

الْمُهَذَّبَاتُ
إِلَى غَوَا مِصْرَ الْكُفَايَةِ



مركز تحقيقات كتب التراث والعلوم الإسلامية

الجزء الأول

تَقْرِيرُ بَحْثِ السَّيِّدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَفَّاءِ الْمُنِيرِ سَجَّادِي

مُقَرَّرُ السَّيِّدِ عَلِيِّ بْنِ الْمُنِيرِ سَجَّادِي

حسيني ميرسجادي، سيد علي، ١٣٤٢، شارح
الهداية الى غوامض الكفاية [آخوند خراساني] مؤلف سيد علي مير سجادى- تهران:
مركز فرهنگى انتشاراتى منير، ١٣٧٩.

ISBN 964 - 5601 - 62 - 2 (ج ١)

ISBN 964 - 5601 - 63 - 0 (دوره)

فهرستفويصى بر اساس اطلاعات فيها.

عربى.

كتابنامه.

١. آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، ١٢٥٥ - ١٣٣٩، كفاية الاصول، نقد و
تفسير، ٢. اصول فقه شيعه، الفه آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، ١٢٥٥ -
١٣٣٩، ق. كفاية الاصول، شرح، ب. عنوان، ج. عنوان: الكفاية الاصول، شرح.

٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩ / ٨ / ٣ / ٧٠٢٢٥٢

ح ش / ٢٢٢٢

كتابخانه ملي ايران

١٢٧٥٩ - ٧٩ م



شابك ٢-٦٢-١-٥٦٠١-٩٦٤ ISBN 964 - 5601 - 62 - 2

الهداية الى غوامض الكفاية

السيد على الحسيني الميرسجادي

الناشر: المنير للطباعة والنشر

الطبعة: الاولى / ١٣٧٩ هـ. ش. (١٤٢١ هـ. ق.)

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

رَض الحروف: شبير / ٧٥٢١٨٣٦

المطبعة: شفق

التجليد: صداقت

(شرط القبض)

جميع حقوق الطبع عرفاً و شرعاً محفوظة للمؤلف

التوزيع: شارع مجاهدين - تقاطع آبسردار - مجتمع اطباء - رقم ٩ - الهاتف والفاكس: ٧٥٢١٨٣٦

السعر: ١٦٠٠٠ ريال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۳۰۱۹۸
تاریخ ثبت:	



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين حبيب
إله العالمين أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم
ومبغضهم ومنكري فضائلهم إلى يوم الدين.

وبعد فإنه لا يخفى مدى أهمية علم أصول الفقه وتأثيره على عملية استنباط
الأحكام الشرعية، فإن نسبته إلى علم الفقه نظير نسبة علم المنطق إلى سائر
المعارف والعلوم، إذ أن الاستدلال على الحكم الشرعي عادة يتوقف على تحكيم
جملة من القواعد والمباني الكلية التي يتكرر الاستناد إليها والارتكاز عليها؛
فإنها تؤخذ عادة في علم الفقه كقضايا مسلمة مفروغ عنها من قبيل حجية
الظهور وحجية الإجماع وظهور الأمر في الوجوب والنهي في الحرمة أو
الأصول العملية وقواعد التعارض وغير ذلك، وإنك لا تكاد ترى عملية
استدلال فقهية خالية من شيء من تلك القواعد.

وكان لابد من تنقيح هذه المسائل وتحقيقها؛ إذ أنها ليست من المعارف البديهية
والضرورية بل هي من جملة القضايا النظرية التي تفتقر إلى الدليل وتحتاج إلى
الإثبات، وقد تكفل علم الأصول بمعالجة هذه المطالب ودراستها.

ونحن إذا تتبعنا مسيرة علم الأصول نجد أنه مرّ بمراحل تاريخية عديدة حتى بلغ
ذروته على يد الوحيد البهبهاني رحمته الله وأوضح دقائقه الشيخ الأعظم رحمته الله وتبعه
تلامذته النابغين وعلى رأسهم المحقق الخراساني رحمته الله الذي وضع أسس المدارس

الاصولية الحديثة التي تشيّدت على أيدي تلامذته أمثال المحقق النائيني والمحقق العراقي والمحقق الإصفهاني رحمهم الله، حيث وصل علم الاصول على أيدي هؤلاء الفطاحل الى مرحلة النضج والبلوغ، وحموا بذلك بيضة الفقه من الانهيار، فجزاهم الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

وقد أظهر المحقق الخراساني رحمهم الله آراءه الراقية في مؤلفاته القيّمة وعمدتها الأثر العظيم وهو كفاية الاصول الذي احتوى على اختصاره وقلة عباراته أتقن المباني وأرقى التحقيقات، ومن أجله صار المحور الكبير في الدروس العالية. وقد توجّهت الأنظار الى تبين مطالبه فن أتقن وأكمل وأدق وأصوب التوضيحات لغوامض الكتاب هو ما أفاده أكبر تلاميذه السيد الفقيه الاصولي المحقق الكبير والمرجع الفقيه السيد أبو الحسن الإصفهاني رحمهم الله على ما سجّله تلاميذه الذي قد نشر منه ما سجّله المحقق آية الله المرحوم الشيخ محمد تقي الآملّي وآية الله المرحوم السيد السيادي وآية الله المرحوم الشيخ ابراهيم الكرباسي رحمهم الله.

وقد وفقني الله سبحانه لحضور دروس والدنا واستاذنا سماحة آية الله السيد محمد حسين الميرسجادي حفظه الله تعالى في مجال علم اصول الفقه حيث كان يعتمد المتن الاصولي المشهور ألا وهو كفاية الاصول للمحقق الخراساني رحمهم الله الشريف. وهو في الوقت الذي عالج المطالب الاصولية حاول بيان النكات الدقيقة والنظريات الهامة التي احتوى عليها هذا السفر الخالد بما استفاده خلال فترة تلمّذه على كبار الأساتذة في عهد الحوزة العلمية في النجف الأشرف جوار أمير المؤمنين إمام علي عليه أفضل الصلوات والسلام، والتي امتدّت قرابة أربعين عاماً ارتشف فيها سلسبيل الفقاهاة ونهل من غير الاصول على أيدي أساطين العلم ورجالات الفقه، وكان لتعدّد الأساتذة على اختلاف مشاربهم وتنوّع مسالكهم الأثر الكبير على تحكيم الاساس العلمية لسماحة سيدنا الاستاذ

و على بلورة رصيده الفقهي والاصولي.
وأكثر تحصيله كان على يد سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله و
كذلك سماحة آية الله الميرزا محمد باقر الزنجاني رحمته الله. ولم تنحصر دائرة استفاداته
بهذين العلمين فحسب بل قضى وطراً في حضور سماحة آية الله العظمى إمام الامة
السيد روح الله الموسوي الخميني رحمته الله.

وقد كان سيدنا الاستاذ يفيض علينا بما يراه مناسباً مع المقام في بحوثه التي
ألقاها خلال سنوات عديدة؛ ونظراً لما لمستته من فوائد جمّة تنفع طلاب العلم و
روّاده عزمنا على كتابة تقرير لأبحاثه بصورة شرح لكتاب كفاية الاصول
راجياً من الله تعالى أن يجعله ذخراً لنا في الآخرة و يتقبّل ذلك منا بأحسن
القبول، والحمد لله أولاً و آخراً.



رمضان المبارك عام ١٤٢٠

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة
علي مير سجادي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

قال المؤلف رحمه الله: و بعد فقد رتبته على مقدّمة و مقاصد و خاتمة، أمّا المقدّمة ففي بيان امور الأول: إنّ موضوع كلّ علم و هو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض (١)

(١) تعرض في هذا الأمر لبيان موضوع علم الاصول و تعريفه و أمّا فائدته فإنّها تعرف من خلال التعريف، و بدأ كما هو المعمول بالبحث عن موضوع العلم (و هذه الأبحاث كلّها خارجة عن مسائل العلم).

المعروف إنّ موضوع العلم هو: ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و أنّ مسائل العلم أعراضاً ذاتية لموضوع العلم و المعروف في تفسير العرض الذاتي أنّه هو: ما يعرض للشيء بلا واسطة أو مع واسطة مساوية، و ما يقابله و هو (العرض الغريب) ما يعرض للشيء بواسطة أمر أخصّ أو أعمّ خارجياً كان أو داخلياً أو مباتناً، و للتوضيح نقول: إنّ العارض إمّا أن يعرض للشيء من دون واسطة شيء مثل: (إدراك الكليات العارض للنفس الناطقة)، و إمّا أن يعرض له بواسطة شيء و هو على ستة أقسام فتكون الأقسام مع القسم السابق سبعة؛ لأنّ الواسطة إمّا أن يكون داخلياً و هو الجزء العقلي لحقيقة الشيء أي الجنس و الفصل و تسمّى بـ (الواسطة الداخلية) فالعارض بواسطة الجنس كالحركة الإرادية العارضة للإنسان بواسطة الحيوان و يعبر عنه (بالواسطة الداخلية الأعم) و العارض بواسطة الفصل كالتكلّم العارض للإنسان بواسطة النطق و يعبر عنه بالواسطة الداخلية المساوية، و إمّا أن يكون خارجياً و يُسمّى بالواسطة الخارجية أي الأمر الخارج عن حقيقة الشيء و هو على ثلاثة أقسام لأنّ الواسطة إمّا أن تكون مساوية للمعروض كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجّب أو تكون أعمّ كالأبعاد الثلاثة العارضة للبياض بواسطة الجسم أو تكون أخصّ كالضحك العارض للحيوان بواسطة الإنسان، و القسم

السادس هو ما تكون الواسطة أمراً مبائناً مع المعروض كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار. وقد تسالموا على أن العارض بلا واسطة أو العارض بواسطة الجزء المساوي أو العارض بواسطة الأمر الخارج المساوي أعراض ذاتية، كما إن العارض بواسطة الخارج الأعم أو الأخص أو العارض بواسطة المبائن أعراض غريبة و اختلفوا في الداخل الأعم.

وهنا إشكال وهو: أن محمولات المسائل تعرض لموضوع العلم بواسطة موضوعاتها فالرفع يعرض الكلمة بواسطة الفاعلية وهي خارج أخص فيكون عرضاً غريباً (على التعريف) فلا يطابق ما ذكروا من أن: موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد حاولوا لدفع الإشكال بعدة محاولات نذكر اثنين منها.

الاولى: محاولة الماتن رحمه الله (تبعاً للفصول وهو العدول عن التعريف للعرض الذاتي بما ذكره في المتن) من أن العرض الذاتي هو أن لا تكون الواسطة من الواسطة في العروض سواء لم تكن واسطة أو كانت الواسطة في الثبوت أو الإثبات، فإن كانت الواسطة في العروض يكون العرض غريباً، وتوضيحه هو: أن أقسام الواسطة ثلاثة أحدها: الواسطة في الثبوت (وهي كون الواسطة علّة لوجود الشيء كواسطية النار للحرارة و الثلج للبرودة)، ثانيها: الواسطة في الإثبات (وهي كون العلم بالواسطة علّة للعلم بوجود الشيء كوساطة العلم بالدخان للعلم بوجود النار)، ثالثها: الواسطة في العروض (وهي كون الواسطة علّة لصحة الحمل مجازاً كعروض الحركة لجالس السفينة بواسطتها)، فهذا التعريف تخلص عن الإشكال فإن الفاعلية من قبيل الواسطة للإثبات بالنسبة الى الرفع.

و المحاولة الثانية (هي محاولة المحقق النائيني رحمه الله تبعاً للأسفار) وهو:

تقييد الموضوع بالحيشية فالموضوع لعلم النحو (الكلمة) من حيث لحوق الإعراب و البناء لا من حيث هو، فقولنا: (الفاعل مرفوع) يكون عرضاً ذاتياً للكلمة مع تلك الحيشية وقولنا: (الصلاة واجبة) عرض ذاتي لفعل المكلف الذي هو موضوع الفقه من حيث عروض الأحكام له، فاتحد موضوع العلم مع موضوع المسألة و صار المحمول عرضاً ذاتياً لهما.

و أورد عليه سيدنا الاستاذ أولاً: بأن التقييد بالحيشية يوجب تضييقاً لجهة البحث لا تضييقاً للموضوع فالكلمة بما هي موضوع علم النحو، و ثانياً: على تقدير التسليم فإن التقييد بالحيشية لا يوجب تخصص الموضوع بتلك الخصوصية، فإن الرفع يعرض الكلمة بواسطة الفاعلية و تقييد الكلمة بحيشية الإعراب لا يوجب تخصصها بخصوصية الفاعلية، و مع ذلك كيف تصح دعوى إتحداهما؟ فإنه من قبيل دعوى اتحاد الماهية لا بشرط مع الماهية بشرط شيء. و الصحيح هو: أنه لا دليل من العقل أو النقل على لزوم كون البحث في العلوم عن العوارض الذاتية للموضوع، بل اللازم هو أن يكون لمحمولات المسائل دخلاً في حصول الغرض سواء كانت من العوارض الذاتية للموضوع أو الغريبة، أصلية كانت أم اعتبارية أم انتزاعية.

ثم إن المشهور ادّعوا أنه: لا بد لكل علم من موضوع جامع ذاتي بين موضوعات المسائل بحيث تكون نسبته اليها نسبة الطبيعي الى مصاديقه و أن وحدة العلم تكون بوحدة الموضوع، و أن عمدة ما استدلوا عليه برهان مؤلف من مقدمات هي: إن الغرض في كل علم واحد، و إن مسائل العلم كثيرة متشعبة، و إن تأثير الكثير في الواحد محال فوحدة الأثر تكشف عن و يرد عليه: إن البرهان قائم على استحالة صدور الواحد الشخصي عن الكثير و أما صدور الواحد النوعي عن الكثير فلا استحالة فيه، فالحرارة وحدة المؤثر و هو الجامع للمسائل.

هو نفس موضوعات مسائله عيناً (١)

النوعية تتكوّن من الشمس والنار والحركة السريعة والكهرباء، والغرض في العلوم واحد نوعي غالباً وليس بشخصي، بل في بعض العلوم يكون واحداً اعتبارياً منتزعا من أغراض عديدة، فلا مانع من الكثير منه.

مضافاً الى أنّه لا يمكن فرض الجامع مع الذاتي بين موضوعات مسائل بعض العلوم كالفقه، فإنّ الموضوع في بعضها: الماء والأرض والدم وهو من مقولة الجوهر، وفي بعضها: النية وهي من مقولة كيف النفساني، وفي بعضها: القراءة وهي من مقولة كيف المسموع، وفي بعضها: القيام والركوع وهما من مقولة الوضع، وفي بعضها: امور عدمية كالترك، وكذلك محمولاتها. ففي بعض مسائل الفقه يكون المحمول حكماً تكليفاً وفي بعضها وضعياً أو تكون اموراً انتزاعية كالسببية والشرطية.

فتبين: أنّه مضافاً الى عدم الحاجة لوجود موضوع جامع ذاتي للمسائل، هو غير ممكن في بعض العلوم.

(١) أي: إنّ نسبة موضوع العلم الى موضوعات المسائل نسبة، الكلي الى أفراد؛ كالإنسان وزيد فعوارض الفرد يكون عوارضاً للكلي، إلا أنّ ذلك قابل للمنع فإنّ موضوع المسألة قد يكون نفس موضوع العلم وقد يكون جزئه وقد يكون جزئيه وقد يكون من أعراضه، بل قد لا يمكن أن يكون موضوع المسألة مصداقاً لموضوع العلم كما عرفت ذلك بالنسبة الى مسائل الفقه؛ فإنّ المقولات متباينة ولا يعقل وجود جامع ذاتي للمقولات المختلفة، وهذا دليل ثانٍ على أنّ مسائل العلم لا يمكن لأن تكون عوارضاً ذاتية لموضوع العلم.

و ما يتَّحد معها خارجاً و إن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلّي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده (١)، و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشّنة (٢) جمعها اشتراكها في الدّخل في الغرض الّذي لأجله دوّن هذا العلم (٣) فلذا قد يتداخل بعض

(١) هذا عطف تفسير على قوله: الكلّي و مصاديقه.

(٢) مثل قولنا: (الفاعل مرفوع) و أمّا تعريف الفاعل الذي هو موضوع المسألة أو تعريف الرفع الّذي هو محمول المسألة أو تعريف موضوع العلم فإنّها تسمّى بالمبادي التّصوّرية، كما إنّ الدليل الدّال على ثبوت المحمول للموضوع و على صدق القضية تسمّى بالمبادي التّصديقية. و للفقهاء مبادي اخرى تسمّى بالمبادي الأحكامية، و المبادي كلّها خارجة عن العلم.

(٣) أي: إنّ الجامع للمسائل المتشّنة على المشهور هو الموضوع، إلّا أنّ الماتن رحمه الله خالفهم في ذلك و بنى على أنّ الجامع لها هو الاشتراك في الدّخل في الغرض الّذي لأجله دوّن العلم، و يشهد لذلك تداخل العلمين في المسألة الواحدة؛ كمسألة التجري فإنّه تداخل فيها الفقه و الاصول و الكلام و ليس ذلك إلّا من جهة تعلق غرض الفقيه و الاصولي و المتكلم فيها، فلو كان الجامع الموضوع لما أمكن التّداخل. و ما أفاده رحمه الله صحيح و هو يشهد لما ذكرناه من عدم الحاجة لموضوع العلم فتبين أوّلاً: أنّه لا يدل دليل على لزوم الموضوع للعلم و ثانياً: على تقدير وجود الدليل عليه لا دليل على أنّ مسائل العلم تكون أعراضاً ذاتية لموضوع العلم كما ذكره المحقق الإصفهاني رحمه الله بل ذكر سيدنا الاستاذ: بأنّ محمول المسألة قد لا يكون عرضاً ذاتياً لموضوعها فكيف يكون عرضاً لموضوع العلم كمسائل الفقه؟ فإنّ محمولاتها غالباً هي الأحكام الشرعية و هي امور اعتبارية و أعراضاً غير حقيقية و لا يمكن أن تكون

العلوم في بعض المسائل فما كان له دخل في مهمين لأجل كلٍّ [منهما] منها
دُون علم على حدّه فيصير من مسائل العلمين، لا يقال: على هذا يمكن
تداخل (١) علمين في عامٍّ [تمام] مسائلهما فيما كان هناك مهمّان متلازمان في
الترتب على جملة من القضايا لا يمكن انفكاكهما، فأنّه يقال (٢): مضافاً
الى بُعد ذلك بل امتناعه

أعراضاً ذاتية. ولا يخفى أنّ ما تقدّم أنما يدل على عدم الحاجة الى موضوع العلم لا
إنّه ليس للعلوم موضوعاً.

(١) حاصل الإشكال هو: أنّه على ما ذكرت من أنّ الجامع لمسائل العلم هو
الغرض من العلم وليس الموضوع، والشاهد لذلك هو تداخل بعض العلوم في
بعض المسائل أنّه إذا فرض تعلّق غرضين مختلفين بجميع مسائل العلم لا
بعضها، لابدّ من تدوين علمين كلٍّ منهما لأجل غرض وهذا ممّا يستبشعه العقل
السليم والذوق المستقيم، وإن قلت: بتدوين علم واحد وعدم التداخل في جميع
المسائل نقول: ذلك في التداخل في بعض المسائل أيضاً لأنّ حكم الأمثال فيما
يجوز وما لا يجوز واحد.

(٢) حاصل الجواب عن الإشكال يكون بوجهين أحدهما هو: أنّ هذا بعيد
جداً بل ممتنع عادة، إذ لا يوجد في العلوم المدوّنة علّمان مشتركان في جميع
المسائل، وثانيهما هو: أنّه لو فرض تحقّق ذلك خارجاً فأنّه لابدّ من تدوين علم
واحد حينئذ لأنّ العقلاء يقبّحون تدوين علمين كذلك، وهذا بخلاف التداخل
في بعض المسائل فإنّهم يستحسنون تدوين علمين، لأنّ الاختلاف في بعض
المسائل يكفي لتحسين العقلاء بجعلها علمين.

و يمكن الإجابة عن الإشكال بأنّه: ليس المدّعى أنّ كلّ غرض يستدعي
علماً إذ لا مانع من أن يكون تدوين علم لأجل غرضين أو أغراض متعددة، بل

عادة، لا يكاد يصحّ لذلك علمين و تسميتها بإسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهتمين و اخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإنّ حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلها المختلفة لأجل مهمّين مما لا يخفى. و قد انقدح (١) بما ذكرنا إنّ تمايز العلوم أنّما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين

المدعى هو: إنّ الجامع للمسائل المختلفة هو الغرض لا الموضوع و لهذا يجوز التداخل في بعض المسائل و لا يجوز في جميعها، و ما أفاده الله حسن و هو يوافق ما ذكرناه من عدم الحاجة الى وجود الموضوع، و ليت أدري أنّه لماذا ألح مع هذا المبني على لزوم الموضوع للعلم خصوصاً و أنّه سيأتي منه أن تمايز العلوم ببعضها مع بعض أنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات و لا بالمحمولات.

(١) المشهور: أن تمايز العلوم بعضها عن بعض أنّما يكون بتمايز موضوعها فالاختلاف بين علم النحو و علم المنطق أنّما يكون من ناحية موضوع العلمين، و حيث أنّ هذا المبني ينتقض ببعض العلوم المشتركة في الموضوع كالعلوم الأدبية؛ فأنّها مشتركة في أنّ الموضوع الكلمة أو الكلام أو أحدهما المقتضي لعدم إمكان التمييز بينها، اضطرّوا الى إضافة قيد الحيثية لذلك و ذكروا إنّ تمايز العلوم يكون بالموضوعات و تمايز الموضوعات بالحيثيات فموضوع علم النحو الكلمة و الكلام من حيث الإعراب و البناء و موضوع علم الصرف الكلمة من حيث الصحة و الإعلال.

و أمّا تمايز العلوم بالمحمولات فالظاهر أنّه لم يقل به أحد و أنّما ذكر في المتن: (ولا المحمولات) تفنّناً في التعبير و أشكل في المتن على قول المشهور: بأنّه لا يمكن أن يكون التمايز بالموضوعات كما لا يمكن أن يكون بتمايز المحمولات، لإستلزام ذلك أن يكون كل باب من كلّ علم علماً مستقلاً لأنّ لكلّ باب

لا الموضوعات و لا المحمولات و إلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً [عليحدة] على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم (١) و هو: الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً، و قد انقذ بذلك (٢)

موضوع مستقل و حيثية خاصة، بل تكون كل مسألة من كل باب علماً مستقلاً لأن لكل باب أو لكل مسألة موضوع مستقل و حيثية خاصة، فقولك: (صيغة إفعال ظاهرة في الوجوب) و قولك: (إن الجملة الشرطية ظاهرة في المفهوم) يكون لكل منهما موضوعاً خاصاً و محمولاً كذلك، و بطلانه من الواضحات فالصحيح هو: أن تمايز العلوم إنما يكون باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين.

(١) هذا تمهيد لما يريد أن يبيته من موضوع علم الاصول على ما هو الصحيح في نظره، و التمهيد هو: إن الغرض مترتب على ذات الموضوع و واقعه سواء عرف اسمه و عنوانه أم لا؛ إذ لا تأثير لهما في موضوعية الموضوع بالبداهة. (٢) هذا هو التعبير الصحيح عن موضوع علم الاصول و هو: (الكلّي المتحد مع موضوعات المسائل) من دون أن يكون له عنوان خاص و اسم مخصوص، لا خصوص الأدلة الأربعة بوصف الدليلية كما يقوله المحقق القمي رحمته الله، و لا الأدلة بما هي أي ذواتها مع قطع النظر عن كونها أدلة كما هو مختار صاحب الفصول رحمته الله، أما الأول الذي عليه المشهور واختاره المحقق القمي رحمته الله فيرد عليه

أنّ موضوع علم الاصول: هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشّنة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل ولا بما هي هي، ضرورة إنّ البحث في غير واحد من مسائله ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسّنة هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها (١)

ما أورده في الفصول وهو: لزوم أن يكون البحث عن حجّية الأدلة بحثاً عن وجود الموضوع بمفاد كان التّامة لا بحثاً عن عوارض الموضوع بمفاد كان الناقصة، فيكون البحث عن حجّية الخبر أو حجّية أحد الخبرين المتعارضين أو حجّية ظواهر الكتاب أو حجّية الإجماع أو العقل من المبادي التصورية لعلم الاصول لا من مسائله، مع أنّ تلك المباحث من عمدة أبحاث العلم، وكونها مذكوراً استطراداً بعيد جداً لأنّ ضابط مسألة العلم هو أن يكون بحثاً عن عوارض الموضوع على نحو الوجود التّعيني وبمفاد كان الناقصة و الهلّية المركّبة، وأمّا إذا كان البحث على نحو مفاد كان التّامة و الهلّية البسيطة أي البحث عن وجود الموضوع فأنّه يكون من المبادي، و لأجله عدل في الفصول عنه و اختار: إنّ الموضوع هو نفس الأدلة الأربعة مع قطع النظر عن حجّيتها؛ فيكون البحث عن حجّيتها بحثاً عن عوارضها بمفاد كان الناقصة. و بهذا وإن تخلّص عن إشكال خروج تلك الأبحاث من مسائل العلم، إلّا أنّه يرد عليه أنّه: لو كان الموضوع نفس الأدلة كما ادّعاه لما كان وجه لحصر الموضوع في الأربعة و لهذا نقول لو كان لا بدّ من تعيين موضوع للاصول فالصحيح أن يقال: أنّ الموضوع هو كلّما يستند اليه الفقيه في مقام الاستنباط.

(١) هذا الإشكال يرد على مبنى المحقق القمي و صاحب الفصول؛ وهو: إنّ (السّنة) التي هي إحدى الأدلة الأربعة كما هو المصطلح عبارة عن نفس قول

لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة (١) مباحث التعادل و التراجع بل و مسألة حجية خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدلة و رجوع البحث فيها (٢) في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد و بأيّ الخبرين في باب التعارض فأثّه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد (٣)،

المعصوم أو فعله أو تقريره، و البحث عن حجية الخبر لم يكن بحثاً عن عوارضها لأنّ الخبر حاكٍ عنها، فكما أنّ بحث حجية خبر الواحد أو حجية أحد الخبرين المتعارضين لم يكن بحثاً عن الأدلة الثلاثة كذلك لا يكون بحثاً عن السنة؛ فلم ينطبق عليها ضابط المسألة و يكون البحث عنها في العلم استطرادياً و هو كما ترى.

(١) و هي حجية أحد الخبرين تعييناً عند وجود المرجّح و تخيراً عند فقدّه و كذلك البحث عن المرجّحات، و أمّا البحث عن تعارض القرائتين أو تعارض ظاهر الكتاب مع السنة أو الإجماع يكون من عوارض الأدلة.

(٢) هذه إشارة الى ما أفاده الشيخ الأعظم عليه السلام في أول بحث حجية الخبر الواحد من الرسائل - جواباً عن إشكال الفصول على موضوع العلم عند المشهور الذي تقدم - و حاصله: هو إنّ البحث عن حجية الخبر يرجع الى أنّ السنة الواقعية (أعني قول المعصوم و فعله و تقريره) هل تثبت بالخبر الواحد كما تثبت بالخبر المتواتر و بالخبر المحفوف بالقرائن القطعية أم لا؟ كما إنّ البحث في مسألة التعادل و التراجع يرجع الى أنّ بأحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً تثبت السنة الواقعية أم لا؟ فيكون البحث في كلتا المسألتين راجعاً الى البحث عن عوارض الموضوع بمفاد كان الناقصة و إنّ المسألتين تعدّان من مسائل العلم لا من مبادئه.

(٣) هذا إشكاله على ما أفاده الشيخ عليه السلام و حاصله هو: إنّ الظاهر من

فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فإنّها مفاد كان الناقصة، لا يقال: (١) هذا في الثبوت الواقعي و أمّا الثبوت التعبدي كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة، فأنّه يقال: نعم (٢)

كلامه إرادة الثبوت الحقيقي لا التعبدي، فيرد عليه مضافاً الى أنّه ليس مورد البحث في المسألتين أنّه لا يكون البحث عن الثبوت الواقعي للشيء بحثاً عنه بمفاد كان الناقصة بل هو بحث عنه بمفاد كان التامة، فإشكال الخروج عن المسائل لازم لا محالة.

(١) هذا دفع للإشكال و حاصله: إنّ الإشكال أنما يرد إذا كان مراد الشيخ رحمته من الثبوت الثبوت الحقيقي كما أشير اليه في الإشكال، إلّا أنّه قابل للمنع إذ يمكن أن يكون مراده رحمته الثبوت الظاهري التعبدي كما هو المهم في بحث حجية الإمارات؛ لأنّ لسانها لسان التّعبّد و التّزليل بها منزلة الواقع (على ما سيأتي)، و لا شك في أنّ البحث عن الثبوت التعبدي و عدمه يكون بحثاً عن العوارض و بمفاد كان الناقصة لا بحثاً عن الموضوع بمفاد كان التامة و بهذا التوجيه يرتفع إشكال الخروج عن المسائل.

(٢) هذا جواب الدفع و حاصله هو: إنّ البحث عن الثبوت التعبدي و إن كان بحثاً عن العوارض لا بحثاً عن أصل وجود الموضوع، إلّا أنّه يرد إشكال آخر و هو: إنّ ذلك يكون بحثاً عن عوارض الخبر و قد عرفت أنّه ليس بموضوع بل الموضوع: هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره الذي يعبر عنه بالسنة، و المسألة لا بدّ أن تكون من عوارض الموضوع لا ما هو الحاكي عن الموضوع. و قد يقال: بأنّ المراد من الثبوت غير الثبوتين الواقعي و الظاهري، فإنّ هناك ثبوتاً ثالثاً و هو: الثبوت التكويني الذّهني لا الخارجيّ أي يكون

لكنه ممّا لا يعرض السُّنة بل الخبر الحاكي لها فإنَّ الثبوت التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسُّنة المحكيّة به و هذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى، و بالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض و التعبدي و إن كان منها إلاّ أنّه ليس للسُّنة بل للخبر فتأمل جيّداً. و أمّا إذا كان المراد من السُّنة (١)

الخبر علّة للعلم بالسُّنة الواقعية، فأنّه يقال: إنّ ذلك أيضاً غير صحيح لأنّه كذب فإنّ احتمال الكذب موجود في كل خبر غير قطعي وجداناً.

(١) هذا عطف على قوله: و لو كان المراد بالسُّنة منها (من الأدلة الأربعة)، و هذا هو مراد الفصول في الواقع، و حاصله هو: إنّ ما تقدّم من الإشكال عليه بلزوم خروج مسألتي حجّيّة الخبر و مسألة حجّيّة أحد الخبرين من مسائل العلم مبني على إرادة المعنى المصطلح من السُّنة إلاّ أنّه ليس مراده به لأنّه صرح بأنّ المراد منها (على خلاف ما هو المصطلح) الأعم منه و من الخبر الحاكي لها، و حينئذٍ يرتفع الإشكال فإنّ السُّنة بهذا المعنى يكون صادقاً على الخبر الحاكي و حينئذٍ يكون البحث عن حجّيته بحثاً عن عوارض السُّنة بمفاد كان الناقصة و من المسائل. إلاّ أنّه يرد إشكال آخر عليه؛ و هو لزوم خروج سائر مباحث الحجج و كثير من مباحث الألفاظ مثل البحث عن ظهور الصيغة في الوجوب، فإنّ المبحث عن ذلك لا يختصّ بألفاظ الكتاب و السنة بل هو بحث عن مدلول اللفظ على نحو العموم، و كذلك البحث عن الملازمات فإنّ البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة و ذبيها، أو البحث عن مسألة إجتماع الأمر و النهي و غيرهما لا يختصان بالأوامر و النواهي الشرعية بل الأعمّ منها و من العرفية، فالصحيح هو ما ذكرناه: من أنّه إن كان لا بدّ من الموضوع للعلم فما ذكرناه من الموضوع أسلم من الإشكال، و أمّا ما ذكره سيّدنا الاستاذ من أنّ موضوع علم

ما يعمّ حكايتها فلأنّ البحث في تلك المباحث و إن كان عن أحوال السنة بهذا المعنى إلّا إنّ البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها لا يختصّ [بمخصّ] الأدلّة بل يعمّ غيرها و إن كان المهمّ معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى، و يؤيّد ذلك تعريف الاصول بأنّه: العلم بالقواعد (١) الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، و إن كان الأولى تعريفه: (٢) بأنّه صناعة يُعرف بها القواعد الّتي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو الّتي ينتهي اليها في مقام العمل بناءً على أنّ مسألة حجّيّة الظنّ على الحكومة و مسائل الاصول العمليّة في الشبهات الحكيمية من الاصول كما هو كذلك ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

الاصول هو: (كلّما يمكن أن يكون مبدأ تصديقاً لاستنباط الأحكام والوظائف)، فإنّه أيضاً لم يكن سليماً عن الإشكال.

(١) هذا هو الأمر الآخر الذي تعرّض له في أمر الأول و هو تعريف علم الاصول و جعل ذكره مؤيِّداً لما حقّقه من إنّ الأدلّة الأربعة لا تكون موضوعاً لعلم الاصول و التعريف المشهور لعلم الاصول هو أنّه: (العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة) و وجه التأييد أنّ المذكور في التعريف (العلم بالقواعد) و اللام فيه للاستغراق فتشمل الأدلّة الأربعة و غيرها، و إنّما جعله مؤيِّداً لا دليلاً لأنّ المعرّفين بهذا التعريف و هم (المشهور) جعلوا الموضوع: الأدلّة الأربعة، و هذه قرينة عقلية على أنّهم أرادوا من اللام العهد فيخرج حينئذٍ من العموم.

(٢) وجه العدول عن تعريف المشهور الى ما اختاره من التعريف أعني (أنّه صناعة يُعرف بها القواعد الّتي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط أو الّتي ينتهي

.....
 اليها في مقام العمل)، هو: كثرة ما يرد على تعريف المشهور من الإشكال؛ منها أنه ليس الاصول، إسمياً للعلم بل هو إسم للمعلوم، فالأنسب تبديل العلم بالصناعة خصوصاً وأنه ليس علماً نظرياً بل هو عملي، ومنها: إن تعريف المشهور يختص بمعرفة القواعد الواقعة في طريق الاستنباط فعلاً مع أن مسائل العلم تعم الوقوع الفعلي أو الشأني وعمدة ما يرد على تعريف المشهور امور:

أحدها: إنه ليس بجامع لجميع مسائل العلم لأن تعريف المشهور لا يشمل حجية الظن المطلق بدليل الإنسداد على نحو الحكومة؛ إذ لا علم بالحكم معه لا واقعاً كما هو المفروض ولا ظاهراً لأنه على الحكومة لا جعل من الشارع بالنسبة الى الطريق، كما لا يشمل الاصول العملية التي لا تقع في طريق الاستنباط، وإنما هي وظائف شرعية أو عقلية للشاك أو المتحيز في مقام العمل، ولهذا تكون الأولوية في المتن تعيسية ولاجل دفع هذا الإشكال أضاف الماتن في تعريفه (أو ما ينتهي اليه في مقام العمل) بنوع رسدي

وبهذه المحاولة وإن ارتفع الإشكال إلا أنه بذلك يخرج عن التعريف الفني، فأنه من قبيل عطف جملة من المسائل على جملة اخرى مثل أن تقول في التعريف: أن علم الاصول عبارة عن مباحث الألفاظ والملازمات العقلية وهكذا، فلا يمكن أن يتميز به عن سائر العلوم، والمحاولة الأمثل لرفع الإشكال هو ما ذكره سيّدنا الاستاذ من أن المراد بالاستنباط في التعريف: هو التوصل الى الحجة على الحكم وإثباته تنجيذاً أو تعذيراً وإن لم يثبت به الحكم الواقعي. (*)

ثانيها: إنه ليس بمنع عن الأغيار بشمول التعريف لعدة من القواعد الفقهيّة كقاعدة لا ضرر وقاعدة نفي الحرج وقاعدة الفراغ والتجاوز وغيرها ممّا يستنبط بها الحكم الشرعي، ولم يستطرق الماتن ﷺ لهذه المناقشة.

وأجاب عن الإشكال سيدنا الاستاذ أولاً: بأن الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية (سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ و اليد أم كانت جارية في كلتا الشبهتين كقاعدتي نفي الضرر و الحرج بناء على إرادة الضرر و الحرج النوعيين) وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، وليست من باب الاستنباط و التوسيط، مع أن نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية. و يمكن الإيراد عليه بأنه: على تقدير جريان القواعد في الشبهات الحكمية لم تكن نتيجتها التطبيق، بل شأنها شأن الاصول العملية تكون على نحو التوسيط.

و الجواب الصحيح هو ما ذكره بقوله و ثانياً و حاصله هو: إن الحكم المستفاد في المسألة الاصولية كلية بخلافه في القواعد الفقهية؛ فإن العبرة في قاعدة لا ضرر هو الضرر الشخصي و في نفي الحرج أيضاً الحرج الشخصي و نتيجتهما هو رفع الحكم الضرري أو الحرجي عن خصوص المورد، وأن أساس قاعدة ما يضمن هو ثبوت الضمان باليد مع عدم إلغاء المالك احترام ماله، و قاعدة ما لا يضمن عدم إقدام الأخذ بالضمان مع إلغاء المالك احترام ماله فيما إذا باع بلائثن و نتيجتهما تكون جزئياً، فإشكال عدم انعكاس التعريف مرتفع.

ثم إن المحقق النائيني رحمته الله ذكر في المقام فرقاً آخر و هو: إن نتيجة المسألة الاصولية بنفسها غير قابلة للإلقاء الى العامي و لا يمكن أن يقال له: إن خبر الواحد حجة لعدم تمكنه من استنباط الحكم، بخلاف القواعد الفقهية فأنها بنفسها قابلة للإلقاء الى العامي لتمكنه من استفادة الحكم من تطبيقها على مواردھا. و أورد عليه سيدنا الاستاذ بأن: ما ذكره بالنسبة الى المسألة الاصولية صحيح و بالنسبة الى القاعدة غير صحيح؛ فإن الصلح أو الشرط لا يمكن إلقائهما الى العامي لأن من شرائطهما أن لا يكونا مخالفين للكتاب و السنة

وليس للعامي تشخيص موارد هما، وكذلك ما يضمن بصحيحه و ما لا يضمن، فهذا الفرق لا يرجع الى محصل.

ثالثها: إن بالتعريف لا يمكن التمييز بين مطالب الاصول وبعض العلوم الاخر كعلمي الرجال و اللغة؛ إذ لا فرق بين القول بأن صيغة إفعال ظاهرة في الوجوب و إن الصعيد ظاهر في مطلق وجه الأرض أو أن الراوي الفلاني ثقة فأن الاستنباط متوقف على معرفة الجميع و لأجل دفع هذا الإشكال ذكر المحقق النائيني رحمته الله في تعريف العلم أنه: (هو العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغرياتها استنتج منها حكم فرعي كلي) ^(١). وهذا التعريف مفيد بالنسبة الى إخراج مثل وثاقة الراوي فأنها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلا أنه يلزم خروج جملة من المسائل الاصولية التي تكون صغريات لكبرى حجية الظهور مثل: إن الصيغة ظاهرة في الوجوب.

وبالجملة: إن ما ذكره في مقام الفرق بين المسألة الاصولية و مسائل العلوم التي لها حظ في الاستنباط: كاللغة و النحو و الصرف و المنطق و الرجال صحيح؛ و هو إن مسائل تلك العلوم غير وافية للاستنباط بل هي بحاجة الى ضم كبرى مسألة اصولية اليها، إلا أنه لا يكون تعريفاً حقيقياً لعلم الاصول لعدم شموله لبعض مسائل العلم، و لهذا عدل سيدنا الاستاذ عنه الى تعريف آخر و هو إن علم الاصول: (علم بالقواعد التي تقع بنفسها في طريق الأحكام الشرعية الكلية الإلهية من دون حاجة الى ضم كبرى أو صغرى مسألة اصولية اخرى اليها) ^(٢). و هذا بطوله أيضاً لا يخلو من إشكال لأن بعض المسائل الاصولية بحاجة الى ضم كبرى مسألة اصولية اخرى مثل: أقوائية ظهور بعض الأدلة من

(١) فوائد الاصول: ج ١ ص ١٩.

(٢) محاضرات في اصول الفقه: ج ١ ص ١٦.

العمومات و المطلقات و المفاهيم الذي يتوقف الاستنباط منها على كبرى ما نُقَّح في الجمع العرفي من اللزوم بالأخذ بأقوى الدليلين.

ولعلَّ أسلم التعاريف للمسألة الاصولية هو ما ذكره المحقق العراقي من أنها: (هي المتكفلة للدلالة على الحكم و ناظرة الى إثباته بنفسه أو بكيفية تعلّقه بموضوعه) (*١)، فإنَّ ظهور الصيغة إفعال في الوجوب و ظهور لا تفعل في الحرمة و ظهور الجمع العرفي في العموم ناظرة الى كيفية تعلق الحكم بالموضوع، و هذا بخلاف ظهور الصعيد في المعنى الكذائي أو إنَّ الرجل الفلاني ثقة، و من خلال التعريف يمكن فهم فائدة علم الاصول التي هي المهمة الثالثة التي يحاولون معرفتها في خلال المقدمة.

و لابدَّ من التنبيه الى أمرين:

أحدهما: أنَّه ذكروا في ضابط المسألة الاصولية اموراً لا تخلو كلّها عن الإشكال و لعلَّ أضبطها ما ذكره المحقق الثاني رحمته الله من أنَّه: هو ما يقع كبرى في قياس الاستنباط للحكم، و أضاف اليه قيدين أحدهما: أن تكون النتيجة كلية، الثانية: أن لا تصلح إلقتها الى العامي (*٢). أمَّا وجه إضافة القيد الأول: هو أنَّه يدخل فيه بعض المسائل الفقهيّة كوجوب الصلاة، فإنَّه يرتفع في كبرى قياس الاستنباط للحكم الجزئي و مع إضافة القيد الأوّل يرتفع هذا الإشكال، إلّا أنَّه يشمل الضابط بعض المسائل التي تكون نتيجتها كلية كقاعدة نفي الضمان بالعقد الفاسد، و بالقيد الثاني يرتفع الإشكال إلّا أنَّك عرفت ما في إضافة القيد الثاني من الإشكال.

و الصحيح أن يقال بأنَّ الضابط للمسألة الاصولية هو: (كلّ ما يرتفع به

(*١) مقالات الاصول: ج ١ ص ١٠.

(*٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٣.

الجهل بالحكم الشرعي ولو ظاهراً). ثم أنه وقع عند الأعلام الخلط بين ضابط المسألة الاصولية وثمرتها فنراهم يقولون بأن ضابط المسألة الاصولية هو أن يكون نتیجتها سالحة لأن تقع في طريق الاجتهاد، وعند ذكر الثمرة يقولون: أن ثمره المسألة الاصولية وقوعها في طريق الاجتهاد، ولعلنا ننبه عليه في خلال شرح الكتاب مع وجود الفرق الكثير بينهما؛ فأن ضابط مسألة العلم عبارة عن: الشاخص المميز لها عن مسائل غيره مثل العبارة التي ذكرناها وأما الثمرة هي: ما تظهر عملياً عند الاستنباط مثل أن يقال: إن صيغة إفعال ظاهرة في الوجوب وثمرتها هو أن يحملها على الوجوب إذا وقعت في الكتاب والسنة إلا إذا قامت قرينة على الخلاف.

ثانيهما: إن المسألة الاصولية التي تكون نسبتها الى الاستنباط نسبة الجزء الأخير من العلة التامة الى المعلول (الاستنباط) على قسمين أحدهما: ما يكون موصلاً الى الحكم الواقعي، وثانيهما: ما يكون موصلاً الى الأحكام الظاهرية، و القسم الأول على قسمين لأن الإيصال الى الحكم الواقعي إما أن يكون قطعياً وجدانياً كما هو الحال في الاستلزامات العقلية؛ مثل البحث عن الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته أو حرمة ضده، والبحث فيها هو عن لوازم الأحكام بما هي لا بما هي مدلوله اللفظي، وأما يبحث عنها في مباحث الألفاظ استطراداً، وأخرى يكون قائماً مقام القطع الواجدي تعبداً والبحث فيه أيضاً يكون على قسمين أحدهما: ما يبحث فيه صغرياً وعن المصاديق مثل مباحث الألفاظ وثانيهما: ما يبحث فيه كبروياً وهو بحث تنقيح الحجج والإمارات؛ مثل البحث عن حجّة الخبر والبحث عن حجّة الإجماع والبحث عن حجّة الظن الإنسادي بناءً على الكشف.

وأما القسم الثاني من مسائل الاصول (وهي الموصلة للأحكام الظاهرية) و

.....
نقصد بها ما عيّنها الشارع أو العقل وظيفته في فرض الشك في الحكم الواقعي و
عدم وجود ما يوصلنا الى الحكم الواقعي واصطلحوا عليها بالاصول العملية
أو الدليل الفقاهتي، في مقابل ما يدل على الحكم الواقعي المصطلح عليه بالدليل
الاجتهادي، كما اصطلاحوا على مؤدّأها بالحكم الظاهري (مع أنّه أيضاً حكم
واقعي مجعول للشيء بعنوان أنّه مشكوك الحكم) حتّى يتميّز عمّا جعل للشيء
بعنوانه لا بعنوان أنّه مشكوك.



مركز تحقیقات کلمتویر علوم اسلامی

الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما (١) ناشٍ من تخصيصه به تارةً و من كثرة

الأمر الثاني

في حقيقة الوضع

(١) قبل التعرض لبيان حقيقة الوضع لابد من تقديم امور:

أحدها: إن دلالة اللفظ على المعنى ليست من جهة ارتباط و مناسبة ذاتيين بين اللفظ و المعنى (و إن توهم ذلك)، إذ لو كان بينهما ارتباط ذاتي و مناسبة ذاتية فإما أن يكون على نحو العلية التامة و إما على نحو الاقتضاء و الأول بديهي البطلان إذ لو كان سماع اللفظ علة تامة لانتقال الذهن الى المعنى لزم أن يكون كل واحد منهما عالماً و محيطاً بتمام اللغات، و الثاني ممكن ثبوتاً إلا أنه لا دليل على إثباته، فتعين أن الدلالة لا بد و أن تكون ناشئة من الوضع، بل لا يعقل أن يكون بينهما مناسبة ذاتية بالنسبة الى الألفاظ المشتركة بين الضدين.

ثانيها: إن الواضع للغات هو الإنسان خلافاً لما يظهر من كلام المحقق النائيني رحمته الله من أن واضع اللغات هو الله سبحانه؛ لعدم إمكان وضع الألفاظ من شخص واحد أو جماعة مع كثرة الألفاظ و المعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها، فأن ذلك كان بوحي منه الى نبي من أنبيائه أو بإلهام منه الى البشر أو بإيداع ذلك في طباعهم ^(*). و لابد من أن يكون مراده وضع أسماء الأجناس لأنه لا ريب في أن الأعلام الشخصية موضوعة من قبل البشر، و للمناقشة فيما أفاده مجال واسع، لأن حدوث الوضع بواسطة التعليم الرباني و عن طريق الوحي مستبعد جداً، بل هو قريب من المحال إذ لابد على هذا التوهم من انتقال

اللغات المستحدثة الى من قبلهم من الأمم، فلا بد من أن ينتقل اليها ألفاظ بعض الحقائق التي تستحدث في المستقبل مع، أنا بالفعل لانعرف منها شيئاً، وأما الآية الكريمة: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (*) فأن المقصود من ذلك غير معلوم وقد ذكروا لها تفاسير مختلفة وفي بعض الروايات: إن المراد من الأسماء الأئمة عليهم السلام.

والصحيح هو: إن الله تبارك و تعالى خلق الإنسان مدنياً بالطبع يحتاج في شأنه الاجتماعي و تنظيم حياته الى ما يظهر به مراده و يفهم به مقاصده، و يلقي المعاني في ذهن غيره و قد وجد في بداية خلقه إن أفضل السبل لهذه المهمة و أسهلها هو النطق؛ لأن الإشارة غير وافية بجميع المحسوسات فكيف بالمعقولات، و يصح أن نقول: بأن ذلك كان بإلهام من الله سبحانه في ضمن هدايته التكوينية الموجودة في جميع المخلوقات (الذي خلق فسوى و الذي قدر فهدى) (**) و لعله المراد من قوله سبحانه: (خلق الإنسان علمه البيان) (***)، و لا يبعد أن يكون الوضع حاصلأ من الإنسان تدريجاً و بحسب حاجة المجتمع، ففي العصور الاولى حيث إن المعاني كانت قليلة كانت الحاجة لإستعمال الألفاظ أيضاً قليلة و كانت الألفاظ الموضوعية أيضاً قليلة، و كلما عثروا على معنى جديد استعملوا له ألفاظاً جديدة، فليس الواضع شخص واحد مثل يعرب بن قحطان على ما زعم، لعدم ثبوته تاريخياً بل الظاهر إن الواضع هو مجموعة الناس و قد وضعوا ألفاظاً بالتباني و التعاهد بينهم، و لهذا يكون من القريب جداً أن الأوضاع حصلت على نحو التعيين و بحسب

(*) البقرة: ٣١.

(**) الأعلى: ٢ و ٣.

(***) الرحمن: ٤ و ٣.

.....
الاستعمالات لا بالتعيين، وأنّ الوضع التعييني مختصّ بالأعلام، والقول بأنّ أسماء الأجناس موضوعة بالوضع التعيني قريب.

ثالثها: إنّ الوضع ليس بأمر واقعي تكويني على ما نُسب ذلك الى عباد بن سليمان على ما في القوانين، كما أنّه ليس وسطاً بين التكويني والجعلي على ما هو ظاهر المحقّق النائيني رحمته الله، بل هو أمر اعتباري جعلي لأنّ كونه أمراً تكوينياً لا تناله يد الجعل واضح البطلان؛ لأنّ الامور التكوينية سواء كانت من المقولات أو من الملازمات فإنّها امور ثابتة في نفسها وأزليّة، والوضع ليس كذلك. وأمّا مختار المحقّق النائيني رحمته الله فقد ذكر أنّ الواضع للألفاظ إزاء المعاني هو الله عزّ وجلّ فهو مجعول له وأنّ الحكمة تقتضي وجود المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى إذ مع عدمها يكون وضع اللفظ للمعنى ترجيحاً بلا مرجح، فن هاتين المقدمتين استنتج أنّ الوضع يكون أمراً وسطاً بين الحقيقي والاعتباري، وقد عرفت بطلان المقدمتين فالنتيجة أيضاً تكون باطلة فالصحيح هو: إنّ الوضع من الامور الاعتبارية وبعد تبين هذه الامور نقول:

اختلفوا في حقيقة الوضع فقيل: إنّ تعيين اللفظ للمعنى، وقيل: إنّ تخصيصه به، وقيل: إنّ إحداث للعلاقة بينهما أو جعله شيئاً لخطور المعنى الى ذهن السامع، ويرد على الجميع أنّها: تفاسير للوضع، بمعناه المصدري فيختص بالوضع التعيني ولا يشمل التّعيني، مضافاً الى أنّ السببية غير قابلة للجعل لا تكويناً ولا تشريعاً بل هي صفة ذاتية للسبب الحقيقي وهو أمر ذاتي.

وفسّره في المتن بأنّه هو: (نحو اختصاص اللفظ بالمعنى) وهو تفسير للوضع بمعناه الاسم المصدري الحاصل تارة من التعهّد، واخرى من كثرة الاستعمال، ويرد عليه: مضافاً الى أنّه إجمال في التفسير بل هو فرار معه من التفسير الحقيقي، أنّ الاختصاص المذكور هو نتيجة الوضع لانفسه.

استعماله فيه اخرى و بهذا المعنى صَحَّ تقسيمه (١)

وفسره بعضهم: بأن الواضع إعتبر اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، ولهذا يسري اليه آثاره التي منها تصوره عند الإحساس به، ويرد عليه: مضافاً الى ما أورده سيدنا الاستاذ: من أنه لم يكن هناك ذلك الاعتبار إذ لم يترتب شيء من آثار المعنى الخارجي على اللفظ^(١)، إن التنزيل قد يطلق ويراد به الاعتبار وقد يطلق ويراد به ما يقابله، فبالمعنى الأول اعتباري وبالمعنى الثاني حقيقي، فإن أراد الثاني فهو غير معقول لأنه متقوم بترتب الآثار التكوينية على اللفظ، وإن أراد الأول أي اعتبار أن للمعنى فردان واقعي واعتباري تنزيلي المستلزم لصحة حمل المعنى على اللفظ بالحمل الأولي الذاتي، وهو بديهي البطلان فهذا التحديد للوضع غير صحيح.

وفسره سيدنا الاستاذ بأنه: (تعهد من الواضع بأن لا يتلفظ بالكلمة إلا إذا كان يريد إفهام المعنى الخاص الذي يحاول ربطه بها، فهذا التعهد يؤدي الى أننا متى ما سمعناه ينطق باللفظ المخصوص نتصور المعنى، وهذا معنى قيام السببيه بين اللفظ والمعنى)، وفيه: إن لازم التعهد بأن لا يتكلم أحد بالمجاز اللهم إلا إذا اضيف اليه (من دون قرينة)، ولازمه حينئذ التعهد على أن لا يتكلم أحد بالإجمال والإبهام مع أن الحاجة والمناسبة تقتضيان الإجمال تارة والإبهام اخرى. والصحيح في تفسيره هو أنه: جعل للفظ آية لإخطار المعنى في ذهن السامع نظير جعل المفتاح آلة لفتح الباب، غايته أنه يكون بالجعل الاعتباري لا التكويني.

(١) أي مما ذكرنا في تعريف الوضع يتبين أنه بحسب منشأه يكون على نحوين لأنه تارة: يكون ناشئاً من التعيين أو الجعل واخرى: من كثرة

الى التعييني و التعيّن كما لا يخفى. ثم إنّ الملحوظ حال الوضع (١) إمّا

الاستعمال، فالأوّل هو الوضع التعييني والثاني هو الوضع التعيّن، كما إنّ الأوّل تارة يكون إنشائه بمثل قوله: أني سميت فلاناً كذا وأخرى يكون إنشائه بالاستعمال و يقول: ناولني فلاناً مشيراً الى المولود الجديد فبالاستعمال ينشأ الوضع وهذا الاستعمال ليس بحقيقي إذ لم يكن مسبقاً بالوضع، كما أنّه ليس بمجازي إذ ليس استعمالاً له في غير ما وضع له، ولا مانع من وجود القسم الثالث كما سيجيء نظيره.

(١) هذا تقسيم للوضع جارٍ في قسمي الوضع وهو أنّه بحسب التصوّر يمكن تقسيمه بلحاظ وضع اللفظ بإزاء المعنى الى أربعة أقسام: هي الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الوضع العامّ الموضوع له الخاصّ، و الوضع الخاصّ الموضوع له العامّ، و قد بنى المحققون على إمكان ما عدا الأخير فلم يقل أحد بإمكانه إلا ما ينقله الماتن رحمته الله عن بعض الأعلام كما سيجيء.

و الوجه في إمكان الأقسام الثلاثة هو: إنّ الواضع لابدّ حين وضعه اللفظ بإزاء شيء (يعبر عنه بالموضوع له) من ملاحظة شيئين و تصوّرهما في الذهن أحدهما: متعلقاً بما يريد أن يُعيّن له اللفظ و الثاني: متعلقاً بالمعنى الذي يريد أن يفهمه السامع من اللفظ، ولا إشكال في إمكان أن تكون الصورتان الملحوظتان كليتين كالإنسان، فإنّه يلاحظ ما يريد أن يُسمّيه كلياً مع قطع النظر عن تشخصاته الفردية، كما يلاحظ أن يكون ذاك المعنى الملحوظ موضوعاً له للفظ الإنسان بأن يجعل اللفظ آلة لخطور ذاك المعنى الكلي الى ذهن السامع، كما يمكن أن تكون الصورتان الملحوظتان جزئيتين مثل وضع لفظ زيد للمولود الذي يريد أن يُسمّيه بذاك الإسم و يلاحظ أن يكون ذلك الشخص معنى موضوعاً

له للفظ، كما يمكن الوضع على نحو ثالث وهو: أن يلاحظ المعنى الكلّي ويلاحظ ذلك المعنى الكلّي بما له من الأجزاء ويجعل الموضوع جزئيات ذلك الكلّي لانفس الكلّي، فيلاحظ حين الوضع مفهوم كلّي الابتداء المنتزع من المفاهيم الجزئية و يجعل لفظ (من) آلة لتصور السامع الابتداء الجزئي المشخص حين التكلم.

وقد ذكر الماتن رحمته الله في وجه إمكان هذا القسم من الوضع: بأن العام يصلح أن يكون آلة للحاظ الخاص، فإن لحاظ العام بوجه يكون لحاظاً للخاص لأن العام لا يباين الخاص، ولهذا يجوز حملة عليه و تقول: زيد إنسان، بخلاف العكس فإن الخاص يباين العام ولهذا لا يجوز حملة عليه إلا بعناية، ومن أجله نقول: بإمكان القسم الثالث، وعدم إمكان الرابع؛ إذ لا يمكن أن يتصور الواضع الخاص مع تشخصاته و يجعله آلة لخطور المعنى الكلّي الشامل له ولغيره من الجزئيات.

و ذكر المحقق العراقي رحمته الله إشكالا على ما أفاده في المتن من أن: العام باعتبار انتزاعه عما به الاشتراك بين الأفراد لا يصلح لأن يكون وجهاً لأفراد بخصوصيتها، ولا يكون تصوّره تصوراً للخاص بوجه، لتقوم الأفراد بالخصوصيات المفروض إغفالها وتجريد الأفراد عنها في انتزاع المفهوم العام فهو لا يحكي، إلا عن القدر المشترك والجامع بينها لا أكثر ^(*)، وقربه سيدنا الاستاذ من أن: المفهوم في مرحلة مفهوميته لا يحكي إلا عن نفسه، ويستحيل أن يحكي المفهوم كلياً كان أو جزئياً عن مفهوم آخر كلياً كان أو جزئياً، فكما لا يعقل أن يحكي المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم آخر خاصاً كان أو عاماً فكذلك لا يعقل حكاية المفهوم العام بما هو عام عن مفهوم آخر؛ بداهة إن لحاظ كل مفهوم و تصوّره عين تصوّر شخصه وإرادته فلا يكون معرفاً لغيره بوجه.

أن يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة و لأفراده و مصاديقه أخرى، و إما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام الثلاثة و ذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للمحافظ أفراد و مصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها، و معرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له و لا لها أصلاً و لو بوجه، نعم ربّما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه (١) فيوضع له اللفظ فيكون

ثم أجاب عن الإشكال بما محصّله: إن المفاهيم منها ما يكون منتزعا عن خصوصية مشتركة بين الأفراد ذاتية كمفاهيم الجواهر و الأعراض، و منها ما يكون منتزعا عن الأفراد و الخصوصيات المفردة كمفهوم الفرد و المصداق، فالأول لا يحكي عن أفراد و لو إجمالاً فإنه لا يحكي إلا عن الجامع بخلاف الثاني فإنه يصلح للحكاية الإجمالية عن أفراد و الخصوصيات لأنها منشأ انتزاعه و مقوماته، فالالتزام بإمكان هذا النحو من الوضع هو المتعين بلحاظ وجود مثل النحو الثاني من المفاهيم.

(١) هذا دفع لما توهمه بعض الأعلام رحمهم الله (*) من دعوى: إمكان القسم الرابع و تبعه المحقق الحائري رحمهم الله (**) و تقريبه هو: أن يتصوّر الكلي في ضمن تصوّر الفرد، ثم يضع اللفظ بإزاء المفهوم الكلي المنطبق على ذلك الفرد و غيره مثل ما إذا رأى شبحاً من بعيد قد تيقن أنه حيوان، و بعد تصوّر ذلك الشبح يضع اللفظ بإزاء العنوان الواقعي المنطبق على هذا الشبح كان من الوضع الخاص، إذ الملحوظ حال الوضع هذا الموجود الخاص و الموضوع له عام لأنه الكلي المنطبق على الشبح.

(*) المراد منه المحقق الرشتي صاحب البدائع رحمهم الله.

(**) درر الفوائد: ج ١ ص ٥.

الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص فأنّ الموضوع له و هي الأفراد لا يكون متصوّراً إلّا بوجهه و عنوانه و هو العام، و فرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه و تصوّره بنفسه و لو كان بسبب تصوّر أمر آخر، و لعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام و عدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمل. ثمّ إنّ لا ريب في ثبوت الوضع الخاص (١) و الموضوع له الخاص كوضع

وفيه: أنّه إن لاحظ الشبح مجرداً عن خصوصياته و مشخصاته و وضع اللفظ للمعنى الكلي المنطبق عليه و على غيره فهو من الوضع العام و الموضوع له العام، و إن لاحظ مع تشخيصاته فلا يمكن أن يلاحظه في حينه مجرداً عن الخصوصيات لأنّه مستلزم لاجتماع ملحوظين مستقلين بلحاظ واحد، فإذا تصوّر المعنى مع تلك الخصوصيات ليس له إلّا أن يضع اللفظ بإزاء واقعه و يكون من الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، و الظاهر أنّ المحقق الحائري رحمه الله أراد بتقريبه المتقدم هذا القسم.

(١) بعد الفراغ عن إمكان الأقسام الثلاثة من الوضع و استحالة القسم الرابع شرع في البحث عن الثبوت، و أنّه هل تكون الاقسام الثلاثة الممكنة ثابتة خارجاً و إنّ لها تحقق في الخارج أم لا؟ ذكر قده: لا ريب في ثبوت القسمين الأولين أمّا الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الأعلام الشخصية، و أمّا الوضع العام و الموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، و إنّما الكلام في ثبوت القسم الثالث فقد وقع الخلاف في وقوعه و عدمه، و منشأ الخلاف هو الاختلاف في وضع الحروف و ما شابهها من الأسماء بالشباهة

الوضعية أو المعنوية أو الافتقارية أعني الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات، وقد تضاربت الآراء في ذلك والذي يظهر من كلامه عليه السلام إن الأقوال في المسألة ثلاثة:

أحدها: إن الوضع فيها عام والموضوع له خاص ذكره في التوهم الأول، نسب ذلك الى جماعة منهم السيد الشريف.

وثانيها: إن الوضع فيها عام والموضوع له أيضاً كذلك ولكن المستعمل فيه خاص، نسب ذلك الى التفتازاني.

و ثالثها: ما اختاره هو في التحقيق وهو: إن كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام فيكون حال الحروف حال أسماء الأجناس إذ لا فرق بين كلمة (من) وكلمة (الابتداء) التي يرادفها، فإن معنى الموضوع له والمستعمل فيهما على نحو واحد وهو كلي الابتداء، وذلك لأن الخصوصية المتوهمه إن اريد بها لوازم الوجود الخارجي، فمن الواضح إن كثيراً من استعمالات الحروف لا يكون كذلك بل يكون كلياً مثل قولك: سر من البصرة الى الكوفة، فإن المراد كلي الابتداء وكلي الإنتهاء، ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً، إضافياً (قيل إن المراد منه المحقق التقي صاحب الحاشيه وقيل أن المراد منه أخوه صاحب الفصول عليه السلام)، وأورد عليه في المتن بقوله: وهو كما ترى، ومراده: إن الجزئي الذي بمعنى أن يكون تحت كلي لا ينافي أن يكون كلياً، فالإنسان جزئي إضافي لكونه تحت كلي الحيوان. وإن اريد بها باللحاظ الذهني، يكون موجباً لأن يصير المعنى جزئياً فعني (من) مثلاً الابتداء لكن لا مطلقاً بل ملحوظاً ومتصوِّراً في الذهن؛ بأنه القائم بالغير نظير قيام العرض بمعرضه مثل قيام البياض بالقرطاس، فكما إن العرض لا يكون موجوداً إلا في الموضوع كذلك المعنى الحرفي.

الأعلام وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً، والتحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق: أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء وذلك لأن الخصوصية المتوهم (١) إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً (٢)

والفرق هو: إن العرض القائم بالموضوع خارجياً والحرف قائم بالموضوع ذهنياً، ولذا عرّف المشهور الحرف بأنه: (ما دلّ على معنى في غيره) فالمعنى لا محالة يصير جزئياً لأن معنى (من) يكون الابتداء المقيد ملحوظاً ذهنياً أنه قائم بغيره، وهذا اللحاظ موجود في كل مورد من موارد استعمال (من) ولا شك إن كل لحاظ ذهني يكون مبائناً مع اللحاظ الذهني الآخر نظير مبائنة الموجودات الخارجية بعضها مع بعض سواء كان اللحاظ قائماً بلا حظ واحد أم بمتعدد، فإنه يرد عليه حينئذ المحاذير الثلاثة التي يذكرها في المتن.

(١) هذا أحد فردي الترديد الذي أبداه الماتن رحمه الله وهو أن يراد بالخصوصية المتوهم الجزئية الخارجية، إلا أن القائلين بجزئية المعنى الحرفي إنما يقولون بالجزئية الذهنية وهو الشق الثاني من الترديد.

(٢) وإنما ذكر في كثير من الموارد يكون كلياً خارجياً لأنه في بعض الموارد يكون جزئياً كما إذا كان في الجملة الخبرية الماضية مثل: سرت من البصرة، فإنه لا بد أن يكون الابتداء المراد من لفظة (من) جزئياً حقيقياً لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، إلا أن تلك الموارد قليلة وفي أكثر الموارد لا يكون جزئياً بل

ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً إضافياً (١)، و هو كما ترى، و إن كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حيث أنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به و يكون حاله كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن (٢) إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنه: ما دلّ على معنى في غيره، فالمعنى و إن كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ (٣)

يكون كلياً كما إذا استعمل الحرف في الجمل الإنشائية وفي كثير من الجمل الخبرية، فإن المولى إذا قال لعبده: اجلس في الدار، لم يقصد به الظرفية الخاصة الخارجية بلا كلام.

(١) الجزئي الإضافي هو: ما كان تحت كلي سواء كان جزئياً حقيقياً كزيد أو كلياً حقيقياً كالإنسان الذي هو تحت الحيوان، وفي الحقيقة إن بعض الفحول أراد بذلك الفرار عن الإشكال مع تسليمه لا دفعه، ولذا أورد عليه في المتن بقوله: (و هو كما ترى)، فإن الجزئية الإضافية لا تنافي الكلية فعلى القول بالجزئية الخارجية يكون صادقاً في قليل من الموارد وكاذباً في كثير من الموارد. (٢) والفرق إن الحرف يكون قائماً باثنين لأنه يحتاج الى طرفين بخلاف الأعراض الخارجية فإنها قائمة بمعرض واحد، ووجه الشباهة هو: إن العرض كالبياض لا يمكن أن يتحقق في الخارج بدون الجوهر وهو القرطاس حتى قيل: إن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، والحرف أيضاً لا يتصور في الذهن بنفسه وبدون مدخوله.

(٣) فالمعنى لا محالة يصير جزئياً لأن معنى كلمة (من) الابتداء المقيد ملحوظاً ذهنياً أنه قائم بغيره، وهذا اللحاظ موجود في كل مورد من موارد

بحيث يبينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً و لو كان اللاحظ واحداً، إلا أن هذا اللاحظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه (١) و إلا فلا بد من لحاظ آخر (٢) متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللاحظ، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، و هو كما ترى، مع أنه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات (٣)

استعمال (من)، ولا شك إن كل لحاظ ذهني يكون مبائناً مع اللاحظ الذهني الآخر نظير مبائنة الموجودات الخارجية بعضها مع بعض سواء كان اللاحظ واحداً أم متعدداً.

(١) هذا شروع في الإيراد على الشق الثاني من التردد أي (الالتزام بالجزئية الذهنية في الحروف) و حاصل الإيراد إنه: لا يعقل الالتزام بأخذ اللاحظ جزءاً للمعنى المستعمل فيه في الحروف و ذلك للزوم محاذير ثلاثة كما أشرنا إليه.

(٢) هذا هو المحذور الأول و هو لزوم اجتماع لحاظين عند استعمال الحرف، و هو على خلاف الوجدان و توضيحه: هو إن كل استعمال يقتضي أن يكون مسبوقاً باللاحظ فإذا قلت: زيد قائم، لا بد من تصوّر المفردات و تصوّر الهيئة التركيبية قبل الاستعمال حتى يتمكن منه اختياراً، كما هو الحال في سائر الأفعال الاختيارية فإذا فرض أن مفهوم الحرف متوقف على لحاظه ذهنياً فلا محالة يجتمع فيه اللحاظان فإذا قال المتكلم: كن على السطح، إن (على) لا بد من لحاظه مرتين بخلاف (كن و سطح) فإنهما يتصور المعنى فيهما مرة، و مع مراجعة الوجدان يظهر أنه لا فرق بين الحرف و سائر كلمات الجملة من جهة تصوّر المعنى في الجميع مرة واحدة.

(٣) هذا هو المحذور الثاني و هو أنه: لو كان الحرف واقعاً عقيب تكليف من

لامتناع صدق الكلي العقلي عليها حيث لا موطن له إلا الذهن فامتنع
امتنال مثل: (سر من البصرة) إلا بالتجريد و إلغاء الخصوصية، و هذا مع
أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف (١)

أمر أو نهي فإن قلنا بتقيّد المعنى الحرفي باللحاظ الذهني لزم أن لا يمكن امتناله كما
إذا قال المولى: سر من البصرة الى الكوفة، لأنّ متعلّق التكليف هو السير ابتداءً
من البصرة الملحوظ ذهنياً و الابتداء المقيد باللحاظ يكون موجوداً ذهنياً و
الموجودات الذهنية مبثثة مع الموجودات الخارجية فيستحيل أن يصدق على
الخارج، فإذا أراد المولى من العبد السير المبتدأ من البصرة المقيد ذهنياً بكونه
حالة لغيره يكون من التكليف بما لا يطاق إلا إذا جرّد عن خصوصية، فإنّ
المأمور به يكون قابلاً للانطباق على الخارج و تكليفه يكون بما يطاق كسائر
التكاليف المتعلقة بالطبائع، إلا أن التجريد على خلاف فرضهم.

و المصنف رحمه الله اصطلاح على كل موجود ذهني به (الكلي العقلي) كما في المقام و
هذا على خلاف اصطلاح المنطقي فإنّ المنطقيين يُعبّرون عن مجموع الكليّ
الطبيعي و المنطقي مثل: (الإنسان الكليّ) به (الكلي العقلي)، و المقصود حسب
دعوى القائل بجزئية المعنى الحرفي أن المعنى في الحرف يكون مقيداً باللحاظ
الذهني الى المقيد بالكليّ على ما يتوهم من اصطلاحه.

(١) هذا هو المحذور الثالث و هو: النقض بمعاني الأسماء لأنّه كما إن الحرف
يكون ملحوظاً ذهنياً قائماً بغيره و حالة لغيره كذلك الإسم يكون ملحوظاً ذهنياً
مستقلاً و قائماً بنفسه، فإذا لم يكن اللحاظ الاستقلالي جزء لمفهوم الإسم لا بدّ
أن لا يكون اللحاظ الآلي جزء لمفهوم الحرف، إذ ليس اللحاظ الاستقلالي جزء
لمفهوم الابتداء فلا بدّ أن يكون الأمر في الحرف أيضاً كذلك، و لا وجه لصيرورة
معنى الحرف جزئياً بسبب اللحاظ الآلية و يكون معنى الإسم كلياً و إن لوحظ

إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء و كما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى، و بالجملة: ليس المعنى في كلمة من و لفظ الابتداء مثلاً إلا الابتداء فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها و آله، و كما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها. إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الإسم و الحرف في المعنى (١) و لازم ذلك كون مثل كلمة من و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعات لمعانيها و هو باطل بالضرورة كما هو واضح، قلت: الفرق (٢)

استقلالياً، و من أجل هذه المحاذير بنى على كلية المعنى الحرفي و إن اللحاظ الآلي لا يوجب جزئية معناه.

(١) حاصل الإشكال هو: أنه بحسب التحقيق لا يوجد فرق بين الإسم و الحرف و إن كلمة (من) تكون مترادفة مع كلمة الابتداء كالإنسان و البشر، فلا بد من صحة استعمال كل منهما مكان الآخر، و هذا ضروري البطلان إذ لا يصح أن يقال بدل سرت من البصرة الى الكوفة: سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفه، أو يقال بدل: الابتداء خير من الانتهاء: (من) خير من (إلى) بالبداهة، و هذا يكشف عن وجود الفرق الجوهرى بينهما.

(٢) و محصل الجواب مع توضيح للدعوى بنحو أحسن هو: إن عدم جواز استعمال كل منهما مكان الآخر ناشئ من الاختلاف في كيفية وضعهما، لا من جهة وجود الفرق بين المعنيين، حيث أن الواضع وضع الإسم كالابتداء في المثال ليراد منه المعنى في نفسه و الابتداء المستقل و الحرف ليراد منه المعنى الغير المستقل و حالة لغيره، فهما و إن كانا مترادفين و إن الآلية و الاستقلالية لا يمكن أن تكونا

بينهما أنما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع حيث أنه وضع الإسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة اليه غير مرّة فالاختلاف بين الإسم و الحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر و إن اتفقا فيما له الوضع و قد عرفت بما لا مزيد عليه أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته.

دخيلتين في المعنى و من خصوصياته و مقوماته، إلا أنه لم يتضح مراده هنا و لهذا فسّر واكلامه بتفاسير مختلفة منها ما يظهر من المحقّق النائيني رحمته الله : من إرجاعه التقييد بالآلي و الاستقلالي الى اشتراط الواضع أن لا يستعمل لفظ الابتداء إلا إذا لوحظ مستقلاً، و لا يستعمل لفظ من إلا إذا كان ملحوظاً آلياً، و على هذا التفسير أورد عليه أولاً: (على فرض ثبوت واضع خاصّ فن المقطوع أنه لم يشترط ذلك؛ لأنّ ذلك خارج عن وظيفته إذ ليس من وظيفته تعيين تكليف على المستعملين، و ثانياً: هب إنّ الواضع اشترط ذلك و أنه لم يلزم العمل به، فما الذي يلزم من مخالفة الشرط؟ إذ غايته مخالفة الواضع و هذا لا يوجب كون الاستعمال غلطاً إذ لا يقصر عن المجاز بل ينبغي أن يكون هذا أولى من المجاز) ^(*)، و سيأتي ما فيه.

و منها: بإرجاع القيد باللحاظ الآلي أو الاستقلالي الى العُلاقة الوضعية المصحّحة للاستعمال الناشئة عن الاعتبار و الوضع، أي إنّ الواضع قد يجعل العلاقة بين اللفظ و المعنى في جميع الأحوال، و قد يجعلها ثابتة في حال معيّن فلا يصحّ استعمال اللفظ في غير ذلك الحال و حينئذٍ على هذا التفسير لا يرد شيئاً من الإیرادات السابقة عليه.

ومنها: إرادة ربط اللحاظ الآلي والاستقلالي بالموضوع له لكن لا بنحو التقييد، وعلى كل من التفاسير الثلاثة يكون كلامه عليه السلام محل إشكال. فتبين أن للماتن عليه السلام دعويان الأولى: إن الحرف والإسم لا يختلفان ذاتاً و جوهرأ و إنما يختلفان لأمر عارضي وهو لحاظ الآلية والاستقلالية حين الاستعمال، والثانية: إن اللحاظ المذكور لا يكون قيداً للموضوع له ولا المستعمل فيه وهذه النظرية مأخوذة من نجم الأئمة رضي الدين الاسترآبادي في شرح الكافية (١).

وأورد عليه إيرادات متعددة، منها: ما أورده المحقق النائيني عليه السلام عند تفسيره لكلام الماتن عليه السلام الذي تقدم، ويمكن الجواب عنه بأن: مراده تقييد العلقة الوضعية بذلك وحينئذ يكون في غيره مهملأ، فلا يكون حقيقة لعدم ثبوت العلقة الوضعية بين من و الابتداء المستقل، ولا يكون مجازأ لعدم وجود ملاكه؛ وهو تحسين الطبع على ما سيأتي و حينئذ لا يكون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً.

ومنها ما أورده المحقق الأصفهاني عليه السلام من أنه: إذا كان معنى الإسم والحرف واحداً ولا فرق بينهما إلا من ناحية اللحاظ لزم أن يكون المعنى الواحد قابلاً لأن يوجد في الخارج على نحوين كما هو في الذهن على نحوين، مع أن المعنى الحرفي كسائر النسب و الروابط لا يوجد في الخارج إلا على نحو واحد (٢)، و يمكن أن يجاب عنه بأنه: لا ملازمة بين ما يوجد في الذهن وما يوجد في الخارج فإن العرض يمكن لحاظه في الذهن مستقلاً و مع ذلك لا يوجد في الخارج إلا قائماً بالجوهر.

ومنها ما أورده سيدنا الاستاذ عليه بوجهين أحدهما: إن لازم ما أفاده

(١) شرح الكافية ج ١ ص ١٠ طبع بيروت.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٤٣.

صيرورة جملة من الأسماء حروفاً لمكان وجود ملاك الحرفية فيها كالتبيين
 المأخوذ غاية لجواز الأكل والشرب في قوله تعالى: (كلوا و اشربوا حتى
 يتبين لكم) (*) الآية، ثانيهما: إن ما هو المشهور من أن المعنى الحرفي ملحوظ
 آلة، لا أصل له فإن المعنى الحرفي قد يكون مقصوداً بالإفادة والاستفادة
 كالإسم في بعض الموارد مثل: ما إذا كان الموضوع والمحمول معلوماً عند المتكلم
 ويريد أن يستعلم الخصوصية فيسأل عنها ويجاب على طبق سؤاله (*) .

وفيه: مضافاً الى أنه على خلاف مبناه في المعنى الحرفي كما سيأتي، أن ما هو
 المشهور صحيح ولكن لا مانع من أن ينتزع مفهوماً إسمياً مشيراً الى ذلك المعنى
 الحرفي، فع لحاظه استقلالياً يخرج عن كونه حرفياً و صار معنى إسمياً.
 والصحيح في مناقشة المتن هو: إن المعاني الحرفية (كما ذكره) تلاحظ حالة
 وآلة لغيرها وهو ناش عن الخصوصية الذاتية فيها والفرق الجوهرى بينها و
 بين المعاني الإسمية لا من جهة اشتراط الواضع.

ثم إن في الحرف آراء أخرى لا بأس بذكر عُمدها منها: ما ذهب اليه المحقق
 النائيني رحمه الله و ملخص ما أفاده إن قوام المعنى الحرفي يكون بأربعة الأول: إن
 المعنى الحرفي يكون إيجادياً وليس بإخطاري، واستشهد له بالحديث الشريف
 المأثور عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام الذي قاله لأبي الأسود: (الإسم: ما أنبأ
 عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف: ما أوجد معنى في
 غيره) كما عن أمالي الزجاج. الثاني: أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه
 كالمعاني الموجدة في باب العقود والإيقاعات، الثالث: أن لا يكون لذلك المعنى
 الإيجادي نحو تقرر و ثبوت بعد إيجاده بل إيجاده كان في مواطن الاستعمال و

(*) البقرة: ١٨٧.

(*) المحاضرات ج ١ ص ٥٨.

يدور مداره حدوثا وبقاء، الرابع: أن يكون المعنى حين إيجاده مغفولاً عنه غير ملتفت إليه وهذا لازم كون المعنى إيجادياً وكون موطنه الاستعمال. (*)

و ناقشه سيدنا الاستاذ أولاً: بأن الألفاظ لا تكون مرتبطة بعضها ببعض إلا بواسطة الحرف فهذا لا إشكال فيه، فإنك إذا قلت: سرت - البصرة - الكوفة - لا يكون ارتباط بين الكلمات إلا إذا توسطتها (من وإلى) إلا أن ذلك من أجل دلالة الحرف على معنى بذلك المعنى يكون الحرف موجداً للربط ونحن في مقام تشخيص ذلك المعنى، فالربط مسبب عن معنى الحرف لا أنه هو معنى الحرف، و ثانياً: إن كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه خلاف الوجدان لأن في كثير من الموارد يكون المعنى الحرفي ملحوظاً استقلالاً و مقصوداً كذلك كما إذا أراد السائل أن يستعلم الخصوصية و يذكر الإسم مقدمة لذلك، إلا أننا أجبننا عن ذلك.

و منها: ما هو منسوب إلى نجم الأئمة الشارح الرضي و عبارته غير واضحة فقد يستظهر منها ما هو مختار الماتن، وقد يستظهر منها إن الحرف لا معنى له أصلاً بل جعل علامة على خصوصية معنى مدخوله نظير الإعراب في الأسماء، و نسب هذا القول إلى جدنا عليه السلام على ما ذكره مقرره في (منهاج الأصول)، و ظاهره إن الحرف يكون فارغاً تماماً عن كل دلالة إلا العلامية، و هذا لا يمكن مساعدته إذ لا شك في أن حذف الحرف يوجب إخلالاً في مدلول الجملة. إلا أن يوجه بأن: المعنى الحرفي ليس في مرتبة المعنى الإسمي بل هو في طوله و من هذه الجهة يشبه الحركات فإذا قلت: زيد في الدار (فإن ظرفية الدار لزيد إنما يخطر للذهن بعد تصوّر زيد و الدار)، إلا أن ذلك بعيد عن كلامهم بل ظاهره هو إن الحرف يؤثر فيما يراد من المدخول، و هذا قابل للمنع إذ لا تأثير له لا في الإرادة الاستعمالية من المدخول ولا في الإرادة الجدّية منه.

و منها ما ذهب اليه المحقق العراقي و حاصل ما أفاده على ما في تقرير بحثه هو: إن الموجودات العينية منها جوهر و منها عرض و الأعراض يُعبر عنها بالوجود الرباطي، و منها وجود ربطي أي يربط الأعراض بموضوعاتها، و العرض قد يتقوّم بموضوع واحد مثل (مقوله الكيف) و قد يحتاج في تقوّمه الى موضوعين مثل (الأين و الإضافة)، و لابدّ من وجود دالّ على هذه الامور بحسب السيرة العقلائية و قد وصفوا الأسماء و الأفعال و الهيئات لذلك، و قد وجد خلأ لم يوضع له اللفظ؛ و هو العرض الإضافي النسبي الذي يحتاج الى موضوعين و إن في الجملة المشتعلة على الحرف مثل قولك: زيد في الدار دلالة على ذلك و على الربط المخصوص، فإمّا أن نقول بأنّ الهيئة التركيبية دلّت على العرض الإضافي النسبي و الحرف على الربط، أو يقال بالعكس، لا سبيل الى الأول إذ لم يقل أحد بدلالة الهيئة على العرض فتعيّن الثاني^(١). فالمعاني الحرفية عبارة عن الروابط الخاصة الذهنية و عين النسب و الإضافات بين المفهومين لكن لا بمفهوم الربط لأنّه معنى إسمياً بل واقع الربط الذهني و مصداقه. و أورد عليه سيّدنا الاستاذ ثبوت استعمال الحرف في موارد يستحيل تحقق العرض النسبي فيه كالواجب مثل قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى)^(٢) و قولك: الله عالم بكذا، فإنّ اتّصاف ذاته سبحانه بالعرض النسبي محال و في مثله لابد من الالتزام بمجازيته و مسامحيته و كلاهما خلاف الضرورة العرفية، و فيه: إنّ هذا الإيراد يرد على تعريفه للحرف أيضاً، الذي هو عبارة عن تخصيص المفهوم الإسمي و تضيقه، هذا و يرد عليه: أنّ بعض الحروف لم يكن في مفهومه التخصيص كحروف التفسير، فلا بدّ من حلّ له على كلا المسلكين و لا مانع من

(١) بدائع الأفكار ج ١ ص ٤٢.

(٢) طه: ٥.

ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإنشاء أيضاً كذلك فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه (١)

القول بالتجريد.

وبالجملة إن ما أفاده المحقق العراقي هو المتبادر منه بحسب موارد استعمالاته عند أهل المحاورة، و من هنا يتبين أولاً: إن المعنى الحرفي يختلف عن المعنى الإسمي جوهرياً و ما هوياً لأن الأسماء قابلة للتصور بالاستقلال بخلاف الحرف، فما ذكره الماتن رحمته لا يمكن مساعدته، و ثانياً: إن معاني الحروف إخطارية و ليست إيجادية (كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته) و ثالثاً: إن الحرف دالٌّ على الربط الخاص و الإضافة الجزئية فقولك سرت من البصرة، ليس المراد منه جامع الإضافات بين السير و البصرة، فيكون الموضوع له و المستعمل فيه دائماً جزئياً و الوضع عاماً بخلاف المعاني الإسمية.

(١) الخبر على ما عُرِف: أنه الكلام الذي يكون نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، و الإنشاء: الذي ليس نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، ذكر أن حالهما حال الإسم و الحرف، فكما إن التفاوت بين الإسم و الحرف (على مبناه) يكون بحسب قصد الاستقلالية و الآلية و إن قصد كل منهما يكون من شئون الاستعمال و لا يكون داخلاً في مفهومهما وضعاً و استعمالاً، كذلك الحال في الخبر و الإنشاء، فأنهما يختلفان بحسب القصد و إن القصد يكون من شئون الاستعمال و حالاته لا أنه داخل في المعنى الموضوع له.

و ليعلم: إن الكلام هو في الألفاظ المشتركة التي يمكن استعمالها في الخبر كما يمكن استعمالها في الإنشاء مثل (بعت) و أما الألفاظ المختصة بالخبرية مثل: زيد قائم أو المختصة بالإنشائية مثل: إفعل و ألفاظ التمني و الترجي و غيرها فإنه لا إشكال في عدم صحة استعمال كل منهما في المعنى الآخر.

و محصل دعواه إنَّ كلاً من قصد الإنشائي والخبرية يكون من شئون الاستعمال لا أنَّه جزء للمعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، فبعت الخبرية موضوع ليستعمل في معناه بقصد ثبوت معناه في موطنه (أحد الأزمنة الثلاثة)، والإنشائي منه موضوع ليستعمل في معناه بقصد تحقُّقه و ثبوته وإيجاد مضمونه مع اتفاقهما في المعنى الموضوع له و المستعمل فيه؛ لأنَّ القاصدين من شئون الاستعمال و حالاته. هذا في مرحلة الثبوت و أمّا في مرحلة الإثبات ففيما تردّد السامع في أن المتكلّم قصد الخبرية أو الإنشائية فالظاهر إنَّ طبع الجملة يقتضي الحمل على الخبرية (فيما قامت مقدمات الحكمة لأنَّ الإنشائية تحتاج الى بيان زائد)، و أوّل ما يرد عليه: إنَّ عدم البعد لا يثبت الدعوى بل لا بدّ من إقامة البرهان عليه و لعلّه لهذا أمر بالتأمّل.

ثم إنَّ الماتن رحمه الله وافق المشهور في أن حقيقة الإنشاء هو إيجاد المعنى بنحو وجود و خالفهم في أن وجوده على مختاره بنحو وجود إنشائي من سنخ الاعتباريات، فالملكيّة توجد بإنشاء (ملكت) بوجود إنشائي اعتباري غير وجودها الاعتباري في نفسها و في وعائها المفروض لها، و على المشهور أنَّها توجد بوجودها الاعتباري الثابت لها في حدّ ذاتها و يتحقق في وعائها المقرّر لها و هو عالم الاعتبار العقلائي، و يرد على المشهور أوّلاً: اختصاص الإنشاء بما كان وعائه الاعتبار كالعقود و الإيقاعات و لا يشمل مثل التخيّل و الترجي و الطلب و الاستفهام، و ثانياً: يلزم عدم تحقّق الإنشاء في الموارد الذي يعلم بعدم ترتّب الأثر من العقد عليه كبيع الفضولي مع العلم بعدم لحوق الإجازة، و غير المقدور تسليمه مع أنَّ الإنشاء صادق على الجميع عرفاً كما يُبعد قول الماتن رحمه الله أنَّه لا دليل يثبت مدّعا.

و خالفهم سيدنا الاستاذ و ذهب الى أن: مفاد كلّ جملة (سواء كانت خبرية

و الإنشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته و إن اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل. ثم أنه قد انقدح مما حققناه (١) أنه يمكن أن يقال: أن المستعمل

أم إنشائية) هو إبراز ما في النفس باللفظ؛ ففي الخبرية إبراز ما في النفس باللفظ من قصد الحكاية، وفي الإنشائية هو إبراز ما في النفس من قصد الإنشاء و أن إيجاد المعنى باللفظ محال، إذ لا علاقة بين اللفظ و المعنى إلا بالوضع و لا يعقل أن يترتب عليه السببية للوجود الخارجي بل غايته السببية للتصور الذهني، و مضافاً الى ذلك إن كثيراً من الجمل الإنشائية موجودة خارجاً قبل الكلام كالتمني و الترجي و الاستفهام، ثم أخذ في مناقشة المشهور بمناقشات أكثرها غير واردة. و العدة أنه: لو كان مدلول الجملة الخبرية ثبوت النسبة لم يبق فرق بين الجملة التامة مثل: زيد قائم و الناقصة مثل: زيد قائم، لأن النسبة غير قابلة للتامة و النقصان فلا بد أن يكون الفرق في قصد الحكاية عن وقوع النسبة حتى يصح السكوت عليه و هذا بخلاف الناقصة، فما اختاره هو المختار عندنا.

(١) أي: مما ذكره في الحروف و الخبر و الإنشاء يتبين إن حال أسماء الإشارة و الضمائر حال الحروف، فإن أسماء الإشارة موضوعة للإشارة الى معانيها و إن كلمة (ذا) موضوعة للإشارة الى المفرد المذكر (و هكذا سائر أسماء الإشارة)، فالموضوع له و المستعمل فيه فيه هو كلي المفرد المذكر المشار اليه لا المفرد المذكر المتصف بكونه مشاراً اليه حتى يكون جزئياً، و الضمائر أيضاً كذلك فإن بعضها و هو ضمير الغائب مثل: (هو) موضوع للمفرد المذكر الغائب الكلي و يقصد به المرجع، من دون أن يكون هذا القصد داخلاً في المعنى الموضوع له حتى يوجب جزئيته، و بعضها و هو ضمير الخطاب مثل (إياك) موضوع للتخاطب للمذكر الحاضر، فالإشارة و التخاطب و إن كان لشخص معين إلا أنه لا يوجب كون الموضوع له و المستعمل فيه جزئياً لأن الإشارة و التخاطب غير داخلين في

المعنى بلا فرق بين المفرد والتثنية والجمع وبين المذكر والمؤنث، ولم يذكر لدعواه دليلاً سوى أنّ هذا القول لا مجازفة فيه ومن المعلوم إنّ ذلك لا يوجب إثبات الدعوى بل لا بدّ من إقامة البرهان عليه.

و أورد عليه سيدنا الاستاذ بأنّه: على تقدير تسليم دعواه في الحروف لا يمكننا تسليمه في الضمائر وأسماء الإشارة، وذلك لأنّ لحاظ المعنى في الاستعمال يكون ضرورياً ولا يمكن أخذه قيداً في الموضوع له بخلاف الإشارة والخطاب لأنّ لحاظهما لم يكن ضرورياً حين الاستعمال، فلا بدّ من أخذه قيداً في الموضوع له ويقول: إنّ كلمة هذا موضوعة للدلالة على قصد تفهيم المفرد المذكّر في حال الإشارة اليه لا لمفهومة بل لواقعه على نحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاص.

ثم إنّ المحقّق الأصفهاني رحمه الله بعد ما أشكل على المتن قال: التحقيق أنّ أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى عند تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء، فقولك (هذا) لا يصدق على زيد إلّا إذا صار مشاراً اليه باليد أو العين مثلاً. وتبعه سيدنا الاستاذ مع اختصاصه الموضوع له بصورة تعلّق الإشارة الخارجية، ويرد على سيدنا الاستاذ من أنّه لا بدّ أن يكون المشار اليه أمراً خارجياً مع أنّه ليس الأمر كذلك، إذ قد يشار الى الكلّي ويقال: هذا الإنسان كما يشار الى الصور الذهنيّة ويقال: هذا الذي قصدته، وثانياً: أنّه يشار الى الأمر الخارجي من دون ضمّ إشارة والقول بأنّ المرتكز هو المقارنة مع الإشارة مجازفة، بل المرتكز أنّه لو انضمت الإشارة باليد أو العين مع اللفظ يكون للتأكيد، والحقّ: أنّ اسم الإشارة موضوع لتبيين المراد من الكلام حتّى لا يقع السامع في الاشتباه.

فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضاً عام و أن تشخصه أنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث إن أسماء الإشارة وضعت ليشاربها الى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أن المستعمل فيه في مثل: هذا أو هو أو إيتاك أنما هو المفرد المذكّر و تشخصه أنما جاء من قبل الإشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ اليه فإن الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص أو معه، غير مجازقة. فتلخص ممّا حققناه: أن التشخص (١) الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس و الحروف و نحوها من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف و أسماء الأجناس، و لعمرى هذا واضح و لذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين و لا أثر و أنما ذهب اليه بعض من تأخر.

(١) هذه إعادة لما أفاده في هذا الأمر مع إضافة شيء طفيف عليه و هو: إن الموضوع له و المستعمل فيه في أسماء الأجناس و الحروف و الضمائر و أسماء الإشارة كلي و أن التشخص يكون ناشئاً من قبل الاستعمال، من دون أن يكون سارياً في المعنى الموضوع له، بلا فرق بين التشخص الخارجي الموجود في أسماء الإشارة و ضمير المخاطب و التشخص الذهني الموجود في الحروف و ضمير الغائب، و لهذا لم يقل أحد من القدماء بأن الموضوع له في الحرف خاص و أنما ذهب اليه بعض المتأخرين. و ممّا ذكرنا يتبين ما هو الصحيح في المعنى الحرفي.

و لعلّه لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه (١) و الغفلة (٢) من أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحائه لا يكاد يكون من شئونه و أطواره و إلاّ فليكن قصده بما هو هو و في نفسه كذلك، فتأمل في المقام فأنّه دقيق و قد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق.

(١) هذا توجيه لكلام القائلين بأنّ الموضوع له في الحروف خاص وهو توهم أنّ قصد الآلية اللازم في الحرف يكون من قيود المعنى الموضوع له، فمن هذه الناحية يكون الموضوع له خاصاً.

(٢) هذا ردّ التوجيه وهو: إنّ قصد الآلية لا يمكن أن يكون من قيود المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه بالأدلة التي سبق ذكرها التي من جملتها النقض بأسماء الأجناس، فإنّ قصد الاستقلالية معتبر فيها مع أنهم لا يقولون بأنّ هذا اللحاظ مأخوذ في معنى الموضوع له و صيرورة المعنى جزئياً.

الثالث: صحة استعمال اللفظ (١) فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو الطبع؟ وجهان بل قولان أظهرهما: أنها بالطبع لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه فلا معنى لصحته إلا حسنه و الظاهر إن صحة استعمال اللفظ في نوعية أو مثله من قبيله كما تأتي الإشارة الى تفصيله

الأمر الثالث في استعمال اللفظ في المعنى المجازي

(١) هذا الأمر لبيان أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي هل يتوقف على الوضع كما هو الحال في المعنى الحقيقي أم لا؟ و توضيح المسألة هو: إن اللفظ المستعمل في غير المعنى الموضوع له إما أن يكون صحيحاً فهو المجاز، وإما أن لا يكون صحيحاً فهو الغلط، و اختلفوا في المايز بينهما و إن المصحح للاستعمال يكون أي شيء فالمشهور على أن المصحح هو: الوضع وليس المراد منه ما تقدم شرحه بل المراد ترخيص الواضع و إذنه مثل أن يقول: إني وضعت كلمة (أسد) للحيوان المفترس و أذنت أن تستعمل فيما يناسب هذا المعنى من المعاني (و لك أن تعبر عنه بالوضع الثانوي أو التسامحي) و لا ينافيه ما اشتهر من إن المجاز هو: استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فأن المراد منه الوضع الحقيقي الأولي و في علم البلاغة عبروا عن المناسبة بـ (العلاقة أو علائق المجاز) و اعتبروا الفاقد لها من الغلط و استدلوا عليه بأن الاستعمال ملازم للوضع، و فيه: أنه لا ملازمة فأن المهمل يصح استعماله و تقول: (ديز لفظ) مع أنه غير موضوع قطعاً كما سيأتي تصريح الماتن به في المسألة الآتية.

و ذهب جماعة و منهم الماتن رحمه الله الى إن المصحح للاستعمال هو: تحسين الطبع

.....
 السليم له وإن لم يكن شيء من تلك العلائق المذكورة في علم البيان، والغلط هو
 ما لم يستحسنه الطبع وإن كان واجداً (لبعض تلك العلائق فإطلاق الرقبة على
 الإنسان يستحسن طبعاً بخلاف الكبد والعروق مع إن جميعها أعضاء رئيسية
 للبدن). واستدل على دعواه بشهادة الوجدان على حسن الاستعمال
 فيما استحسنه الطبع واستهجان ما يستقبحه الطبع وليس للواضع تعيين الوظيفة
 للمتكلم، وفيه تنبيه على أن هذا الكثير من الدعاوي لا يمكن إقامة البرهان
 عليه لأنه يدرك بالحدس المشترك والوجدان لا بالعقل والبرهان، ولا معنى
 لحسنه إلا صحته (وفي المتن: لا معنى لصحته إلا حسنه فهو على القلب) وليعلم:
 أنه لا ثمرة علمية لهذا البحث ولا للبحث الآتي.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

الأمر الرابع

في إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الاستعمال كما هو الظاهر والمعهود منه لغة و بناءً صرفياً هو: طلب العمل من اللفظ و جعله آلة لغاية معينة (أي إن اللفظ يكون وسيلة لهدف معين لا إن اللفظ يلاحظ آلياً و المعنى استقلالياً)، مثل أن تقول: استعملت القلم أو السكين أي طلبت العمل المقصود منها كما ينتقل من العمود الموضوع في أثناء الطريق الى مقدار المسافة، فحقيقة الاستعمال هو: (إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى في ذهن السامع) و ليس معناه جعل اللفظ مرآة و فانياً فيه كما ورد في بعض التعابير و منها المتن، فإنه مما لا تتعقله؛ لأن الفناء يقتضي الغفلة عن الفاني و إن تمام التوجه يكون الى المعنى كما هو الحال في النظر في المرأة، فلا يتحقق الفناء هنا إلا إذا لم يلاحظ اللفظ بل اللحاظ الكامل كان متعلقاً للمعنى مع أن المتكلم ليس كذلك فإنه متوجه الى اللفظ كما إنه متوجه الى المعنى و يختار الأفضل من بين اللفظين.

و قد يتوهم بأن حقيقة الاستعمال هو الفناء لكن لا بمعنى ما ذكر بل بمعنى أنه عين المعنى و أنه وجود تنزيلي له و مندك فيه، و فيه: أن هذا المعنى لا يمكن أن يتحقق في المقام لأن هذا الاعتبار لا يتحقق و لا يتصور، إلا في شيئين يكون بينهما وحدة واقعية كالعنوان و المعنون لا في مثل اللفظ و المعنى.

ثم أنه يعتبر في الاستعمال (بالمعنى الذي ذكرناه) أن يكون المستعمل فيه مراداً للمستعمل و لا أقل من الإرادة الاستعمالية، و توضيحه هو أنه: يتصور للمتكلم إرادات ثلاثة الأولى: الإرادة الاستعمالية أي إرادة التلفظ بلفظ يكون

الرابع: لاشبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما (١)

بطبعه دالاً على المعنى و صالحاً لأن يخطر به المعنى في ذهن السامع، الثانية: الإرادة التفهيمية أي تفهيم السامع بالفعل و الأولى ما كان قاصداً للتفهم شأننا، و الثالثة: الإرادة الجدّية: أي لم يكن في مقام الهزل.

و ذكروا للاستعمال شروطاً غير ما ذكر منها: لزوم تعدّد اللفظ و المعنى و هو طبيعي لأنهما متضايقان، و هل يكفي التغاير الاعتباري كما هو الحال في أكثر المتضايقين أم لا بد من التغاير الحقيقي كما في العلة و المعلول؟ الصحيح: هو الأول، و منها: لزوم أن يكون اللفظ صالحاً للدلالة على المعنى (أي مسبوقاً بالوضع)، و مقتضاه أن لا يصح إيجاد الوضع بنفس الاستعمال، مع ما عرفت صحته في الوضع التعيني، و فيه: أنه لا دليل عليه بل يظهر من التشبيه الذي ذكرناه عدم اعتبار الشرط، فإن استعمال السكين هو طلب العمل منه و جعله آلة لغاية سواء كانت الغاية متعارفه كتقشير الفاكهة أو غير متعارفه كجعله و تدأ في الحائط، و استعمال اللفظ أيضاً كذلك فإنه لا بد أن يكون بداعي و الغالب في الداعي هو أن يكون للتفهم و قد يكون الداعي الوضع، و قد عرفت أن هذا الاستعمال ليس بحقيقة و لا مجاز و لا ضير فيه فإن حصر الاستعمال في الحقيقة و المجاز هو ما إذا كان الداعي خطور المعنى في ذهن السامع و هذا الأمر لداعي تفهيم اللفظ.

(١) هذا هو القسم الأول من الأقسام الأربعة الذي يكون الداعي للاستعمال تفهيم اللفظ و يعبر عنه باستعمال اللفظ في اللفظ الذي يكون عقد هذا الأمر لأجله، و هذا القسم هو أن يطلق اللفظ و يريد به نوعه، و يشترط فيه أن يكون الحكم شاملاً للفظ المذكور فتمثيل المتن بقوله: (ضرب فعل ماضٍ) غير صحيح لعدم انطباق الشرط المذكور عليه، فإن هذا لم يكن فعل ماضٍ بل هو إسم جعل مسند اليه و الصحيح في المثال (ضرب كلمة).

إذا قيل: (ضرب مثلاً فعل ماضٍ)، أو صنفه كما (١) إذا قيل: (زيدٌ في: ضرب زيد، فاعل) إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله كضرب (٢) في المثال فيما إذا قصد وقد أشرنا إلى أن صحة الإطلاق كذلك و حسنه أنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الإطلاق كذلك فيها، و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى، و أما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل: زيدٌ لفظ و أريد منه شخص نفسه (٣)

(١) هذا هو القسم الثاني و يعتبر فيه ما اعتبر في القسم الأول و الصحيح في المثال (زيد إسم) لا ما ذكره في المتن.

(٢) هذا هو القسم الثالث و هو أن يستعمل اللفظ و يريد مثله و مثاله كما في المتن: (ضرب كلمة) الذي ذكر في القسم الأول حيث أنه إذا قصد بذلك نوعه يكون من القسم الأول و إذا قصد به مثله يكون من القسم الثالث، و الفارق هو القصد و قد عرفت أن صحة الاستعمال و عدم صحته يكون بتحسين الطبع و لا ريب في أن الطبع يستحسن الاستعمالات الثلاث. و توهم إناطة صحة الاستعمال بالوضع باطل، فإن الألفاظ المهمة تستعمل فيلزم أن تكون موضوعة و لو قلنا بأنها أيضاً موضوعة يرد عليه ما أشار إليه في المتن بقوله: (كما ترى) و هو أنه لم يبق حينئذٍ لفظ مهمل، و هو بديهي البطلان فهذه الإطلاقات الثلاث صحيحة و مستحسنة و أنها تختلف عن سائر الإطلاقات لأنها لم تستعمل في المعنى و إنما استعملت لفهم اللفظ، و من أجله لم تكن استعمالاً حقيقياً و لا مجازياً كما عرفت.

(٣) هذا هو القسم الرابع و هو: إطلاق اللفظ وإرادة شخص ذاك اللفظ مثل (زيدٌ إسم) إن أريد نفس هذا اللفظ الواقع في الكلام، و أما إذا لم يقصد ذاك اللفظ بالخصوص يكون من القسم الثاني، و الفارق هو القصد في هذا المقام أيضاً.

ففي صحته بدون تأويل نظر (١) لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركب القضية من جزئين كما في الفصول، بيان ذلك أنه إن اعتبر دلالة على نفسه حينئذٍ لزم الاتحاد و إلا لزم تركيبها من جزئين لأن القضية اللفظية على هذا أنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين. قلت (٢): يمكن أن يقال: أنه يكفي تعدد الدال و المدلول اعتباراً (٣)

(١) صاحب النظر هو صاحب الفصول رحمته الله و ملخصه هو أنه: يلزم في هذا الاستعمال أحد محذورين عقليين على نحو مانعة الخلو لأنه إما أن نقول بأن زيداً المذكور موضوع للقضية يكون دالاً على المعنى أم لا؟ فعلى الأول يلزم اتحاد الدال و المدلول، لأن المدلول حينئذٍ نفس لفظ (زيد) المذكور حسب الفرض و اتحادهما غير معقول كما عرفت لأنهما متضايقان، أو نقول بأنه لم يكن دالاً على المعنى يلزم تركب القضية العقلية المحكية للقضية اللفظية من جزئين: المحمول و النسبة، بدون الموضوع مع أن القضية لفظية كانت أو عقلية أو خارجية لا بد من تركيبها من ثلاثة أجزاء، مضافاً الى أن النسبة التي هي إضافة بين الشيئين المعبر عنها بالمنتسبين متقومة بهما إذ لا تتحقق النسبة بطرف واحد. (٢) شروع في الجواب عن الإشكال و حاصله هو أنه: لا يلزم من هذا الاستعمال شيء من المحذورين سواء قلنا بدلالة زيد على المعنى أم لا.

(٣) هذا هو دفع المحذور الأول و نقول بأنه إذا التزمنا بثبوت الدلالة لا يلزم اتحاد الدال و المدلول و ذلك لكفاية التغاير الاعتباري بينهما لأنهما من المتضايقين كما عرفت، و لا يلزم وجود التغاير الحقيقي المعتبر في العلة و المعلول، فلا مانع من أن يكون الشيء الواحد دالاً باعتبار و مدلولاً باعتبار آخر كما

وإن اتحدا ذاتاً فمن حيث أنه لفظ صادر عن لافظه كان دالاً، ومن حيث أن نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً، مع أن حديث تركب القضية من جزئين (١) لولا اعتبار الدلالة في البين أنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و إلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة و كان المحمول فيها منتسباً الى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء (٢)

يقول الإمام السجّاد عليه السلام: بك عرفتكم، وقال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: يا من دل على ذاته بذاته، فزيد باعتبار أنه لفظ صادر من متكلّم يكون دالاً و باعتبار أنه محكوم عليه لقوله (إسم) يكون مدلولاً.

(١) هذا هو دفع المحذور الثاني و نقول: بأنه إذا التزمنا بعدم ثبوت الدلالة لا يلزم تركب القضية العقلية من جزئين بل الأجزاء الثلاثة كاملة، فإن الموضوع في تلك القضية هو نفس (زيد) المذكور موضوعاً في القضية اللفظية، فتكون القضية اللفظية خالية عن الموضوع و هذا لا ضير فيه، فإن المهم هو عدم خلوّ القضية العقلية من الموضوع. نعم إن هذا لم يكن على نحو القضايا المتعارفة إذ لم يتعارف جعل اللفظ بما هو لفظ و مجرد عن المعنى موضوعاً في القضية المحكية، و حقيقة هذا الاستعمال هو إيجاد لفظ زيد بداعي حضور نفس هذا اللفظ في الذهن لا معناه.

(٢) فإن الاستعمال يقتضي أن يكون لفظ و معنى حتّى يتحقق فناء اللفظ في المعنى على مبناه و أمّا على مبنانا فلا مانع من أن يكون من الاستعمال حقيقة، فإنه إيجاد اللفظ لكن لا بداعي حضور المعنى في ذهن السامع بل بداعي حضور اللفظ في ذهنه فهو استعمال على خلاف ما هو المتعارف كما ذكرنا.

بل يمكن أن يقال: أنه ليس أيضاً من هذا الباب (١) ما إذا أُطلق اللفظ و أُريد به نوعه أو صنفه، فإنه فردّه و مصداقه حقيقة لا لفظه و ذاك معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجاً قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاكٍ و قد حكم عليه ابتداء بدون واسطة أصلاً لا لفظه كما لا يخفى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئية [جزئية]، نعم فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله (٢) كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى اللهم إلا أن يقال: (٣) إن لفظ ضرب و إن كان فرداً له إلا أنه إذا قصد به حكايته

(١) أي من باب الاستعمال فإنه لم يتحقق في الإطلاقات الثلاثة حقيقة الاستعمال الذي هو فناء اللفظ في نظره، لأن المذكور فيها هو أن يكون اللفظ فرداً من النوع أو الصنف، فإن الفرد لا يكون حاكياً عن النوع أو الصنف إلا أنه على مبنا يتحقق الاستعمال في الإطلاقات الأربعة لأن المفروض إن المتكلم جعل اللفظ في الجميع آلة لإخطار شيء في ذهن السامع، فهو استعمال حقيقة إلا أنه ليس استعمالاً لللفظ في المعنى بل هو استعمال اللفظ في اللفظ.

(٢) هذا الاستدراك لبيان أن القسم الثالث (استعمال اللفظ و إرادة مثله) يكون استعمالاً حقيقة على مسلكه، لأن الملفوظ لم يكن فرداً لما قصده بل شيء آخر مشابه له، فلا مانع من انطباق قانون الاستعمال عليه لتحقق الإثنية المعتمدة فيه و تحصل الحكاية فيه.

(٣) في هذا الاستدراك ذكر أنه يمكن أن تكون الأقسام الثلاثة أيضاً من الاستعمال (على مبناه) لأنه يمكن أن يلاحظ اللفظ في تلك الأقسام على نوعين أحدهما: أن يلاحظ اللفظ بما هو فرد للنوع أو الصنف و يحكم عليه وكذا

و جعل عنواناً له و مرآته كان لفظه المستعمل فيه، و كان حينئذٍ كما إذا قصد به فرد مثله. و بالجملـة: فإذا أطلق و أُريد به نوعه كما إذا أُريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ في المعنى و إن كان فرداً منه و قد حكم في القضية بما يعتمـه، و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليّة و مصداقه لا بما هو لفظه و به حكايته، فليس من هذا الباب لكن الإطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك (١) كما لا يخفى، و فيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك ممّا كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل: ضرب فعل ماضٍ.

يلاحظ اللفظ و يحكم عليه، و بهذا اللحاظ لا يكون من الاستعمال، و ثانيهما: هو لحاظ الفرد مرآة و حاكياً عن النوع أو الصنف و يحكم عليه أو يلاحظ اللفظ حاكياً عن نفسه و يحكم عليه، فلا شك في أنّه على النحو الثاني يكون من قبيل الاستعمال كما هو الحال في إرادة المثل لأنّه يتحقق حينئذٍ الحاكـي و المحكي. نعم هناك فرق بين الإطلاقات الثلاثة و الإطلاق الرابع (إطلاق اللفظ و إرادة مثله)، فإنّ في الثلاث يمكن اللحاظ على نحوين إيجاد الموضوع و الاستعمال و في هذا الإطلاق لا يمكن اللحاظ إلّا على النحو الثاني فيكون من الاستعمال دائماً. (١) أي إنّ الإطلاقات المتعارفة في الثلاثة دائماً يكون على نحو اللحاظ الثاني و إنّ الملحوظ فيها الحكاية و المرآة كما هو المتعارف في نظائرها، فثلاً في مقام تفهيم معنى الضرب يضربه و يقول ضربت أو يسئل عن شخص فيقول في الجواب: زيد، ففي الجميع جعل اللفظ فانياً و حاكياً عن المعنى و لا حاجة الى تقدير، و تقدير النّحاة هو لأجل تحفظهم على قانون النحو و إلّا لا حاجة الى تقدير بل في الإطلاقات ما لا يمكن أن يكون الإطلاق على النحو الأول مثل: ضرب فعل ماضٍ، فإنّ المحمول لم يكن شاملاً للموضوع لكون ضرب في

.....
الموضوع اسماً جعل مسنداً اليه فلا بدّ من أن يكون استعمالاً وحاكياً عن النوع،
فعلى هذا تكون الإطلاقات الأربعة من الاستعمال على جميع المباني.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

الخامس: لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي (١) لا من حيث هي مرادة للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من (٢) أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا مضافاً الى ضرورة (٣)

الأمر الخامس

هل إن الدلالة تابعة للإرادة؟

(١) وقع الخلاف في تبعية الدلالة للإرادة وعدمها، واختار الماتن رحمته: الثاني وإن اللفظ موضوع لذات المعنى من حيث هو لا من حيث أنه مراد؛ لاستحالة دخول وصف (كونه مراداً) في المعنى الموضوع له جزء أو قيداً من جهة أن دخوله فيه مستلزم للمحاذير الثلاثة.

(٢) هذا هو المحذور الأول وهو إن دخول قصد المعنى في الموضوع له مستلزم لتقديم ما هو متأخر لأن إرادة المتكلم للمعنى يكون عند الاستعمال نظير ما تقدم من الماتن رحمته في تحقيق معنى الحرف في (من أن قصد الآلية في الحرف يكون من شئون الاستعمال ولا يمكن أخذه في المعنى الموضوع له) فكما لا يمكن أن يكون قصد الآلية في الحرف وقصد الاستقلالية في الإسم جزءاً للمعنى الموضوع له كذلك قصد المعنى أيضاً لا يمكن أخذه في المعنى الموضوع له حين الوضع، بل الأمر في الإرادة يكون أشد لأن الاستعمال لابد وأن يكون عن إرادة وهذا بخلاف قصد الآلية أو الاستقلالية.

وفي محل الكلام محذور آخر وهو إن الاستعمال كسائر الأفعال الاختيارية مستلزم للإرادة، فإن كانت الإرادة جزء المعنى لابد من إرادة أخرى فيجتمع إرادتين فيه، وهو خلاف الوجدان.

(٣) هذا هو المحذور الثاني وهو أنه: إذا كانت الإرادة جزءاً أو قيداً في

صحة الحمل و الإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صحّ بدونه، بداهة إن المحمول على زيد في (زيد قائم) و المسند اليه في (ضرب زيد) مثلاً هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان مع أنه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عاماً و الموضوع له خاصاً (١)

الموضوع له لزم أن لا يصح الحمل و الإسناد في الجمل إلا مع التصرف في ألفاظ أطراف تلك الجملة؛ و ذلك لأن المفروض في قولك: (زيد قائم) إن المحمول على زيد هو (القائم المقيّد بوصف كونه مراداً)، و إن المسند اليه في قولك (ضرب زيد) هو (زيد المقيّد بوصف كونه مراداً)، و هو خلاف الوجدان فإن المحمول في الجملة الاولى هو (قائم) و المسند اليه في الجملة الثانية هو (زيد) بالبداهة و إلا لما أمكن الحمل إلا بالتجريد و إلغاء القيد و ذلك لأن فائدة الحمل هو إيجاد الاتحاد بين الموضوع و المحمول، و لهذا لا يجوز حمل المبائن بل لا يتحقق ذلك الحمل فإذا كان المحمول على (زيد المقيّد بالإرادة) (القيام المقيّد بالإرادة) و الإرادتان متغايرتان لا يمكن إيجاد الوحدة بينهما المستلزم لتغاير المعنيين، إلا أن يلتزم بالتجريد في مقام الحمل مع أننا نرى بالضرورة صحة الحمل بدون التجريد و إلغاء القيد.

(١) هذا هو المحذور الثالث و هو: أنه على تقدير كون الإرادة جزء المعنى الموضوع له لزم أن يكون الموضوع له في أسماء الأجناس خاصاً و الوضع عاماً، و هذا وإن لم يكن مستلزماً للمحذور العقلي إلا أنه على خلاف ما تسالموا عليه من أن الوضع في أسماء الأجناس عام و الموضوع له أيضاً عام، و وجه الإشكال هو: أنه على القول بتقيّد المعنى بالإرادة يكون معنى الإنسان: الحيوان الناطق المراد بالإرادة الحقيقة، لا الحيوان الناطق المطلق، و الحيوان الناطق المقيّد

لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ فأنّه (١) لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه كما لا يخفى.
و هكذا [الحال] في طرف الموضوع (٢)، و أمّا ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما الى أنّ الدلالة تتبع الإرادة (٣)

بالإرادة يكون جزئياً.

(١) هذا دفع توهم في المقام و هو: إنّ الموجب لجزئية المعنى هو أخذ الإرادة الحقيقة الخارجية في الموضوع له، و أنا ننكر ذلك و نقول بأنّ المأخوذ في المعنى: الإرادة المفهومية، و هي لا توجب جزئية المعنى. و الدفع هو: إنّ أحداً لم يقل بأخذ مفهوم الإرادة في المعنى بل القائلين بالتبعية يقولون بأنّ المأخوذ في المفهوم هو: الإرادة الحقيقة القائمة بشخص المستعمل، و هو موجب لجزئية المعنى.
(٢) ذكر بعض المحشّين إنّ هذا من تنمة المحذور الثاني و كان حقّه أن يذكر قبل المحذور الثالث أي: إنّ الموضوع في القضية و هو (زيد) أيضاً لم تكن الإرادة المأخوذة في مفهومه، إلّا أنّه يمكن أن يكون هذا الكلام راجع الى المحاذير الثلاثة أي إنّ تلك المحاذير كما تكون لازمة إذا كانت الإرادة مأخوذة في الموضوع له (المعنى) كذلك تكون لازمة إن أخذناها قيداً في الموضوع (اللفظ)، إلّا أنّه بعيد لأنّه في هذا الفرض يكون أجنبياً عن محل الكلام.

(٣) المنقول عن العلمين أنّهما قالوا: (إنّ الدلالة تتبع الإرادة) فقد توهم بعض الأفاضل و هو صاحب الفصول رحمته أنّهما أرادا بذلك ما هو محلّ الكلام في المقام من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة لا للمعاني المجردة عن القصد أي إنّ الإرادة تكون جزء أو قيداً للموضوع له.

فليس ناظراً الى كون الألفاظ من موضوعة للمعاني بما هي إرادة [مرادة] كما توهمه بعض الأفاضل، بل ناظر الى أنّ (١) دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها و تتفرّع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت (٢) و تفرّع الكشف على الواقع المكشوف فأنّه لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات و الكشف و الدلالة مجال،

(١) هذا دفع التوهم و توجيه كلام العلمين و حاصله هو: إنّ المتكلم إذا تكلم بكلام يكون لكلامه دلالتان إحداهما: الدلالة التصورية و هي خطور المعاني الأفرادية من الألفاظ الحاصل بمجرد السماع منه، قهراً إذا كان المستمع عالماً بالوضع و إن كان المتكلم هازلاً أو نائماً، و ثانيهما: الدلالة التصديقية و هي: دلالة الجملة التركيبية على أنّ للمتكلم إدعان بثبوت النسبة الخبرية في إخباره بمجيء زيد و أنّه أراد الإخبار بذلك، أمّا الدلالة الأولى، فلا تتوقف على القصد بل تحصل حتّى إذا كان المتكلم نائماً أو سكراناً، و أمّا الثانية فأنّها تتوقف على قصد المتكلم و إرادته لمضمون الكلام و لولاه لم تتحقق تلك الدلالة، فلا بدّ من أن يحرز السامع إنّ المتكلم كان بصدد الإفادة و بيان مراده و كان قاصداً لظاهر كلامه حتّى يكون حجّة له على الخصم، وإذا لم يحرز السامع فلم تحصل له تلك الدلالة و إن حصلت الدلالة الأولى لمفردات كلامه، و المبحوث عنه هنا هو الدلالة التصورية لا التصديقية.

(٢) أي: إنّ تبعية الدلالة عند السامع لإرادة المتكلم بالتصديق تكون من باب تبعية مقام الإثبات و الإحراز للثبوت و الواقع و من باب تبعية الكشف و الظهور للواقع المكشوف، إذ لو لم يكن للمدلول في الواقع ثبوت لما حصلت تلك الدلالة لدى السامع.

و لذا لابدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه و دلالته على الإرادة، و إلّا لما كانت لكلامه هذه الدلالة و إن كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه موجباً لإخطار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور و الاختيار. إن قلت: (١) على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بإرادة شيء و لم يكن له من اللفظ مراد، قلت: نعم (٢) لا يكون حينئذٍ دلالة بل يكون

(١) حاصل الإشكال هو: أنّه بناءً على ما ذكرتم في الدلالة التصديقية أنّه إذا تكلم المتكلم بكلام نعلم أنّه خاطيء في كلامه، أو نقطع بأنّه لم يكن مريداً لمضمون كلامه، أو نعتقد بأنّه أراد شيئاً من هذا الكلام على خلاف ظاهره، لم تتحقق لكلامه الدلالة التصديقية.

(٢) حاصل الجواب هو: إنّ في ما ذكر من الموارد لم تكن دلالة تصديقية كما ذكره المستشكل و إنّما هي كسراب بقيعة جهالة و ضلالة يحسبها الجاهل دلالة و لا تالي في الالتزام بذلك.

و ما ذكره العلّمان واضح و صحيح و لابدّ من الالتزام به فالدلالة التصديقية تابعة للإرادة بخلاف الدلالة التصورية التي هي محل الكلام هنا، و لابدّ من حمل كلامهما، على الأول إذ لا يصحّ الالتزام بحمل كلامهما على الثاني لأنّه باطل و لا يقول به فاضل كيف بالعلمين الذين هما في القمة من التحقيق و التدقيق.

و قد أخذ الماتن رحمه الله هذا التوجيه من المحقق القمي رحمه الله إلّا أن شيخنا الاستاذ أفاد في مجلس درسه الشريف: إنّ كلام العلمين لم يكن ناظراً الى توجيه الماتن رحمه الله كما لم يكن ناظراً الى ما فهمه صاحب الفصول رحمه الله، و إنّما قصداً بتلك العبارة أمراً آخر و توضيحه: أنّه قد تجتمع الدلالة المطابقة مع التضمنية أو مع

هناك جهالة و ضلالة يحسبها الجاهل دلالة، و لعمرى ما أفاده العلمان من التبعية على ما يتناه واضح لا محيص عنه و لا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامها ناظراً الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عما هو علم في التحقيق و التدقيق؟ (١)

الالتزامية كما إذا كان اللفظ مشتركاً بين الشيء و لازمه كلفظ (الشمس) المشترك بين الجرم و لازمه و هو الضوء، أو بين الشيء و جزئه، و قد يشتهر على السامع مقصود المتكلم من اللفظ و لأجل رفع الاشتباه ذكروا: إن الدلالة تابعة للإرادة و المراد الدلالة التصورية لا التصديقية. و عبارة العلامة رحمته في جوهر النضيد تؤيد ما ذكره الاستاذ قال رحمته في البحث عن إشكال انتقاض تعريفات الدلالات الثلاث بعضها مع بعض فيما كان اللفظ مشتركاً بين الكلّ و الجزء أو اللازم: و لقد أوردت عليه (يعني المحقق الطوسي رحمته) هذا الإشكال و أجاب بأن: اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة و القصد، و اللفظ حين ما يراد منه المعنى المطابق لا يراد منه المعنى التضمني فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير، و فيه نظر انتهى.

(١) و كذلك لا ينقضي تعجبي عن توجيه المتن لكلام العلمين فإن تفرّع الدلالة التصديقية على الإرادة بديهي، فيكون كلامها حينئذٍ من قبيل توضيح الواضحات و هذا أيضاً غير لائق بشأنها.

و ما أفاده الماتن رحمته من عدم التبعية للإرادة وضعاً متين، إلا أنه خلاف ظاهر كلماتهم فإن ظاهرها هو أن العُلقة الوضعية بين اللفظ و المعنى مقيدة بإرادة التفهيم، فلا يكون الوضع فعلياً إن لم يكن الاستعمال مع الإرادة بل هو إنشائي و لا محذور فيه، بل هو موافق لحكمة الوضع كما بينه سيّدنا الاستاذ. و ما ذكره الماتن رحمته من حصول الدلالة التصورية حتّى إذا كان الالفاظ بلا شعور ففيه: إن تلك الدلالة ناشئة من أنس الذهن لا من الوضع.

السادس: لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات (١) ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل: زيد قائم و ضرب عمر بكرة - شخصياً - (٢) و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرها نوعياً

الأمر السادس

في وضع المركبات

(١) لا شك في أن نقولك: (زيد قائم) أوضاع متعددة فالمفردات أعني (زيد، قائم) لها أوضاع، فزيد حيث أنه جامد له وضع لمجموع مادته وهيئته، وأما قائم فإن لهيئته أعني هيئة (فاعل) وضع كما إن لمادته أعني (ق، ا، ء، م) وضع آخر، فالهيئة تدل على أن الحدث صادر منه وإن المادة دالة على حدث القيام، وهذه المعاني تقتضي أوضاعاً مستقلة. وللهيئة التركيبية للجملة أيضاً وضعاً و لهذا ترى أن الجملة التركيبية تفيد معنى لا يستفاد ذلك المعنى من المفردات فالجملة الاسمية تفيد معنى و الجملة الفعلية تفيد معنى آخر، ولهذا يقولون: إن تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر وهكذا وهذا مما لا كلام فيه ولا إشكال.

و أما الكلام في أن المركب بمادته وهيئته هل يكون له وضع آخر غير الأوضاع التي ذكرناها أم لا؟ وقد ذهب بعضهم إلى أن للمركب وضعاً غير ما ذكرناه من الأوضاع، وأنكره المحققون ومنهم الماتن رحمته، وهو الصحيح وذكر لإثبات عدم الوضع الآخر وجهين وسنذكرهما عند تعرض المتن لهما.

(٢) ينقسم الوضع إلى قسمين: نوعي و شخصي، الوضع النوعي هو: أن

بداهة (١) إنّ وضعها كذلك وافٍ بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة (٢)

يتصور الواضع اللفظ هيئة كان أو مادةً بوجهه و عنوانه و يضعه لمعنى مخصوص مثل أن يتصور صيغة (فاعل) و يضعه لمعنى مخصوص في ضمن أيّ مادة كانت أو يتصور لفظ (ن، ص، ر) و يضعه لحدث مخصوص في ضمن أي صيغة كانت، و الوضع الشخصي هو: أن يتصور اللفظ بشخصه و يضعه لمعنى مخصوص كوضع لفظ زيد لمولود جديد و لفظ كوفة لمدينة خاصة وهكذا.

ذهب الماتن رحمته الله الى أنّ وضع المواد يكون شخصياً و الهيئات نوعياً و التحقيق: إنّ وضع الجوامد و الأعلام الشخصية بمادّتها و هيئتها يكون شخصياً و المشتقات يكون وضع كلّ من هيئتها و موادّها نوعياً. و المقصود من نوعية وضع المواد هو عدم الاختصاص بهيئة مخصوصة كما إنّ المقصود من نوعية وضع الهيئة عدم الاختصاص بمادة مخصوصة فمادة (ن، ص، ر) موضوعة للحدث المخصوص في ضمن أيّ هيئة كانت كما إنّ هيئة (فاعل) موضوعة لمن صدر منه الحدث في ضمن أيّ مادة كانت، فلا وجه للتفريق بينهما، كما لا فرق في نوعية وضع الهيئة بين هيئة المفرد و هيئة المركّب الذي سبق ثبوت الوضع لها. (١) هذا هو الوجه الأول لإثبات عدم الوضع للمركب و هو: إنّ الوضع له يكون لغواً بعد فرض ثبوت الوضع للمفردات و للهيئة التركيبية، فأنّهما وافيان بحكمة الوضع فالتفهم و التفهم يحصل بهما فلا تبقى حاجة الى وضع ثالث لمجموع المركب.

(٢) هذا هو الوجه الثاني و هو: إنّ الوضع الثالث المزعوم مستلزم لدلالة اللفظ على المعنى مرّتين فقولك: زيد قائم يدل مرّة على معنى اللفظين بمقتضى وضعهما، و اخرى على المعنى الموضوع له في هذا التركيب، و هذا خلاف

على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها،
و لعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك (١) هو وضع الهيئات على حدّه غير
وضع الموادّ لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كلّ واحد منها.

الوجدان إذ لم يخطر ببال أحدٍ المعنى إلّا مرّة واحدة.

(١) توجيه لبعض العبارات الموهمة لثبوت الوضع للمركب و هو: أنّهم
يريدون بذلك ثبوت الوضع للهيئة التركيبية غير ما للمفردات من الأوضاع، و
هو حقّ كما ذكرنا إلّا أنّ الظاهر من العبائر أنّهم يقولون بوضع آخر غير وضع
الهيئات، فالتوجيه ممّا لا يرضى به صاحب القول.

و الذي اعتقده هو: إنّ الذي أوقعهم في هذا الوهم هو ما وجدوا لبعض
الجمل معانٍ لا تستفاد من الأوضاع المذكورة فمثلاً يقال: إنّ فلاناً يقدّم رجلاً و
يؤخّر أخرى، و يراد منه حال التردد و التحير و هذا لا يستفاد من شيء من
الأوضاع المتقدمة، و زعموا أنّ ذلك يستفاد من نفس المركب فلا بدّ أن يكون
ذلك نتيجة وضعه لهذا المعنى، و غفلوا عن أنّ هذا التركيب هو من قبيل
الكنايات، و المقصود الأصلي فيها (المكّنّى عنه و هو الملزوم) و أمّا اللفظ الذي
هو اللازم جعل قنطرة لتفهم المكّنّى عنه و لهذا يقولون: إنّ الصدق و الكذب
في الكناية يدوران مدار صدق المكّنّى عنه و كذبه.

السابع: لا يخفى (١) أن تبادل المعنى من اللفظ و انسباقه الى الذهن من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه، بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادل، لا يقال: كيف (٢) يكون علامة مع توقّفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح؟ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار فأنه يقال (٣):

الأمر السابع

في علائم الحقيقة و المجاز

(١) إن علم الوضع كما إذا علمنا إن لفظ الأسد موضوع للحيوان المفترس فلا كلام، وإن جهلناه كما إذا جهلنا أن كلمة الصعید موضوعة لأي معنى فلا بدّ من الرجوع الى علائم الحقيقة و المجاز، فقد ذكروا علامات لتشخيص المعنى الحقيقي عن المجازى و لا ثمة لهذه المسألة ثمرة عملية كسائر الامور المذكورة هنا، فإن الظهور حجة سواء كان ظهوراً وضعياً أم ظهوراً عرفياً مع القرينة.

العلامة الاولى للوضع هو انسباق المعنى من اللفظ الى الذهن من دون قرينة إذا كان السامع من أهل اللسان و يُعبّر عنه بالتبادر، و هو كاشف (إنّاً) عن إثبات الوضع إذ لولاه لما تبادل، و المفروض عدم وجود قرينة حالية أو مقالية أو حكمة أو شهرة و هو من أهل اللسان، و ان لم يكن من أهل اللسان فيمكنه أن يجعل التبادر عند أهل اللسان علامة الوضع.

(٢) هذا إشكال قديم على إمارية التبادر و هو: إن التبادر لا يحدث إلا عند من كان عالماً بالوضع فالتبادر يكون موقوفاً على العلم بالوضع، فإذا كان علامة للوضع فقد توقف علم الوضع على التبادر و هذا هو الدور.

(٣) هذا جواب الإشكال و هو: إن العلم الذي يكون موقوفاً على التبادر

الموقوف (١) غير الوقوف عليه فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور، هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم (٢) و أمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغير أوضح من أن يخفى. ثم إن هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ (٣) و أمّا فيما احتمل استناده الى قرنية فلا تجدي إصالة عدم القرنية في

غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر، فإن الأول أي العلم الذي يتوقف على التبادر و يُراجع الى التبادر لأجل تحصيله هو العلم التفصيلي بالوضع و الذي يتوقف عليه التبادر بحيث لا يمكن الرجوع الى التبادر بدونه هو العلم الإجمالي (*) المرتكز عند أهل اللسان و العارف باللغة، فإن في ذهن العارف توجد صور إجمالية مغفول عنها و إذ تأمل و راجع الى ذهنه تبدلت تلك الصور الى الصور التفصيلية الواضحة، فقد ثبت التغير بين العلمين الموجب لحل إشكال الدور، و هذا الجواب أيضاً ذكر من القديم هنا.

(١) اللام موصول و كناية عن العلم يعني العلم الموقوف على التبادر غير العلم الذي يتوقف عليه التبادر.

(٢) إن ما ذكر في الجواب عند إشكال الدور يختص بما إذا كان المراجع الى التبادر أهل اللسان، و أمّا إذا لم يكن من أهل اللسان و أراد استعمال الوضع عن طريق التبادر عند أهل اللسان فلا يبقى مجال للدور، فإن التبادر يتوقف على علم العالم بالوضع و العلم الذي يتوقف على التبادر هو علم المستعلم، فيكون التغير بين العلمين حقيقياً.

(٣) قد عرفت أنه ليس كل تبادر يكون علامة للوضع لأن المجاز أيضاً

(*) المراد من العلم الإجمالي الصور الذهنية لا العلم الإجمالي الاصطلاحي.

يتبادر مع القرينة، فالمعتبر في التبادر الذي يكون علامةً للحقيقة أن يكون التبادر من حاق اللفظ وعدم وجود قرينة تسبب التبادر، وحينئذٍ لا بدّ في مقام الاستعلام إحراز استناد التبادر الى حاق اللفظ وأنّه لم يكن هناك قرينة، فإن لم يكن محرزاً لا يكون التبادر علامة.

وقد يتوهم: أنّه في فرض عدم إحراز استناد التبادر الى حاق اللفظ يتمسك بإصالة عدم القرينة وبها نستكشف عدم وجود القرينة فيثبت استناد التبادر الى حاق اللفظ وتتمّ العلامة.

وفيه: إنّ إصالة عدم القرينة غير جارية في المقام كما نبّه عليه الماتن رحمه الله لأنّ عمدة دليلها هو بناء العقلاء وهو دليل لبي لا بدّ من الاقتصار فيه على المتيقن، والقدر المتيقن من موارد جريانها هو: ما إذا شكّ في مراد المتكلم مع العلم بالوضع مثل: ما إذا علمنا بأنّ لفظ (الأسد) حقيقة في الحيوان المفترس ومجاز في الرجل الشجاع وسمعنا المتكلم يتلفظ بالأسد وشككنا في أنّه أراد المعنى المجازي أو الحقيقي، فإصالة عدم القرينة نحمل كلامه على المعنى الحقيقي. وأمّا إذا انعكس الأمر بأن تبادر الى ذهننا من لفظ (الصعيد) التراب مثلاً، وشككنا في أنّ هذا التبادر كان من حاق اللفظ فيكون التبادر معنى حقيقياً للفظ أو أنّ التبادر كان بواسطة قرينة مخفية فلا يكون معنى حقيقياً له، فإنّه يشكل التمسك بإصالة عدم القرينة في المقام لعدم إحراز ثبوت بناء العقلاء فيه، وإنّ نسب الى السيّد المرتضى رحمه الله اعتماده عليها في المقام أيضاً فما ذكره المحقق القمي رحمه الله من الاعتماد عليها هنا لتنقيح كون التبادر من حاق اللفظ قابل للمنع.

ثم إنّ سيدنا الاستاذ ذكر (أنّ التبادر أنّما يكون كاشفاً عن الوضع في ظرفه أمّا في قبله فلا) فإذا تبادر المعنى من لفظ الشارع لا يجدي إلّا إذا انضمّ اليه استصحاب الفهري، وهو وإن لم يكن مشمولاً لأدلة حجية الاستصحاب لأنّه

إحراز كون الاستناد اليه لا اليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد لا الاستناد. ثم إنَّ عدم صحّة سلب اللفظ (١) بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى يكون علامة كونه حقيقة فيه كما إنَّ صحّة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة، و التفصيل (٢): إنَّ عدم صحّة السلب عنه و صحّة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى

على عكسه إلا أنّه في خصوص الوضع و الظهورات يكون ثابتاً ببناء العقلاء.
(١) هذه العلامة الثانية و هو صحّة حمل المعنى على اللفظ أو عدم صحّة سلبه عنه و أشار بقوله: (بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن) الى دفع إشكال الدور فإنَّ ما ذكر في التبادر من الإشكال وارد هنا، فإنَّ عدم صحّة السلب يتوقف على العلم بالوضع و العلم بالوضع متوقف على عدم صحّة السلب كما هو المفروض، و هذا هو الدور و الجواب هو الجواب من الفرق بين العلمين. ثم إنَّ عكس ذلك أي صحّة السلب أو عدم صحّة الحمل يكون علامة للمجاز. و ناقش سيدنا الاستاذ في علاميّة صحّة الحمل للوضع من أنّه: لا يستفاد من الحمل سوى اتّحادها ذاتاً أو وجوداً و هذا في المعنى المجازي أيضاً يكون ممكناً و ما ذكر في جواب الدور أنّما ينفع في التبادر و لا ينفع هنا، و هذا الاحتمال لا يدفع إلا بالمعرفة التفصيلية للحمل.

(٢) قسّم المنطقيون الحمل على قسمين:

(الف) الحمل الأولي الذاتي، و ملاكه الاتحاد بين المحمول و المحمول عليه مفهوماً و وجوداً و تغايرهما اعتباراً مثل: الإنسان حيوان ناطق.

(ب) الحمل الشايح الصناعي، و ملاكه الاتحاد وجوداً و التغاير مفهوماً مثل: الإنسان ضاحك و تحقيقه هو: أن الحمل عبارة عن إيجاد الاتحاد بين

.....
 شيئين فيعتبر فيه إمكان الاتحاد بينهما، ولهذا لا يصح حمل المبائن على المبائن لا يقال: زيدٌ عمروٌ. كما يعتبر فيه أن يكون بينهما تغاير حتى يتحقق الاتحاد بالحمل، فإن لم يكن بينهما تغاير فهما واحد ولا يتحقق الاتحاد فيه فقولك: الإنسان إنسان، هو صورة حمل وليس بحمل حقيقي نعم يكفي التغاير الاعتباري ولهذا يصح قولك: الإنسان حيوانٌ ناطقٌ فإنَّ المحمول عين الموضوع واقعاً و يختلفان بالإجمال والتفصيل فإنَّ الإنسان مجمل الحيوان الناطق، كما إنَّ الحيوان الناطق مفصل الإنسان، فإن كان التغاير على هذا النحو يكون الحمل أولياً ذاتياً، وإن كان التغاير حقيقياً يكون الحمل شائعاً صناعياً.

ثم إنَّ الحمل الذي إذا كان صحيحاً يكون علامة للحقيقة هو ما إذا كان من القسم الأول مثل ما إذا شككنا في أنَّ البشر حقيقة في الإنسان أم لا؟ فإنَّ بإمكاننا استخباره عن طريق الحمل ونقول: (الإنسان بشر)، ونرى استقامة هذا الحمل بالأولي الذاتي ونقول: **أنَّه حقيقة فيه**، وأمَّا صحة الحمل بالحمل الشائع فإنَّ غاية ما يتبين منها هو أنَّ الموضوع من أفراد المحمول و أمَّا الوضع فلا يعرف به. و **للماتن** تعليق في المقام وهذا لفظه: (فما كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً لا فيما كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى) و توضيحه هو: إنَّ الحمل الشائع يكون على أنحاء فتارة: يكون الموضوع فرداً و مصداقاً للمحمول مثل: زيدٌ إنسان، و أخرى: يكون كلٌّ من الموضوع و المحمول كلياً و هذا على أقسام لأنَّه إمَّا أن يكونا متساويين مثل: الإنسان ناطق، و إمَّا أن تكون النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق مثل: الإنسان حيوان و إمَّا أن تكون النسبة العموم من وجه مثل: الإنسان أبيض، ففي الصورة الاولى يعلم مصداقية الموضوع للمحمول و في الصور الأخرى لا يعلم من الحمل سوى الاتحاد الوجودي بينهما.

و بالحمل الشايع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية كما إنَّ صحّة سلبه كذلك (١) علامة أنّه ليس منها و إن لم نقل بأنّ إطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة و إنّ التصرّف فيه في أمر عقلي (كما صار اليه السكاكي)، و استعمال حال اللفظ و أنّه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى بهما ليس على وجه دائر لما عرفت في التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل أو الإضافة الى المستعلم و العالم (٢) فتأمل جيّداً.

(١) أي إنّ سلب اللفظ عن المعنى المشكوك في كونه معناه حقيقة على النحو الحمل الأولي يكون علامة للمجاز مثل قولك: الرجل البليد ليس بحمار فيفهم أنّ (حمار) لم يكن حقيقة في البليد سواء قلنا في المجاز بمقالة المشهور في المجاز بالاستعارة و أنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له أم قلنا برأي السكاكي أعني الحقيقة الإدعائية و أنّه من التصرّف في الأمر العقلي، فبصحّة الحمل أو صحّة السلب يمكن استكشاف حال اللفظ من جهة المعنى.

(٢) أي: إنّ إشكال الدور المتقدم في التبادر وارد هنا و هو إنّ العلم بالمجازية موقوف على العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية، و العلم بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية موقوف على معرفتها و إنّ المورد ليس منها و هو موقوف على العلم بمجازيته، و كذلك في طرف الحقيقة فإنّ العلم بكونه معنى حقيقياً موقوف على عدم صحّة سلب بعض المعاني الحقيقية، و هو موقوف على العلم بكونه معنى حقيقياً فيلزم الدور، و الجواب هو ما ذكرناه في التبادر: من اختلاف طرفي الدور إمّا من جهة الإضافة الى المستعلم و العالمين بالوضع أو من جهة الإجمال و التفصيل.

و الإنصاف: أنّ تشخيص الحقيقة عن المجاز بالعلامتين التبادر و صحة

ثمَّ إنَّه قد ذكر الإطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضاً (١) و لعلَّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحَّة استعمال اللفظ معها (٢)

الحمل مشكل فإنَّ المجاز أيضاً يتبادر مع القرائن العقلية الخفية الوجود المصحح للحمل الأولي في فرض الادِّعاء و التنزيل كثيراً، وإنَّ إضافة قيد حقيقة أو من غير تأويل واضح الإشكال فإنَّه مستلزم للدور و لعلَّه لأجل ذلك أمر بالتأمل. (١) هذه هي العلامة الثالثة لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي و هو: الاطراد و عدم الاطراد، فإنَّ الأول علامة الحقيقة و الثاني علامة المجاز كما في القوانين و غيره من الكتب الاصولية، و كلماتهم في توضيح المراد من الاطراد مضطربة و الظاهر أنَّ المقصود منه هو: استعمال اللفظ في مورد بلحاظ حيثية مخصوصة و خصوصية تقتضي صحَّة استعمال اللفظ في جميع الموارد التي فيها تسلك الخصوصية مثل (الإنسان) الذي يطلق على زيد لكونه حيواناً ناطقاً، فإنَّه يصح استعماله في جميع الموارد سواء كان طفلاً رضيعاً أو شيخاً هرمًا و كذلك لفظ (الأسد)، فيفهم أنَّ اللفظ حقيقة في هذا المعنى، بخلاف إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع فإنَّه غير مطَّرد إذ لم يطلق على الديك الشجاع فيعلم أنَّه مجاز في الرجل الشجاع.

(٢) هذا دفع لإشكال أورد على علامية الاطراد و هو: إنَّ المجاز أيضاً يكون مطَّرداً فلا وجه لجعله علامة للحقيقة فلفظ (الأسد) مطَّرد في الرجل الشجاع بلحاظ علاقة المشابهة ما دامت العلاقة موجودة فتكون علاميته ساقطة، و دفع الإشكال هو: إنَّ الاطراد الموجود في المجاز يكون بلحاظ شخص العلاقة فيصح إطلاق الأسد على الرجل الشجاع إذا كان صغيراً أو كبيراً جائعاً أو شبعاناً نائماً أو يقضاناً و لا يكون مطَّرداً بلحاظ نوع العلاقة، فلا يطلق على

و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة و زيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة (١)

الرجل الجبان بلحاظ مشابهته للأسد في البحر أو في كثرة الشعر أو طول الأظفار، ففي خصوص التشابه في أبرز الصفات يكون مطرداً، والذي يضر بالعلامية إذا كان مطرداً في نوع العلائق إلا أن مجرد عدم الأطراد في نوع العلاقة مع الإطراد في شخصها لا يكفي في اعتباره علامة ولهذا ذكر في المتن: (أنه قد ذكر الإطراد) الظاهر في عدم ارتضائه له.

(١) هذا دفع وهم أمّا الوهم: فإنه يمكن تصحيح علامية الأطراد للحقيقة و إخراج المجاز عنه كلياً إذا انضم إليه قيد مثل: (من غير تأويل أو على وجه الحقيقة)، و أمّا الدفع: فإن إضافة أحد القيدتين وإن كان مخرجاً للمجاز عنه كلياً إلا أنه يستلزم الدور المحال: لأن الإطراد يتوقف حينئذٍ على العلم التفصيلي بكونه على وجه الحقيقة و المفروض توقف العلم بكونه على وجه الحقيقة على الإطراد، و لا يندفع الإشكال بما اندفع في التبادر من اختلاف العلمين لأن العلم الذي فرض أخذه في التعريف هو التفصيلي و العلم الإجمالي لا يفيد.

ثم إن سيدنا الاستاذ بنى على علامية الأطراد بل الطريقة الوحيدة لمعرفة حقيقة الإطراد؛ لأن صحة استعمال اللفظ في معنى في موارد مختلفة مع إلغاء جميع ما يحتمل كونه قرينة على إرادة المجاز يكون علامة للحقيقة، وفيه: إن ما ذكره أنما يتم على القول بعدم صحة استعمال المجاز بلا قرينة و أمّا إذا بنينا على صحته كما هو الأقرب و إنما يحتاج الى القرينة لتفهيم المراد لا لصحة الاستعمال فيسقط ما ذكره.

و إن كان موجباً لإختصاص الإطراد كذلك بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر و لا يتأتى التفصي (١) عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم يكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبق مجال لاستعلام حال الاستعمال بالإطراد أو بغيره.

(١) لأنّ علاميته تكون منوطة بالعلم التفصيلي بكونه حقيقة، ومعه لا حاجة الى الرجوع الى العلامة لأنّه من قبيل إحراز ما هو، فهو من أردى مصاديق تحصيل الحاصل، فلا يكون الإطراد علامة الحقيقة لإمكان أن تكون مناسبة بين الموضوع له و المعنى المجازي بحيث يستعمل اللفظ في المجاز مطّرداً. و الصحيح: أنّ شيئاً من العلامات الثلاث لا تفيد لتشخيص المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي.

نعم ذكر بعضهم علامة رابعة هي: تنصيب أهل اللغة و المراد منه الخبر في هذا الفن لا من آلف الكتاب في اللغة، حتى يقال: بأنّ كتب اللغة معدّة لبيان موازد الاستعمال و لم يذكر فيها ما هو المعنى الحقيقي من تلك، و ما عن الزبدة من أنّ: أوّل تلك المعاني هو المعنى الحقيقي، لا يعتمد عليه. وهذا هو الطريق السليم لمعرفة المعنى الحقيقي و الذي يهوّن الخطب أنّه لا أثر عملي لمعرفة المعنى الحقيقي.

الثامن: إنَّ للفظ أحوال خمسة (١) و هي: التجوُّز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضرار، لا يكاد يصار الى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى (٢) الحقيقي إلَّا بقرينة صارفة عنه اليه

(١) هذه الخمسة هي العمدة و غير العمدة التي ذكرها القدماء هي: النسخ و الاستخدام و التجريد و الإيهام و التضمن و الكناية. ثم إنَّ هذه الأحوال قد تتعارض و المعارضة تارة تكون بين أحدها و المعنى الحقيقي مثل: أن يدور الأمر بين المعنى الحقيقي و المجازي أو بين المعنى الحقيقي و الاشتراك، و أخرى يكون بين الأحوال أنفسها مثل: أن يدور الأمر بين التخصيص و الاستخدام كما في قوله تعالى: (و المطلقات يتربصن بأنفسهن) الى قوله تعالى: (و بعولتهن أحقُّ برءهن) (*) و من المعلوم: إنَّ حقَّ الزوج في الرجوع يختص بالطلاق الرجعي فيدور الأمر بين كون (و بعولتهن) مختصاً لعموم (المطلقات) و يكون المراد منها خصوص الرجعيات أو أنّه على نحو الاستخدام و إنَّ ضمير و بعولتهن راجع الى بعض المرجع، و الثمرة الفقهية للإحتالين واضحة.

(٢) إن كانت المعارضة على النحو الأوّل فإنَّ اللازم في صورة دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و غير الحقيقي من سائر الأحوال، الحمل على المعنى الحقيقي اعتماداً على إصالة الحقيقة التي هي الإمارة المعتبرة عند العقلاء في محاوراتهم، فلو أراد المتكلم أحد تلك الأحوال لا بدَّ له من نصب قرينة صارفة عليه و مع فقدتها فالمعنى الحقيقي متعين؛ لأنَّ إرادة غيره يحتاج الى القرينة و الأصل عدمها، هذا إذا أحرزنا الوضع و أمّا إذا لم يحرز فإنَّ إصالة عدم الوضع جارية. نعم في فرض الاستعمال يعتمد على إصالة الحقيقة حتّى لا يلزم المجاز بلا حقيقة أو بلا

و أمّا إذا دار الأمر بينها (١) فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلاّ أنّها استحسانية لا اعتبار بها إلاّ إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى.

وضع إن كان الاستعمال في المعنى الواحد، وأمّا إذا كان في المتعدد فإنّ السيّد بن عليّ الرجوع الى إصالة الحقيقة في جميع تلك المعاني لأنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة، إلاّ أنّه مشكل و الظاهر أنّ بناء العقلاء هو على التجوّز.

(١) إن كانت المعارضه على النحو الثاني كما إذا الأمر بين اثنين من تلك الأحوال (مثلاً إذا دار الأمر بين التجوّز والإضرار أو بين ثلاث منها) فقد أطال القدماء الكلام في ترجيح بعض الأحوال على الآخر مثلاً؛ لو دار الأمر بين المجاز والاشتراك فإنّ المجاز مقدّم لأنّه أقلّ مؤنة من الاشتراك (كما في هداية المسترشدين ص ٤٢)، والسيّد بن عليّ عكس الأمر كما عرفت. و آرائهم في ذلك مختلفة والوجوه التي اعتمدوا عليها متضاربة وما ذكروا في وجه الترجيح امور استحسانية لا دليل على اعتبارها، فالصحيح: هو ما ذكره الماتن رحمه الله و العبرة بالظهور العرفي فيحمل اللفظ على ما يكون اللفظ ظاهراً فيه بحسب الفهم العرفي وهذا يختلف باختلاف المقامات.

و ما ذكره في المقام صحيح إلاّ أنّه سيأتي منه في باب العام والخاص ترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ فيما دار الأمر بينهما، لكثرة التخصيص وقلّة النسخ في الشريعة وهذا ينافي ما ذكره هنا، اللهم إلاّ أن يكون الوجه أوجب عنده الظهور أو الأظهرية.

التاسع: أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه (١) على أقوال و قبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال (٢) و هو: إنَّ الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة و إن كان لا بدَّ حينئذٍ من نصب قرينة إلاَّ أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم (٣)، و كون استعمال

الأمر التاسع

في الحقيقة الشرعية

(١) قيل بالثبوت مطلقاً و عدمه مطلقاً و تفصيلات كما إنَّ هناك نظرية منسوبة الى الباقلاني سيأتي التعرُّض لها في المسألة الآتية و هذا المبحث ككثير من المباحث السابقة عديمة الفائدة العملية كما سيظهر.

(٢) توضيح المقدمة هو: إنه تقدَّم إنَّ الوضع التعيني يتحقق بأحد نوعين: تصريح الواضع بإنشائه الوضع و اخرى بالاستعمال أي يقصد بالاستعمال إنشاء الوضع به كسائر الإنشاءات التي يتحقق باللفظ تارةً و بالفعل اخرى، و لا مانع من التعبير عن النحو الأول: بالوضع التعيني اللفظي و عن النحو الثاني: بالوضع التعيني العملي و قد سبق إنَّ هذا الاستعمال لا يكون حقيقياً لعدم سبق الوضع كما لا يكون مجازاً فلا يحتاج الى قرينة المجاز، نعم يحتاج الى قرينة للدلالة على أنه أراد الوضع كما نبه عليه في المتن (نظير استعمال اللفظ في اللفظ) الذي عرفت أنه ليس بحقيقة و لا مجاز.

(٣) لعلَّه إشارة الى إشكال في المقام ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله و هو: أنه

اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة و لا مجاز غير ضائر (١) بعد ما كان ممّا يقبله الطبع و لا يستنكره، و قد عرفت سابقاً أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة و لا مجازاً، إذا عرفت هذا (٢) فدعوى الوضع التعييني في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً و مدّعي القطع به غير مجازف قطعاً، و يدلّ عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته

في النحو الثاني من الوضع التعييني يلزم اجتماع اللحاظين الآلي و الاستقلالي في واحد من المعنى في زمان واحد، إلّا أنّه دفع الإشكال بأنّ: إنشاء الوضع حيث كان بالمدلول الالتزامي كانت الحكاية متعلّقة للحاظ الآلي في مقام يختلف عن مقام تعلّق اللحاظ الاستقلالي، وفيه: إنّ تعدّد المقام لا يجدي في رفع الإشكال بعد فرض عدم اختلافها زماناً، و مثله ما ذكره سيدنا الاستاذ في مقام الدفع: من تأخر الاستعمال رتبة عن الوضع، بل الدفع الصحيح هو ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله: من اختلاف متعلقي اللحاظين فإنّ اللحاظ الاستقلالي في حال الوضع متعلق بطبيعي اللفظ و الآلي متعلق بمصادقه في حال الاستعمال، إنّ قلنا بأنّ حقيقة الاستعمال هو: فناء اللفظ في المعنى كما يقوله الماتن رحمته الله، و أمّا بناءً على المختار في حقيقة الاستعمال فلا ضير في الجمع بين اللحاظين فيه و يكون الداعي لإيجاد اللفظ الأمران.

(١) هذا دفع و وهم أشار اليهما و هو: أنّه كيف يمكن أن يكون الاستعمال ليس بحقيقة و لا مجاز مع انحصاره فيهما، و دفعه: أنّه لا دليل على انحصاره فيهما كما سبق نظيره في استعمال اللفظ في اللفظ، و وجه صحّة أن لا يكون الاستعمال أحدهما استحسان الطبع السليم لذلك، و قد عرفت إنّ المعيار في صحّة الاستعمال هو: استحسان الطبع.

(٢) بعد تبينه للتمهيد شرع في بيان مدّعا و دليله، و لابدّ من ذكر امور

لتبيين محلّ النزاع أحدها: إنّ محلّ النزاع هو الألفاظ التي تستعمل في معاني مختصرة شرعاً؛ كالصلاة والحجّ والزكاة التي لها معاني لغوية واستعملها الشارع في معاني جديدة غير المعاني الأصلية، فلا يشمل ألفاظ المعاملات وبعض ألفاظ العبادات التي هي بالمعنى الأعم، فإنّها تحمل على معانيها العرفيّة.

ثانيها: إنّ المراد من الشارع النبي الأكرم ﷺ وأما الأئمة عليهم السلام فإنهم مبيّتوا الشرع هذا على مذهب العامة القائلين بتامية الأحكام في زمانه، وأما على مذهبنا فإنّ كثيراً من الأحكام انشأ على لسانهم ولكن نهج الاصول على منهجهم لأنهم الأصل له.

ثالثها: إنّ ثبوت الحقيقة الشرعية متوقف على ثبوت عدم وضع هذه الألفاظ لهذه المعاني قبل الإسلام، فإذا ثبت كونها حقائق في تلك المعاني في الشرائع السابقة كما استفيد ذلك من بعض الآيات بدعوى: إنّ العرب المستدين بتلك الشرائع كان يستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني لكانت حقائق عرفية و لم تكن حقائق شرعية، وصارت الألفاظ مشتركة لفظية، فما أورده السيّد الاستاذ على المتن من: (أنّه لم يتعلّق غرض الاصولي بخصوص الوضع الصادر من النبي ﷺ بل يكون اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي ليحمل عليه بلا توقف على قرينة وهذا يحصل مع ثبوت الحقيقة اللغوية) لا يمكن مساعدته.

وبعد تبين هذه الامور نقول: إنّ الماتن رحمه الله ادّعى بعد تمهيده المقدمة المتقدمة: تحقّق الوضع التعيني على النحو الثاني، وإنّ هذه الدعوى قريبة جداً من دون أن يبيّن وجهه، ولعلّه الإطمئنان بعدم معهودية هذه المعاني قبل الشرع وإنّ الشارع لم يستعمل هذه الالفاظ إلّا في هذه المعاني وغرضه من القطع (القطع العادي) أي الإطمئنان وادّعى تبادر هذه المعاني منها.

و يؤيد ذلك أنه ربما لا يكون (١) علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية و اللغوية فأيّ علاقة بين الصلاة شرعاً و الصلاة بمعنى الدعاء؟ و مجرد اشتغال (٢) الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكلّ بينهما كما لا يخفى. هذا كله بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا و أمّا بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة (٣)

(١) حاصله: أنه إذا لم يكن الوضع متحققاً لهذه الألفاظ بإزاء المعاني المستحدثة لزم أن يكون استعمال الشارع لها مجازياً، وهو يتوقف على وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجاز، و المفروض أنها مفقودة إذ لم توجد علاقة بين المعاني المستحدثة و المعاني اللغوية، و أمّا جعله مؤيداً لأنّ مبناه في صحّة استعمال اللفظ في المعنى المجازي أنّها تتوقف على تحسين الطبع لا وجود العلاقة فهذا دليل إلزامي حيث إنّ مبني الخصم على ثبوت العلاقة.

(٢) هذا دفع توهم و هو: إنّ العلاقة موجودة في استعمال هذه الألفاظ في المعاني المستحدثة، فالعلاقة في الصلاة هي علاقة الكل و الجزء لأنّ الصلاة تشتمل على الدعاء فيكون من إطلاق لفظ الجزء على الكل، و حاصل الدفع هو: إنّّه يعتبر في ذلك أمران؛ أحدهما: أن يكون المركّب حقيقياً، و ثانيهما: أن يكون الجزء ركناً يذهب الكل بذهابه كالرقبة بالنسبة الى الإنسان، و الأمران مفقودان في محلّ الكلام لأنّ الصلاة مركّب اعتباري و إنّ الدعاء لم يكن جزءً ركنياً للصلاة.

(٣) عرفت في الأمر الثالث تبين محلّ النزاع، إنّ النزاع يبتني على كون المعاني مستحدثة في هذا الشرع و أمّا بناءً على ثبوتها في الشرائع السابقة (كما يظهر من بعض الآيات التي ذكر بعضها في المتن) فتكون هذه الألفاظ حقائق عرفية في هذه المعاني، إنّ قلت: أنّ هذه الألفاظ عربيّة و أهل الشرائع السابقة

كما هو قضية غير واحدة من الآيات مثل قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ^(١)) وقوله تعالى: (وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ)^(٢) و قوله تعالى: (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا)^(٣) إلى غير ذلك فالفاظها حقائق لغوية لا شرعية، و اختلاف الشرائع فيها (١)

كانت لغتهم عبرية أو سريانية فلم تستعمل هذه الألفاظ في هذه المعاني، قلت: إنَّ العرب المعتنق لتلك الأديان كان يستعمل هذه اللغات ترجمة من تلك اللغات، كما ترجم هورقليبا بأحمد، ولعلَّ هذا هو مبنى قول الباقلاني.

(١) هذا دفع و هم حاصله: أنه كيف يدعى ثبوت هذه الحقائق في تلك الشرائع مع وجود التفاوت الفاحش بين عباداتنا و عباداتهم، و الدفع هو: إنَّ الاختلاف لم يكن بحسب الحقيقة بل بحسب بعض الأجزاء و الشرائط الذي لا يوجب تفاوتاً ذاتياً و ما هوياً، نظير الاختلاف بين بعض المصاديق و محققاتها في شرعنا كالقصر و الإتمام أو مع الطهارة المائية أو الترابية، أقول: سيأتي في البحث الآتي: أنَّ المسمّى لألفاظ العبادات هو معظم الأجزاء و الشرائط و أنَّ الفاقده لم يكن مسمّى حقيقياً و إن كان صحيحاً و مجزياً، فإنّه مسمّى ادّعاءً من جهة الاشتراك في الأثر.

و الظاهر: إنَّ عباداتهم كانت فاقدة لذلك على ما يشاهد من طقوسهم الدينية، فاحتمال كونها حقائق لغوية ضعيف إلاَّ إنَّ هذا لا يعني كونها حقائق شرعية؛ لضعف ما استدلوا به على ثبوت الحقيقة الشرعية، و لهذا عدل عن دعواه من ثبوت الوضع التعيني لها على النحو الثاني الى دعوى: ثبوت الوضع

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الحج: ٢٧.

(٣) المريم: ٣١.

جزءاً أو شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال (١) لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية، ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه، و منه انقذ حال دعوى الوضع التعيني معه و مع الغض عنه (٢) فالإنصاف إن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه و لسان تابعيه مكابرة.

التعيني على ما سيظهر.

(١) هذا عدول عما اختاره فبعد دعوى أن مدعي الوضع التعيني على النحو الثاني لم يكن مجازفاً، أنه نفى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية؛ لسقوط الأدلة التي أقيمت على الثبوت على فرض تماميتها مع قطع النظر عن هذا الاحتمال (كونها حقائق عرفية)، فإن أهم ما تمسكوا به هو: أن أرباب الفنون و العلوم دأبهم على وضع ألفاظ و مصطلحات للمعاني التي ابتكروها لوجود الحاجة الى إيجاد العلاقة الوضعية بين تلك المعاني و تلك الألفاظ، و العادة تقتضي أن لا يخالفهم الشارع في هذه الطريقة مع وجود الحاجة اليه، و فيه: إنه مجرد احتمال مع أن الحاجة ترتفع بالاستعمال المجازي.

(٢) أي مع قطع النظر عن الاحتمال المتقدم فإن الإنصاف يقتضي ثبوت الوضع التعيني في زمان النبي الأكرم ﷺ في لسانه و لسان تابعيه و إنكاره مكابرة، ولا خير في كون حصول الوضع بمجموع الاستعمالات الصادرة منه ﷺ و من تابعيه؛ لأن الثمرة تترتب على تحقق الوضع في عصره بأي وجه اتفق. (و هذه الدعوى بالنسبة الى الألفاظ الكثيرة الدوران قريبة جداً إلا أن بين دعواه

نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل (١).
و أما الثمرة بين القولين (٢) فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام
الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت و على معانيها
الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، و فيما إذا جهل التاريخ ففيه
إشكال و إصالة تأخر الاستعمال (٣)

الوضع التعيني على النحو الثاني أولاً و دعواه الوضع التعيني أخيراً تهافت).
(١) لعلّه إشارة الى أنّ منع حصوله في خصوص لسانه بالنسبة الى الألفاظ
الكثيرة الدوران لا وجه له.

(٢) هذه ثمرة النزاع المعروفة للخلاف في المسألة (و سيظهر أنّها بحكم
العدم)، و حاصلها: إنّّه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لا بدّ من أن
تحمل هذه الألفاظ إذا كانت جارية في لسان النبي ﷺ على المعنى اللغوي
بمقتضى إصالة الحقيقة، إلّا إذا كانت قرينة على إرادة المعاني المستحدثة، و على
القول بثبوت الحقيقة الشرعية ففيه تفصيل و ذلك لأنّه: إمّا أن يعلم تاريخ كلّ
من الاستعمال و الوضع فيعمل على طبق ذلك العلم، و إمّا أن لا يعلم تاريخ
الاستعمال و الوضع فإنّه يحتمل تقدّم الاستعمال على النقل، و يحتمل العكس و
في هذا الفرض يشكل البناء على تأخر الاستعمال عن النقل حتّى يحمل على
المعنى الشرعي، كما يشكل البناء على تأخر النقل عن الاستعمال حتّى يحمل على
المعنى اللغوي، و وجه الإشكال يظهر في التعليق الآتي.

(٣) هذا دفع توهم يتبين خلاله وجه الإشكال المتقدم أمّا حاصل الوهم
هو: أنّه يحمل على المعنى الشرعي اعتماداً على إصالة تأخر الاستعمال عن النقل،
و حاصل الدفع هو: أنّه لا يمكن إجرائها في المقام لوجهين أحدهما: أنّه
يعارضها إصالة تأخر النقل عن الاستعمال فيتساقطان، و ثانيهما: أنّه إن أريد

مع معارضتها بإصالة تأخر الوضع، لا دليل على اعتبارها تعبدًا إلا على القول بالأصل المثبت، ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك، وإصالة عدم النقل (١) إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره.

من إصالة تأخر الاستعمال إصالة تأخر الحادث الذي بنى على حجيتها جماعة في مقابل الاستصحاب؛ مدعى عليه بناء العقلاء ففيه: أنه غير ثابت ولا نقول به، وإن أريد به استصحاب عدم تحققه الى زمان النقل ففيه: أن هذا لا أثر له وإنما الأثر لثبوت تأخره عن النقل، وهذا لازم عقلي للمستصحاب وإثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت الذي لا نقول به.

(١) هذا دفع توهم والتوهم هو: إن إصالة عدم النقل من الاصول العقلية المتفق على البناء عليها في محاوراتهم؛ كإصالة عدم التخصيص وإصالة عدم التقييد وهكذا، فلا مانع من الاعتماد عليها في المقام ويثبت بها تقدم الاستعمال على النقل، ولأجله يحمل على المعنى اللغوي، وأما دفعه: فإن إصالة عدم النقل في الجملة مما لا كلام فيه من أحد، وهي إنما تجري فيما شك في النقل لا فيما علم به وشك في تاريخه وأنه هل كان سابقاً على الاستعمال أم لاحقاً له كما هو المفروض في محل الكلام؟ وذلك لأن عمدة الدليل عليه هو بناء العقلاء والقدر المتيقن منه هو ما ذكر.

وما ذكره عليه السلام من الثمرة هو المشهور المعروف وذهب جماعة الى أنه ليس للمسألة ثمة عملية لأنّ جلّ ما وصل إلينا من أحاديث النبي الأعظم عليه السلام مروية بتوسط الأئمة عليهم السلام، وقد ذكرنا لزوم حمل ما وقع إلينا من كلامهم عليهم السلام على المعنى الشرعي بلا كلام، وأما الآيات وما بقي من أحاديث النبي عليه السلام والواصلة إلينا عن غير طريق الأئمة عليهم السلام (على تقدير ثبوتها وصحة أسنادها)

.....
كلها معلومة المراد والمقصد بحسب القرائن فلم يبق أثر مهم لهذا النزاع، مضافاً الى ما عرفت من أن تحقق الوضع تعييناً أو تعيئاً يبتني على عدم كون هذه المعاني حقائق لغوية كما ذكرنا، وقد عرفت أن ثبوت كونها حقائق لغوية هو الأقرب.

فالصحيح: هو عدم ثبوت الحقيقة الشرعية، و مع الإغماض عن ذلك و قلنا بأن المعاني المستحدثة لم تكن حقائق عرفية لتلك الألفاظ، فالقول بثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيئي في عصر النبي الأكرم عليه السلام خصوصاً بالنسبة الى الألفاظ الكثيرة الدوران هو الأقرب.



مركز تحقيقات کلمتویر علوم اسلامی

العاشر: أنه وقع الخلاف (١) في أن ألفاظ العبادات أسامي لخصوص الصحيحة أو الأعم منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور منها: أنه لا شبهة (٢) في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية و في جريانه على القول بعدم إشكال، و غاية ما يمكن أن يقال في تصويره (٣): إن النزاع وقع على هذا في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص

الأمر العاشر

في بحث الصحيح و الأعم



- (١) على أقوال سيظهر بعضها.
- (٢) بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المسألة السابقة لا كلام في جريان النزاع هنا بأن يقال: هل إن الشارع وضع تلك الألفاظ لخصوص الأفراد الصحيحة من تلك الحقائق أم للأعم من الأفراد الصحيحة و غيرها؟ و أمّا بناء على عدم القول بثبوت الحقيقة الشرعية في تلك المسألة و قلنا: بأن الشارع استعمل تلك الألفاظ مجازاً في تلك المعاني المستحدثة هل يكون مجال للنزاع في مسألتنا أم لا؟ ذكر في المتن: أن فيه إشكالاً، و وجهه هو: أنه بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في المعاني المستحدثة مجازاً بلا فرق بين الأفراد الصحيحة و الأفراد الفاسدة، فلا مجال للنزاع في أن لفظ الصلاة مثلاً مجاز في خصوص الفرد الصحيح منها أو أنه مجاز في الفرد الصحيح و الفرد الفاسد منها.
- (٣) هذا توجيه لتصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية من الشيخ رحمته الله و حاصله هو: إن علاقة المجاز التي لا بد من أن يعتبرها

الصحيحة أو الأعم بمعنى أن أتهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة؟ كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية و عدم قرينة أخرى معيّنة للآخر، و أنت خير (١) بأنه لا يكاد يصحّ هذا إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك و إنّ بناء الشارع في محارواته استقرّ عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معيّنة أخرى و أنّي لهم بإثبات ذلك. و قد انقدح بما ذكرنا

الشارع بين المعنى الحقيقي اللغوي والمعنى المستحدث، هل أنّه لاحظها بين المعنى الأصلي و خصوص الأفراد الصحيحة من المعنى المستحدث ثم إنّ اللفظ استعمل في الفاسد من المعنى المستحدث من باب سبك المجاز من المجاز، أو أنّه لاحظها بين المعنى الأصلي والمعنى المستحدث صحيحاً كان أو غيره ثم استعمل اللفظ في خصوص الصحيح من باب سبك المجاز من المجاز؟ و بعبارة أخرى يكون النزاع في إنّ المجاز الأولي هل مجموع الصحيح و الفاسد و إنّ استعماله في ذلك يحتاج الى قرينة واحدة أو إنّ المجاز الثانوي يكون خصوص الصحيح يحتاج الى قرينتين إحداهما قرينة المجاز الصارفة و الثانية القرينة المعيّنة أو يكون الأمر بالعكس؟

(١) هذا إشكال على ما أفاده الشيخ رحمه الله لتصوير النزاع المتقدم و حاصله هو: إنّ كون بعض المعاني المجازية يكون أقرب الى المعنى الحقيقي، و أنّ المعنى يكون في طوله و بواسطته يكون مجازاً، معقول ثبوتاً إلا أنّ مجرد الإمكان الثبوتي لا يكون كافياً للإثبات، بل لابدّ من دليل يثبت كيفية ملاحظة الشارع، فما ذكره رحمه الله من الاحتمالين (و أنّه على الاحتمال الأول يكون كذا و على الاحتمال الثاني يكون كذا) فإنّه مجرد فرض ليس هناك ما يثبت شيئاً منها؛ إذ ليس لدينا

تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلاني (١)

ما يثبت أن الشارع اعتبر العلاقة بين المعنى اللغوي وأحد الاحتمالين المذكورين في كلامه، مع أن العلاقة المصححة تكون محفوظة بينهما والمعنى اللغوي في مرتبة واحدة.

و يرد عليه أيضاً ما أورده سيدنا الجدّ من: إن توجيه جريان النزاع بهذا الوجه يتوقف على تسالم المنكرين بأن أحد هذين المجازين هو الأصل والآخر بالتبع، ولكن وقع النزاع في أن الأصل هو الصحيح أو الأعم، ولم يعلم هذا التسالم لأنّه من الممكن أن يكونان في رتبة واحدة كما في سائر المجازات، فأنّه لو كان للفظ معاني متعددة مجازية فكلّها في رتبة واحدة مجازات عن المعنى الحقيقي، لا إن بعضها أصل وبعضها تبع^(١) وفيه: أن هذا ينافي ما بنوا عليه من أن في فرض تعدّد المجازات لابدّ من ترجيح ما هو الأقرب للمعنى الحقيقي والكلام هنا في تشخيص ذلك الأقرب، والصحيح في تحرير النزاع هو: أن نلاحظ مفاد القرينة العامة التي كان يعتمد عليها الشارع في استعماله أنّه هل كانت قائمة على جميع الأفراد أم أنّها كانت قائمة على خصوص الأفراد الصحيحة؟

(١) القائل بأن الشارع استعمل الألفاظ في معانيها اللغوية، فالصلاة في لسان الشارع الدعاء غاية أنّه اعتبر فيها خصوصيات جعل بعضها أجزاء وبعضها شرائط وقد أعلم تلك الخصوصيات بدالّ آخر، وكذلك الصوم والحج والزكاة الخ. وعلى ضوء تصوير الشيخ^{رحمته} النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يمكن تصويره أيضاً على هذا المبنى ونقول: إن الدالّ الآخر المبين للخصوصيات هل يكون دالّاً على اجتماع جميع الخصوصيات فيوافق مع القول بالصحيح، أو أنّه دالّ على اجتماع جميع الخصوصيات أو بعضها الموافق للقول

وذلك بأن يكون النزاع في أن قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالآخرى الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط أو هما في الجملة، فلا تغفل. و منها: إن الظاهر (١) أن الصحة عند الكل

بالأعم و يرد عليه: مضافاً الى عدم وجود موافق له في المبنى، ما أورده على الشيخ رحمته من أنه بحسب الثبوت يكون ممكناً و بحسب الإثبات لا دليل عليه. و أما تصوير النزاع على القول بأن تلك المعاني حقائق عرفية و أن لفظ الصلاة مشترك بين الدعاء و الأركان المخصوصة بالاشتراك اللفظي، فواضح لأن حال الصلاة في هذا الفرض حالها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية.

(١) هذا هو الأمر الثاني من الأمور التي ذكرت مقدمة و هو في بيان معنى الصحة و الفساد، ذكر رحمته إن الصحة: بمعنى التامة و المقابل لها عدم التامة الذي يُعبر عنه تارة: بالفساد و أخرى: بالبطل و ثالثة: بالمعيوب فيما شأنه التامة، أي أن التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكة. وهذا هو المفهوم من لفظي الصحيح و الفاسد عرفاً، و من هنا يعلم: إن الصحة و الفساد لا يطلقان إلا على المركب من الأجزاء و القيود و لا يطلقان على البسائط إلا مسامحة فيقال: إن هذه الفكرة صحيحة و أن هذه النظرية غير صحيحة.

و ليعلم: أن المراد الصحة الشأنية أي إن الإسم موضوع للصحيح إن وجد، لا الموجود بالفعل لأن اللفظ موضوع للطبيعة لا الفرد الموجود.

ثم إن الفقهاء فسروهما (بالمسقط للقضاء و الإعادة و غير المسقط لهما)، و المتكلمين فسروهما (بالموافق لأمر الشارع و غير الموافق)، إلا أن الماتن رحمته يرى إن التفسيرين غير مختلفين عما ذكرناه فأنهما من التفسير باللائم لما ذكرناه من المعنى، فأن العمل إذا كان تماماً بحسب الأجزاء و الشرائط يلزمه عقلاً أن يكون مجزئاً فلا حاجة معه الى القضاء و الإعادة، كما أنه من لوازمه كونه موافق

بمعنى واحد و هو: التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء (كما عن الفقهاء) أو بموافقة الشريعة (كما عن المتكلمين) أو غير ذلك أنما هو بالمهم من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب (١) اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى، و منه ينقدح: أن الصحة و الفساد (٢)

لأمر الشارع. و أنما عدلا عن الملزوم الى اللازم لأجل أن يكون موافقاً لغرضه و غايته؛ فإن الفقيه يهتم معرفة ما يتعلق بفعل المكلف فاختار في التعريف سقوط القضاء و الإعادة و عدمه، و المتكلم يهتم ما يتعلق بالمبدأ و المعاد و لهذا اختار في التعريف موافقة أمر الشارع و عدمها حتى يكون بحثاً راجعاً الى المبدأ و المعاد، فلا اختلاف جوهرى بين التعريفين و ما ذكره الماتن رحمته الله بل الجميع يرجع الى شيء واحد و هو: التمامية من حيث الأجزاء و الشرائط و إن الاختلاف في المهم من لوازم الصحة بحسب اختلاف الأنظار في محل البحث، و إلا فإن الصحة و الفساد في العبادات لا يختلفان عنها في غيرها من الامور الخارجية، فأنهما في الجميع بمعنى التمامية و عدم التمامية و تعريف الفقيه و المتكلم يختص بالصحيح في العبادات.

(١) أي كما إن اختلاف الأنظار لا يوجب تعدد المعنى فإن المعنى عند الجميع هو التمامية، كذلك لا يوجب تعدد المعنى اختلافها بحسب حالات المكلف؛ فإن الصلاة قصرأً صحيحة للمسافر و غير صحيحة للحاضر، و الصلاة مع التيمم صحيحة للمضطّر و غير صحيحة للمختار و هكذا فإن هذه الاختلافات لا توجب تعدد المعنى و أنما هي راجعة الى المصاديق.

(٢) تبين مما ذكره أخيراً من أن الصحة تختلف بحسب حالات المكلف أن الصحة و الفساد لم يكونا وصفين حقيقيين بل هما وصفان إضافيان نظير الصغر

أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحةً و فساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة و فساداً بحسب أخرى فتدبر جيداً.

و منها: (١) أنه لابدّ على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمّى بلفظ كذا (٢) و لا إشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة و إمكان الإشارة اليه بخواصّه و آثاره (٣) فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمّى بلفظ

و الكبر و الخفة و الثقل و هكذا، فالصلاة بالإضافة الى شخص تكون صحيحة و بالإضافة الى غيره تكون باطلة.

(١) هذا هو الأمر الثالث من المقدمات في بيان الجامع على كلّ من القولين.
(٢) و ذلك لأنّ العبادات كسائر الماهيات و أسماء الأجناس يكون مشتركاً معنوياً، و إنّ الوضع فيها عام و الموضوع له عام أي إنّ اللفظ موضوع للقدر الجامع بين الأفراد و إنّ الجامع يكون هو المسمّى و إنّ صدقه على الأفراد الخارجية من قبيل صدق الطبيعي على مصاديقه، فاللازم على كل من الصحيحي و الأعمي أن يعيّن جامعاً على طبق مبناه حتى يكون هو المسمّى بذلك الاسم.

(٣) يمكن تصوير الجامع لخصوص الأفراد الصحيحة عن طريق الخواص و الآثار، فإنّ جميع الأفراد الصحيحة مشتركة في الأثر (أي ملاك الحكم مثل: النهي عن الفحشاء بالنسبة الى الصلاة) فإنّ جميع أفراد الصلاة الصحيحة مشتركة في الملاك و المصلحة، و كذلك سائر العناوين من العبادات كالصوم و الزكاة و الحج، و وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثّر؛ لعدم إمكان صدور الواحد عن كثير كما يستحيل صدور الكثير عن الواحد، فلا بدّ من أن يكون

.....
 هناك جامعاً وحدانياً للأفراد الصحيحة يكون أثره النهي عن الفحشاء وإن لم نعرفه بإسمه و عنوانه إذ لا تأثير لمعرفة الإسم و العنوان في مؤثريته لذلك الأثر، و ذلك الجامع هو المسمى بالصلاة عند القائل بالصحيح. وقد تقدّم الكلام حول القاعدة في أول الكتاب و ذكرنا: إنّ القاعدة مختصة بالواحد الشخصي و لا تشمل الواحد بالنوع كالنهي عن الفحشاء الذي له مراتب مختلفة شدة و ضعفاً. و ناقش المحقق النائيني رحمته الله هذا الجامع بعدة مناقشات منها: أنه لا طريق لإثبات وحدة الأثر فيمكن أن يكون أثر الصلاة مع التيمم للفاقد للماء، مغايراً مع أثر الصلاة مع الطهارة المائية للواجد و هكذا، و إن كانت الصلاتان صحيحتين، و منها: إنّ الاشتراك في الأثر لا يقتضي وحدة المؤثر حقيقة بل الوجدان على خلافه، فإنّ الشمس مشتركة مع النار في الحرارة مع أنّهما شيئان، نعم لا بدّ أن يكون لهما جامع يكون هو المؤثر إلاّ إنّ وحدة الجامع لا يلزم وحدة هويتهما، و منها: إنّ الأثر يكون مرتباً على الإتيان و الإتيان متأخّر عن الأمر كما إنّ الأمر يكون متأخراً عن التسمية، فكيف يمكن استكشاف المسمى عن طريق الأثر المتأخّر عنه بعدة مراتب؟ و منها: أنّه يلزم على هذا الجامع القول بالاشتغال في صورة الشك بين الأقل و الأكثر؛ لأنّ الشك حينئذٍ يرجع الى الشك في المحصل الذي يكون مجرى لقاعدة الاحتياط، مع إنّ المساتن رحمته الله قائل بالبراءة في تلك المسألة.

الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما، و الإشكال فيه (١) بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً لما عرفت و لا أمراً بسيطاً لأنه لا يخلوا إما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوماً مساوياً له و الأول غير معقول لبداهة (٢) استحالة أخذ مالا يأتي إلّا من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادف (٣)

(١) هذا الإشكال منقول من تقارير الشيخ رحمته الله على تصوير الجامع لخصوص الأفراد الصحيحة و توضيحه هو: إن الجامع المفروض إما أن يكون مركباً و إما أن يكون بسيطاً، فإن كان مركباً مثل أن يقال: إن الصلاة ما كانت مشتملة على النية و تكبيرة الإحرام فهو غير معقول لتفاوت أفراد الصحيحة بحسب اختلاف أحوال المكلف، فبالنسبة إلى شخص تكون الأجزاء عشرة و بالنسبة إلى آخر تسعة ما عدا السورة، و بالنسبة إلى الثالث ما عدا القيام و هكذا، و إن كان بسيطاً فيدور أمر الجامع حينئذ بين أن يكون بعنوان (مطلوب) أو بعنوان (محبوب) أو بعنوان (ذو مصلحة) أي الملازم لعنوان المحبوب، فإن كان الجامع هو العنوان البسيط أعني (المطلوب) فإن جعله جامعاً غير ممكن لأنه يرد عليه إشكالات.

(٢) هذا هو الإشكال الأول و هو إنه: يلزم من كونه جامعاً الدور أو نتيجته أي تأخير ما هو متقدم بالطبع، لأن المطلوب صفة طارئة على ما تعلق به الطلب، فهو متأخر عن الطلب فإن كان عنواناً يتعلق به الطلب لا بدّ و أن يكون متقدماً عليه و هو محال.

(٣) هذا هو الإشكال الثاني و هو: إنه في فرض كون المطلوب جامعاً يكون حينئذ مترادفاً مع عنوان الصلاة مثلاً: يجوز استعمال كل منها مكان الآخر

بين لفظة الصلاة و المطلوب و عدم جريان البراءة (١) مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال حينئذ في المأمور به فيها و إنما الإجمال فيما يتحقق به و في مثله لا مجال لها كما حُقِّق في محله مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها، و بهذا يشكل لو كان (٢) البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً، مدفوع بأن الجامع (٣) إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة و نقیصة بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله يجري البراءة، و إنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهارة

-
- كالإنسان و البشر، و هذا مما لا يلتزم به أحد.
- (١) هذا هو الإشكال الثالث و حاصله: أنه بناء على هذا الجامع إذا شك في جزئية شيء للصلاة مثلاً أو شرطيته لا بد من الرجوع الى قاعدة الاشتغال؛ لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل لذلك العنوان لأنه لا مجال في المأمور به و هو عنوان (المطلوب)، و إنما الإجمال في المحصل و ما يتحقق به، و في مثله لا بد من الاحتياط و لا يجوز الرجوع الى البراءة كما هو ثابت في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح هم قائلون بالبراءة عند الشك في الجزئية أو الشرطية.
- (٢) أي بالإشكال الأخير و هو لزوم الرجوع الى الاحتياط عند الدوران بين الأقل و الأكثر في العبادة، يضعف القول بأن الجامع عنوان ملازم للمطلوب لأن الشك في جزئية شيء أو شرطيته في العبادة يكون من الشك في المحصل.
- (٣) هذا جوابه عن الإشكال و حاصله: أننا نقول: أن الجامع هو العنوان البسيط ذاتاً و هو العنوان الملازم و المساوي لعنوان (مطلوب)، إلا أنه لا بمعنى كون وجوده مشخصاً و إن المركب بماله من الأجزاء و الشرائط يكون محصلاً له

المسببة عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائها، هذا على الصحيح
و أما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال (١)

من قبيل السبب والمسبب كما في الطهارة من الحدث حتى يكون الشك في جزء أو شرط شكاً في المحصل، بل بمعنى كونه عنواناً كلياً منتزِعاً عن المركب المختلف من حيث زيادة الأجزاء و تقيصتها بحسب حالات المكلف، فيكون العنوان متّحداً مع المعنون عنوان الكلي و مصداقه، و من المعلوم إن الكلي عين فردّه فيكون الشك في الجزئية أو الشرطية شكاً في المأمور به و يكون مجرى البراءة كما سيجيء في محله.

و أورد على هذا الجامع المحقق الأصفهاني رحمته الله بإيرادات أحدها: أنه لا يتصور جامع ذاتي مقولي لأفراد الصلاة لأنها مؤلفة من مقولات متباينة كمقولة: الكيف و الوضع و الفعل، و المقولات أجناس عالية لا جنس لها. ثانيها: إن فرض جامع بسيط مقولي المتحد مع الأفراد خارجاً غير معقول في المقام؛ لاستلزامه فرض اتحاد البسيط مع المركب و كون المركب وجوداً للبسيط و هذا غير معقول. و ثالثها: على تقدير معقوليته إن وحدة الأثر لا تكون كافية لثبوته؛ لأن وحدة الأثر الذاتي كاشفة عن وحدة المؤثر حقيقة و وحدة الأثر عنواناً تكشف عن وحدة المؤثر العنواني لا الحقيقي كما في محلّ الكلام فإن النهي عن الفحشاء أثر عنواني لأنحاء الفحشاء المختلفة. (٢)

و أورد على الجامع الذي تصوّره في المتن المحقق النائيني رحمته الله إيرادات أخرى و هو: إن الغرض هو تصوير جامع يدركه العرف و يتوصل إليه لفرض كونه المسمّى و المأمور به، لا أن يكون طريق إثباته قاعدة فلسفية.

(١) و سيأتي أن تصوير الجامع على القول بالأعم لا إشكال فيه بل هو

و ما قيل في تصويره أو يقال وجوه (١) أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة (٢) كالأركان في الصلاة مثلاً وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمى وفيه: ما لا يخفى (٣) فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها (٤)

المتعين، وإن تصويره لخصوص الأفراد الصحيحة مشكل.
(١) هذا شروع لبيان التصاوير المذكورة على القول بالأعم.
(٢) هذا هو الجامع الأول وهو منسوب الى المحقق القمي رحمته الله وهو مختار سيدنا الاستاذ وهو: إن الجامع للأفراد الصحيحة وغير الصحيحة عبارة عن جملة من الأجزاء يعبر عنها (بالأركان)، فالصلاة إسم للنية والتكبير والقيام المستصل بالركوع والركوع والسجدة وبقية الأجزاء دخيلة في المأمور به لا المسمى،^(*) واستدل سيدنا الاستاذ على ذلك بقوله عليه السلام: إن الصلاة ثلث ظهور و ثلث ركوع و ثلث سجود بضميمة ما دل على تقوم الصلاة بتكبير الافتتاح.

(٣) هذا شروع في الإيراد عليه بوجهين.
(٤) هذا هو الوجه الأول وهو: عدم إطراده وانعكاسه لأن لازمه هو دوران التسمية مدار الأركان وجوداً و عدماً، مع إن الأمر ليس كذلك يقيناً فإن لفظ الصلاة يكون صادقاً على الفاقد لركن كالركوع، إذا فرض إتيان بقية الأجزاء والشرائط إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً، بعلاقة الجزء والكل كما لا يكون صادقاً إذا كان آتياً بجميع الأركان مجرداً عن سائر الأجزاء والشرائط، مع أنه غير صادق عليه قطعاً.

ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان بل و عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمى مع أنه (١) يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازاً عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلي على الفرد و الجزئي، كما هو واضح و لا يلتزم به القائل بالأعم فافهم.

(١) هذا هو الوجه الثاني وهو: إن اللازم كون إطلاق الإسم على الجامع لجميع الأجزاء و القيود مجازاً، و من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من قبيل إطلاق الكلي على مصداقه؛ لعدم كون الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط فرداً و مصداقاً للأركان بالخصوص بل هو مغاير له و مبائن معه. و يمكن الجواب عنه بأن: ما ذكر آنفاً يلزم إذا كان المقصود إن المسمى عبارة عن خصوص الأركان بشرط لا، إلا أن المقصود إن المسمى عند المحقق: هو الأركان على نحو اللا بشرط عن الزائد من الأجزاء و الشرائط الواجبة و المستحبة، فالفرد للجامع المسمى هو الأركان في ضمن سائر الأجزاء، ولعله لأجله أشار بقوله: فافهم.

و أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله باستلزامه لدخول شيء في الماهية تارة و خروجه عنها أخرى؛ لأن لازم هذا الجامع هو أخذ الأجزاء الأخرى في الموضوع له عند وجودها و عدم أخذها عند عدمها، و أجاب عنه سيدنا الاستاذ بأن: فيه خلطاً بين المركبات الحقيقية و المركبات الاعتبارية؛ فإن عدم التبديل يكون في المركبات الحقيقية و أمّا الاعتبارية فلا مانع من كون شيء واحد داخلاً فيها عند وجودها و خارجاً عنها عند عدمه، و مثل له (الدار). و فيه: أنه مستلزم لحدوث العُلقة الوضعية بين اللفظ و المعنى بعد وجوده خارجاً و هذا لم يقل به أحد، و أمّا استدلاله بالحديث ففي غير محله؛ لأن ذلك ليس في

ثانيها: بأن [أن] تكون موضوعة لمعظم الأجزاء (١) التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصدق الإسم كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه

مقام بيان الموضوع له (فأن صدوره عنه عليه السلام متأخر عن الوضع بمدة طويلة) فهو في مقام التشريع لا في مقام التسمية، ويدل عليه خروج تكبيرة الإحرام ودخول الطهور في الماهية مع أنه خارج منها يقيناً لقوله عليه السلام: إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور، والعطف يقتضى الإثنية.

(١) هذا هو الجامع الثاني وهو: إن الجامع عبارة عن معظم الأجزاء و الشرائط فالصلاة إسم للجامع المعظم الأجزاء بنحو اللا بشرط، سواء كان واجداً للجميع أو فاقداً لجزء أو جزئين من عشرة أجزاء مثلاً، سواء كان المفقود جزء ركيناً أو غير ركني، وكانت الصلاة صحيحة أو غير صحيحة و ذلك لأن الإطلاق العرفي يكون على هذا النحو، فيقال له الصلاة عرفاً هو المسمى بالصلاة حقيقة و لا إشكال في أن الاستعمالات العرفية يكون على ذلك، و هذا هو الجامع المقبول عندنا لأن الوضع في ألفاظ العبادات يكون على نحو أسماء الأجناس كما سيأتي، و الوضع في أسماء الأجناس إذا كان مركباً (سواء كان مركباً حقيقياً أم اعتبارياً) بهذا الاعتبار فلفظ (السيارة) موضوع لوسيلة النقل الخاصة المعروفة عند الكل. فإن اللفظ يطلق عند العرف على الواحد لجميع أجزائها و على الفاقد منها جزء أو جزئين سواء كانت المفقودة أجزاء ركينياً أو غير ركني إطلاقاً حقيقياً، بخلاف ما إذا كانت فاقدة لكثير من أجزائها الرئيسية و غيرها فإنه لا يطلق اللفظ عليه عندهم إلا بالعناية، و هذا ديدنهم في جميع أسماء الأجناس المركبة كالدار و الثوب و الأطعمة و الأدوية و الكتاب، و بالمراجعة إليهم يظهر أنهم لا يتخطون عن ذلك. نعم لو كان المركب فاقداً لمعظم

و فيه: مضافاً الى (١) ما أورد على الأوّل أخيراً أنّه عليه يتبادل ما هو
المعتبر في المسمّى فكان شيء واحد داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه اخرى بل
مردّداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء و هو
كما ترى سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش
بحسب الحالات.

الأجزاء لا يكون ذلك مسمّى حقيقةً وإن كان واجداً لأثر الصحيح كما في صلاة
الغريق، ولا ضير في الالتزام بذلك و أنّما يكون مسمّى مجازاً وبالناية من باب
الاشتراك في الأثر كما لا يطلق الثوب حقيقة للقمّاش الساذج الذي يكون ساتراً
للبدن و محافظاً له من البرد و الحرّ و لا مانع من الالتزام بذلك، فتصوير الجامع
على القول بالأعم ممكن و على القول بالأخصّ غير ممكن كما سبق.

(١) شروع في المناقشة عليه بعدة مناقشات:

منها: ما تقدّم من المناقشة على الجامع السابق في الوجه الثاني و هو:
استلزامه لأن يكون استعمال اللفظ في الفرد الجامع لجميع الأجزاء و الشروط
مجازاً و ليس أنّه من إطلاق الكلّي على الفرد، و فيه: إنك عرفت أن الأركان
مأخوذ على نحو اللّا بشرط فلا يلزم المجازية، و في هذا الجامع أيضاً نقول بأنّ
الجامع هو ما يكون مسمّى عند العرف حقيقة على نحو اللّا بشرط عن الباقي،
فهو غير مستلزم لكونه مجازاً في الفرد الجامع.

و منها: إنّ الجامع يكون متردّداً بين أمور فقد تكون السورة في صلاة من
المعظم و تكون داخلة في المسمّى و في صلاة اخرى لا تكون من المعظم فلا
تكون داخلة في المسمّى، و هذا يوجب أن يكون المسمّى مجهولاً؛ لاختلاف
المعظم بحسب حالات المُكلّف. و فيه: إنّ التبادل لا يوجب الجهالة كما لا
يوجبها في المركبات العرفية التي هي أيضاً بالنسبة الى أجزائها تكون مردّدة، و

ثالثها: (١) أن يكون وضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضرّ في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها،

مع ذلك لا يضرّ بالتسمية و لا يوجب الجهالة.
ومنها: إنه إذا فرض فرد من الصلاة واجداً لجميع الأجزاء و الشرائط لابد و أن يكون بعض أجزائها خارجاً عن المسمّى، و هو مجهول لا يعلم إن الخارج هل هو السورة مثلاً أو التشهد خصوصاً، و إن الصلاة تختلف بحسب حالات المكلف فأن فيها ما يكون المسمّى تكبيرة واحدة كما في صلاة الغريق، و لا شك في إن الترديد في ما هو الداخل كما في المناقشة السابقة أو فيما هو الخارج كما في هذه المناقشة يكون منافياً مع حكمة الوضع و هي: التفهيم و التفهم. و الجواب: إن الترديد في هذه المناقشة يكون مبنياً على كون المعظم للأجزاء على نحو التقيد، و هو ممنوع كما عرفت فلا ترديد في المفهوم، و أمّا إذا كانت الصلاة الصحيحة فاقدة لمعظم الأجزاء كما في صلاة الغريق فقد عرفت: أنها خارجة عن المسمّى حقيقة و يطلق عليها اللفظ بالمسامحة.

(١) هذا هو الجامع الثالث و هو: أن يكون وضع أسماء العبادات وضع الأعلام الشخصية كزيد مثلاً فإنه إسم لإنسان معلوم متشخص، صغيراً كان أو كبيراً صحيحاً كان أو سقيماً قوياً كان أو ضعيفاً سميناً كان أو هزلاً سالماً كان أو مقطوعاً بعض أعضائه، فكما إن هذه التغيرات لا تضرّ بالتسمية في العلم الشخصي فلتكن ألفاظ العبادات كذلك.

و فيه: إنَّ الأعلام أنما تكون موضوعة للأشخاص (١) و التشخيص [التشخص] أنما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً و إن تغيّرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرها من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعة للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتاتها و حاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.

رابعها: (٢) إنَّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتام الأجزاء و الشرائط إلا أنَّ العُرف يتسامحون كما هو ديدنهم

(١) هذا إيراد على الجامع وهو: إنَّ قياس ألفاظ العبادات بالأعلام الشخصية يكون مع الفارق لأنَّ الموضوع له في العلم هو الإنسان الخارجي و الموجود المشخص المعلوم مع قطع النظر عن حالاته، فما دام الشخص موجود يكون مسمّى و إن تغيّرت حالاته و كفيّاته؛ لأنَّ التشخيصات تكون خارجة عن حقيقة الشخص و عارضة له و حيث إنَّ المسمّى هو الشخص فما دام الشخص باقٍ يكون هو المسمّى. و هذا بخلاف أسماء العبادات التي يكون وضع أسماء الأجناس على ما سيأتي بيانه في الأمر الآتي (فأنّها موضوعة لتلك العبادة المركّبة من الأجزاء و الشرائط) و القاعدة تقتضي انتفاء المركّب بانتفاء جزئه و انتفاء المقيد بانتفاء قيده، و الموضوع له في أسماء الأجناس هو الجامع لشتات الأفراد و المشتمل لمتفرقات الأجزاء و القيود، كما تقدّم في الجامع للصحيح بأنَّ المسمّى هو: ما كان ذو الأثر و مؤثراً في الملاك.

(٢) هذا هو الجامع الرابع و هو: إنَّ الموضوع له في أسماء العبادات هو تلك الحقيقة الصحيحة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، إلا إنَّ العُرف عادتهم

و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواحد فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب اليه السكاكي في الاستعارة، بل يمكن دعوى (١) صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات من دون حاجة الى الكثرة والشهرة للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة

المسامحة في استعمالهم الألفاظ في محاوراتهم و يطلقون إسم المركب على مجموعة من الأجزاء و القيود الفاقدة لبعض تلك الأجزاء، وليس ذلك من قبيل المجاز في الكلمه الذي يقوله المشهور بل هو من قبيل الحقيقة الإدعائية على مذهب السكاكي في الاستعارة حيث يرى إن المجاز فيها في الإسناد و التصرف في الأمر العقلي، فلفظ الصلاة موضوع للصحيحة الواحدة لجميع الأجزاء و القيود، إلا أن العرف يطلقونه على الفاقد لبعض الأجزاء مسامحة و ادعاء كما هو عادتهم في المعاجين و سائر المركبات الحقيقة.

(١) في هذا الإضراب عدول عن الحقيقة الإدعائية في الفاقد لبعض الأجزاء، و ادعاء صيرورتها حقيقة بالوضع التعيني في الفاقد بعد الاستعمال في الفاقد مرة واحدة أو مرات من جهة انس الذهن للتشابه في الصورة أو الشركة في الأثر، فحصول الوضع التعيني هنا لا يتوقف على كثرة الاستعمال كما هو الحال في سائر الموارد؛ لامتنياز محل الكلام عن سائر موارد الوضع التعيني من أجل انس الذهن الحاصل من التشابه في الصورة و المشاركة في الأثر المطلوب كما هو الحال في المركبات الخارجية مثل المعاجين، فإن (سقمونيا) إسم لمعجون خاص له أجزاء عديدة و أثر خاص و مع ذلك يطلقون الإسم حقيقة للفاقد لبعض تلك الأجزاء المشابه للواجد و المشارك له في الصورة إطلاقاً حقيقياً بسبب الانس الذهني.

ابتداء لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة و المشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة. وفيه: إنه أنما يتم (١) في مثل أسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيه [فيها] ابتداء مركباً خاصاً و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيداً.

(١) هذا هو الإيراد على الجامع وهو: إن ما ذكر من التصوير يتم في المركبات الخارجية كالمعاجين و لا يتم في العبادات التي هي مركبات اعتبارية، و الفرق إن في تلك المركبات يكون الصحيح على نحو الإطلاق موجوداً و هو المشتمل على جميع ماله دخل فيه من الأجزاء و الشرائط، و هو المركب الخاص الذي وضع له لفظ (سقمونيا) مثلاً، ثم أطلق على غير الواجد مشابهاً له في الصورة أو المشترك معه في الأثر، و هذا بخلاف الصلاة مثلاً الذي ليس لها فرد صحيح على الإطلاق؛ لاختلاف الصحيح فيها بحسب حالات المكلف من الحضر و السفر و القدرة على القيام و العجز عنها و الواجد للماء و الفاقد منه و هكذا، فليس هناك فرد صحيح واجد لجميع الأجزاء و الشرائط على الإطلاق حتى يكون هو المسمى ابتداء ثم يطلق على الفاقد للتشابه و الاشتراك في الأثر، فكل ما فرض صحيحاً في حال يكون فاسداً في حال آخر.

إن قلت: ما الفرق بين هذا الجامع و ما اخترتم من الجامع و المفروض اشتراكهما في الإحالة الى العرف؟ قلت: إن للعرف نظران: دق و مسامحي، و الجامع المختار مبني على تحكيم نظر العرف الدق، و هذا الجامع منوط بنظره المسامحي.

خامسها: (١) أن يكون حالها حال أسامي المقادير و الأوزان مثل المثقال و الحقة و الوزنة إلى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة، فإنّ الواضع و إن لاحظ مقداراً خاصاً إلا أنه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه و من الزائد و الناقص أو أنه و إن خصّ به أولاً إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيها بعناية أنّها منه قد صار حقيقة في الأعم ثانياً. وفيه: (٢)

(١) هذا هو الجامع الخامس و هو: إنّ حال أسامي العبادات حال أسامي المقادير و الأوزان فإنّ لفظ (كيلو) موضوع للوزن الخاص و هو: ألف غرام إلا أنه لم يضعه لخصوص ذلك الكم، بل جعله حقيقة فيه و فيما يزيد عليه بقليل أي غرامات قليلة و ما ينقصه عنه كذلك، أو أنه وضع اللفظ لخصوص تلك الكمية و لكن من جهة كثرة استعماله فيما يزيد عليه بقليل أو ينقص عنه كذلك حصل الوضع التعيّن في الزائد و الناقص بعناية إنّ الزائد أو الناقص من تلك الكمية من ذلك المقدار و نازلة منزلته، و بهذا الوضع التعيّن حصل نقل من خصوص ذلك المقدار الى معنى أوسع يشمل ذلك المعنى و ما يزيد عليه و ينقص عنه.

(٢) هذا هو الردّ على الوجه على طبق الرد على الوجه السابق من: إنّ ألفاظ العبادات لا تقاس بألفاظ المقادير و الأوزان لأنّ في المقادير و الأوزان كما عرفت في تقرير الوجه يكون المعنى الموضوع له أولاً معلوماً و معيّناً، غاية أنه بالوضع التعيّن حصل وضعاً ثانياً للمعنى الواسع الشامل له و لما يزيد عليه و ينقص عنه، و هذا بخلاف العبادات فإنّه ليس لها فرد معلوم معيّن يكون هو الموضوع له أولاً و بالقياس اليه يوضع للمعنى الأوسع منه؛ لما عرفت من اختلاف الصحيح بحسب حالات المكلفين.

و ظاهره التسليم لحصول الوضع التعيّن في المعنى الأوسع إلا أنه لا وجه له،

إنّ الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة و نقيصة فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس اليه [عليه] كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيّداً. و منها: (١) إنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين و احتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً لاستلزامه (٢)

بل الظاهر أن استعماله في الزائد أو الناقص عن المقدار الموضوع له في الأوزان يكون على نحو المسامحة و التجوّز و لهذا تحمل الأوزان و المقادير المذكورة في الأخبار على خصوص المقدار المعين. و قد عرفت ما هو الصحيح في الجامع و أنّ الحق هو: إمكان تصوير الجامع للأعم على خلاف ما أفاده الماتن بالله.

(١) هذا هو الأمر الرابع من الامور التي لا بدّ من ذكرها قبل الخوض في أدلة الطرفين و هو في بيان أن: الوضع في الأسماء العبادات كسائر أسماء الأجناس يكون عاماً و الموضوع له أيضاً عاماً، و احتمال كون الموضوع له فيها خاصاً بعيد جداً لأمرين.

(٢) هذا هو الأمر الأوّل و هو: إنّ كون المعنى خاصاً مستلزم لأن يكون الاستعمال في المعنى الجامع الكلّي مجازاً مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الصَّلَاةُ مَعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ) ^(١) و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (الصُّومُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ) ^(٢)، و هو بديهي الفساد.

(١) اعتقادات مجلسي: ص ٣٩.

(٢) فروع الكافي ج ٤ كتاب الصوم - باب ما جاء في فضل الصوم و الصائم ص ٦٢ ح ١.

كون [استعمالها] استعماله في الجامع في مثل: الصلاة تنهى عن الفحشاء^(١) و الصلاة معراج المؤمن^(٢) و عمود الدين^(٣) و الصوم جنة من النار^(٤) مجازاً أو منع استعمالها فيه (١) في مثلها و كل منها بعيد الى الغاية كما لا يخفى على اولى الدراية [النهاية]. و منها: (٢)

(١) هذا هو الأمر الثاني وهو: إن استعمال اللفظ في المعنى الكلي الجامع يكون ممنوعاً وليس بمجاز و من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للفرد في الكلي، فالاستعمالات المتقدمة لابد و أن يكون المراد فيها الفرد لا الكلي، والأمران بعيدان الى الغاية كما لا يخفى على اولى الدراية؛ أمّا الأول: فلعدم وجود القرينة الدالة على المجازية، و أمّا الثاني: فلأن الظاهر كون اللام للاستغراق أو الجنس، و أن المراد في تلك القضايا الحكم على طبيعي الصلاة و الصوم.

(٢) هذا هو الأمر الخامس من المقدمات (في بيان ثمرة النزاع في المسألة) و هي: إنه بناء على القول بوضع تلك الألفاظ للصحيح يكون خطاب: (أقيموا الصلاة)^(٥) مجزئاً فلا يصح التمسك بإطلاقه في نفي ما شك في جزئيته أو شرطيته لتلك العبادة؛ لعدم إحراز تحقق المسمى من جهة احتمال دخول المشكوك في المسمى، فع تركه لم يحرز كون العمل صحيحاً و معه لم يكن أصل الصلاة محرزاً فلا بد حينئذ من الرجوع الى الأصل العملي (و الماتن عليه السلام يرى أن المقام يكون من صغريات مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر فكل يرجع

(١) سورة العنكبوت: ٤٥، بحار الأنوار: ج ٨٢ ص ١٩٨.

(٢) اعتقادات مجلسي: ص ٣٩.

(٣) عوالي اللئالي: ج ١ ص ٣٢٢ ح ٥٥.

(٤) فروع الكافي ج ٤ كتاب الصوم - باب ما جاء في فضل الصوم والصائم ص ٦٢ ح ١.

(٥) البقرة: ٤٣ و النور: ٥٦.

إنّ ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح و عدم جواز الرجوع الى إطلاقه في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به و شرطيته أصلاً لاحتمال دخوله في المسمّى كما لا يخفى و جواز الرجوع اليه في ذلك على القول الأعمي في غير ما احتتمل دخوله فيه ممّا شك في جزئيته أو شرطيته، نعم (١) لا بد في الرجوع

الى مبناه في تلك المسألة من البراءة و الاشتغال لا خصوص قاعدة الاشتغال كما يقوله جماعة؛ من جهة كونه من صغريات مسألة الشك في المحصل و سيأتي الكلام في ذلك) و أمّا بناء على القول بوضع الألفاظ للأعم ففيه تفصيل، لأنّه تارة: نحتمل دخول الشك في المسمّى على تقدير وجوبه كما نحتمل دخوله في المأمور به، و اخرى: لا نحتمل دخوله في المسمّى و أنّما نحتمل دخوله في المأمور به على تقدير وجوبه، فعلى الأول: لا يجوز التمسك بالإطلاق و على الثاني: لا مانع من الرجوع الى الإطلاق لثبوت الجزئية أو شرطية المشكوك إن تمّت شرائط التمسك بالإطلاق، و إن لم تتم فلا بدّ من الرجوع الى الأصل و هو البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

(١) هذا الاستدراك لبيان أنّ الرجوع الى الإطلاق على القول بالأعم أنّما يكون إذا تمّت مقدّمات الحكمة كما هو الحال في جميع موارد الأخذ بالإطلاق، فلو لم تتم تلك المقدمات كما إذا لم يكن في مقام البيان مثل قوله تعالى: (أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة) (*) فإنّها في مقام أصل التشريع لا في مقام البيان، أو كان انصراف يمنع من الإطلاق كما إذا كان المطلق منصرفاً الى خصوص الصحيح، فلا يصح الرجوع الى الإطلاق بل لا بدّ من الرجوع الى الأصل الذي هو الوظيفة في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

اليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع الى سائر المطلقات و بدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و قد انقدح بذلك (١) إن الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح

(١) أي تبين مما ذكرنا إن الصحيح في الثمرة هو ما ذكرناه من أنه على القول بالأعم يرجع الشك في الجزئية أو الشرطية الى الإطلاق إن كان في مقام البيان و إلا فيرجع الى الأصل، و هو المختار في مسألة الأقل و الأكثر، و على الصحيح لا يرجع الى الإطلاق، لأن موضوع الخطاب غير محرز عند الشك في الجزئية أو الشرطية، بل يرجع الى الأصل، و هو المختار في مسألة الأقل و الأكثر. فالأصل الجاري على كلا القولين هو ما يختاره في مسألة الأقل و الأكثر، لا ما ذكر من الثمرة من أنه: في فرض الشك في الجزئية أو الشرطية يرجع الى قاعدة الاشتغال على القول بالصحيح و الى قاعدة البراءة على القول بالأعم؛ لأن المرجع في صورة إجمال الخطاب أو إهماله كما هو المفروض هو ما يختاره في مسألة الأقل و الأكثر: من البراءة أو الاشتغال، و يشهد لذلك ما نرى من أن المشهور مع ذهابهم الى القول بالصحيح في المسألة ذهبوا الى البراءة في مسألة الشك في الجزئية أو الشرطية.

و أورد المحقق العراقي رحمته الله على الثمرة التي ذكرها الماتن رحمته الله: إن النصوص الواردة إما أن لا تكون في مقام البيان أو أنها في مقام بيان الأجزاء و الشرائط، ففي الأول لا يصح التمسك بإطلاقه حتى على القول بالأعم، و في الثاني يصح

ولذا ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح، و ربما قيل: (١)
بظهور الثمرة في النذر أيضاً،

حتى على القول بالصحيح. (٢*)

و توضيح المناقشة هو: إن الصحيح أيضاً له أن يتمسك بالإطلاق المقامي (و هو استفادة الإطلاق عقلاً من شاهد الحال و السكوت مع وجود مقتضى البيان)، فلا مانع من التمسك به إن كان هناك نص في مقام بيان كل ماله دخل في الغرض أمثال صحيحة حماد (٣*) بالنسبة الى أفعال الصلاة المعبر عنها: بالأخبار البيانية، فلا مانع من التمسك بإطلاقه المقامي على الصحيح، و على الأعم فيصح له التمسك بالإطلاق اللفظي، و في فرض عدم ورود إطلاق يمكن التمسك به فإن القاعدة تقتضي الرجوع الى الاشتغال على الصحيح؛ لرجوع الشك الى المحصل و ليس من الشك في نفس المأمور به حتى يكون من صغريات الأقل و الأكثر.

و أما ما ذكره من أن المشهور يقولون بالبراءة في الشك في الجزئية فلعله كان من جهة تنبأهم على أن الحق هو: القول بالأعم، فما عليه المشهور من أن الثمرة: هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال على الصحيح و الى قاعدة البراءة على الأعم؛ لأنها المرجع عند دوران الأمر بين الأقل و الأكثر: هو الصحيح.

(١) هذه ثمرة أخرى للنزاع في المسألة أنها تظهر في النذر و بيانه: أنه إذا نذر شخص أن يعطي من يصلي درهماً، فأعطى الدرهم لمن يصلي فعلى القول بالأعم تبرأ ذمته و إن علم بفساد صلاته، و على القول بالصحيح لا تبرأ من جهة لزوم إحراز الإتيان بالصحيح.

(١*) نهاية الأفكار ج ١ ص ٩٦.

(٢*) الوسائل ب: الاول من أبواب أفعال الصلاة.

قلت: (١) وإن كان يظهر فيما لو نذر لمن [صلى] يُصلي إعطاء درهم في البرّ فيما لو أعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته لإخلاله بما لا يعتبر في الإسم على الأعم و عدم البرّ على الصحيح، إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أن ثمرة المسألة الاصولية هي: أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية فافهم.

(١) هذا هو الإيراد على الثمرة وهو: إن الثمرة وإن كانت تظهر في البرّ بالنذر إن أعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته (إن صدق على تلك الصلاة الجامع الذي ارتضاه بأن كان المأتي به مسمّى بالصلاة حقيقة أي لم يكن فسادها على نحو يخلّ بالإسم على الأعم)، و عدم البرّ على الصحيح، إلا أن هذه لم تكن ثمرة لمثل هذه المسألة لما عرفت في أول الكتاب من أن: ثمرة المسألة هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية (و في عبارة المتن سهو) فأن السياق تقتضي رجوع ضمير (نتيجتها) راجعة الى (ثمرة المسألة) إلا أنه غير صحيح، بل الظاهر رجوعه الى المسألة، و حينئذٍ مع أنه على خلاف الظاهر لا يوافق التعليل لمدّعه، و قد بيّنا المراد من الثمرة و الفرق بينها و بين ضابط المسألة في أول الكتاب. و بالجملة: إن الثمرة هي: ما تظهر في عمل الاستنباط في جميع الموارد من دون اختصاص بباب دون باب فباب النذر من تلك التي تظهر فيه الثمرة إلا أنها لا تختص بذاك الباب، هكذا ذكره الماتن رحمته الله و فيه: إن مسألة النذر لا تكون من ذاك الباب؛ لأنّ الناذر إن قصد إعطاء من صلى صحيحة لا يجوز إعطائه إلا لمن أحرز صحة صلاته و إن قلنا بأنها موضوعة للأعم، و إن كان قاصداً إعطائه لمن أتى بصورة الصلاة يجوز إعطائه و إن قلنا بأنها موضوعة للصحيحة، فالمدار على قصد الناذر.

و كيف كان فقد استدل للصحيحى بوجوه (١) أحدها: التبادر (٢) و دعوى إنَّ المنسبق الى الأذهان منها هو الصحيح و لا منافاة بين (٣) دعوى ذلك و بين كون الألفاظ على هذا القول مجملات فأنَّ المنافاة أنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيّنة بوجهٍ و قد عرفت: كونها مبيّنة بغير وجه.

(١) عمدتها أربعة التي ذكرها في المتن.

(٢) إنَّ المنسبق الى الذهن من ألفاظ العبادات هو: الصحيح منها بالخصوص و التبادر علامة الحقيقة كما تقدم.

(٣) هذا دفع توهمٍ وهو: إنَّ عوى تبادر الصحيح لا يجتمع مع ما تقدّم في ثمرّة النزاع من أنَّ الألفاظ على القول بالصحيح تكون مجملات، فالتنافي بين الدعويين ممّا لا يخفى، و الدّفع هو: إنَّ التنافي بينهما أنما يكون إذا كانت الألفاظ مجملة من جميع الجهات، و أمّا إذا كانت مجملة من بعض الجهات و مبيّنة من الجهات الاخرى فلا منافاة بين الدعويين، و محلّ الكلام من هذا القبيل فإنَّ المدعى في الثمرة هو إجمالها من حيث صدقها على المصاديق الخارجية و لكنها مبيّنة بوجوه لا بوجهٍ واحد، فإنّها مبيّنة بحسب المفهوم و بحسب اللوازم و الآثار مثل كونها: ناهية عن الفحشاء.

و الإنصاف أنّه: لا يتبادر منها إلّا ما ذكرناه في الجامع من المفهوم العرفي كما هو الحال في جميع أسماء الأجناس لا خصوص الأفراد الصحيحة، و على تقدير انسباق خصوص الصحيح من تلك الألفاظ فأنَّ بهذا التبادر لا يمكن استكشاف المعنى الموضوع له، لما تقدم من أنَّ التبادر الذي يكون علامة الحقيقة هو ما إذا كان حاصلًا من حاق اللفظ لا ما كان بحسب القرائن الخارجية كما هو المفروض هنا، فأنَّ الانسباق هنا من أجل معهودية أنَّ العبادة الباطلة لا أثر لها و إنَّ وجودها كالعدم.

ثانيها: صحّة السلب عن الفاسد (١) بسبب الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقّة، وإن صحّ الإطلاق عليه بالعناية. ثالثها: (٢) الأخبار الظاهرة (٣) في إثبات بعض الخواص والآثار للمسمّيات مثل: الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن و الصوم جنة من النار الى غير ذلك، أو نفي ماهيتها (٤)

(١) هذا هو الدليل الثاني وهو: إنّ الصلاة الباطلة من جهة الإخلال ببعض الأجزاء والقيود يصح سلب الاسم عنها حقيقة ويقال: أنّها ليست بصلاة، نعم يصح الحمل عليها مجازاً بالعناية والمجاز ومن جهة التشابه مع المسمّى الحقيقي، وهذا لا أثر له. وفيه: أنّه إذا راجعنا وحداننا علمنا بصحة الحمل حقيقة على ما هو المسمّى عند العرف، وأنّما يصح السلب إن لم يصدق عليه اللفظ عرفاً وإن كان صحيحاً ومجازياً كصلاة الغريق.

(٢) هذا هو الدليل الثالث وهو: الاستدلال بطائفتين من الأخبار.

(٣) هذه هي الطائفة الاولى وهي: الأخبار المتضمنة لإثبات الآثار والخواص لهذه الماهيات مثل قوله ﷺ: (الصلاة قربان كلّ تقي و أنّها معراج المؤمن) وقوله ﷺ: (الصوم جنة من النار) فمقتضى تلك الأخبار أنّ هذه الآثار ثابتة لهذه المسمّيات، ومن البديهي أنّها لا تترتب إلّا على الأفراد الصحيحة، ومقتضى ذلك أنّ المسمّى لا بدّ أن يكون خصوص الصحيح وإلّا لزم أن يقيّده بمثل الصلاة الصحيحة كذا، والتقدير خلاف الأصل.

(٤) هذه هي الطائفة الثانية وهي: الأخبار النافية لتلك الحقائق عن الفاقدة للجزء أو الشرط مثل قوله ﷺ: (لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب^(*)) و (لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل) وهكذا، فإنّ كلمة (لا) الداخلة على

(*) مستدرک الوسائل: ج ٤ ص ١٥٨ ب الأول من أبواب القراءة ح ٥.

و طبائعها مثل: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب و نحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً، وإرادة (١) خصوص الصحيح من الطائفة الاولى و نفي الصحة من الثانية لشيوع استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر (٢) لا يُصار اليه مع عدم نصب قرينة

إسم الجنس تكون ظاهرة في نفي تلك الماهية والطبيعة، ونفي تلك الماهية عند فقد الجزء تدلّ على أنّ الفاقد لم يكن من تلك الطبيعة، وهذا لا يصح إلا إذا كانت الألفاظ موضوعة لخصوص الصحيح؛ إذ لو كانت موضوعة للأعم لما صح نفي تلك الطبيعة.

(١) هذا مبتدأ وأريد منه إلا يراد على الاستدلال و (خلاف الظاهر) خبره و هو جواب الإيراد، أما الإيراد فحاصله: هو أنّ المراد من الصلاة في الطائفة الاولى هي: خصوص الصحيحة إلا أنّه لم يكن دليلاً على الوضع؛ لأنها استعملت في خصوص الصحيحة بضميمة القرينة وهي: معلومية إنّ تلك الآثار لم تترتب إلا على خصوص الصحيحة من تلك الطبيعة، كما إنّ المنفي في الطائفة الثانية ليس الطبيعة بما هي وإن كانت كلمة (لا) الداخلة على إسم الجنس ظاهرة في ذلك، إلا أنّ المنفي فيها الطبيعة المقيّدة فني بعضها: صفة (الصحة) تكون مقدّرة و في بعضها الآخر: صفة (الكمال) و أصلها لا صلاة صحيحة أو لا صلاة كاملة الخ) و القرينة في الطائفتين هي الشهرة و الشيوع فأنّ الشائع في مثل تلك الاستعمالات إرادة ما ذكر.

(٢) ذكرنا أنّه خبر لقوله: (و إرادة) و جواب عن الإيراد و حاصله: أنّ ما ذكر في توجيه الطائفتين يكون على خلاف ظاهرهما، فأنّ الظاهر في الطائفة الاولى هو: ثبوت الحكم للماهية بمقتضى إصالة الحقيقة مع العلم بأنّ العبادة

عليه بل و استعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل:
(لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) مما يعلم: أن المراد نفي
الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا على
الحقيقة، وإلا لما دلّ على المبالغة فافهم (١).

الباطلة لا أثر لها، فهذا دليل على أن الموضوع له خصوص الصحيح لأن إرادة
الصحيح بالخصوص و عدم كونه موضوعاً له بعيد، و في الطائفة الثانية هو: نفي
الطبيعة، و دعوى: أن المنفي نفي الصحة أو نفي الكمال، قابلة المنع لأنها خلاف
ظاهر التراكيب تحتاج الى قرينة و هي مفقودة، بل الأمر في قوله ﷺ: (لا صلاة
لجار المسجد إلا في المسجد) أيضاً كذلك، غايته أن نفي الحقيقة يكون
على نحوين: على نحو الحقيقة و على نحو الإدعاء و المبالغة، في قوله ﷺ: (لا
صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ^(١) و (لا صلاة إلا بطهور) ^(٢) يكون على النحو
الأول و في قوله ﷺ: (لا صلاة لجار المسجد) يكون على النحو الثاني، فلو
لم يكن في مقام نفي الحقيقة لما دلّ على المبالغة.

(١) للماتن رحمه الله تعليق يبين مراده من كلمة فافهم و هذا لفظه: (إشارة الى أن
الأخبار المثبتة للآثار و إن كانت ظاهرة في ذلك لمكان إصالة الحقيقة و لازم
ذلك كون الموضوع للاسماء هو الصحيح ضرورة اختصاص تلك الآثار به، إلا
أنه لا يثبت بإصالتها كما لا يخفى لإجرائها العقلاء في إثبات المراد لا في أنه على
نحو الحقيقة أو المجاز فتأمل جيداً)، و بهذا البيان سقط الاستدلال بالطائفة
الأولى و سيأتي في بحث المجمل و المبين: أنه لا محيص من تقدير نفي الصفة في
مثل التراكيب المتقدمة، و به يسقط الاستدلال بالطائفة الثانية.

(١) مستدرک الوسائل: ج ٤ ص ١٥٨ ب أول من ابواب قرآن ح ٥.

(٢) وسائل: ج ١ ص ٢٥٦ ح ١ ب ١ و ضوء.

رابعها: دعوى القطع (١) بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات الثامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه، والحاجة وإن دعت إحيانا إلى استعمالها في الناقص أيضاً إلا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة بل ولو كان مسامحة تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد، والظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقة. ولا يخفى (٢)

(١) هذا الاستدلال مركب من مقدمتين إحداهما هو: إن بناء العقلاء على وضع الألفاظ في المركبات الخارجية للجامع لجميع الأجزاء والشرائط فإن (السقمونيا) وضعت للمعجون الجامع لجميع الأجزاء والشرائط المسهل للصفر؛ وذلك لاقتضاء كلمة الوضع أعني (التفهم والتفهم) فهي وإن كانت الحاجة قد تقتضي استعمال اللفظ في الناقص إلا أنه لا ضرورة في أن يكون على نحو الحقيقة، بل يمكن أن يكون على نحو المجاز والاستعارة من باب التشابه أو من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، والمقدمة الثانية: هي إن الشارع لم يتخطئ عن هذه الطريقة كما لم يتخطئ طريقته في البناء على حجية ظواهر المتكلمين وحجية خبر الثقة.

(٢) في دعواه أولاً: القطع وفي الأخيرة: أنها قابلة للمنع، تهافت. و الصحيح: هو ما ذكره أخيراً لبطلان كلتا المقدمتين أما الأولى: فإن اقتضاء حكمة الوضع كون الألفاظ موضوعة في خصوص التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط ممنوع، إذ كيف تقتضي الحكمة ذلك؟ وأهل العرف والمحاورة يستعملونه في الأعم دائماً كما عرفت، وأما المقدمة الثانية: فعلى تقدير تسليم بناء العقلاء على ذلك نقول: إنه لا بد من دليل يثبت موافقة الشارع لهم وهو مفقود، وموافقتهم لهم في حجية الظواهر وحجية الخبر الشقة بحسب الدليل القاطع لا يثبت موافقتهم لهم هنا أيضاً.

إنّ هذه الدعوى و إن كانت غير بعيدة إلّا أنّها قابلة للمنع فتأمل (١).
و قد استدل للأعمى أيضاً بوجوه (٢) منها: تبادر الأعم (٣) و فيه:
أنّه قد عرفت (٤) الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بدّ منه فكيف يصح
معه دعوى التبادر؟ و منها: (٥) عدم صحة السلب عن الفاسد، و فيه:
منع لما عرفت (٦)، و منها: صحة التقسيم الى الصحيح و السقيم (٧)

(١) لعلّه إشارة الى ما ذكرنا و بذلك يتبيّن أنّه: لا دليل معتبر و قابل للاعتداد
عليه يثبت القول الصحيح.

(٢) خمسة.

(٣) هذا هو الدليل الأول و من الغريب أنّه قد استدل للقولين بالتبادر و أنّ
ما يدعيانه هو المنسب الى الذهن من اللفظ، و قد عرفت ما هو المتبادر من تلك
الأسماء.

(٤) هذا جوابه عن الاستدلال و هو: إنّ التبادر متوقف على فهم المعنى و
تصوره، و هو متوقف على وجود الجامع للأفراد الصحيحة و غير الصحيحة، و
قد عرفت: أنّه لا جامع بين الصحيح و الفاسد فلا يمكن أن يتبادر الأعم، و ممّا
تقدّم من الجامع يظهر الإشكال في هذا الجواب.

(٥) هذا هو الدليل الثاني و هو: إنّ اللفظ لا يصح سلبه عن الفاسد حقيقة و
هو علامة كونه حقيقة فيه، و هذا الدليل أيضاً مشترك بين القولين و قد عرفت
الصحيح منها.

(٦) هذا جوابه و هو: إنّك عرفت أنّه يصح سلب اللفظ عن الفاسد و لا يصح
حملة عليه حقيقة، نعم يصح الحمل عليه مسامحة، و قد عرفت ما في الجواب.
(٧) هذا هو الدليل الثالث للأعم و هو: أنّه يصح تقسيم الصلاة مثلاً الى
قسمين و تقول: الصلاة إمّا صحيحة أو باطلة، و هو دليل شمول اللفظ للقسمين

و فيها: أنه (١) إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح و قد عرفت، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعناية، و منها: (٢) استعمال الصلاة

حقيقة حتى لا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه و الى غيره.

(١) هذا جوابه عن الدليل و هو: إن الدليل إنما يتم لإثبات الدعوى إن لم يكن دليل على كون اللفظ اسماً للصحيح خاصة، و حيث عرفت قيام الدليل عليه لا بد من توجيه هذا التقسيم و نقول: إن المقسم ليس خصوص (الصلاة) بما لها من المعنى حقيقة؛ بل المقسم هو اللفظ بحسب ما يستعمل فيه حقيقة كان أو مجازاً، و فيه: إن المقسم هو الصلاة بما لها من المعنى و قد اعترف بأن هذا هو الظاهر إلا أنه ادعى لزوم العدول عن الظاهر بحسب الدليل الدال على كونها حقيقة في خصوص الصحيح، و قد عرفت عدم تمامية تلك الأدلة فلا موجب للعدول عن الظاهر و يتم الاستدلال.

(٢) هذا هو الدليل الرابع للقول بالأعم و هو: الاستدلال ببعض الأخبار الذي استعمل فيه لفظ العبادة في الفاسد، منها ما عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (بني الإسلام على خمس: الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و الولاية، و لم يُناد بشيء كما نودي بالولاية) ^(١) و في بعض الأخبار: (فأعلمهم التي يعملونها كرماد اشتدّت به الريح في يوم عاصف لا يقدرון مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد) ^(٢) فالصلاة و الصوم و الزكاة و الحج لا تصح بدون الولاية لأنها شرط في الصحة في كل عبادة كما هو المشهور، و مع ذلك اطلق اللفظ على الفاسد من الأربع، فلو كان المسمّى خصوص الصحيح لما صحّ هذا الإطلاق. و منها:

(١) الوسائل ب ١ من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل ب ١ من أبواب مقدمة العبادات.

و غيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله عليه السلام: (بُني الإسلام على الخمس: الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية و لم يناد أحد بشيءٍ كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو إنَّ أحدًا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة) فإنَّ الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا إذا كانت أسامي للأعم، و قوله عليه السلام: (دعي الصلاة أيام أقرائك) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها؛ لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها، و فيه: (١)

قوله عليه السلام للحائض: (دعي الصلاة أيام أقرائك) (*) فإنَّ الصلاة الحائض باطلة بلا إشكال و قد اطلق لفظ الصلاة على صلاتها.
 إن قلت: يمكن أن يكون المراد الصلاة الصحيحة في الرواية، قلت: لا يمكن أن يكون المراد الصلاة الصحيحة؛ للنهي عنها في الخبر و النهي تكليف، و لا بد من أن يكون متعلق التكليف مقدوراً على المشهور و الحائض لا تقدر على إتيان الصلاة الصحيحة، فلا يصح نهياً عن الصلاة الصحيحة لأنَّ القدرة على الفعل و الترك على حدٍّ سواء، فإذا لم يكن الفعل مقدوراً لم يكن الترك أيضاً مقدوراً، فلا بد أن يكون المراد الصلاة الباطلة و حينئذ يتم الاستدلال به.
 (١) هذا شروع في المناقشة عن الاستدلال و قد ناقشه بأمرين أحدهما: مشترك بين الخبرين و غيرها و ثانيهما المناقشة في كل من الخبرين على حدة.

إنّ الاستعمال أعمّ (١) من الحقيقة، مع أنّ المراد في الرواية الاولى (٢) هو خصوص الصحيح بقرينة: أنّها ممّا بُني عليها الإسلام و لا ينافي ذلك (٣) بطلان عبادة منكري الولاية إذ لعلّ أخذهم بها إنّما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة و ذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعم، و الاستعمال في قوله ﷺ: فلو أنّ أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة و المشاكلة،

(١) هذه هي المناقشة الاولى المشتركة وهو: إنّ غاية ما يدل عليه الخبران و ما يشبههما أنّ الصلاة استعملت في الفاسدة إلّا أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة، و الصحيح لا ينكر استعمالها في الفاسد مجازاً مع القرينة.

(٢) هذه هي المناقشة المختصة بالاستدلال بالرواية الاولى نقول: أنّ المراد من الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج خصوص الصحيح منها بقرينة قوله ﷺ: (بني الإسلام)، و من البديهي أنّ بناء الإسلام يكون على الصلاة الصحيحة و كذلك الصوم و الزكاة و الحج.

(٣) هذا دفع توهم وهو: أنّه لا يمكن أن يكون المراد من تلك العبادات خصوص الصحيحة منها؛ لقوله ﷺ: (أخذ الناس بأربع) فإنّ عبادة منكري الولاية باطلة قطعاً فالبناء على بطلان الصلاة بدون الولاية و استعمال اللفظ في خصوص الصحيح في الخبر لا يجتمعان، و قد استعمل اللفظ مرّة اخرى في الفاسد في قوله ﷺ: (فلو أنّ أحداً صام نهاره الخ)، و الدفع هو: أنّما عبر عن صلاتهم بلفظ الصلاة على حسب اعتقادهم و إن كانت باطلة في الواقع حيث أنّهم كانوا يعتقدون صحتها، و أمّا الجملة الثانية فإنّ استعمالها في الفاسدة يكون لأحد الوجهين: إمّا أن يكون جرياً على طبق اعتقادهم كما في الجملة الاولى، و إمّا أن يكون مجازاً من جهة مشابهتها و مشاكلتها للصحيحة. و يمكن أن يقال:

و في الرواية الثانية: (١) النهي للإرشاد

أن محلّ النزاع أنّما هو بالنسبة الى الأجزاء و الشرائط المعتمدة في المأمور به لا بالنسبة الى المكلف.

(١) هذه هي المناقشة بالاستدلال بالرواية الثانية و **حاصله**: أن الاستدلال أنّما يتم إذا كان النهي مولوياً فحينئذ يلزم النهي عن الغير المقدور إن كان المراد خصوص الصحيح، و أمّا إذا كان النهي للإرشاد الى عدم صحة الصلاة منها و أنّها غير قادرة على إتيان الصلاة الصحيحة فيسقط الاستدلال و يصح إرادة خصوص الصحيح في الخبر؛ إذ لو كان النهي مولوياً لزم أن تكون الصلاة (أي المسمّى عرفاً) محرّماً ذاتياً على الحائض حتى إذا كان محلاً بها من جهة أخرى كالإخلال بقصد القربة، أي تأتي بصورة الصلاة الخالية عن القصد و هذا ممّا لا يظن أن يلتزم به المستدل؛ لأنّ المستفاد من الروايات (بناء على القول بالحرمة الذاتية لصلاة الحائض كما هو المختار و الثابت في محله) إنّ المحرّم هو صلاة الحائض إذا فرضت صحيحة من غير جهة الحيض، فلا بدّ حينئذ من التقييد في الرواية (دعي الصلاة الصحيحة من غير جهة الحيض) و معه لا يكون دليلاً على القول بالأعم.

و يمكن أن يكون النهي مولوياً غيرياً لبيان مانعية الحيض عن الصلاة نظير قوله **عَلَيْهِ**: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) ^(١*) فالمعنى: اترك الصلاة في حال حيضك ما لو كانت في غير حال الحيض كانت صحيحة، و هذا هو الأرجح من دعوى الإرشادية، مضافاً الى إمكان دعوى الحرمة الذاتية للصلاة في حال الحيض و لعلّه لأجله أمر بالتأمل.

مع أنّه يمكن الجواب بما تقدّم في الرواية الاولى من أن: الخلاف بين القولين

(١*) وسائل ب: ٢ من أبواب لباس المصلي.

الى عدم القدرة على الصلاة و إلا كان الإتيان بالأركان و سائر ما يعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العُرف بها و لو أخلّ بما لا يضرّ الإخلال به بالتسمية عرفاً محرّماً على الحائض ذاتاً و إن لم تقصد به القربة، و لا أظنّ أن يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيّداً.

و منها: (١) إنّه لا شبهة في صحة تعلّق النذر و شبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها،

هو في الأجزاء و الشرائط بحسب المأمور به، و أمّا بحسب شرائط المأمور فلا بحث بينهما في أنّ التسمية لا تدور مدار الصحة، فلا مانع من نهي الحائض لإتيان ما هو الصحيح إذا وقع من غير الحائض و من أجل النهي تكون الصلاة محرّمة عليها ذاتاً.

(١) هذا هو الدليل الخامس للأعم هو: ما إذا تعلّق النذر و أخواته (العهد و القسم) بترك الصلاة في الأمكنة المخصوصة كالحمام و أمثاله الذي يكره فيه الصلاة (و هذا القيد لصحة النذر و تحقق شرطه و هو رجحان المتعلق و عن المحقق العراقي رحمه الله: أنّه لا رجحان في متعلق النذر لأنّ ترك الصلاة في الحمام لا يكون راجحاً بل فعلها راجح و مأمور به لأنّ الكراهة في العبادة بمعنى أقل ثواباً فالنذر في نفسه باطل و هذا بناء على لزوم الرجحان في المتعلق مع قطع النظر عن النذر صحيح بخلاف ما إذا قلنا بكفاية الرجحان الحاصل من قبل النذر يكون النذر صحيحاً)، فإن كانت الصلاة إسمياً للأعم فلا إشكال في الصحة و لزوم الحنث بفعلها في مكان تعلّق النذر، و إن كانت إسمياً للصحيح منها فيشكل؛ لبطلان الصلاة من جهة حرمتها الملازم لوجوب الترك بسبب النذر و لاستلزام الحنث المحال و ذلك لأنّ: صحة تعلّق النذر تتوقف على كون متعلقه مقدوراً للناذر إذ لو لم يكن الفعل مقدوراً كان الترك أيضاً غير مقدور فإذا تعلّق

و لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى، بل يلزم المحال فأنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا تكاد تكون معه صحيحة و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال، قلت: (١) لا يخفى أنّه لو صحّ ذلك (٢) لا يقتضي إلّا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع إنّ الفساد (٣) من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها، و من هنا انقذح أنّ حصول الحنث أنّما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه،

النذر بترك الصلاة الصحيحة فصحة هذا النذر مستلزم لعدم القدرة على فعله، وهو مستلزم لعدم القدرة على الترك، و يفسد النذر حينئذٍ من جهة تعلقه بغير المقدور، فصحة النذر مستلزم لعدم القدرة على المنذور و عدم القدرة على المنذور مستلزم لعدم صحة النذر فصحة النذر مستلزم لعدم صحة النذر، أو إنّ تعلق النذر مستلزم لعدم تعلقه، أو إنّ وجوده مستلزم لعدم وجوده و ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل بوجهين.

(٢) هذا هو الوجه الأوّل وهو: إن أريد أنّه لا يمكن إرادة الصلاة الصحيحة لأنّها غير معقول فهو حق إلّا أنّه لا يقتضي الوضع للأعمّ بل غايته أنّه استعمل في الأعم، و إن أريد استكشاف الوضع منه فهو موقوف على أنّ الاستعمال علامة الحقيقة، وهو ممنوع.

(٣) هذا هو الوجه الثاني وهو: إنّ متعلق النذر هو الصحيح أي الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيه مع قطع النظر عن تعلق النذر بها، و مع إيجادها بماها من الأجزاء و الشرائط فقد حنث النذر، و إن كانت فاسدة

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الإمكان. بقي أمور الأول: إنَّ أسامي المعاملات إن كانت (١) موضوعة للمسببات

بملاحظة تعلّق النذر بتركها والصلاة الصحيحة بهذا المعنى مقدورة للناذر فعلاً وتركاً من دون أن يلزم محال؛ إذ لا يلزم من فرض وجوده عدمه لأنّ الفساد أثر ومعلول للنذر ولا يعقل أن يؤثر في النذر، إذ يلزم حينئذٍ تأثير ما هو متأخر في المتقدم. نعم لو كان مراد الناذر ترك الصلاة الصحيحة الفعلية في نفسها ومن حيث النذر كان النذر باطلاً لعدم القدرة على متعلقه، وللماتن تعليق في المقام وهذا نصّه: (أي ولو مع النذر ولكن، صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيّداً).

ويمكن المناقشة في كلا الوجهين أمّا الأول: فإنّ المدعى هو استعماله في الأعمّ بلا عناية وكان عليه أن يثبت وجود العناية فيه، وأمّا الثاني: فإنّ الصحيح اللولائي معناه الأعم لأنّه سلّم إطلاق الصلاة مع كونها مندورة الترك وفاسدة، وهذا هو القول بالأعم. فتبيّن أنّ الصحيح هو: وضع أسماء العبادات للأعم.

الأمر الأول - أسامي المعاملات

(١) وقع البحث في أنّ ألفاظ المعاملات عقوداً كانت أو إيقاعاً هل أنّها أسماء للأسباب الصادرة من المنشئ أي إنشاء الإيجاب أو القبول أو الإيقاع أم أنّها أسماء للمسببات والآثار المترتبة على تلك الألفاظ؟ أمّا على الثاني فلا إشكال في عدم وجود مجال للبحث في أنّها موضوعة للصحيح أو للأعم؛ لأنّ بحث الصحيح والأعم إنّما يجري في المركبات حتّى يمكن اتّصافها بالصحيح تارةً و

فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، و أمّا إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وإن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً. و الاختلاف بين الشرع و العرف (١) فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق، و تخطيط الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

بالفاسد أخرى، و المسببات امور بسيطة يدور أمرها بين الوجود و العدم كما هو الحال في جميع المسببات، فعند تحقق السبب بماله من الأجزاء و القيود تتحقق و إلا فلا تتحقق. و أمّا على الأول فإن للبحث فيه مجالاً؛ لأن الأسباب عبارة عن إجراء العقد أو الإيقاع مع الشرائط فإنها قابلة للاتصاف بهما، و مختاره فيها هو المختار في العبادات من أنها: موضوعة للصحيحة أي العقود الصحيحة المؤثرة في كذا عند الشرع و العرف.

(١) بعد الالتزام بأن أسماء المعاملات (بناء على وضعها للأسباب) موضوعة لخصوص الفرد الصحيح، يقع الكلام في أنها موضوعة للسبب المؤثر شرعاً و إن لم يكن بمؤثر عرفاً كما في بيع الولي، أو أنها موضوعة للسبب المؤثر عرفاً و إن لم يكن مؤثراً شرعاً كما في بيع الصبي أو المعاملة الربوية أو أنها موضوعة للمؤثر شرعاً و عرفاً، اختار الماتن رحمته أن المناط هو ما يكون في الواقع مؤثراً و الاختلاف بين الشرع و العرف هو في الكاشف عن المؤثر الواقعي في مرحلة الإثبات، فالعرف يرى أن العقد على المجهول قدرأ أو وصفاً أو ثمنأ هو من محققات المؤثر و مصاديقه و الشارع يرى أن المؤثر الواقعي هو البيع المعلوم ثمنأ

و مثنياً فيخطيء الشارعُ العُرف في تخيُّله و أنَّ العقد الكذائي مؤثر، لا إنَّ اختلافهم يكون في المفهوم و إنَّ المؤثر في نظر العُرف شيء و المؤثر في نظر الشرع شيء آخر. و ظاهر عبارته أنَّ الموضوع له هو العقد المؤثر عند العُرف و الشرع، و هذا لا يمكن الالتزام به فأنَّ عناوين المعاملات مخترعة قبل الشرع، غايته أنَّ الشارع أمضى المعاملات العرفية أوردع عنها فكيف يكون التأثير عنده داخلاً في قوام الموضوع له؟ إلا أنَّ يوجَّه ذلك بأنَّ: المراد إنَّ الموضوع له هو المؤثر عرفاً و الشارع تابع العُرف فالتأثير الشرعي غير مأخوذ قيداً.

و قال المحقق النائيني رحمته الله: أنَّ باب العقود و الإيقاعات ليس من باب الأسباب و المسببات و إنَّ اطلق عليه ذلك و إنما هي من باب الإيجاد بالآلة. و الفرق بين البابين هو: إنَّ المسبَّب في باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلاً اختيارياً للفاعل بحيث تتعلق به إرادته أولاً و بالذات، بل الفعل الاختياري و ما تتعلق به الإرادة هو السبب و يلزمه حصول المسبَّب قهراً، و هذا بخلاف الإيجاد بالآلة فأنَّ ما يوجد بالآلة كالكتابة هو بنفسه فعل اختياري للفاعل، فالبيع و الأثر من الأمور الاختيارية التي يتعلق بها الاختيار بنفسها و لا يتحقق بمجرد تحقق العقد ما لم تتعلق به الإرادة. و هذا لا يخلو من غرابة فأنَّ ما أوجده الشخص بالآلة فعله حقيقة بخلاف الأثر المترتب على العقد فإنَّه قد توجد المعاملة بالعقد و لم يعتبره الشرع أو العقلاء أو كليهما، كما إنَّ ما أفاده الماتن رحمته الله أيضاً لا يمكن مساعدته؛ فإنَّ الشرع و العُرف في المفهوم و التخطئة أنما يكون فيما كان وحدة النظر بينهما، و هو ممنوع و لعلَّ لهذا أمر بالفهم.

و الصحيح بناء على كون ألفاظ المعاملات، إسماء للأسباب أنَّها موضوعة للسبب المؤثر عرفاً كسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني العرفية، و كلَّما اعتبره الشارع فهو دخيل في المؤثر منها عنده لا في المسمَّى.

.....
ثم هل الموضوع له لتلك الأسماء هو المؤثر العرفي بماله من الأجزاء و القيود
أي الصحيح أم لا؟ الظاهر: هو الثاني وإن الصحة غير مأخوذة عند العقلاء
في المسمى بعين ما ذكرناه في ألفاظ العبادات، فإن إطلاق لفظ البيع في بيع
الغاصب لا يختلف عن إطلاقه في بيع المالك في كونها حقيقياً لا مسامحياً.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

الثاني: إنَّ كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة (١) لا يوجب إجمالها كألفاظ العبادات كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأنَّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزل على أنَّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف و لم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث أنَّه منهم، و لو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينة عليه و حيث لم ينصب بأن عدم اعتباره عنده أيضاً، و لذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم الى كون ألفاظها موضوعة للصحيح.

الأمر الثاني

(١) و حاصل ما أفاده عليه السلام في هذا الأمر هو: أنَّه لا ثمره عملية في أسماء المعاملات، فإنَّه بناءً على القول بأنَّها أسامي للأسباب لو شك في جزئية شيء أو شرطية شيء لا مانع من التمسك بإطلاق مثل: (أحلَّ الله البيع) (*) لنفي الجزئية أو الشرطية، و هذا على خلاف العبادات، فإنَّ العبادات ماهيات اخترعها الشارع و هي غير معروفة عند العرف، و لهذا تكون الإطلاقات بالنسبة الى العبادات مجملة إذ لم يعلم أنَّ الصلاة الصحيحة عند الشارع هل أنَّها بدون السورة أو معها، و لهذا لا يجوز التمسك بالإطلاق لنفي الجزئية فيها بناءً على القول بالصحيح كما تقدّم، و هذا بخلاف المعاملات فإنَّها أمور عرفية عقلائية أمضاها الشارع فليس فيها إجمال إذ لم يخترعها الشارع حتّى لا يكون معلومة عند العرف. غايته: أنَّه زاد قيوداً لا ترتبط بالمفهوم، فإن كان الإطلاق

.....
 في مقام البيان لابد من حمله على أن المؤثر في نظر العرف يكون مؤثراً عند الشارع من دون اعتبار أمر زائد على ما يعتبره العرف؛ إذ لو كان عنده شيئاً زائداً على ذلك كان عليه البيان ونصب القرينة عليه والمفروض أنه لا يوجد ما يصلح أن تكون قرينة، فيستكشف منه أنه لم يعتبر شيئاً في تأثير المعاملة، ولذا نرى جُلَّ الفقهاء يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع أنهم قائلون بالصحيح في المسألة.

و اختار المحقق النائيني رحمته الله تبعاً لجملة من الأعلام أنه: بناء على أن أسماء المعاملات ألفاظ للمسببات لا يصح التمسك بإطلاق مثل: (أحل الله البيع) ^(١) و (أوفوا بالعقود) ^(٢) وغيرهما في نفي ما شك اعتباره في المعاملة؛ لدوران المسبب بين الوجود والعدم، بخلاف القول بأنها موضوعة للأسباب (فإن للنزاع مجال) فعلى القول بالصحيح تكون الألفاظ مجملة ولا يجوز التمسك بالإطلاقات، لنفي الجزئية أو الشرطية المشكوكتان (كما هو الحال في العبادات) ولا بد من الاحتياط؛ لأن الأصل يقتضي فساد المعاملة، وعلى القول بالأعم لا مانع من التمسك بالإطلاق.

و ذكر سيدنا الاستاذ بأن ما ذكره في المسبب غير صحيح لأن للمسبب معنيان أحدهما: الأثر الشرعي أو العقلاني المترتب على كل معاملة صحيحة مثل الزوجية والملكية ونحوهما و ثانيهما: الأثر المنشأ من قبل المتعاملين و هو اعتبار قائم بشخص المتعاملين، والفرق: إن الأول لا يعقل فيه الصحة والفساد لما ذكر، والثاني يكون الاتصاف بهما معقولاً، والذي هو الموضوع له (على ذلك المبنى) الثاني لا الأول؛ إذ لا تنسب المعاملة الى الشارع ولا يقال:

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: الآية الأولى.

نعم لو (١) شك في اعتبار شيء فيها عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لابد من اعتباره لإصالة عدم الأثر بدونه فتأمل جيداً.

أنه باع أو اشترى بل يقال: فلان باع أو اشترى. وفيه: مضافاً إلى أن ما يعتبره المتعاملان أيضاً بسيط، إن المسبب الحقيقي للعقد هو الأثر الشرعي أو العقلائي و أما إسناد المعاملة إلى المتعاملين فأنما هو من جهة إيجادهما السبب، و الصحيح هو: ما أفاده الماتن رحمهم الله وإنه بناء على الصحيح أيضاً يجوز التمسك بالإطلاقات، فإن عناوين المعاملات كلها حقائق عرفية فلا إجمال فيها مفهوماً كما ذكرنا وإن كل ما اعتبره الشارع فيها لم يكن دخيلاً في المسمى عنده بل هو دخیل في المؤثر عنده.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: إن ما تقدم من جواز الرجوع إلى الإطلاق أنما هو فيما علمنا بأن الشرط المشكوك اعتباره عند الشارع لم يكن معتبراً عند العقلاء و لم يكن داخلاً في المفهوم العرفي، فالعنوان العرفي صادق على الفاقد لذلك الشيء، و أما إذا شككنا في صدق العنوان العرفي على الفاقد لاحتمال دخله في المعاملة العرفية فلا مجال للتمسك بالإطلاق حينئذ، بل لابد من استصحاب عدم ترتب الأثر، و من أجله ذهبوا إلى إصالة الفساد في المعاملة.

الثالث: إنَّ (١) دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به تارةً بأن يكون داخلياً (٢)

الأمر الثالث

(١) لا يخفى أنه ليس كل ما يكون دخيلاً في الماهية بنحو من الأنحاء يكون دخيلاً في المسمّى، بل هو مختلف فإنَّ بعضه يكون دخيلاً في تحقق المسمّى و بعضه يكون دخيلاً في المأمور به و لا يكون دخيلاً في المسمّى، وقد عقد هذا الأمر لبيان ما يكون دخيلاً في المسمّى من الأجزاء و الشرائط و ما لا يكون دخيلاً.

(٢) هذا شروع في تفصيل حال الأجزاء و الشرائط بحسب تأثيرها في الصّحة و البطلان و حاصله: أن كل شيء يكون دخيلاً، في المأمور به و الماهية متألفة منه و من غيره سواء كان وجودياً أو عدمياً يكون على أنحاء؛ لأنّه تارة: يكون جزء و بوجوده الخارجي يكون داخلياً في قوام المركّب كالركوع و السجود بالنسبة الى الصلاة، و اخرى: يكون بوجوده الخارجي يكون خارجاً عن قوام المركّب إلا أن تقيّده به يكون داخلياً بمعنى أن مصلحة الماهية لا تتحقق بدونه و يعبر عنه: بالشرط أو الجزء الذهني، كما يعبر عنه: بالمقدمة أيضاً كالطّهارة بالنسبة الى الصلاة، و هو إما وجودي أو عدمي أي إن الطبيعة مقيدة بعدمه و يعبر عنه: بالموانع كثيراً و بالقواطع أحياناً كالالتفات و التكلم، و ثالثة لا يكون داخلياً في الحقيقة لا بنفسه و لا بالتقيّد به بل يكون داخلياً في الشخص و التعنون بحيث يحصل في الفرد المأتي به مع ما تشخص به و تعنون به مزية و زيادة ثواب؛ كالصلاة مع الجماعة أو تكرير الذكر، أو نقيصة كالصلاة في الحمام، و هذا القسم يكون على نحوين؛ لأنّه تارة: يكون على نحو الشطرية (الجزئية) و

فما يأتلف منه و من غيره و جعل جملة متعلقاً للأمر فيكون جزءاً له و داخلاً في قوامه، و اخرى بأن يكون خارجاً عنه لكنه كان ممّا لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شيئاً (١) مسبوقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للأمر فيكون من مقدّماته لا من مقوماته، و ثالثة بأن يكون ممّا يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، و ربما يحصل له بسببه مزية أو تقيصة و دخل هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشرطية و [آخر] اخرى بنحو الشرطية، فيكون الإخلال بماله دخل

اخرى على نحو الشرطية. و لو كان التقسيم على هذا النحو: (إنّ ماله دخل في المطلوب تارة: يكون دخيلاً في حقيقة و اخرى: في تشخصه و كلّ منهما تارة يكون على نحو الشرطية و اخرى على نحو الشرطية) كان أفضل.

(١) إشارة الى أنّ الشرائط باعتبار دخولها في الشروط من حيث موطنها الزماني يكون على ثلاثة أقسام؛ لأنّ المصلحة تارة تقتضي تقدّم الشرط على الشروط (و يعبر عنه: بالشرط المتقدم) كالطهارات بالنسبة الى الصلاة، و اخرى: أنّها تقتضي تقارنه معه (و يعبر عنه: بالشرط المقارن) كالسترو الاستقبال، و ثالثة: تقتضي تأخره عنه (و يعبر عنه: بالشرط المتأخر) كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى صوم يوم السابق، و سيأتي في بحث مقدّمة الواجب كيفية اعتبار القسم الأخير في المأمور به.

و للشرط تقسيمات غير ما ذكر منها: تقسيمه بلحاظ آخر و هو: إنّ الشرط تارة: يكون ممّا يمكن أن يلاحظ قبل تعلق الأمر بالمشروط و يكون انقسام المشروط به و بنقيضه قبل تعلق الطلب به و يعبر عنه: بالانقسامات الأولية كما هو الحال في غالب الشروط فنقول: الصلاة مع الطهارة و بدونها، و اخرى: لا يلاحظ، إلّا بعد تعلق الطلب بالمشروط و لهذا يعبر عنه: بالانقسامات الثانوية

بأحد النحويين (١) في حقيقة المأمور به و ماهيته موجباً لفساده لا محالة بخلاف (٢) ماله دخل في تشخيصه و تحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً حيث لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا إليه كالصلاة في الحمام.

مثل: قصد الأمر و مثل العلم بالحكم تقول: الصلاة المعلومة الوجوب و الصلاة الغير المعلومة الوجوب، و ضابط الشرط هو ما ذكر.

(١) هذا هو المهم في البحث و هو: إن أياً من الأقسام الأربعة المستقدمة له دخل في صحة العبادة و أياً منها لم يكن له دخل في الصحة، ذكره رحمته: أن القسمين الأولين (الجزء و الشرط للماهية) دخيلان في الحقيقة و الإخلال بكل جزء أو شرط إخلال بالماهية، و نقل سيدنا الاستاذ عن تقارير الشيخ الأعظم رحمته: خروج الشروط من الماهية لأن الشروط في طول المشروط (الأجزاء بالأسر) فإذا كان في طول الأجزاء يستحيل أن يؤخذ معها، ثم أورد عليه بأن: الترتب بين الشرط و الجزء هو في عالم الوجود لا المفهوم فلا مانع من لحاظهما معاً في مقام التسوية. (*) و الأمر كما ذكره فإنها نظير وجود العلة و المعلول و الحكم عليهما معاً بحكم واحد، فإنه لا ينافي مع اختلافهما في الرتبة. و ذكر المحقق الغائني رحمته: خروج قصد القربة عن المسمى جزماً، لأنه متأخر عن الأمر و هو عن التسمية، و فيه: إن المتأخر عن التسمية بمرتبتين واقع القربة، و المأخوذ في التسمية مفهومها فلا مانع من أخذها في التسمية.

(٢) أي إن ماله دخل في تشخيص المطلوب و تعيينه و تميزه على نحو الجزئية أو الشرطية لا يوجب الإخلال به الإخلال بالماهية؛ لأنها متحققة بدونه، غايته

ثم إنّه (١) ربما يكون الشيء ممّا يُندب اليه فيه بلا دخل له أصلاً لا شرطاً ولا شرطاً في حقيقة ولا في خصوصيته و تشخيصه بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثرائه

أنّهم تتشخص بتلك المزية وهذا لا يضرباً أصل تحققها، وربما توجب نقصان تلك العبادة كالصلاة في الحمام.

(١) هذا هو القسم الخامس وهو: أن يكون الشيء مأموراً به في نفسه و مطلوباً نفسياً ظرفه الواجب أو المستحب؛ أي يؤتى به في ضمن المأمور به إمّا واجباً نفسياً مثل: وجوب المتابعة في صلاة الجماعة بناءً على وجوبها النفسي لا إنّه شرطي، وإمّا مستحباً نفسياً كالقنوت في واجب أو في مستحب، ففي الأول لا يلزم في تركه سوى الإثم ولا يلزم منه بطلان الصلاة فليس له دخل لا في نفس المأمور به ولا في شخصه بل المأمور به يكون ظرفاً في مطلوبيته فلا يكون مطلوباً إلا إذا وقع في أثراء المأمور به، فحاله حال ما أمر بالإتيان به قبل واجب كالمضمضة والاستنشاق قبل الوضوء، أو بعده كالتعقيبات بالنسبة الى الصلاة، فكما إنّ الإخلال بالاستنشاق أو المضمضة أو التعقيبات لا توجب الإخلال بالوضوء أو الصلاة كذلك ما ذكر من الواجب أو المستحب في واجب أو مستحب.

فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الإخلال به موجباً للإخلال به ماهيةً ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً، إذا عرفت هذا كله: (١) فلا شبهة في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً، وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً الى عدم دخله في التسمية بها مع الذهاب الى دخل ماله الدخل جزء فيها فيكون الإخلال بالجزء محلاً بها دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت: أن الصحيح اعتبارهما فيها.

(١) هذا هو العمدة في الكلام في هذا الأمر وهو: إنَّ أيّاً من الأقسام الخمسة تكون داخلة في المسمى لا شبهة في عدم دخول القسم الأخير في التسمية؛ لأنَّه مطلوب نفسي مستقل فرضاً وكذا لا يدخل في التسمية ماله دخل في تشخص المأمور به جزء أو شرطاً، فإنَّ بانتفائه لا ينتفي المسمى، وأما ماله الدخل في أصل الماهية جزء أو شرطاً: أمّا الجزء فلا ريب في دخوله في التسمية وأما الشرط فقد ذكر: أنَّه يمكن الذهاب الى عدم دخله في التسمية بها، فيكون الإخلال بالجزء محلاً بالتسمية دون الإخلال بالشرط. إلا أنَّ الصحيح هو: اعتبارهما في التسمية على ما عرفت وجهه في جواب الشيخ الأعظم رحمته، فالفاظ العبادات موضوعة لما هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الماهية في نظر الماتن رحمته، وفي نظرنا موضوعة لمعظم الأجزاء.

الحادي عشر: الحق وقوع الاشتراك؛ (١) للنقل (٢) و التبادر (٣) و
عدم صحة السلب (٤)

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك

(١) الكلام في الاشتراك اللفظي وهو كون اللفظ موضوعاً لأكثر من معنى و لم تكن المعاني تحت جامع واحد، فكل معنى يكون موضوعاً مستقلاً في مقابل الاشتراك المعنوي الذي يكون المعاني تحت جامع واحد وإن اللفظ يكون موضوعاً للجامع.

ثم إنه وقع الخلاف في إمكان المشترك اللفظي الوقوعي في قبال الاستحالة الوقوعية أي لا يترتب على وجوده وعدمه في الخارج محذور في مقابل من قال: باستحالته كما سيأتي وقيل: بوجوبه والقول الرابع: التفصيل بين القرآن وغيره. و الماتن رحمته ادعى وقوعه وبإثبات وقوعه يثبت الإمكان واستدل بأمور ثلاثة:

(٢) هذا هو الدليل الأول وهو: تنصيب أهل اللغة، فقد نصوا بأن لفظ العين مشترك بين معاني متعددة وكذلك القراء، وذكرنا: أن تنصيب أهل اللغة أي الخبراء في الفن لا أصحاب القواميس من علائم الحقيقة.

(٣) هذا هو الدليل الثاني وهو: إن المعاني المتعددة ينسب إلى الذهن عند الإطلاق وعدم وجود قرنية معينة، وقد عرفت: أن التبادر من علائم الوضع.

(٤) هذا هو الدليل الثالث وهو: عدم صحة السلب بالنسبة إلى كل من المعاني فلا يصح أن يقال: بأن الذهب ليس بعين أو إن الطهر ليس بقراء وهكذا، وهذا أيضاً من علائم الوضع.

بالنسبة الى معنيين أو أكثر للفظ الواحد و إن أحاله (١) بعض لإخلاله (٢) بالتفهم المقصود من الوضع لحفاء القرائن لمنع الإخلال (٣) أولاً؛ لإمكان الإتيكال على القرائن الواضحة، و منع كونه (٤) مخلاً بالحكمة ثانياً؛ لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما (٥) إن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل (٦)

(١) شروع في ذكر دليل القائل بالامتناع و مناقشته.
(٢) هذا هو عمدة الدليل للاستحالة و هو: إن الاشتراك محلّ بالتفهم لحفاء القرائن غالباً الذي يكون الإخلال به إخلالاً بحكمة الوضع، فإن حكمة الوضع هو التفهيم و التفهم و مع الإخلال بها يختلّ النظم و هو محال وقوعاً؛ لأنّ ذلك يقبح صدوره من الحكيم، و أجاب عنه بجوابين:
(٣) هذا هو الجواب الأول و هو منع لزوم الإخلال لأنّ الإتيكال على القرائن الواضحة ممكن لكل متكلم. مركزية كميّة علوم
(٤) هذا هو الجواب الثاني و هو منع منافاته للحكمة فإنّ الحكمة قد تقتضي الإهمال أو الإجمال فإن اقتضت المصلحة الإخفاء لم ينصب مع اللفظ قرينة، و إن اقتضت المصلحة البيان أظهر المراد بنصب القرينة، ثم إن سيدنا الاستاذ جزم باستحالة الاشتراك بناء على ما ذهب اليه في معنى الوضع من أنّه: تعهد تفهيم المعنى عند ذكر اللفظ ببيان مفصل كما في تقريراته و حيث إنّ مبناه باطل عندنا كما تقدّم فلا حاجة الى التعرض اليه.

(٥) هذا شروع في نقل التفصيل و الجواب عن دليله.
(٦) استدل المفصل بأنّه على فرض وقوع الاشتراك في القرآن يلزم أحد محذورين لأنّه إمّا أن يكون قد إتيكل في كلامه تبارك و تعالى على القرينة و إمّا أن لم يتيكل، فعلى الأول يلزم التطويل بلا طائل لأنّه كان بإمكانه أن يستعمل غير المشترك و على الثاني يلزم الإجمال في المقال و كلاهما غير لائق بكلامه

لزوم التطويل بلا طائل مع الإتكال على القرائن و الإجمال في المقال لو لا الإتكال عليها و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه كما لا يخفى، و ذلك لعدم (١) لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه ممّا يتعلق به الغرض و إلّا لما وقع المشتبه في كلامه و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى: (فيه آيات محكمة هُنَّ أم الكتاب و آخر متشابهات) (*١). و ربّما توهم (٢)

تبارك و تعالى.

(١) هذا جواب الاستدلال و حاصله: إنّ مع اختيار أيّ من الشقّين لا يلزم من المحذورين شيئاً فيمكن أن نختار الشقّ الأوّل و هو الإتكال على قرينة حال أو مقال مثل أن يمدح بستاناً و يقول أنّ فيه عيناً أو يأتي بالقرينه لتفهيم شيء آخر مثل قوله تعالى: (عيناً يشرب بها عباد الله) (*٢) فلم يلزم التطويل بلا طائل (مضافاً الى إنّ البلاغة قد تستدعي التطويل)، و يمكن أن نختار الشقّ الثاني و عدم إتكاله سبحانه على القرينه فقولك أنّه لا يليق بكلامه، ممنوع لأنّ الحكمة قد تقتضي الإجمال أو الإبهام و قد أخبر سبحانه بوقوع المشتبه في كلامه بقوله تعالى: (فيه آيات محكمة هُنَّ أم الكتاب و آخر متشابهات) (*٣) إلّا أنّ في كون المتشابه من الجمل ممنوع لقوله تعالى: (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه) (*٤) الآية.

(٢) هذا استدلال من قال بوجوب الاشتراك في اللغات و هو مركّب من

(*١) آل عمران: ٧.

(*٢) الإنسان: ٦.

(*٣) آل عمران: ٧.

(*٤) آل عمران: ٧.

وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني و تناهي الألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها، وهو فاسد (١) لوضوح امتناع الاشتراك في هذه لمعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناه، مضافاً الى تناهي المعاني الكلية و جزئياتها و إن كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها يغني عن وضع لفظ بإزائها كما لا يخفى مع أن المجاز باب واسع فافهم.

مقدمتين إحداهما: إن الألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف الهجائية المتناهية، فالألفاظ محصورة، و ثانيهما: إن المعاني غير محصورة و غير متناهية و المتناهي لا يمكن أن يفي بغير المتناهي، فلا بد من اللجوء الى الاشتراك من أجل سد هذا الفراغ.

(١) هذا جوابه عن الاستدلال بوجوه أربعة أحدها: إن المعاني الغير المتناهية تستدعي أوضاعاً غير متناهية؛ لأن كل معنى يستدعي وضعاً و الواضعون متناهون و لا يمكن صدور غير المتناهي عن المتناهي، إلا أن يدعى: بأن الواضع هو الله سبحانه، و قد تقدم في أول بحث الوضع تضعيف هذا القول. ثانيها: إنه لا حاجة الى الأوضاع الغير المتناهية و لا يجدي تلك الأوضاع؛ لأن مقدار الحاجة هو المقدار المتناهي من المعاني و المقدار الزائد عليه يكون لغواً و هو لا يصدر من الحكيم، مضافاً الى أن الحكمة تقتضي الوضع بمقدار ما يحتاجونه في التفهيم و التفهم. ثالثها: إن المعاني الجزئية و إن كانت غير متناهية إلا أن المعاني الكلية متناهية، و الوضع للمعاني الكلية يغنينا عن الأوضاع الغير المتناهية الجزئية. رابعها: إنه يمكن الاستعانة لكثير من المعاني الغير المتناهية عن طريق المجاز، فإنه باب واسع أوسع من الحقائق بكثير. و الذي يهون الخطب أنه لا ثمرة عملية لهذا البحث.

الثاني عشر: إنه اختلفوا (١) في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد و الاستقلال، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال، (٢) أظهرها: عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً، و بيانه: (٣) أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا يسري اليه قبحه و حسنه كما لا يخفى.

الأمر الثاني عشر

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

(١) المقصود من البحث أنه: إذا استعمل اللفظ الواحد في معنيين مستقلاً بأن يكون كل منهما مراداً له بالاستقلال و يكون مدلولاً مطابقاً للفظ على نحو العام الاستغراقي، سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين.

(٢) قيل: بالجواز مطلقاً و قيل: بالمنع مطلقاً و قيل: بالتفصيل و المجوزون على أقوال فمنهم من ذهب الى: أن الاستعمال غلط و منهم من قال: بأنه مجاز و منهم من قال: أنه حقيقة و اختار الماتن رحمته الله المنع مطلقاً، فإن في نظره إن هذا الاستعمال يكون محالاً.

(٣) هذه مقدمة مهّدها لإثبات دعواه و هي: إن حقيقة الاستعمال لم يكن عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى، كما ذهب اليه جماعة حتى يقال: أنه لا مانع من جعل شيء واحد علامةً لشيئين مستقلين أو أكثر و لا يلزم منه محذور بل حقيقته هو جعل اللفظ عنواناً للمعنى و وجهاً له و مرآةً و حاكياً عنه، بل بوجه يكون نفسه لأن الوجود اللفظي مرتبة من وجود الشيء كسائر وجودات الأشياء، فالمرتبة الاولى للوجود هو: الوجود العيني الخارجي ثم:

و لا يكاد يمكن جعل اللفظ (١) كذلك إلا لمعنى واحد ضرورة إن لحاظه هكذا في إرادة معنى يناهض لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه و العنوان في المعنون، و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد؟ مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال، و بالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين

الوجود الذهني ثم: وجوده الكتبي و اللفظي، فالاستعمال إيجاد مرتبة من مراتب الوجود فكأن المتكلم ألقى المعنى في ذهن السامع بواسطة اللفظ و جعل اللفظ فانياً في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه والمرآة في المرآي و الحاكي في المحكي، و لأجله يسري قبح المعنى و حسنه الى اللفظ، فانهم يستقبحون من لفظ القبيح كما يستقبحون من نفس القبيح، وكذلك العكس فإن لفظ المحبوب محبوب.

(١) هذا هو الاستنتاج من المقدمة و هو: إن الاستعمال حسب الفرض جعل اللفظ فانياً في المعنى حسب ما عرفت، و يستحيل أن يصير الشيء فانياً في شيء و فانياً في شيء آخر في آن واحد و بلحاظ واحد و باستعمال واحد؛ لاستلزامه اجتماع لحاظين مستقلين و متفاوتين في آن واحد و هو محال؛ و ذلك لأن كل استعمال يقتضي لحاظاً مستقلاً، و من هنا يظهر أن الأولى هو تأنيث ضمير (يستلزمه) الراجع الى الإرادة في حال الاستعمال الواحد، و بالجملة: إن سالم العينين لا يمكنه أن يلاحظ اللفظ فانياً و وجهاً لمعنيين باستعمال واحد، نعم يمكن ذلك في أحول العينين الذي يرى الواحد إثنيين.

و هذا يتم على مسلكه في حقيقة الاستعمال، و أمّا بناء على مسلكنا من أن

إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين، فانقدح بذلك (١):

حقيقته هو: إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى وأن حقيقته ليس إيجاد مرتبة من مراتب المعنى، فلا يصح أن يقال: لمن استعمل لفظ الجلالة أنه أوجد مرتبة من مراتب وجود الواجب أو إذا قال: (شريك الباري) أنه أوجد مرتبة من مراتب وجوده، وحينئذ لا مانع من الاستعمال المذكور كما لا مانع من لحاظ كل من اللفظ والمعنى لحاظاً مستقلاً، ولا ينافيه بساطة الذهن كما إن الاستعمال المذكور لا يكون غلطاً ولا مجازاً، نعم هو على خلاف المؤلف والمتعارف في المحاورات العرفية ولهذا لا يحمل اللفظ على المعنيين إلا بقريضة دالة عليه.

وذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله وجهاً آخر للامتناع وهو: أن استعمال إيجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي وجعل اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى، وبما إن الإيجاد متحد مع الوجود حقيقة وذاتاً وإن اختلفا اعتباراً، امتنع استعمال اللفظ في معنيين؛ لاستحالة أن يكون الوجود الواحد إيجاداً لكل من المعنيين، ^(١) ولا نعرف لهذه الدعوى معنى معقولاً فضلاً عن عدم الدليل عليه.

(١) المشار إليه هو حكم العقل باستحالة اجتماع اللحاظين وأنه لا فرق في حكم العقل بين المفرد والتثنية والجمع؛ لأنه آيب عن التخصيص، فلو لم يحكم العقل بذلك لزم الالتزام بالجواز على نحو الحقيقة مطلقاً، فلا وجه للتفصيل بين المفرد والتثنية والجمع؛ وإنه في المفرد يكون مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة، كما ذهب إليه صاحب المعالم رحمته الله وبعض آخر معلنين ذلك بأن: المفرد موضوع للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمله في معنيين فقد ألغى القيد ويكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل (القيد والمقيد) في الجزء (في المقيد) فهو مجاز وهذا يخالف استعماله في التثنية والجمع فإنه لا يلزم ذلك؛ لأنها غير مقيدتين بقيد

امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز، ولو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له (١) واضح المنع (٢) وكون الوضع في حال (٣)

الوحدة. وحرر المحقق العراقي رحمته الله النزاع هنا بنحوين أحدهما: الامتناع في المفرد و الجواز في التثنية والجمع و ثانيهما: المجاز في المفرد والحقيقة في التثنية والجمع. (١٠١)

(١) هذا هو ما ادّعاه في المعالم وقد عرفته وهو: وضع اللفظ للمعنى يكون مقيداً بقيد الوحدة، فإذا استعمل في المعنيين لزم إلغاء القيد وهذا استعمال في غير ما وضع له.

(٢) هذا ردّ لدعوى المعالم مع الإيجاز المخلّ و وضوح المنع، يكون بأمرين أحدهما: إن الرجوع الى حال الواضعين و خصوصاً في الأعلام الشخصية يورث القطع بعدم اعتبارهم للقيد المذكور، و ثانيهما: إنه مستحيل لأن الاستعمال متأخر عن الوضع فكيف يمكن أن يعتبر الواضع في حين الوضع ما هو من شئون الاستعمال في المعنى الموضوع له؟

(٣) هذا وجه آخر لإثبات دعوى المعالم ذكره المحقق القمي رحمته الله: فلو تمّ لزم عدم الصحة في المفرد والوجه المتقدم لو تمّ لكان دالاً على مجازيته فيه، و حاصل الوجه هو: إن الواضع وإن لم يوضع المعنى بقيد الوحدة إلا أنه وضعه في حال الوحدة وقد لاحظ المعنى منفرداً، ومقتضى توقيفية الوضع لا بدّ وأن يكون الاستعمال على نحو ما وضع، وأورد عليه في المتن بأن: توقيفية الوضع لا تقتضي متابعة الواضع في جميع حالاته بعد فرض عدم تقييده الموضوع له بشيء، فإن من البديهي أن الواضع إذا كان جائعاً في حين الوضع أو مريضاً

وحدة المعنى و توقيفيتها لا تقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع و لا للموضوع له كما لا يخفى.

ثم أنه لو تنزلنا عن ذلك (١) فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع و على نحو المجاز في المفرد؛ مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيها لكونها بمنزلة تكرار اللفظ و بنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل

ليس معناه أنه لا يجوز استعمال اللفظ إلا في حال الجوع أو المرض.
(١) أي عن الدليل العقلي المتقدم في وجه الامتناع، لا وجه للتفصيل الذي ذكره في المعالم و بطلان ما استدل به على دعواه، و حاصل الدليل هو: أن التثنية و الجمع بمنزلة تكرار اللفظ فقولك: رجلان بمنزلة (رجل و رجل) و قولك: رجال بمعنى (رجل و رجل و رجل)، فإذا قلت: جئني بعينين يكون بمنزلة (عين و عين) فإذا أريد من الأولى: الذهب و من الثانية: الميزان مع القرينة يكون مستعملاً في معناه الحقيقي، و هذا بخلاف المفرد، فإنه مقيد بقيد الوحدة فلو قال: جئني بعين كان مقيداً بقيد الوحدة، فإذا أراد منه الذهب و الميزان بلحاظين مستقلين فقد ألغى القيد و يكون من استعمال اللفظ الموضوع للمركب في الجزء، فهو مجاز بلا إشكال.

و لا يخفى أننا في التعليق جعلنا المشار اليه في (ذلك) الدليل العقلي و قلنا: بالجواز، فلا وجه للتفصيل الخ، إلا أن بعض الأعلام رحمته الله جعله إشارة الى عدم قيد الوحدة و ذكر: (إن اللازم تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له و معه لا وجه للاعتراض عليه بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى فتكون في العبارة

و الجزء فيكون مجازاً، و ذلك لوضوح: (١) إن الألفاظ (٢) لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة و إلا لما جاز الاستعمال في الأكثر: (٣) لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء و الشيء بشرط لا كما لا يخفى، و التثنية و الجمع و إن كانا بمنزلة التكرار (٤) في اللفظ إلا أن الظاهر

مسامحة^(١) وهو خلاف الظاهر فالمسامحة في حاشيته لا في المتن.

(١) هذا شروع في مناقشة دليل المعالم بوجوه:

(٢) هذا هو الوجه الأول و هو: إن الموضوع له نفس المعنى من دون أن يكون مقيداً بقيد الوحدة كما هو ظاهر بالوجدان.

(٣) هذا هو الوجه الثاني و حاصله: أن المعنى إذا كان مقيداً بقيد الوحدة فقد لوحظت الماهية بشرط شيء، و مع فرض إلغاء قيد الوحدة فقد لوحظت بشرط لا و الماهية بشرط لا تبين الماهية بشرط شيء، فيكون من قبيل استعمال المبائن في المبائن من دون وجود علاقة بينهما فهو غير جائز، لأنه مجاز حسب ما يدعيه.

(٤) هذا هو الوجه الثالث و هو: إن علامة التثنية و الجمع موضوعتان (بحسب التبادر) على إرادة فردين أو الأفراد من الطبيعة الواحدة لا مطلق الفردين و لو كانا من طبيعتين، فما ذكره من أن: التثنية و الجمع بمنزلة تكرار اللفظ صحيح إلا أنه لا بد من أن يكون المراد من اللفظ الثاني من طبيعة الفرد الأول، فإذا أريد من اللفظ الأول الذهب لا بد و أن يكون المراد من اللفظ الثاني أيضاً الذهب.

إنَّ اللفظ فيها كأنَّه كُتِرَ و أُريدَ من كل لفظ فرد من أفراد معناه لا إنَّه أُريدَ منه معنى من معانيه فإذا قيل مثلاً: جئني بعينين أُريدَ فردان من العين الجارية لا العين الجارية و العين الباكية، و التثنية و الجمع في الأعلام (١) أمَّا [هما] هو بتأويل المفرد الى المسمّى بها مع أنَّه لو قيل بعدم التأويل و كفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالها حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية و عين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الأكثر؛ لأنَّ هيئتهما إنّما تدلُّ على إرادة المتعدد ممّا يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادة المتعدد من معانيه استعمالاً لهما

(١) هذا دفع توهم وهو: النقص بتثنية الأعلام و جمعها مثل: زيدان وزيدون، فإنَّ الاستعمال شائع مع أنَّ المعنى تعدّد الأفراد المتباينة لا يجمعها جامع كلي، فلو كان الاعتبار الاجتماع تحت كلي جامع لزم أن لا يكون الاستعمال جائزاً، و قد جعل صاحب المعالم رحمته الله هذا شاهداً لإثبات دعواه، و أمّا الدفع فقد ذكر: إنَّ هذا الاستعمال لا يصح بدون التأويل، فالنحويون يؤوّلونه بالمسمّى و يقولون: أي المسمّى بزيددين.

و قد تنبّه في المعالم الى هذا الدفع و ذكر: أنَّه لا حاجة الى التأويل بعد فرض أنَّ المدلول هو مطلق الفردين سواء كان من حقيقة واحدة أو من حقائق متعدّدة، و أورد عليه في المتن بأنَّه: لو تمّ ما ذكره لخرج عن موضوع مسألتنا فلا يصح الاستشهاد به، إذ لو كان معنى العينان أو العيون فردان أو أفراد من العين (كانت تحت طبيعة واحدة أم لا؟) فلا مانع من إرادة فرد من الذهب و فرد من الميزان، فخرج ذلك عن موضوع مسألتنا؛ لأنَّه على هذا المبني تكون هيئة التثنية و الجمع موضوعاً للمتعدّد ممّا يراد من مفردهما و إن لم يكن بينهما جامع، و أمّا يكون من مسألتنا على هذا المبني إذا أُريدَ من العينين فردان

في معنى واحد كما إذا استعملنا و أريد المتعدد من معنى واحد منها كما لا يخفى، نعم لو أريد مثلاً من عيين فردان من الجارية و فردان من الباكية كان من استعمال العيين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً ضرورة أن التثنية عنده إنما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة. و الفرق بينهما و بين المفرد: أنما يكون في أنه موضوع للطبيعة و هي موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى.

وهم و دفع (١): لعلك تتوهم

من الذهب و فردان من الميزان حتى يكون من استعمال اللفظ في المعنيين و حينئذ ينافي ما ذكره من أنه حقيقة في التثنية و الجمع. و بالجمله إن التقيد بقيد الوحدة لابد من مراعاته في التثنية و الجمع أيضاً، فإذا لم يُراع ذلك فيها لابد من مجازيته كما هو الحال في المفرد في نظره، وهذا لم يوافق مدّعا.

(١) أما الوهم: فقد ورد في بعض الأخبار: إن القرآن بطوناً مثل قول الصادق عليه السلام: (إن القرآن انزل على سبعة أحرف) الحديث و قول الباقر عليه السلام في حديث جابر قال: (سألته عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت: جعلت فداك كنت أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؟ فقال لي: يا جابر إن القرآن بطناً و للبطن بطناً و ظهراً و للظهر ظهراً) (*) (و أما ما ذكره في المتن من سبعين بطن فلم أعثر عليه في رواية) و قد يستظهر منها إرادة المعاني المتعددة من البطون فيكون اللفظ الواحد مستعملاً في معانٍ متعددة، و هذا الوقوع أدل دليل على الإمكان و بهذا يبطل القول بالاستحالة.

أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

وأما الدفع: فإنه لا دلالة لتلك الأخبار على ذلك؛ إذ لا دليل على أن المراد من البطون اللفظ في المعاني بل هناك احتمالات غير ذلك منها: أن يكون المراد إرادة البطون بالاستقلال من دون دلالة للفظ عليها حتى يكون من الاستعمال مثاله قوله تعالى: (و أنزل من السماء ماءً فسالت أوديةً بقدرها) (*) الآية فإنه يمكن أن يكون المراد ما هو الظاهر من الآية وهو: نزول المطر من جهة العلوّ وإمتلاء الأودية منه، كما يمكن أن يكون المراد من الماء: العلم حيث أن به حياة الروح كما إن بالماء يكون حياة الأبدان فهو ينزل من قبل الله سبحانه لأنه نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فالمراد من الأودية: القلوب؛ فإن كل قلب يعي من ذلك النور حسب استعدادده كما ويمكن أن يكون المراد من الماء: الوجود، فإن الفيّاض على الإطلاق يفيض الوجود على الماهية بمقدار استعدادها فلا يبعد أن يكون جميع الاحتمالات مراداً بالاستقلال من دون دلالة للفظ عليها.

ومنها: أن يكون المراد من البطون: اللوازم للمعنى بأن يكون للفظ مدلولاً مطابقاً يكون اللفظ مستعملاً فيه ويكون لذلك المدلول مداليل التزامية متعددة تكون عقولنا قاصرة عن درك تلك اللوازم وتكون جميعها مرادة من اللفظ، ورجح سيدنا الاستاذ: هذا الاحتمال لأن إرادة المعاني في أنفسها كما ذكر في

.....
 الاحتمال الأول لا توجب عظمة القرآن فأنّ ذلك ممكن في الاستعمالات العرفية، كما إنّ لازم ذلك الاحتمال أن لا تكون الاحتمالات معاني و بطوناً؛ لأنها أجنبية عن ظاهر اللفظ،^(١) كما إنّ هناك احتمالات ضعيفة ذكرها العلامة المشكيني رحمته الله في حاشيته، و هناك احتمال آخر مفصل لا بأس به ذكره المحدث الكاشاني في المقدمة الرابعة من تفسيره^(٢) و على تقدير كون المراد من البطون المعاني المقصودة من اللفظ بالاستعمال فإنما يرد على مبنى الماتن رحمته الله القائل: بأن حقيقة الاستعمال جعل اللفظ فانياً في المعاني مرآة له، و على مبنى القائل بأنه إيجاد المعنى باللفظ تنزيلاً، و أما على مبنانا من أن حقيقة هي: إيجاد اللفظ بداعي ظهور المعنى فإنه لا يلزم منه محذور.



مركز تحقيقات و پژوهش‌ها در علوم اسلامی

(١) المحاضرات ج ١ ص ٢١٣.

(٢) حيث قال في تقريب معنى البطن: إنه بمعنى التأويل و التأويل بمعنى معرفة العلم.

(في المشتق)

الثالث عشر: إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه و ما انقضي عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال، و قبل الخوض في المسألة و تفصيل الأقوال فيها و بيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور أحدها: إن المراد بالمشتق (١) [ههنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص] ما يجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة

(١) هذا الأمر لبيان المراد من المشتق المبحوث عنه وإن المراد منه عند الاصولي يختلف عنه عند أهل العربية قال في مجمع البحرين: (و معنى الاشتقاق أن ينتظم الصيغتين فصاعداً على معنى واحد كلفظة: الله من أله إذا تحيرو ذلك إن الأوهام تتجبر في معرفة المعبود و تدهش الفطن) (*) والمراد منه عند الاصولي كما في المتن (هو: ما يجري منها على الذات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد) و المراد من الجري: الحمل حقيقة أي: اتحاد المبدأ مع الذات بنحو من الاتحاد الذي سيأتي أقسامها، فإن في قولك: (ضارب) اتحاد المبدأ و هو (الضرب) مع الذات الذي هو: الفاعل خارجاً فالاتحاد هو الاتحاد الخارجي، و المراد من الذات ما يعم الأعراض فلا يختص الكلام بما يجري على الجوهر، فإن الأعراض أيضاً تتصف بما يتحد معها و تقول: الحركة السريعة و السواد الشديد وهكذا.

فقد تبين: أن النسبة بين المشتق النحوي و المشتق الاصولي العموم من وجه؛ فإن مورد الاجتماع أسماء الفاعل و المفعول و المكان و الزمان و الصفات

اتّصافها بالمبدأ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد (١) كان بنحو الحلول (٢)

المشبهة بالفعل، و يفترقان في مثل الزوج و الحرّ و الرّق فإنّها مشتقات عند الاصولي؛ لأنّها مفاهيم منتزعة عن الذات بملاحظة اتّصافها بما يكون خارجاً عن الذات مع أنّها جوامد عند النحوي، و في مثل الأفعال و المصادر فإنّها مشتقات عند النحوي دون الاصولي لعدم جريانها على الذات كما سيأتي.

(١) المراد من الاتحاد هو: الاتحاد خارجاً لأنّ المراد من الجريان: الحمل و هو يقتضي إيجاد الاتحاد و الهووية بين المحمول و المحمول عليه، و فيه إشارة الى جريان البحث فيما جرى المبدأ على الذات و يكون مفهومه منتزعاً منها عن مقام اتّصاف الذات بالمبدأ الخارجي، لا ما يكون منتزعاً عن مقام الذات و إن لم يكن شيئاً خارجياً كالإنسانية أو الحيوانية أو الناطقية للإنسان.

(٢) شروع في أنواع الاتحاد و قال بأنّه على أنحاء هي:

١- أن يكون بنحو الحلول كالأبيض بالنسبة الى القرطاس و المريض بالنسبة الى زيد.

٢- أن يكون بنحو الانتزاع كالفوقية و التحتية المنتزعتان من جعل جسم فوق جسم.

٣- أن يكون بنحو الصدور كالضارب بالنسبة الى زيد.

٤- أن يكون بنحو الإيجاد كالأكل (و الفرق بين الصدور و الإيجاد هو: إنّ الأوّل يكون قائماً بالغير و الثاني يكون قائماً بنفسه كما يظهر من المثال).

أو الانتزاع أو الصدور أو الإيجاد كأسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهة، بل وصيغ المبالغة و أسماء الأزمنة و الأمكنة و الآلات (١) كما هو ظاهر العنوانات، و صريح بعض المحققين (٢) مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح، فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة: (٣) من الاختصاص بإسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها و خروج سائر الصفات، و لعل (٤) منشأ توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل، و هو كما ترى (٥).

(١) هذه من المشتقات النحوية و يضاف إليها ما تقدمت الإشارة إليه من بعض الجوامد الجارية على الذات لأن المناط هنا هو: أن يكون المفهوم منتزعا عن الذات باعتبار اتصافه بالعرض و العرضي، و أما كونه مشتقا فلا دخل له. (٢) قال في محكي البدائع: (قضية ظاهر العنوانات و تصریح المحقق القمي رحمته الله) عموم النزاع لسائر المشتقات.

(٣) قال في الفصول: (ثم اعلم: أنهم أرادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالة في المقام إسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهة و ما يلحق بها على ما سنحققه)، و الظاهر: إن مراده مما يلحق بها صيغ المبالغة.

(٤) هذا توجيه الماتن رحمته الله لتخصيص الفصول بما ذكر هو زعماً بأن النزاع و التشاجر يختص بما ذكر و في غيره من المشتقات فقد اتفقوا على معانيها من دون وقوع الخلاف في معاني إسم المفعول و إسم الزمان و إسم المكان و إسم الآلة، فلا مجال للخلاف في أنها حقيقة في خصوص المتلبس أو الجامع بينه و بين المنقضي عنه المبدأ بعد فرض اتفاقهم على معاني تلك الصيغ.

(٥) و هذا جواب ما توهمه الفصول و هو: إن الخلاف جارٍ في تلك الصيغ

و اختلاف أنحاء التلبّسات (١) حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية و الشأنية و الصناعة و الملكة حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم من محلّ النزاع ههنا كما لا يخفى.

أيضاً، فلا وجه لإخراجها عن موضوع البحث.

(١) هذا جواب عما أفاده في الفصول و الاولى ذكر نصّ عبارته ثم التعرّض لجوابه قال: (إنّ من إسم المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، و منه ما يطلق على المتلبّس نحو: هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره و لم نقف فيه على ضابطة كليّة و المرجع فيه الى العرف، و يُعرف بعض الكلام هنا بالمقايضة على ما سيأتي في إسم الفاعل و إسم الزمان حقيقة في الأعمّ وكذلك إسم المكان و إسم الآلة حقيقة فيما أُعدّ للآلية أو اختص بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغة البالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عُرفاً). و حاصل جوابه هو: إنّ الكلام في المسألة هو في مدلول الهيئة و أنّه هل تكون الصيغة موضوعة لخصوص حال التلبّس أو الأعمّ منه و من حال الانقضاء مع قطع النظر عن مدلول المبادي (المادة)؟ فإنّ الاختلاف في مداليل المبادي لا يؤثر فيما هو مورد البحث هنا، و ما أشار اليه في عبارته المتقدمة ينشأ من توهم رجوع الاختلاف الى الهيئة مع أنّ الاختلاف ناشٍ عن الاختلاف في المبادي، فإنّ بعض المبادي مأخوذ بنحو الفعلية (أي إطلاقه الحقيقي هو ما كان بالفعل متلبّساً) كالأكل و الشرب و القيام و الضرب، و بعضها مأخوذ بنحو الشأنية كالنفع في الدواء، و بعضها مأخوذ بنحو الصناعة كالخياطة و النجارة (و حال انقضائه هو انصرافه من تلك الصناعة)، و بعضها الاخر مأخوذ بنحو الحرفة كالعطّار و البرّاز، و بعضها مأخوذ بنحو الملكة (أي الكيفية الراسخة في النفس) كالاتّجاه فما دامت الملكة موجودة يكون في حال التلبّس، و هذا

ثم إنه (١) لا يبعد أن يراد بالمشتق في محلّ النزاع: مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي، و لو كان جامداً كالزوج و الزوجة و الرّق و الحرّ، فإن أبيت (٢) إلّا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد أيضاً محلّ النزاع كما يشهد به (٣)

الاختلاف لا يوجب الاختلاف فيما هو المهم في محلّ الكلام وإن توهمه صاحب الفصول رحمته.

(١) تبين من تعريف المشتق عند الاصولي في محلّ النزاع (أي في المسألة و أمّا في سائر المسائل فإنهم يجرون على نهج النحويين): إن بعض الجوامد عند النحوي الذي يكون معناه جارياً على الذات و منتزعاً عنها يكون داخلاً في محلّ النزاع بملاحظة تلك الجوامد بعرض أو عرضي (مقصوده من العرض: الامور المتأصلة التي لها تحقق في الخارج كالسواد و البياض و من العرضي: الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها إلا في الاعتبار كالزوجة و الملكية على خلاف اصطلاح أهل المعقول؛ فإنّ العرض عندهم هو أحد الأعراض التسع كالبياض و العرضي ما يشتق من العرض كالأبيض).

(٢) أي إن بنينا على ما هو المصطلح عند النحوي و لم نعدل عنه جموداً على ظاهر لفظه فإنّ تلك الجوامد داخلة في محلّ البحث و النزاع هنا.

(٣) فإنّ فخر الدين رحمته في الإيضاح و الشهيد الثاني رحمته في المسالك ذكرا: أنّه من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة بلبن الرجل تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، و أمّا المرضعة الاخرة فإنّ تحريمها مبنيّ على مسألة المشتق؛ فإن قلنا: بأنّ المشتق حقيقة في الأعم تحرم الثانية أيضاً لصدق ام الزوجة عليها و إن انتهت زوجية الصغيرة

ما عن صاحب الإيضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه: تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين و أمّا المرضعة الاخرة ففي تحريمها خلاف فاختر و الذي المصنف رحمه الله و ابن إدريس: تحريمها لأنّ هذا يصدق عليها أمّ زوجته لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هنا، و ما عن المسالك في هذه المسألة من: ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق فعليه (١) كل ما كان مفهومه

بالإرتضاع من الاولى و صيرورتها بنتاً له، و على القول بأنّه حقيقة في خصوص المتلبس، لا يصدق عليها أم الزوجة بالفعل، نعم هي أم من كانت زوجة سابقاً فلا تحرم، فع أنّ الزوجة من الجوامد عند أهل العربية قد وقع البحث في أنّه لخصوص المتلبس أم للأعم، و لا بدّ من التنبيه على أمرين أحدهما: إنّ المذكور في الإيضاح (مع الدخول بإحدى الكبيرتين)، وهذا هو الصحيح لأنّه يكفي في حرمة الصغيرة الدخول بإحدى الكبيرتين لأنّ تصير بنت الزوجة المدخول بها، فما في المتن في نقل العبارة (مع الدخول بالكبيرتين) فإنّ فيه حذفاً أو تصحيفاً. و ثانيهما: إنّ البحث هنا بحسب القاعدة و مع قطع النظر عن النص الوارد في المقام (و هو خبر علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام)^(١)، فإنّ فيه كلاماً من حيث السند و الدلالة ليس هنا محلّ ذكره.

(١) أي على ما ذكرناه من تحرير محلّ النزاع و تعريف المشتق تبين أنّ ما ذكرناه من كون المفهوم منتزعاً عن الذات من جهة اتصاف الذات بالمبدء يكون مشروطاً بعدم كون الصفة ذاتياً للذات، فالذاتي في باب الإيساغوجي أي الناطق و الحيوان و الإنسانية بالنسبة الى الإنسان و كذلك الذاتي في باب

منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجية عن الذاتيات كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية و الرقية و الحرية و غيرها من الاعتبارات و الإضافات كان محلّ النزاع و إن كان جامداً و هذا بخلاف (١) ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها. ثانيها: (٢)

البرهان كالإمكان والوجوب والامتناع يكون خارجاً عن محلّ النزاع، فلا بد أن يكون مورد البحث ما كان خارجاً عن الذات عرضاً كان أو عرضياً.

(١) وجه اشتراط جريان النزاع بأن لا يكون الصفة منتزعة عن مقام الذات هو: أنه إذا فرض كون المبدأ ذاتياً للذات بحيث لا يمكن انفكاكها عنه كالإنسانية أو الحيوانية أو الناطقية للإنسان، لا يمكن أن يصدق الذات بعد انقضاء المبدأ عنه، بل يصير بذهاب الذات أو ذاتية شيئاً آخر؛ لأنّ شيئية الشيء بصورته النوعية لا بمادته، فإذا صار الإنسان تراباً لا يطلق عليه الإنسان ولو مجازاً، بل يكون إطلاقه غلطاً من قبيل إطلاق لفظ المبائن على المبائن، فلا يبقى مجال لأن يكون محلاً للنزاع بل يكون بالنسبة الى الذات و الذاتيات حقيقة في خصوص المتلبس اتفاقاً.

(٢) هذا الأمر لبيان أن اسم الزمان والمكان كالمقتل والمشرّب يكون داخلاً في محل النزاع كما عرفت في أوّل الأمر من عموم النزاع لجميع المشتقات الجارية على الذات، و دفع الإشكال الذي أوردوه على دخول اسم الزمان والمكان في محل البحث و الإشكال الذي أوردوه (على ضوء الاشتراط الأخير أعني لزوم بقاء الذات في حال انقضاء المبدأ) إنّ الشرط المذكور مفقود في اسم الزمان؛ لأنّ الذات أعني الزمان الذي وقع فيه المبدأ هي بنفسها غير قارّة و متصرّمة الوجود، ليس لها بقاء و استمرار فلا يبقى مجال لجريان النزاع فيه فلا بقاء للذات.

قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في إسم الزمان؛ لأنّ الذات فيه و هي الزمان بنفسه ينقضي و ينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّ المتلبس به في المضي؟ و يمكن حلّ الإشكال (١) بأنّ: انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا (٢)

(١) هذا هو الجواب على الإشكال وهو: إنّ الإشكال أنما يرد إن كانت الدعوى أنّ إسم الزمان بلحاظ مصاديق الأزمنة يكون داخلاً في محلّ النزاع، فيشكل بأنّ إسم الزمان لم يكن له إلا حالة واحدة و هو حال التلبس و ليس له ثلاث حالات؛ حال التلبس و حال الانقضاء و حال عدم التلبس بعد، فلا بدّ أن يكون خارجاً عن محلّ النزاع و يكون بحكم الصفات الذاتية التي عرفت خروجها عن موضوع البحث، إذ ليس للذات بالنسبة الى تلك الصفات ثلاث حالات إلا أنّ الدعوى هو: دخول إسم الزمان بلحاظ مفهومه. و لا إشكال في كليته في نفسه وإن لم يكن له إلا مصداق واحد في الخارج و هو المصداق التلبسي، إلا إنّ ذلك لا يضرّ بكليته و قد ذكروا في المنطق: إنّ الكلي الذي لا يمتنع فرض صدقه على الكثيرين يصدق على ما لم يكن له فرد سواء امتنع كشريك الباري أم لم يمتنع كالعقلاء أو كان له فرد واحد امتنع غيره كمفهوم الواجب أم لم يمتنع كالشمس، فوجود مصداق واحد لا يضرّ بكلية مفهومه.

(٢) وقد استشهد لما ذكره في الجواب بشاهدين أحدهما: أنّه وقع النزاع في أنّ لفظ الجلالة (الله) علم أم أنّه إسم جنس مع أنّه لا مصداق له إلا واحد مع امتناع وجود فرد آخر معه، وفيه: أنّه علم على الأصح و القول بأنّه إسم جنس

لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب (١) موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى.

ضعيف، فيسقط هذا عن الشهادة.

(١) هذا هو الشاهد الثاني وهو: إن مفهوم واجب الوجود المقابل للممكن و الممتنع بالذات كلي بالاتفاق مع انحصار مصداقه في فرد واحد تعالى شأنه. و الحق هو: إن الماتن رحمته لم يحرر الإشكال كما هو حقه فأن الإشكال الصحيح هو: إنه لا يتصور جامع بين حالتي الحدوث و البقاء في إسم الزمان، و ما ذكره في المتن لا يرتبط بهذا فأن عدم المناقاة بين كلية المفهوم و انحصار فردة بمصداق واحد ممّا لا كلام فيه، إلا أنه يكون مشروطاً بوجود جامع انتزاعي للأفراد المتصورة و لا جامع بين الفرد التلبيسي و الفرد الإنقضائي. و أجاب سيدنا الاستاذ عن الإشكال بأن: صيغة إسم الزمان مشترك بين ظرف الزمان و ظرف المكان فبلحاظ ظرف الزمان و إن لم تكن الذات باقية إلا أن بلحاظ ظرف المكان تكون باقية، (*) و فيه: إن هذا الجواب مبني على أن الصيغة موضوعة لفهم الظرف، و هو غير صحيح فأن الصيغة موضوعة للنسبة الظرفية، كما إن صيغتي إسم الفاعل و المفعول لم توضعاً لمفهوم الفاعل و المفعول، بل هي بهيئتها موضوعة للنسبة الفاعلية و المفعولية، و من المعلوم أن النسبة في ظرف الزمان تختلف عن النسبة في ظرف المكان؛ فأنه في الأول من مقولة متى و في الثاني من مقولة الأين و المقولات متباينة.

و أجاب المحقق النائيني رحمته عن الإشكال بأن المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع القتل فيه و هو يوم العاشر من المحرم و هو لم يوضع لخصوص ذلك اليوم الذي وقع فيه الفاجعة العظمى، بل لمعنى كلي يتكرر في كل سنة و ذاك الفرد كان

ثالثها: (١) إن من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛

مصدقا له، وفيه: إن البحث ليس في مفهوم عاشوراء الذي هو من الجوامد، بل في المقتل الذي هو من المشتقات وهو لم يتكرر، والذي يتكرر في كل عام هو عاشوراء.

و أجاب المحقق العراقي رحمته الله عن الإشكال (و الظاهر أنه أخذه من الشيخ هادي الطهراني) وهو: إنه يمكن لحاظ بقاء الذات في فرض الانقضاء ولو عرفاً، فإن الزمان الذي وقع فيه المبدأ وإن كان منقضياً حقيقةً، إلا أن الأزمنة المتصلة به الواقع بين المبدأ والمنتهى يعتبره العرف باقياً، وبعبارة أخرى إن للزمان إطلاقان: ما هو منطبق على الحركة القطعية، وما هو منطبق على الحركة التوسطية، فعلى الإطلاق الأول لم تكن الذات باقية عقلاً و عرفاً و على الإطلاق الثاني تكون باقية في قطعات معينة من اليوم والشهر والسنة وهكذا، ولكل من تلك القطعات وحدة عرفية لها بقاء محدود ولهذا نقول: باستصحاب الزمان بهذا اللحاظ كما سيجيء في محله إن شاء الله تعالى.

وفيه: إنه إنما يتم في مثل الشهر والسنة واليوم من أسماء الزمان التي هي من الجوامد وكلامنا في إسم الزمان الذي هو من المشتقات، والظاهر إن الإشكال قوي والأقرب خروجه عن محل النزاع.

(١) هذه المقدمة لبيان وجه خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن محل الكلام كما سبق و ذلك لأنك عرفت: أن الضابط في المشتق الاصولي هو أن يكون جارياً على الذات و محمولاً عليها و متحداً معها، وهذا غير منطبق على الأفعال و المصادر المزيد فيها لأنها غير جارية على الذات.

لكونها غير جارية على الذوات، ضرورة إن (١) المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى و إن الأفعال أنما تدل (٢) على قيام المبادي بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها.

إزاحة شبهة: (٣) قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه،

(١) هذا تعليل لخروج المصادر المزيد فيها وهو: إنها كالمصادر المجردة تدل على مبادي الاشتقاق و سيأتي أن المبادي آية عن الحمل على الذات، و هذه العلة مشتركة بين المصادر المجردة و المصادر المزيد فيها، فتقييد الماتن رحمهم الله المصادر بالمزيد فيها في غير محله.

(٢) هذا تعليل لخروج الأفعال و هو: إن الأفعال بعضها خبرية (و هي الماضي و المضارع) و بعضها إنشائية (و هي الأمر و النهي)، و الخبرية تدل على قيام المبدأ بالذات قيام صدور كضرب و أعطى أو قيام حلول كمرض و خرج و لا تدل على الجري لا بمبادتها الدالة على المبدأ و لا بهيئتها الدالة على النسبة، و الإنشائية تدل على نسبة طلب الفعل (المبدأ) من الذوات في الأوامر و نسبة طلب ترك المبدأ من الذوات في النواهي على اختلاف المبادي.

(٣) الشبهة هي: إن الفعل (على المشهور) يدل بالدلالة التضمنية على الزمان كما في شعر ابن مالك: (المصدر إسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من أمن)، و اشتهر على نحو أخذ الاقتران بالزمان في تعريفه و جعلوه الفارق بين الإسم و الفعل و أصبح من المسلمات عند الطلبة.

و هو اشتباه ضرورة عدم (١) دلالة الأمر و لا النهي عليه بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر إن نفس الإنشاء بهما في الحال (٢) كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى، بل يمكن (٣) منع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق و الإسناد الى الزمانيات و إلا (٤) لزم القول

(١) هذه إزاحة لتلك الشبهة و هي: إن الأفعال الطلبية أي الأمر و النهي و الاستفهام و الترجي عدم دلالتها على الزمان واضح، فإن المادة تدلّ على الحدث الخاصّ و الهيئة على النسبة الإنشائية الإيقاعية (حسب نظر الماتن رحمته)، غايته أن الإنشاء من الزمانيات و يكون الزمان من لوازمه و كذلك المكان فكما إن المكان لم يكن داخلياً في مفهومه كذلك الزمان لم يكن داخلياً، و الأفعال الخبرية كذلك لا تدل على الزمان بالوجه المذكور. نعم طبيعة الأفعال زمانية و هي تقتضي أن يكون الزمان طرفاً لها كسائر الموجودات ماعدا الباري جلّ شأنه، و الزمان و المكان لم يكونا داخلاً في مدلوله.

(٢) أي أنه واقع في حال النطق و لكنه غير داخل في مفهوم الإنشاء، كما هو غير داخل في مفهوم الإخبار.

(٣) أي إن الماضي و المضارع لا يدلان على الزمان وضعاً و أنّما يدلان عليه بالإطلاق فيما تمت فيه مقدمات الحكمة كما إذا أسند الى زمانى، و أمّا إذا أسند الى غير زمانى مثل قولك: كان الله عليمًا حكيمًا، أو لم تتم فيه مقدمات الحكمة مثل قولك: يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيّام، فلا دلالة فيه أصلاً.

(٤) و ممّا يشهد على عدم دلالة الفعل على الزمان وضعاً إنّه إذا أسند الى نفس الزمان مثل قولك: فسد الزمان، أو خلق الله الزمان أو أسند الى المجرد مثل: علم الله على القول بدلالته عليه يكون مجازاً أو مجرداً عن الزمان، و أنّه من

بالمجاز و التجريد عند الإسناد الى غيرها من نفس الزمان و المجردات،
نعم (١) لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع بحسب المعنى
خصوصية اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في
الماضي و في الحال أو الاستقبال في المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات، و
يؤيده: (٢) إنَّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال و الاستقبال و لا
معنى له إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه

إطلاق اللفظ الموضوع لكل في الجزء.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: إنه لا مانع من الالتزام بدلالة الفعل على الزمان
لا بالدلالة التضمنية التي عليها مشهور النحويين بل بالدلالة الالتزامية
بشرطين أحدهما: أن لا يكون الفاعل نفس الزمان و الثاني: أن يكون من
الزمانيات بأن لا يكن من المجردات، و وجهه هو: إنَّ في كل من الماضي و
المضارع خصوصية تستلزم الزمان، أمَّا الماضي فأنه يدل على تحقق النسبة، و
أمَّا فعل المضارع فأنه يدل على ترقب وقوع النسبة، و الترقب و التحقق
يستلزمان الزمان طبعاً، و المدلول المطابق فيهما هو النسبة الصدورية و التلبس
من دون دلالة على الزمان.

(٢) يؤيد ما ذكر من بطلان قول النحويين بأنَّ الزمان جزء مدلول الفعل؛
أنَّهم ذكروا: إنَّ فعل المضارع يكون مشتركاً بين الحال و الاستقبال اشتراكاً
معنوياً، و هذا ينافي مع القول بدلالة الفعل على الزمان، إذ لا معنى للاشتراك
المعنوي إلا إذا كان فعل المضارع موضوعاً لمفهوم جامع للزمانين بحيث يصح
أن ينطبق على كل من الزمانين، و ليس هناك ما يمكن أن يكون جامعاً إلا
مفهوم الزمان إذ لا يعقل أن يكون مصداقه الزمان جامعاً لهما، مع أن مرادهم
بالزمان الذي يكون مقترناً به الفعل هو مصداق الزمان لا مفهومه، فلا يمكن

على كل منهما لا إنه يدل على مفهوم زمان يعتمها، كما إن الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً فكانت الجملة الفعلية مثلها، و ربما يؤيد (١) ذلك: إن الزمان الماضي في فعله و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة و في المضارع ماضياً كذلك

الجمع بين هذين القولين (أي كون مصداق الزمان مأخوذاً في مفهوم الفعل وكون المضارع مشتركاً معنويّاً بين الحال و الاستقبال) إلا بأن يكون المراد من اقتران الفعل بالزمان هو: أن يكون مقترناً بخصوصية تستلزم الزمان أي يصح انطباق فعل المضارع على كل من الزمانين من دون أن يكون ذلك جزء لمفهومه، فيكون حاله حال إسم الفاعل من أنه يكون له معنى يصح انطباقه على كل واحد من الأزمنة الثلاثة مع عدم كون الزمان دخيلاً في مفهومه بالاتفاق.

و أنما جعله مؤيداً لا دليلاً لأنه: مضافاً الى أن القول بالاشتراك المعنوي في فعل المضارع وإن كان عليه أكثرهم إلا أنه ليس مما اتفقوا عليه، قال التفتازاني في شرح التصريف: (قيل أن فعل المضارع موضوع للحال و الاستعمال في الاستقبال مجاز و قيل بالعكس و الصحيح: أنه مشترك بينهما لأنه يطلق عليها إطلاق كل مشترك على أفرادها)، و اختار نجم الأئمة القول الأول و قال: أن الفعل المضارع حقيقة في الحال و مجاز في الاستقبال لأن المتبادر عند الإطلاق و من دون قرينة - إن المراد بالحال المأخوذ في مفهوم المضارع هو الحال العرفي لا الدقي بل قيل: أنه غير متصور و الحال العرفي هو مستقبل بالدقة، فليس للفعل المضارع إلا زمان واحد فيسقط التأيد.

(١) هذا هو المؤيد الثاني لإثبات بطلان قول النحويين و حاصله: هو إنه

و أنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة كما يظهر من مثل:
يحييني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام، و قوله: جاء زيد في شهر كذا و
هو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده فيما مضى فتأمل جيداً. ثم لا بأس (١)
بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب المقام
لأجل الإطراد في الاستطراد في تمام الأقسام فاعلم: أنه و إن اشتهر بين
الأعلام إن الحرف: ما دلّ على معنى في غيره (٢)

قد يستعمل الفعل الماضي و هو لا يدل على الزمان الماضي حقيقة، بل هو مستقبل
حقيقة و ماضياً بالإضافة مثل: (يحييني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام) كما
يستعمل المضارع و هو لا يدل على أحد الزمانين حقيقة، بل هو ماضي في
الحقيقة مثل: جاء زيد في زمان كذا و هو يضرب عمراً في ذاك الوقت أو بعده، و
أنما جعله مؤيداً لأن الاستعمال في المتأين يكون مع القرينة لا تثبت به الدّعى،
و جعله مؤيداً لإمكان أن يكون مقصودهم الدلالة على الزمان الأعم من
الحقيقي و الإضافي و لعل قوله: فتأمل إشارة الى هذا.

و ما أفاده من عدم تضمن معنى الفعل الزمان هو الصحيح إذ لو كان كل من
فعلي الماضي أو المضارع مقيداً بالزمان لزم جواز استعمال كل منهما مجازاً مكان
الآخر مع القرينة و تقول: جاء زيد غداً و يذهب أمس، مع أن ذلك غير جائز.
فلا بدّ من أن يكون مدلولها مختلفاً و إن مدلول كل منهما بسيط يختلف كل منهما
عن الآخر، ففهوم الماضي التحقق و مفهوم المضارع الترقّب أو بتعبير المحقق
الأصفهاني رحمه الله الأول بمعنى: السبق و الثاني بمعنى: اللحق.

(١) و قد أعاد البحث عن المعنى الحرفي مع إضافة شيء يسير مستطرداً لما
استطرد الكلام في المعنى الفعلي بعد بيان خروج الأفعال عن محلّ النزاع في
المشتق، فيكون استطراداً في استطراد حتى يتمّ به البحث عن أقسام الكلمة.

(٢) أي إن المشهور بين الأعلام: أن القيام بالغير مأخوذ في مفهوم الحرف

و قد بيّناه في الفوائد بما لا مزيد عليه إلا أنك عرفت فيما تقدّم عدم الفرق بينه وبين الإسم بحسب المعنى و أنّه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية و لا عدم الاستقلال بها، و أنّما الفرق (١) هو: أنّه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حالة لغيره و بما هو في الغير و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو،

فيختلف معناه بهذا عن الإسم؛ لأنّ هذا اللحاظ يجعل المعنى جزئياً، إلا أنك عرفت: أنّ لحاظ عدم الاستقلال بالمفهومية لم يكن مأخوذاً في مفهومه، كما إنّ لحاظ الاستقلال بالمفهومية لم يكن مأخوذاً في مفهوم الإسم فلا فرق بين الإسم و الحرف بحسب المعنى.

(١) أي إنّ الحرف يختلف عن الإسم في كيفية الاستعمال حيث أنّ الحرف وضع ليستعمل في معناه إذا أريد منه المعنى قائماً بالغير و غير مستقل، كما إنّ الإسم وضع ليستعمل في معناه مستقلاً و أريد منه أن يكون قائماً بنفسه، من دون أن يكون لحاظ الآلية في الحرف و لحاظ الاستقلالية في الإسم داخلاً في المعنى المستعمل فيه حتّى يكون المعنى جزئياً، بل هو معتبر في الاستعمال، فيكون المعنى في كليهما كلياً طبيعياً يصدق على كثيرين. فعليه لو استعمل لفظة (الابتداء) في المعنى الآلي و لفظة (من) في المعنى الاستقلالي لم يكن مجازاً و استعمالاً للفظ في غير ما وُضع له، نعم هو بغير ما وضع له أي على خلاف ما قرّره الواضع حين الوضع من دون أن يكون المعنى مقيداً باللحاظ الآلي أو الاستقلالي حتّى يكون موجوداً جزئياً ذهنياً و كلياً عقلياً (باصطلاح الماتن رحمته)، لأنّ الشيء مطلقاً ذهنياً كان أو خارجياً ما لم يتشخص لم يوجد فالموجودات الخارجية أو الذهنية كلّها جزئية، فإذا كان لحاظ الآلية جزء المعنى في الحرف لابدّ أن يكون لحاظ الاستقلالية جزء معنى الإسم و يكون

و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية و عدم الاستقلال بها أنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي و لفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً و استعمالاً في غير ما وضع له و إن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما في نفسه كلياً طبيعي يصدق على كثيرين و مقيداً باللاحظ الاستقلالي أو الآلي كلياً عقلي، و إن كان بملاحظة أن للاحظ وجوده ذهنياً كان جزئياً ذهنياً، فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد و إن كان بالوجود الذهني، فافهم (١) وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه و توهم كون الموضوع له

المعنى فيها جزئياً ذهنياً، و الموجود الذهني لا يمكن انطباقه على الخارج.
(١) فإن الخلط هو: توهم كون اللاحظ الآلي جزء المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه في الحرف، و الاشتباه هو: أن ذلك من شئون الاستعمال من غير أن يكون دخيلاً في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه من جهة لزوم المحاذير الثلاثة المتقدمة أحدها: النقض بالإسم فإن معناه ملحوظ استقلالاً من دون أن يكون اللاحظ جزء للمعنى الموضوع له و الحال فيها على نحو واحد؛ فإما أن يكون اللاحظ فيها جزء المعنى فيكون المعنى في الجميع جزئياً، أو لا يكون جزء المعنى فيكون المعنى كلياً و التفريق بينهما هو الخلط و الاشتباه، و الصحيح: هو إن قصد الآلية في الحرف و قصد الاستقلالية في الإسم ليس مما يعتبر في الموضوع له و لا المستعمل فيه، بل هو معتبر في الاستعمال.

ثانيها: إنه لو لم يكن قصد الآلية غير دخيل في معنى الحرف يلزم أن لا ينطبق المعنى الحرفي على الخارجي، لأنه بناء على دخل اللاحظ في المفهوم و هو قيد عقلي لا موطن له إلا العقل فيكون المعنى موجوداً ذهنياً و (كلياً عقلياً)

أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عداه فإنه عام و ليت شعري إن كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيها موجباً [له] لكون المعنى جزئياً؟ وهل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد ليس ممّا يعتبر في الموضوع له و لا المستعمل فيه؟ بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف و إلاّ لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية و الكلي العقلي لا موطن له إلاّ الذهن فالسير و البصرة و الكوفة في: سرت من البصرة الى الكوفة لا يكاد يصدق على السير و البصرة و الكوفة لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فيصير عقلية فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية، و بما حققناه (١) يوفق

بتعبير الماتن رحمه الله فهو غير قابل للانطباق على الخارج، فإذا وقع الحرف عقيب أمر امتنع امثاله كما إن السير و البصرة و الكوفة في (سرت من البصرة الى الكوفة) لا يصدق على السير و البصرة و الكوفة؛ لأنها مقيدة بالقصد فتصير ذهنياً و يستحيل انطباقها على الخارج.

ثالثها: لزوم اجتماع لحاظين في الحرف كما عرفت، إلاّ إن هذا المحذور لم يذكره هنا.

(١) ثمّ إنه قد انقدح بما ذكرنا أنّ المعنى بما هو معنى إسمي و ملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي و ملحوظ آلي كلي عقلي في غير الأعلام الشخصية و فيها جزئي كذلك و بما هو أي بلا أحد اللحاظين كلياً طبيعياً أو جزئي خارجي، و (به) نسخة بدل كما في الحقائق.

وهذا هو التحقيق الذي أضافه هنا وهو: إنّ في الحرف اعتباران أحدهما: إنّ المعنى في نفسه يكون كلياً طبيعياً يصدق على كثيرين إذ لا فرق بين الابتداء

بين جزئية المعنى الحرفي بل الإسمي و الصدق على الكثيرين و إنّ الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللاحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً و [الكلية] كليته بلحاظ نفس المعنى، و منه ظهر عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف بل يعم غيره، فتأمل في المقام فإنّه دقيق و تزال الأقدام للأعلام و قد سبق في بعض الامور بعض الكلام و الإعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة و الإفادة فافهم.

رابعها: (١) إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفة و صناعة و في بعضها قوّة و ملكة و في بعضها فعلياً لا يوجب

الذي هو مدلول كلمة (الابتداء) و ما هو مدلول كلمة (من)، و ثانيهما: لحاظه في الذهن آلياً و يصير جزئياً ذهنياً؛ لأنّ الشيء سواء كان خارجياً أو ذهنياً ما لم يتشخص لم يوجد و هذان الاعتباران موجودان في الإسم أيضاً، فالإشكال و هو اجتماع الضدين أي كون المعنى كلياً طبيعياً و في نفس الحال يكون جزئياً ذهنياً يكون مشتركاً في الإسم و الحرف، كما إنّ الدّفع و هو: إنّ اللّحاظ في الذهن يكون من شئون الاستعمال و ليس جزء للمعنى الموضوع له حتّى يلزم اجتماع الضدين، مضافاً الى ما تقدّم من المحاذير أيضاً يكون مشتركاً في الإسم و الحرف. و بهذا التحقيق يمكن التوفيق بين جزئية المعنى فيها و كليته و الصدق على الكثيرين فيها أيضاً، و أنّه بلحاظ تقييده باللاحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً يكون جزئياً و بلحاظ نفس المعنى من جهة أنّ اللّحاظ لم يكن جزء المعنى يكون كلياً و هذا لم يكن مختصاً بالحرف بل هو جارٍ في الإسم أيضاً، و قد عرفت ما هو الصحيح في المعنى الحرفي فلا إشكال حتّى يحتاج الى الدفع.

(١) هذه المقدمة لبيان دفع إشكال و هو: أنّه يقال لزيد: نجار أو مجتهد أو بزاز و

اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى، غاية الأمر أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال فيكون التلبس به فعلاً لو اخذ حرفة أو ملكة ولو لم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه، و يكون ممّا مضى أو يأتي لو اخذ فعلياً فلا يستفاوت فيها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا اليه.

إن لم يكن مشغلاً بالتجارة والاجتهاد والبرازية بالفعل، وظاهره أنه يكون على نحو الحقيقة وهذا ممّا أوجب أن يلتزم الفاضل التوحي بالتفصيل في المسألة بأن: مبدأ الاشتقاق إن كان من قبيل الصناعة والحرفة والملكة يكون المشتق حقيقة في الأعم وإن كان من قبيل الأفعال كالضرب يكون حقيقة في خصوص المتلبس. و الدفع هو: إن البحث في المشتق هو في مدلول الهيئة كما عرفت، و الاختلاف المذكور ناش من الاختلاف في المباديء التي هي مداليل المادة وهذا لا يوجب تفاوتاً في مدلول الهيئة، فإن المباديء كما عرفت تكون مختلفة وهذا يوجب الاختلاف في التلبس ففي بعضها يكون حرفة وحال تلبسه هو البقاء على تلك الحرفة، وفي بعضها قوة و ملكة وحال تلبسه هو بقاء تلك الملكة، فادام ملكة الاجتهاد باقية يكون المجتهد متلبساً بالاجتهاد وإن كان نائماً أو لم يقصد الاجتهاد، وهذا بخلاف ما إذا كان المبدأ من قبيل الأفعال كالأكل والشرب، فإن حال التلبس به هو حال الاشتغال بذلك الفعل، وهذا لا يوجب اختلافاً في ما هو المبحوث عنه في المسألة بعد فرض أن البحث ليس في مدلول المادة بل البحث هو في مدلول الهيئة، والاختلاف في المباديء يوجب الاختلاف في التلبس بحسب قصر الزمان وطوله، فحال الانقضاء في ما ذكر هو ما إذا ترك تلك الحرفة أو الصناعة أو زالت عنه تلك الملكة، ولهذا لو أطلق اللفظ في هذا الحال فإنه بناء على الوضع للأخص يكون إطلاق المشتق عليه مجازاً، فالنزاع

خامسها: (١) إن المراد بالحال في عنوان المسألة هو: حال التلبس لا حال النطق ضرورة إن مثل: كان زيدٌ ضارباً أمس و [أو] سيكون غداً ضارباً،

يكون جارياً في جميع المشتقات على الاختلاف في المبادي ولا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات.

(١) هذه المقدمة لبيان المراد من الحال المذكور في عنوان المسألة (المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمّه)، فإن فيه احتمالات ثلاثة أحدها: أن يكون المراد منه حال التلبس (زمان الاشتغال بذاك العمل و الاتصاف بالمبدأ واقعاً)، ثانيها: أن يكون المراد حال النطق و هو زمان التكلم بالجملة الخبرية و الإنشائية، و ثالثها: أن يكون المراد حال النسبة و الجري و الإطلاق، و المثال للجميع هو ما إذا قال في يوم السبت: زيدٌ ضارب عمرو أمس، و المفروض أنه كان ضارباً له يوم الخميس، فحال التلبس هو يوم الخميس و حال النسبة و الحمل هو يوم الجمعة و حال النطق هو يوم السبت. و حينئذٍ إن اتحدت الحالات الثلاث فلا إشكال مثل قولك: زيدٌ ضارب الآن و هو في حال النطق ضارب و يكون حقيقة، و إن اختلفت ذكر تتبع : إن العبرة في كون المشتق حقيقة أو مجازاً أو مختلفاً فيه هو بحال التلبس، و حينئذٍ إن كان الحمل و الجري بلحاظ حال التلبس بأن كان زمانها متحداً أي كانت النسبة بلحاظ حال التلبس، كانت حقيقة سواء كان زمانها ماضياً مثل: (كان زيدٌ ضارباً أمس) أم كان مستقبلاً مثل: سيكون زيدٌ ضارباً غداً أم كان حالاً مثل: زيدٌ ضارب الآن. و إن لم يكن زمانها متحداً فإن كان التلبس ماضياً بالنسبة الى زمان الجري كان محلاً للخلاف، و إن كان مستقبلاً بالنسبة اليه كان مجازاً اتفاقاً و لا بد من تعيين زمان الجري و الاتحاد أولاً ثم مقايسة التلبس بالنسبة اليه، فإن كان هناك قرينة فهو وإلا فمقتضى الإطلاق و مقدمات الحكمة إن زمان

حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول و متلبساً به في الغد في الثاني فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وإن مضى زمانه في أحدهما و لم يأت بعد في آخر كان حقيقة بلا خلاف و لا ينا فيه (١) الاتفاق على أن مثل: زيد ضارب غداً، مجاز.

فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق و الغد أنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجري و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال، و من هنا (٢)

الجري و الحمل هو حال النطق.

و ليعلم: أنه ليس مراد الماتن عليه السلام زمان التلبس كما استظهره المحقق النائيني عليه السلام من المتن و أشكل عليه بأنه: يلزم أخذ مفهوم الزمان في مفهوم الإسم و هذا لم يقل به أحد، بل المراد فعلية التلبس المتحد مع الجري و الإسناد، و إن كان في عبارته قصوراً و تشويشاً إلا أن ذلك يظهر منه بعد التأمل.

(١) هذا دفع وهم و هو: إن مثل: زيد ضارب غداً يكون مجازاً عندهم بالاتفاق مما يكون التلبس فيه بعد زمان النطق، مع أن لازم ما ذكر أنه لو اتحد زمان الجري و التلبس لابد و أن يكون حقيقة، و حاصل الدفع هو: إنهم اتفقوا بالمجازية في المثال لأن الجري و النسبة بمقتضى الإطلاق يكون حال النطق، فيكون ظاهر المثال: أن زيداً ضارب الآن غداً يتلبس فيكون الغد ظرفاً للتلبس وحده و أما إذا كان متحداً مع حال التلبس كان حقيقة بالاتفاق.

(٢) فعلى ضوء المثال المتقدم أنه لو قال: زيد ضارب أمس، و جعل أمس ظرفاً للتلبس وحده دون الجري كان محلاً للنزاع، و أما إذا جعله ظرفاً لكل من الجري و التلبس كان حقيقة بالاتفاق، و بالجملة: إن قامت القرينة على اتحاد زمني الجري و التلبس فإن كانت كلمتي (أمس و غد) ظرفاً للجري و التلبس

ظهر الحال في مثل: زيد ضاربٌ أمس، و أنه داخل في محلّ الخلاف و الإشكال، و لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة و الجري أيضاً كان المثالان حقيقة. و بالجملة: (١) لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان في الماضي أو الاستقبال و أمّا الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه أو فيما يعمّ ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ حال التلبس في الاستقبال، و يؤيد ذلك: (٢)

معاً كان قولك: زيدٌ ضاربٌ أمس أو غداً حقيقة، وإن لم تقم قرينة كان الإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة يقتضي أن يكون زمان النسبة بلحاظ حال النطق و كانت الكلمتان طرفين لخصوص التلبس، كان (زيدٌ ضارباً أمس) محلاً للخلاف و (سيكون زيدٌ ضارباً غداً) مجازاً بالاتفاق.

(١) هذا إجمال لما اختاره في المراد من الحال و هو: أنه إذا كان الجري و النسبة في المشتق بلحاظ حال التلبس كان حقيقة، سواء كان الجري و التلبس في الحال أم الماضي أم المستقبل، وإن كان الجري في زمان النطق و كان التلبس في الماضي كان محلاً للخلاف، كما أنه إذا كان الجري بلحاظ حال النطق و كان التلبس في المستقبل كان مجازاً بالاتفاق. فإتفاقهم على مجازية زيدٌ ضاربٌ غداً و الاختلاف في: زيدٌ ضاربٌ أمس هو من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة أن يكون الجري في حال النطق؛ إذ لو لم يكن ذلك لكان على المتكلم أن ينصب قرينة على أن الجري لم يكن في هذا الزمان.

(٢) المشار إليه إرادة حال التلبس من الحال في العنوان و المؤيد هو: إن النحاة اتفقوا على أن الاسم مشتقاً كان أو جامداً لا يدل على الزمان بخلاف

اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الإسم على الزمان و منه الصفات الجارية على الذوات و لا ينافية (١) اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ضرورة إن المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا و قد اتفقوا (٢) على كونه مجازاً في الاستقبال؟

لا يقال: (٣) يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند إطلاقه و ادّعي أنه الظاهر من المشتقات إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة،

الفعل (في نظرهم) وجعلوا هذا هو الفارق بين الكلمتين، كما اتفقوا على أن المشتق حقيقة في من تلبس بالمبدأ في الحال، فلو كان المراد من الحال في العنوان حال النطق لما كان وجه للاتفاق الأول؛ لأن المشتق (و هو من الأسماء كما عرفت) يكون دالاً على زمان الحال المقابل للماضي و المستقبل، فيقع التنافي بين الاتفاقين و لا يمكن رفعه إلا إذا قلنا: بأن المراد من الحال هو حال التلبس.

(١) دفع إشكال و هو: كيف يمكن اتفاق النحاة على عدم دلالة الإسم على الزمان مع اتفاقهم على أن إسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل و إن كان بمعنى الماضي لا يعمل؟ فإن الاتفاقين متنافيان، و دفعه هو: إنه لا تنافي بين الاتفاقين؛ فأنهم يقولون بعدم دلالة الفعل على الزمان وضعاً و إن إسم الفاعل إذا دلّ على الحال أو المستقبل مع القرينة مثل: زيد ضارب عمراً الآن أو غداً و إنه إذا دلّ مع القرينة على الماضي مثل: زيد ضارب عمرو أمس، لا يعمل عمل الفعل.

(٢) هذا مؤيد آخر لعدم دلالة الإسم على الزمان و هو: إنهم اتفقوا على أن المشتق مجاز في الاستقبال، إذ لو كان المشتق دالاً على الزمان لما كان لهذا الاتفاق وجه.

(٣) هذا إشكال على إرادة حال التلبس من الحال في العنوان و حاصله: هو

لأننا نقول: (١) هذا الانسباق وإن كان ممّا لا ينكر [هـ] إلا أنّهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينة منه.
سادسها: (٢) إنّ لا أصل في نفس هذه (٣) المسألة يُعوّل عليه عند الشك وإصالة (٤) عدم ملاحظة

إنّ الظاهر من كلمة (الحال) عند الإطلاق حال النطق المقابل لزماني الماضي والمستقبل، وهذا هو المتبادر عند الإطلاق في مثل: إفعل هذا العمل في الحال، بل هذا هو الظاهر في المشتقات لانصرافها الى ذلك عند الإطلاق فتقول: فلان زوج فلانة، فإنّ الإطلاق ينصرف الى كونه زوجاً بالفعل ولو بمعونة مقدّمات الحكمة، فإنّ إرادة حال التلبس يحتاج الى بيان.

(١) حاصل الجواب: أنّ تبادر حال النطق من لفظه مسلّم إلا أنّه لا يثبت به الوضع؛ لأنّه ناشٍ من الإطلاق ومقدّمات الحكمة فهذا ينفع لتعيين المراد عند الإطلاق وهذا لا كلام فيه، وإنّما البحث عن تعيين الموضوع له وهذا لا يثبت كما عرفت في التبادر، فإنّ ما يثبت به الوضع هو التبادر الناشي من حاقّ اللفظ.

(٢) هذه المقدّمة لبيان ما يقضيهِ الأصل على تقدير عدم وجود دليل يدل على كل من القولين في المسألة، والكلام تارةً يكون في الأصل اللفظي وإنّ اللفظ يكون موضوعاً لأيّ واحد من الاحتمالين في المسألة الاصولية، واخرى يكون فيما: يقضيهِ الأصل العملي في المسألة الفرعية.

(٣) هذا هو الكلام في الأصل اللفظي وهو: إنّ لا أصل هنا يُعيّن كل من الاحتمالين؛ لأنّ كل من الخصوصيتين أمرٌ مسبوق بعدم يحتاج الى تعيين، ولا قرينة يثبت أحدهما.

(٤) قد يقال: بإمكان إثبات الوضع للأعمّ بإصالة عدم ملاحظة الخصوصية (أي خصوصية التلبس)، فإنّ الوضع للأعمّ وإن لم يكن أثراً شرعياً له بل هو

الخصوصية مع معارضتها بإصالة عدم ملاحظة العموم (١)، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له و أما ترجيح (٢)

من لوازمه العقلية، إلا أنه لا مانع من الأخذ باللازم العقلي بهذا الأصل لأنّ الاصول اللفظية من الإمارات و مثبتاتها تكون حجة.

(١) أورد على الأصل المذكور بإيرادين أحدهما: إنّ إصالة عدم ملاحظة الخصوص معارض بإصالة عدم ملاحظة العموم فيتعارضان و يتساقطان، و ثانيهما: إنّ الاصول اللفظية تكون حجة في تعيين مراد المتكلم مع فرض العلم بالوضع، و في فرض العكس (كما هو في محلّ الكلام) فلا دليل على جريانها كما ذكرناه غير مرّة. و إيرادان و إن كانا صحيحين إلا أنّ الأجدد هو: الإيراد عليه بأنّ إصالة عدم الخصوصية بما أنّها من الاصول اللفظية كما هو المدعى لا دليل على اعتبارها، فإنّ الاصول اللفظية ثابتة ببناء العقلاء و لا بناء لهم على هذا الأصل، و بالجملة: إنّ توهم استصحاب عدم تقيده بخصوصية التلبس مبنيّ على توهم أنّ لحاظ المعنى الأعمّ أو الأخص من قبيل المطلق و المقيد و هو غلط، بل هما متباينان مفهوماً و إن كان بلحاظ المصداق متحدان.

(٢) هذا وجه آخر لترجيح القول بالوضع للأعمّ و هو: إنّ لازم القول بالوضع للأعمّ هو: أنّ وضع المشتق يكون على نحو المشترك المعنوي كما إنّ لازم القول بالوضع لخصوص المتلبّس هو أن يكون استعماله في المنقضي مجازاً، و عند دوران الأمر بين الاشتراك المعنوي و الحقيقة و المجاز هو ترجيح الأول لما عرفت: من أنّ وضع المشتقات هو وضع أسماء الأجناس يكون الوضع عاماً و الموضوع له عاماً، و الغالب في أسماء الأجناس هو كون وضعها على نحو المشترك المعنوي، و الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب فيإصالة الغلبة يثبت الوضع للأعم.

الاشتراك المعنوي على الحقيقة و المجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فمنوع (١)، لمنع الغلبة أولاً، و منع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً. و أما الأصل العملي (٢) فيختلف في الموارد فإصالة البراءة في مثل: (أكرم كلَّ عالم) تقتضي عدم وجوب إكرام ما انتقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما إن قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء، فإذا عرفت ما تلوناه عليك

(١) هذا إيراد على الوجه بأمرين أحدهما: منع الغلبة فالصغرى ممنوعة إذ لا نسلم أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة و المجاز، و ثانيهما: على تقدير ثبوت الغلبة نمنع حجيتها فإن الأصل عدم حجية الظن و غاية ما تفيده الغلبة الظن و هو ليس بحجة، فالكبرى ممنوعة.

(٢) هذا هو الكلام في جريان الأصل في المسألة الفقهية بعد فرض عدم وجود أصل لفظي يعين مفهوم المشتق، ذكره الشيخ؛ أنه لا يوجد أصل عملي موحد جارٍ في جميع الموارد بل هو يختلف بحسب الموارد فمثلاً إذا قال المولى: أكرم كلَّ عالم، و المفروض أن زيدا صار جاهلاً بعد ما كان عالماً، فإن كان صدور الحكم بعد انقضاء المبدأ و بعد صيرورته جاهلاً فالأصل الجاري هو: البراءة عن وجوب إكرامه (و الأقرب هو: استصحاب عدم وجوب إكرامه) و إن كان قبل انقضاء المبدأ عنه يستصحب وجوب إكرامه، فإن العرف يرى بقاء الموضوع و أن صيرورته جاهلاً يكون من قبيل تبدل الحالات، هذا إذا كان المراد الاستصحاب في الشبهة الموضوعية و إن أراد الاستصحاب في الشبهة الحكمية، فهو و إن كان قائلاً بجريانه فيها إلا أنه على خلاف مختارنا على ما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى فيكون الأصل الجاري فيها: هو البراءة أيضاً.

فاعلم: أنَّ الأقوال في المسألة و إن كثرت إلّا أنَّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين (١) لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى (٢) أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، (٣) و قد مرّت الإشارة الى أنَّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددّه، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو: اعتبار التلبس في الحال (٤) وفاقاً لمتأخري الأصحاب و الأشاعرة و خلافاً لمقدميهم و المعتزلة و يدل عليه: تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال (٥).

(١) و هو الوضع لخصوص المتلبس كما عليه الأشاعرة و الوضع للأعم من المتلبس و المنقضي عنه المبدأ كما عليه المعتزلة و متأخري الأصحاب ذهبوا الى الأول، و هو الصحيح، و متقدميهم ذهبوا الى الثاني. و بقيّة الأقوال فقد حدثت عند المتأخرين و هي التفاصيل في المسألة كما سيأتي التعرّض لبعضها، و قد ذكر أنَّ لحدوث تلك الأقوال منشأين:

(٢) هذا هو المنشأ الأول و هو: اختلاف المبادئ من حيث الفعلية و الشأنية و الملكة على ما تقدّم، فقد صار ذلك سبباً للقول ببعض التفاصيل في المسألة، و قد عرفت أنَّ الاختلاف في المبادئ لا يوجب الاختلاف في المسألة بعد فرض أنَّ الكلام في وضع هيئة المشتق.

(٣) هذا هو المنشأ الثاني للذهاب الى بعض التفاصيل و هو: اختلاف الأحوال الطارئة على المشتق ككونه محكوماً عليه أو به.

(٤) هذا هو المختار عندنا على ما سيظهر.

أدلة المختار

(٥) هذا هو الدليل الأول و هو: إنَّ المنسب الى الذهن من (زيد قائم) أنَّه في

و صحة السلب مطلقاً (١) عما انقضى عنه كالتلبس به في الاستقبال و ذلك لوضوح (٢) أن مثل: القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادي و إن كان متلبساً بها قبل الجري و الانتساب و يصح سلبها عنه، كيف و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه (٣)

الحال قائم بالوجدان وأنه متلبس بالقيام بالفعل لا المشترك بينه وبين كونه قائماً في السابق، إلا أن الكلام في أن هذا التبادر يكون حاصلاً من اللفظ أو من الإطلاق و مقدمات الحكمة، وإثبات الأول مشكل.

(١) هذا هو الدليل الثاني و هو صحة سلب المشتق بماله من المعنى عن الذات من دون حاجة الى إضافة قيد فيقال لمن كان عالماً ثم صار جاهلاً: أنه ليس بعالم، كما يصح السلب عما يتلبس به مستقبلاً و هو علامة الوضع.

(٢) هذا استشهاد لإثبات دعوى التبادر و صحة السلب بأمرين أحدهما: هو إن المشتقات كالقائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق عند أهل المحاوراة على غير المتلبس بالفعل، سواء كان متلبساً سابقاً و قد انقضى عنه المبدأ أم لم يتلبس به بعد، بل يصح سلبها عنه.

(٣) هذا هو الأمر الثاني من الشاهد و هو: إنه لا شك في صحة حمل الصفة الحالية على الذات مع أنها مضادة مع الصفة السابقة فيصح أن يقال لزيد الذي كان قائماً: أنه قاعد، فإذا صح أن يقال له قائم أيضاً باعتبار كونه قائماً سابقاً لزم اجتماع الضدين (و ليعلم: أن المراد من الضد ما يعم النقيض و يظهر ذلك من بعض الأمثلة التي ذكرها فقد ذكر في الأمثلة العالم و المقابل له (الجاهل) و هو عديمي و يكون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة) و بالجملة إن التضاد بين القاعد و القائم و الضارب و غيره و العالم و الجاهل بحسب ما لهما من المعنى

ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم ما ارتكز لها من المعنى كما لا يخفى، وقد يقرّر هذا وجهاً على حدة (١) و يقال: لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئي المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انتضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر، و لا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين: (٢) من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت (٣)

المرتكز في أعلى وضوح والضدان أو التقيضان لا يجتمعان.

(١) أي يمكن جعل التضاد دليلاً آخر في قبال الدليلين السابقين بما ذكره في المتن على صورة القياس الشرطي، وقد رفع فيه المعاني المستلزم لرفع المقدم وهو: أنه لو كان المشتق حقيقة في المنقضي لما كان بين الصفة الحالية والصفة السابقة مضادة بل مخالفة، لكنها ليست بمخالفة بل هي مضادة فلا يكون حقيقة في المنقضي. و الذي يدل على وجود المضادة بين الصفات هو: ثبوت المضادة بين مبادئها بحسب معانيها المرتكزة في الأذهان و لا فرق بين المبدأ و المشتق بأكثر من جهة إمكان الحمل على الذات و عدمه كما سيجيئ، فإذا قلنا بأن المشتق حقيقة في الأعم لزم أن لا تكون مضادة بينها بل هي متخالفة، وهذا على خلاف ما هو المرتكز.

(٢) المراد منه المحقق الرشتي رحمته الله في البدائع قال ما لفظه: (لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود بل النسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد).

(٣) هذا جواب الإيراد وهو: إن التضاد بين الصفات ارتكازية كما إن التضاد

من ارتكازه بينها كما في مبادئها. إن قلت: (١) لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط قلت: (٢) لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، إن قلت: (٣) على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الأغلب مجازاً وهذا بعيد [ربما] لا يلائمه حكمة الوضع، لا يقال: (٤)

بين مبادئها أي البياض و السواد أيضاً أرتكازية، فلم تكن دعوى التضاد بين الصفات ناشئة عن القول بالصحيح حتى يقال: بأن هذا لا يصح أن يكون دليلاً عليها.

(١) حاصل الإشكال هو: إن ارتكاز التضاد بين الصفات مسلم إلا أن ذلك إنما يصلح أن يكون دليلاً للوضع بخصوص حال التلبس إذا كان الارتكاز ناشئاً من حاق اللفظ و الوضع، وهذا قابل للمنع بل الاتكاز ناشئ عن الإطلاق و مقدمات الحكمة، و بهذا لا يثبت الوضع بخصوص التلبس لأن التبادر إن لم يكن مستنداً إلى حاق اللفظ بل كان مستنداً إلى الإطلاق لا يثبت به الوضع.

(٢) هذا جواب الإشكال و هو: إن نشو الارتكاز من الإطلاق ممنوع، فإن انصراف الإطلاق إلى خصوص المتلبس يتوقف على كثرة استعمال المشتق في خصوص المتلبس و هو قابل للمنع، فإن استعمال المشتق في المنقضي إن لم يكن أكثر فلا شك في أنه كثير فلا يمكن أن يكون منشأ لارتكاز التضاد.

(٣) هذا إشكال على الجواب المتقدم للإشكال و يمكن أن يكون إشكالاً على القول بالأخص و هو: إنه مع تسليم كثرة استعمال المشتق في المنقضي يلزم أن يكون استعمال المشتق في الغالب أو الأغلب مجازاً، و من المعلوم إن المجاز على خلاف الأصل و مناف لحكمة الوضع (التفهم و التفهم).

(٤) هذا إشكال على الإشكال و هو: عدم تسليم كون المجاز على خلاف

كيف و قد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن (١) ذلك لو سلّم فأنما هو لأجل تعدّد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد، نعم (٢) ربّما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه لكن أين هذا ممّا إذا كان دائماً كذلك؟ فافهم، قلت: (٣) مضافاً الى أنّه مجرد استبعاد، غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه

الأصل و منافياً مع حكمة الوضع، مع أنّ أكثر المحاورات مجازات حتّى اشتهر بأن: كلام العرب مشحون بالمجازات.

(١) هذا جواب الإشكال في لا يقال و حاصله: أنّه لو سلّمنا كثرة المجازات في المحاورات أنّما يكون من جهة تعدّد المجاز للمعنى الحقيقي الواحد، فإنّ (الأسد) يستعمل مجازاً في الرجل الشجاع و المرأة الشجاعة و من كان قويّ الأعضاء أو قويّ القلب و هكذا، و هذا لا يضرّ بالحكمة و أنّما يضرّ بالحكمة ما هو الحال في المشتق، و هو استعمال لفظ في المعنى المجازي الواحد أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي الواحد مثل: استعمال المشتق في المنقضي كثيراً، فإنّه لا يلائم مع الحكمة. (٢) استدرك لما ذكره في الجواب بأنّه: قد يتفق وجود حاجة ملحة لاستعمال معنى مجازي واحد لمعنى حقيقي واحد مثل ما إذا كثرت الحاجة الى استعمال أسد في خصوص الرجل الشجاع اتفاقاً، و لا يضرّ ذلك لحكمة الوضع، و هذا بخلاف ما إذا كان الاستعمال في المعنى المجازي دائماً لا اتفاقاً كما هو الحال في استعمال المشتقات في المنقضي عنه، فإنّ ذلك محلّ بحكمة الوضع فلا بدّ من رفع اليد عن مجازيته و البناء على كونه موضوعاً له. و يمكن الإشكال فيه بأنّ: التجوّز في الكلام ممّا يستحسنه الطّبع و تقتضيه البلاغة و إن كان دائماً، و لعلّه اليه أشار بقوله: فافهم.

(٣) هذا هو الجواب عن الإشكال بقوله: (إن قلت)، و قد أجاب عنه

إنَّ (١) ذلك أنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنه بمكان من الإمكان فيراد من (جاء الضارب) أو (الشارب) وقد انقضى عنه الضرب و الشرب: جاء الذي كان ضارباً و شارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء لا حينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، و جعله (٢) معنوياً بهذا العنوان فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه،

بوجهين أحدهما: أنه مجرد استبعاد لا يضر بالمراد من الوضع لخصوص المتلبس مع تلك الأدلة (الثلاثة) التي تثبت الدعوى.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب و حاصله: منع لزوم كثرة المجازات على القول بالأخص حتى إذا غلب استعمال المشتق في المنقضي عنه لما عرفت من أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة اتفاقاً، و أنما يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال النطق فلا يلزم من مجرد استعمال المشتق في المنقضي المجازية مطلقاً بل يمكن فرضه حقيقة كما في مثال المتن، فإن قولك: جاء الضارب أو الشارب و المفروض أنه كان قبل المجيء متلبساً بهما و الآن قد انقضى عنه، أنه إذا قصد منه جاء الذي كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً في حال التلبس كان حقيقة حتى على المختار و إنما يكون مجازاً إذا كان الجري و النسبة بلحاظ حال النطق، فإنه في حال الانقضاء يكون مجازاً و هذا بخلاف القول بالوضع للأعم، فإنه يكون حقيقة سواء كان بلحاظ حال التلبس أو بلحاظ حال النطق.

(٢) أي جعل الضارب أو الشارب معنوياً بعنوان الضاربة أو الشارية. و يمكن أن يناقش بأن: الإطلاق يقتضي حمل الجري على حال النطق و إن حمله بلحاظ حال التلبس يحتاج الى قرينة، و مع عدم القرينة يكون المشتق ظاهراً بلحاظ حال النطق و بمقتضى إيصاله الظهور يكون الاستعمال مجازياً و إن

ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين، و بالجملة: (١) كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنى (٢) و قابلية كونه حقيقة في المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة أخرى كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له العموم فإن استعماله حينئذ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء و إن كان ممكناً إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازاً

كثرة المجازات لازمة.

(١) الظاهر أنه يريد الاستنتاج بعكس ما استنتجه المستشكل؛ فإنه أراد إثبات أن التبادر الذي ادّعاه الأخصي لخصوص المتلبس ناشٍ من الإطلاق الحاصل من كثرة الاستعمال، فلا أثر لهذا التبادر و ذكر الماتن في أن كثرة الاستعمال في المنقضي على ما يدّعيه الخصم على تقدير تسليمه يكون مستلزماً لأن يتبادر الأعم لا خصوص المتلبس فإن كثرة الاستعمال مستلزم للتبادر الإطلاق، و حيث لم يتبادر الأعم بل تبادر الأخص فلا بد أن يكون مستنداً الى حاقّ اللفظ لا الإطلاق، وإلا لكان اللازم أن يتبادر المنقضي عنه المبدأ.

(٢) هذا هو التعليل لما ادّعاه في رد مناقشة التبادر و حاصله: هو أن دعوى انسباق المتلبس بالفعل من الإطلاق لا بد أن يكون من جهة كثرة الاستعمال مع أن كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، و لا يمكن ذلك إلا إذا قلنا: بكون الاستعمال في مورد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، و هذا لا يجتمع مع القول بالوضع للأعم؛ إذ لو كان موضوعاً للأعم لصح استعماله في موارد الانقضاء بما أنها من الأفراد و مصاديق الحقيقة و لا حاجة لاستعمالها فيها الى ملاحظة حالة أخرى، بخلاف القول بالوضع للأخص فإنه مجاز بلحاظ حال الانقضاء، إلا أنه

و بالعناية و ملاحظة العلاقة، و هذا (١) غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم.

يمكن أن يكون حقيقة بلحاظ حال التلبس فلا وجه لجريه على الذات مجازاً، وفي العبارة تشويش.

و للمحقق النائيني رحمته الله استدلال آخر اختاره شيخنا الاستاذ رحمته الله، وهو مركب من مقدمتين الاولى: إن مفهوم المشتق بسيط كما سيأتي الكلام فيه وهو نفس المبدأ (فالعلم هو العلم، غايته أنه ملحوظ لا بشرط من ناحية الحمل على الذات بخلاف المصدر. الثانية: إنه إذا كان بسيطاً لا يعقل وضعه للأعم لعدم الجامع بين حالتي التلبس و الانقضاء، وأورد عليه سيدنا الاستاذ بأنه: يمكن تصوير الجامع بينهما بأحد وجهين أحدهما: اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة، و ثانيهما: الجامع الانتزاعي على تقدير عدم الجامع الحقيقي وهو عنوان: (أحدهما) وفيه: إن نسبة المبدأ إلى الذات و ربطه به بلحاظ حال التلبس يختلف عن نسبته اليه و ربطه به بلحاظ حال الانقضاء و لا جامع بينهما حقيقياً و لا أثر للجامع الانتزاعي لأنه معنى إسمي و وضع الهيئته حرفي، مضافاً الى أنه لو أريد أحدهما المعين واقعاً فهذا ليس بجامع، وإن أريد على سبيل البدل يلزم تعدد الموضوع له، فهذا الاستدلال أصح مما استدل به الماتن رحمته الله و إن كان الاستدلال بالتبادر صحيحاً.

(١) أي يختلف محل الكلام عن سائر المجازات؛ فإن (الأسد) مجاز في الرجل الشجاع مطلقاً و في جميع الحالات، و لا طريق الى كونه حقيقة، بخلاف ما نحن فيه فإنه يصح أن يكون حقيقة، وفيه: إن مجرد الإمكان لا ينفع بعد فرض كون الإسناد بلحاظ حال التلبس بعيداً عن أذهان العرف المستعملين المشتق في المنقضي، فكثرة المجازات مما لا يحصى عنه، و لعلّه اليه أشار بقوله: فافهم.

ثمَّ إنَّه (١) ربما اورد على الاستدلال بصحة السلب بما حاصله: أنَّه إن أُريد بصحة السلب صحته مطلقاً، فغير سديد و إن أُريد مقيداً فغير مفيد؛ لأنَّ علامة المجاز هي صحَّة السلب المطلق، و فيه: (٢) إنَّه إن أُريد (٣)

(١) حاصل الإشكال: أنَّ الاستدلال على الوضع للأخص بصحة السلب عمَّن انقضى عنه المبدأ، مستلزم لأحد محذورين على نحو مانعة الخلو؛ لأنَّه إن أُريد سلب المشتق عن الذات المنقضي عنه مطلقاً، فهو غير سديد لأنَّه: كذب لأنَّ زيد كان ضارباً سابقاً، و إن أُريد سلبه مقيداً بالآن فهو صحيح و لكنه غير مفيد لأنَّه لا يثبت به الوضع، فأنَّ صحَّة السلب المطلق علامة المجاز.

(٢) هذا جواب عن الإشكال بوجهين أحدهما: على تقدير اختيار السلب المقيد، و ثانيهما: على تقدير اختيار السلب المطلق.

(٣) هذا هو الوجه الأول من الجواب و توضيحه هو: إنَّ الاحتمالات في قولك: زيدٌ ليس بضارب فعلاً ثلاث أحدها هو: أن يكون القيد راجعاً الى المسلوب و هو: المحمول (الضارب)، و ثانيها: أن يكون راجعاً الى المسلوب عنه (زيد)، ثالثها: أن يكون راجعاً الى السلب، فعلى الأوَّل لا يكون السلب علامة الحقيقة كما ذكره المستشكل لأنَّه أعمُّ من سلب المطلق على ما ذكرنا: من أنَّ سلب الأخصَّ أعمُّ من سلب الأعمِّ فإنَّ (لا انسان) أعمُّ من (لا حيوان)، لشموله لبعض الحيوان إلَّا أنَّ رجوع القيد الى المسلوب ممنوع لعدم الدليل على رجوع القيد اليه، و على الثالث (و الظاهر أنَّه هو المُستعين بحسب المتعارف في المحاورات) لا مانع من كونه علامة المجاز بعد فرض بقاء الموضوع و المحمول على إطلاقهما، و يكون المعنى حينئذٍ: (زيدٌ ليس الآن بضارب) أي إنَّ المنقضي عنه المبدأ ليس من أفراد الضارب، و إلَّا لما صحَّ سلب المطلق عن فرد، و أمَّا الاحتمال الثاني كون الموضوع مقيداً و يكون في الأصل: (زيدٌ الفعلي ليس

بالتقييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من السلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة كون المطلق مجازاً فيه، إلا أن تقييده ممنوع، وإن أُريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفرادهِ على كل حال مع إمكان (١)

بضارب)، فهو وإن كان علامة للحقيقة أيضاً لأنه قد سلب عنه كونه الضارب مطلقاً، إلا أنه غير ملحوظ يقيناً ولهذا لم يذكره في المتن، فما ذكره المستشكل من أنه: على تقدير التقييد فغير مفيد، غير صحيح بل هو مفيد، لأن القيد المفروض يكون بحسب المتعارف راجعاً إلى النسبة مع بقاء الموضوع والمحمول على إطلاقهما وهو علامة الحقيقة.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وحاصله: هو أن ما ذكر في الإشكال من (إن أُريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد)، إذ لا مانع من أن يلاحظ التقييد في طرف الذات مع إطلاق السلب عنه مطلقاً (في جميع الأزمنة) ويقال: بأن (زيد الضارب في أمس ليس بضارب مطلقاً) بأن لا يكون السلب والمسلوب مقيداً ويكون القيد ملحوظاً في موضوع الذات، نعم بلحاظ حال تلبس الموضوع بالمبدأ يصح السلب ويقال: بأن زيد في حال ضربه هو ليس بضارب مطلقاً لأنه تناقض، إلا أن السبب المطلق الذي يكون علامة للمجاز يكون بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ التلبس. وللمناقشة فيما أفاده مجال لما عرفت في التعليق السابق من: أن رجوع القيد إلى الموضوع غير ملحوظ قطعاً فلا يصح سلب الضاربية مطلقاً عن موضوع هو ضارب في أمس، ولعله لأجله أمر بالتدبر، إلا أنه لا وجه لتسليمه لعدم العلامة إن كان القيد راجعاً إلى المسلوب (الضارب)، بل يمكن رجوع القيد إليه باعتبار هيئته لا مادته.

منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً.

ثم لا يخفى أنه (١) لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً و كونه متعدياً لصحة سلب الضارب (٢) عمّن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب و كان متلبساً به سابقاً، و أمّا إطلاقه عليه (٣) في الحال فإن كان بلحاظ حال التلبس فلا إشكال كما عرفت و إن كان بلحاظ الحال فهو و إن كان صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى، كما

(١) هذه إشارة الى تفصيل نسب الى الفصول وهو: إن كان المشتق مأخوذاً من مبدأ متعدّي كالضارب و القاتل، يكون موضوعاً للأعم لأنه لم يكن قائماً بالذات بل بالغير (المفعول به) يكون إطلاقه على المنقضي حقيقة، و هذا بخلاف ما إذا كان مأخوذاً من مبدأ لازم كالذاهب فهو مجاز في المنقضي عنه لاعتبار بقاء المبدأ القائم بالذات.

(٢) هذا وجه بطلان التفصيل و هو: إنه يصح أن تقول: زيد ليس بضارب إن لم يكن متلبساً به كما يصح: إنه ليس بذاهب بعد انقضاء المبدأ عنه بلا إشكال، فالتفصيل لا وجه له.

(٣) هذا جواب عن إشكال و هو: أننا نرى بالوجدان صحة إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ و نقول: زيد ضارب، و المفروض أنه كان ضارب و الآن ليس هو بضارب، و الجواب هو: إن الإطلاق إن كان بلحاظ حال التلبس فهو صحيح و حقيقة بلا إشكال، و إن كان بلحاظ حال النطق فهو صحيح إلا أنه لا دليل على كونه على نحو الحقيقة إلا إذا كان الاستعمال علامة على الحقيقة، و هو

لا يتفاوت (١) في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ و عدم تلبسه لما عرفت: (٢) من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضاً و إن كان معه أوضح، و ممّا ذكرنا (٣) ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه: الأول: التبادر، (٤)

ممنوع بل هو أعمّ منه كما لا يخفى.

(١) إشارة الى تفصيل آخر في المسألة وهو: ما إذا كانت الذات متلبسة بضد المبدأ، كما إذا كان قائماً ثم صار قاعداً فيكون إطلاق المشتق عليها مجازاً، و ما إذا لم يكن متلبسة بضد المبدأ كما إذا كان ضارباً ثم توقّف عن الضرب، فيكون الإطلاق على نحو الحقيقة لصحة السلب في الأول دون الثاني.

(٢) هذا إشكاله على التفصيل وهو: إنّه يصح السلب في كلا الفرضين، غايته أنّه في الفرض الأول يكون أوضح من جهة لزوم اجتماع الضدين بخلاف الثاني.

(٣) وهو: إن التبادر و صحة السلب يثبت المدعى وهو: كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في جميع الموارد بلا استثناء ممّا ذكره من التفاصيل المذكورة في الكتب المبسوطة يكون ظاهر الضعف، إلا أنّك عرفت التأمّل في إمارية التبادر و صحّة الحمل، فالعمدة: هو ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله من الدليل.

أدله القول بعدم اشتراط التلبس في صدق المشتق حقيقة:

(٤) إنّ المتبادر من لفظ المشتق: إنّضاف الذات بالمبدأ سواء كان متلبساً بالفعل أم انقضى عنه.

و قد عرفت: (١) أن المتبادر هو: خصوص حال التلبس، الثاني: عدم صحة السلب (٢) في مضروب و مقتول عمن انقضى عنه المبدأ و فيه: (٣) أن عدم صحته في مثلها إنما هو لأجل أنه أريد بالمبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال و لو مجازاً،

(١) الجواب: أن المتبادر وجداناً هو خصوص المتلبس كما عرفت.
 (٢) الدليل الثاني هو: عدم صحة السلب في إسم المفعول الذي انقضى عنه المبدأ فتقول: زيدٌ مضروب عمرو أو مقتوله، مع انقضاء زمان مضروبيه أو مقتوليته، و مع ذلك لا يصح سلبها عنه.
 (٣) جواب الاستدلال و هو: إن للمضروب أو المقتول إطلاقاً أحدهما: هو أن يراد من المضروب: من وقع عليه الضرب و من المقتول: من هو ميت بسبب القتل و الإطلاق مجازيان، و ثانيهما: هو أن يراد من المضروب من وقع عليه حدث الضرب و من المقتول من وقع عليه حدث القتل و عليها يكون الإطلاقان على نحو الحقيقة، فدعوى عدم صحة السلب أو صحة الحمل عن المنقضي صحيح على تقدير إرادة الإطلاق الأول إلا أنه لا يقال: أنه انقضى عنه المبدأ بل هو لا زال مستمر عليه، و تقدّم في المقدمة الرابعة أنه لا فرق في محلّ الكلام بين أن يكون المعنى حقيقياً أو مجازياً، و على تقدير إرادة الإطلاق الثاني أن الدعوى بلحاظ حال التلبس صحيح و بلحاظ حال النطق غير صحيح لصحة أن نقول: زيدٌ ليس بمضروب الآن و ليس بمقتول الآن وجداناً، و إنما يصح أن يقال: أنه كان مضروباً و مقتولاً كما يقال: إن عمراً ليس بضارب أو قاتل الآن و إنما يقال: أنه كان ضارباً و قاتلاً بلا إشكال.

و قد انقذ من بعض المقدمات: أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الإبرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً، و أمّا لو أريد منه نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل، فأنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال أيضاً؛ لوضوح صحة أن يقال: أنه ليس بمضروب الآن بل كان.

الثالث: (١) استدلال الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار ^(١) بقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) ^(٢) على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة و الخلافة؛ تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدةً مديدة.

(١) هذا هو الدليل الثالث وهو: أنه ورد في بعض الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ما يشهد على أن المشتق حقيقة في المنقضي مثل ما ورد عن الصادق عليه السلام: قد كان ابراهيم نبياً و ليس بإمام حتى قال الله: (إني جاعلك للناس إماماً قال و من ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين) ^(٣) من عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً ^(٤) و قد تأسى في ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله؛ (فقد ورد عن ابن مسعود أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا دعوة أبي ابراهيم، قلنا يا رسول الله و كيف صرت دعوة أبيك ابراهيم؟ قال أوحى الله عز و جل الى ابراهيم: (إني جاعلك للناس إماماً) فاستخف ابراهيم الفرح قال: يا رب و من ذريتي أئمة مثلي؟ فأوحى الله اليه: أن يا ابراهيم إني لا أعطيك

(١) تفسير البرهان ج ١ ص ١٥١، و الكافي ج ١ ص ١٧٥ باب طبقات الأنبياء و الرسل و الأئمة عليهم السلام.

(٢) سورة البقرة: ١٢٤.

(٣) سورة البقرة: ١٢٤.

(٤) تفسير البرهان ج ١ ص ١٥١، و الكافي ج ١ ص ١٧٥ باب طبقات الأنبياء و الرسل و الأئمة عليهم السلام.

و من الواضح توقّف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعمّ وإلا لما صحّ التعريض؛ لأنقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافة. و الجواب: (١) منع التوقّف على ذلك، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، و توضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة وهي: إنّ الأوصاف العنوانية التي تأخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لإتصافه به في الحكم أصلاً

عهداً لا أفي لك به، قال: يا ربّ ما العهد الذي لا تفي لي به؟ قال: لا أعطيك لظالم من ذريّتك، قال إبراهيم عندها: فاجنّبي وبنّي أن نعبد الأصنام ربّ أنهنّ أضلن كثيراً من الناس، قال النبي ﷺ: فإنتهت الدعوة إلىّ و الى علي لم نسجد [يسجد] أحدٌ منا لصنم قطّ فاتخذني الله نبياً واتخذ علياً وصياً، (*) وهذه الرواية منقولة عن أمالي الشيخ رحمه الله كما عن تفسير البرهان مع هذه الزيادة: (قال: يا ربّ و من الظالم من ولدي الذي لا ينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لا أجعله إماماً أبداً و لا يصلح أن يكون إماماً).

و تقريب الاستدلال بذلك هو: أنّه لا يتم الاحتجاج بالآية الكريمة إلّا إذا كان إطلاق (الظالم) على من انقضى عنه المبدأ حقيقة؛ لأنهم بحسب الظاهر في حين تقمّصهم للخلافة لم يكونوا عابدي صنم، و لم يعتقد الخصم عبادتهم للصنم خفاء كما نعتقده نحن، فلا بدّ من أن يكون إطلاق المشتق على من انقضى عنه حقيقة؛ إذ لو كان مجازاً لما تمّ إلزام الخصم بالآية.

(١) حاصل الجواب هو: إنّ الاستدلال بالآية يتم من غير توقّف على القول

.....

بالوضع للأعم، وقد مهّد للجواب مقدّمة وهي: إنّ الأوصاف التي تؤخذ في موضوعات الأحكام و يُعبّر عنه (بالأوصاف العنوانية) على ثلاثة أقسام أحدها: أن يكون مشيراً صرفاً للموضوع الحقيقي من جهة أن الموضوع لا يعرف إلّا به، فيؤتى بالوصف للإشارة إلى الموضوع الواقعي من دون أن يكون له دخل في حدوث الحكم ولا بقاءه مثل: (أكرم العالم البغدادي). الثاني: أن يكون ذكر الوصف للإشارة إلى أن للوصف دخل في الحكم وإنّ حدوث المبدأ يكون علّة للحكم حدوثاً و بقاءً أي: إنّ تلبّس الموضوع بالمبدأ ولو أنا ما له أثر في حدوث الحكم و بقاءه، كالسارق و الزاني في قوله تعالى: (السارق و السارقة) (*) و قوله تعالى: (الزانية و الزاني) (*) الآية. ثالثها: أن يكون ذكر الوصف للإشارة إلى أن الحكم يكون دائراً مداره حدوثاً و بقاءً مثل: قلّد المجتهد العادل، و بعد تبين المقدّمة نقول: أنّ الاستدلال بالآية إنّما يتم إذا كان الوصف المذكور مأخوذاً على النحو الثالث فيصح حينئذ أن يقال: أنّ المتقمّصين لم يكونوا بحسب الظاهر في حين تقمصهم متلبّسين بعبادة الصنم حسب زعم أشياعهم، إلّا أنّ الأقرب كونه مأخوذاً على النحو الثاني و القرينة عليه هو: إنّ للإمامة ميزة خاصّة فهي من المناصب الإلهية، بل هي أعظم من منصب النبوة حسب ما يستفاد من بعض الآيات و الروايات، فجلالة قدرها و رفعة منزلتها و عظم خطرها و جلالة شأنها تقتضي أن لا يكون المتصدّي لها متلبّساً بالظلم ولو أنا ما، بل يستفاد منها عصمة الإمام أيضاً و قد بين ذلك الإمام الرضا عليه السلام في حديث عبد العزيز بن مسلم: إنّ الإمامة أجلّ قدراً و أعظم شأنًا و أعلى مكاناً و أمتع جانباً و أبعد غوراً من أن يبلغها الناس

(*) المائدة: ٣٨

(*) النور: ٢

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة الى عليّة المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه و لو في ما مضى. **ثالثها:** أن يكون لذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه و إتصافه به حدوثاً و بقاءً، إذا عرفت هذا فنقول: أن الاستدلال بهذا الوجه أنما يتمّ لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفه على النحو الأخير، ضرورة إنه لو لم يكن المشتق للأعمّ لما تمّ بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي فلا بدّ أن يكون للأعمّ ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم، و أمّا إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى و لا قرينة (١) على أنه على النحو الاول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني فإن الآية الشريفه في مقام بيان جلالة قدر الإمامة و الخلافة و عظم خطرهما و رفعة محلّها و إنّ لها خصوصية من بين



بعقولهم أو ينالوها بأرائهم أو يقيموا إماماً باختيارهم؛ لأنّ الإمامة خصّ الله بها ابراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة و فضيلة شرفه بها و أشاد بها ذكره فقال عز و جل: (إني جاعلك للناس إماماً) فقال الخليل سروراً بها و من ذريّتي قال الله عز و جل: (لا ينال عهدي الظالمين). (*)

و بهذه القرينة تتم دعوى: إنّ الوصف يكون على النحو الثاني و الاستدلال بالآية الشريفه على وضع المشتق للأعمّ يتّجه إذا كان على النحو الأخير (دوران الحكم مدار الوصف حدوثاً و بقاءً)؛ لأنّه فرض في الآية جريان المشتق على الذات مع فرض انقضاء المبدأ إذ لو لم يكن المشتق للأعمّ لم يكن مجال للاستدلال بها.

(١) أي: لا قرينة أنّ الوصف المأخوذ في الآية على النحو الثاني (الظالم من

المناصب الإلهية و من المعلوم إن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقصر بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى. إن قلت: (١) نعم و لكن الظاهر إن الإمام عليه السلام إنما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضماً لا بقرينة المقام مجازاً فلا بد أن يكون للأعم وإلا لما تم، قلت: (٢) لو سلم (٣)

تلبس بالظلم و لو أنا ما) أو على النحو الثالث (من يصدق عليه الظالم بالفعل حقيقة)، فمع قطع النظر عن القرينة المتقدمة لا قرينة على تعيين أحد الاحتمالين، فيكون مجملاً و لا يمكن الاستدلال للوضع للأعم. وهذا قابل للمنع؛ إذ لو لم تكن قرينة ترجح الاحتمال الثاني لزم القول بأنه على النحو الثالث إذ لا يحتاج ذلك الى قرينة بعد فرض اقتضاء إطلاق الجملة ذلك، كما هو الحال في أمثاله و نظائره مثل قولك: الماء المتغير ينجس و الماء الكثير لا ينجس و هكذا، نعم القرينة المتقدمة ترجح الاحتمال الثاني.

(١) حاصل الإشكال هو: إن ما ذكرتم من عدم تمامية الاستدلال بالآية مع فرض رجحان الاحتمال الثاني صحيح إلا أن الرجحان قد حصل بمعونة القرينة المقامية التي تقدمت، إلا أن الظاهر إن الاستدلال يكون بحسب ما يقتضيه الوضع مع قطع النظر عن القرينة و قد اعترفتم بأنه: لو لا القرينة لكانت الجملة ظاهرة في دخالة الوصف في الحكم و جوداً و عدماً، فحينئذ يتم الاستدلال بالآية على القول بالأعم.

(٢) جواب الإشكال بوجهين.

(٣) الوجه الأول من الجواب: أنا لا نسلم ابتناء الاستدلال على الظهور

الوضعي، مع أن الظهور العرفي الحاصل من جهة قيام القرينة يكون مقدماً على الظهور الوضعي.

لم يكن يستلزم (١) جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآية و الله العالم: من كان ظالماً و لو أنا في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً، و من الواضح (٢) إن إرادة هذا المعنى لا يستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس، و منه (٣)

(١) الوجه الثاني أنه: على تقدير تسليم كون الاستدلال مبتنياً على الظهور الوضعي، إن ذلك لا يستلزم أن يكون جري المشتق على الذات على النحو الثاني مجازاً على القول بالوضع، على الخصوص لما عرفت من أن إطلاق المشتق على الذات المنقضي عنه المبدأ إن كان بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة و إنما يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال النطق، فيكون معنى الآية على هذا التقدير: إن من تلبس بالظلم و لو أنا في الزمان السابق لا يستحق منصب الإمامة و لا ينال عهدي أبداً فيسقط الاستدلال بها على الأعم.

(٢) أي: لا دليل على أن استعمال الظالم في الآية كان بلحاظ حال النطق حتى يتم الاستدلال.

(٣) هذا تعريض لتفصيل منسوب الى الغزالي و هو: الفرق بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه فيكون حقيقة في المنقضي عنه المبدأ، فلا يشترط فيه أن يكون متلبساً، و ما كان محكوماً فيكون موضوعاً للأخص؛ فالأول مثل: القائم زيد و الثاني مثل: زيد قائم و استدلال على مدعاه بآيتي السرقة و الزنا. فإن إجراء الحد يكون بعد ثبوت الذنب عند الحاكم، و هو يقتضي الانقضاء، وليتني أدري ما يقوله المفصل إن كان المشتق واقعاً فضلة في الكلام.

قد انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول بآية حد السارق و السارقة^(١) و الزاني و الزانية^(٢) و ذلك (١) حيث ظهر أنه لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجلد مطلقاً و لو بعد انقضاء المبدأ، مضافاً (٢) الى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لا يخفى، و من مطاوي ما ذكرنا ههنا و في المقدمات ظهر حال سائر الأقوال و ما ذكر لها من الاستدلال و لا يسع المجال لتفصيلها و من أراد الإطلاع عليها فعليه بالمطولات.

(١) هذا رد التفصيل بوجهين أحدهما: إنه لا ينافي كون استعمال المشتق في الآيتين في فرض انقضاء المبدأ عن الذات و يكون حقيقة في خصوص المتلبس، و ذلك لأن استعمال المشتق في حال الانقضاء يكون على نحو الحقيقة (على القول بالوضع للأخص) إن كان بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال الانقضاء.

(٢) الوجه الثاني هو: إن للمشتق وضعاً واحداً قطعاً سواء وقع محكوماً عليه أو محكوماً به، و ليس هو من المشترك اللفظي حتى يكون له أوضاع متعددة. و يمكن الجواب بوجه ثالث و هو: إن المشتق استعمل في الآيتين في المنقضي مع القرينة، و هذا لا يثبت الوضع إلا إذا قلنا بأن الاستعمال علامة الحقيقة، و هو ممنوع.

بقي امور الأول: إن مفهوم المشتق (١)

الأمر الأول

في بساطة مفهوم المشتق

(١) اشتهر تعريف المشتق في مثل: الكاتب (أنه ذات أو شيء له الكتابة) قال في شرح المطالع: (الإشكال الذي استصعبه قوم من أنه لا تشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها فليس في تلك الصعوبة في شيء، لأن التعريف بالمفردات يكون بالمشتقات والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً إلا أن معناه شيء له النطق فيكون من حيث المعنى مركباً)، قال المحقق الشريف في حاشيته عليه ما ملخصه: (إن الشيء الذي هو جزء مفهوم المشتق إن أُريد به مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل وتقوم الذاتي بالعرض، لأن مفهوم الشيء من الأعراض العامة لشموله للأمر المتباينة من جميع الجهات، وإن أُريد مصداقه انقلبت القضية الممكنة ضرورية؛ لأن قولنا: الإنسان كاتب قضية ممكنة ومصداق الذي له الكتابة هو الإنسان فصارت القضية هكذا: (الإنسان إنسان له الكتابة) وحمل الشيء على نفسه ضروري، فعليه لا بد من الالتزام ببساطة المشتق حتى لا يلزم شيئاً من المأذورين). والمراد أنه بسيط مفهوماً لا ذاتاً كمفهوم الإنسان والحجر والبقر (سيأتي في آخر الأمر بيان المراد من البساطة هنا).

وأورد المحقق النائيني رحمته الله على الشق الأول من الإشكال بأن: الشيء مفهوماً لم يكن خارجاً عن الذات فلا يلزم أن يكون عرضاً عاماً وإلا لزم أن يكون من عوارض الجنس، ونحن لا نتعقل جنساً يكون الشيء من عوارضه فهو جنس

على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و اتصافه به غير مركّب و قد أفاد في وجه ذلك: إنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و إلاً لكان العرض العام داخلاً في الفصل، و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعاظم، و قد أورد عليه في الفصول (١) بأنّه: يمكن أن يختار الشقّ الأوّل و يدفع الإشكال (٢) بأنّ: كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك، و فيه: (٣)

عالم لجميع الموجودات الممكنة، وإطلاقه على الباري ليس بإطلاقه على سائر الأشياء حتّى يلزم التركيب كما في الحديث: أنّه تعالى شيء لا كالأشياء. (*) (١) إيراد الفصول على كلا شقّي الاستدلال.

(٢) هذا إيراد الفصول على الشقّ الأوّل وهو: لزوم دخول العرض العام في الفصل إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مفهوم الشيء و حاصله هو: أنّنا نقول بتركيب المشتق و دخول الشيء في مفهومه بحسب عرف اللغويين و الناطق أنّما جعل فصلاً عند المنطقيين مجرداً عن مفهوم الشيء، فهو عند المنطقيين بسيط فلا يلزم دخول العرض العام في الفصل عندهم و هذا لا يلزم أن يكون عند اللغويين أيضاً بسيطاً، فما وضع له اللفظ يكون مركّباً و ما صار فصلاً عند المنطقي يكون بسيطاً، فما هو محل الكلام هو على عرف اللغوي لا عرف المنطقي. (٣) هذا إيراد المتن على الإشكال و هو: إنّ المنطقي يعتبر الناطق بماله من

إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً بل بماله من المعنى كما لا يخفى، والتحقيق (١) أن يقال: أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصه و إنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم (٢) كما حقق في محله؛ و لذا ربما (٣) يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة اليه كالحساس و المتحرك بالإرادة في الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فإنه و إن كان عرضاً

المعنى عند اللغوي فصلاً من دون تصرف فيه، فلا اختلاف بين العرفين.

(١) هذا هو الإيراد الصحيح على الشريف و حاصله: أنه على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق إنما يلزم دخول العرض في الفصل و تقوم الذاتي بالعرض إذا كان الناطق فصلاً حقيقياً، و هو ممنوع، بل الصحيح هو: أنه فصل مشهوري منطقي و في الحقيقة هو من أظهر خواص النوع و لازمه المحاكية عنه استعمل مكان الفصل الحقيقي من جهة الجهل بالفصل الحقيقي و المميز الذاتي للنوع، و قد اعترف الشريف بذلك قال في شرح الشمسية: (الحقائق الموجوده يتعسر الإطلاع على ذاتياتها و التمييز بينها و بين عرضيتها تعسراً تاماً و أصلاً الى حدّ التعذر) فالذي يلزم هو دخول العرض العام في الخاصة أي اقترانه بالخاصة، و هذا لا محذور فيه فهو مميز عرضي جعل بديلاً للمميز الذاتي حيث لا يمكن الاطلاع على الفصل الحقيقي.

(٢) قال صدر المتألهين: لأنّ الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات و الوجود غير معلوم بالكثرة لغير علام الغيوب، نعم هو معلوم بالعناوين فتعين الفصل الحقيقي يقتضي الإحاطة بذات الشيء و هذا غير متيسر للبشر.

(٣) هذا هو الشاهد على أن ما هو الفصل عند المنطقي ليس فصلاً حقيقياً و هو:

عاماً لا فصلاً مقوِّماً للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصّه، و بالجملة: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي فتدبر جيداً.

ثم قال: أنه يمكن أن يختار الوجه الثاني (١)

إنّا نرى المنطقيين يجعلون لازمين فصلاً للماهية مثل: (الحساس المتحرّك بالإرادة) بالنسبة الى الحيوان مع أن ذلك غير معقول؛ لأنّ الفصل هو بمنزلة العلة للماهية و لا تجتمع علتان على معلول واحد، فهما من قبيل اللازمين للحيوان و من الخاصّة فلا مانع من أخذ مفهوم الشيء في الناطق الذي هو في الحقيقة خاصة للنوع (الإنسان)، فتقيد الشيء بالنطق الذي هو بمعنى الإدراك و تركبته معه يصير من أظهر خواصه، و إن كان مع قطع النظر عن التركب عرضاً عاماً لا فصلاً مقوِّماً. فتبيّن أن ما ذكره المحقق الشريف في إيراده الأوّل غير تامّ كما إن ما اعترض عليه في الفصول أيضاً غير صحيح، بل الاعتراض الصحيح هو: إنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو ذاتي، فلا يلزم منه محذور.

(١) هذا الإيراد الثاني للفصول على برهان الشريف حيث ادّعى في الشقّ الثاني من البرهان أنه: على تقدير أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق يلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية، و حاصل الإيراد عليه: أنّا نختار الشقّ الثاني و إنّ المأخوذ في المشتق مصداق الشيء و مع ذلك لا يلزم الانقلاب؛ لأنّ الانقلاب أنّما يحصل إذا كان المحمول مصداق الشيء و الذات مطلقاً إلا أنه ليس الأمر كذلك، بل المحمول في القضية الممكنة هو الذات المقيد بالوصف الإمكاناني ففي قولك: (الإنسان كاتب) ينحلّ الى قولك: (الإنسان إنسان له الكتابة)، فالمحمول

أيضاً و يجاب بأن: المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً [انتهى] و يمكن أن يقال: (١) أن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد و كان القيد خارجاً و إن كان التقيّد داخلياً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، و إن كان المقيّد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين

على الإنسان ليس الإنسان المطلق حتى يكون ضرورياً، بل الإنسان المقيّد بالكتابة، وهذا حمّله على الإنسان لا يوجب انقلاب القضية الممكنة الخاصة الى الضرورية.

(١) هذا جواب المتن عن الإيراد الثاني للفصول و حاصله: هو أن المحمول أعني (إنسان له الكتابة) يدور أمره بين احتمالين أحدهما: إن المحمول يكون ذات المقيّد على نحو يكون القيد خارجاً و التقيّد داخلياً، و ثانيهما: إن المحمول هو مجموع القيد و المقيّد فعلى الأوّل يلزم الانقلاب لا محالة؛ لأنّ المفروض إنّ المحمول هو ذات المقيّد (الإنسان) و القيد (الكتابة) خارج و إنّ التقيّد و إن كان داخلياً، إلّا أنّه يكون ملحوظاً آلياً و غير مستقل، و على الثاني فلا محالة تنحل القضية الى قضيتين شأن جميع المحمولات المركبة فإن القضية تنحل حسب أجزاء المحمول الى قضايا متعددة فقولك: (الإنسان كاتب ضاحك) ينحلّ الى الإنسان كاتب، الإنسان ضاحك، و في محلّ الكلام أيضاً تنحل القضية الى قضيتين فقولك: (الإنسان إنسان له الكتابة) تنحل الى: (الإنسان إنسان) و هذه ضرورية و (الإنسان له الكتابة) و هذه ممكنة، فالإنقلاب متحقق في كلا

إحداهما: قضية الإنسان إنسان و هي ضرورية، و الاخرى: قضية الإنسان له النطق و هي ممكنة؛ و ذلك (١) لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما إن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً فعقد الحمل ينحل الى القضية كما إن عقد الوضع ينحل قضية: مطلقة عامة عند الشيخ و قضية ممكنة عامة عند الفارابي فتأمل.(٢)

الفرضين وإن عدم ضرورة القيد لا يستلزم منع الانقلاب. غايته: أنه في فرض كون المحمول ذات المقيّد تمام القضية ينقلب، و في فرض كون المحمول مجموع القيد و المقيّد الانقلاب يتحقق في جزء القضية، فبرهان الشريف وارد و إيراد الفصول غير وارد.

(١) هذا بيان وجه الانحلال و هو: إن المفروض أن القيد (له الكتابة) أيضاً محمول (إنسان)، كما إن المقيّد أيضاً يكون محمولاً عليه؛ و هذه القضية قبل العلم بالقيد تكون تامة خبرية و بعد العلم به تكون ناقصة تقييدية، و لهذا اشتهر من النحويين: أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار (أي تفيد فائدة الخبر) كما إن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً (أي تفيد فائدة الوصف).

فالقيد (الكتابة) الذي هو في عقد الحمل أي: اتصاف الموضوع بوصف المحمول ينحل الى قضية، كما إن عقد الوضع أي اتصاف ذات الموضوع بوصفه ينحل الى قضية اخرى؛ مطلقه عامة عند الشيخ الرئيس و ممكنة عامة عند الفارابي، و أمّا عقد الحمل فأنه يكون مكيفاً بإحدى الجهات في البسائط كالضرورة و الدوام و الإمكان، فيكون البرهان صحيحاً و الإيرادان باطلان.

(٢) يمكن أن يكون إشارة الى أن ما أورده في الفصول صحيح وإن ما ذكره في المتن من انحلال عقد الوضع الى مطلقة عامة أو ممكنة فإنّ الانحلال أجنبي عمّا ذكره في الفصول؛ لأنّ الانحلال يكون الى ناقص تقييدي، و بناء على أن

لكنه ﷺ تنظر فيما أفاده (١) بقوله: وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة و إلا صدق السلب بالضرورة مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوّة أو بالفعل كاتب بالضرورة انتهى.

و لا يذهب عليك: (٢) أن صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيّداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية،

مجموع القيد و المقيّد يكون محمولاً كان تاماً خبرياً، فالمحمول: الإنسان المقيّد حسب الفرض و حيث إن القيد غير ضروري للموضوع و النتيجة تابعة لأخس المقدمتين فتصير القضية ممكنة، و حينئذ لا يتحقق الانقلاب كما في الفصول.

(١) أي ذكر في الفصول بعد الإيراد المتقدم على الشريف: (و فيه نظر) و حاصل نظره هو: إن الذات المأخوذة في المشتق إما أن تكون واجدة للقيد في الواقع أو أنها فاقدة له كذلك، فإن كانت واجدة فالقضية في عقد الحمل تكون إيجابية ضرورية، و إن لم تكن واجدة فتكون القضية سلبية ضرورية سواء كان تقيّد الذات في المشتق بالوصف بالقوّة أو بالفعل، فقولك: زيد كاتب بالضرورة غير صادق إلا أن قولك: زيد الكاتب بالقوة (إذا لم يعرف الكتابة) أو بالفعل (إذا كان عارفاً لها) كاتب بالضرورة، يكون صادقاً و كذلك قولك: زيد اللا كاتب ليس بكاتب بالضرورة، يكون صادقاً فتقيّد الذات بالوصف يقتضي صيرورة القضية الضرورية بشرط المحمول و يكون الانقلاب لازماً كما ذكره الشريف.

(٢) هذه مناقشة الماتن ﷺ لنظر صاحب الفصول ﷺ و حاصلها: هو إن تقيّد الموجهات بالجهات أنما يكون بلحاظ ذات القضية و مع قطع النظر عن الجهات الخارجية؛ مثل ثبوت المحمول للموضوع واقعاً و عدم ثبوته له واقعاً، و إلا فإن في جميع القضايا الممكنة يصدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول

ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كُلِّ قضية (١) ولو كانت ممكنة كما لا يكاد يضرُّ بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً؛

كما يصدق السلب بالضرورة بشرط عدم تقيّد الموضوع بالمحمول و تصير ضرورية؛ إذ لا شك في صدق زيد الكاتب، كاتب بالضرورة، وزيد اللا كاتب ليس بكاتب بالضرورة، فصدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية وإلا لكانت القضايا بشرط المحمول ضرورية كما نسب ذلك الى شيخ الإشراق.

(١) استفاد الماتن رحمه الله من عبارة الفصول المنقولة في المتن أنه: أراد أن تقيّد الذات بالوصف واقعاً تجعل القضية ضرورية بشرط المحمول خصوصاً من قوله: (إن كانت مقيدة به) وأورد عليه، بأن ذلك لا يوجب الانقلاب؛ لأنّ المناط في جهة القضية هو لحاظ نسبة المحمول الى نفس الموضوع من دون تقيّده بالموضوع، إلا أن الإمعان في العبارة مع القرائن الموجودة إن ما استفاده الماتن رحمه الله منها لا توافق تلك العبارة، إذ لو كان مراده منها ذلك لزم أن يقول: (في القضية) بدل (واقعاً) ويقول: (وإن كانت مقيدة بعدمه) بدل قوله: (وإلا صدق)، فالذي يظهر من تلك العبارة هو: أن الذات إن كانت واجدة للوصف المقيد بمادّة الواقعية صدق الإيجاب المقيد بتلك الجهة بالضرورة، وإن لم تكن واجدة للوصف كذلك صدق السلب المقيد بتلك الجهة بالضرورة فإذا كان زيد كاتباً واقعاً صدق (زيد الكاتب بالإمكان بالضرورة)، وإن لم يكن كاتباً صدق (زيد ليس بكاتب بالإمكان بالضرورة)، وهذا صحيح إلا أنه لا علاقة له بحلّ الكلام؛ إذ لا يلزم حينئذ أن تكون الضرورة لازمة في فرض أخذ الذات في المشتق بل الضرورة ناشئة من أخذ الوصف المقيد بمادة نسبته الواقعية قيداً

لضرورة السلب بهذا الشرط و ذلك لوضوح أن المناط في الجهات و مواد القضايا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجّهة بأيّ جهة منها و مع آية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك و إلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة صيرورة الإيجاب أو السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعاً ضرورياً و يكون من باب الضرورة بشرط المحمول. و بالجملة (١): الدعوى هو إنقلاب مادة الإمكان بالضرورة فيما ليست مادّته واقعاً في نفسه و بلا شرط غير الإمكان، و قد انقذح (٢) بذلك عدم نهوض ما أفاده عليه السلام بإبطال

للذات، و هذا لا يوجب الإنقلاب الذي ادّعاه الشريف.

(١) إي إن بين ما ذكره الشريف من الإنقلاب و ما ذكره الفصول في تنظيره، بون بعيد فإنّ الذي يدّعيه الشريف هو: أنّه إذا أخذ مصداق الذات في المشتق تنقلب مادة الإمكان الى الضرورة إن كانت مادّته واقعاً و في نفسه من دون شرط المحمول، و الذي يدّعيه الفصول في تنظيره (حسب ما استفاده الماتن عليه السلام من عبارته): أنّ مادة الإمكان تنقلب الى مادة الضرورة فيما لوحظ الموضوع فيها بشرط المحمول، و بالجملة: إنّ الضرورة الذاتية تختلف عن الضرورة بشرط المحمول و الملاك في الإنقلاب الضرورة الاولى لا الثانية.

(٢) هذه مناقشة اخرى لأمر آخر ذكره في الفصول فأنّه بعد ما سلّم الإنقلاب من بعد إنكاره ذكر ما لفظه: (بهذا البيان يمكن إبطال الوجه الأوّل أي كون مفهوم الشيء مأخوذاً في المشتق لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصداقيهما أيضاً يكون ضرورياً و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني) أي: إنّ الإنقلاب لا يختص بالوجه الثاني (أي أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق)

الوجه الأول كما زعمه عليه السلام فإنَّ لحوق (١) مفهوم الشيء و الذات لمصاديقها أنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما لا مطلقاً و لو مع التقيّد إلا بشرط تقيّد المصاديق به أيضاً، و قد عرفت حال الشرط فافهم.

ثمَّ إنّه لو جعل التالي في الشرطية الثانية: لزوم أخذ النوع في الفصل ضرورة (٢) إنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الاولى،

بل يعم الوجه الأول (أي أخذ مفهوم الشيء في المشتق) - أي كما إنّ عروض الضاحك لزيد الضاحك واقعاً يكون ضرورياً كذلك يكون عروض مفهوم الشيء لمصاديقه كالإنسان يكون ضرورياً - فإنقلاب الممكنة الى الضرورية يكون لازماً سواء أخذنا مفهوم الشيء في المشتق أو مصداقه.

(١) هذا بيان المناقشة وهو: إنّ لحوق مفهوم الشيء لمصاديقه مثل: عروض الإنسانية لزيد أنما يكون ضرورياً إذا كان المفهوم مطلقاً، و أما إذا كان مقيداً بقيد كالضحك و الكتابة و غيرهما من المبادي الإمكانية فلا يكون ضرورياً فقولك: زيد ضاحك أي شيء له الضحك لا يكون ضرورياً إلا بشرط تقيّد زيد بالضحك فيكون ضرورياً بشرط المحمول الذي عرفت: أنّ ذلك لا يوجب الانقلاب في الوجه الثاني.

إن قلت: في عبارة المتن تهافت فأنته التزم بأن قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) ضرورية و هنا أنكر أن يكون (الإنسان شيء له الكتابة) ضرورياً، مع أنّه لا فرق بين القضيتين، قلت: أنّ الفرق بينهما واضح ففي القضية الاولى لا يمكن السلب لاستلزامه سلب الشيء عن نفسه بخلاف الثانية لأنّه يمكن أن لا يكون الإنسان شيئاً له الضحك، و لعلّه لهذا أمر بالفهم.

(٢) هذا هو إصلاح برهان الشريف و تحسينه و البرهان كما تقدّم مركّب من

بل كان أولى؛ لفساده مطلقاً و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه و خاصته فتأمل جيداً.

ثم إنه يمكن (١) أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل: زيد الكاتب و لزومه من التركّب و أخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

شرطيتين هي: إن كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء، يلزم دخول العرض العام في الفصل و تقوّم الذاتي بالعرضي، و إن كان المأخوذ في مفهومه مصداق الشيء يلزم إنقلاب الممكنة الى الضرورية، و التصحيح هو تبديل الشرطية الثانية؛ (إن اخذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء يلزم دخول النوع في الفصل)؛ لأن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان فقولك: (الناطق) يكون بمعنى الإنسان الذي له النطق، و الذي يرجّح هذه الشرطية عن شرطية البرهان أمران أحدهما: التقييد بالشرطية الاولى كما هو واضح، و ثانيهما هو: أنه أولى بالفساد من الشرطية الاولى؛ فإن دخول العرض العام في الفصل موقوف على كون (الناطق) فصلاً حقيقياً، و هو قابل للمنع كما عرفت و في هذه الشرطية لا يتوقف الامتناع على كونه فصلاً حقيقياً بل يتم حتّى إذا قلنا بأنه من لوازم الفصل، فإنه يلزم حينئذ دخول النوع في الخاصة و هذا أشدّ في البطلان من الشرطية السابقة، فقد تبين بساطة المشتق بالبرهان خصوصاً مع تصحيحه، مضافاً الى شهادة الوجدان عليه.

(١) هذا دليل آخر على بساطة مفهوم المشتق منقول عن المحقّق الذوّاني استدل به على اتّحاد العرض و العرضي كالبياض و الأبيض، و حاصله: هو إن المشتق إن كان مركّباً من الذات و المبدأ يلزم تكرّر الموضوع في القضية إن كان المحمول مشتقاً، سواء أخذنا مفهوم الشيء أو مصداقه فقولك: زيد كاتب ينحلّ

(إرشاد): (١) لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم: وحدته إدراكاً و تصوراً بحيث لا يتصور عند تصوّره إلا شيء واحد لاشيئان و إن انحلّ بتعمّل من العقل الى شيئين كانهلال مفهوم الشجر أو الحجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما، و بالجملّة: (٢) لا تتشلم بالانهلال الى الإثنيّية بالتعمّل العقلي وحدة المعنى و بساطة المفهوم كما لا يخفى، و الى ذلك (٣) يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمّل يحلّل النوع و يفصله الى جنس و فصل بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فardاً تصوراً فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع [و الرتق].

الى (زيد الشيء الكاتب) أو (زيد زيد الكاتب)، و الوجدان و الضرورة قاضيان بعدم تكرّر الموضوع في تلك القضية، فيعلم إنّ أنّه ليس بمركب. (١) المراد من البساطة هنا هو كون المعنى بحسب الإدراك و التصور واحداً، كما هو الحال في الشجر و الحجر، فإنّه لا يتصور و لا يتبادر من اللفظين إلا معنى واحد بحسب الإدراك، و إن كان بتعمّل و تحليل العقل ينحلّ مفهومهما الى: شيء له الحجرية أو الشجرية و كذلك الإنسان، فإنّه بحسب التصوّر الذهني له مفهوم بسيط و بحسب التحليل العقلي هو: المركب من الحيوان و الناطق، و الكلام في المشتق كذلك.

(٢) أي ليس المراد من البساطة، البساطة من جميع الجهات الذي يعبر عنه: بالبسيط الحقيقي كمفهوم الباري تعالى، بل البسيط بحسب المفهوم الذي لا ينافي تركيبه بالتحليل العقلي فالعالم بحسب إدراكه و تصوّره بسيط و لا ينافيه أن يكون بالتعمّل مركباً.

(٣) المشار اليه هو: ما ذكر من أن المشتق بحسب التصوّر بسيط و بحسب

.....
التحليل مركّب يرجع ما ذكر في حدّ الإنسان بإثّنه: الحيوان الناطق، وأنّ المحدود هو مجمل الحدّ والحدّ هو مفصّل المحدود، وهما واحد مفهومأ ومتعدّد عقلاً؛ فإنّ العقل يفصّل الإنسان بالجنس و الفصل فالتحليل يوجب فتق الجمع.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

الثاني: الفرق بين المشتق و مبدئه (١) مفهوماً أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصي عن الجري عليه لماها عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس و نسب اليه كان غيره لا هو هو و ملاك الحمل و الجري: إنما هو نحو من الاتحاد و الهو هويه و الى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما: من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آبٍ عن الحمل

الأمر الثاني

في بيان الفرق بين المشتق و مبدئه

(١) قد يتوهم مما ذكرناه في الأمر الأول من بساطة مفهوم المشتق و خروج الذات عن مفهومه فإنه لم يبق حينئذٍ في مفهومه إلا المبدأ وحده الذي هو نفس الحدث، و من الواضح أنه لا يقبل الحمل على المتلبس، فإن العالم بعد فرض خروج الذات من مفهومه يكون حاله حال العلم فكما لا يصح حمل العلم على زيد إلا بالعناية؛ إذ لا يمكن الاتحاد بينهما الذي هو ملاك الحمل و الجري و هذا الأمر عقده لدفع هذا التوهم ببيان الفرق بين المشتق و مبدئه و الأول كالعالم بمفهومه غير آبٍ عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ و لا يعصي عن الجري و الإسناد اليه لوجود شرط الحمل و هو: الاتحاد الوجودي و الهوهوية الخارجية، بخلاف الثاني فإن العلم بماله من المعنى غير قابل للحمل على زيد من جهة فقدان شرطه فالعالم لوحظ عرضاً متحداً مع محله بمفاد كان الناقصة، و هذا بخلاف العلم الذي هو الإدراك فإنه لوحظ عرضاً باعتبار أنه ماهية من

و مفهوم المبدأ يكون آيياً عنه، و صاحب الفصول رحمه الله (١) حيث توهم أن مرادهم أنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطواريء و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم: بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم و الحركة على الذات و إن أُعتبر لا بشرط، و غفل (٢) عن إن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادّة و الصورة فراجع

الماهيات فقد لوحظ بمفاد كان التامة، فلا يتحد مع الذات و لا يمكن حمله عليه و إيجاد الاتحاد و الهو هوية بينهما فالعلم من مقولة الكيف و العالم أمر انتزاعي منتزع من ذات متّصف بالعلم و الى هذا الفرق الحقيقي يرجع ما ذكره أهل العقول من أن: المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا، و حيث لوحظ المشتق لا بشرط يكون متحداً مع الذات وجوداً بخلاف المبدأ فإنّه بمفهومه يكون مغايراً و مبائناً مع الذات فلا يصح الحمل عليه، و هذا هو الفرق الحقيقي بينهما.

(١) هذا إيراد من الفصول عمّا ذكر من الفرق بين المشتق و مبدئه من أن الأول: الملحوظ لا بشرط و الثاني ملحوظ بشرط لا؛ من أن ذلك غير مستقيم فإن أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه، فالعلم و الحركة يمتنع حملها على الذات و إن أُعتبر لا بشرط؛ لفقد شرط الحمل و هو الاتحاد.

(٢) هذا هو الجواب عن إيراد الفصول و حاصله: أن الأمر اشتبه عليه و توهم إن الشرط اللائحة و اللا بشرطية في محلّ الكلام كالشرط اللائحة و اللا بشرطية في المطلق و المقيّد يكون من جهة العوارض و الطواريء الخارجية، فإن المطلق كالرقبة لوحظت لا بشرط من الإيمان و هو من العوارض، فإن الرقبة مشتركة بين المؤمنة و غيرها. و هذا بخلاف المشتق و مبدئه فإن اللا

.....
 بشرطية و البشرط اللآئية فيها منتزعتان عن حقيقة الشيء و مفهومه نظير:
 الجنس و الفصل و المادّة و الصورة، فجرد اللآ بشرطية في المطلق لا يكفي في
 صحة الحمل بخلاف اللآ بشرطية في المشتق، فكما إنّ الجنس و الفصل لا
 يكونان آبيين عن الحمل في قبال المادّة و الصورة فأنّهما آبيتان عن الحمل ذاتاً،
 و الفرق: إنّ الجنس و الفصل من الأجزاء الذهنية و المادّة و الصورة من
 الأجزاء الخارجية و هما متباينان كلياً كسائر الأجزاء الخارجية، فلا يمكن
 الاتحاد و إيجاد الهو هوية بينهما و مبدأ الاشتقاق يكون نظيرهما، فإنّه بما هو
 عرض يكون آبياً عن الحمل و هذا بخلاف المشتق فإنّه بذاته يكون متحدّاً مع
 الذات و قابلاً للحمل عليها؛ لأنّه بهيئته يدلّ على مبدأ منتسب الى الذات نسبة
 العنوان الى المعنون.



مركز تحقيقات كميّات علوم اسلامی

الثالث: ملاك الحمل كما أشرنا اليه (١) هو الهووية و الاتحاد من وجه
و المغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا يعتبر
معه (٢)

الأمر الثالث

(١) في الأمر المتقدم حيث ذكر: أن ملاك الحمل هو الاتحاد و الهووية بين
المحمول و المحمول عليه المستلزم لأن يكون تغاير من جهة و إمكان الاتحاد
بينهما من جهة، سواء كان الحمل أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً و سواء كان
الحمل المواطاة أو الاشتقاق كما هو الحال في المشتق و الذات، فإن ما ذكر من
الملاك و هو وجود التغاير بينهما و إمكان الاتحاد بينهما متوفر فيهما.

(٢) هذا تعريض للفصول فإنه اعتبر في صحة الحمل مضافاً الى ما ذكره
اعتبار المحمول و المحمول عليه شيئاً واحداً قال و هذا لفظه: (فقد تحقق مما قررنا
أن حمل أحد المتغايرين) بالوجود على الآخر بالقياس الى طرف التغاير لا يصح
إلا بشروط ثلاثة: أخذ المجموع و أخذ الأجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل
بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع، إذا تبين هذا عندك فنقول: أخذ العرض
لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منها شيئاً
واحداً و يعتبر الحمل بالقياس اليه، و لا خفاء في أننا إذا قلنا: زيد عالم أو متحرك
لم نرد بزيد المركب من الذات و صفة العلم أو الحركة و إنما نريد به الذات
و حدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و إن اعتبر لا بشرط، بل التحقيق: إن
مفاد الهيئة مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا: ذو مال، فكما إن المال
إن اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض.

و أورد عليه في المتن بأمرين أحدهما: هو إن مجرد الاتحاد بينهما من جهة

ملاحظة التركيب بين المتغيرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً بل يكون (١) لحاظ ذلك مخلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية و من الواضح أنّ ملك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح (٢) عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون (٣) حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار، فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام، و في كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر.

كاف في صحة الحمل فلا حاجة الى اعتبارهما شيئاً واحداً و المركب بينهما.
(١) هذا هو الأمر الثاني من الاعتراض وهو: إنّ ذلك غير صحيح، بل مخل لأنك إذا قلت: الإنسان ناطق أو جسم و اعتبرت أولاً النفس و الجسم شيئاً واحداً، و اعتبرت ثانياً جزئي الإنسان (البدن، و النفس الناطقة) لا بشرط ثم قلت: الإنسان جسم أو ناطق، يلزم حينئذ حمل الجزء على الكل مثل قولك: زيد يد أو رجل، و هذا الحمل غير صحيح لمغايرة المحمول مع الموضوع و عدم اتحادهما الذي هو المصحح للحمل.

(٢) إشكال آخر على الفصول و هو: إنّ في التعريفات مثل قولك: الإنسان حيوان ناطق و سائر القضايا لا يلاحظ التركيب في طرف الموضوع؛ لأنه بسيط و إن انحلّ بالتحليل العقلي الى الجسم و الناطق، و لا في طرف المحمول و إلا لزم عدم مساواة الحدّ التام للمحدود؛ لأنّ الموضوع مشتمل على لحاظ المجموع واحداً، و هذا الامر الذي هو جزء اعتباري مفقود في المحمول.

(٣) أي لا بدّ من لحاظ الموضوع و المحمول بما لهما من المعنى الذي يكون بينهما تغاير (حقيقي أو اعتباري) و إيجاد الاتحاد بينهما حتى لا يلزم المحاذير المتقدمة.

الرابع: لا ريب (١) في كفاية مغايرة المبدأ ما يجري المشتق عليه مفهوماً وإن اتّحداً عيناً و خارجاً فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم الى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال (٢) عليه تعالى على ما ذهب اليه أهل الحقّ من: عينية صفاته يكون على نحو الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً

الأمر الرابع

التزم في الفصول بالتجوّز أو النقل في حمل صفات الباري كالعالم و القادر على الذات و صدقها عليها من جهتين الاولى: أنّه يعتبر في الحمل تغاير المحمول مع الموضوع، و هذا الأمر مفقود في المقام لأنّ صفاته جلّ اسمه عين ذاته، الثانية: أنّ المشتقّ إنّما يصدق في مورد يتحقّق فيه النسبة بين المبدأ و الذات سواء قلنا: بالتركيب كما هو واضح أو البساطة؛ لأنّه يلاحظ المبدأ من أطوار الذات و هذا يقتضي النسبة و النسبة تقتضي الإثنية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و هذا التنبيه عقده لدفع الجهة الاولى كما إنّ الأمر الآتي منعقد لدفع الجهة الثانية.

(١) إنّ مناط صحّة الحمل (كما عرفت) هو: لزوم المغايرة بين الموضوع و المحمول و إيجاد الاتحاد بينهما موجود في حمل صفات الباري تبارك و تعالى عليه و تقول: الله عالم، قادر، رحيم، فالحمل على نحو الحقيقة لأنّ هذه الصفات و إن كانت عين ذاته تعالى (كما هو الحقّ) مصداقاً إلاّ أنّها متغايران مفهوماً، و هذه المغايرة كافية في صحة الحمل فإنّ المبدأ أي العلم و القدرة و إن كان عين ذاته خارجاً إلاّ أنّه مغاير له ذاتاً، فالعلم و هو الإنكشاف مغاير مع مفهوم واجب الوجود فلا بدّ من أن يكون الحمل على نحو الحقيقة من دون تجوّز و عناية.

(٢) في حاشية المشكيني رحمه الله: إنّ صفات الجلال هي الصفات السلبية (و لعلّ

و منه قد انقذح (١) ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوُّز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحق من العينية لعدم المغايرة المعتمدة بالاتفاق، وذلك (٢) لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ولا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى، و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات و مبادئ الصفات

تسميتها من جهة ذكر جلّ جلاله عقيبها) و هي مجموعة في هذا البيت:

نه مركّب بود و جسم نه مرئی نه محل
بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

كما إنّ الصفات الثبوتية مجموعة في هذا البيت:

عالم و قادر و حیّ است و مرید و مدرك
هم قديم و أزلي دان متكلّم صادق

إلا أنّ الظاهر إنّ العطف هنا للتفسير، فالمراد من الجلال نفس الكمال على خلاف المصطلح.

(١) هذه إشارة الى ما جاء في الفصول من إطباق الفريقين على إنّ المبدأ لا بدّ و أن يكون مغايراً لذي المبدأ و أنّما اختلفوا في وجوب قيامه به و عدمه، فلا بدّ من الالتزام بوقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى.

(٢) هذا إيراد على كلام الفصول المتقدّم وهو: إنّ المغايرة بحسب المفهوم في جريان الصفات على الذات و هذه المغايرة موجودة في صفات الباري، و لا اتفاق على الأزيد من ذلك، فلا يعتبر في الحمل أن تكون بينهما المغايرة بحسب الوجود فلا حاجة الى التزام النقل أو التجوُّز.

الخامس: (١) أنه وقع الخلاف (٢) بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة و قد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم بالفتح،

الأمر الخامس

(١) هذا دفع إشكال الفصول بالنسبة الى صفات الباري جلّ و علا من جهة ثانية.

(٢) على أقوال أربعة في المسألة أحدها: أنه يعتبر القيام الحلولي نسب الى الأشاعرة و لهذا قالوا بأن صفات الله زائدة على الذات، ثانيها: عدم اعتبار القيام مطلقاً نسب الى المعتزلة و استدّلوا بإطلاق الضارب و المؤلم على الفاعل مع أن مبدأهما لم يكن قائماً بالفاعل بل يكونان قائمين بالمفعول؛ أي المضروب و المؤلم، و مثل إطلاق الخالق و الرازق و المتكلم على الله مع قيام مباديها بالغير و فيه: إن المراد من القيام الانتساب بأيّ نحو كان فكما إن المبادي في المذكورات تكون قائمة بالغير كذلك تكون قائمة بالفاعل، أي بمعنى الانتساب، ثالثها: اعتبار القيام الأعم من الحلول و الصدور، و هذا هو ظاهر الفصول و لهذا التزم بثبوت القيام في الضارب و المؤلم و الخالق و الرازق، نعم بالنسبة الى صفات الذات التزم بالنقل و التجوّز على ما عرفت في الأمر السابق، رابعها: اعتبار القيام بمعنى التلبّس في جميع المشتقات بأنحائه على حسب هيئات المشتقات و اختلاف المواد، و هذا هو مختار الماتن رحمه الله الذي ذكره سابقاً و أعاده في التحقيق.

و التحقيق: (١) أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من اولي الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات و جريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة و اختلاف الهيئات اخرى من القيام؛ صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه (٢) مفهوماً مع إتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا اليه آنفاً أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما في الإضافات و الاعتبار التي لا تحقق لها

(١) إن المعتبر في المشتق هو: أن يكون جارياً على الذات وقائماً بها وأن تكون الذات متلبسة بالمبدأ بنحو من أنحاء التلبس، غايته أن أنحاء التلبس مختلفة و هذا الاختلاف ناش من اختلاف المواد تارة و من اختلاف الهيئات اخرى، و كل منهما لا يوجب اختلافاً في وضع المشتق فبحسب المواد تارة يكون القيام حلولياً كالمرض و الجوع و نحوهما، و اخرى صدورياً كالضرب و الإيلام، و بحسب الهيئات تارة يكون على نحو الوقوع عليه كالمضروب و المقتول، و اخرى على نحو الصدور منه كالقاتل، و ثالثة على نحو الوقوع فيه كالمسجد و هكذا.

(٢) أي من أنحاء التلبس انتزاع المبدأ عن الذات في قبال سائر التلبسات و هذا يكون على نحوين؛ لأنه تارة: يكون منتزعا عن الذات مفهوماً و متحداً معها عيناً كما في صفاته تعالى الذاتية على ما تقدم في الأمر السابق، و اخرى: لا يكون للأمر المنتزع وجود خارجاً بل الوجود يكون للمنتزع عنه (منشأ الانتزاع كالأبوة و البنوة من الإضافات و الاعتبار التي ليس لها وجود متأصل في الخارج).

و لا يكون بحذائها في الخارج شيء و تكون من الخارج المحمول (١) لا المحمول بالضميمة في صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدء مغايراً له مفهوماً و قائماً به عيناً لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك إثنيّة و كان ما بحذائها غير الذات بل بنحو الاتحاد [والعينية] و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم (٢) اطلاع العرف على مثل هذا

(١) تعوّد الماتن عليه السلام أن يُعبر عن العوارض الاعتبارية كالزوجية ونحوها بخارج المحمول، و عن العوارض المتأصلة كالسواد والبياض بالمحمول بالضميمة.

(٢) هذا دفع توهم و هو: أنه كيف يصح حمل الصفات عليه سبحانه على نحو الحقيقة مع فرض عينية صفاته لذاته و كون قيام المبدأ بذاته تعالى على نحو الاتحاد والعينية ممّا لم يعرفه العرف ولم يكن مطلعاً عليه؟ مع أن العرف هو المتّبع في فهم المفاهيم، والدفع هو: أن عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبّس الذي هو من الامور الدقيقة والحفية والذي يدركه العقل لا يضرّ بصدق الصفات عليه تعالى على نحو الحقيقة إن كان لتلك الصفات مفهوم صادق عليه سبحانه فإنّ العقل يدرك بالتأمل انطباق الصفة على ذاته حقيقة على هذا النحو والعرف لم يطلع عليه، والعرف متّبع في تشخيص المفاهيم بحسب السعة والضيق، وأمّا تطبيقها على مصاديقها فلا يكون العرف مرجعاً في ذلك. وبالجملة: إنّ المغايرة المعتبرة بين الذات والمبدأ، لا تنحصر في المغايرة الوجودية بل المغايرة المفهومية كافية وهذه المغايرة ثابتة في صفات الباري الذاتية، فحمل تلك الصفات عليه بنحو العينية على نحو الحقيقة يمنع من ارتكاب التجوّز أو النقل.

التلبس من الأمور الخفية لا يضّر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة و لو بتأمل و تعمّل من العقل، و العرف أنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها. و بالجملة: (١) يكون مثل العالم و العادل و غيرها من الصفات الجارية عليه تعالى و على غيره جارية عليهما بمفهوم واحد و معنى فارد و إن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد و كيفية التلبس بالمبدأ؛ حيث أنه بنحو العينية فيه تعالى و بنحو الحلول أو الصدور في غيره، فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى، كيف (٢) و لو كانت

(١) أي إن العالم بماله من المعنى العرفي وهو: من إنكشف لديه الشيء يحمل عليه تبارك و تعالى و غيره على نحو واحد، إلا أنها مختلفان في كيفية التلبس بالمبدأ؛ فإنه بالنسبة إليه تعالى يكون بنحو الاتحاد، و بالنسبة الى غيره بنحو آخر، لا إن العالم أو القادر يطلق عليه بمعنى آخر غير المعنى الذي اريد منه بالنسبة الى غيره، و ليعلم: أن الماتن عليه السلام استفاد من كلام الفصول: أنه أراد التجوّز في الكلمة، إلا أن من الممكن إنه أراد التجوّز في الإسناد أي يكون في إسناد الصفة الى الذات تجوّز، فإن عبارته المتقدمة غير آية عن ذلك.

(٢) هذا إشكال على الفصول و هو: إن في إطلاق العالم عليه سبحانه يدور الأمر بين ثلاث احتمالات لأته، إما أن يكون المراد منه ما يقابله من المعنى؛ أي يكون المراد من العالم الجاهل العياذ بالله، و إما أن يكون مجرد لقلقة اللسان و لفظ عارٍ عن المعنى، و إما أن يكون المراد ماله من المعنى و هو: انكشاف الشيء لدى العالم، و الاحتمالان الأولان ممّا لا يمكن الالتزام بهما فيتعين الأخير.

بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان و
الفاظ بلا معنى فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير
مفهوم و لا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: أنه تعالى عالم إما أن
نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما
يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا نعني شيئاً فتكون
كما قلناه: من كونها صرف للقلقة و كونها بلا معنى كما لا يخفى، و العجب:
أنه (١) جعل ذلك علّة لعدم صدقها في حق غيره وهو كما ترى. وبالتأمل فيما
ذكرنا (٢) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين و المحاكمة بين الطرفين فتأمل.

و للمناقشة فيما أفاده مجال لأن: هذا الإبراد إنما يتم إذا كان مراد الفصول النقل و
التجوّز في المادة، إلا أنه لا يريد ذلك، بل النقل في الهيئة مع بقاء المادة على ما لها
من المعنى العرفي، فالهيئة استعملت في معنى آخر غير المعنى الموضوع له؛ لأن
هيئة فاعل تدل على النسبة الفاعلية و النسبة تقتضى الإثنينية، وهذا لا يلائم
مع عينية صفاته فلا يلزم شيء من المحذورين، و الجواب الصحيح عنه هو
الجواب السابق؛ وهو: عدم انحصار المشتق في القيام الصدوري أو الحلولي بل
العينية أيضاً قيام.

(١) أي إن صاحب الفصول رحمته جعل الالتزام بالنقل و التجوّز علّة لعدم
صدق الصفات بالمعنى الذي يصدق على المخلوق لا يصدق عليه سبحانه، بل
يكون بمعنى آخر مع أن العلّة و المعلول كلاهما باطلان؛ فإن جري الصفات عليه
سبحانه كجريه علينا و إنهما في الجميع يكون بمعنى واحد.

(٢) أي ما يعتبر في صدق المشتق على الذات، يظهر الخلل في استدلال
الطرفين (المثبتين لإعتبار القيام في صدق المشتق و النافين له)، كما يمكن بذلك
المحاكمة بينهما و إيقاع الصلح بين الطرفين و يكون النزاع حينئذٍ لفظياً، فإن

.....
القائل بلزوم الاعتبار يقول بعدم حصر التلبس بالحلول أو الصدور فإنّ هناك
أنحاء أخرى من التلبس، والقائل بعدم لزوم الاعتبار يقول بالحصر فلا نزاع في
الحقيقة، إلا أنّ بالتأمّل في كلمات الأعلام يتبيّن أنّ النزاع معنوي ولا أجله أمر
بالتأمّل في آخر كلامه.



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

السادس: (١) الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجره على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة بلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري بل يكفي التلبس به و لو مجازاً و مع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان الى الميزاب و إن كان إسناداً الى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي و إن كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالإسناد المجازي و لا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى.

الأمر السادس

(١) هذا الأمر أيضاً لأجل مناقشة الفصول فقد جاء فيه ما لفظه: (يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض، ثم قال: و أننا قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة فإنه لا يصدق إلا مجازاً).

قال الماتن رحمه الله: أنه لا يعتبر في صدق المشتق على الذات أن يكون إسناد المبدأ اليه حقيقياً مثل: إسناد الجاري الى الماء، بل لو تلبس بالمبدأ مجازاً يكون كافياً مثل: إسناد الجاري الى الميزاب و المتحرك لجالس السفينة بأن يكون مع الواسطة في العروض؛ أي يكون الإسناد الى غير من هوله، فالجاري مستعمل في معناه الحقيقي و هو الذات الذي ثبت له الجري، و لا يضر في الصدق كون الإسناد مجازياً، و أننا يضر به إذا كان من المجاز في الكلمة، و لا منافاة بين كون المشتق مستعملاً في معناه الحقيقي و بين أن يكون الإسناد مجازياً.

و لكن ظاهر الفصول بل (١) صريحه اعتبار الإسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقة، و كأنه من باب الخلط (٢) بين المجاز فى الإسناد و المجاز فى الكلمة و لهذا صار محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

(١) فى عبارته المتقدمة.

(٢) أى وقع الخلط من صاحب الفصول رحمه الله بين المجاز فى الإسناد و المجاز فى الكلمة، فإن الذى يضرّ بصدق المشتق هو الثانى لا الأول، و ما ذكره فى الفصول هو الصحيح و لم يقع منه خلط؛ لأن معنى صدق المشتق حقيقة هو أن يكون ما أسند إليه متلبساً بالمبدأ واقعاً، و فى الإسناد المجازى لم يتحقق هذا فلا يمكن أن يكون الإسناد الى غير من هوله، و مع ذلك يكون صدق المشتق على نحو الحقيقة، و الحمد لله و هو خير ختام و الصلاة والسلام على سيد الأنام محمد و آله الكرام.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقصد الأول

في الأمر

و فيه فصول



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات و هي عديدة، الاولى: أنه قد ذكر لفظ الأمر معانٍ (١) متعدّدة منها: الطلب كما يقال: أمره بكذا و منها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا و منها: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: «و ما أمرُ فرعون برشيد»^(١*) و منها: الفعل العجيب كما في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا»^(٢*) و منها: الشيء كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً و منها: الحادثة و منها: الغرض كما تقول: جاء زيد لأمر كذا، و لا يخفى أنَّ عدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ (٢) ضرورة أنَّ الأمر في جاء زيد لأمر كذا، ما استعمل في معنى الغرض

(١) أنهاها في محكي بدائع الأفكار إلى أربعة عشر معنى و ذكر الماتن رحمه الله هنا سبعا منها.

(٢) ففي: جاء زيد لأمر كذا قصد من الأمر: الزيارة مثلاً الذي هو مصداق الغرض المستفاد ذلك من اللام، و قد توهم أنه موضوع لمفهوم الغرض، وكذلك الحال في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا»^(٣*) فإنَّ المراد منه العذاب الذي هو مصداق للفعل العجيب، و قد توهم أنه استعمل في مفهوم الفعل العجيب و هذا ممّا يتفق لكثير من الأعلام في كثير من الأوقات، إلا أنَّ المحقق الأصفهاني رحمه الله أورد عليه بأنَّ: اشتباه المفهوم بالمصداق أنما يكون في مورد يكون اللفظ موضوعاً للمصداق و يستعمل فيه بما هو مصداق و يدعى وضعه للمفهوم. ثمَّ إنه اختلف أنظار المحققين في أنَّ كلمة (الأمر) هل تكون موضوعة لهذه المعاني على نحو الاشتراك اللفظي أم أنها موضوعة للقدر المشترك لهذه المعاني

(١*) هود: ٩٧.

(٢*) هود: ٨٢.

(٣*) هود: ٨٢.

بل اللّام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم، و هكذا الحال في قوله تعالى «فلما جاء أمرنا» يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه،

على نحو الاشتراك المعنوي أم أنها على نحو الحقيقة والمجاز بأن تكون موضوعاً لبعض تلك المعاني والباقي يكون معنى مجازياً؟ وذكر في الفصول: أنه على نحو المشترك اللفظي بين الطلب والشأن وإن بقية المعاني (ما عدا الطلب) مصاديق للشأن فإنه هو الجامع لتلك المعاني للتبادر ومساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين، وناقشه الماتن رحمه الله بأن: الشأن لم يكن من معاني الأمر فإن الأمر في قولك: شغله أمر كذا، لم يستعمل في الشأن بل فيما يكون مصداقاً له، فهو من اشتباه المفهوم بالمصداق فلا يمكن أن يكون جامعاً للمعاني، ولهذا ذكر: أنه لا بدّ من تبديل الشأن بالشيء وإن المعاني كلّها مصاديق الشيء بماله من المفهوم الواسع حتّى يشمل المحال أيضاً تقول اجتماع الضدين أمر محال.

وأورد عليه المحقّق النائيني رحمه الله والأصفهاني رحمه الله بأن: الشيء يطلق على الجامد بخلاف الأمر تقول: زيد شيء ولا تقول: أمر، وذكر النائيني رحمه الله: إن الأمر موضوع لمعنى كلّ جامع لهذه المعاني نحو جامعة الكلّي لمصاديقه وإن كان التعبير عن ذلك المعنى العام بما يسلم عن الإشكال، مشكل إلا أن الالتزام بالاشتراك اللفظي أشكل،^(١) ثم اختار أن الجامع: هو الواقعة ذات الأهميّة، و أمّا المحقّق الأصفهاني رحمه الله فذكر: أن معنى الأمر الفعل والحدث ثم قال: ويمكن القول بأن استعماله في الفعل يرجع الى استعماله في الطلب بنحو من العناية؛ لأنّ الفعل في معرض أن يطلب فكلاً يعبر عنه بمطلب ولو لم يتعلق به الطلب بالفعل،

و كذا في الحادثة و الشأن، و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول من: كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين، و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء، هذا بحسب العُرف و اللغة، و أمّا بحسب الاصطلاح (١) فقد نقل الاتفاق على أنه: حقيقة في القول المخصوص و مجاز في غيره، و لا يخفى (٢)

كذلك يعبر عنه بالأمر بنكتة الشأنية و المعرضية لأن يتعلق به، (*) وفي الكلّ نظر؛ فإنّ الأمر يستعمل و لا يراد منه شيء ممّا ذكرناه تقول: هذا الأمر ليس بهم و الثواب أمر ضروري و شريك الباري أمر محال. و قد أجاد المحقق العراقي رحمته الله حيث قال: أنّ لفظ الأمر معنيان أحدهما: عبارة عن مفهوم عرضي عام مساوق لمفهوم الشيء و الذات من جهة كونها من المفاهيم العامة العرضية، ولكنه أخصّ ممّا يساوقه من هذين العنوانين و بهذا المعنى من الجوامد يجمع به (أمور)، و الآخر يساوق الطلب المظهر بالقول أو بغيره من الكتابة و الإشارة، و بهذا المعنى يكون من المشتقات فيصلح الاشتقاق منه و يجمع بأوامر.

(١) أي اصطلاح الأصوليين عن طريق النقل و مرادهم من القول المخصوص: (صيغة إفعال).

(٢) هذا إشكال على تعريف الأصوليين (الأمر) بأنّه: (القول المخصوص) ذكره في الفصول قال: (لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الإسم و الفعل و الحرف في مصطلح علماء العربيّة، فكان اللازم عدم صحّة الاشتقاق منه؛ لعدم دلالة حينئذٍ على معنى حدثي) فإنّ المعتبر في الاشتقاق أن يكون للمبدأ معنى حدثياً و لا عبرة

أنّه عليه لا يمكن منه الاشتقاق؛ فإنّ معناه حينئذٍ لا يكون معنى حدثياً مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح (١) عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر (٢).

و يمكن أن يكون مرادهم به (٣) هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه، نعم (٤)

بالاشتقاق الجعلي مثل: تحجر الطين وتجرب، فإنّه غير مطرد فإذا كان معنى لفظ الأمر، القول المخصوص كان جامداً لأنّه يكون اسماً للقول المخصوص مع أنّ الاشتقاق يكون منه ويقال: أمرّ يأمر أمر الخ، وهذا يكشف عن عدم كونه بمعنى المعروف المصطلح ومع هذا الإشكال يضعف الاتفاق المنقول.

(١) هذا دفع توهم وهو: أنّه قد يقال بأنّه لا مانع من أن يكون المراد من لفظ الأمر هو المصطلح وأن يكون الاشتقاق من المعنى العرفي، والدفع هو: أنّ الاشتقاق ظاهراً يكون بذلك المصطلح؛ فإنّ كون لفظه عند الأصوليين بمعنى، والمشتقات تكون من معنى آخر بعيد.

(٢) ذكر العلامة المشكيني رحمه الله: يمكن أن يكون إشارة الى عدم المانع من كون الاشتقاق من المعنى العرفي، أقول: الظاهر أنّه إشارة الى ما سيذكره (و يمكن أن يكون مرادهم به الخ) أي إنّ المذكور في التعريف (الطلب بالقول، المخصوص) فبه يحسم النزاع.

(٣) ذكره في الفصول توجيهاً لكلام القوم ودفعاً للمناقشة المتقدمة وقال: أنّ المقصود من القول المخصوص ليس ذات الصيغة حتّى لا يمكن الاشتقاق منه بل الطلب بها، ولا شك في أنّه معنى حدثي يمكن الاشتقاق منه، فعبروا بلفظ الدالّ وأرادوا منه المدلول.

(٤) أراد بهذا الاستدراك: أنّ القول المخصوص أي صيغة إفعال التي يستعملها

القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص، وكيف كان (١) فالأمر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة في الاصطلاح، وأنما (٢) المهم بيان ما هو معناه عرفاً و لغةً ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة و قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب

الأمر الحقيقي أعني العالي طالباً من السافل، يكون مصداقاً للطلب المخصوص لا بما هو قول مخصوص.

(١) أي لو كان النقل الذي ادّعي الاتفاق عليه ثابتاً فالأمر بالنسبة الى إشكال الاشتقاق هين؛ لإمكان إرجاعه الى معنى حدّثي يصح الاشتقاق منه، إلا أن الكلام في ثبوت النقل لإمكان منع النقل.

(٢) وجه الأهمية هو: أن اللازم حمل كل ما ورد من لفظة (الأمر) في الكتاب العزيز و السنة مثل قوله تعالى «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ»^(١) وقوله عليه السلام: «مَرُوا صَبِيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ»^(٢) على المعنى العرفي اللغوي لأن المعنى الاصطلاحي (على تقدير ثبوته) فإنه مستحدث لم يكن معهوداً عند نزول الآية و صدور الرواية، والمعنى العرفي غير معلوم بعد فرض الاحتمالات المتقدمة لأنه قد استعمل في الكتاب و السنة في المعاني العديدة على ما عرفت، فمن المحتمل أنه في بعض تلك المعاني على نحو الحقيقة وفي الباقي على نحو المجاز، وعليه لابد من الحمل على المعنى الحقيقي بمقتضى إصالة الحقيقة إلا إذا قامت قرينة على إرادة المجاز، ومن المحتمل أن يكون مشتركاً لفظاً بين المعاني فلا بد من القرينة المعيّنة في الحمل على كل من المعاني، وإلا فيكون اللفظ مجملاً. ومن المحتمل أن يكون

(١) طه: ١٣٢.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٣ ص ١٢، فروع الكافي: ج ١ ص ١١٤.

و السنة، و لا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة و المجاز، و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع الى الأصل في مقام العمل. نعم (١) لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو احتمل أنه كان للإنسباق من الإطلاق فليحمل عليه و إن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعتمه كما لا يبعد (٢) أن يكون كذلك في المعنى الأوّل.

موضوعاً للجامع لتلك المعاني فيكون على نحو المشترك المعنوي، و لا حجة على تعيين كلّ واحد من المحتملات إلّا ما ذكره قد ماء الاصوليين من الوجوه الاستحسانية في مسألة تعارض الأحوال، إلّا أنّك عرفت: أنه لا دليل على اعتبارها و المعتبر هو الظهور، فإن لم يحصل ظهور لا بدّ من معاملة المجمال معه. و لا يصح الاحتجاج بالمجمال بل لا بدّ من الرجوع الى الاصول العملية، و هي تختلف بحسب الموارد، و ممّا يهون الخطب إنّ أكثر موارد استعماله في الكتاب و السنة لا يخلو من قرينة حالية أو مقالية.

(١) هذا استدراك عمّا ذكره من لزوم الإجمال و الرجوع الى الأصل و حاصله: أنه إذا حصل له ظهور في أحد المعاني و إن لم يكن وضعياً بل احتمال كونه من انصراف اللفظ، فإنه لا بدّ من الحمل عليه إذ لا فرق في حجية الظهور بين كونه ناشئاً من الوضع أو من غيره، كما لا فرق بين كونه حقيقة في ذلك المعنى بالخصوص أو فيه و في غيره، سواء كان بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بمقتضى دليل حجية الظهور.

(٢) أي لا يبعد تحقّق الظهور للفظ (الأمر) في الطلب، إن قلت: هذا ينافي ما ذكره بقوله: (و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء)، قلت: لا منافاة لأنّ ما نفى عنه البعد هناك هو دعوى الظهور العرفي و ما نفى عنه البعد

الجهة الثانية: الظاهر (١) اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً و لو اطلق عليه كان بنحو من العناية كما إن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالي أمراً و لو كان مستخفصاً لجناحه، و أمّا احتمال (٢) اعتبار أحدهما فضعيف و تقبيح (٣) الطالب السافل من العالي المستعلي عليه و توبيخه بمثل: أنك لم تأمره، أنما (٤) هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه و أنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه،

هنا هو الظهور الانصرافي الإطلاقي.

(١) بعد تبين ظهور لفظ الأمر في الطلب انصرافاً في الجهة الاولى ذكر في هذه الجهة: إنه ليس كل طلب يكون مدلول اللفظ بل هو طلب خاص، و اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى: أنه هو الطلب الصادر من العالي سواء كان بنحو الاستعلاء أم بنحو التواضع و خفض الجناح،^(١) فإذا لم يكن الأمر عالياً لم يطلق على طلبه الأمر حقيقة بل هو سؤال أو التماس فيما كان مساوياً مع المطلوب منه أو سافلاً، اختاره الماتن رحمته الله و هو الأظهر فالمعتبر في مدلوله أمران أحدهما: أن يكون الأمر عالياً والثاني: لا يعتبر فيه الاستعلاء.

(٢) هذا هو القول الثاني وهو: إنَّ المعتبر أحد الأمرين على نحو مانعة الخلو.

(٣) هذا دليل القول الثاني وهو: إنه لو طلب السافل المستعلي على العالي

يقبّحه العقلاء و يوجّحونه بتعبير أنه لم أمرته؟ و هذا يدلّ على أنه لا يعتبر فيه العلو الواقعي.

(٤) هذا جواب الدليل وهو: إنَّ التقبيح و الذم على استعلائه و جسارته لا

على تحقّق الأمر منه، وإطلاق لفظ الأمر على طلبه ليس على نحو الحقيقة بل هو

(١) مأخوذ من خفض الفرخ من الطير جناحه لانه خضوعاً شاع جعله كناية عن الخضوع والتذلل.

و كيف كان (١) في صحة سلب الأمر من [عن] طلب السافل و لو كان مستعلياً كفاية.

الجهة الثالثة: لا يبعد (٢) كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لإنسباقة عنه عند إطلاقه و يؤيده (٣) قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره»^(١) و قوله ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)^(٢) و قوله ﷺ: لبريرة بعد قوله [هاظ] أتأمرني يا رسول الله: (لا بل إنما أنا شافع)^(٣) الى غير ذلك،

على نحو التجوّز و من باب المشابهة أو جرياً على مقتضى استعلائه، فلا يكون الوجه دليلاً على كونه حقيقة.

(١) هذا دليله على مدّعه و هو: اعتبار الأمرين و هو إن الطالب لو كان سافلاً يصح سلب لفظ الأمر منه، وهذه علامة المجاز كما تقدّم بل يدلّ عليه التبادر، و لا يرد عليه أنّه لم يثبت كون التبادر ناشئاً عن حاقّ اللفظ؛ لأنّ التبادر الإطلاقي كافٍ لانعقاد الظهور العرفي، و هو حجة ببناء العقلاء من دون حاجة الى ثبوت الوضع، و بما ذكر يسقط الأقوال الاخر، و هو الاستعلاء فقط أو أحدهما الغير المعين.

(٢) هذه الجهة في بيان أنّه ليس معنى الأمر مطلوب الطلب الصادر من العالي فحسب، و بعبارة اخرى ليس معناه مطلق الطلب أو الطلب المطلق بل معناه بحسب التبادر هو خصوص الطلب الوجوبي، و الإشكال عليه بأنّه لم يحرز كون هذا التبادر من حاقّ اللفظ، عرفت جوابه في التعليق السابق.

(٣) استدلوا على دلالة الأمر على الوجوب في بعض الكتب الاصولية

(١) النور: ٦٣.

(٢) وسائل الشيعة ج الاول ب ٣ من أبواب السواك ح ٤ و ب ٥ من أبواب السواك ح ٣.

(٣) سنن أبي داود ج ٢، كتاب الطلاق باب مملوكة تعتق و هي تحت حر.

و صحة (١) الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفة أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى: «ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك»^(١)

كالمعالم ببعض الآيات و الروايات مثل قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره»^(٢) الآية و قوله ﷺ: (لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)^(٣) و قوله ﷺ: لبريرة بعد قولها أتأمرني يا رسول الله ﷺ: (لا بل أنا شافع)^(٤)، و أنما جعل هذا الوجه مؤيداً لأن الكلام هو في الوضع اللغوي و مجرد استعماله في الآية و الروايات في الوجوب على تقدير تسليمه لا يثبت به الوضع لأن الاستعمال أعم من الوضع، مضافاً الى ما في الجميع من عدم الدلالة فإن وجوب الحذر عن مخالفة الأمر في الآية لأن الأمر يدل على الطلب الذي بإطلاقه يدل على الوجوب، والمراد من حديث السواك أنه: لولا المشقة لطلبت منهم السواك، لا أوجبت عليهم، و من حديث بريرة أيضاً ذلك، فإنه ﷺ ما طلب منها المراجعة لا أنه ما أوجب فإن الشفيع يسعى في تحصيل الإلتيام و الوفاق لا الطلب.

(١) هذا مؤيد آخر ذكره لإثبات ظهور الأمر في الوجوب و هو: صحة احتجاج المولى الحكيم عبده المخالف لأمره و حسن عقوبته و توبيخه على مجرد المخالفة عقلاً، كما وبخ الباري عز اسمه ابليس بقوله: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك)^(٥) فلو لم يكن الأمر للوجوب لما صح الاحتجاج و التوبيخ، و هذا

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) وسائل الشيعة ج الاول ب ٣ من أبواب السواك ح ٤ و ب ٥ ابواب سواك ح ٣.

(٤) سنن أبي داود ج ٢، كتاب الطلاق باب مملوكة تعتق و هي تحت حر.

(٥) الأعراف: ١٢.

الوجه كالوجه السابق على تقدير تماميته لا يصح الاستدلال به؛ لأنه إثبات للوضع بالدليل العقلي.

ثم إن ظاهر المتن كغيره أن الوجوب مدلول للفظ الأمر وضعاً حيث استدل بالتبادر، وهو قابل للمنع فإن الصيغة لها مادة وهيئة والمادة موضوعة للمعنى الحدتي وهيئة دالة على النسبة الإيقاعية الطلبية بين المأمور ومادة الأمر، ولأجله ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى أن الوجوب مستفاد من حكم العقل وهو إن العبد لابد أن ينبعث ببعث المولى إلا إذا رخصه في الترك، فالطلب المستفاد من الصيغة عبارة عن إيقاع النسبة الطلبية بداعي البعث، ^(*) وفيه: أن حكم العقل دائماً يكون مترتباً على الملاك فلا بد من كاشف يكشف عن كون الطلب إلزامياً، ومجرد صدور الطلب بدون ترخيص في الترك لا يكون كاشفاً عن وجود الملاك بل لابد من دلالة دليل عليه.

والصحيح هو: إن الوجوب مستفاد من الإطلاق، وتوضيحه كما في تقرير السيد الجدد رحمته الله هو: أن الأمر موضوع للطلب وينصرف إطلاقه إلى الإلزام، كما هو الحال في مادة الطلب وصيغة إفعال، والطلب ليس له مرتبتان مختلفتان سنخاً أو مرتبة، كما إن البعث والتحريك أيضاً ليس فيهما الشدة والضعف، وإنما الفرق بين الوجوب والندب هو من جهة أن المصلحة في الشيء المأمور به قد تكون على نحو لا يزاحمها شيء وقد يزاحمها شيء آخر، فإن كان من القسم الأول فلا يمكن أن يأذن الشارع ويرخص في الترك، وإن كان من القسم الثاني فإنه يمكن الترخيص في الترك، فالترخيص في الترك لابد أن يكون بدليل خارجي ولولاه كان الأمر والطلب إلزامياً إلا إذا انضم إليه دليل من الخارج فيه ترخيص للترك، فحملهما على الندب يحتاج إلى بيان ومؤنة زائدة، ولهذا

و تقسيمه (١) الى الإيجاب و الاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، و صحة (٢) الاستعمال في معنى

لا بد من الحمل على الوجوب بإطلاقهما إلا أن الصيغة موضوعة للوجوب، فإنها موضوعة للبعث و التحريك ولذا لو قال المخبر: أمر فلان عبده بكذا، لا يستفاد منه الوجوب؛ لأنه في مقام الحكاية وليس لكلامه إطلاق، و هذا بخلاف ما إذا قال: أمرتك بكذا، فإنه يحمل على الوجوب بالإطلاق. (*)

و مما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله فإنه وإن وافق في المبنى بأن الوجوب مستفاد من الإطلاق، إلا أنه ذكر في وجهه: أن الأمر بمادته و هيئته يدل على إرادة المولى و طلبه، و الإرادة قد تكون شديدة و قد تكون ضعيفة و الشديدة تكون من سنخ الطلب و الضعيفة تحتاج الى مؤنة زائدة؛ لأن الأمر لا يدل إلا على ذات الإرادة، و فيه: أن الإرادة وإن كانت مختلفة شدة و ضعفاً بحسب المصلحة إلا أنه لا يمكن تحديد مرتبة للوجوب، لأن لها مراتب كثيرة و كل مرتبة شديدة بالنسبة الى مرتبة دونها، و ضعيفة الى ما فوقها.

(١) هذا شروع في دليل القائل بأن الأمر موضوع للطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب و الندب فيكون مشتركاً معنوياً، و قد استدلوا لهذا القول بامور ثلاثة أحدها: إنه يصح تقسيم الأمر الى الوجوبي و الاستحبابي و لا شك في لزوم وجود المقسم في الأقسام فهذه قرينة على أن اللفظ موضوع للجامع بين الأمرين.

(٢) هذا جواب الاستدلال و هو: إن إرادة المعنى الجامع من المقسم مما لا ريب فيه إلا أنه لا مانع من اعتبار جامع لمصدقين يكون أحدهما مصداقاً حقيقياً و الآخر مجازياً على نحو المجاز، كما تقدم نظيره في جواب الاستدلال

أعمّ من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى.

و أمّا ما افيد (١) من: أنّ الاستعمال فيها ثابت فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد (٢) لما مرّت الإشارة اليه في الجهة الاولى و في تعارض الأحوال فراجع، و الاستدلال بأنّ: فعل المندوب (٣) طاعة و كل طاعة فهو فعل المأمور به، فيه: ما لا يخفى (٤) من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي و إلّا لا يفيد المدعى.

بصحّة التقسيم للقول بوضع أسماء العبادات للأعم فراجع.

(١) هذا هو الأمر الثاني من الاستدلال و هو: أنّه لا ريب في أنّ الأمر قد استعمل في كلّ من الوجوب و الاستحباب، و حينئذ يدور أمره بين أن يكون حقيقة في أحدهما و مجازاً في الآخر، و أن يكون مشتركاً لفظياً بينهما، و أن يكون مشتركاً معنوياً و إنّ الموضوع له هو الجامع، و الاحتمالان الأولان ضعيفان؛ لأنّ كلّاً من المجاز و الاشتراك اللفظي على خلاف الأصل لا يصار إليه إلّا بدليل، فيتعيّن الأخير.

(٢) هذا جواب الدليل و هو: أنّه عرفت في مبحث تعارض الأحوال أنّ جميع ما ذكر في مقام ترجيح بعض الأحوال على الآخر وجوهاً استحسانية لا يصح الاعتماد عليها و منها هذا الوجه.

(٣) هذا هو الأمر الثالث من الاستدلال و هو: قياس على صورة الشك الأوّل و ترتيبه هكذا: إنّ فعل المندوب طاعة، و كلّ طاعة فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به.

(٤) هذا هو الجواب عن الدليل المتقدم و حاصله هو: أنّه إن أريد من (المأمور به) معناه الحقيقي و ما يصح أن يقال له المأمور به حقيقةً، نقول: أنّ كليّة

الجهة الرابعة: الظاهر إنَّ الطلب (١) الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي (٢)

الكبرى ممنوعة فيسقط القياس؛ لأنَّ شرط إنتاجه كلفة الكبرى، وإن أريد منه ما يطلق عليه المأمور به حقيقةً أو مجازاً، فالكلية وإن كانت ثابتة إلا أنَّ المدعى حينئذٍ لا يثبت بذلك؛ فإنَّ ثبوت الاشتراك المعنوي متوقف على ثبوت أنَّ الاستعمال في القسمين يكون على نحو الحقيقة.

(١) هذه الجهة ذكرت لإثبات اتحاد الطلب والإرادة وأنها بلحاظ المفهوم متحدان واللفظان مترادفان كالإنسان والبشر كما عليه مشهور الإمامية والمعتزلة وخلافاً للأشاعرة وبعض الإمامية، وليعلم: أنَّ الطلب على قسمين أحدهما: ما هو من الصفات النفسانية مفهوماً الذي يقال له بالفارسية: (خواستن) وعبر عنه في المتن: (ما يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي)، و ثانيهما: ما ينتزع من إبراز الإرادة وإظهاره باللفظ أو بالكتابة أو بالإشارة ونحوها، والنسبة بينهما العموم من وجه لأنَّ الإنسان قد يطلب شيئاً في نفسه ولا يبرزه لعدم وجود مصلحة لذلك، وقد يبرز الإرادة من دون أن يكون يطلبه في نفسه كالأوامر الامتحانية وقد يجتمع الطلبان، والأول يُسمَّى بالطلب الحقيقي والثاني بالطلب الإنشائي أو الاعتباري إلا أنَّ هذا المعنى الذي ذكره على خلاف المرتكز، والمعلوم بحسب الاستعمالات إنَّ الطلب لم يكن من الصفات النفسانية بل هو فعل جوارحي إحداثي إيقاعي يحدثه الطالب خارجاً، فهذا يعلم الفرق بين الطلب والإرادة كما سيأتي توضيحه.

(٢) هذا مبنيٌّ على أنَّ الطلب موضوع لجامع بين الطلبين بنحو المشترك المعنوي وإنَّ الذي يكون طلباً بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي؛ لأنَّ ملاكه هو الإيجاد في الوجود الخارجي والوجود الخارجي له هو الطلب الحقيقي؛ و

بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً سواء أنشأ بصيغة إفعال (١) أو بمادة الطلب (٢) أو بمادة الأمر (٣) أو غيرها، (٤) و لو أبيت (٥)

الصحيح هو: إن الطلب الإنشائي ليس من أنحاء الطلب الحقيقي بل هو مبائن له أي: إن الطلب يكون مشتركاً لفظياً بين الطلب الحقيقي و الطلب الإنشائي، فالطلب الحقيقي لا يحمل على الطلب و الذي يحمل عليه بالحمل الشائع هو الطلب الخارجي الحقيقي القائم بالنفس مصداقاً.

(١) مثل أن يقول: أكرم زيدا.

(٢) مثل أن يقول: أطلب منك كذا.

(٣) مثل أن يقول: أمرتك أن تفعل كذا.

(٤) مثل أن يطلب بالجملة الخبرية في مقام الإنشاء مثل أن يقول: تغتسل و تُصلي.

(٥) أي لو أنكرت من أن لفظ الأمر خصوص الطلب الإنشائي بل إن مدلول الأمر هو الجامع للطلبين تقول: أن لفظ الأمر عند إطلاقه ينصرف الى خصوص الطلب الإنشائي؛ و ذلك من جهة كثرة استعماله فيه، كما إن لفظ الطلب أيضاً ينصرف الى ذلك عند الإطلاق و إن كان هو موضوعاً للجامع بين القسمين (حسب رأي الماتن رحمه الله)، و من أجل هذا (الانصراف) يتبادر الى ذهن الطلب الإنشائي.

و قد يتوهم التهاافت في عبارة المتن فإنه ادعى في الصدر: أن الذي يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي و في الذيل ادعى انصراف الطلب الى الطلب الإنشائي، و يمكن دفعه بأنه: لا منافاة بين الأمرين فإن الطلب الإنشائي حيث لم يكن موجوداً خارجياً لا يحمل عليه الطلب، بل

إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفاً الى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي (١)، كما إنّ الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية، و اختلافهما (٢) في ذلك

الموجود الخارجي هو الطلب القائم بالنفس خارجاً، و مع ذلك ينصرف الى الإنشائي الناشي عن كثرة الاستعمال.

(١) الإرادة أيضاً كالطلب تنقسم الى: الإرادة الحقيقية و الإرادة الإنشائية، و الاولى هي القائمة بالنفس و الثانية هي المبرزة لتلك الإرادة الحقيقية، سواء قلنا بأنّ: المراد منها الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات أو أنّه حملة النفس (حسب تعبير المحقق النائيني رحمته الله)، و يختلف الإرادة عن الطلب بأنّها تنصرف من جهة كثرة الاستعمال الى الإرادة الحقيقية إن لم تكن قرينه بالعكس من الطلب، و إن كان بحسب الوضع مفهومها الجامع بين الإرادتين.

(٢) بعد ما عرفت من تحقق ظهور ثانوي للطلب بسبب الانصراف الناشي من كثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي و للإرادة كذلك في الإرادة الحقيقية بعد فرض كون ظهورهما الأولي كان في الجامع للقسمين، توهم بعض الأجلاء من أصحابنا تبعاً للأشاعرة مغايرة الطلب مع الإرادة و إنّ الطلب موضوع لخصوص الحقيقي و إنّ الإرادة موضوع لخصوص الحقيقية منها، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ إلا نفر اليسير منهم، و موافقاً للمعتزلة؛ من اتّحادهما مفهوماً و أنّهما مترادفان مفهوماً و إنشاءً و خارجاً أي: إنّ الطلب الإنشائي متّحد مع الإرادة الإنشائية، و الطلب الحقيقي متّحد مع الإرادة الحقيقية، كما إنّ بلحاظ الخارج أيضاً متّحدان إنّ كلّاً منهما إسم لصفة نفسانية، لا إنّ الطلب الإنشائي عين الإرادة الحقيقية حيث ينصرف اللفظ اليها، فإنّ المغايرة بينهما من أوضح

أجأ بعض أصحابنا (١) الى الميل الى ما ذهب اليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب و الإرادة خلافاً لقاطبة أهل الحق و المعتزلة من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق في المقام و إن حققناه في بعض فوائدنا، إلا إن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية و الإعادة ليست بلا فائدة و لا إفادة كان المناسب هو التعرض ههنا أيضاً، فاعلم: أن الحق كما عليه أهله وفاقاً للمعتزلة و خلافاً للأشاعرة هو: اتحاد الطلب و الإرادة بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية. و بالجملة: هما متحدان مفهوماً و إنشأً و خارجاً، لا إن الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف اليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف اليها إطلاقها أيضاً؛ ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العينية و الاتحاد في مراجعة (٢) الوجدان عند طلب الشيء و الأمر به حقيقة كفاية فلا يحتاج الى مزيد بيان و إقامة برهان فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها

الواضحات و إن المباعدة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس، فإن الطلب الإنشائي أمر اعتباري و الإرادة الحقيقية صفة قائمة بالنفس و هي من الأعيان الخارجية لا يعقل اتحادهما.

(١) منهم المحقق التقي رحمته الله في حاشيته على المعالم و المحقق الخوانساري رحمته الله في الرسالة التي ألفها في مقدمة الواجب و بعض من الأعلام المتأخرين.

(٢) استدل الماتن رحمته الله على دعوى الاتحاد و العينية بما استدل به معظم الفلاسفة و هو: الوجدان، و توضيحه هو: أنا إذا راجعنا وجداننا عند ما نشأنا

.....
الى تحقق شيء في الخارج (بفعلنا أو بفعل غيرنا) لا نجد في نفوسنا إلا صفة واحدة لا صفتان على ما يدّعيه الأشاعرة، إحداهما تسمى بالإرادة والثانية بالطلب، فالذي نجده في النفس هي الإرادة أو الطلب التي هي عند بعضهم: العلم بالصلاح وعند المعظم هي: الشوق المؤكّد وعند المحقّق النائي رحمته : حملة النفس، **إلا** أنّك عرفت وجود الفرق بين الطلب والإرادة بحسب ما هو المرتكز في الأذهان، فما ذكره من عدم وجود صفتين في النفس صحيح بالوجدان **إلا** أنّ ذلك لا يقتضي اتحاد الطلب والإرادة.

و ليعلم: أنّ الذي ألجأ الأشاعرة للالتزام بتغاير الطلب مع الإرادة هو: إنّ من أفعال الباري عزّ وجلّ التكلّم ومن صفاته الحسنى (المتكلّم)، والذي يسئل عنه أنّه: كيف يمكن أن يكون من صفاته المتكلّم مع أنّ صفاته تعالى لا بدّ أن تكون قديمة كما إنّ ذاته أيضاً قديم والتكلّم من الأمور الغير القارّة التي توجد وتنصرم؟ فلا بقاء وتقرّر له فضلاً عن كونه قديماً، مضافاً الى أنّ المعبر في صدق المشتق على الذات قيام المبدأ بالذات ولهذا لا يقال لمن أوجد الحركة في جسم: أنّه متحرّك بل المتحرّك هو ذلك الجسم، فمن أوجد الكلام في جسم آخر لا يقال: أنّه متكلّم بل المتكلّم هو ذلك الشيء، فلا بدّ من أن يكون المراد من الكلام الذي من صفاته سبحانه شيئاً يمكن قيامه، ولهذا التزموا إنّما بأنّ: المراد من الكلام حقيقة شيء قائم بالنفس غير العلم والإرادة والكراهة يُعبّر عنه في الأخبار بالكلام النفسي وفي الإنشاء بالطلب، وهذه الصفة موجودة في النفس قبل حدوث الكلام اللفظي الذي يُعبّر عنه بالكلام الحسّي، والكلام النفسي عنده تعالى قديم كذاته. وهذا من أقدم الأبحاث الكلامية وقد تفرّع عليه سلسلة من الأبحاث الاعتقادية ولعلّه لأجله سُمّي العلم بالاعتقادات، وهذا ممّا لا نتعلّقه بل لا يبعد أن يكونوا هم أيضاً لا يتعلّلونه، وإنّما التزموا به لأجل

يكون هو الطلب غيرها سوى ما هو مقدمة تحققها (١) عند خطور الشيء و الميل و هيجان الرغبة اليه و التصديق بفائده و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها، و بالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الإرادة هناك صفة اخرى قائمة بها يكون

ضيق الخناق و لو أمكنهم إتصافه سبحانه بالمتكلم من دون التزام بالكلام النفسي لما ذهبوا الى الكلام النفسي، و نحن بحمد الله مع الإستضاءة بأنوار علوم أهل البيت عليهم السلام في فسحة عن الإشكال و في غنى من الالتزام بالكلام النفسي و إجماله هو: إن الصفات الثبوتية في الباري على قسمين: صفات الذات و صفات الفعل، كما تقدم في بحث المشتق و المتكلم من صفات الفعل كالمخالق و الرزاق الخ، فالذي هو قديم و عين ذاته هو صفات الذات، و أما صفات الفعل كالتكلم فإنها ليست بقديمة و خارجة عن الذات.

و أما ما ذكره من عدم صدق المتكلم عليه بإيجاده الكلام في جسم آخر، فهو صحيح و أما إيجاد الكلام أي الصوت المشتمل على الحروف والكلمات بلا آلة و لا في جسم آخر فيصدق عليه المتكلم؛ لأن المراد منه هو إيجاد الكلام فلا حاجة الى الالتزام بالكلام النفسي، مضافاً الى أن مرادهم من الكلام النفسي غير معلوم فعن بعضهم تفسيره بمبدول الكلام اللفظي، و عن آخر بالقضية المعقولة، و عن ثالث بحديث النفس، و عن رابع بأنه النسبة الخبرية والإنشائية، بل هم أيضاً لا يعلمون المراد منه واقعاً.

(١) فإن الإرادة الحقيقية لا تحصل في النفس إلا بعد حصول مقدمات أولها: حصول صورة الشيء في الذهن، و بعد التأمل فيه يحصل له الرغبة فيه و الميل اليه، و عند حصول الرغبة يحصل في نفسه التصديق بفائده، ثم بسببه يحصل عنده هيجان و يحصل العزم و تشتد رغبته فيحصل الجزم و الشوق، ثم يتأكد

هو الطلب فلا محيص [إلا] عن اتحاد الإرادة والطلب وأن يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراد لا كذلك مسمى بالطلب والإرادة، كما يُعبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى، وكذا الحال (١) في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني والعلم إلى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دلّ اللفظ عليها كما قيل: (٢) إن الكلام لفي الفوائد وأنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً، وقد انقذح (٣) مما حَقَّقناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة كما في صورتي الاختبار والاعتذار

الشوق وبه تتحرك العضلات وهو الإرادة، فإن كان المطلوب إيجاد فعله فتلك الإرادة التكوينية، وإن كان المطلوب إيجاد فعل الغير فإنه يُعبر عنه بالإرادة التشريعية ويتحقق بها البعث أو الزجر بالنسبة إلى فعل الغير.

(١) الجمل الإنشائية تارة تكون طلبية وهي الأوامر والنواهي والتمني والنداء والاستفهام، وأخرى غير طلبية كالترجي وأفعال المدح والذم وأفعال المقاربة وصيغ العقود والإيقاعات كذلك والجمل الخبرية، فإنّ الأشعري يدّعي وجود الكلام النفسي في هذه الجمل كلّها، والصحيح هو ما ذكرناه: من أنّ الكلام النفسي مضافاً إلى بطلانه غير مفهوم، فالذي يكون هو نفس تلك الصفات من التمني والترجي وغيرها التي يبرزها المتكلم بالألفاظ المخصوصة.

(٢) هذا الشعر للأخطل اليهودي استدل به الأشاعرة لإثبات الكلام النفسي الذي هو ما وراء العلم في الخبر والإرادة في الأمر والكراهة في النهي، وهذا الشعر مضافاً إلى عدم حجّيته لا يدلّ إلا على وجود العلم والإرادة والكراهة، وأما غير تلك الصفات المعبر عنه بالكلام النفسي فغير ظاهر منه.

(٣) هذا دليل آخر للأشاعرة لإثبات مدّعاهم من المغايرة وهو: إنّ هناك

من الخلل فأنه (١) كما لا إرادة حقيقة في صورتين لا طلب كذلك فيها، والذي يكون فيها إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة، ولم يكن بيتاً ولا مبيتاً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية. و بالجملة: الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية و الطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها، و هو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا يضّر بدعوى الاتحاد أصلاً، لمكان هذه المغايرة و الانفكاك بين الطلب الحقيقي و الإنشائي كما لا يخفى.

أوامر يعلم وجود الطلب في ضمنها مع العلم بعدم تعلق الإرادة بمتعلقها منها، ما تسمى بالأوامر الامتحانية الصادرة لا لأجل مصلحة في متعلقها بل لأجل اختبار المأمور، فتكون المصلحة في نفس الأمر نظير أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده، و منها ما تسمى بالأوامر الإعذارية فإن المولى قد يرى استحقاق العبد للعقوبة إلا أن العقلاء لا يعذرونه في تلك العقوبة، و لأجل رفع اللوم عن نفسه يأمره بما يعلم أنه لم يمتثل حتى يرتفع اللوم عن نفسه و يُعذر في عقوبة العبد من دون أن تكون مصلحة في متعلق الأمر، فالطلب في موارد الإعذارية و الاختبارية موجود إلا أن الإرادة لم تكن موجودة.

(١) هذا هو الجواب عن الاستدلال و هو: إنه لا إرادة حقيقة في تلك الموارد و لا طلب حقيقي أيضاً فيها، غايته أن فيها طلباً إنشائياً إيقاعياً بمقتضى دلالة صيغة الأمر عليه مادة إن كان بلفظ أطلب و هيئة إن كان بلفظ آخر، و ليس هناك دليل بين و لا مبين إن الإرادة الإنشائية غير موجودة، فإن أريد بالاستدلال إثبات المغايرة بين الطلب الإنشائي و الإرادة الحقيقية فهذا حق نلتزم به لما عرفت من أن الدعوى: ثبوت العينية بين الطلب و الإرادة مع التحفظ على المرتبة كما عرفت من أن المغايرة بين الطلب الإنشائي و الإرادة

ثم إنه (١) يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في

البين

الحقيقية أظهر من الشمس، كما تختلف الإرادة الحقيقية مع الإنشائية وكذلك الطب الحقيقي مع الطلب الإنشائي، ولا محيص عن الالتزام بالتغاير في فرض عدم اتفاقهما في الإنشائية الحقيقية.

(١) حاول هنا إيقاع التصالح بين العدلية والأشاعرة واعتبار النزاع لفظياً كما هو دأبه في جميع المسائل بأن يقال: أن مقصود العدلية من العينية الاتحاد مفهوماً و مصداقاً وإنشاءً، و مقصود الأشاعرة من المغايرة هو التغاير بين الإرادة الحقيقية و الطلب الإنشائي، وهذا مسلّم عند الكل فيحصل الوفاق بين الطائفتين بعد نزاع امتدّ طوال قرون متبادية، إلا أن الإمعان في كلمات الطرفين يعطي أن النزاع معنوي و أن التصالح بينهما غير ممكن، ولعلّه بهذا أشار بقوله: (فافهم).

مركز تحقيق التراث بمكتبة جامعة القاهرة

و الصحيح: هو ما أشرنا إليه من التغاير بين الطلب و الإرادة على ما هو المتبادر من الكلمتين بحسب ما هو المرتكز، لا إنها مترادفتان فإن الطلب الحقيقي على ما يظهر من موارد استعماله هو التصدي لإيجاد ما يحبه و يعتقد نفعه له و يسعى إليه و يجدّ في تحصيله، فهو فعلٌ جوارحي بخلاف الإرادة التي هي صفة قائمة بالنفس، إلا أن هذه المغايرة تختلف عما يدّعيه الأشاعرة من الالتزام بكون الطلب من الكلام النفسي و أنّه قائم بالنفس، فإن هذه مهزلة وإنّ ما ذكره في المتن من الردّ عليهم بأننا إذا راجعنا أنفسنا لم نجد غير صفة واحدة و هي العلم في الجملة الخبرية أو الإرادة أو الكراهة أو التمتّي أو الترجي و نحوها صفة أخرى، فهو على الحقّ في نفي المغايرة من هذه الجهة، إلا أن دعواه المترادف و الاتحاد و العينية من جميع الجهات ضعيفة.

بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً و يكون المراد بالمغايرة و الإثنية هو إثنية الإنشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه و الحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً فافهم.

دفع وهم: (١) لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة و أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة إن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام، فإن قلت: (٢) فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب و المعتزلة؟ قلت: (٣) أمّا الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب،

(١) أمّا الوهم فهو: إن ما ذكر من عدم وجود صفة أخرى في النفس غير تلك الصفات التي تقدم ذكرها صحيح إلا أنه ما المانع من أن تكون نفس تلك الصفات مدلولاً للكلام اللفظي؟ وإن مقصود الأشاعرة من الكلام النفسي هي تلك الصفات لا صفة أخرى، و أمّا الدّفع: فإن العدلية و المعتزلة في مقام ردّ الأشعري يقولون: أنه ليس غير صفة العلم و الإرادة و الكراهة صفة أخرى في النفس تسمى بالكلام النفسي، و الجميع يقولون بأن: هذه الصفات ليست كلاماً نفسياً، أمّا الأشاعرة فواضح، و أمّا العدلية و المعتزلة فلاّن هذه الصفات ليست مدلولات للكلام، بل مداليل الجمل الخبرية و الإنشائية شيء آخر فلا ينطبق على هذه الصفات عنوان الكلام النفسي.

(٢) حاصل الإشكال هو: إن هذه الصفات إن لم تكن مداليل الكلام اللفظي عند الأصحاب و المعتزلة فأَي شيء يكون مدلولاً للكلام اللفظي حينئذٍ؟

(٣) حاصل الجواب هو: إن المدلول للكلام اللفظي في الجمل الخبرية هو

و أمّا الصيغ الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدنا موجودة لمعانيها في نفس الأمر أي: قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها، وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات، نعم (١) لامضايقة في دلالة

ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمول أو سلب النسبة بينهما في نفس الأمر، بلافرق بين أن يكون المحمول من المعقولات الثانوية التي لا موطن، لها إلا الذهن مثل قولك: الإنسان نوع أو كان من المعقولات الأولية التي لها وجود في الخارج مثل قولك: الإنسان كاتب، ومن أجل ذلك تتصف القضية بالصدق تارةً وبالكذب أخرى، وفي الجمل الإنشائية هو: إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر؛ فملكية المشتري للمبيع والبائع للثمن لم تكن موجودة قبل إنشاء الصيغة، وإنما حصلت بها ويُعبّر عن الموجود بالصيغة بالوجود الاعتباري تارةً وبالوجود الإنشائي أخرى. وهو نحو وجود في قبالة الوجود الخارجي أو الذهني، وهذا الوجود الاعتباري قد يكون له آثار خارجية كما في الزوجية والملكية والحرية من المحرمية وجواز الاستمتاع والتوارث إلى غير ذلك، (هذا على مبناه تبعاً للمشهور في الخبر والإنشاء) لأنك عرفت ما هو المختار تبعاً لسيّدنا الاستاذ في مفاد الجمل الخبرية والإنشائية وإنّ ما عليه المشهور من إيجاد المعنى باللفظ (غير معقول).

(١) في هذا الاستدراك ذكر: أنّ الجملة الإنشائية تدلّ بالدلالة الالتزامية على وجود هذه الصفات في النفس لا المطابقة التي يدّعيها الأشعري فصيغة الطلب (أمرأ كان أو نهياً) تدلّ بالالتزام على ثبوت الطلب الحقيقي للفعل أو الترك، إمّا لأنّ الواضع وضعها لأن تستعمل هذه الجمل إن كان في النفس طلب حقيقي، أو أنّ إطلاقها منصرف إلى ذلك الحاصل من كثرة الاستعمال إلى هذه

مثل صيغة الطلب و الإستفهام و الترجي و التمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي اليه ثبوت هذه الصفات، أو إنصراف إطلاقها الى هذه الصورة، فلو لم يكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرها بصيغتها لأجل قيام الطلب و الإستفهام و غيرها بالنفس وضعاً أو إطلاقاً. إشكال (١) و دفع

الصورة، وهكذا الحال بالنسبة الى سائر الألفاظ الإنشائية من الإستفهام و التمني و الترجي و غيرها، فإنها تدل بالالتزام على ثبوت هذه الصفات في النفس إلا إذا قامت قرينة على الخلاف.

(١) هذا هو الدليل الآخر على إثبات مغايرة الطلب مع الإرادة و هو عبارة عن شبهة الجبر و خلاصتها: أن الإرادة التشريعية لا يمكن أن تتعلق بشيء غير مقدور و أفعال العباد خارجة عن قدرتهم؛ لأنها مخلوقة لله سبحانه و ليس لهم فيها أمر، مع أننا نرى تعلق الطلب بها في الشريعة فيلزم أن تكون الأفعال التي لم يتعلق بها إرادة قد تعلق بها الطلب و هذا الدليل من صاحب الفصول رحمته الله، فإنه بعد ما ذكر أدلة الأشاعرة و أجاب عنها مع أن مختاره هو المغايرة ذكر هذا الدليل لمدّعه، و الماتن رحمته الله قرر الشبهة ببيان آخر و حاصله هو: إنه لا ريب في أن الله سبحانه قد كلف الكفار بالإيمان و العصاة بالطاعة فإن لم يكن مُريداً منها الإيمان و الطاعة فقد ثبت المطلوب (و هو التغاير بين الطلب و الإرادة)، و إن كان مُريداً منهم الإيمان و الطاعة يلزم أحد محذورين على نحو مانعة الخلو، لأنه إمّا أن نقول بوجود تكليف جدّي متعلق بالإيمان و الطاعة و أنّه كان مُريداً لهما جداً كما طلب منها ذلك أيضاً يلزم حينئذٍ تخلف إرادته عن مراده، و هو محال لقوله تعالى:

أما الإشكال فهو: أنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إما أن لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا يكون حينئذٍ طلب حقيقي واعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة فيكف تتخلف عن المراد؟ ولا يكاد تتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون، وأما الدفع (١) فهو: أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية و هو: العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية و هو: العلم بالمصلحة في فعل المكلف، وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو

«إذا أراد الله شيئاً أن يقول له كُنْ فيكون»^(*) وإما أن نقول بعدم وجود تكليف جدّي متعلّق بهما كما لا يوجد طلب حقيقي يلزم حينئذٍ أن لا يكون مريداً للإيمان من الكافر والطاعة من العاصي في الواقع بأن كان التكليف بهما صورياً في حقّهما، مع أنه بديهي البطلان، لأن الطلب الحقيقي والتكليف جدّي لهما غير قابل للإنكار.

(١) هذا هو الجواب عن الدليل ومحصّله هو: إن الطلب والإرادة الحقيقيين موجودان في تكليف الكفار بالإيمان والعصاة بالطاعة من دون أن يلزم شيء من المحذورين، وتوضيحه هو: إن الله تبارك وتعالى إرادتان إحداهما: الإرادة التكوينية المتعلقة بالأمور التكوينية وهي: (العلم بالنظام على النحو الأتمّ والأكمل)، والثانية: الإرادة التشريعية المتعلقة بالأمور التشريعية وهي: (العلم بوجود المصلحة في فعل العبد إن كان صادراً منه بالإرادة والاختيار ومن دون الجأء واضطرار)، فالتّي هي لازمة التكليف: هي التشريعية لا التكوينية، و

.....

حيث أن المصلحة في الإرادة التشريعية قائمة بفعل العبد اختياراً و المفروض أن العبد قد يختار الفعل و قد لا يختاره، فلا مانع من تخلف الإرادة التشريعية عن المراد، و التي لا تتخلف عنه هي الإرادة التكوينية، فالإرادتان قد تتوافقان و قد تتخالفان، فإن توافقتا بأن تعلقت الإرادة التكوينية بإيمان العبد و إطاعته؛ للعلم بدخلته في النظام الأتم كما تعلقت الإرادة التشريعية بهما فلا محالة يختارهما العبد، و إن تخالفتا بأن لم تتعلق الإرادة التكوينية بهما؛ للعلم بعدم دخاله في النظام الأتم مع فرض تعلّق الإرادة التشريعية بهما، فلا محيص عن اختياره الكفر أو العصيان لأنهما صارا متعلقي الإرادة التكوينية و هي لا تتفكّ عن المراد.

أقول: أن الظاهر من تعريفه للإرادتين حيث أرجعهما الى العلم إنه يرى أن الإرادة التي هي من صفات الباري عزّ و جل هي: من صفات الذات كما عليه جملة من الأعلام، و ذهب جماعة الى أنها من صفات الفعل و إن المراد من الإرادة التشريعية تكليفه (أي بعثه و زجره)، كما إن المراد من الإرادة التكوينية خلقه و إيجاد، و هذا هو الأقرب؛ لأنه الظاهر من عدّة من الروايات منها: قوله عليه السلام: (إن الله خلق الأشياء بالمشيئة و خلق المشيئة بنفسها) ^(١) و قوله عليه السلام: (و أمّا من الله عز و جل فالإرادة للفعل إحداثه) ^(٢) و قوله عليه السلام: (العلم ليس هو المشيئة) ^(٣) و قول الرضا عليه السلام: (المشيئة و الإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد) ^(٤). و للبحث مجال آخر ليس هنا محلّه فما ذكره رحمته من أنها قد يجتمعان و قد يختلفان بناءً على أنها من صفات الفعل ليس في محلّه؛ فإن

(١) البحار: ج ٤ ص ١٤٤.

(٢) البحار: ج ٤ ص ١٤٤.

(٣) البحار: ج ٤ ص ١٤٤.

(٤) توحيد الصدوق: ص ٣٣٧ باب المشيئة و الإرادة.

هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة و الإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان، إن قلت: (١) إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً قلت: (٢) إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقه بمقدماتها الاختيارية وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار وإلا لزم تخلف

متعلق الإرادة التشريعية شيء ومتعلق الإرادة التكوينية شيء آخر، فهما لا يتفقان ولا يجتمعان، وعلى هذا المبنى يتبين أنه لا يبقى مجال للسؤال فلا حاجة لقوله: (إن قلت)، نعم على مبناه يكون للسؤال مجال.

(١) هذا إشكال على ما ذكره في جواب الدليل وهو: إن إشكال الجبر لا يرتفع بما ذكره وذلك لأن المفروض في الجواب هو: إن الكفر والعصيان وكذلك الإيمان والإطاعة كلها بإرادة الله التكوينية التي لا تتخلف عن المراد، فتكون كلها خارجة عن الاختيار وغير مقدورة للمكلف وهذا هو الجبر الذي يقول به الأشعري.

(٢) حاصل الجواب هو: إن ما يفعله العبد يتصور على نحوين لأنه تارة يكون على نحو الإلجاء وعدم الاختيار أي تعلقت الإرادة التكوينية أن يوجد الفعل من العبد مطلقاً ولو كان بدون اختياره، أي يكون بنحو ارتعاش يد المرتعش، وأخرى: تكون الإرادة التكوينية متعلقة بصدور الفعل بإرادة العبد وقدرته واختياره، والاختيار مسبوق بمقدماته الاختيارية، والإيمان والطاعة وكذلك الكفر والعصيان يكون على النحو الثاني فلا جبر حينئذٍ وإنما يلزم الجبر إذا كان ذلك على النحو الأول؛ لأنه في الفرض يكون الفعل ضرورياً إلا

.....
أنه لم تتعلّق الإرادة بذاك، فلو فرض محالاً صدورهما على ذلك النحو لزم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد (وقد تكرر من الماتن رحمته أن الاختيار غير اختياري لأنّ اختيارية الاختيار مستلزم للتسلسل المحال، وهنا عدل عن ذلك وإدعى اختيارية الإرادة لاختيارية مبادئها، وهذا هو الذي كنّا نردّ عليه).

و ليعلم: أنّ البحث لم يكن مقتصرأ على الإيمان والطاعة وما يقابلها، بل البحث فيها يكون في ضمن البحث في أنّ الأفعال الصادرة من الإنسان هل تكون على نحو الجبر وغير اختياره وإنّ أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه والإنسان محلّ لذك الفعل كما هو الحال في السيارة عند سيرها فإنّها غير فاعلة للسير بل الفاعل هو السائق، وقد يتعدى البحث عن الأفعال الى جميع الأسباب والمسبّبات ويقال: أنّ الإحراق هو فعل الله سبحانه اقترن صدفةً بالنار، هذا ما يذهب اليه الأشعري أم أنّها تكون على نحو التفويض وإنّ الإنسان هو الفاعل المحض وليس لله تعالى فيه أي مدخل كما يقوله المعتزلة؟

والاحتمال الأوّل يكذّبه الوجدان السليم الذي يرى فرقاً بيّناً بين حركة المرتعش وحركة الإنسان السالم، كما إنّ الاحتمال الثاني يرجع الى إنكار احتياج المعلول الى العلّة في البقاء، وهذا المبني ساقط في مقابل البراهين التي أقاموها في علمي الفلسفة والكلام على عدم استغناء الأثر عن المؤثر البقائي.

وهناك طريق ثالث سلّكه الشيعة مقتسباً من أنوار هداية الأئمة عليهم السلام؛ وهو مسلك (الأمر بين الأمرين) وقد فسّر بتفسيرين أحدهما: إنّ الإنسان فاعل مختار مباشر للفعل بما أوتي من قدرة وسلطان وعضلات وتمام القوى التي يستطيع بها أن يحرك أعضاء بدنه، فتلك القوى مخلوقة لله تعالى حدوثاً وبقاءً وإفاضةً منه، فالإنسان هو الفاعل المباشر وإنّ الله هو الفاعل الغير المباشر والثاني: هو إنّ الفاعل المباشر هو الله وإرادة العبد مقدّمة إعدادية لقابلية المحلّ

إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً، إن قلت: (١) أن الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنهما منتهيان الى مالا بالاختيار كيف و قد سبقتهما الإرادة الأزلية و المشيئة الإلهية، و معه كيف تصح المواخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

قلت: (٢) العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار الناشيء عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما فإن السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه، و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما في الخبر و الذاتي لا يعلل فانقطع سؤال إنّه: لم جعل السعيد سعيداً و الشقي شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك، و أمّا أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد و سر شكست) قد انتهى الكلام في المقام الى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام و من الله الرشيد و الهداية و به الاعتصام.

مركز تحقيق مكتبة محمد باقر

لإفاضة الله ذلك الفعل، و الذي يظهر من المتن هو اختيار التفسير الثاني إلا أنه في الحقيقة موجب للجبر إذ لا يبقى على هذا الفرض اختيار للإنسان و سلطته له على الفعل أو الترك، فالتفسير الأوّل هو الصحيح.

(١) حاصل الإشكال هو: إنّ شبهة الجبر تكون باقيه بالرغم من المحاولة السابقة فإن الكفر من الكافر و العصيان من العاصي و إن كانا مسبوقين بإرادتهما مع مباديها الاختيارية، فليس هو من قبيل ارتعاش يد المرتعش إلا أن المفروض أنهما مسبوقان بالإرادة الأزلية التكوينية، فيقبح العقاب على الكفر و العصيان لأن العقاب يكون على أمر خارج عن الاختيار.

(٢) هذا هو الجواب عن الإشكال و هو: إنّ العقاب لم يترتب على الكفر و العصيان حتّى يستشكل بأنّه على أمر غير اختياري لسبق إرادة الله التكوينية

عليه، بل العقاب مترتب على الكفر والعصيان الناشئين عن الشقاوة الذاتية من قبيل ترتب المعلول على العلة، كما إن الإيمان والطاعة ناشئان عن السعادة الذاتية وقد ورد: (إن السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه) (*) و (إن الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) (**) و حيث انتهى الأمر الى الذاتي انقطع السؤال بلم؛ لأن الذاتي لا يعلل فلا يقال: لم صار المؤمن مؤمناً و الكافر كافراً؟ كما لا يصح أن يقال: لم صار الإنسان حيواناً؟ فالسعيد سعيد بنفسه و قد حاول دفع شبهة الجبر بهذا البيان، إلا أنه لم يدفعها بل أثبتها مع الأسف فإن السيف قد ينبو و الجواد قد يكبو و فيما أفاده مواقع للنظر يطول البحث عنه إلا أنه لا بد من الإشارة الى بعضها على نحو لا ينافي وضع الكتاب، و ملخصه هو: إن الثواب و العقاب ليسا معلولين للسعادة و الشقاوة كما أفاده هنا أو للقرب و البعد كما سيفيده في بحث التجري، بل العقاب يكون بالاستحقاق بمقتضى حكم العقل إزاء الطغيان على المولى و التمرد عليه و الخروج عن وظيفة العبودية و هتك إطاعة المولى الذي هو من مصاديق الظلم إياه، و الذي هو القبيح ذاتاً و من مستقلات العقل و الثواب يكون بالتفضل من المولى المنان الرؤف الرحيم لوعده إياه إزاء الفعل الجميل الصادر من العبد بالاختيار، طاعة كان بالحمل الشائع أم انقياداً، فهما ليسا بذاتيين كما زعم بعض الفلاسفة حتى إذا قلنا بتجسم الأعمال كما استظهر ذلك من بعض الآيات و الروايات؛ لأن المجسم قد جعل جزاء للعمل، و إلا فلا بد أن لا تشمل الرحمة الإلهية أو المغفرة بسبب الشفاعة و نحوها، مع أن ذلك شامل بلا إشكال و إن قلنا بالتجسيم.

(*) روضة الكافي: ص ٨١ فقيه: ج ٤ ص ٢٨٨.

(**) روضة الكافي: ص ١٧٧، فقيه: ج ٤ ص ٢٧٣.

و ما أفاده عليه السلام من أن السعادة والشقاوة ذاتيتان فقابل للمنع أيضاً؛ إذ لا شاهد له من عقل أو نقل بل الظاهر عدم كونها ذاتيتين و يشهد له ما نشاهده من أن الشقي قد يسعد أو السعيد قد يشقى، والأول من أجل متابعة العقل و مجالسة أهل الخير و للانتفاع بمواعظ أولياء الله و التباعد عن مجالس أهل الفسوق و الأندال، و التدبر في عاقبة الأمر أو لتأثير دعاء مستجاب أو عمل مقبول و من مصاديق ذلك: حُرِّبَ يزيد، و المورّد الواحد كافٍ لنقض الذاتية فضلاً عن المصاديق الكثيرة. والثاني قد يكون بالتسويلات الشيطانية و متابعة الهوى و مجالسة أهل الردى و الركون الى زينة الدنيا و إطاعة الشيطان و الغفلة عن ذكر الرحمن نعوذ بالله من سيئات الأعمال و من طول الآمال و به نستعين.

و أمّا ما استدل به من الخبرين فلا شهادة لهما على دعواه أمّا الأول فقد ورد تفسيره في خبر ابن أبي عمير كما عن التوحيد قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: الشقي من شقى في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه، فقال عليه السلام: الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء، (*) و أمّا الخبر الثاني فعناه: أن الناس متفاوتون في مكارم الأخلاق و محاسن الصفات، و فيما يذكر عنهم من المآثر على حسب الاستعدادات و مقدار الشرف تفاوت المعادن فيها كما في مجمع البحرين، و يشهد له ذكر الذهب و الفضة لا غيرهما من المعادن الدنيّة، و لو سلّم دلالتها على ذاتية السعادة و الشقاوة و لم يقبل التوجيه لابدّ من ردّ علمهما الى قائلها؛ فإنّ الثابت بالأدلة القطعية و الوجدان السليم: أن الصفات و الملاكات كلّها قابلة للتغيير بسبب التهذيب و التزكية و المجاهدة و قد قال الله تعالى (و الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

لنهديهم سبلنا^(*)، وهنا أبحاث نطويها ومن أراد تحقيق ذلك فليراجع الى أوائل كتاب جامع السعادات، ونحن نطويها لخروجها عن موضوع العلم نسئل الله العصمة عن الخطأ في القول والعمل وبه نستعين.

ثم إن المحقق النائيني رحمته الله ذكر: أن الأفعال الخارجية غير معلولة للإرادة وإلا لكان الفعل من فاعله بلا اختيار وإنه يقع منه قهراً لأن الإرادة كيفية نفسانية تحدث في النفس قهراً، لأن التصور أمر قهري للنفس وهو يستتبع التصديق استتباع العلة لمعلولها، وهو يستتبع العزم والإرادة كذلك، والمفروض أنها تستتبع الفعل الخارجي كذلك فجميع سلسلة العلل والمعلولات أننا نحصل في النفس عن غير اختيار، الى أن قال رحمته الله: أن وراء الإرادة والشوق المؤكد أمر آخر، وهو عبارة عن تصدي النفس نحو المطلوب وحملتها اليه، فيكون ذلك التصدي النفساني هو المناط الاختيار، وليس نسبة الطلب والتصدي الى الإرادة نسبة المعلول الى علته حتى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها متصدية نحو المطلوب من دون أن يكون لتصديها علة تحملها عليه، نعم الإرادة بما لها من المبادي تكون من المرجحات لطلب النفس وتصديها.^(*)

وفيما أفاده مجال للمناقشة وذلك لأن المقصود من الإرادة كما عرفته هو الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المطلوب ويستحيل انفكاكها عن المراد، فما ذكره من أن وراء الإرادة شيء آخر يفصل بينها وبين المراد الذي عبر عنه بتصدي النفس أو هجمة النفس وأمثال هذه التعابير فلا يمكن تعقلها، نعم قد يعبر عن الميل بالإرادة مع أنه من مقدماتها مسامحة وعلى خلاف ما هو المصطلح، كما إن ما أفاده من أن مبادي الإرادة كلها غير اختيارية، فمنوع

(*) العنكبوت: ٦٩.

(*) فوائد الاصول: ج ١ ص ١٣٢.

وهم و دفع: لعلك (١) تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناءً على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطلان لكأنك غفلت (٢) عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح أنما يكون خارجاً لا مفهوماً، و قد عرفت: أن المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجاً بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة قال أمير المؤمنين عليه السلام: و كمال توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه

كما عرفت فإن التصديق بالفائدة أمر اختياري إذ يمكن أن يصدق ما تصوّره بعد التأمل، و يمكن أن لا يصدق فائدة فيعرض عنه، نعم لو حصل له الفائدة يحصل الميل اليه و كون بعض مقدمات الاختيار اختيارية كافٍ في اختياريته، كما سلّمه الماتن رحمته عليه هنا و إن خالف ذلك في غير مكان.

(١) هذا هو الوهم و هو: إشكال على تعريفه للإرادتين من رجوعهما إلى العلم و إن الإرادة التشريعية هي: العلم بالصلاح و الإرادة التكوينية هي: العلم بالنظام الأكمل الأتم، و حاصله هو: إن الذي يمكن إنشائه هو الامور الاعتبارية مثل: الملكية و الزوجية و الامور الحقيقية كالقيام و القعود لا يمكن إنشائها؛ لأن المفروض أنها حاصلة في الخارج فإنشائها يكون من التحصيل الحاصل، و لازم التعريف هو أن يكون المنشأ هو العلم و هو من الامور الحقيقية غير القابلة للإنشاء.

(٢) هذا هو الدفع و هو: إن الذي ينشأ بالأمر هو مفهوم الطلب، و هو ليس عين الإرادة التشريعية التي هي عين علمه بالصلاح، بل الذي هو عين إرادته هو الطلب الخارجي و مواطن إتحداهما يكون الخارج، و إن صفاته تبارك و

تعالى يكون عين ذاته (على ما هو الحق) وجوداً لا مفهوماً كما دلّ عليه كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: (وكمال توحيد الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)، أي نفي الصفات الزائدة كما هو الحال عندنا عنه سبحانه، فالوهم والدفع راجعان الى تعريفه للإرادة، وليس لهما علاقة بموضوع البحث أعني اتحاد الطلب والإرادة، كما إنّ ما ذكره من عينية صفاته سبحانه مع ذاته ثابت في صفات الذات و عرفت أنّ الصحيح هو: إنّ الإرادة من صفات الأفعال.

ثم إنّ الذي يظهر من بعض: اتحاد العلم والإرادة مفهوماً لا خارجاً على خلاف ما أفاده المتن، قال في التجريد في الكيفيات النفسانية: (و منها الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم)، وقال العلامة رحمته الله في الشرح: (وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأنّ الإرادة عبارة عن علم الحيّ أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة والكراهة علمه أو ظنه، أو اعتقاده بما فيه المفسدة هذا مذهب جماعة، وقال آخرون: أنّ الإرادة والكراهة زائدتان على هذا متربتان عليه لأننا نجد من أنفسنا ميلاً الى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم).

و الصحيح هو: ما عرفت من أنّ الإرادة التشريعية بناءً على ما هو الحق من كونها من صفات الفعل عبارة عن نفس أمره ونهيه خارجاً، كما إنّ إرادته التكوينية هي خلقه وإيجاده والله هو العالم بحقائق الامور.

الفصل الثاني

فما يتعلق بصيغة الأمر



و فيه مباحث



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأول: إنه ربما يذكر للصيغة معاني (١) قد استعملت فيها وقد عُدَّ منها:
الترجي (٢) و التمني (٣) و التهديد (٤) و الإنذار (٥) و الإهانة (٦) و
الاحتقار (٧) و التعجيز (٨) و التسخير (٩) الى غير ذلك، (١٠)

معاني صيغة الأمر

- (١) ذكر الفاضل الصالح في حاشيته على المعالم خمسة عشر معنى:
- (٢) لم يذكره في المطوّل ولا الفاضل الصالح من معاني الصيغة.
- (٣) مثل قول إمرئ القيس: ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما
الإصباح منك بأمثل.
- (٤) و هو إبلاغ مثل: «إعملوا ما شئتم» (*١).
- (٥) و هو إبلاغ مع التخويف فهو أحص من التهديد مثل قوله تعالى: «قل
تمتعوا» (*٢).
- (٦) مثل قوله تعالى: «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (*٣).
- (٧) مثل قوله تعالى: «بَلْ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» (*٤).
- (٨) مثل قوله تعالى: «فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (*٥).
- (٩) مثل قوله تعالى: «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (*٦).
- (١٠) ذكر في المطوّل من جملة المعاني الإباحة في مقام رفع توهم عدم الجواز

(*١) فضّلت: ٤٠.

(*٢) ابراهيم: ٣٠.

(*٣) حم دخان: ٥٠.

(*٤) يونس: ٨٠ و طه: ٦٦ والشعراء: ٤٣.

(*٥) يونس: ٣٨.

(*٦) البقرة: ٦٥.

و هذا كما ترى (١) ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحدٍ منها بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب إلا أن الداعي الى ذلك كما يكون تارةً هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى، و قصارى (٢) ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث و التحريك لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقةً و إنشائه بها تهديداً مجازاً،

مثل: جالس الحسن أو ابن سيرين، والتسوية في مقام رفع توهم ترجيح أحدهما على الآخر مثل: إصبروا أو لا تصبروا، والدعاء مثل: اللهم اغفر لي، و (١) هذا إبطال لما ذكر من المعاني للصيغة وهو: إن الصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد و هو إنشاء الطلب و إن تلك المعاني إنما حصلت من جهة الدواعي، وهي مختلفة فإنه قد ينشأ الطلب بالصيغة بداعي الطلب الحقيقي، وقد ينشأ بها بداعي التعجيز و التمني و هكذا على نحو تكون الدواعي خارجة عن المعنى المستعمل فيه حتى لا يكون ناقضاً لما ذكره في أول الكتاب من التحقيق في أن الإنشاء و الخبر كالمعنى الحرفي و الإسمي، فكما إن قصد الآلية أو الاستقلالية من شئون الاستعمال كذلك يكون قصد الإنشاء.

ثم أنه ورد في بعض شروح الكتاب هذه العبارة: (فالمستعمل فيه هو الطلب الإنشائي) و هذا ليس مراده، بل هو غير صحيح لأن مدلول الهيئة لا بد أن يكون معنى حرفياً تدل على النسبة و الطلب الإنشائي معنى إسمي، كما إن نفس الإنشاء الذي ذكره في المتن أيضاً لا يصلح أن يكون معنى للهيئة، و الصحيح هو: أن معناها (النسبة الطلبية المنشأة بالصيغة).

(٢) أي غاية ما يمكن أن يدعى هو تحقق وضع ثانوي للصيغة وهو: إن كان الداعي للإنشاء بها الطلب و البعث و التحريك الحقيقي يكون حقيقة، و إن كان

و هذا غير كونها مستعملة في التهديد و غيره فلا تغفل. إيقاظ: (١) لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية فكما يكون الداعي الى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقةً يكون الداعي غيرها أخرى؛

غيره يكون مجازاً، والمنشأ لهذا الوضع هو أحد أمور ثلاثة هي: كثرة استعمالها في البعث الجدّي الحقيقي حتى حصل بذلك الوضع التعيّن، أو بناء العقلاء في محاوراتهم على الحمل على ذلك إلا إذا قامت قرينة على خلاف ذلك، أو أنّه مقتضى الإطلاق المقامي حيث أنّ في مورد سائر الدواعي لا بدّ من بيان زائد كما سيأتي من أنّه لا بدّ من حمل الصيغة على الوجوب النفسي العيني التعيّن عند الإطلاق.

(١) ذكر في هذا الإيقاظ: أنّ ما ذكره في مدلول الصيغة وأنّها موضوعة بمعنى واحد هو (إنشاء الطلب) وإنّ المعاني المذكورة نتيجة الدواعي المختلفة لا يختص بالصيغة، بل أنّه جارٍ في جميع الإنشائيات، فالاستفهام موضوع لإنشاء طلب الفهم بتلك الأدوات مع اختلاف الدواعي، فإنّ الداعي قد يكون طلب الفهم الحقيقي، وقد يكون غيره من الإنكار والتوبيخ والتقرير، وكذلك الكلام بالنسبة الى التمني والترجي والنداء وغيرها من الإنشائيات، بل الكلام كذلك بالنسبة الى الجمل الخبرية أيضاً فإنّ الداعي فيها قد يكون إخباراً حقيقةً وقد يكون غيره، ولا فرق في جميع ذلك بين أن يكون في كلامه تبارك و تعالى أو في كلام غيره، ولا يلزم من وقوعها في القرآن محذور.

فلا وجه (١) للالتزام بانسلاخ صيغها عنها و استعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه تبارك و تعالى ممّا لازمه العجز أو الجهل و أنّه لا وجه له، فإنّ المستحيل أنّما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً لا لإظهار ثبوتها حقيقةً،

(١) هذه مناقشة مع معظم الأعلام حيث تبعوا النحويين من البناء على أنّ الجمل الإنشائية الطلبية و غيرها موضوعة لمعانيها الحقيقية، فأداة الاستفهام موضوعة للطلب الحقيقي و التمنيّ للتمنيّ الحقيقي و الترجي للترجيّ الحقيقي و هكذا، ثمّ إنهم وجدوا هذه الاستعمالات في القرآن الكريم، و لازم حملها على معانيها الحقيقية (نعوذ بالله) الجهل و العجز بالنسبة اليه سبحانه و تعالى، فالتزمو بالانسلاخ و أنّها منسلخة عن معناها الحقيقي، قال الشيخ رحمه الله في الرسائل في الاستدلال بآية النفر لحجية خبر الواحد: (إنّ «لعلّ» بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلّم). ذكر أنّ هذا الانسلاخ مبنيّ على استعمال تلك الصيغ في نفس الصفات المزبورة، و أمّا بناءً على استعمالها في الإنشاء أي إنشاء الاستفهام بداع آخر فلا يلزم الجهل المحال في حقّه سبحانه، أو إنشاء الترجي بداع آخر عند الإنشاء به بقوله لعلّ فلا يلزم منه العجز المحال في حقّه سبحانه، فعلى ما ذكرناه يكون المستعمل فيه في الجميع هو الإنشاء بتلك الألفاظ الإيقاعي، فلا وجه حينئذٍ لدعوى الانسلاخ؛ إذ لا استحالة في إنشائها بل المستحيل هو الاستفهام و الترجي الحقيقيين، وهما غير مقصودين من اللفظ.

بل لأمر آخر (١) حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير الى غير ذلك، و منه ظهر (٢) أنّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

(١) فإن الاستفهامات المذكورة في كلامه تعالى إمّا أن تكون بداعي التقرير وإمّا بداعي الإنكار و أمثالهما، كما إنّ الترجي غالباً يكون بداعي إظهار المحبة لما ترجي منه.

(٢) أي يظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ذكره النحويون من المعاني العديدة للاستفهام مثلاً ليس كما ينبغي مثل ما ذكره في المغني: (وقد تخرج الهمزة عن الاستفهام و ترد لمعان)، فإن الهمزة ما خرجت عن معناها وهي الاستفهام الإنشائي الإيقاعي، بل الدواعي لتلك الاستفهامات مختلفة.

المبحث الثاني: في أن الصيغة (١) حقيقة في الوجوب أو الندب أو فيها أو في المشترك بينهما وجوه، بل أقوال لا يبعد (٢) تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة و يؤيده (٣) عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال،

هل الصيغة حقيقة في الوجوب؟

(١) بعد ما تبين في المبحث الأول مدلول الصيغة وأنه في الصحيح عبارة عن (النسبة الطلبية)، تعرض في هذا المبحث هل إن المراد النسبة الطلبية الوجوبية أو الندبية أو الأعم منهما على نحو المشترك المعنوي أو المشترك اللفظي أو غيرها؟ وقد ذكرنا ثمانية أقوال في المسألة، الأربعة التي أشار إليها في المتن على نحو ما ذكرناها وأربعة أخرى هي: الوقف، والاشتراك اللفظي بين الوجوب و الندب والإباحة، والاشتراك المعنوي بين الثلاثة والاشتراك اللفظي بين الوجوب و الندب والإباحة والتهديد.

(٢) مختار الماتن رحمه الله هو الأول واستدل بالتبادر فإن المنسبق منها الى الذهن عند الإطلاق و حيث لم توجد قرينة على شيء من المعاني الآخر هو الوجوب وهو علامة الحقيقة.

(٣) هذا هو الدليل الثاني وهو: إن العقلاء لا يقبلون عذر العبد إذا خالف الصيغة بأنه احتمال الندب مع الاعتراف بعدم وجود قرينة على الندب من حال أو مقال، كما هو المعلوم من حالهم. وجعله مؤيداً لأنه إثبات للوضع بالدليل العقلي وهو أمر توقيني لا يثبت بدليل عقلي أو شرعي، بل لابد في مثله من الرجوع الى علامات الوضع المتقدمة.

و يرد عليه ما أوردناه على مختاره في مدلول لفظ الأمر بل الإشكال هنا

و كثرة الاستعمال فيه (١) في الكتاب و السنة و غيرها لا توجب (٢) نقله اليه أو حمله عليه لكثرة (٣) استعماله في الوجوب أيضاً مع أن (٤) الاستعمال و إن كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة،

أقوى؛ إذ بإمكاننا تسليم دلالة لفظ الأمر على الوجوب فإن لفظ الأمر معنى إسمي و لا يمكن تسليمه في الصيغة - و المراد منها هيئة (إفعل) - و الهيئات وضعها وضع الحروف تدل على النسبة و الوجوب معنى إسمي لا يمكن أن يكون مفاد الصيغة، فلا بد إما من الالتزام بالدلالة العقلية كما يقوله المحقق النائيني رحمته الله على ما عرفته و عرفت إشكاله، أو الدلالة الإطلاقيه التي هي المختار.

(١) هذا تعريض لصاحب المعالم رحمته الله فإنه بعد ما اختار دلالة الصيغة على الوجوب لغة و شرعاً، ادّعى في ضمن فائده أنه: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام استعمال الصيغة في الندب شائعاً على نحو صار منقولاً اليه أو مجازاً مشهوراً بحيث يجب الحمل عليه؛ لأن الشهرة قرينة المجاز في جميع الموارد فلا يحتاج الى قرينة أخرى أو يتوقف فيه على الخلاف في المجاز المشهور.

(٢) هذا شروع في مناقشة المعالم بوجوه ثلاثة:

(٣) هذا هو الوجه الأول من المناقشة و هو: إن الصيغة كما كثر استعمالها في الكتاب و السنة في الندب كذلك كثر استعمالها فيهما في الوجوب على نحو يمنع من صيرورتها مجازاً مشهوراً في الندب، فلا يثبت نقلها اليه و لا حملها عليه، و يرد عليه أنه: سيأتي في المبحث الرابع إنكاره.

(٤) هذا هو الوجه الثاني من المناقشة و هو: إن الشرط في المجاز المشهور (الذي لا بد من ترجيحه على المعنى الحقيقي على قول أو التوقف إلا إذا كانت قرينة على إرادة أحد المعنيين من الحقيقي و المجازي المشهور على القول الآخر) أن تكون الاستعمالات في المعنى المجازي بلا قرينة، و هذا مفقود في محل الكلام

وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجع أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف (١) وقد كثرت استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ، ولم ينشأ به ظهور في العموم بل يحمل عليه ما لم يقدّر قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

لأنّ في جميع موارد استعمالها في النذب كانت مع القرينة، وفيه: أنّه لا دليل على هذا الشرط بل الاستعمال في المعنى المجازي لا بدّ من القرينة، غايته أنّ في المجاز المشهور بعد ما صار مشهوراً تكون الشهرة بحكم القرينة المتصلة، فيستغنى بها عن القرينة الصارفة الأخرى، وأمّا قبل صيرورته مشهوراً لا بدّ من قرينة المجاز. (١) هذا هو الوجه الثالث من المناقشة وهو: النقض بألفاظ العموم مع كثرة استعمالها في الخصوص على حدّ اشتراطه (ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ) ومع ذلك لا يرفع اليد عن ظهور تلك الألفاظ، بل لا بدّ من حمل اللفظ على العموم اعتماداً على إصالة العموم أو إصالة عدم التخصيص، ومحلّ الكلام وألفاظ العموم من واحدٍ واحد، وفيه: أنّ قياس محلّ الكلام الى ألفاظ العموم مع الفارق فإنّ المراد من قولهم ما من عامٍ إلا وقد خُصَّ أنّ ما هو مدلول لألفاظ العموم على نحو الكلّي كثيراً ما يطرئ عليه التخصيص وهذا يختلف عما هو محلّ الكلام وهو كثرة استعمال صيغة واحدة في النذب، نعم لو فرض لفظ واحد من ألفاظ العموم مثل: الجمع المعرّف استعمل كثيراً في الخصوص كان نقضاً صحيحاً لمحلّ الكلام، وأنّى للماتن رحمه الله إثباته؟ والتحقيق هو: إنّ قلنا بالظهور الوضعي للصيغة في الوجوب كما يدّعيه في المعالم واختاره الماتن رحمه الله فلا بدّ من التسليم لما أفاده في المعالم، وأمّا على المختار من الظهور الإطلاقي للصيغة فلا مجال للتسليم لما أفاده صاحب المعالم، فإنّ الحمل على النذب يحتاج الى بيان زائد، ومع عدمه تحمل الصيغة على الوجوب.

المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية (١) التي تستعمل في مقام الطلب و البعث مثل: يغتسل و يتوضأ و يعيد، ظاهرة في الوجوب أو لا لتعدد (٢) المجازات فيها و ليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها؟ الظاهر: (٣) الأول، بل يكون أظهر من الصيغة، و لكنه (٤) لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام أي الطلب مستعملة في غير معناها بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي

في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء

(١) إن هناك جملاً خبرية أريد منها الطلب مثل قولهم ^{عليه السلام}: يغتسل، أو يتوضأ، أو يعيد، فعلى أشهر القولين كما عن بعضهم أو المشهور كما عن الآخر ظهورها في الوجوب، و قد يستشكل في ظهورها في الوجوب.

(٢) هذا وجه الإشكال و هو: في فرض إرادة الطلب من تلك الجمل و إنسلاخها عن الخبرية تصير مجازاً و المجازات متعددة، فإن إرادة الوجوب منها مجاز و إرادة الندب كذلك و إرادة الجامع بينهما كذلك و إرادة المشترك اللفظي كذلك، فيدور الأمر بين المحتملات و لا ترجيح لأحدها على البقية؛ إذ ليس احتمال الوجوب أقوى من سائر الاحتمالات بعد فرض تعذر حملها على معناها الحقيقي، و هو ثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها.

(٣) اختار ظهورها في الوجوب كما هو الحال في الصيغة و هنا أضرب عن ذلك و ادعى: أن ظهورها في الوجوب أكد و أشد من الصيغة لوجود خصوصية زائدة لم توجد في الصيغة و هي كونها في مقام الإخبار بوقوع المطلوب الدال على عدم رضائه بتركه، فيكون مدلولها البعث المؤكد و الطلب المشدد و هذا بخلاف الصيغة.

(٤) ما ذكره أولاً كان على مذاق المشهور من استعمال الجملة في الطلب

الإعلام بل بداعي البعث بنحو أكد حيث (١) أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مرّ. لا يقال: (٢)

مجازاً، وهنا رجع الى مذاقه الذي ذكره في الجهة الاولى من الفصل من أن الجمل الخبرية لم تستعمل مجازاً في الطلب، بل الاستعمال فيه حقيقي وقد استعمل في ثبوت النسبة، غايته: أنه كان بداعي البعث بنحو أكد لا بداعي الإعلام والإخبار نظير ما ذكره في الجمل الإنشائية من أنها حقيقة في الإنشائي الإيقاعي من تلك المعاني بدواعي مختلفة، فالإخبار عن الاغتسال أو التوضي أو الإعادة لم يكن مستعملاً مجازاً في الإنشاء، بل هو مستعمل في نفس الإخبار بتلك الأمور، غايته بداعي البعث المؤكّد.

(١) هذا بيان كون الجملة أكد في البعث من الجملة الإنشائية وذلك لأنه أخبر بوقوع المطلوب في الخارج مع داعي الطلب، فهو في الحقيقة متضمّن لعدم رضائه إلا بوقوعه، فقد فرض تحقّقه في الخارج وهذا الأمر لم يكن موجوداً في الجمل الإنشائية، فهي مشتركة مع الصيغة في الدلالة على الوجوب مع الإضافة، فكما إن الجمل الإنشائية ذكرنا أنها تستعمل دائماً في معانيها الإنشائية الإيقاعية بدواعي مختلفة كذلك الحال في الجملة الخبرية، فكما إن تلك الجمل إذا استعملت في الدواعي الآخر مثل: استعمال الاستفهام في الإنكار لا يوجب مجازيتها كذلك ما نحن فيه.

(٢) حاصل الإشكال هو: إن ما أفاده من استعمال الجملة في الخبر حقيقة بداعي البعث يكون مستلزماً للمحال وقوعاً؛ لأنّ في كثير من موارد استعمال تلك الجمل التي أخبر الله سبحانه بوقوعه أو أخبر أوليائه بذلك لم يتحقق

كيف و يلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علواً كبيراً، فإنه يقال: (١) أنما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام لا لداعي البعث، كيف و إلا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل: زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل، لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و أنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ فإنه مقال بمقتضى الحال،

مضمونها في الخارج فيكون كذباً معاذ الله؛ لأن الخبر إذا لم يطابق الواقع فهو كذب و الكذب محال صدوره عن الله سبحانه أو أوليائه، فلا بد من أجل هذا المحذور نحمل تلك الجملة على الإنشاء كما هو المشهور.

(١) هذا جواب الإشكال و هو: أنه أنما يلزم الكذب إذا كان بداعي الإخبار و الحكاية واقعاً و أمّا إذا كان بداعي البعث كما هو المفروض فلا كذب، بل يكون حاله حال الكنايات مثل: زيد كثير الرماد أو طويل النجاد أو مهزول الفصيل التي ذكر فيها اللازم و أريد من الأول و الثالث: الجود و من الثاني: طول القامة؛ لكونها ملزومين لتلك الجملة و قد ذكروا بأن صدق الكناية و كذبها دائران مدار المكنى عنه فإن كان زيد جواداً واقعاً، فالقضية صادقة و إن لم يكن في داره رماد أو لم يكن له فصيل، و إن لم يكن جواداً فالقضية كاذبة و قالوا بأن الكناية أبلغ من التصريح من جهة اقتران الدعوى فيها بالدليل و البرهان، و في محل الكلام حيث استعمل الخبر بداعي تأكيد البعث و للطلب يكون تأكيداً للطلب، و لهذا قال عليه السلام: (أنه مقال بمقتضى الحال) أي: إخبار بوقوع ما يريد.

هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان فقدّمت الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب فإنّ (١) تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيّنه من بين محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة (٢) مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصّة على غيره، فافهم.

(١) هذا وجه آخر لدلالة تلك الجمل على الوجوب (مبني على تسليم عدم تمامية الوجه المتقدم منه) وملخصه هو: إنّ المعصوم إذا قال: يغتسل (بعد السؤال عن حكم البلل الخارج بعد الغسل ممّن لم يستبرأ بالبول)، والمفروض أنّه في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة الندب فمقتضى الإطلاق المقامي لا بد من الحمل على الوجوب من جهة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، و به يُرجّح احتمال الوجوب على سائر الاحتمالات.

(٢) هذه هي النكته التي أشار إليها في كلامه وبالجمله: استفادة الوجوب من تلك الجمل بحسب المتفاهم العرفي ممّا لا ريب فيه، ولعلّ أمره ﷺ بالفهم إشارة الى دقّة الأمر ووضوحه.

المبحث الرابع: أنه إذا سلم (١) أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟ قيل: بظهورها فيه إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته، و الكل (٢) كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر و أمّا الأكملية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له، و مجرد الأكملية لا يوجبها كما لا يخفى.

في أكملية الوجوب

(١) هذا المبحث في الحقيقة ملحق للمبحث الثاني و الأولى تقديمه على المبحث السابق و حاصله: أنه لو قلنا: بعدم ثبوت وضع للهيئة هل إن هناك دليل آخر يثبت دلالتها على الوجوب؟ قيل: نعم و هو دعوى إنصرافها الى الطلب الإلزامي.

(٢) شروع في مناقشة دعوى الانصراف و حاصله هو: إن منشأ الإنصراف هو أحد أمور ثلاثة و هي: كثرة الوجود و كثرة الاستعمال و الأكملية، و الكل محل إشكال أمّا بالنسبة الى كثرة الوجود و كثرة الاستعمال فالمناقشة صغرية و الصحيح: عدم تسليمها بل الأمر بالعكس؛ لكثرة المستحبات و كثرة استعمال الصيغة في الندب، و أمّا بالنسبة إلى الأكملية فالمناقشة كبروية؛ فع تسليم أكملية الطلب الإلزامي ذكره: أن ذلك لا يوجب الإنصراف الظهوري لأنّ المعبر فيه هو شدة أنس الذهن على نحو يوجب صرف الذهن اليه بمجرد سماع اللفظ، و هذا الشرط مفقود في المقام فإن كان هناك إنصراف لابد أن يكون بدوياً لا يُعبأ به.

و قيل: أن هذه المناقشة وإن كانت صحيحة إلا أن الأولى فيها إنكار المبنى؛

نعم (١) فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو: الحمل على الوجوب فإنّ الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب فإنّه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد بإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه

و ذلك لأنّ الأكملية مبنية على قول المشهور عند المتأخرين من أنّ الفرق بين الوجوب و الاستحباب: هو شدة الطلب و ضعفه، و هو ممنوع بل الفارق هو عدم رضا المولى بالترك و رضاه به، فلو لم يرضى المولى بالترك كان الوجوب محققاً و إن كان الطلب ضعيفاً، و فيه: أنّه لا وجه لإنكار المبنى.

(١) ذكر في هذا الاستدراك: أنّه يمكن استفادة الوجوب بالإطلاق المقامي؛ لأنّ الأمر إذا كان في مقام البيان كما هو المفروض و لم ينصب قرينة على إرادة الندب مع أنّه مشتمل على أمر زائد على الطلب يحتاج الى البيان لأنّه مقيّد بعدم المنع من الترك، و هذا بخلاف الوجوب فإنّه غير مقيّد بقيد، إن قلت: أنّ الوجوب أيضاً مقيّد بالمنع من الترك فهو مساوٍ مع الندب في الحاجة الى القيد، قلت: أنّ المنع من الترك لم يكن مغايراً مع الطلب لأنّه في الحقيقة عبارة عن طلب ترك الترك الذي هو عبارة عن الوجود، و هذا بخلاف الإذن في الترك، فإنّه أمر زائد لا بدّ من بيانه، مضافاً الى أنّ المنع من الترك و عدم المنع منه خارجان عن مفهوم الحكيم لأنّ الأحكام بسائط و غير مركبة، إلّا أنّ الإطلاق يقتضي الحمل على الندب كما عرفت، و هذا هو العمدة.

المبحث الخامس: إن إطلاق الصيغة (١) هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزى إتيانه مطلقاً و لو بدون قصد القرية، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته و توصليته الى الأصل، لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات إحداها: الوجوب (٢) التوصلى هو: ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى؛ فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به منه تعالى

في التعبدى و التوصلى

(١) البحث لا يختص بالصيغة بل كلما قصد به الطلب صيغة كانت أو غيرها، و إنما خصصناه بالصيغة لأن البحث هنا عنها و قد وقع البحث في أن الإطلاق هل يقتضى التوصلية (بالمعنى الذى سيذكره) أم لا؟ أي إذا شك في واجب كدفن الميت أنه تعبدى أو توصلى هل إن هناك قاعدة تسمى: بإصالة التوصلية كإصالة العينية عند الشك في العينية و الكفائية، و إصالة النفسية إذا شك في النفسية و الغيرية، و إصالة التعينية إذا شك في التعينية و التخيرية أم لا؟ بل لا بد من الرجوع الى الأصل عند الشك.

(٢) هذه المقدمة لبيان تعريف الواجب التعبدى و الواجب التوصلى و قد ذكروا لها تعاريف متعددة، و أسدّها ما ذكره في المتن و هو: إن الغرض الباعث للأمر به إن كان يحصل بمجرد إتيان الفعل في الخارج و يسقط الأمر بفعله المجرد عن قصد القرية (و إن كان الإتيان مع قصد القرية لا مانع منه و غير محلّ بالغرض بل يكون موجباً لمزيد الثواب أو تحقّقه إلا أنه غير لازم) فإن الغرض يحصل بدونه فهو توصلى و إن كان ذلك الغرض لا يحصل بمجرد إتيان الأمور

ثانيتهما: (١) إنَّ التقرُّبَ المُعتَبَر في التعبدِي إنَّ كان بِمعنى قصد الامتثال و
الإتيان بالواجب بداعي أمره كان ممَّا يُعتَبَر في الطاعة عقلاً لا ممَّا أُخذ في
نفس العبادة شرعاً؛

به مجرّداً عن قصد القربة كان تعبدياً أي: بدون قصد القربة لم يتحقق الامتثال.
و في عبارة المتن مسامحة و العبارة الصحيحة هو أن يقال: الواجب التوصلِي
هو: ما كان الغرض الخ، لا الوجوب فإنَّ الغرض في الوجوب هو البعث و هو في
القسمين على نحو واحد، فالَّذي يختلف فيهما هو في غرض الواجب فالوصف
(أعني: قوله: التوصلِي) هنا بحال المتعلق.

(١) هذه المقدمة في بيان أنَّه: هل يمكن تقييد المأمور به بقصد القربة من قبل
الشارع؟ و هل يمكنه أخذ قصد الأمر في متعلق أمره و يقول: ادفنوا موتاكم مع
قصد القربة مثلاً أم لا؟ سواء قلنا بأنَّه جزء العبادة كما يقوله بعضهم أم أنَّه شرط
فيها كما عليه بعض آخر، فإنَّ قلنا: بالإمكان يكون حاله حال سائر الأجزاء و
الشرائط المأخوذة في العبادات من قبل الشارع، و الَّذي في فرض الشك في
اعتباره في المأمور به يتمسك بالإطلاق لنفي الاعتبار، و إن قلنا: بعدم إمكان
اعتباره في المأمور به من قبل الشارع ففي فرض الشك لا يجوز التمسك
بالإطلاق؛ لأنَّه في الفرض يكون جزءاً أو شرطاً عقلياً يختلف عن سائر
الأجزاء و الشرائط، بل لا بدّ من الرجوع الى الأصل العملي، و هذه المقدمة من
هذه الجهة تكون العمدة في المسألة.

و ليعلم: أولاً أنَّ قصد القربة الَّذي هو المصحح لعبادية العبادة يمكن أن
يكون على أنحاء مثل: إتيان الفعل بداعي حسنه أو محبوبيته للمولى و منه: أن
يؤتى به بداعي أنَّه ذا مصلحة و منه: أن يؤتى به بداعي قصد امتثال أمره، أمَّا
النَّهائ المتقدمة غير النحو الأخير فلا إشكال و لا محذور في تقييد المأمور به

و ذلك (١) لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً فما لم تكن (٢) نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها.

بذلك النحو، و إنما الكلام في النحو الأخير فقد ذكره رحمته؛ أنه لا يمكن اعتباره في الطاعة شرعاً بل هو معتبر فيها عقلاً و ذلك: لاستلزام أخذه شرعاً في الأمور به لمحذورين؛ أحدهما تشريعى والآخر امثالى.

(١) هذا هو المحذور التشريعى و هو أنه في مقام التشريع يلزم الدور المحال لأن قصد الأمر يتوقف على الأمر، فإذا اخذ في المتعلق فيلزم أن يكون الأمر متوقفاً على قصده لأن رتبة المتعلق متقدّم على الحكم، لأن الحكم وجود نعتي يتوقف على منعوته و هو المتعلق، أو يلزم نتيجة الدور و هو تقديم ما هو متأخر بالطبع؛ فإن الأمر المنشأ متأخر عن موضوعه رتبةً و قصد الأمر متأخر عن نفس الأمر، فإذا فرض أخذه في المتعلق يلزم أن يتقدّم على نفسه بمرتبتين، وهذا يجري في جميع الانقسامات الثانوية التي تلاحظ للمتعلق بعد فرض تعلق الحكم به مثل العلم بالحكم.

(٢) هذا هو المحذور الامثالى و هو: أنه يعتبر في حسن التكليف أن يكون مقدوراً للمكلف من جهة قبح تكليف العاجز و في المقام يلزم من تكليف المكلف بإتيان الفعل بقصد الأمر تكليفاً بغير المقدور؛ لأن الأمر حسب الفرض قد تعلق بذات المأمور به المقيّدة بقصد امتثال الأمر، فيكون إتيان ذات الفعل بداعى أمرها (مع فرض عدم الأمر بها بعد) غير مقدور له، و التكليف به من الأمر الحكيم محال.

و توهم (١) إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصوّر الأمر لها مقيّدة و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحّة الأمر أنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر، واضح (٢) الفساد ضرورة أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها [بداعي أمرها لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها] مقيّدة بداعي الأمر و لا يكاد يدعو الأمر إلّا الى ما تعلق به لا إلى غيره.

(١) هذا التوهم محاولة لدفع كلا المحذورين وحاصله هو: أنّ المحذورين لازمان إن كان متعلّق الأمر هو الفعل الخارجي الصادر من المكلف و أمّا إذا قلنا بأنّ: المتعلّق هو الوجود التصوّري و الذهني كما هو الواقع فإنّ الفعل الخارجي لم يتعلق به الطلب إلّا من جهة انطباق الطبيعي الذي هو المأمور به الواقعي عليه و سرية الحكم من الطبيعي الى المصادق الخارجي فلا يلزم شيء من المحذورين، أمّا محذور الدور فلأنّ تصوّر الأمر الطبيعة الكلية مقيّدة بإتيانها مع قصد الأمر مقدّمة للأمر بها لا يتوقف على الأمر خارجاً و لا على فعل المأمور به خارجاً كما هو واضح فلا دور. و أمّا محذور التكليف بغير المقدور فأيضاً مرتفع لأنّه بعد الأمر بالصلاة المقيّدة تكون الصلاة مأموراً بها فهو متمكّن من الإتيان بها لأمرها في حين الامتثال، و القدرة المعتبرة في متعلق التكليف في صحّة الأمر أنّما هي القدرة في حين الامتثال لا حين الأمر.

(٢) هذا الجواب عن المحاولة و ظاهره قبول اندفاع محذور الدور بعد فرض كون المتعلّق هو تصوّر الصلاة المقيّدة لا وجودها الخارجي، فإنّ الأمر تعلق بالصلاة بداعي الأمر الكلي لا نفس هذا الأمر الشخصي، فما هو متقدم لحاظاً

إن قلت: (١) نعم و لكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة، قلت: (٢) كلا لأن ذات المقيّد

هو طبيعة الأمر وما هو متأخر هو شخص هذا الأمر، فالأمر تعلّق بالصلاة بداعي الأمر الكلي الذي مصداقه هذا الأمر الذي تعلّق به، و لكن المحذور الامتثالي باقٍ على حاله؛ لأنّ الأمر إذا تعلّق بالصلاة بداعي الأمر مثلاً فذات الصلاة وحدها إن لم تكن مأموراً بها فيلزم عدم قدرة المكلف على إتيانها بداعي الأمر إذ لا أمر لها، وإن كانت بذاتها مأموراً بها يلزم الخلف لأنّ الأمر تعلّق بمجموع الصلاة بداعي الأمر لا بالصلاة وحدها و علّله المحقق الأصفهاني رحمته الله باستلزامه محرّكة الشيء لمحرّكية نفسه.

(١) حاصل الإشكال هو إن الأمر الاستقلالي وإن تعلّق بالعبادة مقيدة بقصد القرية و لأجله لا يقدر على الامتثال إلا أن الأمر ينحلّ إلى أمرين ضمنيين أحدهما: متعلّق بالذات والثاني: بالقيّد فتكون الذات مأموراً بها بأمر ضمني و لا إشكال في إمكان قصد هذا الأمر حين الامتثال فبذلك يندفع إشكال عدم القدرة على الامتثال.

(٢) جواب الإشكال هو: إنكار الإنحلال لأنّ الإنحلال أنّما يصح بالنسبة الى الأجزاء الخارجية فتقول: أنّ أمر الصلاة تنحلّ الى أمور ضمنية حسب أجزائها بخلاف الأجزاء التحليلية؛ ولهذا لو قال: أكرم إنساناً، لا ينحلّ الى أمرين أحدهما: متعلّق بالحيوان والآخر: متعلّق بالناطق، بل التحقيق أنّه: لا ينحلّ الى الأجزاء الخارجية أيضاً فلو قال: أكرم زيداً لا ينحلّ الى أوامر متعدّدة مثل: أكرم رأسه أكرم رجله أكرم يده وهكذا. فالإنحلال لا يكون إلّا في الكلي بالنسبة الى أفراد، وبالجملة: إنّ التقييد جزء عقلي تحليلي لا ينحلّ الأمر بالنسبة إليه، فلا أمر إلّا الأمر الاستقلالي المتعلّق بالمقيّد، وهو وجود واحد.

لا تكون مأموراً بها فإنَّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً فإنَّه ليس إلّا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدّمة، إن قلت: (١) نعم لكنه: إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً و أمّا إذا اخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلّق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقاً للوجوب إذ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر و يكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ و يصحّ أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه، قلت: (٢) مع امتناع (٣) اعتباره كذلك

(١) حاصل الإشكال هو: إنّ ما ذكر في الجواب أمّا يتمّ إذا كان قصد الأمر شرطاً في العبادة و جزءاً تحليلياً و لا يتعلّق بالقيّد الذي هو جزء عقلي أمر ضمّني، و أمّا إذا بنينا على أنّ قصد الأمر جزء خارجي و ليس بشرط كما عليه جماعة فلا مانع من تعلّق الأمر الضمّني به، فيكون الذات أيضاً مأموراً بالأمر الضمّني؛ لأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر فيكون تعلّق الوجوب بكلّ جزء عين تعلّقه بالمجموع المركّب، فلا مانع من الإتيان بنفس الفعل بداعي ذلك الوجوب المتعلّق به، إذ لا مانع من قصد الوجوب بالنسبة إلى كلّ جزء لأنّ الوجوب منبسط على الأجزاء الخارجية.

(٢) هذا جواب الإشكال بوجهين.

(٣) هذا هو الوجه الأوّل من الجواب و هو: إنّ اعتبار قصد امتثال الأمر جزء يتعلّق به الأمر الضمّني غير معقول؛ و ذلك لأنّ قصد امتثال الأمر عبارة أخرى عن قصد العمل و إرادته، و الإرادة غير اختيارية إذ لو كانت اختيارية يلزم منه التسلسل المحال، و فيه: مضافاً الى اختيارية الإرادة كما عرفته فإنّ اختيارية بعض مبادئه كافٍ في اختياريته، إنّه على تقدير تسليم ذلك فيرد عليه النقض بتعلّق الإلزام العقلي به فإنّه يُرى أنّ اعتبار قصد امتثال الأمر عقلي

فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري فأن الفعل و إن كان بالإرادة اختيارياً إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى و إلا لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى، أما يصح (١) الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره. إن قلت: (٢) نعم لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد و أما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى،

فإن كان غير اختياري كيف تعلق به الإلزام؟ و إن كان عقلياً إذ لا فرق بين الإلزام العقلي و الإلزام الشرعي من حيث الاستحالة و الإمكان.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وهو: على تقدير كون قصد الأمر جزءاً و إن الاختيار اختياري نقول: أنه لا يمكن الإتيان بذات العمل بداعي وجوب الكل ما لم ينضم إليه الجزء الآخر وهو قصد الأمر، فيكون المأتي به الفعل بداعي الأمر لداعي الأمر، و ذلك محال و بيانه: أنه لا أمر إلا واحد فإذا جيء بالصلاة بقصد أمرها (و هو الأمر بالمجموع المركب) و كان المحرك نحو ذلك هو الأمر بالمجموع، كان الإتيان بالصلاة بداعي الأمر بالمركب منبعثاً عن الأمر بالمركب، فالأمر بالمركب يكون داعياً للإتيان بالصلاة بداعي الأمر نفسه، فيلزم أن يكون الأمر داعياً لداعوية نفسه و هو محال.

(٢) حاصل الإشكال هو: إن ما ذكر من عدم القدرة على الامتثال مسلّم في فرض تعلق أمر واحد به و أما إذا فرض تعلق أمرين أحدهما: متعلق بذات العمل و الآخر: متعلق بالفعل بداعي أمره الأول، فلا يرد عليه شيء من المحاذير كما ذهب إليه الشيخ رحمه الله.

فللأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة الى تمام غرضه و مقصده بلا منعة. قلت: (١) مضافاً (٢) إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد غيرها من الواجبات و المستحبات، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات و أما العقوبة فترتبة على ترك الطاعة، و مطلق الموافقه، أن (٣) الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به

(١) أجاب عن الإشكال بوجهين:

(٢) هذا هو الوجه الأول من الجواب الراجع الى منع الصغرى و أنه ليس في التعبديات (الأعم من الواجبات و المستحبات) إلا أمر واحد كما هو الحال في التوصلات من الواجبات و المستحبات، نعم تختلف العبادات عن التوصلات في الثواب و العقاب ففي العبادات إن امتثل أمرها فيثاب و إن لم يمتثل فيعاقب عليه و في التوصلات كتطهير الثوب و البدن يدور الثواب مدار الامتثال، و أما العقاب فيدور مدار ترك الواجب لا ترك الامتثال، فلو ترك الامتثال و لكن لم يترك الواجب بل تحقق بفعل الغير أو بفعل محرم كالتطهير بالماء المغصوب فإن أمر التطهير يسقط بذلك و لا يعاقب إلا على الغصب.

(٣) هذا هو الوجه الثاني من الجواب الراجع الى منع الكبرى و هو العمدة و حاصله هو: إن الغرض إما أن يكون حاصلًا بمجرد إتيان المتعلق و إن لم يكن قاصداً للامتثال، و إما أن لا يكون حاصلًا، فعلى الأول لا تبقى حاجة إلى الأمر الثاني و لغويته في هذا الفرض يكون من أوضح الواضحات، و على الثاني يكون العقل حينئذٍ مستقلاً بلزوم تحصيل غرض المولى كما هو مستقل بحسن إطااعته و قبح معصيته و الاحتياط في صورة تنجز الواقع على المكلف، فع استقلاله لا يبقى مجال للأمر المولوي و لهذا حملنا أوامر الاطاعة و الاحتياط على الإرشاد؛

إذ لو حملت تلك الأوامر على المولوية كانت لغواً بل تحصيلاً للحاصل، وفي محل الكلام أيضاً يكون الأمر الثانى لغواً. وبالمجمل إن الأمر الثانى يكون لغواً حصل الغرض بامتنال الأمر الأول أم لم يحصل، فتبين أنه لا يمكن أن يتعلق أمر مولوى بقصد الامتنال لا بأمر واحد ولا بأمرين.

وأورد عليه المحقق النائينى رحمته الله بأن: الإشكال مبنى على تخيل أن تعدد الأمر أنما يكون عن ملاك يختص بكل واحد مع أن الأمر ليس كذلك فليس المراد من تعدد الأمر ذلك، بل ليس هناك إلا ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمر واحد^(١)، وأيد نظرية استفادة تقييد المأمور به بقصد الامتنال من الأمر الثانى ببيان آخر وهو: إن الأمر لا إطلاق له بالنسبة الى قصد الامتنال؛ لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الإطلاق لأن التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة كما بين في محله، فيكون الأمر من جهة الإطلاق والتقييد مهملاً بحسب الجعل والتشريع كما هو الحال بالنسبة الى العلم بالحكم أو الجهل به، و أمّا بحسب الثبوت والواقع فإما أن يكون ملاك الحكم محفوظاً في كلتا الحالتين حالنا العلم والجهل وحالتنا قصد الامتنال وعدمه، وإما أن يكون مختصاً في أحد الحالتين، ففي الأول لابد من نتيجة الإطلاق وفي الثانى لابد من نتيجة التقييد^(٢). ثم ذكر: أنه ينحصر كيفية الاعتبار بتمم الجعل ولا علاج له سوى ذلك فلا بد للمولى الذى لا يحصل غرضه إلا بقصد الامتنال من تعدد الأمر بعد ما لا يمكن أن يستوفى غرضه بأمر واحد فيحتال فى الوصول الى غرضه، وليس هذان الأمران عن ملاك يختص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب فى واجب بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمر واحد، ومن هنا اصطلاحنا

(١) فوائد الاصول ج ١ ص ١٦٢.

(٢) فوائد الاصول ج ١ ص ١٥٩.

عليه بمتعم الجعل فأن معناه هو تتميم الجعل الاولي الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للأميرين إلا امتثال واحد وعقاب واحد^(١).

وأورد عليه سيدنا الاستاذ بإيرادين أحدهما: الإشكال على مبنى أن تقابل الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة بل تقابل الضدين، فإذا استحال التقييد وجب الإطلاق، وثانيهما: إن الإهمال غير معقول في المقام من جهة أن الحكم له حظ من الوجود في الذهن والاعتبار وكل شيء له حظ من الوجود لابد وأن يكون متعيناً ولا يعقل فيه التردد، مضافاً الى أن الأمر من مجعولات الأمر الذي ينشأها على طبق الصور الذهنية والعلمية، فلا يعقل أن يكون الجاعل متردداً أو جاهلاً بما جعله حين جعله.

والإنصاف: أن شيئاً من الإيراديين لم يكن وارداً عليه أمّا خلافه معه (و رأيه هو السائد من زمان سلطان المحققين إلى يومنا) فهو اختلاف مبنائي سنتعرض له إن شاء الله في محله، وأمّا الإيراد الثاني فليس مقصود المحقق أن الحكم مهمل ثبوتاً بل هو صرح بأنه: بحسب عالم الثبوت لا إهمال للحكم، فقصوده من الإهمال هو: عدم إمكان البيان فيكون ناشئاً من جهة القصور في الأداء. نعم يرد عليه: أن الأمر حسب الفرض قد تعلق بالطبيعة المهملة وهي في قوة الجزئية، فمفاد الأمر الأول يكون جزئياً والمهمل بحكم المقيّد فلا تبقى حاجة حينئذ الى الأمر الثاني، مضافاً الى ورود إشكال الدور عليه.

و الأحسن هو ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله بما حاصله: أن تعدد الأمر ليس بمعنى تعدد الجعل بل هناك جعل واحد ينحل الى مجعولين أحدهما: على ذات الأجزاء والشرائط والآخر على الإتيان بها مع قصد الأمر ويكون فعلية الأمر الثاني في طول فعلية الأمر الأول نظير جعل الحجية للخبر المباشر والخبر مع

الواسطة، وفي المقام بالجعل الواحد يثبت أولاً أمر ضمني بذات الصلاة وهذا لم يؤخذ في موضوعه أمر آخر، وهناك أمر ضمني آخر بقصد الأمر يكون الأمر الضمني الأول محققاً لموضوعه، ولا بأس أن يتحقق ذلك كله بجعل واحد. (*)

وهذا أوفق بالذوق العرفي في باب العبادات، فتحصل: أنه لا مانع من اعتبار قصد الأمر بالأمر الثاني بل لا محيص عنه بعد فرض عدم إمكان بيانه إلا بذلك، وما ذكره الماتن رحمته من دعوى اللغوية ممنوعة إذ كيف يصح للمولى الحكيم أن يعتمد على عقول الناس مع أن عقولهم مختلفة؟ فبعضهم يرى وجوب الاحتياط في باب الأقل والأكثر وبعضهم يرى أن المجري هو البراءة، فتبين أنه على فرض صحة التقييد بالأمر الثاني فعند الشك في التعبدية يمكن التمسك بالإطلاق في نفيها والبناء على إصالة التوصلية.

ثم إن بعضهم بنى على أن الأصل في الواجبات التعبدية بعد عدم إمكان التمسك بالإطلاق المقتضي للتوصلية واستدل عليه بأمور أحدها: إن الأمر لما كان فعلاً اختيارياً للمولى لا بد من صدورها عن غرض وهو: جعل الداعي و تحريك العبد نحو الأمور به، ولا معنى لمحركيته سوى كون الحركة عنه ولا نعني بقصد الامتثال سوى كون الحركة عن الأمر، وأورد عليه المحقق النائيني رحمته بإيرادين أحدهما: أن ذلك يقتضي انحصار التعبدية بقصد الأمر كما هو مقالة صاحب الجواهر، والحال أنه لا ينحصر التعبدية بذلك. ثانيهما: إن الأمر يكون محركاً نحو الفعل وأما كون هذه الحركة عنه وبداعيه فهو أمر آخر لا يمكن أن يكون الأمر متعزّضاً له. (٢)

(١) مقالات الاصول ج ١ ص ٧٧.

(٢) فوائد الاصول ج ١ ص ١٥٦.

الامتنال كما هو قضية الأمر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الأمر الى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة، و إن لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما كان موجباً لحدوثه، و عليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره، هذا كله (١) إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتنال،

ثانيها: قوله تعالى: (و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين) (*) الظاهر في حصر الأمر في التعبدية، و فيه: أن الآية في مقام الخطاب مع الكفار و أنهم آمنوا أمروا بالتوحيد إلا ليعبدوا الله وحده و لا يشركوا له.

ثالثها: قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات) (*) و قوله ﷺ: (لكل امرئ ما نوى) (*) و أورد الشيخ رحمه الله على الاستدلال بهذه الأخبار كما في تقريراته: أنه إن أريد نفي أصل العمل فهو كذب قطعاً و إن أريد نفي صحته يلزم تخصيص الأكثر المستهجن و إن أريد أن نسبة الفعل الى الفاعل لا تكون إلا إذا قصد واختار، فهو صحيح و لكنه أجنبى عن المدعى و إن أريد توقف ترتب الإثابة على نية كون العمل لله، فهو صحيح و لا يرتبط بما نحن فيه.

(١) إن ما ذكر من استحالة أخذ قصد التقرب في متعلق التكليف مختص بما إذا كان التقرب بقصد امتثال الأمر، و قد عرفت من أن التقرب يكون تارة بقصد

(١) سورة البينة: آية ٥.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٤٢٧.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ص ٤٢٨.

و أما إذا كان بمعنى: الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى؛ فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان يمكن من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً لكفاية الاختصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية، تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام.

امتثال الأمر و اخرى بأنحاء أخر لتعدد الدواعي الموجبة لجعل الفعل قريباً منها: قصد محبوبية الفعل للمولى، و منها: قصد الملاك و المصلحة، و منها: قصد حُسن الفعل الذاتي، و منها: قصد أن الله سبحانه و تعالى أهل للعبادة، فلو قصد التقرب في العبادة بأحد هذه الأنحاء من الدواعي لا يلزم شيئاً من المحاذير المتقدمة، فعليه لا مانع من أخذها في متعلق التكليف بالأمر الأول كما هو الحال في سائر الأجزاء و الشرائط، إلا أن التقرب بتلك الدواعي لا يكون معتبراً قطعاً لا تعييناً مثل أن يقول: صل بقصد المحبوبة، لأن لا زمة عدم صحة العمل بدونه مع أنه لا إشكال في صحته مع قصد امتثال الأمر و هو إجماعي، و لا تخيراً بينها و بين قصد امتثال الأمر مثل أن يقول: صل مع قصد الأمر أو قصد المحبوبة و ذلك لأن لا زمة أخذ قصد الأمر في الأمر الأول، فعاد المحذور.

و للمحقق النائيني رحمته الله إشكال في أخذ قصد الجهة (أي الملاك أو المصلحة) في متعلق الأمر من جهة استلزامه الدور؛ لأن قصد المصلحة متوقف على ثبوتها و لو فيما بعد و المفروض أنه لا مصلحة بدون قصد لها لكونه من القيود المعتبرة، و لا شك في عدم تحقق المصلحة عند فقد قيد منه فكما إن الصلاة الفاقدة للطهارة ليس فيها مصلحة كذلك الصلاة الفاقدة للقصد، فيكون ثبوت المصلحة موافقاً على قصدها و المفروض أن قصدها متوقف على ثبوتها، و هذا هو الدور و هو وجيه.

ثالثتها: أنه (١) إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً فلا مجال للإستدلال بإطلاقه و لو كان مسوقاً في مقام

و في جعل قصد المصلحة من وجوه التقرب إشكال آخر وهو: إن المصالح في التكاليف الإلهية راجعة الى المكلف فكيف يتقرب بما هو عائد إلى العبد لا الى المولى؟ نعم قصد حسن الفعل أو كونه لله لا محذور فيه، إلا أن في كفاية قصد تلك الدواعي في العبادة كلام فقد ذهب صاحب الجواهر^(١) الى أن الاعتبار في صحة العبادة هو إتيانها بداعي امتثال الأمر ولا محيص عنه.^(٢)

و خالفه جماعة منهم شيخنا الأعظم^(٣) و ذهبوا إلى كفاية قصد جهة الأمر في العبادة من دون توقف على قصد الأمر، وتحقيقه في محله إلا أن في كفايته إشكالاً ننبه إليه المحقق النائيني^(٤) وهو: إن الدواعي تكون في مرتبة العلة لإرادة العبد فلا يعقل تعلق إرادة الفاعل بها، وإذا فرض عدم تعلق إرادة الفاعل لا يعقل إرادة المولى بها؛ للملازمة بين الإرادتين فإرادة الأمر محركة لإرادة الفاعل ولا تكون إلا فيما أمكن تعلق إرادة الفاعل به.^(٥)

(١) هذه المقدمة لبيان أنه لا يمكن التمسك بإطلاق الصيغة اللفظي لإثبات عدم اعتبار القرية المستلزم لإثبات التوصلية لعدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به شطراً و لا شرطاً، وفي مورد عدم إمكان التقييد لا يمكن التمسك بالإطلاق لما عرفت: من أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والمملكة، فلا مجال للإستدلال بالإطلاق على عدم اعتبار قصد القرية.

و للمحقق الأصفهاني^(٦) تقريب آخر لعدم صحة التمسك بالإطلاق وهو:

(١) راجع الجواهر: ج ٩ ص ١٥٥-١٥٧-١٦١.

(٢) فوائد الاصول: ج ١ ص ١٥٢.

البيان على عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه فانقذح (١) بذلك: أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشيء من قبل الأمر من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

إنَّ عدم إمكان التقييد وإن لم يستلزم عدم إمكان الإطلاق إلا أن مجرد إمكان الإطلاق ثبوتاً لا يجدي في صحة التمسك به لنفي التقييد لأن من مقدمات الحكمة عدم البيان، ومع فرض عدم إمكان بيان التقييد لم يتم إحدى مقدمات الحكمة؛ إذ يمكن أن يكون القيد معتبراً ولكن لا يمكن تقييده من جهة عدم إمكان بيانه،^(١) ووافقه سيدنا الاستاذ^(٢).

(١) هذا تعريض لما جاء في تقارير شيخنا الأعظم رحمته الله وهذا لفظه: فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أن ظاهر الأمر يقتضي التوصلية، إذ ليس المستفاد من الأمر إلا تعلق الطلب الذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة، و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل، وإيراد الماتن رحمته الله عليه هو: ما تقدّم من أن التقييد غير ممكن فالإطلاق أيضاً غير حجة بالنسبة إلى قصد الامتثال، فقصد الوجه أيضاً مثله؛ لأنّه من الإنقسامات الثانوية فكل من الإطلاق والتقييد ممتنع.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ١٣٧.

(٢) مصابيح الأصول: ص ٢٣٢.

نعم (١) إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوته نقضاً له و خلاف الحكمة فلا بدّ عند الشك و عدم إحراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الأصل و يستقل به العقل

(١) في هذا الاستدراك ذكر: أن الإطلاق الذي لا يمكن التمسك به هو الإطلاق اللفظي و قد عرفت وجه سقوطه عن الحجية، و لكن الإطلاق المقامي لا مانع من التمسك به و يثبت به عدم تقيّد الأمور به بكونه تعبدياً، و هو مركّب من مقدّمتين إحداهما: كون المتكلم في مقام بيان تمام ماله دخل في غرضه وإن لم يكن ممّا له دخل في متعلق الأمر، و ثانيتهما: سكوته في المقام و عدم نصبه قرينة على دخل قصد الامتثال في حصول الغرض، فإنّ هذا السكوت قرينة على عدم دخله في الغرض، و إلا لكان منافياً للحكمة فإنّ تمّ هذا الإطلاق فهو، إلا فلا بدّ من الرجوع الى الأصل العملي؛ لعدم وجود دليل اجتهادي يدل على التوصلية و لا على التعبدية.

فاعلم: (١) أنه لا مجال ههنا إلا لإصالة الإشتغال و لو قيل بإصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين و ذلك لأنّ الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان ضرورة: أنه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا

في تأسيس الأصل

(١) ذكره أن الأصل الجاري في المقام هو: الإشتغال سواء قلنا بالبراءة في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين أم بالإشتغال، فإن قلنا بالإشتغال فالأمر واضح و إن قلنا بالبراءة في تلك المسألة، فإنّ مسائلتنا تختلف عن تلك المسألة؛ لأنّ التكليف و حدوده معلوم هنا و الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم فإنّ العقل يحكم بأنّ الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فيجب عليه أن يأتي بالعمل بداعي أمره، وإلا فإنّ العقاب على تركه فيما كان معتبراً واقعاً لا يكون بلا بيان، و بالجملة: إنّ الشك يرجع الى كون المأتي بدون قصد الامتنال هل يكون محضاً للغرض المطلوب أم لا؟ و في مثله لا تجري أدلة البراءة لأنّ المحصّلات و الأسباب امور واقعية لا يكون وضعها و رفعها بيد الشارع، و حديث الرفع لا يرفع إلا ما كان قابلاً للوضع شرعاً، فالشك في المحصّل دائماً يكون مجرى قاعدة الإشتغال لرجوع الشك فيه الى الشك في تحقق الامتنال، بل لو قلنا: بأنّ السببية قابلة للجعل (على خلاف التحقيق لأنها عبارة عن الرشح و الإفاضة و هذا لا تناله يد التشريع و الذي يقبل الجعل نفس

قصد القربة، و هكذا (١) الحال في كل ما شك في دخله في الطاعة و الخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه و التمييز

المسبب و ترتبها عند وجود سببها فسيبب الغسلات غير قابلة للجعل بل الطهارة عقيبها قابلة للجعل) أيضاً لا يجري فيه حديث كما ذكره المحقق النائيني رحمته الله؛ لأن سببية الأكثر معلومة و سببية الأقل مشكوكة و رفعها ينتج عدم جعله سبباً، و هذا يوجب التضيق. (*)

هذا بناءً على أن المراد من الغرض الملاك و أنه من قبيل المسببات التوليدية اللازم تحصيله إلا أن المحقق النائيني رحمته الله يرى أن المصالح و المفاسد ليست من قبيل المسببات التوليدية بل العمل يكون معداً لذلك، و الصحيح: أن الصلاة الصحيحة في نفس الأمر سبب توليدي للعروج غايته أن الصلاة الصحيحة ظاهره و لهذا لا يكون الملاك متعلقاً للتكليف و إلزام البناء على الاحتياط في جميع موارد الأقل و الأكثر.

و الصحيح في محل الكلام هو: إن التزمنا بعدم إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر كان الأصل الجاري هو: الاشتغال كما ذكره الماتن رحمته الله، و إن التزمنا بإمكان أخذه في متعلق التكليف و إن كان بتمتم الخطاب كان الأصل: هو البراءة كما هو الحال في جميع الأجزاء و الشرائط.

(١) أي إن ما ذكر من جريان قاعدة الاشتغال في الشك في اعتبار قصد الامتثال يجري في كل ما لا يكون اعتباره شرعياً؛ كقصد الوجه و قصد التمييز الذي يقول باعتباره بعض الفقهاء.

نعم (١) يمكن أن يقال: أن كل ما يحتمل بدواً دخله في [امتثال أمر] الامتثال وكان مما يغفل عنه غالباً العامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقعاً وإلا لأخل بما هو مهمه و غرضه، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منها عين و لا أثر في الأخبار و الآثار و كانا مما يغفل عنه العامة و إن احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيداً. ثمّ (٢) إنه لا أظنك أن تتوهم

(١) ذكر في هذا الاستدراك: أنه فرق بين قصد الامتثال وبين قصد الوجه و التمييز لأن ما يحتمل دخله في الطاعة يكون على قسمين لأنه تارة يكون مما يلتفت إليه العامة و يكون مركزاً في أذهانهم على نحو يصح للمتكلم الاعتماد على هذا التوجه و المعاملة معه معاملة البيان، و اخرى: يكون العامة غافلين عنه بحيث لا يلتفتون إليه إلا بالبيان، ففي الفرض الأول لا يمكن التمسك بالإطلاق المقامي لنفي ما شك في كونه دخيلاً في الغرض و ليس له البناء على أنه غير دخيل، بل يجب فيه الاحتياط بخلاف الفرض الثاني؛ لأنه إذا فرض كونه دخيلاً في غرض المولى و مع ذلك لم يرد بيان من المولى الحكيم فإنه قد أخل بغرضه، و من عدم بيانه يستكشف أنه لم يكن دخيلاً في غرضه فتجري فيه أدلة البراءة، و قصد الأمر يكون من القسم الأول كما إن قصد الوجه و التمييز يكون من القسم الثاني فأنهما مما لم يتوجه إليهما عامة الناس و يكونان من مصاديق: لو كان لبان، و هذا في الحقيقة ليس تفصيلاً في المسألة.

(٢) هذا دفع لما يمكن أن يتوهم في المقام وهو: أنه لا فرق بين قصد الامتثال و سائر الأجزاء و الشرائط في أنه في فرض الشك يكون من صغريات مسألة الأكثر و الأقل الارتباطيين، فإن قلنا في تلك المسألة بالاشتغال نقول به هنا

و تقول: أن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح (١) أنه لا بدّ في عمومها من شيء قابل للرفع و الوضع شرعاً و ليس ههنا فإن دخل قصد القربة و نحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي و دخل (٢) الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلاّ أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعاً فبدليل الرفع و لو كان أصلاً يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلي كما عرفت فافهم.

أيضاً و إن قلنا في تلك المسألة بالبراءة لا بدّ من القول بها هنا أيضاً.

(١) هذا تعليل لعدم الظنّ و هو دفع التوهم و حاصله: أنّ قياس قصد الأمر بسائر الأجزاء و الشرائط مع الفارق، و الفارق هو: أنّ الشك في قصد الأمر يرجع الى كيفة الإطاعة بعد فرض استحالة أخذه في المتعلّق شرعاً، و شرط جريان البراءة هو: لزوم أن يكون المشكوك قابلاً للوضع و الرفع شرعاً و دخل شيء في الغرض لم يكن قابلاً للجعل التشريعي، بل هو أمر تكويني فلا يكون قابلاً للرفع أيضاً.

(٢) هذا دفع لتوهم آخر و هو: إنّ جميع الأجزاء و الشرائط يكون دخلها في الغرض واقعياً و ليس بشرعي فإذا كان ذلك مانعاً عن جريان البراءة لا بدّ من أن يقال في الجميع بالاشتغال، مع أن الأمر ليس كذلك و لذلك تراهم يتمسّكون بالبراءة عند الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته له.

و الدفع هو: إنّ ما ذكرتم من أن دخل الأجزاء و الشرائط في الغرض يكون تكوينياً صحيح إلاّ أنّهما قابلان للجعل التشريعي الضمني بأن يقول: صلّ مع الركوع أو مع الطهارة، لأنّها من الانقسامات الأولية، و هذا بخلاف قصد الأمر الذي هو من الانقسامات الثانوية، فإنّه لا يمكن أن يشمله أمر ضمني و لهذا لو

.....
شك في سائر الأجزاء والشرائط يتمسك بالإطلاق أو الأصل في البناء على
البراءة، وهذا بخلاف قصد الأمر فإنه لا يمكن البناء على البراءة فيه، ولهذا لا بدّ
من القول بالاشتغال فيه، وجوابه يعلم ممّا سبق.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إرسودي

المبحث السادس: قضية (١) إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً
 تعيينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب و تضيق
 دائرته فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه
 مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا أتى بشيء آخر أو لا أتى به آخر أو لا، كما
 هو واضح لا يخفى.

(١) إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري أو أنه تعييني أو تخيري أو أنه عيني
 أو كفاي فإطلاق الصيغة (عند تمامية مقدمات الحكمة) يقتضي الحمل على
 النفسية لا الغيرية و التعيينية لا التخيرية و العينية لا الكفائية؛ لأن كلاً من
 الغيرية و التخيرية و الكفائية تحتاج الى قرينة و بيان زائد لأن الوجوب
 الغيري مختص بحال وجوب ذي المقدمه فعلاً، و الواجب التخيري يحتاج الى
 ذكر عدل له، و الواجب الكفاي يكون مشروطاً بعدم إتيان غيره به و هذه امور
 لا بد من بيانها و مع عدم البيان يستكشف عدمه، و لا بد من التنبيه على أمرين
 لدفع إشكالين عن المتن أحدهما: إن التعيينية و النفسية و العينية أيضاً
 خصوصية في الواجب كالتخيرية و الغيرية و الكفائية تحتاج الى بيان زائد،
 فكيف يكون مقتضى الإطلاق هذه الخصوصية دون تلك؟ والجواب: أن الأمر
 وإن كان كذلك إلا أن هذه الخصوصية متلائمة مع إطلاق الوجوب بنحو من
 الأنحاء، و تلازمه دون تلك الخصوصية، ثانيهما: قد يقال: بوجود التهافت في
 كلمات الماتن رحمته؛ فإنه تمسك هنا بإطلاق الصيغة في نفي الغيرية و الكفائية و
 التخيرية و في بحث واجب المشروط ادعى إمكان تقييد الهيئة خلافاً
 للشيخ رحمته المنكر لإمكانه لكون الهيئة معنى حرفياً غير قابل للتقييد، و في
 مسألة مفهوم الشرط ذكر: عدم إمكان التمسك بإطلاق هيئة الشرط لإثبات
 المفهوم و انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط؛ لأن الهيئة غير قابلة للإطلاق و

.....
التقييد، وقد أورده على الماتن رحمته المحقق الإصفهاني رحمته، (*) ويمكن دفعه بأن:
الهيئة وإن كانت موضوعة للمعنى الكلي إلا أنه غير قابلة للتقييد من جهة كونها
ملحوظة اليه، وفي بحث الواجب المشروط لم يتمسك بإطلاق الهيئة و إنما إدعى
قابليتها للتقييد من جهة كليتها وفي مسألتنا لم يصرح بتمسكه بإطلاق الهيئة، و
لعله تمسك بإطلاق المادة.



المبحث السابع: أنه اختلف (١) القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال تُسبب الى المشهور: ظهورها في الإباحة، و إلى بعض العامة: ظهورها في الوجوب، و إلى بعض: تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علّة النهي، الى غير ذلك، (٢)

(١) ذهب معظم الاصوليين الى أن الصيغة إن وقع عقيب الحظر أو عقيب توهمه (المراد من التوهم ما يعمّ الظن) تنسلخ من معناها الظاهر (أعني الوجوب) و يحدث لها ظهوراً ثانوياً، إلا ما تُسبب الى بعض العامة كالرازي و البيضاوي و أبي اسحاق الشيرازي و بعض المعتزلة و الى بعض الخاصة كأصحاب الغنية و التهذيب و المنتهى و تهديد القواعد و المقاتيخ و المعارج، سواء كان ظهور الصيغة في الوجوب وضعياً كما عليه الماتن عليه السلام تبعاً للمشهور أم عقلياً كما يقوله المحقق النائيني عليه السلام أم إطلاقياً كما هو الصحيح، نعم لا مانع من انعقاد الظهور لها في الوجوب بضميمة القرينة، إلا أن الدلالة تكون مستندة الى القرينة لا الى نفس الصيغة؛ لزوال ظهورها الأصلي و انعقاد الظهور الثانوي له، و اختلفوا في هذا الظهور الثانوي فقليل: أنه الإباحة و نسبه في المتن الى المشهور، و قليل: بتبعيتها لما قبل النهي تُسبب الى العضدي.

(٢) قليل بالوقف و قليل بإفادته النذب و عن الفصول التفصيل و هو: الوجوب أو النذب إن كانا قبل عروض النهي وإلا فالإباحة.

و التحقيق (١) أنه: لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون [كونها] عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهرة فيه، غاية الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهرة في واحد منها إلا بقرينة أخرى كما أشرنا.

(١) مختاره هو: صيرورة الجملة مجملة لأن الوقوع عقيب الحظر قرينة نوعية صارفة لظهور اللفظ عن معناه الأصلي من دون أن يُعيّن له ظهور آخر، فحال اللفظ حال سائر المجملات فإن كان له قدر متيقن فيؤخذ به وإلا يكون ساقطاً، ولا بدّ من الرجوع الى الأصل العملي في كل مسألة، اللهم إلا على القول بحجية إصالة عدم القرينة من باب التعبد لا من باب حجية الظهور فتحمل على الوجوب، إلا أن المبنى ضعيف، هذا إذا لم تكن قرينة خاصة، وأمّا إذا كانت قرينة خاصة كما في قوله تعالى: «فَإِذَا نَسَلَخَ الْأَشْهَرُ الْحَرَمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ»^(١) وقوله تعالى: «وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا»^(٢) فإنه في الآية الأولى القرينة موجودة بأن: رفع الوجوب كان موقتاً بالأشهر الحرم و في غيرها الحكم هو الوجوب، والآية الثانية ظاهرة في أن الصيد من محرّمات الإحرام وبعد الإحرام لا حرمة، فع وجود القرينة لا بدّ من البناء عليها. ومما ذكرنا يتبيّن الخلل في تشبيث بعض أرباب الأقوال المتقدمة بالآيتين، فإنّهما مصحوبتان القرينة ومحلّ الكلام والنزاع هو: فرض فقد القرينة.

(١) التوبة: ٥.

(٢) المائدة: ٢.

المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً (١) لا دلالة لها على المرة و لا التكرار فإن المنصرف (٢) عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها و لا بمادتها، و الاكتفاء (٣) بالمرة فأنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة كما لا يخفى.

(١) أي في فرض عدم وجود القرينة على كل من الأمرين، و أمّا إذا وجدت قرينة على كل من المرة أو التكرار فلا بدّ من الأخذ بها، و الظاهر وجودها في جميع الأوامر الشرعية و لهذا تكون المسألة فاقدة الثمرة العملية، و كذلك المسألة الآتية (أي مسألة الفور و التراخي) كما في تقرير المحقق النائيني رحمته الله. ثم إن ظاهر الصيغة الهيئـة إلا أن البحث هنا لا ينحصر في دلالة الهيئـة بل المادة أيضاً محل الكلام كما سيأتي، و بالجملة: إن هيئـة الصيغة لا تدل إلا على النسبة الطلبية و إن المادة لا تدل إلا على الماهية المطلوبة و المرة و التكرار خارجان عن مفهومها.

(٢) هذا هو الوجه لما ادّعى من عدم دلالة الصيغة على المرة أو التكرار و هو: إن الهيئـة تدلّ على النسبة الإنشائية الطلبية و المادة على الطبيعة المطلوبة فالمتبادر من المجموع هو تبادر إنشاء طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، و ممّا ذكر يعلم أن الأولى تبديل كلمة (المنصرف) الى (المتبادر) و إضافة كلمة (إنشاء) قبل الطلب.

(٣) و قد يتوهم بأنّه: يكفي الإتيان بالمأمور به مرّة واحدة في مقام الامتثال و هـذا يكشف عن أن المدلول للصيغة ذلك، و إلّا لم يكن له وجه آخر، و أجاب عنه في المتن بأنّ: ذلك ليس من جهة دلالة الصيغة بل من جهة حكم العقل بالإجزاء بعد فرض انطباق الطبيعة على الفرد عقلاً لا إنّه بحسب دلالة الصيغة.

ثم لا يذهب (١) عليك: أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب كون النزاع ههنا في الهية كما في الفصول فإنه (٢) غفلة و ذهول عن أن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية، ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها كيف و قد عرفت في باب المشتق مبائة المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه يكون مادة لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّة أو التكرار في مادتها كما لا يخفى: إن قلت: (٣)

(١) هذا تعريض للفصول حيث ادعى بأن: النزاع هنا هو في دلالة الهية و أمّا المادة فخارجة عن محل النزاع؛ لأن مدلولها المصدر المجرد عن اللام و التنوين و هي لا تدل إلا على الماهية من حيث هي باتفاق أهل العربية على ما حكاه السكاكي.

(٢) هذا هو الإيراد على الفصول و حاصله: هو أن اتفاق أهل العربية (على نقل السكاكي) على أن المصدر المجرد يدل على الماهية من حيث هي لا يستلزم الاتفاق على خروج المادة عن حريم النزاع؛ لأن المصدر المذكور لم يكن مادة المشتقات بل هو مشتق له مادة و هية في قبال سائر المشتقات إذ لو كان مادة للمشتقات لزم أن لا يباينها، مع أنه مبائن لها لأن بشرط اللائية عن الحمل مأخوذة في مفهومه مع أن مفهوم المشتقات اللا بشرطية عن الحمل و الماهية بشرط لا مبائة مع الماهية اللا بشرط و لا يمكن أن تكون مادة المشتق مبائة من نفس المشتق، فإذا لم يكن المصدر المجرد مادة للمشتق بل المادة له ما لم يكن مبائناً مع المشتق فثبت: أنه لا مانع من أن تكون المادة أيضاً محل النزاع كالهية.

(٣) حاصل الإشكال هو: إن ما ذكرتم من نفي كون المصدر المجرد مادة في

فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟ قلت: (١) مع أنه محل الخلاف، معناه: أن الذي وُضع أولاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها و منه بصورة و معنى كذلك هو المصدر أو الفعل فافهم. ثم (٢) المراد بالمرّة و التكرار هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟

المشتقات ينافي ما اشتهر من أن المصدر أصل للكلام.

(١) هذا هو الجواب عن الإشكال بوجهين أحدهما: هو عدم ثبوت أن المصدر أصل فإن فيه خلافاً عند النحويين؛ فالكوفيون على أن الفعل أصل، و ذهب بعضهم إلى أن كلاً من الفعل و المصدر أصل للآخر، و ثانيهما: إن المراد من قول المشهور: بأن المصدر أصل هو: إن الواضع وضع المصدر أولاً بالوضع الشخصي لمعنى خاص ثم بملاحظته وضع سائر المشتقات التي تناسب المصدر و تجمع حروفه مثل (ض، ر، ب) فيكون لكل صيغة صورة و هيئة مخصوصة، إلا أن المعنى الحدتي المدلول لتلك المادة يكون مشتركاً في الجميع و يكون الوضع بالنسبة إلى المادة نوعياً و بالنسبة إلى الهيئة شخصياً (على رأي الماتن رحمه الله و أما على المختار فالوضع في كليهما يكون نوعياً) لا إن معنى كون المصدر أصلاً أن يكون بمادته و هيئته مادة للمشتقات. ثم إن خبر قوله (إن الذي) يكون هو المصدر أو الفعل الذي أتى به أخيراً، و في العبارة شيء من التعقيد و المقصود واضح، و الإنصاف: إن دعوى الاتفاق على خروج المادة عن حريم النزاع قوية و إن كان ما ذكره في الفصول بأن المصدر أصل المشتقات على خلاف التحقيق و جارياً على لسان القوم و لعلّه إليه اشار بقوله: فافهم.

(٢) ذكر للمرّة و التكرار تفسيرين أحدهما: إن المراد بالمرّة: الفرد الواحد و إن لم يوجد دفعة بل وجد تدريجاً، و بالتكرار: الأفراد اختاره المحقق القمي رحمه الله،

والتحقيق: (١) أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأوّل، و توهم: (٢) أنّه لو أريد بالمرّة الفرد لكان الأنسب

ثانيهما: إنّ المراد بالمرّة: الدفعة وإن كانت أفراد متعدّدة ومن التكرار: الدفعات و هذا مختار صاحب الفصول رحمته و النسبة بينهما هو العموم من وجه كما ظهر من حكايتنا للقولين.

(١) هذا مختار المتن و هو: أنّ اللفظ وإن كان ظاهراً في التفسير الثاني لكونه أقرب الى الفهم العرفي فلا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة: أنّه ضرب مرّتين أو أنّه ضرب مكرّراً بل يقال: أنّه ضرب مرّة واحدة كما في الفصول، إلّا أنّ النزاع غير قائم باللفظ بل هو قائم بالمعنى المقصود وهذا أعم من المعنى الظاهر، فلا بدّ من أن يكون محلّ النزاع هو: المرّة والتكرار بالتفسيرين.

(٢) هذا كلام الفصول ذكره شاهداً على دعواه و حاصله هو: أنّه لو كان المراد الفرد أو الأفراد كان هذا البحث من فروع المسألة الآتية (هل إنّ الأوامر متعلّقة بالطبيعة أو الفرد؟) فيقال: أنّه على تقدير تعلّقها بالطبيعة فلا إشكال و تكون مسألتنا منحازة عن تلك المسألة لعدم تعلّق الأمر بالفرد حتّى يقال: أنّ المراد الفرد الواحد أو الأفراد، وإن قلنا: بتعلّقها بالفرد فيجري البحث حينئذٍ هل إنّ الفرد الواحد يكون متعلّقاً للأمر أو الأفراد؟ فتكون المسألة من فروع تلك المسألة، و هذا بخلاف التفسير الثاني فإنّ البحث يجري هنا على جميع تقادير تلك المسألة سواء قلنا بتعلّقها بالطبيعة كما هو واضح أو بالفرد و أفراد المسألة بالبحث يناسب أن يكون البحث فيها على جميع تقادير تلك المسألة.

بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمّة للمبحث الآتي من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا تقتضي شيئاً [منهما] منها؟ ولم يحتج الى أفراد كلّ منها بالمبحث كما فعلوه و أمّا لو أريد بها الدفعة فلا عُلقة بين المسألتين كما لا يخفى فاسد (١) لعدم العُلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً فإنّ الطلب على القول بالطبيعة أمّا يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج ضرورة إنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، و [لهذا] بهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المرّة و التكرار بكلا المعنيين فيصح النزاع في دلالة الصيغة

(١) هذا إيراد على ما ذكره في الفصول وهو: أنّه لا علاقة بين المسألتين سواء أريد بالمرّة و التكرار الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد، فالنزع يجري في هذه المسألة على كلا القولين في تلك المسألة سواء أريد بالمرّة و التكرار: الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد؛ وذلك لأنّ الطبيعة من حيث هي غير قابلة لتعلّق التكليف بها بل باعتبار وجودها يتعلّق بها الطلب لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي لا موجودة و لا معدومة، فلا تكون مطلوبة و لا غير مطلوبة، و باعتبار وجودها كانت مردّدة بين المرّة و التكرار فيصح النزاع في هذه المسألة على القولين في تلك المسألة، أمّا على القول بتعلّق الأوامر بالطبيعة فيمكن النزاع في هذه المسألة في أنّ المطلوب هل هي الطبيعة دفعة واحدة أو دفعات؟ كما يمكن النزاع في أنّ المطلوب هل هو إيجاد واحد للطبيعة أو إيجادات؟ و أمّا على القول بتعلّق الأوامر بالأفراد في المسألة فيمكن النزاع في هذه المسألة في أنّ المطلوب هل هو الفرد دفعة واحدة أو دفعات؟ كما يمكن النزاع في أنّ المطلوب هل هو فرد واحد أو أفراد متعدّدة؟ و قد عرفت: أنّه بناء على القول بتعلّق

على المرّة و التكرار بكلا المعنيين و عدمها أمّا بالمعنى الأوّل فواضح و أمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات و أمّا عبّر بالفرد لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالأفراد فإنّه ممّا يقومه.

تنبيه: (١) لا إشكال بناءً على القول بالمرّة في الامتثال و أنّه لا مجال للإتيان بالمأموريه ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال فإنّه من الامتثال بعد الامتثال و أمّا على المختار من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة و لا على التكرار

الأوامر بالطبيعة و النزاع في هذه المسألة في المرّة و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد يُعبّر عنه بإيجاد واحد و إيجادات و على القول بتعلقها بالأفراد يُعبّر عنه بالفرد و الأفراد، و الفرق بين تعلق الطلب بالطبيعة و تعلقه بالفرد هو: إنّ الخصوصيات الشخصية بناءً على الأوّل خارجة عن المطلوب و ملازمة للمطلوب و بناءً على الثاني داخلية في المطلوب و مقوّمه له.

(١) هذا بيان ثمرة النزاع في المسألة و هي: إن قلنا: بدلالة الصيغة على المرّة فإن أوجد الطبيعة مرّة فلا إشكال في تحقق الامتثال به و لا يجوز الامتثال بعد الامتثال إلّا إذا كان بعنوان تبديل الامتثال بامتثال آخر فإنّ فيه كلاماً سنتكلم عنه هنا و في بحث الإجزاء، و إن قلنا بدلالاتها على التكرار فلا إشكال في وجوب الإتيان ثانياً و ثالثاً و هكذا و ليس له الاكتفاء بالوجود الواحد؛ لأنّه على الفرض يكون الأمر باقياً و لم يتحقق الامتثال بالمرّة، و إن قلنا بعدم دلالتها على كلّ منها (كما هو الصحيح) فلا يخلو من أن تكون الصيغة في مقام الإهمال و الإجمال و ليست في مقام البيان فالواجب الرجوع الى الاصول

فلا يخلو الحال إمّا أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الإيهال أو الإجمال، فالمرجع هو: الأصل و إمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال و أمّا الإشكال (١) في جواز أن لا يقتصر عليها فإنّ لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرّةً أو مراراً لا لزوم الإقتصار على المرّة كما لا يخفى، و التحقيق: (٢) أنّ قضية الإطلاق

العملية لعدم وجود إطلاق للفظ فرضاً و الأصل الجاري هو البراءة عن الزائد إذا كان بنحو التعدّد و الاستقلالية، و الاستصحاب أو قاعدة الاشتغال (بناءً على رجوع الشك في ذلك إلى الشك في المحصل) إن كان بنحو الاتصال و الارتباطية، و إمّا أن يكون الدليل في مقام البيان فلا بدّ من الأخذ بالإطلاق و هو يقتضي الاكتفاء بالمرّة في تحقق الامتثال؛ لصدق الطبيعة على المرّة.

(١) الإشكال في جواز عدم الإقتصار إن كان بقصد امتثال الأمر و أمّا إذا لم يكن بقصد الأمر فلا ريب في جوازه، و وجه الإشكال هو: الجواز من جهة إطلاق الصيغة الغير المقيد بالمرّة و عدم الجواز لتحقيق الامتثال بالإتيان بالوجود الأول فيكون الثاني تشريعاً محرّماً.

(٢) إنّ للصيغة إطلاقاً بحسب الأفراد العرضية فإذا أمر المولى عبده بإطعام المسكين و أطعم مساكين متعدّدة دفعة واحدة فقد تحقق به الامتثال، و أمّا بحسب الأفراد الطولية مثل ما إذا أطعم مسكيناً ثم أراد إطعام مسكين آخر هل يتحقق بالفرد الثاني الامتثال أم لا؟ ذكر الله فيه تفصيلاً و هو: إنّ المأتي به إن كان علّة لحصول الغرض كما إذا أمره بسقيه الماء لرفع عطشه و تحقق بامتثاله ذلك الغرض، فلا مجال لامتثال آخر؛ لأنّه بحصول الغرض قد سقط الأمر و مع سقوط الأمر لا يبقى مجال بامتثال آخر، و أمّا إذا لم يكن المأتي به علّة تامة

أما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد لا جواز الإتيان بها مرة و مرات، فإنه مع الإتيان بها مرة لا محالة يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجردة فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيان امتثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقة بإتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً، و أمّا إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ [فعلاً] فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء.



لحصول الغرض مثل ما إذا أراد العبد تبديل الامتثال بامتثال آخر بأن يأتي بماء آخر قبل حصول الإرتواء الذي هو غرض الأمر في ضمن فرد أحسن أو مساوٍ للفرد الأول (لأنه كان مخيراً قبل الشروع في الإتيان بين الفردين المساويين و أن ذاك التخيير يكون باقياً بعد الشروع) يكون جائزاً؛ لأن الغرض باقٍ حسب الغرض و مع بقاء الغرض يكون الأمر أيضاً باقياً فيكون للامتثال مجالاً و هذا يُعبر عنه بتبديل الامتثال بالامتثال.

و ناقشه سيدنا الاستاذ بأن: الواجب عقلاً على المكلف تحصيل غرض الأمر لا تحصيل غرض الأمر و في المثال المذكور في المتن إن غرض الأمر الذي هو تمكن المولى من الشرب قد تحقق و غرض الأمر و إن لم يتحقق بعد، حسب الغرض إلا أنه لا يجب على المكلف تحصيله، و فيه: أن غرض الأمر و إن كان يختلف عن غرض الأمر كما ذكره إلا أن الواجب على العبد عقلاً هو الإطاعة

.....
أداءً لحقّ المولى و الإتيان بوظيفة العبودية، و من هنا يتبين ضعف الدعويين؛ لأنّ عنوان الامتثال و الإطاعة أن كان صادقاً على المأتي به يكون الإتيان الثاني لغواً، و إن لم يصدق عليه عقلاً عنوان الامتثال يجب عليه عقلاً الإتيان به ثانياً سواءً تحقق بما أتى به غرض الأمر أو الأمر أم لا؟ لأنّه غير مكلف بتحصيل غرض الأمر و لا غرض الأمر، فإنّ الأغراض لم تكن مورداً للتكليف بل اللازم على العبد امتثال تكاليف المولى لا تحصيل المصالح و الأغراض.



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلامي

المبحث التاسع: الحق أنه (١) لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي والدليل عليه: تبادل طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما أدعى (٢)

في الفور والتراخي

(١) اختلفوا في دلالة الصيغة على وجوب الفور وعدمه كاختلافهم في دلالتها على المرة والتكرار، وقد عرفت أن المسألتين عاريتان عن الثمرة العملية؛ لأن الأوامر الشرعية كلها مصحوبة بالقرائن على المرة أو التكرار والفور أو التراخي، فعن الشيخ رحمته الله وجماعة: دلالتها على الفور وعن السيد رحمته الله: أنها مشتركة بين الفور والتراخي وعن جماعة: التوقف والمشهور المنصور أنه: لا دلالة لها على شيء منها، ووجهه: هو ما تقدم في المسألة السابقة من أن الصيغة بمادتها وهيئتها تدل على إنشاء مطلوبة الطبيعة كما هو المتبادر منها، فالتقييد بوجوب الفور أو جواز التراخي يحتاج إلى مؤنة زائدة.

(٢) هذا استدلال على لزوم الفور وحاصله: أن بعض الآيات تدل عليه فيكون بحكم القرينة العامة الثابتة في جميع الأوامر وهي قوله تعالى: «و سارعوا إلى مغفرة من ربكم»^(١) وقوله تعالى: «واستبقوا الخيرات»^(٢) استدلل بهما على الفور في المعالم بتقريب: أن المراد من المغفرة سببها الذي هو فعل المأمور به لأنه فعله لا نفس المغفرة لأنها فعل الله ولا معنى للتكليف بها، والصيغة ظاهرة في الوجوب فلا بد من وجوبها، والكلام في استباق الخير نفس الكلام والآيتان على تقدير تمامية دلالتها تدلان على ظهور الصيغة في الفور لا

(١) سورة آل عمران آية ١٢٣.

(٢) سورة البقرة آية: ١٤٨.

دلالة غير واحدة من الآيات على الفورية، وفيه: (١) منع ضرورة (٢) أن سياق آية «و سارعوا الى مغفرة من ربكم»^(١) وكذا آية «و استبقوا الخيرات»^(٢) إنما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة و الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر؛ ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب كما لا يخفى فافهم، مع (٣) لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات و كثير من الواجبات

وصفاً بل لأجل القرينة العامة.

(١) شروع في مناقشة الاستدلال بوجوه ثلاثة:

(٢) هذا هو الوجه الأول في الإيراد وحاصله: أن الآيتان تدلان على استحباب المسارعة و الاستباق وإن كان ظاهر الصيغة في نفسه الوجوب للقرينة و هي أنهما لو كانتا للوجوب كان تركهما مستتبعا للغضب و الشر و الأنسب في هذا الحال هو التحذير بهما و البعث الى الاستباق و المسارعة بذكر العقاب على تركهما؛ لأن ذلك أوقع في النفس و أحدث للداعي في التحرك و الانبعاث، وفيه: أن في كثير من الواجبات أكتفي بذكر الثواب دون العقاب على الترك، ولعلّه لأجله أمر بالفهم.

(٣) هذا هو الوجه الثاني في الإيراد و هو: أنه لو بنينا على وجوب المسارعة و الاستباق كما هو ظاهر الآيتين يلزم من ذلك التخصيص الأكثر المستهجن؛ لخروج المستحبات كلّها و الواجبات الموقّنة بأكملها أمّا الموسّعة كصلاة الظهرين و العشائين فواضح و أمّا المضيّقة فلعدم تصوّر الفورية فيها بعد فرض

(١) سورة آل عمران آية ١٢٣.

(٢) سورة البقرة آية: ١٤٨.

بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيها على خصوص النذب أو مطلق الطلب، و لا يبعد (١) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة و الاستباق و كل [كان] ما ورد من الآيات و الروايات في مقام البعث نحوه إرشاداً الى ذلك كالأيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الطاعة فيكون الأمر فيها لما يترتب على الماده بنفسها و لو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم.

تتمّة: بناءً (٢) على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا؟

كون الوقت بمقدار فعل الواجب و كثير من الواجبات الغير الموقّعة لثبوت جواز التأخير فيه، فلاجل هذه القرينة لا بد من رفع اليد عن ظاهر الآيتين و حملها إمّا: على الاستحباب و إمّا على مطلق الطلب أي وجوب الفور في الواجبات الفورية و استحبابه في غيرها. *مركز تحقيقات كمبيوتر علوم دینی*

(١) هذا هو الوجه الثالث و هو: لزوم حمل الأمر فيها على الإرشاد كما هو الحال بالنسبة الى أوامر الإطاعة و الاحتياط و ذلك لحكم العقل بحسن المسارعة الى الإطاعة، كما يستقل بحسن أصل الطاعة و ذلك لأنّ حال الفور حال الاحتياط يكون راجعاً الى كيفة الإطاعة فكما إنّ الحاكم في الإطاعة هو العقل كذلك هو الحاكم في كيفةها، و فيه: أنّ الفورية تختلف عن الاحتياط فإنّه لو اخذ قيداً شرعاً في المأمور به يكون حاله حال سائر القيود الشرعية، إلا أن يقال: بأنّ سبب المغفرة هو الإطاعة لا فعل المأمور به، و لعلّه لأجله أمر بالفهم فتبين أنّ الآيتين لا دلالة فيها على لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً للزومه التخصيص الأكثر.

(٢) بناءً على وجوب الإتيان بالواجب فوراً و فرضنا أنّ المكلف أخر

وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفى (١) أنه لو قيل: بدالاتها على الفورية لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً.

الإتيان به في أول وقت إمكانه عصياناً أو مع عذر فهل يسقط الواجب رأساً أو لا بد من إتيانه في الوقت الثاني فوراً فإن أخر عنه ففي الثالث كذلك والمعبر عنه بوجوبه فوراً ففوراً ذكره: أن فيه وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة هل هو وحدة المطلوب ثبوتاً أو هو تعدد المطلوب؟ ومبنى وحدة المطلوب هو: وجود مصلحة واحدة قائمة بإتيان الواجب مع قيده فيكون القيد مقوماً وبفواته تفوت المصلحة، ومبنى تعدد المطلوب هو: وجود مصلحتين إحداهما: قائمة بذات الفعل مع قطع النظر عن الفورية والثانية: قائمة بإتيانه مع القيد (في أول زمان إمكانه) أو أن هناك مصلحة واحدة ذات مراتب، فإن المرتبة العالية منها قائمة على إتيان الفعل مع ذاك القيد فإن لم يأت بذلك الفعل مع ذاك القيد فانت تلك المرتبة من المصلحة وتحدث مصلحة أدنى منها على إتيان الفعل في الوقت الثاني وهكذا.

(١) إن الوجهان المتقدمان أنما يتصوران ثبوتاً، وأما إثباتاً فإنه بناءً على القول بدلالة الصيغة على الفور فإنه لا دلالة فيها على أن الفورية تكون معتبرة بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، ولا يمكن استفادة كل منهما من اللفظ فلا بد حينئذٍ من الرجوع الى الأصل العملي والأصل الجاري في المقام هو: البراءة.

الفصل الثالث: الإتيان بالمأمور به (١) على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة بلا شبهة، وقبل الخوض في تفصيل المقام و بيان النقض و الإبرام ينبغي تقديم أمور أحدها: (٢) الظاهر إن (٣) المراد من: وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً مثل: أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة لا خصوص (٤) الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، فإنه (٥) عليه يكون: على وجهه قيداً توضيحياً، و هو بعيد مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدم من أن قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً،

في بحث الإجزاء

- (١) أي بالنسبة الى أمره سواء كان أمراً واقعياً أولياً أم ثانوياً أم ظاهرياً و أمّا بالنسبة الى الأمر الآخر فسياً في الكلام فيه و لهذه الجهة قيده: (في الجملة).
- (٢) هذا الأمر لبيان المراد من الوجه المذكور في العنوان.
- (٣) المحتملات في الوجه ثلاثة أحدها: ما هو مختار المتن من أن المراد منه النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً و عقلاً (و عطف عقلاً على شرعاً) لدخول قصد الأمر و قصد الوجه الذي يرى الماتن رحمته أن اعتبارهما في العبادة يكون عقلاً و لا يمكن أن يكون شرعاً.
- (٤) هذا هو الاحتمال الثاني و هو: أن يكون المراد من الوجه: الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، و هذا التفسير ورد في تقارير الشيخ الأعظم رحمته.
- (٥) هذا شروع في مناقشة تفسير الشيخ رحمته بوجهين أحدهما: أنه يلزم على هذا التفسير أن يكون ذكره في العنوان قيداً توضيحياً لأن ذكر (المأمور به) يكون مغنياً عن ذكره، و هذا بخلاف التفسير المتقدم فإنه يكون احترازياً لأن

و لا الوجه (١) المعتبر عند بعض الأصحاب فإنه (٢) مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم (٣) اعتباره عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه (٤) لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

المأمور به يشمل خصوص الأجزاء والشرائط المعتبرة شرعاً ولا يشمل ما يعتبر في العبادة عقلاً فيحتاج الى تعميم و بهذا القيد يحصل التعميم، ولو دار أمر القيد بين الاحترافية و التوضيحية فالاولى أولى. و ثانيها: أنه يلزم خروج التعدييات عن موضوع البحث لأنها لا إشكال في عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون قصد القربة لأنه معتبر في العبادات عقلاً (حسب رأيه)، فلا يشمل التفسير ما لم يكن معتبراً شرعاً، وهذا بخلاف تفسير الماتن رحمته الله فهو شامل للمعتبر في العبادة عقلاً و شمول البحث للعبادات مما لا ريب فيه، و لكن حيث عرفت إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر شرعاً فلا يرد شيء من الوجهين.

(١) هذا هو الاحتمال الثالث في المراد من الوجه و هو: أن يكون المراد منه قصد الوجه و هو: الوجوب و الاستحباب الذي يعتبره بعض الفقهاء تبعاً للمتكلمين في العبادة، و قد أورد على هذا الاحتمال ثلاث مناقشات:

(٢) هذه المناقشة الاولى و هو: أن معظم الأصحاب لا يقولون باعتباره مع أن بحث الإجزاء يرتبط بالجميع لا عدة معدودة من الأصحاب.

(٣) هذه المناقشة الثانية و هو: إن من يقول باعتباره إنما يقول به في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات، مع أن البحث هنا عام شامل للتعدييات والتوصليات.

(٤) هذه المناقشة الثالثة: مذكورة في تقارير الشيخ رحمته الله و هو: بعد غرض النظر عن المناقشتين الاوليين لا وجه لتخصيصه بالذكر من بين الأجزاء و

ثانيها: (١) الظاهر إنَّ المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلّية و التأثير لا بنحو الكشف و الدلالة و لذا نُسب الى الإتيان لا الى الصيغة، إن قلت: (٢) هذا أنما يكون كذلك بالنسبة الى أمره و أمّا بالنسبة الى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة الى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

الشرائط، مع عدم الفرق بينه و بين سائر الشرائط و الأجزاء، فهذه المناقشات يثبت عدم صحّة التفسير الأخير و يبقى التفسيران، و تفسير الشيخ رحمته الله أحسن من تفسير الماتن رحمته الله.

(١) هذا الأمر لبيان المراد من الاقتضاء المذكور في العنوان ذكر: أن المراد منه هو الاقتضاء في العلّية و التأثير أي يكون الإتيان بالمأمور به واسطة في الثبوت للاجزاء، و إن كان المراد منه في غير المقام الاقتضاء بنحو الكشف و الدلالة مثل قولك: الأمر يقتضي الوجوب أي أنّه كاشف عنه و دالّ عليه فيكون اللفظ واسطة في الإثبات، و وجه العدول عن ذاك المعنى هو: إن الإثبات و الكشف من شئون الألفاظ لا العمل و الامتثال.

(٢) حاصل الإشكال هو: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر»^(١) أو بالأمر الاضطراري مثل قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^(٢) يكون علّة لسقوط أمرهما و كاشفاً لسقوط أمر الوضوء أو الغسل، أي يبحث هنا عن أن أمر فتيمموا يكون دالاً و كاشفاً عن سقوط أمر فاغسلوا وجوهكم أم لا؟ فرجع البحث الى الدلالة و

(١) الوسائل الشيعة: ج ٥ باب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة.

(٢) النساء: ٤٣.

قلت: (١) نعم لكنه لا ينافي كون النزاع فيها كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم غايته: إنَّ العُمدَة في سبب الاختلاف فيها أنَّها هو الخلاف في دلالة دليلها هل إنَّه على نحو يستقل العقل بأنَّ الإتيان به موجب للإجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالته؟ و يكون النزاع فيه صغروباً أيضاً بخلافه في الإجزاء بالإضافة الى أمره فإنَّه لا يكون إلَّا كبروباً لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم.

الإثبات لا العلّية والثبوت أي: هل يكون الأمر الظاهري أو الاضطراري نازلاً منزلة الأمر الواقعي أم لا؟

(١) حاصل جوابه عن الإشكال هو: إنَّ البحث في أنَّ دليل الأمر الظاهري أو الاضطراري يدل على تنزيلها منزلة الأمر الواقعي أم لا فيكون النزاع في الدلالة إلَّا أنَّ ذلك لا ينافي كون الاقتضاء فيها أيضاً بمعنى العلّية والسببية، غايته: إنَّ منشأ الاختلاف في الإجزاء فيها و عدم الإجزاء هو الخلاف في دلالة دليل الأمر الظاهري أي أدلّة الاصول و الإمارات، و دليل الأمر الاضطراري على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع أو لا يدلّ على ذلك، فإنَّ الأول يكون موافقاً للقول بالتصويب و الثاني موافقاً للقول بالتخطئة، و بعبارة اخرى هل المأمور به الظاهري و الاضطراري مأمور به مطلقاً حتّى عند رفع العذر و كشف الخلاف أم لا؟ فيكون النزاع من هذه الجهة صغروباً فالبحث في الإجزاء و عدمه بالنسبة الى أمره يكون كبروباً فقط إن كان فيه نزاع على ما سيأتي و بالنسبة الى أمر غيره يكون صغروباً و كبروباً.

و للتأمّل فيما أفاده مجال لأنَّ عمدة البحث في المسألة هو الأوامر الظاهرية و الاضطرارية و أنَّ الأوامر الظاهرية هل تكون على نحو الطريقة كما هو الصحيح أو على نحو السببية؟ و أنَّ الأمر الاضطراري هل يكون مجزياً مطلقاً و

ثالثها: (١) الظاهر أن الإجزاء هنا بمعناه لغة و هو: الكفاية و إن كان يختلف ما يكفي عنه فإن (٢) الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد به ثانياً و بالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء، لا إنه يكون ههنا اصطلاحاً بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء فإنه بعيد جداً.

لو عند ارتفاع العذر أم يكون مقيداً بحال العذر فقط؟ فلا محالة يكون الاقتضاء بمعنى الكشف والدلالة، ولعله لأجله أمر بالفهم.

(١) هذه المقدمة في تفسير الإجزاء و في هذا المقدمات الثلاث يتبين المراد من ثلاث كلمات جاءت في العنوان (الوجه والاقتضاء والإجزاء)، فلو جمعها في مقدمة واحدة كان أحسن و ذكر في تفسير الإجزاء تبعاً للتقريرات: أن معناه لغة و عرفاً: الكفاية لا (سقوط التعبد به ثانياً و لا سقوط القضاء)، و إن تضمن كل منها بعض العبائر، نعم هما من لوازم المعنى العرفي الذي ذكرناه.

(٢) أي إن الكفاية التي هي معنى الإجزاء تختلف فإن الكفاية في الإتيان بالمأمور به الواقعي بمعنى: أن بإتيانه يسقط التعبد به ثانياً؛ لحصول الامتثال و الامتثال بعد الامتثال محال، و هي في الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي بمعنى: أن بإتيانه يسقط القضاء و لهذا ذكرنا في التعليق السابق: أنها من لوازم المعنى العرفي و اشتبه الأمر على بعض الأعلام و زعم أنها معناه.

رابعها: (١) الفرق بين هذه المسألة و مسألة المرة و التكرار لا يكاد يخفى فإنّ البحث (٢) ههنا في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يحجز عقلاً بخلافه في تلك المسألة فإنّه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى، نعم كان (٣) التكرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لكنّه لا بملاكه وهكذا (٤)

(١) هذه المقدّمة لدفع توهمين أحدهما: أنّه قد يتوهم عدم الفرق بين المسألة و مسألة المرة و التكرار وإنّ القول بالإجزاء في المسألة هو القول بالمرة، كما إنّ القول بعدم الإجزاء هو القول بالتكرار، و ثانيهما: أنّه قد يتوهم مساواة المسألة مع مسألة تبعيّة القضاء للأداء، فالقول بالإجزاء مساوق مع القول بعدم التبعيّة و القول بعدم الإجزاء مساوق مع القول بالتبعيّة في تلك المسألة.

(٢) هذا هو دفع التوهم الأوّل و هو: أنّ البحث هنا في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يحجز عقلاً و يكتفى به أي إنّ العقل هل يرى الملازمة بين الإتيان بالمأمور به و الإجزاء (الكفاية) أم لا؟ بخلاف البحث هناك فإنّه في مفاد الصيغة و تعيين ما هو المأمور به بحسب دلالة الصيغة، فالبحث في مسألتنا عقلي و في تلك المسألة لفظي.

(٣) ذكر في هذا الاستدراك: أنّ المسألتين متوافقتان عملاً لا ملاكاً؛ فالقول بالمرة يوافق القول بالإجزاء و القول بالتكرار موافق عملاً مع القول بعدم الإجزاء إلّا أنّ مجرد التوافق العملي بين المسألتين مع أنّ كلّاً منهما يكون بملاك يخصّه لا يوجب اتحادهما.

(٤) هذا هو دفع التوهم الثاني و هو بنحو الدفع الأوّل و هو: إنّ البحث في مسألتنا عقلي و في مسألة التبعيّة يكون لفظياً و في دلالة الصيغة و إنّ الأمر بفعل في وقت هل يدلّ على وجوب إتيانه فيما بعد الوقت إن فاته العمل في الوقت

الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء فإنَّ البحث في تلك المسألة: في دلالة الصيغة على التبعية و عدمها بخلاف هذه المسألة فإنه كما عرفت: في أنَّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً أو لا يجزي؟ فلا علاقة بين المسألة والمسألتين أصلاً، إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: (١)

أم لا يدلُّ على ذلك؟ أي إنَّ تعيين الوقت يكون على نحو تعدّد المطلوب أم إنَّه يكون على نحو وحدته، فعلى الأول يكون التبعية ثابتة بخلاف الثاني.

(١) والكلام في الموضوع الثاني يقع في مقامين، فالبحث في المسألة مع الموضوع الأول يقع في مقامات ثلاث **المقام الأول:** في أنَّ الإتيان بالمأمور به بأمر واقعياً كان أو اضطرارياً أو ظاهرياً هل يكون مجزياً بالنسبة الى نفس أمره أم لا؟ **المقام الثاني:** في أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يكون مجزياً عن الأمر الواقعي أم لا؟ **المقام الثالث:** في أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يكون مجزياً عن الأمر الواقعي أم لا؟

الأول: إن (١) الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التعبد به ثانياً لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لإقتضائه التعبد به ثانياً، نعم (٢) لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للبعد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً لا منضمّاً اليه كما أشرنا اليه في المسألة السابقة، و ذلك فيما علم أن مجرد امتثاله لا يكون علّة تامّة لحصول الغرض و إن كان وافياً به

المقام الأول

(١) لا ينبغي الريب في استقلال العقل الذي هو الحاكم في باب الإطاعة أو المعصية إن المكنت إذا أتى ما أمر به الله تعالى على الوجه الذي لا بدّ أن يأتي به يكون مجزياً عن التعبد به ثانياً سواء كان الأمر واقعياً أم اضطرارياً أم ظاهرياً، و لم ينقل الخلاف إلا ما حكى عن أبي هاشم و عبد الجبار، و ليس لنا علم بما ذهبوا إليه، و ما اعتمدا عليه ففي فرض الإتيان ليس له التعبد بإتيانه ثانياً. و يمكن أن يستدل عليه بأنه بعد فرض تحقق الامتثال و انطباق المأمور به على المأتي به يترتب عليه الغرض أو الداعي، إذ لو فرض بقاء الأمر مع عدم ترتب غرض عليه فهو محال، وقع ترتب غرض آخر غير ما حصل بالمأتي به فهو خارج عن محلّ الكلام لأن المأمور به حينئذ فردان يترتب على كل منهما غرض خاص و هذا عين القول بالأجزاء، و بالجملة إن الامتثال عقيب الامتثال محال.

(٢) في هذا الاستدراك ذكر أنه يجوز تبديل الامتثال بالامتثال و أن ذلك على طبق القاعدة، و قد تقدم الكلام فيه في مسألة المرة و التكرار و ذكرنا أنه يأتي الكلام فيه في بحث الأجزاء و هذا محله، و قد ادّعى الماتن رحمته أن المأتي به إن كان علّة لحصول الغرض فلا ريب في سقوط الأمر بالامتثال و لا يعقل

لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاة ليشربه فلم يشربه بعد فإن (١) الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد ولذا لو أهرق الماء و اطلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً كما إذا لم يأت به أولاً؛ ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه و إلا لما أوجب حدوثه فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه، نعم فيما كان الإتيان علّة تامّة لحصول الغرض فلا يبقى موقع لتبديل كما إذا أمر بإهراق الماء في فيه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّة فله إليه سبيل.

الامتثال بعد الامتثال، وإن لم يكن علّة تامّة لذلك فلا مانع من الإتيان بفرد آخر أحسن من الفرد الأول أو المساوي له، لا منضمّاً الى الفرد الأول على نحو يكون مجموع الفردين متعلقاً للأمر فإنه تشريع غير جائز، نعم يجوز الانضمام في الأفراد الدفعية لأنطبق صرف الوجود عليه، كما ينطبق على الفرد الواحد فيكون المجموع مصداقاً للمأمور به كما إن الفرد الواحد أيضاً مصداق له، وقد أعاد مثاله هنا وهو: ما إذا طلب المولى من العبد الماء للشرب أو التوضي وقد أحضر العبد ماء فإنه قبل الشرب أو التوضي يجوز للعبد تبديله بماء آخر، وإن كان لو لم يأت بالثاني كان الأول وافياً بالغرض لو اكتفى به.

(١) المراد من حقيقة الأمر الطلب الذي في نفس المولى و من ملاكه مصلحته مثل: رفع عطش المولى في المثال الذي ذكره، والقول ببقائها تخرّص للغيب، و الشاهد الذي ذكره وهو: إراقة الماء، لا شهادة له فإن كانت الإراقة في يد العبد فإنه لم يتحقق منه امتثال بعد، وإن كانت عند المولى فهو أول الكلام. وبالجملة: أنك عرفت الإشكال على المتن من قبل سيدنا الاستاذ، كما عرفت عدم تمامية كلامهما فإنّ اللازم على العبد بحكم العقل هو الامتثال لا تحصيل غرض المولى و

و يؤيد (١) ذلك بل يدلّ عليه ما ورد (٢) من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة وإن الله تعالى يختار أحبهما اليه.

لا تحصيل غرض الأمر، فإن صدق على المأتي به الامتثال عند العقلاء فلا مجال لامتثال آخر، وإن لم يصدق عليه ذلك فاللّازم على العبد هو تحقيقه بمقتضى وظيفة عبوديته، وأما تحصيل الغرض أو الملاك فغير واجب عليه.

(١) أمّا جعل أخبار الصلاة المعادة جماعة مؤيداً أولاً فلأنّه يمكن أن يكون ذلك حكماً ثابتاً في مورده لا يمكن التعدي من ذلك المورد إلى سائر الموارد و جعله دليلاً ثانياً من جهة قوله ﷺ: (إن الله تعالى يختار أحبهما اليه) فهو من قبيل المنصوص العلة.

(٢) من ذلك خبر أبي بصير قال قلت لأبي عبد الله ﷺ: أصلي ثم أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت فقال: (صل معهم يختار الله أحبهما اليه) (*) و منها مرسل الفقيه قال: (وروي أنّه يحسب له أفضلهما و أتمهما) (**) و الروايتان ضعيفتان سنداً الاولى بسهل و الثانية بالإرسال و ما في المتن من: (أن الله يختار أحبهما اليه) نقل بالمعنى.

و للمناقشة فيما أفاده مجال لأن الامتثال إي انطباق المأمور به على المأتي به قهري و حينئذ يكون علة تامّة لسقوط الأمر و معه لا يعقل تحقق الامتثال بفرد آخر، فالامتثال كاشف علمي عن حصول الغرض الذي به يسقط الأمر و الغرض من الأمر في المثال هو: تمكن المولى من الشرب الذي قد تحقق، و أمّا حصول الإرتواء فإنّه غرض فعل المولى لا فعل العبد و الأمر لا ينبعث إلا عن فائدة مترتبة على فعل العبد و الروايات الواردة في مسألة إعادة الصلاة جماعة

(١) الوسائل: ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ج ٥ ص ٤٥٧.

(٢) الوسائل: ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ج ٥ ص ٤٥٧.

خارجة عن محلّ الكلام لأنّ أكثرها مطلقات وبعضها واردة فيمن كان مصلياً وأقيمت صلاة العامة فلا ربط لها بتبديل الامتثال إلا رواية واحدة أدّعي ظهورها في ذلك وهي صحيحة هشام بن سالم (التي يرويها الصدوق رحمته الله و طريقها الى هشام صحيح في المشيخة عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال: **يُصَلِّيْ مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ**)^(١) فَإِنْ قَوْلُهُ عليه السلام: (يجعلها فريضة) ظاهر في تبديل الامتثال.

إلا أنّه لا بدّ من توجيهها بما في التهذيب: من أنّ موردها ما إذا كان مشغولاً بالفريضة وأقيمت الجماعة فإنّه يجعلها نافلة ثم يصلي جماعة، لا ما إذا كان فارغاً من الفريضة فإنّه ليس للمصلي أن يجعل ما فرغ منها بعد السلام نافلة فقلوه: (إن شاء) يكون قيداً للمجموع، وهذا التوجيه وإن كان بعيداً إلا أنّه لا يحيص عنه من جهة عدم معقولية تبديل الامتثال بالبرهان العقلي ويدل على التوجيه صحيح سليمان بن خالد (قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن وأقام الصلاة قال: فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الإمام و ليكن الركعتان تطوّعاً)^(٢) وقريب منه مضر سماعه^(٣) مضافاً إلى ما ذكره الوحيد رحمته الله من أنّه يؤيد هذا التأويل قوله: (في الرجل يصلي) بصيغة المضارع إذ لو كان المراد تبديل الامتثال كان اللازم أن يأتي بصيغة الماضي.

(١) الوسائل ب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل ب ٥٦ من أبواب صلاة الجماعة.

الموضع الثاني: وفيه مقامان **المقام الأول:** في أن (١) الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة و في خارجه قضاءً أو لا يجزي؟ تحقيق (٢) الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة: في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء و بيان ما هو قضية كل منها من الأجزاء و عدمه، و أخرى: في تعيين ما وقع عليه فاعلم: أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة و كافياً فيما هو المهم والغرض، و يمكن أن لا يكون وافياً به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه أو لا يمكن و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب



المقام الثاني

(١) المقصود كما في المتن (و العبارة لا تخلو من إشكال): أن الإتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي إعادة إن كان الوقت باقياً وقضاءً في خارج الوقت أم لا؟

(٢) يقع الكلام في موضعين أحدهما: مقام الثبوت و ثانيهما: مقام الإثبات أمّا الموضع الأول فإنّ الأمر الاضطراري في مرحلة الثبوت له صور أربعة؛ لأنّ المكلف به إمّا أن يكون وافياً بالغرض و تمام مصلحة المكلف به بالأمر الواقعي أي يكون الاختيار و الاضطرار من قبيل تعدّد الموضوع كالسفر و الحضر فالصلاة مع التيمم للعاجز عن الطهارة المائية كالصلاة مع الوضوء أو الغسل للقادر عليهما من جهة الوفاء بالغرض و إمّا أن لا يكون وافياً بأن تبقى من المصلحة شيئاً، والصورة الثانية على نحوين. لأنّه إمّا أن يكون استيفاء ما تبقى

و لا يخفى (١) أنه إن كان وافياً به فيجزى فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاءً و لا إعادةً، وكذا (٢)

من المصلحة ممكناً، وإما أن لا يكون ممكناً، والصورة الاولى أيضاً تكون على نحوين: لأن ما يمكن استيفائه من المصلحة إما أن يكون الباقي يجب استيفائه و إما أن يستحب، و حكم الأقسام الأربعة يظهر خلال شرح عبارة المتن.

(١) هذه هي الصورة الاولى وهي: أن تكون المأمور به بالأمر الاضطراري كالصلاة مع التيمم وافياً بجميع مصلحة الحكم الواقعي أي الصلاة مع الطهارة المائية، ولا شك في أن الإتيان به في حال الاضطرار مجزياً عن الإعادة و القضاء عند رفع الاضطرار بالإتيان بالأمر الواقعي بعد فرض حصول الغرض بما أتى به الموجب لسقوط الغرض، فلا موضوع حينئذٍ للتدارك و لا إشكال في إمكانه فإن التكليف الاضطراري وإن كان في طول الاختياري، و لأجله نقول: بعدم جواز تحصيل الاضطرار اختياراً إلا أن ذلك لا ينافي أن تكون مصلحة مساوية مع مصلحة الحكم الواقعي بل أزيد منها كما ورد (أن ثواب الصلاة خلفهم تقية يضاعف بخمسة و عشرين صلاة) (*) و هل يجوز البدار (المبادرة الى إتيان المأمور به الاضطراري في أول الوقت) أم يجب عليه التأخير أو فيه تفصيل؟ سيأتي بعد شرح الصورة الثانية.

(٢) هذه هي الصورة الثانية وهي: أن لا يكون المأتي به وافياً لتمام مصلحة الواقع مع عدم إمكان استيفاء الباقي مثل: ما إذا سقى المولى الماء الحار مع فرض فوات قسماً من مصلحة الماء البارد و عدم إمكان استيفاء الباقي لحصول الإرتواء لديه، و لا مجال للتدارك في هذه الصورة، و حكم هذه الصورة حكم الصورة الاولى من كونه مجزياً عن الحكم الواقعي لأنه بعد فرض عدم إمكان

لو لم يكن وافياً و لكن لا يمكن تداركه و لا يكاد (١) يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم فافهم. لا يقال: (٢) عليه فلا مجال لتشريع و لو بشرط الانتظار لإمكان استيفاء الغرض بالقضاء، فإنه (٣)

-
- الاستيفاء لما تبقى من المصلحة لا محالة يسقط الأمر حينئذ.
- (١) عدم جواز البدار من جهة استلزامه لتفويت مقدار من المصلحة و هو قبيح إلا إذا كان في البدار مصلحة الوقت، و هي أهم مما فات من المصلحة أو مساوياً معه، فإن الرجحان موجب للتقديم، و في الجواز يكفي المساوات فيكون في فرض التساوي مخيراً بين البدار و التأخير، إلا أن في فرض وجود مصلحة في البدار وافية بتمام ما فات يخرج الفرض عن هذه الصورة و يكون من مصاديق الصورة الاولى و لعلّه اليه أشار بقوله: فافهم.
- (٢) حاصل الإشكال: أنه كيف يصح تشريع الحكم الاضطراري حتى في فرض التأخير مع فرض العلم بفوات شيء من المصلحة و لزوم نقض الغرض مع إمكان الإتيان في خارج الوقت قضاءً و استيفاء تمام المصلحة.
- (٣) حاصل الجواب: أن ما ذكر صحيح إن لم يكن مصلحة الوقت مزاحمة لما فات و في هذا الفرض لا بأس بفوات شيء من مصلحة الواقع في صورة تداركها مع مصلحة الوقت التي لا يكون فوتها هيئناً.

يقال: هذا كذلك لولا المزاخمة بمصلحة الوقت و أمّا تسويغ (١) البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار ذا مصلحة و وافياً بالغرض و إن لم يكن (٢) وافياً و قد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً و لو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزي فلا بدّ من إيجاب الإعادة أو القضاء، و إلّا فيجزي و لا (٣) مانع من البدار في الصورتين،

(١) هذا هو الكلام في جواز البدار و عدمه بالنسبة الى الصورة الاولى ذكره: أن القول بجواز البدار و عدمه يكون منوطاً بانكشاف إن الحكم الاضطراري على أيّ نحو يكون وافياً بمصلحة الواقع، فإنّ فيه احتمالات ثلاث أحدها: أن تكون المصلحة فيه مطلقاً (ولو في بعض الوقت)، ثانيها: أن تكون المصلحة فيه إذا استوعب الاضطرار تمام الوقت، ثالثها: أن تكون المصلحة إن يأس عن ارتفاع العذر في الوقت، ففي الأوّل: يجوز البدار دون الثاني، و في الثالث يجوز البدار إن يأس من رفع الاضطرار في الوقت و إلّا فلا يجوز.

(٢) هذا بيان حكم الصورتين الأخيرتين، ذكر أن الصورة الثالثة (ما يجب استيفاء ما تبقى من المصلحة) لا يكون مجزياً فيجب عند رفع الاضطرار الإعادة في الوقت أو القضاء خارج الوقت و الصورة الرابعة (ما يستحب فيها استيفاء الباقي) يكون مجزياً و إن استحبّ الإعادة أو القضاء.

(٣) بالنسبة الى جواز البدار في الصورتين و عدمه ذكره: أنّه لا مانع من البدار فيهما، غاية أنّه في الصورة الثالثة يتخير المكلف بين أمرين: إمّا البدار في العمل ثم الإتيان بعد رفع الاضطرار إعادةً في الوقت أو قضاءً في خارج الوقت، و إمّا أن ينتظر ارتفاع العذر و يأتي بالعمل الاختياري، و لا يضرّه التخيير بين

غاية الأمر يتخير في الصورة الاولى بين البدار و الإتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار، و في الصورة الثانية يتعين (١) عليه استحباب البدار و إعادته بعد طرؤ الاختيار. هذا كله (٢) فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الأنحاء، و أمّا ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: «فإن لم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً»^(١)

الأقل والأكثر لما سيأتي في بحث الواجب التخييري من إمكان تصوير التخيير بين الأقل والأكثر. هذا إذا لم يستلزم الشق الثاني من التخيير فوات مصلحة الوقت وإلا فيكون الشق الأول متعيناً، و في الصورة الرابعة فيستحب له البدار و الإعادة بعد رفع الاضطرار.

(١) عبارة المتن في نسخة المشككي رحمته الله: (يتعين عليه البدار و يستحب إعادته)، و ما كتبناه في المتن موافق لنسخة الحقائق التي هي أرجح عندي فأني سمعت ابن المؤلف رحمته الله: إن سيدنا الاستاذ الحكيم رحمته الله لما أراد طبع حقائقه طلب مني النسخة الأصل و طبع المتن على تلك النسخة.

(٢) هذا هو البحث الإثباتي بعد الفراغ عن البحث الثبوتي و حاصل ما ادعاه هو: أنه إن كان لدليل البدلية إطلاق يؤخذه و يُبنى عليه لأن وجوب كل من الإعادة أو القضاء يحتاج الى دليل، و الإطلاق يقتضي عدمه مثل قوله تعالى: «فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً»^(٢) و قوله الطاهر: التراب أحد الطهورين و يكفيك عشر سنين، (و هذا منقول بالمعنى فإن الموجود

(١) سورة النساء آية ٤٣ والمائدة آية ٦.

(٢) سورة النساء آية ٤٣ والمائدة آية ٦.

وقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين و يكفيك عشر سنين»^(١) هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء و لابد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص، و بالجملة فالمتبع هو الإطلاق لو كان و إلا فالأصل و هو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكاً في أصل التكليف و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى

في خبر السكوني عن النبي صلى الله عليه وآله: يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين^(٢)، و إن لم يكن لدليل البدلية إطلاق فلا بد من الرجوع الى الأصل العملي والأصل الجاري هنا هو: البراءة؛ لأن مرجع الشك في وجوب الإعادة و هو شك في أصل التكليف، و إن كان رفع العذر بعد الوقت فتجري البراءة عن وجوب القضاء بطريق أولى لأن القضاء يكون بأمر جديد. و ما ذكره من الإطلاق صحيح في الآية الكريمة لأنه أمر و لا يصح في قوله عليه السلام: التراب أحد الطهورين؛ إذ لا إطلاق فيه في وجوب الفعل الاضطراري مطلقاً.

و ناقشه المحقق العراقي رحمته الله أما في الفرض الأول فلأن: إطلاق دليل الاختياري الظاهر في دخل الجزء أو الشرط الذي اضطر الى تركه يعارض إطلاق دليل البدلية (على تقدير وجوده) في بعض مراتب الملاك، مضافاً الى أن الإطلاق الأول يقدم على الثاني لكونه أظهر من جهة أن ظهوره في دخل الجزء أو الشرط الواقعي في المصلحة وضعي و هو مقدم على الظهور الإطلاقي و حاكم عليه و ناظر اليه؛ لظهوره في دخل المضطر اليه في المصلحة الواقعية و هو يقتضي التحفظ حتى لا يفوت منه تلك المصلحة، نعم لا مانع من التمسك بالإطلاق المقامي بعد فرض كون المولى في مقام بيان تمام غرضه في بيان الحكم

(١) الوسائل ب ١٤ من ابواب التيمم.

(٢) الوسائل ب ١٤ من ابواب التيمم.

نعم (١) لو دلّ دليله على أنّ سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجباً عليه لتحقيق سببه و إن أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض.

الاضطراري، وهو أقوى من الإطلاق الخطابي لصلاحيته أن يكون قرينة عليه. و أمّا في الفرض الثاني فإنّ الإجزاء إمّا أن يكون ناشئاً من احتمال وفاء الاضطراري بتمام ملاك الاختياري فيكون المكلف مخيراً بينهما و احتمال عدم وفائه فيكون الاختياري متعيّناً و يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و إمّا أن يكون ناشئاً من عدم إمكان التدارك لما فات من الملاك فيرجع الشك حينئذ الى الشك في القدرة على تحصيل الملاك التام، و في كلا الفرضين يجب فيه الاحتياط، و فيه: أمّا مسألة دوران الأمر بين التعيين و التخيير فالصحيح: هو جريان البراءة عن وجوب التعيين، و أمّا الشك في القدرة على تحصيل الملاك التام فقد عرفت: أنّه لا دليل على وجوب تحصيل الملاك بل الواجب عقلاً هو الإطاعة و امتثال حكم المولى، و المفروض أنّه غير معلوم فتجري البراءة.

(١) هذا الاستدراك لبيان أنّه إذا قلنا: بأن موضوع القضاء ليس فوات الواجب الفعلي بل الأعم منه و من المأمور به بالأمر الواقعي و إن لم يكن الوجوب المستفاد منه فعلياً من جهة وجود المانع فلا بدّ من القول بوجوب الاحتياط حينئذ، إلّا أنّه مجرد فرض و أنّ الواقع هو ترتّب القضاء على فوات الواجب الفعلي، و هو غير متحقق.

و ليعلم: أنّ ما ذكره من أولوية جريان البراءة في القضاء أمّا يتم على القول بأنّ القضاء بأمر جديد كما ذكرنا، و أمّا على القول بأنّه بالأمر الأوّل و إن اعتبر الوقت يكون من باب تعدّد المطلوب ففي فرض الشك يكون من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير الذي يرى الماتن رحمته وجوب الاحتياط فيه، و المختار هو: البراءة فيه.

المقام الثاني: في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري و عدمه و التحقيق: (١) إنَّ ما كان منه في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابها في وجه قوي و نحوها بالنسبة الى كلِّ ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي، فإنَّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط و مبيّناً لدائرة الشرط، و أنّه أعمّ من الطهارة الواقعية و الظاهرية، فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و هذا بخلاف

المقام الثالث

(١) المقصود من الحكم الظاهري هنا ما يشمل الدليل الاجتهادي والأصل العملي أي ما يقابل الحكم الواقعي النفس الأمري الذي يكون مشتركاً بين العالم و الجاهل، لا الحكم الظاهري المستفاد من الأصل العملي أي الحكم الثابت لمن كان جاهلاً بالحكم.

وليُعلم: أنا نتكلم عن أجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بناءً على ما هو الصحيح: من جعل الإمارات على نحو الطريقة المحضة لا على القول بالسببية؛ إذ لا يعقل الإجزاء حينئذٍ أمّا بناءً على تصويب الأشعري فواضح فإنّه لا معنى لانكشاف الخلاف على ذلك المبنى فضلاً عن عدم الإجزاء، و أمّا بناءً على تصويب المعتزلي فإنّه و إن فرض فيه وجود حكم سابق عن قيام الإمارة أو الأصل إلّا أنّ ذلك الحكم يكون مغتّبى بقيام الإمارة، و معه يرتفع ذلك الحكم و حينئذٍ لا وجه للقول بالإجزاء بل هو من قبيل تبدّل الموضوع، و أمّا بناءً على المصلحة السلوكية فإنَّ ارتفاع الجهل إن كان في الوقت وجبت

الإعادة إذ لم يفت منه إلا فضيلة أول الوقت المتداركة، وإن كان بعد الوقت فعلى القول بأن القضاء بالأمر الأول لابد من القول بوجوبه، وإن قلنا: بأنه بأمر جديد ذكر سيدنا الاستاذ: (*) أنه لا يجب لأنه فرع الفوت و خسارة مصلحة الفريضة و المفروض تداركها، وسيأتي الكلام فيه.

ثم إن الكلام هنا يقع في مقامين: أحدهما: ما إذا كان قيام الدليل أو الأصل على متعلق الحكم ثم تبين الخلاف كما: إذا صلى في ثوب قامت البيّنة على طهارته أو كان مستصحب الطهارة ثم انكشفت نجاسته، ثانيهما: ما إذا كان قيام الإمارة أو الأصل على أصل الحكم ثم تبين خطئه مثل: ما إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة أو الاستصحاب على طهارة العصير العنبي ثم تبين خلافه، و الكلام هنا في الصورة الأولى و أما الصورة الثانية فسيأتي عند تعرّض الماتن لله له.

أما الصورة الأولى فقد اختار فيها: التفصيل بين ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و متعلّقه و كان بلسان ما هو تحقق شرطه أو شرطه كقاعدي الطهارة و الحلية و استصحابهما على وجه قوي (بناءً على أن الاستصحاب أصل محرز و ليس بإمارة كما سيأتي تحقيقه في محله) فإن قوله **طَهَرَ**: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ) وقوله **طَهَّرَ**: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذَرٌ) (*) لسان الأول جعل الحلية لكل شيء مشكوك الحلية و الحرمة و لسان الثاني جعل الطهارة لكل شيء يكون مشكوك الطهارة و النجاسة، فإنكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لإنكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و بين ما

(*) المحاضرات ج ٢ ص ٢٧٧.

(*) الوسائل ج ١ ب ٣٧ من ابواب النجاسات المستدرك عن المقنع ص ١٦٤.

.....
 كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً أي كان محرزاً به للواقع و مثبتاً له كما هو لسان الإمارات والفرق: إن الأول يكون بلسان جعل حكم مماثل و حاكماً على دليل اشتراط الطهارة في ثوب و بدن المصلي و حليتهما ف دليل إصالة الحل و الطهارة ينقح صغرى الشرط بجعل الطهارة و الحلية في مشكوكهما و ناظراً الى دليل الشرط بالتوسعة ببيان: أن الشرط أعم من الطهارة و الحلية الواقعتين أو الظاهريتين، و هذا بخلاف القسم الثاني مثل: ما إذا قامت البسنة على طهارة الثوب أو أخبر ذو اليد بحليته، فبكل منهما يثبت أن الثوب واجد للشرط الواقعي، و بعد انكشاف الخلاف يتبين أنه كان فاقداً للشرط بناءً على أن جعل الإمارة يكون على نحو الطريقة، ففي الفرض الأول لابد و أن يكون مجزياً بخلاف الثاني، فإن لسان الإمارة لسان التعبد بالواقع إلا إذا قلنا: بالسببية في جعل الإمارة، فإن فيه تفصيلاً سيأتي فالماتن رحمته خالف المشهور في الصورة الاولى.

و السيد الاستاذ تبعاً لاستاذة المحقق النائيني ناقش الماتن بعدة وجوه: أحدها: إن حكومة أدلة الأحكام الظاهرية على الأحكام الواقعية حكومة ظاهرية لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و متأخر عنه رتبة فتوسعته له يكون ظاهرياً و في مقام الوظيفة العملية التي ترتفع بانكشاف الخلاف، و يمكن الجواب عنه بأن: من الممكن أنه أراد من الحكومة: الورد و حينئذ لا يلزم أن يكون إصالة الطهارة في طول شرطية الطهارة الواقعية للصلاة.

ثانيها: إن الحكومة بحسب تفسير الماتن رحمته له هو: كون دليل الحاكم مفسراً لفظاً بأي و أعني التفسيرين بالنسبة الى دليل المحكوم و هذا المعنى لم ينطبق على تقديم دليل إصالة الطهارة و الحل على الطهارة و الحلية الواقعتين،

ويمكن الجواب عنه بأنه: (مع ما يعلم من تفسيره للحكومة) يمكن أن يكون مراده: الورد لا الحكومة.

ثالثها: النقض بسائر أحكام الطهارة و الحلّ مثل: اشتراط الطهارة في ماء الوضوء و طهارة الملاقى فلا يظن التزامه بصحة الوضوء بما ذكر بعد إنكشاف الخلاف و طهارة ملاقيه، و يمكن الجواب عنه بأن: ما ذكر لم يكن من موارد التوسعة في دائرة الطهارة الواقعية بل هي تضيق لدائرة النجاسة الواقعية على تقدير الحكم بصحة الصلاة، فلا يوجب ذلك نقصاً لمُدَّعاه من الحكومة في دليل شرطية الطهارة الواقعية و أمّا يكون نقضاً عليه إذا كان مدّعياً لتوسعة مانعية النجاسة الواقعية.

و الصحيح في الإيراد عليه هو أن يقال: إن كان مراده من الحكومة: الورد و إنّ مفاد القاعدتين: التخصيص الحقيقي لدليل اعتبار الطهارة أو الحليّة أي إنّ مفادهما حصول الشرط الواقعي (كما لعنه يظهر القول به من صاحب المحقائق رحمته) فهو مضافاً الى عدم إمكان الالتزام به لعدم إمكان استفادته من دليلهما، فهو خارج عن موضوع محلّ الكلام؛ لأنّ في صورة الشك يكون واجداً للشرط الواقعي فلا ينطبق عليه عنوان (إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي)، وإن كان مراده منها: التنزيل في بعض الآثار و إنّ التوسعة ظاهريّة كما هو الظاهر في موارد أخذ الشك في الموضوع (وإن كان ظاهر التنزيل التوسعة الواقعية كما في مثل: **الطواف بالبيت صلاة** إلّا أنّ القرينة أفادت بأنّ المراد التنزيل الظاهري لا الواقعي)، و لا يبعد أن يكون مراده هو هذا فلا وجه للإجزاء إذ لا يتنافى ما ذكر كون الطهارة و الحليّة الواقعيّتين الناشئتين عن ملاكهما يكون شرطاً في الصلاة و عند انكشاف الخلاف يتبين عدم تحقق ما هو المعبر فيها.

ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الإشارات فلا يجزي فإن (١) دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو الشرط الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً، هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق و الإمارات من أن حجتها ليست بنحو السببية و أمّا (٢) بناءً عليها و أن العمل بسبب أداء إمارة إلى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزي لو كان الفاقد له في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض و لا يجزي لو لم يكن كذلك و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي إن وجب و إلا لاستحب، هذا مع إمكان استيفائه و إلا فلا مجال لإتيانه كما عرفت في الأمر الاضطراري

(١) هذا تعليل لعدم الإجزاء في الصورة الثانية وهو: أن جعل الإمارة بناءً على الطريقة كما هو الصحيح يكون بمعنى التعبد على أنه هو الواقع، فإذا قامت البيّنة على طهارة الثوب مقتضى دليل اعتبار البيّنة: البناء على أنه طاهر واقعاً فالصلاة في ذلك الثوب بمعنى أنها واجدة للشرط الواقعي، لا بمعنى إنشاء طهارة في الثوب فإن ذلك مبنى السببية، فإذا انكشف الخلاف على الطريقة يتبين أن الثوب غير واجد للشرط فالصلاة المأتي بها فيه تكون باطلة.

(٢) بناءً على السببية لا بدّ من التفصيل وذلك لأن: مصلحة الإمارة إن كانت وافية لمصلحة الواقع أو كانت واجدة لمعظم المصلحة مع عدم إمكان استيفاء الباقي أو أمكن الاستيفاء مع استحبابه يكون مجزياً، وإن كان الاستيفاء الباقي واجباً لم يكن مجزياً كما تقدم في الأمر الاضطراري.

و لا يخفى (١) أن قضية إطلاق دليل الحُجْية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضاً، هذا (٢) فيما إذا أُحرز أن الحُجْية بنحو الكشف و الطريقة أو بنحو

(١) هذا مقام الإثبات بعد الفراغ عن مقام الثبوت الذي تبين: أنه على القول بالسببية لابد من القول بالإجزاء إلا إذا كانت المصلحة الفائتة على نحو يجب استيفائها فإنه لا يكون مجزياً، و في مقام الإثبات ذكر: أنه إذا كان لدليل اعتبار الإمارة إطلاق يؤخذ به و يثبت به الإجزاء كما تقدم في الأمر الاضطراري، فإنك عرفت أن دليل البدلية إن كان له إطلاق يتمسك به و يثبت به الإجزاء.

(٢) إن أحرزنا أن الإمارة مجعولة على نحو الطريقة فالحكم هو: عدم الإجزاء، وإن أحرزنا أنها مجعولة على نحو السببية فالحكم هو: التفصيل، وإن لم يحرز الأمران بل شككنا في أن جعل الإمارة على أي من النحويين يكون فالحكم هو: التفصيل، و حيث إن حكم الإعادة تختلف عن القضاء فلا بد من البحث في موضعين؛ أحدهما: ما إذا انكشف الخلاف مع بقاء الوقت، و ثانيهما: ما إذا كان انكشاف الخلاف بعد انقضاء الوقت، أمّا الكلام في الموضع الأول و هو فرض بقاء الوقت حين انكشاف الخلاف فإن شكك يرجع الى أن ما أتى به كان مسقطاً للتكليف المعلوم ثبوته أم لا؟ و حيث أن سقوط التكليف بما أتى به أمر حادث مسبق بالعدم يستصحب عدمه، و هو يقتضي وجوب الإعادة عليه، و قد يناقش أولاً: بأن المسقط متردد بين ما هو معلوم الثبوت لو كان هو المأتي به و معلوم العدم لو كان هو الفعل الواقعي، و لا يجري الاستصحاب في مثله، و ثانياً: إن السقوط و عدمه من الآثار العقلية و في مثله لا يجري الأصل، و الجواب عن الأول: إن المشكوك هو الجامع بين الأمرين على نحو القسم الثاني من استصحاب الكلّي و سيأتي في محله: صحة

الموضوعية و السببية، و أمّا إذا شك و لم يحرز أنّها على أيّ الوجهين
فإصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت، و
استصحاب (١) عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي و لا
يثبت كون ما أتى به مسقطاً إلّا على القول بالأصل المثبت، و قد علم
باشتغال ذمّته بما

الاستصحاب فيه، و عن الثاني: إنّ المسقطية صفة منتزعة من عدم إيجاب الشارع
الإعادة و الأمر الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه في الشرعية و عدمها، و الأولى
التمسك بقاعدة الاشتغال؛ لأنّ الإعادة غير مترتبة على عدم الإتيان بالواقع بل
يكفي في وجوبها الشك في فراغ الذمّة لاستدعاء الاشتغال الفراغ اليقيني و هذا
سالم عن كلّ إشكال.

(١) هذا دفع و هم في المقام و هو: إنّ وجوب الإعادة مترتب على صيرورة
التكليف الواقعي فعلياً و قبل الانكشاف لم يكن فعلياً و بعده يشك في
صيرورته فعلياً فينبى على عدم صيرورته فعلياً بالأصل فلا تجب الإعادة
بالاستصحاب، و الدفع هو: ما أشار اليه بقوله: (لا يجدي) و حاصله هو: إنّ
عدم وجوب الإعادة الذي هو شرعي لم يكن أثراً لعدم صيرورة التكليف
الواقعي فعلياً بل هو أثر كون ما أتى به مسقطاً للتكليف، و هو من اللوازم
العقلية للمستصحب فهذا الأصل لا يجري إلّا على القول بالأصل المثبت، و
بعبارة أخرى: يكون إثبات عدم وجوب الإعادة باستصحاب عدم كون الواقع
فعلياً من قبيل إثبات أثر أحد الضدّين باستصحاب عدم الضد الآخر، و
بالجملة: إنّ الذمّة كانت مشغولة بالوضوء بماء طاهر فإذا توضّأ بماء أخبر ذو
اليد بطهارته ثم تبين خلافه فإنّه يشك في سقوط تكليفه بالوضوء بماء طاهر، و
في مثله يرجع الى استصحاب بقاء اشتغال الذمّة أو قاعدة الاشتغال.

يشك في فراغها عنه بذلك المأتي وهذا (١) بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعاً وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولي كما: في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن يكون الحجية على نحو السببية ففضية الأصل فيها كما أشرنا اليه؛ عدم وجوب الإعادة للإتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً، وإصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف، وأمّا القضاء (٢) فلا يجب بناءً على أنه بفرض جديد وكان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بإصالة عدم الإتيان إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً.

(١) أي إن محل الكلام يختلف عن صورة الشك في أجزاء الأمر الاضطراري عن الواقعي أو الأمر الظاهري عن الواقعي (بناءً على القول بالسببية) فإن الأصل الجاري فيها هو البراءة لأن المفروض أنه عالم بأن ما أتى به مأمور به واقعاً و يشك في تكليف زائد عليه وهو الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي وهذا بخلاف ما نحن فيه و الأجزاء في الأمر الظاهري على القول بالطريقه فإن المأتي به حسب الفرض لم يكن مأمور به و سقوط ما اشتغلت به الذمة بما هو ليس بمأمور به واقعاً يحتاج الى دليل.

(٢) هذا هو الموضع الثاني من الكلام وهو: ما إذا انكشفت مخالفة الأمر الظاهري للواقع بعد انقضاء الوقت فهل يجب القضاء أم لا؟ ذكر فيه: تفصيلاً بين ما إذا قلنا بأن القضاء بأمر جديد أو أنه بالأمر الأول في الصورة الأولى لا يجب القضاء ويكون المأتي به مجزياً بخلاف الصورة الثانية فلا يكون مجزياً، وقد يتوهم: بأن موضوع القضاء (وهو الفوت) يمكن إثباته بإصالة عدم الإتيان بالمأمور به فلا بد من القول بعدم الأجزاء في الصورة الأولى أيضاً، وفيه: أن ذلك إنما يتم إذا كان التقابل بين الفوت والإتيان تقابل السلب والإيجاب، وهو

ثم (١) إنَّ هذا كله فيما يجري في متعلّق التكليف من الإمارات الشرعية و الاصول العمليّة و أمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف كما: إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فأنكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك و لا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلّا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد

ممنوع بل التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر أي: عدم الإتيان بالواجب من شأنه الإتيان به، فكما لا يثبت بعدم البصر عدم العمى لأنّ الجزء الثاني من المستصحب هو شأنية البصر الذي هو أمر وجودي لا يثبت بإصالة عدم البصر كذلك شأنية الإتيان لا يثبت بإصالة عدم الإتيان إلّا على القول بالأصل المثبت، بل يمكن أن يقال: بأنّه على تقدير كون القضاء بأمر جديد أيضاً لا يجب القضاء لأنّه على هذا المبنى أيضاً لا بدّ من إحراز الفوت و ليس لدينا طريق لإثباته إلّا الأصل و هو: إنَّ عدم الإتيان لا يثبت الفوت إلّا بالأصل المثبت، ولعلّه لهذا أمر بالتأمّل.

(١) أي إنَّ ما تقدّم من الكلام بالنسبة الى أجزاء الأمر الظاهري أصلاً كان أو إمارة كان في المقام الأول و هو ما إذا كان متعلّق الأمر الظاهري موضوع الحكم و أمّا إذا كان المتعلّق نفس الحكم و هو المقام الثاني من الكلام مثل: ما إذا ثبت وجوب صلاة الجمعة بالأصل أو بالإمارة ثم انكشف الخلاف ذكره رحمته: أنّه لا وجه للإجزاء، و هو الصحيح، أمّا على القول بالطريقة فواضح و أمّا على القول بالسببية فإنّ غاية ما يلتزم به على ذاك المبنى هو: إنَّ صلاة الجمعة تكون ذا مصلحة و هذا لا ينافي وجوب صلاة الظهر حتى يوجب انقلاب الحكم

الواقعي إلا إذا قام دليل خارجي مثل الإجماع على عدم وجوب صلاتين في ظهر الجمعة فبعد انكشاف أن الواجب كان صلاة الظهر يعلم أن صلاة الجمعة لم تكن واجبة لأجل التلازم بين وجوب إحداها وعدم وجوب الأخرى.

و مع ذلك فقد ذهب بعضهم الى القول بالإجزاء لوجوه أحدها: إن قيام حجة لا يمنع من حجية الحجة الاولى فلدينا حجتان إحداها: تقضى بالإجزاء وأمدتها ينتهي لقيام الثانية، والثانية: فعلية فعلاً ولا ترجيح لها على الاولى، وفيه: إن الحجة الفعلية هي المتأخرة وهي وإن لم تنف حجية الاولى من طرفها إلا أنها تقتضي أن الحكم الواقعي على خلاف الاولى، فهو لم يكن آتياً بالواقع في ظرفه.

ثانيها: إن العمل الذي أتى به كان مستنداً الى حجة فعلية في حينه وقيام الحجة الاخرى لا تنفي حجية الاولى في حينها فلا بد من أن يكون العمل مع الاستناد الى الحجة مجزياً، وفيه: أن الحجة الاولى إنما يترتب أثرها من المعذرية والمنجزية ما لم يثبت خلافها ومع ثبوته فهي حجة ساقطة.

ثالثها: إن الالتزام بعدم الإجزاء مستلزم للعسر والهرج الشديدين المنفيان في الشريعة المقدسة، وفيه: مضافاً الى أن المنفي هو الهرج الشخصي ففي مورد لا يكون فيه هرج لا يكون إجزاء، إنه في الحقيقة تسليم لعدم الإجزاء.

تذنيبان: الأول: (١) لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها و بقي الأمر بلا موافقة أصلاً و هو أوضح من أن يخفى، نعم (٢) ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها و لو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه،

التذنيب الأول

(١) هذا التذنيب لبيان حكم القطع عند انكشاف خلافه و تبين أنه كان جهلاً مركباً من حيث الإجزاء و عدمه كما إذا قطع بطهارة ثوب أو قطع بوجوب صلاة الجمعة ثم انكشف خطأه ذكره رحمته الله أنه غير مجز، و هذا لا ريب فيه؛ لما سيأتي من أن حجية القطع ذاتية و لازمه كونه مُعذراً عند الخطأ و منجزاً عند الإصابة و معذريته لازمة مادام موجوداً فإذا زالت فهي أيضاً تزول فتجب الإعادة مع بقاء الوقت و القضاء مع فوات الوقت؛ لعدم الإتيان بالمأمور به و بقاء الأمر بلا موافقه لا حقيقة لعدم الإتيان بالمأمور به الواقعي ولا تنزيلاً لعدم الإتيان بالاضطراري و إنما تخيل الأمر.

(٢) ذكر في هذا الاستدراك أنه يستثنى صورتان من القول بعدم الإجزاء في صورة تبين خطأ العلم؛ إحداهما: ما إذا علم بأن ما أتى به في حال القطع كانت مصلحته بمقدار ما للواقع مصلحة (و إنما قيده بحال القطع احترازاً عما لو كانت مصلحته بمقدار الواقع مطلقاً فإنه يكون في الفرض عدلاً لما هو في الواقع و يكون من قبيل الواجب التخييري و هو خلاف الفرض)، و الثانية: ما إذا كانت مصلحة أنقص من الواقع إلا أنه لا يمكن استيفاء الباقي مطلقاً، و حينئذ لا يبقى مجال لامتنال الأمر الواقعي فلا محالة يكون مجزياً.

و معه لا يبقى مجال لامتنثال الأمر الواقعي و هكذا (١) الحال في الطرق
فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء بل
أنما (٢) هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الإتمام و القصر و الإخفات
و الجهر.

الثاني: (٣)

(١) ذكره في: أن مورد ما ذكرناه (من عدم الإجزاء في مورد القطع) هو تعلق
القطع بالحكم أو الموضوع، و الآن نقول: بأن تعلق القطع بالطريق حكمه
حكمها فإذا قطع بحجية الشهرة الفتوائية ثم انكشف عدم حجيتها فإنه لا دليل
على الإجزاء فلا فرق بين تعلق القطع بالحكم أو الموضوع أو الطريق في عدم
الإجزاء.

(٢) أي: إن الإجزاء لا يكون ثابتاً عند كشف الخلاف إلا إذا ثبت بالدليل
وجود مصلحة معتنى به في المقطوع به كما ثبت في بعض الموارد، و قد ذهب
المشهور الى صحة الصلاة إن أتم في موضع القصر أو أخفت في مورد الجهر أو
أجهر في موضع الإخفات إذا كان جهلاً بالحكم مع استحقاق العقوبة إن كان
الجهل عن تقصير كما ورد بعض النصوص على ذلك، وسيأتي الكلام في ذلك في
شرائط الاصول إن شاء الله تعالى.

التذنيب الثاني

(٣) هذا التذنيب لإثبات أن القول بالإجزاء لم يكن مساوقاً مع التصويب،
خلافاً لبعض المحققين، تبعاً لتهديد القواعد من أن الإجزاء في موارد الطرق و
الاصول مساوق للتصويب.

لا يذهب (١) عليك أن الإجزاء في بعض موارد الأصول و الطرق و الإشارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد فإن الحكم الواقعي بمرتبة محفوظ فيها فإن الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية بحسب ما يكون فيها من مقتضيات، و هو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الإمارات

(١) حاصل ما أفاده هو: أن الإجزاء في بعض الأصول كإصالة الحل وإصالة الطهارة الذي تقدم الكلام فيها و الطرق و الإمارات بناءً على القول بالسببية و كون الإمارة وافية بمصلحة الواقع أو واجدة لمعظمها مع عدم إمكان تدارك الباقي لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد؛ لأن الحكم الواقعي بمرتبة محفوظ فيها فلا فرق بين القول بالإجزاء و القول بعدمه في أن الأحكام الأولية الواقعية المشتركة بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل التي هي مداليل الخطابات المشتملة على الأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية و التي تكون الملاكات تابعة لها محفوظة في مرتبة الإنشاء، (*) و أنما الفرق بين القولين هو: في سقوط التكليف بالواقع بعد امتثال الأمر الظاهري و عند انكشاف الواقع و عدمه، و أين هذا من التصويب الذي يقوله أهله و المجمع على بطلانه عندنا؟ لأن مبناه على خلّو الواقعة عن الحكم الواقعي في جميع مراتبه و أنه ليس في الواقعة حكم إلا مؤدّى الدليل.

(*) و سيأتي في مسألة المجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي أنه يقول بأن الحكم الواقعي فعلي غير

وإنما (١) المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعثي و هو منفي في غير موارد الإصابة و إن لم نقل بالإجزاء فلا فرق بين الإجزاء و عدمه إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الأمر الظاهري و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابة و سقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم إمكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه و هو: خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الإمارة، كيف (٢) و كان الجهل بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً في موضوعها فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظاً فيها كما لا يخفى.

(١) هذا دفع توهم و هو: أنه على القول بالإجزاء في فرض مخالفة الطريق للواقع يلزم عدم ثبوت حكم في الواقع إذ مع وجوده لا معنى للإجزاء و هذا هو معنى التصويب والدفع هو: أن المرتفع في صورة مخالفة الطريق للواقع هو الحكم الفعلي البالغ مرتبة البعث و الزجر لا الحكم الإنشائي الذي يشترك فيه العالم و الجاهل بلا فرق بين القول بالإجزاء و عدمه، فالقول بالإجزاء و القول بعدم الإجزاء لا يختلفان إلا في سقوط التكليف الواقعي عند العمل بالأمر الظاهري لحصول الغرض بذلك على القول بالإجزاء و عدم السقوط بناءً على القول بعدم الإجزاء، و من المعلوم إن السقوط فرع الثبوت إذ لو لم يكن ثابتاً لم يكن معنى للسقوط.

و هذا بخلاف القول بالتصويب سواء التصويب الأشعري أم المعتزلي فإن على كل من التصويبيين لا حكم إلا مؤدى الطريق، فلا يتصور على مبنى التصويب الإجزاء لأنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) هذا توضيح آخر لبيان الفرق بين القول بالإجزاء و القول بالتصويب و هو: أن الجهل بخصوصية الواقعة أو الجهل بحكم الواقعة مأخوذ في موضوع الإمارة أو الأصل و الأول كما هو الحال في الشبهات الموضوعية؛ كالمائع المردّد

بين الماء والخمر فإن المأخوذ في موضوعها العلم بأصل الحكم والجهل بالخصوصية، والثاني كما هو الحال في الشبهات الحكمية مثل: حرمة شرب التتن فإن المأخوذ فيها الجهل بالحكم مع العلم بالخصوصية، ففي مورد الإمارة أو الأصل يكون الحكم الواقعي الإنشائي محفوظاً وباقياً، وهذا هو العمدة في الفرق بين القولين.

و هناك سببٌة اخرى أبداها الشيخ الأعظم رحمته و تبناها المحقق النائيني رحمته و تُعرف بالمصلحة السلوكية التي هي عبارة عن: فرض وجود مصلحة في عمل المكلف بالإمارة والسلوك بمقدار ما فات من مصلحة الواقع ومع ارتفاع الجهل في الأثناء وجبت الإعادّة لأن غاية ما تفوته من المصلحة: هي مصلحة أول الوقت و هي مصلحة استقلالية ظرفها الصلاة، فهي تتدارك فتجب الإعادة، و أمّا إذا كان ارتفاع الجهل بعد انقضاء الوقت فقد ذكر المحقق النائيني: وجوب القضاء سواء قلنا: بأنّه بأمر جديد أو بالأمر الأول لعدم فوات شيء إلّا مصلحة الوقت و هي تتدارك بالمصلحة السلوكية، و أمّا أصل الفعل فإنّه قابل للتدارك بالقضاء، و خالفه سيدنا الاستاذ و ذكر: أنّ بخروج الوقت تفوت مصلحة الوقت الملزمة و هي مرتبطة بأصل الصلاة لا يمكن تداركها إلّا في ضمن الصلاة و معه لا مجال لاستيفائها؛ لحصول مصلحة الصلاة فرضاً فلا بدّ من القول بالاجزاء،^(١) و فيه: إنّ المصلحة السلوكية كما يأتي بيانه لا تحدث في أصل العمل مصلحة، فلا مصلحة في العمل إلّا على طبق الحكم الواقعي، غايته: أنّ في تطرّق الطريق مصلحة و بعد تبين أنّ العمل لم يكن ذا مصلحة لا بدّ من تداركها، و بالجملة: أنّه على هذا المبنى لا اجزاء و لا تصويب، و مثله القول بالسببية المنسوبة الى بعض الإمامية القائلين بها لأجل دفع شبهة ابن قبه

أي: إن تفويت مصلحة الواقع أنما يكون قبيحاً إذا لم يكن في نفس التفويت مصلحة فإنه أيضاً لا تصويب ولا إجزاء.

ثم إن البحث عن الإجزاء وعدمه بالنسبة الى تبدل رأي المجتهد أو تبدل التقليد فقد بحثنا عنه في الفقه فلا حاجة الى إعادته هنا.

ولا بأس بإضافة تذييب ثالث ذكره المحقق النائيني رحمته الله وهو: أنه لا فرق في عدم الإجزاء بمقتضى القاعدة الأولية بين اختلاف الحجة بالنسبة الى شخص واحد أو شخصين فلا يجوز لمن يرى بطلان العقد بالفارسية أن يتولى أحد طرفي العقد مع من يرى صحته وأجراه بذلك، واستثنى من ذلك باب الطهارة و النجاسة؛ للسيرة الثابتة بلا ردع عن معاملة الناس معاملة الطاهر، وإن اختلفوا في كيفية التطهير وإعداد النجاسات بل معاملتهم مع المخالفين معاملة الطاهرين مع مخالفتنا إياهم في تعيين النجاسات وكيفية التطهير.

وأضاف سيدنا الاستاذ إليه باب النكاح مع ملاحظة أن لكل قوم نكاح فلا بد من ترتيب الصحة لمن عقد بالفارسية، وكان يراه صحيحاً على من لا يراه صحيحاً. (*)

أقول: الأمر كما ذكره المحقق في عدم الفرق وأما استثناء باب النجاسة محتجاً بالسيرة فهو في غير مورد غيبة المسلم، وجريان إصالة الصحة في عمل الغير ولو مع الاختلاف تقليداً أو اجتهاداً مشكل بل ممنوع، وأما استثناء النكاح فأشكّل، فإن قوله عليه السلام: لكل قوم نكاح، ناظر الى إلغاء شروط العقد بالنسبة الى غير المسلمين إذا التزموا بالزواج، لا إلغائها بالنسبة الى المسلمين حسب ما هو المتبادر منه و المرتكز عند أفهام أهل الشرع، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمبحث الإجزاء.

فصل في مقدمة الواجب و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم
امور الأول: (١) الظاهر إنّ (٢) المهمّ المبحوث عنه في هذه المسألة البحث
 عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته فتكون المسألة اصولية،
 لا عن (٣) نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين كي تكون فرعية
 و ذلك (٤) لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الاصولي، و الاستطراد لا
 وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية

فصل

في مقدّمة الواجب

(١) هذا الأمر معقود لبيان أمرين أحدهما: هل إنّ المبحوث عنه في هذا
 الفصل من المسائل الاصولية أم من المسائل الفقهية؟ و ثانيهما: على تقدير
 كونه من الاصول هل إنّ من المسائل اللفظية للاصول أم أنّه من المسائل
 العقلية؟

(٢) هذا هو الكلام في الأمر الأول و هو: أنّ المسألة من المسائل الاصولية؛
 لأنّ البحث هنا في أنّه هل تكون ملازمة عقلاً بين وجوب شيء و وجوب
 مقدّمته أم لا؟ و حينئذٍ ينطبق عليه ضابط المسألة الاصولية الذي ذكر في أوّل
 الكتاب.

(٣) تُنسب إلى الفاضل الجواد في شرح زبدة الاصول: القول بأنّ المسألة
 فقهية و أنّ الكلام هنا هو في وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به و عدمه.

(٤) هذا تعليل أنّ المسألة الاصولية: فإنّها لو كانت فقهية لما كان وجه
 لتعرّض الاصوليين لها، كما لا وجه لذكرها استطراداً بعد فرض العلم بأنّه على
 خلاف الأصل، مع إمكان أن يكون البحث على وجه ينطبق عليه المسألة

.....
الاصولية. و ذكر المحقق النائيني رحمته الله وجهاً آخر لعدم كون المسألة فقهية و هو:
أنّ الفقه: يبحث فيه عن أحكام موضوعات خاصّة و من المعلوم عدم كون
المسألة كذلك لأنّه عنوان عام ينطبق على موضوعات مختلفة، و أورد عليه
المحقق العراقي رحمته الله: بالنقض بمسألة وجوب الوفاء بالنذر و مسألة ما يضمن
بصحيحه يضمن بفاسده و أمثالهما ممّا كان موضوعها عاماً غير مختص بباب
دون باب،^(١) واختار هو: أنّ المسألة الفقهية هو: ما كان الحكم المبحوث عنه
فيها ناشئاً عن ملاك واحد و ليس الأمر في مقدّمة الواجب كذلك، فإنّ المقدّمة
تابعة لذيها في الملاك و الملاك في الصلاة يختلف عن الملاك في الصوم و
هكذا.^(٢)

و فيه: أنّ الملاك في الجميع واحد و هو: المقدّمية للواجب الموجب لترشّح
الوجوب منه إليها على القول به، مضافاً إلى الإشكال في الضابط الذي ذكره
فإنّ ضابط المسألة الفقهية هو: أن يكون من عوارض فعل المكلف و هذا
موجود في مقدّمة الواجب، و ذكر سيدنا الاستاذ: أنّ البحث هو: عن مطلوبة
المقدّمة بقول مطلق لا الوجوب في مقدّمة الواجب و لا الاستحباب في مقدّمة
المستحب و الطلب ليس من الأحكام و لا من العوارض التي تعرض لفعل
المكلف،^(٣) و فيه: أنّ الطلب أخذ عنواناً للوجوب أو الاستحباب، فالمقصود
في الحقيقة هو الوجوب و الاستحباب، و الصحيح هو: أنّه يمكن أن تكون
مسألة اصولية لأنّ تطبيق ضابط مسألة العلم عليه و إن أمكن أن تكون مسألة
فقهية، كما يمكن أن تكون مسألة الكلامية فتدرج في العلمين لأنّ تطبيق ضابط

(١) بدائع الأفكار ج ١ ص ٣١٢.

(٢) بدائع الأفكار ج ١ ص ٣١٣.

(٣) محاضرات في اصول الفقه ج ٢ ص ٢٩٣.

ثم الظاهر (١) أيضاً أن المسألة عقلية و الكلام في استقلال العقل بالملازمة و عدمه لا لفظية كما ربما (٢) يظهر من صاحب المعالم؛ حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً الى [أنه] ذكرها في مباحث الألفاظ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته ثبوتاً محل الإشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات و الدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى.

العلمين عليه، و قد عرفت إمكان تداخل العلوم في بعض المسائل، بل يمكن أن تكون من المبادي التصديقية للعلم كما التزم به بعضهم، أو من المبادي الأحكامية كما عن شيخنا البهائي عليه السلام.

(١) هذا هو الكلام في الأمر الثاني بعد تبين أن المسألة اصولية في الأمر الأول، يقع البحث في أنه: من أي قسم من أقسام المسألة الاصولية؟ ذكر: أن المسألة عقلية و أن المبحوث عنه هو الكلام في استقلال العقل بالملازمة و عدم استقلاله و الأدلة العقلية على قسمين: **المستقلات العقلية**؛ كالتحسين و التقبيح العقليين و لا مانع من تسميتها بوجدانيات العقل، و **الملازمات العقلية** و لا بأس بتسميتها بإدراكيات العقل و المسألة من القسم الثاني، فالتعبير بالمتن (في استقلال العقل) حشوبل مخل، فالمسألة من الملازمات العقلية.

(٢) وجه الظهور على ما في المتن أمران أحدهما: أنه استدل على مدّعا و هو: نفي الوجوب بانتفاء الدلالات الثلاث مع أنها دلالات وضعيّة لفظية، و ثانيها: أنه ذكر المسألة في ضمن مباحث الألفاظ، أقول: استشهاد، الأول لا بأس به و إن كان في استشهاد الثاني إشكالاً لأنه لم يفرد في المعالم بحثاً عن الملازمات العقلية حتى يذكرها فيه، إلا أن الاستشهاد الأول صحيح و مأخوذ من تقارير الشيخ عليه السلام فإنه إذا كانت الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدمته

ثبوتاً محلّ إشكال كيف يصح تحرير النزاع في مقام الإثبات وإنه لا دلالة على وجوب المقدمة بإحدى الدلالات؟

ثم إن تنقيح البحث في المقام يقتضي معرفة المقدمة التي يمكن أن يترشح الوجوب اليها وأي واجب يمكن أن يترشح منه؟ وأي وجوب يكون للمقدمة؟ ولأجل ذلك بسط الماتن رحمته الله أقسام الكلام في الجهات الثلاث وبدأ أولاً بالبحث عن أقسام المقدمة، ثم شرع في أقسام الواجب، ثم اشتغل ببيان معرفة أقسام الوجوب.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

تقسيمات المقدمة

الأمر الثاني: أنه (١) ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات منها: تقسيمها (٢) الى الداخلية و هي: الأجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها، و الخارجية و هي: الامور الخارجية عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه، و ربما (٣) يشكل كون الأجزاء مقدّمة له و سابقة عليه بأن المركب ليس إلا نفس الأجزاء بأسرها،

(١) لا شك إن جميع ما يُعبّر عنه بالمقدمة لا يكون داخلاً في محلّ النزاع، وانعقاد هذا الأمر هو لأجل معرفة أن أيّ قسم منها يكون داخلاً في النزاع؟ وأيّ قسم يكون خارجاً؟

(٢) هذا هو التقسيم الأوّل من التقسيمات و هو تقسيمها الى: الداخلية و الخارجية؛ و المراد من الأوّل: أجزاء الماهية المركبة سواء كان التركيب خارجياً كالركوع و السجود أم عقلياً كالجنس و الفصل و من الثاني: الشروط التي هي خارجة عن الماهية و لا توجد بدونها، و قد وقع البحث هنا عن جهتين إحداهما: هل إن إطلاق المقدمة على الجزء صحيح أم لا؟ ثانيها: على تقدير صحة الإطلاق هل إن القسمين داخلان في محلّ النزاع أم لا؟

(٣) هذا هو الكلام من الجهة الاولى و قد استشكل المحقق صاحب الحاشية على المعالم عليه السلام على عدّ الجزء مقدّمة للمركب من جهة أن المركب عبارة عن الأجزاء بالأسر، و المعتبر في المقدمة أن تكون سابقة على ذي المقدمة ذهنياً و خارجاً كما في التجريد و لا يعقل أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه؛ لأنّه يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

و الحل: (١) أن المقدمة هي: نفس الأجزاء بالأسر و ذو المقدمة هو: الأجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايرة بينهما، و بذلك ظهر أنه لابد في اعتبار الجزئية من أخذ الشيء بلا شرط كما لابد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع، و كون (٢) الأجزاء الخارجية كالهوى (٣) و الصورة هي [الماهية] المأخوذة

(١) هذا جواب الإشكال و هو مأخوذ من تقارير الشيخ رحمته الله و حاصله هو: إن الجزء إن لوحظ لا بشرط عن الانضمام إلى سائر الأجزاء يكون جزء و إن لوحظ بشرط الانضمام يكون المركباً، و هذا التغير الاعتباري كافٍ في صحة إطلاق المقدمة على الجزء أي: إنه مقدمة إن لوحظ لا بشرط و إن لوحظ بشرط شيء يكون ذا المقدمة. ثم إن قوله: (ذو المقدمة) عطف على: (إن المقدمة) ولو قال: (ذا المقدمة) كان عطفاً على الظاهر و كان أولى، و لكن سيأتي منه رحمته الله في تعليق له على المتن عدم ارتضائه لهذا الحل و إن اللازم وجود التغير الحقيقي بين المقدمة و ذمها و الإثنية الخارجية و هذا الشرط مفقود في محل الكلام.

(٢) هذا إشكال على الحل الذي أخذه من تقارير الشيخ رحمته الله و حاصله: هو إن ما ذكر: (من أن الأجزاء ملحوظة لا بشرط) ينافي ما ذكره أهل المعقول من أن الهوى و الصورة ملحوظتان بشرط لا كما إن الجنس و الفصل ملحوظتان لا بشرط، فإن الهوى و الصورة أجزاء خارجية و الجنس و الفصل أجزاء تحليلية عقلية.

(٣) المشائون ذهبوا إلى: أن الجسم الطبيعي (أي الجسم مع قطع النظر عن الصورة النوعية كالخشب مع قطع النظر عن كونه سريراً) يكون مركباً من جوهرين أحدهما: الهوى (و هي قوة خاصة في الجسم بها يستعد للوجود) و الأخرى: الصورة الجسمية المحسوسة التي بها يوجد بالفعل فالماء مركب من

بشرط لا لا ينافي (١) ذلك، فإنه إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل وأن الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة وإذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا بالإضافة إلى المركب فافهم.

الهيولى والصورة المائية وإذا صار هواء تبقى الهيولى وتعدم الصورة المائية و تحدث الصورة الجسمية الهوائية، وأثبتوا وجود الهيولى بمقدمتين إحداهما: الأعدام والأحداث كما في المثال المتقدم والثانية: الارتباط أي: إن هذين الشيئين لم يوجدوا من كتم العدم بل بينهما ما به الاشتراك والارتباط، وهو لا ينعدم بل يستمر في الحالتين ويسمى (الهيولى) والإشراقيون ذهبوا إلى: أن الجسم جوهر واحد قابل للتشخيصات العارضة فالماء جوهر واحد متّصف بالفعل بالمائية وبالقوة بالهوائية فإذا صار هواء زالت صفة المائية واتّصفت بالهوائية، فعلى قول المشائين الهيولى والصورة أجزاء خارجية للجسم مأخوذان بشرط لا في مقابل الجنس والفصل وهما جزءان تحليليان مأخوذان لا بشرط عن الحمل على الماهية.

(١) هذا جواب الإشكال وهو: أنه لا منافاة بين ما ذكر في الحلّ وما ذكره أهل المعقول إذ لم يكن المراد من اللا بشرطية والبشرط لانيه معنى واحد، بل المراد من اللا بشرطية في الأجزاء اللا بشرطية عن الانضمام مع سائر الأجزاء، والبشرط الشيثية بالنسبة الى الانضمام كما ذكر في الحلّ، لا اللا بشرطية عنه كما هو الحال في الفرق بين المشتق ومبدئه.

والصحيح في الجهة الاولى هو ما جاء في تقارير الجدل: من أن المقدّمية إن كانت بمعنى: اللا بديّة فالأجزاء أولى بالمقدّمية من الامور الخارجية، وإن كانت بمعنى توقّف وجود على وجود آخر فالأجزاء خارجة عن المقدّمة

ثم (١) لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع كما صرح به بعض و ذلك لما عرفت: من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً و أنّما كانت المغايرة بينهما اعتباراً فتكون واجبة بعين وجوبه و مبعوثاً اليها بنفس الأمر الباعث اليه فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين، و لو قيل: (٢) بكفاية تعدّد الجهة و جواز اجتماع الأمر و النهي معه؛

بهذا المعنى لأنها ليست مغايرة بحسب الوجود للمركّب فإنّ وجود المركّب عين وجودات الأجزاء.

(١) هذا هو الكلام في الجهة الثانية و هو: أنّه هل إنّ القسمين كليهما داخلان في محلّ النزاع أم لا؟ الصحيح: هو الثاني أمّا الخارجية (الشرط) فداخل و الداخلية (الجزء) يكون خارجاً لأنّ الأجزاء في الحقيقة عبارة عن الكل و إنّ ادّعى تغايرهما اعتباراً إلا أنّ التغاير الاعتباري لا أثر له، فالأجزاء واجبة بالوجوب النفسي لإنبساط الأمر النفسي على الأجزاء، و لا يمكن أن تكون واجبة أيضاً بالوجوب الغيري لاستلزامه اجتماع وجوبين في متعلّق واحد و هو من اجتماع المثليين الذي هو في الاستحالة مثل اجتماع الضدين، فما عن سلطان العلماء عليه السلام: من دخول الجزء في محلّ النزاع لا يمكن مساعدته.

(٢) هذا جواب عن إشكال مقدّر و هو: أنّ الوجوب النفسي تعلّق بالجزء بعنوان كونه المركّب بهذا الوجه و الوجوب الغيري تعلّق به بعنوان أنّه مقدّمة للمأمور به، و تعدّد العنوان موجب لتعدّد المعنوي كما هو الحال في مسألة اجتماع الأمر و النهي عند من يقول بجوازه، فلم يلزم اجتماع المثليين.

و الجواب: أنّ مسائلتنا تختلف عن مسألة الاجتماع و توضيحه: هو إنّ الجهة على قسمين: تقييدية و تعليلية و الاولى هي: ما كانت موضوعاً للخطاب كالفقير و المستطيع و الصلاة و الغصب و الثانية هي: ما كانت علّة للحكم مثل:

لعدم تعددها هنا لأنّ الواجب بالوجوب الغيري لو كان أنما هو نفس الأجزاء لا عنوان مقدّمتها و التوسل بها الى المركب المأمور به ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمة لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم (١) يكون هذا العنوان علة لترشّح الوجوب على المعنون، فانقدح (٢) بذلك: فساد توهم اتصاف كلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي و الغيري باعتبارين فباعتبار كونه في ضمن الكلّ واجب نفسي و باعتبار كونه ممّا يتوسّل به إلى الكلّ واجب غيري،

علم زيد و فسقه الذين هما علة لانطباق عنوان العالم و الفاسق عليه، ففي القسم الأوّل لا مانع من اجتماع حكّمين في وجود واحد لأنّهما موضوعان اجتماعاً في وجود واحد خارجي، وإنّ التركيب انضمامي و يكون صغرى لباب التزامهم، بخلاف القسم الثاني فإنّ تركّب العنوانين اتّحادي فهو موضوع واحد تعنون بعنوان العالم و الفاسق و يكون صغرى لباب التعارض، و محلّ الكلام من القسم الثاني لأنّ السورة بوجودها الخارجي يكون مقدّمة لا بعنوان المقدّمية، فالوجوب الغيري (على تقدير القول به) يكون متعلّقاً بذات المقدّمة (فنصب السّلم بوجوده الخارجي يكون مقدّمة للصعود لا بعنوان المقدّمية و الملاك قائم بوجوده) و المفروض أنّ السورة بوجودها أيضاً تكون واجباً نفسياً فيجتمع الحكمان فيها، و حيث أنّها واجبة بوجوب نفسي منبسط على جميع الأجزاء لا يمكن أن تكون واجبة وجوباً غيرياً.

(١) هذا بيان لوجود الجهة التعليلية في الجزء أي: إنّ عنوان المقدّمية يكون علة لترشّح الوجوب على المعنون و هو (ذات المقدّمة).

(٢) هذا تعريض للتقريرات حيث وجّه دخول المقدّمة الداخلية في محلّ النزاع لوجود التغاير الاعتباري و هو كافٍ لأن يكون محكوماً بحكّمين متماثلين،

اللهم (١) إلا أن يريد أن فيه ملاك وجوبين و إن كان واجباً بوجوب واحد نفسي لسبقه فتأمل (٢). هذا كله في المقدمة الداخلية و أما المقدمة

و وجه الإشكال هو ما عرفت: من أن التركيب اتحادي و إن عنوان المقدمة جهة تعليلية فاجتماع الوجوبين النفسي و الغيري فيه من الاجتماع المثليين في موضوع واحد، لا يقال: أن ذلك لا محذور فيه فإنه يتأكد الوجوب حينئذ كما في مثل تعلق النذر و أمثاله بواجب، فإنه يقال: أن تأكد الحكم في مثل نذر الواجب لا محذور فيه لأن الحكمين عرضيان بخلاف الوجوب النفسي و الغيري فإنهما طوليان و إن الوجوب في الثاني مترشح من الأول فلا يعقل فيه التأكد كما ذكره المحقق العراقي.

(١) هذا توجيه لدخول الجزء في محل الكلام و هو: أن المحال هو اجتماع الحكمين في موضوع و أما اجتماع ملاكين لحكمين فلا محذور فيه و المدعى: أن ملاكي الوجوبين الغيري و النفسي اجتماعاً في الجزء، غايته أنه يكون واجباً نفسياً لسبقه و تقدمه على الوجوب الغيري من باب تقدم العلة على المعلول.

(٢) صرح الماتن رحمه الله وجهه في تعليق له على المقام هذا لفظه: (وجهه أنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيري حيث أنه لا وجود له غير وجوده في ضمن الكل يتوقف على وجوده و بدونه لا وجه لكونه مقدّمة كي يجب بوجوبه أصلاً كما لا يخفى، و بالجملة: لا يكاد يجدي تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الأجزاء و الكل في هذا الباب و حصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة عليها لو قيل بوجوبها فافهم).

الخارجية (١) فهي ما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه، وقد ذكر له أقسام (٢) واطيل الكلام في تحديدها بالنقض والإبرام إلا أنه غير مهم في المقام.

ومنها: (٣) تقسيمها الى: العقلية والشرعية والعادية، فالعقلية هي: ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمة بدونه،

(١) وعرف المقدمة الخارجية بما كان خارجاً عن المأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه، والمراد منها: العلة والمعدّ والعلة إما أن تكون بسيطة وإما أن تكون مركبة والمركبة إما أن تكون مستدرّجة في الوجود كالصعود على السلم فإنّ الدرج الأخير يُسمّى بالعلة التامة وما قبله مُعدّات، وإما أن تكون دفعية مثل مجاورة الخشبة النار مع عدم الرطوبة فأنّها يتعقّبها المعلول وهو الإحراق فإنّ النار يكون مقتضي والمجاورة: الشرط وعدم الرطوبة: عدم المانع إلا أنّ الإحراق يستند الى المقتضي سواء كان متقدماً على الشرط وعدم المانع زماناً أم كان متأخراً عنها والمعدّ، والمقدمات الخارجية كلّها داخلة في محلّ النزاع.

(٢) وهي: المقتضي والسبب والمعدّ والشرط وعدم المانع وقد ذكروا الكلّ منها تعريفاً في الكتب المطوّلة كالفصول والتقارير وأخذوا في النقض والإبرام من دون أن يترتب عليه أثر.

(٣) هذا تقسيم للمقدمة الخارجية لا لمطلق المقدمة وكذلك التقسيمات الآتية فإنّ الجزء لا ينقسم الى هذه الأقسام والمقصود من (المقدمة العقلية) ما يكون توقف الشيء على تلك المقدمة عقلياً بحيث يستحيل وجود الشيء بدونها واقعاً ذاتياً أو وقوعياً كتحصيل المقدمات لحصول العلوم النظرية ومن (المقدمة الشرعية): الشروط والموانع التي اعتبرها الشارع أي: ما يستحيل تحقق ذي

و الشرعية: على ما قيل: ما استحيل وجوده بدونه شرعاً، ولكنه (١) لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ضرورة أنه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً و قيداً، واستحالة المشروط المقيد بدون شرطه و قيده يكون عقلياً. و أمّا العادية، فإن (٢) كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذهابها بدونها إلا أن العادة جرت على الإتيان به بواسطتها فهي و إن كانت غير راجعة الى العقلية إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح إلا أنه لأجل عدم التمكن عادة من الطيران الممكن عقلاً فهي أيضاً راجعة الى العقلية ضرورة استحالة الصعود

المقدمة بدونها بحكم الشارع و من (المقدمة العادية) ما يتوقف الشيء عليها عادة كنصب السلم بالنسبة الى الكون على السطح. (١) بعد ما أخذ الشارع وجود شيء أو عدمه قيداً فإنه يستحيل عقلاً أن يتحقق ذو المقدمة بدون مقدمته عقلاً لأن المقيد عدم عند عدم قيده لا محالة و هذه الاستحالة عقلية، كما إن التوقف أيضاً عقلي غايته أن الشارع اعتبره في المأمور به أو أن الشارع كشف أن المأمور به لا يتحقق بدونه واقعاً، وعلى كلا التقديرين تكون المقدمة الشرعية راجعة الى المقدمة العقلية و قد تبع في إرجاع الشرعية الى العقلية الشيخ رحمه الله في التقريرات.

(٢) حاصله هو: أن للمقدمة العادية معنيان أحدهما: أن يكون المراد منها ما جرت العادة على إتيان ذي المقدمة عن طريق المقدمة و إن كان غير ما جرت عليه العادة ممكناً بالفعل كالصعود على السطح عن طريق السلم، فإنه عن طريق التسلق أو الحبل و إن كان ممكناً إلا أن العادة جرت على الإتيان بذلك

بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً و إن كان طيرانه ممكناً ذاتاً فافهم. و منها (١): تقسيمها الى: مقدمة الوجود و مقدمة الصحة و مقدمة الوجوب و مقدمة العلم، لا يخفى (٢) رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود و لو على القول بكون الأسامي موضوعة للأعم ضرورة أن الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها.

الشيء عن خصوص ذلك الطريق، ثانيهما: أن يكون المراد منها ما جرت العادة على إتيان ذي المقدمة عن طريق المقدمة من جهة عدم إمكان غيره عادةً و إن كان ممكناً عقلاً كالصعود عن طريق السلم في مقابل الطيران. و لا إشكال في خروج القسم الأول عن محل النزاع لعدم التوقف أصلاً، و القسم الثاني و إن كان داخلاً في محل النزاع لتوقف ذي المقدمة عليها عقلاً إلا أنها راجعة الى المقدمة العقلية؛ لإستحالة وجود الشيء بدون مقدمته فعلاً و إن كان الطيران ممكناً ذاتاً إلا أنه لا أثر للإمكان الذاتي بعد فرض عدم إمكان تحققه واقعاً، فتبين أن المقدمة منحصرة في العقلية لوجود مناطها في قسيمها و هو: توقف الشيء عليه عقلاً.

(١) هذا تقسيم آخر من تقسيمات المقدمة الخارجية و المراد من (مقدمة الوجود): ما يتوقف وجود ذي المقدمة عليها كالسير بالنسبة الى الحج، و من (مقدمة الصحة): ما تتوقف صحّة المأمور به عليها كالطهارة بالنسبة الى الصلاة، و من (مقدمة الوجوب): ما يتوقف وجوب الواجب عليه كبلوغ المال حدّ النصاب بالنسبة الى الزكاة و الاستطاعة بالنسبة الى الحج و البلوغ و العقل بالنسبة الى جميع الواجبات، و من (مقدمة العلم): ما يتوقف العلم بإتيان الواجب عليه مثل غسل الزائد على المقدار الواجب من غسل اليدين و الوجه في الوضوء و موارد الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

(٢) أمّا على القول بالصحيح فرجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود

كما لا يخفى (١)

واضح لأن الفرد الفاسد لم يكن مصداقاً للطبيعة فوجود الماهية منحصرة بالصحيحة، و أما على القول بالأعم فإن الفاسد وإن كان فرداً من المسمى إلا أن البحث ليس في مقدّمة ما يسمّى بالصلاة، بل في مقدّمة الواجب و الفرد الفاسد لا يكون واجباً فتكون مقدّمة الصحة مقدّمة الوجود للمأمور به، أقول: بناءً على الصحيح رجوع مقدّمة الصحة الى مقدّمة الوجود لا إشكال فيه و أما على القول بالأعم كما هو المختار عندنا فرجوع مقدّمة الصحة الى مقدّمة الوجود محلّ إشكال؛ لأن الكلام ليس في مقدّمة المأمور به بما هو مأمور به بل الكلام في ذكر أقسام المقدّمة الخارجية مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها، فلو كان الكلام في مقدّمة الواجب بما هو واجب كان عليه أن لا يذكر في هذا التقسيم مقدّمة الوجوب إذ لا يترشح الوجوب من الواجب الى المقدّمة إلا بعد تعلّق الوجوب به، و مقدّمة الوجوب بدون وجودها لا وجوب لذي المقدّمة.

(١) الذي يكون محلّ النزاع من هذه الأقسام الأربعة من المقدّمة خصوص مقدّمة الوجود و يُعبّر عنه بمقدّمة الواجب، أمّا مقدّمة الصحة فقد عرفت أنها راجعة الى (مقدّمة الوجود) و أمّا مقدّمة الوجوب فخارجة بلا إشكال لأن وجوب المقدّمة على القول به مترشح من ذي المقدّمة و حينئذٍ إن كانت المقدّمة كبلوغ المال حدّ النصاب بالنسبة الى وجوب الزكاة إن كانت محققة فذي المقدّمة وإن صار واجباً لتحقيق شرطه إلا أنه لا يعقل ترشح الوجوب منه اليها لأنه تحصيل الحاصل، و إن لم تحقّقه فإنه من السالبة بانتفاء الموضوع لأن المفروض أنه لا وجوب لذي المقدّمة فكيف يترشح منه الوجوب الى مقدّمته؟ و أمّا المقدّمة العلمية فخرجها من جهة أن الواجب لم يتوقف عليها حتّى يترشح اليها الوجوب، بل المتوقّف عليها هو إطاعة الواجب أي أنها مقدّمة لحصول

و لا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النزاع و بدهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها و كذلك المقدّمة العلميّة و إن استقل العقل بوجوبها إلّا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز، لا مولوياً من باب الملازمة و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذي المقدّمة. و منها: (١) تقسيمها الى: المتقدّم و المقارن و المتأخر بحسب الوجود بالإضافة الى ذي المقدّمة.

إحراز الامتثال اللازم تحصيله بحكم العقل من جهة أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فالعقل مستقلّ بلزوم إتيان المقدّمة و لهذا لو انكشف الحال و تبين جهة القبلة مثلاً لا يجب الإتيان بالمقدّمة بل قد يكون محلاً و مفسداً للواجب، و مع حكم العقل المستقلّ بلزوم الإتيان بها لا مجال لأمر الشارع بها، وإذا ورد الأمر بها لا بدّ من حمله على الإرشاد.

(١) هذا تقسيم آخر للمقدّمة الخارجيّة و هو تقسيمها الى: المتقدمة و المقارنة و المتأخرة، و المراد من المقدّمة في هذا التقسيم: ما يعم الشرط و المقتضي و عدم المانع، و مثلوا للمتقدّمة بالطهارة للصلاة و الطواف (بناءً على أنّ الأسباب أي: الغسلات و المسحات مقدّمة لا المسبّب منها و إلّا فتكون من الشرط المقارن)، و للمقارنة بالستر و الاستقبال للصلاة و للمتأخرة بغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى صوم اليوم السابق على ما ذهب اليه بعض الفقهاء و الإجازة في العقد الفضولي على القول بالكشف الحقيقي و أمّا النقل أو الكشف الحكمي فإنّها من الشرط المقارن لاستلزامها عدم حصول الملكية قبلها.

و حيث (١) أنها كانت من أجزاء العلة و لابد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض و الإجازة في صحة العقد على الكشف كذلك بل (٢) في الشرط أو المقتضي المتقدم على الشروط زماناً المتصرم حينه كالعقد في الوصية و الصرف و السلم بل في كل عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرفها حين تأثيره

(١) هذا شروع في الإشكال المعروف على إمكان الشرط المتأخر بما حاصله هو: أن الشرط من أجزاء العلة التامة و العلة بما لها من الأجزاء لابد من تقارنها مع المعلول زماناً و تقدمها عليه رتبة و شرفاً، و يستحيل تأخر العلة أو بعض أجزائها عن المعلول لاستلزامه كونه معدوماً حين وجود المعلول فيلزم تأثير المعدوم في الوجود أو تأثير المتأخر في المتقدم، و وجه الاستحالة هو: لزوم التفكيك بين الأثر و المؤثر أو وجود المعلول بدون العلة و هذا من المحالات الأولية، و يشكل الأمر حينئذ فيما يكون ظاهره من الشرط المتأخر كالمثالين السابقين.

و قد اعترف بعضهم بأن إجازة الفضولي من الشرط المتأخر و مع ذلك فإنه لا ضير فيه لأن ما ذكر من وجه الاستحالة لا يجري في الشرط الشرعي، و أورد عليه جمال المحققين رحمهم الله في حاشيته على الروضة بأن: الشرط مطلقاً (شرعياً كان أو غيره) لا يتأخر، و أكد على ذلك الشيخ الأعظم رحمهم الله في مكاسبه بأن: هذا مساوق للقول بأن اجتماع النقيضين لا مانع عنه في الشرعيات، و الأمر كما ذكره إلا أن يوجه ما ظاهره من الشرط المتأخر.

(٢) هذا تعميم من الماتن رحمهم الله الإشكال بالنسبة الى الشرط أو المقتضي الذي يكون متقدماً على الشروط زماناً و المتصرم حين وجود الشروط كالعقد في

الوصية مع فرض حصول أثره (و هو ملكية الموصى له للموصى به بعد موت الموصي) بعد مدة أو العقد في بيع الصرف أو السلم أو الهبة فإن أثر العقد لا يترتب إلا بعد القبض، بل الأمر في جميع القيود كذلك فإنها من قبيل الكلام الذي هو من الامور الغير القارة فإنه لم يبق منه في زمان حصول الأثر إلا الحرف الأخير من لفظ القبول. وبالجملـة: لا فرق في الاستحالة بين الشرط المتأخر و الشرط المتقدم من جهة استلزامها تأثير المعدوم في الوجود أو التفكيك بين الأثر و المؤثر، فالمعتبر في الشرط تقارنه مع المشروط زماناً دائماً.

و أورد على هذا التعميم سيدنا الاستاذ تبعاً لاستاذ المحقق الأصفهاني رحمته الله بدعوى: أن المقدمة إذا كانت من قبيل المعد لا مانع من تقدمها على ذي المقدمة لأن الشرط إذا كان متمماً لقابلية القابل أو فاعلية الفاعل لا بد وأن يكون مقارناً مع المعلول، و أمّا إذا كان معداً و مُقرباً للشيء من الامتناع نحو الإمكان حتى إذا تحققت علته صار موجوداً كمن أراد الجلوس على الكرسي فيتقدم اليه بخطوات للتمكن من الجلوس عليه الذي هو معلول لتلك الخطوات، و المتأخر عنها زماناً لعدم كونها مؤثرة فيه لا في قابلية القابل و لا في فاعلية الفاعل. (*) و فيه: أنه لا معنى لتقريب الشيء من الامتناع بالغير أي: الامتناع من جهة عدم العلة الى الإمكان و هو التقريب الى علته حسب الفرض إلا من جهة كونه شرطاً و دخيلاً في ذلك الشيء، و مع ذلك كيف يمكن تقدمه عليه أو تأخره عنه؟ و أمّا المثال الذي ذكره فإن الخطوة الأولى لم تكن جزء لعلّة الجلوس على الكرسي بل هو جزء علّة الخطوة الثانية و هكذا، و الذي هو جزء العلة للجلوس هي الخطوة الأخيرة القريبة من الكرسي.

و مما ذكرنا يتبين أنه لا يرد على المتن ما أورده المحقق النائيني رحمته الله: من أن

مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً فليس إشكال إنخرام القاعدة العقلية مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الألسنة بل يعم الشرط و المقتضي المتقدمين المتصرمين حين الأثر، و التحقيق: (١) في رفع هذا الإشكال أن يقال: أن الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا تخلو إما أن يكون المتقدم و المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به، أما الأول (٢) فكون أحدهما شرطاً له ليس إلا

الشرط المتقدم كالجزء المتقدم و نسبة الجزء السابق الى اللاحق نسبة المعد في أجزاء العلة التكوينية المتصرمة الوجود، فأثر الأجزاء السابقة من العلة التامة على الجزء الأخير هو الإعداد، كما إن أثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، (*) فإن الإعداد الذي ذكره لا بد و أن يكون أثراً و حالة في الشيء و باقياً إلى أن تكمل سائر الأجزاء، و هذا هو عين الشرط المقارن.

(١) هذا حل الإشكال الوارد على الشرطين المتقدم و المتأخر الذي هو عبارة عن انخرام القاعدة العقلية الأولية و هي: استحالة التفكيك بين الأثر و المؤثر.

و حاصل الحل هو: أن الشرط الذي توهم تقدمه على المشروط أو تأخره عنه ليس على نمط واحد لأن الشرط إما أن يكون راجعاً إلى التكليف أو الوضع أو المأمور به، و حيث أن حل الإشكال في الوضع لا يختلف عنه في التكليف لهذا ذكرهما معاً بعد قوله: (أما الأول) و بالنسبة الى شرائط الواجب ذكره بعد قوله: (و أما الثاني)، و المتن غير مستقيم و الصحيح هو: إما أن يعطف الوضع على التكليف بالواو لا بأو، و إما أن يقول: (و أما الثالث) بدل قوله: (و أما الثاني). (٢) هذا هو حل الإشكال بالنسبة الى الشرط المتقدم أو المتأخر للتكليف، و

أنَّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه، فكما إنَّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلَّا أنَّ لتصوره دخلاً في أمره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي الى الأمر كذلك المتقدم أو المتأخر، و بالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه ليرغب في طلبه و الأمر به بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أَراده و اختاره فيسمَّى كل واحدة من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته: شرطاً لأجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له أو لم يكن كذلك متقدماً أو متأخراً فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيها كذلك فلا إشكال

يجدر أن نذكر العبارة مع التوضيح قال الله: فكون أحدهما (المتقدم و المتأخر) شرطاً له (التكليف) ليس إلَّا أنَّ للحاظه (أحدهما) دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه فكما إنَّ اشتراطه (التكليف) بما يقارنه (التكليف) ليس إلَّا أنَّ لتصوره (ما يقارنه) دخلاً في أمره (أمر) بحيث لولاه (تصوره) لما كاد يحصل له الداعي الى الأمر كذلك (اشتراطه) بما يتقدمه أو يتأخره، و بالجملة حيث: كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك (فعل اختياري) تصور الشيء (إسم كان) بأطرافه (الشيء) ليرغب في طلبه (الشيء) و الأمر به (الشيء) بحيث لولاه (التصور) لما رغب فيه و لما أَراده و اختاره فيسمَّى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها (الأطراف) دخل في حصول الرغبة فيه (الشيء) و إرادته (الشيء) شرطاً لأجل (متعلق بقوله فيسمَّى) دخل لحاظه (الشيء) في حصوله (الرغبة و التذكير بتأويلها بالميل سواء) أكان مقارناً له (لحصول الرغبة) أو لم يكن كذلك (مقارناً له) متقدماً أو متأخراً فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان (لحاظه) فيها (المتقدم و المتأخر).

و محصّله هو: التكليف بالوجوب قائم بنفس المولى فلا بدّ من أن يكون الشرط بوجوده الذهني و اللحاظي دخیلاً في التكليف لا في الخارج لئلا يلزم تأثير الخارجي في الأمر الذهني، بلا فرق بين المتقدّم و المتأخر و المقارن، فإذا كان للشيء المتأخر دخل في الحكم مثل ما: إذا كان للاغتسال في ليلة السبت دخل في إيجاب صوم يوم الجمعة العبد فإنّ ذلك لا يتوقف على الاغتسال الخارجي، بل هو بحاجة الى لحاظ الشرط الذي يكون متأخراً زماناً عن الفعل منضمّاً إلى لحاظ أصل الصوم، و لحاظ الشرط المتأخر يكون مقارناً مع الحكم و ليس بمتأخراً عنه.

و أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله بما حاصله: من أن إرجاع الشرط المتأخر في باب الأحكام إلى الوجود العلمي غير صحيح إلّا إذا قلنا: بأن جعل الأحكام الشرعية يكون من قبيل القضايا الخارجية و إنّ لكل فرد إنشاء يخصّه، و يكون المناط علم الأمر بواجدية الفرد لمناط حكمه من كونه مستطيعاً أو كون هذا العقد ممّا يلحقه الإجازة و غير ذلك من العناوين التي تكون في القضايا الخارجية، فإنّ جميع العناوين تكون من علل الشرائع و ليس لها موضوع يترتب عليه الحكم سوى شخص زيد إلّا أنّ الصحيح هو: أنّ المجموعات الشرعية يكون على نهج القضايا الحقيقية و الحكم المنشأ على نحو القضية الحقيقية هو: أخذ الموضوع مفروض الوجود في السابق على الحكم بمعنى أنّ ثبوت الحكم متفرّع على تحقّقه، فلا بدّ أن يفرض وجود الموضوع في مرحلة ثبوت الحكم، و ليس لعلم المولى تأثير في الحكم في القضايا الحقيقية بل التأثير لوجود موضوعه، فلا يمكن أن يؤثر في الحكم ما هو متأخّر عنه زماناً لأنّ تعليق الحكم على أمر مرجعه الى أخذ ذلك الامر في موضوع الحكم، و مرجع ذلك الى أخذه مفروض الوجود في مرحلة سابقة على الحكم، و عليه فيمتنع أن

يعلق الحكم على أمر متأخر عنه ويكون الأمر المتأخر شرطاً إذ الحكم على هذا يوجد قبل وجود المتأخر، وهذا يستلزم الخلف لأن معنى كونه شرطاً: أخذه مفروض الثبوت في مرحلة الحكم و ثبوت الحكم مع عدم تحققه يرجع الى وجود الحكم قبل وجود موضوعه وهو محال، وبهذا بنى على امتناع الشرط المتأخر.

و أورد عليه سيدنا الاستاذ بأن: أخذه شرطاً ومفروض الوجود وربط الحكم به أمر بيد الشارع الجاعل، فيتبع كيفية الجعل والتقدير والفرض فإذا فرض أن الأمر فرض الارتباط بينه وبين الحكم بوجوده المتأخر عن الحكم بمعنى أنه أخذه مفروض الوجود في زمان متأخر وتأثيره في ثبوت الحكم بهذا النحو فلا يمتنع أن يوجد الحكم قبله، إذ لم يؤخذ مفروض الوجود حال الحكم بل اخذ مفروض الوجود في الزمان المتأخر، فلا يستلزم ثبوت الحكم قبله الخلف المحال بل يكون ذلك مطابقاً لما هو المفروض والمجعول، فلا يمتنع الشرط المتأخر. (*)

و فيه: أن الإشكال لو كان في التكليف من حيث أنه فعل اختياري للمولى لصح ما ذكره الماتن رحمته في دفع الإشكال لأن ما يصير داعياً له على التكليف هو تصوّر المتقدم أو المتأخر و تصوّرهما ليس إلا تصوّر المقارن، إلا أن الإشكال ليس من هذه الجهة بل من جهة تنجز هذا التكليف على المكلف، فإن ما هو شرط فيه هو المتقدم أو المتأخر بوجودهما العيني وهما معدومان في حال وجود المشروط فلا يعقل تأثيرهما فيه، فلا محيص في دفع الإشكال عن الالتزام بأن الشرط هو العنوان الانتزاعي المقارن مثل (تعقب الصوم بالغسل في الليلة الآتية) ولو كان منشأ انتزاعه متقدماً أو متأخراً، وبعبارة أخرى: إن

وكذا (١) الحال في شرائط الوضع مطلقاً و لو كان مقارناً فإن دخل شيء في الحكم به و صحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده فيكون دخل كل من المقارن و غيره بتصوره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخراط القاعدة العقلية في غير المقارن؟ فتأمل تعرف.

و أما الثاني (٢) فكون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يُحصَل

الحل المذكور في المتن يفيد الجعل لا المجعول الذي هو مورد البحث.
(١) هذا هو حل الإشكال بالنسبة الى شرط المتقدم و المتأخر للوضع كالملكية ذكره: أن حال شرائط الوضع حال شرائط التكليف فكما إن في شرائط التكليف ذكر أنه بوجوده اللحاظي يكون شرطاً لا بوجوده العيني كذلك في شرائط الوضع، سواء كان بلحاظه وجوده الخارجي متقدماً على الاعتبار أم متأخراً عنه أم مقارناً له، وهذا يجري في جميع الأحكام الوضعية من الطهارة و الملكية و الزوجية و الجزئية و الشرطية وهكذا فعلية دخل الشرط (مقارناً كان أو متقدماً أو متأخراً) يكون بتصوره و لحاظه، و اللحاظ و التصور يكون مقارناً مع الحكم بالوضع دائماً، و مع هذا اللحاظ يصح انتزاع الوضع و اختراعه و بدونه لا يصح، فدخل الشرط في التكليف و الوضع يكون باللحاظ و التصور و هو مقارن مع المشروط سواء كان وجود الشرط العيني متقدماً على المشروط أو متأخراً عنه أو مقارناً له فلم تنخرم القاعدة العقلية في القسمين من الشرط.

(٢) هذا هو الكلام في دفع الإشكال في الشرط المتقدم أو المتأخر للواجب (المأمور به) و حاصل ما ذكره في المقام هو: أن كون الشيء قيداً للمأمور به هو بمعنى أخذ المأمور به مضافاً الى ذاك الشيء بحيث تكون إضافته إليه دخيلاً في

لذات المأمور به بالإضافة اليه وجهاً و عنواناً به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك، وإختلاف (١) الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهة فيه

حصول عنوان للمأمر به يكون بحصول ذاك العنوان حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولا تلك الإضافة لم يتعلق به غرض ولم يكن الفعل حسناً، وليس حال الشرط بالنسبة الى المأمور به حاله بالنسبة الى الامور التكوينية الذي يلزم من عدمه العدم كالمحاذاة للنار بالنسبة الى الإحراق، فالشرط في الواجب يوجب عروض عنوان للحسن فيه بلا فرق بين الشرط المقارن كالأستقبال بالنسبة الى الصلاة أو المتقدم كالطهارة بالنسبة الى الصلاة و الطواف أو المتأخر كترك العُجب اللاحق بالنسبة الى العبادة و كالأغتسال من الاستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى الصوم، ولا شك في تأثير الإضافات و الاعتبارات في حسن الفعل وقبحه و الحسن أمر اعتباري ينشأ خصوصية واقعية في الموضوع، ولا مانع من أن تكون الخصوصية أمراً مقارناً مع الموضوع أم ليس بمقارن فالصوم يكون له عنوان حسن بالإضافة الى ما يفعله من الغُسل في المستقبل و يكون في الشرط خصوصية ينشأ منها ذلك الحسن، فكما إن الإضافة تؤثر في حسن المقارن كذلك تؤثر في المتأخر أو المتقدم.

(١) هذا دفع توهم في المقام و هو: أنه كيف يمكن تأثير العنوان في الحسن و القبح مع أنها عقليان و ثابتان للشيء حقيقة؟ و حاصل الدفع هو: أن الأفعال مختلفة فبعضها يكون علّة تامّة و ملازماً مع الحسن كالعدل أو للقبح كالظلم، و بعضها يكون مقتضياً لها كالصدق و الكذب، و بعضها لا يكون علّة و لا مقتضياً لها (كما هو الحال في أغلب الأفعال) بل يكون بالوجوه و الاعتبار و في هذا القسم تكون العناوين و الإضافات مؤثرة في الحسن أو القبح بلا

و لا شك يعتريه، و الإضافة (١) كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلاً كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً و متعلقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدم؛ بداهة أن الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً فلو لا حدوث التأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به كما هو الحال في المقارن أيضاً و لذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلاً لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن،

إشكال، و هذا بخلاف القسمين الأولين، نعم في القسم الثاني قد يكون مقتضي مجتمعاً مع المانع إذا كان الصدق مضرراً أو كان الكذب نافعاً فإنه لا يؤثر الأول في الحسن و لا يؤثر الثاني في الكذب.

(١) الإضافة تختلف في التأثير في الحسن و القبح في الشرعيات و غيرها فالطبيب قد يوصف الدواء للمريض مشروطاً بأن يتناول مثلاً شيئاً قبله أو بعده أو حينه، فإن شرب الدواء بالإضافة إلى ذلك الشرط يكون مفيداً و بدونه لا يكون مفيداً بل يكون مضرراً، و في الشرعيات كذلك فالصلاة بالإضافة إلى الوضوء يكون حسناً فيما كان الإتيان به قبلها و إذا أتى بها بعدها لا يكون مؤثراً لحسن الصلاة، فلا مانع حينئذ أن تكون العبادة بالإضافة إلى شيء متأخر عنها ذات حسن و بدونه لا تكون عنواناً للحسن و صوم المستحاضه من هذا القبيل. و بالجملة: إن شرط المأمور به يختلف عن شرط الوضع و التكليف فإن الشرط فيها يكون مؤثراً في وجودهما و لهذا لو تقدم أحدهما على أحد الحكمين أو تأخير يلزم التفكيك بين الأثر و المؤثر، و هذا هو انخرام للقاعدة

و قد حقق في محله أنه بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح أنها تكون بالإضافات، فنشأ (١) توهم الانحرام إطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت: أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن أنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً و مطلوباً كما (٢) كان في الحكم لأجل دخل تصوّره فيه كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صحّ عنده الوضع، و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال في بعض فوائدنا و لم (٣) يسبقني إليه أحد فيما أعلم فافهم و اغتتم.

العقلية و هذا بخلاف الشرط في المأمور به فإنه ليس موضوعاً للحكم و لا مؤثراً في ثبوت الحكم له، فلا يلزم فيه انحرام القاعدة و تأثير المعدوم في الوجود بل هو موجب للتأثير في الملاك الذي يُعطي عنواناً لحسن الفعل الموجب لطلب المولى و للأمر به، و هذا لا يفرّق فيه بين كونه مقارناً أو غير مقارن و لهذا يطلق الشرط على الجميع.

(١) أي: لا منشأ لتوهم انحرام القاعدة بالنسبة الى شرط المأمور به إلا إطلاق لفظ الشرط عليه، فزعموا أن هذا الشرط يكون مؤثراً في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل إلا أنه ليس بذلك الاصطلاح بل في الحقيقة أن إطلاقه عليه يكون مسامحة، و أنما أطلق عليه لكونه طرفاً للإضافة و هذا مقارن مع الفعل المأمور به.

(٢) أي: كما لا يلزم الانحرام في شرط المأمور به كذلك لا يلزم في شرط التكليف أو الوضع حسب ما عرفت في حلّ الإشكال: من دخل الشرط فيها بوجوده الذهني كما هو الحال في بقية حدود الحكم و أطرافه من الشروط و الموانع و الأحكام.

(٣) و قد ذكروا وجوهاً لحلّ الإشكال يطول ذكرها و مناقشتها و نكتفي بما

و لا يخفى (١) أنها بجميع أقسامها داخلية في محل النزاع و بناءً على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولاً اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم في اليوم.

أفاده سيدنا الاستاذ قال: أنّ الصحيح جواز الشرط المتأخر للحكم ثم التمثيل له في العرفيات بالحجومات المتعارفة في زماننا فعلاً فإنّ صاحب الحتام بعد أن كان مالكا لشؤون تصرّفات حمّامه يرضى في قرارة نفسه فعلاً بالاستحمام لكل فرد على شرط أن يدفع المستحم مبلغ الاجرة عند الخروج، فالرضاء من المالك فعلي و الشرط متأخر.

و ما أفاده لا يخلو من غرابة لأنّ المثال أجنبي عن الشرط المتأخر فإنّ المشروط في المثال هو: الرضا المقارن مع التصرف على شرط الرضا و هو أيضاً مقارن.

ثم إنّ المثال المعروف للشرط المتأخر لا يخلو من إشكال مع قطع النظر عن إشكال الشرط المتأخر فإنّ تأثير الغسل الليلة الآتية في صحّة الصوم لا بدّ و أن يكون لأجل حصول الطهارة، و حينئذٍ إن أحدث الطهارة في ظرف الصوم لزم تأثير المعدوم و هو: الغسل في الوجود و هو: الصوم، و إن لم يحدثها في ظرف الصوم بل أحدثها بعد الغسل لزم وقوع الصوم مع الحدث.

(١) هذا هو المهم في المقام و هو: أنّ الأقسام الثلاثة للمقدمة (على القول بجواز الشرط المتقدّم و المتأخر) تكون داخلية في محل النزاع في مسألة مقدمة الواجب و ذلك لأنّ مناط الوجوب الغيري موجود في الأقسام على حدّ واحد، أمّا المتقدم و المقارن فواضح لترشّح الوجوب الى المقدّمة بعد فرض صحّة مقدميتها، و أمّا المتأخر فكذلك إذ لا تحصل الموافقة لأمر ذو المقدّمة بدون

.....
الشرط اللاحق، و يكون سقوط أمر المشروط بالتأخر يبقى مُراعى بإتيان الشرط، فعليه لو لم تغتسل المستحاضة في الليلة اللاحقة لما صحَّ صوم اليوم الماضي لعدم تحقق الامتثال فرضاً، و يكون حالها حال من لم تغتسل في النهار أو الليلة السابقة، هذا بحسب المسألة الاصولية و أمّا بحسب المسألة الفقهية فقد حرّناها في الفقه فليراجع الى شرحنا، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بتقسيمات المقدمة.



مركز تحقيقات و پژوهش‌های علوم اسلامی

الأمر الثالث: في تقسيات الواجب منها: تقسيمه الى: المطلق و المشروط و قد (١) ذكر لكلّ منهما تعريفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام في النقض على الطرد و العكس مع (٢) أنّها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الإسم و ليست بالحدّ و لا بالرسم،

في تقسيات الواجب

المطلق و المشروط

(١) يقع الكلام في أمور أحدها: في تعريفها فقد ذكروا لكلّ منهما تعريفات فعن عميد الدين تعريفها بأنّ الواجب المطلق: هو ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتبرة في التكليف من العلم و القدرة و البلوغ، و المشروط: بخلافه، و عن آخر أنّ الواجب المطلق: هو ما لا يتوقف تعلّقه بالمكلف على أمر غير حاصل و المشروط بخلافه، و التعريف المشهور هو إنّ الواجب المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و المشروط: هو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، ثم أخذوا في الإطالة في الطرد (المنع للأغيار) و العكس (الجمع للأفراد) الكاشف عن أنّهم في مقام التعريف الحقيقي لأنّ الطرد و العكس معتبران في التعاريف الحقيقية.

(٢) إنّ الماتن رحمته يرى أنّ التعاريف خصوصاً التعاريف المذكورة في المصطلحات العلمية كلّها تعاريف لفظية و ليست بحقيقية، و صرح بذلك هنا و في بحث العام و الخاص و في بحث الاجتهاد و التقليد؛ لأمرين أحدهما: إنّ كنه الأشياء لا يعرفه إلّا علام الغيوب و الثاني: المعتبر في التعريف الحقيقي أن

و الظاهر (١) أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كل منهما بماله من معناه العرفي كما إن (٢) الظاهر أن وصفي الإطلاق و الاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيان و إلا (٣) لم يكد يوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ و العقل.

يكون المعرف أجلى من المعرف و الأمر في التعاريف يكون بالعكس. ثم إن الماتن رحمته تبعاً للحكيم السبزواري يرى مرادفة التعريف اللفظي مع شرح الإسم على خلاف اصطلاح أهل المعقول فإن التعريف اللفظي عندهم هو: ما يقع في جواب السؤال عن المعنى اللغوي للفظ مثل قولهم: (السعدانة نبت) و شرح الإسم عبارة: عما يقع في جواب (ما) الشارحة المتأخر طبعاً و رتبة عن الأول.

(١) ذكر أن المقصود من تعريفها هو: تفهيم المعنى اللغوي و العرفي، و فيه: أن هذا خلاف ما اعترف به من إطالهم في الطرد و العكس الظاهر في قصدهم لبيان التعريف الحقيقي.

(٢) هذا هو الأمر الثاني في المقام و هو: أن الظاهر من اللفظين هو أن الإطلاق و الاشتراط وصفان حقيقيان للواجب إلا أن الأمر ليس كذلك بل هما وصفان إضافيان كما عن قرارات الشيخ الأعظم رحمته، فبالنسبة الى شرط يكون واجب مطلقاً و الآخر مقيداً به و بالنسبة الى شيء آخر يكون بالعكس.

(٣) هذا دليله لمُدَّعاه ذكره في القرارات أيضاً و هو: لا يوجد في الشرعيات ما هو واجب مطلق حقيقة فإن كل واجب يكون مشروطاً ببعض الامور و لا أقل من الشرائط العامة أي: البلوغ و العقل كما لا يوجد مشروط من جميع الجهات.

فالحَرَي (١) أن يقال: أن الواجب مع كل شيء يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة اليه وإلا فمشروط كذلك، وإن كانا بالقياس الى شيء آخر بالعكس ثم (٢) الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا اليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعاً قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ضرورة أن ظاهر خطاب:

(١) هذه ثمرة كون الوصفان إضافيان وهو: أن الواجب إذا لاحظناه مع شيء كالصلاة مثلاً بالنسبة إلى الطهارة وجدنا أن وجوبه لم يكن مشروطاً به علمنا أنه مطلق بالنسبة اليه، وإن علمنا بأن وجوبه مقيد به كالوقت مثلاً علمنا أنه مشروط بالإضافة اليه، وقد نرى واجباً بالنسبة إلى أمر يكون مشروطاً و بالنسبة إلى أمر آخر لم يكن مشروطاً والواجب الآخر يكون بالعكس فالصوم بالنسبة إلى الحرية واجب مطلق وبالنسبة إلى عدم المرض مشروط، والزكاة بعكس الصوم فإنها بالنسبة إلى عدم المرض واجب مطلق وبالنسبة إلى الحرية مشروطة.

(٢) هذه مقدمة لبيان الأمر الثالث الذي هو مهم في المسألة وهو: أنه إذا ورد في الخطاب قيد مثل: أكرم زيداً إن جئتك، هل يجب إرجاع القيد إلى مدلول المادة (الحدث الخاص الذي جعل متعلق الوجوب ويُعبر عنه بالواجب وهو الإكرام في المثال) أو أنه يجب إرجاعه إلى مدلول الهيئة (النسبة الطلبية المستفادة من هيئة إفعال والمُعبر عنه بالوجوب)؟ فقد وقع الخلاف في ذلك فالشيخ الأعظم رحمته ذهب إلى الأول وهو: أن القيد يكون راجعاً إلى الواجب ويلزمه أن يكون الوجوب قبل تحقق الشرط مطلقاً، فوجوب الإكرام في المثال فعلياً قبل مجيء زيد والإكرام يكون مقيداً به، والماتن رحمته ذهب إلى العكس وإدعى في

إن جائك زيد فأكرمه كون الشرط من قيود الهيئة و أن طلب الإكرام و إيجابه معلق على المجيء لا إن الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعلياً و مطلقاً و أنما الواجب يكون خاصاً و مقيداً و هو الإكرام على تقدير المجيء فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة كما نُسب (١) ذلك الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه مُدْعياً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً و لزوم كونه من قيود المادة لُبّاً مع (٢) الاعتراف بأن قضية القواعد العربية أنه من قيود الهيئة ظاهراً،

العبارة التي هي توطئه لبيان الأمر: أن نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة و لا طلب واقعاً قبل حصول الشرط، وهذا هو الظاهر في الخطاب التعليقي كالمثال المتقدم فإن وجوب الإكرام يكون معلقاً على المجيء، لا إن نفس الإكرام يكون معلقاً عليه على أن يكون الطلب و الإيجاب فعلياً و مطلقاً و إن الواجب يكون خاصاً و مقيداً و هو الإكرام.

(١) المنسوب إلى الشيخ رحمته أن له دعويان إحداها سلبية وهي: عدم إمكان رجوع القيد الى الهيئة و الثانية إيجابية وهي: لزوم رجوع القيد الى المادة و قد استدلل لكل منهما بدليل.

(٢) قيل: أنه يظهر هذا الاعتراف في غير موضع من كلامه رحمته في المسألة كما قيل: أن الوجه في رجوع القيد الى الهيئة بحسب القواعد العربية ظاهراً هو ما ذكره أهل العربية: من رجوع القيد الى المضاف و أنه لا يجوز رجوعها الى المضاف اليه إلا مع قرينة، و اعترض عليه في الحقائق من أنه: إذا امتنع تقييد الهيئة كيف يكون مقتضى القواعد العربية؟ و يمكن دفعه: بعدم المنافاة بين كون مقتضى الظهور (مع قطع النظر عن المانع الخارجي) الرجوع الى مفاد الهيئة فإن المانع الخارجي لا يكون مانعاً عن الظهور الوضعي في كل جملة شرطية، إلا أن

أما امتناع (١) كونه من قيود الهيئة فلائنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادّة، و أما (٢) لزوم كونه من قيود المادّة لُبّاً

اعترافه ﷺ في غير محله فقد نُسب الى كثير منهم بل يظهر من شرح التلخيص للفتازاني في بحث المسند: اتفاق أهل العربية على كون الشرط من قيود الفعل كما نُسب الى كثير منهم: أن العامل في (إذا) هو الجزاء.

(١) هذا دليل الشيخ ﷺ لمدّعه السلبية هو: أن مفاد الهيئة حرفي، و المعاني الحرفية جزئية (في نظره الشريف و خلافاً للثان كما سبق) فهو غير قابل للتقييد لأنّ الإطلاق و التقييد مختصان بالمعاني الكلية، و المعاني الجزئية غير قابلة للإطلاق و التقييد فإذا ورد قيد بشرط و نحوه كالصفة والغاية والاستثناء لابد من إرجاعه الى المادّة، و حينئذ يكون الوجوب مطلقاً و الواجب مقيداً.

(٢) هذا دليله لمدّعه الإيجابية و حاصله هو: أن العاقل إذا لاحظ شيئاً فإمّا أن يتعلّق طلبه به أم لا، فإن لم يتعلّق طلبه به فلا كلام و إن تعلّق طلبه به فهو إمّا أن يريده مطلقاً (أي يريد الطبيعة بجميع حالاتها و طوارئها)، و إمّا أن يريده على تقدير خاص و شرط مخصوص سواء كان الشرط أمراً اختيارياً كالطهارة بالنسبة الى الصلاة أم غير اختياري كالوقت و البلوغ بالنسبة اليها، فإن تعلّقت إرادته به مطلقاً فأيضاً يكون خارجاً عن محلّ الكلام، و إن تعلّقت إرادته به و كان الشرط اختيارياً فإمّا أن يكون الشرط متعلّقاً للطلب و واجباً على المكلف تحصيله كالمثال المتقدم، و إمّا أن لا يكون متعلّقاً للطلب بل لو اتفق وجوده يكون شرطاً للاستطاعة بالنسبة الى الحج و ملك النصاب بالنسبة الى الزكاة، و هذا الاختلاف في القيود يكون ناشئاً من الاختلاف في الأغراض

فلأن العاقل إذا توجه إلى شيء و التفت اليه فإما أن يتعلق طلبه به أولاً
يتعلق به طلب أصلاً، لا كلام على الثاني و على الأول فإما أن يكون ذاك
الشيء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طواريه أو على تقدير
خاص، و ذلك التقدير تارة يكون من الامور الاختيارية و اخرى: لا يكون
كذلك، و ما كان من الامور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو
يكون مورداً للتكليف و قد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية
الى طلبه و الأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام
للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعية كما لا يخفى. هذا موافق لما أفاده
بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت،

الداعية الى طلبه سواء قلنا: بتبعية الأحكام للمصالح و المفاسد كما عليه العدلية أم لم
نقل كما عليه الأشاعرة، و في جميع الفروض لا بدّ و أن تكون القيود راجعة الى
المطلوب لانفس الطلب بشهادة الوجدان، فالطلب بما هو مطلق و متعلقه
مشروط.

و قد يتوهم المناقضة بين ما أفاده الشيخ رحمته الله هنا من: عدم صحة رجوع
القيد الى الهيئة و ما أفاده في المكاسب في مسألة التعليق من أن الوجه في
البطلان هو: قيام الإجماع على عدم صحة التعليق في العقد الظاهر في أنه لولا
الإجماع لكان التعليق في العقد صحيحاً، و مقتضاه أن الإنشاء الذي هو مدلول
الصيغة في نفسه قابل للتعليق؛ إذ لو لم يكن قابلاً لذلك لكان الأولى التعليل به لا
بالإجماع، إلا أن التوهم ضعيف و لا مناقضة بينهما فإن الذي هو مورد البحث في
مسألة التعليق هو: صحة التعليق في المنشأ كالتمليك و غيره من المنشآت الذي
هو معنى إسمي لا الإنشاء.

و لا يخفى (١) ما فيه أمّا (٢) حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة فقد حقّقناه سابقاً: أنّ كلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها و أمّا الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء، و أمّا الفرق بينهما: أنّها وضعت لتستعمل و يقصد بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آلة و حالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طواريء المعنى بل من مشخّصات الاستعمال كما لا يخفى على اولى الدراية و النّهى،

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليلين وبدأ بالدليل الأول وقد أجاب عنه

بوجهين:

(٢) هذا هو الوجه الأوّل من الجواب و حاصله هو: أنّ مبناه في الهيئة الذي هو معنى حرفي ضعيف فقد حقق الماثن عليه السلام من كون المعنى الحرفي يكون قابلاً للتقييد لأنّ المعنى الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف يكون كالوضع كلياً كما هو الحال في أسماء الأجناس، و أمّا يختلفان في أنّ الإسم وضع ليستعمل و يقصد به المعنى مستقلاً بما هو هو، و الحرف وضع ليستعمل و يقصد به المعنى بما هو آلة و حالة لمعاني المتعلّقات من الإسم و الفعل، فكما إنّ لحاظ الاستقلالية لم يكن جزءاً للمعنى الموضوع له و لا المستعمل فيه و أمّا هو من شئون الاستعمال و من مشخّصاته فلا يوجب ذلك جزئية المعنى، كذلك الحرف فإنّ لحاظ الآلية فيه لم يكن داخلياً في المعنى الموضوع له بل هو من مشخّصات الاستعمال، فالمعنى يكون كلياً كما هو الحال في الإسم فإذا كان المعنى كلياً لم يكن مانعاً حينئذٍ من تقييده كسائر المعاني الكلية، خصوصاً و إنّ القواعد العربية تقتضي رجوع القيد الى الهيئة كما اعترف هو عليه السلام بذلك كما تقدّمت، و حينئذٍ لا وجه لرجوع القيد الى المادة.

و الطلب المقاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يُقيد، مع (١) أنه لو سلم أنه فرد فأنما يمنع عن التقيد لو أنشأ أولاً غير مقيد لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً فافهم. فإن قلت: (٢) [على ذلك] يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط،

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب وحاصله: أنه على تقدير تسليم جزئية معنى الهيئة نقول: أنه أنما يكون غير قابل للتقيد فيما إذا أنشأ الوجوب للحجّ مثلاً مطلقاً ثم قيد إنشائه بالاستطاعة، وأما إذا فرض أن الأمر لاحظ الوجوب مقيداً من أول الأمر وبنحو - ضيق فم الركبة - وأبرزه بدالين أحدهما: على نفس المطلق وهو الهيئة، والآخر: على التقيد وهو الشرط وهذا لا محذور فيه، وبالجملة: إن جزئية المعنى الحرفي لا ينافي التقيد لأنه ليس بمعنى تضيق دائرة المقيد دائماً بل قد يكون فائدة التقيد التمييز والتشخيص، وفي تقرير المحقق النائيني رحمته الله: أنه حكى عن السيد الكبير الشيرازي رحمته الله: بأن المقرر قد اشتبه ولم يصل إلى مطلب الشيخ رحمته الله وكان نظر الشيخ رحمته الله في إنكار رجوع الشرط إلى الهيئة إلى: أن الإنشاء غير قابل للتقيد. (*) وبالجملة: إن رجوع القيد إلى الهيئة ليس معناه أنه بعد الإنشاء بالصيغة يقيده بل المقصود أن الأمر تصوّر مراده بجميع خصوصياته وأنشأه بدالين.

(٢) حاصل: الإشكال هو: أن ما التزم به من رجوع القيد إلى الهيئة مستلزم للمحال وهو: التفكيك بين الإنشاء والمنشأ لأن المفروض إن الإنشاء، وقع في الحال ولكن المنشأ بالصيغة يكون مقيداً بقيد استقبالي، مع أن حالها حال الوجود والإيجاد فكما لا يمكن التفكيك بينهما لا يمكن التفكيك بين الإنشاء و

قلت: (١) المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف عن إنشائه و إنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الإمكان كما يشهد به الوجدان (٢) فتأمل جيداً.

المنشأ، وهذا بخلاف ما إذا أرجعنا القيد الى المادة كما يقوله الشيخ رحمه الله فإنه يكون الإيجاب و الوجوب فعلياً. (هذا الإشكال يتم على مبنى المشهور من أن الإنشاء هو إيجاد المعنى و على المختار من أنه إبراز ما في النفس فلا يتم).

(١) حاصل الجواب هو: أن حال الإنشاء حال الإخبار فكما لا محذور في الإخبار بشيء على تقدير كالأخبار عن إكرام زيد بعمر و غداً على تقدير مجيئه فإنه إذا لم يخبر معلقاً لم يكن صادقاً في إخباره، فتعلق الخبر به لا يوجب تعليقاً في الإخبار كذلك الإنشاء، فإن المنشأ إن كان معلقاً على الشرط كوجوب المشروط بالاستطاعة فإن تعليق المنشأ لا يوجب تعليقاً للإنشاء والذي أنشأه هو الطلب المشروط و لا يمكن حصوله قبل حصول شرطه، فالإنشاء و المنشأ يختلفان عن الوجود و الإيجاد التكوينيين المستحيل إنفكاكهما.

(٢) المراد من الوجدان هو الوجدان الخارجى أي: أن إنشاء أمر على تقدير أمر آخر واقع في الشرعيات كثيراً مثل: تعليق النذر المنشأ بالصيغة على شرط غير حاصل في وقته و تعليق الملكية على الموت في الوصية و هكذا، و فيه: أن قياس الإنشاء بالخبر في غير محله؛ لأن تفكيك الخبر الذي هو حاله عن الخبر عنه لا ضير فيه بخلاف الإنشاء الذي هو مؤثر و موجد للمنشأ على المشهور و هو مختاره، فإن التفكيك بين المنشأ و الإنشاء من التفكيك بين الأثر و مؤثره، نعم بناءً على المختار من أن حقيقة الإنشاء هو إبراز ما في النفس من النسبة الطلبية و الخبر هو إبراز ما في النفس من قصد الحكاية فيتم ما أفاده في

و أمّا حديث (١) لزوم رجوع الشرط إلى المادّة ثبّأ ففيه: أنّ الشيء إذا توجّه إليه و كان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها كما يمكن أن يبعث فعلاً إليه و يطلبه حالاً لعدم المانع عن طلبه كذلك يمكن أن يبعث إليه معلقاً و يطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلاً قبل حصوله فلا يصح منه إلا الطلب و البعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً و لو متعلقاً بذاك على التقدير، فيصح منه طلب الإكرام بعد مجيئ زيد و لا يصح منه الطلب المطلق الحالّي للإكرام المقيد بالمجيء، هذا بناءً على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح

الجواب (لعله هذا أمر بالتأمل).

(١) هذا جواب دليل الشيخ رحمته الله لدعواه الثانية و حاصله هو: أنّه إذا توجّه الى شيء و كان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة على مبنى العدلية أو غير المصلحة ممّا يوجب الطلب على مبنى الأشاعرة فتارة: لا يكون مانعاً عن البعث إليه فعلاً و طلبه حالاً و أخرى: يكون مانعاً عن الطلب قبل رفع المانع و البعث إليه فعلاً، ففي الفرض الأول يطلبه حالاً و يبعث إليه فعلاً و في الفرض الثاني يطلبه استقبالاً على تقدير شرط متوقع الحصول.

و ليس له أن يطلب ذلك الشيء فعلاً أو يطلبه مطلقاً، وإن علّق متعلقه و هو الفعل الواجب بل لا بد أن يطلبه معلقاً على حصول الشرط فإذا كانت المصلحة في طلب إكرام زيد بعد مجيئه فإنه لا يصح أن يطلب الإكرام مطلقاً وإن قيّد نفس الإكرام بالمجيء بل لا بد من تعليق نفس الطلب على المجيئ على طبق المصلحة، و هذا في غاية الوضوح إن قلنا: بكفاية تبعيّة الجعل للمصلحة وإن لم يكن في المتعلق كما عليه بعض المحققين، بل الأمر كذلك إن قلنا: بعدم الكفاية بل لا بد من تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلق أي: المأمور به و المنهي عنه كما هو

المشهور؛ لأنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلق **أنما هو** بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة الإنشائيّة لا بماهي فعلية إذ لا تلازم بين الأحكام الإنشائيّة الواقعية و الأحكام الفعلية، فما قد يتوهم من عدم إمكان تقييد الطلب على مسلك مشهور العدلية من تبعية الأحكام لمصالح في متعلقاتها **أنما يتم** إن لم يكن تفكيك بين الأحكام الإنشائيّة و الأحكام الفعلية، ومع وجود التفكيك بينهما كثيراً فلا مجال لهذا التوهم كما وقع التفكيك كثيراً في موارد منها: موارد جريان الاصول مع العلم إجمالاً بمخالفة بعضها مع الأحكام الواقعية، و منها: موارد الإمارات إذ لا شك في مخالفة بعض الإمارات مع الأحكام الواقعية ففي موارد الاصول و الإمارات المخالفة للواقع تبقى الأحكام الواقعية على انشائيتها، و منها: ما لم يرد بيان له إمّا لكونه في ابتداء البعث أو بعده مع عدم وجود المصلحة في البيان الى أن يظهر وليّ الله الأعظم أرواحنا فداءه، و لا ينافي ذلك (أي بقاء الحكم على إنشائيته لأجل عدم وجود مصلحة في تبليغه) **حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة** لأنّ المراد منه الأحكام الإنشائيّة الواقعية، فمن هذا البيان يتوجّه: أنّه لا محذور في إرجاع القيد الى الهيئة بعد فرض أنّ المصالح مختلفة.

هذا بناءً على أنّ حقيقة الطلب عبارة عن اعتبار شيء وجعله في ذمّة المكلف كما هو الظاهر من كلام الشيخ رحمته الله و حينئذ لا مانع من إناطته بشيء لم يحصل بعد، و أمّا إذا قلنا: بأنّه عبارة عن الشوق المؤكّد أي: الصفة النفسانية أو ما يترتب على الشوق من الفعل الاختياري لتحصيل ما يشتاق اليه فيكون أمره دائراً بين الوجود و العدم و لا يكون قابلاً للتقييد، أي: إنّ الإرادة (كما ذكره سيدنا الاستاذ) سواء كانت مشروطة أو غير مشروطة تكون فعلية و موجودة في النفس فالقيد في الحقيقة راجع الى المراد، **إلا أنّ** المبنيين غير مقصودين

و أمّا بناءً على تبعيتها للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهي عنها فكذلك، ضرورة أن التبعية كذلك أمّا تكون في الأحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فإن المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز كما في موارد الاصول و الإمارات على خلافها و في بعض الأحكام في أول البعثة بل الى يوم قيام القائم (عجل الله فرجه) مع أن حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيامة و حرامه حرام الى يوم القيامة، و مع ذلك ربما يكون مانع عن فعلية بعض الأحكام باقياً مرّ الليالي و الأيام إلى أن تطلع شمس الهداية و يرتفع الظلام كما يظهر من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام. فإن قلت: (١) فائدة الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً و بعثاً حالياً؟ قلت: (٢) كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة إلى خطاب آخر بحيث لولاه



للشيخ عليه السلام و على مبناه لا مانع من تقييد الطلب و البعث الذي هو مفاد الهيئة. (١) حاصل الإشكال هو: أنه يلزم من تقييد الهيئة أن يكون الإنشاء فعلياً و المنشأ مشروط بالشرط المذكور و فرضنا أنه لا مانع من التفكيك بين الإنشاء و المنشأ، إلا أن هناك إشكال آخر و هو: أن يكون الإنشاء لغواً بعد فرض عدم ترتب المنشأ و هو الوجوب حسب الفرض.

(٢) حاصل الجواب: أنه لم يكن الإنشاء لغواً و إن لم يترتب عليه المنشأ فعلاً فإنه يترتب عليه فائدتان إحداهما: هو أنه بعد تحقق الشرط يترتب المنشأ من دون حاجة الى إعادة الإنشاء، و هذه الفائدة تظهر عند ما كان مانع من إنشاء الحكم من قبل المولى بعد تحقق الشرط فإنه يكتفي بما أنشأه في ذاك الزمان. والثانية: أنه إذا أنشأ على نحو القضية الحقيقية تجب الزكاة على من ملك النصاب فإنه يكون فعلياً بالنسبة الى الواجد للشرط في حين الإنشاء و

لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة الى الواجد للشرط فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة اليه و تقديرياً بالنسبة الى الفاقد له فافهم و تأمل جيداً.

ثم (١) الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق، غاية الأمر تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لذي المقدمة كأصل الوجوب بناءً على وجوبها من باب الملازمة،

استقبالياً بالنسبة إلى من لم يكن واجداً لذلك الشرط بالخطاب الواحد، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في أكثر من معنى و إنما يلزم ذلك إذا أنشأ بنحو القضية الخارجية.

(١) هذا هو البحث المناسب للمسألة وهو: إنَّ مقدمة الواجب المشروط (بناءً على القول بالملازمة) هل تكون واجبة بالوجوب الغيري أم لا؟ بل يختص ذلك بمقدمة الواجب المطلق بعد الفراغ عن رجوع القيد في الجملة الطلبية الى الهيئة على خلاف ما يستفاد من تقارير شيخنا الاعظم رحمته الله وإن كان في صحة النسبة اليه تأمل كما عرفت، و قد ظهر أنَّ الصحيح هو: ما أفاده في المتن من لزوم رجوع الشرط الى الوجوب فضلاً عن إمكانه بمعنى أنَّ إيجاد الإنشاء و الجعل و الإيجاب فعلي و لكن الموجود بهذا الإيجاد يكون معلقاً على أمر لم يتحقق و ذكرنا: أنَّه لا محذور فيه بعد كون المجعول أمراً اعتبارياً، و من الغريب أنَّ سيّدنا الاستاذ تصدّى للجواب عن إشكال: أنَّ معنى الهيئة من المعاني الحرفية و المعاني الحرفية لكونها جزئية غير قابلة للتقييد، بمثل ما أجبنا عنه بأنَّ: التقييد إذا كان على نحو التضييق لم تكن قابلة للتقييد و إذا كان على نحو التعليق كما في محلّ الكلام لا إشكال فيه، وجه الغرابة هو: أنَّ ذلك منافٍ لمبناه

و أما (١) الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه و لا ارتياب أما على ما هو ظاهر المشهور و المنصور فلكونه مقدمة وجوبية،

في المعنى الحرفي فإنه يرى: أن المعاني الحرفية موضوعة للتضييق دائماً، نعم يصح على مبنانا في المعنى الحرفي، والكلام يقع في موضعين أحدهما: في المقدمات الوجودية والذي ينبغي أن يقال: فيما يخص محل الكلام هو: إن المقدمات الوجودية للواجب المطلق داخلة في محل النزاع و المقدمات الوجوبية خارجة كما عرفت، و هل إن الواجب المشروط بحكم الواجب المطلق وإن المقدمات الوجودية له يكون في محل النزاع أم لا؟ بل يختص ذلك بالواجب المشروط؟ ظاهر المشهور هو: الخروج و خالفهم في المتن و ذهب الى دخوله في محل النزاع؛ إذ لا فرق بين المطلق و المقيد في جريان النزاع و لا وجه لتخصيصه بالمطلق، غايته: أن المقدمة تكون في الإطلاق و الاشتراط تابعة لوجوب ذي المقدمة مثل أصل وجوب المقدمة بناءً على القول بالملازمة فإن وجوب المقدمة تتبع وجوب ذمها إطلاقاً و اشتراطاً فقدمة الحج الوجودية أي (السير) تكون بعد حصول الشرط (الاستطاعة) واجبة مطلقاً مثل نفس الحج و قبل حصول الشرط يكون وجوبها مشروطاً كنفس الحج بمقتضى الملازمة.

(١) هذا هو الكلام في الموضع الثاني و هو: شرط الوجوب المعبر عنه بالمقدمة الوجوبية فالمشهور هو: خروجه عن محل النزاع و وافقهم في المتن و هو الصحيح بلا ريب فيه فإذا قال: يجب عليك الحج إن استطعت، فقبل حصول الاستطاعة لا وجوب للحج حتى يسري الوجوب الى مقدمته و بعد حصولها لا معنى لوجوب الاستطاعة بالوجوب الغيري بعد فرض حصولها فإنه تحصيل للحاصل، هذا على مختار الماتن رحمهم الله تبعاً للأصحاب من رجوع

و أمّا (١) على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلاّته و إن كان من المقدمات الوجودية للواجب إلّا أنّه أخذ على نحو لا يكاد يترشّح عليه الوجوب منه فإنّه جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذاك الشرط، فعه كيف يترشّح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب: هل هو إلّا طلب الحاصل؟

القيد الى الهيئّة.

(١) و هو رجوع القيد الى المادّة فعلى هذا المبنى تكون المقدمات كلها وجودية و لم تكن هناك مقدمة وجوبية معلق عليها إيجاب ذي المقدّمة لأنّ الوجوب على هذا المبنى يكون فعليّاً و غير مقيّد بقيد و القيد راجع الى الواجب، إلّا أنّه مع ذلك لا يكون داخلاً في محلّ النزاع لأنّ المقدّمة الوجودية على قسمين أحدهما: ما يجب تحصيلها عند فقدها كالطهارة بالنسبة الى الصلاة، و ثانيهما: ما لا يجب تحصيلها بل بوجودها الاتّفاقي تكون مقدّمة وجودية كالاستطاعة بالنسبة الى الحج، فإنّ الحج على تقدير الاستطاعة يجب لا أنّه يجب مطلقاً حتى يجب تحصيلها كالقسم الأول حتى يترشّح الوجوب الى مقدمته، فإذا حصلت الاستطاعة كيف يعقل ترشح الوجوب اليها؟ فإنّه من تحصيل الحاصل.

و بالجملة: إنّ الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب يكون خارجاً عن محلّ النزاع مطلقاً فعلى مبنى المشهور من رجوع القيد الى الهيئّة فلكونه مقدّمة للوجوب لا للوجود، و على مبنى الشيخ رحمته من رجوع القيد الى المادّة فلكونه مقدّمة وجودية على النحو الثاني.

نعم (١) على مختاره ﷺ لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال و ذلك لأنَّ إيجاب ذي المقدمة على ذلك حالي و الواجب أنما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق فإنَّ الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلح عليه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل، هذا (٢) في غير المعرفة و التعلّم من المقدمات و أمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه، لكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده بالبراءة و إنَّ العقوبة على المخالفة بلا حجة و بيان و المؤاخذه عليها بلا برهان فافهم.

(١) ذكر في هذا الاستدراك فرقاً عملياً بين المبنيين و هو: أنه إذا كان للواجب مقدمات وجودية يجب تحصيلها مثل: تحصيل مقدمات السفر فإنه على مبنى المشهور لا يكون واجباً غيرياً قبل حصول شرط الوجوب إذ لا وجوب للواجب حتى يترشح الى مقدمته، و أمّا على مسلك الشيخ ﷺ فيجب تحصيلها لأنه مع رجوع القيد الى المادة يكون وجوب ذي المقدمة حالياً و الواجب استقبالياً فيترشح الوجوب إلى تلك المقدمات التي هي من القسم الأول، نعم إن لم تتحقق الاستطاعة فيكشف عدم وجوب تلك المقدمات فيكون حال تهيئة أسباب السفر قبل حصول الاستطاعة على مسلك الشيخ ﷺ من رجوع القيد إلى المادة لُبّاً حالها على القول بالواجب المعلق الذي بنى عليه صاحب الفصول ﷺ كما سيأتي.

(٢) المشار اليه ما ذكر في مقدمة الواجب المشروط و أنَّ حكمها حكم مقدمة الواجب المطلق أي: إنَّ تعلّم الحكم و معرفته يختلف عن سائر الشرائط فإنه

ليس بمقدمة وجودية للواجب، لإمكان الإتيان بالواجب برجاء المطلوبة سواء كان عبادة أم غيرها و مع ذلك فقد قيل: بوجوبه و يقع الكلام في وجه وجوبه إن لم يكن وجوب الواجب فعلياً من جهة عدم حصول شرطه و سياًتي الكلام في التفصّي عن الإشكال عند بحث الماتن رحمته الله عن شرائط فقد قيل في مقام التفصّي: بأنّ وجوبه غيري مولوي استقلالي لا من باب الملازمة، و ذهب صاحب المدارك رحمته الله تبعاً لاستاذه المحقق الاردبيلي رحمته الله: بأنّ وجوبه نفسي تهيتي بمقتضى الروايات الآمرة بتعلّم الأحكام. (*) و الصحيح في التفصّي هو ما ذكره في المتن من: أنّ وجوبه ليس من باب وجوب المقدّمة حتّى يقال: بأنّه في فرض عدم فعلية وجوب ذي المقدّمة كيف تكون مقدمته واجبة وجوباً غيرياً مع أنّه مترشّح من وجوب ذي المقدّمة؟ بل من باب حكم العقل فإنّه مستقلّ بلزوم تحصيل المؤمن للعقاب بعد فرض العلم الإجمالي بالأحكام الإلزامية الفعلية في الشريعة المقدّسة الموجب للفحص عنها حتّى يتمكّن من الخروج عن عهدتها، و ليس له إجراء البراءة قبل التعلّم. نعم لو تعلّم و حصل له اليأس بالظفر بالحكم يحكم العقل بأنّ الحكم على تقدير ثبوته لم يكن منجزاً في حقّه فيجري الأصل النافي، لأنّ العقاب على الحكم الواقعي الذي لم يكن فعلياً من جهة الجهل به في فرض الفحص يكون بلا بيان، و هذا الحكم العقلي مثل الحكم العقلي بحسن الطاعة و قبح المعصية، و معه لا تكون الأوامر بالتعلّم مولوية.

تذنيب: (١) لا يخفى أن إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة مطلقاً، و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره ﷺ في الواجب المشروط لأن الواجب وإن كان أمراً استقبالياً عليه إلا أن تلبّسه بالوجوب في الحال و مجاز على المختار حيث لا تلبّس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي تصريحه بأن: لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول أو المشاركة، و أمّا (٢) الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كلّ حال لاستعمالها على

(١) هذا التذنيب لبيان: إن إطلاق الواجب على الواجب المشروط هل يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز لأنّه لا وجوب إلا بعد حصول الشرط؟ ذكر: أنّه إن كان إطلاقه بلحاظ حال حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة سواء أرجعنا الشرط الى مدلول الهيئّة أو الى مدلول المادّة؛ لما عرفت في مبحث المشتق من أن إطلاقه بلحاظ حال التلبّس يكون على نحو الحقيقة، وإن كان بلحاظ حال قبل حصول الشرط فعلى مختار الشيخ ﷺ من رجوع القيد الى المادّة وإن مفاد الهيئّة مطلق أي: إن الوجوب حالي و الواجب استقبالي يكون أيضاً حقيقة لأنّه في حال الإطلاق يكون متلبساً بالوجوب حقيقة وإنّ المستقبل هو ظرف الواجب لا الوجوب، و مجاز على مسلك المشهور والمختار لعدم تلبّس المادّة بالوجوب قبل حصول الشرط بعلاقة الأول أو المشاركة مثل قوله تعالى: «إني أراني أعصر خمراً»^(*) إذ لا وجوب قبل حصول الشرط بعد فرض رجوع القيد الى مفاد الهيئّة وإنّ الوجوب يكون مقيداً بالشرط.

(٢) أي: إن استعمال صيغة إفعال مع الشرط يكون على نحو الحقيقة على كلّ حال أي حالي التلبّس والنطق و سواء رجع القيد الى الهيئّة أم الى المادّة؛ لأنّ

مختاره ﷺ في الطلب المطلق و على المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال و المدلول كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيد لا المبهم (١) المقسم فافهم.

الهيئة في قولك: أكرم زيداً إن جائك، موضوعة للنسبة الطلبية بين الإكرام وبين المكلف، فعلى مسلك الشيخ رحمه الله يكون الطلب غير مقيد بشيء و على مختار المتن فإن الطلب مستفاد من الصيغة و إن الشرط مستفاد من دال آخر، فالصيغة لم تستعمل إلا في معناها الحقيقي بلا فرق بين المطلق و المشروط على كلا المسلكين، و يكون نظير إطلاق الصيغة و إرادة المطلق منها المقابل للمقيد مثل قولك: أعتق رقبة مؤمنة، حيث أن الصيغة لم تستعمل إلا في معناها الحقيقي و أن الإطلاق أو التقييد مدلولان لدال آخر لما سيأتي من أن اللفظ في المطلق لم يوضع للإطلاق، بل الإطلاق مستفاد من قرينة الحكمة، فإرادة كل من الإطلاق أو التقييد يكون منوطاً بالقرينة.

(١) أي: إذا كان المراد من الصيغة الإطلاق الذي هو مقابل للتقييد تقابل العدم و الملكة لا الإطلاق بمعنى المبهم (أي: اللا بشرط المقسمي) الذي هو معروض الإطلاق و التقييد.

الفهرس

٥	 المقدمة
٩	 موضوع العلم
١٣	 مسائل العلم
١٥	 تمايز العلوم
١٧	 موضوع علم الاصول
٢١	 تعريف علم الاصول
٢٨	 حقيقة الوضع
٣١	 الوضع إما تعيني أو تعيني
٣٢	 أقسام الوضع
٣٦	 مختار الماتن في وضع الحروف
٤٧	 الفرق بين الخبر والإنشاء
٥١	 وضع الضمائر وأسماء الإشارة
٥٣	 استعمال اللفظ في المعنى المجازي
٥٦	 إطلاق اللفظ و إرادة الصنف أو المثل أو النوع أو الشخص
٦٣	 هل الدلالة تابعة للإرادة؟



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

٤٠٢	 الهداية الى غوامض الكفاية، الجزء الأول
٦٩	 وضع المركبات
٧٢	 علامات الحقيقة و المجاز
٧٥	 ملاك الحمل الأولي و الشايع الصناعي
٨١	 أحوال اللفظ (من حيث الحقيقة و غيرها)
٨٣	 الحقيقة الشرعية
٨٦	 ملاك الحقيقة الشرعية و الكلام في الشرائع السابقة
٨٩	 ثرة القول بثوت الحقيقة الشرعية
٩٢	 الصحيح و الأعم
٩٥	 معنى الصحة و الفساد
٩٧	 تصوير الجامع
١١١	 وضع ألفاظ العبادات
١١٢	 ثرة بحث الصحيح و الأعم
١١٧	 أدلة القائلين بالصحيح
١٢٢	 أدلة القائلين بالأعم
١٢٩	 ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أم للمسببات
١٣٣	 في التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات عند إجمالها
١٣٦	 مايكون دخيلاً في المسمى
١٤١	 الاشتراك
١٤٤	 استعمال اللفظ في أكثر من معنى
١٥٥	 المشتق
١٥٦	 أنحاء اتصاف الذات بالمبدء
١٥٩	 المراد من المشتق
١٦٤	 خروج المصادر و أفعال المزيد عن النزاع

٤٠٣	الفهرس
١٧٣	اختلاف المشتقات ناشٍ من اختلاف مبادئها
١٧٥	المراد من الحال حال التلبس
١٨٢	مختار الماتن في المشتق و استدلاله
١٩٣	استدلال القائل بعدم اشتراط التلبس في صدقه حقيقة
٢٠٢	مفهوم المشتق بسيط
٢١٥	فرق المشتق مع مبدئه
٢١٨	ملاك حمل المشتق الاتحاد مع الذات
٢٢٠	كيفية حمل صفات الباري تعالى على الذات
٢٢٢	قيام العيني في المشتق
٢٢٩	عدم اعتبار إسناد الحقيقي في صدق المشتق على الذات
٢٣١	المقصد الأول (الأوامر)
٢٣٣	معنى لفظ الأمر
٢٣٩	اعتبار العلو في معنى الطلب من الأمر
٢٤٠	دلالة الأمر على الوجوب
٢٤٥	الطلب و الإرادة
٢٤٩	تحقيق الكلام في سبب التزام الأشاعرة بتغاير الطلب و الإرادة
٢٦٩	معاني صيغة الأمر
٢٧٤	هل صيغة الأمر حقيقة في الوجوب؟
٢٧٧	الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء
٢٨١	هل الوجوب أكمل من الندب؟
٢٨٣	التعبدي و التوصلّي
٣٠٤	مقتضى إطلاق الصيغة الوجوب: العينية و التعينية و النفسية
٣٠٦	حكم صيغة الأمر الواقع عقيب الحظر

٣٠٨	المرّة والتكرار
٣١٧	الفور والتراخي
٣٢١	الإجزاء
٣٢٥	معنى الإجزاء
٣٢٦	فرق مسألة الإجزاء ومسألة المرّة والتكرار
٣٢٨	إجزاء الامتثال بالمأمور به في الجملة
٣٣٢	إتيان مأمور به الاضطراري
٣٣٩	إتيان مأمور به الظاهري
٣٤٩	عدم إجزاء القطع مع كشف الخلاف
٣٥٠	القول بالإجزاء لا يساق التصويب
٣٥٥	مقدمة الواجب
٣٥٩	تقسيمات المقدمة
٣٦٩	تحقيق الكلام في الشرط المتأخر
٣٨٢	تقسيمات الواجب: المطلق والمشروط
٣٩١	رجوع القيد الى الهيئة في الواجب المشروط
٣٩٤	مقدمات التي تكون داخلة في محل النزاع
٣٩٧	وجوب مقدمة العلم ليس من باب الملازمة