



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران  
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
فِيهِ الْأَصْحَابُ الْأَكْبَرُ

الْبَر

الْبَر  
وَالْبَر

وَالْبَر

وَالْبَر  
وَالْبَر



وَالْبَر  
وَالْبَر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر (عجل الله فرجه الشریف)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

## فهرست

٥	فهرست
١١	الهدايه فى الاصول المجلد ١
١١	اشاره
١١	مقدمه التحقيق
١٢	اشاره
١٥	اشاره
٢٢	بين يدى التقريرات
٢٧	لمحه من حياه آيه الله الشيخ الصافى الأصفهانى:
٣٠	أشهر أساتذته:
٣٠	أما فى السطح العالى:
٣٠	و فى البحث الخارج فقها و أصولا:
٣١	و فى التفسير:
٣١	و فى الأخلاق:
٣١	و فى المعقول:
٣٢	وفاته:
٣٣	منهج التحقيق:
٣٦	أهميه علم الأصول و أقسام قواعده
٣٨	و نشرع أولا فيما يذكر فى مقدمه علم الأصول من الأمور:
٣٨	الأول: فى موضوع العلم، و فيه جهات من البحث:
٣٨	الأولى: فى أنّ علميه العلم بموضوعه أولا يحتاج العلم إلى موضوع واحد جامع بين جميع موضوعات المسائل؟
٤٢	الجهه الثانيه: فى الفرق بين العرض الذاتى و الغريب.
٤٣	الجهه الثالثه فى أقسام العرض الذاتى و الغريب.
٥٠	الأمر الثانى: فى تعريف علم الأصول.
٥٧	الأمر الثالث: فى الوضع.

٥٧	اشاره
٦٤	أقسام الوضع من حيث الموضوع له
٦٧	أفي وضع الحروف
٨٣	أمعاني هيئات المرآتبات
٩٢	أفي الإنشاء و الإخبار
٩٦	أفي معاني أسماء الإشارة و نحوها
٩٨	الأمر الرابع: أفي مصتح استعمال المجازى
١٠٢	الأمر السادس: هل الدلالة الوضعيّه- أى المعلوله للوضع- تابعه للإرادة أم لا؟
١٠٥	الأمر السابع: أفي وضع المرآتبات
١٠٨	الأمر الثامن: أفي الحقيقه الشرعيّه.
١١٢	الأمر التاسع: أفي الصحيح و الأعم.
١١٢	اشاره
١١٥	و بعد ذلك يقع الكلام أفي تصوير الجامع، و ما قيل أفي تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه ووجه:
١١٥	الأول: ما أفاده أفي الكفايه
١١٨	الوجه الثانى
١١٩	الوجه الثالث
١٢٠	الوجه الرابع:
١٢٣	فالآن نصرف عنان الكلام إالى تصوير الجامع الأعمى، و ذكروا له ووجهها:
١٢٣	الأول:
١٢٤	الثانى:
١٢٥	الثالث:
١٣٢	تنبيه: لهذا البحث ثمرتان:
١٣٢	الأولى: جواز التمسك بالبراءه أفي باب الأقلّ و الأكثر الارتباطى على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى.
١٣٥	الثمره الثانيه: جواز التمسك بإطلاق الخطاب على الأعمى و عدم جوازه على الصحيحى
١٥٠	الأمر العاشر: اختلف أفي وقوع الاشتراك و عدمه، فأوجه بعض، و أحاله آخر، و قال بإمكانه ثالث.
١٥٥	الأمر الحادى عشر: أفي استعمال اللفظ أفي أكثر من معنى

- الأمر الثاني عشر: [في المشتق] ..... ١٥٩
- اشاره ..... ١٥٩
- [في المراد من المشتق المبحوث عنه] ..... ١٦٠
- اشاره ..... ١٦٠
- [في كلام فخر المحققين] ..... ١٦٦
- [في اختلاف المشتقات في المبادئ] ..... ١٧٣
- [في دخول اسم الآله و اسم المفعول في محلّ النزاع و عدمه] ..... ١٧٥
- [في اعتبار قيد «الحال» و عدمه] ..... ١٧٦
- [في مقتضى الأصل اللفظي و العملي] ..... ١٧٨
- [الأقوال في المشتق و أدلتها] ..... ١٨٠
- اشاره ..... ١٨٠
- [أدله الوضع للمتلبس] ..... ١٨١
- [أدله الوضع للأعم] ..... ١٨٤
- [تنبيهات المشتق] ..... ١٨٧
- اشاره ..... ١٨٧
- الأول: اختلفوا في أنّ مفهوم المشتق بسيط أو مركّب. ..... ١٨٧
- التنبيه الثاني: ذكر الفلاسفه أنّ الفرق بين المشتق و المبدأ بالاعتبار، و أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتق مأخوذ لا بشرط. ..... ١٩٦
- التنبيه الثالث: [معيار صحه الحمل بالحمل الشائع] ..... ١٩٩
- التنبيه الرابع: [كيفية حمل صفات الذات عليه تعالى] ..... ٢٠٠
- التنبيه الخامس: [اعتبار قيام المبدأ بالذات في صدق المشتق عليه] ..... ٢٠٢
- التنبيه السادس: [في اعتبار التلبس الحقيقي و عدمه] ..... ٢٠٦
- المقصد الأول: في الأوامر ..... ٢١٠
- اشاره ..... ٢١٠
- الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر. ..... ٢١٢
- اشاره ..... ٢١٢
- الأولى: أنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدّده، ..... ٢١٢

- ٢٢١ ..... الجبهه الثانيه: أنه هل يعتبر فى تحقّق مفهوم الأمر أن يكون الأمر: -
- ٢٢٢ ..... الجبهه الثالثه: أنه هل لفظ الأمر مجردا عن القرينه يدلّ على الطلب الوجوبى أم لا؟
- ٢٢٩ ..... الجبهه الرابعه: فى اتحاد الطلب و الإراده.
- ٢٣١ ..... و بعد ذلك يقع الكلام فى جهات: -
- ٢٣١ ..... الأولى: [هل ما يفهم من الطلب عين ما يفهم من الإراده؟]
- ٢٣٣ ..... الجبهه الثانيه: أنه هل فى النفس أمر غير مقدّمات الإراده من التصوّر و التصديق بالفائده و الميل و العزم و نفس الإراده أم لا؟
- ٢٣٣ ..... الجبهه الثالثه: هل فى النفس أمر نسبته إلى النفس نسبه العرض إلى معروضه
- ٢٣٥ ..... الجبهه الرابعه: [فى مدلول الجمل خبرا أو إنشاء ما ذا؟]
- ٢٣٥ ..... اشاره
- ٢٣٨ ..... بقى الكلام فى دفع شبهات الأشاعره القائلين بالجبر و أنّ العباد مجبورون فى أفعالهم،
- ٢٤٤ ..... [فى التفويض و بطلانه]
- ٢٤٤ ..... [فى الترجيح و الترجيح بلا مرجح]
- ٢٤٩ ..... وهم و دفع:
- ٢٥٢ ..... الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغته و هيئته.
- ٢٥٢ ..... اشاره
- ٢٥٢ ..... الأول: [صيغه الأمر و ما لها من المعانى غير الطلب]
- ٢٥٤ ..... المبحث الثانى: فى أنّ الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما؟ أقوال:
- ٢٦١ ..... المبحث الثالث: فى التعديده و التوصلية.
- ٢٦١ ..... اشاره
- ٢٦٢ ..... [هل يكون أصل لفظى يقتضى التعديده أو التوصلية فى مقام الشك؟]
- ٢٦٢ ..... اشاره
- ٢٦٢ ..... الأول: أنّ للمولى عند أمره و إظهار شوقه غرضين:
- ٢٦٢ ..... اشاره
- ٢٦٣ ..... [تقسيمات الواجب التوصلى]
- ٢٦٤ ..... الأمر الثانى: أنه اختلف فى أنه هل هناك إطلاق يقتضى التعديده أو التوصلية أو لا؟
- ٢٩٤ ..... [فى مقتضى الأصل العملى فى مقام الشك]



- بقي الكلام في الواجب التوضلي بالمعنى الثالث، ..... ٣٠٤
- اشاره ..... ٣٠٤
- الأولى: أنّ الأمر هل يسقط بفعل المحزم أو لا؟ ..... ٣٠٤
- الجهة الثانية: أنّ الأمر هل يسقط بالفعل غير الاختياري و بما صدر لا عن إرادته و اختياره، أم لا؟ ..... ٣٠٥
- الجهة الثالثة: أنّ الأمر هل يسقط بفعل الغير، أو يشترط في سقوطه أن يصدر عن المأمور بالمباشرة؟ الحق هو التفصيل. .... ٣١١
- المبحث الرابع: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب نفسياً تعيينياً أم لا؟ ..... ٣١٤
- المبحث الخامس: [فيما إذا وقعت صيغه الأمر عقيب الحظر أو توهمه] ..... ٣١٧
- المبحث السادس: في المزه و التكرار. .... ٣١٩
- اشاره ..... ٣١٩
- و أمّا ثمره هذا البحث: ..... ٣٢٤
- المبحث السابع: [في الفور و التراخي] ..... ٣٢٨
- الفصل الثالث الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ ..... ٣٣٢
- و لا بدّ قبل البحث عنه من تقديم أمور: ..... ٣٣٢
- الأول: [بيان المراد من قيد «على وجهه»] ..... ٣٣٢
- الأمر الثاني: [بيان المراد من «لاقتضاء» في عنوان البحث] ..... ٣٣٣
- الأمر الثالث: ..... ٣٣٤
- اشاره ..... ٣٣٤
- [المقام] الأول: ..... ٣٣٤
- [المقام] الثاني- و هو المهم- أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي و يسقطه أم لا؟ ..... ٣٣٥
- اشاره ..... ٣٣٥
- [في الفرق بين هذه المسألة و مسأله تبعيه القضاء للأداء] ..... ٣٣٦
- الأولى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أداء أو قضاء بعد ارتفاع الاضطرار أو لا؟ ..... ٣٣٩
- اشاره ..... ٣٣٩
- أمّا الجهة الأولى: [في وجوب القضاء و عدمه] ..... ٣٤٠
- و أمّا الجهة الثانية- و هي وجوب الإعادة عند ارتفاع العذر و عدمه ..... ٣٤٢
- اشاره ..... ٣٤٢

الأول: فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطرارى عليه من الملاك و ما لا يمكن. ----- ٣٤٢

الأمر الثانى: فى وجوب الإعادة و عدمه إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت. ----- ٣٤٦

و أما الجهه الثالثه: و هى جواز البدار و عدمه، ----- ٣٤٨

المسأله الثانيه: فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يجرى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى إذا انكشف الخلاف أم لا؟ ----- ٣٤٩

درباره مركز ----- ٣٥٧



اشاره



ص: ۲





## إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و له الحمد كفاء آلائه، و زنه فضله و نعمائه، و الصلاه و السلام على خاتم أنبيائه، و على آل بيته و صفوه أوليائه، بهم نقتدى و إن عزت القدوه، و طريقهم نسلك و إن تكأدت العقبات، صلوات الله عليهم، ما هفت قلوبنا إليهم.

و بعد لقد نما علم أصول الفقه أو علم أصول الاستنباط تناميا ملحوظا محسوسا فى هذه العصور المتأخره، و بلغ الذروه العالیه، و الدقه الراقیه على أيدي المشاهير النوابغ، و عظماء الطائفه من خريجي مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

و بعد ما كان هذا العلم فى سالف الزمان- نعى زمن الأئمه عليهم السلام- محدودا موجزا، إذ كان يرتبط أغلبه بمسائل تتعلق بجمله من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ووجهها

إليهم عليهم السّلام تلامذتهم و رواه أخبارهم و أحاديثهم، إذ أصبح الآن على جانب كبير من السعه و الإحاطه و الشمول بحيث يستغرق تدريسه - خارجا - سنوات عديده و تحتوى محاضراته مجلّدات كثيره.

و يعدّ الإمام أبو جعفر محمّد بن على الباقر عليه السّلام، و ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السّلام أول من أسّس علم أصول الفقه، و فتح بابيه، و فتق مسائله بما أملهاه على أصحابهما من قوانين محكمه، و معالم بيّنه، و فرائد أصوليه أصيله، احتفظت بها موسوعاتنا الحديثيه الكثيره (١).

و للتدليل على ذلك نذكر إمامه من رواياتهم و أحاديثهم، و عقبه من عباات أنوارهم:

فمنها: ما جاء فى حجّيه مفهوم الأولويه العرفيه.

فقد روى الشيخ محمّد بن الحسن الطوسى فى كتابه (التهذيب) عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن ربيعى بن عبد الله، عن زرار، عن أبى جعفر عليه السّلام.

قال: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى صلّى الله عليه و آله، فقال:

ما تقولون فى الرّجل يأتى أهله فيخالطها و لا ينزل؟

فقال الأنصار: الماء من الماء.

و قال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه



فقال عمر لعلى عليه السلام: ما تقول أنت يا أبا الحسن؟

فقال على عليه السلام: أ توجبون عليه الحدّ و الرجم، و لا توجبون عليه صاعا من ماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل.

فقال عمر: القول ما قال المهاجرون، و دعوا ما قالت الأنصار»(١).

و منها: ما جاء فى عدم حجّيه قياس الأولويه الاعتباريه الظنيّه غير المفهومه من اللفظ.

فقد جاء فى كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمّي رضوان الله عليه عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟

قال: «عشر من الإبل».

قلت: قطع اثنين؟

قال: «عشرون».

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعا؟.

قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق، فنبراً مَمَّن قاله و نقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: «مهلا يا أبان، هذا حكم رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، إنَّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، و السنه إذا قيست محق الدين»<sup>(١)</sup>.

و منها: ما جاء في حجيه مفهوم الشرط.

ورد في كتاب (الكافي) للإمام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله تعالى عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد العزيز العبدى، عن عبيد بن زراره، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: قوله عزّ و جلّ:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ<sup>(٢)</sup>؟ قال: «ما أبينها، من شهد فليصمه، و من سافر فلا يصمه»<sup>(٣)</sup>.

١- من لا يحضره الفقيه ٤: ٨٨-٢٨٣.

٢- البقره: ١٨٥.

٣- الكافي ٤: ١٢٦ (باب كراهيه الصوم فى السفر) الحديث ١.

و منها: ما دلّ على أنّ النهي يدلّ على فساد المنهى عنه في العبادات و غيرها.

أخرج الشيخ الطوسي قدّس سرّه في (التهذيب) عن الحلبي، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: رجل صام في السفر، قال: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله نهى عن ذلك فعليه القضاء، و إن لم يكن بلغه فلا شيء عليه» (١).

و منها: ما ورد في الاستصحاب.

فعن عبد الله بن بكير، عن أبيه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السّلام:

«إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ، و إياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنّك قد أحدثت» (٢).

و منها: ما ورد في أصالة الحلّيّه.

أخرج الشيخ الصدوق رضوان الله عليه، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «كلّ شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣). إلى غير ذلك ممّا لا مجال هنا لذكره و استقصائه، و حسبك كتاب (الأصول الأصليّه و القواعد الشرعيّه) للعلّامه

١- التهذيب ٤: ٢٢٠-٢٢١-٢٢٣.

٢- الكافي ٣: ٣٣-١.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢.

الكبير و المحقق الخبير السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ، فقد جمع فيه فأوعى، و ضمنه مهمّات المسائل الأصوليه و أحسن ما روى فيها.

و على هذا فقد ذكروا أنّ أول من صنّف فى مسائل علم أصول الفقه هو:

هشام بن الحكم أبو محمّد، مولى كنده، و كان ينزل بنى شيبان بالكوفه، ثم انتقل إلى بغداد. و عدّه الشيخ الطوسى فى رجاله من أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام، و أخرى من أصحاب الإمام الكاظم عليه السّلام<sup>(١)</sup>، و له عنهما روايات كثيره، و كان ممّن فتق الكلام فى الإمامه و هدّب المذهب بالنظر، و كان حاذقا بصناعه الكلام، حاضر الجواب صنّف عده كتب منها: (كتاب الألفاظ) و هو أهمّ مباحث علم الأصول.

ثم يونس بن عبد الرحمن أبو محمّد، مولى آل يقطين، كان وجها فى أصحابنا متقدّما، عظيم المنزله، و له تصانيف كثيره، منها:

(كتاب اختلاف الحديث و مسائله) و هو مبحث تعارض

---

١- رجال الطوسى: ٣٢٩- ١٨ و ٣٦٢- ١.

ثمّ توالى حلقات التأليف و التصنيف فى هذا العلم الشريف فى كلّ الحواضر العلميه و الحوزات الشيعيه و إلى يومنا هذا.

---

١- تأسيس الشيعه لعلوم الإسلام: ٣١٠-٣١١.

## بين يدي التقريرات

التقريرات عنوان عام لبعض الكتب المؤلفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتى اليوم، و تتضمن المباحث العلميّه - و أغلبها في علمى الفقه و أصوله - التى يلقىها الأستاذ على تلاميذه عن ظهر القلب، فيعيها التلاميذ و يحفظونها في صدورهم و صفحه أذهانهم ثم يدرجوها - بعد ذلك - في كتاب خاص فيعدّ من تصانيفهم (١).

و هى تشبه - إلى حدّ ما - الأطروحات و الرسائل و البحوث العلميّه فى عصرنا الحاضر، التى يقدّمها منتسبو و خرّيجو الكليّات و الجامعات و المعاهد لنيل الشهادات العلميّه الراقية.

و جرت العاده فى أن يلاحظ الأستاذ تقرير تلميذه، فيسبره نظرا فى التنقيب، و غورا فى التدقيق لاختبار كنهها، و استيعاب مقررها و غزاره مادتها، و مدى دقّته، و سلامه ذوقه، و طول

---

١- انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة - للعلامة الكبير الشيخ الطهرانى - ٤: ٣٦٦.

باعه، و حسن تعبيره ...

و من ثمّ يقرّظه بكلمه تكون بمثابة شهاده علميه للتلميذ يبين فيه ميزانه و درجته العلميه، و حظّه منها.

هذا، و الّذى نقدّمه هذا اليوم للجامعه الإسلاميه المباركه و حوزاتها الميمونه هي تقارير أصوليه المسّماه ب «الهدايه في الأصول» لعلم من أعلام الدين الكبار، و حجّه من حجج الله العظام، و فقيه من فقهاء أهل البيت الكرام، ألا و هو سماحه المغفور له آيه الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى قدّس سرّه، الّذى كرس عمره الشريف فى خدمه الدين، و الدفاع عن حياض شريعته جدّه سيد المرسلين، على مدى قرن من الزمان، خرّج فيه أفواجا أفواجا و جموعا كثيره من أعلام المجتهدين، و مشاهير العلماء الرّساليين، الذين انتشروا فى ربوع الأرض شرقا و غربا يُبلّغون رسالات الله (١) متحمّلين للمسئوليه الكبرى، مؤدّين الأمانه التى هي فى أعناقهم، فتضىء بسناها النفوس و يتخرّج من معاقلها رجال الفضيله.

لقد ورث الإمام الخوئى قدّس سرّه ميراثا ضخما من آبائه و أجداده تمثّل بجمله من الفضائل و الاستعدادات و الاتّجاهات، و إلى جانبها ملكته العلميه الراسخه التى وهبها الله تعالى له، فجعلته فى مقدّمه القافله من العلماء المحقّقين و من أقطاب

الزعامة الدينيه القويمه فى العالم الإسلامى، فكان من مزج هذا و ذاك كوثر سائغ هنى ء فرات، فاختلف إليه طلاب العلوم على اختلاف أجناسهم و قومياتهم، يستزيدون من معينه، و يأخذون عنه، و يقتدون به:

علماء أئمه حكماء يهتدى النجم باتباع هداها

أسمعه يقول عن تدرسه و تربيته الطلاب فى الجامعه العلميه فى معجمه الفخم، فيقول:

و لقد أكثرت من التدريس، و ألقيت محاضرات كثيره فى الفقه و الأصول و التفسير، و ربّيت جمًا غفيرا من أفاضل الطلاب فى حوزة النجف الأشرف.

فألقيت محاضراتى فى الفقه (بحث الخارج) دورتين كاملتين لمكاسب الشيخ الأعظم الأنصارى قدّست نفسه، كما درّست جملة من الكتب الأخرى، و دورتين كاملتين لكتاب الصلاة، و شرعت فى ٢٧ ربيع الأول سنة ١٣٧٧ هـ فى تدريس فروع (العروه الوثقى) لفقيه الطائفة السيد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى قدّست نفسه، مبتدئا بكتاب (الطهاره) حيث كنت قد درّست (الاجتهاد و التقليد) سابقا، و قطعت شوطا بعيدا فيها- و الحمد لله- حيث وصلت إلى كتاب (الإجاره) فشرعت فيه فى يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٠ هـ. ق. و قد أشرفت



على إنجازهِ الآن في شهر صفر سنة ١٤٠١ هـ. ق.

و ألقىت محاضراتي في الأصول (بحث الخارج) ست دورات كاملات، أمّا السابعة فقد حال تراكم أشغال المرجعيه دون إتمامها، فتخلّيت عنها في مبحث الضدّ (١).

ثم ذكر قائمه بأسماء المطبوع من تقريراته الفقيهيه و الأصوليه، فبلغت حوالي (٤٠) كتابا و رساله.

نقول: و ممّن أخذ عن الإمام الخوئي قدّس سرّه، و رحق من سلسيله الفياض، و ارتوى من نميره المترع، هو المغفور له سماحه الفقيه الكبير آيه الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني رضوان الله عليه، فإنّه لم يأل جهدا و لم يدّخر وسعا بضبط و تحرير محاضرات علم أصول الفقه لأستاذه الإمام الخوئي قدّس سرّه في دورته الثانيه التي كان قد ألفها على تلاميذه في النجف الأشرف، و انتهى منها في شهر ذي الحجه الحرام سنة ١٣٦٩ هـ. ق.

و من مميّزات هذه التقارير:

١- عدم تكرار المطالب العلميه، و استجلاء غوامضها.

٢- تقريب معضلات المعاني العلميه و توضيحها بالأمثله.

٣- اشتمالها على جميع مباحث علم الأصول من المبدأ

---

١- معجم رجال الحديث ٢٢: ١٨-١٩.

ص: ١٦

إلى الختام.

٤- وقد ذيلناها بنظراته العلميه فى بعض الموارد حيث مَحَص الحقّ فيها، مثبتاً رأيه بالبيّنات القاطعه و الحجج الملزمه.

## لمحه من حياة آية الله الشيخ الصافي الأصفهاني:

كان مولده الشريف في مدينة أصفهان عام ١٢٩٨ هـ. ش، فأنشأه الله تعالى منشأ طيباً مباركاً زكياً، في حضان أبوين مقدسين قد بذلا جهداً في سبيل تربيته و تهذيبه.

فوالده رحمه الله كان أحد مقرّبي العلّامة الأوحد المغفور له سماحه الشيخ عبد الحسين الأميني رضوان الله تعالى عليه، المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ. ق، صاحب الموسوعه الخالده (الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب).

و يقال: إنّ رحمه الله من ذرّيّه العالم الفاضل المقدّس العارف الشيخ محمّد صالح المازندراني قدّس سرّه، المتوفى سنة ١٠٨٦ هـ. ق، صهر العلّامة المجلسي رحمه الله تعالى، و صاحب التّأليفات الممتعه التي منها كتابه الحافل الموسوم ب (شرح أصول الكافي) المطبوع في زهاء عدّه مجلّدات كبار.

هذا و كان الشيخ المترجم أعلى الله مقامه محبوا محبوراً بخدمه والديه، لا يألوا في رعايتهما و العناية بهما جهداً، حسن السيره معهما، جميل العشره لهما، عملاً بما أدّب الله به

عباده المؤمنين على لسان رسوله الأمين محمد صلى الله عليه و آله.

فى أحد أيام سنه ١٣١٦ هـ. ش. و عند الزوال يدخل شيخنا المترجم - عطر الله مرقده - المدرسه العلميه المعروفه ب (كاسه گران) للاستعداد لأداء صلاه الظهرين، فيأخذ بالوضوء و يباشر به مراعيًا فيه المستحبات و شروط السنن و الآداب بكل ضبط و إتقان، فيلفت بذلك نظر سماحه حجّه الإسلام الشيخ أحمد الحججى النجف آبادى - رحمه الله تعالى - الذى كان جالسًا فى أحد زوايا المدرسه فطفق مسرعًا إلى شيخنا المترجم قائلاً له: ما اسمك؟ فيجيبه شيخنا المترجم: حسن.

سأله: ما اسم أيبك؟

أجابه: آقا نصر الله.

سأله: ما عملك؟

فأجاب: إنى أشتغل مع أبى.

سأله: هل درست شيئًا؟

أجاب: نعم.

فقال الشيخ الحججى: إن طلعتك و ملامحك تحكى سيماء أهل العلم، أ لك رغبه فى دراسه العلوم الدينيه؟

فابتسم حينها - شيخنا المترجم - بوجه متهلل، و صدر منشرح، و أجاب: نعم، و لكن لا بدّ من استئذان الوالد.

و على كل حال، فقد ظلت مسأله طلب العلم، و الانخراط

فٖ جامعات الدين فٖ نفس شيخنا المترجم أمنيٖ من أعزّ الأمانى عليه، و غايه من أسمى الغايات عنده، إلى أن وفقه الله تعالى  
لنيلها، و ذلك فٖ حدود سنه ١٣١٩ هـ. ش.

## أشهر أساتذته:

### أما في السطح العالي:

- ١- آيه الله العظمى السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى قدس سرّه.
- ٢- آيه الله العظمى الإمام السيد روح الله الموسوى الخمينى قدس سرّه.
- ٣- آيه الله الشيخ عبد الحسين الرشتى قدس سرّه.
- ٤- آيه الله الشيخ عبد الرزاق القائنى قدس سرّه.

### و في البحث الخارج فقها و أصولا:

- ١- آيه الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى قدس سرّه.
- ٢- آيه الله العظمى السيد محسن الطباطبائى الحكيم قدس سرّه.
- ٣- آيه الله العظمى السيد عبد الهادى الحسينى الشيرازى قدس سرّه.

٤- آيه الله الشيخ محمد علي الكاظمي قدس سره.

٥- آيه الله الشيخ محمد كاظم الشيرازي قدس سره.

### وفي التفسير:

١- آيه الله العظمى السيد الخوئي قدس سره.

٢- آيه الله العظمى السيد أحمد الموسوي الخوانساري قدس سره.

### وفي الأخلاق:

آيه الله العظمى السيد جمال الكلبيگاني قدس سره.

### وفي المعقول:

آيه الله الشيخ صدرا بادكوبه ئي قدس سره.

و كانت حياته- طيب الله ثراه- جهادا في سبيل الحق و نصرته، و نور الهدايه و شعله الحق، فاستنار المؤمنون بهذا الألاء الدافق طيله نصف قرن من الزمان، و ارتوى من ينابيعه الزاخره التي لا ينضب معينها طلاب العلم الذين انتجعوا فضله،

و زودوا شرعته، فخرج من أعلام الفقه، و أطواد الأصول، و أبطال البحث و المعرفة عشرات من العلماء المحققين و أهل الفضل و الكمال أولى الرويه الثاقبه، و الغور البعيد فى أبواب الفقه و فصول الأصول.  
و له رحمه الله مؤلفات فى الفقه و أصوله و الأخلاق و الرجال و الاقتصاد.

### وفاته:

انتقل إلى رحمه الله تعالى فى صبيحه يوم الجمعة، الثالث من شهر جمادى الأولى سنة ١٤١٦ هـ. ق. المصادف لليوم السابع من الشهر السابع (مهر) لسنة ١٣٧٤ هـ. ش، و فى أيام شهاده الصديقه الطاهره البتول بضعه الرسول و قرينه المرتضى ولى الله.  
و كان يوم وفاته يوما مشهودا، عطلت له الحوزه العلميه و الأسواق، و شيع تشييعا حافلا من مدرسه الصدر- حيث كان محلّ تدريسه رحمه الله- إلى المسجد الجامع- حيث كان يقيم رحمه الله فيه صلاه الجماعه- و صلّى عليه، و دفن فى مقبره العلامه المجلسى رضوان الله عليهما.

و كان لوفاته قدس سرّه رنّه أسى ملأت القلوب عبره، و وقع أليم



عمّ نفوس عارفيه من المؤمنين، و كانت الخساره فادحه عمّت المسلمين جميعا فإنا لله و إنا إليه راجعون.

### منهج التحقيق:

١- استنساخ الأصل الذى هو بخط الشيخ الفقيه رضوان الله عليه.

٢- مقابله المستنسخ مع الأصل.

٣- تقويم النص و تقطيعه ٤- تخريج أقوال العلماء و عزوها إلى مصادرهما.

٥- استخراج الآيات القرآنيه و الإشاره إلى موضعها من السور الشريفه.

٦- استخراج الأحاديث و الآثار من مظانها الأصلية و منابعها الرئيسيه.

٧- تميمها للفائده أخذنا من تقارير درسه فى بعض الموارد و أدرجناها فى هامش الكتاب.

هذا، و لا يسعنا- قبل أن يجفّ القلم- إلا أن نقوم بما يجب علينا من تقديم الشكر و الامتنان لمحقّقى المؤسّسه الأماثل على ما أسدوه من جهود و إتعاب حول إخراج هذا الكتاب، ممّا يدلّ على إخلاصهم و وفائهم لتراث أهل البيت عليهم السلام

و كذلك نتقدّم بالثناء الجميل و الشكر الجزيل لحجّه الإسلام و المسلمين السيد مرتضى الهاشمى حفظه الله على تقديمه لنا  
تقريرات سماحه آيه الله الشيخ الصافى قدّس سرّه للاستفاده منها و الرجوع إليها فى موارد ذكرناها فى هامش الكتاب.

و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّاته و تحيّاته الدائمه على رسوله الأمين، و آله الطيبين الطاهرين.

مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله فرجه) قم المقدّسه ٢١ ربيع الأول ١٤١٧ هـ. ق.



**[أهمّيه علم الأصول و أقسام قواعده]**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد فالدين مشتمل على أصول و فروع، و المتكفّل لتحقيق أصوله- التي هي عبارته عن عدّه عقائد- هو علم الكلام، و لفروعه- التي هي عبارته عن عدّه أحكام- هو علم الفقه، و له مبان و مدارك يتوقّف عليها توقّف غصون الشجره على أصلها، و لذا يسمّى بأصول الفقه.

و منه ظهر أهمّيه علم الأصول، فإنّه ممّا تتوقّف عليه فروع الدين و أحكام شريعه سيّد المرسلين، و لولاه لما استقرت قواعد الشرع المبين، و لأجل ذلك تصدّى الأكابر لتمهيد قواعده و تبين ضوابطه بتدوين كتاب مستقلّ له أو في ضمن المباحث الفقهيّه، فكلّ من أراد الوصول في علم الفقه إلى محصول لا بدّ من علم

الأصول كان أخباريًا أو أصوليًا، ولا وجه لجعله بدعه بمجرد إفراده و تدوينه في كتاب مستقل.

ثم إن مباحث علم الأصول على أقسام:

فإن منها: ما لا- نظر له إلى الواقع، بل وظيفه عمليته في ظرف الشك، كمباحث أصالة البراءة و الاشتغال و الاستصحاب، و لذا تسمى بالأصول العملية.

و منها: ما هو ناظر إلى الواقع، و هو على أقسام:

قسم: لا يرجع فيه إلى العرف و لا نظر فيه إلى اللفظ أصلا، بل البحث فيه عقلي محض، كمباحث مقدّمه الواجب، و اجتماع الأمر و النهي، و حرمة الضد.

و قسم آخر، له مقابله تامه مع القسم السابق المسمى بالمباحث العقلية، و هو ما يرجع فيه إلى العرف، و تمام النظر فيه إلى اللفظ، كمباحث دلالة الأمر على الوجوب و النهي على الحرمة، و ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيه، و حمل المطلق على المقيد، و يسمى هذا القسم بمباحث الألفاظ.

و قسم ثالث يبحث فيه عن دلييه ما يصلح لأن يكون دليلا- و ما يكون قابلا- لذلك و لو إمكانا، كمباحث حجّيه الشهره و الإجماع المنقول و ظاهر الكتاب و نحو ذلك، و يسمى هذا القسم بمباحث الحجج.

و القياس و الاستحسان أيضا من هذا القسم، و إنما ألغوا

البحث عنهما، لأنّ بطلانهما صار من البديهيّات، وإلّا فهما لا يكونان قابلين للبحث عن حجّيتهما.

وقسم رابع يبحث فيه عن تعارض حجّتين و دليلين، سواء كانا من سنخين، كتعارض أدلّة الأمارات و الأصول و تعارض الأدلّة المتكفّله لأحكام العناوين الأوّليه و الثانويّه، أو كانا من سنخ واحد، كتعارض خبرين أو ظاهرين، و يسمّى هذا القسم بمباحث التعادل و التراجع.

و هنا مباحث آخر تسمّى بالمبادئ تبحث في مقدّمه الكتاب، كالبحث عن تعريف علم الأصول و موضوعه، و البحث عن الحقيقه الشرعيه و الصحيح و الأعمّ و المشتقّ، فلا بدّ من البحث عن كلّ قسم من الأقسام الستّه، في محلّه، فلا وجه لإدخال صاحب المعالم - قدّس سرّه - بحث مقدّمه الواجب في مباحث الألفاظ مع كونه من المباحث العقليّه، و نحن نتبع الأكابر في ترتيب هذه المباحث،

**و نشرع أوّلا فيما يذكر في مقدّمه علم الأصول من الأمور:**

**الأول: في موضوع العلم، و فيه جهات من البحث:**

**الأولى: في أنّ علميه العلم بموضوعه أو لا يحتاج العلم إلى موضوع واحد جامع بين جميع موضوعات المسائل؟**

و الحقّ:

عدم الحاجه.

و ما ذكره في وجهه من أنّ كلّ علم له غرض واحد يترتب على مسأله، و بما أنّ الواحد لا يصدر عن الكثير بما هو كثير

فلا بدّ من ترتّب هذا الغرض الواحد على الجامع بين موضوعات المسائل لا على نفسها، مخدوش من وجوه (١)، إذا أولاً: لا يلزم أن يكون لكلّ علم غرض خارجي غير المعرفه بمسائله، فإنّ من العلوم- كالفلسفه العاليه، و التاريخ، و غيرهما- ما لا يكون الغرض منه إلّا نفس العلم و المعرفه بمسائله من دون تعلق غرض آخر بالعلم بمسائله.

و ثانياً: الكبرى المتسالم عليها في علم الفلسفه- على تقدير عدم المناقشه في أصلها- إنّما تتمّ في الواحد الشخصى لا النوعي، و واضح أنّ الغرض من علم الأصول مثلاً- و هو القدره على الاستنباط- واحد نوعي، ضروره أنّ الفروع المتفرّعه على مسأله حجّيه الخبر الواحد مغايره لما يتفرّع على مسأله حجّيه الاستصحاب، و القدره على استنباط هذه مغايره للقدره على استنباط تلك الفروع.

و ثالثاً: لو سلّم كون الغرض شخصياً مع ذلك لا يتمّ الاستدلال، فإنّه يتمّ على تقدير ترتّب الغرض الشخصى على كلّ واحد من المسائل، فيلزم أن يكون بين موضوعاتها جامع حتى

---

١- هذه الوجوه وارده على من يريد كشف جامع مقولى بين موضوعات، مسائل العلم، و لكنّه لا دليل على لزوم جامع مقولى بينها، بل يكفي جامع واحد عنواني أو اعتباري، و الجامع العنواني متحقّق بين مختلفه الحقائق، كعنوان «العرض» الجامع بين الأعراض التسعه، و هو متحقّق حتى بين الجوهر و العرض و الوجود و العدم، و هو في علم الأصول «كلّ ما يمكن أن يستدلّ به للوظيفه الفعلية» و في الفقه «كلّ ما يصحّ تعلق الاعتبار الشرعي به» (م).

لا ينافى القاعده، و ليس كذلك فى محلّ الكلام، فإنّ الغرض من أى علم مترتب على مجموع مسائله، نظير الخاصيه الموجوده فى المعاجين، و المصلحه المترتبه على مجموع أجزاء الصلاه من مبدئها إلى منتهاها.

و رابعا: لو سلّم جميع ذلك ليس الغرض من العلم مترتبا على نفس المسائل بموضوعاتها و محمولاتها و نسبها فضلا عن ترتبه على خصوص موضوعاتها، بداهه أنّ مسائل علم الأصول و قواعدها ثابتة مدوّنه، و هكذا قواعد غيره من العلوم ثابتة فى وعاء المناسب له، و مع ذلك لا يقدر كلّ أحد على الاستنباط، و لا يحصل الغرض من سائر العلوم لكلّ أحد، فالغرض من أى علم مترتب على المعرفه بمسائله و العلم بها فلا بدّ حفظا للقاعده المتسالم عليها من أخذ الجامع بين هذه العلوم، أى العلم بكلّ مسأله مسأله لا أخذ الجامع بين الموضوعات.

و خامسا: من العلوم ما لا- يمكن أخذ الجامع بين موضوعات مسائله، كعلم الفقه (1)، فإنّ بعض موضوعات مسائله من الأمور الوجوديه و بعضها من الأمور العدميه، كترك الأكل و الشرب فى

---

١- و توهم أنّ فعل المكلف هو الجامع بين جميع موضوعات مسائل الفقه، مدفوع: أولا: بأنّه فى الفقه يبحث عمّا ليس فعلا للمكلف أيضا، كالبحث عن مطلق الأحكام الوضعيه من العقود و الإيقاعات و الموارد و غيرها. و ثانيا: بأنّ فعل المكلف جامع انتزاعى لا حقيقى.



الصوم، و بعضها من الأمور الانتزاعية، كالغصب المنتزع من الكون فى دار للغير تاره و من لبس لباسه أخرى و من النوم فى فراشه ثالثه، و بعضها من مقوله الوضع، كالقيام فى الصلاه، و بعضها من مقوله أخرى، كالتيه و القراءه، و من المعلوم أن لا جامع بين الأمر الوجودى و العدمى و لا- بين الأمر الحقيقى و الانتزاعى و لا- بين المقولات التسع العرضيه، و إلا لم تكن المقولات بمقولات، بل مقوله واحده.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أن تمايز العلوم ليس بتمايز موضوعاتها و لا بتمايز محمولاتها و لا بتمايز أغراضها، بل يختلف الأمر، فربما لا- نظر لمدون علم إلا إلى معرفه أحوال موضوع خاص، كعلم التأريخ المدون لمعرفة أحوال طائفه خاصه أو شخص خاص.

و ربما لا- نظر له إلا إلى محمول خاص، و غرضه معرفه ما يحمل عليه هذا المحمول، كما إذا دون علما لمعرفة كل ما يعرضه الحركه و السكون.

و ربما لا- نظر له إلا إلى الغرض المترتب على ما دونه، كغالب العلوم، فلا- يكون تمايز العلوم بأجمعها بالموضوعات و لا بالمحمولات و لا بالأغراض و إن كان الغالب أن يكون التمايز بالأغراض (١).

---

١- و الأولى أن يقال: تمايز العلوم أمر اعتبارى تابع لغرض المدون، فله أن يجعل العلم الواحد- كالفقه مثلا- علمين لغرضين، كما أن القواعد الفقيهيه دونت مستقله و كذلك المعاملات (م).

## الجهه الثانيه: فى الفرق بين العرض الذاتى و الغريب.

قد قسّموا ما يحمل على الشىء إلى ذاتى و غيره فى باين:

باب الكلّيات الخمس و باب البرهان.

و المراد بذاتىّ باب إيساغوجى (الكلّيات الخمس) ما يقابل العرض العامّ و الخاصّ، و هو ما به قوام الشىء و حقيقه ذاته، كحيوانيه الإنسان و ناطقيته و إنسانيته، و بالجملة الجنس و النوع و الفصل.

و المراد بذاتىّ باب البرهان ما يكون بين الثبوت للشىء بحيث يكفى وضع الذات فى ثبوته له، كزوجيه الأربعة و إمكان الإنسان، و يقابله العرضى بمعنى ما لا يكون بين الثبوت له، كعلم الإنسان و سخاوته و أمثالهما.

و المراد بالذاتىّ الذى ذكره عند قولهم فى مقام تعريف موضوع العلم: «موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» لا هذا و لا- ذاك، ضروره أنّ محمولات المسائل ليست من قبيل الجنس و الفصل لموضوع العلم و ما به قوامه و حقيقه ذاته، و لا بينه الثبوت لموضوع العلم، فإنّها نظريّه، و إلّا لا تقع موردا للبحث، بل المراد منه معنى آخر اصطلحوا عليه، و هو ما يعرض للشىء و أولا و بالذات بلا واسطه فى العروض، سواء كان له واسطه فى الثبوت- و المراد بالواسطه فى الثبوت ما يكون علّه للعروض،

كعروض الحرارة للماء بواسطة النار (١) - أو لم يكن له واسطه في الثبوت أيضا، كعروض إدراك الكليات للنفس الناطقه.

و يقابل العارض الذاتى بهذا المعنى، العارض الغريب، و هو ما يكون له واسطه في العروض بأن يعرض للشىء أولاً ثم بواسطته يعرض للشىء الآخر، كالتحرّك العارض لجالس السفينه بسبب عروضه للسفينه، فظهر أنّ الذاتى فى مقابل الغريب قسم من أقسام العرضى، و هو مقسم للعارض الذاتى و الغريب.

ثم إنّ محمولات المسائل كلّها لها واسطه فى الثبوت، لوجود العلّه لها لا محاله، و لها واسطه فى الإثبات، لعدم كونها بديهيّه ضروريه، بل نظريه، و ذكروا أنّها عارضه لموضوع العلم بلا واسطه فى العروض.

### [الجهه الثالثه فى أقسام العرض الذاتى و الغريب]

و قسّموا العارض إلى سبعة أقسام:

١: ما يعرض للشىء بلا واسطه شىء لا ثبوتا و لا عروضاً، كعروض الإدراك للنفس الناطقه، و مثله عوارض غيرها من البسائط، و لا إشكال فى كونه من الذاتى.

٢-٣: و ما يعرض بواسطة أمر داخلى أعمّ أو أخصّ.

٤-٧: و ما يعرض للشىء بواسطة أمر خارجى أعمّ أو أخصّ أو مساو أو مباين.

١- ليست النار علّه و واسطه لعروض الحرارة للماء، لأنّ الحرارة لم تعرض أولاً للنار ثم بواسطتها للماء، بل هى واسطه فى ثبوت الحرارة للماء (م).

و اتفقوا على أنّ العارض بواسطة الأمر الداخلى الأخصّ، من الذاتى، و العارض بواسطة الأمر الخارجى مطلقا إلّا المساوى، من الغريب.

و اختلفوا فى الداخلى الأعمّ و الخارجى المساوى.

فإن قلنا بأنّ العارض بواسطة الأمر الداخلى الأعمّ غريب، يلزم منه إشكال فى خصوص علم الأصول، و هو أن يكون كثير من محمولات علم الأصول عوارض غريبه لموضوع علم الأصول، فإنّ موضوعه على ما ذكره: الأدلّه الأربعة، و البحث عن دلالة الأمر على الوجوب و غيره من مباحث الألفاظ، و هكذا البحث عن حجّيه الظواهر موضوعه أعمّ من الألفاظ الواردة فى الكتاب و السنّه و ظواهرها، فالأمر الوارد فى الكتاب و السنّه نوع من مطلق الأمر الذى يقع البحث عنه فى علم الأصول.

فقولنا: «يدلّ على الوجوب» عرض غريب له، لعروضه أوّلا و بالذات لمطلق الأمر.

و هنا إشكال آخر جار فى جميع العلوم، و هو أنّ لازم الاتفاق على أنّ العارض بواسطة الأمر الخارجى الأخصّ غريب هو أن يبحث فى جميع العلوم عن العوارض الغريبه لموضوع العلم، فإنّ موضوعات المسائل أخصّ من موضوع العلم، فعوارضها تعرض موضوع العلم بواسطة عروضها أوّلا لما يكون أخصّ منه.

و قد ذهب كلّ فى مقام الجواب يمينا و شمالا، و نحن

لا نتعرض لأجوبتهم، لعدم الفائدة فيها، و نقتصر على ما لعلّه يكون أحسن من جميعها، و يظهر ما فى الجميع من الوهن بما يرد عليه و ما عندنا من الجواب.

و ما نريد أن نقتصر عليه هو ما أفاده شيخنا الأستاذ(١).

و حاصله بتوضيح متّنا: أنّ موضوع العلم لو كان مأخوذا على نحو الإطلاق، لكان الأمر كما ذكر، لكنّ الأمر ليس كذلك، ضروره أنّ فعل المكلف ليس موضوعا لعلم الفقه على الإطلاق من جميع الجهات حتى من حيث كونه صادرا عن اختيار أو عن جبر و قهر، بل هو موضوع له من حيث خاصّ، و هو حيث الاقتضاء و التخيير، فهو مقيد بما يكون من الأمور الانتزاعية، و المقيد بشىء يكسب منه ما له من الحيثية.

مثلا: يكون الإنسان المقيد بكونه فاعلا و تاركا فى آن واحد، ممتنع الوجود، لكسبه من قيده ما له من الامتناع.

و الأمور الانتزاعية و هكذا الأمور الاعتبارية فى أعلى مرتبه البساطه، لأنّها أبسط من الأعراض التى تكون تحت المقولات التسع العرضيه، فإنّها و إن كانت بسيطه فى الخارج و ليس لها مادّه و لا صورته فى مقابل بعض الجواهر، الّذى تكون له مادّه و صورته قابله للتبديل بصوره أخرى أحيانا، فتبدّل صورته الحيوانيه بصوره الملحيه، إلّا أنّها مركبات عقليه و لها جنس و فصل، و هذا بخلاف

الأمر الانتزاعي والاعتباريه، فإنها بسائط عقليّه و خارجيّه، و لا جزء لها ذهنا و خارجا، فإذا كانت الأعراض لبساطتها الخارجيه ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، فالأمر الانتزاعي والاعتباريه أولى بأن تكون كذلك، لكونها أبسط منها، فيكون المقيّد بالأمر الانتزاعي أيضا ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، و تصير النتيجة: أنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل، و تكون خصوصيات موضوعات المسائل - كالفاعليه و المفعوليه و المضاف اليهيه - ملغاه في مقام عروض المحمولات لها.

و بعبارة أخرى: لو كانت نسبة موضوع العلم إلى موضوعات المسائل نسبة الجنس إلى أنواعه أو النوع إلى أصنافه و أفراده، لتّم الإشكال، لكن ليس كذلك، بل نسبته إليها نسبة الأمر الانتزاعي إلى مناشئ انتزاعه.

و ما أفاده - قدّس سرّه - غير تامّ، و يرد عليه:

أولا: أنّ هذه الحثيات راجعه إلى البحث لا إلى موضوع البحث، ضروره أنّ الصلاه بنفسها واجبه لا من حيث الاقتضاء.

مثلا: يمكن البحث عن الدار الكذائيه من جهات، فيقال:

هذه الدار قيمتها كذا أولا، مساحتها كذا أولا، ارتفاعها كذا أولا، و الموضوع في الجميع هي الدار بنفسها، لا الدار من حيثيه خاصّه، فالبحث تاره يقع من حيث و أخرى من حيث آخر، لا أنّ الموضوع مقيّد بحيث دون حيث.

و ثانيا: هذا الأمر الانتزاعي - أى موضوع العلم المقيّد بالحيثيه الخاصّه - إمّا أن يلاحظ معرّفًا و مشيرًا إلى موضوعات المسائل، و إمّا أن يلاحظ مستقلًّا، فإن لوحظ معرّفًا و مشيرًا، فلازمه إنكار وجود الموضوع للعلم، و إن لوحظ مستقلًّا، فلازمه أن يكون ما يعرض لمنشأ انتزاعه - و هى موضوعات المسائل - عرضًا غريبًا له، إذ عارض النوع إذا كان غريبًا بالإضافة إلى الجنس مع كون الجنس متّحدًا مع النوع ذاتًا، فعارض منشأ الانتزاع بالقياس إلى الأمر الانتزاعي الذى لا يتّحد مع منشئه أولى بالغرابه.

و ثالثًا: الحيشيات و إن كانت من الأمور الانتزاعيه البسيطه عقلا- و خارجًا، إمّا أنّ المقيّد بها لا يكسب منها جميع ما لها من الجهات حتى البساطه، ضروره أنّ الدار الواقعه فى جهه الفوق مقيّده بالفوقيه التى هى أمر انتزاعي بسيط، و مع ذلك لها أجزاء خارجيه.

نعم المقيّد بالممتنع يكسب ما للقيّد من الامتناع.

و رابعًا: سلّمنا أنّ موضوع العلم بسيط، و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك الذى هو حيث خاصّ لكن لا تعرض عوارض موضوعات المسائل عليها - أى على موضوعات المسائل - ملغى عنها الخصوصيات مأخوذاً فيها مجرّد حيث الذى يقيّد به موضوع العلم، ضروره أنّ خصوصيه فاعليه الكلمه و مفعوليتها لها دخل فى عروض الرفع و النصب لها.

و هكذا فى علم الفقه فعل المكلف بعنوان كونه صلاحه واجب،

و بعنوان كونه غيبه حرام، و لا معنى لعدم دخل عنوان الصلاه و الغيبه فى الوجوب و الحرمة.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: منشأ هذا الإشكال و سابقه الذى يختص بعلم الأصول أمران كل منهما قابل للمنع:

أحدهما: الالتزام بأن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و هذا الالتزام بلا ملزم و مجرد دعوى بلا دليل، و أظن أنه ابتدعه بعض الفلاسفه و جرى فى الألسنه تقليدا.

و ذلك لما عرفت من أن علميه العلم ربما تكون بالموضوع أو بالمحمول، و غالبا تكون بالغرض الذى دعا المدون إلى تدوين العلم لأجله، فكل ما له دخل فى غرض المدون يصح البحث عنه فى هذا العلم و لو كان عرضا غريبا لموضوعه بل و لو كان عرضا غريبا لموضوعات مسائله أيضا.

نعم ينبغى أن لا يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق و الإسناد المجازى ك «جرى الميزاب» بل يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف نفسه، و الإسناد الحقيقى، و إن كان لا محذور فى كونه من قبيل الإسناد المجازى إذا كان هو أيضا له دخل فى الغرض.

و بعباره أخرى: لا بد أن لا يعدّ البحث لغوا بلا فائده.

و هكذا إذا كان نظر المدون إلى موضوع خاص أو محمول خاص يصحّ البحث عن كل ما يكون إسناده إلى هذا الموضوع أو



إسناد هذا المحمول إليه إسنادا حقيقيا ووصفا بحال نفسه.

و ثانيهما: القول بأن عوارض الأخص غريبه بالإضافة إلى الأعم، وهكذا العكس.

و هذا أيضا ممنوع، فإن السلسله الطويله من الشخص و الصنف و النوع و الجنس القريب إلى جنس الأجناس مفاهيم متعدده لها وجود واحد حقيقه، فزيد حقيقه عالم و إنسان و حيوان و جسم و جوهر، فعوارض زيد حقيقه عوارض للإنسان و للعالم، فإذا كان عادلا- حقيقه يصح أن يقال: العالم عادل و الإنسان عادل، إذ ليس المراد العالم و الإنسان بوجودهما السعي، بل المراد الإنسان بنحو طبيعه اللابشرط القسّمى و بنحو القضييه المهمله التى هى فى قوه الجزئيه.

و لعلّ هذا مراد المحقق السبزواري ممّا أفاده فى حاشيه الأسفار(١) من أنّ موضوعات العلوم مأخوذه لا- بشرط، فعوارض موضوعات المسائل عوارض لموضوع العلم حقيقه.

و هكذا فى العكس حقيقه يصحّ أن يقال: زيد يمشى بالإرادته، أو الإنسان يمشى بالإرادته، إذ وجود زيد و إنسان حقيقه وجود الحيوان.

فظهر أنّه لو فرضنا لزوم كون البحث فى العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعاتها أيضا مع ذلك يندفع كلا الإشكاليين: إشكال

أعمّيه بعض موضوعات مسائل علم الأصول، وأخصّيه موضوعات مسائل جِلّ العلوم عن موضوعات العلوم، وأنّ عوارض الأخصّ عوارض للأعمّ حقيقه و بالعكس.

### الأمر الثاني: فى تعريف علم الأصول.

وقد عرّفه القوم بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه.

وقد عدل عنه صاحب الكفايه، وعرّفه بأنّه «صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل»<sup>(١)</sup>.

وأتى بلفظ المعلوم وذكر الفاعل فى باب البراءه، وقال: «أو التى ينتهى إليها الفقيه فى مقام العمل»<sup>(٢)</sup>.

ووجه عدوله وإضافه قيد «أو التى ينتهى» إلى آخره:

أنّه - قدّس سرّه - فهم من الحكم الشرعى فى تعريف القوم الحكم الواقعى الّذى هو مقسم للقطع والظنّ والشكّ - كما جعله الشيخ<sup>(٣)</sup> - قدّس سرّه - مقسما لها -، حيث إنّ الحكم الظاهرى مقطوع الوجود أو العدم، فأضاف هذا القيد لإدراج ما هو خارج عن التعريف، وهو الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه، والأصول العمليه، فإنّها لا - يستنبط منها الحكم الواقعى، بل العمل بالظنّ الانسدادى على

١- كفايه الأصول: ٢٣.

٢- كفايه الأصول: ٣٨٤.

٣- فرائد الأصول: ٢.

الحكومہ مجرد وظیفہ یعینہا العقل فی مقام الامتثال، و هكذا الأصول العمليہ العقلیہ، و الشرعیہ منها و إن كان يستنبط منها الحكم الشرعی، إلا أنه الحكم الظاهری لا الواقعی.

و لكن لا- وجه للعدول، حیث إن المراد من الأحكام فی تعريف القوم هی الأحكام الأعم من الواقعیہ و الظاهریہ، فإنهم عرّفوا الفقه بأنه «علم بالأحكام الشرعیہ الفرعیہ عن أدلتها التفصیلیة».

و أوردوا على أنفسهم: بأن الأحكام الشرعیہ لیس کلها معلوما، بل بعضها مظنون أو مشکوک، فكیف یعرف الفقه بأنه العلم بالأحكام؟!

و أجابوا: بأن المراد من الأحكام الأعم من الظاهریہ و الواقعیہ.

فعلى هذا یدخل فی تعريف القوم الأصول العمليہ الشرعیہ بأجمعها حیث إنها أيضا يستنبط منها الحكم الشرعی غایه الأمر الظاهری منه لا الواقعی، تبقى الأصول العقلیة و الظنّ الانسدادی على تقدير الحكمه.

و الأصول العقلیة بأنفسها لیس من مسائل علم الأصول، إذ لا نزاع فی قبح العقاب بلا بیان و قبح الترجیح من دون مرجح و وجوب دفع الضرر، أى: العقاب المحتمل، فإنّ الأول من فروع قبح الظلم، و الأخيرین مما استقلّ العقل به، فلا يقع البحث عن هذه الكبريات بأنفسها فی علم الأصول، بل البحث فی أنّ أخبار

الاحتياط هل هي تامّة سندا و دلالة و بلا معارض حتى تكون بيانا، أو لا حتى تتحقّق صغرى قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

و هكذا فى دوران الأمر بين محدورين يبحث فى أنّ الشارع هل قدّم جانب الحرمة و رجّحه، أو لا حتى يثبت التخيير العقلى بقاعده قبح الترجيح بلا مرجّح؟

و فى موارد العلم الإجمالى يقع البحث فى أنّ أخبار البراءة و سائر أدلّتها الشرعية هل تشمل أطراف العلم الإجمالى كلّا أو بعضا، أو لا تشمل أصلا حتى يكون فى الفرض الأخير صغرى لوجوب دفع الضرر المحتمل؟

و بالجمله ما لا يستنبط منه الحكم الشرعى - و هى الكبريات بأنفسها - ممّا هو المتسالم عليه، و ليس من مسائل علم الأصول، و ما هو من مسائل العلم و مورد البحث فيه يستنبط منه الحكم الشرعى على بعض تقاديره، يعنى مثلا البحث عن كون أخبار الاحتياط بيانا، أو لا، يستنبط منه الحكم الشرعى الظاهرى، و هو وجوب الاحتياط على تقدير القول بكونه بيانا، كاستنباط الحكم الشرعى من مسأله حجّيه خبر الواحد على تقدير القول بالحجّيه دون القول بعدمها.

و من هنا ظهر دخول الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه، حيث إنّ بهذا العنوان ليس موردا للبحث، بل البحث عن أنّ الظنّ الانسدادى حجّيه أو لا، و على تقدير حجّيته هل هى بنحو

الكشف، يعنى العقل يستقلّ بأنّ الشارع جعله طريقا و حجّه، أو بنحو الحكومه، يعنى أنّ العقل بنفسه يحكم بأنّه حجّه؟

فهذه المسأله لها تقادير يستنبط الحكم الشرعى منها على بعض تقاديرها، و يكفى فى كون المسأله أصوليه ذلك، ككثير من مباحث علم الأصول.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ تعريف القوم تامّ لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى إضافه قيد «أو التى ينتهى» إلى آخره.

نعم، هناك شبهه أخرى، و هى أنّ المراد من التمهيد للاستنباط إن كان مجرد الدخل فيه، فلازمه دخول مسائل علم اللغه و الصرف و النحو و الرجال و غير ذلك فى علم الأصول، ضروره أنّ لها دخلا فى الاستنباط.

و إن كان المراد ما كان جزءا أخيرا للاستنباط و يستخرج منه الحكم الشرعى بلا واسطه، فأيه مسأله أصوليه كذلك؟ ضروره أنّ مباحث الألفاظ وحدها لا تكفى لذلك، بل تحتاج إلى تنقيح مباحث آخر.

مثلا: مجرد إثبات أنّ الأمر ظاهر فى الوجوب لا- يكفى لاستفاده الحكم من الخبر الأمر بشىء، بل يحتاج إلى إثبات حجّيه الظواهر و حجّيه الخبر و تنقيح بحث التعادل و التراجيح لتقديمه على معارضه إن كان له.

و الجواب: أنّ المسأله الأصوليه ما يستنبط منها الحكم

الشرعى بلا واسطه (١) بنحو الموجه الجزئيه و فى الجملة، و كلّ مسأله أصوليه كذلك، بخلاف مسائل سائر العلوم التى تعدّ من مبادئ هذا العلم، فإنّها لا يستنبط منها الحكم الشرعى و لو فى الجملة.

بيان ذلك: أنّ مباحث الألفاظ - نحو البحث عن أنّ الأمر ظاهر فى الوجوب أو لا - لا تحتاج دائما إلى تنقيح غيرها من المباحث الأصوليه لاستنباط الحكم الشرعى، إذ نفرض الكلام فى الخبر المقطوع الصدور الأمر بوجوب شىء مثلا، و نفرض أنّه بلا معارض، فالبحث عن كون الأمر ظاهرا فى الوجوب يستنبط منه - بعد البناء على ظهوره فيه - وجوب ما قام الخبر المذكور على وجوبه، و لا نزاع بعد إثبات ظهور الأمر فى الوجوب، فى حجّيته، إذ حجّيه الظواهر ممّا لا خلاف فيه و لم يشكّ فيه أحد، و إنّما الخلاف فى خصوصيات هذه الكبرى، أى: حجّيه الظواهر، فذهب منهم إلى حجّيتها مطلقا، و آخر إلى حجّيتها بالإضافة إلى

---

١ - هذا التزام بلا - ملزم، فنقول: استنباط مسائل الفقه، النظرية يحتاج إلى قياس مركّب من صغرى و كبرى، و كلّ مسأله كانت دخيله فى تحقّق الصغرى أو الكبرى فهى من علم الأصول، و ما ليس له دخل فى واحده منهما فهو ليس منه سواء كان مذكورا فى الكتب الأصوليه أم لا، فلا - وجه لخروج المشتقّ و الصحيح و الأعمّ و غيرهما من الأصول. فالأصحّ فى تعريف الأصول أن يقال: هو العلم بالقواعد المشتركة لاستنباط جعل شرعى. و منه يعرف الفرق بين مسائل الأصول و قواعد الفقه. (م).

خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم، و ثالث إلى اشتراط الظنّ بالوفاق في حجّيتها، و رابع إلى اشتراط عدم الظنّ بالخلاف فيها، و خامس إلى اشتراط عدم كون الظاهر من ظواهر الكتاب.

و بالجملة لا ريب في أصل حجّيه الظواهر في الجملة، و نحن نفرض الكلام فيما لم يستشكل فيه أحد، نفرض مثلا كونه خبرا و مضمون الوفاق و بالإضافة إلى المقصودين بالإفهام.

و الحاصل: أنا لا ندّعي أنّ كلّ حكم فرعى يستنبط من مسأله واحده من مسائل علم الأصول بلا واسطه، بل ندّعي أنّ كلّ مسأله أصوليه يستنبط منها الحكم الشرعى بلا-واسطه في الجملة و بنحو الموجه الجزئيه، و هذا المعنى متحقّق في جميع المسائل الأصوليه دون غيرها.

ثمّ إنّ المراد من الحكم الشرعى الذى هو نتيجة المسأله الأصوليه هو الحكم الكلى القابل للإقائه إلى المقلّدين، كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و وجوب السوره في الفريضة مثلا.

و بذلك ظهر أنّ قاعده الطهاره في الشبهات الحكميه مسأله أصوليه لا قاعده فقهيه، إذ الّذى يمكن إلقاؤه إلى المقلّد طهاره الحديد و بول و خرقه الخفّاش مثلا، لا مدرك هذا الحكم الّذى هو أصاله الطهاره في مشكوك الطهاره، إذ المقلّد عاجز عن تحصيل شرائط جريانها من الفحص عن الدليل أو عن معارضه و إعمال قواعده.

نعم قاعده الطهاره فى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيه، و هكذا قاعده اليد و قاعده الفراغ و أصله الصّحّه و أمثالها، فإنّها بأنفسها قابله لإلقائها إلى المقلّدين و كتابتها فى الرسائل العمليّه، و إنّما المسأله الأصوليه هى مداركها.

ثمّ إنّ المراد من الاستنباط معناه اللغوى، و هو الاستخراج، و لا- حاجه إلى ما تكلف به بعض (١) مشايخنا المحقّقين من جعله بمعنى تحصيل الحجّج للحكم الشرعى و ما يكون منجزاً له عند الإصابه أو معذراً عنه مع المخالفه، لما عرفت من تماميه التعريف من دون تغيّر فيه، و شموله لجميع ما يكون من مسائل علم الأصول، فارتكاب مثل هذا التكلّف و الخلاف الظاهر لإدخال الأصول العمليه و الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه، بلا وجه.

مضافاً إلى عدم تماميته فى نفسه، إذ يخرج من التعريف حينئذ جميع ما يستنبط منه الأحكام غير الإلزاميه مع الموافقه للواقع بمعنى أنّه إذا قام خبر على إباحه شىء مثلاً- و كان فى الواقع مباحاً أيضاً لا يكون البحث عن مثل هذا الخبر من مسائل علم الأصول على هذا التعريف، و هكذا فيما إذا قام الخبر على وجوب أو حرمة ما هو مباح واقعا، إذ لا معنى لتحصيل ما يكون منجزاً أو معذراً فى أمثال هذه الموارد، فإنّه إنّما يتصوّر فيما إذا كان الحكم الواقعى حكماً إلزامياً و قام الخبر مثلاً على خلافه، أو كان



حكما غير إلزامى و دلّ دليل على وجوبه أو حرمة.

### الأمر الثالث: فى الوضع.

#### إشارة

ربّما يقال (١): إنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست بالوضع بل ذاتية، و فسادة من الوضوح بمكان، إذ لازمه أن لا يجهل أحد معنى أى لفظ من أيّ لغة و إن كان المقصود أنّ بين اللفظ و المعنى مناسبات ذاتية يعلمها الواضع و يلاحظها فى مقام الوضع، و إلّا يلزم الترجيح بلا مرجح، فهو و إن كان محتملا ممكنا سيّما إذا كان الواضع هو الله تعالى، إلّا أنّ الجزم به ممنوع.

أولاً: بأنّ الترجيح بلا مرجح ليس بقبیح فيما إذا كان الطبعی، له مصلحة و لم يكن لبعض أفراده مزیه على آخر، فاختيار فرد دون آخر ليس من القبیح بالضرورة.

ألا- ترى أنّ المريض الذى علاجه بالمشى إلى أحد جوانبه بلا- تفاوت بين الجوانب فى إيفائها لهذا الغرض لا يتوقف حتّى يموت من مرضه لأجل الفرار عن ترجيح بعض الجوانب- الذى لا مرجح له- على البعض الآخر.

و ثانيا: لا يلزم أن يكون المرجح ذاتيا، لارتفاع القبح- على فرض تسليمه- بوجود المرجح أيّا ما كان و لو بجعل اسم ولده اسم والده المرجح و تحفظا على بقاء اسم والده، كما هو متعارف.

١- القائل هو سليمان بن عباد الصيمرى كما فى الفصول الغرويه: ٢٣.

ثم إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية (١) أفاد في المقام أنَّ الوضع نحو اختصاص بين اللفظ و المعنى و ارتباط خاصّ بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه أخرى.

و هذا الذي أفاده لا يمكن المساعده عليه، لأنَّ الأمور الحقيقيه التي ليست تابعه لاعتبار معتبر و فرض فإرض إِمّا من قبيل الجواهر أو الأَعراض التي داخله تحت المقولات الحقيقيه و الخارج ظرف لوجودها لا لأنفسها، و إِمّا من قبيل الأمور الواقعيه و النَّفس الأمرِيه التي يكون الخارج ظرفاً لأنفسها لا لوجودها كنفس الوجود و استحاله اجتماع النقيضين و الملازمات الواقعيه، و من الواضح أنَّ الربط بين اللفظ و المعنى ليس من شىء منها.

أمّا عدم كونه من الجواهر: فواضح.

و أمّا عدم كونه من الأَعراض: فلأنَّ العرض لا يوجد إلّا في موضوعه، و الربط يكون بين طبيعي اللفظ و المعنى لا الموجود منهما، مع أنَّ بعض المعاني من الممتنعات، كمعنى الدور و استحاله اجتماع النقيضين.

ثمَّ إنه ذكر بعض أنَّ الوضع أمر اعتباري، و له تقريران:

أحدهما (٢): أنَّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، نظير تنزيل الرّجل الشجاع منزله الأسد، و استعاره لفظ الأسد، فكما يعتبر

١- كفاية الأصول: ٢٤.

٢- نهايه النهايه - للإيرواني - ٧: ١، و أجود التقريرات ١: ١٣ و ٢٩ و ٣١.

المعتبر الشجاع حيوانا مفترسا و يطلق لفظ الأسد عليه كذلك يعتبر الواضع اللفظ هو المعنى تنزيلا.

و فيه أولًا: أنّ إفاده المقاصد بالألفاظ أمر لا يختصّ بالعلماء بل يعمّ العوامّ و الأطفال بل الحيوانات حيث نرى البزّون(١) مثلا له صوتان بأحدهما يجذب أولاده و بالآخر يجرها، و هذا المعنى بعيد عن أذهان العوامّ فضلا عن الأطفال فضلا عن الحيوانات.

و ثانيا: أنّ التنزيل يحتاج إلى ما به التنزيل و أثر للمنزل عليه حتى يترتب ذلك الأثر على المنزل، ضروره أنه لا يصحّ تنزيل أى شىء منزله أى شىء، فينزل مثلا- الخشب أو البعوضه منزله الأسد، و أى أثر لواقع الجبل العظيم يترتب على لفظه العدى نزل منزلته؟ و بالجمله لا بدّ و أن لا يكون لغوا و لا يعدّ غلطا.

ثانيهما(٢): أنّ الوضع له واقع، كوضع العمامه على الرأس و وضع العلامه على رأس الفرسخ، و له وجود اعتبارى، و هو:

اعتبار كون اللفظ موضوعا على المعنى، نظير الملكيه التى لها وجودان: حقيقى و اعتبارى.

و فيه أولًا: ما مرّ من بعده عن الأذهان.

و ثانيا(٣): أنّ فى الوضع الحقيقى موضوعا و موضوعا عليه

١- أى الهزّه، لغه شعبيه.

٢- نهايه الدرايه ١: ٤٧.

٣- هذا أيضا يمكن أن يناقش فيه بأنّ وجود ثلاثه عناوين فى وضع العلم ممّا لا ريب فيه، و هى عبارته عن الموضوع و هو العلم، و الموضوع عليه و هو المكان المنسوب فيه العلم، و الموضوع له و هو كون المكان رأس الفرسخ. و أيضا لا- ريب فى اتّحاد الموضوع عليه و الموضوع له فى الوضع التكوينى، فإنّ ذلك المكان بعينه هو رأس الفرسخ، هذا كلّ فى الوضع التكوينى. و يجرى ذلك كلّ فى الوضع الاعتبارى أيضا، فإنّ اللفظ موضوع و المعنى موضوع عليه و كون المعنى مدلولاً عليه هو الموضوع له، فاتّحد الموضوع عليه و الموضوع له، فكما أنّ المعنى يصدق عليه أنّه الموضوع له كذلك يصدق عليه أنّه الموضوع عليه سواء اتّحد هذان العنوانان أم لا، و هذا هو المطلب الصحيح. (م).

و غرض الوضع، فالعمود مثلا موضوع، و المكان المخصوص موضوع عليه، و غرض الوضع كون هذا المكان رأس الفرسخ، و غرض الوضع فى الألفاظ نفس المعنى، فالمعنى موضوع له لا موضوع عليه.

فالتحقيق- الّذى هو موافق للّغه و الوجدان و فطرىّ الإنسان و الحيوان- أنّ الوضع حقيقه هو البناء و الالتزام بأنّه متى أراد معنى خاصّا أتى بذلك اللفظ، فهو بمعنى الجعل و التعمّد و الالتزام، و منه وضع القانون، و نظيره فى الأفعال أيضا موجود، فيجعل فعل خاصّ - كحركه الرأس أو وضع العمامه على الرأس أو رفعها عنه و أمثال ذلك- علامه لإرادته شيئا خاصّا، فليس الارتباط و الاختصاص بحقيقه الوضع، كما أفاده صاحب الكفايه (١) بل من شئونه و توابعه.

وقد ظهر من ذلك أنّ إطلاق الواضع على شخص خاصّ - كيعرب بن قحطان مثلا- لمكان أسبقيته وإلّا فعلى ما ذكرنا كلّ شخص واضع، إذ ذاك الالتزام- الّذى قلنا: إنّ حقيقه الوضع- موجود فى كلّ من يكون من أهل لغه واحده، غايه الأمر أنّ بعضهم يلتزم ابتداء و الباقي يتبعه فى ذلك.

و ظهر أيضا أنّ الوضع التعيّنى أيضا كالوضع التعيّنى حقيقته هو الالتزام و التعهّد المزبور إن كان ابتدائيا يسمّى تعيّنيا، وإن كان ناشئا من كثره استعمال المستعملين بحيث تكون كاشفه عن التزامهم و تعهدهم يسمّى تعيّنيا، و لا يفرق بين أن يكون الكاشف للالتزام هو اللفظ أو الفعل.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذكر أنّ الوضع واسطه بين الأمور التكوينيّه المحضه و الاعتباريّه أى التشريعيّه الصرفه، فإنّ من الأمور ما هو تكوينيّ محض لا- يحتاج إلى إرسال رسل و إنزال كتب، كحدوث الجوع و العطش عند احتياجه إلى الطعام و الشراب، فإنّه جبلى له.

و منها: اعتبارى و جعلى تشريعى صرف، كالأحكام الشرعيّه التكليفيّه و الوضعيّه، إذ لا طريق للإنسان إليها إلّا بتبليغ الأنبياء و الأوصياء.

و منها: ما هو واسطه بينهما، و هو وضع الألفاظ لمعانيها، فإنّه لا تكوينى صرف حتى لا يحتاج إلى جاعل أصلا، و لا جعلى

تشريعى محض حتى يحتاج إلى تبليغ الأنبياء، بل الله تعالى خلق الإنسان علمه البيان و ألهمه بالتلفظ بلفظ مخصوص عند إرادته معنى خاص، فالواضع فى الحقيقة هو الله تعالى، فوضع ألفاظا خاصه لمعان خاصه بمناسبات لا نعلمها(١).

و فيه أولًا: أنّ ما أفاده من وجود المناسبات بين المعانى و الألفاظ معلومه له تعالى، مجهوله عندنا، قد مرّ أنّه و إن كان ممكنا محتملا إلاّ أنّه لا يمكن إثباته بالبرهان.

و ثانيا: لا نتعلّل واسطه بين الأمور التكوينيّه و التشريعيّه الاعتباريّه، فإنّ الشىء إن كان له مطابق فى الخارج و نفس الأمر، فهو من التكوينيّه، و إن لم يكن كذلك، فلا يكون منها، بل يكون من الأمور الاعتباريّه التابعه لاعتبار معتبر من شارع و غيره.

و مجرّد كون الوضع بإلهام منه تعالى [لا يوجب كونه] واسطه بينهما، فإنّ صنائع البشر بأجمعها بإلهام منه تعالى، و جميع ما تفعله المخلوقات لرفع حوائجها حتى فى الحيوانات بإلهام منه تعالى.

ثمّ إنّ إطاله الكلام فى المقام- مع أنّ هذا البحث ليس له ثمره عمليّه- لأجل أمرين:

الأول: أنّه- بناء على المختار من كون الوضع هو التعهّد- لا مانع من استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى، و لا يلزم

منه أن يكون المستعمل أحول العينين، إذ لا يلاحظ اللفظ على هذا المبنى وجها لمعنيين و فانيا في الاثنين، بل يكون اللفظ علامه لمعنيين، و كاشفا عن تعلق إرادته المتكلم بتفهم اثنين، و هذا ممّا لا محذور فيه أصلا.

نعم سيجى ء فى ذلك المبحث إن شاء الله أنّ هذا خلاف الظاهر، فيحتاج إلى قرينه داله عليه.

الثانى: أنّه بناء عليه تكون الدلاله الوضعيّه - كما ذكره العلمين: المحقق الطوسى و بو على سينا(١) تابعه للإرادته، فإنّ الوضع على هذا فعل اختيارى للواضع، و قد ذكرنا أنّ كلّ شخص واضح، فلا بدّ من تعلقه بما يكون تحت اختياره، و من المعلوم أنّ نفس المعنى ممّا هو خارج عن تحت اختياره، فلا يمكن أن يكون تحت اختياره، و أنّ المقدور له هو تفهيم المعنى عند إرادته بذلك اللفظ، فالقول بأنّ الموضوع له اللفظ هو المعنى مسامحه، بل هو تفهيم المعنى المراد به.

و الإشكال على العلمين بأننا ننتقل إلى معنى اللفظ و لو سمعنا من لافظ بلا شعور و اختيار، واضح الدفع، حيث إنّ هذا الانتقال منشؤه أنس الذهن بالمعنى من كثره استعمال اللفظ فيه، و لذا يحصل و لو وجد اللفظ باصطكاك حجر على حجر، و نسّمى هذه الدلاله بالدلاله الأنسيّه.

## [أقسام الوضع من حيث الموضوع له]

ثم إنَّ الوضع ينقسم باعتبار اللفظ الموضوع، إلى أقسام تأتي إن شاء الله.

و له تقسيم آخر باعتبار المعنى الملحوظ في مقام الوضع، فإنه إما أن يكون معنى كلياً أو جزئياً.

و في الأوّل إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الكلي، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له أيضاً عامّاً، و إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و في الثاني لا- مناص عن وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى الجزئي، فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع له أيضاً خاصّاً، و أمّا وضع اللفظ بإزاء الكلي بعد لحاظ الجزئي بحيث يكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً فغير معقول، فإنّ الوضع من دون تصوّر لظرفيه: اللفظ و المعنى، غير قابل لتعلّق قدره عليه.

و هذا القسم الرابع لازمه وضع اللفظ بإزاء المعنى العامّ من دون تصوّر للمعنى، فإنّ الخاصّ لا يمكن أن يكون بما هو خاصّ مرآه و وجهها للعامّ.

و ربّما يقال: إن كان اللازم في الوضع تصوّر المعنى بكنهه، فكما لا يمكن الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ كذلك لا يمكن العكس، يعنى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، بداهه أنّ تصوّر العامّ ليس تصوّر الخاصّ بكنهه و إن كان يكفى تصوّر المعنى بوجهه،



فيمكن كلا القسمين، لإمكان تصوّر العامّ بوجه من تصوّر الخاصّ.

و الجواب: أنّ ما يحمل على الكلّي على قسمين، فإنّه إمّا يحمل عليه بما هو كلّي، كقولنا: الإنسان كلّي، أو نوع، فإنّ الموضوع في هذه القضية هو الطبيعي بما هو طبيعي لا بما هو موجود فلا يصحّ أن يقال: «زيد إنسان، و الإنسان نوع، فزيد نوع» و إمّا أن يحمل عليه بما هو موجود في الخارج بحيث لم يلحظ في مقام الحكم إلّا وجود الطبيعي في الخارج ملغى عنه جميع الخصوصيات، كقولنا: «النار حارّه محرقه»، فإنّ الحكم بالإحراق ليس حكما لطبيعيّ النار بما هو طبيعيّ، و إلّا يلزم الاحتراق بمجرد تصوّر النار، بل هو حكم الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج، و ملغى عنه جميع خصوصيات الفرديّه من كون النار من الخشب أو الحديد و في وقت كذا و مكان كذا و أمثال ذلك، و من هذا القسم جميع القضايا الحقيقيه، و لذا قلنا في بحث التعارض: لو قال أحد: «كلّ مؤمن فاسق» فقد ارتكب المحرّم: الغيبه أو التهمه بعدد أفراد المؤمنين، و يستحقّ العقاب على حسب عددهم، فإذا كان الحكم على الطبيعي لا يخلو من أحد هذين القسمين، فجعل طبيعي المعنى موضوعا لوضع اللفظ بإزائه أيضا كذلك، فتاره يتصوّر الطبيعي بما هو طبيعي، و يوضع له اللفظ، فهو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و أخرى يتصوّر الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج ملغى عنه جميع خصوصيات الأفراد، فيوضع اللفظ بإزائه،

فيكون من الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فإنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع كلّى صادق على كثيرين، و اللفظ وضع بإزاء واقع هذا الكلّي، و هو مصاديقه من حيث هي مصاديقه بلا دخل أيّه خصوصيّة من الخصوصيّات، و هذا كما إذا تصوّر الواضع معنى كليّاً، و هو من يتولّد يوم الجمعه، و وضع لفظ «على» [مثلاً] بإزاء واقع هذا الكلّي، فاللازم في الوضع تصوّر الموضوع له و لو بوجه، و هو موجود في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، إذ العامّ و إن لم يكن مرآه و وجهها لأفراده بخصوصيّاته الفرديّه و لكنّه مرآه و وجه لأفراده ملغى عنها الخصوصيّات، و قد عرفت أنّ الموضوع له في الوضع العامّ و الموضوع له [الخاصّ] هي الأفراد ملغى عنها الخصوصيّات لا الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّه، و غير معقول في الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ، إذ الخاصّ بما هو خاصّ ليس وجهها و مرآه لعامّه بلا ريب.

نعم يمكن أن يكون تصوّر الخاصّ واسطه في الثبوت و علّه للانتقال إلى العامّ، و تصوّره بنفسه لا بوجهه، بل الغالب [أن] يتصوّر الكلّي بتصوّر جزئياته و يعرف بمعرفه أفراده، و لكن حينئذ يكون الوضع عامّاً لا خاصّاً.

و ما قيل في تصوير هذا القسم من أنّا إذا رأينا من البعيد شيئاً لا نعلم أنّه إنسان أو بقر أو غنم أو غير ذلك، فقد تصوّرنا جزئياً خارجياً، فإذا وضعنا لفظاً بإزاء كلّى هذا الجزئي، يكون الوضع

خاصية و الموضوع له عاميا، مخدوش بأن رؤيه الفرد من البعيد سبب للانتقال إلى كلى هذا الفرد الذى هو مفهوم عام لا نعلم مصداقه، و لكّنه معين معلوم يعلمه الله تعالى، فإذا وضعنا لفظا بإزاء واقع كلى هذا الفرد الذى معلوم عند الله، يكون الوضع عامًا، كما أنّ الموضوع له عام، فإنّ ما تصوّر الواضع فى مقام الوضع هو معنى كلى و مفهوم عام، و هو مفهوم كلى هذا الفرد، و وضع اللفظ بإزاء واقعه الذى هو أيضا كلى قابل للصدق على كثيرين.

و بالجمله يكفى فى الوضع تصوّر الموضوع له بوجه بحيث يمتاز عميا عداه، فلو سمع صوتا من وراء الجدار، له أن يضع لفظا بإزاء المتصوّت بهذا الصوت أيا ما كان.

و فى المثال المذكور الفرد الذى نراه من بعيد سبب للانتقال إلى معنى عام يمكننا أن نشير به إلى واقعه بحيث يمتاز عمًا عداه، فوضع اللفظ بإزائه، و هذا أجنبى عن الوضع الخاصّ و الموضوع له العام.

### [فى وضع الحروف]

ثمّ إنّ الأقسام الثلاثة التى عرفت إمكانها لا ريب فى وقوع قسمين منها، و هما: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

أمّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فقد وقع الخلاف فيه، و ادّعى أنّ وضع الحروف و الهيئات من هذا القبيل، فيقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى معانى الحروف، و أنّها وضعت لأى شىء؟

الثانى: فى أنّ الموضوع له فيها خاصّ أو لا؟

أمّا المقام الأول: فاختلف فيه على أقوال ثلاث:

الأول: ما نسب إلى الرضى - قدّس سرّه - من أنّ الحروف لا - معنى له أصلاً، بل هى علامات لخصوصيات مدخولها كالإعراب (١).

مثلاً: كلمه «دار» تاره تلاحظ مستقلّه و بما أنّها موجوده عينيه، فيقال: هذه الدار قيمتها كذا، و أخرى تلاحظ بما أنّها ظرف مكان شىء آخر و موجود أينيّ، فيقال: ضربت فى الدار، فلفظه «فى» فى هذا المثال علامه لكون مدخولها ظرفاً لشىء آخر، و هو الضرب.

و فيه: أنّ الظرفيه إمّا مستفاده من مفهوم الدار، أو من لفظه «فى» لا مجال للأول، فلا محاله تستفاد من لفظه «فى».

و هذه الدلاله إمّا طبيعيه، كدلاله «أح أح» على وجع الصدر، أو عقليه، كدلاله الدخان على وجود النار، أو وضعيه، لا ريب فى بطلان الأوّلين، ضروره أنّ لازمهما أن يعرفها كلّ أحد و لم يكن عارفاً بهذه اللغه، فيتعيّن الثالث، أى: كونها وضعيه.

الثانى من الأقوال: ما نسب إلى الرضى (٢) - قدّس سرّه - أيضاً، و اختاره صاحب الكفايه (٣) - قدّس سرّه - و هو: أنّه لا فرق بين الحروف

١- شرح الكفايه ١: ١٠.

٢- شرح الكفايه ١: ١٠.

٣- كفايه الأصول: ٢٥.

و الأسماء الموضوعه لمعانيها أصلا، بل الموضوع له في كليهما واحد بمعنى أنّ ما وضع له لفظ «ابتداء» بعينه ما وضع له لفظه «من» بلا تفاوت بينهما أصلا.

و يرد عليه ما أورده هو- أى صاحب الكفايه قدّس سرّه- على نفسه من أنّ لازم ذلك صحّحه استعمال الحروف مكان الأسماء الموضوعه لمعانيها و بالعكس، يعنى مقتضاه صحّحه قولنا: «من سيرى البصره و إلى الكوفه» و هكذا صحّحه قولنا: «سرت ابتداء الكوفه انتهاء البصره» مع أنّه من أفحش الأغلاط(١).

و أجاب هو- قدّس سرّه- بأنّ الفرق إنّما هو اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و فى نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره(٢).

و عبارته هذه ذات وجوه ذهب كلّ إلى وجه، فقال بعض: إنّ المراد أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ «الابتداء» عند إرادته معناه استقلالاً، و تستعمل لفظه «من» فى عين هذا المعنى، لكن عند إرادته حاله للغير.

وفيه: أنّه بما ذا ثبت هذا الاشتراط؟ و على تقدير ثبوته أى دليل على وجوب الوفاء بهذا الشرط؟ و على فرض وجوب الوفاء به، لكون الواضع المشترط هو الله تعالى، أو لكون الاشتراط فى

١- كفايه الأصول: ٢٦.

٢- كفايه الأصول: ٢٧.

ضمن العقد اللازم مثلا، فمخالفته كمخالفة سائر الأحكام لا توجب إلّا استحقاق العقاب، فالغلطية لما ذا؟

و حمل بعض آخر هذه العبارة على أنّ المراد منها أنّ الموضوع له فى الحروف و الأسماء التى هى بمعناها متّحد بحسب الجنس و النوع، و إنّما الفرق فى أنّ الاسم كلفظ «ابتداء» وضع لخصّه خاصّه من معنى الابتداء، و هى الخصّه المتقيّده بكونها ملحوظه استقلالاً، و لفظه «من» وضعت لخصّه أخرى منه، و هى المتقيّده بكونها ملحوظه آله، و لأجل ذلك لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر.

و فيه - مضافا إلى أنّ لازمه كون الموضوع له خاصّا و هو خلاف ما صرّح - قدّس سرّه - فى مواضع متعدّده من أنّ ما وضع لها الحروف عامّ كوضعها - أنّ المراد من الخصّه إن كان الخصّه بما هى خصّه بمعنى خروج القيد الذى هو اللحاظ و دخول التقيد، فلازمه أن لا يصدق الموضوع له على الخارجيات إلّا بالتجريد، لتقيده بالآخر الذهنى، مع أنّ صدق مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» على الخارجيات ممّا لا يحتاج إلى عناية تجريد أصلا.

و إن كان المراد منها ذات الخصّه بلا شرط حتّى من حيث التقيد باللحاظ، يعود إشكال صحّ استعمال الحروف مكان الأسماء التى بمعانيها.

و الظاهر أنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ الآليه و الاستقلالية قيد لحصول

العلاقة الوضعيَّة بنحو الواجب المشروط، كما لعلَّه صريح كلامه في بحث المشتقِّ.

توضيحه أنَّ الوضع - سواء كان حقيقته الاعتبار أو التعهُّد و البناء - كما يمكن بنحو الإطلاق بأن اعتبر لفظاً خاصّاً وجوداً تنزيليّاً لمعنى خاصّ على الإطلاق مثلاً، أو التزم بأنّه متى أراد ذلك المعنى أتى بهذا اللفظ، كذلك يمكن الوضع على تقدير خاصّ بأن يلتزم تفهيم معنى خاصّ من لفظ خاصّ في يوم الجمعة فقط، فإذا كان التزامه بذلك مقيداً بيوم الجمعة فقط فليس لأحد أن يحمل كلامه هذا بعينه إذا أتى به يوم الخميس على ذلك المعنى بعينه، و حينئذ إن كان بناء الواضع على تفهيم معنى الابتداء بلفظه «من» على تقدير خاصّ و تفهيم معنى الابتداء بلفظ «ابتداء» على تقدير آخر بأن قال: إذا لاحظت معنى الابتداء مستقلاً و أردت تفهيم معنى الابتداء، اجعل مبرزه لفظ «ابتداء» و إذا لاحظته آله و حاله للغير و أردت تفهيم معنى الابتداء، اجعل مبرزه لفظه «من» فعلى ذلك «ابتداء» و «من» كلاهما موضوعان لشيء واحد، و هو تفهيم معنى الابتداء لكن مع ذلك لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر، لأنّ الأوّل وضع لتفهيم معنى الابتداء عند لحاظه استقلالاً، و الثاني عند لحاظه لا كذلك، بل آله و حاله للغير.

و من ذلك ظهر أنّ المراد من الاستقلال و عدمه هو لحاظ المعنى استقلالاً في مقابل لحاظه آله و حاله، فلا يلزم أن يكون

المعنى لا مستقلاً و لا غير مستقلاً - كما أفاده شيخنا الأستاذ (١) قدس سره - حتى يكون من ارتفاع النقيضين، بل لازمه أن يكون المعنى غير متعلق للناظر الاستقلالي، بل كان متعلقاً للناظر الآلي، فالمقصود من خروج الاستقلال و عدمه من حریم الموضوع له أنّ شيئاً من اللهاطين غير داخل في الموضوع له، و أين هذا من ارتفاع النقيضين؟

هذا، و لكن يرد عليه أن لا معنى معقول للآلية إلا كون المعنى مرآه و معرفاً للجزئيات الخارجيه بأن يكون معنى الابتداء معرفاً للابتداء الجزئي الخاص الخارجى، و هكذا معنى الانتهاء المستفاد من لفظ «إلى» معرفاً للانتهاج الجزئى الخارجى، و لازم ذلك أن يكون جميع ما أخذ موضوعاً و معرفاً للوجودات الخارجيه فى القضايا الحقيقيه، كقضيته «النار حارّه» من العناوين الكليه حروفاً.

و هكذا لا نتعلّق للحاليه معنى إلا دخل وصف القيام بالغير فى العلقه الوضعيه بمعنى أنّ الفرق بين الحروف و الأسماء التى هى بمعانيها هو الفرق بين المصادر و أسماء المصادر، حيث إنّ المصادر وضعت للأعراض بما هى أعراض، و أسماء المصادر وضعت لذوات الأعراض بلا دخل وصف العرضيه فى وضعها أصلاً.

مثلاً: الأبيضاض و الاحمرار و الاسوداد وضعت للبيضاض



و الحمرة و السواد بما هي أعراض، و وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. و بعبارة أخرى: بما هي قائمه بموضوعاتها، و هذا بخلاف لفظ البياض و السواد و الحمرة، فإنه وضع لذاك العرض الخاص بما أنه موجود في نفسه، و لم يلحظ في وضعه وجوده لموضوع أصلا.

و هكذا المصدر وضع لذاك العرض بما هو منتسب إلى فاعل ما و بما هو قائم بالغير، و أما اسم المصدر فلم يوضع إلا لنفس المعنى الحدثي بلا دخل قيامه بالغير في وضعه.

و في اللغة أمثله كلا القسمين كثيره: «پاك بودن و پاكيز گي».

كفتن، كفتار. رفتن، رفتار. كردن. كردار» فمعنى كون لفظ «ابتداء» وضع لمعنى الابتداء ليستعمل مستقلاً أن لفظ «ابتداء» وضع لمعنى بما هو موجود في نفسه، و معنى كون لفظ «من» وضع ليستعمل حاله للغير أنه وضع لمعنى الابتداء بما هو عرض قائم بالغير، فوصف العرضيه و القيام بالغير دخيل في وضع الحروف.

و هذا المعنى و إن كان في نفسه متينا إلا أن لازمه أن يكون جميع المصادر معاني حرفيه، لما عرفت من أنها وضعت لمعانيها بما أنها أوصاف لمعروضاتها و بلحاظ قيامها بموضوعاتها.

القول الثالث: أن الحروف وضعت لمعان، و هذه المعاني معان غير مستقلة في أنفسها و متدليات في حد ذاتها، و هي النسب الكائنه بين الجواهر و الأعراض، و الروابط الموجوده بينهما

فى قبال الأسماء التى وضعت لنفس الجواهر و الأعراض، فلفظ «فى» فى مثل: «زىء فى الءار» موزوع للنسبه الظرفيه الموزوءه بين «زىء» و «ءار» بخلاف لفظ «الظرفيه» فإنه موزوع لنفس ذلك العرض.

و هذا الوجه لو كان استعمال الحروف منحصرا فى الجواهر و الأعراض لكان تاما و جيهها، لكن لا ينحصر بذلك، بل تستعمل الحروف فيما فوق الجواهر و الأعراض، فىقال: قال الله تعالى لموسى كذا، و تكلم معه فى جبل طور بكذا، و أئه نسبه بين الله و بين موسى عليه السلام؟

و تستعمل أيضا فيما فوق الجواهر و الأعراض، فىقال:

«اجتماع النقيضين مستحيل فى الخارج» و «الإنسان فى نفسه ممكن» و «شريك البارى فى ذاته ممتنع» و لا معنى لثبوت النسبه الظرفيه بين الخارج و استحاله اجتماع النقيضين و لا بين الشىء و نفسه.

ثم إن لشىخنا الأستاذ (١) - قءس سره- فى المقام كلاما طويلا حاصله بإسقاط زوائءه: أن المعانى على نحوين و سنخين:

منها: إخطاريه تحضر فى الءهن، و هى معانى الأسماء، فإنها تخطر بالبال بمجرد التلفظ بها و لو لم تكن فى ضمن تركيب كلامى.

و منها: غير إخطاريه لا تكون كذلك، أى لا تخطر بالبال ما

لم تكن فى ضمن تركيب كلامي، ومعانى الحروف من هذا القسم، إذ لا يستفاد من لفظ «من» و «إلى» و «على» مثلاً شىء ما لم تكن فى ضمن تركيب كلامي، و الحروف وضعت لإيجاد الربط بين الكلمات.

مثلاً: لا ترتبط كلمه «زيد» و «دار» إلّا بلفظه «فى» و «لام» إذ كلّمّا ازداد اسما بينهما ازداد بعدا، كما ترى أنّ قولنا: «زيد، الظرفيه، التعريف، دار» لا يرتبط بعضها ببعض، و بين كلماته كمال المباينه بما يكون أكثر ممّا يكون فى قولنا: «زيد، دار».

و بالجمله لم توضع الحروف إلّا لإيجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما، فما وضع لها الحروف هى النسب الكلاميه التى توجد بالحروف بأنفسها، كنسبه الابتدائيه و الظرفيه و غير ذلك، و هذه النسب مصاديق لمفهوم النسبه، الذى هو معنى اسمي، كما أنّ النسب الخارجيه أيضا مصاديق له، و لكنها ليست بموضوع لها الحروف، بل الموضوع لها الحروف هى النسب الكلاميه التى قد تطابق النسب الخارجيه، فتكون القضيه صادقه، و قد لا تطابق، فتكون القضيه كاذبه.

و ما أفاده من أنّ شأن الحروف إيجاد الربط بين ما لا ربط له من المفاهيم ممّا لا يكون قابلا للإنكار، إلّا أنّ الكلام فى أنّها بما أنّها دالّه على معان و مفاهيم توجب الربط، أو أنّها توجد

الربط (١) بلا استفاده معنى منها؟

و بعبارة أخرى: لا ريب فى أنا نستفيد من «زيد فى الدار» شيئاً زائداً على ما نستفيد من «زيد الدار» والكلام فعلاً فى تعيين هذا المعنى الزائد الذى نستفيدة بالوجدان، و أنه لما ذا يصحّ «زيد كالأسد» و يحصل الربط ب «كاف» دون «فى» مع أنّ جميع الحروف شأنها إيجاد الربط؟

فالتحقيق أن يقال: إنّ المعانى الحرفية لا تدخل تحت جامع واحد، لكنّها بأجمعها مباينه مع المعانى الاسمية، و يشترك الجميع فى أنّها غير مستقلة فى ذواتها، و متدليات بغيرها، بخلاف المعانى الاسمية، فإنّها مفاهيم مستقلة فى نفسها غير متعلقة بغيرها، إذ كلّ حرف من الحروف يبين خصوصيته معنى اسمي إفرادي أو تركيبى، فهى بأجمعها مفيدة لتقيدات معانى الأسماء و موضوعه لذلك.

غايه الأمر تختلف الحروف فى ذلك، فأغلبها يوجب خصوصية الضيق فى المفاهيم الاسمية، ك «باء» و «إلى» و «فى» و «على» و غيرها، و بعضها يوجب خصوصية فى المعانى الاسمية التركيبية كحروف النافية، فإنّها بأجمعها تفيد نفي مضمون الجملة،

---

١- ليس لهذا التشقيق مجال، لأنّ نظر المحقق النائنى قدس سرّه ليس هو الثانى، بل غرضه أنّ الحرف بماله من المعنى يوجد الربط، و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ الحروف توجد الربط، أى بما لها من المعانى، فالرابط ليس هو المعنى وحده و لا اللفظ وحده، بل اللفظ بماله من المعنى. (م).

و بعضها- كأداه الشرط- يفيد تعليق المنشأ على الشرط.

و تفترق أيضا بأن بعضها لا يصحّ وضع الاسم الذي بمعناه موضعه، كلفظ «فى»، و بعضها يصحّ، ككاف التشبيه، إذ يصحّ قولنا: «زيد شبيه الأسد» و يصحّ «زيد كالأسد» فالحروف من هذه الجهات لا تدخل تحت ضابط واحد.

و لا يخفى أنّ مثل كاف التشبيه ممّا يصحّ وضع الاسم موضعه اسم فى الحقيقة بصوره الحرف بمعنى أنّه اسم يعامل معه معامله الحرف، و نحن نسّمى أمثال هذا بحروف الأسماء، فإنّها نظير أسماء الأفعال حيث إنّها أيضا أفعال حقيقة يعامل معها معامله الاسم، كما أنّ «ما» النافيه أيضا فعل حقيقة حيث يصحّ وضع «ليس» موضعه.

توضيح هذا المدعى: أنّ كلّ مفهوم اسمى كلّى أو جزئى له سعه بالإضافه إلى أنواعه و أصنافه و أشخاصه إن كان كلّيا، و بالإضافه إلى حالاته إن كان جزئيا، فله حصص كثيره غير متناهيه، و حيث لا يمكن الوضع لكلّ منها بأن وضع لفظا خاصا مثلا للإنسان ابن عشرين سنه، و آخر للإنسان ابن عشرين سنه و يوم، و ثالثا لابن عشرين سنه و يومين و هكذا، و من المعلوم أنّ الغرض ربّما يتعلّق بإفاده حصّه خاصه من الحصص، كما ربّما يتعلّق بإفاده الطبيعى على سعته و سريانه، فلا بدّ للواضع الحكيم ممّا يوجب الوصول إلى حصول هذا الغرض، و ليس ذلك إلّا

الحروف و الهيئات، فكلّ منهما وضع لتحصيل المفهوم الاسمي بحصّه خاصّه، و مفيد لتخصّيصه بخصوصيّته و تقيده بقيد على أنحاء التقييدات من حيث المكان و الزمان و الآله و غير ذلك من ملابساته، و هذا من دون فرق بين كون تلك الحصّه موجوده فى الخارج أو معدومه، ممكنه أو ممتنع.

فلفظه «فى» فى قولنا: «الصلاه فى المسجد مستحبّه» مقيده، لأنّ الصلاه طبيعتها على سعته و سريانه ليس موضوعا لهذا الحكم، بل الموضوع حصّه خاصّه منه، و هى خصوص الحصّه الواقعه فى المسجد و هكذا فى قولنا: «ثبوت العلم للإنسان ممكن، و لله تعالى ضرورى، و الجهل له تعالى ممتنع»، فإنّ الجميع على نسق واحد فى أنّ أغلب الحروف مضيق (١) لسعه دائره معانى الأسماء، و بهذا المعنى يصحّ إطلاق الإيجاديه عليها حيث إنّها موجوده للتضييق.

و لعلّه المراد من قوله عليه السّلام فى الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام: «الحرف ما أوجد معنى فى غيره لا- فى نفسه» (٢).

و بيان آخر: لا إشكال فى أنّ الأسماء وضعت للمعاني

١- فيه أنّ هذا تغيير العبارة، فإنّ إيجاد الربط و التضييق بمعنى واحد، بل التضييق لازم لإيجاد الربط، فهو - دام ظلّه - أخذ اللازم من دون الملزوم، بل المعنى شىء عام يحصل به الربط و التضييق، فمعنى الحرف ليس هو الربط و لا التضييق، بل أمر ثالث، و هما لازمان له. (م).

٢- بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢ من دون «لا فى نفسه».

البيسطه المبهمه من جميع الجهات، و الماهيات العاربه عن جميع الخصوصيات و التقييدات حتى التقييد بالوجود و العدم، فالحيوان مثلا وضع لتلك الماهيه المبهمه - و بتعبير القوم: اللابشرط القسمى - بلا لحاظ أيه خصوصيه فيه حتى الوجود و العدم، فكل مفهوم اسمي يمكن فرض حصص غير متناهيه له، إذ لم يؤخذ الوجود فيه حتى تنحصر حصصه، و لا-ريب أنّ بعض المفاهيم الاسميّه أضيق دائره من بعض بحسب طبعه و ذاته، فنرى أنّ الإنسان مفهوم وسيع لكن لا على مثل سعه دائره مفهوم الحيوان، فإنّه حصّه منه، و بعض هذه الحصص غير المتناهيه وضع له لفظ خاصّ في الجواهر و الأعراض.

أمّا الجواهر فكثير، كلفظ «الإنسان» الموضوع لحصّه خاصّه من الحيوان، و البقر لحصّه أخرى، و الغنم لحصّه ثالثه، و هكذا.

و أمّا في الأعراض: فكالجلوس و القعود، حيث إنّ الأوّل وضع لهيئه من جلس عن قيام، و الثاني لهيئه من جلس عن نوم، و بعض قال بالعكس، و هذا البعض بالقياس إلى ما لم يوضع له لفظ خاصّ من الحصص نادر بحيث يكون ملحقا بالعدم، فإذا تعلق الغرض بإفاده حصّه من مفهوم اسمي، لم يوضع لها لفظ خاصّ، كالقيام على قدم واحد أو على قدمين أو على يدين، فلا بدّ من تفهيم تلك الحصّه بالحروف، أعنى تفهيم قيده بمفهوم اسمي آخر، و تقييده بالحرف و ما يشبهه، كالهيات.

و بالجمله: الحروف بأجمعها و إن وضعت لأنحاء التقييدات و التخصّصات الجزئيه الثابته للمفاهيم الاسميّه، كما أنّ الهيئات أيضا كذلك، إلّا أنّ أغلبها مضيق لسعه دائره معانى الأسماء أفراديّه، كما فى «الصلاح فى المسجد» أو تركيبيه، كأداه الشرط المقيده لإطلاق مضمون جمله الجزاء، فإنّ الجزاء فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» له سعه و إطلاق، و لو لا تعليقه على الشرط بواسطه «إن» يستفاد منه وجوب إكرام زيد مطلقا، جاء أو لم يجرى، و لكن لفظ «إن» الشرطيه بما أنّه علق المنشأ- أى الوجوب- على مجىء زيد فقد ضيق و قيد هذه السعه و الإطلاق بصوره مجىء زيد فقط.

و غرضنا من التطويل فى هذا المقام إبطال الكلام المعروف من أنّ معانى الحروف ملحوظات آليه، بل فى بعض الكلمات أنّها مغفول عنها عند الاستعمال، و تمام الالتفات و التوجّه إلى المعانى الاسميّه.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ هذا الفرق غير فارق، و إنّما الفرق تمام الفرق أنّها متديّيات و متعلّقات فى حدّ ذاتها و غير مستقلّه فى أنفسها، بخلاف المعانى الاسميّه، فإنّها مستقلّه بأنفسها.

و أمّا الاستقلاليه و عدمها من حيث اللحاظ فخارجه عن حقيقتها، بل ربّما يتعلّق اللحاظ الاستقلالى بالمعنى الحرفى،



و الآلى بالمعنى الاسمى.

أما الثانى: ففى كلّ عنوان أخذ معرّفا للوجودات الخارجيه يكون كذلك، كما مرّ.

و أمّا الأوّل: ففى كلّ ما كان المقصود من الكلام بيان خصوص التقيّد المستفاد من الحرف، و كان عناية المتكلّم إلى ذلك بحيث يكون غيره مفروغا عنه و معلوما عند المخاطب، كما إذا علم المخاطب بأنّ زيدا صلّى و سأل عن خصوصيه وقوعها فى المكان، فقال: «أين صلّى؟» فإذا قال المتكلّم: «صلّى فى المسجد» فى مقام بيان أنّ صلاته كانت متقيّده بأنّها وقعت فى المسجد لا يمكن أن لا يكون ملتفتا إلى ما يكون بصدد بيانه و لا يلاحظه استقلالا.

و يترتب على هذا البحث- بناء على ما اخترناه- ثمره أصوليه، و هى: جواز رجوع القيد فى القضيه الشرطيّه، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» إلى مفاد الهيئه، الّذى هو معنى حرفى، و هو الوجوب، لكونه كنفس الوجوب الّذى هو معنى اسمى قابل لتعلّق اللحاظ الاستقلالى به، فيمكن تقيده، و بعد ظهور القضيه الشرطيّه أيضا فى ذلك تستنتج نتيجه فقهيّه من أمثال هذه القضايا، و هو وجوب المشروط.

و أيضا ظهر من مطاوى ما ذكرنا: الكلام فى المقام الثانى الّذى وعدناه، و هو: أنّ الموضوع له فى الحروف عامّ أو خاصّ؟

فإن مقتضى ما بيننا من أنها وضعت للتقيدات و التخصّصات النفس الأمريه: أنّ الموضوع له فى الحروف ليس كالوضع فيها عامًا، بل الوضع عامّ حيث لا يمكن تصوّر ما لا يتناهى من التقيدات إلّا بتصوّر مفهوم عامّ، فيتصوّر الواضع مثلًا مفهوم التقيد من حيث الظرفيه، الذى له جزئيات النفس الأمريه، لا نفس هذه الجزئيات، و الموضوع له فيها خاصّ، ضروره أنّ الصلاه فى قولنا: «الصلاه فى المسجد» مثلًا لم تتقيد بمفهوم التقيد من حيث الظرفيه، بل بواقعه.

و بعبارة أخرى: الغرض من هذه الجملة أنّ الصلاه المتقّيده بوقوعها فى المسجد تقيدًا واقعيًا مستحبّه، لا المتقّيده بمفهوم هذا التقيد.

و الحاصل: أنّ الحروف وضعت لذوات هذه التقيدات لا مفاهيمها، و على ذلك يكون الموضوع له فيها خاصًا.

ثمّ إنّ الاسم عرّف فى الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام (١) ب «ما أنبأ عن المسمّى» و عرّف الفعل ب «ما أنبأ عن حركه المسمّى» و الحرف ب «ما أوجد معنى فى غيره».

و المراد من الإنباء عن المسمّى: الحكايه و الكشف عنه.

و قد ظهر ممّا ذكر فى المعانى الحرفيه معنى إيجاد المعنى فى غيره، و أنّه عبارة عن إيجاد خصوصيته من التضييق أو غيره فى

معانى الأسماء.

و أمّا تعريف الفعل ب «ما أنبأ عن حركه المسمّى» فليس المراد من الحركه فى هذا التعريف، الحركه الكتّميه و الكيفيه، ضروره عدم انحصار الأفعال بهاتين المقولتين.

### [معانى هيئات المركّبات]

فالأولى صرف عنان الكلام إلى معانى هيئات المركّبات و ما وضعت له حتّى يتّضح المرام، فنقول: أمّا هيئه الجمله الاسميّه فالمعروف أنّها وضعت للنسبه الإيجابيه أو السلبيه، و عند بعض:

سلب النسبه الإيجابيه الخارجيه.

و لنا فى ذلك نظر، لوجهين:

الأول: أنّ من الجملات ما لا يعقل فيه ثبوت النسبه فى أىّ وعاء كان، و هذا كما فى «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الموضوع فى هذه القضيه عين محمولها، و المحمول عين موضوعها ذاتا و وجودا، ذهنا و خارجا، و هكذا قولنا: «الوجود موجود» و «العناء معدوم»، فإنّ النسبه النفس الأمريّه لا بدّ و أن يكون لها طرفان موجودان بنحو من أنحاء الوجود و لو بمثل «الإنسان ممكن» و إذا لم يكن هناك شيئا موجودان كيف يتصوّر النسبه النفس الأمريّه؟! و بديهى أنّ شيئا ممّا ذكر من القضايا ليس كذلك، و بالوجدان لا نرى عنايه فيها و لا فرقا بينها و بين غيرها من القضايا.

الثانى: أن لا ريب [فى] أنّ وضع الألفاظ للمعانى ليس جزافيا، و إنّما هو لغرض التفهيم و التفهّم، و بما أنّ إحضار ذوات

المعانى عند المخاطبين غير ممكن غالباً، و الإنسان بطبعه محتاج إلى بيان مقاصده، فأنعمه تعالى، و علمه البيان لرفع احتياجه بإظهار ما يريد تفهيمه بالألفاظ، فإذا كان الوضع لحكمه التفهيم و التفهيم ليس إلّا، فلا بدّ من أن نرى أنّ أىّ شىء يفهم من الهيئه؟ هل يفهم منها تحقّق النسبه فى الخارج أو عدم تحقّقها بحيث لو قال أحد:

«زيد قائم» و قال آخر: «زيد ليس بقائم» نفهم تحقّق اجتماع النقيضين فى الخارج؟ بالضروره ليس كذلك، فكيف يتصوّر وضع الهيئه لما لا يفهم منها بوجه!؟

نعم لا ننكر أنّها توجب الانتقال إلى تحقّق النسبه فى الخارج انتقالاً تصوّرياً، لكنّه ليس بموضوع له قطعاً، فإنّه يحصل من مثل:

«قيام زيد» أيضاً، و المطلوب حصول الانتقال التصديقى إلى ذلك بمعنى أنّه عند قول القائل: «زيد قائم» نصّدق - مع قطع النّظر عن كون القائل ثقّه أو غير ثقّه - بتحقّق القيام ل «زيد» فى الخارج، و معلوم أنّا لا نظنّ بذلك فضلاً عن الجزم و التصديق به.

و التحقيق أنّ الجملة الاسميه وضعت لإبراز إرادته الحكايه عن ثبوت المحمول للموضوع، و لا نفهم منها إلّا أنّ المتكلم بصدد الحكايه عن تحقّق النسبه فى الخارج فيما يكون له نسبه خارجيه، و عن مجرد ثبوت المحمول للموضوع فيما لا يكون كذلك، نحو:

«الوجود موجود» و هذا الفعل من المتكلم مصداق للحكايه و الإخبار بما أنّه صدر عنه بقصد الحكايه و الإخبار، فيصحّ أن يقال:

«إنّ فلانا أخبر عن قيام زيد و حكى عنه حقيقه» كما يصحّ أن يقال في حقّ من قام بقصد التعظيم: «إنّه عظم فلانا».

و الحاصل: أنّ كثيرا من الأفعال الاختياريّه إذا صدرت بقصد شىء و بداعى عنوان من العناوين، يكون مصداقا لما قصده و معنونا بذاك العنوان المقصود به حقيقه، و التلقّف بالجملة الاسميّه بقصد الحكايه من هذا القبيل بالجعل و المواضعه، كما أنّ وضع العمامه على الرّأس أو تحريك الرّأس أحيانا يكون مصداقا للإخبار أيضا بالجعل و المواضعه.

ثمّ إنّ دلالة الهيئه على معناها كدلاله المفردات على معناها لا تتّصف بالصدق و الكذب، بل لو لم يرد المتكلم الحكايه و مع ذلك أتى بجملة اسميّه بلا نصب قرينه على الخلاف، لا يصحّ إسناد الكذب إليه، كما لا يصحّ ذلك لو لم يرد من لفظ «زيد» و «قائم» معناه، بل يقال: إنّ خالف تعيّه، فاتّصاف الكلام بالصدق و الكذب ليس باعتبار دلالته و عدم دلالته، بل باعتبار مطابقه ما قصد حكايته مع الواقع و عدم مطابقته.

ثمّ إنّ مادّه المشتقات لا تكون مصادر و لا أسماء المصادر، فإنّ المصدر لوحظ في مقام وضعه العرض بما هو عرض، و وضع للعرض بوصف العرضيّه، و اسم المصدر وضع لنفس العرض بلا لحاظ وصف العرضيّه فيه يعنى بالغاثة، و واضح أنّ كلّا منهما على هذا مباين مع الآخر، لأخذ خصوصيته فيه مباينه مع ما أخذ في

الآخر من الخصوصيّه، فلا- يمكن أن يكون أحدهما مادّه للآخر، وهكذا غيرهما من المشتقات كلّ مباين مع الآخر، ومع المصدر و اسم المصدر، لأخذ خصوصيّه فيه غير ما أخذ في الآخر، فلا بدّ أن تكون مادّه الجميع و الجامع بينها ما لم يؤخذ فيه شىء من هذه الخصوصيات و لا بشرط من جميع التقيّدات حتّى قيد اللابشرطيّه و هى مثلا: مادّه «ض» «ب» «ر» بهذا الترتيب، فإنّها هى التى قابله لاشتقاق أى صيغه نفرض من هذا الباب منها.

أمّا هيئه الفعل الماضى فوضعت لقصد الحكايه عن قيام المبدأ بالفاعل قبل آن التكلّم، فإنّا لا نفهم من قول القائل: «ضرب زيد» إلّا أنّه بصدد الحكايه عن تحقّق الضرب و صدوره من «زيد» قبل تكلمه بهذا الكلام، كما أنّ فى مثل «علم الله» و «مضى الزمان» ممّا يكون الفاعل نفس الزمان أو ما فوق الزمان أيضا لا نفهم إلّا ذلك.

و هيئه المضارع وضعت لقصد الحكايه عن قيام المبدأ بالفاعل فى حال التكلّم أو بعده، و لكن عند الإطلاق ينسب التلبس فى الحال، بخلاف ما إذا دخل عليه «سين» أو «سوف» أو غيرهما ممّا يدلّ على الاستقبال، و على هذا القياس غيرهما من هيئات الإخباريات من الأفعال، و إنّما الاختلاف فى أنحاء التلبسات من الصدورى و الوقوعى، و الزمان و المكان و الآله و غير ذلك.

فقد ظهر أنّ ما تخيل أهل العربيّه من أخذ الزمان فى

الموضوع له الفعل في غير محلّه.

وألذى أوقعهم في هذا الوهم أنّ الفعل إذا أسند إلى الزمانيّات يفهم منه وقوعه في الزمان و غفلوا عن أنّه من باب أنّه يلازم عقلا لوقوعه في الزمان، فإنّ تحقّق المبدأ و صدوره من الفاعل الزماني قبل التكلّم بالفعل الماضي مثلا لا محاله ملازم لصدوره عنه في الزمان الماضي، لأنّه يدلّ على وقوعه في الزمان الماضي، و إلّا لزم القول بالتجريد و المجاز عند إسناد الفعل إلى غير الزمانيّات من نفس الزمان و المجرّدات، مع أنّه خلاف الوجدان.

و بالجمله: لا ريب في فهم الزمان من الفعل عند إسناده إلى الزماني لكن بالدلاله العقليّه الالتزاميه، و من المعلوم أنّ المداليل الالتزاميه خارجه عن حريم الموضوع له، ضروره أنّ «العمى» لم يوضع للبصر و «الحاتم» لم يوضع للجواد، و هكذا «كثير الرماد» لم يوضع للجواد.

و ملخص ما ذكرنا في الهيئات إلى هنا مع زياده توضيح: أنّ ألذى نستفيد من الجملة الاسميّه ك «زيد قائم» أنّ المتكلّم بها بصدد الحكايه عن ثبوت القيام ل «زيد» و يريد الإخبار عن ذلك.

و ليس غرضنا من أنّها تدلّ على إرادته الحكايه و قصد الإخبار أنّها إخبار عن قصد الحكايه حتى يكون قوله: «زيد قائم» في قوه قوله: «قصدت الحكايه عن ثبوت القيام لزيد» فيقال علينا: إنّّه على ذلك أخبر عن قصد الحكايه عن قيام زيد، لا أنّه أخبر عن

قيام زيد، و حينئذ إذا تحقّق القصد منه واقعا فصدق و إلّا فكذب، بل غرضنا أنّ قول المتكلم: «زيد قائم» له عنوانان: عنوان أوّلي، و هو أنّه كيف مسموع، قصد به شيئا أو لا، و عنوان ثانويّ يتولّد من قصده الإخبار و الحكايه عن قيام زيد، و هو عنوان الحكايه و الإخبار عن قيام زيد- و الصدق و الكذب باعتبار مطابقه هذا العنوان للواقع و عدمها- و القصد محقّق هذا العنوان الثانويّ، أي: الحكايه، و إن شئت فسّمّه بالفعل التوليدي، فالمخبر به و المحكّي عنه هو قيام زيد في الخارج لا قصد الحكايه عن قيام زيد.

و المقصود أنّ «زيد قائم» لا يكون مصداقا للحكايه و الإخبار عن قيام زيد إلّا إذا قصد المتكلم عنوان الإخبار و الحكايه، كما أنّ القيام الّذي يكون تعظيما عند جماعه لا يكون مصداقا للتعظيم إلّا إذا كان القائم- بفعله القيام- قاصدا للتعظيم، و كلّ ذلك يكون بالجعل و المواضعه، و لذا ما يكون مصداقا للتعظيم عند جماعه، ربّما يعدّ هتكا و توهينا عند جماعه أخرى، كتحرّيك اليد على نحو مخصوص، حيث يعدّ عند طائفه من أهل الهند تعظيما، و عند الفرس هتك، هذا في هيئه الجملة الاسميّه.

و أمّا هيئات الأفعال: فهيئه الفعل الماضي وضعت للحكايه عن تلبس الفاعل بالمبدإ سابقا على التكلّم أو سبقا خاصّا بالإضافة إلى غير التكلّم، فقوله: «ضرب زيد» يدلّ على تحقّق الضرب من زيد قبل التكلّم بهذا الكلام، و قولنا: «يجي زيد و قد صام قبله



بيومين» يدلّ على تحقّق الصوم من زيد و تلبّسه به قبل مجيئه، و الإسناد إلى الزمانيّات و المجرّدات و نفس الزمان على حدّ سواء في ذلك، و لا يحتاج إلى عناية تجريد أصلا.

و هيئه الفعل المضارع وضعت للحكاية عن تلبّس الفاعل بالمبدإ حال التكلّم أو بعده، و لا دلالة له أيضا على الزمان كالماضي.

و هيئه اسم الفاعل وضعت لذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة تلبّسه بالمبدإ، فإنّ الّذى نفهمه من لفظ «قائم» هو ما يكون بتلك الهيئه المخصوصه، أمّا كون ذلك الشىء إنسانا أو حيوانا أو شجرا أو حجرا أو غير ذلك فلا يفهم منه أبدا، و سيجىء فى بحث المشتقّ أنّ أخذ الذات لهذا المعنى ضرورىّ فى المشتقّ و من مقوماته، كما أنّ الأسماء غير المشتقات أيضا أخذ فى مفهومها الذات بهذا المعنى، فالنار مثلا- اسم لذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة أنّ له شعله و إحراقا، كان من خشب أو حديد، قليل المقدار أو كثيرا.

و هكذا الخمر اسم لما هو مائع مسكر، و لم يؤخذ فيه أيّه خصوصيته من الخصوصيات.

و على هذا القياس اسم المفعول و الزمان و المكان و الآله و أمثالها على اختلاف أنحاء التلبّسات فيها.

هذا كلّه فى الإخباريات من هيئات الأفعال، أمّا الإنشائيات

منها فمن حيث الدلاله على معانيها مع الإخباريات على حدّ سواء، بمعنى أنّ هيئه الفعل الماضى كما أنّها تدلّ على تحقّق المادّه سابقا على التكلّم و هذه الدلاله لا تنفكّ عنها، كذلك هيئه «افعل» دالّه على تعلق طلب المتكلّم بالمادّه مثلا، و فى هذه المرحله كلاهما سيّان لا- يتّصف الخبر بالصدق و الكذب كالإنشاء، و إنّما الفرق بينهما فى ناحيه المدلول، فإنّ المدلول فى الجمله الخبريّه له تعلق بالخارج و نفس الأمر ربّما يطابقه و ربما لا يطابقه، فالجمله الخبريّه بهذا الاعتبار تتّصف بالصدق و الكذب، و هذا بخلاف المدلول فى الجمله الإنشائيّه، فإنّه لا تعلق له بالخارج، و ليس وراءه شىء يطابقه أو لا يطابقه.

هذا إجمال الفرق بين الإنشاء و الإخبار، و سيأتى تفصيل كلّ واحد من الجمل الإنشائيّه إن شاء الله.

و إذا عرفت ذلك، فنقول فى توضيح قوله عليه السّلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»: إنّ مادّه الأفعال بما أنّها- على ما عرفت- لم يؤخذ فيها خصوصيّه من الخصوصيّات من كونها متحقّقه أو غير متحقّقه و متعلّقه للطلب أو الزجر، و عدمها مع كونها فى نفسها قابله لتخصّصها بكلّ من هذه الخصوصيّات لا بدّ لإفاده تخصّصها بذلك و خروجها عن المرحله القابليّه إلى المرتبه الفعلية من مبرز و منبئ، و هى هيئات الأفعال، فهيهه الفعل الماضى منبئه عن حركة المسمّى- أى المادّه- من قابليّه تحقّقها فى الخارج إلى المرحله

الفعليّ، و هيئه فعل الأمر منبئه عن حركة المادّه من قابليتها لكونها متعلّقه للطلب إلى المرتبه الفعليه، و هكذا سائر هيئات الأفعال.

و هذا بخلاف هيئات الأسماء من المصدر و اسم المصدر و اسم الفاعل و غيرها، فإنّ هيئه المصدر مثلا وضعت لنفس الحدث بما هو حدث، و هيئه اسم الفاعل وضعت لنفس الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا جهه اتّصافه بالمبدإ، و هكذا غيرهما من مشتقّات الأسماء، فكلّ واحد منها ينبئ عن نفس المسمّى - بمعنى أنّه يفهم منه نفس المعنى، أمّا أنّه موجود [أو] معدوم متعلّق للطلب [أو] غير متعلّق للطلب فشىء منها لا يفهم منه، كالجوامد - لا عن حركة المسمّى.

فإن قلت: أسماء الأفعال - نحو «رويدا» بمعنى اصبر - منبئه عن حركة المسمّى، كالأفعال، فلا يكون تعريف الفعل مانعا.

قلت: نعم، لكن من باب أنّها ليس لها مادّه و هيئه حتّى تكون الهيئه فيها منبئه عن حركة المادّه، غايه الأمر أنّ «رويدا» مثلا اسم بسيط بمعنى الفعل، فبحسب المعنى فعل، و بحسب اللفظ اسم.

فإن قلت: الجمل الاسميّه مثل «زيد قائم» أيضا منبئه عن حركة المسمّى، فإنّها أيضا تدلّ على خروج المادّه - التي هي القيام - من القابليّه إلى التحقّق و الفعليّه.

قلت: نعم، لكنّها خارجه عن المقسم في الروايه، فإنّ المقسم في الروايه هي الكلمه و «زيد قائم» ليست بكلمه.

## [فى الإنشاء والإخبار]

بقى شىء، و هو: أنهم ذكروا أنّ الجملة الخبرية إذا استعملت فى مقام الإنشاء كما إذا قيل: «يعيد صلاته» فى مقام طلب الإعادة مدلولها بعينه هو مدلولها إذا استعملت فى مقام الإخبار، و إنما الاختلاف فى الدواعى، فإذا استعملت فى مقام الطلب و بداعيه تكون إنشاء، و إذا استعملت بداعى الإخبار تكون إخباراً، و المستعمل فيه على كل تقدير شىء واحد، و المدلول فى كليهما أمر فارد.

و هذا الذى ذكره مبنى على ما هو المعروف من أنّ الجملة الإنشائية موضوعه لإيجاد معانيها بها، و أما على ما اخترناه من أنّ الإنشاء ليس من مقوله الإيجاد فى شىء، و إنما الجملة الإنشائية (١) كالجملة الإخبارية فى أنّها وضعت لإبراز أمر نفسانى بها- و الفرق:

أنّ ذلك الأمر النفسانى فى الجملة الإخبارية حيث إنّه قصد الحكاياه عمّا فى الخارج، فله واقع وراء نفسه ربّما يطابقه و ربما لا يطابقه، و بهذا الاعتبار يتّصف بالصدق و الكذب، و فى الجملة الإنشائية شىء ليس له واقع وراء نفسه، فلا يقبل الاتّصاف بالصدق و الكذب- فاختلافهما فى المدلول واضح، فإنّ المدلول فى إحداهما قصد الحكاياه، و فى الأخرى أمر آخر.

١- ظاهر كلام سيدنا الأستاذ و غيره: هو الاشتراك اللفظى فى مثل «بعت» بين الإنشاء و الإخبار، و كلّ مشترك لفظى يحتاج إلى قرينه معيّنه، و لازم ذلك أنّ كلّاً من الإنشاء و الإخبار يحتاج إلى قرينه معيّنه، و الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ مثل «بعت» عند إرادته الإنشاء يحتاج إلى القرينه، و عند إرادته الإخبار لا يحتاج إليها (م).

مثلاً: فى مثل «يعيد صلاته» الدالّ على وجوب إعادته الصلاة، هو اعتبار أنّ الإعادته على ذمّه المكلف و على رقبته، كالدين.

و هذا المبني منهم غير مبني على الدقه، فإنّ إيجاد المعنى باللفظ إن كان المراد أنّه يوجد وجوداً حقيقياً مقولياً، كوجود الجواهر و الأعراض باللفظ، فواضح أنّ اللفظ مثل «بعث» ليس علّه لإيجاد الملكيه خارجاً و لا آله له، بل المعنى لو تحقّق فى الخارج فبأمر أجنبيّ عن التلّفظ بلفظ و التكلم بكلمه مثل «بعث» أو «افعل» بالكليّه.

و إن كان المراد أنّه يوجد بوجوده الاعتباري، يعنى بالتلفظ بلفظ «بعث» مع قبول القابل يوجد الملكيه فى عالم الاعتبار لا العين، فإن كان المقصود أنّ لفظ «بعث» موجد لاعتبار اللافظ به الملكيه، فهو خلاف الوجدان، فإنّ اعتبار اللافظ ربّما يكون سابقاً على تلفظه، و ربّما يكون مقارناً، و ربّما يكون متأخراً، و على أىّ حال هو أمر نفسانى كالتصوّر غير معلول للفظ.

و إن كان المقصود أنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء، فهو و إن كان له وجه، حيث إنّ اعتبار الشارع أو العقلاء يكون فى ظرف التلّفظ بلفظ «بعث» و «قبلت» و مترتب عليه، يعنى بنحو الانطباق، و إلّا فهو سابق وجوداً، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: إنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء إلّا أنّ اعتبار الشارع أو

العقلاء مترتب على التلّفظ بلفظ «بعث» و «قبلت» مع قصد معناه لا- مجردا عن ذلك، و كلامنا في معناه الّذى إذا استعمل فيه يكون محققا لاعتبار الشارع.

و بالجمله (١): لا يمكن المساعده على هذا الكلام المعروف من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، بل اللفظ ليس إلّا كاشفا عمّا فى نفس المتكلم، كالأخبار، و الفرق بينهما فى المنكشف، فإنّه فى الأخبار قصد الحكايه، و فى الإنشاء اعتبار الملكيه مثلا، و على هذا يكون المدلول فى الجمله الخبريّه المستعمله بداعى الأخبار مغايرا للمدلول فى الجمله الخبريّه التى استعملت بداعى الإنشاء كما لا يخفى.

و ممّا يؤكّد هذا: عدم صحّ استعمال الجمله الاسميّه، مثل:

«زيد قائم» بداعى الإنشاء و فى مقام طلب القيام من زيد مع أنّ لازم وحده المدلول صحّ استعماله، إذ لا وجه للفرق بين الجمله الفعليّه، مثل «يعيد صلاته» و الجمله الاسميّه، مثل: «هو يعيد صلاته» فإذا صحّ استعمال الجمله الخبريّه فى مدلولها بداعى الإنشاء صحّ فى كليهما، و إلّا فلا يصحّ فى شىء منهما.

١- أقول: لا- يصحّ نفى إيجاد المعنى عن الجمل الإنشائيّه مطلقا، فإنّ الجمله الإنشائيّه إيجاديه لا بتلك المعانى التى ذكرت فى المتن، بل بمعنى صحّ أن يقال بعد قوله: «بعث»: تحقّق الملكيه و البيع، و هو المبدأ، بخلاف الأخبار، فإنّه لا يقال بعد قوله: «جاء زيد»: تحقّق المجىء، بل يصحّ أن يقال: تحقّق الأخبار عن مجىء زيد. و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ الجمله الإنشائيّه إيجاديه دون الجمله الخبريه. (م).

تذليل: اختلف فيما وضع له أسماء الإشارة و نحوها من الضمائر و سائر المبهمات.

فقال بعض - كصاحب الكفايه (١)-: بأن «هذا» مثلا- وضع لمعنى عام، و هو المفرد المذكر، و إنما الخصوصيه جاءت من قبل الاستعمال، كما فى الحروف، فكما أن لفظه «من» وضعت لمعنى كلّي- و هو الابتداء- لأن يلاحظ آله و حاله لغيره كذلك لفظ «هذا» وضع لكلّي مفرد مذكر لأن يشار به إليه.

و فيه: أنه لو سلّم (٢) ذلك فى الحروف لا يسلم فى أسماء الإشارة، إذ المراد بالإشاره إلى المعنى باسم الإشارة إن كان استعماله فى معناه، فجميع الألفاظ الموضوعه كذلك، و لا يختص هذا بأسماء الإشارة. و إن كان المراد الإشارة الخارجيه، فمن الواضح أنها ليست كاللحاظ الآلى الذى هو أمر ذهنيّ خارج عن الموضوع له، فلا محاله يكون داخلا فى الموضوع له.

و ذهب شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- إلى أنها وضعت للمعاني المتقيده بكونها المشار إليها بنفس هذه الألفاظ (٣).

١- كفايه الأصول: ٢٧.

٢- و الحقّ أنه لا- فرق بين المقامين، و أمّا كون اللحاظ من لوازم الاستعمال فأخذه فى الموضوع له لغو، و عدم كون الإشارة مأخوذه فيه فلا- ضير فى أخذه فيه، فكلّ ذلك مسلّم إلّا أنّ ما هو لازم الاستعمال هو أصل لحاظ المعنى، و أمّا لحاظ الآليه للحروف و الاستقلاله للأسماء فهو ليس بلازم للاستعمال. (م).

٣- أجود التقريرات ١: ١٣.

## [فى معانى أسماء الإشاره و نحوها]

و قد ظهر ممّا ذكرنا ما فيه، و أنّ الإشاره (١) بمعنى استعمال اللفظ لا- يختصّ بأسماء الإشاره، و بمعنى آخر فما هو ذلك المعنى؟ و الكلام فيه.

و أفاد بعض مشايخنا المحققين وجهًا ثالثًا أحسن و أدقّ من الوجهين السابقين، و هو أنّها وضعت للمعاني التى وقعت موقع الإشاره الخارجيه أو القليليه (٢).

و هذا الوجه متين لو كان استعمال أسماء الإشاره منحصرًا فى مورد الإشاره بآله حسّيه، كاليد و نحوها، أو بالقلب، كما هو الغالب، لكن نرى بالوجدان صحّحه استعمالها بلا إشاره أصلا لا حسّا و لا قلبا، كما لا يخفى.

فالتحقيق (٣) أنّها وضعت بإزاء الإشاره الخارجيه.

توضيحه: أنّ الإشاره- على ما يظهر من اللغه- بمعنى

١- ليس لهذا التشقيق وجه، و هذا ممّا لا يحتمل أصلا، و ما توهم أحد أنّ اللفظ إشاره إلى المعنى حتى يقال: هذا موجود فى جميع الأسماء و لا يختصّ بأسماء الإشاره. (م).

٢- نهايه الدرايه ١: ٦٤.

٣- المتبادر من أسماء الإشاره ليس هو الكلّى إلّا أن يكون المشار إليه كليّا، بل المتبادر واقع الكلّى، و ذلك هو الموضوع له دون المفهوم الكلّى، فالموضوع له خاص، و ليس بين كون المعنى خاصّا و كونه جزئيا حقيقيا ملازمه، فإنّ المراد من كونه خاصّا هو كونه أخصّ من المعنى المتصوّر و لو كان كليّا فى نفسه، و أمّا وضعها لمفهوم مفرد مدكّر كليّا فهو يستلزم أن يكون الوضع لغوا محضا، لعدم استعمالها فى هذا أصلا، و يلزم أن يكون جميع الاستعمالات مجازا. (م).



الإيماء فى مقابل الصراحه، فتاره يصرح الشخص بشىء، و أخرى يشير إليه ب «هذا» مثلا و يقول فى موضع قوله: «جئنى بكتاب كذا» مشيرا إلى هذا الكتاب: «جئنى» و لفظ «هذا» مثلا بحسب الجعل و المواضعه يستعمل فى مقام الإشاره إلى المعنى باللفظ دون التصريح به، و به تتحقق الإشاره، فهو بمنزله اليد التى هى آله للإشاره، و بما أنّ المعنى المشار إليه مبهم من جهه عدم التصريح به، فدائما لا بدّ له من معيّن و قرينه لفظيه أو خارجيه تعينه، مثل أن يقال: «جئنى بهذا الرّجل و لذا يعدّون أهل العربيه الرّجل فى هذا المثال من عطف البيان ل «هذا» و من هنا أيضا يقال لأسماء الإشاره و نحوها: «المبهمات».

فالصحيح ما هو ظاهر كلام ابن مالك فى قوله:

بذا لمفرد مذكر أشر .....

من أنّ أسماء الإشاره وضعت لنفس الإشاره إلى المعنى، فهى آله للإشاره اللفظيه، كما أنّ اليد مثلا آله للإشاره الخارجيه.

و لازم ما ذكرنا أن يكون «هذا» فى قولنا: «هذا زيد» مبتدأ طريقيا لا مبتدأ حقيقيا، فإنّ المبتدأ الحقيقى هو المشار إليه ب «هذا» لا نفس «هذا» كما أنّ المبتدأ فى قولنا: «جئنى» مشيرا إلى كتاب خاصّ هو المشار إليه لا آله الإشاره.

و ممّا ذكرنا اندفع القول بأنّ لازم وضع «هذا» لنفس الإشاره و كونه آله لها صحّه قولنا: «الإشاره زيد» أو «آله الإشاره زيد»

و ذلك لما عرفت من أنّ «هذا» بمنزلة اليد بعينها، فهو طريق إلى ما هو المبتدأ كاليد.

### الأمر الرابع: [في مصحح الاستعمال المجازي]

لا شبهه في احتياج الاستعمال المجازي إلى وضع اللفظ لمعنى يصح أن يجعل المعنى المجازي فردا له ادعاء، لشده المناسبه و الارتباط بينهما، و لذا لو كان لفظ «الأسد» موضوعا للبحر لم يكن استعماله في الرّجل الشجاع صحيحا.

و أمّا احتياجه إلى الوضع المستقلّ فغير واضح بل واضح العدم، ضروره عدم احتياج استعمال لفظ «الحاتم» أو «فرعون» أو «أفلاطون» مثلا- مجازا في غير ما وضعت له- بأن تقول: «هذا الشخص حاتم عصره» أو «فلان فرعون زمانه» أو «فلان أفلاطون وقته»- إلى ترخيص واضح لفظ «الحاتم» أو «أفلاطون» أو «فرعون».

و ممّا يشهد لذلك وجود هذه المعانى المجازيه في غير اللغه العربيه، فنرى صحّه استعمال مرادف لفظ «الأسد» في لغه أخرى، في الرّجل الشجاع، و من البعيد جدّاً توافق جميع اللغات في ذلك، و هذه أماره عدم الوضع للمعانى المجازيه مستقلاً، و أنّ صحّه الاستعمال لأجل حسنه الطبعي المسبّب عن شده الارتباط و المناسبه بين المعنى الحقيقي و المجازي.

الأمر الخامس: قد ذكروا أنّ استعمال اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له،

لأنّ الارتباط بين الطبيعي و أفراده و المناسبه بينهما- بحيث يصحّ إطلاق الفرد و إرادته الطبيعي منه- ممّا لا ريب فيه، بل أشدّ من الارتباط الحاصل بين الحيوان المفترس و الرّجل الشجاع الّذى يباينه ذاتا و يشابهه فى بعض الصفات، و الاتّحاد بين الطبيعي و أفراده ذاتي، فاستعمال اللفظ و إرادته طبيعي هذا اللفظ أولى بالصّحّه.

و أمّا استعمال اللفظ و إرادته شخصه: فذكر صاحب الفصول أنّه لا يصحّ من دون تأويل بأنّ يقال: إنّ مثل «زيد ثلاثي» إذا أريد به شخص نفسه، تقديره: «زيد هو ثلاثي» ف «زيد» جى ء به توطئه و مقدّمه للمبتدأ المقدّر الّذى هو «هو»، و ذكر أنّه لو لا التأويل لزم إمّا اتّحاد الدالّ و المدلول لو كان هناك استعمال، أو تركّب القضيّه من جزءين لو لم يكن استعمال(١).

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- قال بامتناعه(٢)، نظرا إلى أنّ الاستعمال عباره عن إيجاد المعنى باللفظ، و جعل اللفظ وجودا تنزيليّا للمعنى، إذ لا يمكن أن يكون الشى ء وجودا تنزيليّا لنفسه، فإنّه لا اثنيّته فى البين حتّى ينزل أحدهما منزله الآخر.

و لنا فى هذا المقام كلام، و حاصله: أنّ الالتزام باستعمال اللفظ فى نوعه أو شخصه أو غير ذلك بلا ملزم، و كلّ ذلك شعر

١- الفصول الغرويّه: ٢٢.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٠-٣١.

بلا ضروره (١)، فإنّ فائده الوضع هو تفهيم ما لا يمكن تفهيمه إلّا باللفظ، كالقضايا المعقوله و الأمور المحسوسه البعيده التي لا يمكن إحضارها بأنفسها بلا لفظ في ذهن المخاطب، أمّا إذا أمكن إحضار المعنى في ذهن المخاطب من دون دالّ كما إذا كان المعنى بمرأى من المخاطب، فلا يحتاج إلى استعمال اللفظ أصلاً، بل يقول:

«ملكى» مشيراً إلى كتاب حاضر عنده مثلاً.

ففى المقام إذا قال: «زيد اسم» أو «الماء كلمه عربيّه» ينتقل المخاطب بمجرد سماع لفظ «زيد» أو «الماء» إلى طبيعىّ هذا اللفظ و يحضر فى ذهنه، و يفهم أنّ هذا الحكم لطبيعىّ هذا اللفظ، فقد أحضر المعنى بنفسه فى ذهن المخاطب، فأتيه حاجه مع ذلك إلى استعمال اللفظ فى طبيعىّه؟ و إذا قال: «زيد اسم» و نصب قرينه على إرادته شخص هذا اللفظ، فقد أحضر أيضاً نفس المعنى فى ذهن المخاطب بلا احتياج إلى استعمال اللفظ فى شخصه.

و إذا أراد المتكلم الحكم على حصّه خاصّه من طبيعىّ لفظ «زيد» فيمكنه أن يحضر الطبيعىّ بنفسه، و يقيّده بدالّ لفظى من الحرف أو غيره، كأن يقول: «زيد» فى «ضرب زيد» فاعل،

---

١- و الحقّ هو القول بصحّه الاستعمال بلا- لزوم اللغويه فى الصور الأربع كلّها، نعم إطلاق اللفظ و إرادته مثله و إن يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال المجازى أو إحضار نفس المعنى، لكنّ الحقّ هو الاستعمال دون إحضار الموضوع له. و صرف عدم الاحتياج لا يوجب اللغويه، و إلّا يلزم اللغويه من الدّكر فيما يعلم مع أنّ «حذف ما يعلم جائز» لا واجب.

ف «زيد» في هذا المثال لم يستعمل في نوع من أنواع طبيعي لفظ «زيد» بل هو الطبيعي بعينه و أحضر بنفسه في ذهن المخاطب، و لَمَّا تعلق غرض المتكلم بإفاده فاعليه حصه خاصه من هذا الطبيعي، جعل الدال عليه لفظه «في» و ذلك لما عرفت من أنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسميّه.

فاتضح ممّا ذكرنا أنّه لا حاجه في أمثال ذلك إلى الاستعمال حتّى يقال: إنّ استعمال اللفظ في شخص نفسه مستلزم لاتّحاد الدالّ و المدلول، و إن كان هذا الإشكال غير وارد من أصله، ضروره كفايه التعدّد الاعتباري، و لذا ورد في بعض الأدعيه: «يا من دلّ على ذاته بذاته» (١) بل يؤتى بالمعنى بنفسه من دون حاجه إلى ما يدلّ عليه، و لا يلزم منه تركّب القضيّه الملفوظه من جزئين و أن تكون بلا موضوع، فإنّ موضوع القضيّه نفس المعنى.

هذا، و لو سلّمنا لزوم كون الموضوع لفظا دالّا على المعنى مستعملا فيه، فلا بدّ (٢) من القول بامتناع استعمال اللفظ في شخص

١- البحار ٩١: ٢٤٣ باب إحرار أمير المؤمنين عليه السلام من كتاب الذّكر و الدعاء.

٢- هذا منه - دام ظلّه - يخالف ما مرّ عنه في بحث الوضع، فإنّ لزوم اجتماع المتقابلين في شىء واحد مبني على القول بأنّ الاستعمال إيجاد المعنى بالوضع أو غير ذلك ممّا ذكر في المتن. و الحقّ أنّ الاستعمال هو استخدام اللفظ لتفهيم الموضوع له، و لا إشكال في كون شىء واحد مستعملا و مستعملا فيه باعتبارين. و بعبارة أخرى: لا فرق بين الدلاله العقليه و اللفظيه في كفايه التعدّد الاعتباري، فاستعمال اللفظ و إرادته شخصه لا محذور فيه عقلا. (م).

نفسه، سواء قلنا: إن الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ و جعل اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى، أو قلنا: إنه عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، فإن الشئ لا يمكن أن يكون وجودا تنزيليا أو علامه لنفسه مع أنه موجود بوجود تحقيقى، إذ من الواضح لزوم الاثنييه الحقيقيه بين الوجود الحقيقي و التنزيلي، و هكذا بين العلامه و ذو العلامه.

### الأمر السادس: هل الدلاله الوضعيّه – أى المعلوله للوضع – تابعه للإراداه أم لا؟

قد ظهر ممّا اخترناه فى حقيقه الوضع أنّها تابعه للإراداه.

توضيحه: أنّ للفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريه، و هى الموجه لخطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ و لو من لافظ بلا شعور و اختيار، أو من اصطكاك حجر بحجر آخر.

الثانيه: الدلاله التصديقيّه، و هى دلالتة على أنّ المتكلم بمثل «زيد قائم» مثلا فى مقام تفهيم ثبوت القيام ل «زيد» فى الخارج فى مقابل أن يكون فى مقام السخريّه و الاستهزاء.

الثالثه: دلالتة على أنّ معناه مراد جدى للمتكلم فى مقابل كونه مرادا استعماليا، إمّا ضربا للقاعده بأن أتى بلفظ عام تأسيسا لقانون كلى مع أنه لا يريد العموم جدّا، أو كناية عن لوازم المعنى، كما فى جميع الاستعمالات الكنائيه، فإنها لم تتعلّق

بالمعاني المستعمل فيها إرادته جديده من المستعمل، وإنما المتعلق للإرادته الجديده لازم المعنى، مثلا فى مثل: «زيد كثير الرماد» المراد الجدى أنّ زيدا جواد لا أنّه عنده مقدار كثير من الرماد.

و بالجمله لا ريب فى استفاده هذه الأمور الثلاث من اللفظ من أى لافظ صدر إذا كان ذا شعور و إدراك.

و القوم ذكروا أنّ الدلاله الوضعيه هى الأولى منها، و الآخرين منها ناشتان من بناء العقلاء.

و ما أفادوه من أنّ الثالثه ناشئه من بناء العقلاء تامّ لا غبار عليه، و أمّا كون الأولى وضعيه و الثانيه أيضا كالثالثه من بناء العقلاء فغير تامّ لوجهين:

الأول: ما ذكرنا من أنّ الوضع حقيقته التعهد و الالتزام، و من المعلوم أنّ ما يلتزم و يتعهد به العاقل لا بدّ و أن يكون أمرا اختياريا له، و واضح أنّ حصول الانتقال من سماع اللفظ و لو من اصطكاك حجر بحجر، خارج عن تحت اختيار الواضع، و ليس مسببا عن الوضع، بل إنّما هو مسبب عن الأّنس الحاصل من كثره استعمال اللفظ (١) فى المعنى، و هذا الانتقال يحصل حتّى إذا صرح الواضع بأنّ الموضوع له هى الحصه المتعلقه للإرادته، فإذا كان خارجا عن تحت الاختيار، فلا يمكن أن يكون طرفا للالتزام و التعهد.

---

١- هذه الدلاله تتوقف على الوضع و العلم به و الالتفات حال السماع لا غير، فلا تحتاج إلى أصل الاستعمال و لو مرّه واحده فضلا عن كثرته. (م).

و على ذلك لا تكون الدلالة الأولى (١) دلالة وضعيه، بل دلالة أنسيه، و إنما الدلالة الوضعيه هي دلالة اللفظ على أن المتكلم به فى مقام تفهيم معناه، فإن التفهيم فعل اختياري مسبق بالإرادته لا محاله، فيمكن أن يكون طرفاً للالتزام بأن التزم بأنى أفهم ذاك المعنى الخاص بلفظ كذا، و متى أردت ذلك المعنى جئتك بهذا اللفظ.

الثانى: أن الوضع لا بدّ و أن يكون لغايه و فائده حتى لا يصير لغوا، و من المعلوم أن ليس فائده الوضع إلا التفهيم و التفهيم، فلو فرضنا أن الوضع حقيقته أمر آخر غير التعهد من اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزيهياً للمعنى أو غير ذلك، مع ذلك نقول: إن الدلالة الأولى ليست دلالة وضعيه، ضروره أن لحاظ الإطلاق فى الموضوع له و وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى - سواء كان صادراً من لافظ ذى شعور و اختيار بداعى التفهيم و إرادته أو صادراً بغير داعى

١- إخراج هذه الدلالة عن الوضعيه غير صحيح، بل الدلالة الوضعيه ما لو لم يكن الوضع لم تتحقق، و الدلالات الثلاث من هذه الجبهه مشتركه، فإنه لو لا الوضع لم يتحقق شىء منها، فحصر الدلالة الوضعيه فى غير الأولى لا وجه له. و الانتقال إلى المعنى و إن كان قهرياً فى الدلالة الأولى لكنه لا يضرّ بكونها وضعيه، فإن ذلك الانتقال القهرى معلول للوضع و هذا كما فى كل فعل توليدى، فعدم اختياريه الانتقال لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيه، لأنّ علّتها هي الوضع. و كذا عدم وجود هدف الوضع فيها لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيه، غايه الأمر أن المتكلم إذا لم يكن فى مقام تفهيم المعنى تخلف عن داعى الوضع، و هذا لا يوجب عدم تسميه هذه الدلالة بالوضعيه. (م).



التفهم - لغو محض، لعدم ترتب فائده التفهيم على هذا الوضع بإطلاقه حتى فيما لم يرد الالفاظ تفهيم المعنى، أو كان الالفاظ بلا شعور، فلا مناص عن كون الدلاله الوضعيه تابعه للإراداه، كما أفاده العلمان، و كلامهما في بحث الدلالات صريح في ذلك غير قابل للتأويل.

و ليعلم أنّ الغرض من كون الدلاله الوضعيه تابعه للإراداه أنّ الموضوع له للفظ هي تلك الحصّه من المعنى التي تعلق بها واقع الإراده، فلا- يحتاج إلى التجريد في مثل قولنا: «زيد قائم»، كما تخيل صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه-، فإنّ الموضوع ذات المعنى و المحمول أيضا كذلك، لا المعنى المقيد بكونه مرادا للمتكلم حتى يحتاج إلى التجريد في مقام الحمل و إن كان يفهم من الكلام بحسب الوضع أنّ ذات المعنى في الموضوع و المحمول مراد للمتكلم، إلّا أنّ هذه الإراده ليس جزءا للموضوع أو المحمول، بل هي طريق إلى ما هو الموضوع و المحمول.

### الأمر السابع: [في وضع المركبات]

لا إشكال في أنّ المركّب بما هو مركّب ليس له وضع مستقلّ، إذ المركّبات غير متناهيه، مضافا إلى أنّ وضع المفردات مغن عن الوضع للمركّب، مع أنّا نخترع من عند أنفسنا تراكيب لا سابقه لها حتى يوضع لها، فالقول بأنّ المركّب بما هو مركّب، له وضع ممّا لا يتفوّه به ذو مسكه.

نعم، لا ريب في أنّ الجملة الخبريّة يستفاد منها شيء لا يستفاد من مفرداتها، وهذه الخصوصيّة المستفاده منها- كقصد الحكاياه أو ثبوت المحمول للموضوع خارجا- من المعلوم أنّها لا تكون ذاتيه لها ولا مستفاده منها بالطبع، بل تكون بالوضع، ولذا وقع النزاع في أنّها هل تستفاد من الإعراب أو الضمير المستتر فيها أو الهيئه؟.

و اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّها مستفاده من الهيئه، و الأمر كما أفاده، إلّا أنّه خصّه بالجمل الاسميّه (١).

و لا وجه لهذا التخصيص، فإنّ هناك خصوصيّات و مزايا تستفاد من الجمل الفعلية، كاستفاده الحصر من «إياك نعبد» و استفاده فاعليّه موسى في قولنا: «ضرب موسى عيسى» و لا ريب [في] أنّها بالوضع لا غير.

ثمّ إنّ المعروف أنّ وضع الموادّ شخصي و وضع الهيئات نوعي.

فإن كان المراد أنّ المادّه كما أنّه «ضرب» بشخصها وضعت لذلك المعنى، و من هذه الجهه يقال: إنّ وضعها شخصي، فهذا بعينه متحقّق في وضع الهيئه، فإنّ هيئه «فاعل» بشخصها وضعت لذات يصدر عنه الفعل.

و إن كان المراد من كون وضع الهيئات نوعيا أنّ الهيئه بما أنّها

لا- تختص بمادّه مخصوصه من القيام أو القعود أو الأكل أو غير ذلك، بل هيئه «فاعل» فى ضمن أيّه مادّه تحققت موضوعه بخلاف المادّه، فواضح أنّ المادّه أيضا وضعها كذلك بعينها، يعنى مادّه «ضرب» مثلا وضعت لذلك المعنى الخاصّ فى ضمن أيّه هيئه تحققت.

و الظاهر أنّ هذا الفرق اصطلاح باعتبار أنّ الهيئه لا- يمكن تصوّرها بلا- مادّه ما، ففى وضع الهيئات كهيئه «فاعل» مثلا لا بدّ للواضع أن يتصوّرهما فى ضمن مادّه، مثل مادّه «ف» و «ع» و «ل» و وضع بعد ذلك كلّ ما كان على زنه «فاعل» و بهذه الهيئه لمن يصدر عنه المادّه، فبما أنّ الواضع تصوّر نوع هذه الهيئه بسبب تصوّر خصوص هيئه «فاعل»، فالوضع نوعى باعتبار أنّ الموضوع أمر كلى، و هذا بخلاف المادّه، فإنّها يمكن تصوّرها مستقلاّ بلا أن تنهياً بهيئه من الهيئات، فالموضوع شخص لفظ «ض» و «ر» و «ب» مثلا، و هو المتصوّر فى مقام الوضع، و بهذا الاعتبار يكون وضعها شخصيا، فكما أنّ الوضع له تقسيم باعتبار الموضوع له كذلك له تقسيم باعتبار الموضوع، فينقسم باعتبار كليّه الموضوع و شخصيته إلى نوعى و شخصى.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بالمجاز فى المركّب فاسد، لما عرفت من أنّه لا وضع للمركّب حتّى يكون له حقيقه و مجاز، و ليس من هذا الباب «أراك تقدّم رجلا و تؤخّر أخرى»، بل من باب

التشبيه، فيكون التقدير «أراك مثل من يقدم رجلا- و يؤخر أخرى» أو من باب الكناية باستعمال الجمله فى معناها الحقيقى و إرادته لازمها الذى هو التحير.

و هكذا ليس من هذا الباب قوله تعالى: **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا(١٧)** إلى آخره، بل من باب تشبيه مجموع أحوال المنافق بمجموع أحوال الذى استوقد نارا، إلى آخره، أو تشبيه كل حال من أحواله بحال من أحوال المستوقد، و كيف كان لا يكون من باب المجاز فى المركب بالضروره.

### الأمر الثامن: فى الحقيقه الشرعيه.

لا يخفى أنه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليه أصلا، و لذا نطويه طيا.

و ما ذكر- من أن ثمرته حمل الألفاظ المستعمله فى الروايات و الآيات على المعانى الشرعيه بناء على ثبوتها، و على المعانى اللغويه بناء على عدم ثبوتها، و ربّما يقال بالتوقف على تقدير عدم الثبوت نظرا إلى أنها صارت مجازا مشهورا- لا أصل له، فإن أكثر رواياتنا عن الصادقين صلوات الله و سلامه عليهم، و الروايات النبويه لا نعتمد عليها إلّا إذا نقلت عن أئمتنا عليهم السلام، و لا ريب فى صيروره هذه الألفاظ فى زمان ورود هذه الروايات حقائق فى معانيها الشرعيه التى نفهمها الآن منها.

و بالجمله لم نظفر إلى الآن على مورد نشك في المراد، فالبحث علمي محض ينبغي الاقتصار عليه، فنقول: الحقيقه الشرعيه تتصور على نحوين:

الأول: أن يوضع الألفاظ لهذه المعاني تعيينا.

و الثاني: وضعها لها تعيينا.

و الوضع التعيني أيضا يمكن على وجهين:

أحدهما: أن يعين الشارع في زمان من الأزمنه هذه المعاني لهذه الألفاظ بأن يقول: «وضعت لفظ الصلاه لكذا، و الصوم لكذا» و هكذا.

و الوضع التعيني بهذا المعنى مقطوع العدم، إذ لو كان، لبان، و صار كالعيان، لتوفر الدواعى إلى نقله، فعدم ورود روايه واحده على ذلك دليل قطعي على العدم في أمثال هذه الموارد، بل النقل بالآحاد أيضا في مثله يشهد بكذبه، فإنه نظير ما إذا أخبر واحد أو اثنان بأن ملك العراق مثلا جاء في ساعه كذا و صعد المنبر و ألقى خطبه، و واضح أن مثل هذه القضيه لا يمكن عاده أن يخبر بها إلّا واحد أو اثنان، فنفس نقل الواحد أو الاثنان فقط يشهد بكذبها.

و لا يقاس هذا بقضيه غدیر خم، لكثره دواعى الإخفاء فيها دون المقام، مع أن الروايات فيها أيضا بحمد الله اشتهرت و تضافرت من الفريقين إلى حد لا يقبل الإنكار.

ثانيتها: أن يستعملها الشارع في معانيها الشرعيّة و يعيّن لها بنفس هذا الاستعمال، كما إذا أراد أحد أن يسمّى ابنه «حسنا» فيقول: «جئني بحسن» مشيرا إلى ولده، فالوضع التعيني يحصل بنفس هذا الاستعمال.

و أورد على هذا الوجه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ لازمه لحاظ اللفظ آله و استقلاله في زمان واحد، و هو محال، و ذلك لأنّ الاستعمال يقتضى لحاظ اللفظ آله و النّظر إليه مرآه و جعله فانيا في المعنى، و الوضع يقتضى لحاظ اللفظ مستقّلا، و لا يمكن الجمع بينهما في زمان واحد هو زمان الاستعمال(١).

و فيه ما مرّ من أنّ الاستعمال جعل اللفظ علامه للمعنى، و لا محذور في كون الشىء علامه لشيئين، و لا مانع من لحاظ اللفظ مستقّلا حين الاستعمال، فإنّ من يقول: «جئني بماء» في مقام إظهار أنّه عارف باللسان العربى مع كونه عطشان يريد الماء جدّا، قد استعمل هذه الجملة في معناها و لاحظ ألفاظها مستقّلا.

و أفاد صاحب الكفايه أنّ لازم ذلك أنّ الاستعمال الأوّل الذى يتحقّق به الوضع لا يكون حقيقه و لا مجازا، نظير استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه(٢).

و فيه: أنّ الوضع- بأيّ معنى كان- سابق على الاستعمال،

١- أجود التقريرات ١: ٣٣-٣٤.

٢- كفايه الأصول: ٣٦.

فإنه إما التعهيد أو اعتبار كونه موضوعا على المعنى، كالوضع المقولي، أو اعتبار كونه وجودا تنزيهيا للمعنى، و أيا ما كان هو أمر نفساني يكون الاستعمال الخارجى مبرزا و مظهرا له، فمن يريد تسميه ولده و يقول فى هذا المقام: «جئنى بحسن» مشيرا إلى ولده يضع لفظ «الحسن» ابتداء بمعنى أنه يلتزم فى نفسه أنه متى أراد تفهيم تلك الذات أتى بلفظ «حسن» أو يعتبر كون لفظ «حسن» موضوعا على تلك الذات أو وجودا تنزيهيا لها، ثم يستعمله فى معناه، فىكون هذا الاستعمال كاشفا عن وضعه و استعمالا حقيقيا لا- وضعا بنفسه، فلا- إشكال فى إمكان الوضع التعينى بهذا المعنى، و تحقّقه فى زمان النبى صلى الله عليه و آله ليس بذلك البعد.

النحو الثانى: الوضع التعينى، بأن كانت تلك الألفاظ فى زمان النبى صلى الله عليه و آله من كثره استعمالها فى المعانى الشرعيه بحيث يفهم منها هذه المعانى بلا قرينه و وصلت إلى مرتبه الحقيقه.

و هذه الدعوى قريبه جداً، بل لو كان لهذه الكبرى- أى صيروره اللفظ من كثره استعماله فى معناه المجازى حقيقه فيه- صغرى، لكان المقام من أوضح مصاديقها و صغرياتها، فإن لفظ «الصلاه» مثلا كان مستعملا فى معناه الشرعى فى كل يوم مرات عديده، فلا يبعد الالتزام بوصوله إلى مرتبه الحقيقه فى يوم أو يومين فضلا عن سنه أو سنوات.

و لا يفرق فيما ذكرنا بين كون هذه المعانى مستحدثه فى

شرعنا أو ثابتة في الشرائع السابقة، إذ المناط في كونها حقائق شرعيّة انفعال المعاني الشرعيّة منها بلا قرينه بواسطة الوضع التعييني أو التعييني في لسان النبي صلى الله عليه وآله و تابعيه.

فما أفاده في الكفايه (١) من أنّها حقائق لغويّة إذا كانت المعاني ثابتة في الشرائع السابقة ليس على ما ينبغي.

مع أنّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة يدلّ على إطلاق هذه الألفاظ عليها في ذلك الزمان، فلعلّها يتلفّظ بها بألفاظ آخر غير لفظ الصلاة و الزكاه و الصوم و الحجّ، و يقرب ذلك أنّ لسان غالب أنبياء السلف لم يكن عربيّاً.

ثمّ إنّ البحث عن علائم الحقيقه و المجاز بما أنّه لا يترتب عليه ثمره عمليّه أصلاً و صار المتبع في الدورات الأخيره هو ظهور الألفاظ كانت حقيقه أو لم تكن نلغيه و لا نتعرض له.

### الأمر التاسع: في الصحيح والأعم.

#### إشاره

لا إشكال في انسباق المعاني الشرعيّة من ألفاظ العبادات، و إنّما الإشكال في أنّ ما يفهم منها هو خصوص الصحيحه منها أو الأعمّ؟

و لا يخفى أنّ ثمره هذا البحث هو جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ في شرطيه أو جزئيه شيء للعباده و عدمه، فالصحيحى لا يصحّ له التمسك بإطلاق الخطاب لرفع شرطيه أو جزئيه



المحتمل الشرطيّ أو الجزئيّ، إذ مرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في الصدق، و واضح أنّ التمسك بالإطلاق لا معنى له مع عدم إحراز أصل المسمّى، و هذا بخلافه على الأعمى، فإنّ فاقد السوره مثلا يصدق عليه الصلاه، فمع الشكّ في جزئيه السوره يصحّ التمسك بإطلاق أدله الأجزاء و الشروط.

ثمّ إنّه لا ريب في لزوم تصوير الجامع بين أفراد الصلاه بأجمعها أو خصوص الأفراد الصحيحه منها حتّى يكون لفظ الصلاه مثلا موضوعا لذلك الجامع.

و توهم كون وضع هذه الألفاظ من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ مدفوع:

أولاً: بأنّه خلاف الوجدان، لاستعمال هذه الألفاظ كثيرا في الطبيعي و الجامع بين الأفراد أينما سرى، فيقال: الصلاه تنهى عن الفحشاء (١) و «الصوم جنّه من النار» (٢) و ليس المراد بالضروره أنّ فردا خاصّا خارجيّاً من الصلاه أو الصوم يترتب عليه هذا الأثر، بل المراد أنّ الطبيعي أينما سرى يكون كذلك.

و ثانياً: بأنّه لو سلّم كون الموضوع له خاصّاً أيضاً، لا مناص من تصوير الجامع بين الأفراد حتّى يشار به في مقام الوضع إلى ما هو الموضوع له من الأفراد الخارجيه.

١- العنكبوت: ٤٥.

٢- الكافي ٤: ٦٢- ١، الفقيه ٢: ٤٤ و ٤٥- ١٩٦ و ٢٠٠، الوسائل ١٠: ٣٩٥ و ٣٩٨، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنكر لزوم تصوير الجامع، و التزم بأنّ الموضوع له للفظ «الصلاه» مثلا هي المرتبه العاليه من الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط، و إطلاق لفظ «الصلاه» على غيرها من المراتب مبنّى على تنزيل الفاقد منزله الواجد فى الأفراد الصحيحه، و على المسامحه من باب المشابهه و المشاكله فى الصوره فى الأفراد الفاسده(١).

و ما أفاده- قدّس سرّه- مخدوش:

أولاً: بأنّ المرتبه العاليه أيضا لها مراتب، فإنّها من الحاضر فى صلاه الظهر أربع ركعات، و من المسافر ركعتان، و فى صلاه المغرب ثلاث ركعات، و فى صلاه الآيات ذات عشر ركوعات، و فى صلاه الأعرابى ذات اثنتى عشره ركعه و هكذا، فبالآخره لا بدّ من تصوير الجامع بين هذه الأفراد، فما وجه إنكاره؟

و ثانيا: بأنّ لازم ذلك أن يكون استعمال لفظ «الصلاه» فى غير المرتبه العاليه من المراتب استعمالا مجازيا، و نحن نرى بالوجدان عدم التفاوت بين موارد استعمالته، فنحمل و نطلق لفظ «الصلاه» على الفاقد بلا عناية و لا علاقته، كإطلاقه على الواجده بلا تفاوت أصلا.

ثمّ إنّ المراد من الصحيح- الذى هو محلّ الكلام فى أنّه موضوع له أو لا- ليس الصحيح من جميع الجهات حتى الجهات

المتأخره عن المسمّى قطعاً، بل المراد الصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط.

و أمّا الصحيح من حيث عدم النهى أو عدم المزاحم أو قصد عنوان المأمور به كعنوان الصلاة فلا معنى (١) لوقوع البحث فيه، إذ هذه جهات متأخره عن المسمّى، و لا بدّ من فرض ما يسمّى بالصلاه، و فرض نهى متعلّق به أو مزاحم له و قصد عنوانه، فكلّ ذلك خارج عن المسمّى و لا معنى لأخذه فيه، و لذا يبحث الصحيحى أيضاً عن جواز اجتماع الأمر و النهى، و عن أنّ النهى عن العباده موجب لفسادها أو لا؟ فلو كان المراد من وضعها للصحيح وضعها للصحيح حتّى من هذه الجهات، لم يكن لهذه المباحث مجال أصلاً، كما لا يخفى.

**و بعد ذلك يقع [الكلام] فى تصوير الجامع، و ما قيل فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه وجوه:**

### **الأول: ما أفاده فى الكفايه**

(٢)، و حاصله: أنّ الصلاة الصحيحه مثلاً- بتمام أفرادها تشترك فى خاصّيه و أثر، و اشتراكها فى الأثر الواحد يكشف عن اشتراكها فى جامع واحد به يؤثّر فيه، و بما أنّ

١- إن قلنا بالوضع للأعمّ، فهو، و إن قلنا بالوضع للصحيح، فالموضوع له هو الصحيح مطلقاً لا الصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط، فالتفكيك بين شرائط الصحّح لا وجه له، فإنّ القول بالصحيح معناه التساوى بين الصحيح و المأمور به، و المأمور به ما هو الصحيح من جميع الجهات. (م).

٢- كفايه الأصول: ٣٩.

الواحد بما هو واحد لا- يصدر إلّا من الواحد، فيمكن أن يشار إلى ذلك الجامع إجمالاً بأثر النهي عن الفحشاء و وضع اللفظ بإزائه، فيكون لفظ «الصلاه» موضوعاً لما يكون ناهياً عن الفحشاء.

و ما أفاده غير تامّ من وجوه:

أمّا أولاً- فلأنّ المراد ممّا يكون ناهياً عن الفحشاء لو كان ما يكون ناهياً بالفعل، فلازمه أخذ الجامع بين الأفراد الصحيحه من جميع الجهات حتّى الجهات المتأخّره عن المسمّى، وقد عرفت فساده، و أنّه خارج عن محلّ الكلام، و إنّما الكلام، فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه من حيث الأجزاء و الشرائط.

و إن كان المراد ما يكون ناهياً عن الفحشاء بالقوّه، بمعنى أن يكون قابلاً- لذلك لو انضمّ إليه غير ما أتى به ممّا له دخل فى ترتّب هذا الأثر، فهذا بعينه هو الجامع الأعمى، إذ الصلاه عن جلوس قابله للنهى عن الفحشاء، غايه الأمر من العاجز عن القيام، و الصلاه مع الإيماء قابله لذلك أيضاً، لكن لا من هذا الشخص، بل ممّن لا يقدر على الركوع و السجود، و هكذا.

و أمّا ثانياً: فلو أنّ الجامع المتصوّر لا يمكن أن يكون أمراً مركّباً، كما اعترف به- قدّس سرّه-، إذ كلّ ما فرضناه جامعاً إذا زيد [عليه] أو نقص عنه شىء يكون فاسداً، فلا بدّ أن يكون بسيطاً، و من المعلوم أنّ الصلاه الواحده مركّبه من مقولات متعدّده، فإنّ التيه- أعنى قصد الفعل لا قصد الأمر- من مقوله الكيف النفسانيّ،

و القراءه من مقوله الكيف المسموع، و الركوع من مقوله الوضع، و المقولات أجناس عاليه لا- يمكن تصوير الجامع الحقيقي بينهما، فلا- يتصور الجامع الحقيقي بين أجزاء صلاه واحده، فكيف بين جميع الأفراد الصحيحه على اختلاف مراتبها، فإذا لم يمكننا تصور جامع يكون هو مؤثراً في النهي عن الفحشاء في جميع الصلوات على اختلافها، لا- بدّ من حمل قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (١) على أحد وجوه ثلاثه: إمّا على أنّ كلّ جزء من أجزاء الصلاه من التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك يوجب سنخاً خاصاً من النهي عن الفحشاء في حال انضمامه مع غيره مغايراً للآخر، أو أنّ الصلاه بما أنّها مشروطه بشرائط من طهاره البدن و اللباس و إباحه المكان و اللباس و غير ذلك، فلا بدّ لمن يريد الصلاه صحيحه [من] أن يجتنب عن النجاسات، و أن لا- يغصب أموال الناس، و يخرج حقوق الفقراء من أمواله حتى لا- يبتلّى بالصلاه في اللباس النجس و المغصوب أو المتعلّق لحقّ الفقراء، فكون الصلاه ناهيه عن الفحشاء باعتبار أنّ المصلّي لا بدّ له في إحراز صحّه صلاته [من] أن يجتنب عن كثير من المحرّمات حتى لا- يقع في محذور فقدان ما له دخل في صحّتها، أو أنّ الصلاه حيث إنّها مقرّبه للعبد و موجهه لكمال النفس تصير سبباً لارتقاء النفس بمرتبته تأبى عن الفحشاء و المنكر.

و ثالثاً لو فرضنا وجود جامع حقيقى بين أفراد الصلاه مع كونها لا تدخل تحت مقوله واحده، فهو ممّا لا يفهمه عامّه الناس، بل أمر دقّى يلتزم به من باب أنّه لا يمكن أن يصدر الواحد من المتعدّد، و الجامع الّذى هو محلّ البحث هو الجامع العرفى الّذى يعرفه كلّ عربى: البدوى و القروى و المدنى، لا ما لا يصل إليه إلّا الأوحدى من الناس.

### الوجه الثانى

: ما أفاده بعض المحقّقين (١) من أنّ الجامع الماهوى و إن كان لا يعقل بين أفراد الصلاه، الصحيحه إلّا أنّ الجامع الوجودى يمكن تصويره، فإنّ جميع أفراد الصلاه على اختلاف مراتبها كمّا و كيفاً تشترك فى حقيقه الوجود.

و ما أفاده من الغرائب، فإنّ هذه الألفاظ أسام للماهيات لا الوجودات، فالصلاه اسم لماهيته خاصّه تتّصف بالوجود تاره و بالعدم أخرى، فيقال: صلّى زيد و لم يصل عمرو مثلاً، و لذا ترتّب أحكام على نفس الطبيعى بما هو.

هذا، مع أنّ الجامع الوجودى بين الأفراد الصحيحه من الصلوات الموجوده على اختلافها كمّا و كيفاً لا يتصوّر إلّا حقيقه الوجود، التى لا تختصّ بموجود دون آخر، و يشترك فيها جميع موجودات العالم حتى وجود البارى عزّ اسمه، و ليس هناك وجود

---

١- هو صاحب المقالات آقا ضياء العراقى، راجع مقالات الأصول ١: ١٤٢، و نهايه الأفكار ١: ٨٢.

حقيقى خاصّ مشترك بين خصوص أفراد الصلاه دون غيرها من الموجودات حتى يكون هو المسمّى بلفظ «الصلاه».

### الوجه الثالث

: ما أفاده بعض (١) مشايخنا المحققين من أنّ الماهيات بحسب وضع اللفظ يازائها على قسمين:

قسم تؤخذ مهمله من حيث الطوارئ و العوارض و معيّنه من حيث الذات، و هذا كما هيته الإنسان، فلو حظ في مقام الوضع ذات حيوان ناطق، و لم يلاحظ فيها شىء من الطوارئ من الطول و القصر و كونها أصغر أو أكبر ذا رأس أو رأسين و رجل أو رجلين و هكذا، فوضع لفظ الإنسان يازائها.

و قسم آخر تؤخذ مهمله من حيث الذات و معيّنه من حيث بعض الطوارئ، و هذا كلفظ «الغداء» و «العشاء» فإنّ لفظ «الغداء» وضع لما يؤكل في وقت الظهر أو قبيله أو بعينه، و أمّا كون المأكول خبزاً أو أرزاً أو غير ذلك فشىء منها لم يؤخذ في مفهومه. و هكذا لفظ «عشاء» فإنّه اسم لما يؤكل في وقت العشاء أيّما ما كان.

و من هذا القبيل لفظ «الخمير» فإنّه وضع لما يخمر و يستر العقل من جهه إسكاره سواء اتّخذ من العنب أو الزبيب أو التمر أو غير ذلك.

فبناء على ذلك من الممكن أن يكون لفظ «الصلاح» من هذا القبيل بمعنى أن يكون موضوعا لماهيته معرفها فريضه الوقت أو الناهى عن الفحشاء، و تكون من غير هذه الجبهه مهمله، كانت ذات ركعه أو ركعتين أو أكثر، قائما أو قاعدا، مع السوره أو بلا سوره، و هكذا، فكما يكون لفظ «غداء» موضوعا لما يتغذى به فى وقت الظهر كذلك لفظ «الصلاح» يكون موضوعا لعباده يؤتى بها فى أوقات معينه، و أثرها النهى عن الفحشاء، غايه الأمر أنّ هذا معجون إلهى يتغذى به الروح و ذاك غداء للبدن. هذا حاصل ما أفاده.

و فيه أولا: أنّ لازم ذلك أن يكون لفظ «الصلاح» مرادفا للفظ فريضه الوقت و الناهى عن الفحشاء إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، نظير وضع المشتقات على ما سيجىء إن شاء الله تعالى من أنّ التحقيق أخذ ذات ما فى مفهوم المشتقّ، و هو باطل بالوجدان.

و إن كان من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاصّ، فلازمه أن يكون استعمالها فى الجامع مجازا، مع أنّا لا نرى تفاوتاً بين قولنا: «زيد صلّى» و قولنا: «الصلاح تنهى عن الفحشاء».

#### الوجه الرابع:

ما أفاده بعض المدققين من أنّ من الأفعال ما ليس له إلّا عنوان واحد، كالأكل و الشرب و المشى. و منها ما يعنون بعنوان عرضى غير عنوانه الذاتى نسميه بالمسبّب



التوليدى أو العنوان الثانوى، و هذا كعنوان التعظيم و الهتك و الاستهزاء و الإرشاد و أمثال ذلك، و العناوين الأُوليه لا تختلف باختلاف الأزمنه و الأمكنه و الأشخاص، فالقيام بعنوانه الأُولى قيام عند الكلّ، و لكنّ العناوين الثانويه تختلف، فيكون التعظيم عند قوم بالقيام، و عند آخرين برفع القلنسوه عن الرّأس، و عند طائفه أخرى بشىء آخر.

ثمّ إنّ الملك العرفى له أن يعين لرعيته - كلّ بحسب حاله - تعظيما خاصّيا، فيقول مثلا: تعظيم الوزير عندى هكذا، و الفقير هكذا، و فى وقت الصبح كذا و الظهر كذا، و هكذا، فإذا دخل أحد على الملك فى وقت الظهر و فعل ما جعله الملك مصداقا لتعظيمه فى وقت الصبح لا غير، فلم يعظّمه، و هكذا الوزير إذا عظّمه بما يعظّم الفقير، لم يعظّمه أيضا.

و بعد ذلك نقول: إنّ لفظ «الصلاه» وضع لمعناه اللغوى الذى هو العطف و الميل و الرغبه، غايه الأمر أنّ ملك الملوك جعل مصداق العطف فعلا - خاصّيا، و جعل فى وقت الصّبح ركعتين، و فى الظهر و العصر و العشاء أربع ركعات للحاضر، و ركعتين للمسافر، و فى المغرب ثلاث ركعات مطلقا، و للعاجز عن القيام جالسا، و للعاجز عن الجلوس أيضا مضطجعا، و هكذا، فعنوان الصلاه نظير عنوان التعظيم يختلف بحسب اختلاف الأشخاص و الأوقات و الحالات بحسب تعيين ملك الملوك، كما أنّ عنوان التعظيم يمكن

أن يختلف كذلك بتعيين الملك العرفي.

و هذا الوجه و إن كان له وجاهه صوره إلا أنه أيضا كسابقه، فإنّ لازمه أن يكون لفظ «الصلاه» مرادفا للفظ «العطف» إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

و أيضا لازمه أن لا- يجوز التمسّك بالبراءه في الأقلّ و الأكثر، إذ المأمور به على هذا عنوان العطف المذى هو كعنوان التعظيم مسبّب توليدى، و من المعلوم أن لا- مجال فى مثل ذلك للتمسّك بالبراءه، فإنّه من الشكّ فى الامتثال بعد العلم بالتكليف المقتضى للاشتغال.

مثلا: لو أمرنا بتعظيم عالم مثلا، و شككنا فى صدق التعظيم بمجرد القيام، لا يجوز لنا الاقتصار عليه فى مقام امتثال هذا الأمر، بل لا بدّ من ضمّ ما يعلم بتحققّ هذا العنوان، إلى القيام.

و هكذا لو أمرنا بقتل أحد و شككنا فى تحقّقه بضربه السيف مرّه واحده، ليس لنا الاقتصار عليها.

و إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، ففيه- مضافا إلى أنّه خلاف الوجدان كما مرّ آنفا- أنّا لا شغل لنا بمعرفه مسمّى لفظ «الصلاه» أو غيره من ألفاظ العبادات إلا التمسّك بالإطلاقات على تقدير وضعها للأعمّ و من المعلوم أنّه لو كان الموضوع له خاصّا لا- يمكننا التمسّك بالإطلاق، إذ المفروض عدم وضع لفظ «الصلاه» لمفهوم العطف حتى يتمسّك بإطلاق أقيموا

الصَّلَاةُ\* و نحوه لرفع جزئيه ما نشكّ في جزئيته لها بعد إحراز صدق المسمى بالصلاه عليه، بل وضع للأفراد الخارجيه، و الصلاه بلا سوره مشكوك المصداقيه لعنوان الصلاه، نعني لا نعلم بوضع لفظ «الصلاه» لهذا أيضا.

و بالجمله لم نتصوّر جامعا عرفيا بين الأفراد الصحيحه من الصلاه و نحوها.

**فالآن نصرّف عنان الكلام إلى تصوير الجامع الأعمى، و ذكروا له وجوها:**

### **الأول:**

ما أفاد بعض (١) مشايخنا المحقّقين من أنّ ما يكون جامعا بين الأفراد الصحيحه إذا الغى جهه صدوره من مكلف خاصّ فهو بعينه جامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإنّ كلّ صلاه كانت صحيحه من أحد يمكن أن تكون فاسده من آخر [مثلا] صلاه الظهر من المسافر ركعتان، و هذه الصلاه لا تصحّ من الحاضر، و الصلاه قاعدا تصحّ من العاجز عن القيام، و هي بعينها فاسده لو صدرت من القادر، و هكذا، فما من صلاه صحيحه ممّن كلف بها إلّا و هي بعينها فاسده ممّن لا يكون مأمورا بها، فإذا لم يلاحظ جهه صدور ذاك الجامع الصحيحى من أهله و عدم صدوره من أهله، يصير هو الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده.

و فيه: أنّه مبتن على أمرين شىء منهما لا يكون تامّا:

الأول: تصوير الجامع الصحيحى، و قد عرفت أنه غير متصوّر.

الثانى: كون الملازمه من الطرفين، و ليس كذلك، فإنّها تامّه من طرف واحد، و ليست بتامّه من طرف آخر، إذ كلّ ما فرض صلاه صحيحه ممّن كلّف بها و إن كانت فاسده ممّن لا يكون مأمورا بها، إلّا أنّه ليس كلّ ما لا يكون صحيحا ممّن لا يكون مأمورا به صحيحا من شخص آخر، فإنّ الصلاه بلا ظهور أو بلا ركوع لا تكون صحيحه من أحد، فإلغاء جهه الصدور من الجامع الصحيحى لا يجعله جامعا بين جميع أفراد الصلاه، إذ الصلوات التى لا تصحّ من واحد خارجه عن تحت هذا الجامع، نعم يكون جامعا بين الأفراد الصحيحه و بعض الأفراد الفاسده لا جميعها.

### الثانى:

ما ذكره فى الكفايه (١) و نسب إلى المحقق القمى (٢) من أنّ الصلاه مثلا وضعت للأركان و باقى الأجزاء و الشرائط ممّا له دخل فى المأمور به لا فى المسمّى.

و قد أورد عليه فى الكفايه بإيرادات ثلاثه:

الأول: أنّ لازمه أن يكون استعمال لفظ «الصلاه» فى مجموع الأجزاء من باب استعمال لفظ الموضوع للجزء فى الكلّ، فإنّ نسبه الأركان إلى مجموع الصلاه نسبه الجزء إلى الكلّ

١- كفايه الأصول: ٤٠.

٢- قوانين الأصول ١: ٤٤ و ٦٠.

لا- الجزئى إلى الكلى، فلا- يكون إطلاق لفظ «الصلاه» على المشتمل على الأركان و غيرها من باب إطلاق الكلى على بعض أفراده حتى لا يكون مجازا، بل يكون من باب الاستعمال، فيكون مجازا، مع أنه خلاف الوجدان.

الثانى: أن لازمه صحه إطلاق الصلاه على مجرد الأركان حقيقه، مع أنه لا يصح.

الثالث: أن لازمه عدم صدق الصلاه على الفاقد لركن من الأركان فقط و لو كان واجدا لكل ما له دخل فى صحتها غيره، مع أنه يصدق قطعاً(١).

و يظهر الجواب عن هذه الإشكالات عند التكلم فى الوجه الآتى.

### الثالث:

أن الصلاه مثلا وضعت لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفا.

و هذا الكلام بظاهره واضح البطلان، فإن هذه المعانى معان شرعيه لا طريق للعرف إليها، فلعل المراد أنها وضعت لمقدار من الأجزاء التى هى دخيله فى المسمى بحسب ما هو مرتكز فى أذهان عرف المتشرعه الذين وصلت إليهم هذه الحقائق من الأئمه سلام الله عليهم أجمعين. و هذا مما له وجه وجيه.

توضيحه: أن المركب على قسمين: حقيقى و اعتبارى.

و المركب الحقيقي: ما كانت أجزاؤه متّحده في الوجود بمعنى أن لا- يكون لجزأيه وجودان ممتازان منحازان في الخارج، بل ليس في الخارج إلّا وجود واحد.

و المركب الاعتباري: ما كان لكلّ جزء منه وجود ممتاز عن وجود الجزء الآخر.

و الأوّل كالإنسان، فإنّه مركّب من الحيوانيه و الناطقيه، و لا يكون أعلاه ناطقا و أسفله حيوانا أو العكس، بل كلّ ما فرض كونه مصداقا للناطق هو بعينه مصداق للحيوان.

و الثاني كالدار، فإنّها مركّبه من أجزاء كلّ منها له وجود منحاز في الخارج عن وجود جزئها الآخر.

و من خواصّ المركب الاعتباري: أنّه يمكن أن لا- يكون له أجزاء معيّنه بأن كان محدودا من حيث القلّه و لا بشرط من حيث الكثره بمعنى أنّه إذا زاد شيء مسانخ له يكون جزءا له و إلّا فلا.

و أمثله في العرف كثيره.

منها: الكلمه، فإنّها مركّبه اعتباريه من حرفين فصاعدا، فمن حيث الزيادة على حرفين لا بشرط، يعنى مثل «أحد» كلمه و «أحمد» أيضا كلمه، لا أنّه كلمتان أو كلمه و زياده.

و منها: لفظ الدار، فإنّه وضع لمركّب اعتباري له ساحه و قبه و حيطان، فمع فقد أحد هذه لا يسمّى دارا و لكن لم يؤخذ في مفهومه أن يكون ذا قبه أو قبتين أو أزيد، فإذا لم يكن له إلّا قبه

واحد، دار، و إن كان له قبتان أيضا دار، و إن كان له سرداب أيضا، دار.

و من هذا القبيل أيضا لفظ «قصيده» فإنه وضع لعدّه أشعار كان عددها عشره أو عشرين أو مائه أو أزيد.

و أيضا من خواصّ المركّب الاعتبارى: أنه يمكن أن يكون أحد الأمور على البدل دخيلا فى مسماه على نحو الواجب التخييرى، و هذا كلفظ «حلواء» فإنه وضع لما تركّب من مادّه سكرية و دقيق حنطه أو أرز أو جزر أو غير ذلك، فإن كان مركّبا من السكر و الجزر، سمى حلواء، و إن تركّب من دبس و دقيق، أيضا حلواء.

ثمّ إنّه لا ريب فى كون الصلاة ليست من المركّبات الحقيقية بل من المركّبات الاعتبارية، فيمكن أن يكون موضوعا لعدّه أجزاء، و يكون لا- بشرط من حيث الزيادة بحيث كلّما زاد شىء عليها ممّا له دخل فى المأمور به يكون جزءا لها أيضا حتى يكون صدق الصلاة عليها كصدق الدار، الذى لا يختلف بزياده قبه أو سرداب عليها.

و هكذا يمكن أن يكون أحد أمور على البدل دخيلا- فى المسمّى، كالركوع الحقيقى أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين نظير الحلوى، فإذا أمكن ذلك ثبوتا، نراجع فى مقام الإثبات إلى مخترع هذا المركّب، ضروره أن لا طريق إلى معرفه أى مركّب

اعتبارى إلما الرجوع إلى مخترعه، و إذا راجعنا الروايات الواردة فى باب الصلاة، المبيته لحقيقتها، نرى أنّ بعضها جعل أول الصلاة و افتتاحها التكبير و آخرها و اختتامها التسليم، فنستكشف أنّ التكبيره و التسليمه دخيلتان فى المسمى.

فإن قلنا: إنّ حديث «لا تعاد» يشمل نسيان السلام- كما هو الصحيح، و يظهر من السيد فى العروه أيضا حيث أفتى بصحة الصلاة التى نسي المصلّى أن يسلم فيها(١)- نحكم بأنّ السلام دخيل فى المسمى على تقدير الذكر لا على فرض النسيان، إذ السلام فى حال النسيان إذا لم يكن دخيلا فى المأمور به بمقتضى حديث «لا تعاد» و كانت الصلاة بدونه فى حال نسيانه صلاة صحيحة بحكم الشارع، لا يكون دخيلا فى المسمى قطعا.

و إن قلنا بعدم شمول الحديث له- كما هو مختار شيخنا الأستاذ(٢)، و لذا أفتى فى حاشيه العروه بالبطلان فى ذلك الفرع(٣)- يكون دخيلا فى المسمى على كلّ تقدير بمقتضى ظهور هذه الروايات الدالّة على أنّ الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم.

و نستكشف أيضا ممّا دلّ على «أنّ الصلاة ثلاثه أثلاث: ثلثها

١- العروه الوثقى: فصل فى التسليم.

٢- كتاب الصلاة ج ٣ ص ١٢ و ١٣.

٣- العروه الوثقى ١: ٣٤٣ فصل فى التسليم (مطبعة العرفان- صيدا- سنة ١٣٤٨ هـ).



الطهور، وثلثها الركوع، وثلثها السجود»<sup>(١)</sup> أنّ هذه الأمور الثلاثة أيضا دخيله في المسمّى، وأمّا غير ذلك من الأجزاء و الشرائط فكلّ ما لم نقل بشمول حديث «لا تعاد» له في حال السهو و النسيان و كان معتبرا حتى في حاله الاضطرار، نلتزم بكونه أيضا دخيلا في المسمّى أيضا.

و أمّا الوقت و القبلة فهما و إن كانا من الخمسه المستثناه في الحديث، إلّا أنّهما لا يكونان دخيلين في المسمّى، فإنّ الوقت معتبر في الفرائض و بعض النوافل، و أمّا النوافل المبتدأه فلا يعتبر فيها الوقت قطعا. و هكذا الاستقبال لا يعتبر في النافله حال المشى. فإذا كانت النافله الفاقده لهذين الشرطين صلاه صحيحه بحكم الشارع فكيف لا تكون صلاه؟!.

و بالجمله المستفاد من الروايات أنّ الطهور و طبعيّ الركوع و السجود و التكبير و التسليم على تقدير دخيله في المسمّى و الباقي أمور اعتبرت في المأمور به لا في المسمّى.

ثم إنّ الركوع أو السجود الذي هو دخيل في المسمّى ليس خصوص الركوع أو السجود الحقيقي بل أحد أمور ثلاثه: الركوع أو السجود الحقيقي أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين، لما عرفت من أنّ المركّب الاعتباري من خواصّه إمكان أخذ أحد أمور

---

١- الكافي ٣: ٢٧٣- ٨، الفقيه ١: ٢٢- ٦٦، التهذيب ٢: ١٤٠- ٥٤٤، الوسائل ١: ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

على البدل- على نحو الواجب التخييري- فى مسّماه، و مثّلنا له بلفظ «حلواء» فهذه الأمور الثلاثة الواحد منها على البدل دخيل فى المسّمى، و لا طوليه و لا ترتّب فى مقام التسميه و إن كان كذلك فى مقام الطلب.

و من التأمل فيما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات التى أوردتها فى الكفايه.

أمّا لزوم تبادل ما هو معتبر فى المسّمى و دخوله فيه تاره و خروجه عنه أخرى: فقد عرفت أنّه لا يمكن فى المركّبات الحقيقيه لا فى مثل الصلاه.

و أمّا لزوم كون إطلاق لفظ الصلاه على مجموع الأجزاء من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ: فقد مرّ أنّها أخذت من حيث الزائد لا- بشرط، كما فى نظائره من الدار و الكلمه و القصيده، فكما أنّ لفظ الدار صادق على الدار المشتمله على السرداب و غير المشتمله عليه على حدّ سواء و ليس الأوّل من باب الاستعمال المجازى، كذلك لفظ الصلاه يصدق على المشتمل على القراءه و غير المشتمل عليها على حدّ سواء.

و أمّا إشكال عدم صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان:

فإن كان المراد أنّه يصلّى صلاه بلا ركوع أصلا حتى ركوعا واحدا، فلتزم بعدم الصدق، و لا ضير فيه، كما لا ضير فى الالتزام بعدم كون صلاه الغرقى صلاه، و إنّما هو شىء امر به لأن يكون الغريق

متوجّها إلى الله تعالى في حال الغرق، و لذا امر بأربع تكبيرات، و لم يؤمر بثلاث تكبيرات و تسليم، فلو كان بدلا عن الصلاة، لكان بدلا فيما لا يمكن الإتيان بالمبدل منه، و التسليم يمكنه الإتيان كالتكبير، و إنّما لا يمكنه الإتيان بالركوع و السجود.

و أمّا صلاة الميّت: فهي ليست بصلاة بمقتضى الروايات، فإنّها دلّت على أنّها ليست بصلاة ذات ركوع و سجود، و إنّما هي دعاء، و لذا لا يعتبر فيها شيء ممّا يعتبر في الصلاة من الطهاره و عداله الإمام و غير ذلك، إلّا ما دلّ دليل بالخصوص على اعتباره فيها.

و إن كان المراد الإخلال بركوع واحد منها مثلا مع الإتيان بركوع أو أكثر، فلا نلتزم بعدم الصدق، بل هي صلاة، فإنّ الاستفادة من الروايات أنّ ما له دخل في المسمّى هو طبيعيّ الركوع و السجود لا عدد خاصّ.

و أمّا لزوم صدق الصلاة على خصوص الأركان، فهو - قدس سرّه - لا بدّ له من الالتزام به، فإنّه ربما يكون صلاة صحيحة، كما إذا كبر أحد لصلاة الوتر و نسي القراءة فركع و نسي ذكر الركوع فسجد و نسي ذكر السجود و رفع رأسه و انصرف عن الصلاة نسيانا، فإنّها صلاة صحيحة بمقتضى حديث «لا تعاد» فمثل هذه الصلاة لا بدّ من شمول الجامع الصحيحي لها، فكيف لا يصدق الصلاة عليه!؟

و هكذا اندفع ما أورده شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- من أنّ التشكيك لا يعقل إلّا في الماهيات البسيطة، كالبياض و السواد، لا في الماهيات المركّبه، فإنّه لا يعقل في الماهية المركّبه تركيباً حقيقياً، كماهية الإنسان و البقر و الغنم، لا في المركّبات الاعتبارية، كالدار و الكلمه و القصيده و الصلاه، فاندفع الإشكال بحذافيره.

و بعد ما ظهر عدم إمكان الوضع للصحيح، لعدم تصوّر الجامع العرفي بين الأفراد الصحيحه يتعين القول بوضعها للأعمّ، و لا حاجه إلى تكلف إثبات ذلك بعد ما لم يمكن غيره.

### تنبيه: لهذا البحث ثمرتان:

#### الأولى: جواز التمسك بالبراءه في باب الأقلّ و الأكثر الارتباطى على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى.

و شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- أفاد في المقام: أنّ جواز التمسك بالبراءه، و عدمه مبنّى على القول بالانحلال و عدمه(٢)، فلو قلنا بأنّ الأمر بالمركّب الارتباطى أمر واحد صورته، منحلّ بأوامر متعدّده، كلّ منها متعلّق بشطر أو شرط من المركّب، فيدخل المورد في الشكّ في أصل التكليف المقتضى للبراءه، قلنا بالوضع للصحيح أو للأعمّ.

و لو لم نقل بالانحلال، نظراً إلى أنّ المأمور به ليس الطبيعه

١- أجود التقريرات ١: ٤٢.

٢- فرائد الأصول: ٢٨٠.

المهملة المعبر عنها باللابشرط المقسمى، لعدم إمكان الإهمال فى الواقعات، بل أمر مردّد بين أمرين متقابلين متضادّين: الطبيعه اللابشرط من السوره، و الطبيعه البشرطشى ء، المتقيده بالسوره، فلا متيقن فى البين حتى يكون الشكّ بالقياس إلى الزائد شكّا فى التكليف، فالشكّ فى دخل شىء فى المأمور به شكّ فى حصول الامتثال بالفاقد بعد العلم بالتكليف، كان الوضع للصحيح أو للأعمّ.

و بالجمله لم يستشكل أحد من الأصوليين و الأخباريين - إلا من شدّد- فى جريان البراءه عند الشكّ فى أصل التكليف الوجوبى الذى هو محلّ الكلام، و إنّما النزاع بين الأخبارى و الأصولى فى الشبهات التحريميه، و لا كلام أيضا فى أنّ القاعده عند الشكّ فى حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف هو الاشتغال، و إنّما الكلام فى بحث الأقلّ و الأكثر فى أنّه داخل فى أيّه القاعدتين؟ أعنى أنّ النزاع صغروى، فعلى الانحلال يكون مصداقا للشكّ فى التكليف المذى هو مورد للبراءه بلا- كلام، و إلما يكون من الشكّ فى الامتثال الذى هو مورد للاشتغال بلا إشكال.

هذا، و الصحيح أنّ جواز التمسك بالبراءه و عدمه مبنى على الانحلال و عدمه على قول الأعمى، و أمّا على قول الصحيحى فلا مناص عن الاشتغال، لعدم تصوّر الانحلال، إذ الجامع - سواء كان نسبه إلى الأفراد نسبه الكلى إلى أفراده أو الأمر الانتزاعى إلى

منشأ انتزاعه كعنوان التعظيم أو المسبب التوليدى إلى أسبابه كالقتل - أمر بسيط مجمل نشير إليه بإشاره ما، و ليس أمرا مبينا معينا حتى يكون الأمر به متيقنا و بغيره مشكوكا، و إذا كان كذلك فكل ما احتملنا دخله فى الأمور به نحتمل دخله فى ذلك الأمر البسيط الوجدانى الذى هو متعلق التكليف يقينا، و نشك فى حصول الامتثال بدونه، و معه لا مجال إلا للاشتغال.

هذا على تقدير كون الجامع الصحيحى من قبيل المسبب التوليدى أو الأمر الانتزاعى واضح، إذ لا معنى للاكتفاء بما يشك معه فى حصول عنوان التعظيم أو القتل مع العلم بتعلق التكليف بهما.

و أما على تقدير كون نسبته إلى أفراد الصلاه نسبه الكلى إلى مصاديقه، فالجامع و إن كان موجودا بوجود الأفراد - بناء على ما هو الحق من أن الكلى الطبيعى موجود بوجود أفراد، فوجود الفرد عين وجود الجامع لا - أنه محصّل له - إلا أن الفاقد للمشكوك، مصداقيته و فرديته لذلك الجامع مشكوكه، و معه كيف يمكن الاكتفاء به فى مقام امتثال الأمر المتعلق بذلك الجامع!؟

نعم لو كان الجامع من قبيل المعرف للأفراد - بأن لا نسلم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج، و يكون الأمور به فى الحقيقه هى الأفراد لا الجامع - يبتنى جريان البراءه و عدمه على الانحلال و عدمه.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الثمره ثابتة لهذا البحث، و ليس جريان البراءه و عدمه مبتئا على الانحلال و عدمه مطلقا حتى على الصحيحى، بل على الصحيحى لا تجرى البراءه إلّا على القول بعدم وجود الكلى الطبيعى، فإنّه على هذا القول الصحيحى و الأعمى على حدّ سواء.

### **الثمره الثانيه: جواز التمسك بإطلاق الخطاب على الأعمى و عدم جوازه على الصحيحى**

، و نعى بالإطلاق الإطلاق اللفظى لا الإطلاق المقامى، فإنّه يتمسك به حتى الصحيحى، فإذا كان المتكلم فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط و لم يبين جزئيه السوره مثلا، فحيث كان المقام مقاما يقتضى بيان جميع الأجزاء و الشرائط و لم يبين المتكلم أنّ السوره جزء يستكشف منه عدم وجوب السوره و عدم دخلها فى المأمور به، و كما يتمسك الأعمى بهذا الإطلاق كذلك الصحيحى يتمسك به، و قد يعبر عن هذا بعدم الدليل دليل العدم.

و بالجملة: التمسك بالإطلاق اللفظى لا يمكن على الصحيح، لأنّ أول مقدّمه من مقدّمات الحكمه إحراز صدق متعلّق التكليف على المورد، و هو مشكوك فيه فى المقام، إذ لا-نعلم بأنّ ما عدا السوره من الأجزاء و الشرائط معنون بعنوان الصلاه، و إذا شككنا فى كونه صلاه كيف يمكن التمسك بإطلاق الأمر بإقامه الصلاه!؟

مثلاً: مقتضى قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** أن ما يصدق عليه عنوان البيع فى الخارج حلال أو ممضى عند الشارع، فىصح التمسك بهذا الإطلاق لنى اعتبار العربيه و الماضويه و غير ذلك ممّا لا نحتمل تقوّم مفهوم البيع بها.

أمّا لو احتملنا دخل شىء فى مفهوم البيع بحيث لا يصدق البيع بدونه، كما إذا احتملنا كون مائه العوضين دخيله فى مفهوم البيع لتفسير المصباح البيع بأنه مبادله مال بمال (٢)، فليس لنا التمسك بقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** لإثبات صحّه بتديل غير المال.

و ليعلم أن ما ذكرنا من عدم جواز تمسك الصحيحى بإطلاق الخطاب ليس من باب أن الصحّه مأخوذه فى المسمى و أن المسمى بالصلاه هى الأجزاء و الشرائط المتّصفه بالصحّه حتى يقال: إن الصحّه أمر متّرع عن مطابقه المأتى به للمأمور به، فهو متأخر عن المسمى، فكيف يعقل أخذه فيه؟! بل لما ذكرنا من أن صدق نفس عنوان الصلاه على ما عدا السوره مشكوك فيه على الصحيح، و هذا بخلافه على الأعمّ، فإنّ الصدق محرز معلوم، و ما عدا السوره صلاه يقينا، و إنّما الشكّ فى دخل أمر زائد على المسمى، فىنفى بالإطلاق.

---

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المصباح المنير: مادّه «بيع».



و قد أورد على هذه الثمره بوجهين:

الأول: أن الأعمى أيضا لا يمكنه التمسك بالإطلاق لفقد مقدمه أخرى من مقدمات الحكمه، و هي إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، فإنّ إطلاقات الكتاب و السنّه، الأمره بهذه العبادات كلّها فى مقام بيان أصل التشريع فقط.

وفيه: أن إطلاقات الكتاب و إن كانت كذلك إلّا أنّ كونها كذلك فى إطلاقات السنّه أيضا ممنوع، بل لنا إطلاقات (١) فى باب المعاملات و العبادات يمكننا التمسك بها، لكون مطلقها فى مقام البيان.

الثانى: أن الأعمى أيضا لا يصحّ له التمسك بالإطلاق، لأنّ المسمّى و إن كان أعمّ إلّا أنّه قيّد بالصحيح قطعا، فلا تكون طبيعه الصلاه بما هي مأمورا بها، بل بما هي صحيحه، و بعد تقييد إطلاق الخطاب لا يحرز صدق الصلاه المقيده بالصحيحه على الصلاه بلا-سوره، و هذا كما فى قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (٢)** حيث قيّد إطلاق الماء-الذى جعل موضوعا للحكم بالطهوريه بمقتضى الروايات- بكونه كرا، فبعد التقييد يصير

---

١- منها: قوله عليه السّلام مضمونا: «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتت» حيث يستدلّ بإطلاقه لعدم اعتبار الترتيب مطلقا: من لا تكون أدلّه الترتيب عنده تامه، أو لعدم اعتبار الترتيب فى خصوص مورد الجهل بالترتيب: من كانت أدلّه الترتيب عنده تامه فى خصوص صوره العلم التفصيلي بالترتيب دون غيرها، كصاحب «مصباح الفقيه» الحاج آغا رضا الهمدانى.

٢- الفرقان: ٤٨.

الموضوع الماء الكثر، فلا يصح التمسك بالآيه للحكم بطهوريه مشكوك الكزيه.

و فيه ما مرّ من أنّ الصحيحى لا يأخذ قيد الصحه فى المأمور به، فكيف بالأعمى، فإنه لا بدّ من فرض أمر متعلّق بشىء ثمّ فرض الإتيان بالمأمور به و مطابقه المأتى به للمأمور به ثمّ انتزاع الصحه، و ما يكون متأخراً عن المأمور به بمرتين كيف يمكن أخذه فى المأمور به و تقييده به؟!

و من ذلك ظهر أنّ قياس المقام بإطلاق قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (١)** مع الفارق، فإنه قابل للتقييد و دلّ الدليل عليه، بخلاف المقام.

و الحاصل: أنّا نتمسك بإطلاق الخطاب، و نحكم بعدم جزئيه السوره، فيكون المأمور به الصلاه بلا- سوره، فيكون ما يأتى المكلف بلا سوره مطابقاً له، و يتّصف بالصحّه حينئذ.

ثمّ إنّنا ذكرنا ثمره أخرى- فى دوره السابقه- لهذا البحث، و هى بطلان صلاه من يصلّى و بحذائه أو قدّامه امرأه تصلّى صلاه فاسده- على القول بالبطلان- إذا شرع الرّجل بعد المرأه، و عدم بطلانها، فإنه على الأعمّ يصدق «الرّجل يصلّى و بحذائه امرأه تصلّى» كما فى الروايه، و هذا بخلافه على الصحيح حيث لا يصدق الصلاه على صلاه المرأه، لفساد ما تأتى به، فتصحّ

## صلاه الرّجل حينئذ.

و هكذا إذا شرع الرّجل أو المرأه بالصلاه صحيحه ثمّ صلّى بحذائه الآخر، فإنّ المتأخّر صلاته فاسده، و أمّا المتقدّم فبطلان صلاته متوقّف على الوضع للأعمّ، كما هو ظاهر غير خفى.

و هذه الثمره و إن كانت مفيده إلّا أنّها ليست بثمره للمسأله الأصوليه (١)، إذ ليس كلّ ما يترتب عليه ثمره بمسأله أصوليه، و إلّا كان البحث عن معنى الصعيد أيضا مسأله أصوليه، بل ما وقعت نتيجتها كبرى للحكم الكلى الفرعى.

هذا كلّه فى ألفاظ العبادات، و أمّا ألفاظ المعاملات: فقد ذكروا أنّها لا ثمره للبحث عن كونها موضوعه للأعمّ أو الصحيح، فالصحيحى أيضا يتمسك بإطلاق الخطاب و ينفى اعتبار العربيه أو اللفظيه فى صيغه البيع بإطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) حيث لم يقل البيع العربى أو اللفظى.

و السّرّ فيه: أنّ المعاملات أمور عقلانيه جاريه حتى فيمن لا يتدين بدين، فإنّ الطبيعى أيضا عنده نكاح و بيع و هبه و عاريه، فهى ليست من تأسيسات الشارع و مخترعاته، كالعبادات، و إنّما الشارع تصرّف فى بعضها، فأمضاه مع زياده قيد كأن لا يكون ربويًا، و لم يمض بعضها، كبيع المنابذه و الملامسه، و إذا كانت

---

١- هذه العبارة توهم كون المسأله مسأله أصوليه، و لكن الثمره ليست ثمره لها، و ليس كذلك، فإنّ مسأله الصحيح و الأعمّ ليست أصوليه رأسا. (م).

٢- البقره: ٢٧٥.

كذلك، أى كانت أمورا أمضاها الشارع و لم يؤسسها، فلا محاله الشارع الممضى لها يستعمل ألفاظها فى معانيها العرفية، فقول الشارع: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) كقول غيره بما أنه فى هذا الاستعمال كأحد من العرف، و حينئذ كل ما صدق عليه عرفا أنه بيع فهو ممضى عند الله بمقتضى إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ سواء كان عربيا أو عجميا، لفظيا أو فعليا، أى معاطايا.

و لا يفرق فى ذلك بين أن نقول بوضعه للأعم أو للصحيح.

و المقصود من الوضع للصحيح الوضع لما يكون متعلقا لإمضاء العقلاء لا ما يكون ممضى شرعا، ضروره أنها معان عرفية، و ألفاظها كانت مستعملة فى معانيها قبل الشرع و الشريعة.

و فيما أفادوه نظر، فإن هذا التقريب تام لو كان الإمضاء متعلقا بالأسباب بأن كانت هذه الألفاظ أسامى للأسباب، فإطلاق دليل الإمضاء يقتضى أن يكون كل ما كان سببا عرفيا للتملك أو النكاح أو غير ذلك سببا له شرعا أيضا، و أما لو كانت هذه الألفاظ أسامى للمسببات، فالدليل الدال على إمضاء المسببات العرفية بأية دلالة يدل على إمضاء الأسباب العرفية، مع أنها أيضا محتاجة إلى الإمضاء، و للشارع أن يمضيها و له أن لا يمضيها و يقول مثلا: أما هذه المسببات التى بينكم - من البيع و النكاح و الطلاق و أمثالها - فقد أمضيتها، و أما ما ترونه سببا لإنشائها فأنا لا أراه سببا، بل اجعلوا

سببها كذا، و حيث إنهم التزموا بأنها أسام للمسببات دون الأسباب صاروا بصدد الجواب عن هذا الإشكال، فأجابوا بأنّ مثل أحلّ الله البيع (١) و تجارة عمن تراص (٢) و إن لا- يكون دليلا- لإمضاء الأسباب العرفيه إلّا أنّه يكفى لذلك قوله تعالى: أوفوا بالعقود (٣)، فإنّ العقود ظاهره فى الأسباب لا المسببات، و بما أنّه معنى عرفى ليس من مخترعات الشارع فهو أيضا كأحد العرف يستعمله فيما يستعمله العرف، فظاهر هذا الكلام أنّ كلّ ما كان عقدا عرفا و سببا لإيجاد معامله من المعاملات عند العرف فهو سبب شرعا، فقوله تعالى: أوفوا بالعقود بوحدته واف لإمضاء جميع الأسباب العرفيه.

و شيخنا الأستاذ (٤)- قدس سره- أورد على هذا الجواب: بأنّ العقود فى نفسها و إن كانت ظاهره فى الأسباب، إلّا أنّ مادّه الوفاء قرينه على أنّ المراد منه فى الآيه هى المسببات، لأنّ الوفاء فى لغة العرب بمعنى الإنهاء و الإتمام، و منه الدرهم الوافى، و من المعلوم أنّ السبب غير قابل لإتمامه و إنهائه، فإنّه لفظ أو فعل يوجد و ينعدم، و إنّما القابل للإتمام هو التزام البائع بأنّ هذا المال ل «زيد» مثلا، فإنّه يمكن أن يرفع اليد عن التزامه، و يمكن أن يبقىّه إلى

١- البقره: ٢٧٥.

٢- النساء: ٢٩.

٣- المائده: ١.

٤- أجود التقريرات ١: ٤٨- ٤٩.

الآخر و يتمه، كما أنّ الوفاء بالعهد معناه أنّ المكلّف لا يرفع اليد عن التزامه بأنّ لله على ذمته كذا و يتمه و يعمل على طبقه.

ثم إنّه - قدّس سرّه - أتى بجواب آخر (١) حاصله: أنّ نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليس نسبه الأسباب إلى مسبباتها، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها، فإذا كان كذلك، فليس هناك وجودان في الخارج حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، و إنّما هو وجود واحد يوجده البائع بآليه اللفظ أو الفعل، غايه الأمر أنّ آله الإيجاد مختلفه، و إذا تعلّق الإمضاء بذى الآله و لم يقيّد إمضاءه بما يوجد بآله مخصوصه، يتمسّك بالإطلاق، و يحكم بحلّيه البيع بقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** مثلاً، و كونه ممضى عند الشارع وجد بآليه الفعل أو اللفظ العربى أو الفارسى أو غير ذلك من اللغات، كما أنّه إذا أمر المولى بقتل أحد و قال مثلاً:

«اقتل زيداً» و لم يقل «اقتله بالسيف أو الحرق أو آله كذا» يتمسّك بإطلاق كلامه، و نحكم بجواز القتل بأيّ آله شئنا.

هذا، و لكن ما أفاده - قدّس سرّه - لا يدفع الإشكال، فإنّ المفروض أنّ آليه اللفظ الكذائى مثلاً للتملك أمر اعتبارى لا تكوينى، نظير آله القتل، و ما لم يمض الشارع آليه ما يرونه العقلاء آله لا يصحّ الحكم بحدوث ما أوجدناه به، فإنّه موجود عند العقلاء لا عند

١- أجود التقريرات ١: ٤٩ - ٥٠.

٢- البقره: ٢٧٥.

الشرع، فبالأخره نحتاج إلى إمضاء ما هو آله عند العرف، و واضح أنّ إمضاء ذى الآله لا يدلّ على إمضاء كلّ ما يكون آله له بشىء من الدلالات إذا كان قدر متيقّن فى البين، كالبيع اللفظى العربى الماضوى المتوالى مع سائر ما يحتمل دخله فى آليته عند الشارع.

و لا يقاس المقام بمثل «اقتل زيدا» حيث يتمسك بإطلاقه من حيث الآله و عدم تقييده بآله خاصّه، لجواز القتل بأيّ آله كانت، فإنّ آلات القتل أمور تكويته غير قابله للجعل التشريعى، إذ لا معنى لأن يجعل الشارع السيف آله للقتل أو لا يجعل، و لا معنى أيضا لإمضاء آليته التكوينيّه و التمسك بالإطلاق من جهه أنّ المولى أمر بإيجاد ما لا يوجد إلّا بآله تكويته و أطلق و لم يبيّن لزوم إعمال آله خاصّه، و هذا بخلاف المقام، فإنّه أمضى ما له آله عند العقلاء و حيث إنّ آليته أمر اعتبارى ليس بتكوينى يمكن أن يعتبره الشارع أيضا، و يمكن أن لا يعتبره و لا يمضيه، و مع احتياج الآله العقلانيّه إلى إمضاء الشارع أيضا مضافا إلى إمضاء ذى الآله لا بدّ من دلالة دليل على الإمضاء، و إذا كان الخطاب ناظرا إلى إمضاء ذى الآله فأى معنى لكونه مطلقا من حيث الآله و دلالاته بالإطلاق على إمضاء كلّ ما يكون عرفا آله له؟

نعم لو كان الأمر بين المتباينين و لم يكن قدر متيقّن فى البين كما إذا احتملنا اعتبار العربيّه و أن يكون البيع الفارسى باطلا عند الشارع، و احتملنا أيضا اعتبار الفارسى، و أن يكون البيع

العربى باطلا عنده، نتمسك بإطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) صونا لكلام الحكيم عن اللغويّ، إذ فى مثل هذا الفرض لو لم يكن إمضاء ذى الآله إمضاء لكلّ ما يكون آله له عرفا، يكون إمضاء ذى الآله لغوا محضا.

و التحقيق أن يقال: إنّ ما نجد من أنفسنا إنّما هى أمور ثلاثة:

الأول: اعتبار البائع كون ماله ملكا لآخر، وهذا فعل مباشرى نفسانى قائم بنفس المعتبر.

الثانى: إبراز ذلك الاعتبار النفسانى بمبرز ما من لفظ أو فعل.

الثالث: إمضاء العقلاء أو الشرع لذلك الاعتبار المبرز.

ولا ريب فى أنّ إمضاء الشرع لا دخل له فى مفهوم البيع، ضروره ثبوت هذه المعاملات قبل الشرع و الشريعة و عند من لا يتدين بدين أصلا.

مضافا إلى عدم معقوليه أخذه فى مفهومه، للزوم أخذ الحكم فى موضوعه فى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، فإنّ مفاده حينئذ يكون كذا: أَحَلَّ اللَّهُ و أمضى البيع الحلال و الممضى.

و هكذا لا- دخل لإمضاء العقلاء فى مفهوم البيع بل إمضاؤهم متعلق بما هو بيع عندهم تاره و غير متعلق أخرى، حيث إنّهم فى محاكمهم لا يمضون بيع من ليس أهلا للبيع، كالمجنون و الساهى و الغافل و غير المالك.



و واضح أيضا أنّ مجرد الاعتبار النفسانيّ ما لم يبرز بمبرز، لا- يكون بيعا أيضا، فالذی هو موافق للوجدان هو أنّ البيع اسم للاعتبار النفسانيّ المبرز بمبرز ما من لفظ أو فعل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان البيع موضوعا للصحيح، أي: ما يكون موردا لإمضاء العقلاء، و شككنا في صحّحه معامله ساريه بين العقلاء، ممضاه عندهم، كالمعاطاه، و أنّها هل هي ممضاه عند الشارع أيضا أو لا؟ نتمسك بإطلاق قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و ندفع اعتبار قيد اللفظيّة بالإطلاق، فإنّ الشارع حكم بالإطلاق بحلّيه كلّ ما يكون بيعا عند العرف و العقلاء، و سوق العقلاء مملوءه من البيع المعاطاتي.

هذا على تقدير أخذ إمضاء العقلاء في مفهوم البيع، أعنى وضعه للصحيح، و أمّا على تقدير وضعه للأعمّ ممّا هو ممضى عند العقلاء و ما ليس كذلك فهو- أي التمسك بالإطلاق- أوضح.

نعم لو شككنا في معامله أنّها بيع عند العقلاء أو لا، لا يمكن التمسك بالإطلاق على الصحيح دون الأعمّ.

و هذه ثمره مفيده في المعاملات المستحدثه التي لا- يعلم كونها موردا لإمضاء العقلاء، فإنّه يتمسك بإطلاق أحلّ الله البيع و يحكم بصحّتها شرعا على تقدير عدم وضع لفظ البيع لخصوص الصحيح العقلاني، و لا يمكن التمسك به على القول بوضعه

لخصوص الصحيح.

هذا كله في لفظ البيع و التمسك بقوله تعالى: أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و أمّا قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) فالظاهر أنه أمر بإيفاء الالتزامات العرفية، فإنّ العقد من العقده، و معناه بالفارسيه (گره بستن) و بما أنّ المتعاقدين كلّ منهما يربط التزامه بالتزام الآخر، فالتزامه المربوط عقد.

و هذا الدليل بوحدته شامل لجميع المعاملات الصحيحه عند العقلاء و الفاسده لديهم، فإنّ العقد في الآيه مستعمل فيما هو معناه لغه و عرفا، و هو ربط العقده، و ليس كلفظ البيع موضوعا لخصوص الربط المعاملى حتى يتوهم دخل إمضاء العقلاء في مفهومه، فيمكن التمسك بإطلاقه في جميع المعاملات، و المستفاد منه أمران:

الأوّل: مطابقه، و هو لزوم كلّ ما صدق عليه العقد عرفا كيف ما كان بالتقريب الذى ذكرنا في بحث المكاسب، و إجماله أنّ الأمر بالإيفاء ليس أمرا مولويا بحيث يوجب مخالفته استحقاق العقاب و ارتكب من لا يوفى بعقده و لا ينهيه إلى آخره و يرفع اليد عن التزامه محرّما من المحرّمات، بل الأمر أمر إرشادى يرشد إلى لزوم العقد و عدم ارتفاعه و افتكاكه برفع اليد و الفكّ عنه.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

الثانى: التزاما، و هو صحه كل عقد شرعا، فإنّ الشارع لا يأمر بإيفاء ما يكون باطلا عنده، فمن أمره بالإيفاء بكلّ عقد نستكشف صحه كلّ عقد أيضا.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) دليل لصحّته كلّ معاملة و لزومها، و يتمسك به فى موارد الشكّ فى الصحه أو اللزوم حتى على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح العقلاني، و ظهر أيضا أنّه لا ثمره لهذا البحث أصلا.

ثمّ إنّنا ذكرنا فى صدر المبحث أنّ المراد من وضع ألفاظ العبادات للصحيح ليس الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى من الجهات المتأخّره عن المسمّى، كعدم المزاحم و عدم النهى، بل المراد الوضع للصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط، و لا وجه لتوهم خروج الشرائط عن محلّ الكلام أيضا بأن كان النزاع فى الوضع للصحيح من حيث الأجزاء و عدمه، بل لا بدّ من القول بالوضع للأعمّ أو للصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط معا.

بقى الكلام فى خصوصيات الفرد:

ذكروا أنّ ما لا دخل له فى المسمّى على الصحيح فضلا عن الأعمّ كالاستعاذه و القنوت و إيقاع الصلاة فى المسجد من أجزاء الفرد و شرائطه، لا الطبيعى المأمور به، فإنّه يتحقّق بدونه أيضا، فالقنوت ليس من أجزاء الطبيعه المأمور بها بأمر وجوبى بل من

أجزاء الفرد. و هكذا إيقاع الصلاة في المسجد ليس من شرائط الطبيعه، بل من شرائط الفرد.

هذا، و لكن نحن لم نعقل معنى صحيحا لجزء الفرد و شرطه، فإنّ الفرد ليس إلّما الطبيعي بلحاظ الوجود الملازم للتخصّص بخصوصيات خارجيّته من مكان و زمان و غير ذلك، فإذا كانت الطبيعه المأمور بها بأمر استقلالي و جوبي ماهيّة مركّبه من عدّه أجزاء و متقيده بشرائط خاصّه كماهيه الصلاة، فكلّما وجد في الخارج مركّب مشتمل على تلك الأجزاء و متقيده بتلك الشرائط، كان فردا لتلك الطبيعه، و لا دخل لغير ما له دخل في تحقّق الطبيعه المأمور بها في فرديّته للطبيعه أصلا، فما معنى لكون القنوت أو الاستعاذه جزءا للفرد مع أنّه خارج عن تحت دائره الأمر الوجوبي المتعلّق بطبيعه الصلاة و مع تحقّق الطبيعه بدونه؟ و على هذا لا مناص عن الالتزام بكون مثل القنوت مأمورا به بأمر آخر استحبابي غير الأمر الوجوبي المتعلّق بالصلاه.

و هذا الأمر الاستحبابي يمكن أن يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون متعلّقا بنفس القنوت، و تكون الصلاه ظرفا، فإنّه كما يمكن أن يكون الزمان أو المكان الخاصّ ظرفا لعباده كذلك يمكن أن تكون عباده ظرفا لعباده أخرى، نظير الأدعيه الوارده في نهار رمضان أو لياليه و لو لغير الصائم، و ما ورد للصائم في خصوص حال الصوم.

الثانى: أن يكون متعلقاً بالصلاه مقترنه به و متخصّصه بهذه الخصوصيّة. و بعبارة أخرى: كان متعلقاً بإيقاع الصلاه المأمور بها- التى رخص فى إيقاعها بأية خصوصية كانت- بهذه الخصوصيه بحيث تكون نفس الطبيعه متعلقه للطلب الإلزامي و تخصّصها بخصوصيه وقوعها فى المسجد أو اشتغالها على القنوت مطلوباً بالطلب الاستجابي.

و نظيره موجود فى الأوامر العرفيه، فإذا أمر المولى العرفي أمراً إلزامياً بالمجىء بالماء ثم قال: «و أنت مرخص من حيث وعاء المال و لكنني أحب أن تصبّه فى إناء البلور و تجىء به» ففى هذا المثال خصوصيه كون الماء فى إناء البلور مطلوبه بطلب آخر استجابي غير الطلب الوجوبي المتعلق بأصل المجىء بالماء.

و بالجمله خصوصيات الفرد الخارجه عن تحت دائره الأمر اللزومى المتعلق يمكن أن تكون مباحه و مستحبّه و واجبه و منهيّاً عنها بالنهي التنزيهي، و أمّا النهى التحريمى فغير معقول، كما يأتى فى محلّه إن شاء الله.

فإذا نذر أحد أن يصلّى صلاه الظهر فى المسجد، فإذا لم يصلّ أصلاً، يعاقب بعقابين، و إذا صلّى فى غير المسجد، يعاقب من جهه حث النذر فقط، لأنّ أصل الصلاه مأمور به بأمر، و إيقاعها فى المسجد مأمور به بسبب نذره، فهناك أمران مستقلان عصيان كلّ موجب لاستحقاق العقاب عليه.

### الأمر العاشر: اختلف فى وقوع الاشتراك و عدمه، فأوجبه بعض، و أحاله آخر، و قال بإمكانه ثالث.

و استدلل القائل بالوجوب- و المراد من الوجوب و الاستحاله:

ما لزم من وقوعه أو عدمه تال فاسد، لا الوجوب الذاتى و الاستحاله الذاتيه، فإنه ضرورى الفساد- بأن المعانى غير متناهيه، و الحروف التى يتركب منها الألفاظ متناهيه تبلغ ثمانى و عشرين، فلا يمكن وضع اللفظ لكل معنى، و لا مناص عن الاشتراك.

و أجاب فى الكفايه بأجوبه ثلاثه:

أحدها: أن باب المجاز واسع، و لا يلزم أن يكون جميع الاستعمالات بالوضع.

ثانيها: أن المعانى و إن كانت غير متناهيه إلا أن الاستعمالات متناهيه، و لا فائده فى وضع الألفاظ للمعانى التى لا تستعمل أصلا، فلا يلزم وضع الألفاظ المتناهيه للمعانى غير المتناهيه، بل للمعانى المتناهيه المستعمله.

ثالثها: أن المعانى الكليه متناهيه و إن كانت جزئياتها غير متناهيه، و يكفى الوضع بإزاء الكليات (١).

و عمده أجوبته هو الجواب الثانى، و إنما فالجواب الأخير غير تام، حيث إن المعانى الكليه الفرضيه- كإنسان ذى رأسين و ذى ثلاث رءوس و ذى أربعة أرجل و ذى أربعة أيد- غير متناهيه و إن

كانت المعانى الكليه الواقعيه متناهيه.

هذا و لنا الجواب (١) بأنّ الألفاظ أيضا غير متناهيه، فإنّ توهم تناهى الألفاظ المركبه نشأ من توهم كون التركيب خارجيا و ليس كذلك، بل التركيب فرضى، فكلّ ما فرض كلمه إذا غيرنا حرفا أو حركه منه أو زدنا عليه حرفا تتحصّل كلمه أخرى غيرها.

و مجرد كون الحروف- التى تتركب منها الكلمات- متناهيه لا- يوجب تناهى ما يتركب منها، كما أنّ تناهى أصول الأعداد لا يوجب تناهى الأعداد.

و استدللّ القائل بالامتناع بأنّ الغرض من الوضع التفهيم

١- هذا فى مقام الفرض و التصوّر صحيح، و العدد و الكلمات فيه ستان، و لكنّه فى الخارج و الواقع ليس كذلك، فإنّ ما نقصد عدّه من المعدود محدود، و كذا فى الكلمات، فإنّ أقلّ ما عليه الكلمه من الحرف اثنان، و أكثره سبعة- و ليس لذلك وجه عدا عدم الاحتياج إلى أكثر من سبعة أحرف- فإذا كانت الكلمه محدوده من حيث الحروف فحركاته أيضا محدوده، فالكلمات المستعمله ليست غير محدوده. نعم الألفاظ المهمله و غير المستعمله غير محدوده و ذلك لا يضرّ. فتحصّل أنّ الأعداد و الكلمات و إن كانت غير محدوده ثبوتا و فرضا و لكن الممكن الاستعمال منها محدوده، هذا أولا. و ثانيا: لو سلّم عدم تناهى الألفاظ الممكنه الاستعمال لما احتيج إلى وضع كلّها، فإنّ بنى آدم من أوّل الخلقه إلى الآن يضعون الألفاظ بقدر احتياجهم لا أكثر و إن كان وضعه و استعماله ممكنا. و يشهد على ذلك- أى الوضع على حسب الاحتياج لا أكثر- أنّ المهملات فى كلّ كلمه أكثر من مستعملها، نحو: بقر، و هو مستعمل، و أمّا بقيه المحتملات نحو: بقر و بقر و بقر و هكذا، فهى مهمله، و هذا يكشف عن أنّ الوضع إنّما هو بحسب الاحتياج. (م).

و التفهّم، و الاشتراك يوجب إجمال اللفظ و عدم فهم المراد منه، فيكون نقضا لغرض الوضع.

و أجاب عنه في الكفايه: بأنّ الإجمال قد يكون متعلّقا لغرض المتكلّم، إذ ربما يريد تفهيم أحد المعنيين على الإجمال مع أنّ القرائن الحاليه أو المقاليه ترفع الإجمال(١).

هذا، و التحقيق: أنّ هذا الخلاف مبنيّ على الخلاف في حقيقه الوضع، فمن ذهب إلى أنّ حقيقتها جعل اللفظ وجود تنزيليا للمعنى أو اعتبار كون اللفظ موضوعا على المعنى، كوضع العلم على الفرسخ، لا بدّ له من القول بالإمكان، ضروره أنّ الاعتبار أمره بيد المعبر، فكما يمكن اعتبار كون اللفظ وجودا تنزيليا أو موضوعا على معنى واحد كذلك يمكن اعتبار كونه وجودا تنزيليا لمعنيين أو موضوعا على معنيين.

و أمّا من بنى (٢) على المبني المختار من أنّها عبارته عن التعهّد

١- كفايه الأصول: ٥١.

٢- إنّ التفريق بين مبناه في الوضع من التعهّد و مبني غيره فيه بالإمكان على مبني غيره و الاستحاله على مبني نفسه، غير صحيح، فإنّ استحاله الاشتراك على مبناه إذا كانت بالنظر إلى عدم وجود القرينه- كما هو المراد بدليل قوله: نعم...- فالاشتراك مستحيل على مبني غيره أيضا بالبيان المذكور، و هو أنّ التناقض كما يلزم من الاشتراك بناء على التعهّد كذلك يلزم بناء على مبان أخرى، لأنّ لوضع اللفظ لهذا المعنى مدلولًا مطابقًا و مدلولًا التزاميًا و وضعه للآخر أيضًا كذلك، و المدلول المطابق من كلّ نقيض لمدلول الآخر، الالتزامي، فيحصل التناقض. فتحصل أنّ الاشتراك مستلزم للتناقض، و المباني كلّها فيه سواس. (م).



و الالتزام بأنه متى ما أراد معنى خاصاً، جعل علامته و مبرزه اللفظ الكذائي، فلا مناص له عن القول بالاستحالة، فإنّ الالتزام الثانى إمّا ناسخ للالتزام الأول و إبطال له، فلا كلام لنا فيه، فإنّ مثل وضع اللفظ ابتداء للمعنى الثانى، و إمّا يلتزم بإرادته المعنى الثانى من اللفظ مستقلاً مع بقائه على التزامه الأول بإرادته المعنى الأول من اللفظ مستقلاً. و هذا مستحيل، ضروره امتناع كون الملتزم الواحد متعهّداً بكونه مريداً للمعنى الأول من اللفظ مستقلاً من دون انضمام شىء آخر إليه، و مريداً أيضاً للمعنى الثانى مستقلاً منه بعينه من دون انضمام شىء إليه.

نعم لا محذور فى التزامه بإرادته المعنى الأول من اللفظ مع إقامه قرينه حالّيه أو مقالّيه عليه، و إرادته الثانى منه بانضمام قرينه عليه أيضاً، إلّا أنّ المبرز حينئذ فى أحدهما غيره فى الآخر، فإنّ اللفظ فى كلّ متخصّص بخصوصيه مغايره للخصوصيه الأخرى، و الكلام فى المبرز الواحد من جميع الجهات حتى أنّ اللفظ الواحد من دون انضمام شىء إليه يمكن وضعه لمعنى فى حال التلفّظ به بالصوت العالى و لمعنى آخر فى حال التلفّظ به بالصوت الخافض، كما أنّه لا محذور فى الالتزام بإرادته المعنيين معاً أو الالتزام بإرادته الجامع بينهما و لو كان جامعا انتزاعياً كعنوان «أحدهما» و لكنّه غير ما هو محلّ الكلام.

و القائل بوقوع اللغات المشترکه إن أراد بأنّ فى لغه العرب أو

غيرها لغات يستعمل كلّ منها في معان متعدّده، فلا ننكره.

وإن أراد أنّ هذه اللغات كلّ منها وضع لمعان متعدّده، فلا دليل عليه، بل على هذا المبني مستحيل.

ولا بدّ من إرجاع هذه اللغات إلى أحد أمرين:

إمّا إلى وضعها للجامع بين الجميع، كما هو متحقّق في جملة الموارد، نظير مادّه «جنّ» التي بمعنى الستر، و كلّ ما يشتقّ منه الجنين و الجنّ و المجنّه و الجنّه و غير ذلك ممّا يستعمل في الجوامد باعتبار هذا المعنى، فيقال للجنين: الجنين، باعتبار كونه مستورا في بطن أمّه، و للجنّ باعتبار كونه مستورا عن الأنظار، و للمجنّه باعتبار كونه يستر عن الشدّه، و للجنّه باعتبار سترها عن الناس في الدنيا.

و إمّا إلى ما يظهر من بعض المؤرّخين من أنّ الاشتراك في اللغات حصل من جمع اللغات و خلطها بعد ما كانت متفرّقه، و كان يعبر كلّ طائفه عن معنى بهذه الألفاظ و اللغات غير ما يعبر عنه طائفه أخرى بها، فبعد الجمع و التأليف في كتاب واحد حصل الاشتراك، فلم يكن الواضع للفظ واحد في معان متعدّده شخصا واحدا، بل كلّ وضع لمعنى غير ما وضع له الآخر.

و ليعلم أنّه بناء على ما مرّ - من أنّ كلّ شخص واضح إمّا تأسيسا أو إمضاء - هذه اللغات بعد الجمع موضوعه عند مستعملها لأحد المعانى أو الجامع بينها - لو كان -، فإنّهم كما

لا يمكن لهم الالتزام ابتداءً بعلامته اللفظ لإرادته معان متعدّده على نحو الاستقلال كذلك لا يمكن لهم إمضاء وضع واضعين الذين كلّ يضع اللفظ لمعنى مستقلّ غير ما يضعه له آخر، بل لا بدّ لهم إمّا من إمضاء علامته لواحد أو التزامهم ابتداءً للجامع بين الجميع و لو كان عنوان «أحدهما» و لا يخفى أنّه لا يترتّب على هذا البحث ثمره أصلاً.

### الأمر الحادى عشر: [فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى]

أنّه بعد ما أرجعنا اللغات المشتركة إلى وضعها للجامع بين جميع المعانى و لو كان انتزاعياً بأن كان الموضوع له لما يسمونه بالمشترك أحد معانيه أو معنيه على سبيل منع الخلوّ، يقع الكلام فى أنّه هل يجوز استعماله فى أكثر من معنى واحد بحيث يكون هناك استعمالان و اللفظ مستعملاً بأحدهما فى معنى و بالآخر فى آخر، نظير ما إذا كان اللفظ متعدّداً؟ عمده ما ذكر للاستحالة ما أفاده فى الكفايه (١) من أنّ الاستعمال جعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى بحيث يكون المعنى كأنّه الملقى، و اللفظ يكون حين الاستعمال ملحوظاً آله، بل مغفولاً عنه، و اللحاظ الاستقلالىّ متعلّقاً بالمعنى، فإذا احتاج كلّ استعمال إلى لحاظ اللفظ فانياً فى المعنى - و المفروض أنّ اللفظ يستعمل باستعمالين فى معنيين - فاستعماله كذلك فى معنيين يحتاج إلى تعلق اللحاظين الآتيين باللفظ الواحد فى آن واحد، و هو آن

الاستعمال، و اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد فى آن مستحيل، ضروره امتناع كون الشىء فى آن واحد متصوّرا بتصوّرين و ملتفتا إليه بالتفاتين، و ملحوظا بلحاظين، سواء كانا آليين أو مستقلّين أو مختلفين.

هذا، و قد مرّ عدم تماميه هذا المبني، و أنّ الاستعمال ليس إلّا مجرد جعل اللفظ علامه للمعنى، و إذا كان علامه، فمن الممكن جعل شىء علامه لشيئين.

و ما أفاده من أنّ اللفظ غير ملحوظ استقلالاً و إن كان صحيحا فى الجملة إلّا أنّ الاستعمال لا يستلزم ذلك، بل كثيرا ما يلتفت المتكلمون و المستعملون إلى مزايا كلامهم و خصوصيات ألفاظهم من الإعراب و القافيه و غير ذلك، بل الشعراء و الخطباء لا يمكنهم فى مقام إنشاء الشعر و إلقاء خطبه إلّا التوجّه التام إلى الألفاظ، و لولاه لا يصدر منهم شعر و لا خطبه، فإذا لم يكن الاستعمال دائما ملازما للحاظ اللفظ فانما فى المعنى و آله له، نستكشف أنّ حقيقته ليست كما أفاده، بل مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى.

و إمكان علاميه شىء لشيئين فى التكويتيات و الجعليات من الواضحات، و لكن لا يخفى أنّ مجرد الإمكان لا يوجب حمل المشترك على أكثر من معنى واحد، بل يحتاج إلى قرينه عليه.

ثم إنّ صاحب الكفايه أورد سؤالا على نفسه بأنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال

المشترك في أكثر من معنى.

و أجاب عنه: أوّلا- بإمكان أنّ المعانى المتعدّده المعبّر عنها بالبطون كانت مراده بإرادات مستقلّه حال استعمال اللفظ في معناه الظاهر، لا أنّها مراده بأجمعها من اللفظ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

و ثانيا: باحتمال كون المراد من البطون لوازم المعنى الواحد المستعمل فيه اللفظ(١).

و ما أفاده ثانيا أحسن معنى لهذه الأخبار على تقدير وجودها، و مثلنا له في الدوره السابقه بقول القائل: «فلان أكل عشر حبات كذائيه» فإنّ العامّه لا يفهمون من هذا الكلام إلّا أنّه وضعها في فمه و بلعها، و لكنّ الطيب الحاذق العالم بأجزاء هذه الحبات و كيفيه تركيبها يفهم بأنّ هذا المسكين مات بسببها، لكونها مسمومه.

و الحاصل: يمكن أن يكون للكلام لازم و للازمه لازم و هكذا إلى أن ينتهى إلى سبعة أو سبعين. و السبعه و السبعين في لغه العرب كناية عن الكثيره.

و لكن ما أفاده أوّلا فغريب منه- قدّس سرّه-، إذ بطن الشىء لا بدّ له من إضافه إليه، و أى ربط بما أريد من المعانى التى لا تكون لازمه لمعنى اللفظ و لا مراده من التلفّظ به؟

و هل يمكن عدّ ما أريد حال قولنا: «أكرم زيدا» من تعليم عمرو أو بيع كتاب، من بطون هذا الكلام؟

هذا كلّه - كما ذكرنا - على تقدير وجود هذه الأخبار، لكنّا تتبعنا المواضع المناسبة من الوافى و الوسائل و البحار و لم نجد خيرا واحدا يدلّ على ذلك.

نعم ورد ما يدلّ على أنّ للقرآن ظهرا و بطناً (١) و أنّ له تنزيلا - و تأويلا (٢)، و قد فسّر الظهر و البطن و التنزيل و التأويل فى الروايات بما يستفاد منه أنّ ظاهره ما يفهمه العامّة و باطنه ما يحتاج إلى التعمّق و التدبّر و إمعان النظر، و تنزيله مورد النزول، و تأويله انطباق الآيه على غير من نزل فى حقّه ممّن هو مثله فى الصفه، فإنّه ورد ما مضمونه أو لفظه: «أنّ القرآن ظاهره قصّه، و باطنه عظه» (٣)، و أنّه يجرى كجرى الشمس و القمر» (٤).

و بالجمله: البطن و التأويل بهذا المعنى لا يختصّ بالقرآن بل رسائل الشيخ أيضا كذلك، فإنّ الأشخاص مختلفون فى فهمه، فربما يفهم الملتفت إلى مزايا كلامه بإرجاع بعضه إلى بعض و أخذ لوازمه ما لا - يخطر ببال غيره الّذى أيضا يعرف ظواهر كلامه، فاختلاف الناس فى فهم القرآن كاختلافهم فى فهم سائر الكتب.

١- انظر: البحار ٨٩: ٩٤ و ما بعدها.

٢- البحار ٨٩: ٩٧ - ٩١ و ٦٢ و ٦٤.

٣- بصائر الدرجات: ١٦٥.

٤- البحار ٨٩: ٩٤ - ٩٧، و ٩٧ - ٦٤.

نعم فهم القرآن بجميع خصوصياته و مزاياه مختصّ بمن نزل في بيتهم من الأئمة الطيبين الطاهرين الوارثين لعلم النبي صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين.

### الأمر الثاني عشر: [في المشتقّ]

#### إشاره

وقع الخلاف في كون المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ بعد الاتّفاق - عدا ما حكى عن السكّاكي - على أنّه مجاز فيما لم يتلبس به بعد و لكنّه يتلبس به في الاستقبال إذا كان الحمل بعلاقه الأول لا باعتبار حال التلبس، ك «زيد ضارب غدا» فإنّه حقيقه بلا إشكال و لا كلام.

و قبل الورود في البحث نقول: المحمولات على أقسام خمس:

منها: ما يكون محمولا على الذات باعتبار أنّ مبدأه مقوم للذات، الّذى يسمّى بذاتى باب إيساغوجي، كقولنا: زيد إنسان أو حيوان أو ناطق.

و منها: ما يكون من قبيل خارج المحمول، الّذى يحمل على الذات باعتبار أنّ مبدأه منتزع عن مقام الذات، و يكون من الذاتى في باب البرهان، الّذى يكفى وضع الذات فقط لانتزاعه، و هذا كقولنا: الإنسان ممكن، أو اجتماع النقيضين ممتنع، أو هذه علّه، فإنّ الإمكان و الامتناع و العلّيه كلّ منها خارج عن الذات و محمول على الذات باعتبار انتزاعه عن نفس الذات، و بهذا الاعتبار يسمّى

بخارج المحمول.

و منها: ما يكون من قبيل المقمولات بالضميمه، التي تحمل على الذات باعتبار انضمام ضميمه إليها، أى إلى الذات.

و هذا القسم الثالث على أقسام ثلاثه، فإنّ الضميمه تاره تكون نفسها من المقولات الخارجيه، كالبياض و السواد، فباعتبار ضميمه البياض إلى جسم يقال له: أبيض.

و أخرى لا تكون نفسها من المقولات، لكنّها منتزعه عنها، و هذا مثل الفوقيه و التحتيه و الأصغريّه و الأكبريّه و أمثال ذلك، فإنّ قولنا: هذا فوق ذاك، لا باعتبار نفس الذات فقط، بل باعتبار انضمام الفوقيه إلى الذات، التي ليس لها ما بحذاء فى الخارج، و إنّما تنتزع عن مقوله خارجيه، و هى مقوله الأيمن، التي هى عرض قائم بالذات، و هذا الأمر الانتزاعى ينتزع عن قيام عرض من الأعراض التسعه بموضوعه، و يكون أمرا إضافيا بمعنى أن لو سأل أحد عن شىء «إنّه فوق أو لا» لا جواب له إلّا بعد السؤال أنّه بالإضافه إلى أى شىء؟

و ثالثه تكون الضميمه من الأمور الاعتباريه، التي قوامها باعتبار المعبر كالزوجيه و الرقيّه و الملكيه و غير ذلك ممّا هو متعلق للاعتبارات الشرعيه و العرفيه، فيقال: هذا ملك لزيد باعتبار اتّصاف الذات بأمر اعتبارى و هو ملكيته لأحد.

**[فى المراد من المشتقّ المبحوث عنه]**

**اشاره**

و لا إشكال فى خروج القسم الأول من محلّ النزاع، فإنّه



لا يتصوّر فيه زوال وصف و بقاء ذات حتى [يتكلّم] فى عموم وضعه لما زال عنه الوصف و عدم عمومه، فإنّ شبيّه الإنسان مثلا بصورته لا بمادّته، إذ لا يصحّ إطلاق لفظ الإنسان على التراب باعتبار كونه إنسانا فى زمان، و لا إطلاق لفظ التراب على الإنسان باعتبار صيرورته بعد ذلك كذلك، و يعدّ هذا الإطلاق من الأغلاط، فاستعماله مجازا غير صحيح فضلا عنه حقيقة.

و هكذا لا ريب فى دخول الأقسام الثلاثة الأخيره فى محلّ النزاع، لعدم الإشكال فى صحّ استعمال مثل العالم فى المنقضى عنه العلم، و الأصغر فيما زال عنه مبدؤه، و الزوجه فيمن كانت زوجه فى زمان، و إنّما الكلام فى كونه بنحو الحقيقة أو المجاز، فمثل الزوج و الزوجه و نحوهما داخل فى محلّ النزاع و إن لم يكن مشتقا اصطلاحيا.

و إن آيت - على قول صاحب الكفايه (١) - إلّا عن اختصاص النزاع المعروف، بالمشتقّ، فمثل هذه الجوامد أيضا داخل فى محلّ البحث، فإنّ لفظ «المشتقّ» لم يرد فى آيه و لا روايه حتى يدور مداره، و لذا فرّع الفخر فى الإيضاح حرمه المرضعه الثانية لمن له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره، على مسأله كون المشتقّ حقيقة فى الأعم (٢).

١- كفايه الأصول: ٥٧.

٢- إيضاح الفوائد ٣: ٥٢ أحكام الرضاع.

هذا كله في القسم الأول و الأقسام الثلاثة الأخيره، و أمّا القسم الثاني: فقد ألحقه شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- بالقسم الأول نظرا إلى جريان ملاك الخروج فيه أيضا، حيث إنّ فيه أيضا لا يتصوّر زوال الوصف و بقاء الذات، إذ الوصف المنتزع عن مقام الذات يدور مدار الذات وجودا و عدما.

و لكنّ الصحيح دخوله في محلّ النزاع أيضا، حيث إنّ النزاع ليس في مادّه المشتقّ، و إنّما هو في الهيئه، و هيئه «ممكن» و «ممتنع» كهيئه «مكرم» و «مقعد» و إنّما الفرق في المادّه، فالمادّه في الأوّلين، لها خصوصيه غير قابله للزوال مع بقاء الذات، بخلاف الأخيرين، و هذا لا- يوجب التفاوت في وضع هيئه اسم الفاعل، فلو قلنا بوضع الهيئه للأعمّ، لا ننظر إلى مادّه دون مادّه، غاية الأمر فيما لا تكون مادّته قابله للزوال مع بقاء الذات ليس له إلّا مصداق واحد، و هو المتلبّس.

و بعبارة أخرى: لو كان لكلّ من لفظ «مكرم» و «مقعد» و «ممكن» و «ممتنع» وضع مستقلّ، لكان لهذا الكلام مجال، و لكن حيث إنّ الوضع في الجميع واحد، فلا مجال لإخراج صيغه من الصيغ لخصوصيه في مادّته.

ألسنا نتكلّم في أنّ لفظ «الغنى» وضع للمتلبّس بالمبدإ أو الأعمّ منه و من المنقضى مع أنّ الانقضاء في بعض مصاديقه- و هو

البارى تبارك و تعالى - مستحيل؟

بل نقول: إنّ القسم الأوّل أيضا داخل فى محلّ النزاع إذا كان من المشتقات الاصطلاحيه، كالناطق و الحيوان، فإنّه صفة مشبهه على زنه فعلان، لما ذكرنا من أنّ الهيئه، لها وضع نوعى، فهيهه فاعل بأيه مادّه كانت وضعت لما قام به المبدأ، سواء كان مبدأها ما يعقل فيه الزوال مع بقاء الذات أو لم يكن كذلك.

و بالجمله: الميزان الكلى أنّ المشتقات الاصطلاحيه بأجمعها داخله فى محلّ النزاع حتّى إذا كان من القسم الأوّل فضلا عن الثانى، لأنّ لها وضعين: وضعاً للهيئه، و هو نوعى، و وضعاً للمادّه، و هو شخصى، و كلّ هيهه من هياتها وضعت بوضع واحد إمّا للمتلبس أو للأعم.

و لا ينافى وضعها للأعم أن لا تكون فى بعض مصاديقها قابله للاستعمال فى المنقضى، كما فى لفظ «الغنى»، فإنّ الذى فى حقّ البارى تعالى لا يعقل الانقضاء فى مبدئه حتى يستعمل فى المنقضى، و فى غيره تعالى، له مصداقان يمكن أن يستعمل فى كلّ منهما.

و أمّا الجوامد التى لها وضع واحد شخصى هيهه و مادّه، فإن كانت موضوعه لنفس الذوات، فهى خارجة عن محلّ الكلام، إذ لا يعقل بقاء الذات و فناؤها معا، و هذا كالحجر و المدر، فإنّهما اسمان للذات، و ما زال عنه صورته الحجرية و المدرية ليس بحجر

و لا مدر، بل إنّما هو شىء و ذات آخر، فإنّ شئيه الشىء بصورته.

و بذلك ظهر خروج جميع أسماء الأعراض أيضا، كالبياض و السواد و نحوهما، فإنّها وضعت لنفس الذوات.

و إن كانت موضوعه لا- لنفس الذوات فقط، بل لها باعتبار قيام وصف بها، كلفظ «العبد» و «الزوج» و غيرهما- و إن كان لفظ «الزوج» يحتمل أن يكون صفه مشبهه على وزن فعل- حيث لم يوضع لفظ العبد لنفس الذات، بل لها باعتبار مملوكيتها لأحد، فهي داخله فى محلّ النزاع و إن لم تكن من المشتقّ الاصطلاحيّ.

و ممّا ذكرنا ظهر وجه دخول اسم الزمان مع كون الذات فيه ممّا لا يعقل بقاؤه مع زوال مظهره، إذ لو كان لخصوص اسم الزمان وضع مخصوص فى لغة العرب أو غيرها، لكان للإشكال فى دخوله فى محلّ البحث مجال، و لكن ليس الأمر كذلك، بل هيئته «مفعّل» مثلا وضعت لوعاء الفعل و ظرفه، سواء كان الظرف هو الزمان أو المكان، فإذا كان موضوعا للأعمّ، تكون هذه الهيئته- التى وضعت لمطلق وعاء الفعل- موضوعه [له].

و عدم انفكاك زمان زوال المبدأ عن زمان زوال الذات فى بعض مصاديقها لا ينافى الوضع للأعمّ بعد ما كان استعمالها فى المكان المنقضى عنه المبدأ ممكنا و صحيحا.

و الحاصل: يكون لفظ «مقتل» بعينه مثل لفظ «غنى» فكما يصحّ النزاع فى وضع هيئته «فعليل»- مع أنّ بعض مصاديقها و هو

لفظ «غنى» بالقياس إلى البارى تعالى لا يعقل إلّا المتلبس بالمبدأ - كذلك هيئه «مفعل» يمكن أن توضع للأعم من وعاء الفعل، المتلبس بالوعائه و المنقضى عنه تلك، غاية الأمر استعمال مثل «مقتل» فى المكان المنقضى عنه وعائته للقتل ممكن و صحيح، كما أنّ استعماله فى المتلبس ممكن، و لكن استعماله فى زمان القتل لا يمكن إلّا فى المتلبس، لعدم تعقل انقضاء فعل القتل و بقاء زمانه.

و المسألة لا- تحتاج بعد ذلك إلى مزيد بيان و مؤونه برهان، و لذا لا نتعرض للإشكالات الواردة على دخول اسم الزمان، و الجواب عنها بعد وضوح المطلب.

و هكذا ظهر ممّا ذكرنا دخول مثل «المتحرّك» و «السيّال» المسند إلى ذات ينقضى و يتصرّم، كنفس الحركة و الزمان، إذ ليس لهذه الهيئه وضع مخصوص، و لو فرض، ليس لخصوص ما كان الذات فيه ينقضى وضع مخصوص، بل لها وضع عامّ، فى بعض مصاديقها يعقل بقاء الذات و زوال الوصف، كالإنسان المتحرّك، و فى بعض آخر لا يعقل، كالزمان المتحرّك.

ثمّ إنّ هذا البحث ليس له ثمره عمليّه أصلاً، فإنّ المناط و المتبّع فى باب الألفاظ هو الظهور العرفى، و قد مرّ أنّه لا شغل لنا بمعرفة الحقائق و تمييزها عن المجازات، فلو ثبت الوضع للأعمّ، لا ينبغى الريب فى انصرافه إلى المتلبس و ظهوره فيه، ضروره أنّه

لا- يشكّ فيما إذا ورد «إنّ الخمر حرام» أو «الصلاه فى النجس أو المتنجّس باطله» أنّ المقصود الخمر الفعلى، و النجس أو المتنجّس الفعلى، لا ما كان خمرا أو نجسا أو متنجّسا فى زمان.

و هكذا إذا قال: «يحرّم إهانته العلماء و العدول» لا يرتاب أحد فى عدم شموله لمن كان عالما أو عادلا فى زمان و الآن من أجهل الجهّال و أفسق الفسّاق.

و من هذه الجبهه نجمل البحث، فإنّ التطويل بلا فائده.

### [فى كلام فخر المحقّقين]

و أمّا ما أفاده الفخر من ابتناء حرمة المرضعه الثانى، على وضع المشتقّ للأعمّ فليس بصحيح، فإنّ المسأله، لها مبنى آخر لا ربط له بمسأله الوضع للأعمّ و عدمه.

و لتوضيح ذلك نقدّم مقدّمتين:

الأولى: أنّ حرمة أمّ الزوجه و بنت الزوجه إن فرضنا أنّها حرمة جمعيه- نظير حرمة الجمع بين الأختين بمقتضى قوله تعالى: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (١)- فلازمها بطلان زوجيه كلّ من الأمّ و البنت إذا وقع العقد عليهما فى زمان واحد، كما فى الأختين، إذ المفروض أنّ الجمع بين الزوجين لا يمكن، فلا يمكن صحّه كلا العقدين، و بطلان أحدهما معيّنا ترجيح بلا مرجّح، و أحدهما لا بعينه لا معنى له، و أحدهما لا بعينه أى مخيرا بحيث يكون التخيير بيد المكلف بلا دليل، فلا بدّ من الحكم ببطلان كلا

العقدين، و زوال كلا الزوجين.

و هذا من دون فرق بين أن يكون الجمع متحققا حدوثا كما إذا أوقع العقد هو و وكيله على الأختين أو الأم و البنت و اتفقت المقارنه بين العقدين، أو بقاء، كما إذا كانت لأحد زوجتان إحداهما صغيره، فارتضعت الصغيره من أم الزوجه الأخرى، فبعد تماميّه الرضاع يبطل كلا العقدين، لصيروره الزوجه الصغيره أختا للأخرى بسبب الرضاع، و ما يحرم بالسبب يحرم بالرضاع أيضا.

المقدمه الثانيه: أن مقتضى ظهور قوله تعالى: **وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (١)** أن بنت الزوجه الفعلية المدخول بها من المحرمات، و أميا بنت من كانت زوجة له سابقا و الآن تزوجت بآخر، و هكذا بناتها المتأخره عن زوجيتها له المتولده من الزوج المتأخر، فلا، لما عرفت من أن المشتق و إن قلنا: [إنه] حقيقه في الأعم، لا شك في كونه منصرفا إلى المتلبس و ظاهرا فيه، فظاهر الآيه حرمة البنت الفعلية من الزوجه الفعلية المدخول بها دون غيرها، لكن من المتسالم عليه ظاهرا بين الأصحاب أن حدوث الزوجيه في زمان يكفى لحرمة بناتها الفعلية أو المتأخره، فمن ذلك نستكشف أن الآيه من قبيل قوله تعالى: **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٢)** و يكون حدوث الزوجيه

١- النساء: ٢٣.

٢- البقره: ١٢٤.

موضوعا للحرمة العينية الأبدية، كما أنّ حدوث الظلم من أحد موجب لعدم لياقته و نيله الخلافه إلى الأبد.

فالمستفاد من الآيه بضميمه التسالم الخارجى حرمة بنت الزوجه المدخول بها و لو زالت عنها الزوجيه، كما أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»<sup>(١)</sup> حرمة بنت الزوجه، الرضاعيه كذلك.

و أيضا مقتضى ظهور قوله تعالى: وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ<sup>(٢)</sup> حرمة أمّ الزوجه الفعلية لا- أمّ من كانت زوجه، و لكن حرمتها أيضا من المتسالم عليه. و لا فرق أيضا فى ذلك بين الأمّ النسبى و الرضاعى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا حرمة البنات المتأخره للزوجه نسبيته كانت أو رضاعيه.

و ربما يدعى الإجماع على حرمة الأمهات المتأخره للزوجه أيضا، غايه الأمر أنّها لا تتصور إلّا فى الرضاع.

و بعد ذلك نقول: إنّ للمسأله فروضا ثلاثه:

١- عدم الدخول أصلا لا بالكبيره الأولى و لا بالثانيه.

٢- و الدخول بالمرضعه الأولى.

٣- و الدخول بالمرضعه الثانيه.

---

١- التهذيب ٨: ٢٤٤ - ٨٨٠ الفقيه ٣: ٣٠٥ - ٤٦٧، الوسائل ٢٠: ٣٧١، و ٣٧٢، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١ و ٧.

٢- النساء: ٢٣.



و أما فرض الدخول بكليتهما فلا ربط له بما نحن بصددده، و لعلّ ما فى الكفايه(١) من سهو القلم.

أما الفرض الأوّل: فإن قلنا بالحرمة الجمعيه، فلازمها- كما ذكرنا- بطلان عقد المرضعه الأولى و الصغيره بمجرد تماميه الرضاع، لتحقّق الجمع بين الأمّ و بنت بذلك بقاء، و أمّا الحرمة الأبديّه فمنتفيه بالنسبه إلى الصغيره، لفرض (٢) عدم الدخول بأُمها الرضاعيه.

و أمّا بالنسبه إلى أمّها فمبتيه على حرمة الأمّهات المتأخّره، و مع عدم القول بها فالقول بالحرمة مشكل من جهه أنّ آن تحقّق الأمّيه بعينه آن زوال زوجيه الصغيره و لم يمض زمان تكون الصغيره زوجه و المرضعه الأولى أمّا لها.

نعم زوال الزوجيه يكون متأخرا عن الأمّيه، لكونه معلولا- لها، لكنّ المراتب تلاحظ فى الأحكام الدقيّه الفلسفيه لا فى الأحكام الشرعيه المترتبه على الموضوعات العرفيه. اللهم إلّا أن

١- كفايه الأصول: ٥٧.

٢- يمكن أن يكون اللبن للزوج مع عدم الدخول بأن تجذب الرحم المنى، فبتحقّق الرضاع الكامل تصير الصغيره بنت الزوج، الرضاعيه، فتحرم أبدا. فالحقّ فى الفرض الأوّل- أى عدم الدخول بالكبيره- هو التفصيل بين كون اللبن للزوج أو غيره، أو تقييد عدم الدخول بكون اللبن للغير. و بعبارة أخرى: ليس فرض عدم الدخول مساويا لكون اللبن لغير الزوج حتى يعلّل انتفاء الحرمة الأبديّه بعدم الدخول، فالصغيره يمكن أن تكون محرّمه أبدا، لا لكونها ربيبتة، لفرض عدم الدخول بأُمها، بل لأجل إمكان كون اللبن للزوج، و صيرورتها بنته الرضاعيه. (م).

يقال: إن مثل هذا لا يضرّ بصدق أمّ الزوجه الفعلية عرفا.

هذا فى المرضعه الأولى، أمّا الثانيه فحيث إنّها أرضعت من كانت زوجه له سابقا، فحرمتها أبدا من جهه صيرورتها أمّا للصغيره بالرضاع، مبنيّه على القول بحرمه الأمّهات المتأخره لا على مسأله المشتقّ.

هذا كلّ لو قلنا بالحرمه الجمعيه، أمّا لو أنكرنا ذلك، لعدم دليل عليه من آيه أو روايه، وقلنا بأنّ أمّ الزوجه من المحرّمات العينيه، فتحقّق الرضاع بين الأولى و الصغيره لا يقتضى بطلان كلا الزوجين، بل يقتضى بطلان زوجه الأمّ فقط.

و ذلك لأنّ زوال الزوجيه لا بدّ له من سبب، و المفروض أنّ الصغيره لا تصير محرّمه أبدية بالرضاع، لفرض عدم الدخول بأمرها، و الطلاق أيضا مفروض العدم، فبأى سبب نحكم ببطلان زوجيتها؟ فإذا كانت الصغيره زوجه فعلية، فتكون أمّها الرضاعيه- و هى المرضعه الأولى- محرّمه أبدا.

و بعبارته أخرى: صحّه زواج الصغيره لا- تتوقّف على شىء، بخلاف صحّه زواج أمّها الرضاعيه، فإنّها متوقّفه على عدم صحّه زواج بنتها.

و هذا بعينه هو الوجه فى تقديم الأصل السببى على المسببى و الأمارات على الأصول.

و إجماله أنّه كلّما كان شمول الدليل لفرد بلا مانع و شموله

لفرد آخر منه دورياً متوقفاً على عدم شموله للفرد الآخر، لا بدّ من الحكم بخروج الثاني عن تحت الدليل دون الأول.

ثمّ إذا أرضعت الثانية الصغيره التي قلنا بعدم بطلان زواجيتها بإرضاع الأولى أيضاً يبطل زواجها دون الصغيره بناء على عدم تحريم الجمع بين الأمّ والبنت، و تحرم المرضعه الثانية أبداً، لصيرورتها أمّ الزوجه الفعلية.

و يترتب على هذا المبني - أي إنكار الحرمة الجمعيه - ثمرات:

منها: أنه لو وقع العقد على كلّ من الأمّ والبنت في زمان واحد، يبطل زواج الأمّ دون البنت، بل لو تزوّج ابتداء بالأمّ ثم بعد ذلك تزوّج بالبنت، يبطل زواج الأمّ.

و كلّ ذلك لأنّ صحّحه زواج البنت لا تشترط بشيء، و لكن صحّحه زواج الأمّ مشروطه بعدم كون البنت في حبالته، و إلّا تكون الأمّ أمّا للزوجه، التي هي من المحرّمات العينية.

فتلخص: أنّ حرمة المرضعه الثانية أبداً لا- تبتنى على مسأله المشتقّ و القول بالأعمّ، بل على مبني آخر، و هو القول بحرمة الأمّهات المتأخّره بناء على كون الحرمة حرمة جمعيه، أو بطلان عقد الأمّ فقط و صيرورتها أمّ الزوجه الفعلية بناء على الحرمة العينية.

هذا في فرض عدم الدخول أصلاً، أمّا الفرض الثاني - و هو

فرض الدخول بالأولى - فيبطل أيضا بإرضاع الأولى للصغيره كلا الزوجين، بناء على الحرمة الجمعيه، و أمّا حرمة الصغيره أبدا فمن جهه التسالم على حرمة بنات الزوجه المدخول بها فعليه كانت أو متأخره، كما أنّ حرمة المرضعه الأولى أبدا مبيته على القول بحرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، كالبنات المتأخره.

و أمّا بناء على الحرمة العينيه: فيبطل زواج الصغيره، لصيرورتها بالرضاع بنتا للزوجه المدخول بها و محرّمه أبدا، و أمّا بطلان زواج أمّها و حرمتها الأبدية فمبنى على حرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، و أمّا المرضعه الثانيه فكذلك، فبطلان زواجها و حرمتها الأبدية مبنى على حرمة الأمّهات المتأخره، و لا يبتنى على مسأله المشتقّ.

و من ذلك ظهر حكم الفرض الثالث - و هو فرض الدخول بالثانيه - فإنّ حكم إرضاع الأولى قد مرّ فى الفرض الأوّل، و أمّا إرضاع الثانيه المدخول بها فعلى تقدير بطلان زواج الصغيره و المرضعه الأولى من جهه الحرمة الجمعيه، فحرمة المرضعه الثانيه مبيته على حرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، و على تقدير بطلان زواج المرضعه الأولى فقط دون الصغيره فهى بما أنّها أمّ للزوجه الفعلية تحرم أبدا بلا إشكال، إلّا على القول بالحرمة الجمعيه، فيبطل كلا الزوجين، و تبتنى حرمة الكبيره الثانيه على حرمة الأمّهات المتأخره. و على كلّ تقدير لا تبتنى على مسأله

المشتقّ. و أما الصغيره فمحرّمه على كلّ حال.

فقد اتّضح أنّ هذه المسأله بتمام شقوقها و فروعها لا تبتنى على مسأله المشتقّ أصلا، و لم يكن المقصود فى المقام إلّا هذا، و تفصيل الكلام فيها فى الفقه، فانقدح أنّه لا ثمره لهذا البحث أصلا.

### [فى اختلاف المشتقات فى المبادئ]

ثمّ إنّ صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - أفاد أنّ اختلاف المشتقات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها فعليا، كالآكل و الشارب و القاعد و القائم، و فى بعضها ملكه، كالمجتهد و الفقيه، و فى بعضها شأنه و قوه، كالمفتاح و الشجره المثمره، و فى بعضها حرفه، كالعطّار و النجار و الحفّار لا يوجب اختلافا فى وضع الهيئه، و لا يجعل بعضها خارجا عن محلّ النزاع، بل الجميع داخل فى محلّ النزاع، و إنّما التفاوت فى مبادئها، و التلبس و الانقضاء يلاحظ فى كلّ بحسبه.

ففى مثل المجتهد بوجود ملكه الاستنباط - و لو لم يكن مستنبطا حال الجرى - و انقضائها و زوالها، و فى المفتاح بآليته للفتح الفعلى، و زوالها بانكسار سنّ من أسنانه مثلا، و فى العطّار و نحوه بتلبسه بهذه الحرفه و رفع يده عنها، و هكذا.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ المبادئ لا اختلاف فيها، و إنّما الاختلاف فى الهيئات، فإنّ هيئه «فعل» و غيرها من هيئات

صيغ المبالغة- كالأكل و نحوها- موضوعه لتلبس الذات بالمبدأ كثيرا، فالبكاء معناه من يصدر منه هذا المبدأ كثيرا، و يصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة و لو كان حين الإطلاق ضاحكا، و الأكل مدلوله من يأكل كثيرا حينما يأكل، و يصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة و لو لم يكن مشغلا بالأكل، فإذا زال عن البكاء و الأكل هاتان الصفتان بأن عرض للأول ما أوجب قلبه بكائه و للثاني ما أوجب قلبه أكله، يدخل في محلّ النزاع، فمادّه «بكى» و «أكل» في جميع المشتقات بمعنى واحد، و إنّما الفرق من ناحيه الهيئه، لا أنّ مادّه «باكى» معناه البكاء، و مادّه «بكاء» كثره البكاء.

و من هذا القبيل النجار و الخياط و نحوهما، إذ النجار من ينجر كثيرا، و الخياط من يصدر منه الخياطه كثيرا.

و أما غير صيغ المبالغة من مثل التاجر و القاضى و الكاتب و نحوها ممّا يدلّ على الحرف و الصناعات، فموادّها أيضا لا تكون مختلفه فى المعنى مع سائر مشتقاتها، فالكاتب مادّته- و هو الكتب- كسائر مشتقاتها فى المعنى من كتب و يكتب و مكتوب و غير ذلك، إذ لا نجد بالوجدان فرقا بينها فى مادّتها، و إنّما هيئه الفاعل تدلّ على قيام المبدأ بالذات فى الجميع، يعنى فى مثل الكاتب و التاجر و القاضى، و مثل الأكل و الشارب و القاعد و القائم، غايه الأمر أنحاء القيام مختلفه.

ففى مثل الأكل و الشارب يكون القيام قياما فعليا، و فى مثل

التاجر و القاضى قياما شغليًا، كما أنّ اسم الآله- كالمفتاح- أيضا هيئتها وضعت لقيام المبدأ بالذات لكن قياما شأنيًا آليًا، فالمفتاح معناه ما يقوم به الفتح الفعلى قياما شأنيًا و آليًا، أى: ما له شأنه للفتح الفعلى و آليته له، و هكذا الكاتب معناه من يقوم به الكتابه قياما صدوريًا شغليًا.

### [فى دخول اسم الآله و اسم المفعول فى محلّ النزاع و عدمه]

بقى الكلام فيما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من إخراج اسم الآله و اسم المفعول عن محلّ النزاع، بدعوى: أنّ اسم الآله موضوع لما يكون له آليه الشىء، و اسم المفعول كالمقتول موضوع لمن وقع عليه القتل، و بعد ذلك يصدق عليها المقتول إلى يوم القيامة، لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه، كما أنّ الشىء إذا كان له شأنه الفتح و آليته يصدق عليه المفتاح إلى يوم القيامة، و إلّا فلا يصدق أصلاً(١).

و لكن هذه الدعوى ساقطه.

أمّا اسم الآله: فلما مرّ من أنّ انقضاء كلّ شىء بحسبه، فالمفتاح بعد انكسار سنّ من أسنانه بحيث يخرج عن شأنه الفتح الفعلى و آليته يدخل فى محلّ النزاع.

و أمّا اسم المفعول ففيه- مضافا إلى أنّ ما أفاده من أنّه وضع لمن وقع عليه الفعل منقوض بأنّ اسم الفاعل أيضا موضوع لمن صدر عنه الفعل و الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه- أنّه لم يوضع

للموجود الخارجى القائم به العرض الخاص، بل طبيعى هيئه المفعول وضع لطبيعى من يقوم به هذا العرض قياما وقوعيا، و كما أنّ اسم الفاعل له انقضاء، فتاره يطلق على من يصدر منه الضرب حال صدور الضرب منه، و أخرى يطلق باعتبار حال انقضائه، كذلك اسم المفعول تاره يطلق على الشخص باعتبار حال اشتغال الضارب بضربه، و أخرى يطلق عليه باعتبار حال انقضاء هذا العرض و زواله عنه، أى: حال رفع يد الضارب عنه.

### [فى اعتبار قيد «الحال» و عدمه]

ثم إنّ صاحب الكفايه- قدس سرّه- و غيره<sup>(١)</sup> أخذ فى عنوان محلّ البحث «الحال» حيث قال: «إنّه اختلفوا فى أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال أو فيما يعتمه»<sup>(٢)</sup> إلى آخره، ثم ذكر فى ذيل خامس الأمور التى قدّمها أنّ المراد بالحال هو حال التلبس لا حال النطق، نظرا إلى أنّ مثل «زيد كان ضاربا أمس» أو «سيكون غدا ضاربا» حقيقه بالضروره إذا كان متلبسا بالضرب فى أمس فى الأول و فى الغد فى الثانى<sup>(٣)</sup>.

ولما تحيّل ثبوت الاتّفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غدا» مجاز، صار بصدد التوجيه و بيان عدم المنافاه بأنّ لفظه «غد» فى المثال تكون لبيان زمان التلبس، فمعنى «زيد ضارب غدا» «زيد ضارب بالفعل» بما أنّه يصدر منه الضرب فى الغد.

١- آقا ضياء العراقى فى المقالات ١: ١٨٢، و راجع نهايه الأفكار ١: ١١٨.

٢- كفايه الأصول: ٥٦.

٣- كفايه الأصول: ٦٢.



هذا، و ما أفاده- قدّس سرّه- ليس على ما ينبغي، إذ أوّلا: التلبّس الخارجى فى الأمس فى مثل «زيد كان ضاربا أمس» أو فى الغد فى مثل «زيد يكون ضاربا غدا» مناط صدق القضية، لا مناط كون المشتقّ حقيقه فى المتلبّس فى حال الجرى و النسبه، ضروره أنّ قول القائل: «زيد ضارب الآن» إخبار عن ثبوت صفة الضاربيه ل «زيد» بالفعل، فإذا كان «زيد» فى الواقع ضاربا، فالقضيّه صادقه، و إلّا فهى كاذبه.

و ثانيا لا اتّفاق على مجازيه «زيد ضارب غدا» أصلا بل هذا الكلام اشتباه من العضدى على ما نقل عنه.

و على فرض ثبوت الاتّفاق هذا التوجيه غير وجيه، فإنّ استعمال «زيد ضارب غدا» فى الضارب بالفعل لكونه يضرب فى الغد يعدّ من الأغلاط.

و الصحيح أنّ هذا القيد، أى قيد الحال غير محتاج إليه أصلا، بل لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبّس، يكون حاله حال ألفاظ الجوامد من الإنسان و الحجر و الشجر، فكما لا يحتاج فى الجوامد إلى قيد الحال كذلك فى المشتقّ، و كما يصحّ حقيقه أن يقال: «زيد إنسان» أو «كان نباتا» أو «يكون ترابا» كذلك يصحّ حقيقه أن يقال: «زيد كان ضاربا» أو «هو ضارب الآن» أو «يكون ضاربا غدا» سواء كان متلبّسا بالضرب أمس أو الآن أو غدا أو لا، غاية الأمر إذا كان فى الواقع متلبّسا، فالقضيّه صادقه، و إذا لم يكن

متلبساً، فالفقيه كاذبه.

و السرّ في ذلك ما ذكرنا سابقاً من أنّ اللفظ مشتقاً كان أو جامداً موضوع لطبيعي المعنى من غير لحاظ الوجود و العدم فيه بحيث يقع تارة مورداً للنفي و أخرى للإثبات، و المعنى الموضوع له أيّما ما كان إذا كان هو المستعمل فيه، فالاستعمال حقيقه، و إلّا يكون مجازاً أو غلطاً، و المعنى المستعمل فيه إن كان له مطابق في نفس الأمر، فالفقيه - إذا كانت خبريّه - صادق، و إلّا فكاذبه.

و بالجملة: على القول بأنّ المشتقّ حقيقه في المتلبس يكون وضعه كوضع الجوامد بلا- تفاوت، و لا- يفرق بين قولنا: «جاءني إنسان» و قولنا: «جاءني ضارب».

فالأولى أن يعنون محلّ البحث بأنّ المشتقّ هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه و من المسبوق بالتلبس.

### [في مقتضى الأصل اللفظي و العملي]

ثمّ إنّنا إذا لم يمكننا إثبات أحد أمرين بالدليل فلا أصل يثبت أحد النحويين، و أصاله عدم لحاظ الخصوص ممّا لا أصل له، إذ الوضع أيّما ما كان أمر وجودي مسبوق بالعدم، فكما أنّ الأصل عدم الوضع لخصوص المتلبس كذلك الأصل عدم الوضع للأعمّ.

و لحاظ خصوصيه التلبس ممّا لا- بدّ منه، كان الوضع للخصوص أو للأعمّ، إذ لا- بدّ في الإطلاق - كالتقييد - من لحاظ الخصوصيات و إلغائها إذا لم تكن دخيله في الوضع، فلا معنى لأصاله عدم لحاظ الخصوص.

هذا، مع أنه على تقدير جريانه لا يثبت الوضع للأعمّ مع ما عرفت من عدم أثر شرعى له، ضروره انصرافه إلى خصوص المتلبس و لو كان موضوعا للأعمّ.

هذا فى الأصل اللفظى، أمّا الأصل العملى: فأفاد فى الكفايه أنه البراءه إذا كان ورود الحكم بعد الانقضاء بأن كان زيد عالما و انقضى عنه العلم و بعد زوال علمه ورد «أكرم العلماء» و ذلك لأنّ الشكّ فى أصل التكليف، و أمّا إذا كان ورود الحكم قبل الانقضاء بأن كان حين صدور الحكم متلبسا و بعد ذلك صار جاهلا، فيستصحب وجوب الإكرام الذى كان متحققا حال تلبسه (١).

و ما أفاده فى الصورة الأولى تامّ لا إشكال فيه، أمّا حكمه بجريان الاستصحاب فى صورته الانقضاء بعد حدوث الحكم فغير تامّ، إذ مع الإغماض عمّا بنينا عليه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام لا يصحّ الاستصحاب الحكمى فى المقام، و ذلك للشكّ فى بقاء موضوع الحكم، لاحتمال كون عنوان العالم الذى هو موضوع لوجوب الإكرام موضوعا لخصوص المتلبس، و إذا كان كذلك، فالحكم مقطوع الارتفاع.

و الحاصل: أنّ الموضوع فى المقام ليس ذات زيد، نظير الماء المتغير الذى ذكروا أنّ التغير فيه من الحالات بما أنه لم يؤخذ فى دليله عنوان حيث إنّ لسان الدليل «الماء إذا تغير»

لا «الماء المتغير» بل الموضوع عنوان العالم، و من المعلوم أنه مشكوك البقاء، فكيف يستصحب حكمه مع عدم اتحاد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه؟!

فإن قلت: أى مانع من الاستصحاب الموضوعى بأن يستصحب عالميه زيد، كاستصحاب خمريه الخمر عند الشك فى بقاء صفه الخمريه و زوالها؟

قلت: فيه- مضافا إلى أنه منقوض بالصوره الأولى، حيث إن لازم ذلك جريان استصحاب عالميه زيد إلى زمان ورود الحكم، و يكفى لجريان الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر شرعى عند الشك و لو لم يكن له أثر حال اليقين- أن الاستصحاب إنما يجرى فى مورد شك فى بقاء أمر وجودى و لو كان أمرا اعتباريا أو انتزاعيا، أو عدمى لإثبات ذلك الوجود فى الوعاء المناسب له و ترتيب أثره الشرعى عليه، أو لإثبات عدمه كذلك، و فى المقام و هكذا فى جميع موارد الشبهات المفهوميه لا شك لنا فى وجود شىء أو عدمه، فإن بقاء زيد معلوم لنا، و زوال علمه أيضا مقطوع به، و ليس لنا شك إلّا فى وضع لفظ العالم، و أنه وضع لمفهوم وسيع أو ضيق، و لو لم يكن وضع الواضع لم يكن لنا شك أصلا، و ليس لنا أصل يثبت كفيته وضع الواضع كما مرّ، فالصحيح أن مقتضى الأصل العملى هو البراءه مطلقا.

### [الأقوال فى المشتق و أدلتها]

#### إشاره

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الأقوال فى المسأله- كما أفاده

صاحب الكفايه (١)- و إن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين عند القدماء.

و الحقّ معهم، لأنّ التفصيلات التي ذكرت- كالتفصيل بين كون المشتقّ موضوعاً و محمولاً- -جلّها بل كلّها بديهيّ الفساد، ضروره أنّ اللفظ الواحد لا- يكون موضوعاً لمعنى في مورد و لآخر في مورد آخر قطعاً، فإمّا يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس أو الأعمّ.

### [أدله الوضع للمتلبّس]

و الظاهر بل المقطوع به أنّه موضوع للمتلبّس، للتبادر و صحّه السلب.

و إثبات الوضع بالتبادر هنا سهل، إذ وضع المشتقات نوعي، و ما يكون كذلك لا يختصّ بمعنى عند طائفه دون أخرى، ضروره أنّ مثل «ضارب» يفهم منه ما يفهم من مرادفه في اللغة الفارسيه:

«زننده» و هو معنى موجود في جميع اللغات، فلا يتوهم كون التبادر ناشئاً من كثره استعمال طائفه في المعنى المتبادر إليه، كما في الأوضاع الشخصيه، حيث إنّ إثبات الوضع فيها بالتبادر مشكل جداً.

و بالجملة لا ريب في انسباق المتلبّس إلى الذهن من المشتقّ بحسب معناه المركوز في أذهاننا.

و لا شكّ أيضاً في صحّه سلب «الضارب» أو «العالم» عمّن

انقضى عنه الضرب و العلم، فلا معنى لأن يقال: «فلان نائم» يمشى فى الأسواق، أو «عالم» لا يعرف شيئا.

و لا فرق فى دعوى التبادر و صحه السلب بين أن نقول ببساطه مفهوم المشتقّ - كما أفاده المحقق الشريف (١) - أو تركبه.

أمّا على البساطه: فواضح، فإنّ مفهوم المبدأ لا فرق له مع مفهوم المشتقّ إلّا باعتبار اللابشرطيه و البشروط اللائيه، فيكون مفهوم الأبييض عين مفهوم البياض، و كما لا - معنى للقول بأنّ البياض موضوع للأعمّ من البياض و غيره كذلك لا معنى للقول بكون الأبييض موضوعاً للأعمّ من المتلبّس و المنقضى.

و أمّا على التركيب - كما هو المختار، و سيجىء أنه أخذت فيه ذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة قيام المبدأ به، و عليه فالمبدأ معرّف له، نظير الموصول و صلته - فالمبدأ ركن من مفهوم المشتقّ، و يكون معنى «ضارب» بحسب الارتكاز قريبا من معنى «الذى يضرب».

فإن قلت: لعلّ منشأ التبادر و صحه السلب هو الانصراف إلى خصوص المتلبّس مع كونه موضوعاً للأعمّ.

قلت: فيه - مضافاً إلى أن لا - حاجه لنا إلى إثبات الحقيقه و المجاز، لعدم الفائدة فيه، و إنّما المتّبع هى الظهورات العرفيه من أى سبب كانت - أنّ هذه الدعوى تشبهه الجزاف، إذ لا ريب فى

غلبه استعمال المشتق في المنقضى، فإن كان موضوعا للمتلبس، فهذه الاستعمالات تكون عند القائل بالتلبس بلحاظ حال التلبس و حقيقه، و أمّا على الأعمّ فلا- يمكن أن تكون بلحاظ حال التلبس، لعدم الاحتياج في كون الاستعمال حقيقه إلى لحاظ حال التلبس، ضروره أنّ المنقضى و المتلبس على حدّ سواء في كونهما فردين للمفهوم الواقعي للمشتق، و مع عدم لحاظ حال التلبس و لحاظ حال الانقضاء في هذه الاستعمالات الكثيره كيف يدعى الانصراف إلى خصوص المتلبس!؟

هذا كلّه، مضافا إلى عدم تعقّل الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ حتى يوضع اللفظ له، فإنّ الجامع بين الواجد للوصف و الفاقد له غير معقول.

نعم يمكن الوضع لمن تحقّق منه المبدأ، سواء كان باقيا أو زائلا و لكنّه- مضافا إلى أنّ لازمه أخذ الزمان في مفهوم المشتقّ العدى لا يلتزم الخصم به أيضا- واضح الفساد، ضروره صحّه استعمال المشتقّ فيما سيأتي بأن يقال: «زيد سيكون ضاربا» بلا كلام، و كونه حقيقه، و لا معنى لقولنا: «زيد سيكون تحقّق منه الضرب».

و ممّا ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورد على دعوى صحّه السلب، بأنّه لو أريد بها صحّه السلب مطلقا، فممنوع، و إن أريد مقيدا، فلا يدلّ على الوضع للمتلبس، و لا نتعرّض له.

و تلخّص ممّا ذكرنا: أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم لو وجد له فى الخارج مصداق، يكون متلبّسا بالمبدإ و متّصفا به، نظير وضع الإنسان لمفهوم حيوان ناطق، الذى لم يلاحظ فى مفهومه الوجود و لا العدم.

### [أدله الوضع للأعمّ]

و استدللّ للأعمّى بوجوه:

الأول: التبادر، و قد عرفت أنّ المتبادر هو المتلبّس.

الثانى: عدم صحّحه السلب عن المنقضى.

وفيه: أنّه إن أريد عدم صحّحه السلب على الإطلاق، فهو تامّ، و ليس لنا كلام فيه.

و إن أريد عدم صحّحه السلب بلحاظ حال الانقضاء، فممنوع، ضروره صحّحه سلب «النائم» عمّن نام و قعد، فى حال قعوده.

الثالث: كثره استعماله فى المنقضى، فإنّ حمله على المجاز يوجب أكثره المجاز على الحقيقة.

وفيه - مضافا إلى أنّ كثره المجاز لا- توجب ذلك، بل قد قيل: أكثر محاورات العرب مجازات - أنّ الاستعمال فى المنقضى يكون بلحاظ حال التلبّس، فقولنا: «هذا قاتل زيد» أو «جاءنى ضارب عمرو» أو «شاتم بكر» يراد به من كان كذلك، و لذا يصحّ تقييده بلفظ «سابقا» و نحوه، كأن يقال: «جاءنى ضارب عمرو سابقا» و «هذا قاتل زيد فى أمس» و لا يصحّ تقييده بلفظ «اليوم» بأن يقال: «هذا قاتل زيد اليوم» مع أنّه قتله فى أمس.



الرابع: قوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (١) و هكذا قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (٢)، حيث إنّ السارق و الزانى استعمل فى المنقضى.

وفيه: أنّ السارق استعمل فى المتلبس، فإنّ الحكم بوجوب القطع أو جوازه مترتب على السارق حال تلبسه بالسرقه، و هكذا فى الزانى، غايه الأمر أنّ القطع أو الجلد الخارجى لا يتفق غالبا إلّا بعد الانقضاء.

فإن قلت: أ ليس الحكم حدوثا و بقاء دائرا مدار موضوعه؟

كقولنا: «اجتنب عن الخمر أو النجس» و لازم كون وجوب القطع و الجلد مترتبا على المتلبس بالسرقه و الزنا أن يرتفع وجوب القطع و الجلد بمجرد انقضاء المبدأ.

قلنا: نعم إلّا إذا قام قرينه خاصه أو عامه على بقاء الحكم حتى بعد انقضاء مبدأ عنوان الموضوع، مثلا: إذا ورد «من زار الحسين فى رجب يجب إكرامه إلى آخر رمضان» فقد قام قرينه خاصه على أنّ زائر الحسين فى رجب و لو بعد انقضاء زيارته محكوم بوجوب الإكرام. و إذا قال المولى: «لا تطعم شاتمى» يفهم منه أنّ حدوث الشتم موضوع لهذا الحكم.

و المقام من هذا القبيل، إذ قلما يتفق إمكان القطع و الجلد

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

حال السرقة و الزنا، فهذه قرينه على كفايه الحدوث فى ترتب هذا الحكم حال الحدوث، و بقائه حال الانقضاء.

و بالجمله لم يستعمل السارق و الزانى فى حال الانقضاء، و لذا يجوز قطع يد السارق حال سرقة.

الخامس: استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١) على عدم أهليه الثلاثه لمنصب الخلافه بما أنهم عبدوا الصنم مدّه مديده، فإنّ الاستدلال لا يتم إلّا على القول بالأعمّ، إذ الخصم لا يعترف بظلمهم حال تصدّيهم للخلافه، بل يعدّهم من العدول.

وفيه: أنّ الأعمى أيضا معترف بانصراف المشتقّ إلى المتلبس، فالاستدلال لا- يبتنى على الوضع للأعمّ، بل هو مبتن على أمر ارتكازى تكون الآيه إرشادا إليه، و هو ما ثبت فى علم الكلام من لزوم كون النبى أو الولي معصوما، فإنّ النبوه و الإمامه بما أنّهما من المناصب الإلهيه، و مثل هذا المنصب العظيم و المقام الرفيع- الّذى يكون صاحبه رئيس المسلمين و أميرهم و واجب الإطاعه عندهم- الطبع البشرى يأباه و لا يقبله لمن سقط عن أعين الناس بارتكابه الفواحش و اكتسابه الرذائل سيّما إذا ارتكب الكبائر منها بل أعظمها الّذى هو الشرك و عباده الوثن مدّه مديده من الزمان، و هذا أمر جبلى للبشر، فإذا ادّعى من أتى بفاحشه مبيته

فى زمان أنّه نبى؁ فهل يقبل عاقل دعوته؟ كلّا؁ بل يكذّبه كلّ أحد و يقول له: أنت الذى كنت كذا و كذا؁ فمن شرائط النيل إلى هذا المنصب العظيم الإلهى بمقتضى جبلّه البشر و فطرتهم أن يكون ممدوحا من أول طفوليته بين الناس؁ و لا يرتكب حتى فى زمان طفوليته صغيره من الصغائر بل مكروها؁ إلّا إذا انطبق عليه عنوان راجح؁ و الآيه إرشاد إلى هذا الأمر الارتكازى الجبلّى الفطرى.

## [تنبيهات المشتق]

### إشارة

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

### الأول: اختلفوا فى أنّ مفهوم المشتق بسيط أو مركّب.

و المراد من البساطه و التركيب ليس البساطه و التركيب فى مقام الإدراك بأن يتصوّر عند إدراك مفهوم «القائم» أمور ثلاثه: الذات و النسبه و المبدأ؁ فإنّه واضح الفساد (١)؁ ضروره بساطه مفهومه فى

١- و الدليل على ذلك: أنّ إثبات البساطه فى مقام التصوّر و الإدراك لا- يحتاج إلى الأدلّه العقليه؁ بل يكفى فيه التبادر و الانسباق؁ فالاستدلال العقلى يكشف عن أنّ محلّ النزاع هو البساطه و التركّب من حيث التحليل العقلى. و يرد عليه: أنّ القائل بالتركّب فى مقام التحليل العقلى ليس له أن يتمسك بالتبادر و الوجدان و نحوهما؁ و لا بدّ له أن يستدلّ بالبرهان مع أنّه دام ظلّه قد تمسك- فيما يأتى- بالوجدان؁ و هو ليس إلّا التبادر؁ و التبادر دائما لكشف الموضوع له لا لكشف حقيقه الموضوع له. هذا أوّلا- و ثانيا: أنّ عنوان البحث- كما ترى- كاشف عن أنّ البحث فيما وضع له المشتق لا التحليل العقلى. فثبت أنّ البحث يمكن أن هو فى مفهوم المشتقّ و ما وضع له فى مقام الإدراك و التصوّر كما يمكن أن يكون فى مقام التحليل العقلى؁ و أمّا الاستدلال العقلى فلا- ضير فيه كما وقع ذلك فى الأصول كثيرا كاختلافهم فى أنّ المشتقّ هل وضع للأعمّ أو الأخصّ و استدلالهم على استحاله وضعه للأعمّ مع أنّ البحث هناك فى تعيين الموضوع له. فتحصّل: أنّ الاستدلال العقلى لا يكشف عن أنّ الاختلاف فى مقام التحليل العقلى دون التصوّر و الإدراك. و بعبارة أخرى: قال السيد الأستاذ فى مقام إثبات مدّعا: إنّ المتفاهم العرفى هو التركّب؁ و استدلاله هذا لإثبات التركّب بالوجدان و المتفاهم العرفى إمّا رجوع عمّا سبق أو الجمع بين النقيضين. (م).

مقام التصوّر و الإدراك، بل مفاهيم المركّبات الحقيقيه- كمفهوم «ألف» و «دار» و «زيد» و أمثال ذلك- بسيطه فى مقام الإدراك، حيث لا- ينتقل الإنسان من لفظ «ألف» إلى عشر مئآت، أو مائه عشره، أو مائتى خمسه و هكذا، و لا يفهم من لفظ «زيد» إلّا معنى وحدائى و إن كان المعنى مركّبا، له أجزاء لكن لا يلتفت إليها تفصيلا عند إدراكه بحيث يتصوّر عند تصوّر زيد، إنسان ذو رأس و رجلين و لسان و شفيتين و صدر و يدين و هكذا، و إنّما المراد من البساطه و التركيب فى محلّ النزاع هما فى مقام التحليل العقلى.

و بالجمله ذهب شارح المطالع إلى تركّب مفهوم المشتقّ (١).

و استشكل عليه السيد الشريف: بأنّ المأخوذ فى مفهوم المشتقّ إمّا مفهوم الشىء و الذات أو مصداقه.

و الأول: لازمه أخذ العرض فى الفصل فى مثل الناطق.

و الثانى: انقلاب القضية الممكنه بالضروريه فى مثل «الإنسان ضاحك»، حيث إنّه ينحلّ إلى قضيه «الإنسان إنسان له

---

١- شرح المطالع ص ١١ فى تعريف «النظر».

## الضحك»(١).

هذا، و المحذور الثانى الذى ذكره- يعنى لزوم الانقلاب- لا نتعرض له أصلاً، لأنه مبنى (٢) على أخذ المصداق فى مفهوم المشتق، و هو مقطوع العدم، إذ لا يزمه أحد أمرين كل منهما غير محتمل: إمّا كون وضع المشتقات من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، أو من قبيل المشترك اللفظى.

و هل يحتمل وضع هيئه «القائم» تاره للإنسان القائم، و أخرى للحرب القائم، و ثالثه للشجر القائم، و رابعه للحائط القائم؟ و لو فرضنا تعميمه للجزئيات يلزم الأوضاع غير المتناهيه، إذ الجزئيات الخارجيه و إن كانت متناهيه إلّا أنّ الفرضيه منها غير متناهيه، و كلّما نفرض إنساناً مثلاً يصحّ إطلاق القائم أو الموجود و نحوهما عليه أو سلبه عنه بأن نقول: العنقاء ليس بموجود، و ولد زيد ليس بموجود، و ولد ولده ليس بقائم، و هكذا.

و أمّا المحذور الأوّل- يعنى لزوم أخذ العرض العامّ فى الفصل- ففيه: أنّ الناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، فإنّ معناه صاحب النطق بمعنى التكلم، و من المعلوم أنّه من خواصّ الإنسان

١- فى حاشيته على قول شارح المطالع ص ١١.

٢- أقول: إذا كان الكلام فى بساطه المعنى و تركبه عقلاً دون تعيين الموضوع له، فهو لا يناسب ما هنا، فإنّ لزوم الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ أو الاشتراك اللفظى يناسب كون البحث فى تعيين ما وضع له اللفظ، لا البحث فى حقيقه ذلك و أنّه بسيط عقلاً أو مركّب، فكيف الجمع بين هذا و اختيار أنّ البحث فى حقيقه الموضوع له؟ (م).

لا- من مقوماته، و ليس معناه المدرك للكليات، مع أنه أيضا ليس بفصل حقيقى، ضروره أن الصبى غير المميز إنسان مع أنه لا يدرك الجزئيات إلما بعضها فضلا عن الكليات، بل إنما هو فصل منطقى بمعنى أنه خاصه وضعها المنطقيون مكان الفصل الحقيقى، و أى مانع من جعل عرضين خاصه لشيء، كما جعل «الطائر الولود» خاصه للخفّاش.

و يشهد لما ذكرنا أيضا جعلهم الحساس و المتحرّك بالإراداه فضلا للحيوان مع أنه لا يمكن لأن يكون شيء واحد ذا فصلين حقيقيين.

ثم إن شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- أفاد فى المقام وجوها عديده لاستحاله التركيب (١)، أكثرها مبنى على أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ، كلزوم أخذ النوع فى الخاصه فى مثل «ضاحك» و فى مثل «ناطق» على تقدير كونه خاصه، و لزوم كون الجنس نوعا فى مثل: «الناطق حيوان» و انقلاب الفصل نوعا فى مثل: «بعض الحيوان ناطق» و لزوم أخذ الجنس فى الفصل و الفصل فى الجنس.

و هذه المحذورات مندفعه بأجمعها بما ذكرنا من فساد المبنى، و أنّ أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ مقطوع العدم.

ثم إنه- قدس سرّه- بما أنه ذهب إلى أنّ مفهوم «الشيء» هو جنس الأجناس عدل عن تعبير المحقق الشريف و جعل محذور أخذ

مفهوم الشئ ء فى المشتق أخذ الجنس فى الفصل (١).

و الحق أنّ الشئ ء من المفاهيم العامّة، و يطلق على الوجود و العدم و ما يقبل الوجود و العدم كالماهيات الممكنة، فيقال:

«الوجود شئ ء يعرض للماهية» و «العناء شئ ء قابل للوجود و العدم» و «العدم شئ ء لا يحتاج إلى علّه».

و أيضا يطلق على الواجب تعالى و الممتنع، فيقال: «إنّه تعالى شئ ء لا كالأشياء» و «اجتماع النقيضين شئ ء مستحيل فى الخارج»

و أيضا يطلق على المفاهيم الانتزاعية و الاعتبارية، فيقال:

«الفوقية شئ ء انتزاعى» و «الملكية شئ ء اعتبارى».

و ما شأنه كذلك كيف يعقل أن يكون جنسا، إذ أىّ جامع يتصوّر بين الوجود و العدم حتى يكون الشئ ء جنسا لهما؟! ثم هل يعقل كون الشئ ء جنسا للواجب تعالى و غيره؟ ثم هل يمكن وجود الجنس للأمر الاعتبارية و الانتزاعية؟ فالصحيح أنّه من الأعراض العامّة، فإنّ الجنس ما يحمل على الذات باعتبار كونه مقوّما له و جهة مشتركة بينه و بين غيره فى مقابل الفصل الذى يحمل على الذات باعتبار كونه مقوّما و جهة مميّزه له، كما أنّ النوع يحمل على الذات باعتبار كونه منتزعا عن نفس الذات و ليس خارجا من الذات.

و كيف كان ذكروا لاستحاله أخذ مفهوم الشئ ء فى المشتقّ

وجوها عمدتها ثلاث:

الأول: ما أفاده المحقق الشريف، وقد عرفت جوابه.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سره- من أنّ المشتقات لا شبهه في كونها معربه تدخل عليها الإعراب، ولازم كونها مفاهيم تركيبية كونها مبيّنة، لشباهتها بالحروف معنى من جهة أخذ النسبه فيها، إذ لا يمكن أخذ الذات بدون النسبه، فمن كونها معربه نستكشف عدم أخذ النسبه فيها، و من عدم أخذ النسبه نستكشف عدم أخذ الذات فيها(١).

و فيه أولاً: أنّ القواعد العربية ليست بقواعد عقليه غير قابله للتخصيص، بل هي مستكشفه من الاستقراء و مناسبات و نكت ذكروها بعد الوقوع.

و ثانياً: ينقض بالمصادر، فإنّه لا ريب في أخذ النسبه الناقصه في مفاهيمها مع كونها معربه.

و ثالثاً: ما ذكره النحويون من أنّ بناء ما يشبه بالحروف من الأسماء إنّما هو فيما إذا كان له وضع واحد بمادّته و هيئته، مثل:

«الذّي» و «هذا» و يكون شبيهاً بالحروف، لا ما يكون له وضعان:

وضع لمادّته، و هي لا شباهه لها بالحروف، و وضع لهيئته، و هي شبيهه بالحروف، كالمشتقات، فالذّي يشبه بالحروف الهيئه، و الذّي يدخله الإعراب، الكلمه المركّبه من الهيئه و المادّه.



الثالث: ما أفاده صاحب الفصول- قدّس سرّه- أخذاً من المحقّق الشريف من أنّ لازم أخذ مفهوم الشىء فى المشتقّ انقلاب القضية الممكنة فى مثل: «الإنسان ضاحك» بالقضيه الضروريه، لأنّها تنحلّ إلى أنّ «الإنسان شىء له الضحك» و من المعلوم أنّ الشئيه للإنسان ضرورى(١).

و جوابه: ما أفاده فى الكفايه(٢) من أنّ المحمول ليس نفس الشىء، بل الشىء المقيد، و واضح أنّه ممكن الثبوت للإنسان لا ضرورى، و الميزان فى أخذ جهه القضية ملاحظه المحمول بتمام قيوده، و إلّا ربما يكون ذات المقيد ممكن الثبوت للموضوع، أو ضروريه و مع قيده ممتنع الثبوت، كما فى «زيد إنسان يطير إلى السماء بلا سبب من الأسباب».

و من هنا ظهر الجواب عمّا أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ لازم ذلك انقلاب النسبه التصوريه فى المحمول إلى النسبه التصديقيه، فإنّ «ضاحك شىء له الضحك» الذى هو مفهوم للضحك أيضاً مفهوم تصوّرى، ضروره أنّه لا يصح السكوت عليه، بل يمكن أن يقال: «شىء له الضحك موجود أو معدوم» ففى مثل «الإنسان ضاحك» المنحلّ إلى «الإنسان شىء له الضحك» المحمول هو المقيد الذى ليس إلّا نسبه تصوّريه

---

١- الفصول الغرويه: ٦١.

٢- كفايه الأصول: ٧١.

فظهر من جميع ما ذكرنا إمكان أخذ مفهوم الشئ في مفهوم المشتق.

و أما الدليل على وقوعه: فهو الوجدان (١)، فإننا إذا راجعنا إلى وجداننا نرى انتقالنا من لفظ «قائم» و «ضارب» و «مفتاح» و هكذا من مرادفاتهما في لغتنا إلى «الذى يقوم و يضرب و يفتح به الباب» و نحوه، فما أخذ في مفهوم المشتق بحسب الوجدان ذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهه قيام المبدأ به، و يكون مرادفال «ما» الموصوله و «الذى»، حيث إنّ الموصولات أيضا مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه الصله، و لذا يقال لها: «المبهمات».

و ما ذكره وجهها للبساطه- من أنّ وجود العرض و إن كان وجودا مغايرا مباينا لوجود موضوعه إلّا أنّه وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و طور من أطواره و شأن من شئونه، و طور الشئ و شأنه لا يباينه، فوجود البياض عين وجود موضوعه و هو أبيض بما فيه طور من أطواره، فالبياض إذا لوحظ بشرط لا بياض، و إذا لوحظ لا بشرط، يكون أبيض، فالفرق بين المشتق و مبدئه فرق اعتبارى لا حقيقى- ليس إلّا سجعا و قافيه لا يرجع إلى محصل.

أولا: لأنّ وجود العرض إذا كان مباينا مع وجود موضوعه

١- أقول: إذا كان البحث في تركيبه و بساطته بالتحليل العقلى لا الإدراك و التصوّر، فكيف يتمسك بالوجدان؟! و هو ليس إلّا التبادر الذى يثبت به الوضع و الموضوع له. (م).

و هذا وجود و ذاك وجود آخر فكيف يصير عينه باللحاظ و اعتبار كونه لا- بشرط؟! و ثانيا: كون وجود العرض طورا لوجود موضوعه أمر دقّى فلسفى لا- يلتفت عامّه الناس إليه و لو فرضنا العلم فى الواقع و بحسب الدقّه الفلسفيه يكون العالم لكن بالضروره يرون العرف العلم مغايرا للعالم، و يفهمون منه غير ما يفهمون منه، فهو أمر- لو سلّم لا ربط له بمقام الوضع و التفهيم و التفهّم.

و ثالثا: لا- تنحصر المشتقات بأسماء الجواهر و الأ-عراض بل منها ما يكون مبدؤها الإمكان و الامتناع، و من الأمور الاعتباريه، كالزوجيه و الملكيه، و من الواضح أنّ مثل هذه الأمور ليس لها وجود حقيقى حتى يكون طورا لموضوعه و عينا له، و كيف يمكن أن يكون العدم طورا للمعدوم و الإمكان طورا للممكن و الامتناع طورا لاجتماع النقيضين و الملكيه شأننا للدار فيكون الملكيه عين الدار!؟.

هذا، مع أنّ لازم ذلك أن يكون الخلق أو الرزق فى مثل قولنا: «اللّه تعالى خالق و رازق» عين الخالق و الرازق.

مضافا إلى أنّ ما ذكر لا- يتمّ فى بعض المشتقات، كاسم الآله و الزمان و المكان و المفعول، فإنّ المتنبس بمبادئها ليس موضوعاتها حتى يقال: إنّ وجود العرض من شئون وجود موضوعه، و شأن الشئ ء لا يباين الشئ ء.

## التنبيه الثانى: ذكر الفلاسفه أنّ الفرق بين المشتقّ و المبدأ بالاعتبار، و أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتقّ مأخوذ لا بشرط.

و صاحب الكفايه- قدّس سرّه- أرجع كلامهم إلى أنّ المشتقّ أخذ لا بشرط من حيث الحمل، فهو بمفهومه لا يأبى و لا يعصى عن الحمل، بخلاف المبدأ، فإنّه بما أنّه أخذ بشرط لا من جهه الحمل فهو بمفهومه عاص عن الحمل(١).

و بالجملة جعل- قدّس سرّه- اللابشرطيه ذاتيه للمشتقّ، و البشروط اللائيه ذاتيه للمبدأ بمعنى أنّ مقصود الفلاسفه من كون المشتقّ لا بشرط: أنّ مفهومه فى ذاته مفهوم لا بشرط، أى غير عاص عن الحمل، و من كون المبدأ بشرط لا: أنّ مفهومه فى ذاته بشرط لا، أى عاص عن الحمل، فهناك مفهومان: أحدهما لا بشرط بذاته، و الآخر بشرط لا بذاته.

ثمّ نسب الغفله إلى صاحب الفصول- قدّس سرّه- حيث أورد عليهم بأنّ العلم- و إن اعتبر لا بشرط- لا يكون عالما بالضروره، فاعتبر صاحب الفصول(٢) اللابشرطيه و البشروط اللائيه بالقياس إلى شىء واحد و مفهوم فارد.

و الحقّ ما استظهره صاحب الفصول- قدّس سرّه- من كلامهم، فإنّ كلام المحقّق الدوانى(٣) صريح فى ذلك.

١- كفايه الأصول: ٧٤.

٢- الفصول الغرويه: ٦٢.

٣- الأسفار ٦: ٦٣ ذيل الفصل ٧.

و ظاهر استدلالهم لبساطه مفهوم المشتق بأنّ طور الشىء لا يبين الشىء إلى آخره: أيضا أنّ هذين الاعتبارين واردان على مورد واحد، فإنّ ظاهره أنّ البياض بما أنّه عرض و موجود فى قبال موضوعه يكون بياضا، و بما أنّه طور لموضوعه و طور الشىء لا يبينه يكون أبيض.

و ممّا يؤكّد ما ذكرنا: كلامهم فى بيان الفرق بين الجنس و المادّه و الفصل و الصوره، فإنّ المحقّقين منهم ذهبوا إلى أنّ التركيب بين المادّه و الصوره اتّحادى و خالف فى ذلك المحقّق المير سيد شريف (١).

و استدّلوا على ذلك بأنّ كلّ ممكن له وجه مشتركه بينه و بين غيره من الممكنات و وجهه مائز به يمتاز عن غيره، فإذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك بحيث لا يكون فى الخارج وجودان منحازان فهو، و إلّا يلزم التسلسل، إذ يكون ما به الاشتراك أيضا مركّبا ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و هكذا، فلا مناص عن كون ما به الاشتراك متّحدا مع ما به الامتياز، و إذا لوحظ ما به الاشتراك بما هو ما به قوّه الشىء فى قبال ما به الامتياز أى ما به فعلية الشىء، يقال له: «المادّه» و لذا لا يصحّ أن يقال: «البدن نفس» و إذا لوحظ لا بشرط ممّا به الامتياز و لم يلاحظ عدمه يقال له:

«الجنس» و لذا يصح قولنا: «الحيوان ناطق» و «الناطق حيوان» فالجنس عين المادّه، و هي عين الجنس.

و هكذا ما به الامتياز تاره يلاحظ بشرط لا ممّا به الاشتراك ملاحظا فيه عدم ذاك، فيطلق عليه الصوره.

و أخرى يلاحظ لا- بشرط من غير لحاظ عدم ما به الاشتراك فيطلق عليه الفصل، فالفصل عين الصوره، و هي عين الفصل، و الفرق في الجميع بالاعتبار، ففي هذا المقام أيضا كلامهم يؤكّد ما فهمه صاحب الفصول لا ما استظهره صاحب الكفايه، فإنّ اللابشرطيه و البشروط اللائيه تردان على شىء واحد، و هو ما به الاشتراك أو ما به الامتياز.

و بالجملة ظاهر جملة من كلماتهم و صريح بعض هو أنّ مفهوما واحدا تاره يؤخذ بشرط لا، فيكون مبدأ، و أخرى لا بشرط، فيكون مشتقا، و على ذلك يرد عليهم ما أوردناه في التنبيه السابق من الوجوه.

و لو فرضنا إرادتهم ما أفاده صاحب الكفايه من كون المشتقّ بمفهومه غير آب عن الحمل و المبدأ بمفهومه آيا عن الحمل، لقلنا: إنّ المراد إن كان الحمل على مصاديق هذا المفهوم، فكّل من المشتقّ و المبدأ يكون كذلك، حيث إنّ القيام أيضا قابل لحمله على مصاديقه من قيام زيد و عمرو، و هكذا، و إن كان بالقياس إلى غير مصاديقه، فالمشتقّ أيضا آب و عاص عن الحمل، كما هو

واضح لا يخفى.

### التنبیه الثالث: [معیار صحه الحمل بالحمل الشائع]

يعتبر فى صحه الحمل أمران: الاتّحاد من جهه، و المغايره من أخرى، ضروره عدم صحه حمل المباين على المباين، و لا حمل الشىء على نفسه.

و تاره يكون الاتّحاد حقيقيا ذاتيا، و المغايره اعتباريه و أمرا خارجا عن الذات، و أخرى بالعكس.

و الأول: كحمل «حيوان ناطق» على «إنسان» فى قولنا:

«الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الموضوع - و هو إنسان - عين حيوان ناطق مفهوما، و متّحد معه ذاتا، و تغايرهما بالإجمال و التفصيل.

و من هذا القبيل قولنا: «الإنسان بشر» بناء على كونهما مترادفين، حيث إنّ المفهومين واحد حقيقه، و تغايرهما باعتبار الوضع، إذ لكلّ وضع على حده، و يسمّى بالحمل الأوّلى الذاتى.

و الثانى: كحمل المشتقّات على الذوات، فإنّ الاتّحاد اعتبارى و المغايره حقيقته، مثل «زيد قائم»، حيث لا إشكال فى تغاير مفهومي «زيد» و «قائم» حقيقه، و لكن يصحّ الحمل باعتبار أنّ لهما مصداقا واحدا فى الخارج، و يسمّى هذا بالحمل الشائع، لشيوعه و تعارفه، و الصناعى، لكون الحمل فى باب الأقيسه لا بدّ و أن يكون كذلك، للزوم كليّه الكبرى فى الشكل الأوّل و رجوع سائر الأشكال إليه.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الحمل فى قولنا: «الإنسان حيوان» أو

«ناطق» أو «الناطق حيوان» أو «إنسان» و أمثال ذلك من قبيل الحمل الشائع لا الأولى، ضروره تغاير مفهومي «الإنسان» و «الحيوان» حقيقه، و مفهومي «الإنسان» و «الناطق» كذلك، و هكذا.

ثم إن صاحب الفصول- قدس سره- ذهب إلى كفايه لحاظ التركيب بين المتغايرين في الحقيقه، في صحه الحمل (١).

و الظاهر إرادته لحاظ الأتحاد بينهما في النفس، و اعتبار كونهما شيئا واحدا، و على ذلك لا يرد عليه إلا أن اعتبار الأتحاد بين زيد و عمرو مثلا- لا- يجعلهما متحدا في الخارج، فلا يصح أن يقال: «زيد عمرو» نعم يصح أن يقال: «زيد عمرو» في اعتبار المعبر.

#### التنبیه الرابع: [كيفية حمل صفات الذات عليه تعالى]

إن صاحب الفصول- قدس سره- بعد ما رأى اعتبار مغايره مبدأ المحمول في المشتق مع الموضوع التزم بالنقل أو التجوز في الصفات الذاتيه المحموله على الله تعالى، كالعالم و القادر و الحى، لعدم تغاير المبدأ فيها مع الذات و كونها عين الذات (٢).

و أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ المعبر مغايره المبدأ مع الذات الجارى عليها المشتق مفهوما لا خارجا، و من الواضح أن

١- الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- الفصول الغرويه: ٦٢.



مفهوم القدره و العلم و الحياه مغاير لمفهوم الله تعالى و إن كان مصاديق ذلك في الباري عز اسمه عين الذات (١).

و الصحيح (٢) عدم اعتبار المغايره بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق أصلا لا مصداقا و لا مفهوما، بل المعتبر مغايره المحمول و الموضوع، لثلا يلزم حمل الشئ على نفسه.

و ذلك، لأن هذا الاعتبار التزام بلا ملزم، حيث لم يتم عليه برهان و لا يساعده لغه، بل المبدأ قد يكون مغايرا مع الذات مفهوما و مصداقا، كما في «زيد عالم» و ربما يختلفان مفهوما لا مصداقا، كما في «الله تعالى عالم» و قد يتحدان مفهوما و مصداقا، كما في «الوجود موجود» و «النور منير» و «الضوء مضى».

ثم إنه لا يرد على صاحب الفصول - قدس سره - ما أورده شيخنا الأستاذ (٣) - قدس سره - و صاحب الكفايه (٤) - قدس سره - أخذا من السبزواری في

١- كفايه الأصول: ٧٦.

٢- يرد عليه: أن اعتبار التغاير بين الموضوع و المحمول - كما اعترفت به - يقتضى أن يكون بين «الوجود» و «الموجود» و كذا بين «النور» و «منير» أيضا تغاير ما، فإن «الوجود» مثلا موضوع، و «موجود» محمول، و كذا سائر الأمثله، و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء، فلا بد من علاج. نعم صدق «الموجود» على «الوجود» و إن كان أولى من صدقه على الماهيه إلا أن هذا لا يوجب خروج «الوجود» عن الموضوعيه و «الموجود» عن المحموليه. (م).

٣- أجود التقريرات ١: ٨٤.

٤- كفايه الأصول: ٧٦.

منظومته فى بحث اشتراك الوجود، و فى مقام الجواب عن إشكال أنّ الوجود كيف يمكن أن يكون مشتركاً بين الوجود الواجب و الممكن مع أنّ وجود الواجب وجود حقيقى و وجود الممكن وجود ظلىّ تبعى ليس شيئاً فى قبال وجود الواجب (١).

و حاصل الإيراد: أنّ هذه الصفات لو لم تكن بمعانيها العامّة إمّا أن يفهم ما يقابلها، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، و إمّا أن لا يفهم منها شىء، فلأزم ذلك تعطيل عقولنا عن إدراك صفاته تعالى، و كون قولنا: «يا عالم» و «يا قادر» صرف لقلقه اللسان.

و حاصل الدفع: أنّ صاحب الفصول يلتزم بأنّ لفظ «عالم» استعمل فى مثل «اللّه تعالى عالم» مجازاً أو نقلاً فى العلم، فقولنا:

«يا عالم» معناه «يا علم» أو قولنا: «يا عالم» معناه «يا من علمه عين ذاته» فأىّ تعطيل للعقول من إدراك الأوراد و الأدعية؟

### التنبية الخامس: [اعتبار قيام المبدأ بالذات فى صدق المشتقّ عليه]

ذكر بعض أنّه لا- يلزم قيام المبدأ بالذات و تلبّسه به فى صدق المشتقّ على نحو الحقيقة. و استدللّ عليه بصدق «الضارب» و «المؤلم» مع قيام المبدأ بالمضروب و المؤلم و هذا القول لا بدّ أن يعدّ من المضحكات، ضروره أنّه إذا لا يعتبر تلبّس الذات فلما ذا لا يصدق عنوان «الضارب» على غير من يصدر منه الضرب و يصدق عليه فقط؟ فتلبّس الذات بالمبدأ تلبّسا ما ممّا لا ريب فى اعتباره و لزومه، غاية الأمر أنّ أنحاء التلبّس

مختلفه من الصدورى و الحلولى و الوقوعى و غير ذلك، فالضارب معناه من ينتسب إليه الضرب انتسابا صدوريا، و المضروب من ينتسب إليه الضرب انتسابا وقوعيا، و القائم من انتسب إليه القيام انتسابا حلوليا.

فإن قلت: أما بنيتم على أخذ الذات فى مفهوم المشتقّ، و لازمه أخذ النسبه أيضا، فكيف يمكن أن تكون الصفات الجاربه عليه تعالى على معانيها العامه مع أنّ المبدأ فيها عين الذات، و لا يعقل النسبه بين الشىء و نفسه؟! فلا مناص عن الالتزام بالنقل أو التجوّز، كما التزم فى الفصول.

قلت: نعم الأمر كذلك لو كانت النسبه المأخوذه فى المشتقّ نسبه خارجيه، أمّا لو كانت نسبه مفهوميه - كما هو الصحيح - فلا.

توضيحه: ما ذكرنا فى المعانى الحرفيه من أنّها وضعت لتضييق المعانى الاسميه فى عالم المفهوميه لا الخارج، و الهيئه أيضا وضعت لتضييق المعنى الاسمى، و قد ذكرنا أنّ الذات المأخوذه فى المشتقّ مبهمه من جميع الجهات عدا انتساب المبدأ لها الذى يستفاد من الهيئه، فالعالم معناه من انكشف لديه الأشياء - و بعبارة أخرى: شىء له الانكشاف و العلم - و أمّا كون العلم و الانكشاف عينه أو خارجا عنه قائما به فأمر خارج عن المفهوم، فالشىء ضيق بسبب الهيئه بعد ما لم يكن مضيقا، و صار مفهومه مقيدا بانتساب العلم إليه، و هذا المفهوم المضيق - أى شىء له

العلم - حقيقه منطبق على البارى تعالى كأنطباقه على غيره بلا تفاوت.

فأخذ النسبه فى المشتق لا- ينافى صدق صفات الذات عليه تعالى على نحو الحقيقه، لكون النسبه المأخوذه نسبه مفهوميه لا خارجيه، وإلا امتنع صدق قولنا: «العدم معدوم» و «العناء معدوم» و «اجتماع النقيضين ممتنع»، لاستحاله تحقّق النسبه الخارجيه بين العدمين، بل لا يمكن صدق قولنا: «الإنسان ممكن»، إذا الإمكان أمر اعتبارى لا وجود له.

ثم إنّ هنا إشكالا، وهو: أنّ المفهوم الواحد لا- يمكن أن ينتزع من [الأموار] المتعدّده بما هى متعدّده بل ينتزع باعتبار الجهه المشتركه بينها، وكذلك العكس بمعنى أنّه لا يمكن انتزاع مفاهيم و عناوين متعدّده عن شىء واحد بما هو واحد، فمع بساطه الواجب تعالى و وحدته من جميع الجهات كيف ينتزع منه تعالى عناوين متعدّده من العالم و القادر و الحىّ و أمثالها!؟

و الجواب: أنّ هذه أسماء نحن سمّينا و تعابير نعبر بها كلّ باعتبار، و إلا فالواجب تعالى وجود بحث بسيط لا نقص فيه أصلا، و ليس هناك صفه و موصوف كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «و كمال التوحيد نفى الصفات عنه»<sup>(١)</sup> فباعتبار أنّ ذاته تعالى و غيره ممّا سواه منكشف لديه يطلق عليه «العالم» و باعتبار وجود من سواه من

١- نهج البلاغه- بشرح محمد عبده-: ١٨.

قبله تعالى مع عدم كونه مجبوراً على إيجاده، يطلق عليه «القادر» وهكذا.

عبارتنا شتى و حسنك واحدو كلّ إلى ذاك الجمال يشير

و الحاصل: أنّ انتزاع هذه العناوين من ذات البارى تعالى لا- ينافى بساطته من جميع الجهات و خلّوه من أيّه شائبه نقص و تركيب، لأنّ الأمور الواقعيه النفس الأمرّيه- التى لها واقعيه مع قطع النّظر عن اعتبار معتبر و فرض فرض، و ينتزع منها مفاهيم و عناوين- لا تنحصر بالمقولات، بل تعمّ المعدومات و الممتنعات و الملازمات، فقولنا: «العدم معدوم» قضيه لها واقعيه، و هكذا «الدور أو التسلسل مستحيل» و «طلوع الشمس ملازم لوجود النهار» و من هذا القبيل قولنا: «الإنسان غير الحيوان» فإنّ كلّ ذلك من الأمور النفس الأمرّيه، مع أنّه لا يدخل تحت مقوله من المقولات، فكما يدرك الإنسان أنّه هو لا غيره- كما قيل: إنّ كلّ ذى إدراك أوّل ما يدركه أنّه هو لا غيره- و هذا أمر واقعي لا فرضى، كذلك يدرك الملازمه بين طلوع الشمس و وجود النهار مع عدم وجود شىء منهما، فانتزاع عنوان من شىء لا يلازم أن يكون باعتبار وجود صفه أو عرض فيه، بل اللازم أن يكون باعتبار أمر له واقعيه و لو لم يدخل تحت المقولات أصلاً.

فظهر أنّ ذات البارى تعالى مع بساطتها و وحدتها من جميع الجهات بما أنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّه فى السماء و لا فى الأرض

من دون قيام عرض به- تعالى عن ذلك- نحن ننتزع عنها العلم، و نقول: «علم و عالم» و بما أنّ جميع ما سوى وجوده مفاض منه تعالى نقول: «إنّه قادر» و هكذا. و لعمرى هذا واضح لا ستره عليه.

### التنبیه السادس: [فى اعتبار التلبس الحقيقى و عدمه]

أنّ صاحب الفصول- قدّس سرّه- ذكر ما حاصله:

أنّه يعتبر فى صدق المشتقّ على الذات على نحو الحقيقه، التلبس بالمبدأ حقيقه، كما فى «الماء جار» لا مجازاً، كما فى «الميزاب جار»<sup>(١)</sup>.

و أورد عليه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّ كون المشتقّ حقيقه لا يتوقّف على ذلك، بل المشتقّ فى «الميزاب جار» استعمل فى معناه الحقيقى كما استعمل الفعل الماضى فى «جرى الميزاب» فى معناه الحقيقى، و إنّما المجاز فى الإسناد لا فى الكلمه<sup>(٢)</sup>. و لعلّه- قدّس سرّه- خلط بين المجاز فى الإسناد و المجاز فى الكلمه.

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أفاد فى المقام أنّه إذا بنينا على أنّ المشتقّ بسيط، فلا مجاز إلّا فى الإسناد.

و لو قلنا بالتركيب، فيمكن أن يقال: حيث إنّ المأخوذ فى المشتقّ هو الذات مع النسبه الناقصه التقييديه التى هى نتيجة النسبه التامه الخبريه، فإنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، فحال

١- الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- كفايه الأصول: ٧٨.

هذه النسبه المأخوذه فى المشتقّ حال النسبه الخبريه التامّه، و من المعلوم أنّها لو كانت تامّه، لكانت النسبه مجازيه، فالكلمه المشتمله على هذه النسبه المجازيه- و هو المشتقّ- كلمه مجازيه أيضا.

و لكنّ الصحيح عدم مجازيه المشتقّ حتى على القول بالتركيب، فإنّه بسيط فى مقام الإدراك، فلا ذات و لا نسبه فيه فى هذا المقام و إن كان مشتملا عليهما فى مقام التحليل العقلى، فلا- تكون ملازمه بين المجازيه فى الإسناد و المجازيه فى الكلمه أصلا(١).

و التحقيق أنّه لا- ملازمه بينهما حتى لو قلنا بأنّ المشتقّ مركّب فى مقام الإدراك، إذ المأخوذ فى المشتقّ هو مفهوم الذات لا مصداقها، فقولنا: «الميزاب جار» بمنزله قولنا: «الميزاب شىء له الجريان» فقد حملنا هذا المفهوم الخاصّ - أعنى «شىء له الجريان»- على الميزاب، فلم يسند إلى الميزاب إلّا هذا المحمول المقيد، أمّا فى نفس المحمول فلا إسناد إلى الميزاب أصلا لا حقيقه و لا مجازا، بل أسند الجريان إلى مفهوم الشىء المبهم من جميع الجهات، و هذا الإسناد حقيقى، ثمّ أسند هذا الشىء- المسند إليه الجريان إسنادا ناقصا حقيقيا- إلى الميزاب.

فظهر أنّ ما بنى عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من لزوم المجاز

فى الكلمه فى المقال على تقدير كون المشتق مركبا فى مقام الإدراك- فى غير محلّه.

ثم إن صاحب الفصول إن أراد من صدق المشتق على الذات و جريه عليها حقيقه مصداقيه الذات لعنوان المشتق حقيقه و فرديتها له واقعا- كما هو ظاهر كلامه- فلا يرد عليه شىء، ضروره أن كل شىء لا بدّ فى كونه مصداقا لعنوان حقيقه أن يكون متلبسا بالمبدإ، بداهه أن ما لا يكون متصفا بصفه الإنسانى لا يكون مصداقا حقيقيا للإنسان، و صدق «الجارى» على الميزاب- الذى لا يكون فردا حقيقيا له و مصداقا واقعا له- ليس بصدق حقيقى.

و إن أراد منه استعمال المشتق فيما وضع له و فى معناه الحقيقى، و أنه لا بدّ فيه من أن يكون الإسناد حقيقيا، فما أورده صاحب الكفايه فى محلّه، إذ استعمال المشتق فى معناه الحقيقى لا يعتبر [فيه] تلبس الذات بالمبدإ أصلا لا حقيقه و لا مجازا، بل لو قلنا: «إنّ الحجر جار» أو «الكتاب جار» استعمل لفظ «الجارى» فى معناه الحقيقى، لكنّ القضيّه كاذبه، كما إذا أشير إلى من يكون من أجهل الجهال و قيل: «إنّه عالم» فالتلبس بالمبدإ و عدمه مناط الصدق و الكذب لا مناط مجازيه الكلمه و عدمها.

نعم، التلبس بالمبدإ حقيقه مناط كون الإسناد حقيقيا، و التلبس به مجازا مناط مجازيه الإسناد.

هذا تمام الكلام فى المقدمات، و لنشرع فى المقاصد بعون



اللَّهُ الملك العلام، عصمنا اللَّهُ من الزلل في الأقدام و الأفلام بحق محمد خير الأنام و آله البرره الكرام.

ليه ٦- جمادى الأولى - ١٣٧٠ ه ق.

ص: ١٧٧

**المقصد الأول: فى الأوامر**

**إشاره**



**الفصل الأول: فيما يتعلق بمادّة الأمر.****إشاره**

و الكلام فيه من جهات:

**الأولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده،**

منها: الطلب، و منها: الفعل، و منها: الشأن، و الشىء، و الحادثه، و الغرض، و لا يهمننا ذكر أمثلتها (١)، إنّما المهمّ بيان أنه هل يتصوّر الجامع بين جميع المعانى حتى يكون مشتركا معنويًا فى جميعها، أو يكون الجامع بين غير الطلب من المعانى الأخر لا بين جميعها حتى يكون مشتركا لفظيًا فى هذا الجامع و الطلب، أو يكون حقيقه فى الطلب، مجازا فى الباقي؟

التزم شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بالأوّل، و أنّ الجامع بين جميع

١- و ما ذكر مثالا أغلبها يدخل تحت جامع واحد، مثلا: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ [هود: ٩٧] لم يستعمل الأمر فى هذه الآيه فى الفعل العجيب، بل استعمل فى معنى الطلب حيث إنّ قبله فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ كما أنّ لفظ «أمر» فى «جئتكَ لأمر كذا» لم يستعمل فى الغرض، بل فى الواقعه، فاللام فى المثال دلّ على الغرض.

المعاني هو الواقعه التي لها أهميه (١)، و أصرّ على ذلك نهايه الإصرار.

لكن هذا الجامع لا يغنى من الجوع، إذ الأمر يطلق على الواقعه التي لا أهميه لها، كما يقال: «هذا الأمر من الأمور التي لا أهميه لها» و «هذا أمر غير مهم».

مضافا إلى أنّ اختلاف الجمع - حيث إنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على الأوامر، و بمعنى غيره يجمع على الأمور، و أيضا الأمر بمعنى الطلب مشتق و له ماض و مضارع و غيرهما، و أمّا الأمر بمعنى الواقعه فلا اشتقاق فيه - دليل قطعي على اختلاف المعنى، إذ لو كانت هناك جهه وحده بين جميع المعاني موضوع بإزائها اللفظ، لكانت مفهوما واحدا و معنى فاردا هي مصاديقه، فإن صح جمعه على الأمور عند إرادته بعض مصاديقها، فلا بدّ و أن يكون صحيحا عند إرادته بعض آخر، فنستكشف من عدم صحه الجمع على نهج واحد في جميعها عدم وجود الجامع بين جميعها أصلا لا - ذلك الجامع و لا غيره، فثبت أنّ الأمر لا يكون مشتركا معنويا بين الطلب و غيره من المعاني، بل يكون مشتركا لفظيا بينهما.

لا يقال: يمكن أن يكون مفهوم «الشيء» جامعا بين جميعها، حيث إنّهُ يطلق على الطلب و على غيره.

فإنّه يقال: لا يصحّ جعله جامعا بين المشتقّ و غيره - و إن كان

ينطبق عليهما- لأنّ الجامع بينهما لا بدّ و أن يقبل الاشتقاق، و القابل له هو الحدث ليس إلّا.

هذا، مضافا إلى أنّ الأمر يطلق على ما لا يصحّ إطلاق لفظ «الشيء» عليه، فيقال: «لا ندري بما ذا ينتهي أمر فلان» و لا يصحّ أن يقال: «شيء فلان».

و بعد ما ثبت أنّه مشترك لفظي بين الطلب المخصوص و غيره من المعاني، فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في أنّ معنى الطلب المخصوص ما ذا؟

فنقول: لا- ريب في أنّ الإرادة النفسانيّة بإيجاد الغير فعلا- في الخارج ما لم تبلغ بمرتبته الإبراز و الإظهار لا تكون أمرا و إن كان للمريد اشتياق به بما لا يتصوّر فوقه شيء، إذ من الواضح- الذي لا ستره عليه- أنّه لا يقال: «أمر المولى عبده بإحضار الماء» إذا كان له كمال الاشتياق به و إرادته شديده، ما لم يبرز تلك الصفه النفسانيّة- التي هي الاشتياق بإحضار الماء و إرادته- ببرز من قول أو فعل أو إشاره أو كتابه أو نحو ذلك و لو كان الإبراز بنفس مادّه الأمر، بأن يقول: «أمرتك بكذا» أو «أمرتك بكذا» أو «إني أمرتك بكذا» أو غير ذلك.

و ذلك لأنّ الإبراز مأخوذ في مفهوم الأمر لا في مصداقه حتى يلزم تجريده عن معنى الإبراز إن كان الإبراز بنفس مادّه الأمر، فبقولنا: «أمرتك بكذا» يتحقّق مصداق لذلك المفهوم، كما يتحقّق

بقولنا: «افعل كذا» نظير «بعث» الإنشائي الذي يتحقق به مصداق البيع كما يتحقق ب «ملكت».

و نظير الهبه و التعظيم و الهتك و الاستهزاء و غير ذلك من العناوين التي تتحقق مصاديقها بنفس ألفاظها و غيرها، فبقولنا:

«وهبتك» يتحقق مصداق الهبه و ب «عظمتك» مصداق التعظيم، و هكذا.

و بعبارة أخرى: تلحظ المادّة في تلك الإنشاءات على نحو ما تلحظ الموضوعات في القضايا الحقيقية، فوزانها وزان قولنا: «كلّ خبرى صادق» الذي يشمل بعمومه لنفس هذه القضية.

و بهذا ظهر فساد ما في كلام بعض الأساطين من أنّ الإبراز إن كان بنفس مادّة الأمر، يلزم تجريد الأمر - الذي بمعنى إبراز الإرادة و الاشتياق النفساني المتعلقين بإيجاد الغير فعلا - من الأفعال - عن معنى الإبراز، إذ لو لم يجرد، يكون معنى «أمر المولى عبده بكذا» «أبرز إبراز إرادته المتعلقة بكذا» (١).

وجه الفساد: ما عرفت من أنّ الإبراز لم يؤخذ في مصداق الأمر حتى يلزم هذا المحذور، بل أخذ في المفهوم، و عليه لا محذور أصلا.

المقام الثاني: في أنّه هل يكون الجامع للمعاني الأخر غير

الطلب حتى يكون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنيين أو لا؟ (١).

الظاهر الأوّل (٢)، و أنّه مفهوم «الشيء» لكن لا بمفهومه السعى الذي يطلق على الجواهر والأعراض، إذ من الواضح أنّه لا يقال:

«رأيت أمراً عجيباً» فيما إذا تعلّق الرؤيه بفرس عجيب أو جبل كذلك، بل بمفهومه المحدود، المطلق على الصفات والأفعال.

و بعبارة أخرى: هو عبارة عن معنى يساوق مفهوم «الشيء» الذي يطلق على الأعراض فقط دون الجواهر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون لفظ الأمر حقيقه في الطلب المخصوص، و مجازاً في غيره؟.

فإنّه يقال: لا- بدّ بين المعنى الحقيقي و المجازى من مناسبه و علاقته مصحّحه للاستعمال، و أيّه مناسبه بين الطلب و سائر المعاني؟.

و الجواب عن هذا الإشكال- كما عن بعض الأكابر (٣)- بأنّ اختلاف الجمع دليل على تعدّد المعنى و أنّه مشترك لفظي بين

١- و لكن الصحيح بعد التأمّل في موارد استعمال هذا اللفظ أنّه يستعمل بمعنى الطلب و بمعنى الشّور، و منه المؤامرة، أي:

المشاورة، و بمعنى العجب- كما في أساس البلاغه [٩:]- فيقال: أمر من كذا: «عجب منه» و بمعنى الواقعه و الحادثه. (م).

٢- لا- بأس بأن يقال بعدم الجامع بين المعاني الأخر، فعليه يكون «الأمر» مشتركاً لفظياً لا بين المعنيين فقط بل بين ثلاث معان

على الأقلّ، فيمكن الاشتراك اللفظي بين المعنيين و الأكثر على حدّ سواء لكن لا داعي إلى الأخير. (م).

٣- نهاية الدرايه ١: ٢٥٦.



المعنيين، فلو كان له معنى واحد و استعمل في الآخر مجازا لكان الجمع واحدا لا متعددا، فيستكشف منه أنه ليس من قبيل الحقيقيه و المجاز، غير صحيح، إذ ربما يكون للمعنى الحقيقي جمع و للمعنى المجازى جمع آخر، صرح بذلك التفتازانى فى المطول (١) فى باب البيان.

و ذلك كما فى [لفظ] اليد حيث إنه إذا استعمل فى معناه الحقيقى - الذى هو العضو الخاص - يجمع على «أيد» و إذا استعمل فى معناه المجازى - الذى هو القوه - يجمع على «أياد».

ثم إنه ربما يقال: إن الأمر بحسب الاصطلاح حقيقه فى القول المخصوص، كصيغه «افعل» مثلا، و مجاز فى غيره.

و اعترض صاحب الكفايه (٢) - قدس سره - بأنه على هذا لا يمكن الاشتقاق منه، إذ الاشتقاق لا بد و أن يكون من معنى حدثى، و الأمر بمعنى القول المخصوص ليس كذلك، بل يكون من قبيل الجوامد التى لا تقبل الاشتقاق ذاتا.

و قد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأساطين (٣) بأن الإشكال فى المقام مبنى على أحد أمرين:

الأول: أن الموضوع له لفظ الأمر لفظ لا معنى، فكيف يكون اللفظ معنى فضلا عن أن يكون حدثيا! و ظاهر أن الاشتقاق يكون

١- المطول: ٢٨٤.

٢- كفايه الأصول: ٨٢.

٣- الشيخ محمد حسين الأصفهاني فى نهايه الدرايه ١: ٢٥٣-٢٥٤.

من معنى حدثي لا غير.

و فيه: أنا لم نشترط في الوضع أن يكون الموضوع له غير لفظ، بل كل ما يقبل الحكاياه عنه - سواء كان لفظاً أو غيره - يصح وضع اللفظ بإزائه، كما في القول و الكلام، بل نفس اللفظ، فإن مفاهيمها ليست إلا الألفاظ، فالقول المخصوص المدى من الكيف المسموع أيضا وضع اللفظ بإزائه، كما في القول و الكلام و غير ذلك، و لا مانع منه بوجه.

و الثاني: أنه لا يكون معنى حدثيا.

و فيه: أن الفرق بين المشتق و الجامد بقابليه المعنى للحاظ نسبه إلى شىء و عدمها، و صيغه «افعل» من الكيف المسموع، و هي من الأعراض القائمه بالمتكلم، فإن لوحظ نفسها من غير نظر إلى صدورها من الغير، فهي المبدأ الحقيقى السارى فى جميع المشتقات، و إن لوحظ صدورها فقط من دون ملاحظه أنها صدرت فى أى زمان، فهي المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه، و إن لوحظ صدورها فى الزمان الماضى، فهي المعنى الماضوى، أو الحال و الاستقبال، فهي المعنى المضارعى، فصيغه «افعل» من الأعراض التى يمكن لحاظ نفسها أو صدورها فقط أو فى الزمان الماضى و هكذا.

فعلى هذا، الأمر بمعنى الصيغه المخصوصه و القول المخصوص هو المبدأ الحقيقى، و بمعنى التكلم بالصيغه

المخصوصه هو المصدر، و «أمر» بصيغه الماضى بمعنى تكلم بالصيغه المخصوصه فى الزمان الماضى و «يأمر» بمعنى يتكلم بها فى الحال أو الاستقبال و هكذا.

أقول: هذا الجواب غير سديد أولًا: بالنقض بالاسم و الفعل و الحرف و الكلام و الكلمه، فإنّ مداليلها هى الألفاظ، و هى من طبيعه الكيف المسموع القائم بالمتكلم قيام العرض بمعروضه، فلم لا يمكن منها الاشتقاق؟ كما فى لفظ الأمر، بأن يقال: «اسم» بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقلّ غير مقترن بأحد الأزمنه، و هكذا «يأسم» و «فعل» بصيغه الماضى بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقلّ مقترن بأحدها، و هكذا «يفعل» و كذلك فى الحرف و الكلمه و الكلام.

و ثانيا: بالحلّ، و هو أنّ الفرق بين المصدر و المبدأ و الجامد كون الأول بشرط النسبه و الثانى لا بشرط منها و الثالث بشرط لا، و لفظ الأمر و الاسم و الكلمه و أمثالها من القسم الثالث.

و بعبارة أخرى: الواضع تاره يوضع اللفظ بإزاء المعنى الملحوظ فيه النسبه، كوضع الابيضاض و الاسوداد و الاحمرار للبياض و السواد و الحمره الملحوظه فيها نسبه القيام بالغير لا بشرط، و هو بهذا المعنى قابل للاشتقاق، و تاره يوضع اللفظ بإزاء المعنى بشرط لا، كوضع البياض و السواد و الحمره لنفس الكيف المبصر الملحوظ فيها عدم النسبه المعبر عنها بالفارسيه

«سفيدى» «سياهى» «سرخى» و هو بهذا المعنى لا يقبل الاشتقاق كما لا يخفى، و لفظ الأمر يكون من هذا القبيل، كلفظ الاسم و الفعل و الحرف بلا فرق أصلا.

فالإنصاف أنّ الإشكال وارد على القوم على تقدير ثبوت النقل و الاصطلاح الخاصّ فى معنى لفظ الأمر، و لا يرتفع إلّا بالتوجيه المذكور فى المتن من أنّه يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا نفس القول إلّا أنّ الكلام فى أصل ثبوت هذا الاصطلاح حيث إنّ النقل لا بدّ له من فائده و لا فائده (١) فى نقل لفظ الأمر من معناه العرفى - الذى هو محطّ نظر الأصولى و ما يحمل عليه الخطابات الشرعية - إلى هذا المعنى أصلا.

ثم لا - يخفى أنّه ليس لنا مورد من آيه أو روايه نشكّ فى المراد من لفظ الأمر و أنّه هل هو الطلب أو غيره، إذ كلّما استعمل فى مقام بيان الحكم استعمل بصيغته الماضى أو المضارع أو غير ذلك، و قد عرفت أنّ الأمر بمعنى غير الطلب لا يشتقّ منه.

و على تقدير الاشتباه، فليس لنا أصل لفظى نرجع إليه، بل يكون اللفظ حينئذ مجملا، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

---

١- أقول: يمكن أن تكون فائده النقل سهوله الأمر فى هذا البحث بأن لا يحتاجوا إلى البحث عن كلّ صيغته برأسها أو عن إحدى الصيغ و قياس الباقي عليها، و على تقدير ثبوت النقل لا محذور فيه، و لا يلزم أن يكون هذا المعنى المنقول إليه معنى حديثا. و مشتقات لفظ الأمر كلّها مشتق من الأمر بالمعنى العرفى لا منه بالمعنى المصطلح، فتأمل. (م).

### الجهه الثانيه: أنه هل يعتبر فى تحقق مفهوم الأمر أن يكون الأمر:

- ١- عاليا فقط، و لا يعتبر أن يكون مستعليا أيضا.
- ٢- أو يعتبر عكس ذلك.
- ٣- أو يعتبر كلاهما.
- ٤- أو يكفى أحدهما على سبيل منع الخلؤ.
- ٥- أو لا يعتبر شىء منهما؟ وجوه أقواها: ثالثها، و هو أن يكون الأمر عاليا و مستعليا (١) أى مظهرا للعلؤ و أمرا بعنوان المولويه و الأمرية، و ذلك لأنّ الطلب الصادر عن الدانى بل عن المساوى يكون مصداقا للالتماس أو الدعاء و الصادر عن العالى لا بعنوان المولويه بل بعنوان آخر من الشفاعه، كقوله صلّى الله عليه و آله لبريره بعد قولها:  
«أ تأمرنى يا رسول الله؟»: «لا، بل إنّما أنا شافع» (٢) أو الإرشاد،

- ١- و القائل باعتبار الاستعلاء فى مفهومه إن أراد منه هذا المعنى فهو، و إن أراد منه الكبريائيه و الجبروتيه، فلا- وجه له. و هنا نكتتان: الأولى: أنّ العلؤ المعبر لا- بدّ و أن يكون بالإضافه إلى المأمور، و لا يكفى علؤه بالإضافه إلى غير المأمور. الثانيه: أنّ لازم اعتبار العلؤ فى صدق الأمر هو عدم وجوب الأمر بالمعروف إلّا على العالى بالنسبه إلى الدانى، لا مثل الابن بالنسبه إلى الأب و نحوه، فإنّ أدلّه وجوب الأمر بالمعروف لا يشمل كلّ شخص. نعم يجب الأمر بالمعروف على الكلّ مع وجود الشرائط لا لأجل تلك الأدلّه، بل لأجل عناوين آخر كعنوان قلع مادّه الفساد أو إشاعه الخير و نحوهما. (م).
- ٢- صحيح البخارى ٦: ٢١١-٥٢٨٣، سنن أبى داود ٢: ٢٧٠-٢٢٣١، سنن النسائى ٨: ٢٤٥-٢٤٦، سنن ابن ماجه ١: ٦٧١-٢٠٧٥ بتفاوت يسير فى اللفظ.

كأوامر الطبيب، يكون مصداقاً للشفاعة و الإرشاد دون الأمر.

و صدقه و إطلاقه على طلب المستعلى من العالى - كما فى إطلاقه على طلبه فى مقام تقييحه و توبيخه بمثل «لم تأمره؟» - يكون بالعناية و المجاز، و جعل نفسه عالياً ادعاءً، فطلبه حينئذ أمر ادعائى لا حقيقى، فإطلاق الأمر على طلبه لا يكون ناشئاً من استعلائه حتى يكون الإطلاق حقيقياً حيث إن الاستعلاء حقيقى لا ادعائى، بل باعتبار جعل نفسه عالياً و اعتقاده بذلك حسب ما يظهر من استعلائه، و هو صرف ادعاء لا حقيقه له على الفرض، فلا يكون الإطلاق حقيقياً.

ثم إن فى عبارته المتن فى قوله: «و تقييح الطالب السافل من العالى»<sup>(١)</sup> إلى آخره، مسامحه جداً، إذ نفس التوبيخ و التقييح و بيان وجههما فى مقام اعتبار العلو فى تحقق مفهوم الأمر مستدرك.

و الأولى فى تقريبه: ما ذكرنا من أن إطلاق الأمر على طلب المستعلى من العالى فى مقام تقييحه و توبيخه بمثل «لم تأمره؟» يكون بالعناية و المجاز.

### الجهه الثالثه: أنه هل لفظ الأمر مجرداً عن القرينه يدل على الطلب الوجوبى أم لا؟

و الكلام يقع فى مقامين:

الأول: أنه هل هو حقيقه فى الوجود أم لا؟

و الثانى: أنه هل هو ظاهر فيه على تقدير عدم كونه حقيقه فيه أم لا؟

وقد أيد كونه حقيقه فى الوجود بل استدلل عليه ببعض الآيات والأخبار بتقريب أن مفاد بعض الآيات كآيه الحذر(١)، وبعض الأخبار: أن كل أمر لازم الامتثال، ونقطع بأن كثيرا ما أريد فى استعمالات الشارع من لفظ الأمر الاستحباب، فيتشكك شكل ثان، و صورته: أن الطلب الاستحبابى ليس بلازم الامتثال، و كل أمر لازم الامتثال، فينتج أن الطلب الاستحبابى ليس بأمر.

نظيره أن يكون هناك خطاب، مثل: «أكرم العلماء» و خطاب آخر، مثل: «لا تكرم زيدا» فنشكك فى أن زيدا هل هو عالم حتى يكون خروجه من باب التخصيص، أو ليس بعالم حتى يكون خروجه من باب التخصيص؟ فنقول: «زيد لا يجب إكرامه، و كل عالم يجب إكرامه، فزيد ليس بعالم».

و التحقيق أن الآيات والأخبار المذكوره فى المقام لا تكون مؤيده فضلا عن أن تكون دليلا، و ذلك لما قرّر فى محلّه من أن العمل بأصالة العموم ممّا جرى عليه سيره العقلاء فيما إذا فرض القطع بالمصداقيه و الشكّ فى خروج ما هو معلوم الفرديه عن تحت حكم العام، لا فيما إذا كان الفرد معلوم الخروج و مشكوك

و بعبارة أخرى: السيره القطعيه من العقلاء جاريه فى العمل بأصالة العموم إذا كان إجراء الأصل لكشف المراد و العلم به لا مطلقا حتى فيما إذا كان المراد معلوما.

فعلى هذا عدم لزوم الامتثال فى بعض الطلبات كما يمكن أن يكون بالتخصيص مع احتمال كونه بالتخصيص و عدم وجود أصل يرفع هذا الاحتمال تكون كليه الكبرى فى القياس مشكوكه، إذ مقطوعيتها ملازمه مع مقطوعيه كون خروج الفرد من باب التخصيص لا التخصيص، و الفرض أنه مشكوك، فلا ينتج القياس، لفقد أحد شرطيه، و هو كليه الكبرى.

ثم إنه استدلّ صاحب الكفايه- قدّس سرّه- على كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب بالتبادر و انسباقه و انفهامه منه عند إطلاقه(١).

و لا يخفى عليك أنّ ما يتبادر من لفظ الأمر و ينسب إلى الذهن منه ليس إلّا الإراده المبرزه و الشوق المظهر، و أمّا هذه الإراده إلزاميه أو غيرها فلا يفهم من اللفظ، بل لا بدّ لها من ظهور أو قرينه أو دالّ آخر يدلّ عليه.

و الشاهد على ذلك صحّحه السؤال عن ذلك، و عدم قبحه، مضافا إلى عدم صحّحه سلب الأمر عن الأوامر الاستجابيه، مثل أن يقال: «ما أمر النبيّ بصلاه الليل» ضروره أنّ القائل بهذا القول يعدّ



من منكرى الضروره، و هذا بخلاف سلب الإلزام عنها بقولنا: «ما أُلزم النبيّ بصلاه الليل» فإنّ صحّته ممّا لا إشكال فيه.

فانقدح ممّا ذكر أنّ لفظ الأمر حقيقه فى القدر المشترك بين الطلب الوجوبى و الندبى.

و الاستدلال أو التأييد بآيه الحذر(١) و الروايتين(٢) المذكورتين فى المتن، و أنّ مقتضاها: ثبوت الملازمه بين الأمر و العقوبه على المخالفه، و المشقّه و الكلفه، فما ليس فيه عقوبه على مخالفته أو مشقّه فى امثاله فليس بأمر، لا يجدى فى المقام، لأنّه ليس للعقلاء بناء على العمل بالظواهر و العمومات و المطلقات إلّا فى تعيين المراد لا تشخيص الوضع بعد معلوميه المراد.

و الاستدلال بالروايه الأولى بتقريب آخر من طريق المفهوم- و هو أنّ مفهوم قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك»(٣) هو أنّ السواك لمّا كان فيه المشقّه و الكلفه لما أمرتهم به، و من المعلوم أنّه أمر بذلك استحباباً، فنستكشف أنّه ليس بأمر، إذ لو كان أمراً لما صحّ سلبه عنه- لا يفيد أيضاً.

و ذلك لأنّ القرينه الواضحه- و هى وجود الأخبار الكثيره

١- النور: ٦٣.

٢- إحداهما ما سيأتى، و ثانيتهما ما تقدّم فى ص ١٨٨ من قوله صلّى الله عليه و آله لبريره: «لا، بل أنا شافع».

٣- الكافى ٣: ٢٢- ١، الفقيه ١: ٣٤- ١٢٣، الوسائل ٢: ١٧ و ١٩، الباب ٣ و ٥ من أبواب السواك، الحديث ٤ و ٣.

الدالّه على استحبابه و عدم المشقّه فى الطلب الندبى، إذ اختيار الفعل و الترك بيد المكلف - تدلّ على أنّ الأمر فى الروايه يكون إلزاميا، و المعنى: «لأمرتهم إلزاما» و هذا واضح جدّا.

و الاستدلال بمفهوم الروايه الثانيه أيضا كذلك تقريرا و جوابا.

ثم إنّ صحّه الاحتجاج على العبد لا تدلّ على وضعه للطلب الوجوبى، بل يصحّ الاحتجاج إذا كان لفظ الأمر ظاهرا فى الوجوب، كما يصحّ إذا كان حقيقه فيه. فدعوى أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الطلب الإلزامى عهدتها على مدّعيتها.

و ظهر أنّ شيئا من التبادر و الآيه و الروايتين لا يكون مؤيدا فضلا عن أن يكون دليلا، فتأمل جيّدا.

المقام الثانى: فى أنّ لفظ الأمر ظاهر فى الوجوب أم لا؟

فنقول: معنى الأمر - كما عرفت - ليس إلّا إظهار الإراده و الميل و إبراز الشوق الصادر من العالى بعنوان المولويه، و إنّما الوجوب و الاستحباب أمران خارجيان لا - ربط لهما بمدلول الأمر، بل ينتزعان عن إلزاميه المصلحه و عدمها، فهناك معنى واحد و استعمال فارد، و هو إظهار الميل، و لا يفهم من لفظ الأمر إلّا هذا فى جميع الاستعمالات، و الإلزام ربما يكون، و ربما لا يكون، و ليس إلّا ناشئا من مصلحه إلزاميه داعيه للأمر، فهو أجنبى عن مدلول لفظ الأمر، لكن مقتضى رسوم العبوديه بحكم العقل هو الإطاعه و الامتثال إلّا إذا ثبت الترخيص من المولى، فمفاد «أمر

رسول الله بكذا» أو «افعل كذا» أو «أمر كذا» و أمثال ذلك ليس إلّا إظهار الميل بالفعل، لكن بضميمة حكم العقل بأنّ كلّ أمر صدر من المولى تجب إطاعته إلّا أن يرخص في الترك، وهذه القضية الكلّيه هي كبرى قياس صغراه: «هذا أمر لم يثبت الترخيص فيه» و نتيجته هو وجوب امتثال هذا الأمر و إطاعته و عدم قبح العقاب على مخالفته حيث ليس للعبد الاعتذار عند مؤاخذه المولى بقوله: «لم خالفنى إذ أمرتك».

فأتضح أنّ الوجوب لا يستفاد من الأمر، بل هو مستفاد من مقدّمه خارجيه عقليه، و التعبير بأنّ الأمر دالّ على الوجوب أو ظاهر فيه تعبير مسامحى (١).

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ حكم العقل هذا ناش من كون الأمر ظاهراً في الوجوب، فعليه كون الأمر ظاهراً في الوجوب متقدّم على حكم العقل بلزوم الامتثال، و حكمه هذا معلول له، و هذا هو مراد القائل بكونه ظاهراً في الوجوب، فثبت أنّ الأمر بمادّته ظاهر في الوجوب، و نستكشفه من حكم العقل هذا. و بعبارة أخرى: إنّ الإهمال في الواقعيّات مستحيل، فإنّ إظهار الميل بالفعل أمره دائر بين أمور أربعة: فإن كان معناه الإلزام و حكم العقل بلزوم الامتثال مبنًى عليه، فهذا خلاف المدعى بمعنى أنّ الوجوب ليس أمراً عقلياً بل مستفاد من اللفظ. و إن كان معناه الاستحباب أو الجامع بين اللزوم و الاستحباب أو كان مجملاً، فليس للعقل حكم بلزوم الامتثال. و يشهد عليه أو ينتقض عليهم: أنّ العلماء من الأصوليين و الأخباريين - حتى القائل بهذه المقالة هنا - ذهبوا في بحث البراءة إلى جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهه الوجوبيه، فيعلم منه أنّ بيان اللزوم و الاستحباب على المولى، و بدونه يحكم العقل بعدم العقاب. و أيضاً كيف فكّكوا بين بيان جواز الترك و بيان عدم جوازه بأنّ الأوّل من وظائف الشرع دون العقل، بخلاف الثانى. و أيضاً يرد عليهم: أنّ الأخذ بالقدر المتيقّن عند كون الدليل لئبياً و أجزاء البراءة بالنسبه إلى المشكوك وجوبه مع إحراز الرجحان ينافى ذلك. و أيضاً يرد عليهم ما يغيّر قواعد الأصول فى باب العام و الخاصّ و المقيد و المطلق. و ذلك إذا ورد «أكرم الفقهاء» فليس فيه وجوب و لا استحباب عند هذا القائل، بل كلّ منهما يستفاد من حكم العقل، و إذا ورد «لا بأس بأن لا تكرم العلماء و إكرامهم أحبّ إلى» فهذا عام و سابقه خاص إذا قلنا باستفاده الوجوب من الأمر و اللفظ الصادر من المولى، فالجمع العرفى يقتضى أن نقول: إكرام العالم الفقيه واجب و غير الفقيه جائز، حيث يحمل العامّ على الخاصّ. و أمّا إذا قلنا بالوجوب العقلى فبعد ورود: «لا بأس بأن لا تكرم العلماء» يحكم العقل بعدم لزوم إكرام أى عالم حتى الفقيه، فيرتفع التنافى الابتدائى بين العامّ و الخاصّ، فلا وجه لحمل العامّ على الخاصّ، لعدم التنافى. و بعبارة أخرى: لازم هذا القول هو حمل العامّ على الخاصّ و المطلق على المقيد فى الجملة لا بالجملة. (م).

و ظهر أيضا ممّا ذكرنا أنّه ليس هناك جامع بين الوجوب و الاستحباب يكون هو معنى الأمر، لما عرفت من أنّ استعمال لفظ الأمر فى الطلب الوجوبى بعينه هو استعماله فى الطلب الاستجابى، فقله عليه السّلام: «اغسل للجنابه و الجمعه» استعمال واحد فى معنى فارد، و هو إظهار ميل المولى بغسل الجنابه و الجمعه، و لو لا دليل خارجى على استحباب غسل الجمعه و الترخيص فى تركه، لحكم بمقتضى حكم العقل بالوجوب فى كليهما.

**الجهه الرابعه: فى اتحد الطلب و الإراده.**

و قبل الكلام فى المقام لا بد من بيان منشأ النزاع بين المعتزلى القائل بالاتحاد و الأشعرى القائل بالمغايره.

فقول: النزاع بين الفريقين نشأ من أمرين:

الأول: اعتقاد الأشاعره بأن العباد مجبورون فى أفعالهم، و لازم هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد أن فعل المخلوق إما واجب إن تعلقت الإراده الأزليه به، أو ممتنع إن لم تتعلق به، لاستحاله تخلف الإراده عن المراد فى حقه تعالى، لأنه إذا أراد شيئاً أن يقول له كُنْ فَيَكُونُ (١) فالعاصى الذى لم يمتثل أمره تعالى، و لم يصدر عنه الفعل لا محاله يكون لأجل عدم إرادته تعالى به، و حيث إنه مكلف بالفعل بالضروره و مأمور به بالبداهه- و المفروض أنه لم تتعلق الإراده به- فلا محيص عن التزامهم بأن الطلب المفاد من الأمر غير الإراده، و إلما يلزم تخلف الإراده عن المراد، أو كون الخطابات المتوجهه إلى العاصين مجرد لقلقه اللسان، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما.

و مما يتفرع على هذا الزعم: إنكار التحسين و التقييح عقلا فى أفعال العباد بتوهم أنهم لا اختيار لهم و هم مجبورون فى أفعالهم، و من الواضح أن العقل لا- يقبح و لا- يحسن الفعل الصادر لا عن اختيار، و لا يحسن مثلا إيقاع السوط على شخص تأديبا إذا صدر

لا عن اختيار بل عن قهر و جبر على الضارب و المؤدّب، و لا يقبّح إيقاعه على اليتيم ظلما كذلك.

و الحاصل: أنّ موضوع حكم العقل فى التحسين و التقبيح الفعل الاختيارى لا مطلقا.

و أيضا يتفرّع عليه إمكان التكليف بما لا يطاق و الأمر بالمحال نظرا إلى أنّ العصيان كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الأزليّه به، و أنّه كان ممتنعا له، غير ممكن الوقوع فى الخارج، و حيث إنّّه كان مكلفا بضروره من الدين فالتزموا بإمكان التكليف بالمحال.

الثانى: التزام الأشاعره - غير الشاعره - بالكلام النفسى نظرا إلى أنّ الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه مفادها الطلب دون الإراده، فهناك أمر آخر غير الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض مسمّى بالطلب.

و كانت هذه الدعوى منهم لتصحيح متكلميّته تعالى بكلام قديم فى قبال الإراده و غيرها من الصفات المشهوره و قدم الكلام فى حقّه تعالى بأن يكون متكلمًا بالكلام النفسى الذى يكون قديما دون اللفظى الذى لا يكون إلّما حادثا، لتألفه من أجزاء منقضيّه منصرمه، فالتحقّظ على قدم الكلام لتصحيح متكلميّته تعالى فى قبال سائر الصفات أوقعهم فى هذا الوهم، فالتزموا بأنّ فى النفس أمرا مغايرا للإراداه و غيرها من الصفات، و هو كلام نفسى مدلول عليه بالكلام اللفظى فى الإخبارات و طلب نفسى فى الأوامر.

و من هنا يعلم أنّ النزاع بين الفريقين لا- يكون لفظيًا- كما زعم صاحب الكفايه(١)- قدّس سرّه- لما عرفت من أنّ النزاع فى المقام ناش من النزاع فى أفعال العباد و النزاع فى الكلام النفسى، و مع ذلك كيف يمكن أن يقال: مرادهم بالمغايره المغايره بين الحقيقى و الإنشائى من الطلب و الإراده، و الالتزام باتّحاد الإراده الحقيقيه و الطلب الحقيقى، الهادم لكلا البنيانين.

### و بعد ذلك يقع الكلام فى جهات:

#### الأولى: [هل ما يفهم من الطلب عين ما يفهم من الإراده؟]

أنّه هل ما يفهم من الطلب و ما يصدق عليه الطلب عين ما يفهم من الإراده و ما يصدق عليه الإراده، أم مفاد الطلب أمر و مفهوم الإراده أمر آخر، و ما يصدق عليه الطلب شىء، و ما يصدق عليه الإراده شىء آخر مغاير له؟

فنقول: إنّ من الواضح الذى لا ستره عليه مغايرتهما مفهومًا و مصداقًا، و ذلك يتّضح بأدنى التفات إلى موارد استعمالتهما.

مثلاً: لا يقال: طالب العلم، لمن اشتاق إلى العلم، و أراد فقط من دون أن يشتغل بالتعلّم.

و هكذا لا- يقال: طالب الغريم و طالب الضالّه و طالب الدنيا و طالب الآخره، لمن اشتاق إليها و أرادها، و إلّا فيلزم أن يصدق على كلّ شخص: طالب العلم، و طالب الآخره، إذ ما من أحد إلّا و قد اشتاق إلى العلم و الآخره.

فالتحقيق أنّ الطلب أمر مباين للإرادة، و ما يفهم من الإرادة هو تلك الصفة النفسانيّة التي هي عبارته عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد، و إذا تصدّى المشتاق لما يشتاق إليه فيقال: طلبه، فمفهوم الطلب هو التصدّى لتحصيل ما تشتاق النّفس إليه، و من المعلوم أنّه غير مفهوم الإرادة، و أنّه مرتبه متأخّره عنها، كما عرفت من موارد استعمالتهما، و هكذا ما يصدق عليه الإرادة غير ما يصدق عليه الطلب.

و بذلك ظهر فساد ما في الكفايه من أنّهما متّحدان مفهومًا و خارجًا و إنشاء(١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الإرادة عبارته عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد الّذى هو من مقوله الكيف النفسانيّ، و نسبتها إلى النّفس نسبه العرض إلى معروضه، و الطلب عبارته عن التصدّى لتحصيل ما تشتاق إليه النّفس، و نسبه إلى النّفس نسبه الفعل إلى فاعله، فهو من مقوله الفعل، فكيف تصدق المقولتان على أمر واحد!؟

ثمّ إنّ الطلب في الإنشاءات أيضًا يكون بهذا المعنى، إذ للتصدّى مراتب، و منها إيجاد الصيغه، فإنّ الأمر يتصدّى لتحصيل الضرب في الخارج، فيأيجاد الصيغه يتحقّق مصداق التصدّى، كما يتحقّق بتحريك العضلات.



### الجهه الثانيه: أنه هل فى النفس أمر غير مقدمات الإراده من التصور و التصديق بالفائده و الميل و العزم و نفس الإراده أم لا؟

فنعول: إنا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أن حركة العضلات لا- ترتب على الإراده، بل هناك أمر آخر قائم بالنفس قيام الفعل بفاعله (١) و هو إعمال النفس قدرتها بأى اسم شئت سمّيته بالاختيار أو المشيئه أو الطلب.

و الحاصل: أن المترتب عليه حركة العضلات هو إعمال النفس قدرتها بعد ما اشتاقت إلى الفعل و إرادته، لا الإراده بمعنى الشوق المؤكّد، إذ كثيرا ما تشتاقت النفس إلى شىء اشتياقا لا يتصور فوقه شىء، و مع ذلك لا تفعله و لا توجد فى الخارج لمانع يكون فى البين. و لا يخفى أنه لا يكون كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي، و لا يقول به الأشاعره أيضا.

### الجهه الثالثه: هل فى النفس أمر نسبته إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه

غير الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض و غير

١- أقول: الظاهر أن المراد بالإراده هو هذه الحاله، و لذا يعدّونها مميّا يترتب عليها تحريك العضلات، و يعبرون عنها بحمله النفس تاره، و بالحاله الإجماعيه الحاصله للنفس أخرى، و أما الشوق المؤكّد فهو من مقدمات الإراده، و أما الاختيار فهو عباره عن عزم النفس على أحد طرفى الفعل و الترك و ترجيحها إياه على الآخر بعد الشوق إليه. و الحاصل: أن الحاصل فى النفس أولا هو التصور ثم التصديق بالفائده ثم الميل ثم الشوق المؤكّد ثم ملاحظه عدم وجود المانع عنه و تهيؤ وسائل وجوده ثم العزم على إيجاده و اختيار وجوده على عدمه المعبر عنه بالاختيار ثم الإراده المعبر عنها بحمله النفس و الحاله الإجماعيه و إعمال القدره. (م).

ذلك من الصفات المشهوره أم لا؟

و الحق هو الثاني، و الوجدان أصدق شاهد على ذلك حيث إننا لا نجد في أنفسنا- سوى مقدمات الإراده و نفسها و سائر الصفات المعروفه- شيئاً آخر و صفه أخرى قائمه بالنفس قيام العرض بمعرضه حتى تكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، و هذا واضح غاية الوضوح.

بقي الكلام في إثبات متكلميته تعالى بعد ما ثبت بطلان القول بالكلام النفسى، و ذلك يتضح ببيان الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل.

فنقول: الميزان في تميز صفات الذات عن صفات الفعل أنّ الصفه إن أمكن حملها و حمل نقيضها عليه تعالى فهي من صفات الفعل، كما في الخالق و الرازق و أمثال ذلك حيث يصحّ أن يقال:

هو تعالى خلق الإنسان و لم يخلق العنقاء أو لم يخلق ذا رءوس أربع، و رزق زيدا ولدا و لم يرزق عمرا ولدا، و من ذلك: المتكلم، إذ يصحّ أنه تعالى تكلم مع موسى بن عمران عليه السلام و لم يتكلم مع أبيه عمران.

و إن لم يمكن ذلك (١) فهي من صفات الذات كما في القادر و العالم و غير ذلك، حيث لا يصحّ حمل نقيضها بأن يقال: هو تعالى

---

١- أقول: هذا في غير ما يمتنع وجوده ذاتا، و إلاّ فبالنسبه إلى ما يكون كذلك أيضا يصحّ حمل نقيض صفات الذات عليها بأن يقال: إنه تعالى لا يقدر على إيجاد شريك له و لا يعلم بشريك له و نحو ذلك. (م).

علم بفلان و العياذ بالله لم يعلم بفلان، أو قادر على فلان و لا يقدر على فلان.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما يكون قديما و عين ذاته تعالى من الصفات هي صفات الذات لا صفات الفعل، و قد عرفت أنّ التكلم من صفات الفعل حيث إنّّه تدريجي الحصول و ممّا ينقضى و ينصرم، و ما هو كذلك لا يمكن أن يكون قديما، فصفه التكلم مثل سائر الصفات التي هي صفات الفعل، كما في الخالق و الرازق و غير ذلك، و متكلميته تعالى لا تتوقف على إثبات الكلام النفسى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه ليس فى البين كلام نفسى مدلول عليه بالكلام اللفظى.

### الجهه الرابعه: [فى مدلول الجمل خبرا أو إنشاء ما ذا؟]

#### اشاره

أنّه بعد ما ثبت أنّ مدلول الجمل الخبريه ليس أمرا فى النفس يعبر عنه بالكلام النفسى، و هكذا مدلول الجمل الإنشائيه ليس أمرا فى النفس يعبر عنه بالطلب النفسى فى الأوامر و بغيره فى غيرها، فمدلول الجمل خبرا أو إنشاء ما ذا؟

المعروف بينهم - كما فى الكفايه (١) - أنّ الجمل الخبريه دالّه على تحقّق النسبه و ثبوتها فى الخارج أو عدمه، و الإنشائيه منها دالّه على إنشاء معانيها فى الخارج، كالطلب و الترجى و التمنى و غير ذلك.

لكنّ التحقيق - كما ذكرنا فى بحث المشتقّ - أنّ الخبر بما هو

خبر ليس له دلالة على وقوع النسبه أو لا وقوعها، و هو أجنبي عن مدلول الخبر، بداهه أنّ «الأربعة فرد» خبر لا يدلّ على ثبوت النسبه فى الخارج، بل مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت النسبه فى الخارج، و احتمال الصدق و الكذب ناش عن توافق الحكايه مع المحكّي عنه و تطابقهما.

و ذلك لما عرفت فى الوضع أنّ حقيقه الوضع و ما أشيى بنيانه عليه هو التعهيد بأن يلتزم الواضع بأنّه متى ما أراد الحكايه عن ثبوت القيام لزيد فى الخارج مثلا جعل مبرزها و معرّفها «زيد قائم» و هو بمنزله تحريك الرّأس فى جواب من قال: «أزيد قائم؟» و الصدق و الكذب ليس باعتبار مدلول الخبر الّذى هو هذه الحكايه، كما أنّهما ليسا من ناحيه الموضوع و المحمول، بل هما من ناحيه مطابقه هذه الحكايه مع ما فى الخارج و عدمها، و من هنا قيل:

«الخبر ما يحتمل الصدق و الكذب» و إلّا لا- يكون معنى لهذا الاحتمال، كما لا معنى له فى المفردات، بل ما يلزم فيه و فى المفردات فى صورته عدم المطابقه ليس إلّا خلاف الالتزام و التعهيد، لا الكذب إذا علم المتكلّم بالحال، و هكذا فى صورته عدم معلوميّه المطابقه، و عدمها ليس إلّا احتمال خلاف الالتزام و التعهيد بالنسبه إلى مدلول الخبر و مفرداته، لا احتمال الصدق و الكذب.

و من ذلك ظهر أنّ مدلول الجمل الإنشائيّه ليس إنشاء معانيها

فى الخارج، كما فى الكفايه (١)، و لا- جعل المكلف فى الكلفه، كما أفاده شيخنا الأستاذ (٢)، و لا- إنشاء البعث و الزجر، كما أفاده بعض (٣) مشايخنا قدس سره، و لا الإلزام بالفعل أو الترك، كما عن غيرهم، بل هذه عناوين تتنزع من إظهار المولى شوقه و ما فى نفسه بلفظ أو إشاره أو كتابه أو غير ذلك ممّا يكون مبرزاً لما فى النفس من شوق أو غيره، فالبعث ينتزع باعتبار أنّ المولى يوجّه عبده نحو المراد، و عنوان التكليف ينتزع بلحاظ إيقاعه و جعله فى الكلفه، و الإلزام باعتبار جعل الأمور به لازماً عليه و على عهدته، و هكذا سائر العناوين كلّ ينتزع عنه باعتبار، و شىء من ذلك لا ربط له بمدلول الأمر، بل مدلوله كما عرفت هو إبراز (٤) المولى شوقه بفعل لعبده بمبرز و هو صيغه «تعال» تاره، و الإشاره أخرى، و الكتابه ثالثه، و هكذا، إذ ذلك مقتضى تعهد الواضع بأنّ متى ما اشتقت إلى مجيئك إياى جعلت مبرزه و معرّفه هذا اللفظ، و ليس لمدلوله خارج حتى يحتمل مطابقته له أو عدمها، كما فى الخبر، كما أنّه ليس لتحريك اليد مقام قول المتكلم: «تعال» خارج و لا واقع يطابقه، و هذا واضح جداً.

١- كفايه الأصول: ٨٧.

٢- أجود التقريرات ١: ٨٨.

٣- نهايه الدرايه ١: ١١٤.

٤- أقول: يشكل هذا فى الأوامر الامتحانيه، فإنّ المولى لا يشترق إلى ما أمر به امتحانا أصلاً و لا يريدّه جداً، بل الأمر ليس إلّا لمجرد غرض الابتلاء و الامتحان. (م).

### بقي الكلام في دفع شبهات الأشاعره القائلين بالجبر و أنّ العباد مجبورون في أفعالهم،

و لذا أنكروا (١) التحسين و التقييح عقلا حيث إنّ موضوعهما الفعل الاختياري لا الجبري، و تحفظوا بذلك قدرته و سلطنته تعالى، و أنّه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و لا يسأل و هم يسألون، و يدخل من يشاء في نعيمه و إن كان من الفجار و يدخل من يشاء في جحيمه و إن كان من الأبرار بلا- قبح في نظر العقل أصلا، و وقعوا في شبهه إسناد الظلم إليه- تعالى عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا- في قبال المعتزله القائلين بالتفويض، و أنّ يد الله مغلولة، و أنّ العباد مختارون في أفعالهم اختيارا تاما بحيث لا يقدر هو تعالى [على] سلبه عنهم، فتحفظوا بذلك عدله تعالى، و التحسين و التقييح العقليين، و وقعوا في شبهه سلب السلطنة و القدره عنه تعالى، فكلّ تنحى عن طريق الاستقامه، و وقع في طرف الإفراط و التفريط، خلافا للفرقه المحقّه الاثنى عشرية القائلين بالأمر بين الأمرين و أخذوا و تعلموا من أئمتهم صلوات الله عليهم أجمعين، فتحفظوا بذلك عدله و قدرته تعالى. فمن الشبهات: ما عن الفخر الرازي من أنّ الأفعال كلّها معلوله للإرادته، و هي- أي نفس الإرادته- غير إراديه، و إلّا لزم التسلسل، فإذا كان علّه الفعل أمرا قهريا جبريا، فلا محاله يكون معلولها أيضا

١- الظاهر أنّ إنكارهم للحسن و القبح ليس منحصرا بفعل العباد، بل أنكروهما مطلقا حتى في أفعال الله تعالى. (م).

كذلك، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله، و هو بمكان من البطلان(١).

و أجب عنه: بأن الأفعال حيث إنها مسبوقة بالإرادة فهي اختيارية في مقابل الفعل القسرى الذى صدر عن قهر و قسر، كسقوط الحجر، و الطبعى الذى يصدر بالطبع، كحركة النبض، و يكفى فى الفعل الاختيارى أن يكون إراديه، و لا يلزم أن تكون الإرادة إراديه أيضا.

و أنت خير بأن هذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من جوع، إذ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري، فهو جبر بصورة الأمر بين الأمرين.

و التحقيق فى الجواب أن الإرادة تستعمل تاره و يراد منها تلك الصفة النفسانيه التى هى الشوق ضعيفا أو قويا، و تستعمل أخرى و يراد منها الاختيار الذى هو فعل من أفعال النفس، و المحذور المذكور لازم على تقدير أن تكون عله الأفعال الإرادة بالمعنى الأول لا هى بالمعنى الثانى، و نرى بالوجدان أنه ليس مجرد الشوق عله تامه للفعل، بداهه أن النفس فى أعمال قدرتها و سلطنتها فيما اشتاقت إليه و ما تكرهه على حد سواء، بل ما ارتكز فى أذهاننا و نرى من وجداننا أن العله التامه للفعل هى الإرادة

---

١- راجع تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل - للخواجه نصير الدين الطوسى :- ٣٢٥.

بالمعنى الثانى التى قيامها بالنفس قيام الفعل بفاعله. و إن شئت فسّمها بالاختيار أو المشيئة أو إعمال القدره أو حملة النفس.

و بالجمله علّه الأفعال- و هى الإراده بمعنى الاختيار و إعمال القدره- اختياريه، إذ للنفس أن تعمل قدرتها نحو الفعل و تفعل و أن لا تعمل قدرتها و لا تفعل، فإذا كانت العلّه اختياريّه، فلا محاله يكون المعلول أيضا اختياريّا.

إن قلت: إعمال القدره و حملة النفس و اختيارها أيضا فعل من الأفعال، و بالضروره لا- يكون واجب الوجود، فيكون ممكنا محتاجا إلى العلّه، فهى إمّا إرادية أو اضطراريه، فهو على الثانى يكون اضطراريّا، و يعود المحذور، و على الأوّل ننقل الكلام فيها، فإن كانت إرادية، يتسلسل، و إلّا يعود المحذور، فلا أثر لهذا الجواب أصلا.

قلت: يكفى فى كون الفعل اختياريّا أمران:

الأوّل: مقدوريته للفاعل بحيث يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل.

الثانى: استناده إليه بحيث يصدر من الفاعل لا عن قهر و قسر، و لا يلزم فى ذلك أزيد من هذين الأمرين.

و ما اشتهر فى الألسنه من أنّ الممكن لا بدّ لوجوده فى الخارج من علّه ممّا لا أصل له لو كان المراد ظاهره من عدم الانفكاك بينهما، و لكنّ الظاهر أنّ مرادهم بذلك أنّ الممكن حيث إنّ نسبته إلى الوجود و العدم على حدّ سواء و ككفّتى الميزان لا يوجد



بالذات، وإلا خرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا بالذات، بل لا بدّ له من موجد يوجدّه، أمّا كونه علّه تامّه له بحيث لا ينفكّ عنه فلا، فحيث فعل النَّفس الذي سمّيناه بالاختيار أو إعمال القدره أو حملة النَّفس أو المشيئه أو غير ذلك من الألفاظ-

عبارتنا شتّى و حسنك واحدو كلّ إلى ذاك الجمال يشير

- فعل اختياري صادر عن النَّفس بلا واسطه في البين، و هو مقدور لها بحيث يمكنها أن تعمل قدرتها و أن لا تعمل، بخلاف سائر الأفعال، فإنّها صادرة عن النَّفس بواسطه هذا الفعل الاختياري، و هذا معنى قوله عليه السّلام: «خلق الله الأشياء بالمشيئه و المشيئه بنفسها»<sup>(١)</sup>.

و الحاصل: أنّ علّه الفعل ليست هي الشوق بل هي الاختيار، و الشوق ليس إلّا باعثا و محرّكا للنفس و داعيا للاختيار، و هو فعل من أفعال النَّفس يصدر عنها بلا واسطه، و لها أن تختار و أن لا تختار، فهو مقدور لها و فعلها.

و نظيره علم النَّفس بالأشياء، فإنّه بواسطه الصورة الحاصله منها في النَّفس، و أمّا علمها بهذه الصورة فهو بنفسها لا بواسطه صورهِ أخرى.

و لو قلنا بقهرية الأفعال المعلوله للاختيار و لم نكتف في اختياريه الاختيار بمقدوريته للنفس و صدوره عنها، و جب أن نقول

١- الكافي ١: ١١٠-٤ بتقديم و تأخير.

بذلك في أفعال الله حيث إنه تعالى أيضا خلق الأشياء بالمشيئة والاختيار، ولا فارق في البين، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و لا يقول به الأشعري.

و منها: أنّ الأفعال بين واجب و ممتنع، إذ الإرادة الأزليه له تعالى إمّا تعلقت بها فهي واجبه، أو لم تتعلّق بها فهي ممتنعه، و إلّا لزم أن تكون إرادته العبد غالبه على إرادته الله، و هو باطل بالضرورة.

و هذه الشبهه نشأت من جعل إرادته تعالى من صفات الذات، و هو المعروف بين جملة من الفلاسفه و هو باطل، بل هي من صفات الفعل.

بيان ذلك: أنّ صفات الذات - كما عرفت - هي ما لا يمكن نفيها عنه تعالى بوجه من الوجوه، كالقدره و العلم حيث إنّهما لا يمكن نفيهما عنه تعالى، إذ هو تعالى قادر إذ لا مقدور، و عالم إذ لا معلوم.

و أمّا الإرادة فيمكن نفيها عنه تعالى كما في التنزيل يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (١).

و قد تطابقت و تضافرت الأخبار بأنّ الإرادة من صفات الفعل، و ليس شىء غير العلم و القدره من صفات الذات، و الحياه صفه تنتزع عنهما، و بقيه الصفات كلّها من صفات الفعل، و منها الإرادة، فهي على هذا ليست بأزليه، بل هي - كسائر الأفعال - ربما تصدر

منه تعالى، و ربما لا تصدر بحسب المصالح و المفسد، فالإرادة ليست بأزليه حتى يقال: إِمَّا تَعَلَّقْتَ بِالْأَفْعَالِ أَوْ لَمْ تَتَعَلَّقْ، و يلزم ما ذكر، و الأفعال ليست أفعال الله حتى تكون معلوله لإرادته و اختياره، بل هي معلوله لاختيار العباد حيث إنَّها أفعالهم، فالقضية سألته بانتفاء الموضوع.

و بالجمله لَمَّا جعلوا الإرادة من صفات الذات، وقعوا في هذه الشبهه، و قالوا بمجبوريه العباد في أفعالهم، و أنت بعد ما عرفت أنَّ الإرادة ليست من صفات الذات لا يبقى لك إشكال من هذه الجبهه، فتأمل.

و منها: أنه تعالى حيث إنَّ إرادته عين علمه، فإن علم بفعل العبد يجب، و إن علم بعدمه فيمتنع، فهو إمَّا واجب صدوره من العبد أو ممتنع، و إلَّا يلزم تخلف العلم عن المعلوم، و هو محال في حقه تعالى، و بذلك أشار شاعرهم حيث قال:

گر می نخورم علم خدا جهل بود

و الجواب- مضافا إلى أنَّ هذه الشبهه أيضا مبتنيه على جعل الإرادة من صفات الذات، و قد عرفت بطلانه- أنَّ علمه تعالى تابع لوقوع الفعل بمعنى أنه حيث كان العبد يصدر منه الفعل علم هو به، لا أنه حيث علم به يصدر الفعل من العبد.

و بعبارة أخرى: ليس العلم بالصدور علّه للصدور، بل الأمر بالعكس، و الصدور علّه للعلم به، ضروره أنَّ طلوع الشمس غدا

ليس معلولا- لعلنا به، بل علته أمر آخر لا ربط له بعلمنا به، وهكذا لا ربط له بعلم الباري به، إذ ليس العلم بالشيء إلا انكشافه لدى العالم من غير فرق بيننا وبين الباري في هذا المعنى، والانكشاف كيف يمكن أن يكون مؤثرا وعلته للشيء؟! ولو كان كذلك، للزم أن يكون الباري تعالى أيضا مجبورا في أفعاله، إذ هو تعالى عالم بأفعال نفسه، فأفعاله أيضا ضروريه له، وإلا يلزم تخلف العلم عن المعلوم، المحال في حقه تعالى، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا تمام الكلام في الجبر، والجواب عن شبهات الأشعري.

### [في التفويض و بطلانه]

أما التفويض الذي قال به المعتزله، حفظا لعدله تعالى:

فالتزموا بأن العباد مختارون في أفعالهم تمام الاختيار بحيث لا يمكن للباري تعالى سلب الاختيار عنهم بتوهم أن الممكن لا يحتاج في بقائه إلى المؤثر، فالباري تعالى بعد أن أوجد العبد و أعطاه القدره و الاختيار أجنب عنه، و لا يقدر على سلب اختياره و قدرته، فقالوا بمقاله اليهود من أن يد الله مغلوله.

و فساد هذا التوهم ظاهر لا ستره عليه، إذ الممكن - كما ثبت في محلّه - محتاج إلى المؤثر و إلى إفاضه الوجود من الحقّ حدوثا و بقاء، إذ البقاء أيضا وجود ثان يحتاج إلى موجد و مؤثر، و إلا لزم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات.

و ذلك لأنّ الافتقار - الذي هو من لوازم ذات الممكن و ماهيته -

إمّا أن يكون باقيا بعد الحدوث أو لا، فعلى الأول لا يستغنى عن المؤثر ما دام باقيا، وهو المطلوب، و على الثانى يلزم الانقلاب، إذ انتفاء لازم الذات و الماهية مستلزم لانتفاء الذات، و هو محال.

و أوضح مثال مثل فى المقام: وجود الصورة فى النفس، فإنها موجوده فى النفس ما دام تتوجه النفس بها، و تنعدم بمجرد سلب النفس توجهها عنها. و هكذا وجود الضوء فى العالم متفرع على إشراق الجرم المشرق المضى ء و تابع له، فإنه بمجرد وجود حاجب فى البين أو انعدامه ينعدم، فكما أنّ وجود الصورة فى النفس ليس وجودا واحدا موجودا بتوجه [واحد] و هكذا وجود الضوء ليس وجودا واحدا بإشراق واحد، بل هناك وجودات متتابعه ناشئه من توجهات النفس آناً فآناً و من إشراقات متعدده واحدا بعد واحد، إلّا أنّا نرى واحدا فى الظاهر، فكذلك قدره العبد أيضا فى كلّ آن غيرها فى آن آخر، و هى فى كلّ آن مفاضه بإفاضه غيرها فى آن آخر، و بمجرد قطع الفيض عن العبد تنعدم من دون احتياج إلى معدم أصلا.

فالقول بالتفويض - كالجبر - باطل عاطل، و إنّما الحقّ هو الأمر بين الأمرين، و أنّ للعبد سلطنته على الفعل، و للبارى تعالى سلطنه على سلطنته، و العبد قادر على الفعل و الترك، و مختار بينهما عند إفاضه القدره و الوجود منه تعالى بحيث لو قطع الفيض ينعدم.

فالفعل له جهتان بكلّ جهة منتسب إلى شخص حقيقه، فمن حيث إنّه يصدر من العبد عن اختيار منتسب إليه حقيقه، و من حيث إنّ إفاضه القدره و الاختيار و الوجود منه تبارك و تعالى منتسب إليه حقيقه، و هو معنى الأمرين الذى يتحفّظ به العدل و السلطنه كلاهما للبارى تعالى، و هو مذهب الفرقه المحقّقه الإماميه.

### [فى الترجيح و الترجّح بلا مرجّح]

ثمّ إنّه لما كانت قدره العبد بالنسبه إلى الفعل و الترك على حدّ سواء و إنّما المرّجح لأحدهما هو الشوق النفسانى الذى هو الإراده، فلا- بأس بصرف عنان الكلام- و إن كان خارجا عن المرام لكنه لا- يخلو عن مناسبه للمقام- إلى مجمل القول فى الترجيح بلا مرجّح و الترجّح بلا مرجّح.

فقول: أمّا الترجّح بلا مرّجح فمحال بالبداهه، ضروره أنّ الموجود بلا موجد و المعلول بلا علّه مستحيل قطعاً، و الترجّح بلا مرّجح ليس إلّا الوجود بلا موجد، و هو ينافى الإمكان الذى هو بالنسبه إلى الوجود و العدم ككفّتى الميزان، فلا بدّ فى ترجّح أحد الجانبين على الآخر من مرّجح فى البين بلا شبهه و لا ريب.

و أمّا الترجيح بلا مرّجح فليس بمحال لا فى التكويتيات و لا فى التشريعيّات، و إنّما هو قبيح لا يصدر من العاقل الحكيم إن كان هناك مرّجح أو جامع، إذ العاقل لا- يختار المرجوح على الراجح مع تساوى القدره و عدم تفاوتها بالنسبه إليهما، و المولى الحكيم

لا- يكلف عبده بالمعنين من أحد الأمرين المتساويين من كل وجه على وجه يعاقب عبده على ترك المأمور به و الإتيان بالآخر فضلا [عن] أن يكلف بالمرجوح كذلك، بل العاقل يختار الراجح في التكويتات، و المولى الحكيم يكلف بالجامع- إن كان- أو أحدهما- إن لم يكن- في صورته تساوى الأمرين، و بالراجح في صورته عدم التساوى في التشريعات.

و أما في غير التشريعات و عدم وجود المرجح فمن الواضح عدم القبح أصلا، ضروره أن العطشان الذي عنده كوزان متساويان في إيفاء المصلحه بلا تفاوت بينهما لا يتأمل و لا يملك نفسه عن الشرب حتى يموت نظرا إلى أن ترجيح أحد المتساويين قبيح، بل يختار أحدهما و يشرب من أحدهما قطعاً، و هذا واضح جداً.

و من هنا يعلم أن ما قاله رئيس المشككين- من أن المصلحه الإلهيه اقتضت وجود الحركة في الأجرام السماويه، لكن الترجيح بلا مرجح (١) كان قبيحا، فما وجه حركه الشمس مثلا و سيرها من

١- أقول: قد يتوهم استحاله الترجيح بلا مرجح نظرا إلى أن الترجيح يستلزم الترحيح استلزام الكسر للانكسار، فلا يمكن الترجيح بلا مرجح، لاستلزامه الترحيح بلا مرجح، و في مثال الكوزين يوجد المرجح و لكنه لخفائه يختفى على الأغلب، فالعطشان إنما يربح أحد الكوزين المتساويين من جهه كونه أقرب إليه أو إلى يده اليمنى، أو لأنه الذي جاء بمدّ نظره أولا، و وقع عليه توجيهه في بادئ النظر، و غير ذلك من المرجحات الخفيه. و فساده أظهر من أن يخفى حيث إن الترجيح و إن كان مستلزما للترجح لا محاله إلا أن هذا الاستلزام لا يتولد منه استلزام آخر، و هو أنه إن كان الترجيح بلا مرجح يكون الترجيح أيضا لا محاله بلا مرجح، ضروره أن الترجيح لا يكون بلا عله و لا سبب، بل علته و سببه هو الفاعل و المرجح، و هذا مراد من يقول باستحالته، بخلاف الترجيح، فإنه و إن كانت له عله و سبب أيضا هو الفاعل و المرجح إلا أن الفاعل ربح المرجح أو أحد المتساويين عبثا و من دون غرض عقلائي، و قبحه من هذه الجهه، و إنكاره إنكار للبداهه، و هذا مراد من يقول بقبحه، و إلا فالترجح بلا مرجح- بمعنى أنه بلا عله و سبب و فاعل- فمما لا يشك في استحالته ذو مسكه، كما في الترجيح بلا مرجح. و الحاصل: أن الانكسار كالكسر مثلا- لا- يمكن أن يكون بلا عله، و لكن ترجيح كسر أحد الكوزين- اللزوم كسر أحدهما- على الآخر لا بد له من مرجح فيه أو كونهما متساويين في هذه الجهه حتى يكون حسنا، و إلا فهو قبيح. (م).

المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم وجود المرجح؟- كلام متين في صورته الإشكال و الاعتراض، لكنّه ناظر إلى أنّه لا يجوز للحكيم تفويت المصلحه مع عدم وجود المرجح، و هذا ممّا لا يشوبه شكّ و لا ريب.

بقى الكلام فى معنى حديث «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقى فى بطن أمّه»<sup>(١)</sup>.

فنعول: إنّ السعاده و الشقاوه ليستا من الأمور الذاتيه لا من الذاتى فى باب (إيساغوجى) ضروره أنّهما ليستا بجنسين أو فصلين للإنسان و لا من الذاتى (٢) فى باب البرهان من قبيل الزوجيه للأربعه،

١- التوحيد- للصدوق:- ٣٥٦-٣ بتفاوت يسير.

٢- أقول: و الشاهد على ذلك ما ورد فى دعاء ليله الثالث و العشرين من شهر رمضان المبارك بعد جمل منه: «و إن كنت من الأشقياء فامحنى من الأشقياء، و اكتبنى من السعداء» إلى آخره، [الإقبال: ٢٠٩] و غير ذلك ممّا يكون بهذا المضمون الذى وصل بحدّ التضافر بل التواتر و لا يمكن إنكاره. (م).



بداهه أنّهما أمران يتزعان من الإطاعة و المعصيه المترتبتان على العمل بما أمر به المولى أو بخلافه، عن إرادته و شعوره، و لا يصح إطلاقهما على من لم يعمل عن إرادته و شعوره، فكيف بمن كان فى بطن أمّه، فلا بدّ من العناية فى الحمل، و أن يكون باعتبار وجود المقتضى للسعاده من الصفات الحسنه التى هى جنود الإله، و وجود المقتضى للشقاوه من الصفات الرذيله الخبيثه التى هى جنود الشيطان و النفس الأمّاره، سواء قلنا بالجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين، و هذا كإطلاق النار على الحطب، لما فيه من اقتضاء الناريه، فالروايه لا تدلّ على الجبر بوجه من الوجوه.

و أمّا حديث «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة»<sup>(١)</sup> فأجبنى عن المقام جدّاً، فإنّ الظاهر منه- و الله العالم- أنّ الناس مختلفون فى القوّه الظاهره و الباطنه و العقل اختلافا شديداً، و هذا ممّا يختصّ بالإنسان، إذ غيره لا يختلف فى نوع واحد منه أصلاً، أو ليس بهذه الكثره و الشدّه، كاختلاف معادن الذهب و الفضة.

### وهم و دفع:

أمّا الوهم: فهو أنّه لا بدّ فى الفعل العبادى أن يكون قريباً و صادراً عن إرادته، و هذا ينافى ما ذكر من أنّ الإراده ليست بعلة للفعل و لا تامّه التأثير فيه، بل العله التامّه و ما يكون مؤثراً فى الفعل

تمام التأثير هو الاختيار ليس إلّا، فكيف التوفيق؟

و أمّا الدفع: فهو أنّ لفظ الإرادة- كما مرّ غير مرّه- تارة يطلق و يراد منه الشوق المؤكّد الّذى هو من صفات النّفس، و أخرى يطلق و يراد منه الاختيار و المشيئة، كما فى جملة من الروايات، و كلام الأصحاب ناظر إليها بالمعنى الثانى لا الأوّل، حيث إنّ الشوق النفسانى لا يكون علّه للإمساك من أوّل الفجر إلى الغروب، بل الشوق بخلافه.

و من هنا يعلم أنّه لا يكون مرجّحاً له أيضاً، و المرجّح له هو الأمر الإلهى و الداعى الرحمانى و المحرّك المولوى، بل العلّه التامّه هو الاختيار، فالمراد من هذا الكلام أنّ الفعل لا بدّ و أن يكون صادراً عن اختيار و بداع إلهى فى مقابل القسرى، و ما يكون بداع نفسانى، فلا منافاه أصلاً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمادّه الأمر.



## الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغته و هيئته.

### اشاره

و فيه مباحث:

### الأول: [صيغه الأمر و ما لها من المعانى غير الطلب]

أنه ربما يذكر للصيغه معان غير الطلب تبلغ خمسه عشر معنى من: التهديد و التعجيز و التسخير و الإرشاد و غير ذلك.

فقال بعض بكونها حقيقه فى إنشاء الطلب و مجازا فى الباقى.

و قال آخرون بالاشتراك اللفظى، و أما الاشتراك المعنوى فلا يمكن الالتزام به حيث لا يتصور جامع بين التهديد و الطلب.

و العدى أفاده صاحب الكفايه- قدس سره- فى المقام، هو: أن للصيغه معنى واحدا و مدلولا فاردا هو إنشاء الطلب. و اختلاف المعنى فى بعض الموارد لاختلاف الدواعى، ربما يكون الداعى لإنشاء الطلب هو الطلب حقيقه، و ربما يكون الداعى التهديد أو غير ذلك(١)، إلى آخر ما أفاده فى المقام.

و ممّا ذكرنا سابقا- من أنّ معنى الأمر إبراز الشوق و أنّ الطلب ليس إلّا التصدّي نحو المراد فى الإنشاءات و غيرها، و بإيجاد المولى صيغه «اضرب» مخاطبا عبده يتحقّق مصداق الطلب، لا- أنّ مفهومها إيجاد الطلب و إنشاؤه كما أفاده، و ليس هذا إلّا الخلط بين المفهوم و المصداق- يظهر أنّه لا يمكن الالتزام بوحده المعنى، بداهه أنّ مفهوم صيغه الأمر، المنشأ فى مقام البعث و التحريك مباين لمفهوم صيغه الأمر، المنشأ فى مقام التهديد أو التعجيز أو الإرشاد أو غير ذلك، فإنّه فى مقام البعث هو إبراز الشوق، و فى مقام التهديد هو إبراز الكراهه، و أنّ الأمر المنشئ و المتكلّم يكره الفعل بحدّ يعاقب فاعله، و فى مقام التعجيز هو إبراز أنّ المخاطب عاجز عن الفعل لا يقدر عليه، و فى مقام الإرشاد هو إظهار أنّ الفعل ذو مصلحه و فائده عائده إلى المخاطب إن فعل، و هكذا.

و من الواضح أن لا جامع بين هذه المعانى، لمكان التباين بينها، فلا محيص عن الالتزام بتعدّد المعنى إمّا بنحو الاشتراك اللفظى أو الحقيقه و المجاز، و لا يهّمنا إثبات أحدهما و إبطال الآخر بعد ما كانت الصيغه ظاهره فى البعث و التحريك عند عدم القرينه إمّا لأنّه حقيقه فيه أو لانصرافه إليه.

و ممّا يؤكّد ذلك: صحّه إطلاق الطلب بجميع اشتقاقاته عند استعمال الصيغه فى البعث و التحريك بأن يقال: «طلب زيد كذا» و «هو طالب كذا» و «هذا الفعل مطلوب له» و «هذا الشخص

مطلوب منه» و غير ذلك، بخلافه عند استعمالها فى مقام التهديد أو غيره من المعانى، فإنه لا يصح إطلاق الطلب بوجه من الوجوه.

### المبحث الثانى: فى أن الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما؟ أقوال:

اختار صاحب الكفايه - قدس سره - أولها بدعوى تبادره عند استعمالها بلا قرينه (١).

ثم أجاب عن إشكال صاحب المعالم - من أن استعمال الصيغه فى الندب فى الأوامر الوارده فى الشريعه فوق حد الإحصاء بحيث صار من المجازات المشهوره، فلا بد من ترجيح الندب أو التوقف - بوجه ثلاث:

الأول: كثره استعمالها فى الوجوب أيضا.

و هذه الدعوى ممنوعه (٢) جداً، وهذا واضح لمن تتبع الأوامر الاستجابيه التى هى وارده فى أبواب المعاشره و المعامله و المناكحه و غير ذلك من أبواب السنن، مضافا إلى المستحبات غير المستقله فى الصلاه و الصوم و الزكاه و غيرها من العبادات.

و الثانى: أن هذه الاستعمالات كلها مع القرينه، و كثره

١- كفايه الأصول: ٩٢.

٢- أقول: كون المستحبات أكثر من الواجبات مـ لا - كلام فيه، و أمـا أن استعمال الصيغه فى الندب أكثر - كما هو مدعى صاحب المعالم - فليس بصحيح، فإن أكثر المستحبات أفيدت بغير الصيغه، فالحق أن ما اختاره الآخوند متين. (م).

الاستعمال كذلك لا توجب صيرورتها مشهوره فيه حتى يرجح أو يتوقف.

وفيه: أنه خلاف ما هو المعروف في المجاز المشهور حيث إن كثره استعمال اللفظ في المعنى المجازي توجب أنس المخاطب به بحيث لو استعمل بلا- قرينه يتأمل المخاطب في كشف المراد، إذ يحتمل أن المتكلم اعتمد على الشهره و جعلها القرينه على المراد، و لو لا هذا لما كان معنى لهذا النزاع.

الثالث: النقض بصيغ العموم مع كثره التخصيص فيها حتى قيل: «ما من عامٍ إلّا و قد خصّ».

وفيه: أولاً: أن هذا الجواب لا يكون برهانا بل يكون جدلا و إلزاما للخصم حيث لا يتم على مذاقه من أن التخصيص متصلا أو منفصلا لا يصادم عموم العام أصلا، و لا يستلزم تجوّزا في العام مطلقا.

و ثانيا: أن بين الصيغه و بين ألفاظ العموم فرقا بينا، إذ هي وضعت للعموم بأوضاع متعدده، و كثره استعمال الجمع المحلى باللام في الخصوص لا تصادم عموم سائر ألفاظ العموم و أدواته، بخلاف الصيغه، فإن لها في جميع الموادّ و الهيئات سنخ معنى واحد بوضع واحد.

و ثالثا: أن هذا الكلام المشهور من أن «ما من عامٍ إلّا و قد خصّ» من الأغلاط الواضحه و ممّا لا أصل له بالضروره، فإنّ

الأحكام العقليه مثل: «كلّ معلول يحتاج إلى العلّه» «كلّ زوج منقسم بمتساويين» «كلّ ممكن زوج تركيبى مركّب من ماهيّه و وجود» و غير ذلك كلّها خارجه عن هذا الحكم.

و كثير من الأحكام العرفيه مثل: «كلّ جوز مدور» «كلّ ذهب غير الفضة» «لا شىء من الحجر بشجر» و أمثال ذلك أيضا كذلك.

فلا محيص عن هذا الإشكال إلّا بما ذكرنا سابقا من أنّ الوجوب و الندب أمران خارجان عن مدلول الصيغه، بل مقتضى العبوديه و المولويه بحكم العقل: الإطاعه و الامتثال ما لم ينصب المولى قرينه على الترخيص، و أنّ المصلحه الموجهه للأمر غير لزوميه، و الصيغه متى ما استعملت لها معنى واحد، و هو إظهار الشوق و إبراز الميل، و الوجوب (١) و الندب ناشئان من إلزاميه المصلحه و عدمها التى هى داعيه للأمر و البعث، فالصيغه عند استعمالها بلا قرينه على الندب ظاهره فى الوجوب بمعنى أنّ الوجوب أمر حكم به العقل، لا أنّه مدلوله بنحو الحقيقه أو المجاز أو غير ذلك.

فاندفع الإشكال بناء على صحّه هذه الدعوى، و هى أنّ الوجوب و الندب أمران خارجان عن مدلول اللفظ، بل هما من

---

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ الوجوب لا يدور مدار إلزاميه المصلحه، بل العقل يحكم بقبح مخالفه المولى و لزوم امتثاله عند إظهار شوقه بشىء ما لم يرتخص فى الترك و إن علم- على فرض المحال- أنّ حكمه بلا مصلحه، كما يقول به الأشاعره غير الشاعر. (م).



المدليل السياقي، إذ من الواضح الضروري أنه متى تحقّق موضوع حكم العقل يترتب عليه حكمه و إن لم يتحقّق في مدّة العمر إلّا مرّة واحده، فإذا حكم العقل بوجوب امتثال أوامر المولى ما لم يرخص في الترك، فإذا فرضنا أنّ جميع أوامر المولى ورد فيها الترخيص إلّا واحداً أو اثنين منها، فيصدق في هذا المورد أو هذين الموردين أنّ المولى أمر عبده و لم يرخص في الترك، فيتحقّق موضوع حكم العقل و يترتب عليه حكمه بوجوب الامتثال، إذ هو بحكم العقل لا بدلاله الصيغته أو ظهورها حتى يقال: كثره الاستعمال في الندب توجب الترجيح أو التوقّف، وهذا واضح جداً.

و أمّا صحّحه هذه الدعوى فيدلّ عليها ما أشرنا إليه سابقاً، و نعيده توضيحاً من أنّ مفاد الأمر ليس إلّا إظهار الشوق المؤكّد من غير فرق بين الأمر الاستحبابي أو الوجوبي، فإنّه - أي الشوق المؤكّد - هو العدى يتعقّبه التصدّي نحو المراد بتحريك العضلات أو إنشاء الصيغته و أمر عبده بالفعل، لا مطلق الشوق.

نعم، الشوق (١) فيما له مصلحه لزوميه أكد و أشدّ من غيره،

١- أقول: في إطلاقه تأمل، حيث لا يمكن الالتزام بأنّ الشوق في مثل ردّ السلام أكد و أشدّ منه في زيّاره مولانا الحسين عليه السلام يوم عرفه أو مطلقاً، فإنّ أشدّيه الشوق و أكديته تستكشف من مقدار الأهميّة التي تكون في المشتاق إليه عند المولى، و هو يستكشف من كثره الوعد و جزيل الثواب لفاعله، كما يستكشف أيضاً من زيّاده الوعيد و شديد العقاب على تاركه، و تتضح أهميّة زيّاره الحسين عليه السلام يوم عرفه، أو مطلقاً، و كون اشتياق المولى إليها أشدّ و أكد من كثير من الواجبات لمن راجع الأخبار و الآثار الواردة فيها الدالّة على ترتّب آثار و فوائد - تحيّر العقول فيها - عليها التي أقلّها غفران الذنوب كلّها. (م).

كما أنه في بعض ما يكون له مصلحة لزوميه أكد و أشد من بعض آخر كذلك، إذ الواجبات ليست جميعها متساوية من حيث الأهميه، ضروره أنّ مصلحة إتيان الصلاه ليست بمتساويه مع مصلحة ردّ السلام مع أنّهما متساويان في أنّهما واجبان، و لكليهما مصلحة لزوميه.

و من الواضح أنّ هذا الاختلاف لا يوجب الفرق في مفاد الأمر، فمفاد الأمر مطلقا هو إظهار الشوق المؤكّد لا غير، و إنّما العقل يحكم بالبّ و القطع أنّ المولى إذا أظهر شوقه و أمر عبده بشىء و لم يرخصه فى تركه، و جب عليه الامتثال من باب دفع الضرر المحتمل، و تصحّ المؤاخذه على مخالفته، و لا يقبح العقاب عند العقلاء، لأنّه ليس عقابا بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هذا بخلاف ما إذا رخصه، فإنّ العقاب معه قبيح عند العقلاء بالضروره، و ليس هذا تخصيصا لحكم العقل، بل يكون تخصّصا و يكون موضوع حكم العقل ضيقا من أوّل الأمر.

و ممّا يوضّح و يؤكّد هذا: أنّه إذا أمر المولى عبده بالإشاره أو تحريك اليد لا باللفظ أو الكتابه، ليس له مخالفته ما لم يرخصه، و تصحّ مؤاخذه و عقابه عند مخالفته مع أنّ الإشاره ليست بلفظ، و هكذا تحريك اليد حتى يدلّ على الوجوب أو يكون ظاهرا فيه.

فظهر و اتضح أنّ الوجوب و الندب ليسا من مدلول الصيغه، بل هما أمران خارجيان ناشئان من لزوميه المصلحه و عدمها، و عند عدم الترخيص يحكم العقل بوجوب الامثال بمقتضى العبوديه و المولويه(١).

و من ذلك يعلم أنّ البحث- على فرض عدم كون الصيغه حقيقه فى الوجوب- فى أنّها هل هى ظاهره فيه أم لا؟ لا وجه له، إذ هو مبنى على كون الوجوب و الندب من المداليل اللفظيه لا السياقيه، و قد عرفت أنّه باطل.

ثمّ إنه يتضح و ينكشف على ما اخترناه- من كون الوجوب أمرا يحكم به العقل خارجا عن مدلول الصيغه- فرع مهمّ، و هو أنّه إذا ورد مثلا: «أكرم زيدا و عمرا» و علمنا من الخارج أنّ زيدا لا يجب إكرامه و شككنا فى وجوب إكرام عمرو، فمقتضى ما ذكرنا:

وجوب إكرام عمرو، إذ لم يثبت الترخيص على الفرض بالنسبه إلى عمرو، فموضوع حكم العقل يتحقّق و يترتب عليه حكمه بوجوب إكرام عمرو، فلا مجال للإشكال المشهور من أنّ الصيغه الواحده فى استعمال واحد كيف يمكن أن تكون للوجوب و الندب معا!؟

و كيف يمكن أن تستعمل فى مطلق الطلب من دون أن يتفصل بفصل!؟

و ذلك لأنّ الصيغه فى المثال السابق أو غيره، نحو: «اغتسل

١- و فيه ما مرّ فى مادّه الأمر (م). انظر ص ١٩٤ (الهامش).

للجنابه و الجمعه» استعملت فى معنى واحد، و هو إبراز الشوق، و قد جاء الترخيص بالنسبه إلى أحدهما، فيلزم الخروج عن عهدہ التكليف بالنسبه إلى الآخر.

ثم إنه يظهر ممّا ذكرنا حال الجمل الخبریه المستعمله فى مقام الطلب، مثل: «يتوضّأ» و «يصلّى» و غير ذلك.

و ذلك لما عرفت من أنّ الطلب هو التصدّى نحو المراد، و هو فى الإنشاءات يتحقّق بإبراز الشوق أو غيره بمبرز و إظهار الميل بمظهر، سواء كان المبرز صيغه «افعل» أو الإشاره أو الكتابه أو الجمله الخبریه أو غير ذلك، و عرفت أيضا أنّ مقتضى العبوديه و المولويه عند العقل: وجوب امتثال ما أظهر المولى شوقه و ميله إليه، و حسن المثوبه و قبح العقوبه لدى الموافقه، و استحقاق العقوبه و عدم قبحها عند المخالفه، و هو من أحكام العقل، و ليس شىء من الصيغه و الإشاره و الجمله الخبریه دالّما على الوجوب أو ظاهرا فيه.

و من هنا يعلم فساد ما فى الكفايه من أنّ الجمل الخبریه المستعمله فى مقام الطلب ظاهره فى الوجوب و مستعمله فى معناه الخبرى لكن لا بداعى الإعلام بل بداعى البعث و التحريك بنحو آكد، حيث إنّ المولى أخبر بوقوع مطلوبه فى الخارج إظهارا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه(١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أجنبيّ عن مدلول الكلام، سواء كان إنشائيًا أو خبريًا صادرًا بداعي الإنشاء، و أنّ مصداق الطلب يتحقّق تاره بإيجاد صيغته «افعل» أو نحوها، و أخرى بإيجاد الجملة الخبرية بداعي البعث و التحريك، و متى تحقّق مصداق الطلب دخل تحت كبرى حكم العقل بوجوب الموافقه و الامتثال ما لم يرخص في تركه.

و لأنّ مقتضى ما ذكر جواز استعمال كلّ جملة خبرية أو فعلية في مقام البعث إظهارًا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوع مطلوبه مع أنّه لا يصحّ (١) «زيد متوضّئ» بداعي البعث، فعلم أنّ الجملة الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء حالها حال «بعث» و «أنكحت» الإنشائيين في إظهار ما في النفس من الشوق أو الاعتبار بهما بلا تفاوت.

### المبحث الثالث: في التعبدية و التوصليه.

#### إشاره

و الكلام فيه يقع في مقامين:

الأول: أنّه هل يكون أصل لفظي يقتضى التعبدية أو التوصليه حتى يرجع إليه عند الشكّ أو لا؟

الثاني: أنّه مع عدمه هل الأصل العملي في المقام يكون هو البراءه حتى يثبت التوصليه، أو الاشتغال حتى يثبت التعبدية؟

---

١- أقول: لا وجه لعدم الصحّ، فإنّ الاستعمال شائع ذائع في الاسميه أيضا كما يقال: «المؤمن مؤتمن» «المؤمن صادق الوعد» في هذا المقام و غير ذلك. (م).

و كل ذلك في مقام الشك، و أما لو علم بأحدهما من قرينه أو دليل خارجي فلا كلام فيه أصلاً.

**[هل يكون أصل لفظي يقتضى التعبدية أو التوصلية في مقام الشك؟]**

### إشارة

أما المقام الأول: فتنتقيحه يتم برسم أمور:

**الأول: أن للمولى عند أمره وإظهار شوقه غرضين:**

### إشارة

أحدهما: جعل الداعي للعبد، إذ ما لم يظهر المولى شوقه و لم يأمر عبده بشيء، لم يكن للعبد داع و باعث و محرّك على إتيان ما اشتاق إليه المولى.

و الآخر- و هو الغرض الأصلي و الأولى-: حصول المصلحة التي تكون في الفعل، و دعت إلى البعث و التحريك، و هي إما أن تكون في مطلق وجود الفعل في الخارج، سواء أتى بداعي الأمر و لأجل التعبد و التقرب به أم لا، أو تكون في الفعل المأتي به بداعي الأمر و لأجل التعبد و التقرب به، و بدونه لا يحصل الغرض و لا تكون له مصلحة أصلاً، فالأول يسمى بالتوصلية، و الثاني بالتعبدية، فالفرق بين الواجب التعبدية و التوصلية باعتبار الغرض الثاني- العدى هو غرض الواجب، فربما يتعلّق بمطلق وجود الفعل في الخارج، فيكون توصلية، و ربما يتعلّق بالفعل بداعي الأمر، فيكون تعبدية- لا باعتبار الغرض الأول العدى هو في طول الغرض الثاني بمعنى أن الغرض من جعل الداعي إنما هو حصول الفعل لتحصل بسببه المصلحة، و هو غرض الإيجاب و جعل الداعي للعبد، إذ هو لا يتفاوت فيهما، و لا ربط له بفعل المكلف، إذ

الإيجاب فعل الشارع لا المكلف.

و من هنا يظهر أنّ في عبارته الكفاية- حيث جعل الفرق بينهما باعتبار الغرض من الوجوب لا الواجب(١)- مسامحة واضحة، إذ الوجوب عين الإيجاب، و لا ينفك عنه، و الفرق بينهما بالاعتبار.

### [تقسيمات الواجب التوصلّي]

ثمّ إنّ التوصلّي قد يطلق على الواجب الغيرى أيضا، و الكلام فيه يأتي عند ذكر مقدّمه الواجب، و بينه و بين التوصلّي في مقابل التعيّدى عموم من وجه، إذ هما يجتمعان في وجوب غسل الثوب مقدّمه للصلاه، و يصدق الأوّل دون الثانى في دفن الميت، و يصدق الثانى دون الأوّل (٢) في الوضوء.

و قد يطلق على ما يحصل الغرض بمطلق وجوده في الخارج و لو كان من دون اختيار أو بفعل الغير بل و لو كان بفعل محرّم.

و لا يخفى أنّ فعل الغير أو الفعل غير الاختيارى (٣) لا يمكن أن يكون مأمورا به حيث لا يصدر من العاقل مثل هذا التكليف بأن

١- كفايه الأصول: ٩٢-٩٣.

٢- المراد من الأوّل في الموضوع الأوّل هو التوصلّي المبحوث عنه الّذى لا يحتاج إلى قصد القربه، و المراد من الأوّل هنا هو الواجب الغيرى في قبال النفسى.

٣- أقول: فيما يسقط الغرض منه بفعل الغير أو بإتيانه بغير اختيار لا- يتعلّق الأمر بهما حتى يقال: إنّ متعلّق التكليف يجب أن يكون مقدورا للمكلف، و لا- يتعلّق أيضا بخصوص ما يصدر عنه عن اختيار، لكونه جزافا، إذ الفرض أنّ الغرض يحصل بأعمّ منه، فالظاهر أنّ في تلك الموارد يتعلّق بالمهملة الجامعه، أعنى أصل الطبيعه، و الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و هو ظاهر. (م).

يقول: «وجب على زيد أن يقوم من دون إرادته واختيار» أو «وجب على زيد أن يقوم عمرو».

ولا- يمكن أن يكون الفعل المحرّم، لما بين المحبوبيّه و المبعوضيّه و المقرّبيّه و المبعّديّه من التضادّ، و لكن مع القطع بأنّ شيئاً من ذلك لا يكون مأموراً به قد نشكّ في مسقطيته للأمر و حصول الغرض و عدمهما بذلك.

و النسبه بين التوضيلى بهذا المعنى و بينه في قبال التعبدى أيضا عموم من وجه، لتصادقهما في وجوب غسل الثوب، و تفارقهما في وجوب ردّ السلام حيث إنّه لا يسقط من الغير، أو من دون اختيار، و إن لم يلزم فيه التقرب، فهو توصلى في قبال التعبدى، و وجوب الصلاه على وليّ الميّت، فإنّه يسقط بفعل الغير مع أنّه قربى و تعبديّ. و الكلام فيه يأتي في آخر المبحث إن شاء الله من حيث جواز التمسك بالإطلاق و عدمه.

### الأمر الثاني: أنه اختلف في أنه هل هناك إطلاق يقتضى التعبدية أو التوصلية أو لا؟

فالتزم جماعه بالأوّل، كما عن صاحب الإشارات (١). و جماعه أخرى (٢) بالثاني، كما عن شيخنا الأنصارى (٣) بدعوى أنّ عدم إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر- للزوم الدور أو غير ذلك من

١- كما في أجود التقريرات ١: ١١٢-١١٣.

٢- كما في أجود التقريرات ١: ١١٢-١١٣.

٣- مطارح الأنظار: ٦٠.



المحاذير- مستلزم لضروره الإطلاق، ضروره أنّ استحاله أحد المتقابلين موجه لضروريّه المقابل الآخر. و جماعه ثالثه بالثالث، و هو الإهمال و عدم الإطلاق، و منهم شيخنا الأستاذ(١) بدعوى أنّ التقابل بين المأتى به بقصد الأمر و لا بقصده.

و بعباره أخرى: التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا السلب و الإيجاب، فاستحاله التقييد على ذلك موجه لاستحاله الإطلاق.

و قبل الورود فى المقصود لا بدّ من بيان أنّ استحاله التقييد هل تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس أم لا؟

و تحقيق المقام يقتضى البسط فى الكلام.

فنبول: إنّ لموضوعات الأحكام- مثل المكلف و الخمر و الوقت و غيرها- و هكذا متعلقاتها- كالصلاه و الصوم و الزكاه و أمثال ذلك- تقسيمات أوليّه باعتبار الأحوال العارضه عليها مع قطع النظر عن ورود الحكم فى الشريعه، كتقسيمات الصلاه بأنّها إمّا مع الطهاره أو لا، و إمّا إلى القبله أو لا، و هكذا، و كذلك الخمر إمّا أحمر أو أبيض، و المكلف إمّا غنى أو فقير، و تقسيمات ثانويّه باعتبار الأحوال الطارئه على الموضوعات أو متعلقات الأحكام بعد ورود الحكم و تعلق التكليف بها بحيث لو لا ورود الحكم و وجود التكليف لم يكن مورد للتقسيم و لا معنى له، ككون المكلف عالما

بحكمه أو جاهلا به، و كون الصلاه مع قصد الأمر و بداعيه أو لا بقصده و داعيه.

ثم إن معنى الإطلاق هو رفض القيود لا لحاظ جميعها و اعتبار تمام الخصوصيات.

و بعبارة أخرى: هو أنّ طبيعه الساريه أينما سرت و فى أى فرد تحققت ملغاه عن جميع الخصوصيات بحيث لو فرض بفرض المحال تحققها فى ضمن فرد عار عن جميع الخصوصيات و خال عن تمام القيود، يشملها الحكم.

مثلا: معنى إطلاق العالم فى «أكرم العالم» هو أنّ المحكوم بحكم و جوب الإكرام و تمام الموضوع له هو طبيعه العالم من دون نظر إلى أنّه عادل أو فاسق أو غير ذلك، لا أنّه هو العالم العادل و العالم الفاسق و هكذا.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ استحاله التقييد إمّا أن تكون فى الانقسامات الأولى أو تكون فى الانقسامات الثانويه.

أمّا فى الأولى فهى ناشئه من أمرين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن تكون ناشئه من ناحيه تعلق الحكم بالموضوع المقيّد أو بالمتعلق المقيّد لا من ناحيه التقييد.

مثل: أن يقال: «الصلاه غير المقدوره للمكلف واجبه» ففى هذه الصوره الإطلاق أيضا مستحيل، لعدم الفرق بين تعلق الحكم

بغير المقذور خاصه أو شموله له فى الاستحاله، فعلى هذا يتعين (١) التقييد بالطرف الآخر بأن يقال: «الصلاه المقدوره واجبه». و الآخر: أن تكون ناشئه من التقييد لا من تعلق الحكم.

مثل: أن يقول المولى لعبده: «أكرم العالم الفاسق» فإن اختصاص الحكم بالفاسق و تقييده به يكون قبيحا غير صادر من المولى الحكيم العالم بالحال، مستحيل الصدور من مولى الموالى بالعرض، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح.

و فى هذه الصوره استحاله التقييد لا- توجب استحاله الإطلاق أيضا، ضروره أنه لا محذور فى تكليف المولى بوجوب إكرام العالم مطلقا، فحينئذ لا يتعين (٢) الإطلاق و لا التقييد بالطرف الآخر، بل كلاهما ممكن لا محذور فيه.

ففى الانقسامات الأوليه إذا كان التقييد مستحيلا، فالإطلاق تاره مستحيل و أخرى ممكن.

١- أقول: لا- وجه لتعين التقييد بالطرف الآخر، لما مرّ آنفا من أن صرف تعلق التكليف بالمهمله كاف، و لا- وجه لتقييدها بالقدره، لكونه جزافا. (م).

٢- هذا فيما إذا كان القيد موجبا لمرجوحيه المقيّد على غيره كما فى المثال، أمّا إذا لم يكن القيد كذلك، بل كان المقيّد به و غيره متساويين من جميع الجهات، مثل أن يقول: «أكرم العادل إن كان زيدا» على تقدير كون زيد مساويا مع سائر العدول فى العدالة و سائر الجهات، فكما أن التقييد بهذا الطرف مستحيل بالعرض، لأنه ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح مع وجود الجامع بينهما فكذلك التقييد بالطرف الآخر- بأن يقول: «أكرم العادل إن لم يكن زيدا»- أيضا مستحيل بالعرض، لذلك، فحينئذ يكون الإطلاق ضروريا بأن يقول: «أكرم العادل» و هذا واضح جدّا. (م).

و أمّا الانقسامات الثانويّة فحيث إنّ تماميّة الإطلاق مبنيّة على تماميّة مقدّمات الحكمه و ورود الحكم على المقسم من أوّل مقدّمات الحكمه، و ليس قبل تعلق الحكم و ورود التكليف على الفرض مقسم، إذ المقسميّة نشأت من ناحيه الحكم، فاستحاله التقييد توجب استحاله الإطلاق أيضا، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، لعدم انقسام المكلف إلى العالم بالحكم و الجاهل به أو المطيع و العاصي قبل ورود التكليف، و هكذا لا- تنقسم الصلاه قبل الأمر بها إلى الصلاه بداعي الأمر و لا بداعيه، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق فيما إذا شكّ في أنّ الأمور به هل الصلاه بقصد الأمر و بشرط شيء أو مطلق و لا بشرط؟ فإنّ طبيعي الصلاه العذّي لا ينقسم قبل الأمر به إلى قسمين كيف يمكن تعلق أمره بالجامع بينهما في ضمن أيّه حصّه سرى؟! و ما ليس له حصّتان كيف يطلب مطلقا من قبلهما غير مقيد بإحدهما!؟

كلّ ذلك في مقام الإثبات، أمّا في مقام الثبوت فحال التقسيمات بعينها حال التقسيمات الأوّليّه.

و ذلك لأنّ ما يشاق إليه المولى لا يعقل أن يكون مهملا مع التفات المولى إليه، فلا محاله شوق المولى تعلق إمّا بالمقيد بالقيّد الوجوديّ أو العدميّ، أو المطلق و اللا بشرط، فلو فرضنا عدم

معقوليه التقييد وجودا و عدما يكون (١) الإطلاق ضروريا، و لو فرضنا عدم معقوليه التقييد وجودا فقط، يكون التقييد بالطرف الآخر ضروريا مع استحاله الإطلاق، و بدونها لا يكون شىء من التقييد بالطرف الآخر و الإطلاق ضروريا، و هكذا فى صورته استحاله التقييد عدما فقط.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ استحاله التقييد فى التقسيمات الثانويّه موجه لاستحاله الإطلاق أيضا فى مقام الإثبات فقط دون مقام الثبوت، و حال مقام الثبوت فيها حال مقام الإثبات فى التقسيمات الأوليه.

و لا يخفى أنّ الفرق بين المقامين لا يترتب عليه ثمره عمليه إلّا فى بحث الترتّب على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

بقى الكلام فى استحاله التقييد، و قد ذكر فى وجه الاستحاله وجوه:

منها: ما أفاده صاحب الكفايه (٢) قدّس سرّه.

١- و ما أفاده شيخنا الأستاذ- من أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و هكذا العكس، فلا بدّ فى الإطلاق من قابليته التقييد، و مع عدمها لا يمكن الإطلاق أيضا، لأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه- ليس على ما ينبغى، و هو عجيب منه قدّس سرّه لأنّ القابليه لا- تلزم أن تكون شخصيه، بل يمكن أن تكون صنفيه أو نوعيه أو جنسيه، و لو كانت استحاله أحد المتقابلين بالعدم و الملكه موجه لاستحاله الآخر، لاستحال علمه تعالى بالموجودات، لاستحاله جهله تعالى بها، و لاستحال جهلنا بذاته تبارك و تعالى، لاستحاله علمنا بها، و هذا واضح لا ستره عليه.

٢- كفايه الأصول: ٩٥.

و حاصله: أنّ أخذ قصد الأمر في المأمور به شرطاً أو شرطاً مستحيل، لعدم قدره على إتيان المأمور به الذي هو ذات الصلاة مع قصد الأمر، إذ المفروض أنّ الأمر تعلّق بالمقيّد من حيث هو مقيّد أو المركّب، و الذي يقدر المكلف على إتيانه بقصد الأمر هو ذات الصلاة، و هي غير مأمور بها، و إنّما المأمور بها هي ذات الصلاة مشروطه و مقيّده بقصد الأمر أو المركّب منهما، و لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به، و ما تعلّق به على الفرض هو المقيّد أو المركّب، و هما غير مقدورين للمكلف، إذ لا يمكن هنا داعويّه الأمر إلى أحدهما- أي المقيّد أو المركّب- بل لا يدعو إلّا إلى ذات الصلاة.

و أيضاً يلزم الخلف، إذ ما فرضتم أنّه غير مأمور به- و هو ذات الصلاة- يكون مأموراً به في مقام الإتيان بها.

ثم اعترض على نفسه بأنّ ذات الصلاة لا- تكون مأموراً بها إن أخذ قصد الامتثال شرطاً، لأنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب، و أمّا إذا أخذ جزءاً و شرطاً فلا، لما تقرّر في مقرّه من أنّ الأمر بالمركّب بعينه أمر بكلّ واحد من أجزائه، فيصحّ إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلّق بهذا الجزء، فلا محذور لا من جهه عدم قدره و لا من ناحيه الخلف، إذ كلّ منهما نشأ من أنّ ذات الصلاة وحدها غير مأمور بها، و هو على هذا الفرض ممنوع، إذ الأمر بالمركّب بعينه أمر بكلّ واحد من أجزائه، فذات الصلاة مأمور بها،

و الأمر المتعلق بها هو الأمر المتعلق بالمركب، فالمكلف قادر على إتيان الأمور به، و ما فرضناه أنه مأمور به- و هو ذات الصلاه- هو مأمور به، و لا نفرض أنها غير مأمور بها وحدها حتى يلزم الخلف.

ثم أجاب عنه- قدس سره- بوجهين:

الأول: أنه يوجب تعلق الأمر بأمر غير اختياري، إذ قصد الأمر أيضا جزء للمأمور به، و هو ليس إلا الإرادة، و هي لا تكون إراديته و اختياريته.

و فيه: أولًا: أن قصد الامتثال غير الإرادة، بداهه أنها صفة من صفات النفس، و هي الشوق، و هو فعل من أفعاله، و للنفس أن تقصد و أن لا تقصد، فهو فعل اختياري للنفس.

و ثانيا: سلمنا أن قصد الامتثال عين الإرادة، لكن لا نسلم أن طبيعي الإرادة غير اختياري، بل بعض أفرادها يكون اختياريًا.

و ذلك لأن الإرادة هي شوق النفس، و ربما لا تشتاق النفس بشيء و لكن يمكنها أن توجهه بالتأمل في الآثار و الفوائد المترتبة عليه.

مثلا: ربما لا- يشتاق الإنسان بصلاه الليل، لكن يحصل له ذلك بواسطة التأمل في الآثار المترتبة عليها و الأوامر الآمره بها و المؤكده لها على كثرتها و الأخبار الواردة في كثرة ثوابها و توسعه الرزق على فاعلها و غيرهما من الفوائد المترتبة عليها.

و الثاني: أن صحه إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلق بالكل إنما

هى فيما إذا كان الإتيان بالجزء فى ضمن الإتيان بالكلّ لا مطلقا حتى إذا لم يأت ببعض الأجزاء.

مثلا: يصحّ الإتيان بالتكبيره بداعى الأمر المتعلّق بالصلاه مع الإتيان بسائر الأجزاء كذلك لا بدونه و لا يمكن الإتيان بالمأمور به المركّب من ذات الصلاه و قصد امتثال الأمر، بقصد امتثال الأمر المتعلّق بهذا المركّب، إذ لزمه أن يؤتى بكلّ واحد من الأجزاء بقصد امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب، و قصد الامتثال أيضا بنفسه أحد الأجزاء، فلا بدّ أن يؤتى بهذا القصد أيضا، فيكون فى فعل واحد و تكليف فارد قصدان و امتثالان، و من المعلوم أنه يستحيل أن يكون للأمر الواحد امتثالان و للفعل الواحد قصدان و إرادتان.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) من أنّ أخذ قصد الأمر فى المأمور به مستلزم لتقدّم الشىء على نفسه فى مقام الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

بيان ذلك: أنّ الأحكام الشرعيه الكليّه كلّها تكون على نحو القضايا الحقيقيه التى أخذ فيها ما له مدخلية فى الحكم مفروض الوجود و يعبر عنه بالموضوع تاره و بالشرط أخرى، كما فى قضيه «الخمر حرام» و لله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا(٢) فإنّ الخمر فى الأول أخذت مفروضه الوجود، و يعبر

١- أجود التقريرات ١: ١٠٥-١٠٨.

٢- آل عمران: ٩٧.



عنها بالموضوع، و يكون معنى القضية أنه إذا وجدت في الخارج خمر يحرم شربها، و هكذا الاستطاعه في المثال الثاني أخذت مفروضه الوجود، و يعبر عنها بالشرط، و يكون المعنى أنه إذا وجدت و تحققت الاستطاعه في الخارج، فيجب الحج على واجدها.

و لا- فرق في ذلك بين أن تكون صوره القضية شرطيه أو حمليه، فإنها أيضا في الحقيقه شرطيه، و لذا قال المنطقيون: إن كلّ قضيه حمليه تنحلّ إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

و يترتب على ما ذكرنا- من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيه المتكفله لبيان الأحكام أخذ مفروض الوجود- أمران:

الأول: أنه يستحيل فعليه الحكم قبل تحقّق موضوعه و وجوده في الخارج.

و الثاني: أنه إذا وجد الموضوع و تحقّق في الخارج، يخرج ما هو مفروض الوجود في مقام الجعل و الإنشاء من حريم الفرض و التقدير إلى المرتبه الفعلية و التحقّق، و يترتب على ذلك فعليه الحكم، و لا- يعقل عدم فعليه الحكم بعد فعليه موضوعه، لأنّ الموضوع و الحكم يشبهان بالعلّه و المعلول في عدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

و بعد ذلك نقول: إنّ قول المولى: «صلّ بداعى الأمر المتعلّق

بها» الذى هو قضيه حقيقته يساوق قوله: «إذا وجد فى الخارج أمر بالصلاه، يجب إتيانها بداعى هذا الأمر» و حيث إنّ الأمر حينئذ أخذ مفروض الوجود فى مقام الإنشاء، و هو بعينه يوجد حين الإنشاء، إذ المفروض أنّه لا- خطاب و لا أمر قبل إنشاء الحكم، فيلزم أن يكون وجود الأمر مشروطاً بفرض وجوده فى الخارج، و يكون مفروض الوجود قبل وجوده، و هذا هو تقدّم الشىء على نفسه فى مقام الإنشاء.

و أمّا تقدّم الشىء على نفسه فى مقام الفعلية: فلما عرفت فى الأمر الثانى من أنّ فعلية الأمر و الحكم متوقفه على فعلية موضوعه، و المفروض أنّ فى المقام الأمر الذى هو الحكم هو بعينه موضوع للحكم، فيلزم اتحاد الحكم و الموضوع و تقدّم فعلية الأمر الذى هو الحكم على فعلية الأمر الذى هو الموضوع، و هو ضرورى الاستحاله.

و ليعلم أنّ الإشكال ناش من جهه أخذ نفس الأمر مفروض الوجود فى المأمور به لا قصد الأمر، فلا يرد ما أورده بعض الأساطين من أنّه خلط للموضوع بالمتعلق، لأنّ المأخوذ فى المأمور به هو قصد الأمر، و هو متأخر عن الإنشاء و الفعلية، فلا يلزم تقدّم الأمر على نفسه، بل يلزم تقدّمه على قصده.

و ذلك لما عرفت من أنّ مرجع قول المولى: «صلّ بداعى الأمر» [إلى] أنّه إذا وجد فى الخارج أمر بالصلاه فأت بها بداعى

أمرها.

و أمّا في مقام الامتثال: فلأنّ قصد الامتثال متأخّر عن إتيان الأجزاء رتبه، و المفروض أنّ من جمله أجزاء المأمور به هو قصد الأمر، فإن كان ما يكون جزءاً للمأمور به هو بعينه ما يكون متأخراً عنها رتبه، فيلزم تقدّم الشئ على نفسه، إذ لازمه أن يكون قصد الامتثال - و هو متأخّر عن الأجزاء رتبه - متقدّماً على نفسه و إن كان غيره، فيلزم أن يكون لمكّلف شخصي في تكليف واحد شخصي في آن و زمان شخصي امتثالان، و هو غير معقول.

و منها: ما أفاده بعض الأساطين من أنّ الأمر محرّك و باعث للعبد نحو الفعل، و ليس قصد الأمر إلّا محرّكيه هذا الأمر و باعثيته، فإن كان مأخوذاً في متعلّقه شرطاً أو شرطاً، يلزم أن يكون محرّكاً لمحرّكيه نفسه و باعثاً لباعثيه نفسه، و كما أنّ الشئ لا يعقل أن يكون محرّكاً لنفسه كذلك لا يعقل أن يكون محرّكاً لمحرّكيه نفسه بمناط واحد، و هو تقدّم الشئ على نفسه، اللّازم في عليّته شئ على نفسه أو لعلّيته نفسه (١).

و فيه: أنّه إن كان المراد من أنّ الأمر محرّك أنّه بوجوده الخارجى و إن لم يعلم به المكّلف و لم يصل إليه، فباطل بالضروره، و إن كان المراد منه أنّ الواصل منه يكون محرّكاً فكذلك، لوصول كثير من الأوامر إلى كثير من العصاه و الكفّار و علمهم بها مع أنّها

---

١- راجع نهايه الدرايه ١: ٣٢٥ و ٣٣١.

لا تكون محرّكه لهم.

فالتحقيق أنّ الأمر ليس محرّكا و باعثا، و لا يكون فيه علّيه أصلا، بل هو منعزل عن العلّيه بجميع مراتبها، و إنّما العلّه و المحرّك هو الاختيار، كما مرّ في بحث الطلب و الإراده، و الأمر موجب (١) لترجيح المكلف أحد طرفي اختياره.

ثم إنّ عمدته ما ذكر في وجه الاستحاله هو ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

و أمّا الوجه الأخير و كذلك ما أفاده صاحب الكفايه - قدّس سرّه - فيمكن دفعه.

و توضيحه يحتاج إلى ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ الأمر بالمركب ينحلّ إلى أوامر متعدّده بحيث يكون كلّ منها حصّه من ذلك الأمر المتعلّق بالمركب، و بإتيان كلّ جزء من أجزاء المركب يسقط الأمر المختصّ به، و يكون المكلف مأمورا بأمر آخر.

مثلا: بإتيان التكبيره يسقط أمر «كبر» و يجب القراءه، و بإتيانها يسقط أمرها، و يجب الركوع، و بإتيانه يسقط أمر «اركع» و هكذا.

و عليه يبتنى التمسك بأصالة البراءه في الدوران بين الأقلّ

١- أقول: لا- يندفع الإشكال بمجرد إنكار علّيه الأمر لإتيان المأمور به، و الغائله بعد على حالها، إذ الأمر لو كان مرجّحا لأحد طرفي اختيار العبد، فلا- يكون قصد الأمر إلّا مرجّحيه هذا الأمر، فلو أخذ قصد الأمر في المأمور به، يلزم منه أن يكون الأمر مرجّحا لمرجّحيه نفسه و داعيا إلى داعويّه نفسه. (م).

و الأكثر الارتباطيين، و قد أثبتنا ذلك في محله.

الثانى: أنّ الأمر المتعلق بالمركب يمكن أن يكون تعديدياً بالنسبة إلى بعض الأجزاء و توصيفياً بالقياس إلى بعضها الآخر، و هذا مثل أن ينذر أحد أن يصلى صلاة الليل و يكرم مؤمناً معاً بنحو الارتباطى، فمتعلق النذر مجموع المركب من صلاة الليل و إكرام المؤمن على الفرض مع أنّ بعض أجزاء هذا المركب تعديدي و بعضه الآخر توصيفى لا يحتاج إلى قصد القربة، و لو أخلّ بأحد الجزئين يحصل الحنث.

إذا عرفت ذلك يظهر لك اندفاع الوجه الأخير حيث إنّ الأمر المتعلق بالصلاة بداعى الأمر ينحلّ إلى أوامر متعدّده بعضها من أفعال الجوارح، كالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك، و بعضها من أفعال الجوانح، كقصد الأمر حين إتيان تلك الأجزاء، و لا محذور فى تعلق الأمر التوصلى بهذا الجزء بأن يكون قصد الأمر حين إتيان أجزاء الصلاة مأموراً به بأمر توصلى غير محتاج إلى قصد القربة فى إتيان متعلقه، بل كان مجرد الموافقه- و لو بدون قصد الامتثال- كافياً فى حصول الغرض و سقوط هذا الأمر و إن كان قصد القربة فيه أيضاً- كما فى سائر الواجبات التوصلية- ممكن لا محذور فيه.

و الحاصل: أنّ متعلق هذا الأمر التوصلى هو قصد أمر سائر الأجزاء حين إتيانها، و لا ينظر هذا الأمر إلى قصد الامتثال حين

إتيان متعلق نفسه.

و بعبارة أخرى: هناك أمر واحد له حصص متعدده كل واحد منها لها متعلق، و متعلق الحصه المتنازع فيها- أى الأمر بقصد الأمر- هو قصد أمر كل جزء حين إتيانه، فكأنما قال المولى: «كبر و اقرأ و اركع و افعل كل واحد من هذه الأفعال بداعى أمر نفسه» و لا- يحتاج حين إتيان متعلق هذا الأمر الأخير إلى قصد الامتثال، لكونه توصيلىا، فهو محرّك و باعث و داع لإتيان سائر الأجزاء بقصد الأمر لا متعلق نفسه، فهو محرّك لمحرّكيه الأمر المتعلق بسائر الأجزاء، لا أنه محرّك لمحرّكيه نفسه.

و بذلك أيضا يظهر اندفاع ما أفاده صاحب الكفايه- قدس سرّه- من محذور الخلف و عدم القدره، إذ بعد انحلال الأمر إلى أوامر متعدده تكون ذات الصلاه مأمورا بها، و هكذا قصد أمرها حين إتيانها أيضا يكون مأمورا بها، غايه الأمر أن الأمر المتعلق به أمر توصيلى لا يحتاج فى سقوطه إلى قصد الامتثال، فالمكلف يأتى الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها، فلا خلف، لأن المفروض أن ذات الصلاه مأمور بها من أول الأمر، و لا- نقول بأنها غير مأمور بها حتى يقال: إن ما فرضتم أنه غير مأمور به- و هو ذات الصلاه- صار مأمورا به حين الإتيان بها بقصد الامتثال.

و أيضا لا استحاله فى الامتثال، إذ المكلف قادر متمكن من إتيان ذات الصلاه بقصد امتثال حصه الأمر المتعلق بها، و لا يلزم

فى قصد امتثال أمر ذات الصلاه حين إتيانها قصد امتثال آخر، لكون أمره توصلتيا.

ثم إنّه بعد ما ثبت استحاله أخذ خصوص قصد الأمر فى متعلقه هل يمكن أخذ سائر الدواعى القريبه فى المأمور به و متعلق التكليف أو لا؟

فنقول قبل الكلام فيه: إنّ أكثر الدواعى المحسوبه من الدواعى القريبه يرجع إلى قصد الأمر، و لا يكون أمرا آخر غيره.

أمّا الإتيان بداعى أهليه المولى للعباده فمورده العباده و ما كان مرتبطا بالمولى، و ذلك إنّما يتصوّر بعد إتيان الفعل بداعى الأمر، إذ قبله لا يكون الفعل مرتبطا بالمولى و لا رجحان فيه، و واضح أنّ المولى ليس أهلا لما لا رجحان فيه، و لا ربط له به.

نعم لو كان الفعل راجحا و حسنا ذاتا، كالتعظيم و الخضوع و الخشوع له تعالى، فلا يحتاج فى صيرورته عباده إلى قصد الأمر، فإنّ ما هو كذلك يكون عباده ذاتا، أمر به المولى أم لم يأمر.

و أمّا الإتيان بداعى الثواب فكذلك أيضا، و ذلك لأنّ الثواب لا يترتب إلّا على المأتى بقصد الأمر، فهو فى طول قصد الأمر كسابقه، إذ مع عدم كون الفعل قريبا كيف يترتب عليه الثواب!؟

و لا يفرّق فى ذلك بين الواجبات التوصلية و التعبديه، كما هو ظاهر لا يخفى.

و منه يعلم حال الإتيان بداعى الخوف من العقاب، فإنّ ما

يرفع العقاب فى التعبدات هو إتيان العمل لله لا عن داع نفسانى، فهو أيضا بنفسه لا يكون داعيا قريبا.

و أما الإتيان بداعى المصلحه فإن رجع إلى امثال الأمر و إتيان العمل بقصد الأمر، فيرتبط العمل بالمولى، و يصير حسنا بذلك.

و أما إن كان العمل لمجرد فائده تكون فيها بدون أن يقصد الأمر، فلا يكون قريبا بالضرورة، إذ لا مساس لمثله بالمولى أصلا، بل هو نظير العمل بما أمر به الطبيب لمجرد كونه ذا فائده.

نعم داعى الرضى هو من أعظم الدواعى القريبه حيث إن أعلى مراتب العبوديه أن يعمل العبد بما يشتاق إليه المولى، و يفعل ما يرضاه طالبا لرضاه، سواء أمر به أم لم يأمر، فلا- يتوقف هذا الداعى فى كونه قريبا إلى الأمر فكيف إلى قصده؟! إلا أن الأمر يكون كاشفا عن الرضى، و لا طريق لنا إلى العلم بالرضى، و أن الفعل مرضى له تعالى.

هذا كله بحسب الواقع، و لا يهمننا البحث فى صغرياتها و أنه هل هذا الداعى من الدواعى القريبه أم لا؟ بل نتكلم كليا و نقول: إن الداعى أيا ما فرض إما أن يستحيل أخذه فى متعلق التكليف، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، أو نقطع بعدمه، كما أفاده صاحب الكفايه(٢) قدس سره.

١- أجود التقريرات ١: ١٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٩٥.



و الوجه فى الاستحاله: أنّ الداعى أّيا ما كان فهو فى مرتبه سابقه على الاختيار السابق على العمل، فلا يعقل كونه فى عرض العمل الّذى هو معلول للاختيار و متأخر عنه، و الاختيار ليس إلّا الإراده التكوينيّه، فلا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه بالداعى فى عرض العمل، و ما لا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه به لا يمكن تعلّق الإراده التشريعيّه به، لاّتحاد متعلقهما.

هذا خلاصه ما أفاده شيخنا الأستاذ فى المقام.

و الإنصاف أنّه لا- استحاله فى البين، و ما ذكره- قدّس سرّه- إنّما يتمّ على تقدير كون الإراده المتعلقه بالفعل عين الإراده المتعلقه بجعل الداعى أحد هذه الأمور المذكوره، و ليس كذلك، إذ جعل الداعى شيئاً معيّناً فعل اختياري للنفس، و كلّ فعل اختياري يحتاج إلى إرادته مستقلّه، فإتيان ذات الصلاه يحتاج إلى إرادته، و جعل داعى إتيانها رضى المولى مثلاً يحتاج إلى إرادته أخرى غيرها، فلا يكون الداعى فى عرض العمل حتّى يلزم المحال، بل يكون فى طوله.

و أّيا وجه ما أفاده صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه- من أنّا نقطع بعدم أخذ سائر الدواعى فى المأمور به و إن لم يكن مستحيلاً- فهو أنّه لو أخذ أحد الدواعى الأخر غير قصد الامتثال متعيّناً، فلازمه عدم صحّه الصلاه لو أتى بها بقصد الامتثال، إذ المأمور به على الفرض لا يكون هى الصلاه بداعى الأمر و قصد الامتثال، بل هى الصلاه

بداعى الرضى مثلا، فما هو المأمور به غير مأتى به، و ما هو المأتى به غير مأمور به، فلا يصح، و لا ريب فى بطلان هذا اللازم.

و لو أخذ أحدها مخريرا بينه و بين قصد الامتثال، يكون كزّا على ما فرّ، لعود كلا المحذورين من الخلف و عدم قدره الامتثال كما لا يخفى، فهى بين ما يستحيل أخذها فى المأمور به و ما يقطع بعدمه و إن لم يكن مستحيلا.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّه من الممكن أن يؤخذ فى المأمور به، الجامع بين الكلّ، و هو كون العمل مضافا إليه تعالى و مرتبطا به، و قصد القربه يتحقّق فى ضمن كلّ من تلك الدواعى، و لا نقطع بعدمه أيضا، و لا يقدح عدم معقوليه أخذ أحد مصاديق هذا الجامع و هو قصد الأمر بعد أخذ طبيعى القربه، بل الجامع شامل لهذا الفرد أيضا، و لا محذور فيه.

و هذا نظير قول القائل: «كلّ خبرى صادق» فكما أنّ شمول الحكم لنفس هذا الخبر لا إشكال فيه إن كان الموضوع طبيعى الخبر، كما يأتى إن شاء الله فى بحث حجّيه الخبر الواحد عند الجواب عن الإشكال المعروف فى شمول مفهوم آيه النبأ للخبر ذى الوساطه كذلك شمول الجامع فى المقام بقصد القربه لا محذور فيه إن كان المأخوذ فيه هو طبيعى القربه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ أخذ جامع قصد القربه، الشامل لقصد الامتثال أيضا بمكان من الإمكان، و لا نقطع بعدمه أيضا، فلا

إشكال في صحه التمسك بالإطلاق لو كان المولى في مقام البيان حيث إنه يمكنه التقييد، فإذا لم يقيد، نأخذ بإطلاق كلامه.

ثم إنه لو سلم استحاله أخذ طبيعي قصد القربه في المأمور به، لا بأس بالتمسك بالإطلاق أيضا، وفاقا لشيخنا العلامة الأنصاري (١) أعلى الله مقامه، إذ من الممكن أن يؤخذ في المأمور به أمر عدم ضدد ما يستحيل أخذه أو لآزمه، مثل أن يقول المولى:

«صل لا بداع نفساني» أو «لا رياء».

و الوجه في ذلك: أن متعلق الشوق النفساني لا يمكن أن يكون مهملا في الواقع، بل إما أن يكون مطلقا أو مقيدا.

و بعبارة أخرى: ربما يحصل غرض المولى بمطلق وجود الفعل في الخارج، و ربما لا يحصل إلآ بإتيانه تخصصا و تأدبا و تقربا، فمتعلق الشوق يكون إما طبيعي الإتيان أينما سرى و في أى فرد تحقق، و إما حصه خاصه من هذه الطبيعه، و هو الإتيان متقربا.

و على هذا إذا استحال بيانه و إظهاره ببعض الوجوه من أخذ قصد الأمر أو مطلق القربه في متعلق الأمر، فعليه أن يبين بنحو آخر ممكن.

و شىء من المحاذير المذكوره من الخلف و عدم القدره و تقدم الشىء على نفسه و غير ذلك، اللازمه على تقدير أخذ قصد الأمر

أو مطلق القربه- لو سلم لا يلزم على تقدير أخذ عدم ضد ما يكون أخذه مستحيلا و عدم مقابله قطعاً.

مثلاً: الداعى الإلهى و الداعى النفسانى متقابلان، كالحركه و السكون، فإذا استحيل أخذ أحدهما فى مقام الإثبات- مع كون متعلق الشوق فى مقام الثبوت مقيّد- فاللازم عليه فى مقام الإثبات أن يقيد به بعدم مقابله حتى يصل إلى غرضه، و لا يلزم محال من ناحيه البيان بهذا النحو.

هذا، و أورد عليه أمران:

الأول: أنه على هذا يكون المأمور به أمراً غير اختياري، حيث إن العبد قبل الأمر لا يقدر إلّا على الإتيان بالداعى النفسانى، و هو غير مأمور به، و الذى يكون مأموراً به غير مقدور له.

و جوابه: ما فى متن الكفايه (١)، و حاصله: أن القدره فى ظرف العمل كافيّه، و لا يلزم وجود القدره فى ظرف الأمر، و يكفى أن تأتي القدره تكويناً من ناحيه الأمر.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أن هذا الوجه و إن كان وجيهاً فى نفسه، إلّا أنه لو فرضنا محالاً إتيان الصلاه بغير داع لا نفسانى و لا إلهى، فإن كانت صحيحه، فهو خلاف الفرض، إذ المفروض أنها لم تضاف إلى المولى، و ما لم تضاف إليه لا تكون صحيحه، و إن كانت غير صحيحه- كما هو الصحيح- فالأمر على

هذا النحو غير واف لبيان ما يحصل به غرضه(١).

و جوابه: أنّ التكاليف الشرعيه متعلقه بالموضوعات الواقعيه العرفيه لا الفرضيه الفلسفيه، و عدم إيفاء الغرض فى هذا الفرض لا يضرّ بما هو محلّ الكلام بعد عدم وقوعه و محالّيته، و لا ريب أنّ المولى إذا رأى مصلحه فى الإنقاذ مثلا و كان هناك طريقان: القريب و البعيد و كان الأمر بسلوك الطريق القريب غير ممكن لمانع يكون فى البين و فرضنا أنّ الغرض لا يحصل إلّا بسلوك الطريق القريب، فإذا استحال الأمر به، يأمر بعدم سلوك ذلك الطريق(٢) لأجل الحيله و الوسيله إلى حصول غرضه.

و لا وقع للإشكال بأنّ الغرض لا يحصل على تقدير عدم سلوك شىء منهما بفرض المحال، و هذا واضح جدّاً.

مضافا إلى أنّه يمكن تقييد الأمور به بأن لا يكون بداع نفسانى و لا بدون الداعى.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ التمسك بالإطلاق فيما إذا شكّ فى التوصلّيه و التعبدّيه لا إشكال فيه و لو قلنا باستحاله أخذ طبعى القربه فى الأمور به.

ثمّ إنّه لو فرضنا استحاله التقييد فى متعلق الأمر الواحد، و كان غرض المولى فى مقام الثبوت متعلقا بخصوص الحصّه

١- أجود التقريرات ١: ١٠٦.

٢- أى: الطريق البعيد.

الصادر به بداعى القربه، فلو لم يكن للمولى فى مقام الإثبات أن يصل إلى غرضه بأمر واحد، فعليه أن يقيّد متعلّق أمره بإتيانه بداعى القربه بواسطه أمر آخر، و يجعله وسيله و حيله إلى تحصيل غرضه، فيكون الأمران فى حكم الأمر الواحد المتعلّق بالفعل القربى، فإنّهما ناشئان من غرض واحد.

مثلا: يأمر المولى بذات الصلاه بأمر و بإتيانها بداعى أمرها بأمر آخر، فيجب حينئذ على العبد أن يأتى الصلاه بداعى أمرها الأوّل حتى يسقط كلا الأمرين من جهه حصول الغرض منهما، و يستحيل أن يسقط أحدهما دون الآخر.

و نظيره فى الواجبات الارتباطيه واقع.

مثلا: الصلاه امر بها بأمر و بإتيانها متطهرا بأمر آخر فى الشريعه مع وحده الغرض، و لا تفاوت بينه و بين المقام إلّا فى أنّ بيان ما يحصل به الغرض الواحد يمكن بأمر واحد أيضا كما يمكن بأمرين هناك، بخلاف المقام، فإنّه على الفرض لا يمكن ذلك بأمر واحد.

و هذا بعينه يأتى فيما إذا فرضنا أنّ تأخّر الواجب عن الوجوب غير معقول، و الواجب التعليقى غير متعلّق، كما هو الصحيح، و سيجىء إن شاء الله تعالى، فإنّ حصول الغرض من إيجاب الصوم منوط و متوقّف على عدم الإصباح جنبا، و المفروض أنّه لا نتعلّق الواجب التعليقى حتى تجب الطهاره قبل

الفجر، فعلى هذا ظرف الوجوب والواجب واحد، ولا- مناص للمولى من تعدد الأمر و تحصيل غرضه الواحد بأمرين تعلق أحدهما بذات الصوم والآخر بالطهارة قبل الفجر، وبذلك يصل إلى غرضه، ولا طريق له إلا هو، وإلا يفوت غرضه، فإن الأمر بالصوم والطهارة وقت الفجر- مع احتياج المكلف إلى صرف زمان في تحصيل الطهارة- أمر بغير المقدور، و خلوه في بعض اليوم عن الطهارة ينافى غرضه الذى يترتب على الصوم مع الطهارة فى جميع آتات اليوم.

هذا، و ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده فى الكفايه- من أنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو بدون قصد الأمر، فلا مورد للأمر الثانى، و إن لا يسقط، فلا وجه لعدم السقوط إلاّ عدم حصول غرض الأمر بمجرد الموافقه، و معه يستقلّ العقل بوجوب الموافقه على نحو يحصل به الغرض، و بعد استقلال العقل بذلك لا يحتاج إلى تعدد الأمر(١)- محلّ نظر، إذ من الأمر الثانى ينكشف أنّ الغرض واحد مترتب على امتثال كلا- الأمرين، فلا- يمكن سقوط الأمر الأوّل بدون موافقه الأمر الثانى حتى يلزم لغويته، و عدم السقوط إنّما هو بالأمر الثانى، و لولاه لما استقلّ العقل إلاّ بمجرد الموافقه، إذ المولى كان يمكنه البيان بهذا النحو، فمع عدمه ليس له حجّه على العبد.

هذا، وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا المحققين بجواب آخر.

و حاصله: أنه يمكن الالتزام بسقوط الأمر الأوّل مع إمكان وصول المولى إلى غرضه بالأمر الثانى، نظرا إلى أنه من الممكن أن تكون ذات الصلاة لها مصلحة ملزمه، و تعلق بها غرض، و الصلاة المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحة ملزمه أخرى، و متعلقه لغرض آخر أو لمرتبه أخرى من ذلك الغرض أشدّ و أكد منه، فبمواقفه الأمر الأوّل يدرك مصلحة تكون فى ذات الصلاة، و يحصل غرض الأمر المتعلق بها، و بالثانى يدرك مصلحة تكون فيها بداعى أمرها، و يحصل غرض الأمر المتعلق بها كذلك، فمن حيث إنه يحصل الغرض من الأمر الأوّل بمجرد الموافقه، فلا وجه لعدم سقوطه، و من حيث إن مصلحة متعلق الأمر الثانى أيضا لازمه الاستيفاء، و يجب تحصيل الغرض من كلا الأمرين، فتجب موافقه الأمر الثانى أيضا بإعادتها بداعى أمرها حتى يحصل كلا الغرضين (١).

و لا يخفى ما فيه، فإنّ لازم ذلك عدم قدره المكلف من امتثال الأمر الثانى، إذ بعد فرض سقوط الأمر الأوّل بإتيانها مجردة عن داعى الأمر لا يبقى أمر حتى تعاد الصلاة بداعيه، فكيف يمكن امتثال الأمر الثانى!؟

مضافا إلى أنّ مقتضاه تعدّد العقاب فى صوره المخالفه



مطلقاً، و تعدّد الثواب فى صورته الموافقه كذلك، فىكون نظير من نذر إتيان الصلاه فى المسجد الذى يثاب بثوابين عند إتيان صلاته الفريضة فيه، و يعاقب بعقابين عند عدم إتيانها أصلاً فى المسجد و لا فى غيره، مع أنه بالضرورة لا يكون فى المقام إلاّ ثواب واحد مع الموافقه بإتيانها بداعى أمرها و عقاب واحد مع عدم الإتيان كذلك.

فالإنصاف أنّ الترديد الأول لا يمكن الالتزام به، و إنّما اللازم الالتزام بالتريد الثانى و هو عدم السقوط، و لا يلزم لغويّه الأمر الثانى، لما عرفت من أنّ المولى يجعل الأمر الثانى وسيله و حيله للوصول إلى غرضه، كما فى كثير من شرائط الصلاه من القبلة و التستّر و الطهاره و غير ذلك ممّا يكون الأمر بها غير الأمر المتعلّق بذات الصلاه، غايه الأمر أنه يتمكّن فيها من بيانها بالأمر الواحد، و فى المقام لا يتمكّن إلاّ بأمرين، فالتمسك بالإطلاق على أىّ حال ممكن لا محذور فيه.

ثم إنه ربما يستدلّ على أصاله التعبدية. بوجه:

منها: أنّ الغرض من الأمر الذى هو فعل اختيارى للمولى ليس إلاّ جعل الداعى للعبد و تحريكه نحو المطلوب، و لا يمكن أن يكون الغرض منه مطلق وجود المأمور به فى الخارج و لو لم يكن بداعى أمره، كما أنه لا- يمكن أن يكون الغرض خصوص الحصّه الصادره بغير داعى الأمر، بل الغرض ليس إلاّ الإتيان بداعى الأمر،

و لندا لو كان له الداعى بدون أمر المولى و يأتى به بدونه، لا معنى للأمر و جعل الداعى له، فإنّه لغو محض لا يترتب عليه فائده أصلا، و أيّه فائده فى الأمر بما يصدر من العبد على أىّ حال أمر به المولى أم لم يأمر؟ فبناء على هذا إذا قامت قرينه على التوصلية، فبها، و إلّا كان مقتضى الأصل هو التعبدية.

و فيه أولا: أنّ الغرض من الأمر ليس هو الداعوية الفعلية، كما مرّ غير مرّه، و إلّا يلزم تخلف الغرض عن ذى الغرض، ضروره عدم داعوية كثير من الأوامر لكثير من المأمورين بها، العاصين لها، بل الغرض هو الداعوية الشائيه بمعنى أنّه جعل ما يمكن أن يكون داعيا للعبد.

و بعبارة أخرى: هو سدّ أبواب عدم الفعل من ناحيه المولى بإظهار ما يشتاق إليه حتى يكون حجّه على العبد، و على هذا يترتب الغرض على ذى الغرض، و لا يتخلف عنه، أتى العبد بالمأمور به أم لا، و فى صوره الإتيان أتى به بداعى أمره أم بداع آخر غيره.

و يوضّح ذلك: أنّ الغرض من الأمر هو الذى يكون غرضا من النهى بعينه، إذ الأمر و النهى فى هذه الجهة سيان و لا فرق بينهما إلّا فى أنّ الأمر هو إبراز ما يشتاق إليه المولى، و النهى هو إظهار ما يكرهه مع أنّ شيئا من المحرّمات لا يكون قريبا، فكيف يمكن أن

يقال: إنَّ الأصل فيها (١) هو التعبدية، لأنَّ الغرض منها ليس إلَّا الداعوية؟!

و ثانيا: سلّمنا أنَّ الغرض هو الداعوية الفعلية، لكن لا نسلم وجوب تحصيل مثل هذا الغرض على العبد، فإنَّه غاية لفعل المولى و أمره و إبراز شوقه، و الواجب على العبد تحصيل الغرض القائم بفعل نفسه، و هو المصلحه اللزوميه التى تكون فى الفعل على ما هو الحقّ من أنَّ التكاليف تابعه للمصالح و المفسد الواقعيه التى تكون فى متعلقاتها.

و ثالثا: سلّمنا أنَّ الواجب تحصيل ذلك الغرض، لكن لا نسلم ثبوت أصاله التعبدية بذلك، إذ بمجرد الإتيان بداعى الأمر لا يصير الفعل قريبا مضافا إلى المولى، فإنَّ العبد ربما يأتى الفعل بداعى الأمر خوفا من العقاب بحيث لو لا العقاب لما يفعل أصلا، بل ربما لا يكون هناك أمر و مع ذلك يأتى العبد بما اشتاق إليه مولاه خوفا منه، كما إذا علم العبد بمحبوبيته إنقاذ ابن المولى له بحيث لو لم ينقذه مع قدرته عليه يعاقبه المولى، فإنَّه يفعل هذا الفعل و لو كان كارها له غاية الكراهه، لخوفه من عقابه، و لا ينتظر لأمره به أصلا لذلك، و من المعلوم أنَّ ما يصدر عن العبد مع كمال الانزجار و غاية الكراهه من جهة إحداث أمر المولى الخوف فى نفسه لا يمكن أن يكون قريبا مضافا إلى المولى، ضروره أنَّ العباده

هو ما يصدر بعنوان التقرب و التخصع و ما أبعء بينهما.

فظهر أنّ بمجرّد أنّ مثل هذا الغرض واجب التحصيل - على تقدير تسليم كونه غرضا و كونه واجب التحصيل - لا تثبت أصاله التعبدية.

و منها: الاستدلال بقوله تعالى: وَ مَا أَمْرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (١) إلى آخره، بتقريب أنّ ظاهر الآيه هو حصر جميع الأوامر فى العباديه، خرج ما خرج بالدليل، فيبقى الباقي تحت العموم.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى (٢) قدس سرهما:

أولاً: بأنّ ظاهر الآيه بقريته ما قبله - و هو قوله تعالى: لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (٣) إلى آخره - هو حصر العباده فى عباده الله، و أنّ المعبود هو تبارك و تعالى، دون غيره من المسيح و مريم كما يعبدونهما النصارى، و العزيز كما يعبدونه اليهود، لا حصر الأوامر فى التعبدية.

و ثانياً: على تقدير كون ظاهرها غير ما ذكر فاللازم التصرف فيه، و إلّا يلزم منه تخصيص الأكثر، إذ الواجبات التعبدية بالإضافه

١- البيئه: ٥.

٢- مطارح الأنظار: ٦١.

٣- البيئه: ١.

إلى غيرها من الواجبات كقطره بالإضافه إلى بحر(١).

أقول: لا- يبعد أن يكون المراد من الآيه- و الله العالم- أنه ما امر العباد بالأوامر إلّا ليعبدوا الله، و الغايه منها هي عباده الله لا غيرها، كما فى قوله تعالى: ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ(٢) و ذلك لأنّ اشتقاقات لفظ «أمر» كلّها تتعدى بالباء، كما فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ(٣) إلى آخره أ تأمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ(٤) و غير ذلك، و لا يقال لمتعلّق الأمر: «المأمور له» بل يقال: «المأمور به» و إنّما المأمور له هو الغايه للأمر، فالآيه مسوقه ظاهرا لبيان غايه الأوامر و التكليف و إنزال الكتب و بعث الرّسل، و أنّه هو التوحيد ليس إلّا.

و منها: الاستدلال بالأخبار الوارده فى باب التّيه من قوله صلّى الله عليه و آله:

«الأعمال بالتّيات»(٥) و «لكلّ امرئ ما نوى»(٦) و أمثال ذلك، فإنّها تدلّ على أنّ العمل بلا تّيه و إضافه إليه تعالى كلا عمل.

و فيه: أنّ لفظ «التّيه» معناه اللغوى هو القصد مطلقا، لا قصد القربه، و إنّما الفقهاء اصطالحوا على ذلك.

١- أجود التقريرات ١: ١١٤-١١٥.

٢- الذاريات: ٥٦.

٣- النحل: ٩٠.

٤- البقره: ٤٤.

٥- صحيح البخارى ١: ٣-١، سنن أبى داود ٢: ٢٦٢-٢٢٠١، التهذيب ١: ٨٣-٢١٨ و ٤: ١٨٦-٥١٨ و ٥١٩، الوسائل ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٦- صحيح البخارى ١: ٣-١، سنن أبى داود ٢: ٢٦٢-٢٢٠١، التهذيب ١: ٨٣-٢١٨ و ٤: ١٨٦-٥١٨ و ٥١٩، الوسائل ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

و مفاد هذه الأخبار- كما ورد عن الأئمة عليهم السّلام: «أنّ المجاهد إن جاهد لله فالعمل له تعالى، و إن جاهد لطلب المال و الدنيا فله»- هو أنّ التّيه روح العباده، و الفعل لا يعنون بعنوان حسن بحيث يمدح فاعله إلّا إذا صدر عن تيه حسنه، و لا يعنون بعنوان قبيح بحيث يذمّ فاعله إلّا إذا صدر عن تيه سيئه، فعنوان الفعل تابع للقصد، فإن كان حسنا- كقصد التأديب في ضرب اليتيم- فحسن، و إن كان قبيحا سيئا- كقصد الإيذاء في ضرب اليتيم- فقبيح و سيئ، و ليست هذه الأخبار في مقام بيان أنّ الأوامر عباديه ليس إلّا، بل هي في مقام بيان أنّ العمل تابع للقصد عباديا كان أو توصليا، فهي أجنبيّه عمّا هو محلّ الكلام.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي، و قد اتّضح أنّه هو التوصلية.

### [في مقتضى الأصل العملي في مقام الشكّ]

بقي الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي لو فرض استحاله الإطلاق لاستحاله التقييد أو عدم تماميه مقدمات الحكمه مع إمكانه.

و لا بدّ من التكلّم في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصل العملي على تقدير إمكان التقييد و عدم كون المولى في مقام البيان، و أنّه هل هو الاشتغال أو البراءة؟

فنقول: إنّ المقام يكون صغرى من صغريات باب الأقلّ

و الأكثر الارتباطيين، فيكون حال قصد الأمر حال بقيه الأجزاء و الشرائط، فمن يقول بجريان البراءه العقلية و الشرعيه هناك، لا بدّ و أن يلتزم به فى المقام أيضا، و من يقول بجريان البراءه الشرعيه فقط- كما عليه شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه (١)- دون العقلية لا بدّ له أن يقول به هنا أيضا.

و هذا واضح جدًّا، فإنّ قصد القربه على هذا التقدير مشكوك الجزئيه أو الشرطيه، و الأمر بغيره من الأجزاء و الشرائط متيقن، و أمّا الأمر به فلم يصل إلينا، فيقع تحت قاعده «قبح العقاب بلا بيان» العقلية، و ضابطه «رفع ما لا يعلمون» الشرعيه، أو الثانيه (٢) فقط على الكلام.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل على تقدير استحاله التقييد.

و الحقّ- وفاقا لصاحب الكفايه (٣)- عدم جريان البراءه الشرعيه و إن قلنا بجريانها فى باب الأقلّ و الأكثر.

و ذلك لأنّ قاعده «رفع ما لا يعلمون» تجرى فى مورد يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، لا فى مثل المقام المفروض أنّه لا يقدر المولى على وضعه، إذ ما هو كذلك يستحيل رفعه أيضا، فكيف يرفعه؟! فمقتضى الأصل فى الجزء أو الشرط الذى لا يمكن أن يكون موضوعا بوضع الشارع و لا مرفوعا برفعه- كما فى داعى

١- أجود التقريرات ٢: ٢٨٨. كفايه الأصول: ٤١٣ و ٤١٦.

٢- أى: البراءه العقلية.

٣- كفايه الأصول: ٩٨.

الأمر- ليس إلّا الاشتغال.

هذا فى البراءة الشرعيّة، أمّا البراءة العقليّة: فذهب صاحب الكفاية و شيخنا الأستاذ إلى عدم جريانها فى المقام (١)، و هو المختار عندهما فى باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين: (٢).

و لكنّا قد أثبتنا فى محلّه جريانها- وفاقا لشيخنا العلامة الأنصارى (٣) أعلى الله مقامه- و لا- فرق بين البابين فى ذلك، فإن قلنا بالبراءة العقليّة هناك نقول به هنا أيضا.

و توضيح ذلك يقتضى عطف عنان الكلام إلى النقض و الإبرام فيما يستدلّ لعدم جريانها فى ذاك المقام، ثم بيان ما هو المرام من جريانها فى كلا المقامين على سبيل الإجمال و الاختصار.

فنقول: إنّ عمده ما استدلّ لعدم جريانها هناك و جهان:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية من أنّه لا ريب فى أنّ الواجب الارتباطى مشتمل على غرض يجب على العبد استيفاءه و القطع بحصوله بحكم العقل، و واضح أنّه مع عدم إتيان السوره مثلا مع احتمال دخلها فى حصول الغرض يشكّ فى حصول الغرض، فالعقاب عليه- مع استقلال العقل بوجوب القطع بحصول الغرض- ليس عقابا بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان لو لا دليل شرعى دالّ على

١- كفاية الأصول: ٩٨، أجود التقريرات ١: ١٢١.

٢- كفاية الأصول: ٤١٦، أجود التقريرات ٢: ٢٨٥ و ٢٩٥.

٣- مطارح الأنظار: ٦١، و فرائد الأصول: ٢٧٣.



رفع ما لا يعلم دخله في الغرض (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ (٢) بما حاصله: أنّ الأغراض المترتبة على الأفعال لو كانت من قبيل المعلومات المترتبة على عللها التامة التي يعتبر عنها بالمسببات التوليدية، لكان لهذا الكلام وجه وجيه، إذ كما أنّ الأفعال يمكن أن تكون متعلقة للأمر كذلك الأغراض، فإنّ الأغراض أيضا كالأفعال مقدوره للمكلف، غاية الأمر أنّها مقدوره بلا واسطه، و هي مقدوره بواسطة الأفعال، فإذا أمر المولى بالسبب فكأنّه أمر بالمسبب، بل الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب، فإنّ الأمر بذبح زيد بعينه أمر بقتله، و لا فرق بين قول المولى: «ألق زيدا في النار» أو «أحرقه».

و إن لم تكن كذلك، بل كانت كالأثار المترتبة على المعدّات، و المعاليل بالقياس إلى عللها المعدّه، كصحّه المزاج المترتبة على شرب الدواء، فهو غير متّجه، إذ على ذلك لا يمكن الأمر إلّا بالأسباب و العلل المعدّه، فإنّ الأغراض التي تكون كذلك خارجه عن تحت اختيار المكلف.

مثلا: صحّه المزاج مترتبة على أسباب كثيرة لا- يكون كلّها تحت اختيار المريض، و ما يكون تحت اختياره هو شرب المسهل مثلا، و الإمساك عن الأشياء المانعه عن تأثيره، و واضح أنّ مجرد

١- كفايه الأصول: ٩٨ و ٤١٦.

٢- أجود التقريرات ١: ١١٩-١٢١، و ٢: ٢٨٥.

هذا لا- تترتب عليه صحه المزاج، بل يحتاج إلى مقدمات أخر التي لا تكون تحت اختياره، كعملیات القلب و الرئه و المعده و غيرها ممّا لا يكون اختياريًا له، و حينئذ لو أمر المولى بشرب المسهل، لا يجب على العبد المريض إلّا هو، و لا يلزم عليه أن يأتي بما يحتمل دخله في صحه مزاجه، لأنّه لا يكون مكلفًا بتصحيح المزاج، لعدم كونه تحت اختياره، و هذا واضح.

قال الشاعر:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارندتا تو نانی بکف آری به غفلت نخوری

و من المعلوم أنّ التكاليف الشرعيه و الواجبات الإلهيه تكون من قبيل الثاني.

و الشاهد على ذلك: تخلف بعض الأغراض المعلومه لنا، كالانتهاء عن الفحشاء- الّذى هو أثر للصلاه- فإنّه لا يترتب على نوع صلوات المصلّين، فعلى هذا لا- يجب تحصيل الغرض، لعدم توجه الأمر إليه، لكونه غير مقدور للمكلف، فلا- يمكن الحكم بالاشتغال من هذه الجبهه.

نعم، لو كانت الأغراض و الملاكات الشرعيه من قبيل القسم الأوّل، فلم يكن مناص عن الحكم بالاشتغال، و لكنك قد عرفت أنّه بمراحل عن الواقع.

هذا خلاصه ما أفاده- قدس سرّه- فى المقام.

و فيه: أنّ التكاليف الشرعيه و إن كانت متعلقاتها معدّات لأغراضها و ملاكاتها إلّا أنّ لكلّ معدّ أثرًا يكون ترتّب هذا الأثر على ذلك المعدّ من قبيل ترتّب المعلول على علّته التامّه و إن كان ترتّب الأثر الأصلي - العدى هو الغرض الأقصى و غايه الغايات - عليه لا يكون كذلك.

مثلا: وجود الحطب و الأرز و السمن و الطبخ و طبخه كلّها معدّات لحصول الطبخ، و هو لا يترتّب على وجود الحطب فقط، أو الأرز كذلك، و هكذا، إلّا أنّ لوجود الحطب أثرا، و هو تمكّن الطبخ من تسخين الماء فى القدر يكون ترتّبه عليه كترتّب المعلول على علّته التامّه، و لا ينفكّ عنه.

و على هذا، الأثر الإعدادى العدى هو الغرض من الأمر فى الحقيقه مقدور للمكّلف بالواسطه، فهو مكّلف بما يحتمل دخله فى حصول هذا الغرض و لا بد من إتيانه بناء على وجوب تحصيل الغرض بحكم العقل، فهذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من الجوع.

فالتحقيق فى الجواب: أنّ الغرض فى التكاليف الشرعيه حيث إنّ أمر إجمالى لا يدركه عامّه الناس و لا يعلمون به و بأنّ محصّله ما ذا، لا يمكن أن يقع تحت الأمر، بل لا بدّ للمولى أن يأمر بما يحصّل غرضه و بكلّ ما له دخل فى تحصيل غرضه، و ليس له أن يأمر بالعرض و يقول: «انه نفسك عن الفحشاء» مثلا بدون ذكر [محصّل الغرض]، فإنّ أخلّ بشىء ممّا له دخل فى حصول

غرضه و لم يبينه، فليس له أن يعاقب العبد بتركه، لأنّه بلا- بيان و لا برهان، فالعقل لا يحكم إلّا بوجود إتيان ما يعلم دخله فى المحصّليه، و أمّا ما عداه فهو غير موظّف- بحكم العقل- على إتيانه.

و الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ المأمور به فى الواقع إمّا مطلق و لا بشرط بالقياس إلى السوره مثلا، أو مقيد و بشرط شىء بالنسبه إليها، و حيث لا- جامع بينهما فيستحيل انحلال العلم الإجمالى إلّا على تقدير ثبوت أحد طرفيه- و هو الإطلاق- بدليل شرعى، إذ مع عدمه يبقى الإطلاق على حاله من كونه أحد طرفى الاحتمال، فيبقى العلم الإجمالى على حاله أيضا و إلّا يلزم انحلاله بلا- وجه و بلا- موجب، و كيف يعقل انحلال العلم بنفسه و بلا موجب و لا جهه؟! و مع عدم الانحلال يستقلّ العقل بالاشتغال، و لم يكن للبراءه مجال(١).

و الجواب عنه: أنّ المأمور به فى الواقع و إن كان أمره مردّدا بين أن يكون مطلقا و أن يكون مقيدا إلّا أنّ الطبيعه المهمله اللابشرط المقسمى الجامعه بينهما معلوم الوجوب تفصيلا، فإذا شكّ فى أنّ الواجب هل هو الطبيعه المطلقه اللابشرط القسمى المتحقّقه فى ضمن الصلاه مع السوره و بدونها، أو أنّه هو الطبيعه المقيدة بشرط شىء التى لا تتحقّق إلّا فى ضمن الصلاه مع السوره،

فالعقل لا يحكم إلّا بوجوب إتيان الجامع بينهما المعلوم وجوبه و وصوله إلى المكلف، و هو الطبعه المهمله اللابشرط المقسمى، و لا إلزام من ناحيه العقل بالنسبه إلى المشكوك.

و بعباره أخرى: إنّنا نعلم تفصيلا [أنّ] عدم إتيان التكبيره و القراءه و الركوع و السجود مبعوض للشارع و نستحقّ المؤاخذه عليه، و أمّا بالقياس إلى السوره فنشكّ في أنّها هل هي مثل سائر الأجزاء تجب علينا و نعاقب على تركها، أو أنّا لسنا في ضيق من جهتها، و يجوز لنا تركها، و لا نعاقب عليه؟ و من المعلوم أنّ العقل لا يحكم إلّا بوجوب ما هو معلوم تفصيلا لنا من الأجزاء و الشروط الواصله إلينا، و يستقلّ بالبراءه فيما عداه.

و من ذلك ظهر أنّ ما أفاده من عدم وجود الجامع بين اللابشرط و بشرط شىء إنّما يتم في اللابشرط المقسمى و بشرط شىء، لا في القسمى منه و بشرط شىء و من البيّن أنّ المطلق هو اللابشرط القسمى لا المقسمى.

و الحاصل: أنّ العلم الإجمالى بالإطلاق أو التقييد لا يفيد شيئا بعد عدم كون الإطلاق موجبا لثبوت الكلفه الزائده، كما أنّ التقييد يوجب ذلك، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في ثبوت الكلفه الزائده من جهه التقييد، فيستقلّ العقل بقبح العقاب من ناحيته، و أين هذا من انحلال العلم الإجمالى من قبل نفسه بلا جهه و لا موجب؟ فاتضح أنّ كلا الوجهين غير تامّ.

ثم إنَّ التحقيق المذى يقتضيه النَّظر الدَّقِيقُ أن يقال: إنَّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى المشكوك دخله فى الغرض لا- تجرى الشرعيه منها أيضا، لأنَّ حديث الرفع و غيره من أدله البراءة الشرعيه حيث إنَّه أصل لا أماره، و المثبت من الأ-صول ليس بحجّه لا يثبت به ترتّب الغرض على إتيان الأقلّ، و ما لم يثبت ذلك حكم العقل بالاشتغال بالباقي لو قلنا بوجود تحصيل الغرض.

توضيحه: أن لنا ثلاثه شكوك:

الأوّل: أن السوره هل هى جزء للصلاه أم لا؟

الثانى: أنه هل الأمر المتعلّق بالصلاه يسقط بمجرد الإتيان بما عدا السوره من الأجزاء و الشروط أم لا؟

الثالث: أنه هل الغرض المترتب على هذا الواجب المركّب الارتباطى يحصل بإتيان ما هو المعلوم أم لا يحصل؟

و حديث الرفع لا يشمل إلّا الأوّل، و يدلّ على أنّ المكلف ليس فى ضيق من ناحيه جزئيه السوره، و من لوازمه العقلية حصول الغرض، و سقوط أمر سائر الأجزاء و الشروط، و حيث إنَّه لا يثبت لوازمه فلا يثبت به حصول الفرض و سقوط الأمر، و معه لا يفيد شيئا، و يكون شموله للشكّ الأوّل لغوا لا يترتب عليه فائده أصلا، فلا بدّ من الالتزام فى أمثال المقام بعدم الشمول حتى بالنسبه إلى الشكّ الأوّل.

نعم، لو ورد في مورد خاص يكون كذلك، نلتزم بشموله و إثبات لوازمه، صونا لكلام الحكيم عن اللغويه.

مثلاً: إذا سئل الإمام عليه السلام عن السوره المشكوك جزئيتها للصلاه، فأجاب عليه السلام بهذا الحديث و قال: «رفع ما لا يعلمون» نحكم بصحة الصلاه بدون السوره، و حصول الغرض منها و سقوط أمرها، و إلا يلزم أن يكون جواب الإمام لغوا غير مفيد بوجه.

فظهر ممياً ذكرنا أنه لو قلنا بعدم جريان البراءه العقليه من جهه الشكّ في حصول الغرض في باب الأقلّ و الأكثر، فلا بدّ و أن نقول بعدم جريان البراءه الشرعيه أيضاً، و إذا قلنا بجريانها في باب الأقلّ و الأكثر من جهه قبح العقاب بلا بيان، فلا بدّ من القول به في المقام أيضاً، فإنّ بيان ما له دخل في غرض المولى - سواء كان قصد القربه أو غيره - على عهده المولى، كما عرفت، فإذا لم يبيّن فليس له العقاب، فإنّه بلا بيان.

لا يقال: إنّ البراءه العقليه لا تجرى في المقام على تقدير استحاله تقييد الأمور به، فإنّ العقل حاكم بذلك فيما إذا أمكن للمولى البيان و لم يبيّن، لا فيما لا يمكن ذلك.

فإنّه يقال: إنّما المستحيل - لو كان - هو تقييد الأمور به بقصد الأمر، و أمّا بيان أنّ المولى غرضه لا يحصل إلاّ بالإتيان بقصد القربه و لو بالجمله الخبريه كأن يقول: «لا صلاه إلاّ بقصد الأمر» فهو بمكان من الإمكان.

فالحقّ هو اتّحاد المسألتين في الحكم بجريان البراءة و عدمه، غايه الأمر أنّ الشرعيّه منها لا تجرى في المقام، لما مرّ آنفا من المانع، لكنّها في باب الأقلّ و الأكثر لا مانع من جريانها، فتجري العقليّه و الشرعيّه كلتاهما.

فظهر أنّ مقتضى الأصل العمليّ - لو وصلت النوبه إليه - هو التوصلّيّه، و عدم لزوم إتيان المأمور به بقصد الأمر.

هذا كلّه في التعبدى و التوصلّى لى بالمعنى الأوّل الذى هو عبارته عن كون الواجب قريئاً و غير قريئاً، و أمّا التوصلّى بالمعنى الثانى - و هو الواجب الغيرى في مقابل الواجب النفسى - فيأتى الكلام فيه في بحث مقدّمه الواجب إن شاء الله.

### بقي الكلام في الواجب التوصلّى بالمعنى الثالث،

#### اشاره

و هو كون الواجب بحيث يسقط أمره بمطلق وجوده في الخارج، و يتحقّق الامتثال كيف ما اتّفق و لو كان بفعل الغير أو من دون إرادته و اختيار أو بفعل محرّم، و أنّه عند الشكّ في التوصلّيّه و التعبديّة بهذا المعنى هل مقتضى الأصل اللفظى و الإطلاق هو التوصلّيّه و سقوط الأمر بمطلق وجود المأمور به، أو لا؟ يقع الكلام في جهات:

### الأولى: أنّ الأمر هل يسقط بفعل المحرّم أو لا؟

فنقول: إنّ الظاهر عدم السقوط، و ذلك لأنّ الأحكام حيث إنّها متضادّه لا يعقل اجتماع حكمين. منها في موضوع واحد.

و بعباره أخرى: لا يمكن شمول الأمر الوجوبى للفرد المحرّم



و كونه مطلوباً للمولى، للزوم كون فعل واحد محبوباً و مبغوضاً له معاً، و حينئذ فمقتضى الأصل اللفظى و الإطلاق- إن كان المتكلم فى مقام البيان- هو عدم السقوط، إذ مرجع الشك إلى أنّ الوجوب هل هو مشروط بعدم تحقق الواجب فى ضمن فرد محرّم حتى يسقط الأمر عند ذلك، أو لا- حتى يبقى الأمر على حاله، و يجب الإتيان بمتعلقه فى ضمن فرد غير مبغوض؟ و الإطلاق يقتضى عدم الاشتراط، و لآزمه بقاء الأمر، و عدم سقوطه بإتيان الفرد المحرّم، و إن لم يكن المولى فى مقام البيان، فمقتضى الأصل العملى أيضاً هو عدم السقوط، و الاشتغال.

### الجهه الثانيه: أنّ الأمر هل يسقط بالفعل غير الاختيارى و بما صدر لا عن إرادته و اختياره، أم لا؟

ربما يقال بأنّ الأفعال المتعلقة بملاساتها و متعلقاتها تنصرف إلى الاختياريه، فتكون ظاهره فى كون متعلقاتها مطلقاً اختياريه. و أورد عليه شيخنا الأستاذ (١)- قدس سرّه- بما حاصله: أنّ هذا المعنى لا يفهم أصلاً لا من المادّه، ضروره أنّ مادّه «تحرك» و هى الحركه تطلق على حركه المرتعش و الشجر كما تطلق على حركه اليد الصادره عن الإراده و الاختيار بلا تفاوت أصلاً، و لا من الهيئه، فإنّها- على ما مرّ مراراً- لا- تدلّ إلّا على حكاية تحقق المادّه فى الخارج، و هذا المعنى مشترك بين جميع الموادّ، سواء كانت من

الأفعال الاختيارية أو الطبيعية و التفسيرية.

و من هنا أفتى الفقهاء بضمان المتلف أعم من أن يكون إتلافه بالاختيار أو غفله أو حال النوم أو أمثال ذلك تمسكا بعموم «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

نعم يصح ذلك في خصوص فعل الأمر بوجهين:

الأول: أن مطلوب المولى - على ما هو الحق - كما لا بدّ فيه من الحسن الفعلى كذلك لا بدّ فيه من الحسن الفاعلى بأن يتّصف صدوره عن الفاعل، بالحسن، و ذلك لا يكون إلّا فى الفعل الاختيارى، بدهاه أنّ الفعل الحسن الصادر عن طبع أو عن قسر و إن كان حسنا مطلوباً فى نفسه لكن لا- يمكن أن يكون مطلوباً من المكلف و حسنا منه بحيث يكون ممدوحاً عند العقلاء لأجل صدور هذا الفعل الحسن عنه بلا إرادته و اختيار.

الثانى: أنه ليس الأمر إلّا البعث، و هو لا يمكن إلّا فيما يمكن الانبعاث، و من الواضح أنّ الانبعاث بالنسبة إلى الفعل الصادر لا عن إرادته و اختيار ممتنع، فلا يمكن البعث إليه أيضاً، و معه كيف يشمله الأمر و يكون مطلقاً بالنسبة إليه؟

و بعبارة أخرى: ليس الأمر إلّا جعل الداعى للعبد على الفعل فيما يمكن للعبد أن يصدر عنه بداع من الدواعى، و من المعلوم أنّ ما يصدر عن قهر و لا بداع لا يعقل فيه ذلك، فلا يمكن أن يشمل الواجب لهذا المصداق، فإذا شكّ فى سقوط الأمر بهذا الفعل،

فالمرجع أصاله الإطلاق إن كان، و عدم الاكتفاء بالصادر لا عن اختيار، لأن مقتضى الإطلاق إن كان المتكلم في مقام البيان: أن الأمور به و الواجب فعل اختياري، سواء وجد في الخارج اضطراري أم لا، و أصاله الاشتغال إن لم يكن في مقام البيان، كما في صورته الإتيان في ضمن فرد محرم.

فتلخص أن مقتضى الأصل اللفظي و العملي: هو عدم السقوط (١).

هذا خلاصه ما أفاده في المقام، و في كلا الوجهين نظر.

أمّا الأول: فلأنّ لازم ذلك أن تكون الواجبات كلّها تعديديه، إذ الفعل لا يتّصف بالحسن الفاعلي إلّا بإتيانه بالداعي الإلهي، و مجرد كونه اختياريًا لا يوجب الحسن الفاعلي، فإنّ الآتي بالداعي النفساني لا يصدر الفعل حسنا منه بحيث يمدح عليه، فظهر أنّه لا موجب باعتبار الحسن الفاعلي في اتّصاف الفعل بصفه المطلوبيه للمولى، و كونه مصداقا للواجب، بل اللازم إنّما هو الحسن الذاتي للفعل، و أن يكون ذا مصلحه ملزمه، كان اختياريًا أو لا، صدر على الوجه الحسن أو لا.

و أمّا الثاني: فلأنّه لا يتمّ بالنقض أوّلا، و بالحلّ ثانيا.

أمّا النقض: فيما ذكره في بحث اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ و عدمه.

فقال قوم بالاعتضاء، فالتزموا بعدم صحّه الصلاة بعصيان أمر الإزالة.

و قال شيخنا البهائي قدّس سرّه: الصلاة باطله، سواء قلنا بالاعتضاء أو لم نقل.

و ذلك على الاعتضاء واضح، و أمّا على القول بعدمه: فلأنّ الأمر بالشىء لو لم يقتض النهى عن ضده لا يقتضى الأمر به أيضاً، و يكفى فى بطلان الصلاة عدم كونها مأموراً بها.

و قال آخرون بعدم الاعتضاء، و هم بين من التزم بالبطلان من جهة عدم الأمر بها، و من التزم بالصحّه إمّا من طريق الترتّب أو من ناحيه التقرب بالملاك، و منهم شيخنا الأستاذ (١) - قدّس سرّه - فقالوا: إنّ هذه الحصّه من الصلاة و إن كانت غير مأمور بها إلّا أنّنا نعلم أنّ ملاك الأمر موجود و إن لم يكن للمولى الأمر بها، لاستحاله الأمر بالضدّين من الشارع الحكيم.

و استشكل بعض بأنّ لا طريق لنا إلى استكشاف ملاكات الأحكام إلّا الأمر، و حيث إنّ هذه الحصّه من الصلاة غير مأمور بها، فلا نعلم بوجود الملاك فيها، فأجابوا عنه: بأنّ هذه الحصّه إنّما لم تكن مأموراً بها بحكم العقل، لوجود المانع من الأمر، و لذا لو تمكّن المكلف من الإزالة حال الصلاة يجب كلا الفعلين، و يتعلّق الأمر بهما معاً، فالتخصيص عقلي لا شرعي، و راجع إلى الهيئه

١- أجود التقريرات ١: ٢٥٢ مبحث الضدّ.

لا المادّه، و فى ناحيه الطلب لا المطلوب، و الملاك يستكشف من إطلاق المادّه و هى الصلاه فى المثال و إن كان الطلب مقيداً بالمقدور عقلاً، و التقييد فى الهيئه عقلاً لا يلزم التقييد فى المادّه، إذ الضرورات تقدّر بقدرها، فىبقى إطلاق المادّه على حاله، و تصحّ الصلاه بالتقرب بالملاك.

أقول: من قال بصحّ الصلاه و سقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه المقدوره للمكّلف بإتيان هذه الحصّه غير المأمور بها لأجل وجود الملاك لم لا يقول بسقوط الأمر المتعلّق بذاك الفعل الاختيارىّ بهذا الفعل الاضطرارىّ لأجل وجود الملاك مع أنّ التقريب الجارى هناك بعينه يجرى فى المقام أيضاً؟ فإنّ التخصيص فى المقام أيضاً عقليّ لا شرعىّ.

مثلاً: إذا قال المولى: «أقم فى هذه البلده عشره أيام» فالأمر بالإقامه و إن كان مقيداً بالإقامه المقدوره الاختياريه عقلاً إلّا أنّ إطلاق المادّه - و هى الإقامه - باق على حاله، فمقتضاه وجود الملاك فى الفعل غير المقدور الاضطرارىّ أيضاً، فأى ملزم للالتزام هناك بسقوط الأمر بإتيان الصلاه غير المأمور بها و بعدم سقوطه هنا بإقامه عشره أيام؟

و أمّا الحلّ: فبما ذكرنا فى بحث الإنشاء و الإخبار و دلالة الصيغه على الوجوب من أنّ الإخبار عباره عن إظهار ما فى النفس من حكايه تحقّق النسبه فى الخارج، و الإنشاء هو إظهار تحقّق

النسبه على مسلك سلكناه فى الوضع من أنه ليس إلا التعهد.

مثلا: الواضع تعهد و التزم بأنه متى اعتبر ملكيه شىء لشخص جعل مبرزه لفظ «بعت» و جميع الإنشاءات من هذا القبيل.

و أيضا قلنا فى بحث دلالة الصيغه على الوجوب: إن مفاد الصيغه ليس إلا إظهار شوق المولى إلى الماده، و أنه متى أظهر شوقه إلى شىء بمبرز ما من فعل أو كتابه أو إشاره أو لفظ، يتحقق بذلك مصداق الطلب، و لا تدلّ الصيغه على أزيد من تعلق شوق المولى بالماده، و أما الوجوب فهو مما حكم به العقل بعد إبراز المولى شوقه إلى شىء.

و منه يظهر أنّ الاختيار و الاضطرار خارجان عن مدلول الصيغه، كالوجوب و الاستحباب، فإنّ النفس كما تشتاق إلى فعل اختياري كذلك ربما تشتاق إلى فعل لا يكون كذلك.

و تعلق شوق المولى بفعل غير مقدور للبعد غير مستحيل، و إنّما القبح أو الاستحالة ناشئه من ناحيه الإبراز، و على هذا إذا لم يأخذ المولى قدره فى متعلق أمره و لم يجعل الحصه المقدوره من الماده فى حيز طلبه يستكشف أنّ الملاك موجود فى الجامع بين المقدور و غير المقدور، و متعلق الشوق و مورد المصلحه هو الأعمّ من الاختيارى و الاضطرارى.

نعم، ليس للمولى إزام العبد بغير المقدور، فلا محاله يتقيد إطلاق الطلب، لكن يبقى إطلاق المطلوب على حاله، إذ لا موجب

لتقييده بعد إمكان كونه مطلقا شاملا للمقدور و غيره في مقام الثبوت، كما عرفت، و عدم أخذ القدره فيه في مقام الإثبات، و حينئذ يصح التمسك بإطلاق الماده، و الحكم بسقوط الأمر بإيجاده لا عن إرادته و اختياره، لوجود الملاك فيه أيضا بمقتضى الإطلاق.

و هذا بخلاف ما إذا أخذ القدره في متعلق الأمر، كما في قوله تعالى: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (١) حيث يستكشف من تعلق الشوق بالحضه المقدوره و المستطاع إليها من الحجّ دون مطلق الحجّ: أنّ المصلحه قائمه بتلك الحضه فقط، فلا إطلاق يقتضى سقوط الأمر عند إتيان الحجّ متسكعا بلا استطاعه شرعيه.

فتلخص أنّ مقتضى الأصل اللفظي و الإطلاق إن كان هو التوضيحيه بهذا المعنى، و مقتضى الأصل العملي لو لم يكن إطلاق هو البراءه، و عدم وجوب الاختيارى بعد الإتيان اضطرارا، فإنّ المقدار المعلوم تعلق الغرض بالجامع، و أمّا تعلقه بخصوصيه الاختياريه فغير معلوم يرفع بأدله البراءه.

**الجهه الثالثه: أنّ الأمر هل يسقط بفعل الغير، أو يشترط في سقوطه أن يصدر عن المأمور بالمباشرة؟ الحق هو التفصيل.**

و توضيحه: أنّ فعل الغير على قسمين:

قسم يكون الغير بمنزله الآله لصدور الفعل عن المأمور، و الفاعل فى نظر العرف هو لا الغير، و هذا كما إذا أمر المولى عبده بقتل عدوّه، و كان عند العبد حيوان مفترس، فأرسله إليه فقتله، أو طفل أو مجنون، فبعثه على قتله، فقتله، فإنّ القتل فى هذه الصور منسوب إلى العبد حقيقه بلا عنايه، و لذا يكون القصاص فى أمثال هذه الموارد على السبب دون المباشر و إن كان الفعل صادرا عنه بالإرادته و الاختيار، إلّا أنّه لا يلتفت إليه، و يعدّ آله بنظر العرف.

و الظاهر أنّه لا كلام فى سقوط الأمر بفعل الغير الّذى يكون كذلك، فإنّ الفعل عرفا فعل المأمور، و صادر عن نفس المخاطب على نحو الحقيقه بلا مسامحه أصلا.

و قسم يسند إلى الغير حقيقه، و يعدّ المأمور عرفا أجنبيّا عنه، عكس السابق، كما إذا كان الغير رجلا بالغا عاقلا رشيدا، فلو باشر مثله للقتل، يسند إليه حقيقه من دون تفاوت بين صدوره عنه باستدعاء المأمور أو أمره، و بلا- فرق بين نيابته عن المأمور و عدمها.

و ذهب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى اندراج هذا القسم فى الجبهه الثانيه، نظرا إلى أنّ فعل الغير ليس تحت اختيار المأمور، و لا يعدّ فى حقّه من المقدور، فلا يمكن شمول الخطاب له، و معه لا يكون لنا إطلاق يقتضى التوصلية بهذا المعنى حتى يتمسك به عند الشكّ فى سقوط الأمر بفعل الغير، و مقتضى الأصل العملى: عدم



التوصليته، و الاشتغال حيث إنّ الشكّ في حصول الغرض و سقوط الأمر بفعل الغير، و الأصل عدمه (١).

و يرد عليه ما أوردناه على كلامه في الجبهه الثانيه من النقض و الحلّ و إن كان أصل الدعوى حقًا، لكن لا لما أفاده، بل للفرق البين بين الجهتين الموجب للاختلاف في الحكم، و هو تعلق الأمر بمطلق المادّه في الجبهه الثانيه، و تعلقه بالحصّه الصادره عن المخاطب في المقام، فإنّ كلّ قيد و ملابس أخذ في المادّه ظاهره أنّه دخيل في حصول غرض المولى، و أنّ متعلق الشوق هو المقيّد لا المطلق، و من أقوى القيود المأخوذه فيها هو صدور المادّه عن المخاطب.

مثلا: لو قال المولى: «أقم يا زيد عشره أيام في كربلاء» ظاهره أنّ متعلق شوقه هو إقامه زيد لا غيره عشره أيام لا أقلّ منها في كربلاء لا مكان آخر، و مقتضى هذا الظهور هو الصدور عن نفس المأمور.

و حاصل الكلام: أنّ الشوق في مقام الثبوت و إن أمكن تعلقه بطبيعي الفعل سواء صدر عن نفس المخاطب أو عن الغير، كما يمكن تعلقه بالجامع بين الاختياري و الاضطراري، فمن هذه الجبهه لا فرق بين الجهتين، إلّا أنّه فرق بينهما في مقام الإثبات، و هو ظهور الكلام في تعلق الشوق بمطلق المادّه في الجبهه الثانيه، و بالحصّه

الصادر عن المأمور في الجبهه الثالثه، و لذا يكون مقتضى الإطلاق هناك هو التوصلية، بخلاف المقام، فإنه التعبدية، و أنّ الأمر لا يسقط، و الغرض لا يحصل بفعل الغير، بل هو بعد باق على حاله.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ في الجبهه الأولى خطاب المولى لا- يمكن شموله للفعل المحرّم، إذ لا- يعقل تعلّق الشوق بالمحبوب و المبعوض، و في الجهتين الأخرتين يمكن تعلّق الشوق بطبيعي الفعل في مقام الثبوت، لكن التقييد عبث في مقام الإثبات، فالأصل لفظا و عملا- يقتضى التوصلية، و خلاف ذلك في الجبهه الثالثه، فمقتضاه لفظا و عملا هو التعبدية، كما في الجبهه الأولى.

هذا تمام الكلام في التعبدى و التوصلى.

#### المبحث الرابع: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب نفسيا تعيينا أم لا؟

و الأنسب ذكر هذا المبحث في بحث تقسيمات الواجب و بيان أنّه نفسى أو غيرى، تعيينى أو تخييرى، عينى أو كفائى.

و أيضا الأولى إدخال الواجب المشروط في أقسام الواجب، لأنّ البحث عن الثلاثة الأخر من تبعات البحث عنه، كما يتضح فيما بعد إن شاء الله.

و الكلام في المقام متمخض في الأصل اللفظى، و أمّا الكلام من حيث الأصل العملى فيأتى بعضه في مقدمه الواجب، و بعضه

الآخر فى باب البراءه مستوفى إن شاء الله.

و بعد ذلك نقول: إذا شكَّ فى واجب أنه مطلق بمعنى عدم تقييد وجوبه بشىء و عدم كونه مشروطا و معلقا على شىء، أو مقيد و مشروط و معلق.

و بعبارة أخرى: إذا شكَّ فى أن متعلق الشوق هل هو الطبيعه المهملة اللابشرط المقسمى، التى هى شامله للطبيعه المقيدة، أو أنه هو الطبيعه المقيدة و الماهية بشرط شىء؟

فمقتضى الإطلاق و عدم تقييده بشىء و وجودى أو عدمى إذا كان المولى فى مقام البيان، هو: أن الوجوب مطلق غير معلق على شىء، إذ لو كان له دخل فى غرض المولى، لكان عليه البيان و التقييد بما هو دخيل فى غرضه، و حيث إنه كان فى مقام البيان و لم يبينه يستكشف أنه مطلق غير مقيد بشىء لا مشروط مقيد.

هذا فيما إذا شكَّ فى كون الوجوب مطلقا أو مشروطا، و أميا، إذا شكَّ فى أنه نفسى أو غيرى، فيما أن الوجوب النفسى هو الوجوب غير المترشح من الغير و بشرط لا، قبال الغيرى الذى هو الوجوب المترشح الناشئ من الغير و بشرط شىء، و لا جامع بين الطبيعه بشرط لا و الطبيعه بشرط شىء حتى يتصور الإطلاق و التقييد، فلا تجرى مقدمات الحكمه كما تجرى فى الشكَّ فى الإطلاق و التقييد.

نعم، يرجع هذا الشكَّ إلى الشكَّ فى كون الوجوب مطلقا أو

مشروطاً، فإنّ مرجعه إلى الشكّ في أنّ الوجوب هل هو مشروط بوجوب الغير أو مطلق و ثابت سواء وجب شىء آخر أو لا، فتجرى المقدمات في مدلوله الالتزامى الذى هو الشكّ في كون الوجوب مشروطاً بوجوب الغير أم لا، و إذا جرت في المدلول الالتزامى و حكم في اللازم بالإطلاق، يحكم في الملزوم أيضاً بالإطلاق، لتبعيته مقام الثبوت لمقام الإثبات، فيحكم بأنه مطلق من هذه الجهة، و نقول: إنّ إطلاق الصيغه يقتضى كون الوجوب نفسياً، إذ مقتضاه أنّه واجب مطلقاً، وجب شىء آخر أو لا، و هذا هو الوجوب النفسى بعينه.

بقى الكلام فيما إذا شكّ في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً.

فنقول: إن كان الوجوب التخييرى عبارته عن أنّ الجامع بين الأفراد من دون أن يتخصّص بخصوصيات الأفراد و يتشخص بتشخصاته متعلّق للتكليف - كما هو الصحيح - فواضح أنّ ظاهر توجيه الخطاب إلى فرد خاصّ أو أفراد خاصّه: كون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً من دون حاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه، و إلّا لتوجه الخطاب إلى الجامع بين الأفراد.

و إن كان عبارته عن وجوبات متعدّده كلّ منها مشروط بعدم إتيان متعلّق الآخر فى الخارج، فظاهر توجيه الخطاب إلى شىء خاصّ و عدم تقييده بعدم وجود شىء آخر مع كون المتكلم فى

مقام البيان: أن يكون تعييتًا أيضا لكن بمقدمات الحكمه.

و منه يظهر حكم الشكّ في كون الوجوب عييتًا أو كفايتًا بعين هذا البيان.

فأتضح أنّ مقتضى إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسيًا لا غيريًا، تعييتًا لا تخييريًا، عييتًا لا كفايتًا على كلا المسلكين في الأخير.

### المبحث الخامس: [فيما إذا وقعت صيغه الأمر عقيب الحظر أو توهمه]

أنّ صيغه الأمر - سواء قلنا بأنّها دالّة على الوجوب وضعًا أو إطلاقًا، أو قلنا: إنّها دالّة على معنى ملازم للوجوب و هو إبراز الشوق - إذا وقعت عقيب الحظر أو توهمه هل تبقى هذه الدلاله أو لا؟

فنقول: إنّ هذه الدلاله - أيّه ما كانت - حيث إنّها بمقتضى ظهور اللفظ و بقاء هذا الظهور - فإنّ المتأخّرين رفضوا قول السيّد المرتضى و من تبعه من حجّيه أصاله الحقيقه - فإذا كان في الكلام ما يصلح للقريته على خلاف ما وضع له بحيث يصحّ اتكال المتكلم عليه، فلا يبقى للكلام ظهور، بل يصير مجملًا ما لم تكن قرينه خاصّه أو عامّه على المراد.

ففيما إذا وقعت الصيغه عقيب الحظر - كما في قوله تعالى:

وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا(١) حيث أمر تعالى بالاصطياد حال الإحلال بعد أن نهى عنه حال الإحرام - لو قامت قرينه خاصّه أو

عامّه معيّنه للمراد، فهو، و إنما كان الكلام مجملا، لاحتفائه بما يصلح للقريته، و لا مجال لظهوره فى الإباحه أو الكراهه أو غير ذلك من الوجوه المذكوره فى المقام، بل أمره دائر بين الوجوب و الاستحباب و الكراهه و الإباحه.

نعم، يمكن فى التوضيحات القول بالإباحه، و فى التعدييات بالاستحباب بضميمه الوجدان إلى الأصل على ما هو الحق من جريان الأصول فى المستحبات و المكروهات أيضا.

و ذلك لأن الإباحه و الكراهه فى التعدييات مقطوعتا العدم، ضروره أنه ليس فى الشريعة فعل مباح يعتبر فيه قصد القربه أو مكروه كذلك حتى يكون عباده مباحه أو عباده مكروهه بالمعنى المصطلح، فلا يبقى من الاحتمالات إلا احتمال الوجوب و الاستحباب، و حيث إن أصل المطلوبه فيها مقطوع لنا، و نشكّ فى تعلّق الإلزام بها، فيرفع الإلزام بالأصل، و يبقى مطلق المحبوبيه بلا إلزام، و هو الاستحباب.

هذا فى التعدييات، و أمّا فى التوضيحات فاحتمال الإباحه مقطوع بين الاحتمالات الأربع، و رضى المولى بالفعل و الترك معا معلوم، إذ المفروض أنّ الحرمة منتفیه بالوجدان، و أصل تعلّق الطلب به فعلا- أو تركا مشكوك مرفوع بالأصل، فيبقى الرضى بالفعل و الترك، و هو الإباحه، فلو كان مراد من قال بالإباحه ما ذكرنا، فنعم الوفاق، و إن كان غير ذلك، فلا وجه له.

## المبحث السادس: في المرّه و التكرار.

## أشاره

و لا يخفى أنّ البحث عن دلالة الأمر على المرّه و التكرار بمعنى الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد لغو، إذ الدلاله على أحدهما منشؤها أحد أمور ثلاث: إمّا وضع المادّه، أو الهيئه، أو مجموع المركّب منهما، و شىء من ذلك لا يكون.

أمّا الثالث: فلا وجود له أصلا، كما تقدّم في باب الوضع.

و أمّا الثاني: فلا أنّ الهيئه لأى معنى وضعت من الطلب أو البعث أو إظهار الشوق أجنبيّه عن وحده المطلوب و تعدّده.

و بعباره أخرى: المرّه و التكرار وصفان للمطلوب و المأمور به الذى هو أجنبيّ عن مفاد الصيغه، لا الطلب الذى هو مفاد الصيغه، فلا معنى للبحث عن وحدته أو تعدّده (١).

و أمّا المادّه: فلاّنه لو كان لها دلالة على المرّه أو التكرار، لكانت في جميع المشتقات حيث إنّ المادّه موجوده في جميعها، و من المعلوم عدم دلالة صيغه الماضى أو المضارع على أحدهما.

نعم، موضوع الطلب أو متعلّقه تاره يؤخذ على نحو الطبيعه المطلقه التى توجد بأول الوجودات فى الخارج، فيسقط الطلب بفرد واحد، و أخرى يؤخذ على نحو الطبيعه الساريه، سواء كان

---

١- أقول: بل لا يعقل، إذ استحيل تعدّد الطلب مع قطع النّظر عن تعدّد المطلوب، فإنّ تعدّده ينتزع من تعدّد متعلّقه، كتعدّد العلم المنتزع من تعدّد المعلوم. (م).

السريان في كل يوم، كما في أقيموا الصلاة\* (١) أو في كل شهر، كما في الدعاء عند رؤيه الهلال، أو في كل سنه كما في كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (٢) وحينئذ يتعدّد الحكم بتعدّد الموضوعات و المتعلّقات، فإذا كان الموضوع على النحو الأول أو شككنا في أنّه على النحو الأول أو الثاني، فالعقل حاكم بالإتيان مرّه واحده، لكن هذا غير دلالة الصيغه على المرّه.

و كذا إذا كان على النحو الثاني، إذ انحلال الحكم الواحد إلى أحكام متعدّده لانحلال موضوعه غير تعدّد الحكم.

بقى الكلام فيما أفاده صاحب الفصول- قدّس سرّه- من أنّ النزاع في الهيئه لا المادّه بدعوى أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- يدلّ إلّا على الهيئه، و أمّا المادّه فلا تدلّ إلّا على الطبيعه من دون نظر إلى تحقّقها في ضمن فرد أو أفراد أو دفعه أو دفعات (٣).

و فيه- مضافا إلى عدم تحقّق هذا الاتّفاق- أنّ هذا الاتّفاق- كما أفاده صاحب الكفايه (٤)- لا يوجب صرف النزاع من المادّه إلى الهيئه، فإنّ مادّه المشتقّات ليست هي المصدر لا- لفظا و لا معنى، ضروره تباينه لفظا و معنى معها، و المباين كيف يكون مادّه للمباين؟!

١- البقره: ٤٣.

٢- البقره: ١٨٣.

٣- الفصول الغرويّه: ٧١.

٤- كفايه الأصول: ١٠٠.



أما وجه المباينه لفظا: فواضح.

و أما معنى فهو أنّ المصدر وضع للحدث المنتسب إلى فاعل ما بنسبه ناقصه، و الفعل الماضى للحدث المنسوب بنسبه تحقّقيه، و المضارع بنسبه تلبّسيه، و الأمر للطلب أو غير ذلك، و من الواضح تباين كلّ منها مع الآخر معنى، فلا يمكن أن يكون المصدر مادّه المشتقات.

بل المادّه الساريه فى جميعها- حتى المصدر- لفظا هى:

لفظه «ض، ر، ب» مثلا- مجرّده عن جميع الهيئات سوى هيئه تقدّم الضاد على الراء و هى على الباء، و معنى هو: الحدث الساذج مجرّدا عن جميع النسب وجودا أو عدما على نحو اللابشرط المقسمى.

و من ذلك ظهر أنّ معنى الاسم المصدرى أيضا غير المادّه، إذ أخذ فيه عدم النسبه.

نعم، يمكن القول بأنّ المصدر أصل باعتبار أنّ وضع المادّه للمعنى حيث لا يمكن بعد أن لم يكن متلوّنا بلون فلا بدّ فى مقام تفهيم معناها من أن يكون بواسطه أحد المشتقات و المصادر سيّما المجرّد منها، إذ لا قياس فيها نوعا، و وضعها شخصى، فلا يبعد القول بأنّ الواضع وضع أولا المصدر بوضع شخصى ثمّ بملاحظته وضع سائر الصيغ نوعا أو شخصا، لكن هذا غير كونه أصلا و مادّه للمشتقات.

بقى الكلام فى أنه ما المراد من المرّه و التكرار، هل المراد الدفعه و الدفعات، أو الفرد و الأفراد؟

و الفرق بينهما أنّ الدفعه هى الوجود الواحد أو الوجودات المتعدده فى زمان واحد، و الفرد هو الوجود الواحد، و لذا قد تجتمع الدفعه مع الأفراد المتعدده.

و الظاهر أنه يصحّ النزاع بكلا المعنيين.

هذا، و لصاحب الفصول- قدّس سرّه- كلام، و هو أنه لو كان المراد منهما الفرد و الأفراد لوجب أن يبحث عنهما بعد البحث عن تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد، فيقال بعد فرض تعلّقه بالفرد: هل يكتفى بفرد واحد فى مقام الامتثال، أو يحتاج إلى التكرار؟ و البحث عن ذلك قبل البحث الآتى لا معنى له، لأنه من تبعاته(١).

و قد أنكر عليه صاحب الكفايه(٢) قدّس سرّه.

و الحقّ أنّ الحقّ معه، و إنكاره فى محلّه، فإنّ الطبيعه و الفرد المذكورين هنا غيرهما هناك، و لا اتحاد للفردين فى المقامين، كما أفاده صاحب الفصول، و لا للطبيعتين كذلك، كما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين(٣).

بيان ذلك: أنّ المراد من الطبيعه و الفرد فى المبحث الآتى هو أنّ الطلب هل تعلّق بصرف وجود الطبيعه مع قطع النظر عن

١- الفصول الغرويه: ٧١.

٢- كفايه الأصول: ١٠١.

٣- نهايه الدرايه ١: ٣٥٨، ٣٥٩.

عوارض الوجود و لوازمه من الخصوصيات المختصّه بالفرد بحيث لا-مدخل لها في الطلب أصلا، أو أنّ لها مدخلا في تعلق الطلب و الخصوصيات الفرديه متعلقه للطلب بنحو الواجب التخيري؟

فعلى الأوّل يتعلّق الطلب بالطبيعه، و على الثاني بالفرد.

و المراد من الطبيعه و الفرد هنا أنّه هل تعلق بالطبيعه المتحقّقه في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعدّده أو الدفعه الواحده و الدفعات المتعدّده؟

فأتضح الفرق بينهما، و أنّه على تقدير القول بتعلّق الطلب بالطبيعه في البحث الآتي أيضا يأتي هذا النزاع، إذ الطبيعه من حيث هي لا معنى لأن تكون متعلقه للطلب، بل تكون كذلك باعتبار تحقّقها في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعدّده.

و ثمره البحث الآتي تظهر في مقامين:

الأوّل: فيما إذا فرض محالا تحقّق الطبيعه بدون الفرد هل يحصل الامتثال أم لا؟ فعلى تقدير تعلقه بالطبيعه يحصل، و على تقدير تعلقه بالفرد لا يحصل.

الثاني: في باب اجتماع الأمر و النهي، كما إذا صلّى في مكان مغصوب، فعلى تقدير تعلقه بالطبيعه لا يجتمع الأمر و النهي، إذ الخصوصيات الفرديه على هذا الفرض غير متعلقه للأمر، فكونها في المكان غير مأمور به، فلا يجتمع مع النهي عن الكون في المكان المغصوب، و على تقدير تعلقه بالفرد يجتمع، و هو واضح.

**و أما ثمره هذا البحث:**

أنه على تقدير دلالة الأمر على الفرد أو الدفعه يحصل الامتثال بإتيان المأمور به دفعه واحده أو بإتيان فرد واحد، و على تقدير دلالته على التكرار لا- يحصل الامتثال بذلك، بل يحتاج إلى الإتيان بأزيد من فرد أو دفعه، فأتضح المغايره بين الباحثين موضوعا و ثمره.

ثم إنه إذا قيل بأن الأمر يدل على المره، فالظاهر أنه بمعنى بشرط لا، أى بدون انضمام فرد آخر إلى الفرد الأول، فالانضمام على هذا- مضافا إلى أنه غير مشروع- يضرّ بالفرد الأول أيضا، كما فى ركوع الصلاه، و هكذا لو دلّ على الدفعه.

و لو دلّ على التكرار، فالإقتصار بالفرد أو الدفعه يضرّ به أو بها أيضا، فهو من قبيل بشرط شىء.

و أما إذا قلنا بعدم دلالة الأمر على شىء من ذلك، فإذا ورد أمر، فتاره يكون الأمر فى مقام البيان، و أخرى فى مقام الإهمال أو الإجمال.

فإن كان فى مقام الإهمال و الإجمال، فيكون المقام من صغريات الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بالبراءه العقلية و الشرعيه- كما هو المختار- أو الشرعيه فقط، فالأصل جواز الإتيان بمطلق ما تنطبق الطبيعه عليه، فردا كان أو أفرادا، دفعه أو دفعات.

و ذلك لأن الفرد أو الدفعه من قبيل بشرط لا، و إرادته الأفراد

أو الدفعات من قبيل بشرط شىء، و كلاهما قيدان مرتفعان بالأصل.

و أما إذا كان فى مقام البيان، فلا إشكال فى أن مقتضى الإطلاق و مقدّمات الحكمه: جواز الاقتصار بالفرد الواحد، و كذا جواز انضمام فرد آخر إلى الفرد الأوّل، إذ عدم الانضمام أيضا قيد، فحيث لم يقيد المولى مع كونه فى مقام البيان، فيرفع بالإطلاق، و يحكم بجواز الانضمام، و عدم قدحه فى حصول الامتثال.

و هذا بلا تفاوت أصلا بين إرادته الفرد و الأفراد من المرّة و التكرار أو الدفعه و الدفعات، إلّا أنّ صاحب الكفايه فرّق بينهما، فالترم بجواز الإتيان بالأفراد دفعه واحده، و أما الإتيان بها دفعات، ففيه تفصيل، إذ لو حصل الغرض الأصيل بالإتيان فى الدفعه الأولى، كما إذا أمر المولى بإتيان الماء ليشرب، فأتى العبد به و شربه المولى، فلا مجال لإتيانه مرّة ثانيه بداعى حصول الامتثال بكليهما، أو كون الثانى امتثالا آخر أو تبديلا للامتثال الأوّل، لما مرّ من حصول الغرض، و سقوط الأمر بسقوط الغرض ضرورى.

و لو لم يحصل، كما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض، فيصحّ الإتيان بالمأمور به مرّات و دفعات بأحد الدواعى الثلاث المتقدّمه، كما فى المثال المزبور فيما إذا لم يشرب الماء.

و الحاصل: أنّ الامتثال إمّا يكون علّه تامّه لحصول الغرض

فى الدفعه الأولى أو لاء فإن كان الأول، فلا معنى للامتنال ثانيا فى الدفعه الثانيه، و إن كان الثانى، فحيث إن الغرض بعد باق، فللايتان دفعه ثانيه مجال واسع.

هذا، و ىرد عليه أن الغرض الواجب تحصيله للمأمور لىس هو الغرض الأصيل، إذ ربما لا يكون تحت اختيار المكلف، أو يكون المأمور به جزءا لمحصيله، بل هو الغرض المترتب على المأمور به، فالامتنال عله تامه لحصول الغرض المتعلق بالمأمور به، و على المكلف تحصيل هذا الغرض، سواء حصل الغرض الأصيل أم لم يحصل.

و ممّا يوضح ذلك: أن المولى إذا أراد رفع عطشه، فأمر عبده بالمجىء بالماء، و جاء به لكن لم يشرب المولى، فبالضروره امتثل العبد، مع أن الغرض الأصيل بعد باق، و لا يكون تحصيله تحت اختيار العبد، بل حصوله مترتب على شربه، فما لم يشرب لم يحصل الغرض و لو جاء بألف كأس من الماء، فالغرض من المأمور به فى المثال هو تمكّن المولى من الشرب و من رفع العطش و سهولته عليه، لا رفع العطش.

و بعباره أخرى و مثال أوضح: إذا كان غرض المولى رفع الجوع أو الالتذاذ بالطيبخ، فأمر أحد عبيده بابتىاع الحطب، و الآخر بابتىاع الأرز، و الثالث بابتىاع الدهن، و الرابع بالطبخ، فإذا امتثل كل الأمر المتعلق به إلا من امر بالطبخ، فهل يدعى مدّع أن

مخالفته توجب عدم حصول الامتثال بالقياس إلى باقيهم أيضا بدعوى أنّ الغرض الأصيل لم يحصل كلّاً، بل كلّ امتثال أمره، و حصل الغرض من الأمر المتعلّق به إلّا من امر بالطبخ، فإنّه لم يمتثل و لم يحصل الغرض من الأمر المتعلّق به، و هو تمكّن المولى من رفع جوعه أو التذاذه أو سهوله ذلك عليه.

فأتضح فساد الفرق بين المقامين، و أنّ مقتضى الإطلاق:

الاكتفاء بدفعه واحده، و لا يضّر الزائد، كما أنّ مقتضاه الاكتفاء بالفرد الواحد، و لا يضّر الزائد.

بقى شىء، و هو: أنّه إذا كان مقتضى الإطلاق الاكتفاء بالمزّه فى الأوامر، فلم لا يكتفى بها فى النواهي؟ مع أنّ ما هو متعلّق للأمر فى الأوامر- و هى المادّه- هو متعلّق للنهى فى النواهي بعينه، و مفاد الهيئه هو الطلب إلّا أنّه طلب الفعل فى الأوامر و طلب الترك فى النواهي.

و يمكن أن يفرّق بينهما بفرق عقلى و فرق عرفى.

أمّا الأوّل: فهو أنّ مدلول الأمر و النهى ليس هو طلب الفعل و الترك، بل مدلول الأمر طلب الوجود و الاشتياق إليه، و مدلول النهى الزجر عن الوجود و مبغوضيته، فمتعلّق الأمر و النهى هو وجود الفعل لكن طبيعته الملغى عنه جميع الخصوصيات، و مقتضى مطلوبه الطبيعى هو: تحقق الامتثال عقلاً بمجرد تحقّقه بأيّ نحو كان، و مقتضى مبغوضيه الطبيعى و كونه مزجوراً عنه

هو: عدم تحقّق الامتثال و الانزجار عقلا إلّا بعدم تحقّقه فى زمان من الأزمنه و لو مرّه واحده، إذ بوجود فرد من الأفراد- و لو فى زمان ما- توجد الطبيعه المبغوضه المتعلقه للنهى.

و أمّا الثانى: فهو أنّ العرف حيث لا يمكن لهم إيجاد الطبيعه فى ضمن كلّ فرد فى كلّ زمان و لم يبيّن المولى بعضا معينا، فلا يفهمون من الأمر بإيجاد الطبيعه إلّا إيجادها أينما سرت و فى أىّ زمان تحقّقت، و حيث إنّ كثيرا من الأفراد فى كثير من الأزمان منترك، و لا يمكن للعبد أن يفعل الفعل المنهى عنه فى جميع الأزمنه، فلا محاله لا يكون المنهى عنه الطبيعه المتحقّقه فى ضمن البعض غير المعين و لا- فى ضمن البعض المعين، إذ المفروض أنّ النهى مطلق و لم يبيّن المولى ذلك البعض، فلا يفهم العرف من النهى إلّا مبغوضيه إيجاد الطبيعه المطلقه أينما سرت و فى أىّ زمان تحقّقت و لو فى ضمن فرد من الأفراد فى آن من الآنات.

### المبحث السابع: [فى الفور و التراخى]

قد ظهر ممّا مرّ- من أنّ مفاد الصيغه ليس إلّا إبراز الشوق و أنّه لا دلالة لها على الوجوب و لا على الاستحباب و لا على المرّه و لا على التكرار- أنّه لا دلالة لها على الفور و لا على التراخى، فمقتضى إطلاق المادّه و عدم تقييدها بالفور و لا بالتراخى: جواز التراخى، إلّا أن يكون هناك دليل مقيد خارجى يدلّ على التقييد بأحدهما.



و استدلل بآيه الاستباق (١) و المسارعه (٢)، على الفوريه.

و أورد عليه صاحب الكفايه (٣) بوجه ثلاثه:

أحدها: أن حمل الأمر في الآيتين على الوجوب مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن عند العرف، ضروره أن كثيرا من الواجبات بل أكثرها لا يجب فيها المسارعه و الاستباق، و هكذا المستحبات بأجمعها، فلا بد من حمله على الندب، أو مطلق.

و ما أفاده في غايه الجوده و المتانه.

ثانيها: أن مفاد الآيتين - بقرينه السياق - إنما هو البعث و التحريك نحو المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره من دون استتباع للذم على الترك، إذ لو كان كذلك لكان الأنسب البعث بالتحذير.

و فيه - مضافا إلى أنه منقوض بقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** (٤) حيث إنه بعث إلى إقامة الصلاة من دون تحذير، فلا بد أن لا يكون تركها مستتبعاً للغضب، و إلا لكان البعث بالتحذير أنسب - أنه لا وقع لهذا الكلام بعد تسليم ظهور الصيغه في الوجوب، إذ مخالفه كل واجب مستتبع للغضب، حذر عنه أو لم

١- البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

٢- آل عمران: ١٣٣.

٣- كفايه الأصول: ١٠٣-١٠٤.

٤- البقره: ٤٣.

يحدّر، و التحذير ربما يكون، كما فى آيه الحذر(١)، و ربما لا يكون، كما فى أقيموا الصلّاه و آتوا الزّكاه\*(٢) و أمثالهما.

ثالثها: دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق، و أنّ الأمر فى الآيتين و غيرهما من الآيات و الروايات إرشاد إلى ذلك الحسن العقلى، فىكون نظير أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول\*(٣).

و هذا أيضا كسابقه فى عدم الصّحّه، إذ مجرّد استقلال العقل بشىء لا يوجب حمل الأمر إلى الإرشاد إلى ذلك الشىء، بل يوجب ذلك إذا لم تكن له فائده أخرى غير ما حكم به العقل، و باب الإطاعه من هذا القبيل، فإنّ ما حكم به العقل - و هو حسن الإطاعه و استحقاق العقوبه على تركها- بعينه هو الذى يستفاد من الأمر المولى الوجوبى، بخلاف المقام، إذ العقل يحكم بمجرّد الحسن لا به و باستحقاق العقوبه على تركها، فلا يحمل الأمر حينئذ على الإرشاد، بل هو أمر مولى ظاهر فى الوجوب.

فظهر أنّ شيئا من الوجهين الأخيرين لا يكون صحيحا.

و هناك وجه رابع: هو أنّ المستفاد من المسارعه إلى سبب المغفره و الاستباق إلى الخير أنّ الفعل مع التأخير أيضا يكون خيرا و سببا للمغفره، و هذا معنى عدم اقتضاء الأمر للفوريه، إذ لو كان

١- النور: ٦٣.

٢- البقره: ٤٣.

٣- النساء: ٥٩.

مقتضيا (١) لكان الخير منحصرًا فيما فعل فورًا، فلا يصح الأمر بالاستباق مع الانحصار.

---

١- الملازمه ممنوعه، ضروره إمكان كون شىء واجبا و خيرا، و الاستباق إليه واجبا آخر و خيرا فى خير، كيف لا و الصلاه خارج الوقت خير و سبب للمغفره، و الحج بعد عام الاستطاعه كذلك، و مع ذلك يجب الاستباق و المسارعه بالأداء سنه الاستطاعه و فى الوقت المقرّر له. (م).

## الفصل الثالث الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

و لا بدّ قبل البحث عنه من تقديم أمور:

**الأول: [بيان المراد من قيد «على وجهه»]**

أنّ المراد من قيد «على وجهه» هو الإتيان على ما ينبغى بتمام الأجزاء و الشرائط، لا الإتيان بقصد الوجه، إذ هو أحد ما يعتبر فى المأمور به، و لا وجه لاختصاص النزاع به دون غيره من الأجزاء و الشرائط.

مضافا إلى عدم اعتباره كما عليه الأكثر، و عدم جريان النزاع فى غير العبادات على تقدير الاعتبار.

و لا- الإتيان على ما ينبغى أن يؤتى به شرعا أو عقلا، كما أفاده صاحب الكفايه(١)- قدّس سرّه-، لأنّ قصد التقرب قيد شرعى (٢) على ما اخترناه فى بحث التعبدى و التوصلى.

١- كفايه الأصول: ١٠٥.

٢- كونه قيّدا شرعيّا على مبناه- دام ظلّه- لا- ينافى إرادته هذا المعنى منه فى كلام القوم، بل إرادته متعين، لجريان النزاع على جميع المباني حتى على مبنى أخذ قصد التقرب فى المأمور به عقلا، و هذا واضح لا ستره عليه. (م).

و على ما ذكرنا- من أنّ المراد به الإتيان بتمام الأجزاء و الشروط- هذا القيد يكون تأكيداً لما يفهم ممّا قبله، إذ على الانحلال يكون هناك أوامر متعدّده متعلّق كلّ واحد منها بواحد من الأجزاء و الشروط، فكلّ واحد من الأجزاء و الشروط مأمور به، و إذا قلنا بأنّ الإتيان بالمأمور به يشمل الجميع، فهذا القيد تأكيد، و له فائده هو دفع توهم أنّ من أتى ببعض المأمور به يصدق على الانحلال أنّه أتى بالمأمور به، فقيد «على وجهه» بمعنى «بتمامه» يدفع هذا التوهم، فليس لغوا مستدركا بلا فائده.

### الأمر الثاني: [بيان المراد من «الافتضاء» في عنوان البحث]

الظاهر أنّ «الافتضاء» في عنوان البحث بمعنى العليّة التامّة للأجزاء و سقوط الأمر، لا بمعنى كاشفيّة الأمر للأجزاء، و من هنا نسبة المتأخرون إلى الإتيان لا إلى الأمر، بخلاف المتقدمين حيث نسبوه إلى الأمر، و الأوّل هو الأنسب، إذ ليس للأمر كاشفيّة لذلك أصلاً، بل الأجزاء و عدمه ممّا يحكم به العقل.

هذا و لبعض مشايخنا- قدّس سرّه- كلام في المقام هو أنّ إسناد الافتضاء إلى الإتيان لا إلى الأمر موجب لعلّيّة الشىء لإعدام نفسه حيث إنّ الأمر يقتضى الإتيان، و هو يقتضى سقوط الأمر و عدمه، فالأمر يقتضى عدم نفسه (١).

و فيه أوّلاً: أنّ ما هو مقتضى للإتيان هو الأمر بوجوده العلمى، إذ هو بوجوده الخارجى مع عدم وصوله إلى العبد لا

اقتضاء فيه أصلا، و الإتيان مقتضى لسقوط الأمر بوجوده الخارجى.

و ثانيا: أن اللازم فى المقام- لو سلم هو اقتضاء الشىء لعدم نفسه بقاء لا حدوثا، و هو بمكان من الإمكان، ضروره أن الإنسان يعدم نفسه بشرب السم أو يامسك سلك الكهرباء، فالإنسان بالشرب مقتضى لعدم نفسه بقاء لا حدوثا، و كذلك يامسك سلك الكهرباء.

إن قلت: سلمنا أن الاقتضاء بمعنى العلية فى الأمر الواقعى، و أميا فى الأمر الظاهرى و الاضطرارى فلا- بدّ فيهما من ملاحظه دليلهما، و أنه هل يدلّ على الإجزاء أو لا؟

قلت: محطّ النزاع فى المقام هو أن الإتيان بالمأمور به- بعد كونه وافيا بالعرض- يكون علّه للإجزاء أم لا؟ و هو مشترك بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى و الظاهرى، إلما أن فى الثانى نزاعا آخر، و هو: أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى و كذا الاضطرارى هل يكون وافيا بالعرض و الملاك أم لا؟ و هذا النزاع يكون صغرى لذلك النزاع و إن كان النزاع فيه كبرويا فى نفسه، و يترتب عليه ثمرات مهمه، و يقع كبرى فى طريق الاستنباط.

### الأمر الثالث:

### إشاره

أنّ النزاع فى المقام يرجع إلى النزاع فى مقامين:

### [المقام] الأوّل:

أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزئ عن الإتيان بهذا المأمور به ثانيا و التعبد به

كذلك أم لا؟ و هذا لشده وضوحه ممّا لا ينبغي أن يبحث عنه.

**[المقام] الثاني - وهو المهم - أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي و يسقطه أم لا؟**

### اشاره

و الفرق بين مسأله المرّه و التكرار و هذه المسأله بالنسبه إلى المقام الأول واضح، و كلام صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - ناظر إلى الفرق بالنسبه إلى هذا المقام.

و ذلك لأنّ البحث هناك في تعيين المأمور به وحده، و هنا في وجوب الإتيان ثانيا بعد الفراغ عن أنّ المأمور به هو الوجود الأول.

و بعباره أخرى: القائل بالتكرار يقول بوجوب الإتيان ثانيا، و القائل بعدم الإجزاء أيضا يقول بذلك، إلّا أنّ وجوب الإتيان ثانيا عند من يقول بالتكرار من جهه أنّه لم يؤت بالمأمور به و عند القائل بعدم الإجزاء لأجل أنّه يحكم العقل مثلا بالإتيان ثانيا و إن أتى بالمأمور به.

و هكذا القائل بالمرّه يقول: لا يجب ثانيا، لأنّه أتى بالمأمور به، و القائل بالإجزاء أيضا يقول بذلك لكن لأجل أنّ العقل يحكم بالإجزاء و عدم الوجوب ثانيا.

و بيان الفرق بين المسألتين بالنسبه إلى المقام الثاني لا معنى له، إذ لا ربط و لا جامع بينهما حتى يسأل عن الفرق بينهما حيث

إنّ البحث في مسألة المَرّه و التكرار- كما عرفت- عن أنّ المأمور به هل هو الوجود الأول أو الوجودات المتعدّده واحدا بعد واحدا؟

و هنا عن أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يسقط الأمر الواقعى و يجزئ عن المأمور به بأمره أم لا.

و بعبارة واضحة: هناك يبحث عن أنّ الأمر- واقعيًا كان أو ظاهريًا- هل يقتضى الإتيان بالمأمور به مرّه أو يجب التكرار؟ و هنا يبحث عن أنّه إذا قام أماره على وجوب الظهر يوم الجمعة مثلا- فصلينا الظهر ثمّ علمنا بوجوب الجمعة، فهل إتيان الظهر يجزئ عن إتيان الجمعة و يسقط أمرها أم لا؟ فأى ربط بينهما؟

### [فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء]

و أمّا الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء بالنسبة إلى المقام الأول فليس بمجرد كون البحث هنا عقليًا و هناك لفظيًا، كما أفاده صاحب الكفايه(١)- قدس سرّه- حيث إنّ تعدّد الدليل- بأن يكون دليل وجوب الإتيان ثانيا خارج الوقت تاره لفظيًا و أخرى عقليًا- لا- يجعل المسألة مسألتين و البحث بحثين مع كون جهه البحث واحده، بل الفرق واضح لا يحتاج إلى البيان، و هو أنّ فى مسألة تبعية القضاء للأداء يبحث عن أنّ الأمر هل يدلّ على أنّ العبد لو لم يأت بالمأمور به فى وقته عصيانا أو نسيانا أو لغير ذلك هل يجب الإتيان خارج الوقت أم لا؟ و هنا بعد الفراغ عن أنّ عدم الإتيان موجب لثبوت القضاء يبحث عن أنّ الإتيان بالمأمور به هل



يجزئ عن التعبد به و إتيانه ثانيا في الوقت أو خارج الوقت أو لا؟

و أى جامع بين الإتيان الذى هو من مقومات هذا البحث و عدم الإتيان الذى هو من مقومات ذاك البحث حتى يسأل عن الفرق بينهما؟

و أمّا الفرق بالقياس إلى المقام الثانى أيضا واضح غير خفى، إذ لا ربط بين الإتيان الموجب لسقوط القضاء كما فى المقام و عدم الإتيان الموجب لثبوته كما فى ذاك البحث.

و بعد ذلك نتكلم فى المقام الأول، و نقول: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى يجزئ عن الإتيان و التعبد به ثانيا.

و ذلك لأنّ الغرض الداعى إلى الأمر إمّا يحصل بالإتيان أو لا يحصل، فإن حصل و مع ذلك يجب الإتيان ثانيا، فهو إمّا لحصول الغرض و هو خلف، إذ المفروض أنّه حصل بالإتيان الأول، و إن لم يحصل فهو أيضا خلف، لأنّ المفروض أنّ المولى أمر بشىء يحصل غرضه بإتيانه على وجهه، و أنّ العبد أتى بكلّ ما له دخل فى حصول غرضه، و بعد ذلك لا وجه لعدم حصوله، و يكون بقاء الأمر بعد حصول غرضه معلولا بلا علّة و هو محال.

فأتضح أنّ الإتيان بالمأمور به موجب عقلا للإجزاء عن إتيانه ثانيا.

و صاحب الكفايه - قدّس سرّه - نفى البعد عن جواز تبديل الامتثال

فيما إذا علم عدم حصول الغرض الأقصى (١)، و قد تقدّم الكلام فيه مستوفى، فلا نعيده.

بقي الكلام في عدم دلاله ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلّى فرادى جماعه على جواز تبديل الامتثال، و ما في قول صاحب الكفايه - قدّس سرّه -: «من أنّه يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه» (٢) إلى آخره.

فنقول: إنّ الروايات الواردة في هذا الباب قسمان: قسم امر فيها بجعل الصلاه الثانيه قضاء لما فات منه من الصلوات، كما في قوله عليه السّلام في جواب من سأل عن صلاه الجماعه تقام و قد صلّى:

«صلّ و اجعلها لما فات» (٣) و هذا القسم أجنبى عن المقام، كما هو ظاهر.

و قسم آخر، و هو الروايات الدالّه على استحباب إعادته الصلاه جماعه إماما أو مأموما لمن صلّى فرادى، و إماما لمن صلّى مأموما.

و الظاهر أنّها لا تدلّ على المطلوب، بل الأمر بالإعادته فيها من قبيل الأوامر الواردة في باب استحباب إعادته صلاه الكسوف قبل الانجلاء، و من قبيل تكرار الذكر في الركوع و السجود، و من

١- كفايه الأصول: ١٠٧.

٢- كفايه الأصول: ١٠٨.

٣- التهذيب ٣: ٥١-١٧٨ و ٢٧٩-٨٢٢، الوسائل ٨: ٤٠٤، الباب ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

المعلوم أنّ الإعادة و التكرار فيها ليسا من باب تبديل الامتثال، بل من باب أنّ الإتيان ثانيا له مصلحة غير لزومية امر به استحبابا، فإنّ الامتثال حصل بمجرد الإتيان بالصلاة الأولى، و سقط التكليف به، و حيث إنّ الإجزاء أمر غير الإثابة و لا يثاب بالصلاة و لا تقبل إلّا إذا كانت عن حضور القلب مع الخضوع و الخشوع، كما ورد «أنّه قد لا يقبل الصلاة إلّا نصفها أو ثلثها» (١) فإذا صلّى صلاتين، يختار الله أحبهما إليه بمعنى أنّ أيّا منهما كان عن خضوع و خشوع فهو أحبّ إليه، فيقبلها و يثيب عليها.

و يؤكّد هذا انحصار موارد الإعادة في الأخبار و كلمات العلماء الأخير بالأربعة المذكورة، إذ لو كانت من باب التبديل بأحسن الأفراد لما اختصّت بها، بل إذا صلّى في البيت منفردا لجاز إعادتها في المسجد كذلك، فمن هنا نستكشف أنّ الإعادة بأمر استحبابي، كما لا يخفى.

ثم إنّ الكلام في المقام الثاني يقع في مسألتين:

**الأولى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أداء أو قضاء بعد ارتفاع الاضطرار أو لا؟**

### إشاره

و البحث فيه من جهات ثلاث:

الأولى: وجوب القضاء و عدمه.

الثانية: وجوب الإعادة و عدمه.

١- التهذيب ٢: ٣٤١ و ٣٤٢-٣٤٣ و ١٤١٣ و ١٤١٦.

الثالثه: أنه هل يجوز البدار مطلقا، أو لا يجوز مطلقا، أو يجوز مع اليأس عن ارتفاع العذر لا بدونه؟ وأن مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الوارده فى بعض الموارد ما ذا؟

### أما الجهه الأولى: [فى وجوب القضاء و عدمه]

فالتحقيق فيها عدم لزوم القضاء، سواء كان تابعا لفوت الفريضه الفعلية أو فوت الواقع أو الملاك، و هو فى الأول واضح، لأنه لم تفت منه الفريضه الفعلية، إذ المفروض أنه أتى بواجبه الفعلى، و هكذا لو كان تابعا لفوت الواقع، إذ الواقع فى حقه ليس إلّا الفاقد، و الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط ليس مأمورا به فى حقه واقعا، فإذا لم يفت منه الواقع فى حقه فلا موجب للقضاء.

و منه ظهر فساد ما فى الكفايه (١) من أنه لو دلّ دليل على أن سبب القضاء هو فوت الواقع - و لو لم يكن فريضه - كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، اللهم إلّا أن يريد من فوت الواقع فوت الملاك.

و هكذا لو قلنا بأنه تابع للملاك.

و لا حاجة إلى ذكر الاحتمالات التى احتملها صاحب الكفايه (٢) - قدس سرّه - فى المقام، بل نقول: لا بدّ للقائل بوجوب القضاء من أن يلتزم بأحد أمرين: بتعدد الملاك أو وحدته.

١- كفايه الأصول: ١١٠.

٢- كفايه الأصول: ١٠٨.

فعلى الأوّل يكون ملاك وجوب القضاء بقاء ملاك الأمر الاختيارى بعد ارتفاع الاضطرارى.

و فيه أوّلاً: أنّ هذا مجرد احتمال لا يكفى فى الحكم بوجوب القضاء، بل يحتاج إلى دليل.

و ثانياً: أنّ لازمه تعدّد العقاب فيما إذا عصى و لم يأت فى الوقت، فإنّه فوّت المصلحتين الملزمتين، و مقتضاه أن يعاقب بعقابين.

و على الثانى فإمّا أن يكون للقيد دخل فى حصول الملاك حال الاضطرار أو لا؟

فعلى الأوّل لا يجوز الأمر حال الاضطرار، إذ المفروض أنّ القيد منتف، و ليس للمولى أن يأمر بشىء لا يحصل غرضه.

و على الثانى يسقط الأمر، و لم يجب القضاء، لحصول الملاك على الفرض، و إلّا يلزم الخلف، إذ بقاء الأمر مع حصول الغرض من قبيل بقاء المعلول بدون بقاء علته.

فظهر أنّ مقتضى القاعده هو عدم وجوب القضاء.

و أمّا مقتضى الإطلاق فهو و إن كان فى بعض الموارد الخاصّه، كما يه التيمّم (١) و روايه «التراب أحد الطهورين» (٢) و صريح بعض أخبار التقيّه: الإجزاء، بل البطلان لو أتى بالعمل حال التقيّه، كما

١- النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

٢- التهذيب ١: ٢٠٠-٥٨٠، الوسائل ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و فيهما: «التيمّم أحد...».

أتى به فى غيرها، لكن هذا المقدار لا- ينعنا فى المقام حيث إن البحث كبروى لا صغروى، فالإطلاق المفيد ما يشمل جميع الموارد، و هو فى المقام مفقود، إذ ليس لنا دليل لفظى شامل لجميع الموارد حتى نتكلم فى أن مقتضى إطلاقه أى شىء هو، بل الأجزاء يثبت إما بالإجماع أو دليل خاص غيره، وإما من قاعده الميسور، فلا تدل على أزيد من وجوب الإتيان بالميسور، و أما سقوط القضاء فلا دلالة لها عليه.

هذا، و لو لم يكن لنا دليل خاص يدل على الأجزاء و لم يكن إطلاق متمسك به، أو كان و لم يكن المولى فى مقام البيان و وصلت النوبه إلى الأصل العملى، فمقتضاه البراءه، فإن الشك فى أصل التكليف، إذ التكليف الذى كان متيقنا قد سقط بالإتيان فى الوقت قطعا، و ما عداه مشكوك يرتفع بالأصل.

**و أما الجبهه الثانيه - و هى وجوب الإعاده عند ارتفاع العذر و عدمه**

**اشاره**

- فالكلام فيها يقع فى أمرين:

**الأول: فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطرارى عليه من الملاك و ما لا يمكن.**

فقول: إن القول بأنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى كالاختيارى وافيا بتمام الملاك - كما ذهب إليه صاحب الكفايه (١) قدس سره - مما لا يمكن المساعده عليه، إذ لازمه جواز التفويت

و جعل نفسه مضطراً بالاختيار بأن يهريق الماء مثلاً عمداً و يتيمّم، فيكون حال المختار و المضطرّ حال الحاضر و المسافر في تساوى الملاكين و جواز التفويت.

و دعوى أنّه بمكان من الإمكان في خصوص ما كان الاضطرار طبعياً دون ما كان اختيارياً، مثلاً: القعود بدلاً عن القيام للتعظيم يعدّ تعظيماً و وافياً بتمام الملاك في حقّ المريض المستلقى على ظهره بما أنّ اضطراره طبعيّ لا في حقّ من شدّ رجله بنحو لا يقدر على القيام، فإنّه - أى الاضطرار - في حقّه اختياريّ، فاسده، فإنّ لازمها (١) سقوط التكليف رأساً عند التفويت عصياناً، إذ لا ملاك حينئذ للاضطرارى على الفرض، فالأمر الاختياري سقط بالعصيان، و الاضطرارى سقط أيضاً، لعدم كون الاضطرار طبعياً، فمع إراقه الماء عمداً لا يجب الوضوء و لا التيمّم، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد.

و كذا لا يمكن الالتزام بتعدّد الملاك و أنّ كلّاً فيه ملاك مابين لما في الآخر، إذ ظاهر الأدلّه أنّ الفعل الاضطرارى يكون بدلاً من الاختياري، و تعدّد الملاك يناهى البدليّه، و يقتضى أن يكون كلّ منهما واجبا مستقلاً.

---

١- للخصم أن يفصّل بين موارد الاضطرار الطبعي، فيقول بالوفاء بتمام الملاك و بين غيرها، فيلتزم بالملاك الناقص، لا عدم الملاك رأساً حتى يلزم هذا اللازم، فإنّه الترام بلا ملزم، ضروره أنّ من شدّ رجله لو نام مستلقياً و لم يقعد تعظيماً عقابه أشدّ و أكد ممّن قعد. (م).

هذا، مضافا إلى أن لازمه تعدد العقاب عند العصيان و تركهما معا فيما إذا كان مختارا في بعض الوقت و مضطرا في بعض آخر، و الطويله لا ترفع الإشكال، كما لا ترفع في باب الترتب.

و كذا لا يمكن الالتزام بوحده الملاك و تعدد المطلوب، إذ لازمه جواز إتيان المختار صلاه المضطر بمعنى أن صلاته صحيحه و إن عصي، إذ المفروض أنها تفي بالغرض و الملاك، فبذلك صحت صلاته و لكن عصي لأجل أنه أتى بأحد المطلوبين و لم يأت بالآخر.

مضافا إلى أنه يلزم منه تعدد العقاب فيما إذا لم يأت بشيء منهما عصيانا فيما إذا كان مختارا في بعض الوقت و مضطرا في البعض الآخر.

فظهر أن شيئا من القول بوفاء تمام الملاك و تعدده و تعدد المطلوب ليس بمفيد، فلا بد من الالتزام بأمر يتحفظ به على البدليه و عدم تعدد العقاب و عدم التفويت.

فنقول: بعد ما بيننا أن الأمر الاضطراري لا يمكن أن يكون وافيا بتمام الملاك، فلا بد في بيان الفرق بين الاختياري و الاضطراري من الالتزام بأحد أمرين:

الأول: أن تكون مصلحه الاختياري أشد من مصلحه الاضطراري و إن كانت المصلحه أمرا واحدا بسيطا.

و نظيره في العرفيات: ما إذا قال المولى لعبده: «جئني بالنار



فإن لم تتمكّن منه فبالفرو» فإنّ المصلحه المترتبه على الأمر الاختيارى- و هو المجرى ء بالنار- بعينها هى المصلحه المترتبه على الأمر الاضطرارى، و هو المجرى ء بالفرو، إلّا أنّها تكون فى الاختيارى أشدّ، و بهذا يندفع الإشكال بحذافيره.

أمّا إشكال تعدّد العقاب و عدم التحفّظ على البدليه: فلعدم تعدّد الغرض على الفرض.

و أمّا وجه اندفاع محذور تفويت المصلحه هو: أنّ الفعل الاضطرارى ليس بذى مصلحه ضعيفه ملزمه بالنسبه إلى الاختيارى إلّا عند عدم التمكن منه، فلا- يجوز الإتيان بالاضطرارى عند التمكن من الاختيارى، لعدم كونه وافيا بتمام الغرض، فلا تفوت المصلحه أبدا.

الثانى: أن تكون هناك مصلحتان ملزمتان متلازمتان مترتبتان على الفعل الاختيارى و مصلحه واحده ملزمه مترتبه على الاضطرارى، كما إذا فرضنا أنّ لشيء خاصيتين كشربه النارج، فإنّه يرفع العطش، و يقوى المعده، و للآخر خاصيته واحده، مثل الماء، و قال المولى: «جئنى بشربه النارج، فإن لم تتمكّن بالماء» ففى الاختيارى- و هو المجرى ء بشربه النارج- مصلحتان، و هما: رفع العطش و تقويه المعده، و فى الاضطرارى مصلحه واحده، و هو رفع العطش فقط، فيمكن أن يكون الأمر بالصلاه مع الوضوء حال التمكن منه و مع التيمّم حال عدمه من هذا القبيل.

و بهذا تندفع المحاذير الثلاثة:

أما محذور جواز التفويت: فلعدم وفاء صلاحه المضطرّ بالعرض على الفرض حتى يلزم جواز التفويت.

و أما محذور المنافاه للبدئيّه: فلأنّ الملاك و إن كان متعدّدا إلّا أنّه ليس بحيث يجعلهما واجبين مستقلّين، إذ المصلحه الموجوده فى الاضطرارى بعينها موجوده فى الاختيارى مع مصلحه ملزمه أخرى، و هذا يتّضح بالمثال الذى ذكرناه.

و منه ظهر اندفاع محذور تعدّد العقاب كما لا يخفى.

### **الأمر الثانى: فى وجوب الإعادة و عدمه إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت.**

فقول: هذا البحث مبنى على جواز البدار واقعا، و أمّا بناء على عدم الجواز فهو من صغريات الإتيان بالأمر الظاهرى فيما إذا جاز البدار ظاهرا، كما إذا قامت البيئه على ضيق الوقت، فصلّى مع اللباس النجس ثم انكشف خلافه، و أمّا إذا لم يكن البدار جائزا واقعا و لا ظاهرا فلا مورد لهذا البحث، إذ لا ريب فى بطلان العمل و وجوب الإعادة.

و كيف كان فالحقّ فى المقام هو التفصيل بين ما إذا كانت المصلحتان أو المصلحه الشديده و الضعيفه ارتباطيتين، فلا تجب الإعادة، و ما لم تكونا كذلك فتجب.

و توضيحه يقتضى تقديم مقدّمه، و هى أنّ دخل شىء فى

## الغرض:

١- تاره يكون على وجه لا يكون الفعل ذا مصلحه بدونه.

٢- و أخرى بنحو يكون كذلك و لكن لا تتحقق المصلحه فى الخارج بدونه، مثلا: شرب الدواء لا يتصف بكونه ذا مصلحه إلا للمريض، و الحج لا- يكون ذا مصلحه ملزمه إلا للمستطيع، و بعد ما كان ذا مصلحه لا تتحقق فى الخارج إلا بشرائط خاصه، كشرب الدواء بنحو خاص و [فى] وقت مخصوص، و السير فى طريق الحج الذى هو مقدمه عقليه له، كما أن الوضوء قيد شرعى لتحقق مصلحه الصلاه فى الخارج.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إن كانت المصلحتان ارتباطيتين (١) بمعنى أن إدراك مصلحه صلاه المختار كان ملازما لإدراك مصلحه صلاه المضطر، و لا- يمكن إدراك الأولى وحدها، فإذا قلنا بجواز البدار واقعا و صلى صلاه المضطر، فقد أدرك مصلحتها بدليل جواز البدار، و لا يمكن إدراك مصلحه أخرى مضافه إلى هذه المصلحه بإعاده الصلاه مع الوضوء مثلا، إذ المفروض عدم انفكاكهما فى الاستيفاء، فإما تترتبان معا على الفعل الاختيارى أو لا يترتب شىء منهما، فإذا أدرك إحداهما بالفعل الاضطرارى فلا مجال لإدراك الأخرى.

١- الأولى أن يعبر بدل الارتباطيه بعدم المضاده بينهما فى مقام الاستيفاء بحيث إذا استوفيت إحداهما فقط لا تكون الأخرى قابله للاستيفاء. (م).

و إن لم تكونا ارتباطيتين- بأن أمكن استيفاء كلّ بدون الأخرى بحيث إذا صَلَّى المضطرُّ صلاته ثم ارتفع الاضطراب فأعاد و صَلَّى صلاه المختار أدرك مصلحتها- فتجب الإعادة، إذ المفروض أنّ كلتا المصلحتين ملزمتان، فإذا أدرك إحداهما و يتمكن من إدراك الأخرى يجب إدراكها، و لا عذر له لو فوّتها بعدم الإعادة.

هذا كلّه فيما إذا علم الارتباطية أو الاستقلالية، و أمّا في صورته الشكّ فتجرى البراءة عن وجوب الإعادة، فإنّ الشكّ شكّ في التكليف، و وجوب الإتيان ثانيا لاحتمال الاستقلالية، فيرفع بحديث الرفع.

### و أمّا الجبهه الثالثه: و هى جواز البدار و عدمه،

فالحقّ فيها عدم الجواز، فإنّ التكليف تعلّق بالطبيعه الكامله أينما سرت و فى ضمن أى فرد حصلت و فى أى وقت ممّا وّقت لها تحقّقت، فإذا تمكّن من إتيان الفرد الكامل فى آخر الوقت، فهو مكلف به لا- بالفرد الناقص، فلو أتى به فى أوّل الوقت لم يأت بالمأمور به.

و بعبارة أخرى: هو مكلف بإتيان صلاه تامّه فيما بين الزوال و الغروب و متمكّن منه، فبأى وجه جاز البدار و الاقتصار بالناقص؟

ثم ليس لنا إطلاق لفظى نتمسك به لجواز البدار فى جميع الموارد.

و قوله تعالى: أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق

اللَّيْلِ (١) لا يدلّ على جواز الاكتفاء بإتيان الناقص في أوّل الوقت مع التمكن من إتيان الكامل في آخره.

فلو أمر المولى عبده ببيع متاع له و قال: «بع هذا المتاع بدينار في هذا الشهر من أوّله إلى آخره، و إن لم تتمكّن منه فبع بنصف دينار» فهل يمكن القول بأنّه يجوز بيعه بنصف دينار في أوّل الشهر مع التمكن من البيع بالدینار في آخره؟ كلّاً، بل يعاقبه المولى لو باع بالنصف، و يذمّه العقلاء، فمقتضى القاعدة: عدم جواز البدار، و لم يدلّ دليل خاصّ على الجواز بنحو العموم.

نعم، دلّ دليل خاصّ في خصوص فاقد الماء على جواز البدار و الصلاه مع التيمّم في أوّل الوقت، لكنّه مختصّ بمورده، و لا يفيد فيما نحن بصددّه.

### **المسأله الثانيه: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف أم لا؟**

و ينبغي تقديم ما أفاده صاحب الكفايه (٢) في المقام من التفرقه بين الأمارات و الأصول العمليه.

و حاصل ما أفاده في وجه الفرق: أنّ الأمارات حيث كان لسان أدلّتها لسان النّظر إلى الواقع و الحكايه عنه من دون توسعه و تضيق

١- الإسراء: ٧٨.

٢- كفايه الأصول: ١١٠-١١١.

فى الواقع و لا- يكون التعييد بها فى رتبه الواقع بل فى طوله، فإذا أخبر البيئه بطهاره شىء ثم انكشف خلافه فقد انكشف عدم جواز ترتيب أحكام الطهاره من الشرطيّه للصلاه و غيرها، و أنه ليس هذا إلاّ وهما و خيالاً، فيجب تحصيل الطهاره، فإنّ التعبد بها لا- يقتضى إنشاء الشرطيّه و توسعه دائرتها، بل يقتضى ترتيب آثار الشرط الموجود بلسان أنه واجد للشرط الواقعي، و بعد انكشاف الخلاف ينكشف أنه فاقد له، و هذا بخلاف الأصول العمليه، كقاعدي الطهاره و الحلّ، و الاستصحاب- على وجه قوئى- فإنّ لسان أدله حجيتها لسان الحكومه، و جعل الحكم المماثل فى صوره الجهل و تنزيل المشكوك منزله المتيقن، و ترتيب آثاره عليه من دون نظر إلى الواقع، فمقتضاها التوسعه فى الشرطيّه، و أنّ من صلى فى لباس مشكوك الطهاره، فقد صلى بطهاره، و على هذا لا ينكشف الخلاف أصلاً.

و ما أفاده- قدّس سرّه- فى الأمارات متين جداً، لكن ما اختاره فى الأصول العمليه فليس بوجيه، بل يوجب تأسيس فقه جديد، إذ يرد عليه من النقوض ما لا يلتزم به فقيه.

منها: أنّ لازمه عدم اختصاص ذلك بالشرطيّه، و لزوم الحكم بطهاره الثوب لو غسلناه بماء محكوم بالطهاره بقاعده الطهاره أو الاستصحاب و لو انكشف الخلاف بعد ذلك.

و منها: لزوم جريانه فى الطهاره الحديثه، و الحكم بصحّه

صلاه المتوضئ بماء محكوم بالطهاره ظاهرا و لو تبين بعد ذلك نجاسته.

و منها: جريانه فى المعاملات، و الحكم بأن من باع مال الغير لنفسه عند الشك فى كونه مال الغير اعتمادا على قاعده اليد، فالثمن له و لا وزر عليه فى أكله و التصرف فيه و لو تبين أنه لغيره.

هذا، و الجواب عنه حلا: أن الحكمه لا تقتضى التضييق فى الواقع، بل الواقع على ما هو عليه، و الأصل فى طوله لا فى رتبته، و لسان دليله الجرى على طبقه ما لم ينكشف الخلاف، كما فى الأمارات، و لذا لا تضاد بينهما، و إنما التوسعه و التضييق و عدم انكشاف الخلاف فيما إذا كان الحاكم و المحكوم فى رتبه واحده، كما إذا ورد «الخمير حرام» و ورد أيضا «الفقاع خمير استصغره الناس» و كما فى قوله عليه السلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» (١) و قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» (٢).

و الحكم بصحة صلاه من صلى فى اللباس أو البدن النجس مع الشك بقاعده الطهاره إنما يكون من جهه قيام دليل خاص عليه، كخبر زراره (٣) و غيره لا بقاعده الإجزاء.

و كذا الحكم بصحة الصلاه فى اللباس أو المكان المنصوب

١- راجع الوسائل ٨: ٢١٦ الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- راجع الوسائل ٨: ٢٢٧ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٣- التهذيب ١: ٤٢١-٤٢٢-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-١٨٤، الوسائل ٣: ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع الجهل بالحكم أو الموضوع ليس بقاعده الإجزاء بل لوجه آخر قد قُور في محلّه.

و بعد ذلك نقول: إنّ انكشاف الخلاف فى الأمر الظاهرى: تاره من جهه أنّه موجود ثمّ يعلم الخلاف، أو يقوم أمر ظاهرى آخر أقوى عليه، فهذا يكون من قبيل النسخ، و لا يرتفع الأمر الظاهرى الأوّل من أصله، و أخرى من جهه عدمه من رأسه، للعلم بالخطأ إمّا فى سنده أو دلالتة، و ليس هذا محلا للبحث، بل محطّ البحث هو الأوّل، و فيه أقوال:

١- الإجزاء مطلقا.

٢- عدمه كذلك.

٣- التفصيل بين الموضوعات و الأحكام.

٤- التفصيل بين القول بالطريقيّه و السببيّه.

٥- التفصيل بين القطع بالخلاف فى الاجتهاد الثانى و الظنّ به كذلك.

و الأقوى هو الثانى، أى عدم الإجزاء مطلقا، و هذا على الطريقيّه واضح.

و أمّا على السببيّه: فإن كان المراد منها السببيّه الأشعريّه من تبعية الأحكام الواقعيّه لظنون المجتهدين حدوثا و بقاء، فهذا- مضافا إلى أنّه غير معقول، بداهه أنّه لو لم يكن حكم مشترك بين العالم و الجاهل فيما ذا يتعلّق ظنّ المجتهد؟- خلف، إذ ليس فيه



انكشاف خلاف حتى يبحث فيه.

و إن كان المراد منها السبب المعترض من أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم و الجاهل حدوثا إلا أنه ينقلب بقاء، و يتبدل عن ظن المجتهد بخلافه، فهذا و إن لم يكن مستحيلا إلا أنه أيضا خلف كسابقه، و لا يتصور فيه انكشاف الخلاف، مضافا إلى أنه من التصويب المجمع على بطلانه.

و إن كان المراد السبب العدليّ - و هو القول بالمصلحة السلوكية - فبيان عدم الإجزاء أن مصلحة السلوك تتفاوت بالطول و القصر و لها جزر و مدّ، و هي كاللاستيك الذي كلما تمده يمدّ، فإن امتدّ الجهل إلى الأبد تتدارك المصلحة الفائتة في تلك المدة.

و إن امتدّ إلى خارج الوقت تتدارك مصلحة الوقت الفائتة، و أمّا مصلحة أصل الصلاة و القضاء فلا، فيجب القضاء.

و إن امتدّ إلى وقت الإجزاء و انقضاء وقت الفضيله، تتدارك مصلحة وقت الفضيله لا الصلاة في الوقت فتجب الإعادة.

و بالجملة المصلحة السلوكية تتدارك ما فات من المكلف معذورا جاهلا لا أزيد من ذلك.

و الذي يدلّ عليه أنه إذا صلّى صلاه بدون السوره - لقيام أماره على عدم وجوبها - فلو سئل في أول الوقت لم صلّيت بدون السوره و لم لا تعيدها مع السوره؟ يجيب بأنه قام أماره على ذلك، و لو سئل في آخر الوقت عنه، يجيب بهذا الجواب، و هكذا في خارج

الوقت، لكن إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت أو خارج الوقت، فليس له جواب مسموع ولا عذر موجه في ترك الإعادة أو القضاء، إذ المفروض أنّ الأماره لا تجعل مؤدّاهها ذا مصلحه حتى يكون من قبيل الأمور به بالأمر الاضطرارى، بل المصلحه في سلوكها حال الجهل بالواقع، فإذا ارتفع الجهل، انقطع التدارك.

ثمّ إنّ كلام الشيخ - قدس سرّه - في المقام وإن كان لا يخلو عن تشويش واندماج، إلّا أنّه ناظر إلى ما ذكرنا من السبب بالمعنى الثالث لا غير، كما لا يخفى على المتأمل فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى القاعده عدم الإجزاء في الأمر الظاهري من غير فرق بين الموضوعات والأحكام ولا بين السبب والطريقه ولا بين الأمارات والأصول. وظهر فساد الأقوال كلّها ما عدا الثاني منها.

و اتّضح أنّ ما أفاده صاحب الكفايه من التفرقه بين الأمارات والأصول ثمّ بين الطريقه والسبب بما ذكره في الكفايه لا وجه له ولا يمكن المساعده عليه.

هذا ما تقتضيه القاعده الأوّليه.

و ربّما يدعى الخروج عنها والحكم بالإجزاء من جهتين:

الأولى: قاعده الحرج بدعوى أنّ الحكم بعدم الإجزاء حرجي، فيرفع ببركه هذه القاعده ويحكم بالإجزاء.

وفيه: أنّ هذه القاعده - على ما يأتي إن شاء الله في بحث

لا- ضرر- لا تنفى الحرج النوعى بل المنفى بها هو الحرج الشخصى، فلا يمكن القول بالإجزاء بهذه القاعده بنحو العموم و فى جميع الموارد حتى موارد لا حرج فى أشخاصها و إن كان نوعها حرجيا.

نعم فى أى مورد و بالإضافة إلى أى شخص و بأى مقدار يكون و جوب الإعاده حرجيا يرفع بها فيه بالخصوص دون غيره.

الثانيه: الإجماع على الإجزاء، و هو فى بعض الموارد مقطوع العدم، مثل ما رأى المجتهد طهاره الغساله أو حليته ذبيحه ثم تبدل اجتهاده إلى النجاسه و الحرمة، فإنه من المقطوع هو عدم الحكم بجواز استعمال الغساله أو أكل الذبيحه الباقية من حين اجتهاده الأول، و كيف يمكن الحكم بجواز استعمال ما يرى نجاسته فعلا فيما يشترط فيه الطهاره أو جواز أكل ما يرى حرمة فعلا! و فى بعض الموارد يظنّ بعدم الإجماع أو يشكّ فيه، و هو فيما لم يكن أصل الموضوع باقيا لكن تبعته باقيه، كما إذا رأى صحه العقد بالفارسيه فعقد عقدا كذلك ثم باع ما انتقل إليه بالعقد الأول ثم تبدل اجتهاده إلى البطلان، فإنّ ترتيب آثار الصحه على تلك المعامله التى يرى فعلا بطلانها و الحكم بملكيتها للعرض فى العقد الثانى الذى يرى الآن أنه كان عقدا على مال الغير، غير معلوم من المجمعين، و القدر المتيقن من إجماعهم هو الحكم بالإجزاء فى العبادات، و هو أيضا لا يفيد فى المقام بعد معلوميه

مدركهم و تمسك كل بدليل غير ما تمسك به الآخر.

و بالجمله ليس لنا دليل خاص نخرج به عن القاعده، و نحكم بالإجزاء على الإطلاق. نعم في خصوص الصلاه موجود مقرّر في محلّه.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می  
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه  
اول

وب سایت: [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

ایمیل: [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی  
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹