



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

در احکام و الامور

کتاب الفقه و الاحکام
در احکام و الامور

کتاب الفقه

کتاب الفقه
در احکام و الامور

کتاب الفقه و الاحکام
در احکام و الامور

کتاب الفقه و الاحکام
در احکام و الامور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت في الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	دراسات في الاصول: تقريرا لايحات آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد) المجلد ١
١٢	اشاره
١٢	اشاره
١٨	مقدمه الناشر
٢٠	كلمه المقرز
٢٤	المقدمه
٢٤	اشاره
٢٤	الأمر الأول: موضوع العلم و مسائله
٢٤	اشاره
٢٨	الأول و الثانى: احتياج العلم إلى الموضوع و أنّ الموضوع فى كلّ علم يكون واحدا
٤٠	المطلب الثالث: فى تعريف الموضوع
٥٤	المطلب الرابع: فى النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله
٥٤	المطلب الخامس: فى مسأله التمايز بين العلوم
٥٤	اشاره
٥٧	نكته
٦٧	بيان الحقّ فى المسأله
٨٠	المطلب السادس: فى موضوع علم الاصول
٨٨	المطلب السابع: فى تعريف علم الاصول
٨٨	اشاره
١٠٥	فى الفرق بين المسأله الاصوليه و القاعده الفقهيّه
١٠٥	تكمله:
١١٠	الأمر الثانى: كيفيه الارتباط بين اللفظ و المعنى
١١٠	تعريف الوضع و أقسامه

- ١١٠ اشاره
- ١١٧ فى حقيقه الوضع -
- ١٢٩ فى تقسيم الوضع -
- ١٢٩ أما المقام الأول: -
- ١٢٩ اشاره -
- ١٢٩ و أما البحث فى الجهه الاولى -
- ١٣٠ نكته: -
- ١٣٠ و أما الكلام فى الجهه الثانيه -
- ١٣٤ مبيّده: -
- ١٣٩ تنبيه: -
- ١٤٣ و أما الكلام فى الجهه الثالثه: -
- ١٤٥ و أما الكلام فى المقام الثانى -
- ١٤٧ المعنى الحرفى -
- ١٧٤ فى القضايا -
- ١٧٩ الإنشاء و الإخبار -
- ١٨٢ حقيقه الإنشاء و الإخبار -
- ١٩٠ أسماء الإشاره و الضمائر -
- ١٩٠ اشاره -
- ١٩١ مقدمه: -
- ١٩٣ مدلول الضمائر -
- ١٩٦ الأمر الثالث: استعمال اللفظ فى المعنى المجازى -
- ٢٠٤ الأمر الرابع: إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه -
- ٢٠٤ اشاره -
- ٢٠٤ و لا بدّ لنا من البحث فى مقامين: -
- ٢٠٤ و أما المقام الأول: -
- ٢٠٦ و أما المقام الثانى: -

- ٢١٢ الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعاني
- ٢١٨ الأمر السادس: وضع المركّبات
- ٢٢٢ الأمر السابع: علامات الحقيقه و المجاز
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٢ منها-التبادر:
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٢ الجبهه الاولى: فى معنى التبادر:
- ٢٢٢ الجبهه الثانيه: فى مورد التبادر:
- ٢٢٣ الجبهه الثالثه: فى ثمره التبادر:
- ٢٢٣ الجبهه الرابعه: فى علّه كون التبادر علامه للحقيقه:
- ٢٢٣ الجبهه الخامسه: فى الإشكالات و التفضيات:
- ٢٢٤ الجبهه السادسه: فى اشتراط علامتيه التبادر بكونه مستندا إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينه
- ٢٢٤ الجبهه السابعه: فى أنّ عدم التبادر علامه للمجاز أم لا:
- ٢٢٧ و منها-عدم صحّه سلب اللفظ عن المعنى:
- ٢٢٧ نكته:
- ٢٣٢ و منها-الاطراد:
- ٢٤٠ الأمر الثامن: تعارض الأحوال
- ٢٤٤ الأمر التاسع: الحقيقه الشرعيه
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ و لكنّ البحث فيه مبدن على الأساسين المهمتين
- ٢٤٤ أحدهما:
- ٢٤٤ و ثانيهما:
- ٢٤٤ البحث فى جهات حتّى يتضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:
- ٢٤٤ الجبهه الاولى: فى ملاحظه تأريخ حياه رسول الله صلى الله عليه و آله
- ٢٤٥ الجبهه الثانيه: فى ملاحظه كتاب الله من حيث وجود تلك المعاني فى الامم
- ٢٤٤ الجبهه الثالثه: فى أنّه لا بدّ للوضع من موقعيه تقتضى تحقّقه فيها،

- ٢٤٤ اشارة
- ٢٥٥ و التحقيق:
- ٢٦٢ الأمر العاشر: الصحيح و الأعم
- ٢٦٢ اشارة
- ٢٩٨ ثمره المسأله:
- ٣٠٧ أدله القولين
- ٣١١ الكلام فى أدله القول بالصحيح
- ٣٢٠ الكلام فى أدله القول بالأعم
- ٣٣٤ بقى امران
- ٣٣٤ الأول:فى جريان البحث فى أفاظ المعاملات و عدمه
- ٣٤٢ الثانى:القول فى ثمره النزاع فى المعاملات
- ٣٤٢ اشارة
- ٣٤٤ بقيت هنا مسألتان:
- ٣٤٤ المسأله الاولى:أن البيع فى الآيه الشريفه
- ٣٤٥ المسأله الثانيه:
- ٣٥٠ الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك اللفظى
- ٣٥٨ الأمر الثانى عشر: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد
- ٣٥٨ ذكر مقدمتين حتى يعلم محل النزاع:
- ٣٥٨ اشارة
- ٣٥٨ إحداهما:
- ٣٥٨ و الثانيه:
- ٣٥٩ و لا يخفى أن فى هذه العبارة ثلاث احتمالات
- ٣٥٩ الأول:أن يكون مدار كلامه قدس سزه
- ٣٦٠ الاحتمال الثانى:
- ٣٦٠ اشارة
- ٣٦٠ توضيحه:

- الاحتمال الثالث: ٣٦١
- الأمر الثالث عشر: في المشتق ٣٧٦
- اشاره ٣٧٦
- الأمر الأول: في أنّ النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟ ٣٧٨
- الأمر الثاني: في جريان النزاع في اسم الزمان ٣٨٨
- الأمر الثالث: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع ٣٩٤
- الأمر الرابع: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع ٤٠٤
- الأمر الخامس: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع ٤١٠
- الأمر السادس: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع ٤١٤
- الأقوال في مسأله المشتق ٤١٨
- اشاره ٤١٨
- أدله القول بالأعم ٤٢١
- الأول-التبادر: ٤٢١
- الثاني:عدم صحه سلب ٤٢١
- بساطه مفهوم المشتق ٤٢٥
- الأول:في أنّ مفهوم المشتق ومعناه التصوري بسيط أم مركّب؟ ٤٢٥
- الأمر الثاني:الفرق بين المشتق و مبدئه ٤٣٧
- الأمر الثالث:في ملاك الحمل ٤٤٧
- الأمر الرابع:في كيفيه حمل صفات البارئ على ذاته المقدسه ٤٤٨
- الأمر الخامس:لا يعتبر في صدق المشتق التلبس الحقيقي ٤٥١
- المقصد الأول: في الأوامر ٤٥٤
- اشاره ٤٥٤
- الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر من جهات ٤٥٦
- اشاره ٤٥٦
- الجهه الاولى: أنّه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده ٤٥٦
- الجهه الثانيه: في أنّ العلو و الاستعلاء معتبر في معنى الأمر أم لا؟ ٤٦٨

٤٧٢	الجبهه الثالثه: فى أن مفاد الأمر عبارته عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟
٤٨٦	الجبهه الرابعه: فى أن الأمر موضوع للطلب الإنشائى
٤٨٦	اشاره
٤٩٦	اتحاد الطلب و الإراده و عدمه
٥١٢	الفصل الثانى: فيما يتعلّق بصيغه الأمر
٥١٢	اشاره
٥١٢	المبحث الأول: فى معانى الصيغه
٥١٨	المبحث الثانى: فى أن الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب
٥٣٠	المبحث الثالث: دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب
٥٣٨	المبحث الرابع: فى الواجب التعتدى و التوضلى
٥٣٨	اشاره
٥٤٣	إذا عرفت هذا فلنشرع البحث بذكر أدلّه القولين
٥٨٨	المبحث الخامس: فى دلالة الصيغه على الوجوب النفسى
٥٩٤	المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر
٥٩٨	المبحث السابع: فى المزه و التكرار
٥٩٨	اشاره
٥٩٨	أما الجبهه الاولى
٦٠٣	و أما البحث عن الجبهه الثانيه
٦٠٦	و التحقيق:
٦١٤	المبحث الثامن: فى الفور و التراخى
٦١٤	اشاره
٦٢٢	استمرارية الفوريه و عدمها
٦٢٦	الفصل الثالث: فى الأجزاء
٦٢٦	اشاره
٦٥٦	فى الأوامر الظاهريه
٦٦٠	فى الاصول العمليه

دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني (طبع جديد) المجلد ١

اشاره

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني / المؤلف السيدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسير، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهري: ۳ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ريال

وضعيت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: عربي.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century*

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۴۷۷۶م/۱۳۸۳

رده بندی ديویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ١

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى إذا أحبّ عبداً فقّفه فى الدين واصلّى واصلّم على خاتم المرسلين محمّد صلّى الله عليه وآله أجمعين و اللّعن على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد، إنّ هذا المشروع الذى بين يديك هو أحد التقريرات لما أفاده المرجع الدينى المجاهد المرحوم آية الله العظمى الشيخ محمّد الفاضل اللنكرانى قدّس سرّه فى علم الأصول؛ قرره أحد الأماجد من تلامذته، الأخ الفاضل حجّه الإسلام والمسلمين السيّد صمد على الموسوى «دامت افاضاته» راعياً للإيجاز والاختصار، مبيناً للمقصود، وافياً بالمراد، مع عبارات واضحة، خالياً عن التعقيد والإطناب المملّ والإيجاز المخلّ، وكان المقرّر ممّن حضر درس الاستاذ فى الدورى الثانى من محاضراته الاصولية، فطبعاً قرّر ما استفاده مشافهه من نفس هذه الدورى و أكمل ما نقص منها ممّا طبعت من الدورى الاولى -باللغة الفارسيه فى سته عشر مجلداً- وكان المقرّر قد قرّر ثلثى المباحث فى زمان حياه الاستاذ قدّس سرّه و طبعها فى مجلدين مزينا بتقريظ الاستاذ و مع الأسف اكتملت تقرير المباحث بعد مضيّ سنه من ارتحال الاستاذ إلى جوار ربّه، تغمّده الله برحمته و أسكنه بحبوحات جنّاته. و حيث اضيفت إلى ما كتبه فى حياه الاستاذ مباحث اخرى إلى آخر علم الاصول فلا بدّ من التغيير فى تنظيم الكتاب فرأينا أنّ الأجدر طبعه فى أربع مجلّدات.

و من اللّازم علينا أن نشكر جميع من ساعدنا في مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام لإنجاز هذا المشروع سيّما سماحه حجّه الإسلام و المسلمين الشيخ محمد رضا الفاضل الكاشاني مدير المركز و حجّه الإسلام و المسلمين الشيخ علي الحميداوي الأنصاري «زيد عزهما» الذي بذل غاية جهده في تنسيق المتون و تقويم النصوص و ايراد العلائم المساعده على القراءه و إعداده للطبع. نسأل الله تعالى أن يوفّقنا لمرضاه وليّه حجّه بن الحسن العسكري «عجل الله تعالى فرجه الشريف» التي هي مرضاته، إنّه هو السميع الدعاء.

مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام

ص: ٨

كلمه المقرّر

الحمد لله الذى علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاه والسلام على أشرف خلقه محمد صلى الله عليه وآله الطاهرين، سيّما بقيه الله فى الأرضين، واللّعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد:

فأشكر الله سبحانه- كما هو أهله و مستحقّه- بما تفضّل علىّ و أجاد بتوفيقى لتقرير دوره كامله فى اصول الفقه من بحوث شيخنا الاستاذ الفقيه الراحل المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمد الفاضل اللنكرانى رحمه الله.

قد كان لى شرف الحضور فى دروسه العليا- أى بحوث الخارج فى الفقه و الاصول- فى مدّه عشر سنوات فكان معظم ما قرّرتّه ممّا استفدته من درسه حضوراً، و كنت قد أكملت بعضه من دوره الاولى لتدريس خارج الاصول المنتشره باللغه الفارسيه فى ستّه عشر مجلداً.

و كان من دأبى أن التقى به فى كلّ يوم خميس من الاسبوع لملا-حظه ما قرّرتّه، و رفع النقائص منه و تكميل التقرير من حيث الاسلوب، و بيان المطالب المدعومه بالبراهين و الاستدلالات الرصينه. و كان ذلك بعد مراجعتى للتقرير و تهذيبه و ملاحظته مع مجموعه من الزملاء و الأصدقاء فى كلّ يوم.

و الاستاذ رحمه الله كان يتعاطف معى- كولد- بكلّ حنان و شفقه، و يرشدنى بإشاراته

القيّمه، فلا أنسى أبوتّه و لطفه الجسيم، سائلا المولى القدير أن يتغمّده برحمته الواسعه، و يسكنه فسيح جنّاته، و ينزل على مضجعه شآبيب رحمته.

ثمّ أقول بكلّ صراحه: إذا لاحظ القارئ الكريم نقصا في الاسلوب أو في أداء المطالب أو إيصال المفاهيم و المسائل الاصوليه فهو منّى و قلبه بضاعتي، و ما يكون في التقرير من كمال و إحكام و عمق فهو من سماحته رحمه الله.

و قد فرغت من تكميل تقرير مباحث هذا الكتاب (دراسات في الاصول) بعد سنه من رحيل الاستاذ العظيم إلى جوار ربّه الكريم بعد الطبع و انتشار مجلّدين منه من الابتداء إلى انتهاء بحث البراءه في زمان حياه الاستاذ مزينا بتقريظه، و في هذه الطبعه - حيث اضيفت إليها بقيه المباحث و تغيّرت تنظيمات المجلّدات - طبع في أربع مجلّدات.

و اللازم علىّ أن أشكر كلّ من ساعدني في تصحيح و طبع و نشر هذا الكتاب سيّما رئيس مركز فقه الأئمّه الأطهار عليهم السّلام سماحه آيه الله الشيخ محمّد جواد الفاضل اللنكراني (زيد عزّه) و مدير المركز سماحه حجّه الاسلام و المسلمين محمد رضا الفاضل الكاشاني (زيد عزّه) و سماحه حجّه الاسلام و المسلمين الشيخ عليّ الحميداوي الأنصاري (زيد عزّه) الذي بذل غاية جهده في تنسيق المتون و تقويم النصّ و إيراد العلامت المساعده على القراءه و إعداده للطبع.

و اهدي ثواب ما كتبتّه إلى روح الاستاذ أولا و إلى روح والدي الفقيه السيّد عبد الحسين الموسوي سائلا المولى الكريم أن يتقبّله منا بأحسن قبول، و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

العبد السيّد صمد عليّ الموسوي الحوزه العلميّه - قم المقدّسه / ١٣ ج ١٤٢٩/٢ هـ. ق ١٣٨٧/٣/٢٨ هـ. ش.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا و مولانا أبي القاسم محمد صلى الله عليه و آله، و على آله الطيبين الطاهرين المعصومين سيما بقيه الله فى الأرضين، و لعنه الله على أعدائهم و مدعى شئونهم و مخزبى شريعتهم من الآن إلى قيام يوم الدين.

و بعد، فقد رتب هذا الكتاب تبعا لصاحب الكفايه على مقدمه و مقاصد و خاتمه.

ص: ١١

المقدمه

اشاره

و هي تشمل على امور

ص: ١٣

موضوع العلم و مسائله

ثم إن المتداول بين العلماء في بحوثهم أنهم يذكرون قبل الورود في المقاصد مطالب و نكات بعنوان المقدمه، و نحن بعون الله تعالى نتأسى بهم، و نقول: من المقدمات التي أشار إليها المحقق الخراساني في الكفايه في ضمن المقدمه الاولى هي بيان موضوع العلوم.

قال المحقق الخراساني قدس سره (١): «إن موضوع كل علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه... إلخ.

و مراده من بيان هذا المطلب هنا تفسيره الخاص للعرض الذاتى.

و أما المهم في المقدمه الاولى فهو البحث عن النسبه بين موضوع العلم و بين موضوعات مسائله، و لذا قال صاحب الكفايه قدس سره (٢): «موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا، و إن كان يغيرها مفهومها تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفرادها».

و لكننا قبل الورود في هذا البحث نذكر مطالب حول موضوع العلم،

ص: ١٥

١-١) كفايه الاصول ٢: ١.

٢-٢) المصدر السابق.

فبقول:

أولاً: هل أنّ كلّ علم يحتاج إلى الموضوع أم لا؟

و ثانياً: على فرض الاحتياج هل اللازم وحده الموضوع فى كلّ علم أم لا؟

و ثالثاً: أنّ تعريف صاحب الكفايه للموضوع صحيح أم لا؟

و رابعاً: ما هو المقصود من العرض الذاتى؟

و ممّا يستفاد من تعريف المحقق الخراسانى قدّس سرّه للموضوع ضمناً أنّ هذا المعنى عند العلماء أمر مفروغ عنه، و المناطقه أيضاً عرّفوه كذلك. و هذا المعنى يدلّ على مطالب:

ص: ١٤

الأول والثاني: احتياج العلم إلى الموضوع و أن الموضوع في كل علم يكون واحدا

فقد أنكر استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه- (١)الأوّل، و بيان ذلك-حسب تقرير مقرّره-:أنّه لم يكن لمدوّن العلم في بادئ الأمر موضوع مشخص معلوم حتّى يبحث حوله، بل العلوم كانت في بادئ الأمر عدّه مسائل متشكّته و مباحث مهمله ناقصه، و أضافوا إليها في طول الزمان مسائل متجدّده حتّى بلغ ما بلغ، بحيث تعدّ بالآلاف من المباحث و المسائل، بعد ما كانت أوّل نشوءها تبلغ عدد الأصابع.

و يشهد لذلك ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلّم الأوّل: من أنّنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسه إلا ضوابط غير مفضّله، و أمّا تفصيلها و أفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كدّرنا فيه أنفسنا (٢).

و على هذا لم يكن في بادئ الأمر موضوع معيّن للعلوم، و هذا الاستدلال منوط بدعوى الاستاذ.

و أمّا ما قرّره المقرّر-من أنّه لا يصحّ أنّ تكون نسبة موضوع العلم

ص: ١٧

١-١) تهذيب الاصول ٥: ١.

٢-٢) ذكره الامام قدّس سرّه في هذا البحث.

و موضوعات المسائل نسبه الكلى و مصاديقه و الطبيعى و أفراده؛ إذ يمكن أن تكون نسبه موضوع العلم و موضوعات المسائل نسبه الكل و الجزء، مثل:

علم الجغرافيا، أو تكون نسبه الموضوع و موضوعات المسائل نسبه التساوى، مثل: علم العرفان-فهو منوط بالمرحلة الرابعه من بحثنا و سوف يأتى إن شاء الله.

كما أن قوله بأن العلم لا- يحتاج إلى موضوع مشخص معلوم غير تام، فإن علم الفقه موضوعه فعل المكلف، و لكن أكثر مسائله التى تبحث فيه لا- ربط لها بفعل المكلف، مثل مسائل الإرث و النجاسات و أمثالها، بل هى مربوطه بالمرحلة الثالثه من بحثنا، و سيأتى إن شاء الله تعالى.

و أمّا إن قام الدليل على احتياج العلوم إلى الموضوع فلا منافاه بين ما تقدّم و ما ذكره الاستاذ؛ إذ العلوم و إن كانت فى بادئ الأمر مهمله و ناقصه و لكن نعلم بالبدهاه أنّ المناطقه لم يبحثوا فى ضمن مباحث المنطق عن مباحث علوم اخرى كالنحو و الفقه-مثلا- و أنّ النقص و الكمال لا ينفى احتياج العلم إلى الموضوع.

و المشهور من العلماء أقام دليلا على وحده الموضوع، فإن تمّ هذا الدليل فيثبت به أصل الاحتياج أيضا، و لهذا الدليل مقدّمتان:

الاولى: أنّ كلّ علم يترتب عليه غرض واحد و فائده واحده، أى على أساس الغرض الواحد يدوّن علم واحد، فمثلا: دوّن علم النحو لصيانته الإنسان عن الخطأ فى المقال، و دوّن المنطق لصيانته الإنسان عن الخطأ فى الفكر، و هكذا.

الثانيه: أنّ الواحد لا يصدر إلا من الواحد، يعنى لا تؤثر أشياء متباينه على

شئ واحد، إلا- أن تكون بينها جهة مشتركة كالنار و الشمس فى الحراره، فإن كان المعلول متصفا بالوحده كانت العله أيضا كذلك.

و هاتان المقدمتان بضميمه أن كل علم عباره عن مجموعه مسائله، تتجان:

أن المؤثر فى الغرض الواحد هو المسائل، و يترتب غرض علم النحو-مثلا- على مسائل شتى مثل: الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و أمثال ذلك.

ثم إنه لا يخفى أن لكل مسأله من مسائل العلم ثلاثه عناوين: و هى:

الموضوع، و المحمول، و النسبه بينهما.

و إذا لاحظنا مسائل علم النحو-مثلا- قد يكون المحمول فيها واحدا مع وحده الموضوع كالمرفوعات، فإن الخبر فى كل مسأله منها يكون مرفوعا، و قد يكون الموضوع فيها واحدا و المحمول متعددا، مثل: الأحكام الثابته للفاعل نحو الفاعل مقدم على المفعول، و الفاعل مرفوع، و نحو ذلك، و قد يكون الموضوع و المحمول فى المسائل متباينين، مثل: الفاعل مرفوع و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و أمثال ذلك، فلا بد من فرض جامع واحد مؤثر فى الغرض و المعلول الواحد.

و يحتمل فى بادئ الأمر أن الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات، أو الجامع بين المحمولات، أو الجامع بين النسب، و لكن المفروض فى القضايا أن عنوان المحمول عنوان عرضى يعرض على الموضوع، ففى مثل «زيد قائم» الموضوع متصفا بوصف القيام، فالمحمول عرض و الموضوع معروض، و معلوم أن المعروض مقدم من حيث الرتبه؛ لأنه يكون جامعا.

و من هنا يعلم أن الموضوع مقدم على النسب أيضا فى جعله جامعا.

و ذلك أولاً: أنها معنى حرفى و هو متأخر عن الموضوع.

و ثانياً: أنها متأخره عن المحمول أيضاً، و عنوان النسبه عنوان تبعى، فلا بد أن يكون الجامع المؤثر هو الجامع بين الموضوعات، فالجامع بين الفاعل و المفعول و المضاف إليه هى الكلمه و الكلام بناء على كونهما شيئاً واحداً.

و الحاصل: أنه لا بد لنا من جامع بين الموضوعات حتى يعبر عنه بموضوع العلم، و لا بد أيضاً أن يكون الجامع شيئاً واحداً.
و لكن اشكل عليه:

أولاً: بأنه لا دليل لترتب غرض واحد على علم واحد، بل يمكن أن يترتب على علم واحد غرضان و فائدتان، بحيث يكون بينهما تلازم.

فإن قلت: إنه يترتب خارجاً على علم واحد غرض واحد، أى ليس فى الخارج علم يترتب عليه غرضان.

قلنا: هذا أمر غير معلوم فلعله يترتب على علم واحد غرضان أو أغراض متعدده.

أما هذا الإشكال فليس من الإشكالات المهمه. و المناسب فى ذيل هذا الإشكال ذكر ما تعرض له صاحب الكفايه قدس سره (١) هاهنا، و هو قوله: قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل ممّا كان له دخل فى مهمتين؛ لأجل كلّ منهما دون علم على حده، فيصير من مسائل العلمين.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان...

فإنه يقال: -مضافاً إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة- لا يكاد يصحّ لذلك

ص: ٢٠

هذا، و لكن الحقُّ أنَّه لا دليل على امتناعه عادة. هذا أوَّلاً.

و ثانياً: بأنَّ الغرض الواحد الذى يترتَّب على مسائل العلوم إمَّا أن يكون واحداً شخصياً و حقيقياً، مثل قولك: «زيد واحد» ف «زيد» واحد شخصى و حقيقى لا يقبل التعدد و التكثر. و إمَّا أن يكون واحداً نوعياً، مثل قولك:

«الإنسان واحد» ف «الإنسان» واحد نوعى؛ لأنَّه نوع له مصاديق و أفراد متعدده مشتركة جميعاً فى الإنسانيَّة. و إمَّا أن يكون واحداً عنوانياً، و هو قد يتحقَّق فى أمور اعتباريَّة شرعيَّة، مثل قولك: «الصلوة واحد» ففيها اجتمعت المقولات المختلفه المتباينه التى جعلها اعتبار الشرع شيئاً واحداً، و قد يتحقَّق فى أمور اعتباريَّة عرفيَّة، مثل قولك: «السكنجيين واحد». و منه عنوان أهل البيت عليهم السَّلام الذى يكون مصداقاً لآيه التطهير، و هم: «علی و فاطمه و بنیها»، كما تحقَّق فى محلّه.

و على أى تقدير لا- تكشف وحده الغرض عن وجود جامع ماهوى وحدانى بين تلك المسائل، فإنَّ الواحد فى القاعده التى ذكرناها فى المقدمه الثانيه- أى الواحد لا يصدر إلا من الواحد- واحد شخصى و حقيقى بلا شبهه و إشكال، بمعنى أنَّ المعلول الذى يكون له وحده حقيقته شخصيه لا معنى بأن يكون معلولاً لعلتين أو علل متعدده.

إن قلت: إنَّ الواحد فى المقدمه الاولى أيضاً واحد شخصى تبعاً للمقدمه الثانيه، بل لا بد منه؛ لأنَّها قضيه منطقيه، و لا بدَّ فيها من وحده حدِّ الوسط للاستنتاج، فإن كان الواحد فى المقدمه الاولى نوعياً أو عنوانياً فلا يناسب الواحد الشخصى الذى يكون فى الثانيه، فلا استفاد من القضيه نتيجه،

كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

قلنا: إنَّ الغرض الواحد يترتب على مجموع المسائل من حيث المجموع، لا- على كلِّ مسأله مسأله بـحيالها و استقلالها، كما أنَّ الغرض المترتب على علم النحو- أى صون اللسان عن الخطأ فى المقال- متّصف بوحده شخصيّه، و معلوم أنّ المؤثر فى تحقّق هذا الغرض ليس قاعده من قواعد النحو، بل المؤثر فيه المجموع من حيث هو مجموع، فتكون كلُّ مسأله منها جزء السبب لا تمامه، نظير ما يترتب من الغرض الواحد على المركّبات الاعتباريّه الشرعيّه، كترتب المعراجيّه على الصلاه- مثلاً- فإنّ المؤثر فيها مجموع الأجزاء المركّبه بما هو مجموع، لا- كلِّ جزء جزء منها، و لذا لو انتفى أحد أجزاءها انتفى الغرض، فوحده الغرض بهذا النحو لا- تكشف عن وجود جامع وحدانى بين المسائل بقاعده عدم صدور الواحد إلا- من الواحد، فإنّ استناد الغرض إلى المجموع بما هو هو لا- يكون مخالفاً لتلك القاعده حتّى نستكشف عن وجود الجامع؛ لأنّ سببيّه المجموع من حيث هو سببيّه واحده شخصيّه، فالاستناد إليه استناد معلول واحد شخصى إلى علّه واحده شخصيّه لا إلى علل كثيره.

و مقامنا من هذا القبيل، فإنّ المؤثر فى الغرض الذى يترتب على مجموع القضايا و القواعد هو المجموع من حيث المجموع، لا كلِّ واحده واحده منها، فحينئذ لا سبيل لنا إلى استكشاف وجود جامع ذاتى بين المسائل، فإنّ نسبه الغرض إلى المسائل نسبه الكلِّ إلى الجزء، لا نسبه الكلِّ إلى مصاديقه و أفراده، يعنى نسبه الغرض إلى المسائل نسبه «زيد» إلى أجزاءه، لا نسبه إنسان إلى مصاديقه، و هذا هو الفرق بين الجامع و المجموع.

و بالجملة، إن كان الواحد فى المقدمه الاولى واحدا شخصيّا فلا ربط له

بالجامع الذاتى أصلاً، وإن كان الواحد فيها واحداً نوعياً- بأن يكون الغرض كلياً إذا أفراد متعدّده، و يترتب كلّ فرد منها على كلّ مسأله من المسائل بالاستقلال كما هو الصحيح- فالأمر واضح؛ إذ لو فرض أنّ لعلم النحو -مثلاً- ثلاثة مسائل نحو: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، والغرض منه صون اللسان عن الخطأ فى المقال، فحينئذ لو كان المجموع من حيث المجموع مؤثراً فى الغرض فلانزم ذلك أنّه لو علم شخص كلّ مسائل علم النحو ما عدا مسأله واحده لا- يحصل الغرض المذكور، كالمصلاه التى لا تصحّ فى صورته عدم صحّه جزء من أجزائها، مع أنّه لو علم شخص مسأله واحده من علم النحو لحصل له الغرض بالنسبه إليها و تحقّق مصداق من مصاديقه، فيكون الغرض المترتب على علم النحو واحداً نوعياً.

و من هنا يعلم أنّ لكلّ مصداق من الغرض ربطاً بمسأله من مسائل علم النحو، فصون اللسان عن الخطأ فى المقال فى باب الفاعل مربوط بـ«الفاعل مرفوع»، و فى باب المفعول مربوط بمسأله«المفعول منصوب»، و هكذا، فيتربّب على كلّ مسأله غرض خاصّ غير الغرض المترتب على مسأله اخرى، و يتعدّد الغرض بتعدّد المسائل و القواعد، و إذا كان الأمر كذلك فلا طريق لنا إلى إثبات جامع ذاتى وحدانى بين موضوعات هذه المسائل؛ إذ البرهان المذكور لو تمّ إنّما يتمّ فى الواحد الشخصى البسيط لا فيما كان الواحد الشخصى ذا جهتين أو ذا جهات متعدّده، فضلاً عن كونه واحداً نوعياً، فإذا فرضنا الغرض واحداً نوعياً لا يكشف إلّا عن جامع واحد نوعى.

و أمّا صون اللسان عن الخطأ فى المقال و إن كان جامعاً بين الأغراض إلّا أنّه لا يكون جامعاً ذاتياً وحدائياً، فلا يناسب المقدمه الثانیه التى كان الواحد

فيها واحدا شخصيًا بسيطًا من جميع الجهات.

وإن كان الواحد في المقدمه الاولى واحدا عنوانيًا فالحال فيه أوضح من الواحد النوعي، فإنّ القاعده المذكوره لو تمت إنّما تتمّ في الواحد الحقيقي لا في الواحد العنواني، و المفروض أنّ الغرض في كثير من العلوم واحد عنواني لا واحد حقيقي، فإنّ الاقتدار على الاستنباط في علم الاصول و صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو... ليس واحدا بالذات، بل واحد بالعنوان الذي انتزع من مجموع الأغراض المتباينه المتعدده بتعدد القواعد المبحوث عنها في العلوم ليشار به إلى هذه الأغراض، فكلّ قاعده منها منوطه بغرض من الأغراض المتباينه، فحينئذ كيف يكشف مثل هذا الواحد عن جامع ذاتي؟! افلا يكشف الواحد العنواني إلا عن واحد عنواني. فالدليل الذي أقامه المشهور لأصل احتياج العلوم إلى الموضوع ليس بتام.

و أقاموا أيضا دليلا آخر لاحتياج العلم إلى الموضوع و هو: أنّ من المسائل التي تبحث في المقدمه مسأله تمايز العلوم.

و قال بعض المحققين - كالمحقق الخراساني (١) و المحقق العراقي (٢) و آخرين -: إنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الأغراض، فإذا كان الغرض واحدا فيكون العلم أيضا واحدا، و إذا كان الغرض متعددا فيكون العلم أيضا متعددا.

و لكنّ المشهور بين العلماء أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و الظاهر من هذا القول أنّ العلوم تحتاج إلى الموضوع، و إلاّ كيف يكون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؟! و هذا دليل على أنّ أصل الاحتياج عندهم كان من المسلّمات.

ص: ٢٤

١-١) كفايه الاصول ٥:١.

٢-٢) نهايه الأفكار ٧:١.

و لا- يخفى عليك ضعفه، فإنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير مسلّم، مع مخالفه فحول الفن كالمحقّق الخراساني و تلميذه العراقي قدّس سرّهما و غيرهما؛ لاحتمال الثالث الذي اشير إليه في الكفايه، و هو: أن يكون تمايز العلوم بتمايز المحمولات، هذا أوّلا.

و ثانيا: لا نعلم اعتقاد المشهور ابتداء بذلك حتّى يستفاد منه احتياج العلوم إلى الموضوع، بل يمكن أن تكون المسأله بالعكس بأن تكون مسأله تمايز العلوم بالموضوعات فرع مسأله احتياج العلوم إلى الموضوع، و المناسب لهذا الدليل أن يكون تمايز العلوم بالموضوعات أصلا في البحث و الاعتقاد.

بقي هنا جوابان مهمّان على استدلال المشهور لاحتياج العلوم إلى الموضوع:

الأوّل: أنّ الغرض المترتب على العلوم كترتب المعلول على العلّه هل يترتب على نفس المسائل الواقعيّه و قواعدها النفس الأمريّه؟ فمثلا: الغرض المترتب على علم النحو- أي صون اللسان عن الخطأ في المقال- يترتب على وجود كلّ فاعل مرفوع و كلّ مفعول منصوب و نحوهما، و لا يترتب ذلك حصول الغرض لكلّ من كان عنده كتب كثيره من علم النحو، بل اللازم تكلم الناس كلاما صحيحا من ابتداء تدوينها؛ إذ المسائل التي تكون علّه لوجود ذلك الغرض كانت موجوده.

و بطلانه واضح؛ إذ من المعلوم أنّ حصول الغرض يتوقّف على ثلاث مقدمات: إحداها: وجود المسائل في الكتب، ثانيها: الاطلاع عليها، ثالثها:

رعايتها حين التكلّم. و يحصل من جميع ذلك صون اللسان عن الخطأ في المقال، فلا- يكون المؤثر في الغرض الجامع بين الموضوعات و لو قلنا بوجوده.

الثانى: أنّ الطريق الذى اختاره المشهور للاستدلال يستفاد منه أنّ الجامع بين النسب مؤثّر فى الغرض؛ إذ النسبه و إن كانت مؤخره عن الموضوع و المحمول من حيث الرّتبّه إلّا- أنّ المحور و القوام فى القضيّه الحملّيّه هى النسبه و الرّبط، كما هو الظاهر؛ إذ معنى «زيد عالم»: أنّى اخبرك بعالميّه زيد، بل ليس المراد من قولهم: وحده الغرض تكشف عن جامع واحد إلّا جامع بين النسب، فإنّ الجامع بين الموضوعات عبارته عن الكلمه و الكلام التى هى الموضوع لعلم النحو، و لا ربط لها بالغرض، و من البديهي أنّ الجامع بين النسب هو مرفوعيّه الفاعل و منصوبيّه المفعول و نحوهما، و ذلك لا يكون موضوعا لعلم النحو.

و الحاصل: أنّه لا يثبت بدليل المشهور احتياج العلوم إلى الموضوع، كما لا يثبت بالدليل الذى ذكرناه بعده.

نعم، يوجد طريق آخر لإثباته ذكره سيّدنا الاستاذ (1) فى التهذيب لغرض آخر، و استفدنا منه احتياج العلوم إلى الموضوع، و هو:

إنّا نرى نوعا من السنخيّه الذاتيه بين مسائل العلم و إن اختلفت من حيث الموضوع و المحمول، فإنّا نرى بين مسأله الفاعل مرفوع و المفعول منصوب نوع من الارتباط الذى لا نراه بين مسأله الفاعل مرفوع و مسأله صيغه الأمر دالّه على الوجوب، و من العجب أنّ المسائل الاصوليّه مع أنّ قسما منها مباحث لفظيّه و قسما آخر مباحث عقليّه و لكن نرى بينهما بالبدايه سنخيّه لا تكون بين مسائل هذا العلم و علوم آخر.

إن قلت: إنّ هذه السنخيّه التى تكون بين مسائل العلم سرّها وحده الغرض فقط.

ص: ٢٤

قلنا: إنّه لو فرضنا عدم ترتّب غرض على علم أصلا مع ذلك نرى السنخيه الذاتيه بين نفس المسائل، وهذا يكشف عن وجود الموضوع و وحدته، و ما يوجب تحقّق هذه العلقه بين المسائل شيء نسميه بالموضوع، و من المعلوم أنّه شيء واحد. فتحقّق إلى هنا احتياج العلوم إلى الموضوع، و أنّه في كلّ علم واحد. إلى هنا تمّ الكلام حول المطلبين الأوّل و الثاني.

ص: ٢٧

في تعريف الموضوع

ذكر المنطقيون تعريفا للموضوع و تبعهم الآخرون في ذلك، و هو: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه. و إننا نبحث هاهنا بعون الله تعالى في جهتين: الاولى: ما هو المقصود من العرض الذاتى؟ و الثانيه: هل أن تعريف المنطقيين صحيح أم لا؟

أما البحث في الجبهه الاولى فإنه قد تحقّق في المنطق أن العرض يستعمل في قبال الذات و الذاتيات، و أن الكليات الخمسه ثلاثه منها ترتبط بالذات و الذاتيات، و هي: النوع و الجنس و الفصل، و اثنان منها ترتبط بالعرض، و هما:

العرض الخاصّ و العرض العامّ، و هذا أحد التقسيمات للعرض. و التقسيم الآخر له يكون إلى عرض مفارق و عرض لازم، و للعرض اللازم تقسيم إلى اللازم البينّ و اللازم غير البينّ، و اللازم البينّ ينقسم إلى البينّ بالمعنى الأخصّ، و البينّ بالمعنى الأعمّ، و المقصود هنا تقسيمه الثالث، و هو أن العرض قد يكون ذاتيا و قد يكون غريبا، و ذكروا لتنقيح البحث صورا للعرض.

و عند المشهور بعضها عرض ذاتى بلا إشكال، و بعضها عرض غريب بلا ريب، و بعضها مختلف فيه، و قالوا: إنّ العرض على ثمانية أقسام:

ص: ٢٩

الأول: أن يكون العرض عارضا على المعروض بلا- واسطه أصلا، لا- ثبوتا و لا عروضاً؛ إذ كان العرض بديهياً، بل ربما كان من لوازم ماهيته المعروض مثل: الأربعة زوج.

إن قلت: إنَّ الدليل على زوجيته الأربعة موجود، و هو أنَّها منقسمه إلى المتساويين.

قلنا: هذا معنى الزوجية لا دليلها، و إن أبيت قلنا: إنَّ انقسام الأربعة إلى المتساويين لا يحتاج إلى العله، مع أنَّها عرض للأربعة.

إن قلت: إنَّ هذه ماهية الأربعة لا عرضها.

قلنا: إن كانت هي ماهية لها فلم تنقسم الستة و الثمانية و العشرة إلى المتساويين؟! فهذا دليل على عدم كونها ماهية لها، فالزوجية و الانقسام إلى المتساويين عارضان على الأربعة بلا واسطه و بلا عله، مع أنَّهما غير مرتبطين بماهية الأربعة.

الثاني و الثالث: أن يكون العرض عارضا على المعروض بواسطة داخلية، يعني: أن تكون الواسطه جزء لماهية المعروض، و أجزاء الماهية ليست أزيد من اثنين، أحدهما: الجزء الأعم- أى الجنس- و ثانيهما: الجزء المساوي- أى الفصل- و الجزء الأخص للماهية ليس بموجود، فإنَّ الماهية مركبة من الجنس و الفصل و لا ثالث لهما.

و أمّا إن كان العروض بواسطة داخلية أعم، مثل: الإنسان ماشى؛ لأنه حيوان، فإنَّ المشى عارض على الإنسان بواسطة جزء ماهية الأعم، يعني:

الحيوانية التي هي أعم من الإنسان و غيره. و أمّا إن كان العروض بواسطة داخلية مساويه، مثل: الإنسان عالم؛ لأنه ناطق، أى مدرك للكليات، فإنَّ

عنوان العالميه عارض على الإنسان بواسطة داخلته مساويه؛ إذ النطق مع أنه جزء لمهتيه الإنسان لكنه مساو له.

و أما الأقسام الخمسه الباقية فلها جهه مشتركه، و هي: أن الواسطه في الجميع خارجيه.

توضيح ذلك: أن الواسطه قد تكون مساويه للمعروض، و قد تكون أعم منه، و قد تكون أخص منه، و قد تكون مباينه للمعروض، و المباينه على قسمين.

و أمّا إن كان العرض عارضاً على المعروض بواسطة خارجيه مساويه للمعروض فهو مثل: الإنسان ضاحك؛ لأنه متعجب، فالتعجب و إن كان خارجاً عن ذات الإنسان إلا أنه مساو له، فإن كل إنسان متعجب، و كل متعجب إنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه الخارجيه أعم من المعروض فهو مثل: الإنسان الذي أصابه التعب و الألم لأنه ماش، فالمشي واسطه خارجيه أعم من المعروض؛ إذ المشي لا يختص بالإنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه الخارجيه أخص من المعروض كأن عرض عارض على النوع و حملناه على الجنس بصوره قضيه مهمله لا بصوره قضيه كلييه، مثل: الحيوان ناطق لأنه إنسان، فإننا إذا لاحظنا الإنسان يكون الحيوان جزء لمهتيه، بينما لاحظنا الحيوان فليس الإنسان جزء ماهيته، فحمل الناطق على الحيوان عرضي بواسطة خارجيه هي أخص من المعروض؛ أي الإنسان.

و أمّا إن كانت الواسطه مباينه للمعروض فمعلوم أنه لا يكون المراد من المباينه خارجاً عن ماهيته المعروض، بل المراد أنه لا يكون في الخارج فرد

و مصداق للمعروض و الواسطه معا، حتى يكون هو مصداقا للمتباينين و يصدق كلاهما عليه، و قد مرّ آنفا أنّ العرض بواسطه مباينه على قسمين: قد يكون عرضا حقيقيا للمعروض، و قد يكون عرضا مجازيا له.

القسم الأوّل: مثل الماء حار لمجاورته للنار، فمجاوره النار واسطه خارجيه مباينه للماء، أتصف الماء بالحراره بواسطه خارجيه مباينه بلا مجاز و عنايه؛ إذ المجاوره توجب الارتباط الحقيقى بين الماء و الحراره.

القسم الثانى: بأن تحقّق عروض العرض أولا و بالحقيقه للواسطه، و ثانيا و بالعرض ينسب إلى المعروض عنايه و مجازا؛ للارتباط بينهما، مثل: جالس السفينه متحرّك، فالتحرّك ثابت للسفينه بالحقيقه و الأصاله، و لكن بواسطه ارتباط الحالّ و المحلّ، و الرابطه الركوبيه تنسب إلى الإنسان بالمجاز و العنايه.

و لا- يخفى أنّ الواسطه فى العروض تتصوّر فى الواسطه الخارجيه المباينه فقط، و لا- يكون فى بقيه الأقسام الأخر محلا لهذا التعبير، فترجع كلّ القضايا الحملية إلى هذه الصور الثمانيه.

هذا، و عند المشهور ثلاثه منها عرض ذاتى بلا- إشكال و بلا- خلاف، و أربعة منها عرض غريب كذلك، و واحد منها محلّ خلاف.

أمّا الصور التى تكون عندهم من الأعراض الذاتيه فهى:

الأولى: ألا تكون واسطه فى البين أصلا، مثل: الأربعة زوج.

الثانيه: أن تكون الواسطه جزء داخليا مساويا للمعروض مثل: الإنسان عالم لأنّه ناطق.

الثالثه: أن تكون الواسطه خارجيه مساويه للمعروض، مثل: الإنسان ضاحك لأنّه متعجب.

و أما الصورة التي اختلفوا فيها فهي أن تكون الواسطه جزء داخليًا أعمّ من المعروف، مثل: الإنسان ماشى لأنه حيوان.

و أمّا الصّور التي تكون من الأعراض الغريبه و خارجه عن العنوان فهي ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و فسّر المرحوم صدر المتألهين في كتاب الأسفار العرض الذاتى عند المشهور بقوله: «إنّه ما يلحق الشىء لذاتيه أو لأمر يساويه» (1).

و مراده ما يعرض الشىء من دون واسطه أو بواسطه مساويه للمعروض، داخليه كانت أو خارجيه، و معلوم أنّ هذا التفسير يقتضى انطباقه على الثلاثه التي ذكرناها آنفا أيضا.

ثمّ قال قدّس سرّه: فأشكل الأمر عليهم لما رأوا أنّه قد يبحث في العلوم عن الأحوال التي يختصّ ببعض أنواع الموضوع، بل ما من علم إلاّ و يبحث فيه عن الأحوال المختصّه ببعض أنواع موضوعه.

و قد مرّ أنّ النوع لا يكون داخلا في الجنس، فلا مدخلية للإنسان في ماهية الحيوان، لا بعنوان الجنسيه و لا بعنوان الفصلية، و لذا إن عرض شىء على الإنسان - كالتعجب مثلا - و حملناه على الحيوان لم يكن عرضا ذاتيا له، فإنّ التعجب لا يكون من العوارض الذاتيه للحيوان، و لا تكون الواسطه - أى الإنسان - مساويه له، مثلا: موضوع علم النحو الكلمه و الكلام و مسائله:

الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، و المضاف إليه مجرور، و معلوم أنّ المرفوعيه التي تكون من عوارض الفاعل هي نوع من الكلمه و أخصّ منه، فلا تكون من العوارض الذاتيه للكلمه و الكلام، بل هي من العوارض الغريبه للموضوع

ص: ٣٣

عند المشهور بلا إشكال.

ثم قال: فاضطروا تاره إلى إسناد المسامحة إلى رؤساء العلم في أقوالهم بأن المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم هو أعم من أن يكون عرضا ذاتيا له أو لنوعه- يعنى: إن كانت المرفوعية عرضا ذاتيا للفاعل كانت عرضا ذاتيا للكلمة أيضا- وتاره إلى الفرق بين محمول العلم و محمول المسأله كما فرّقوا بين موضوعيهما، بأن محمول العلم ما ينحلّ إليه محمولات المسائل على طريق التريده، إلى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم، و لم يتفطنوا بأن ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو.

و الظاهر من كلامه أنّه إن اختصّ عرض بنوع من الموضوع- أى الفاعل مثلا- ربّما عرض بالموضوع- أى الكلمه و الكلام- بما هو هو، يعنى: بلا واسطه.

و فيه: أولا: أنّ المراد من كلمه «ربّما» يكون أحيانا و اتفاقا، فعلى هذا لا يدفع الإشكال.

و ثانيا: أنّ فى كلامه صدرا و ذيلا تناقضا ظاهرا؛ إذ كيف يعرض على الموضوع بلا واسطه ما يختصّ بالنوع؟!!

و بالجمله، إن كان مراده قدّس سرّه هو هذا الظاهر فالإشكال الوارد على المشهور فى محلّه، فلا بدّ من حمل كلام صاحب الأسفار على ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1)، و إن كان هذا الحمل خلاف الظاهر لكنه أولى من التناقض، و هو أنّ المراد من العرض الذاتى ما يعرض للمعروض بلا واسطه فى

ص: ٣٤

العروض، و ما ينسب العرض إليه حقيقه بلا عنايه و مجاز.

و لا- يبعد أن يكون مراده قدّس سرّه هذا، فإنّ المحقّق السبزواري قدّس سرّه أيضا قال مثل ذلك، حيث قال: «إن كان العرض وصفا للموصوف كان العرض ذاتيا، و إن كان وصفا لمتعلّق الموصوف كان العرض غريبا». و من البديهي أنّه إذا نسب الوصف الذي يكون لمتعلّق الموصوف إلى نفس الموصوف كانت هذه النسبه بالمجاز و العنايه.

و الحاصل: أنّ الإشكال يندفع على مبني المحقّق الخراساني؛ إذ المرفوعيّه كما تعرض على الفاعل حقيقه تعرض على الكلمه كذلك، فكما يقال: الفاعل مرفوع كذلك يقال: كلمه «زيد» مرفوع. و من المعلوم أنّ هذا عرض ذاتي، و على هذا تكون كلّ الصور الثمانيه عرضا ذاتيا إلا الأخيره، و إن كانت الواسطه خارجيه و مباينه للمعروض، مثل الماء حارّ لمجاورته للنار، فإنّ الماء اتّصف بالحراره حقيقه.

و لكنّ العلامه الطّباطبائي قدّس سرّه (1) ضيق دائره العرض الذاتى و انحصر فيما لا تكون واسطه فى البين.

و حاصل كلامه فى حاشيه الأسفار (2): أنّ الاقتصار فى العلوم على البحث عن الأعراض الذاتيه لا يبتنى على مجرّد الاصطلاح و المواضعه، بل هو ممّا يوجه البحث البرهانى فى العلوم البرهانيه، على ما بين فى كتاب البرهان من المنطق.

و توضيح ذلك: أنّ البرهان لكونه قياسا منتجا لليقين يجب أن يتألف من

ص: ٣٥

١-١ (١) حاشيه الأسفار ٣٠:١-٣٣.

٢-٢ (٢) الأسفار ٣٠:١.

المقدمات اليقينيّة، والمقدّمه اليقينيّة يجب أن تكون ضروريّة في الصدق وإن كانت ممكنة بحسب الجبهه، مثل: الإنسان موجود بالفعل، مع أنّ نسبه الوجود إلى الإنسان نسبه إمكانيّة؛ إذ الوجود ليس ضروريًا له، ولكنّه ضروري الصدق في الخارج. ويجب أيضًا أن تكون المقدمه اليقينيّة دائمه في الصدق بحسب الأزمان، وأن تكون كليّة في الصدق بحسب الأحوال، وأن يكون الحمل ذاتيًا للموضوع بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع و يرفع برفعه مع قطع النظر عمّا عداه، وإذا لم يكن كذلك لا يحصل اليقين، ولا ينتج نتيجة يقينيّة، والظاهر منه أنّه اختصّ بالصورة التي لم تكن واسطه في البين أصلا.

و فيه: أنّه لا- دليل لانحصار العرض الذاتى بهذه الصورة، فإنّنا لا- نرتاب في حصول نتيجة يقينيّة و لو كانت الواسطه داخلية أعمّ، فضلا من أن تكون الواسطه داخلية أو خارجيّة مساويه للمعروض.

و لا يخفى أنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوع مسائله لا تكون دائما نسبه الجنس و النوع، بل قد يكون موضوع العلم أخصّ من موضوعات مسائله.

و العمده في المسأله أنّه قد تكون موضوعات المسائل أعمّ من موضوع العلم، مثل أكثر مسائل علم الاصول فإنّ موضوعه الأدلّه الأربعة مع وصف الدليليّة، أو مع قطع النظر عن دليليّتها، أو كان موضوعه الحجّج في الفقه، كما سيأتى بيانه.

و إنك تقول في باب الأوامر: إنّ صيغه الأمر هل تدلّ على الوجوب أم لا؟ و معلوم أنّ المراد من صيغه الأمر أعمّ من أن تكون في الكتاب أو السنّه، فإنّنا نتمسّك بدلالاتها على الوجوب في اللغه و ببناء العقلاء و أنّها تدلّ عليه و لو لم يكن الكتاب و السنّه. و هكذا في صيغه النهى.

فهذه المسائل مع كونها من أهمّ مسائل علم الاصول يكون موضوعها أعمّ من موضوع العلم، فإنّنا بعد ثبوت دلاله صيغه الأمر على الوجوب نقول: إنّ أوامر الكتاب و السنّه تدلّ على الوجوب بهذا الملاك.

و الأهمّ منها المباحث العقليّه، مثل البحث في مقدّمه الواجب، من أنّ وجوب المقدّمه ملازمه لوجوب ذى المقدّمه أم لا؟ فهذه مسأله عقليه كليّه لا تختصّ بمسائل الكتاب و السنّه، و لكنّه إذا تحققت هذه الملازمه استفدنا فى المسائل الشرعيّه من وجوب الصلاه-مثلا- الوجوب الغيرى للوضوء و لسائر المقدّمات و الشرائط، فيكون موضوع العلم نوعا من أنواع مسائله، و موضوع المسائل أعمّ منه، و هذه الصوره التى تكون بين المشهور مختلف فيها، من حيث كونها عرضا ذاتيا أو عرضا غريبا. و هذه إشكالات وارده على مبنى المشهور.

و أمّا على مبنى المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فتندفع جميع الإشكالات المذكوره؛ لأنّ كلّ هذه الصّور عنده عرض ذاتى بلا ريب، و لكن يستفاد من كلمات استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه إشكال على هذا المبنى أيضا، و هو: إنّنا نرى بعض العلوم أنّ نسبه موضوعه و موضوعات مسائله نسبه الكلّ و الجزء، مثل: علم الجغرافيا فإنّ موضوعه عبارته عن مطلق الأرض و يبحث فيه عن العوارض الذاتيه للأرض، و أمّا موضوع مسائله فهو عبارته عن أرض إيران مثلا، و نسبتها إلى مطلق الأرض نسبه الجزء إلى الكلّ، و إذا نسب العرض الثابت للجزء إلى الكلّ تكون هذه النسبه على سبيل المجاز و العناية، بل يمكن ألا يكون صحيحا أصلا، فهذه واسطه فى العروض.

و اعلم أنّ الأساس فى البحث إثبات أصل العرض-«ثبّت العرش ثمّ

انقش»-بأنّ المحمولات عرض أم لا-؟و أنّ العرض الذاتى بما فسّره أهل المنطق و الفلسفه-من أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه-يختصّ بالواقعيّات أو يشمل الامور الاعتباريه أيضا؟لا شكّ فى أنّ المراد من العرض عندهم الموجود الذى له واقعيّه خارجيه،لكنّه غير مستقلّ فى الوجود، و يحتاج فى وجوده إلى المحلّ،مثل ألوان الأجسام،و إذا كان كذلك فكيف يجرى هذا فى العلوم الاعتباريه-كالفقه و الاصول و أمثال ذلك-مع أنّه لا يكون للعرض بهذا المعنى فيها أثر و لا خير؟!!

و يشكل عليهم مع هذا أنّ بعض العلوم واقعيّه محضه لا يتصوّر فيه هذا النحو من العرض،مثل علم الكلام و العرفان،كقولك:الله تعالى عالم،لا- شكّ فى أنّه واقع محض،مع أنّ علمه تعالى عين ذاته،و لا يعقل التعبير عن علمه تعالى بالعرض،و إنّنا نبحت عن العوارض الذاتيه لله تعالى!

و أمّا الإشكال الأهمّ فإنّه يكون فى العلوم الاعتباريه،فإنّك تقول فى علم الفقه-مثلا:-:الصلاه واجبه،و نسأل هل الصلاه معروضه للوجوب و الوجوب عرض لها؟و على فرض كونها معروضه له هل يكون وجودها الخارجى معروضا له أو وجودها الذهنى أو ماهيتها؟و كلّها لا يعقل أن تكون معروضا له؛إذ لو كان وجودها الخارجى معروضا لا بدّ من إيجادها أوّلا ثمّ يعرض الوجوب عليه ثانيا،مع أنّ وجود الصلاه يوجب سقوطه،و لو كان وجودها الذهنى معروضا له فيوجب تصوّرها الذهنى سقوط التكليف فى مقام الامتثال،و هو كما ترى.و لو كانت ماهيتها معروضه له قلنا:المطلوب للمولى هو وجودها الخارجى لا- ماهيتها،مع أنّ نفس الوجوب من الامور الاعتباريه التى تنتزع من صيغه الأمر.

بيان ذلك: أن لفظ العرض في المنطق و الفلسفه قد يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، مثل: العرض العام و الخاص في الكليات الخمس، و قد يطلق في باب البرهان في مقابل الجوهر. و العرض في الإطلاق الثاني يشترك مع الجوهر من جهه، و هي أنّهما ذا واقعيه حقيقيه و لهما ما يازائهما في الخارج، و يفترق معه من جهه اخرى، و هي أنّ الجوهر مستقل في الوجود و لا- يحتاج إلى الغير، بخلاف العرض؛ إذ مع كونه واقعيه من الواقعيّات يحتاج في وجوده الخارجي إلى الجوهر و المعروف، مثل: البياض الذي له واقعيه، و لكن في عين واقعيته يحتاج إلى الجسم في وجوده الخارجي.

و أما العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات فقد يكون جوهرًا، و قد يكون مقابله، أي من المقولات العرضيه، و هذا القسم من العرض لا يطلق على الامور الاعتباريه، بل يطلق على الامور الواقعيه.

و الظاهر أنّ المراد من العرض في عباره المحقق الخراساني قدس سرّه (1)-موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- هو العرض الذي يطلق في باب إيساغوجي في مقابل الذات و الذاتيات، و إذا كان الأمر كذلك ننظر في الفقه و مسائله، و أنّ العرض بهذا المعنى هل يجري فيه أم لا؟ و من البديهي أنّه يبحث في الفقه إمّا عن الأحكام الوضعيه-مثل الدم نجس و البول نجس و أمثال ذلك-و إمّا عن الأحكام التكليفيه-مثل: الصلاه واجبه، الصوم واجب-و من المعلوم أنّ الوجوب و النجاسه من الامور الاعتباريه-كالملكيه و الزوجيه-التي اعتبرها العقلاء و الشارع، و النجاسه أيضا لم تكن عباره عن وجوب الاجتناب فقط، بل للشارع فيها حکمان:

ص: ٣٩

الأوّل حكم ابتدائي وضعى بأنّ هذا نجس، والثاني: حكم تكليفي في طوله، وهو أنّ النجس يجب اجتنابه، وهكذا في باب الزوجيّة. وفي طوله يقول الشارع: يجوز النظر إلى الزوجه والاستمتاع بها.

ولا إشكال ولا خلاف في كونها من المسائل الفقهيّة، مع أنّ النجاسة وهكذا الوجوب لا يكونا عرضا للدم أو الصلاة، بل هما من الامور الاعتباريّة. وهكذا في باب البيع، فلو قلنا: «البيع مملّك» لا شكّ في أنّ الملكيه أمر اعتباري، ولا يكون عرضا للبيع فضلا من كونه ذاتيا أو غريبا.

وهكذا في باب الأحكام التكليفيّة مثل: الصلاة واجبه، فنقول: هل الموضوع للوجوب هو الصلاة الموجوده في الخارج؟ ولا شكّ في كونها ظرفا لسقوط التكليف، وإذا تحقّقت الصلاة في الخارج سقط الوجوب، فلا تكون الصلاة في الخارج معروضا للوجوب، أو الموضوع والمعروض له هو الصلاة الموجوده في الذهن، وإذا كان كذلك هل هي الصلاة الموجوده في ذهن المكلف أو الموجوده في ذهن المولى؟ إن كان المراد هو الأوّل فمجّرد الالتفات إلى الصلاة وتصورها يكفي في مقام الامتثال. وهو كما ترى.

ولو كان المراد هو الثاني ففيه: أو لا: أنّ الصلاة تتحقّق في ذهن المولى بمجّرد تصوّرها، ولا يحتاج إلى تحقّقها في الخارج من المكلف. وثانيا: أنّ الصلاة بوصف وجودها الخارجي ليست قابله للامتثال في الخارج، أو أنّ الموضوع والمعروض له هي ماهيته الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين المذكورين.

وفيه: أنّ المطلوب للمولى وجود الصلاة لا ماهيتها.

والحاصل: أنّ المراد من العرض الذاتي -سواء كان بمعنى المشهور أو بالمعنى الذي ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه- لا يخلو عن إشكال، والإشكال المهمّ بالنسبه

إلى كلمه العرض، إلاّ- أنه توجد فى كلام أهل المنطق قرينه لدفع هذا الإشكال، حيث قالوا: «موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه»، ولا- نرتاب فى التفاتهم إلى العلوم، مثل الفقه، وأنّ كلّ مسائله امور اعتباريه، مع هذا لم يقولوا: «موضوع علم المنطق...»، بل قالوا: «موضوع كلّ علم...»، وهذا قرينه على أنّ المراد من العرض هاهنا ليس العرض فى مقابل الذات و الذاتيات، ولا العرض فى مقابل الجوهر، بل المراد منه المحمول الذى يحمل على الشىء، و الوصف الذى يتّصف به الشىء، سواء كان له واقعته أم لا، مثل: «هذا الإنسان حرّ أو عبد».

و المراد من الذاتى ليس ما فسّره المشهور، بل المراد منه ما فسّره المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و المرحوم السبزوارى، أى بلا واسطه فى العروض.

و أقميا ما أورده سيّدنا الاستاذ- دام ظلّه- بنقضه بعلم الجغرافيا فقابل للدفع، بأنّ عنوان الموضوع فيه مع عنوان موضوعات مسائله عنوان الكلّى و الجزئى، لا- عنوان الكلّ و الجزء، فإنّ لازمه عدم ترتّب الأثر و الغرض المقصود منه إذا لم يعرف خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض؛ لأنّ الغرض المترتب على المركّب لا- يتحقّق إلاّ- بتحقّق المركّب بأجمعه- كالصلاه التى لو نقص حرف منها عمدا لا يترتب عليها الغرض المقصود منها- مع أنّه من البديهي يترتب غرض الجغرافيا على كلّ مقدار يعلم منه- مثل علم النحو الذى يحصل الغرض بالنسبه إلى كلّ مسأله منه- و إلاّ- فليس فى العالم من يعلم خصوصيات جغرافيا جميع أنحاء الأرض. و من هنا نستكشف أنّ النسبه بينهما نسبه الكلّى إلى الجزئى.

و على هذا المبني تدفع جميع الإشكالات المذكوره، و يبقى فى المسأله إشكال

واحد، وهو: أنّ الصلاة لم تكن قابله لوقوعها معروضا للوجوب بوجه من الوجوه، فإنّه خارج من عنوان العرض و إن كان العرض بمعنى المحمول، كما مرّ آنفا.

و التحقيق: أنّ المعروض للوجوب ماهيته الصلاة، أى: الصلاة مع قطع النظر عن الوجودين.

إن قلت: إنّ ماهيته الصلاة لا تكون مطلوبه للمولى، و لا تترتب عليها الآثار كالمعراجيّة و نحوها.

قلنا: إنّنا لا نقول فى الفقه بأنّ ماهيته الصلاة مطلوبه، بل نقول بأنّ ماهيته الصلاة واجبه، و الفرق بينهما أوضح من الأمس، فإنّه يوجد فى معنى الوجوب عنوان الوجود و هو البعث إلى إيجاد الشئ، بخلاف معنى المطلوب، فمعنى «الصلاة واجبه»، أى الصلاة مطلوبه وجودها، و سيأتى تفصيله فى معنى الوجوب و تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٢

المطلب الرابع: في النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله

في النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله

قال المحقق الخراساني قدس سره (١) تبعاً للمشهور: «إن النسبه بينهما نسبه الكلّي إلى مصاديقه و الطبيعي إلى أفراده».

و دليلهم: أنّ العمده في احتياج العلوم إلى الموضوع هو وحده الغرض، فإنّهم قالوا: يكشف من وحده الغرض في كلّ علم أن يكون بين مسائله قدر جامع وجهه مشتركه، و هو عبارته عن القدر الجامع بين الموضوعات و نسّميه بـ «موضوع العلم»، و على هذا لا بدّ لهم من قولهم هذا في النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله.

و لكن يرد عليهم: أنّ النسبه بين موضوع العلم و موضوعات مسائله قد تكون نسبه الكلّ إلى الجزء، كما قال به الإمام -دام ظلّه- (٢) في علم الجغرافيا، و قد تكون نسبه التساوي مثل علم العرفان، و قد تكون نسبه العموم و الخصوص من وجه مثل الأدلّه الأربعة و صيغته الأمر على الوجوب في علم الاصول؛ لأنّ المراد من الأمر في هذا البحث مطلق الأمر و لا ينحصر بأوامر

ص: ٤٣

١-١) كفايه الاصول ٢: ١.

٢-٢) هذا ما استفاده الاستاذ من درس الامام قدس سره.

و أمّا على المبنى الذى اخترناه فى مسأله وحده الموضوع-أى اقتضاء السنخيّه الجوهرية و الذاتيه هى جهه الاشتراك بين المسائل، لا بصوره القدر الجامع، بل و إن سلّمنا نظر الإمام فى علم الجغرافيا-لا يرد الإشكال، فإنّ بين مسائل علم الجغرافيا نوع من السنخيّه، و لا يكون من لوازمها وجود القدر الجامع و الكلّيّه، بل لازمها الاشتراك و لو كان بصوره الكلّ و الأجزاء، مثل اشتراك القراء و الركوع فى أنّهما جزءان للصلاه.

و بالجمله، تختلف النسبه بحسب الموارد فقد تكون بصوره الكلّي إلى مصاديقه كما هو الغالب، و قد تكون بصوره الكلّ إلى الجزء، و قد تكون بصوره التساوى.

في مسأله التمايز بين العلوم

إننا نعلم بالبدهاه أن العلوم تكون متعدده و متغايره، و أمّا ملاك المغايره و التمايز فمختلف فيه و هو معركه الآراء، و المشهور أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و في كلامهم احتمالان:

الأول: أن يكون مقصودهم جميع العلوم، و أن القدر الجامع الذي يعبر عنه بالموضوع يوجب التمايز بين العلوم، كالكلمه و الكلام في النحو، و فعل المكلف في الفقه أيضا يوجب التمايز بينهما، و هذا الاحتمال ظاهر من كلامهم.

الثاني: ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني قدس سره - و هو أن يكون المراد من قولهم: تمايز العلوم بتمايز الموضوعات - أن تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل، أي تلاحظ موضوعات مسائل كل علم مع علم آخر.

و نحن نبحت بعون الله تعالى عن الاحتمالين فنقول: إن كان مرادهم الاحتمال الأول فيرد عليه إشكالان: أحدهما قابل للدفع، و ثانيهما غير قابل للدفع، و أمّا ما هو قابل للدفع فإنه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فعلم النحو و الصرف و المعاني و البيان مع أنها علوم متعدده كيف يكون موضوعها الكلمه و الكلام؟! لأنه على هذا التقدير لا يكون موضوعها شيئا واحدا؛ إذ الكلمه

و جوابه أولاً: أنّ الموضوع فيها القدر الجامع بين الكلمه و الكلام، و هو اللفظ العربى الذى له معنى، و قد يتحقق هذا فى ضمن الكلمه، و قد يتحقق فى ضمن الكلام.

و ثانياً: أنّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصّحّه و الاعتلال، و موضوع علم المعانى و البيان هو الكلمه و الكلام من حيث الفصاحه و البلاغّه، و هذه الحثّيات توجب التمايز بين هذه العلوم، كما هو واضح.

نكته

قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه فى حاشيته على الكفايه (1): إنّه ليس الغرض أن تكون الحثّيات المزبوره حيثيه تقيديّه لموضوع العلم، أى ليس موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من جهه كونهما معربين بالفعل؛ إذ مبدأ محمول المسأله لا يعقل أن تكون حيثيه تقيديّه لموضوعها و لموضوع العلم، و إلّا لزم عروض الشىء لنفسه، بل الغرض منها كما عن جمله من المحقّقين من أهل المعقول هى حيثيه استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه، أى موضوع علم النحو الكلمه و الكلام من حيث كونهما قابلين لورود الإعراب عليهما، مثلاً: موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الفاعليّه المصحّحه لورود الرفع عليها، أى الفاعل القابل لورود الإعراب عليه يكون مرفوعاً، و لذا أنكر بعض العلماء -بدون الالتفات إلى هذا المعنى- أصل موضوعيّه الكلمه و الكلام، فقال:

ص: ٤٤

و أما الإشكال الغير القابل للدفع فإنهم يقولون: بأنّ وحده الموضوع تكشف عن وحده الغرض، فإنّ الغرض في كلّ علم واحد، و الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، و معلوم أنّ المسائل كانت متعدّده، فلا بدّ من قدر جامع بينها، و هو الذى نسّميه بـ«الموضوع» و هو المؤثر في الغرض.

و قد سبق جوابه منّا مفصّلاً، و نضيف هاهنا: أنّه بناء على هذا المبنى الذى يوجب التوصل إلى وحده الموضوع عبارته عن وحده الغرض، فهو الأصل و الأساس عندهم، و عليه يكون تمايز العلوم بالأغراض لا بالموضوعات.

لو قيل: إنّ للغرض عنوان المعلول، و للموضوع عنوان المؤثر و العله، و معلوم أنّ انتساب التمايز إلى العله مقدّم على انتسابه إلى المعلول. و بعبارته اخرى: البرهان الذى أقامه المشهور برهان إئى، أى إيصال من المعلوم إلى العله، فالتمايز يكون بالعله.

قلنا: إنّ برهان الإّنّ و اللّم كلاهما يوصل إلى المطلوب و النتيجة، و لكن ما هو أظهر و أجلى في مسأله وحده الموضوع و وحده الغرض هو الغرض و إن كان معلولاً، فلا بدّ من أن يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

و أمّا الاحتمال الثانى فى كلام المشهور و الذى يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى (1) فى الكفايه عند قوله: «قد انقذ بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعيه إلى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلاّ كان كلّ باب-بل كلّ مسأله من كلّ علم-علماً على حده» ففيه: أنّ فى الكلام قرائن على أنّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات المسائل:

إحداها: أنه ذكر بعد كلمه الموضوعات كلمه المحمولات، ولا شكّ في أنّ المحمولات عباره عن محمولات المسائل، فلا بدّ من كون الموضوعات التي قارن بها عباره عن موضوعات المسائل، ولا يعقل التفكيك بينهما، بأن تكون الموضوعات عباره عن موضوع العلم، و المحمولات عباره عن محمولات المسائل، فهذه قرينه على أنّ المراد من الموضوعات عنده موضوعات المسائل.

الثانيه: أنه قدّس سرّه استشكل على المشهور بأنّه لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات يلزم أن يكون كلّ باب-بل كلّ مسأله من كلّ علم-علما على حده، وهذا الإشكال يتوجّه إلى المشهور على الاحتمال الثاني فقط؛ إذ لو كان مرادهم التمايز بموضوع العلم و القدر الجامع لا- يلزم منه أن تكون كلّ مسأله علما مستقلاً كما هو الظاهر، و أمّا إن كان مرادهم التمايز بموضوعات المسائل -و لا شكّ في أنّ المسائل تكون متباينه و متغايره- فيلزم أن تكون كلّ مسأله علما مستقلاً.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى احتمال كون تمايز العلوم بتمايز المحمولات أيضاً، فإنّ المحمولات متعدّده و متكثره و لا يكون لها قدر جامع أو لا يتصوّر لها قدر جامع، فهنا يكون محلاً للإشكال بأنّه لا يكون للمرفوعيه و المنصوبيه و المجروريه- مثلاً- وجه مشترك، فيلزم أن تكون كلّها علما مستقلاً، و لكنّه مع غضّ النظر عن السنخيه التي نقول بها. و الحاصل: أنّ كلام المشهور ليس بصحيح.

و الرأي الآخر في المسأله ما يستفاد من ظاهر كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّه بالرغم من موافقته المشهور في أصل الاحتياج إلى الموضوع و وحدته لكنّه خالفهم في هذه المسأله، و قال: «قد انقده بما ذكرنا أنّ تمايز العلوم إنّما هو

باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين».

و التزم بهذا المعنى قبله المرحوم مير سيد شريف الجرجاني (1) و تبعه عدّه من العلماء، منهم المحقق الخراساني قدس سرّه، و لا يذهب عليك أنّه يستفاد من صدر كلامه و ذيله مطالب و نكات، و هي كالآتي:

الأول: أنّ كلام المشهور عنده محلّ إشكال، فإنّ لازم كلامهم كون كلّ مسأله علما على حده كما بينا آنفا.

الثاني: أنّ نفس العلم عنده عبارته عن جملة من قضايا متشبهة يجمعها الاشتراك في الدخول في الغرض الذي لأجله دُونَ هذا العلم، فمسائل علم النحو -مثلا- متعدّده و متكرّره، و لكن يكون لها قدر مشترك، و هو مدخلية الجميع في صون اللسان عن الخطأ في المقال.

و معلوم أنّه إذا كان مقصوده بيان معنى العلم فهذه مقدّمه لرأيه بأنّ تمايز العلوم تكون بتمايز الأغراض؛ لأنّه إذا كان الجامع بين المسائل المدخلية في الغرض فالجامع المشترك بينها هو الغرض الواحد، و إذا كان الأمر كذلك فلا محاله يكون تمايز العلوم بتمايز الأغراض.

و الحاصل: أنّ الملاك في اتّصاف مسأله بأنّها من مسائل علم النحو -مثلا- مدخلية في تحقّق الغرض، فإن كان لها دخل في تحقّق الغرض فهي من مسائل علم النحو، و إن لم يكن لها دخل فيه فلا تكون من مسأله.

الثالث: أنّ مقصوده من الغرض الواحد هو غرض التدوين الذي يوجب تحقّق المركّب الاعتباري، لا غرض التعلّم و المتعلّم.

الرابع: أنّ العلم يتحقّق بالتدوين، و إلاّ لم يكن قبله إلاّ مجموعه مسائل

ص: ٤٩

و لا تسمى بالعلم، فإذا دوّنت مسائل علم النحو نقول: هذا علم النحو.

وفيه: أولاً: أنّ الغرض من علم النحو -مثلاً- عبارة من صون اللسان عن الخطأ في المقال، ولا شكّ في أنّ هذا متأخر عن العلم بمراحل، فإنّ اللازم أولاً:

وجود نفس المسائل، و ثانياً: التعلّم و الاطلاع عليها، و ثالثاً: التقييد بمراعاة القواعد و المسائل حين التكلّم، فإن لم تكن مرحله من هذه المراحل لم يحصل الغرض، مع أنّ اللازم وجود التمايز في مرحله نفس العلم إن لم يكن قبله، فكيف يكون التمايز بالأغراض مع تأخرها عن العلوم بمراحل؟

و جوابه: أنّه اختلطت عليك العلّة الغائيّة في مقام الخارج مع العلّة الغائيّة في مقام الذهن؛ إذ لا شكّ في أنّ كلّ عمل خارجي يتأخر وقوع غرضه، و أمّا الوجود الذهني للعلّة الغائيّة فهو موجود قبل العمل.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه: «إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين» (1). و معلوم أنّ نفس هذا التعبير هو جواب عن هذا الإشكال.

و ثانياً: أنّ العلوم من حيث الأغراض مختلفة؛ إذ يترتب على أكثرها أغراض خارجيّة، مثل: علم الفقه و الاصول و النحو و الصرف و نحوها، و أمّا بعضها فلا يترتب عليه غرض خارجي سوى العرفان و الإحاطة به، مثل:

علم الفلسفه و التاريخ و الجغرافيا؛ إذ لا يترتب عليها إلاّ الإيصال إلى الحقائق و الواقعيّات، فإن كانت العلوم من سنخ الأوّل سلّمنا أنّ تمايزها بتمايز الأغراض، و إن كانت من سنخ الثاني لم يكن الأمر كذلك؛ لعدم غرض خارجي لها ما عدا العرفان و الإحاطة به.

و جوابه: أنّه إذا كان تمايز العلوم بتمايز الأغراض فلا فرق بين كونها علميّة

ص: ٥٠

(١-١) كفايه الاصول ٥: ١.

أو عمليته؛ إذ يترتب على كل علم غرض واقعي، إلا أن واقعيته كل شيء بحسبه، فكما أن للوجود الذهني واقعيته كذلك للعلم و
العرفان واقعيته.

ولا يخفى أن صحته تمايز العلوم بالأغراض يتوقف على مقدمتين: الأولى: أن يترتب على كل علم غرض واحد. الثانية: ألا يكون
التمايز قبل الغرض بشيء آخر، فإن تمت هاتان المقدمتان صحّ التمايز بالأغراض، وإلا فلا.

و الرأي الآخر في المسألة: ما يستفاد من كلام الإمام -دام ظلّه- (١) وحاصل كلامه: كما أن منشأ وحده العلوم إنما هو بتسانخ
القضايا المتشبهة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية و التناسب موجوده في جوهر تلك القضايا و حقيقتها، و لا يحتاج إلى
التعليل، فهكذا تمايز العلوم و اختلاف بعضها عن بعض يكون بذاتها، فقضايا كل علم مختلفه و متميزه بذواتها عن قضايا بقية
العلوم، و بعد الإيراد على مبنى المشهور و صاحب الكفايه قال: أنت ترى التناسب الواقع بين مرفوعيّه الفاعل و منصوبيّه المفعول، و
لا يكون هذا التناسب بين أحد منهما و بين المسائل الرياضيه أو العقليّه، و هكذا مباحث سائر العلوم التي في أيدينا، فتكون جهه
التوحد و التمايز تسانخ القضايا و تمايزها بالطبع، و السنخيه ذاتيه، و الذاتى لا يعلل. و تداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب أن
يكون التميز بالأغراض؛ إذ السنخيه موجوده مع قطع النظر عن الغرض، و لا- يبعد أن تكون المسألة الاصوليه مسأله لغويّه أيضاً،
مثل: مسأله دلالة الأمر على الوجوب، فإن سنخيه مسأله مع مسائل علم لا ينفي سنخيته مع مسائل علم آخر، مع أنه قليلا ما يتفق
التداخل في علمين، و لا يكون ذلك بين جميع مسائل العلمين.

ص: ٥١

و استشكل عليه: بأنّ المسائل عباره عن موضوعات و محمولات و أغراض مترتبه عليها، و هذه السنخيه إن كانت بين الموضوعات فلا بدّ من قول المشهور بكون التمايز بالموضوعات، و إن كانت بين المحمولات فلا بدّ من القول بكون التمايز بالمحمولات أو بالجامع بين المحمولات، و إن كان وجه السنخيه اشتراك المسائل في الغرض فلا بدّ من كون التمايز بالأغراض، و لا يتصوّر قسم رابع غير هذه الأقسام في المسأله.

و يمكن الجواب عنه: أوّلاً: بأنّه كما قلنا سابقاً إنّ الغرض يترتب على المسأله، و هي متقومه بالموضوع و المحمول و النسبه، و لا يترتب على أحد منها لوحده، و هكذا السنخيه لا تكون بين الموضوعات لوحدها و لا المحمولات لوحدها، بل تكون بين المسائل، و المسأله متقومه بثلاثه أشياء.

و ثانياً: أنّه إذا فرض أنّ ملاك السنخيه عباره عن الموضوع أو المحمول أو الغرض فلا إشكال في البين؛ لأننا نكشف الغرض عن طريق التسانخ بين القضايا، فالأظهر و الأجلّ هي السنخيه، و حينئذ لا مانع من كون تمايز العلوم بالتسانخ الذاتى، و إن كانت علّه التسانخ عباره عن الموضوع أو شىء آخر، فالتسانخ هو الموجب للامتياز بين العلوم.

و من هنا يعلم جواب الإشكال الوارد على صاحب الكفايه، حيث إنّّه قدّس سرّه ذكر أنّ الغرض متأخر عن العلم، و التمايز في مرتبه العلم؛ فإنّ مراده منه الغرض الداعى إلى التدوين، و أنّ الوجود الذهنى للعلّه الغائيه موجود قبل التدوين، و مع ذلك قد يكون تمايز العلوم بالتسانخ، فإنّ المقدمه الثانيه لصحّه التمايز بالأغراض ليست بتامه.

و الرأى الآخر فى المسأله عباره عن رأى المرحوم البروجردى قدّس سرّه و له هاهنا

إحدهما: أنّ تمايز العلوم بتمايز جامع محمولات المسائل. وهذا مبين لما نفاه صاحب الكفايه قدّس سرّه فإنّ مقصوده نفس المحمولات لا- الجامع بين المحمولات، ويشهد لذلك ما أورده عليه و على المشهور من لزوم صيروره مسأله واحده علما مستقلاً؛ إذ لو كان مراده الجامع بين المحمولات لا يرد عليه هذا الإيراد، فإنّ الجامع شيء واحد.

الثانيه: أنّ الظاهر من كلمات المشهور و إن كان التمايز بالموضوعات و لكنّ مرادهم من ذلك في الواقع الجامع بين المحمولات. و ذكر لإثبات هذين الادّعاءين مقدّمات خمس:

الاولى: أنّه لا- يخفى أنّا إذا راجعنا كلّ واحد من العلوم المدوّنه و قصرنا النظر على نفس مسائله من غير التفات إلى ما يكون خارجاً من ذات المسائل من المدوّن و الأغراض و نحوهما علمنا علماً وجدائياً باشتراك جميع تلك المسائل المتشّته في جهه و حيثيه لا توجد هذه الجهه في مسائل سائر العلوم، و تكون هذه الجهه جامعاً بين تلك المسائل، و بسببها يحصل التمييز بين مسائل هذا العلم و بين مسائل سائر العلوم، و كذلك وجدنا في كلّ مسأله من مسائل هذا العلم جهه و خصوصيه تميّز هذه المسأله عن غيرها من مسائل هذا العلم.

مثلاً: إذا راجعنا مسائل علم النحو و قطعنا النظر عن مدوّنه و الأغراض الباعثه إلى تدوينه رأينا أنّ جهه البحث في جميعها كيفيه آخر الكلمه من المرفوعيه و المنصوبيه و المجروريه، فهى خصوصيه ذاتيه ثابتة في جميع مسائله، مع قطع النظر عن المدوّن و الأغراض و نحوهما، و هى الجهه الجامعه بين هذه المسائل المتشّته، و بسببها تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم، و مع ذلك رأينا أنّ في نفس كلّ مسأله منها خصوصيه ذاتيه بها تمتاز عن غيرها

من سائر مسائله، وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجتين عن ذوات المسائل بحكم الوجدان فلا- محاله ليستا خارجتين عن الموضوع و المحمول؛ إذ النسبه معنى آلى توجد فى جميع القضايا بنحو واحد، و لا تختلف باختلاف المسائل.

المقدمه الثانيه: أنك إذا تتبعت العلوم المدونه، و دقت النظر فى مسائل كل واحد منها رأيت أن فى بعض العلوم الموجوده يكون المحمول فى جميع مسائله أمرا واحدا، كالعلم الإلهى بالمعنى الأعم، فإن المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد، و هو قولنا: «موجود». فيقال: الله موجود، العقل موجود، الجسم موجود، الجوهر موجود، الكم موجود، و هكذا، و أن بعضها ممتا يختلف المحمول فى مسائله، و لكنّه يوجد بين محمولاته المختلفه جهه جامعته، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه أمرا واحدا كعلم النحو، فإن المرفوعيه -مثلا- تاره تحمل على الفاعل و اخرى على المبتدأ، و يتحصّل بذلك مسألتان، و مع ذلك فالمرفوعيه و إن كانت تغاير المنصوبيه و لكن بينهما جهه جامعته ذاتيه، حيث إن كلا منهما من تعينات الإعراب الحاصل لآخر الكلمه.

و بالجمله، فإن المحمول لا- يختلف دائما فى جميع مسائل العلم، و أمّا موضوعات المسائل فهى ممتا تختلف دائما فى جميع المسائل من أى علم كانت، و كما عرفت فى المقدمه الاولى: من أن فى كل مسأله من مسائل العلم توجد جهتان: جهه ذاتيه جامعته بين جميع مسائل هذا العلم و بها تمتاز عن مسائل سائر العلوم، و جهه ذاتيه بها تمتاز هذه المسأله عن غيرها من مسائل هذا العلم.

و عرفت أيضا أن الجهتين ليستا خارجتين عن الموضوع و المحمول، فلا محاله تنحصر الجهه الاولى فى المحمول و الجهه الثانيه فى موضوع المسائل؛ لأنه يختلف فى جميع المسائل بخلاف المحمول.

و بعبارة اخرى: تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها، و تمايز العلوم بتمايز ما هو الجامع لمحمولات مسائلها.

و بهاتين المقدمتين يثبت الادعاء الأول.

المقدمه الثالثه: أنّ المراد بالعرض -فى قولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه- هو العرض فى الاصطلاح المنطقى لا- الفلسفى، فإنّ العرض الفلسفى عبارته عن ماهيته شأن وجودها فى الخارج الاحتياج إلى الموضوع، و يقابله الجوهر. و العرض المنطقى عبارته عمّا يكون خارجاً عن ذات الشئ متّحداً معه فى الخارج، و يقابله الذاتى.

و بين الاصطلاحين بون بعيد، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهرًا من الجوهر كالناطق بالنسبه إلى الحيوان و بالعكس، حيث إنّ كلّاً- منهما خارج عن ذات الآخر و محمول عليه، فيصدق تعريف العرض المنطقى و إن كان كلّاً- منهما ذاتياً بالنسبه إلى الإنسان، فالعرض فى الاصطلاح الفلسفى مطلق، و فى الاصطلاح المنطقى أمر نسبى، فإنّ الفصل- مثلاً- بالنسبه إلى الجنس عرض خاصّ، و بالنسبه إلى النوع المؤلّف منه ذاتى له. و أمّا المقولات التسع العرضيه فهو فى الاصطلاح الفلسفى، فلا تتغيّر عن وصف العرضيه باختلاف الاعتبارات و النسب.

المقدمه الرابعه: لا- يخفى أنّ الموضوع و المحمول فى مسائل كلّ علم عرض بالنسبه إلى الآخر، و لا يقصر وصف العرض على المحمول؛ إذ المراد بالعرض هنا- كما عرفت- هو العرض فى الاصطلاح المنطقى، و هو عبارته عمّا يكون خارجاً عن ذات الشئ و متّحداً معه فى الخارج، ففى قولنا فى العلم الإلهى:

«الجسم موجود» كلّ واحد من وصفى الجسم و الوجود خارج عن ذات الآخر مفهومًا و متّحد معه خارجاً، فكّل واحد منهما عرض ذاتى بالنسبه إلى الآخر، بمعنى أنّه لا يكون عين الآخر و لا جزء له، و كذلك كلّ واحد من

وصفى الفاعليته و المرفوعيته في قولنا: «الفاعل مرفوع» يكون عرضا منطقيًا بالنسبة إلى الآخر، وهكذا في جميع مسائل العلوم، فالموضوعات في مسائل كل علم أعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله، وليست الموضوعات ذاتية له؛ إذ الذاتى منحصر فى النوع و الجنس و الفصل بالنسبة إلى النوع المؤلف منهما، و لا تجد مسأله من مسائل العلوم يكون الموضوع لجامع محمولات المسائل نوعا أو جنسا أو فصلا؛ إذ كل واحد من نوع الشيء و جنسه و فصله البعيد أعم منه، و الفصل القريب مساو لما هو فصل له، مع أنك ترى أن موضوع كل مسأله أخص من جامع محمولات المسائل.

و الحاصل: أن الموضوع فى كل مسأله عرض بالنسبة إلى جامع محمولات المسائل و بالعكس، غايه الأمر أن المتداول فى عقد القضية جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا.

المقدمه الخامسه: بالرغم من كون جعل الأخص موضوعا و الأعم محمولا هو الرائج فى كتب القوم إلا أن النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الأمرين موضوعا و المجهول منهما محمولا، فالموضوع بحسب الحقيقه هو المعلوم من الأمرين، و المحمول هو تعيينه المجهول الذى اريد فى القضية إثباته، سواء كان الأمر المجهول أعم بالنسبة إلى الموضوع أو مساويا له، و على هذا الأساس المرفوعيته هى المعلوم، و المجهول هو اتصاف الفاعل بها، فلا بد أن نقول:

المرفوع فاعل، و المرفوع مبتدأ.

بيان الحق فى المسأله

و بعد هذه المقدمات يتضح لك أن الحق مع القدماء، حيث قالوا: إن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ إذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن

عوارضه الذاتيه، وليس هو إلا عبارته عن جامع محمولات المسائل الذي عرفت في المقدمه الثانيه: أن تمايز العلوم بتمايزه.

ثم يؤيد ادعاءه الثاني بقوله: ولذلك تراهم يقولون: إن الموضوع في الإلهيات بالمعنى الأعم هو الوجود، مع أن الوجود يصير محمولا في القضايا المعقوده، ويكون جامعا بين المحمولات لا الموضوعات (1). هذا تمام كلامه.

و يرد عليه إشكالات متعدده:

أحدها: في نتیجه المقدمه الاولى و انحصار المسأله في الموضوع و المحمول، و أن النسبه معنى آلى توجد في جميع القضايا بنحو واحد، مع أننا نسلّم أن قوام المسأله بالموضوع و المحمول، و لكنّ الأصل في تحقّق المسأله إيجاد الارتباط بينهما، و النسبه مجهوله عند المخاطب، و المتكلم بصدد إثباتها له، و معلوم أنّ المعانى الحرفيه مقصوده بالتفهيم و الإفهام و كلّ المسائل تدور مدارها، فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أنّ قضيه «الله تعالى موجود» و قضيه «زيد قائم» بينهما بون بعيد؟! مدارها، فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أنّ قضيه «الله تعالى موجود» و قضيه «زيد قائم» بينهما بون بعيد؟! مدارها، فكيف تكون النسب في جميع القضايا بنحو واحد مع أنّ قضيه «الله تعالى موجود» و قضيه «زيد قائم» بينهما بون بعيد؟!

و ثانيها: على المقدمه الثانيه بأنّه لا تكون محمولات المسائل في جميع العلوم أمرا واحدا كما في الفلسفه، بل يكون بالعكس، مثل: علم العرفان، فإنّ الموضوع فيه و موضوعات مسائله عبارته عن الله تعالى، فهل يمكن أن يقال هاهنا: إن تمايز كلّ مسأله منه بتمايز موضوعاته؟ و هل يتفاوت الله تعالى في مسأله مع مسأله اخرى؟ تعالى عن ذلك.

ثالثها: على التأييد الذي ذكره أخيرا، بأنّ المشهور قائل بأنّ الموضوع في علم النحو هو الكلمه و الكلام، مع أنّهما جامع بين الموضوعات و لا ربط لهما

ص: ٥٧

(١-١) نهاية الاصول ١٠:١-١٣.

بالمحمولات، فإنّ كلاً من الفاعل و المفعول و المضاف إليه كلمه، لا المرفوع و المنصوب و المجرور؛ إذ الجامع هو كيفيّة آخر الكلمه. هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ القضايا في العلم الإلهي تكون بصوره عكس الحمل، و أنّ الأصل في قضيه «الجسم موجود» عبارته عن «الموجود هو جسم»، و إذا كان الأمر كذلك فيكون موضوع الفلسفه هو الجامع بين الموضوعات.

و يمكن أن يقال: إنّ الوجود ليس موضوعاً في الفلسفه، و هذا مبنيّ على أصله الوجود، بل الموضوع فيه عبارته عن الواقعيه، و تكون موضوعات المسائل مصاديقاً لها، و هي الجامع بينها، و على هذا فالذي له واقعيه خارجيه هو الوجود عند من يقول بأصلته و اعتباريه الماهيه، أو الماهيه عند من يقول بأصلتها و اعتباريه الوجود، و لو كان الوجود فيه موضوعاً يلزم أن يكون البحث فيه بناء على أصله الماهيه إمّا خارجاً عن الفلسفه، و إمّا يكون الموضوع عندهم أمراً اعتبارياً، و كلاهما كما ترى.

و الأصل في الإشكال أنّه لا شكّ في أنّ بحث التمايز لا يكون بحثاً علمياً بحثاً، بل ضابطه لتمييز مسائل مشكوكه في العلوم، مثلاً: لا نعلم أنّ الاستصحاب مسأله اصوليه لا يجوز التقليد فيها، أو مسأله فقهيه يجوز التقليد فيها، و هذا البحث طريق لإحراز وضع المسائل المشكوكه، فإن كان التمايز بالغرض فكلّ مسأله كان لها دخل في غرض أيّ علم تكون هذه من مسائله، و إن لم يكن لها دخل في غرضه فليست من مسائله. و لا شكّ أيضاً في أنّ المراد من جامع المحمولات لا يكون إلاّ الجامع بين كلّ محمولات المسائل الذي يوجب التمايز بين العلوم.

إذا عرفت هذا فنقول: لو فرض لعلم النحو-مثلاً- ألف مسأله معينه و مشخصه و عشره مسائل مشكوكه، و أنت تقول: إنّ الجامع بين المحمولات

طريق لتشخيص هذه المسائل المشكوكه، فإن اشتمل الجامع عليها فهي من مسائل علم النحو، وإلا فلا.

قلنا: هل الجامع يؤخذ من ألف مسأله أو من ألف و عشره مسائل، و هل يكون للمسائل المشكوكه دخل في تحقّق الجامع أم لا؟

لو قلت: بدخالته في تشكيل الجامع، قلنا: من أين علمت أنّ لها دخلا فيه بعنوان مسائل نحويه؟ مع أنّه لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى البحث عن مسأله التمايز.

و إن قلت: ليس لها دخل فيه بل الدخيل في تحقّق الجامع هو ألف مسأله، قلنا: «ثبت العرش ثم انقش»، من أين علمت أنّ كلّ مسائل علم النحو عبارته عن ألف مسأله؟ فلعلّ المسائل المشكوكه أيضا كانت من مسأله، مع أنّه لو كان الأمر كذلك فليست لنا مسأله مشكوكه.

و بعبارته اخرى: أنّ هاهنا شبيه الدور، فإنّ استكشاف وضع المسائل المشكوكه متوقّف على تحقّق الجامع، و تحقّق الجامع بين جميع المسائل متوقّف على إحراز وضع المسائل المشكوكه.

و هذا الإشكال يرد على المشهور أيضا، فإنّهم قالوا: بأنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الموضوعات، أى بموضوع كلّ علم. و نسبه الموضوع لموضوعات المسائل نسبه الكلّي إلى أفرادها، فموضوع العلم عبارته عن الجامع بين موضوعات المسائل، فنقول: إنّ هذا الجامع لا بدّ أن يكون جامعا بين جميع موضوعات المسائل، و أنّ الغرض من بحث التمايز لا يكون إلا لاستكشاف وضع المسائل المشكوكه.

و هذان الكلامان غير قابلين للجمع، فإنّا نسأل هل المسائل المشكوكه دخيله في تشكيل الجامع أم لا؟ إن قلت: نعم، لها دخل فيه. قلنا: هذا دليل

على إحرار وضع المسائل المشكوكه، و أنها تكون جزء من مسائل هذا العلم، فلا فائده لبحث التمايز. و إن قلت: لا نلاحظ المسائل المشكوكه عند انتزاع الجامع، فلا- يكون لها دخل فى تحقّقه. قلنا: من أين علمت خروجها عن مسائل العلم؟ فكيف يكون هذا الجامع جامعا بين جميع المسائل حتّى يستفاد منه بعنوان ملاك التمايز؟

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على صاحب الكفايه؛ إذ لا فرق فى الغرض بين كثره المسائل و قلتها، و أمّا فى الجامع فخرج مسأله من المسائل و دخولها فيه دخيل كما هو واضح.

و يرد على المشهور و المرحوم البروجردى إشكال آخر أيضا، و هو متوقّف على بيان مقدّميتين:

إحدهما: أنّ الجامع على ثلاثه أقسام: أوّلا: جامع جنسى، مثل: الحيوان بالنسبه إلى أنواعه. ثانيا: جامع نوعى، مثل: الإنسان بالنسبه إلى أصنافه.

ثالثا: جامع صنفى، مثل: الإنسان الأبيض بالنسبه إلى أفراده.

و ثانيتهما: أنّ المراد من الجامع فى كلامهما هو الجامع النوعى، فإنّ فى كلامهما قرائن تدلّ على ذلك، منها: أنّ المشهور قائل بأنّ نسبه موضوع العلم إلى موضوعات مسائله نسبه الكلى إلى أفراده و الطبيعى إلى مصاديقه. و معلوم أنّ هذا التعبير مختصّ بالجامع النوعى؛ إذ لو كان مرادهم الجامع الجنسى لعبّروا بدل الأفراد بالأنواع. و هكذا فى الجامع الصنفى.

و منها: أنّهم جعلوا المبتيات فى علم النحو صنفا له، و المعربات صنفا آخر، و جعلوا كلاهما علما واحدا، و معلوم أنّهما مشترك فى نوع واحد، و هو عبارته عن الكلمه و الكلام.

و منها: أنهم يقولون: إنَّ موضوع علم النحو هو الكلمه و الكلام من حيث الإعراب و البناء، و موضوع علم الصرف هو الكلمه و الكلام من حيث الصَّحَّه و الإعلال، و لو كان مرادهم الجامع الجنسِي فلا بدَّ من جعلهم الكلمه و الكلام لكليهما موضوعا، فلا احتياج إلى جعلهم لكل واحد منهما نوعا من الكلمه و الكلام موضوعا، فالمراد من الجامع عندهم الجامع النوعي، و معناه أنَّه يشمل جميع أفرادَه بتمامه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنَّ مجرد ذكر عنوان الجامع لا يوجب حلَّ المسأله هاهنا، بل لا بدَّ من أن يكون الجامع نوعيًّا، و لا شكَّ في أنَّ انتزاعه لا يمكن في صورته مشكوكيه عدّه من المسائل، فإنَّا لو فرضنا-مثلا- لعلم النحو ألف مسأله مسلّمه و عشره مسائل مشكوكه، فمن أين ينتزع الجامع؟ إن انتزع من ألف مسأله معلومه يمكن أن يكون هذا الجامع صنفا و المسائل المشكوكه صنفا آخر لها، و لا معنى لانتزاعه من المسائل المشكوكه و غيرها، فإنَّ اللازم عدم شمول الجامع النوعي غير أفراد مسائله. و كيف كان، فالجامع لا يكون موجبا للتمايز.

و لا يخفى أنَّ هذا الإشكال و سابقه غير قابلين للدفع.

و النظر الآخر في المسأله ما عن بعض الأعلام على ما في المحاضرات (1) و هو بعد نقل كلام المشهور و كلام صاحب الكفايه في المقام قال: و التحقيق في المقام أن يقال: إنَّ إطلاق كلِّ من القولين ليس في محلّه، و بيان ذلك: أنَّ التمايز في العلوم تاره يراد به التمايز في مقام التعليم و التعلّم لكي يقتدر المتعلّم و يتمكّن من تمييز كلِّ مسأله ترد عليه، و يعرف بأنّها مسأله اصوليه أو مسأله فقهيه

ص: ٦١

أو غيرهما، و أخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، و بيان ما هو الداعى و الباعث لاختيار المدوّن عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه و تدوينها علما واحدا و تسميتها باسم فارد، و اختياره عدّه من القضايا و القواعد المتخالفه الأخرى و تدوينها علما آخر و تسميتها باسم آخر و هكذا.

و أمّا التمايز في المقام الأوّل فيمكن أن يكون بكلّ واحد من الموضوع و المحمول و الغرض، بل يمكن أن يكون بيان فهرس المسائل و الأبواب إجمالاً، و الوجه في ذلك هو أنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريّه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره بتباين الذات، كما لو كانت حقيقه كلّ واحد منهما من مقوله على حده أو بالفصل، كما لو كانت من مقوله واحده، بل وحدتها بالاعتبار، و تمييز كلّ مرّكب اعتبارى عن مرّكب اعتبارى آخر يمكن بأحد الامور المزبوره.

و أمّا التمايز في المقام الثانى فبالغرض إذا كان للعلم غرض خارجى يترتب عليه، كما هو الحال في كثير من العلوم المتداوله بين الناس كعلم الفقه و الاصول و النحو و الصرف و نحوها، و ذلك لأنّ الداعى الذى يدعو المدوّن لأن يدوّن عدّه من القضايا المتباينه علما- كقضايا علم الاصول مثلا- و عدّه اخرى منها علما آخر- كقضايا علم الفقه- ليس إلا اشتراك هذه العدّه في غرض خاصّ، و اشتراك تلك العدّه في غرض خاصّ آخر، فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب بل كلّ مسأله علما مستقلاً لوجود الملاك، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا إذا لم يكن للعلم غرض خارجى يترتب عليه سوى العرفان

و الإحاطه به- كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازہ عن غيره إِمَّا بالذَّات أو بالموضوع أو بالمحمول، كما إذا فرض أنَّ غرضاً يدعوا إلى تدوين علم يجعل الموضوع فيه «الكره الأرضيّه»-مثلاً- ويبحث فيه عن أحوالها من حيث الكميّه و الكيفيّه و الوضع و الأين، إلى نحو ذلك، و خواصّها الطبيعيّه و مزاياها على أنحائها المختلفه، أو إذا فرض أنَّ غرضاً يدعوا إلى تدوين علم يجعل موضوعه «الإنسان» و يبحث فيه عن حالته الطارئه عليه، و عن صفاته من الظاهريّه و الباطنيّه، و عن أعضائه و جوارحه و خواصّها، فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إِمَّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما؛ لعدم غرض خارجي له ما عدا العرفان و الإحاطه ليكون التمييز بذلك الغرض الخارجى، كما أنّه قد يمكن الامتياز بالمحمول فيما إذا فرض أنَّ غرض المدوّن يتعلّق بمعرفه ما تعرضه الحركة-مثلاً- فله أن يدوّن علماً يبحث فيه عن ما تثبتت الحركة له، سواء كان ما له الحركة من مقوله الجوهر أم من غيرها من المقولات، فمثل هذا العلم لا امتياز له إلاّ بالمحمول». هذا تمام كلامه.

و لا- يخفى أنّ في صدر كلامه و ذيله نحو تهافت، فإنّه قال: إذا لم يكن للعلم غرض خارجي يترتب عليه سوى العرفان و الإحاطه به- كعلم الفلسفه الاولى- فامتيازہ عن غيره إِمَّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، ثمّ بعد ذلك ذكر المثالين فقال: فامتياز العلم عن غيره في مثل ذلك إِمَّا بالذات أو بالموضوع و لا ثالث لهما، ثمّ ذكر للتمايز مثالا آخر. و هذا ليس إلاّ عين التهافت.

و لكن مع غمض البصر عن ذلك ترد عليه إشكالات متعدّده:

منها: أنّه إذا كان تمايز العلوم في مقام التدوين بالأغراض الباعثه إليها- كما

قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١)-فلا- فرق بين أن يكون الغرض علميًّا أو عمليًّا كما أشرنا إليه سابقا، فإنّ ترتّب الغرض خارجا هو العلّه الغائيّه لها. وأمّا في مقام البعث إلى التدوين ووجوده الذهني فلا يتفاوت بين كونه علميًّا أو عمليًّا، ولكليهما وجود ذهني باعث إلى التدوين بلا تفاوت و بلا إشكال.

و منها: قوله: «فلو لم يكن ذلك ملاك تمايز هذه العلوم بعضها عن بعض في مرحله التدوين بل كان هو الموضوع لكان اللازم على المدوّن أن يدوّن كلّ باب، بل كلّ مسأله علما مستقلا» ففيه: أنّه قد تبين أنّ هذا الإشكال لا يرد على المشهور، فإنّهم قائلون بأنّ موضوعا واحدا من كلّ علم يوجب تمايزه عن علوم اخرى، لا- أنّ موضوع كلّ مسأله من العلم يوجب تمايزه عن علوم اخرى، وهذا التالي الفاسد لا يترتب على هذا التفسير. وأمّا التفسير الذي تخيّلته صاحب الكفايه و تبعه بعض الأعلام و يترتب عليه هذا التالي الفاسد فلم يقل به أحد فضلا عن المشهور.

و منها: ما في قوله: «إذا لم يكن للعلم غرض خارجي...» فامتيازه إمّا بالذات أو بالموضوع أو بالمحمول، فإنّا نقول: ما معنى التمايز بالذات هل المراد منه السنخيّه التي ذكرها الإمام- دام ظلّه-، أو المراد منه التمايز بالحقيقه؟ فإن كان المراد هو الأوّل فلم لا يستفاد منه في مقام التعليم و التعلّم، و إن كان المراد هو الثاني قلنا: هذا مردود بقولك: إنّ حقيقه كلّ علم حقيقه اعتباريّه، و ليست وحدتها وحده بالحقيقه و الذات ليكون تمييزه عن غيره بمتباين الذات.

و كيف كان، أنت ذكرت المثالين و قلت: التمايز فيهما إمّا بالذات و إمّا بالموضوع، و ذكرت مثلا آخر للتمايز بالمحمول بدون بيان الضابطه و الملاك لهذا

ص: ٦٤

التمايز و التمايز بالذات و بالموضوع، مع أنّ الغرض في هذا البحث ليس إلا بيان الضابطه للتمايز.

مع أنّه لا- نعلم مراده من التمايز بالذات أو الموضوع هل التمايز فيه يكون من جهتين: أحدهما: بالذات و الآخر: بالموضوع، أو التمايز فيه إن لوحظ مع علم الثانى يكون بالذات و إن لوحظ مع الثالث يكون بالموضوع؟ فإتأنا مع عدم الأثر من هذين الاحتمالين في كلامه لا نرى ملاكا فيه لإرادته أحدهما.

و الحاصل: أنّ البحث عن التمايز من غير إعطاء الضابط و الملاك له يرجع إلى عدم التمايز.

و النظر الأخير في المسأله نظر بعض المعاصرين من الفلاسفه، و هو: أنّ تمايز العلوم يكون بتمايز الاسلوب في البحث «متد» و أنّ التغيير في الاسلوب يوجب التعدّد و التمايز في العلوم و إن كان الموضوع فيها واحدا، مثلا: في مسأله معرفه الإنسان، قد يبحث فيها من ناحيه التعقل و البرهان و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الفلسفه» أو علم النفس، و قد يبحث فيها من ناحيه الآيات و الروايات، و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه الدين»، و قد يبحث فيها من ناحيه تجربه و الآثار الباقية من المتقدمين، و يسمّى باسم «معرفه الإنسان من ناحيه تجربه» أو الجسم، و هذا الاسلوب يوجب التمايز في العلوم، مع أنّ الموضوع في الجميع عبارته عن الإنسان.

و هكذا في معرفه الله تعالى إذا لاحظنا هذا البحث في علم الفلسفه يثبت من طريق الاستدلال و البرهان، و إذا لاحظنا في علم العرفان يتحقّق عن طريق الكشف و المشاهده، مع أنّ الموضوع في كليهما واحد.

أقول: يحتمل أن يكون مرادهم من هذا الكلام بيان قاعده كليّه في جميع

العلوم المتشابهه و غيرها، و حينئذ يترتب عليه التالى الفاسد الذى لا يلتزم به أحد، و هو أنه يلزم أن تكون معرفه الإنسان و معرفه الله تعالى من العقل علما واحدا؛ إذ الاسلوب فيهما يكون واحدا، و هذا خلاف البداهه و الضروره.

و يحتمل قريبا أن يكون مورد كلامهم العلوم المتشابهه التى يكون الموضوع فيها واحدا كالمثالين المذكورين، فإن كان مرادهم هذا يرد عليه:

أولا: أنه خارج عن محلّ البحث، فإنّ البحث فى تمايز العلوم مطلقا من دون التقييد بموضوع خاصّ، و هو ليس كذلك.

و ثانيا: أنّ هذا الكلام فى مورده أيضا ليس بصحيح؛ لأنّ إثبات المدعى يتوقف على دفع جميع الاحتمالات المخالفه.

سلمنا أنّ التمايز فى تلك الموارد لا يكون بالموضوع، فإنّه فى عده منها يكون واحدا.

و لكنّه يحتمل قويا أن يكون التمايز فيها بالأغراض؛ إذ الأغراض فى كلّ منها متفاوتة و متباينه، فالغرض فى الفلسفه كان معرفه الإنسان، و أمّا فى الآيات و الروايات فكان الإيصال إلى الله تعالى، مع أنّ الموضوع فيها لا يكون واحدا؛ إذ لو كان للموضوع أبعاد مختلفه لكان كلّ واحد منها علما واحدا يتمايز عن الآخر بلا شكّ و بلا كلام، مثلا: العدالة على رأى أمير المؤمنين عليه السّلام و العدالة على رأى المادّيين موضوعان مختلفان. هذا تمام الكلام فى نقل الأقوال فى هذا المطلب.

و الأرجح منها تبعاً لاستاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- أنّ التمايز فى العلوم يكون بسنخيه ثابتة بين المسائل ذاتا، كما صرح بها استاذنا السيّد المرحوم البروجردى فى المقدّمه الاولى، و لكنّه قائل بأنّ النسبه معنى آلى و لا يعتمد

عليه في المسأله، وقد ذكرنا فيما تقدم أن المسأله و إن كان قوامها بالموضوع و المحمول و لكنّ الأصل في تحقّق المسأله إيجاد النسبه و الارتباط بينهما، و كان بين النسب و الروابط سنخيه ذاتيه توجب التمايز بين العلوم، مثلاً: «الفاعل مرفوع» و «المفعول منصوب» كانت بينهما سنخيه لم تكن بين «الفاعل مرفوع» و «الصلاه واجبه»، و هكذا.

و لا يخفى أنّ الغرض و إن كان مقدّماً عليها من حيث الرتبه، فإنّ غرض التدوين بوجوده الذهني موجود قبل التدوين و تشكيل مسائل العلم، لكنّ الموصل إلى الغرض و أوّل ما يواجهه به في المسأله هي السنخيه الذاتيه. و لذا ذكرنا فيما تقدم أنّه لا تكون العلّه متقدّمه على المعلول، بل لا بدّ من ملاحظه الكاشف و المعلوم منهما ابتداء حتّى يكون هو المقدّم على الآخر.

و بالجملة، فالمعيار لتشخيص المسائل المشكوكه في العلوم هي السنخيه، و لا فرق فيها بين قلّه المسائل و كثرتها، بخلاف الجامع.

في موضوع علم الاصول

بعد اتفاقهم على تحقّق الموضوع لعلم الاصول اختلفوا في أنّه هل هو عنوان مشخّص و معلوم أو عنوان غير مشخّص و إنّما يشار إليه عن طريق الآثار؟ و على فرض تشخّصه ما اسمه؟ فالمشهور و منهم المحقّق القمي صاحب القوانين قدّس سرّه (1) يقولون بأنّ موضوعه عبارته عن الأدلّة الأربعة مع وصف كونها أدلّة.

و يرد عليه: أوّلا- بأنّه قد سبق من المشهور القول بوحده الموضوع في جميع العلوم، فكيف يقولون في موضوع علم الاصول بأنّه عبارته عن الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة؟!

إن قلت: إنّ الموضوع في علم الاصول لا- يكون الأدلّة الأربعة بوصف كونها أربعة، بل هو عبارته عن القدر الجامع و المشترك بينها مثل الحجّة في الفقه.

قلنا: إنّ الإشكال يدفع بذلك، و لكنّه لا يناسب تصريحهم في الكتب

ص: ٦٩

و المحاورات بأنّ موضوع علم الاصول عبارته عن الأدلّه الأربعة.

و ثانيا: استشكل صاحب الفصول (1) عليه بأنّه: لو كان موضوع علم الاصول الأدلّه الأربعة مع وصف كونها أدلّه يلزم خروج أكثر مسائله، مثل:

البحث عن ظواهر الكتاب؛ إذ لا- معنى للبحث عن حجّيه ظواهر الكتاب بأنّها حجّيه أم لا-؟ مع أنّنا نعلم بأنّ الموضوع هو الأدلّه الأربعة بوصف كونها أدلّه.

فهذا البحث إمّا خارج عن مباحث علم الاصول، وإمّا هذا القيد لا يكون جزء للموضوع. وهكذا فى الإجماع و السنّه و العقل، فإنّ هذه تكون من قبيل قضيه بشرط المحمول، و لا- معنى لقولهم: الخبر الواحد الذى هو حجّيه هل يكون حجّيه أم لا-؟ و لذا قال صاحب الفصول: لا بدّ من أن يكون الموضوع عبارته عن ذوات الأدلّه لا بوصف كونها حجّيه، فحينئذ يصحّ البحث بأنّ الكتاب أو السنّه حجّيه أم لا.

و اعترض عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (2) بأنّه: لو فرض كون ذوات الأدلّه موضوعا فما المراد بالسنّه؟ هل المراد منها القول و الفعل و التقرير الواقعى للمعصوم عليه السّلام- أى السنّه المحكيه- أو أعمّ من السنّه المحكيه و الحاكيه؟ إن كان المراد هو الأوّل يلزم خروج بحث حجّيه خبر الواحد عن مسائل علم الاصول؛ إذ الموضوع فيه عبارته عن نقل زواره، أى السنّه الحاكيه، و هى لا تكون مصداقا للكتاب و السنّه و الإجماع و العقل، و هكذا مسأله التعادل و الترجيح.

ص: ٧٠

١-١) الفصول الغرويه: ١١.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٦.

وقال الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه-في كتاب الرسائل (١) في مقام الجواب عن هذا الاعتراض و توجيه كلام المحقق القمي:- بأنّ الموضوع عبارته عن السنّه المحكيه، وإنّا نبحت في مسأله حجّيه خبر الواحد بأنّه هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بنقل زواره أم لا-؟ فإذا كان البحث كذلك تشمل الأدله الأربعة له بلا كلام، ولازم ذلك في باب التعادل و الترجيح أنّ قول الإمام عليه السّلام بأيّ الخبرين المتعارضين يثبت؟

وقال صاحب الكفايه قدّس سرّه: إنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّ الثبوت على قسمين: أحدهما: ثبوت حقيقي و واقعي، و الآخر ثبوت تعبدي، و كلاهما محلّ إشكال هاهنا.

توضيح ذلك: أنّه لو كان المراد من الثبوت الثبوت الواقعي يرد عليه إشكال واحد، و هو إنّنا نبحت هاهنا في موضوعيه الأدله الأربعة، و ذكرنا في تعريف الموضوع: أنّه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و معلوم أنّ العرض و المعروض عبارته عن مفاد «كان» الناقصه، أي لا- يجري إلّا- في مورد كان أصل وجود الموضوع فيه مفروض التحقّق، و نحن نبحت فيه عن عوارضه، مثل: «كان زيد قائماً»، و أمّا إذا كان البحث على نحو مفاد «كان» التامّه- أي تحقّق الموضوع و عدم تحقّقه- فهذا لا يكون بحثاً عن العوارض.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- شكّ في أنّ قولك: «هل يثبت قول الإمام عليه السّلام بخبر زواره أم لا؟» هو مفاد «كان» التامّه، أي البحث عن تحقّق الموضوع و عدمه، فلا يتحقّق عنوان العرض و المعروض، و حينئذ لا يكون داخلًا في مسائل علم الاصول.

ص: ٧١

و أمّا إن كان المراد منه الثبوت التعييدي، وهو يكون في الحقيقه مفاد «كان» الناقصه، و لكنّه ممّا لا يعرض السنّه، بل يعرض الخبر الحاكى لها؛ لأنّ الثبوت التعييدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق خبر زراره كالسنّه المحكيه، و هذا من عوارضه لا من عوارضها كما لا يخفى.

و بالجمله، الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعييدي و إن كان منها إلاّ أنّه ليس من عوارض السنّه، فالإشكال في محلّه؛ إذ لا يكون خبر زراره مصداقا للأدله الأربعة. هذا كلّ في صوره كون المراد من السنّه السنّه المحكيه.

و أمّا إن كان المراد أعمّ منها، أي الجامع بين السنّه الحاكيه و المحكيه و إن كان البحث في حجّيه خبر الواحد و التعادل و الترجيح عن أحوال السنّه بهذا المعنى، إلاّ أنّ البحث في غير واحد من مسائل علم الاصول كمباحث الألفاظ و جمله من غيرها لا يختصّ بالأدله الأربعة، بل أعمّ منها، فإنّك حين تقول:

هل تدلّ هيئه «افعل» على الوجوب أم لا؟ و هل المشتقّ حقيقه في المتلبس أو أعمّ منه؟ لا شكّ في أنّهما أعمان من الأمر و المشتقّ في الأدله و غيرها و إن كان المهمّ معرفه أحوال خصوصهما، و يؤيدّ التعميم تمسيّتهم بالتبادر و اللغه و فهم العرف، و تعريف الاصول بأنّه: «علم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه»، فإذا كان البحث فيها أعمّ لا يكون البحث عن عوارض الأدله.

و يمكن أن يقال: في مقام الدفاع عن صاحب الفصول: بأنّ البحث و إن كان عن مطلق الأوامر و المشتقات، و لكن لا مانع من أن يكون العرض الذاتى للجنس عرضا ذاتيا للنوع أيضا، فالبحث عن أحوال المشتقّ يكون بحثا عن العوارض الذاتيه للأدله الأربعة أيضا.

و جوابه: أنّ هذا مخالف لرأى صاحب الفصول في مسأله العرض، فإنّه

لا يقول: بأنّ العرض الذاتى للجنس يكون عرضا ذاتيا للنوع، كما لا يخفى على المتأمل فى المقام.

و الحاصل: أنّه لو كان موضوع علم الاصول هو الأدلّه الأربعة مع وصف كونها أدلّه أو ذوات الأدلّه فكلاهما مخدوش.

و الرأى الثانى فى المسأله هو رأى صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ موضوع علم الاصول هو الكلّى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمّه، و لا يكون له عنوان خاصّ و اسم مخصوص، بل يكون قابلا للإشاره إليه عن طريق الآثار، مثل القدر الجامع الذى يكون بين موضوعات مسائل علم الاصول.

و فيه: مع بعده عن الذهن قد كان مثل هذا النظر عارا فى علم الاصول مع كثره البحث و المباحثه فيه، و مع اهتمام العلماء به، كما قال الإمام-دام ظلّه- فى رسالته المدوّنه فى هذا المقام.

و الرأى الثالث فى المسأله هو رأى استاذنا السيّد المرحوم البروجردى و هو رأى استاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه- و قد اتّفقا على أنّ موضوع علم الاصول عبارته عن عنوان «الحجّه فى الفقه» و لكن اختلفا فى تقريب المسأله.

فقال المرحوم البروجردى (1): إنّ كثيرا من مسائل علم الاصول تكون محمولاً-ته «الحجّه»، مثلا: تقول فى مسأله حجّيه الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و فى مسأله حجّيه ظواهر الخبر: هل الخبر الواحد حجّه أم لا؟ و فى مسأله حجّيه ظواهر الكتاب: هل الظواهر حجّه أم لا؟ و فى باب الاستصحاب: هل هو حجّه مطلقاً أو فى بعض الموارد، أو لم يكن بحجّه أصلاً؟

و هناك عدّه من المسائل و إن لم تكن محمولاًتها كلمه «الحجّه» و لكن ترجع

ص: ٧٣

فى الواقع إليها، مثلا: إذا قلنا: الموضوع له فى هئته «افعل» ما هو؟ فلا يكون المراد فيه بحثا لغويا، بل المراد منه أن هئته «افعل» هل هى حجته فى الوجوب أم لا؟ وهكذا المراد فى هئته «لا تفعل» بأنها حجته على التحريم أم لا؟ وحققه البحث فى المشتق ترجع إلى أن المشتق بالنسبه إلى المنقضى حجته أم لا؟ وفى باب البراءه الشرعيه إلى أن احتمال التكليف حجته للمكلف أم لا؟ ولا يخفى أن الحجته فى الاصطلاح الاصولى ليس هو الحدّ الوسط المنطقى كما قال به الشيخ الأنصارى قدس سرّه، بل هى بمعناها اللغوى، أعنى: ما يحتج به المولى على عبده فى مقام التكليف و بالعكس فى مقام الامتثال.

ثم قال: وكيف كان فهذه المسائل كلها مسائل اصوليه. نعم، بعض المباحث الذى لا يكون المبحوث عنه فيه حيثيه الحجته يكون خارجا عن الاصول و يدخل فى سلك المبادئ، كمسأله مقدّمه الواجب و مبحث الضدّ و أمثالهما.

و بالجمله، إذا كانت محمولات المسائل هى كلمه الحجته، فالجامع بينها -أعنى: عنوان الحجته فى الفقه- موضوع لعلم الاصول.

أقول: لا مانع من إرجاع هذين المسألتين أيضا إلى المسائل المذكوره و جعل المحمول فيهما كلمه الحجته بالنحو الذى ذكرته، و نقول فى المسأله الاولى: هل الوجوب فى ذى المقدمه حجته عقلا- على وجوب المقدمه أم لا-؟ و فى المسأله الثانيه: هل الأمر بالإزالة حجته على تحريم الصلاه أم لا؟ فلا نعلم دليل خروجهما من المسائل و دخولهما فى المبادئ.

و أما استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (1) فإنه يرى بأنّ «الحجته فى الفقه» جامع بين الموضوعات، و قال: لا منافاه بين كونها محمولا فى المسائل و جعلها

ص: ٧٤

(١-١) هذا ممّا استفاد الاستاذ من درس استاذنا السيد الإمام قدس سرّه.

جامعا بين الموضوعات؛ إذ لا- مانع من كون القضايا في العلوم الاعتبارية بعكس المحمول، مثلا- تقول في مسأله خبر الواحد حججه: الحججه خبر الواحد، و يؤيد أولويه جعل كلمه الحججه موضوعا فيها معلوميه الحججه في الأحكام، فإننا لا- نشك في أن للأحكام و القوانين أدله و حججا، و لكن المجهول عندنا تعييناتها و تشخيصاتها و مصاديقها كخبر الواحد و ظواهر الكتاب و نحوهما، ففي الحقيقه الحججه هو الموضوع في المسائل، فإنها أمر معلوم، و لذا جعل الموضوع في علم الفلسفه «الموجود ربما هو موجود» مع أن الموجود في مسائله يكون محمولا لها، و هكذا في مسائل علم الاصول. هذا تمام كلامهما.

نكته: إذا قلنا مثلا: «زيد إنسان» فلا يكون معناه كون «إنسان» مصداقا لطبيعته الإنسان بدون «زيد»، بل كلاهما مصداق لها، بل الأولى في الفرديه و المصداقيه هو «زيد»، فإن «الإنسان» كلى و مبهم، و «زيد» متعين و متشخص.

إذا عرفت هذا فنقول: أولاً- أن الموضوع في علم الاصول هو الجامع بين الموضوعات لا- المحمولات. و ثانيا: لا نحتاج إلى قلب القضايا في مسائل علم الاصول؛ إذ لا فرق في كون «الحججه» موضوعا فيها أو محمولا؛ لأن الخبر الواحد أو ظاهر الكتاب أو نحوهما و إن كان موضوعا فيها و لكنّها أولى في الفرديه و المصداقيه للحججه في الفقه، فإنها مصاديق متعينه و متشخصه، و المقصود في الواقع من قضيه الخبر الواحد حججه لا- يكون إلا- تعيين الحججه، و الحججه الأجلى هو خبر الواحد. و على هذا فالجامع بين الموضوعات- أى الحججه في الفقه- هو الموضوع في علم الاصول.

في تعريف علم الاصول

و هذا البحث أيضا معركة الآراء بين العلماء، فعرفه البعض: بأنه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه.

توضيحه: أنه لا- يخفى أنّ العلوم التي لها دخل في الاستنباط متعدّده و متكثره، مثل: علم لغة العرب و أدبيّاته، و علم تفسير القرآن، فإنّ الاستنباط يتوقّف عليها قطعاً؛ إذ مصادر الأحكام الشرعيّه تكون جميعاً باللّغه العربيّه، و لكنّها خارجة عن علم الاصول، فإنّها غير ممهّده للاستنباط و إن كان لها دخل فيه، و لكنّها وضعت للأغراض العامّه، فكلمه «الممهّده» تخرجها من علم الاصول.

أقول: يرد عليه: أوّلاً: بأنّ اشتغال التعريف على كلمه العلم ليس بصحيح؛ لما تقدّم مراراً من أنّ علم الاصول- بل كلّ العلوم- عباره عن نفس المسائل، لا دخل للعلم بها في ماهيّتها قطعاً.

و أورد عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) أيضاً إشكالين مهمّين:

ص: ٧٧

الأول: أن هذا التعريف لا يشمل جميع المسائل الاصولية، مثل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه.

توضيحه: أنه قد بين في محله أنهم أقاموا أدله لحجّيه مطلق الظنّ، منها دليل الانسداد، و كانت له مقدّمات: منها: عبارته عن انسداد باب العلم و العلمى، و هى عله لتسميته بدليل الانسداد. و على فرض تماميه مقدماته فإنّهم بعد الاتفاق على كونه دليلا عقليا اختلفوا فى نتيجة هذه المقدّمات، فقال بعضهم:

إنّ نتيجة دليل الانسداد حجّيه الظنّ بنحو الكشف، بمعنى: أنّ العقل بالنظر إلى المقدّمات يكشف أنّ الشارع فى تلك الحاله جعل الظنّ حجّيه، فيكون الظنّ عنده حجّيه شرعيه.

و قال بعضهم: إنّ نتيجته حجّيه الظنّ بنحو الحكومه، بمعنى: أنّ العقل الذى يحكم بحجّيه القطع مطلقا بحيث لا تناله يد الجعل نفيا و إثباتا يحكم عند تماميه هذه المقدّمات بحجّيه الظنّ أيضا، فيكون الظنّ عنده حجّيه عقليه.

و لذا قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (1): إنّ التعريف المذكور لا يشمل حجّيه الظنّ على الحكومه، فإنّ حجّيه عقليه، بخلاف حجّيته على الكشف، فإنّ حيثئذ تكون حجّيه شرعيه كسائر الحجج و الأمارات الشرعيه.

و يمكن أن يقال: كيف يشمل هذا التعريف حجّيه القطع مع أنه أيضا من الحجج العقليه؟

و اجيب عنه: بأنّ مرادهم من الاستنباط فى التعريف الاستنباط القطعى، و معلوم أنّ استنباط الظنّ ليس بقطعى، بخلاف القطع فإنّ استنباطه قطعى دائما.

ص: ٧٨

إن قلت: لو كان مرادهم منه الاستنباط القطعي فكيف يجرى هذا في موارد الأمارات الشرعيّة؛ إذ لا شكّ في أنّ الاستنباط في مورد خبر الواحد مثلا ظنيّ؟

قلنا: إنّ المشهور قائل بأنّ الشارع جعل خبر الواحد حجّة، و هي بمعنى جعله حكما ظاهريّا مطابقا لمؤدّي الخبر، سواء كان مطابقا للواقع أم لا، بخلاف القطع فإنّه ليس متعقبا بالجعل و إن كان حجّة للقاطع أيضا و لو كان مخالفا للواقع.

و بالجمله، إنّنا نقطع بحكم ظاهري في موارد الأمارات الشرعيّة، كما أنّنا نقطع بالحكم الواقعي في مورد القطع، و أمّا في مورد الظنّ الانسدادي على الحكومه لا يكون من القطع أثر و لا خبر، مع أنّ مرادهم من الاستنباط الاستنباط القطعي، و لذا لا يشمل التعريف.

و جوابه: أنّ هذا الإشكال مبني على الاحتمال، و هو مدفوع بأنّ مرادهم من الاستنباط أعمّ من الاستنباط القطعي و الظنّي، فيشمل التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه أيضا.

و أمّا الإشكال الثاني على هذا التعريف فهو: أنّه لا يشمل الاصول العمليّة الجارية في الشبهات الحكميّة.

توضيحه: يتوقّف على مقدّمه، و هي: أنّ الاصول العمليّة على قسمين: قسم منها يجرى في الشبهات الموضوعيّة كالاستصحاب و أصاله الطهاره و أصاله الحليّة الجارية فيها، و القسم الآخر منها يجرى في الشبهات الحكميّة، مثل:

أصاله البراءه و أصاله الحليّة و الاستصحاب الجارى فيها، و اختلفوا في أنّ مباحث الاصول العمليّة هل تكون من مسائل علم الاصول أو من مسائل

قال الشيخ الأنصارى (1) و المحقق الخراسانى (2) و عدّه من الأعاضم: إنّه تاره يكون منشأ الشكّ فقدان النصّ، و تاره يكون إجمال النصّ، و تاره يكون تعارض النصّين، و تاره يكون الاشتباه فى الامور الخارجيه. ثمّ فصلوا بين هذه الأقسام الأربعة و قالوا: إن كان الشكّ من قبيل القسم الرابع - أى كانت الشبهه موضوعيه - فهى خارجه عن مسائل علم الاصول، و إن كان الشكّ من قبيل بقيه الأقسام - أى كانت الشبهه حكميه - فالاصول الجاربه فيها من مسائل علم الاصول، و على هذا المبنى استشكلوا على المشهور.

نكته: فى الفرق بين الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه و الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الموضوعيه، و هى أنّ مجرى الاصول فى الشبهات الموضوعيه هو نفس المقلّد و المكلف و إن كان أصل الفتوى بالاستصحاب - مثلاً - عن المجتهد، و لكن المجرى فى مقام تطبيق هذا الكلى فى الشبهات الموضوعيه هو المقلّد، بخلاف الشبهات الحكميه فإنّ مجرى الاصول فيها لم يكن إلاّ المجتهد.

و الحاصل: أنّ الاصول العمليه فى الشبهات الحكميه طريق لإحراز الحكم الشرعى، بخلافها فى الشبهات الموضوعيه، و التفصيل و التنقيح فى محله.

فأوردوا على المشهور بعد تمهيد هذه المقدمه بأنّ هذا التعريف لا يشمل الاصول العمليه الجاربه فى الشبهات الحكميه، فإنّ كلمه «الاستنباط» التى ذكروها فى التعريف مقتضاها كون المستنبط غير المستنبط منه، مثل: أنّ القواعد تستنبط منها أحكام شرعيه، فلو دلّ خبر الواحد على وجوب صلاه

١-١) فرائد الاصول ٥٤٤:٢-٥٤٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٩:١-١٠.

الجمعه-مثلا-يصحّ قول المجتهد بأننا نستنبط وجوب صلاة الجمعة من الروايه، و أما لو أحرزه من طريق الاستصحاب فلا يصحّ التعبير بأننا نستنبطه من الاستصحاب، فإنّ الحكم بوجوب صلاة الجمعة كان من مصاديق «لا تنقض اليقين بالشك»، و لا يصحّ التعبير بأننا نستنبط حكم الفرد من الكلّي؛ لأنّه تطبيق الكلّي على المصاديق، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و أنت عند مواجهه مع الحسن العالم لا- تقول: إنّنا نستنبط وجوب إكرامه من «أكرم كلّ عالم»، و إن أمكن ترتيب قياس ينتج حكما ثابتا لعنوان كلّي، كما يقال: وجوب صلاة الجمعة قد شكّ في بقائه، و كلّ ما شكّ في بقائه، فهو باق، فوجوب صلاة الجمعة باق، إلا أنّ المستنبط مصادق من مصاديق الحكم الاستصحابي الواقع كبرى للقياس المذكور، فالاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكميه خارج عن مسائل علم الاصول، و هكذا سائر الاصول.

و هذان الإشكالان أوجبا عدول المحقّق الخراسانى قدّس سرّه إلى تعريفه: بأنّه صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل، أى علم الاصول صناعه يعرف بها القواعد التى لها إحدى الخصوصيتين: إمّا وقوعها فى طريق الاستنباط، و إمّا انتهاء المجتهد إليها فى مقام العمل بعد الفحص و اليأس عن الدليل فى المقام، فيشمل هذا التعريف الظنّ الانسدادي على الحكومه، فإنّ بعد تماميه المقدمات هو الذى ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل إن لم يترتب عليه الحكم الواقعى أو الظاهرى القطعى، و هكذا فى الاستصحاب و إن لم يصدق عليه الاستنباط إلا- أنّ المجتهد ينتهى إليه فى مقام العمل.

و أوردوا على هذا التعريف إشكالات متعدده و مهمه:

قال الإمام- دام ظلّه- (١): أنّ هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداوله، ثمّ أورد عليه إشكالين: الأوّل: أنّ بعد عدم صحّح التعبير بالصناعه في مثل هذه العلوم لا- ينطبق هذا التعريف إلّا- على مبادئ المسائل؛ لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائيه هو مبادئ المسائل، و لم يذهب أحد إلى أنّ علم الاصول هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل أو هي مع مبادئها.

الثاني: أنّ هذا التعريف يشمل القواعد الفقهيّه مثل: «قاعده كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» إذا شكّ في المبيع المأخوذ بعقد فاسد بأنّ فيه ضمان أم لا، فيستنبط من هذه القاعده الحكم بضمانه.

و لكنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنّ في هذا المثال يكون انطباق الحكم الكلّي على المصداق، و لا يصدق عليه الاستنباط؛ إذ القول: «بأنّ البيع يضمن بصحيحه، و كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فاليبيع يضمن بفاسده» يستفاد منه حكم الفرد من الكلّي، لا الاستنباط.

و أورد المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (٢) على التعريف المذكور: بأنّك تقول: لا بدّ للقواعد الاصوليه من إحدى الخصوصيتين المذكورتين، قلنا: هل الجامع بينهما موجود أم لا؟ إن قلت: بوجوده بينهما فلم لم تذكره في مقام التعريف، و إن قلت: بعدم وجوده كما يستفاد هو من عدم ذكره فلا بدّ من الالتزام بترتب الغرضين على الخصوصيتين، فإنّك قلت مرارا بأنّه: لا يؤثّر المؤثران في أثر واحد بدون جامع مشترك، و هذا الالتزام في علم الاصول مناف لما سبق من قولك، مضافا إلى بعد ذلك بل امتناعه عاده.

ص: ٨٢

١-١) تهذيب الاصول ١٠: ١٠-١١.

٢-٢) نهايه الدرايه ١: ٤٢.

و ربما يقال بوجود الجامع بينهما و أنه القواعد التي تشخص وظيفه المكلف في مقام العمل، أو أنه القواعد التي ترفع التحير في مقام العمل. و كل منهما تشمل جميع القواعد الاصولية حتى الظن الانسدادي على الحكومه، و الاصول العمليه الجاريه في الشبهات الحكميه، فإنها ترفع التحير، كما يرفعه خبر الواحد و سائر القواعد و الأدله.

و لكن يرد عليه: أن هذا الجامع ليس بصحيح فإنه يشمل القواعد الفقهيّه أيضاً؛ إذ المكلف إن شكّ و تحير في ضمان بيع الفاسد يرتفع تحيره و تتعين وظيفته في مقام العمل بقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» مثل الخبر الواحد و سائر القواعد، فالإشكال في محله.

و الإشكال المهمّ عليه في باب الأمارات الشرعيّه، فإنّ الاصوليين اختلفوا في معنى حجّيه الأمارات الشرعيّه، فالبعض قال: بأنّ معناه جعل الحكم الظاهري على طبق مؤدّاهها و إن لم يكن في الواقع كذلك، مثلاً: إذا روى زراره عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ صلاه الجمعة واجبه، فيجعل الشارع بمقتضى حجّيه خبر الثقة الوجوب حكماً ظاهرياً لها، سواء كانت بحسب الواقع واجبه أو لا، و لذا قلنا: إنّ الاستنباط عندهم أعمّ من استنباط الحكم الظاهري و الواقعي.

و لكن خالفهم المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) هاهنا، فإنه قال: إنّ كلمه «الحجّه» تارة تستعمل في الأمارات العقليه-مثل قولك: القطع حجّه- و تارة تستعمل في الأمارات الشرعيّه-مثل قولك: خبر الواحد حجّه- و لا- معنى للحجّيه في كليهما إلاّ المنجزيه و المعذريّه بحسب إصابه الواقع و مخالفته، فلا- يكون هنا من جعل الحكم الظاهري خبر و لا- أثر، كما في الأمارات العقليه، و لكن حجّيه

ص: ٨٣

القطع ذاتيه و عقلية لا تنالها يد الجعل نفيا و لا إثباتا، و حججه خبر الواحد و أمثاله بجعل الشارع، بمعنى: أن الحجية الشرعية حكم من الأحكام الوضعيه مجعوله للشارع كالملكيه و الزوجيه.

إذا عرفت هذا فنقول: مع أن مبحث الحجية في باب خبر الواحد من أهم المسائل - كما اعترف به - و لكن لا - تشمله إحدى الخصوصيتين المذكورتين في التعريف، فإن زواره إذا روى وجوب صلاة الجمعة عن الأئمة عليهم السلام فخبيره إن كان مطابقا للواقع ينتج الواقع و يترتب عليه الثواب بعد الامتثال، و إن كان مخالفا للواقع فلا - يترتب عليه العقاب، بل هو معذور في ترك صلاة الظهر، و هذا ليس من استنباط الأحكام بوجه، كما أنه لا يكون خبر الواحد و أمثاله من القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل، فإننا نرجع إليها في بادئ الأمر، و بعد الفحص و اليأس منها نتمسك و نرجع إلى القواعد الأخر، فهذا التعريف لا يشمل الأمارات الشرعية التي تكون من أهم المسائل.

قال المحقق النائيني قدس سره (1) في المقام: «إن علم الاصول عباره عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي».

أقول: مع قطع النظر عن ذكر كلمه العلم - كما ذكره المشهور في تعريفهم - يرد عليه إشكالان:

الأول: أن هذا التعريف يشمل عدده من القواعد الفقهيه، فإن القواعد الفقهيه تكون على قسمين: قسم منها بمنزله النوع للماهية و المسائل الداخلة تحتها الأفراد و المصاديق، و قسم منها بمنزله الجنس للأنواع الداخلة تحته، و لا نرتاب في أن القواعد التي تكون بمنزله الجنس لأنواعه - مثل قاعده ما يضمن

ص: ٨٤

بصحيحه و عكسها- كانت من الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى، فإن البيع-مثلا- نوع من الأنواع التي تكون تحتها، فإذا شك في ضمان فاسده تقول: البيع يضمن بصحيحه و كل ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، فالبيع بجميع أفراده و مصاديقه يضمن بفاسده، و أمّا القواعد التي تكون بمنزلة النوع للأفراد لم يستنتج منها هذه النتيجة، مثل قولك: «كل خمر حرام» فإنه تستنتج منه «هذا حرام» و هو لا يكون حكما فرعيا كليا.

و الثانى: أنّ الظاهر من هذا التعريف أنّ القواعد الاصولية هي الكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلى بلا- توقف على قواعد أخر، مع أنّ مبحث «صيغه الأمر هل هي ظاهره فى الوجوب أم لا» كان من المباحث الاصولية قطعا، و لكن لم يستنتج منه حكم فرعى كلى بدون ضمّ ضميمة، مثلا- تقول: الصلاة معروضه لهيئه «افعل»، و كل هيئه «افعل» ظاهره فى الوجوب، فهيه «افعل» العارضه على الصلاة ظاهره فى الوجوب، و لا شك فى أنّ الظهور فى الوجوب ليس حكما فرعيا كليا، بل الوجوب حكم فرعى كلى، و استنتاجه من هذا المبحث يحتاج إلى ضمّ قاعده اخرى، مثل:

قاعده «و كل ظاهر حجّه»، و إلا لا يستفاد منها وجوب صلاة الظهر. فهذا التعريف منقوض بالإشكالين المذكورين.

و قال الشيخ ضياء الدين العراقى قدّس سرّه (1) فى مقام التعريف: «إنّ القواعد الخاصه التي تعمل فى استخراج الأحكام الكليه الإلهيه، أو الوظائف العمليه الفعلية، عقليه كانت أم شرعيه، و لو جعل نتيجهها كبرى القياس فى استنتاج الحكم

ص: ٨٥

و هذا التعريف متضمن للخصوصيتين المذكورتين فى تعريف استاذة المحقق الخراسانى قدس سره، و لكنه أضاف فى ذيل كلامه خصوصية اخرى حتى يشمل عدّه اخرى من المسائل الاصولية أيضا، و هى: توهم استلزامه لخروج مثل مباحث العامّ و الخاصّ أيضا مدفوع، بأنّها و إن لم تكن واقعه فى طريق استنباط ذات الحكم الشرعى، إلا أنّها باعتبار تكفلها لإثبات كفيته تعلق الحكم بموضوعه كانت داخله فى المسائل الاصولية.

ثمّ قال: و هذا بخلاف المسائل الأدبية، فإنّها ممحّضة لإثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها إلى كفيته تعلق الحكم أصلا، و من ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات أيضا عن مسائل الاصول، و لذا ذكروها فى المقدّمه؛ إذ لا بدّ فيها من المراجعه إلى اللغه فقط و لم يتشخص فيها الحكم، و لا كفيته تعلق الحكم بالموضوع (١).

هذا، و لكن ترد عليه إشكالات متعدّده:

منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سره على صاحب الكفايه: بأنّ الجامع بين هذه الخصوصيات موجود أم لا؟ إن قلت: بوجود الجامع فلا- بدّ من ذكره فى التعريف، و إن قلت: بعدم وجوده- كما هو الحقّ- فلا بدّ من الالتزام بترتب الأغراض الثلاثة عليها و يمكن أن يلتزم هو بذلك.

و منها: ما أورده الإمام- دام ظلّه- (٢) من أنّه: ليت شعرى أى فرق بين مبحث المشتقّ و دلالة الفعل على الاختيار و ما ضاهاهما من الأبحاث اللغويه،

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ١: ١١، مناهج الوصول إلى علم الاصول ٥٠: ١.

و بين مبحث مفاد الأمر و النهى و كثير من مباحث العامّ و الخاصّ التى يبحث فيها عن معنى الكلّ و الألف و اللام، بل المفاهيم مطلقا، حيث أخرج الطائفه الاولى و أدخل الثانيه، مع أنّ الجميع من باب واحد تحرز بها أوضاع اللغه، و تستنتج منها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، مضافا إلى شموله للقواعد الفقهيّه أيضا، فإنّه لم يذكر كلمه «الاستنباط» حتى تخرجها منه. فهذا التعريف أيضا ليس بتامّ.

و قال بعض الأعلام فى المقام على ما فى كتاب المحاضرات (1): «إنّ العلم بالقواعد التى تقع بنفسها فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّه الكليّه الإلهيّه من دون حاجه إلى ضميمه كبرى أو صغرى اصوليه اخرى إليها».

أقول: يحتمل قويا أن يكون ذكر كلمه صغرى فى التعريف سهوا من المقرّر، فإنّه فى مقام توضيح هذا التعريف لا يكون فى كلامه أثر و لا خبر من صغرى اصوليه، مع أنّا لا نجد فى القواعد الاصوليه صغرى اصوليه أصلا.

ثمّ قال فى مقام التوضيح ما ملخصه: أنّ التعريف يرتكز على ركيزتين و تدور المسائل الاصوليه مدارهما وجودا و عدما:

الركيزه الاولى: أن تكون استفاده الأحكام الشرعيّه الإلهيّه من المسأله من باب الاستنباط و التوسيط لا من باب التطبيق- أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها- كتطبيق الطبيعى على أفرادها.

و النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول هى الاحتراز عن القواعد الفقهيّه، فإنّها قواعد تقع فى طريق استفاده الأحكام الشرعيّه الإلهيّه، و لا يكون ذلك من باب الاستنباط و التوسيط، بل من باب التطبيق، و بذلك

ص: ٨٧

خرجت عن التعريف.

و لكن ربما يورد بأن اعتبار ذلك يستلزم خروج عدّه من المباحث الاصوليه المهمّه من علم الاصول، كمباحث الاصول العمليه الشرعيه و العقليه، و الظن الانسدادي بناء على الحكومه، فإنّ الاولي منها لا تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي؛ لأنّ إعمالها في مواردّها إنّما هو من باب تطبيق مضامينها على مصاديقها و أفرادها، لا من باب استنباط الأحكام الشرعيه منها و توسيطها لإثباتها، و الأخيرتين منها لا تنتهيان إلى حكم شرعي أصلاً، لا واقعا و لا ظاهراً.

و بتعبير آخر: أنّ الأمر في المقام يدور بين محذورين، فإنّ هذا الشرط على تقدير اعتباره في التعريف يستلزم خروج هذه المسائل عن مسائل هذا العلم فلا يكون جامعاً، و على تقدير عدم اعتباره فيه يستلزم دخول القواعد الفقهيّه فيها فلا يكون مانعاً، فإذا لا بدّ أن نلتزم بأحد هذين المحذورين: فإمّا أن نلتزم باعتبار هذا الشرط لتكون نتيجته خروج هذه المسائل عن كونها اصوليه، أو نلتزم بعدم اعتباره لتكون نتيجته دخول القواعد الفقهيّه في التعريف، و لا مناص من أحدهما.

ثمّ قال في مقام الجواب عنه: و التحقيق في الجواب عنه هو أنّ هذا الإشكال مبني على أن يكون المراد بالاستنباط المأخوذ ركناً في التعريف الإثبات الحقيقي بعلم أو علمي؛ إذ على هذا لا يمكن التفصي عن هذا الإشكال أصلاً، و لكنّه ليس بمراد منه، بل المراد به معنى جامعاً بينه و بين غيره، و هو الإثبات الجامع بين أن يكون وجدانياً أو شرعياً أو تنجيزياً أو تعديرياً، و عليه فالمسائل المزبوره تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها تثبت التنجيز مرّه و التعدير

ص: ٨٨

اخرى، فيصدق عليها حينئذ التعريف لتوفّر هذا الشرط فيها، ولا يلزم إذا محذور دخول القواعد الفقهيّة فيه.

نعم، يرد هذا الإشكال على التعريف المشهور- أى العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة- فإنّ ظاهرهم أنّهم أرادوا بالاستنباط الإثبات الحقيقي، و عليه فالإشكال وارد، و لا مجال للتفصيلى عنه- كما عرفت- و لو كان مرادهم المعنى الجامع الذى ذكرناه فلا وقع له أصلاً كما مرّ.

توضيحه: أنّ جريان الاستصحاب و قاعده لا تنقض اليقين فى صلاه الجمعه ينجز الوجوب إن كانت الصلاه فى الواقع واجبا، كما أنّه يوجب معذوريّه المكلف إن كانت الصلاه فى الواقع حراما، فيكون لأمثال الاستصحاب عنوان المنجز أو المعذر حينما يجرى فى موارد مشكوكه، بخلاف القواعد الفقهيّة فإنّ فيها عنوان الفرد و المصاديق بالنسبه إلى الطبعى و الكلّى، فلا- يكون فيها المنجزيه و المعذريّه.

الركيزه الثانيه: أن يكون وقوعها فى طريق الحكم بنفسها من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى، و عليه فالمسأله الاصوليه هى المسأله التى تتصف بذلك.

ثمّ إنّ النكته فى اعتبار ذلك فى تعريف علم الاصول أيضا هى ألاّ تدخل فيه مسائل غيره من العلوم، كعلم النحو و الصرف و اللغه و الرجال و المنطق و نحوها، فإنّها و إن كانت دخيله فى استنباط الأحكام الشرعيّه و استنتاجها من الأدلّه؛ لأنّ فهم الحكم الشرعى منها يتوقف على علم النحو و معرفه قوانينه من حيث الإعراب و البناء، و هكذا على سائر العلوم المذكوره، و لكن كلّ ذلك بالمقدار اللازم فى الاستنباط لا بنحو الإحاطه التامه، فلو لم يكن

الإنسان عارفا بهذه العلوم كذلك أو كان عارفا ببعضها دون بعضها الآخر لم يقدر على الاستنباط-إلا أن وقوعها و دخولها فيه لا يكون بنفسها وبالاستقلال، بل لا بد من ضمّ كبرى اصوليه، و بدونها لا تنتج نتيجة شرعيه أصلا؛ ضروره أنه لا يترتب أثر شرعي على وثاقه الراوى ما لم ينضمّ إليها كبرى اصوليه و هي حجّيه الروايه، و هكذا.

و بذلك قد امتازت المسائل الاصوليه عن مسائل سائر العلوم، فإنّ مسائل سائر العلوم و إن كانت تقع فى طريق الاستنباط-كما عرفت-إلا-أنّها لا بنفسها بل لا بدّ من ضمّ كبرى اصوليه إليها. و هذا بخلاف المسائل الاصوليه، فإنّها كبريات لو انضمت إليها صغريات لا تنتج نتيجة فقهيّه من دون حاجه إلى ضمّ كبرى اصوليه اخرى (1).

أقول: فيه: أولاً: أنّ ذكر كلمه «العلم» فى التعريف كما بيّناه مرارا لغو، فإنّ علم الاصول عباره عن مجموعه من القواعد الاصوليه لا دخل للعلم بها وجودا و عدما.

و ثانيا: أنّ شمول الاستنباط للتنبّز و التعدّر غير صحيح، فإنّ على فرض كون الحجّيه بمعنى المنجزيه و المعدّريه-كما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه-لا يكون معناهما سوى القضيتين الشرطيتين، مثلا: إذا روى زراره و جوب صلاه الجمع و أنت قلت بحجّيه خبره فمعناه أنه إن كان خبره مطابقا للواقع فالواقع منجز علينا، و إن كان مخالفا للواقع فنحن معدورون فى مخالفه الواقع، و معلوم أنّ هاهنا لا يصدق الاستنباط، و لا يصحّ القول: بأننا نستنبط حكم صلاه الجمع. و من البديهي عدم دوران الحجّيه مدار حصول الظنّ، فإنّ خبر

ص: ٩٠

زراره حجّه لنا و لو لم يحصل منه الظنّ.

و ثالثاً: أنّ الغرض من التعريف إحراز الضابطه و المعيار للقواعد الاصوليه، و لا يخفى أنّنا نحتاج إلى التعريف حينما كان لنا شيء مجهول، فحينئذ تقييد التعريف بالكبرى الاصوليه يوجب الدور، فإنّ العلم بالتعريف-أى الضابطه- متوقّف على الكبرى الاصوليه؛ لأنّه جزء التعريف، و العلم بالكبرى الاصوليه متوقّف على التعريف-أى الضابطه- فإنّ المفروض أنّه مجهول عندنا، و إلاّ لا نحتاج إلى التعريف هاهنا.

و قال استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه- (1) في المقام: «هو القواعد الآليه التي يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّيه الفرعيه الإلهيه أو الوظيفه العمليه».

و كان لهذا التعريف خصوصيات: منها: ذكر كلمه الآليه، فتخرج بها القواعد الفقهيّه؛ إذ المراد بها كونها آله محضه، و لا ينظر فيها بل ينظر بها فقط، و القواعد الفقهيّه ينظر فيها، فتكون استقلاله لا آليه؛ لأنّ قاعده «ما يضمن» و عكسها مثلاً حكم فرعى إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، و البيع و الإجاره و أمثال ذلك من أفراد هذه القاعده، و كذلك في سائر القواعد، مثل:

قاعده «لا ضرر» و «لا حرج» و «لا غرر»، فإنّها مقتيدات للأحكام، مثل:

«كتب عليكم الصيام» بنحو الحكومه، فلا تكون آله لمعرفه حال الأحكام.

و أمّا دليل الاستصحاب مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» و إن كان ظاهره الاستقلاله بالنظر الابتدائي-مثل بقاء وجوب صلاه الجمعه، فإنّ المنشأ فيه هو الروايه-و لكنّه في الواقع حكم آلي غير استقلالي، كما أنّ جعل الحجّيه

ص: ٩١

لخبر الواحد حكم كلّي آليّ بجعل الشارع و إن كان من طريق بناء العقلاء و إمضاء الشارع، و لكن مع هذا لا يمكن القول بأنّ حجّيته خبر الواحد أمر استقلالي، بل الغرض من الحجّيته ترتّب الأثر على خبر زواره فقط، و هكذا في دليل الاستصحاب، و الأمر هنا سهل.

و أمّا الظاهر من دليل أصاله الحليّيه-مثل: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»-و أصاله الطهاره-مثل: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»-فإنّهما استقلاليتان، كقاعده «كلّ ما يضمن» و عكسها، فانتقض التعريف بهما.

و لكن قال الإمام-دام ظلّه- (١): «و أمّا خروج بعض الاصول العمليّيه فلا- غرو فيه على فرضه، منها: ذكر كلمه-يمكن-في التعريف، و قال: إنّما قلنا:

يمكن أن تقع... لأنّ مناط الاصوليه هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحت عن حجّيه القياس و الشهره و الإجماع المنقول، و خبر الواحد عند من لم يقل بحجّيته-مثل السيّد علم الهدى و ابن إدريس- بحث اصولي لإمكان وقوعها في طريق الاستنباط.

و منها: ذكر كلمه «الكبرى» فيه؛ كى يخرج به مباحث سائر العلوم، مثل:

اللغه و الرجال و الدرايه، كما تقدّم في كلام بعض الأعلام.

و منها: عدم تقييد الأحكام بالعمليّيه فيه؛ لعدم عمليّيه جميع الأحكام، مثل الأحكام الوضعيه و كثير من مباحث الطهاره و غيرها؛ إذ «الدم نجس» لا يكون مورد العمل، بل يحتاج إلى حكم آخر، مثل: كلّ نجس يجب الاجتناب عنه.

ص: ٩٢

و منها: ذكر جملة «الوظيفة العمليّة» فيه، كما ذكرها المحقق الخراساني قدس سرّه لإدخال مثل الظنّ على الحكومه.

و ذكر الإمام- دام ظلّه- في آخر كلامه نكته و هي: أنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم و غيره من مباحث الألفاظ، مثل: ما يبحث فيه عن الأوضاع اللغويه- كدلالة طبيعه الأمر على الوجوب و النهي على الحرمة و...- يمكن إدخالها فيه و تمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آله محضه، فالاصولى يبحث عنها بعنوان الآليه و الوقوع فى كبرى الاستنتاج و غيره بعنوان الاستقلاليه أو جهات آخر، و يمكن الالتزام بخروجها عنه، و إنّما يبحث الاصولى عنها لكونها كثيره الدوران فى الفقه، و لذا لم يقنع بالبحث عنها فى مباحث الفقه، و الأمر سهل.

أقول: هذا التعريف مع أنّه من أجود التعاريف من حيث الجامعيّه و المانعيّه، و لكن يرد عليه بعض الإشكالات:

منها: عدم شموله لقاعده الحلّيّه و الطهاره، كما أشار إلى دفعه بقوله: «و أمّا خروج بعض الاصول العمليّه فلا غرو فيه على فرضه» و لكن لازم هذا الدفع خروج البراءه الشرعيّه من مسائل علم الاصول، و لزوم التفكيك بينها و بين البراءه العقليّه، و الالتزام به مشكل جدّا.

و منها: ما أورده المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) على صاحب الكفايه، و هو: أنّ لازم أخذ هذين الخصوصيّتين فى التعريف ترتّب الغرضين على علم الاصول، فإنّ الواحد لا يصدر إلّا من الواحد، و لا يؤثّر المؤثّران فى أثر واحد.

و لكن هذا الإشكال لا يرد عليه؛ لأنّه قائل بأنّ التأثير و التآثر منوط

ص: ٩٣

بالواقعيّات، ولا- ربط لهما في الامور الاعتباريّه. و هكذا ترد عليه بعض الإشكالات الغير المهمّه، فهذا التعريف عندنا أجدود التعاريف.

في الفرق بين المسأله الاصوليّه و القاعده الفقهيّه

تكملة:

في التمايز بين المسأله الاصوليّه و القاعده الفقهيّه و المعيار في تشخيص أحدهما من الآخر هاهنا بيان من المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) و هو: أنّ المائز بين المسأله الاصوليّه و القاعده الفقهيّه بعد اشتراكهما في أنّ كلّ منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من المسأله الاصوليّه لا- يكون إلّا حكما كليّيا، بخلاف المستنتج من القاعده الفقهيّه فإنّه يكون حكما جزئيّيا و إن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكليّ أيضا، إلّا- أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئيّ هو المائز بينها و بين المسأله الاصوليّه، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج الحكم الكليّ.

و أمّا مثل قاعده «ما يضمن» و عكسها و إن استفاد منها حكم البيع الفاسد بعنوان الحكم الكليّ، و لكنّها أيضا تجرى في بيع الفاسد الشخصى، بخلاف مسأله «لا- تنقض اليقين» فإنّه استفاد منها أحكام كليّيه فقط، مثل: وجوب صلاه الجمعة. و أمّا الاصول العمليّه الجاريه في الشبهات الموضوعيّه فليست من مسائل علم الاصول، فإنّ النتيجة الحاصله منها حكم جزئيّ كحليّه هذا المائع، كما استفاد هذا من كلام الشيخ قدّس سرّه (2) في الفرائد.

ص: ٩٤

١- (١) فوائد الاصول ١:١٩.

٢- (٢) فرائد الاصول ١:٥٤٤-٥٤٦.

و للمحقق النائيني قدس سره (١) بيان آخر في أوائل الاستصحاب، و لكن يستفاد منه أن المائز بينهما عبارته عن جهتين:

إحداهما: أن النتيجة في القاعده الفقهيّه تكون جزئيه تتعلق بعمل آحاد المكلفين بلا واسطه، أي لا تحتاج في تعلقها بالعمل إلى مئونه اخرى. و هذا بخلاف النتيجة في المسأله الاصوليه، فإنها تكون كليّه و لا- تتعلق بعمل آحاد المكلفين إلا- بعد تطبيق خارجي، فإنّ عمل المكلف لا- يتعلّق به كون خبر الواحد حجّه إلاّ بعد ضميمة خبر زواره إليه و المتضمّن بأنّ صلاحه الجمعه واجبه.

ثانيتها: نتيجة المسأله الاصوليه إنّما تنفع المجتهد، و لا حظّ للمقلّد فيها، و من هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة، و لا يجوز له أن يفتى في الرسائل العمليه بحجّيه الخبر الواحد-مثلا- القائم على الأحكام الشرعيّه؛ لأنّ تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلّد، بل هو من وظيفه المجتهد.

و أما النتيجة في القاعده الفقهيّه فهي تنفع المقلّد، و يجوز للمجتهد الفتوى بها، و يكون تطبيقها بيد المقلّد.

و استشكل عليه بعض الأعلام: بأنّ ما أفاده قدس سره بالقياس إلى المسائل الاصوليه تامّ، فإنّ إعمالها في مواردّها و أخذ النتائج منها من وظائف المجتهدين، فلا- حظّ فيه لمن سواهم، إلاّ- أنّه بالإضافة إلى المسائل الفقهيّه غير تامّ على إطلاقه؛ إذ ربّ مسأله فقهيّه حالها حال المسأله الاصوليه من هذه الجهه، كقاعده نفوذ الصلح و الشرط، باعتبار كونهما موافقين للكتاب أو السنّه أو غير مخالفين لهما، فإنّ تشخيص كون الصلح أو الشرط في مواردهما موافقا

ص: ٩٥

لأحدهما أو غير مخالف ممّا لا يكاد يتيسّر للعامي، وكقاعديتي «ما يضمن» و «ما لا يضمن» فإنّ تشخيص مواردتهما و تطبيقهما عليها لا يمكن لغير المجتهد.

ولذا قال بعض الأعلام في مقام التمايز: إنّ استفاده الأحكام الشرعيّة من المسائل الاصوليّة من باب الاستنباط و التوسيط، و من القواعد الفقهيّة من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، سواء كانت مختصّة بالشبهات الموضوعيّة - كقاعده الفراغ و اليد و الحليّة و نحوها - أم كانت تعمّ الشبهات الحكميّة أيضا - كقاعديتي «لا ضرر» و «لا حرج»، بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرج النوعي.

و اورد عليه بأنّ قاعده الطهاره الجاربه في الشبهات الحكميّة - مثل إحراز حكم «المشروبات الكحولية» منها - لا يكون إلاّ باستنباط حكمه منها مع أنّها من القواعد الفقهيّة.

و فيه: أوّلا - أنا لا نسلم أن تكون قاعده الطهاره من القواعد الفقهيّة، و لا فرق بينها و بين قاعده الحليّة في أنّ كليهما من القواعد الاصوليّة، و لا يجوز التفكيك بينهما بوجه.

و ثانيا: أنّ تطبيق قاعده الطهاره على شيء مشكوك فيه - مثل: المشروبات الكحولية - لا يكون إلاّ كتطبيق قاعده «ما يضمن» على البيع الفاسد؛ إذ المشروبات الكحولية مصداق نوعي لشيء شكّ في طهارته، فهذا الإيراد غير تامّ.

و الرأي الآخر في المسألة: أنّ القواعد الاصوليّة يستفاد منها في أكثر أبواب الفقه، و لا تختصّ بباب دون باب كالأستصحاب، و أمّا القواعد الفقهيّة فيستفاد منها في باب واحد، مثل: قاعده «ما يضمن»، فإنّ تجري في باب العقود التي

كانت فيها المعاوضه فقط، بخلاف أبواب النكاح و الإرث و أمثال ذلك.

و لازم هذا الكلام- لو تم- خروج قاعدتي الطهاره و الحليّه من المسائل الاصوليه، فإنّهما تجريان في موارد هما فقط.

و الأولى في التمايز ما يستفاد من ذيل كلام استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- و هو: أنّ للقواعد الاصوليه عنوان الآليه في الاستنباط، بخلاف القواعد الفقهيّه فإنّ لها عنوانا استقلاليا و إن وقعت في طريق استنباط الأحكام الكليّه و كانت كليتهما بصوره كليّه الجنسيّه.

و لانزم هذا الكلام كون الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الموضوعيه من المسائل الاصوليه، مثل: الاصول العمليّه الجاربه في الشبهات الحكميه، كما هو الحقّ في المسأله؛ إذ لا دليل للتفكيك بينهما كما سيأتي في محلّه.

و يبقى على هذا المبنى إشكال واحد، و هو خروج قاعدتي الحليّه و الطهاره -أى البراءه الشرعيّه- من المسائل الاصوليه؛ إذ لا معنى للآليه فيهما. فتدبرّ.

إشاره

وقبل الورود في مبحث معنى الوضع لا بدّ من بيان كيفيه الارتباط بين اللفظ والمعنى، فقد نسب إلى بعض العلماء أنّ منشأ دلاله الألفاظ على المعاني هي المناسبه الذاتيه بينهما، من دون أن يكون هناك وضع و تعهّد من أحد، و لكنّه لم يذكر دليلاً مستقلاً على مدّعا. نعم، استدللّ لنفي مدخلية الوضع هنا، ثمّ استفاد منه العلاقه الذاتيه بين اللفظ و المعنى.

أقول: هل المراد من العلاقه الذاتيه هي العلاقه العلّيه و المعلوليه أو العلاقه الاقتضائيه؟ و على كلا التقديرين هل المقصود من المعنى واقعيّه المعنى أو انتقال ذهن المستمع إلى المعنى؟ فلو كان المراد علّيه تامّه و واقعيّه المعنى - يعني كون الألفاظ علّه موجوده لحقيقه المعاني، مثل: كون وجود النار علّه موجوده لحقيقه الحراره - فلا شكّ في بطلانه ثبوتاً و إثباتاً. و هكذا لو كان المراد العلاقه الاقتضائيه و واقعيّه المعنى، بأن يكون اللفظ علّه موجوده لحقيقه المعنى و لو بنحو الاقتضاء، فإنّنا نرى بالبدايه تحقّق اللفظ بعد تحقّق المعنى؛ إذ التسميه تكون بعد الاختراع و ولاده المولود لو التزم بشمول أعلام شخصيه أيضاً.

أمّا لو كان المراد علّيه تامّه لانتقال ذهن المستمع من اللفظ إلى المعنى

فبطلانه من أوضح الواضحات؛ لأنّ لازم ذلك تمكّن كلّ شخص من الإحاطه بتمام اللّغات، فضلا عن لغه واحده.

و أمّا لو كان المراد من المناسبه الذاتيه أن يكون سماع اللفظ مقتضيا لانتقال الذهن إلى معناه ففيه: أنّ ذلك و إن كان بمكان من الإمكان ثبوتا و قابلا للنزاع، إلاّ أنّه لا دليل على تحقّقها كذلك في مرحله الإثبات، فلا يمكن الالتزام بها.

و يستفاد من كلمات الأعاضم دليلان لإبطال هذا الاحتمال: أحدهما: من كلمات الإمام-دام ظلّه-، و الآخر: من كلمات بعض الأعلام.

قال الإمام-دام ظلّه- (١): ثمّ إن دعوى وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و معانيها كافّه قبل الوضع ممّا يبطله البرهان المؤيد بالوجدان؛ إذ الذات البحت البسيط التي لها عدّه أسماء متخالفه من لغه واحده أو لغات، إمّا أن يكون بجمعها الربط بها، أو لبعضها دون بعض، أو لا ذا و لا ذاك. فالأول يوجب تركّب الذات و خروجها من البساطه المفروضه، و الأخيران يهدمان أساس الدعوى.

و قال بعض الأعلام (٢): إنّه لا يعقل تحقّق المناسبه المذكوره بين جميع الألفاظ و المعاني؛ لاستلزام ذلك تحقّقها بين لفظ واحد و معاني متضادّه أو متناقضه، كما إذا كان للفظ واحد معان كذلك، كلفظ «جون» الموضوع للأسود و الأبيض، و لفظ «القرء» للحيض و الطهر، و غيرهما، و هو غير معقول.

و أمّا الدليل الذي أقاموه لنفي مدخلية الوضع فهو: لو لا هذه المناسبه بين

ص: ١٠٠

١-١) تهذيب الاصول ١٤: ١.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ٣٢: ١-٣٣.

الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لفظا مخصوصا لكل معنى بلا مرجح، و هو محال كالترجح بلا مرجح، أى وجود حادث من دون سبب و علّه.

وفيه: أولًا: أنّ المحال هو الثانى دون الأول؛ إذ لا إشكال فى اختيارنا أحد أوانى الماء، مع أنّه ترجيح من غير مرجح، بل لا قبح فيه فضلا عن الاستحاله.

و ثانيا: سلّمنا امتناع الترجيح بلا مرجح، إلا أنّ المرجح غير منحصر بالمناسبه المذكوره، بل يكفى فيه وجود مرجح ما كسهوله أداء اللفظ أو حسن تركيبه أو غير ذلك و إن كان أمرا اتّفاقيا؛ ضروره أنّ العبره إنّما هى بما لا يلزم معه الترجيح بلا مرجح، سواء كان ذاتيا أو اتّفاقيا، فلا يكون الارتباط بين اللفظ و المعنى ارتباطا ذاتيا.

إذا عرفت أنّ دلالة الألفاظ على المعانى لا تكون ذاتيه، بل تحتاج إلى وضع الواضع، فنقول: إنّ العلماء اختلفوا من قديم الأيام فى أنّ الواضع هل هو الله تعالى أو البشر؟ و على الثانى هل هو واحد أو متعدّد؟ و أكثر علماء العامه و المحقّق النائينى قائلون بأنّ الواضع هو الله تعالى، و يستفاد من كلمات القائلين بهذا القول نوعان من الأدلّه، يكون لأحدهما لسان الإثبات، و للآخر لسان نفى الوضع من البشر، و المهمّ من الأدلّه الإثباتيه دليلان:

الأول: قوله تعالى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (١).

و تقريب الاستدلال: أنّ لازم تعليم الأسماء سبق الوضع عليه؛ إذ لا معنى للأسماء و المسمّيات قبل تحقّق الوضع، و إذا استفيد تقدّم الوضع على التعليم فلا بدّ من تحقّق الوضع لجميع الأشياء قبل خلقه البشر بواسطه الله تعالى.

ص: ١٠١

و فيه: أن تفسير الآيه بهذه السهوله غير صحيح؛ إذ ذكر بعدها ضمير الجمع الذى يرجع إلى ذوى العقول، و هو قوله تعالى: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١) و إن كان تفسير الآيه عند المفسرين محلّ خلاف، و لكن هذا المعنى ليس بمراد عندهم، و يحتمل قويا أن يكون المراد أسامى رسول الله صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام.

و الثانى: قوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ الّسِتِّكُمْ وَالألوانِكم (٢).

و تقريب الاستدلال بأن جعله تعالى اختلاف الألسنه من آياته دليل على أن الواضع هو الله تعالى؛ إذ لو كان الواضع هو البشر فكيف يكون من آياته تعالى؟! مع أن عطف الألوان على الألسنه أقوى شاهد على أن اختلاف الألسنه مربوط به تعالى كاختلاف الألوان.

و فيه: أنه إذا قلنا بأن واضع اللغات هو البشر -مثلا: المعروف عند العلماء أن واضع لغه العرب هو يعرب بن قحطان- مع أن البشر عين الربط لا وجود له سوى الربط و فإن في الله، فكان أيضا من آياته تعالى. هذا تمام الكلام فى النوع الأول من الأدله.

و أما النوع الثانى من الأدله فيستفاد من كلام المحقق النائنى قدس سره (٣) دليلان:

أحدهما: أن الواضع مع أنه من أهم مسائل البشر على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم؛ إذ التفهيم و التفهم بينهم يكون بواسطه اللسان، و لكن لا يعرف أنهم عقدوا مجلسا لوضع الألفاظ.

ص: ١٠٢

١-١ (١) البقره: ٣١.

٢-٢ (٢) الروم: ٢٢.

٣-٣ (٣) فوائد الاصول ٣٠: ١.

و ثانيهما: أنّ الألفاظ و المعانى غير متناهيه؛ إذ اللفظ يتركب من الحروف، و كلّما تركب على كيفيه تتصوّر فيه كيفيه اخرى، و المعانى أيضا كذلك؛ إذ المعانى الممتنعه و الواجبه أيضا تحتاج إلى وضع الألفاظ لها، فكيف يمكن للبشر المتناهي وضع الألفاظ الغير المتناهيه للمعانى كذلك؟ أفلا بدّ من انتهاء الوضع إليه تعالى، و هو على كلّ شيء قدير.

ثمّ ذكر تأييدا لهذا بأنّه لو سلّم إمكان ذلك للبشر فتبليغ ذلك التعهّد و إيصاله إلى عامّه البشر دفعه محال عاده.

و دعوى أنّ التبليغ و الإيصال يكون تدريجا ممّا لا ينفع؛ لأنّ الحاجه إلى تأديه المقاصد بالألفاظ ضروريه للبشر على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيه تأديه مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهّد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعد وضع و تعهّد من أحد؟ و كيف كلّم يعرب بن قحطان-مثلا-الحاضرين لمجلس الوضع؟ إذ المفروض أنّهم لا يعلمون بوضع الألفاظ للمعانى، فالواضع هو الله تعالى، و لكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكويتياً، فإنّ ذلك ممّا نقطع بخلافه، بل المراد من كونه تعالى واضعاً أنّ حكمته البالغه لمّا اقتضت تكلم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، إمّا بوحى منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك فى طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم حسب ما أودعه الله فى طباعهم، فدعوى أنّ مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع ممّا لا سبيل إليه؛ لما عرفت من عدم إمكان إحاطه البشر

بذلك.

أقول: للتأمل في هذا المقال مجال من جهات مختلفه:

الأول: أنه لو قلنا بأن الواضع هو الله تعالى و ينتقل هذا إلى الناس بواسطة وحى إلى الأنبياء فإنه كاشف عن أهميته مسأله الواضع، فلا بد من تصدى التواريخ أو أحد الكتب السماويه لضبطه و لو بصوره قصه من قصص الأنبياء السالفه، مع أنه لم تذكر هذه المسأله فى أى عصر و زمان و لم يرد فى من تصدى لها خبر و لا أثر.

الثانى: أن دعوى انتقال الواضع من الله تعالى إلى الناس بصوره الإلهام أو إيداع ذلك فى طباعهم مدفوع، بأن المراد من الإلهام أو الإيداع هل هو الإلهام أو الإيداع إلى كلّ النفوس إلى يوم القيامة، أو إلى عدّه من الناس فى أول الخلقه؟ فلو كان المراد هو الأول فلا يناسب هذا جهلنا باللغات، و لو كان المراد هو الثانى فلا يناسب هذا تكثّر اللغات.

و إن قلنا: إن مسأله تكثّر اللغات أيضا منتسب إلى الله تعالى، بأن نبيا من الأنبياء بلغ أحكام الله باللسان العربى، و الآخر بلسان سريانى، و هكذا فى جميع اللغات و الألسنه، أو أن الله تعالى ألهم أو أودع إلى عدّه من الناس اللغه العربيه، و إلى عدّه اخرى اللغه الفارسيه، و هكذا فى جميع اللغات.

و لكنّه لا- يناسب غايه الواضع و غرضه الذى كان عبارته عن السهوله فى التفهيم و التفهّم و السهوله فى انتقال الأ-غراض و المقاصد، و معلوم أن أصل تكثّر اللغات مبيد عن هذا الغرض، و لا يخفى على أحد أولويه وحده اللغه و اللسان فى العالم، و أن تكثّر اللغات أوجب التعب و الألم الشديد للمحقّقين و التلامذه.

و أما قوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ افلا يستفاد منه أن كلّ الآيات تكون نافعه للإنسان، بل ربّ آيه من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصيه التى كانت حاكيه عن إعطاء القدره لنا و هى من آياته تعالى، فلا شكّ و لا ريب فى أن مسأله تكثّر اللغات مبيد عن غايه الواضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه و جلّ جلاله؟!!

ص: ١٠٤

و أمّا قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (١) فلا يستفاد منه أنّ كلّ الآيات تكون نافعه للإنسان، بل ربّ آية من آيات الله تكون ضرر على الإنسان، كالمعصية التي كانت حاكمه عن إعطاء القدره لنا و هي من آياته تعالى، فلا شكّ و لا ريب في أنّ مسأله تكثر اللغات مبيد عن غايه الوضع، فكيف ترتبط هذه بالله تعالى شأنه و جلّ جلاله؟!

و الحاصل: أنّ الواضع لا يكون سوى البشر، و لكنّه لا ينحصر بشخص واحد أو جماعه معيّنه، بل كلّ مستعمل من أهل تلك اللغه واضع تدريجا، فإنّا نرى بالوجدان أنّ المعانى الحادثة و المكتشفه التي يبتلى بها في ذلك العصر في التعبير عنها يكون الواضع فيها هو البشر، و من الواضح أنّ الغرض منه ليس إلاّ- أن يتفاهم بها وقت الحاجة، و من الظاهر أنّ حجم الغرض الداعي إليه يختلف سعه و ضيقا بمرور الأيام و العصور، ففي العصر الأوّل كانت الحاجة إلى وضع ألفاظ قليلة بإزاء معان كذلك؛ لقلّة الحوائج في ذلك العصر، ثمّ ازدادت الحوائج مرّه بعد مرّه و قرنا بعد قرن، بل وقتا بعد وقت.

و أمّا كيفيّة الوضع فقد تكون المعانى جزئيه و قد تكون كليّيه، و إن كان المعنى جزئيا- كالأعلام الشخصيه- فلا شكّ في أنّ الشخص إذا أراد أن يضع اسما لولده- مثلا- يتصوّر أولا ذات ولده و ثانيا لفظا يناسبه، ثمّ يتعهّد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيمه يخاطبه بذلك اللفظ. و أمّا إن كان المعنى كليّيا يستعمل بعد التعهّد في فرد منه أولا، و في فرد آخر منه في استعمال آخر، و هكذا، فهذا يكشف أنّ مثل لفظ «الماء»- مثلا- وضع لجسم سيّال بارد بالطبع لا لفرد من أفرادها، بل لمفهوم كليّ، فمسأله الوضع و مسأله تكثر اللغات منوطه بالبشر.

ص:

و فيه أقوال:

الأول: قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): «الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاصّ بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه اخرى، و بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيّن و التعيّن كما لا يخفى».

أقول: جملة «بهذا المعنى» تكون بمنزله التعليل؛ لعموميّه تعريف الوضع، و مراده أنّ ماهيّة الوضع منقسمه إلى قسمين: تعيّن و تعيّن، و المقسم عباره عن حقيقه و ماهيّة الوضع، مع أنّه ليس في الوضع التعيّن واضح في اليبين، بل هو نتيجة قهريّه حاصله من كثره الاستعمال، فإذا كان الوضع التعيّن مثل الوضع التعيّن مشتركاً في حقيقه الوضع فلا بدّ له من تعريف يشملهما معاً، و هو التعريف الذي ذكره قدّس سرّه.

و لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنّ بهذا التعريف لا تعرف ماهيّة الوضع و حقيقته، بل هو إشاره إجماليّه و معنى مبهم، كقولنا في تحديد الإنسان -مثلاً-: أنّه نحو موجود في الخارج.

الثاني: أنّ الاختصاص و الارتباط المذكور من قبيل معاني أسماء المصادر، فيعتبر كونه أمراً باقياً بين اللفظ و المعنى، و لا محاله يكون لتحقق هذا الارتباط منشأ و هو الوضع، فليس الارتباط عين الوضع، بل هو أمر مترتب على الوضع و متحصّل بسببه.

و بعباره اخرى: المعرف هو الوضع بمعنى المصدر و عمل الواضع، و المعرف

ص: ١٠٦

توصيف للوضع بمعنى اسم المصدر، والنتيجة الحاصله من عمل الواضع.

إن قلت: إنّه لو كانت ماهيّة الوضع بمعنى المصدر معرّفًا فلا معنى لهذا التقسيم أصلاً و أبداً.

قلت: هذا التقسيم ظاهري، و معلوم أنّ كلّ ظاهر مأخوذ به ما لم تكن قرينه على خلافه، و لنا قرينه على أنّ إطلاق كلمه الوضع على الوضع التعيني مجاز، و كثره الاستعمال فيه يوجب صدق عنوان المعنى الحقيقي، و من البديهي أنّ كلّ معنى حقيقي لا يكون موضوعاً له، فلا تكون حقيقه الوضع في الوضع التعيني موجوده.

القول الثاني: نسب إلى بعض الأعاضم -على ما في كتاب المحاضرات (1)- القول بأنّ حقيقه الوضع من الامور الواقعيه، لا بمعنى أنّها من إحدى المقولات؛ ضروره و ضوح عدم كونها من مقوله الجوهر؛ لانحصارها في خمسة أقسام: العقل و النفس و الصوره و المادّه و الجسم، و هي ليست من إحداها، و كذا عدم كونها من المقولات التسع العرضيه أيضاً؛ لأنّها متقومه بالغير في الخارج؛ لاستحاله تحقّقها في العين بدون موضوع توجد فيه، فإنّ وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، و هذا بخلاف حقيقه العلقه الوضعيه، فإنّها قائمه بطبيعي اللفظ و المعنى و متقومه بهما، فلا يتوقّف ثبوتها و تحقّقها على وجودهما في الخارج، و هذا واضح.

و لذا يصحّ وضع اللفظ لمعنى معدوم، بل مستحيل، بل بمعنى أنّها عباره عن ملازمه خاصّه و ربط مخصوص بين طبيعي اللفظ و المعنى الموضوع له، نظير سائر الملازمات الثابته في الواقع بين أمرين من الامور التكوينيّه، مثل: قولنا:

ص: ١٠٧

إن كان هذا العدد زوجا فهو منقسم إلى المتساويين، وإن كان فردا فهو غير منقسم كذلك، فالملازمه بين زوجيه العدد و انقسامه إلى متساويين و بين فرديته و عدم انقسامه كذلك ثابتة في نفس الأمر و الواقع أزلا، غاية الأمر أنّ تلك الملازمه ذاتيه أزليه، و هذه الملازمه جعليه اعتباريه، لا بمعنى أنّ الجعل و الاعتبار مقوم لذاتها و حقيقتها، بل بمعنى أنّه علّه و سبب لحدوثها و بعده تصير من الامور الواقعيه. و كونها جعليه بهذا المعنى لا ينافي تحقّقها و تقرّرها في لوح الواقع و نفس الأمر، و كم له من نظير.

و قد حققنا في محلّه أنّ هذه الملازمات ليست من سنخ المقولات في شيء كالجواهر و الأعراض، فإنّها و إن كانت ثابتة في الواقع في مقابل اعتبار أيّ معتبر و فرض أيّ فرض كقوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (١)، فإنّ الملازمه بين تعدّد الآلهه و فساد العالم ثابتة واقعا و حقيقه، إلاّ أنّها غير داخله تحت شيء منها، فإنّ سنخ ثبوتها في الخارج غير سنخ ثبوت المقولات فيه، كما هو واضح.

و أشكل عليه بعض الأعلام بأنّه قدّس سرّه إن أراد بوجود الملازمه بين طبعي اللفظ و المعنى الموضوع له وجودها مطلقا حتّى للجاهل بالوضع فبطلانه من الواضحات التي لا تخفى على أحد، فإنّ هذا يستلزم أن يكون سماع اللفظ و تصوّره علّه تامّه لانتقال الذهن إلى معناه، و لازمه استحاله الجهل باللغات، مع أنّ إمكانه و وقوعه من أوضح البديهيّات.

و إن أراد قدّس سرّه به ثبوتها للعالم بالوضع فقط دون غيره فيرد عليه: أنّ الأمر و إن كان كذلك -يعنى: أنّ هذه الملازمه ثابتة له دون غيره- إلاّ أنّها ليست

ص: ١٠٨

بحقيقه الوضع، بل هي متفرعه عليها و متأخره عنها رتبته، و محلّ كلامنا هنا تعيين حقيقه الوضع التي تترتب فيها الملازمه بين تصوّر اللفظ و الانتقال إلى معناه.

أقول: لا- يخفى عليك أنّ أساس هذا الإشكال باطل؛ إذ الواضع أوجد الملازمه بين اللفظ و المعنى واقعا، و لا ربط له بالعالم و الجاهل، كالملازمه الواقعيه التي بينها في الآيه: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا، و لكن يبقى الإشكال بأنّه ليس في كلام بعض الأعاظم كلمه «الإيجاد».

نعم، يمكن أن يكون مراده قدّس سرّه هذا، و لكنّ كلامه قدّس سرّه مخدوش من جهه اخرى، فإنّه لا يعقل لنا تصوّر الملازمه التي كانت لها من ناحيه الحدوث سابقه العدم، و من ناحيه البقاء واقعيه أزليه، فكيف يمكن هذا مع أنّ نفس عمل الواضع له عنوان اعتباري؟! فلا بدّ من كونها إما حدوثا و بقاء أزليه، و إما حدوثا و بقاء اعتباريّه، مع أنّه لا يوجد باعتبار معتبر واقعيه أزليه.

القول الثالث: و هو لجماعه من العلماء، منهم صاحب كتاب منتهى الاصول (1)، و هو: أنّ الوضع عباره عن الهويّه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى في عالم الاعتبار.

توضيحه: أنّ هذه الهويّه و الاتحاد ملاك للحمل في القضايا الحملية، مثل:

«زيد قائم»؛ إذ لا- يكون بينهما نسبه متحقّقه، فإنّ كلاهما واحد، و لكنّ هذه الهويّه و الاتحاد هاهنا واقعيه، بخلافها في مسأله الوضع فإنّها فيه اعتباريّه.

و لا يخفى أنّ اتحاد الواقعيه لا يمكن أن توجد بصرف الإنشاء و التشريع، و أمّا الاعتباريّه فلا مانع من إيجادها في عالم الاعتبار بصرف الإنشاء و الجعل

ص: ١٠٩

التشريعي، و إلى هذا ترجع توسعه الموضوع في الحكومه الواقعيه كقوله عليه السلام:

«الطواف بالبيت صلاه» وقد قال شيخنا الاستاذ في فرائده بمثل ذلك في كيفيه حجّيه الأمارات: بأنّ المجعول فيها هو الهوهويّه، بمعنى: أنّ المجعول فيها هو أنّ المؤدّي هو الواقع.

و الحاصل: أنّ حال الهوهويّه الاعتباريه هنا حال سائر الاعتباريات في أنّ إيجادها بإنشائها بمكان من الإمكان.

و أمّا الدليل على أنّ الوضع بهذا المعنى فهو كما يلي: أولاً- أنّه لا- شكّ في أنّ إلقاء اللفظ إلقاء المعنى عند إلقاء المراد إلى الطرف، و معلوم أنّ إلقاء شيء ليس إلقاء شيء آخر، إلاّ فيما إذا كانت بينهما هوهويّه و اتّحاد، و إلاّ لا يكون إلقاء أحدهما إلقاء للآخر.

و ثانياً: قد تقرّر عند العلماء أنّ لكلّ شيء أربعة أنحاء من الوجودات- أي الوجود الحقيقي الخارجى، الوجود الذهني، الوجود الإنشائي، الوجود اللفظي- فلو لم يكن ذلك الاتّحاد كيف يمكن أن يكون وجود شيء أجنبي عن شيء آخر وجوداً له مع أنّ اللفظ من مقوله الكيف المسموع و المعنى من مقوله اخرى؟! ثمّ أيده بأنّ لهذه الجهه أيضا يسرى قبح المعنى و حسنه إلى اللفظ.

و أيضاً: أنّ في مقام الاستعمال يكون اللفظ فانياً في المعنى لا استقلال له في قبال المعنى، و هكذا في مسأله الوضع، و هذا يكشف عن الاتّحاد الاعتبارى بينهما.

أقول: هذا المعنى بعيد عن أذهان عامّه الواضعين و مخالف للوجدان، فإنّنا من الواضعين، و مسأله الوضع محلّ ابتلاء عامّه الناس، فإذا ولد مولود أو اخترع أحد مخترعا أو صنّف كتاباً فإنّه يضع له لفظاً بعنوان الاسم؛ ليدلّ عليه

و يحكى به عنه و ليس فيه من إيجاد الأتحاد بين اللفظ و المعنى خبر و لا أثر، و هكذا فى وضع اللفظ للمفهوم الكلى، و لا فرق بينهما فى صدق الوضع عليهما، و أنّ كليهما من أقسام الوضع- كما سيأتى إن شاء الله- فلا تكون حقيقه الوضع بهذه الدقه التى تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و جواب دليله الأول: أنّ أصل هذا الكلام صحيح، و لكنّ العله فيه ليست الأتحاد و الهوهويّه، بل الدليل أنّ المعانى فى مقام التفهيم و التفهّم مقصوده بالأصالة، و الألفاظ آله محضه لإبراز المعانى و مقصوده بالتبع، و لذا يكون إلقاء اللفظ للمخاطب إلقاء للمعنى بلا توجه منه إلى اللفظ.

و أمّا جواب دليله الثانى: فإنّ هذا الدليل لو تأمل فيه دليل على المباينه بين اللفظ و المعنى؛ إذ لا شكّ و لا ريب فى أنّ كلّ قسم من أقسام المقسم قسيم للآخر و مباين له، كمباينه البقر و البشر من أقسام الحيوان، فيكون الوجود اللفظى للمعنى مباينا لوجوده الحقيقى كمباينته لوجوده الذهنى، فكيف يكون الأتحاد و الهوهويّه بين اللفظ و المعنى مع مباينه و جوده اللفظى مع وجوده الحقيقى؟! و من البديهي أنّه لو كان بين «زيد» و «قائم» أتحاد و هوهويّه و هكذا بين «زيد» و «عالم» للزم الأتحاد و الهوهويّه بين «القائم» و «العالم»، فلك أن تقول: العالم قائم، و هكذا فى عالم الاعتبار، فإذا اعتبر الأتحاد و الهوهويّه بين شيئين فإنّه يعتبر بين لوازمهما أيضا، و إذا اعتبر بين اللفظ و المعنى أتحاد و هوهويّه فلا معنى للمباينه بين وجوده اللفظى و وجوده الحقيقى، بل تنفى نفس هذه المسأله الأتحاد ها هنا.

هذا، و لا يخفى أنّ أصل هذا التقسم أيضا كان نوعا من المسامحه؛ إذ لا معنى للوجود اللفظى حقيقه و واقعا، فهذا التفسير لحقيقه الوضع غير تام.

القول الرابع: ما عن بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (١)، و محصّل كلامه: أنّ حقيقه الوضع عبارته عن التعهّد بإبراز المعنى الذى تعلق قصد المتكلم بتفهيّمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من الأفراد من أهل أىّ لغة كان متعهّداً فى نفسه، بأنّه متى أراد تفهيّم معنى خاصّ أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، مثلاً: التزم كلّ واحد من أفراد الامّه العربيّه بأنّه متى قصد تفهيّم جسم سيّال بارد بالطبع أن يجعل مبرزه لفظ «الماء» وهكذا.

و ممّا يدلّنا على ذلك بوضوح وضع الأعلام الشخصيّة، فإنّ كلّ شخص إذا راجع وجدانه يظهر له أنّه إذا أراد أن يضع اسماً لولده-مثلاً- يتصوّر أولاً ذات ولده، و ثانياً لفظاً يناسبه، ثمّ يتعهّد فى نفسه بأنّه متى قصد تفهيّمه يتكلم بذلك اللفظ، و ليس هاهنا شىء آخر ما عدا ذلك، فليس الوضع هو القول بأنّه وضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى، بل هو مبين للوضع و التعهّد النفسانى.

و من ذلك تبين ملاك أنّ كلّ مستعمل واضع حقيقه، و أمّا إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل دون غيره فلاسبقيته فى الوضع لا لأجل أنّه واضع فى الحقيقه دون غيره.

ثمّ إنّ الوضع بذلك المعنى الذى ذكرناه موافق لمعناه اللغوى أيضاً؛ لأنّه كان فى اللغه بمعنى الجعل و الإقرار، و منه وضع اللفظ، و منه وضع القوانين فى الحكومات الشرعيّه و العرفيه، فإنّه يكون بمعنى التزام تلك الحكومه بتنفيذها فى الامّه.

و فيه: أولاً: مع أنّ كون المستعمل واضعاً مخالف للمركز الذهنى فهو مخالف للواقع أيضاً؛ إذ الوجدان أقوى شاهد بأنّ الأب و المخترع و المصنّف أحقّ

ص: ١١٢

بتسميه ولده و مخترعه و كتابه و وضع اللفظ لها، و الآخرون يستعملونه فيها أتباعا لهم، و لا يطلق عنوان الواضع عليهم فى هذه الموارد و لا يشتركون فى الوضع و التسميه منهم، بل هذه الأحقيّه تقتضى تبعيتهم لهم فى هذه الموارد الشخصيه كما لا يخفى، و هكذا فى موارد وضع ألفاظ عامه لمعان عامه؛ إذ لو كان الواضع هو الله تعالى - و هو الأحقّ بالوضع و يطلق عليه عنوان الواضع و على الآخريين عنوان المستعمل - كان له المزيه التى أوجبت إقدامه على ذلك، و هذا يقتضى أحقيته و تبعيته الآخريين له، و لذا لا يصحّ إطلاق الواضع على كلّ مستعمل.

و ثانيا: أنّ أصل مسأله الوضع بما ذا تتحقّق؟ فهل تكون الجملة: «وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى» محقّقه و موجدّه للوضع، أو تكون حاكيه و كاشفه عنه؟ و هكذا فى باب وضع القانون فى الحكومات الشرعيّه و العرفيه، هل تكون جملة «أقيموا الصلاه» نفس القانون أم تحكى عن القانون؟ و سيأتى تفصيل هذا البحث فى باب الأوامر إن شاء الله تعالى، و لكن نقول هنا إجمالا: إنّ الوضع و القانون عباره عن نفس هذه الجملات، لا حاكيه عنهما، و أنّ الوضع أمر إنشائى يوجد بنفس هذه الكلمات كما يجاد الزوجيه بنفس كلمه زوّجت، و إذا كان الأمر كذلك فلا معنى لارتباط الوضع بالتعهد و الالتزام النفسانى، فإنّ هذا المعنى لا يتحقّق فى مورد من الموارد المذكوره.

و ثالثا: إنّ الاستعمالات لا تنحصر فى المعانى الحقيقيه، بل الاستعمالات المجازيه أكثر من الاستعمالات الحقيقيه كما تحقّق فى محلّه. و من المعلوم أنّه لا يكون فى هذه الاستعمالات تعهد و التزام نفسانى، لا من الواضع و لا من المستعملين أصلا و أبدا.

القول الخامس: ما اختاره المحقق الأصفهاني قدس سره (1) في حاشيته على الكفايه، و لا يخفى أن أصل كلامه عندنا أصح كلام، ولكن بعض جزئياته التي لا تخدش بأصل الكلام قابله للمناقشه، و محصل كلامه أنه قال بعنوان المقدّمه:

إن حقيقه العلقه الوضعيه لا تعقل أن تكون من المقولات الواقعيه، فإنّه لو كانت منها فلا بدّ أن تكون من المقولات العرضيه؛ إذ هي تحتاج في تحقّقه إلى اللفظ و المعنى، مثل احتياج العرض إلى المعروض، و إن توهم كذلك قلنا: هو مدفوع بدليلين:

الأول: أن المقولات العرضيه تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج بدهاه لزومه في العرض، مع أن طرفي الاختصاص و الارتباط - و هما اللفظ و المعنى - ليسا كذلك، فإنّ الموضوع و الموضوع له طبيعي اللفظ و المعنى دون الموجود منهما، فإنّ طبيعي لفظ «الماء» موضوع لطبيعي ذلك الجسم السّيال، و هذا الارتباط ثابت حقيقه و لو لم يتلفظ بلفظ «الماء»، و لم يوجد مفهومه في ذهن أحد.

و الثاني: أن المقولات امور واقعيه لا تختلف باختلاف الأنظار و لا تتفاوت بتفاوت الاعتبار، و مع أنه لا يرتاب أحد في أن طائفه يرون الارتباط بين لفظ خاصّ و معنى مخصوص، و لا - يرونه بينهما طائفه اخرى بل يرونه بين لفظ آخر و ذلك المعنى، و لازم ذلك وقوع معنى واحد في آن واحد معروضا لعرضين، و هو محال، فالوضع لا يكون من المقولات الواقعيه.

فإن قلت: لا ريب في صدق حدّ مقوله الإضافه على الملكيه و الاختصاص و نحوهما من النسب المتكزّره.

ص: ١١٤

قلت: فرق بين كون المفهوم من المفاهيم الإضافية و بين صدق حدّ مقوله الإضافة على شىء، ألا ترى صدق العالميه و القادريه عليه تعالى، مع تقدّس وجوده عن الاندراج فى العرض و العرضى لمنافاه العروض مع وجوب الوجود، بل تلك الإضافات إضافات عنوائيه لا إضافات مقوليه فكذلك الملكيه و الاختصاص.

فالتحقيق فى أمثال هذه المفاهيم: أنّها غير موجوده فى المقام و أشباهه بوجودها الحقيقى، بل موجوده بوجودها الاعتبارى، بمعنى: أنّ الشارع أو العرف أو طائفه خاصه يعتبرون هذا المعنى لشىء أو لشخص لمصلحه دعتهم إلى ذلك، و أمّا نفس الاعتبار فهو أمر واقعى قائم بالمعتبر، و أمّا المعنى المعتبر فهو على حدّ مفهوميته و طبيعته و لم يوجد فى الخارج.

ثمّ إنّ هذا المعنى قد يكون من الامور التسببيه فيتسبب المتعاقدان بالإيجاب و القبول اللذين جعلهما الشارع سببا يتوصّل به إلى اعتبار الشارع للملكيه، فالملكيه توجد بوجودها الاعتبارى من الشارع بالمباشرة و من المتعاقدين بالتسبب، و قد لا يكون المعنى المعتبر تسببياً كالاختصاص الوضعى، فإنّه لا حاجه فى وجوده إلاّ إلى اعتبار من الواضع، و من الواضح أنّ اعتبار كلّ معتبر قائم به بالمباشرة لا- بالتسبب، فتخصيص الواضع ليس إلاّ- اعتباره الارتباط و الاختصاص بين لفظ خاصّ و معنى خاصّ، و لا فرق بين اللفظ و الإشاره فى هذا المعنى؛ إذ الإشاره أيضا تدلّ على هذا المعنى باعتبار معتبر، فلذا دلالة الإشاره على المعانى مختلفه بين الأقسام و الملل.

و أشكل عليه: بأنّ تفسير الوضع بهذا المعنى على فرض صحّته فى نفسه تفسير بمعنى دقيق خارج عن أذهان عامّه الواضعين، مع أنّ حقيقه الوضع

حقيقه عرفيه سهله التناول و المأخذ، فلا تكون بهذه الدقه التي تغفل عنها أذهان الخاصه فضلا عن العامه.

و جوابه: أنّ هذه الدقه التي تراها بلحاظ اصطلاحات مأخوذه هنا، و لا- شكّ في أنّ لبّ هذا المعنى من المرتكز الذهني العرفي، مع أنّه لا ربط لدركهم و عدم دركهم لواقعته المطلوب، و إلاّ يجرى هذا الإشكال في المعاملات أيضا.

ثمّ ذكر قدّس سرّه تنظيرا لهذا المعنى و قال: ثمّ إنّّه لا شبهه في اتحاد حيثيه دلالة اللفظ على معناه و كونه بحيث ينتقل من سماعه إلى معناه مع حيثيه دلالة سائر الدوال كالعلم المنسوب على رأس الفرسخ، غايه الأمر أنّ الوضع فيه حقيقي، و في اللفظ اعتباري، بمعنى: أنّ كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ واقعيّه خارجيه، و ليس باعتبار معتبر (1).

و أشكال عليه بعض الأعلام (2) بأنّ وضع اللفظ ليس من سنخ الوضع الحقيقي كوضع العلم، و الوجه في ذلك أنّ وضع العلم يتقوّم بثلاثة أركان: أوّلا:

الموضوع و هو العلم، ثانيا: الموضوع عليه و هي ذات المكان، ثالثا: الموضوع له و هي الدلالة على كون المكان رأس الفرسخ.

و هذا بخلاف الوضع في باب الألفاظ، فإنّه يتقوّم بركنين: أوّلا: الموضوع و هو اللفظ، ثانيا: الموضوع له و هي دلالته على معناه، و لا يحتاج إلى شيء ثالث ليكون ذلك الثالث الموضوع عليه، و إطلاقه على المعنى الموضوع له لو لم يكن من الأغلاط الظاهره، فلا أقلّ من أنّه لم يعهد في الإطلاقات المتعارفه و الاستعمالات الشائعه، مع أنّ لازم ما أفاده قدّس سرّه هو أنّ يكون المعنى هو

ص: ١١٤

١-١) نهاية الدرايه ١:٤٥.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ١:٤٤.

و جوابه: أنّ وضع اللفظ و وضع العلم على رأس الفرسخ كلاهما مشتركان في أنّ الموضوع له فيهما أمر اعتباري، و دلالتهما على كون هذا المكان رأس الفرسخ، و هذا المعنى لذلك اللفظ، فلا فرق بين المشبه و المشبه به من هذه الحيثية، فكما أنّ وضع اللفظ يكون من الامور الاعتبارية، و هكذا الإشاره و وضع العلم يكون كذلك بلا تفاوت و بلا إشكال، فهذا الفرق و هذا الإشكال كلاهما في غير محلّه.

و الحقّ في المسأله ما أفاده المرحوم الأصفهاني قدّس سرّه، أي اعتبارية الوضع بتمامه، مع ما بينا من التوضيح كما مرّ.

إذا عرفت هذا فلنشرع في مسأله تقسيم الوضع إلى التعيني و التعيني، و نقول ابتداء: إنّ هذا التقسيم صحيح أو يكون الوضع على نهج واحد فقط؟ لا يخفى أنّ القول بكليهما خال عن الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنّ هذا التقسيم مجازي إذ لا دليل على أن يكون الوضع على قسمين كما قلنا في جواب المحقق الخراساني قدّس سرّه. و إذا كانت كثره الاستعمال في المعنى المجازي بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينه حين الاستعمال فيكون هذا المعنى أيضا معنى حقيقيا للفظ، و لكنّه لا يكون معنى موضوعا له، و لا منافاه بينهما، فإنّ الوضع أخصّ من الحقيقه، فيكون الوضع التعيني خارجا عن حقيقه الوضع.

و يمكن أن يقال: إنّّه إذا كانت كثره الاستعمال في معنى مجازي بحدّ لا يحتاج معه إلى القرينه يعتبر نوع ارتباط و اختصاص من طرف أهل هذه اللغه بين اللفظ و المعنى، مثل اعتبار معتبر خاصّ بينهما، فإنّنا نرى بالوجدان في مسأله

اعتبار الملكية و الزوجية عدم اطلاع كل العقلاء في كل فرد منهما، بل تكون المسألة على أساس الملاك و الضوابط، و إذا كانت الضوابط موجوده يعتبرهما العقلاء، و إذا لم تكن موجوده فلا يعتبرهما العقلاء، و هكذا في ما نحن فيه، فإذا كانت كثره الاستعمال بحد لا يحتاج معه إلى القرينه يعتبر عقلاء أهل اللغه الارتباط و الاختصاص بين اللفظ و المعنى.

في تقسيم الوضع

لما كان الوضع فعلا اختياريا للواضع بأي معنى من المعاني فسّر فيتوقف تحقّقه على تصوّر اللفظ و المعنى، و على هذا يقع البحث في مقامين: الأول: في المعنى. الثاني: في اللفظ.

أما المقام الأول:

إشاره

فنبحث فيه من جهات: الأولى: في معنى الأقسام الأربعة، و الثانيه: في إمكانها عقلا، الثالثه: في وقوعها خارجا و مصداقا.

و أما البحث في الجبهه الاولى

فقد مرّ أنّ الوضع عبارته عن اختصاص و ملازمه بين اللفظ و المعنى، بحيث لا- نرتاب في أصالتهما هاهنا، مثل: أصاله الزوج و الزوجه في باب النكاح، و البائع و المشتري أو الثمن و المثلن في باب البيع، فإنك ترى استقلالهما و أصالتهما من حيث اللحاظ و التصوّر بالبداهه في وضع الأعلام الشخصيه، فيكون كلاهما في مقام الوضع مستقلا. و أما في مقام الاستعمال فيكون اللفظ فانيا و تابعا للمعنى، و كان حال واضع اللفظ كحال صانع المرآه و مستعمله كمستعملها، فكما أنّ صانع المرآه في مقام صنعها يلاحظها استقلالاً من حيث الكم و الكيف و الوضع و في مرحله استعمالها تلاحظ آليا، و كذلك وضع اللفظ و استعماله من هذه الجبهه، فالمعنى حين يلاحظه الواضع في مقام الوضع قد يكون في نفسه كلياً و قد يكون جزئياً.

هذا فى مقام اللحاظ و التصوّر، و أمّا فى مقام الوضع فقد يكون الوضع مطابقا للمعنى المتصوّر، أى المتصوّر كلى و اللفظ أيضا وضع لذلك المعنى الكلى، أو أنّ المتصوّر جزئى و اللفظ أيضا وضع لذلك المعنى الجزئى. فالأول يسمّى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الثانى: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ.

نكته:

إذا كان المتصوّر معنى كليا فلا يلزم تصوّره بالكنه و الحقيقه، بل يكفى تصوّره إجمالا؛ إذ لا ربط للوضع بالتصوّر و العلم بحقيقه المعنى، كما أنا لا نعلم فى مقام وضع الأعلام الشخصيه لخصوصياتها الفرديه.

هذا، و قد يكون بين المعنى المتصوّر و الموضوع له اختلاف، و هذا على قسمين؛ إذ قد يكون المعنى المتصوّر كليا و الموضوع له عباره عن مصاديقه و أفراده، و يسمّى هذا بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و قد يكون المعنى المتصوّر جزئيا و الموضوع له المعنى بوصف الكليه، و يسمّى هذا بالوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ. هذا تمام الكلام فى الجبهه الاولى.

و أمّا الكلام فى الجبهه الثانيه

فلا إشكال و لا كلام فى إمكان وقوع القسمين الأولين، و إلا يلزم المناقشه فى أصل الوضع، و إنّما الكلام فى القسمين الأخيرين منها.

و المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فصّل بينهما و قال: إنّ الملحوظ حال الوضع إمّا أن يكون معنى عامّا فيوضع اللفظ له تاره و لأفراده و مصاديقه اخرى، و إمّا أن يكون معنى خاصّا لا يكاد يصحّ إلا وضع اللفظ له دون العامّ، فتكون الأقسام

ص: 119

ثلاثه، و ذلك لأنّ العامّ يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك فإنّه من وجوهها، و معرفه وجه الشىء معرفته بوجه. بخلاف الخاصّ فإنّه بما هو خاصّ لا يكون وجهها للعامّ و لا لسائر الأفراد، فلا تكون معرفته و تصوّره معرفه له و لا لها أصلا و لو بوجه.

و بعباره اخرى: الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا. نعم، ربّما يوجب تصوّره تصوّر العامّ بنفسه فيوضع له اللفظ، فيكون الوضع عامّا كما كان الموضوع له عامّا.

و الحاصل: أنّ الوضع إذا كان عامّا و الموضوع له خاصّا فيمكن وقوعه ثبوتا، و أمّا إذا كان الأمر بالعكس فلا يمكن وقوعه ثبوتا.

و لكن أشكال عليه استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (1) و بعض الأعظم:

بأنّهما مشتركان فى الامتناع على وجه و الإمكان على وجه آخر، فإن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له فى الأقسام هو لحاظه بما هو حاك عنه و مرآه له، فهما سيان فى الامتناع؛ إذ العنوان العامّ- كالإنسان مثلا- لا يحكى إلاّ عن الحيثيه الإنسانيه دون ما يقارنها من العوارض و الخصوصيات؛ لخروجها عن حريم المعنى اللابشرطى، و الحكايه فرع الدخول فى الموضوع له.

و إن كان المراد من شرطيه لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان، فإنّا إذا تصوّرنا «زيد» نتصوّر الإنسان قهرا، و لكنّه لا يكون تفصيلا، بل يكون إجمالا كما لا يخفى.

ص: ١٢٠

و قال بعض الأعلام فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه على ما فى كتاب المحاضرات (1): أن المفاهيم الكليّه على قسمين، فإنّ تصوّر بعضها يوجب تصوّر أفراده و مصاديقه بوجه.

و تفصيل ذلك: أن المفاهيم الكليّه المتأصّله كمفاهيم الجواهر و الأعراض - كالحيوان و الإنسان و البياض و السواد و نحو ذلك - لا تحكى فى مقام اللحاظ و التصوّر إلا عن أنفسها، و هى الجبهه الجامعه بين الأفراد و المصاديق، و كذلك بعض المفاهيم الانتزاعيه - كالوجوب و الإمكان و الامتناع و الأبيض و الأسود و ما شاكلها - فإنّ عدم حكايتها عن غيرها من الواضحات.

و أمّا العناوين الكليّه التى تنتزع من الأفراد و الخصوصيات الخارجيه - كمفهوم الشخص و الفرد و المصداق - فهى تحكى فى مقام اللحاظ عن الأفراد و المصاديق بوجه و على نحو الإجمال، فإنّها وجه لها و تصوّرها فى نفسها تصوّر لها بوجه و عنوان، و بتعبير آخر: أنّ مرآيتها للأفراد و الأشخاص ذاتيه لها، فتصوّرها لا محاله تصوّر لها إجمالاً بلا أعمال عناية فى البين، فإذا تصوّرنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الإنسان - مثلاً - فقد تصوّرنا جميع أفراده بوجه.

ثمّ ذكر تأييدا حيث قال: و من ثمّ جاز الحكم عليها فى القضيه الحقيقيه و كذا فى القضيه الخارجيه، فإنّ الموضوع فيهما أفراد الطبيعه، لكن فى الاولى مطلق الأفراد و فى الثانيه الأفراد الموجوده منها بالفعل، بخلاف القضيه الطبيعيه فإنّ الموضوع فيها نفس الطبيعه لا - ربط لها بالأفراد و المصاديق، فلو لم يحك المفهوم فى مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ» عن أفراده لاستحال الحكم عليها مطلقاً، مع أنّ الاستحاله واضحه البطلان، فلا بدّ فيها من الحكايه.

ص: ١٢١

أقول: لا- يمكن أن يكون الكلّي حاكيا عن الأفراد أصلا و أبدا، و من البديهي أنّ فرديّه الفرد متقوّمه بالخصوصيّات الفرديّه كالزمان و المكان و العالميّه و الجاهليّه و الابوّه و البنوّه و...و إذا كان الأمر كذلك فنحيب عنه بالنقض و الحلّ.

أمّا الأوّل: فلا شكّ في أنّ عنوان «الإنسان الموجود» يكون من العناوين الجوهرية المتأصله، و لا شكّ أيضا في عدم الفرق بين هذا العنوان و عنوان «ما ينطبق عليه الإنسان» إذ الانطباق لا- يصدق إلّا- على الموجود في الخارج، فكيف لا يحكى عنوان الأوّل عن الأفراد و المصاديق بخلاف عنوان الثاني؟!

و أمّا الثاني: فلا- يمكن حكاية الكلّي و مرآتيته عن الخصوصيّات الفرديّه، فإنّا نرى بالوجدان عدم حكاية عنوان ما ينطبق عليه الإنسان عن أحد من الخصوصيّات الفرديّه المتقوّمه بها فرديّه الفرد من اللّون و العلم و الجهل و...مع أنّه لا يكون معنى للحكاية سوى ذلك، و هكذا عنوان الفرد و الشخص و المصدق.

و الجواب عن التأييد المذكور في كلامه: أنّ المنطقيين و إن عبّروا عن موضوع القضيّه الحقيقيّه و الخارجيه بأفراد الطبيعه، و لكن المراد منها وجودات فرديّه لا- خصوصياتها؛ إذ المقصود من المستطيع في عنوان «المستطيع يجب عليه الحجاج» هو وجوداته لا خصوصيات الفرديّه، مع أنّ الكلام في باب الوضع يكون في الحكايات عن الخصوصيّات الفرديّه، فليس لنا كلّى كان كذلك.

و ربّما يقال في مقام الدفاع عن صاحب الكفايه قدّس سرّه: بأنّ الطبيعه و الكلّي كما يمكن أن تلاحظ مهمله جامده كذلك يمكن لحاظها ساريه و جاريه في أفرادها متّحده مع مصاديقها، و على الأوّل لا تكون حاكية عن الأفراد و المصاديق،

و على الثانى تكون عين الخارج و نفس المصاديق؛ ضروره اتّحاد الماهيّة و الوجود فى الخارج، و الانفصال إنّما هو فى الذهن، فتصحّ مرآتها للأفراد و المصاديق و حكايتها عنها. و من هنا عرّفوا المطلق بطبيعه ساريه فى الأفراد، فإذا كان المطلق موضوعا لحكم يكشف أنّ الطبيعه مع وصف السريان و الجريان يكون موضوعا، فيكون القسم الثالث من أقسام الوضع-الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ-بمكان من الإمكان.

و جوابه: أنّ هذا الكلام أيضا فى غير محلّه، و توضيحه يتوقّف على مقدّمه، و هى: أنّه يلزم فى تحقّق عنوان الأفراد أوّلا: خروج الطبيعه التى يكون هذا الفرد فردا لها من عالم الماهيّة و دخولها فى عالم الوجود، و ثانيا: تكثّر وجود الطبيعه و تعدّدها، و ثالثا: وجود خصوصيات متمايزه فرديّه فى كلّ فرد من الأفراد.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- يعقل فى مرحله لحاظ الطبيعه لحاظ الوجود؛ إذ الطبيعه و الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّا- هى، لا موجوده و لا- معدومه، و لا- مطلوبه و لا غير مطلوبه، و نسبتها إلى الوجود و العدم مساويه، و لذا يحتاج الممكن فى وجوده إلى العلّه، فلا- يرى من مرآه الماهيّة و الطبيعه لا- الوجود و لا- تعدّد الوجود، و لا- الخصوصيات الفرديّه، و على هذا لا- معنى لمطلق الساريه و الجاريه فى الأفراد سوى أنّ تمام الموضوع هو كلّ الأفراد، فإذا قال المولى:

اعتق رقبه-مثلا- فالرقبه الكافره و المؤمنه كلاهما تمام الموضوع.

و الحاصل: أنّ هذا القسم من الأقسام الأربعة غير معقول كما لا يخفى.

مبّعد:

لو فرض إمكان هذا القسم-أى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ-فهل

ص: ١٢٣

الموضوع له فيه واحد أو متعدّد؟ ولا بدّ من القول بتعدّده بحسب تعدّد الأفراد بخلاف عكسه-أى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- إذ الموضوع له فيه واحد، وإذا كان الأمر كذلك فالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يكون قسما من أقسام المشترك اللفظي.

لا يقال: إنّ بين هذا القسم من الوضع و المشترك اللفظي بونا بعيدا؛ إذ المعانى الموضوع لها فيه متباينه، و أمّا فى ما نحن فيه فهى عباره عن أفراد الطبيعه الواحده، مع أنّ الوضع فيه أيضا متعدّد بحسب تعدّد الموضوع له، بخلاف ما نحن فيه.

لأننا نقول: أنّ الملاك فى المشترك اللفظي تعدّد الموضوع له و تباين بعضها مع البعض الآخر، و هو موجود فى ما نحن فيه، و ليس الملاك تعدّد الوضع و عدمه، فيكون هذا قسما من أقسام المشترك اللفظي، و هذا بعيد عن الأذهان و إن لم يمتنع عقلا، و هذا الاستبعاد يؤيد عدم إمكان هذا القسم من الوضع و أنّه غير ممكن عقلا.

و أمّا القسم الرابع من الوضع-أى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- فقد أنكر إمكانه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه كما مرّ، و تبعه فى ذلك أكثر تلامذته، و استدّلوا له: بأنّ مفهوم الخاصّ مهما كان لا يحكى بما هو خاصّ عن مفهوم العامّ أو عن خاصّ آخر، فإنّ تصوّر شىء يستحيل أن يكون تصوّرا لشىء آخر، بل لحاظ كلّ مفهوم لحاظ نفسه و محدود لحدّه، و لذا قالوا: إنّ الجزئى لا يكون كاسبا و لا مكتسبا.

و أوضح من ذلك كلام المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) على ما فى تقريراته، و هو قوله:

ص: ١٢٤

و لكنّ التحقيق هو عدم إمكانه و استحالته، و هذا فيما لو كان آله الملا حظّه هو الفرد و الخصوصيّة كعنوان زيد-مثلا- واضح؛ ضروره أنّ الفرد و الخصوصيّة مفهوما يباين مفهوم العامّ و الكلّي، و معه لا يمكن جعله وجهها و عنوانا له.

و أمّا لو كان آله اللّحاظ هو الكلّي المقيد-كالإنسان المتقيد بالخصوصيّة الزيدية و لو بنحو دخول التقيد و خروج القيد- فكذلك أيضا، فإنّه مع حفظ جهه التقيد بالخصوصيّة فيه يباين لا محاله مفهوما الإنسان المطلق الجامع بين هذه الحصّة و غيرها، و مع إلغاء جهه التقيد و تجريده عن الخصوصيّة و لحاظه بما أنّه قابل للانطباق عليه و على غيره يرجع إلى عموم الوضع و الموضوع له.

و لكن نسب في الكفايه القول بوقوع هذا القسم إلى بعض الأعلام، و الظاهر أنّه المرحوم الميرزا حبيب الله الرشتي قدّس سرّه على ما في كتاب بدائع الأفكار (١)، و محصّل كلامه في مقام الاستدلال: أنّ أدلّ دليل على إمكان الشئ و وقوع الشئ، و نحن نرى خارجا و وقوع هذا القسم من الوضع بالبداهه، فإنّ المخترع إذا اخترع صنعه و أوجدها في الخارج، ثمّ في مقام التسميه و وضع اللفظ لها لم يوضع اللفظ بإزاء هذا المخترع الجزئي الموجود في الخارج من حيث كونه ذلك المعنى المركب، بل يوضع اللفظ بإزائه و مشابهه من حيث اشتمالهما على تلك الفائدة، و باعتبار المناط الموجود فيهما، فيكون المتصوّر معنى خاصّا و الموضوع له كليّا و عامّا، و هكذا واضح لفظ الحيوان-مثلا- رأى شبحا من بعيد و تيقن أنّه حسّاس و متحرّك بالإرادته، فتصوّر ذلك الشبح الذي هو جزئي حقيقي و وضع اللفظ بإزاء معنى كليّ منطبق عليه و على غيره من الأفراد، فالمتصوّر جزئيّ و الموضوع له كليّ.

ص: ١٢٥

و الحاصل: أنّ الوضع إذا تعلّق بالفرد باعتبار وجود صفه فيه يسرى إلى كلّ ما تجد فيه تلك الصفه.

و الجواب الذى أشار إليه فى الكفايه و صرّح به الآخرون: أنّه ليس هنا لحاظ واحد، بل الواضع ينتقل من تصوّر جزئى إلى تصوّر كلى و يضع اللفظ لمتصوّره الثانى، فيكون الوضع و الموضوع له عامًا، و هذا خارج عن محلّ الكلام.

أقول: و الحقّ فى المسأله ما قال به المحقّق الرشتى قدّس سرّه إذ الخاصّ يحكى عن العامّ، و التغيّر المفهومى لا يوجب عدم حكايته عنه، فإنّ الإنسان و الحيوان الناطق أيضا متغيّران من حيث المفهوم، و حمل أحدهما على الآخر لا يكون حملا أوليا عند بعض، مع أنّه لم يقل أحد بعدم حكايتهما عن الآخر؛ إذ الوجدان حاكم بأنّ لازم تصوّر الإنسان المتقيّد بالخصوصيّة الزيديّه تصوّر الإنسان ابتداء و لو بنحو دخول التقيد، و لا يمكن لحاظ هذا العنوان بدون لحاظ الإنسان ابتداء.

و لا- يسمع كلام من يقول: بأننا نتصوّر الرقبه المقيّده بالإيمان بدون تصوّر كلى الرقبه؛ إذ التقيد داخل فى العنوان؛ لأننا نقول: إنّ المرحلة الاولى من مراحل تحقّق عنوان الأفراد عبارته عن وجود الماهيّة. و المرحلة الاخرى تحقّق خصوصيات فرديّه، و معنى الفرديّه عبارته عن ماهيّة الإنسان المتخصّصه بخصوصيات فرديّه، و لا يمكن ملاحظه الفرديّه بدون ملاحظه الماهيّة قبلها.

و من المعلوم أنّنا لا نشكّ دخاله الإنسانيّه فى تسميه المولود، و لذا لو سمى الوالد ولده باسم على- مثلا- لم يسأل و يقال له: لم لا تسميه باسم تفّاح أو طياره -مثلا- فإنّه ينادى بأعلى صوت بأنّ هذا إنسان، و تسميه الإنسان بهذه

الأسماء غير معمول، بل غير معقول عند العقلاء، وهذا كاشف عن تصوّر الإنسانيّة عند تسميه المولود، فالخاصّ يكون حاكيا و مرآه للعالم، فيكون هذا القسم من الأقسام الأربعة بمكان من الإمكان، بخلاف عكسه كما مرّ آنفا.

وقد عرفت أنّه لا- كلام و لا- إشكال في إمكان وقوع القسمين الأوّلين من الأقسام الأربعة، ولكن استشكل في القسم الأوّل منهما- أي الوضع العامّ و الموضوع له العامّ- وهو أنّ الاصوليين يقولون بأنّه لا- بدّ للواضع في مقام الوضع من تصوّر اللفظ و المعنى، و أنّ الوضع بأيّ معنى كان لا يمكن بدون لحاظ اللفظ و المعنى؛ و الفلاسفة يقولون بأنّ الماهيّة قد تتحقّق في الخارج و قد تتحقّق في الذهن، و أنّ وجودها الذهني عبارة عن إحضارها في وعاء الذهن و تصوّرها ذهنيا. و لا يخفى أنّ الوجود-سواء كان في الخارج أو في الذهن- ملازم و مساوق للتشخيص و الجزئية.

و حاصل هذين القولين أنّه لا يمكن أن يكون المعنى الموضوع له عامّا، فإنّه يصير في مقام التصرّو جزئيا.

و جوابه: عبارة عن أمرين:

الأوّل: أنّه سلّمنا أنّ المتصرّو يصير جزئيا بالتصرّو، ولكنّ اللفظ يوضع بإزاء المعنى العامّ الذي يجيء في الذهن، إلا أنّ القيد خارج و لا- دخل له في الموضوع له، فيكون المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه عبارة عن ذات المتصرّو و هو عامّ، كما أنّ الوضع أيضا عامّ، و لا معنى له سوى تصوّر العامّ.

الثاني: أنّ التصرّو عبارة عن استخفاء صورته الشئ في الذهن، سواء كان المتصرّو كليّا أو جزئيا، ولكن كانت هذه الصورة مرآه للمتصرّو و حاكبه عنه، فيكون المتصرّو موجودا بوجودين: أحدهما في الخارج، و الآخر في الذهن،

و يقال للصوره الذهنيه:إنها ملحوظه بالذات،و للموجود فى الخارج:إنها ملحوظه بالعرض.

و هكذا فى الكليات،فإذا تصوّرنا كليا تجيء صورته منه فى الذهن،فيكون الكلى ملحوظا بالعرض و هذه الصوره الذهنيه ملحوظه بالذات،و لكنّ الأحكام بتمامها تكون للملحوظه بالعرض،فإن قلت:زيد موجود فى الخارج -مثلا- و هو لا يكون سوى الملحوظ بالعرض.

و هكذا الحال فى القضايا التى يكون محمولها كلمه «معدوم»أو «ممتنع»، مثلا:تقول:«شريك البارى ممتنع»،فهذه قضيه حملتيه،و هى تحتاج إلى التصوّر،و تصوّر شريك البارى عبارته عن إيجاده فى الذهن.و معلوم أنّ الملحوظ بالذات بعد إيجاده فى الذهن لا يكون ممتنعا،فيكشف أنّ المحمول فيها عبارته عن الملحوظ بالعرض الذى يحكى الذهن عنها،فيكون هو الممتنع.

و هكذا فى القضايا التى تكون المحمول فيها هو المعدوم،و هكذا فى باب الوضع؛إذ الملحوظ بالذات و إن كان جزئيا بلحاظ وجوده فى الذهن بعد التصوّر،و لكنّه ليس بموضوع له،بل الموضوع له عبارته عن الملحوظ بالعرض و هو نفس المعنى و ذات المتصوّر.فهذا الإشكال فى غير محلّه.

تنبيه:

ذكر المحقق العراقى قدّس سرّه (1)للقسم الأوّل من الأقسام الأربعة-أى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ-معنى آخر غير المعنى المشهور،و جعله المبني لكثير من المباحث الاصوليه،و لكن قبل بيان هذا المعنى ذكر توضيحا للمعنى المشهور، و هو:أنّه يتصوّر على وجهين:

ص: ١٢٨

الأول: أن واضح طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى يتصور ذات المعنى و نفس الماهية مجملا عاريه عن القيد و الخصوصيه حتى عن التقييد بالإطلاق، و يعبر عنه «بلا بشرط المقسمي» يعني: ذات الماهية، و يوضع اللفظ بإزاء هذا المعنى.

الثاني: أن يتصور مع قيد و خصوصيه و هي خصوصيه الإطلاق و الجريان في الأفراد، و هذا قسم آخر من عموم الوضع و الموضوع له، فيكون كلاهما من القسم الأول من الأقسام الأربعة للوضع، و الفرق بينهما واضح، و ترتب عليهما ثمرات:

منها: ما في القضية الحملية مثل: «زيد إنسان»؛ إذ الملاك في الحمل هو الاتحاد و الهوهويه في الوجود الخارجي، و حينئذ إن كان معنى الإنسان هاهنا من قبيل الأول- أي نفس الماهية بلا قيد- فيكون بين «زيد» و «إنسان» اتحاد في الخارج، و أما إن كان معنى الإنسان من قبيل الثاني- أي الإنسان السارى في جميع الأفراد- فلا يكون بينهما اتحاد و هوهويه، فإن زيدا متحد مع ماهية الإنسان لا- مع الإنسان الجارى في جميع الأفراد، إلا أن نرتكب مجازا بأن نستعمل اللفظ الموضوع للكلى- الإنسان المقيّد بالسريان- في الجزء، فلا بد لنا من ارتكاب المجاز هاهنا إن كانت القضية حملية.

و منها: ما في تقييد المطلق، مثلا: إذا قال المولى: «اعتق رقبه» ثم قال في ضمن دليل آخر: «لا تعتق رقبه كافر» فإن كان معنى الرقبه من قبيل الأول فلا- يكون هذا التقييد مستلزما للمجازيه في المطلق؛ إذ الدال و المدلول متعدّد، و أما إن كان من قبيل الثاني فيكون القيد في الدليل الثاني قرينه على أن المراد من الرقبه في الدليل الأول هي الرقبه المؤمنه، و يستكشف منها مجازيه هذا الاستعمال، فيكون تقييد الإطلاق على الثاني مستلزما للمجازيه.

و لكنّه قدّس سرّه لم يقل بأحد هذين المعنيين، بل هو قائل بالمعنى الثالث هاهنا.

و ذكر (1) قبل بيان المعنى مقدّمه فلسفيّه، و هي: أنّ أعظم الفلاسفه يعتقدون بأصاله الوجود و اعتباريّه الماهيّه، و يقولون في توضيح اعتباريّه الماهيّه و انتزاعيّتها: إنّ الوجود أصيل في جميع مراتب وجوديّته، و أمّا العناوين الحاكيه عنها فلا واقعيّه لها، فإنّ عنوان الجسميّه الحاكيه عن المرحله الأدنى للوجود- أي مرحله الشاغل للحيز- عنوان اعتباريّه و انتزاعيّه لا واقعيّه له في قبال واقعيّه وجود الحيز، و هكذا عنوان النامي و عنوان الحيوان و الإنسان، الحاكي كلّ منها عن مرحله من المراحل الوجوديّه التي تقوى المرتبه العالتيه منها من سافلتها، فإنّ مرحله الناطقيّه أقوى من مرحله الحسّاسيّه و التحرّك بالإرادته، و هي أقوى من مرحله النمو، و هذه العناوين اعتباريّه و انتزاعيّه و حاكيه عن المراحل الوجوديّه، و لا دخل لها في الواقعيّه الوجوديّه.

و إذا كان الأمر كذلك فالارتباط الموجود بين هذه المرتبه القويّه و أفرادها كيف يتصوّر؟ أي الجبهه المشتركه التي بها تمتاز أفراد كلّ نوع من أفراد النوع الآخر، و لا يمكن القول باشتراكها في ماهيّه الإنسان-مثلا- إذا الماهيّه انتزاعيّه و اعتباريّه، و الأصيل هو الوجود المساوق و اللازم للتشخص و الجزئيّه.

و أيضا لا- يمكن القول بما قال به الرجل الهمداني من كون نسبه الكلّي إلى أفراده نسبه الأب إلى أبنائه، أي يتغاير الكلّي مع أفراده من حيث الوجود. بل لا بدّ من القول: بأنّ كلّ واحد من أفراد الطبيعه أب و ابن، مثلا: «زيد» حصّه من الإنسان و «بكر» حصّه به اخرى منه، هذه جهه الابوه، و الخصوصيات الفرديّه منهما تكون جهه البنوه، ف«زيد» مرّكب من حصّه من الإنسان

ص: ١٣٠

و خصوصياتہ الفردية، و «بكر» مركب من حصه اخرى منه و خصوصياتہ الفردية.

و الحاصل: أنّ الإنسان وضع للوجود السعي المنطبق على كلّ الحصاص، و لا- تقل: فكيف لاحظ الواضع في مقام الوضع هذه الحصاص المتعدّده؟ فإنّا نقول: يكفى في مقام الوضع التصوّر الإجمالي، كما يكفى في القضية الحقيقيه تصوّر موضوعها إجمالاً؛ إذ الموضوع فيها عباره عن الأفراد المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود، فهذا معنى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

و لا يخفى ما في كلامه قدّس سرّه: أوّلاً: أنّ كلامه في نسبه الكلّي إلى أفراده مخالف للواقع، و لما قال به المنطقيون، حيث يرون أنّ كلّ الطبيعي يوجد بوجود فرد، فإذا تحقّق فرد من أفراده في الخارج فهو تمام الطبيعي لا حصّه منه، فلو تحقّق-مثلاً- «زيد» في الخارج يتحقّق الإنسان بتمامه و كماله، لا حصّه من حصصه، مع أنّ لازم مقالته تحقّق الإنسان بكمالہ بتحقّق مجموع الحصاص و الأفراد فقط.

هذا، مع أنّ قضيه «زيد إنسان» قضيه حمليه صحيحه بلا- شكّ، و حملها حمل شائع، و ملا- ك الحمل- أي الاتّحاد في الوجود الخارجى- موجود فيها بلا- تجوّز و استعاره، و هو متّفق عليه، و لكن لازم القول بالحصّه ارتكاب المجاز في هذه القضية أيضاً- أي «زيد» حصّه من الإنسان- و إلّا لم يكن بينهما ارتباط أصلاً، فهذا القول خلاف الواقع و المنطق، مع أنّه لا مأوى للمفهوم الكلّي سوى الذهن و العقل.

و ثانياً: أنّه ما معنى قولك: إنّ الإنسان عنوان حاك عن الواقعيه الوجودية- أي الوجود السعي- منتشر في الأفراد؟ إن فرضنا كلياً كان له مائه فرد، هل

الواقعيّ الخارجيّ أيضا تكون مائه أم تكون مائه و واحده؟ إن قلت بالأوّل فأين ما وضع له الإنسان و الواقعيّ التي كانت جامعه لهذه الأفراد؟ و إن قلت بالثاني- كما هو الظاهر من كلامك- فهذا ما قال به الرجل الهمداني، و هو مردود عندك أيضا، فهذا المعنى الذي ذكره المحقّق العراقي قدّس سرّه غير تام.

و لا يخفى أنّه لا واقعيّ لكليّ الطبيعيّ في قبال واقعيّ أفراده، بل كلّ فرد من الأفراد له واقعيّ إنسانيّ و خصوصيّات فرديّه يشترك في الأوّل مع سائر الأفراد، و في الثاني يتغاير معها، و هذا المعنى لا ينافي أصاله الوجود و اعتباريّ الماهيّة.

و أمّا الكلام في الجبه الثالثه:

و هي مرحله الإثبات و الوقوع خارجا و مصداقا، و أنّ الأقسام الممكنه المذكوره هل يكون لها مصداق في الخارج أم لا؟ فنقول: لا- إشكال في وقوع الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع أسماء الأجناس، و مثّلوا للوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ بالأعلام الشخصيّة.

و لكن يرد عليه إشكال غير قابل للذّب، و هو مبتنى على مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الموجود في الذهن مع وصف كونه في الذهن مباين للموجود الخارجيّ مع كونه في الخارج، و لا يمكن الجمع بينهما.

و ثانيتهما: أنّ الوجود الذهنيّ عبارته عن تصوّر الشّيء و التفات النفس إليه، فيكون لنا عند تصوّر الشّيء ملحوظان: أحدهما: ملحوظ بالذات، و هي الصوره الذهنيّه الحاصله من تصوّر الشّيء. و الآخر: ملحوظ بالعرض، و هو الشّيء المتصوّر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ ما وضع له لفظ «زيد»- مثلا- هو الملحوظ بالعرض أم الملحوظ بالذات؟ و على أيّ حال لا يخلو من إشكال، فإن كان

الموضوع له هو الملحوظ بالذات فلا يمكن إطلاق لفظ «زيد» على الموجود الخارجى؛ إذ الذهن و الخارج متباينان، مع أن إطلاقه عليه مجازا غير معقول.

و إن كان الموضوع له هو الملحوظ بالعرض يلزم أن يكون قولنا: «زيد موجود فى الخارج» قضيه ضروريه، فإنه من قبيل الضرورية بشرط المحمول، و معناه: أن هذا الشيء الموجود فى الخارج موجود فيه، و من البديهي أن كل قضيه حمله ممكنه إن اخذت قيدها بالمحمول فى الموضوع تنقلب إلى الضرورية، مثل: «زيد القائم قائم»، مع أنه من المسلم أن «زيد موجود» ك «الإنسان موجود» قضيه ممكنه، فأين الجزئية التى ادعت فى موضوع له الأعلام الشخصية؟! فلا بد من القول بكونها موضوعه للماهية الكلية، و لكن مصداقها منحصر بفرد واحد، و لا دخل للوجود فيه لا خارجا و لا ذهنيا، نظير مفهوم واجب الوجود الكلى الذى لا ينطبق إلا على فرد واحد، و المفهوم الكلى فى الأعلام الشخصية عبارته عن العناوين الكلية.

مثلا: المولود المذكر الذى ولد فى زمان كذا و مكان كذا فى طائفه كذا و لأب و أم كذا نسميه ب «زيد»، و لكن هذه العناوين الكلية لا تنطبق خارجا إلا على فرد واحد، و لذا جرت سيره الناس فى الإخبار عن معدوميه المسميات فى زمان و موجوديتها فى زمان آخر، و يقال: لم يكن «زيد» فى ذلك الزمان بل وجد بعده، فيستكشف أن الموضوع له فيها هو العناوين الكلية، فيدخل تحت عنوان «الوضع العام و الموضوع له العام».

على أنه لو كان الموجود الخارجى موضوع له للفظ «زيد» يرد عليه إشكال آخر، و هو أنهم قالوا: بأن قضيه «الإنسان معدوم» و قضيه «زيد معدوم» يكون كلاهما من القضايا الصادقة بلا فرق بينهما. أما القضية الاولى

فإن ماهية الإنسان نسبتها مساوية إلى الوجود و العدم، و لكن للاصوليين بحث في زمان معدوميه ماهية الإنسان و يقولون: بأن الوجود الطبيعي يكون بوجود فرد من أفرادها، و عدمه يكون بعدم جميع أفرادها.

و لا يخفى أنّ لنا هاهنا كلاماً بأنّ الطبيعي موجود و معدوم في آن واحد، و أنّه معروض للوجود و العدم في زمان واحد، و المحال أن يكون فرد منه معروضا لكليهما في آن واحد. و سيأتي إن شاء الله في مباحث النواهي بتمامه.

و على هذا المبنى فكما أنّ ماهية الإنسان تكون موجوده فعلا بلحاظ أفرادها الموجوده، كذلك تكون فعلا معدومه بلحاظ الأفراد التي توجد بعد ذلك، و يجوز أيضا فرض أنّ ماهية الإنسان كانت معدومه قبل الخلقه ثمّ صارت موجوده، مع أنّه لا نشكّ في بطلان هذا التعبير في الأعلام الشخصية إذا كان الموضوع له فيها وجودا خارجيا و ملحوظا بالعرض، فإنّ للوجود الخارجى دخل فى معنى «زيد» و مقيد به و لا يتصوّر المعدوميه للهيكل المقيد بالوجود الخارجى، و لذا لا يصحّ القول بأنّ «زيدا» كان معدوما ثمّ صار موجودا، و هذا دليل على أنّ الموضوع له فيها لا يكون الموجود الخارجى.

و يمكن أن يقال للتخلص عن الإشكالات بأنّ الأعلام الشخصية داخله تحت عنوان الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و لكنّ المعنى الخاصّ لا- يكون مقيدا بالوجود الخارجى و الذهنى، بل يكون له معنى ثالث، و هو كون الموضوع له معنى كليّا ذا فرد واحد، و هذا أيضا يقال له: الخاصّ.

و أمّا الكلام فى المقام الثانى

-أى تصوّر اللفظ- فلا- يخفى أنّ هاهنا تقسيم آخر بلحاظ كيفيه تصوّر اللفظ حين الوضع؛ إذ الواضع إمّا يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته، كما فى أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إمّا لا يلاحظ المادّه

و الهيئه كما فى الجمل الاسميّه، بناء على أن يكون للمركبات وضعاً على حده، مثل: «زيد قائم» و «عمر و قاعد»؛ إذ لا نشكّ فى أنّها غير محدوده من ناحيه المادّه، و هيئاتها و إن كانت محدوده و لكن لم تقيد بخصوصيّه خاصّه.

و إمّا يلاحظ المادّه فقط، كما فى موادّ المشتقات مثل: مادّه «ض، ر، ب» للضرب مع انحصار الحروف الأصليّه فيها، و هى تدلّ على معناه فى ضمن هيئات مختلفه و إن كان عروض الهيئات عليها موجبا لزياده المعنى حتّى هيئه المصدر.

و إمّا تلاحظ الهيئه فقط كما فى هيئه الفاعل؛ إذ لا دخل للمادّه فيها حتّى مادّه «ف، ع، ل».

إذا تمهد هذا فنقول: لا شكّ فى أنّ الوضع فى الأوّل شخصيّ، و فى الثانى نوعيّ، و أمّا فى القسمين الأخيرين فاختلف العلماء على أقوال: الأوّل: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما شخصيّ، و الثانى:

قاله المحقق العراقى قدّس سرّه و هو: أنّ الوضع فى كليهما نوعيّ.

و لكنّ الحقّ التفصيل الذى يستفاد من المحاضرات (1)، و هو: أنّ الواضع إن لاحظ المادّه وحدها فالوضع شخصيّ، و إن لاحظ الهيئه وحدها فالوضع نوعيّ. و قال فى مقام الاستدلال للأوّل: بأنّ الواضع لم يلاحظ فيها فى مقام الوضع إلاّ شخص اللفظ بوحدته الطبيعيّه و شخصيّه الممتازه، فالموضوع هو ذلك اللفظ الملحوظ كذلك، سواء كان الموضوع له معنى عامّا أو خاصّا، و عدم لحاظ الهيئه لا يوجب نوعيّه الوضع فيها، كعدم لحاظ آخر الكلمه فى الأعلام الشخصيه.

ص: ١٣٥

و للثاني بأنه لما كانت الهيئه مندمجه في الماده غايه الاندماج فلا يعقل لحاظها بنفسها مع قطع النظر عن الماده؛ إذ لا وجود لها بدونها في الوجود الذهني فضلا عن الوجود العيني، فتجريدها عن المواد لا يمكن حتى في مقام اللّحاظ، فلا محاله يجب الوضع لأشخاصها بجامع عنواني كقولك: «كلّ ما كان على هيئه الفاعل» لا بشخصيتها الذاتية، هذا هو معنى نوعيه الوضع، و أمّا معنى شخصيه الوضع فهو: لحاظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعيه و شخصيته الذاتيه كما مرّ. هذا تمام الكلام في أقسام الوضع إلى هنا.

و أمّا البحث عن وقوع الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فقد ذهب جماعه إلى أنّ وضع الحروف من هذا القبيل.

المعنى الحرفي

لا يخفى عليك أنّ البحث في باب الحروف و المعاني الحرفيه من المباحث المهمه، مع أنّه يوجب التوسعه و تهيتؤّ الذهن للمباحث الآتيه، و تترتب عليه فوائد كثيره، منها: في مسأله الواجب المشروط بأنّ الشرط فيها هل يرجع إلى الماده أو إلى الهيئه التي هي من المعاني الحرفيه؟ و على فرض رجوعه إلى الهيئه - كما قال به المشهور - هل يكون للمعنى الحرفي معنى عامّ حتى يكون قابلا للتقييد أو يكون له معنى خاصّ و جزئي غير قابل للتقييد؟ و هذا هو معرکه الآراء بين العلماء.

و هكذا في باب المفاهيم تترتب عليه ثمرات، منها: في مسأله أداه الشرط بأنه هل لها إطلاق أم لا؟ فلا يخلو البحث فيها عن فائده كما توهم، و فيه أقوال:

الأول: للمحقق الخراساني (١) تبعاً للمحقق الرضى قدس سرهما - وهو قول آخر في مقابل المشهور - وهو: إن المعنى الحرفي و الاسمى متحددان بالذات في جميع المراحل الثلاثة - أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه - و إن كان بينهما اختلاف من حيث لحاظ أحدهما استقلالياً و الآخر آلياً، إلا أن اللحاظ بأى نحو كان خارج عن حريم المعنى، بل هو من شئون الاستعمال و توابعه.

و ما استفاد من كلامه قدس سره في جواب المشهور أنه مرّ مراراً أن خصوصية الموضوع له مساوق مع وجوده و جزئيته، فلا محاله يكون الموضوع له في الحروف جزئياً. ثم يسأل بأنه هل المراد من الجزئى الجزئى الخارجى أو الذهنى؟ و لا ثالث له، و لا شك في أنّهما متباينان لا يجتمعان و لا يرتفعان، و لا يمكن أن يكون الوجود بدونهما و لا معهما.

إن قلت: إن الموضوع له في الحروف جزئى خارجى بأن الواضع في مقام وضع كلمه «من» لاحظ المفهوم الكلى للابتداء، و لكن وضعه لمصاديقه الخارجيه.

قلنا: إننا نرى كثيراً ما أن كلمه «من» تستعمل في مقام الأمر، و لا شك في أنه لا يمكن أن يكون الأمر به أمراً خارجياً؛ إذ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته، فلا بد أن يكون الأمر به في مقام تعلق الأمر أمراً كلياً، و إلا لا معنى لقول المولى: «سر من البصره إلى الكوفه» في مقام إنشاء التكليف، و لا يمكن القول ببطلان هذا التعبير أو استعماله مجازاً، بل لا فرق وجدانا بينه و بين قولنا: «سرت من البصره إلى الكوفه» بل و لا شك في صحه استعمال جمله «إننى أسير من قم» في الاستقبال، و هذا الإخبار عن الاستقبال

ص: ١٣٧

إخبار صحيح حتى مع عدم علم المتكلم من زمان السير و انتهائه، و هذا دليل على أنه لا دخل للجزئية الخارجيه في المعاني الحرفيه؛ إذ الموضوع له فيها كالوضع يكون كلياً.

إن قلت: إن المراد من الجزئية هي الجزئية الذهنيه، بأن كلمه «من» وضعت للابتداء الذي لوحظ وصفا و آله للغير، و لعل هذا المعنى يستفاد من كلام النحويين في مقام تعريف الحرف، من أنه كلمه تدل على معنى في غيره.

قلنا: و في هذا المعنى إشكالات متعدده:

منها: أن المولى إن قال: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا شك في أنه قابل للامتثال أولاً، و الامتثال يكون بالسير الخارجى ثانياً، فعلى هذا يكون الامتثال مبيناً للمأمور به؛ إذ المأمور به مقيد بالأمر الذهني، و الامتثال بالسير يتحقق بالأمر الخارجى، و بينهما بون بعيد.

و منها: أن اللحاظ لو كان موجبا للجزئية فلم لا يكون موجبا لها في الأسماء، فإن معنى الابتداء عباره عن الابتداء الذي لوحظ مستقلاً، و لازم ذلك أن يكون المعنى في الأسماء أيضاً جزئياً.

و منها: أن تحقق الاستعمال يحتاج إلى لحاظين - يعنى لحاظ اللفظ و المعنى - فإنه عمل إرادى، و كل عمل إرادى مسبوق باللحاظ، و لكن بلحاظ كونه وصفاً إضافياً يحتاج إلى تصور اللفظ، إلا أن هذا التصور لكثره انس الذهن بالألفاظ و المعانى كان سريع التحقق و بلا التفات إليه.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إن في جملة «سرت من البصره إلى الكوفه» تتحقق معانى اسميه و حرفيه، و لا نشك في أن المعانى الاسميه - كالبصره، و الكوفه، و السير - تحتاج إلى لحاظين، و لكن في كلمه «من» و «إلى» مع أنهما

لا- يحتاجان في الواقع إلى الأزيد من لحاظين، و لكن إن قلنا: بمدخلتيه خصوصيته ذهبيته في معناه فـلا- بدّ من لحاظ ثالث فيهما، فإنّ معنى «من» عبارته عن الابتداء الذي لوحظ آله للغير.

و الحاصل: أنّ استعمال كلمه «من» يحتاج إلى لحاظ اللفظ أولاً، و إلى لحاظ الابتداء آله للغير ثانياً، و إلى لحاظ مجموع القيد و المقيّد بعنوان المعنى ثالثاً، و يعبر عن الثاني باللحاظ الآلى، و عن الثالث باللحاظ الاستعمالي، مع أنّ الوجدان يأباه.

إن توهم أنّ اللحاظ الثاني كاف و لا نحتاج إلى اللحاظ الثالث، قلنا: إنّ لازم ذلك تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ اللحاظ في المعاني الحرفية اخذ قيّدا للمعنى، و هو مقدّم على الاستعمال من حيث الرتبة، و اللحاظ الاستعمالي متأخّر عن المعنى.

و الحاصل: أنّ المعاني الحرفية لم تكن جزئية، بلا- فرق بين الجزئية الخارجيه و الذهبيته، بل هي متّحده مع المعاني الاسميّه في جميع المراحل الثلاثه.

إن قلت: فعلى هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى، و يلزم أن يكون مثل كلمه «من» و «الابتداء» مترادفين، و صحّحه استعمال كلّ منهما موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها.

قلنا: إنّ هذا باطل كما هو واضح.

و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فيه احتمالات، و المهمّ منها احتمالان:

الأول: أنّ الواضع حين وضع كلمه «الابتداء» لاحظ مفهوم كلياً بما أنّه مفهوم كليّ الابتداء، ثمّ وضع لفظ «الابتداء» و لفظ «من» لهذا المفهوم و استعملهما فيه، و الفرق بينهما في شرط الوضع كالشرط في باب المعاملات؛

إذ الواضع فى مقام الوضع اشترط أنّ صحّ استعمال كلمه «من» فى هذا المفهوم الكلى مشروط بلحاظه آله للغير، و صحّ استعمال كلمه «الابتداء» فيه مشروط بلحاظه مستقلاً.

و لكن هذا الاحتمال مخدوش من جهات: الاولى: أنّه لا دليل لنا لوجود هذا الشرط مع خلوّ كتب اللغة عنه.

الثانية: أنّه على فرض وجوده لا- دليل يدلّ على وجوب اتّباعه، فإنّ كون الله تعالى واضعاً غير معلوم، و أمّا لزوم اتّباع الشرط فى المعامله فتكون لتعهد المتعاملين أوّلاً، و لقوله صلّى الله عليه و آله: «المؤمنون عند شروطهم» (1) ثانياً.

و أمّا فى باب الوضع مع فقدان المستعمل حين الوضع فلا دليل على لزوم اتّباعه.

الثالثة: على فرض وجود هذا الشرط حين الوضع و لزوم اتّباعه فهذا التزام فى التزام، و مطلوب فى ضمن مطلوب آخر، و تخلف الالتزام الثانى لا يوجب بطلان الالتزام الأوّل، كما أنّ تخلف الشرط فى المعامله لا يوجب بطلان المعامله، بل يوجب الخيار كما هو واضح، مع أنّ استعمال كلمه «من» بدل كلمه «الابتداء» و بالعكس باطل بلا إشكال.

الثانى: أنّ الواضع لاحظ المفاهيم فى مقام الوضع و رأى بينها اختلافاً من حيث الأصاله و التبعية، فإنّ مفهوم الإنسان-مثلاً- كان من المفاهيم الأصيله غير الآئيه، فوضع لفظ الإنسان له بعنوان الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، بخلاف مفهوم الابتداء فإنّ الواضع رأى أنّ فيه يتحقّق نوعان من اللحاظ، و كلاهما مورد الاحتياج حين الاستعمال من حيث الاستقلال و الآئيه، فوضع

ص: ١٤٠

لفظ «الابتداء» لهذا المفهوم، و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم استقلالا و وضع لفظ «من» لهذا المفهوم، و لكنّه فى صورته لحاظ المستعمل المفهوم آله و وصفا للغير.

و بعبارة اخرى: انحصر الواضع و حدّد مورد استعمالهما فى هذا المفهوم، و هذا المعنى مناسب لكلامه قدّس سرّه و هو: «الاختلاف بين الاسم و الحرف فى الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر و إن اتّفقا فيما له الوضع».

و لكن يرد عليه ما مرّ إجماله آنفا، و هو: أنّ استعمال كلمه «أسد» فى الرجل الشجاع استعمال مجازى بعلاقه المشابهه، و لا نشكّ فى صحّته، مع كونه مبائنا لما وضع له الأسد، أى الحيوان المفترس.

و أمّا استعمال كلمه «من» فى محلّ كلمه «الابتداء» و بالعكس مع أنّهما متّحدان فى المراحل الثلاثه- أى الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه- فكيف يوجب البطلان؟! و لو أوجب الاختلاف فى محدوده الوضع لبطلان الاستعمال، فالاختلاف فى الموضوع له بطريق أولى يوجب، مع أنّه لم يقل به أحد.

و الحاصل: أنّ من توجيهه قدّس سرّه لا يعلم دليل بطلان استعمال أحدهما محلّ الآخر.

و استشكل عليه أيضا بأنّ المستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّ المعانى الاسميّه مقصوده بالأصالة و بالذات، و المعانى الحرفيه مقصوده بالتبع، مع أنّا نرى أنّ كلّا منهما منقوض فى موارد كثيره، كما فى الآيه الشريفه: وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (١)، أى حتّى تعلم، و التبيّن هاهنا طريق و آله للعلم بالفجر و لا- يكون مقصودا بالأصالة، و الأصالة و الاستقلال

ص: ١٤١

تكون لدى الطريق، مع كون التبيين من المعانى الاسميّه. و لا- يخفى أنّ المراد من المعانى الاسميّه هاهنا ما يقابل المعانى الحرفيه، فتشمل الفعل أيضا.

و لكن هذا الإشكال مدفوع بأنّ الموضوعيه و الأصاله هاهنا تكون للتبيين، فتبين الفجر ملا-ك الحكم بالامساك عن الأكل و الشرب، لا أنّه طريق لتحقّق الملاك و هو الفجر، و ذو الطريق بيان له، و عباره اخرى عنه؛ إذ لا معنى للفجر بدون التبين كما قال به استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- هذا أولا.

و ثانيا: أنّه على فرض كون التبين طريقا للفجر لا- يلزم أن يكون معناه أيضا طريقيا، بل لوحظ معناه استقلاليا، كما فى جمله: «إذا قطعت بحياه ولدك فتصدّق»، فإنّ كلمه «قطعت» من حيث المعنى لوحظت مستقله و إن كانت من حيث المتعلّق طريقا إلى وجوب التصدّق، و هكذا فوقوع القطع الطريقى موضوعا للحكم دليل على أنّه لوحظ مستقلا حين الاستعمال، فالتبين و إن كان دخله فى الحكم طريقيا إلا أنّه فى مقام الاستعمال لوحظ مستقلا.

و أشكل أيضا بأنّ المعانى الحرفيه أيضا تكون مقصوده بالإفاده فى كثير من الموارد، كما فى جمله: «زيد قائم»؛ إذ المقصود من هذه الجملة الإخبار عن النسبه الموجوده بين الموضوع و المحمول، مع أنّها من المعانى الحرفيه، و كما إذا كان ذات الموضوع و المحمول معلومين عند شخص و لكنّه جاهل بخصوصيتهما فيسأل عنها.

مثلا- إذا كان مجيء زيد معلوما، و لكن كانت كيفيه مجيئه مجهوله عنده من حيث المعنيه و الوحده، فيسأل عنها، ثمّ يقال له: أنّه جاء مع عمرو، فالمنظور و الملحوظ بالاستقلال فى الإفاده و الاستفاده إنّما هو هذه الخصوصيه التى هى من المعانى الحرفيه، بل الغالب فى موارد الإفاده و الاستفاده عند العرف النظر

الاستقلالي بإفاده الخصوصيات و الكيفيات المتعلقة بالمفاهيم الاسميّه، كما هو واضح، و هذا البيان لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (١).

و هذا أيضا مدفوع بأنّه خلط بين عنوان المقصود بالذات و عنوان الملحوظ بالاستقلال، و بينهما بون بعيد، و الممتنع في المعاني الحرفيه هو الثاني بخلاف الأوّل؛ إذ لا- يمكن لحاظ أحد الخصوصيات- كالمعيّه أو النسبه القائمه بين الموضوع و المحمول- استقلالاً، مع أنّها يمكن أن تكون مقصوده بالذات.

القول الثاني: ما عن نجم الأئمه (٢) الشيخ الرضى قدّس سرّه: من أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، إنّما وضعت لتكون علامه على كيفيه إرادته مدخولاتها، كما يكون الرفع علامه لفاعليه زيد-مثلاً- في قولنا: «قام زيد»، كذلك يكون «في» علامه لظرفيه مدخوله في مثل قولنا: «زيد في الدار»، من دون أن يكون له معنى مخصوص بعنوان الموضوع له.

و لكن هذا القول مخدوش بل ممنوع، فإنّا نرى: أولاً: أنّ اللغويين يذكرون للحروف معاني في لغات اخرى كالأسماء، و هذا دليل على أنّ لها موضوعيه في جميع اللغات مثل اللغه العربيّه.

و ثانياً: أنّ الأماريه و العلاميه في الحركات الإعرابيه لا تكون ذاتيه، بل هي بجعل الواضع و الجاعل، و ذلك في الحقيقه وضع، و إن عبّر عنه بالعلاميه.

و ثالثاً: أنّ الخصوصيات التي دلّت عليها الحروف و الأدوات هي بعينها المعاني التي وضعت الحروف بإزائها؛ إذ «البصره» وضعت لذات معناها، و هي البلد الموجود خارجاً، و الخصوصيه الابتدائيه خارجه عنها، فإن لم يكن

ص: ١٤٣

١-١) محاضرات في اصول الفقه ٥٨:١.

٢-٢) شرح الكافيه ١٠:١ و ٣١٩:٢.

حينئذ لكلمه «من» معنى الابتدائيّه يلزم التجوّز فى الاستعمال، و هو كما ترى، فانحصر أن يكون الدال عليها هى الحروف، و معلوم أن دلالتها عليها ليست إلا من جهة وضعها بإزائها، فبطلان هذا القول من الواضحات الأوّليّه.

القول الثالث: ما اختاره المحقّق النائنى قدّس سرّه (1) و هو: أنّ المعانى الحرفيه و المفاهيم الاسميّه متباينان بالذات و الحقيقه؛ إذ المفاهيم الاسميّه مفاهيم إخطاريّه لها تقرّر و ثبوت فى عالم المفهوميّه، و لها استقلال ذاتا فى ذلك العالم، و أمّا المعانى الحرفيه فهى معان إيجاديّه حين الاستعمال، و لا تقرّر لها فى عالم المفهوميّه و لا الاستقلال.

بيان ذلك: أنّه كما أنّ الموجودات فى عالم العين على نوعين -أحدهما: ما يكون له وجود مستقلّ بحدّ ذاته كالجواهر بأنواعها، فإنّ وجودها لا- يحتاج إلى موضوع محقّق فى الخارج. و ثانيهما: ما يكون له وجود غير مستقلّ و متقومّ بالموضوع كالمقولات التسع العرضيّه؛ إذ لا يعقل تحقّق عرض بدون موضوع يتقومّ به- فكذلك الموجودات فى عالم الذهن على نوعين:

أحدهما: ما يكون له استقلال بالوجود فى عالم المفهوميّه و الذهن كمفاهيم الأسماء بجواهرها و أعراضها، فإنّ مثل مفهوم الإنسان و السواد و البياض يحضر فى الذهن بلا حاجه إلى معونه خارجيّه.

و ثانيهما: ما لا استقلال له، بل هو متقومّ بالغير فى ذلك العالم كمعانى الحروف؛ إذ لا استقلال لها فى أىّ وعاء من الأوعيه التى فرض وجودها فيها لنقصانها فى حدّ ذاتها، و لذا إن أطلقت كلمه «من» و أمثال ذلك وحدها من دون ذكر متعلقاتها لا يحضر منها شىء فى الذهن.

ص: ١٤٤

و أشار قدس سرّه إلى نكته في آخر كلامه و الأجدود ذكرها هاهنا لتوضيح مراده، و محصل كلامه فيها: و لقد أجاد أهل العربيّه عند ما عبّروا في مقام التفسير عن المفاهيم الحرفيّة بأنّ كلمه «في» للظرفيّة، و لم يقولوا أنّ «في» هي الظرفيّة، كما هو ديدنهم في مقام التعبير عن المفاهيم الاسميّه، و هذا دليل على أنّه لا يكون للحروف معنى مع قطع النظر عن متعلقاتها. فظهر أنّ المعاني الاسميّه تخطر في الذهن عند التكلّم بها، سواء كانت مفردة أم في ضمن تركيب كلامي، و لكن لما لم يكن بينها رابطه ذاتيه توجب ربط بعضها ببعض دعت الحاجه في مقام الإفاده و الاستفاده إلى روابط تربط بعضها مع البعض الآخر، و ليست تلك الروابط إلّا الحروف و توابعها، فإنّها موضوعه لإيجاد المعنى الربطي بين المفاهيم الاسميّه في التراكيب الكلاميّة، فلولا- وضع الحروف لم توجد رابطه بين أجزاء الكلام أبدا، بداهه أنّه لا- رابطه بين مفهوم «زيد» و مفهوم «الدار» في أنفسهما؛ لأنّهما مفهومان متباينان بالذات، و لا- بدّ من رابط يربط أحدهما بالآخر، و ليس إلّا- كلمه «في»، كما أنّ كلمه «من» رابط بين المبتدأ به و المبتدأ منه، و هكذا، فتبيّن أنّ المعاني الحرفيّة معان إيجاديّه، و ليس لها واقع في وعاء الذهن و الخارج و عالم الاعتبار ما عدا عالم الاستعمال.

و نظيرها صيغ العقود و الإيقاعات بناء على ما ذهب إليه المشهور من أنّها آلات و أسباب لإيجاد مسبباتها كالملكيه و الزوجيه و الرقيّه و نحوها، و لكنّ الفرق بينها و بين المقام من ناحيه اخرى، و هي: أنّ المعاني الإنشائيّه كالزوجيه -مثلا- مستقلّه في عالم المفهوم دون المعاني الحرفيّة هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ المعاني الإنشائيّه موجوده في عالم الاعتبار دون المعاني الحرفيّة، فإنّ وعاءها عالم الاستعمال فقط، بل كان حال المعاني الحرفيّة في قبال المعاني

الاسميّ حال الألفاظ في قبال المعاني حين الاستعمال، في أنّ اللّحاظ في كليهما آليّ غير استقلاليّ.

و إلى ما ذكرناه-أى إيجاديّه المعنى الحرفي-أشارت الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام (1) و هي: «أنّ الحرف ما أوجد معنى في غيره». ثمّ قال قدّس سرّه: «إنّ هذا التعريف أجود تعريفات الباب من حيث اشتماله على أركان المعاني الحرفيه كلّها».

و يتلخّص ما أفاده قدّس سرّه في امور:

الأوّل: أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متباينان بالذات و الحقيقه.

الثاني: أنّ المفاهيم الاسميّه مفاهيم استقلاليّه بحدّ ذاتها و أنفسها، و المفاهيم الحرفيه متقومه بغيرها ذاتا.

الثالث: أنّ معاني الأسماء جميعا معان إخطاريّه، و معاني الحروف معان إيجاديّه.

الرابع: أنّ حال المعاني الحرفيه حال الألفاظ في مرحله الاستعمال.

الخامس: أنّ جميع ما يكون النظر إليه آليّا يشبه المعاني الحرفيه، كالعناوين الكليّه المأخوذه معرّفات و آليّات لموضوعات الأحكام أو متعلّقاتها.

و لكنّه مخدوش من جهات متعدّده و يرد عليه إشكالات مهمّه، و نحن نكتفى ها هنا بأحدها، و هو الأهمّ، و به ينهدم أساس كلامه إن شاء الله.

فنقول: أمّا ما أفاده قدّس سرّه من «أنّ المعاني الحرفيه معان إيجاديّه، و ليس لها واقع في أى وعاء إلاّ عالم الاستعمال» ثمّ تنظيره لها بصيغ العقود و الإيقاعات...، ففي غايه الفساد.

ص: ١٤٦

توضيحه: أنا نبحت ابتداء في مرحله ما قبل الاستعمال، و ثانياً في مرحله ما بعد الاستعمال.

و أما الأول: فإنه إذا كان «زيد» قبل الإخبار و الاستعمال موجوداً في المدرسه، و كانت المدرسه بعنوان ظرف مكاني له، فلا نشك في تحقّق واقعيّه ثالثه سوى واقعيّه «زيد» و المدرسه، و هي عباره عن واقعيّه كونه في المدرسه.

و يؤيّد هذا شكّ السامع أحياناً بعد إخبار مخبر بأن «زيداً» في المدرسه، فإنّ واقعيّه «زيد» و المدرسه ليست قابله للشكّ و الإنكار، و اتّصاف هذا الخبر بالصدق و الكذب حاكيه عن واقعيّه ثالثه مشكوكه عند السامع.

و يؤيّد هذا أيضاً أنه لو ألقى هذه الجملة بصورة اسميه نقول: المدرسه ظرف «زيد»، و معلوم أنّ الظرف اسم له واقعيّه من حيث المعنى، و استعمال الحرف لا يوجب انعدام الواقعيّه الموجوده، فلا نشكّ في أنه يحكى عن واقعيّه ثالثه في المثال.

فتبين أنّ للمعاني الحرفيه حقيقه و واقعيّه، و لكنّ الواقعيّه قد تكون واقعيّه جوهريّه لا تحتاج في وجودها الذهني و الخارجى إلى موضوع، و قد تكون واقعيّه عرضيه تحتاج في وجودها الخارجى إلى موضوع، و قد تكون واقعيّه غير مستقلّه محتاجه إلى الواقعتين، كواقعيّه كون «زيد» في المدرسه و واقعيّه العلم، فإنّ احتياجه في وجوده إلى العالم و المعلوم لا يوجب سلب الواقعيّه عن العلم، بل هذا التشبيه يقتضى التزامه قدّس سرّه بعكس مطلوبه؛ لأنّ كلمه «بعت» قد تستعمل في مقام الإخبار و يحكى عن الأمر المحقّق في السابق، و الحرف أيضاً قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل: «سرت من البصره إلى الكوفه»، و لا بدّ من الالتزام هاهنا بأنّ المعاني الحرفيه تحكى عن واقعيّه محقّقه في السابق، فالمعاني

الحرفيه معان إخطاريه لها واقعيه غير مستقله.

و أمّا الثاني: فلأنّ استعمال لفظ «الإيجاد» في باب العقود و الإيقاعات لا يخلو عن مسامحه؛ إذ العقد لا يكون علّه موجدّه للزوجيه، بل الشارع و العقلاء بعد إتمام العقد يعتبرون الزوجيه للزوجين.

و لو سلّمنا هاهنا أنّ العقد يوجد واقعيه اعتباريه بينهما، و لكن لا نعلم كيفيه إيجاد الارتباط بواسطه الحروف بين المعانى الاسميّه، فهل الاستعمال يوجب انتقال «زيد» إلى المدرسه و لو كان في داره نائماً؟ فهو غير معقول، مع أنّك تقول: لا يكون بينهما ارتباط قبل الاستعمال و إن كان «زيد» موجوداً في المدرسه، و ليست واقعيه اخرى سوى واقعيه «زيد» و المدرسه.

فلا بدّ من توجيه كلامه قدّس سرّه بأنّ الأسماء لها معان متحقّقه، سواء استعملت مفرده أو في ضمن كلام تركيبى، و الحروف لا معنى لها إلّا في ضمن جملات تركيبيه، و هى توجب الارتباط بين الأسماء في مقام اللفظ فقط، و لازم ذلك أنّ الحروف لا معنى لها أصلاً، فلا دليل لتشبيهها بباب العقود و الإيقاعات، مع أنّه أيضاً قول مردود كما مرّ بيانه.

القول الرابع: ما اختاره بعض مشايخنا المحقّقين على ما في كتاب المحاضرات (1) في مقام جواب المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و هو: أنّ المعانى الحرفيه تباين الاسميّه ذاتاً بدون الاشتراك في طبيعى معنى واحد، فإنّ الفرق بين الاسم و الحرف لو كان بمجرد اللحاظ الآلى و الاستقلالى و كانا متّحدين في المعنى لكانا قابلين لأن يوجدوا في الخارج على نحوين، كما يوجد في الذهن كذلك، مع أنّ المعانى الحرفيه كأنحاء النسب و الروابط لا توجد في الخارج إلّا

ص: ١٤٨

على نحو واحد، وهو الوجود لا في نفسه.

ثم قال توضيحا لذلك: إنّ الفلاسفة قد قَسَموا الوجود على أقسام أربعة:

القسم الأول: وجود الواجب تعالى شأنه، فإنّ وجوده في نفسه و لنفسه و بنفسه، يعنى أنّه موجود قائم بذاته و ليس بمعلول لغيره. القسم الثانى: وجود الجوهر، و هو وجود في نفسه و لنفسه، و لكنّه بغيره، يعنى: أنّه قائم بذاته و معلول لغيره. القسم الثالث: وجود العرض، و هو وجود في نفسه و لغيره، يعنى: أنّه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع محقق في الخارج، فإنّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، و يسمّى ذلك الوجود بالوجود الرابطة في الاصطلاح. القسم الرابع: وجود الرابطة في مقابل وجود الرابطة، و هو وجود لا في نفسه؛ لأنّ حقيقه الربط و النسبه لا توجد في الخارج إلاّ بتبع وجود المنتسبين من دون نفسيّه و استقلال لها أصلا، فهى بذاتها متقومه بالطرفين لا في وجودها.

و قد استدّلوا لوجود الرابطة بأنّ كثيرا ما كنّا نتيقن بوجود الجوهر و العرض، و لكن نشكّ في ثبوت العرض. و من الواضح جدّا أنّه لا يعقل أن يكون المتيقن بعينه هو المشكوك فيه، بداهه استحاله تعلق صفة اليقين و الشكّ بشيء في آن واحد؛ لتضادّهما غايه المضادّه، و بذلك نستدلّ على أنّ للربط و النسبه وجودا في مقابل وجود الجوهر و العرض، و هو المشكوك فيه. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ وجود الرابطة وجود لا في نفسه؛ إذ النسبه و الربط لو وجدت في الخارج بوجود نفسى يلزم ألاّ يكون مفاد قضيه حمليه ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت أشياء ثلاثه، فنحتاج حينئذ إلى الرابطة بينها، فإذا كانت هى أيضا

موجوده فى نفسها فنحتاج إلى رابطة اخرى، وهكذا إلى ما لا- يتناهى و يتسلسل، فالحروف موضوعه للنسب و الروابط الموجودات المتقومه بالغير بحقيقه ذاتها، و لها سنخ وجود لا ماهيته لها، و لذا لا تدخل تحت شىء من المقولات، بل كان وجودها أضعف جميع مراتب الوجود.

ثم إن الحروف و الأدوات لم توضع لمفهوم النسبه و الربط، فإنه من المفاهيم الاسميّه الاستقلاليّه فى عالم مفهوميته، و إنما الموضوع لها هو واقع النسبه و الربط، أى ما هو بالحمل الشائع نسبه و ربط، و التى نسبه ذلك المفهوم إليها نسبه العنوان و المعنون، لا- نسبه الطبيعى و فردة؛ إذ الطبيعى متّحد مع الفرد ذهنا و خارجا، دون العنوان فإنه لا- يتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، و مغاير للمعنون ذاتا و وجودا، كما هو الحال فى قولهم: «شريك البارى ممتنع»، و «المعدوم المطلق لا- يخبر عنه»؛ إذ المحكوم به بهذه الأحكام معنونات هذه الامور لا مفاهيمها، فإنها لا تتعدّى عن مرحله الذهن إلى الخارج، كيف و أنها موجوده لا معدومه و لا ممتنعه؟! هذا تمام كلامه قدس سرّه.

أقول: هذا البيان صحيح لا إشكال فيه، لكن لا فى جميع الحروف كما سيأتى تفصيله إن شاء الله، و أشكل عليه بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1) بإشكالات:

الأول: أن الصحيح أنه لا وجود للنسبه فى الخارج فى قبال الجوهر أو العرض و إن أصرّ على وجودها جماعه من الفلاسفه، و أمّا الدليل المذكور فى كلامه قدس سرّه فغير تام؛ لأنّ صفتى اليقين و الشكّ و إن كانتا صفتين متضادّين فلا يكاد يمكن أن تتعلّقا بشىء فى آن واحد من جهه واحده، إلا أنّ تحقّقهما فى

ص: ١٥٠

الذهن لا يكشف عن تعدّد متعلّقيهما في الخارج، فإنّ الطبيعي عين فرده و متحد معه خارجا، و مع ذلك يمكن أن يكون أحدهما متعلّقا لصفه اليقين، و الآخر متعلّقا لصفه الشكّ، كما إذا علم إجمالا بوجود إنسان في الدار، و لكن شكّ في أنّه «زيد» أو «عمرو» فلا يكشف تضادّهما عن تعدّد متعلّقيهما بحسب الوجود الخارجي؛ لأنّهما موجودان بوجود واحد حقيقه، و ذلك الوجود الواحد من جهه انتسابه إلى الطبيعي متعلّق لليقين، و من جهه انتسابه إلى الفرد متعلّق للشكّ. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ اليقين متعلّق بثبوت طبيعي العرض للجوهر، و الشكّ متعلّق بثبوت حصّه منه له، فليس هنا وجودان أحدهما متعلّق لليقين و الآخر للشكّ، بل وجود واحد حقيقه، مشكوك فيه من جهه، و متيقّن من جهه اخرى.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّ هذا الإشكال من غرائب كلامه، فإنّ مراده قدّس سرّه من التغيرات في القضيتين المشكوكه و المتيقّنه ليس إلّا- التغيرات في الواقعيه و الحقيقه، و لو كانت من حيث الوجود احدهما فانيه في الاخرى، و لا شكّ في أنّ هذا التغير موجود بينهما.

توضيحه: أنّ القضيتين المتيقّنه و المشكوكه إن كانتا من القضايا الخارجيه فلا بدّ من أن يكون تغيرهما أيضا في الخارج، و إن كانتا من القضايا الذهنيه فلا بدّ من تغير ذهني بينهما، و اليقين هنا متعلّق بوجود «زيد» و المدرسه، و الشكّ متعلّق بكون «زيد» في المدرسه، و معلوم أنّ متعلّقي الشكّ و اليقين أمر خارجي، فلا بدّ من كون تغيرهما أيضا في الخارج، و لا معنى للتغير الذهني هاهنا، و قد تحقّق سابقا أنّ كون «زيد» في المدرسه واقعيه ثالثه في قبال وجود «زيد» و المدرسه.

و التمثيل المذكور في كلامه أيضا غير صحيح، فإنَّ وجود «زيد» في المدرسه أو في الدار-مثلا-و إن كانت في الابتداء قضيه واحده، و لكنَّها تنحلَّ إلى قضايا متعدده، فإنَّ معنى وجود «زيد» في الدار أنَّه الجسم في الدار، و الجسم النامي في الدار، و الحيوان في الدار، و الإنسان في الدار، و الإنسان المتخصِّص بخصيصات زيديه في الدار، و لا شكَّ في أنَّه لكلَّ مرحله منها واقعيه و حقيقه.

و يمكن أن تقع كلَّ مرحله منها موردا للعلم و الجهل أو اليقين و الشكَّ، و إن كانت جميعها متَّحده من حيث الوجود خارجا، إذ ليس البحث هنا في تعدد الوجود أو تغايره، بل البحث في تعدد الواقعيه، و هو موجود بلا ريب، فيمكن أن يكون وجود الإنسان في الدار واقعيه متيقنه، و وجود «زيد» في الدار واقعيه مشكوكه، فهذا الإشكال مردود.

و الإشكال الثاني: أنَّه على تقدير تسليم أنَّ للنسبه و الروابط وجودا في الخارج في مقابل الجوهر و العرض و لكن لا نسلّم وضع الحروف و الأدوات لها؛ لما بيناه سابقا من أنَّ الألفاظ موضوعه لذوات المفاهيم و الماهيات، لا للموجودات الخارجيه و لا الذهنيه؛ إذ الأولى غير قابله للإحضار في الذهن و إلا لم تكن بخارجيه، و الثانيه غير قابله للإحضار ثانيا، فإنَّ الموجود الذهني لا يقبل وجودا ذهنيًا آخر، فلا بدَّ من أن يكون الوضع لذات المعنى القابل للنحوين من الوجود: الذهني و الخارجي.

و بناء على ذلك لا يمكن أن تكون الحروف موضوعه لأنحاء النسب و الروابط؛ لأنَّها- كما عرفت- سنخ وجود لا ماهيه لها، فلا تكون قابله للإحضار في الذهن.

و لكنَّ هذا الإشكال: أولا: أنَّه منقوض بالوضع الخاصّ و الموضوع له

الخاص من الأقسام الأربعة المذكوره في الوضع؛ إذ لا معنى له إلا أن يلاحظ الواضع - كالأب - معنى جزئياً خارجياً، فيضع اللفظ له و يقول: جعلت اسم هذا المولود «حسيناً»، فكيف يكون الموجود الخارجى قابلاً للإحضار في الذهن في هذا المقام مع أن هذا المعنى مسلم عنده؟!

نعم، تقدّمت المناقشه في مصداقيه الأعلام الشخصيه لهذا القسم من أقسام الوضع، و لكنّها لا توجب إنكار أصل هذا القسم حتّى في مقام الثبوت.

و ثانياً: أن معنى الموضوع له ليس مفهوماً كلياً، فقد يوجد في الذهن و قد يوجد في الخارج، و لا أن الموجود الخارجى حين اللحاظ يحضر في الذهن بوصف خارجى، بل المعنى أن لنا حين اللحاظ ملحوظاً بالذات و هو صورته مرتسمه في الذهن من الموجود الخارجى، و ملحوظاً بالعرض و هو الموجود في الخارج، و أن الواضع في مقام الوضع بعد اللحاظ يضع اللفظ للملحوظ بالعرض كما مرّ تفصيله فراجع، و ليس هذا الوضع من دون تصوّر.

و كذلك في ما نحن فيه فإنّ واقع النسبه و الربط يكون الموضوع له للحروف، و مفهومها ليست واقعته على حده حتّى تكون نسبته إلى النسب الخارجيه نسبه الطبيعى و أفراده، بل تكون نسبته إليها نسبه العنوان و المعنون، مثل: العنوان المجتمع في المجلس.

و الحاصل: أنه ليس في ما نحن فيه خصوصيه زائده على الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و الوضع العامّ و الموضوع له العامّ حتّى يوجب استحاله الوضع فيه، فتدبّر.

و الإشكال الثالث: أن الحروف لم توضع لأنحاء النسب و الروابط؛ لصحّه استعمالها بلا عنايه في موارد يستحيل فيها تحقّق نسبه ما، فلا فرق بين قولنا:

الوجود للإنسان ممكن، ولله تعالى ضروري ولشريك الباري مستحيل؛ لأنَّ حرف اللام في جميع ذلك يستعمل في معنى واحد، وهو تخصيص مدخوله بخصوصية ما في عالم المعنى على نسق واحد بلا عناية في شيء منها، مع أنه في الأوّل يوجب الارتباط؛ إذ الإنسان عارض الوجود ومغاير له، وأمّا في الثاني والثالث فلا معنى له بعد عيئته الوجود مع الله تعالى في الثاني واستحاله الارتباط في الثالث، فصحة استعمال الحروف في هذه الموارد تكشف كسفا يقينياً عن أنّ الحروف لم توضع لأنحاء النسب والروابط في الخارج.

وهذا الإشكال أيضاً مدفوع بأنّ الوجود للإنسان ممكن، فصوره القضية وحققتها بعد الدقة العقلية عبارته عن أنّ الوجود الإمكانى للإنسان، وهذا لا شبهه فيه.

و حقيقة القضية الثانية أنّ الوجود الضروري لله تعالى، ومعلوم أنّ الارتباط موجود هاهنا؛ إذ العيئة تتحقّق بين الله تعالى والوجود، لا بينه تعالى و ضروري الوجود.

وهكذا في القضية الثالثة فإنّ حقيقتها أنّ الوجود الممتنع لشريك الباري، وبينهما نسبة محقّقه واقعيه بحسب الأدلّة التوحيدية؛ إذ لا بدّ في مقام المقايسه بينهما من المقايسه بين امتناع الوجود وشريك الباري، لا بين الوجود وشريك الباري، وفي المثال الثاني بين الله تعالى و ضروره الوجود، لا بينه تعالى والوجود. فهذا الإشكال أيضاً في غير محلّه.

القول الخامس: ما اختاره بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (1) وهو: أنّ المعاني الحرفية تباين المعاني الاسميّة بتمام الذات.

ص: ١٥٤

بيان ذلك: أنّ الحروف على قسمين: أحدهما: ما يدخل على المركّبات الناقصه و المعانى الإفراديه «من» و «إلى» و «على» و نحوها، و ثانيهما: ما يدخل على المركّبات التامّه و مفاد الجمله، مثل: حروف النداء و التشبيه و التمنىّ و الترجّى و نحو ذلك.

أمّا القسم الأوّل فهو موضوع لتضييق المفاهيم الاسميّه فى عالم المفهوم و المعنى، و تقييدها بقيود خارجه عن حقائقها، و مع هذا لا- نظر لها إلى النسب و الروابط الخارجيه، و لا- إلى الأ-عراض النسبيّه الإضافيه؛ إذ التخصيص و التضييق إنّما هو فى نفس المعنى، سواء كان موجودا فى الخارج أم لا.

توضيح ذلك: أنّ المفاهيم الاسميّه بكليّتها و جزئيتها و عمومها و خصوصها قابله للتقسيمات إلى ما لا نهايه، باعتبار الحصص أو الحالات التى تتضمّننها، و لها إطلاق وسعه بالقياس إلى هذه الحصص أو الحالات، سواء كان الإطلاق بالقياس إلى الحصص المنوّعه مثل: إطلاق الحيوان بالإضافه إلى أنواعه المندرجه تحته، أو بالقياس إلى الحصص المصنّفه أو المشخّصه، مثل: إطلاق الإنسان بالنسبه إلى أصنافه أو أفراده، أو بالقياس إلى حالات شخص واحد، من حيث كيفه و كمّه و سائر أعراضه الطارئه و صفاته المتبادلّه فى طول الزمان و مرور الأيام.

و من البديهي أنّ غرض المتكلّم فى مقام التفهيم و الإفاده كما يتعلّق بتفهيم المعنى على إطلاقه وسعته، كذلك قد يتعلّق بتفهيم حصّه خاصّه منه، فيحتاج حينئذ إلى مبرز لها فى الخارج، و بما أنّه لا يكاد يمكن أن يكون لكلّ واحد من الحصص و الحالات مبرزا مخصوصا؛ لعدم تناهى الحصص و الحالات، بل عدم تناهى حصص معنى واحد و حالاته، فضلا عن المعانى الكثيره، فلا محاله

يحتاج الواضع الحكيم إلى وضع ما يدلّ عليها و يوجب إفادتها عند قصد المتكلم تفهيمها، وليس ذلك إلا الحروف و الأدوات و ما شابهها من الهيئات الدالّة على النسب الناقصه، كهيئات المشتقات و هيئه الإضافه و التوصيف، فكلّ متكلم متعهد في نفسه بأنّه متى قصد تفهيم حصّه خاصّه من معنى بأن يجعل مبرزه حرفا مخصوصا أو ما يشبهه على نحو القضيّه الحقيقيّه، لا بمعنى أنّه جعل بإزاء كلّ حصّه أو حاله حرفا مخصوصا أو ما يحذو حذوه، بنحو الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ؛ لأنّه غير ممكن - كما عرفت - لعدم تناهي الحصص.

فكلمه «في» في جملة: «الصلاه في المسجد حكمها كذا» تدلّ على أنّ المتكلم أراد تفهيم حصّه خاصّه من الصلاه، و كان في مقام بيان حكم هذه الحصّه لا - الطبعه الساريه إلى كلّ فرد، و أمّا كلمتا «الصلاه» و «المسجد» فهما مستعملتان في معناهما المطلق و اللابشرط، بدون الدلاله على التضييق و التخصيص أصلا. و من هنا كان تعريف الحرف ب «ما دلّ على معنى قائم بالغير» من أجود التعريفات و أحسنها.

ثمّ قال في آخر كلامه: إنّ المعاني الحرفيه عباره عن تضييقات نفس المعاني الاسميّه في عالم المفهوميّه و تقييداتّها بقيود خارجيه عن حقائقها بلا نظر إلى أنّها موجوده في الخارج أو معدومه، ممكنه أو ممتنع، و من هنا قلنا: إنّ استعمالها في الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد، و الذي دعاني إلى اختيار ذلك القول أسباب أربعة: السبب الأوّل: بطلان سائر الأقوال، السبب الثاني: أنّ المعنى الذي ذكرناه مشترك فيه جميع موارد استعمال الحروف من الواجب و الممكن و الممتنع على نسق واحد. السبب الثالث: أنّ ما سلكناه في

باب الوضع من أنّ حقيقه الوضع: هي التعهيد و التبانى، ينتج الالتزام بذلك القول لا محاله، السبب الرابع: موافقه ذلك للوجدان و مطابقتها لما ارتكز فى الأذهان. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و لكنّ التحقيق: أنّ هذا القول لا يمكن المساعده عليه كما عرفت من كلماتنا إجمالاً، و أمّا الأسباب الأربعة المذكوره فلا توجب التمسك بهذا القول، فإنّك عرفت الجواب عن ثلاثه منها و لا نطيل الكلام هاهنا.

و أمّا السبب الرابع فلا بدّ من الجواب عنه، و هو: أنّه لا معنى لتضييق المعانى الاسميّه بالحروف فى الجملات الخبريّه؛ إذ المتكلم فيها يحكى عن الواقع كما هو بلا نقص و زياده، مثل جمله: «زيد فى المدرسه»، فهى تحكى عن الواقعه المتحقّقه فى الخارج بدون إضافه المتكلم تضييقاً لها.

نعم، سلّمناه فى الجملات الإنشائيّه، و أنّ المولى يرى حصّه خاصّه من الصلاه معراج المؤمن - مثلاً - فلذا يقول: «صلّ فى المسجد»، و لا - شكّ فى أنّ للحصّه الخاصّه واقعته و حقيقه توجب انطباق الماهيّه المطلقه للصلاه عليها، و كما أنّ الصلاه لا - تتحقّق إلاّ بإيجادها خارجاً كذلك الصلاه فى المسجد لا - تتحقّق إلاّ - بإيجادها فى المسجد، و اعلم أنّ الحروف مبينه و مشخصه لهذه الخصوصيّه الواقعيّه، و لا - ربط للتقييد بعالم المفهوم و مقام الدلاله و الإثبات، مثل أن يقول المولى: «الصلاه فى المسجد تكون مطلوبه لى» بصوره جمله الخبريّه، و كذا الحروف فى الجملات الإنشائيّه حاكيه عن حصّه خاصّه، هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّه ليس للتضييق معنى واحد، بل هو على أنواع مختلفه؛ إذ التضييق الابتدائى غير التضييق الانتهاى، و هكذا، و لا نعلم أنّ مراده أى نوع منها.

و ثالثاً: أنّ التضييق فعل المتكلم، و معنى وضع الحروف له وضعها لعمل

المتكلم، و يرجع هذا إلى ما قال به المحقق النائيني قدس سره من أن معانى الحروف معان إيجاديّه، وهو كما ترى.

أقول: إنّه لا بدّ لنا بعد ملاحظه الأقوال فى المسأله من لحاظ أنّ الوضع فى باب الحروف واحد أم لا؟ و أنّ مفاد حرف واحد منها فى الجملة الخبريّه مغاير لمفاده فى الجملة الإنشائيّه أم لا؟ و قبل الخوض فى البحث نلاحظ الجملة المعروفه فى الألسنه لحاظا دقيّا، و هى عبارته عن جملة: «سرت من البصره إلى الكوفه» و نبحت فيها فى مراحل:

الأولى: فى بيان الواقعيّه التى تحكى هذه الجملة الخبريّه عنها، فلا يخفى أنّ الذاهب إذا ذهب من «البصره» و بلغ «الكوفه» كانت أربعه واقعيّات محقّقه بلا إشكال، و هى واقعيّه السائر، و السير، و البصره، و الكوفه، و لكن مع هذا لا يشكّ الوجدان السليم فى تحقّق الواقعيّتين الأخرين باسم الابتدائيّه و الانتهائيّه، بحيث إن انعكس السير تغيّرت الواقعيّتان و إن لم تتغيّر الواقعيّات الأربعه المذكوره. هذا ممّا لا شبهه فيه.

إن قلت: إنّ الممكن فى الخارج إمّا جوهر و إمّا عرض، و كلّ منهما زوج تركيبىّ، يعنى مركّب من ماهيّة و وجود، و لا ثالث لهما. قلنا: لا- دليل على الانحصار فيهما؛ ضروره أنّا نرى بالوجدان الواقعيّتين المذكورتين وراء الواقعيّات الأربعه الموجوده، و لكنّهما واقعيّتان ضعيفتان حتّى من وجود العرض، فإنّه يحتاج فى وجوده الخارجى إلى الموضوع، و لكنّهما احتياج صرف فانيتان فى البصره و الكوفه و السير، و لا- تحقّق لهما بدونهما، و هما مندكّان فيها، بداهه أنّ عنوان الابتدائيّه و الانتهائيّه لا- يكون قابلا للرؤيه، مع أنّ لهما واقعيّه حقيقيّه.

و يستفاد نظير هذا المعنى من كلام صاحب الأسفار قدّس سرّه (1) في باب الممكنات و هو أنّ وجودها عين الربط، لا أنّها وجودات لها الربط في قبال وجود الواجب، مع أنّ واقعته الممكنات ليست قابله للإنكار، فلا منافاه بين واقعته الشيء و عيئته للربط، و لذا عبّر المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي.

المرحلة الثانية: في الصورة المرتسمه عن الجملة المذكوره في ذهن السامع و المخاطب، و لا شكّ في إدراك الواقعيّات السّته المذكوره إن لاحظ و نظر إلى سير السائر من البصره إلى الكوفه، و أمّا في صوره عدم نظارته إليه فيقول المتكلم له: «سرت من البصره إلى الكوفه» و معنى الجملة الخبرية الصادقه لا- يكون إلاّ إلقاء الواقعيه كما هي للمستمع، فلا شكّ في أنّ المخاطب كما ينتقل ذهنه من هذه الجملة إلى واقعته السير و السائر، و البصره، و الكوفه، كذلك ينتقل ذهنه من كلمتي «من» و «إلى» إلى الواقعيه الابتدائيّه و الانتهائيّه، و لكنّه بالصورة الاندكائيّه و الارتباطيه، يعنى كما هي.

المرحلة الثالثه: في الألفاظ المستعمله في هذه الجملة الخبرية، فلا يخفى أنّ أهل الأدب و النحويين يقولون في مقام تركيب هذه الجملة: إنّ كلمه «من» جار، و كلمه «البصره» مجرور، و كلاهما متعلّق بكلمه «سرت»، مع أنّهم لا يقولون بهذا المعنى في مقام تركيب الفاعل و المفعول، و هذا شاهد على التفاتهم إلى أنّ المعنى الذى كانت حقيقته صرف الربط لا بدّ في مقام اللفظ أيضا من المتعلّق له، بخلاف المعانى المستقله كالفاعل و المفعول. فالوجدان حاكم بوجود هذه الواقعيه في المراحل الثلاثه، كما هي واضحه، و ليست قابله للإنكار،

ص: ١٥٩

و الحروف حاكيه عنها، و لكن لها خصوصيّه إن استعملت الحروف وحدها لا تحكى عنها، بل لا معنى لكلمه «من» وحدها، و ليس لازم ذلك عدم الواقعيّه أصلاً، كما قال به المحقق النائيني قدس سرّه، و هذا قسم من الحروف التي سمّيت بالحروف الحاكيه، و أكثر الحروف من هذا القبيل.

و قسم آخر منها لا يحكى عن واقعيّه، بل توجد بها معانٍ آخر كالعقود و الإيقاعات، و هو عبارته عن حروف التأكيد، مثل: كلمه «أن» و «اللام» الذي هو سبب لتحقيق التأكيد و إيجاده، لا- أنه حاك عنه، و حروف القسم مثل: حرف «ب» و «ت» و «و» التي توجد القسم بلحاظ وضع الواضع له، و حروف النداء مثل: حرف «أى» و «يا» الذي وضع لتحقيق النداء و إيجاده، و سمّيت بالحروف الإيجاديّه.

و أمّا كيفيّة الوضع في باب الحروف الحاكيه فاعلم أنّ الوجودات الواقعيّه في المعاني الحرفيه ليست لها الماهيّة التي تتحقّق في الخارج، و قد تتحقّق في الذهن، بل الواضع حين وضع كلمه «من» للواقعيّه الابتدائيّه يلاحظ مفهوم الابتداء النسبي الذي لا يكون للحمل الشائع نسبه، فإنّه ليست بنسبه واقعيّه، و يشهد له أنّ النسبه الخارجيه تحتاج إلى الطرفين، بخلاف مفهوم النسبه كما هو واضح، بل هو عنوان يلاحظه الواضع ثم يضع اللفظ للمعنونات الخاصّه، أي واقعيّات الابتداء الخارجيه.

و لكن أشكل على هذا المعنى صاحب الكفايه قدس سرّه كما أشرنا إليه سابقاً بأنّ الموضوع له و المستعمل فيه لكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و الخصوصيّه المحكيه فيها غير معلومه، و عليك بيانها.

و إن شئت قلت: إذا كانت الحروف على قسمين: إمّا إيجاديّه و إمّا حكاييّه،

فكلمه «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» من أيهما؟ لا شك في أن إيجاديته مخالف للوجدان، و لا معنى لحكايته بعد. هذا أولاً.

و ثانياً: أن السير في هذه الجملة يكون مأموراً به، و لا بد في المأمور به من كونه أمراً كلياً، و لا يمكن أن يكون جزئياً خارجياً؛ إذ السير قبل تحققه ليس بجزئي خارجي، و بعد تحققه في الخارج يكون الأمر به لغواً، فكيف يكون الموضوع له واقعياً خارجياً و خصوصيته خاصه بعد القطع بأن استعمال كلمه «من» في هذه الجملة لا يكون مجازاً؟! و أجابوا عنه بوجه:

الأول: أن المعاني الحرفيه واقعيّات اندكائيه في أطرافها و متعلقاتها و لا استقلال لها، فتكون الحروف من حيث الكليّه و الجزئيه تابعه لمتعلقاتها، فيكون معنى «من» في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» كلياً تبعاً للسير.

الثاني: ما يستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (١) و هو: أن ما نحن فيه يكون من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و لازم ذلك تعدّد المعاني و الموضوع له و استقلال كلّ منهما، و الفرق بينهما من جهتين، و هما أن الوضع في المشترك اللفظي متعدّد بخلاف ما نحن فيه، و أن المعاني فيه محدوده بخلاف ما نحن فيه؛ إذ المعاني هاهنا متعدّده بتعدّد أفراد العامّ، فلا مانع من القول: بأنّ كلمه «من» في هذه الجملة استعملت في معان متعدّده.

إن قلت: إن استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد محال.

قلنا: أولاً: لا نسلم استحاله كما سيأتي مفصلاً، و ثانياً: لو سلّمنا الاستحاله فهي في موارد كانت للفظ معان مستقله، مثل: كلمه «عين» لا في موارد كانت

ص: ١٤١

للفظ معان تبعيه كما في ما نحن فيه.

و لكن التحقيق في الجواب: أنه لا بد من توضيح نكته هاهنا، و بها يندفع الإشكال و لا نحتاج إلى الجوابين المذكورين، و هي: أن صاحب الكفايه قدس سره لم يبين معنى الجزئيه التي ذكرها في جمله: «سرت من البصره إلى الكوفه»، و كذا معنى الكلّيه التي ذكرها في جمله: «سر من البصره إلى الكوفه»، و لا بد من توجيهه بأن السير الذي تحقّق في الماضي و كان المتكلم في مقام الإخبار عنه كانت له خصوصيات متعدده، من قبيل تحقّقه في زمان معيّن و طريق معيّن و مع وسيله مشخّصه، و هكذا، فيكون هذا المعنى جزئياً خارجياً. و أمّا في مقام الأمر في قولنا: «سر من البصره إلى الكوفه» يكون السير المأمور به كلياً؛ إذ المولى لم يقيد تحقّقه بزمان كذا و طريق كذا و... فتحصل موافقه الأمر بامتنال كلّ مصداق من المصاديق، و لا معنى للكلّيه و الجزئيه سوى ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه في أنه لا دلالة للجمل الخبريه على زمان السير و طريقه و سائر خصوصياته، و لا تحكى عنها أبداً، و الالتزام بأنّ دلالة هذه الجمل ناقصه باطل إجماعاً و مخالف للوجدان، فيكون كلمه «من» في جمله: «سرت من البصره إلى الكوفه» حاكيه عن الواقعيه المتعلّقه بالسير و البصره، و هي تمام معناها، و لا دخل للزمان و سائر الخصوصيات فيه، و لا فرق في هذا المعنى بينها و بين جمله: «سر من البصره إلى الكوفه» و كلتاهما تفيضان واقعيه واحده، كالأسامي إذا استعملت في الجمل الإنشائية لا فرق بينها و بين ما إذا استعملت في الجمل الخبريه، فكيف يكون معنى كلمه «من» في الاولى جزئياً و في الثانيه كلياً؟! و بالجمله، إنّما الحروف على قسمين: قسم منها يسمّى بـ«الحكائيه» و هي

تحكى عن الواقعيه، سواء كانت فى ضمن الجملى الخبريّه أو الإنشائيّه، و قسم منها يسمّى ب«الإيجاديّه» وهى حروف توجد بها معان لم تتحقّق قبلها.

و أمّا كيفيّة الوضع فى القسم الأوّل فهى لا- تكون بصوره الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، بأن تكون هنا حين الوضع ماهيّه كليّه، فيضع اللفظ لمصاديقها بعد لحاظها، فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا المعنى محال، بل الواضع يلاحظ عنوانا ثمّ يضع اللفظ للمعنونات؛ إذ لا يمكن له لحاظ المعنونات جميعا، فلا بدّ من لحاظ عنوانها نحو عنوان «النسبه الابتدائيّه» و لا دخل له فى حقيقه المعنونات، و هذا يشبه بالوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و أمّا كيفيّةه فى القسم الثانى فهو قريب من هذا المعنى، فإنّ الواضع حين وضع حرف «و» للقسم يلاحظ مفهوم القسم ثمّ يضع اللفظ لإيجاد القسم، و معلوم أنّ الجزئيّه مساوقه للوجود، فيكون الموضوع له لحرف «و» عباره عن مصاديق القسم، و كما أنّ حرف «من» لو استعمل بوحدته لا يكون له معنى أصلا، كذلك حرف «و» و هذه الخصوصيّه- أى الخصوصيّه التعلّقيّه - محفوظه فى كلا القسمين من الحروف، و لا يخفى أنّ عنوان «إيجاد القسم» ليس بقسم، كما أنّ عنوان «النسبه الابتدائيّه» ليس بنسبه.

فى القضايا

و المشهور أنّ القضايا الحملية على قسمين: قسم منها يسمّى ب«الحمل الأوّل الذاتى» و قسم منها يسمّى ب«الحمل الشائع الصناعى» و الأوّل على قسمين: فإنّ الموضوع و المحمول قد يكونا متّحدى المفهوم و الماهيّه، كما فى قولك: «الإنسان إنسان» و «الإنسان بشر» بناء على الترادف، فيكون ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، و قد يكونا متّحدى الماهيّه و مختلفى

المفهوم، كما في قولك: «الإنسان حيوان ناطق» إذ ليس ما يفهم من أحدهما عين ما يفهم من الآخر، و معلوم أنّ لازم الاتّحاد في الماهيّة و المفهوم الاتّحاد في الوجود كما هو واضح، و هذا هو الملاك في القضيه الحملية بالحمل الأولى الذاتى.

و أما القضيه الحملية بالحمل الشائع الصناعى فهى أيضا على قسمين: فإنّ الملاك فيها الاتّحاد في الوجود و المغايره في الماهيّة و المفهوم، و لكنّ حمل المحمول على الموضوع قد يكون بلا- واسطه، بل يكون الموضوع مصداقا حقيقيا للمحمول، كما في قولك: «زيد إنسان» إذ لا- شكّ في مغايرتهما من حيث المفهوم و الماهيّة، فإنّ ماهيّة «زيد» عباره عن الحيوان الناطق المقيد بخصوصيات فردية، و هذه غير ماهيّة الإنسان، و يبقى بينهما الاتّحاد في الوجود فقط، و مع هذا قد يكون حمله عليه مع الواسطه، كما في قولك: «الجسم أبيض» لأنّ حمل الأبيض عليه يحتاج إلى الواسطه؛ إذ الجسم صار معروضا للبياض، و البياض أبيض فالجسم أبيض.

و أمّا المعروف في الألسنه من أنّ القضايا الحملية مركّبه من ثلاثه أجزاء -أى الموضوع و المحمول و النسبه- فهذا التركب يتحقّق في جميع مراحل القضايا، يعنى: في مرحله التلقّظ و القضيه الملفوظه، و في مرحله المفهوم و القضيه المعقوله و ما يعقله المخاطب من القضيه الملفوظه، و في مرحله الواقعيه و القضيه المحكيه.

و توضيحه يتوقّف على مقدّمتين: الأولى: أنّ النسبه -كما مرّ- تكون من الامور الواقعيه المتقومه بطرفيها، فلا بدّ من التغير في طرفى النسبه، و بدونه لا معنى للنسبه كما هو واضح.

و الثانيه: أنّ الأصل في مراحل القضايا هى المرحله الواقعيه و القضيه

المحكّيه؛ إذ الغرض من الجملة الخبرية إلقاء الواقعيه عن طريق اللفظ إلى المخاطب و انتقاله إليها من هذا الطريق.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ في أنّ النسبه ليست موجوده في النوع الأول من القضيه الحملية بالحمل الأولى الذاتى؛ إذ لا تتحقّق المغايره بين الموضوع و المحمول، بل هما متّحدان من حيث الماهيه و المفهوم و الوجود، و لا- مغايره بينهما حتّى المغايره بالإجمال و التفصيل مع كونها من أصدق القضايا، نحو:

«الإنسان إنسان» و هكذا في النوع الثانى منها، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» و هذه القضيه ليست قابله للمناقشه، مع أنّه لا تتحقّق النسبه فيها أيضا؛ إذ لا مغايره بين الإنسان و الحيوان الناطق حتّى تتحقّق النسبه بينهما، و هكذا في النوع الأول من القضيه الحملية بالحمل الشائع الصناعى، مثل: «زيد إنسان»؛ لأنّ الغرض في هذه القضيه ليس إلاّ إثبات فردية «زيد» للإنسان، و إذا كان الأمر كذلك لا نرى في الخارج واقعيه باسم «زيد» و فى مقابلها واقعيه اخرى باسم الإنسان حتّى تكون بينهما النسبه.

و أمّا النوع الثانى منها مثل: «الجسم أبيض» فإذا رأينا فى الخارج اتّصاف الجسم بالبياض فلا نشكّ فى تحقّق النسبه بينهما؛ إذ الجسم وجود جوهرى و البياض وجود عرضى يعرض له، و بينهما تتحقّق النسبه، و لكن فى مقام الحكايه عن هذه الواقعيه قد يقول المتكلم: «الجسم له البياض» و قد يقول:

«الجسم أبيض»، و بينهما بون بعيد؛ إذ لا- تتحقّق النسبه فى الصوره الثانيه، و الأبيض عباره عن ذات ثبت لها البياض، و هو فى الخارج عين الجسم و متّحد معه، و لا يكون الجسم شىء و الأبيض شىء آخر حتّى تتحقّق بينهما النسبه، و أمّا فى الصوره الاولى فالظاهر أنّه تتحقّق النسبه فيها؛ إذ الجسم

مبتدأ و البياض خبره، و بينهما النسبه متحققه، و لكنّ أهل الأدب فى مقام التركيب قالوا: إنّ للجار و المجرور متعلق محذوف، و يعبر عن هذا السنخ من القضايا بالقضيّه المؤوّله، و أصل القضيّه عباره عن «الجسم ثابت له البياض»، و كلمه «ثابت» خبر للمبتدأ، و حينئذ لا فرق بينها و بين قضيّه «الجسم أبيض» من حيث عدم النسبه فيهما؛ إذ «الجسم» ليس غير ثابت له البياض، بل يكون بينهما اتّحاد، و هو لا يوافق النسبه كما لا يخفى.

و لكنّ التحقيق: أنّه إن لم نلاحظ القضيّه من نظر النحويين فلا تكون النسبه الموجوده فى هذا السنخ من القضايا مدلوله للقضيّه الحملّيه، بل هى مدلوله للحروف، و يشهد على ذلك إفاده نسبه هذه الجملة و إن كانت بصوره المركّب غير التام، مثل: «الجسم الذى له البياض»، هذا أوّلا.

و ثانيا: أنّ المحمول فى هذه القضيّه عند المشهور عباره عن جمله: «له البياض» فلا بدّ من وجود النسبه أيضا بين «الجسم» و «له البياض»؛ إذ البياض لا يكون خبرا حتّى تتحقّق النسبه بينهما، مع أنّه لم يقل به أحد.

و الحاصل: أنّه فى القضايا إمّا أنّه ليس للنسبه أثر و لا خبر، أو كانت مدلوله للحروف - كما مرّ آنفا - مع أنّ الظاهر من كلامهم عدم الفرق بين القضايا الموجبه و السالبه من جهه الاشتراك فى وجود النسبه فيها، و لكن كانت النسبه فى الاولى إيجابيه، و فى الثانيه سلبيه، كما فى قولك: «زيد ليس بقائم»، فكيف تكون النسبه قابله للتصوّر هاهنا؟! إذ لا يكون فى الخارج قيام حتّى يقع طرفا للنسبه، و السلب أمر عدمى، و لا يمكن أن يكون العدم طرفا للنسبه، مع أنّ تحقّق النسبه على أمرين وجوديين كما هو واضح.

فلا بدّ من توجيه كلامهم على خلاف ظاهره بأنّ مرادهم من النسبه

السليبي في القضايا السالبه عباره عن سلب النسبه، و حينئذ ليست النسبه فيها موجوده، فلا أصل و لا أساس لما قال به المشهور من تركب القضايا من ثلاثه أجزاء، و إن كان هذا منشأ لأكثر التعاريف و المباني في المنطق و الاصول و العلوم الأديبيه.

و مناط الحمل في القضايا- كما أشار إليه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) في باب المشتقّ- هو الاتّحاد و الهوهويّه، و له مراتب و درجات، و أعلى مراتبه: عباره عن الاتّحاد في المفهوم و الماهيّه و الوجود، مثل: «الإنسان إنسان».

و ثانيها: عباره عن الاتّحاد في الماهيّه و الوجود، مثل: «الإنسان حيوان ناطق».

و ثالثها: عباره عن الاتّحاد في الوجود فقط، و هي أدنى مرتبه الاتّحاد و الهوهويّه، مثل: «زيد إنسان». و معلوم أنّ هذه القضيّه صحيحه إذا كان الحمل بمناط الاتّحاد في الوجود، و أمّا إذا كان بمناط الاتّحاد في الماهيّه فهي قضيّه كاذبه؛ إذ ليس بينهما اتّحاد في هذه المرحله.

و أمّا النوع الثاني من القضيّه الحملية بالحمل الشائع الصناعى إذا كانت الحكايه بصوره «الجسم أبيض» و «زيد قائم» فلا شبهه في الاتّحاد بين الموضوع و المحمول في مرحله الوجود، إنّما الإشكال في سنخ الأخير منها، مثل: «الجسم له البياض»، و «زيد في الدار»، فإنّ كلمه «في» تدلّ على الظرفيه، و هي واقعیه ثالثه لا يمكن اتّحادها مع الموضوع أو المحمول، فلا تكون جمله:

«في الدار» قابله للحمل على الموضوع، كما أنّ البياض لا- يكون قابلا- للحمل على الجسم، فلا- بدّ لها من المتعلّق، مثل كلمه «كائن» أو «ثابت» أو «مستقرّ»،

ص: ١٤٧

و معلوم أنّ بين «زيد» و كائن في الدار اتّحاد و هوهويّه، و لذا عبّروا عن هذه القضايا بالقضايا المؤوّله، بمعنى أنّ المحمول فيها ليس قابلاً للحمل بدون التأويل.

هذا، و الملا-ك في القضايا السالبه عباره عن نفى الاتّحاد و الهوهويّه، و لكن ليس المراد من سلب الاتّحاد سلبه عن جميع المراحل-أى مرحله المفهوم و الماهيّه و الوجود-بل لا بدّ فيه من مراعاة نوع الاتّحاد المقصود في القضيّه الموجهه، فإذا قيل: «زيد قائم» في الموجهه و «زيد ليس بقائم» في السالبه يعلم أنّ المراد من الاتّحاد و سلبه فيهما يكون في عالم الوجود فقط، كما أنّه إذا قيل في الموجهه: «الإنسان حيوان ناطق» و في السالبه: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» نستكشف أنّ المراد من الاتّحاد و سلبه فيهما يكون في مرحله الماهيّه فقط، فيظهر منه أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم: «الإنسان ليس بحيوان ناطق» كانت هذه قضيّه صحيحه، كما أنّه إذا قيل بلحاظ الاتّحاد في المفهوم «الإنسان حيوان ناطق» كانت هذه قضيّه كاذبه. هذا تمام الكلام في باب القضايا.

الإشياء و الإخبار

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1)-بعد ما اختار أنّ المعنى الحرفي و الاسمي متّحدان بالذات من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان من حيث اللحاظ الآلي و الاستقلالي في مقام الاستعمال:- ثمّ لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر و الإشاء أيضا كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإشاء يستعمل في قصد تحقّقه و ثبوته و إن

ص: ١٦٨

اتَّفقا فيما استعمالاً فيه، بمعنى أنهما أيضاً متَّحدان من حيث الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه، و مختلفان في الداعي، فإنَّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى، و في الخبر قصد الحكاياه عنه و إن كان في كلامه نوع من المسامحه، و ظاهره يدلُّ على خلاف مقصوده.

توضيح ذلك يتوقَّف على مقدّمه، و هي: أنَّ الجملات التي يستعملها المتكلِّم في مقام الإفاده على ثلاثة أقسام: أحدها: ما يستعمل في مقام الإخبار فقط، مثل جملة «زيد قائم» فإنَّها جملة خبريّه محضه، و استعمالها في مقام الإنشاء باطل قطعاً.

و ثانيها: ما يستعمل في مقام الإنشاء فقط، و لا يتحقَّق بها إلّا الإنشاء، مثل صيغته «افعل» و هي أمر إنشائي، سواء استعمل في مقام الأمر الوجوبي أو الاستجابي أو في مقام توهم الحذر؛ إذ الجواز أيضاً أمر إنشائي.

و ثالثها: ما قد يستعمل في مقام الإنشاء، و قد يستعمل في مقام الإخبار، مثل جملة «بعث داري» و نحوها.

و لا يخفى أنَّ المراد من الاختلاف في الخبر و الإنشاء في كلامه قدّس سرّه هو القسم الثالث منها، و قال: إنَّ لجملة «بعث كذا» معنى واحداً، لا دخل للإنشاء و الإخبار في حقيقته، و لكن إن استعملت في مقام إنشاء البيع تجدد عنوان الإنشائيّه، و إن استعملت في مقام الإخبار عمّا سبق تجدد عنوان الخبريّه، و ليس لها معنيان مختلفان في الحقيقه.

و لكن يرد عليه: بأنَّه قدّس سرّه استفاد من الأدلّه الامتناع و الاستحاله في بحث الحروف؛ إذ الخصوصيّه التي قال بها الجمهور في الموضوع له الحروف لا محلّ لها خارجاً و لا ذهنًا، ثمَّ اختار المبني المذكور، و أمّا في بحث الخبر و الإنشاء

فتمسك بكلمه «لا يبعد»، ومعناه إمكان الفرق في جمله «بعث كذا» بين ما إذا استعملت في مقام الإخبار، وبين ما إذا استعملت في مقام الإنشاء، مع أنه لا خصوصية هاهنا حتى يوجب التمسك.

و التحقيق في المسأله: أنه كما قلنا في بحث الحروف: إن المعانى الحرفيه و الاسميّه متباينتان بتمام الذات و الحقيقه، و أنّ لفظ الابتداء يحكى عن المفهوم و عنوان الابتداء، و حرف «من» يحكى عن المعنونات و الواقعيّات الخارجيه، و كذلك في هذه المسأله لا مانع من أن يكون لجمله «بعث كذا» معنيان متضادان بالحقيقه من حيث الموضوع له و المستعمل فيه: أحدهما عباره عن الحكايه عن تحقّق البيع، و الآخر عن إنشاء البيع، و العرف أيضا يساعد هذا المعنى، إنّما الإشكال في أنّ لكلمه «بعث» مادّه و هيئته، و لكلّ منهما معنى على حده؛ لأنّ مادّتها عباره عن البيع، و هو في اللغه مبادلّه مال بمال، و هيئتها عباره عن الفعل الماضى لمتكلم وحده، و معناه خبر محض و صرف الإخبار عن السابق، و ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضعا ثالثا، و لا- نعلم أنّ المعنيين المذكورين مدلولان للهيئه أو للمادّه، إن كانا مدلولين للهيئه فلم لا يكون في أمثال هذه الهيئه؟ و إن كانا مدلولين للمادّه فلم لا يكون في أمثال هذه المادّه؟

و هذا الإشكال يهدينا إلى الانصراف عمّا قلناه من أنّ لكلمه «بعث» معنيين متضادين، و يوجب القول بأنّ الإنشائيه اخذت في حقيقه المادّه مع قطع النظر عن الهيئه، و لا- شكّ في أنّ المراد من المبادلّه في المعنى اللغوى هي المبادلّه الإنشائيه لا- المبادلّه المكائيه، و الإنشائيه لا تنفكّ عن المادّه أصلا، و أمّا استعمال كلمه «بعث» في مقام الإنشاء و الإخبار، مع أنّ عنوان الإنشائيه محفوظ في نفس المادّه، فيكون وضع الواضع الهيئه كذلك، مثل كلمه «يضرب»

الذى وضعه الواضع للدلاله على الحال و الاستقبال.

فإذا استعملت هذه الجمله فى مقام الإنشاء يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فى الحال، و إذا استعملت فى مقام الإخبار يكون معناها: صار الإنشاء متحققا فيما مضى، و الفرق بينهما لا يكون إلا من حيث الزمان فقط، و عنوان الإنشاء فى كليهما محفوظ، و الهيئه قد توجد الإنشاء فى الحال و قد تحكى عما مضى، و هذه الحكايه لا تكون إلا لوضعها من ناحيه الواضع كذلك، و هكذا فى سائر الجمل المشتركه بين الإخبار و الإنشاء.

و ربما يشكل بأنه سلمنا هذا المعنى فى كلمه «بعث» و «أنكحت» و سائر الجمل التى قد تستعمل فى مقام الإنشاء، و قد تستعمل فى مقام الإخبار، و اخذت فى مادتها عنوان الإنشائيه، و لكننا نرى كثيرا ما استعمال الجمل الخبريه، مثل: «يعيد صلاته» و «يغسل ثوبه» مكان «ليعد صلاته» و «ليغسل ثوبه»، مع أنه لا يؤخذ فى مادتها عنوان الإنشائيه، كما لا يخفى.

و جوابه: أن استعمال كلمه: «بعث» و «أنكحت» فى مقام الإنشاء و الإخبار استعمال حقيقى يحتاج إلى الوضع، و أما استعمال الجمل المذكوره فى المعنى الإنشائى فاستعمال مجازى و كنائى، و لا نحتاج فيه إلى وضع خاص، و لا يخفى أن كلامنا فى الاستعمال الحقيقى لا المجازى.

حقيقه الإنشاء و الإخبار

و اعلم أن الإنشاء و الإخبار وصفان للجمله، و المفرد لا يتصف بهذين العنوانين، و المقسم لهما جملة يصح السكوت عليها. و أما حقيقه الإخبار فلا إبهام فيها، بل أوضح من أن يبين؛ لأنه يحكى عن الواقع فى الزمان الماضى أو الحال أو الاستقبال، أو نفى الواقع كذلك، و أما حقيقه الإنشاء فتحتاج إلى

البحث و التأمل، و البحث فيها يكون فى مرحلتين:

الاولى: فى أنّ للفظ تأثيرا فى حقيقه الإنشاء أم لا؟ قال بعض الأعلام -على ما فى كتاب المحاضرات (1)-: إنّ الجملة الإنشائية موضوعه لإبراز أمر نفسانى، فكلّ متكلم متعمّد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك يتكلم بالجملة الإنشائية، مثلا: إذا قصد إبراز اعتبار الملكيه يتكلم بصيغته «بعث» أو «ملك»، و إذا قصد إبراز اعتبار الزوجيه يبرزه بقوله: «زوّجت» و «أنكحت»، و إذا قصد إبراز اعتبار كون المادّه على عهد المخطاب يتكلم بصيغته «افعل» و نحوها، و هكذا، فالإنشاء يتحقّق بالاعتبار النفسانى، سواء كان هناك لفظ يتلفّظ به أم لم يكن؟ نعم، اللفظ مبرز له فى الخارج.

ثمّ يدفع الإشكال بقوله: أمّا الاعتبارات الشرعيّه أو العقلانيّه فهى و إن كانت مترتبه على الجمل الإنشائية، إلا أنّ ذلك الترتب إنّما هو فيما إذا قصد المنشئ معانى هذه الجمل بها لا مطلقا، و المفروض فى المقام أنّ الكلام فى تحقيق معانيها و فيما تترتب عليه تلك الاعتبارات.

و بتعبير آخر: أنّ الجملة الإنشائية و إن كانت ممّا يتوقّف عليها فعليّه تلك الاعتبارات و تحقّقها خارجا، و لكن لا بما أنّها ألفاظ مخصوصه، بل من جهه أنّها استعملت فى معانيها.

على أنّه ليس فى كلّ مورد من موارد الإنشاء اعتبار من العقلاء أو من الشرع؛ لأنّ فى مورد إنشاء التمنى و الترجى و الاستفهام و نحوها ليس أى اعتبار من الاعتبارات حتّى يتوصّل بها إلى ترتبه فى الخارج.

ثمّ استدلّ لذلك المعنى بقوله: إنّ الجملة الإنشائية لم توضع لإيجاد المعنى فى

ص: ١٧٢

الخارج، و الوجه في ذلك هو أنهم لو أرادوا بالإيجاد الإيجاد التكويني كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه من الضروريات التي لا تقبل النزاع، و إن أرادوا به الإيجاد الاعتباري كإيجاد الوجوب و الحرمه أو الملكيه و الزوجيه و غير ذلك فيردّه أنه يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجه إلى اللفظ و التكلم به؛ ضروره أن اللفظ في الجملة الإنشائيه لا يكون علّه لإيجاد الأمر الاعتباري، و لا واقعا في سلسله علته، فإنه يتحقّق بالاعتبار النفساني كما قلناه.

و لكن يرد عليه: أولاً- أن صريح الوجدان يحكم بأنّ الزوجيه تتحقّق بنفس جملة «أنكحت كذا» و «قبلت كذا»، لا أنها تحكى عمّا حدث من الإنشاء سابقاً، و هكذا في جملة «بعت كذا» و نحوها.

و ثانياً: أن البرهان الذي ذكره- دام ظلّه- مقنع لمن أحال أن يكون الاعتبار النفساني كافياً في الإنشاء، و هو يقول في جوابه بإمكان كفايته، و لكنّ كلّ ممكن لا يوجب الإيصال إلى الواقعيه، فإننا نرى بالوجدان تأثير اللفظ في تحقّق الإنشاء عند الشرع و العقلاء في موارد الإنشاءات اللفظيه- كالبيع و النكاح و نحوهما- و حتّى في باب الأوامر و النواهي إن لم يكن اللفظ لا يصدر من الأمر أمر و من المأمور عمل به في الخارج، فالإنشاء اللفظي لا- يتحقّق بدون اللفظ، مع أنّ لازم كلامه أن تكون الجملة الإنشائيه في مقام الإنشاء جملة خبريه؛ إذ لا فرق في مقام الحكايه عن الواقع المحقّق بين أن يكون تحقّقه قبل اسبوع أو شهر أو آناً ما قبل الحكايه.

المرحله الثانيه: في ذكر الأقوال في حقيقه الإنشاء: نسب إلى المشهور أنّ الإنشاء عباره عن استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّق هذا المعنى في وعاء

تحققه من الاعتبار؛ إذ الملكيه-مثلا-مع أنّ أسبابها مختلفه قد تتحقق بفعل فاعل مختار، مثل: حيازه المباحات، و قد تتحقق بعامل غير اختياري -كالإرث- و قد تتحقق بالإنشاء، و لكنّه أمر اعتباري لا- واقع له في الخارج إلا- اعتبار الشارع و العقلاء، فيكون استعمال صيغته «بعت» في مقام البيع بداعي تحقق سبب للملكيه في عالم الاعتبار، و صيغته «أنكحت» في مقام العقد بداعي تحقق سبب للزوجيه في العالم المذكور.

و لكن يرد عليه: أولا: أنّ لازم هذا المعنى عدم تحقق الإنشاء فيما لو باع البائع مال الغير لنفسه عالما و اشتراه المشتري كذلك؛ إذ لا- يكون هاهنا استعمال كلمه «بعت» في معناها بداعي تحققه في عالم الاعتبار بعد علمهما بطلان هذا البيع عند الشارع و العقلاء، مع أنّ القول بعدم تحقق الإنشاء أصلا خلاف الوجدان؛ إذ لا فرق في تحقق الإنشاء بين كون البائع غاصبا أو غيره.

و ثانيا: أنّ لازم هذا المعنى محدوديه الإنشاء بامور اعتباريه فقط، و أمّا الامور الواقعيه-مثل: الطلب الذي له واقعيه خارجيه-فهى إرادته قائمه بالنفس، و واقعيه ذهنيّه، و هى عبارته عن تصوّر مفهومه و لا- يتعلّق به الإنشاء؛ إذ ليس فيه استعمال اللفظ في معناه بداعي تحققه في عالم الاعتبار.

و لكن يمكن جوابه بأنّ مفهوم الطلب كمفهوم الإنسان ليس فيه قابليته الإنشاء عند المشهور حتّى يشملته التعريف.

قال المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) في فوائده: إنّ الإنشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر، مثلا: ملكيه المشتري للمبيع لها واقعيه لم تكن لها قبل الإنشاء، و لا نعى من وجود الملكيه بالإنشاء إلا مجرد التحقق الإنشائي

ص: ١٧٤

لها الموجب مع الشرائط لنحو وجودها،الحاصل بغيرها من الأسباب الاختياريه كحيازته المباحات،و الاضطراريه كالإيرث،بمعنى:أنه كما أنّ الملكيه تكون من الامور الاعتباريه،كذلك الوجود الإنشائي أمر اعتباري،فيمكن أن يكون في مورد الوجود الإنشائي ملكيه المبيع للمشتري بدون اعتبار الملكيه من الشارع و العقلاء،مثل:بيع الغاصب لنفسه،و يمكن أن يكون في مورد هذا الوجود الإنشائي مع تحقّقه خارجا و ذهنا،مثل:مفهوم الطلب، و يمكن أن يتحقّق الوجود الإنشائي بلا إرادته سابقه-أى وجود واقعي الطلب-كالأوامر الامتحتايه.

و اعلم أنّ نفس الأمر أعمّ من الواقع؛إذ هو منحصر بالوجود الذهني و الخارجى و اللفظى و الكتبى،و أمّا نفس الأمر فيشمل وجودا آخر باسم الوجود الإنشائي فى عالم الاعتبار.

لا يقال:إنّ الشىء ما لم يتشخّص لم يوجد فكيف يتشخّص هذا الوجود مع كونه فى مقابل الوجود الذهني و الخارجى؟

لأننا نقول:إنّ مشخّصات هذا النحو من الوجود إنّما هو بشخص المنشئ و شخص لفظه،بحيث لو أنشأ بلفظ آخر،أو أنشأه شخص آخر يتحقّق وجود إنشائي آخر.هذا ملخّص كلامه.

و الكلام معه قدّس سرّه يقع فى جهتين:

الاولى:أنّ المفاهيم الواقعيه هل يتحقّق لها هذا الوجود الإنشائي أم لا؟ و هو قدّس سرّه قائل بأنّ مفاد صيغه «افعل» كان وجودا إنشائيا للطلب،و مفاد صيغه «لا تفعل» كان وجودا إنشائيا للنهى.

و بعبارة اخرى:مع أنّه يتحقّق لمفهوم الطلب وجود واقعي خارجى،

و وجود واقعى ذهنى، و كانت له واقعيه اخرى فى نفس الأمر باسم الوجود الإنشائى، و سيأتى إتمام و إكمال هذا البحث من هذه الجبهه فى مبحث الأوامر إن شاء الله.

الجبهه الثانيه: فى أنّ لازم كلامه قدّس سرّه فى العقود الصحيحه تحقّق اعتبارين من العقلاء، أحدهما اعتبار الوجود الإنشائى، و الآخر اعتبار الملكيه، مع أنّ العقلاء لم يلتزموا بهذا المعنى.

قال المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (1) فى تفسير كلام صاحب الكفايه ما هذا إجماله:

إنّ الوجود منحصر بالعينى و الذهنى و الكتبى و اللفظى، و مراده قدّس سرّه من الوجود الإنشائى هو الوجود اللفظى، فيكون وجود المعنى بعين وجود اللفظ، بحيث ينسب الوجود إلى اللفظ بالذات، و إلى المعنى بالعرض و بالجعل و المواضعه، كما أنّ ماهيته الإنسان بسبب المصداق تتّصف بالوجود العينى، و بسبب التصوّر تتّصف بالوجود الذهنى، كذلك المعنى يتّصف بالوجود اللفظى بسبب اللفظ؛ لتحقّق علاقته الوضعيه بينهما، فلفظ الإنسان بما أنّه لفظ له تحقّق و وجود حقيقه حين التكلم به، و لماهيته تحقّق بالعرض، و إنّما قيدوه بنفس الأمر، مع أنّ وجود اللفظ فى الخارج وجود للمعنى أيضا بالعرض؛ تنبيهها على أنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه وجود المعنى تنزيلا- فى جميع النشئات، فكأنّ المعنى ثابت فى مرتبه ذات اللفظ بحيث لا- ينفكّ عنه فى مرحله من مراحل الوجود، و المراد بنفس الأمر حدّ ذات الشىء- أى الماهيه- من باب وضع الظاهر موضع المضمّر.

إن قلت: هذا المطلب جار فى جميع الألفاظ بالنسبه إلى معانيها من دون

ص: ١٧٦

قلنا: فرقه أنّ المتكلم قد يتعلّق غرضه بإيجاد نفس هذه النسبه، وقد يتعلّق بالحكاية عن النسبه الواقعه، مثلا: مفاد كلمه «بعت» إخبارا وإنشاء واحد، و هي النسبه المتعلقه بالملكيه، فقد يقصد وجود تلك النسبه خارجا بوجودها اللفظي، فليس وراء قصد الإيجاد أمر آخر و هو الإنشاء، وقد يقصد زياده على ثبوت المعنى تنزيلا للحكاية عن ثبوته في موطنه أيضا و هو الإخبار.

ثمّ قال في آخر كلامه: فلا ينتقض باستعمال الألفاظ المفرده في معانيها فإنّها كالإنشائيات من حيث عدم النظر فيها إلا إلى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا، غايه الأمر أنّها لا يصحّ السكوت عليها، بخلاف المعاني الإنشائية، وهذا أحسن ما يتصوّر في شرح حقيقه الإنشاء، و عليه يحمل ما أفاده استاذنا العلامة، لا على أنّه نحو وجود آخر في قبال جميع الأنحاء المتقدمه فإنّه غير متصوّر.

أقول: لا يخفى أنّ كلامه قدس سرّه يكون موردا للإشكال من جهتين:

الاولى: من جهه حمل كلامه على هذا المعنى؛ إذ لا شكّ و لا شبهه في عدم ظهور كلامه في المعنى المذكور، ولذا لا دليل لحمل كلامه عليه، إلا من حيث عدم معقوليته كما صرّح في آخر كلامه؛ إذ الوجود منحصر بأنحاء أربعه كما قال به المحقّقون من الفلاسفه.

و التحقيق: أنّ انحصار الحقائق و الواقعيّات و الماهيّات فيها غير قابل للإنكار، و لكن مع ذلك لا إشكال في أنّ للملكيه أيضا تحقّقا و وجودا إذا حصلت بالحيازه أو الإرث، مع أنّه لم يكن من أنحاء الوجود الأربعه، فلا بدّ له قدس سرّه في مقام الجمع بينهما من القول بأنّ تقسيم الوجود بالأقسام الأربعه

مربوط بالحقائق والواقعيّات، وأمّا الملكيه والزوجيه ونحوهما فتكون من الامور الاعتباريه، لا واقعيه لها إلا في عالم الاعتبار، وإذا كانت الملكيه كذلك فيكون الوجود الإنشائي أيضا من هذا القبيل، فإنه ليس في مقابل الوجود العيني والذهني، بل هو أمر اعتباري عند العقلاء و كان ظرف تحقّقه نفس الأمر، وهو أعمّ من الواقع؛ لشموله عالم الاعتبار أيضا. ولا دليل على تفسير نفس الأمر بأنّ اللفظ بواسطه العلقه الوضعيه ووجود المعنى في جميع المراحل حتّى مرحله الماهيه؛ إذ لا- ربط للفظ بالمعنى في الماهيه؛ لأنّ وجود اللفظ وجود بالذات وبالأصالة، ووجود المعنى وجود تبعي لا استقلال له، و بينهما بون بعيد، فكيف يتحدان في الماهيه؟ أفلا يكون له داع لذكر نفس الأمر إلا الأعميه، ويكون تفسيره به في غير محلّه، وكلام صاحب الكفايه قدّس سرّه لا يكون كلاما غير متصوّر.

الثانيه: من جهه عدم صحّه كلامه أصلا، فإنّ بيانه يرجع إلى أنّ الوجود الإنشائي عباره عن الوجود اللفظي، و تحقّق المعنى يكون بتحقّق اللفظ، و ينسب التحقّق إلى اللفظ أصاله وبالذات، و إلى المعنى بالعرض. وهذا المعنى يستلزم المحذورات في باب المفردات غير الإنشائيه، مثل: كلمه «إنسان» حيث قال قدّس سرّه: هذا المعنى جار فيه أيضا، ولا فرق بينه وبين الجمل الإنشائيه في الإنشائيه، و مع هذا كان ملا-ك الفرق بين المفرد و الجمله، لا- بين كلمه «إنسان» و الجمل الإنشائيه؛ إذ لا- تكون فيها شائبه الإنشاء، بل مفهومه أيضا بعيد عن عالم الإنشاء كما يحكم به صريح الوجدان.

و هكذا في مقام الفرق بين الجمل الخبريه و الإنشائيه حيث قال قدّس سرّه: إنّ في كليهما يتحقّق معنى الإنشائيه، بل هما مشتركان في هذا المعنى، و الفرق بينهما في

أنَّ الجمل الخبريّه مشتمله على زياده، وهو الإخبار عن الواقعيّه، مع أنّ هذا مخالف لما اتّفق عليه جميع العلماء من أنّ الإنشاء و الإخبار من المقولتين المتضادّتين كالسواد و البياض، وليست فيهما جهه مشتركه أصلا، وهذا دليل على بطلان أصل مبناه قدّس سرّه و هذا المعنى أبعد من كلام المشهور و صاحب الكفايه.

فالأمر دائر بين قول المشهور و ما قال به المحقّق الخراساني قدّس سرّه مع أنّهما أيضا مخدوشان من جهه؛ لأنّ تعريف المشهور لا ينطبق على الإنشاء الذي يتحقّق في بيع الغاصب لنفسه، و لازم كلام صاحب الكفايه تعدّد الاعتبار في العقود، و هو بعيد عند العقلاء.

و لكن بعد التحقيق و التدقيق نشاهد أنّ لازم كلام المشهور أيضا كان تعدّد الاعتبار، أحدهما: اعتبار تحقّق السبب، و الآخر: اعتبار تحقّق المسبّب، فإنّهم يقولون بأنّ الإنشاء هو استعمال اللفظ في معناه بداعي تحقّقه في وعاء مناسب - أي الاعتبار - و معلوم أنّ سببّه كلمه «بعث» لا اعتبار الملكيه ليست في عالم التكوين أو الخارج، مثل: سببّه النار للحرايه، بل هي مربوطه بعالم الاعتبار، يعتبرها الشارع و العقلاء، فيكون تعريف المشهور مخدوشا من جهتين، و الترجيح في المقام - بعد المقايسه بين الأقوال - لرأى صاحب الكفايه قدّس سرّه.

أسماء الإشاره و الضمائر

إشاره

قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1): يمكن أن يقال: إنّ المستعمل فيه في أسماء الإشاره و الضمائر أيضا عام، و إنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل ظهور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها و كذا بعض الضمائر،

ص: ١٧٩

و بعضها ليخاطب بها المعنى، و الإشاره و التخاطب يستدعيان التشخيص كما لا- يخفى... و لكن التشخيص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخيص المستعمل فيه... فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل «هذا» و «هو» و «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، و تشخيصه إنّما جاء من قبل الإشاره أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه... غير مجازفه.

و مراده أنّ الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عامّ و كليّ، و هو المفرد المذكور، و الفرق في مقام الاستعمال فقط، و نظيره قال في باب الحروف في مقام الفرق بين كلمه «من» و «الابتداء»:

مقدمه:

لا- يخفى أنّ مورد استعمال كلمه «هذا» عباره عن الإشاره الحضوريه، و أنّ عنوان الإشاره يكون من المعاني الحرفيه المتقومه بالطرفين- أي المشير و المشار إليه- كالظرفيه المتقومه بالظرف و المظروف، هذا متفق عليه، و لكنّ الإشاره على نوعين: إحداهما: إشاره عمليه محضه، و هي مستقله لا يحتاج في تحقّقها إلى اللفظ، كالإشاره باليد و سائر الجوارح.

و الثانيه: إشاره لفظيه، و أمّا في تحقّقها مستقله أو أنّها تحتاج إلى اقترانها مع الإشاره العمليه فاختلف العلماء فيه.

قال بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات: «إنّ كلمه «هذا» أو «ذاك» لا تدلّ على معناها و هو المفرد المذكور، إلاّ بمعونه الإشاره الخارجيه كالإشاره باليد- كما هي الغالب- أو بالرأس أو بالعين، و ضمير الخطاب لا- يبرز معناه إلاّ مقترنا بالخطاب الخارجيه» (١).

ص: ١٨٠

و لكن يرد عليه: أولاً: أن الإشارة اللفظية و إن كانت مقترنه بالإشارة العمليه في أكثر الموارد، مع أنه لا- كئيه لها، و هي تأكيد لها، فإننا نرى بالوجدان تحقق إشارة لفظية مستقلة، و لم يلتزم أحد بعدم صحه هذا الاستعمال أو مجازيته.

و ثانياً: أن الضمائر و أسماء الإشارة لا تنحصر بباب التكلم فقط، بل يستفاد منها في مقام الكتابه أيضاً، و لا معنى لاقترانها هاهنا.

و ثالثاً: أن لازم اقترانها بها دائماً- مع أن الإشارة العمليه مستقلة في تحققها- أن تكون الإشارة اللفظية تأكيداً لها، فكلمه «هذا»- مثلاً- وضعت لتأكيد الإشارة.

و الحاصل: أن كلا- منهما مستقلة من حيث التحقق، و قد يجتمعان للتأكيد، و لا ريب في أن مدلول حركه اليد و مفاد الإشارة العمليه لا يكون المفرد المذكور، بل حركه نحو المشار إليه، عمل و فعل يدل على الإشارة، و الدال هو الفعل، و المدلول هي واقعته الإشارة، كأنه وضع بالوضع الطبيعي للدلاله على الإشارة، و هي معنى حرفي تتقوم بشخصين: المشير و المشار إليه، و هكذا مدلول «هذا» و مفاد الإشارة اللفظية، فإنه أيضاً يدل على الإشارة بلا فرق بينهما، إلا أنه أخذ في مشار إليه كلمه «هذا»- الخصوصيتين- أعنى: كونه المفرد المذكور و الحاضر- و لكن لا ربط لهما في حقيقه المعنى كما يؤيده ابن مالك بقوله:

«بذا لمفرد مذكر أشر».

و أمّا ما قال به المحقق الخراساني قدس سره: من أن كلمه هذا وضع لكلى المفرد المذكور، فهو مخالف لفهم العرف منه، و يخالف ما يفهم من سائر مرادفاته في باقى اللغات، و لا يكون بينهما اتحاد مفهومي و لا اتحاد من حيث الماهية.

لا- يقال: إنه إذا كان مدلول كلمه «هذا» الإشاره مع كونها من المعانى الحرفيه، فلا يصلح لأن يقع مسندا و لا مسندا إليه، مع أنّ وقوعه مسندا ليست قابله للإنكار، مثل جمله: «هذا زيد» و«هذا قائم».

لأننا نقول: إنّ الموضوع و المسند و المبتدأ فى هذه الموارد و هكذا فى الإشاره العمليه هو المشار إليه لا الإشاره، أو أنّ المحمول قرينه على أنّ الموضوع هو المشار إليه؛ إذ الإشاره ليست بقائم، بل المشار إليه قائم.

و الحاصل: أنّ الإشاره-سواء كانت إلى القريب أو البعيد-لها معان حرفيه و إن عبروا عنها بأسماء الإشاره.

مدلول الضمائر

و لا- بدّ لنا من البحث فى كلّ منها مستقلاً، و لا- دليل لاشتراكها فى المعنى فنلاحظها مستقله، أمّا ضمير الغائب-مثل كلمه «هو» و«هما» و«هم» و«هى» و أمثال ذلك-فالظاهر أنّه مشترك مع اسم الإشاره فى المعنى، كما أنّ أسماء الإشاره وضعت لحقيقه الإشاره، كذلك ضمير الغائب وضع لحقيقه الإشاره، إلّا أنّه قيّد فى مرجع ضمير الغائب بمعهوديته ذكراً أو ذهنًا، و هذه توجب صلاحيته للإشاره و ينزله منزله الحاضر، و إلّا لا يمكن الإشاره اللفظيه إلى الغائب، كما أنّه لا يمكن إشاره عمليه إليه، مع أنّ الإشاره اللفظيه أكثر ما تكون معها إشاره عمليه، سواء كانت إلى الغائب أو الحاضر، فيكون لضمير الغائب كأسماء الإشاره معنى حرفي.

و أمّا ضمير المخاطب فلا يخفى أنّه لا تحقّق لعنوان الإشاره فيه، و فى مدلوله احتمالان:

الأول: أنّه وضع للمخاطبه التى كانت لها واقعته متقومه بالطرفين، فوضع

ضمير «أنت» و«إياك» و أمثال ذلك للمخاطبه، فهو مشترك مع ضمير الغائب في المعنى الحرفى.

الثانى: أنّ الواضع فى مقام الوضع لاحظ عنوان كلى المخاطب ثمّ وضع لفظ المخاطب لهذا العنوان الكلى، و لفظ «أنت» و«إياك» لمصاديق هذا المفهوم، و لذا إن سمع كلمه «أنت» من وراء الجدار يتصوّر مخاطبا جزئيا، بخلاف كلمه «المخاطب»، و هذه عباره عن الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فلا- تنحصر مصاديقه بباب الحروف، و لكنّ هذا الاحتمال مبناى، و هو ممنوع عندنا- كما مرّ فيكون معنى الضمير المخاطب على هذا الاحتمال معنى اسمى.

و أمّا ضمير المتكلم ففى مدلوله أيضا احتمالان:

أحدهما: أنّ لفظ «أنا» و كذا لفظ «نحن» وضع للإشاره بشرط أن يكون المشار إليه فيه نفس المتكلم أو الأنفس، و يؤيّداه اقترانها غالبا مع الإشاره العمليه إلى النفس أو الأنفس، فيكون له معنى حرفى.

و ثانيهما: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم كلى المتكلم، ثمّ وضع كلمه «المتكلم» لهذا المفهوم الكلى، و كلمه «أنا» لمصاديقه بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و يؤيّداه سماعهما من وراء الجدار، فإنّ من السماع الأوّل ينتقل الذهن إلى المعنى الكلى، و من السماع الثانى إلى المعنى الجزئى و الخاصّ، فيكون له معنى اسمى.

نكته: أنّ المعانى الحرفيه مع أنّها فى تحقّقها تحتاج إلى الطرفين، و لكن فى مقام الإفاده و بيان المقاصد يتعلّق الغرض بها؛ لأنّ غرض المتكلم فى جميع الجمل بيان هو هوئيه متحقّقه بين الموضوع و المحمول، فيكون لها فى هذا المقام كمال الاستقلال.

الأمر الثالث: استعمال اللفظ في المعنى المجازي

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

اختلفوا في أنّ ملاك صحّحه استعمال اللفظ في المعنى المجازي و ما يناسب الموضوع له هل هو بالطبع أو بالوضع، أعنى ترخيص الواضع في الاستعمال لوجود علقه من العلائق؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع، بشهادته الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه، و باستهجان الاستعمال فيما لا- يناسبه، و لو مع ترخيصه، و لا معنى لصحّته إلاّ حسنه، هذا ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (١).

لا- يخفى أنّ أصل كلامه مؤيّد بوضع أعلام شخصيّه؛ إذ الواضع- مثل الأيب و غيره- يضع لفظ «حاتم» مثلا لابنه، مع أنّه لا يعلم باتّصافه بصفه الجود في المستقبل، و بعد اتّصافه بهذه الصفه يطلق هذا اللفظ على كلّ من اتّصف بصفه الجود بلا ترخيص من الواضع؛ إذ الطبع يقبله و يحسّنه، و لكنّ دليله قدّس سرّه مجمل، فإنّنا لا نعلم أنّ التفسير من صحّحه الاستعمال بحسن الاستعمال ينحصر في الاستعمالات المجازيّه أو يشمل الاستعمالات الحقيقيّه أيضا، و لا بدّ من أعمّيته في كلّ الاستعمالات؛ إذ لا يعقل للصحّحه معنيان، و حينئذ هل يكون الحسن في

ص: ١٨٥

مقابل القبح أو في مقابل عدم الحسن؟ فإن كان المراد هو الأوّل لكان استعمال الغلط قبيحا، وهو كما ترى فإننا لا نرى القبح في استعمال الغلط، غايه الأمر هو باطل، و الباطل ليس بقبيح.

و إن كان المراد هو الثاني فإننا لا نرى حسنا في الاستعمالات الحقيقيه، بل لعل استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا حسن فيه، و لذا يكون مقصوده من الاستدلال غير معلوم.

و ذهب المشهور إلى أنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و ملاك الصحه عبارته عن إذن الواضع و ترخيصه، سواء كان ممّا يقبله الطبع أم لا.

و خالفهم السكاكي في قسم واحد من المجازات، و هو الاستعاره، و قال: إنّ ذلك حقيقه لغويّه، بمعنى أنّ استعمال لفظ «أسد» - مثلا في «الرجل الشجاع» بعلاقه المشابهه استعمال حقيقى لا مجازى، و لكنّ العقل و الذهن تصرّف و جعل ادعاء ما ليس بفرد فردا، فكأنّه كان للأسد فردان: أحدهما: فرد حقيقى - و هو الحيوان المفترس - و الآخر: فرد ادعائى، و هو للرجل الشجاع.

و استدلّ عليه بأنّه لو لا هذا التصرّف لما صحّ التعجّب في قوله:

قامت تظّلنى و من عجب شمس تظّلنى من شمس

إذ الشاعر ادعى معشوقته فردا من الشمس فتعجّب، و إلا - لا - يكون في تظّلل الجسم تعجّب، و هذا لا يوافق قول المشهور، و هو واضح (1).

و لا بدّ من توجيه كلامه بوجهين:

الأوّل: أنّ كلمه «أسد» اسم جنس مثل كلمه «إنسان» و ضع لمفهوم كلى ينطبق على جميع المصاديق، و إن استعمل لفظ «أسد» في مصداق خاصّ فهذا

ص: ١٨٦

استعمال فى غير ما وضع له، كما أنّ لفظ «الإنسان» إن استعمال فى فرد خاصّ بحيث يدلّ على معنى خاصّ فأيضاً استعمال فى غير ما وضع له، و لذا قلنا فى قضيه «زيد إنسان»: إنّ الحمل فيها حمل شائع صناعى، و ملاكه الاتّحاد فى الوجود لا فى الماهيه، بمعنى أنّ «زيدا» فرد من الإنسان.

و إذا كان حال الكلّى مع مصداقه كذلك، فكيف حال استعمال لفظ «أسد» فى الرجل الشجاع، مثل قولك: «زيد أسد» و «أسد على و فى الحروب نعامه»؟! و من المعلوم أنّ هذا الاستعمال بطريق أولى استعمال فى غير ما وضع له، فلا بدّ من توجيه كلام السكاكى بأنّ لفظ «أسد» هاهنا استعمال فى معناه الحقيقى، و هى ماهيه كليّه، و لكن فى مقام التطبيق ادّعى أنّ الرجل الشجاع أيضاً كان من أفراد هذه الماهيه، و هكذا فى سائر الموارد.

الثانى: أنّ استعمال الأعلام الشخصيه بعلاقه المشابهه فى غير ما وضع له يكون بادّعاء العييه، مثل لفظ «حاتم» الذى وضع لشخص خاصّ، و ليس له معنى كلّى إذا استعمال فى كلّ من اتّصف بصفه الجود بادّعاء العييه، بمعنى: أنّ لفظ «حاتم» استعمال فى معناه الحقيقى، و لكن ادّعى أنّ «زيدا» هو «حاتم»، و هكذا فى قول الشاعر الذى استدلّ به، فإنّ الشاعر ادّعى أنّ معشوقته عين الشمس، و لذا أطلق الشمس عليها.

و ذكر الشيخ محمّد رضا الأصفهانى قدّس سرّه فى هذا المقام فى كتاب وقايه الأذهان كلاماً قابلاً للتأييد، و تبعه تلميذه الإمام الخمينى - دام ظلّه - (1) و لكن لا بدّ لنا من ذكر مقدّمه لتوضيح كلامه قدّس سرّه و هى: أنّ الاصوليين اختلفوا فى أنّ تخصيص العامّ يستلزم المجازيه فيه أم لا؟ و المتقدّمون منهم يقولون: بالاستلزام،

ص: ١٨٧

و المتأخرون- و منهم المحقق الخراساني قدس سره (١)- يقولون: بعدم الاستلزام، فإن لنا إرادته استعماليه و إرادته جدّيه، و لا يخفى أنّهما قابلتان للتفكيك و التخالف، مثل أنّ المقنن في مقام وضع القانون كان من عادته جعل القانون بصورة الكلّي، ثمّ خرّج بعض الموارد بعنوان التبصره و نحوها، و ليس معناه عدم استعمال ألفاظ القانون في معناها، بل حاكيه عن أنّ الإراده الجدّيه ليست تابعه للإرادته الاستعماليه.

و مثل قول المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قوله بدليل منفصل: «لا تكرم زيدا العالم»، و من الممكن عدم تعلق مراده من أول الأمر ب«إكرام زيد»، و لكن ليس معناه عدم استعمال «أكرم كلّ عالم» في معناه، بل المراد أنّ الإراده الاستعماليه تتعلّق بكلّ الأفراد و المصاديق حتّى «زيد العالم». و أمّا الإراده الجدّيه فلا تتعلّق بإكرامه، فالتخصيص يختصّ في دائره الإراده الجدّيه فقط.

و هكذا قال العلامة الأصفهاني قدس سره في باب المجاز، و ملخص كلامه: أنّ اللفظ في جميع المجازات لا يستعمل إلاّ فيما وضع له، و لكنّ ما هو المراد استعمالا غير ما هو المراد جدّا، بمعنى أنّ في مقام تطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا يدعى كونه مصداقا له- كما في الكلّيات- و إمّا يدعى كونه عينه- كما في الأعلام- ثمّ استدلل بأنّ حقيقه المجاز ليست إلاّ التلاعب بالمعاني، بحيث تحفظ بها لطائف الكلام و جمال الأقوال في الخطب و الأشعار التي لا يكون في الاستعمالات الحقيقيه منها خبر و لا أثر، كما في قوله تعالى: وَ قُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٢)؛ إذ لا يكون حسن المجاز بالتلاعب

ص: ١٨٨

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٥: ١- ٣٣٩.

٢- ٢) يوسف: ٣١.

بالألفاظ و إعاره لفظ الملك عاربه عن معناه لوجود يوسف، و جعلهما متّحدان في الاسم، بل أنّ «الملك» استعمل في معناه الحقيقي، و ادّعى أنّ يوسف من مصاديقه، مع أنّ جملة «حاش لله» لا يناسب لفظ «الملك»، بل يناسب معناه.

و كما في قوله: وَ سَيَّبِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (١)، فإنّه لا حسن للمجاز إن كان المراد من القرية أهلها؛ إذ لا دليل لحذفه هاهنا، بل القرية استعملت في معناها الحقيقي، كأنّهم قالوا: تشهد على عدم سرقتنا الجمادات، مثل قول الفرزدق:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته و البيت يعرفه و الحلّ و الحرم (٢)

فإنّ جعل هذا الشعر و أمثاله من المجاز بالحذف -مع أنّه لا يناسب البلاغه- مخالف لدليل وجود المجازات في الكلام، و هكذا إطلاق العين على الربيّته ليس إلّا بادّعاء كونها عينا باصره بتمام وجوده لكمال مراقبته و إعمال ما هو أثر خاصّ لها، و هذا المعنى يوجب الحسن في الكلام و اللطائف في الأقوال، و أصل وجود العلائق ليس إلّا مجوّزا و مصحّحا للاستعمال.

و لا يخفى أنّ المجاز قد يكون في الكلمه مثل: استعمال لفظ «أسد» في الرجل الشجاع، و قد يكون في الإسناد مثل: «أنبت الربيع البقل»، فإنّ إسناد الإنبات -مع أنّه من أفعاله- تعالى إلى الربيع مجازي، و قد يكون في المركّب، و هو إرادته المعنى المجازي من الجملة، مثل قولك للمتخير: «أراك تقدّم رجلا و تؤخّر اخرى»؛ لأنّ ألفاظها استعملت في معانيها الحقيقيه، و ليس للمركّب وضع على حده، و يدّعى أنّ هذا الشخص المتردّد و المتخير حاله و أمره يتجلّى في هذا

ص: ١٨٩

١-١) يوسف: ٨٢.

٢-٢) الإرشاد للمفيد ١٥١: ٢.

المثل كأنه هو، فتكون الإرادة الاستعماليه هاهنا أيضا متعلقه بالمعنى الحقيقى، و أما الإراده فتتعلق بالمعنى المجازى، و ليس على مبنى المشهور توجيه للمجاز المركب.

هذا، و الفرق بين قول السكاكى و هذا القول: أولا: أنّ كلامه منحصر بباب الاستعاره فقط، بخلاف هذا القول فإنه لا يختصّ بباب دون باب، بل يشمل جميع المجازات.

و ثانيا: أنّ الإشكاليين المذكورين فى كلام السكاكى فى أسماء الأجناس و الأعلام الشخصيه، ثمّ توجيه كلامه بالوجهين المذكورين غير وارد على هذا القول، و لا يحتاج إلى التوجيه و التأويل أصلا.

و ثالثا: أنّ ادعاء العيبيّه أو الفرديه فى باب الاستعاره على مذهب السكاكى يقع قبل الاستعمال، ثمّ يستعمل اللفظ فى المصداق الادعاءى، و على ما قال به العلامة الأصفهاني قدّس سرّه يقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق طبيعه الموضوع له على المصداق.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى مؤيد بلفظ المجاز؛ إذ الحقيقه عباره عن الأمر الثابت، و المجاز ما اخذ فيه عنوان المرور، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الدنيا دار المجاز، و الآخره دار القرار» (1)، فإننا نمّر على هذا المعنى من ممّر المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى. هذا أولا.

و ثانيا: أنّ الدلاله اللفظيه الوضعيه على ثلاثه أقسام: المطابقه و التضمينيه و الالتزاميه، و المعنى المجازى لا يدخل فى أحدها؛ إذ المعنى المجازى معنى غير ما وضع له اللفظ و غير مدلول له.

ص: ١٩٠

لا يقال: إنَّ المجاز إن كان بعلاقه الجزء و الكلّ يكون داخلا تحت الدلاله التضميتيه.

لأننا نقول: إنَّ معناه عباره عن دلاله اللفظ على الكلّ، و لَمَّا كان الكلّ مركبا من الأجزاء يدلّ على الجزء بتبع الكلّ، و هكذا فى الدلاله الالتزاميه فإنّ مدلول اللفظ الملزوم و بتبع مدلوليته يدلّ على اللازم، لا أن يستعمل اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء، فلا بدّ من القول باستعمال اللفظ فى معناه الحقيقى حتّى يكون داخلا تحت الدلاله المطابقيه.

و يمكن أن يقال: إنَّ المجاز محفوف بالقربنه، مثل: «رأيت أسدا يرمى» و معلوم أنّ للقربنه معنى مطابقيه، و تدلّ عليه بالدلاله المطابقيه.

قلنا: إنَّ هذا متفق عليه، و لكن على المبنى المشهور لفظ «الأسد» استعمل فى الرجل الشجاع، و هو ليس بمدلول مطابقيه له، مع أنّ القربنه قد تكون حالتيه، فلا يكون الاستعمال المجازى فى غير ما وضع له.

قال المحقق الخراسانى قدّس سرّه (١): لا شبهه فى إطلاق اللفظ و إرادته نوعه به، و له مثالان: الأوّل: ما يشمل نفسه أيضا مثل: «زيد لفظ»، و الثانى: ما لا يشمل نفسه، مثل: «ضرب فعل ماض».

و كذا إطلاق اللفظ و إرادته صنفه، و له أيضا مثالين: أحدهما: ما يشمل نفسه أيضا، مثل: قولك: «زيد إذا وقع فى ابتداء الكلام مبتدأ»، و ثانيهما: ما لا يشمل نفسه مثل: «زيد فى ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به شخص القول.

و كذا إطلاق اللفظ و إرادته مثله كـ «زيد» فى المثال المذكور، أو إذا سمعت كلمه «زيد» و أنت تقول: «زيد علم شخصي».

ص: ١٩١

الأمر الرابع: إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

إشاره

إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

و هاهنا يتصوّر قسم رابع، و هو: إطلاق اللفظ و إرادته شخصه، و مثله قدّس سرّه ب«زيد لفظ»، و لكنّ الأولى منه ما يقول به القائل بعد تكلمه بكلام: «هذا لفظي»، أو «هذا كلامي».

و لا بدّ لنا من البحث في مقامين:

و أما المقام الأوّل:

في صحّحه هذه الإطلاقات و عدمها. و ناقش صاحب الفصول قدّس سرّه (١) في القسم الأخير منها.

و استدلّ صاحب الكفايه قدّس سرّه لصحّحه الأقسام الثلاثة الاول بدليلين: الأوّل: ما اختاره (٢) في باب المجاز من أنّ صحّحه الاستعمال عبارته عن حسنه، و في هذه الموارد أيضا لا يرى قبحا، بل الحسن موجود، فيكون الإطلاق صحيحا بالطبع لا بالوضع.

و الثاني: أنّا نرى مثل هذه الإطلاقات في المهملات التي لا وضع لها أصلا، مثل: «ديز لفظ»، فلا يشترط في صحّحه الإطلاق ترخيص الواضع.

ص: ١٩٣

١-١ (١) الفصول الغرويه: ٢٢.

٢-٢ (٢) كفايه الاصول ١٩: ١-٢٠.

و يؤيدّه أولاً نشيوع هذه الإطلاقات في المحاورات. و ثانياً: انحصار بعض موارد التفهيم و التفهّم بهذه الإطلاقات، مثلاً: إذا أمر الاستاذ تلميذه بتركيب جملة «جاء زيد من السفر» فلا بدّ له من القول: بأنّ «جاء» فعل و «زيد» فاعله، فلا دليل على انحصار الإطلاقات الصحيحة في الحقيقه و المجاز، بل هذه الإطلاقات أيضاً صحيحة.

و أمّا القسم الرابع -يعنى إطلاق اللفظ و إرادته شخصه- كما إذا قال الاستاذ لتلامذته: «تلفظوا كلّ واحد منكم بلفظ»، و قال أحدهم: «زيد لفظي»، و آخر مثلاً: «بكر لفظي»، و هكذا.

و لكن استشكل صاحب الفصول (1) في صحته بأنّه إن اعتبر دلالة على نفسه حينئذ لزم اتّحاد الدال و المدلول. و إن قيل: لا دلالة له على شيء لزم تركّب القضيه من جزئين؛ لأنّ القضيه اللفظيه المركّبه من ثلاثه أجزاء تكون حاكيه عن المحمول و النسبه لا الموضوع؛ إذ لم يكن لكلمه «زيد» مفاد و مدلول، و لم تكن حاكيه عن شيء، فتكون القضيه المحكيه بها مركّبه من جزئين مع امتناع التركّب إلّا من ثلاثه؛ ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين.

و أجاب المحقّق الخراساني (2) عن الأوّل بقوله: يمكن أن يقال: إنّهُ يكفي تعدّد الدال و المدلول اعتباراً و إن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّهُ لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، و من حيث إنّهُ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً.

و عن الثاني بقوله: إنّ حديث تركّب القضيه من جزئين لو لا اعتبار الدلالة

ص: ١٩٤

١-١) الفصول الغرويه: ٢٢.

٢-٢) كفايه الاصول ١: ٢٠.

فى البين إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، وإلا- كان أجزاءها الثلاثة تامه، و كان المحمول فيها منتسبا إلى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكي عنه، بمعنى أن الموضوع فى القضية الملفوظه و المحكيه هو كلمه «زيد» و لا إشكال فيه.

و لكن التحقيق فى الجواب- بعد القول بأن كلام صاحب الكفايه فى مقام الجواب كان فى محله-: أن البحث هاهنا فى مقام إثبات صحه هذه الإطلاقات، و أما البحث عن تسميتها فهل لها دخل بالاستعمال و الدلاله أم لا فسيأتى إن شاء الله فى المقام الثانى، و هو متفرع على إثبات أصل الصحه.

و أما المقام الثانى:

فهو هل أن لعنوان الاستعمال و الدلاله دخلا- فى هذه الإطلاقات أم لا-؟ و توضيح المقام يتوقف على بيان مقدمه: و هى أن الاستعمال عباره عن طلب عمل اللفظ فى المعنى بحيث إن سمع لفظ «زيد» ينقش صورته منه فى ذهن السامع لا عينه، فإن عين اللفظ كالوجود الخارجى لا- يمكن إثباته فى الذهن، فإنهما متباينان و لا يجتمعان، و هذه الصوره الذهنيه تكون بمنزله المرأه للانتقال إلى المعنى.

إذا عرفت هذه فنبحث فى كل واحد من الأقسام على حده، و نبدأ من القسم الأخير، و هو أن يقول: «زيد لفظى» و أراد به شخصه و نفسه، فهل ينطبق عنوان الاستعمال المذكور عليه بمعنى أنه دال على شخصه، و أن المتكلم استعمل اللفظ فى شخصه أم لا؟ و الظاهر أنه لا ينطبق؛ إذ ملاك الاستعمال ليس بوجوده، فإن المتكلم إذا قال: «زيد» يوجد فى الذهن الصوره الذهنيه منه، ثم يتوقف فينظر إذا كان المحمول مثل «قائم» و أمثال ذلك ينتقل منه إلى الوجود الخارجى، و إن كان المحمول كلمه «لفظى» و أمثاله فيتوقف فيه و لم

ينتقل إلى شيء؛ إذ لا يوجد شيء حتى ينتقل إليه.

ولا يخفى أنّ كلام صاحب الكفاية في مقام بيان المغايره الاعتباريّه بين الدالّ و المدلول لا يخلو من إشكال، فإنّ لازم كلامه تقدّم مقام الصدور على مرحله الدلاله، فإنّه يقال: إنّ لفظ «الأسد» بما أنّه لفظ صادر من المتكلم فهو دالّ، مع أنّ اللفظ الدال صدر من المتكلم، و معلوم أنّه لم يقل: إنّ اللفظ صادر من المتكلم يدلّ على معنى كذا، و يشهد لذلك عدم اعتناؤه قدّس سرّه في مقام الاستعمال بهذه المغايره، و عدم قبوله الاستعمال في هذا القسم من الأقسام، و لذا لا شكّ و لا شبهه في أنّ الاستعمال ليس بموجود هاهنا.

و أمّا القسم الثالث - و هو إطلاق اللفظ و إرادته مثله - و الظاهر أنّ الاستعمال فيه متحقّق و إن خالف فيه بعض الأعظم؛ و ذلك لأنّ الملاك المذكور للاستعمال موجود فيه، فإنّ اللفظ الصادر من المتكلم موجود للصوره الذهنيّه للمخاطب، و ينتقل منها إلى شيء آخر، و لكنّه لا يكون من مقوله المعنى بل من مقوله اللفظ، مثلاً قال قائل: «جاء زيد من السفر»، و أنت تقول: كلمه «زيد» في هذه الجملة تكون فاعلاً، و هذا الإطلاق إطلاق اللفظ و إرادته فرد آخر، فالاستعمال يكون متحقّقاً، غايه الأمر أنّ المستعمل فيه غير الموضوع له.

و لكن ناقش فيه استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) بأنّ اللفظ الصادر من متكلم غير اللفظ الصادر من متكلم آخر؛ لأنّ لهما خصوصيّتين بلحاظ متكلميها، و لكنّ المخاطب يتوجّه ذهنه إلى صرف الطبيعه غافلاً عن خصوصيّاتها، و ينتقل بقرينه الحكم إلى الحصّه المتحقّقه منها في ضمن الشخص المراد، فلا يراد من إلقاء اللفظ إلى المخاطب و إيجاده في ذهنه أن ينتقل

ص: ١٩٦

منه إلى شيء آخر، فلا يكون في هذا المورد استعمال و إفاء للفظ في شيء آخر، فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال، فإن المقصود من ذكر اللفظ هو تحقق نفس طبيعه اللفظ في ذهن المخاطب لا بما هي هي، بل بما أنها مرآة لأفرادها.

و لكن التحقيق أنه ليس بتام، فإن المتكلم إذا قال: زيد في كلام القائل فاعل، تصوّر «زيد» الصادر من المتكلم، ثم استعمل كلمه «زيد» فيه، و كان المستعمل و المستعمل فيه متعددا بالوجدان، و لا دخل لغفله المخاطب و توجهه في هذا المعنى، و يشهد لتعددهما تعدد المتكلم، و كلامه قدس سره خارج عن محل النزاع كما لا يخفى، و هذا المعنى مسلم كما قال به صاحب الكفايه قدس سره.

و أما القسم الأول و الثاني - أي إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه - فحكهما واحد و لا معنى للتفصيل بينهما.

و قبل بيان تحقق الاستعمال و عدمه فيهما لا بد لنا من ملاحظه كلام المحقق الخراساني (1) هاهنا، و هو يقول ابتداء: إنه يمكن أن يقال: إنه ليس من باب الاستعمال ما إذا أطلق اللفظ و اريد به نوعه أو صنفه، كما تقول: «زيد لفظ»، فإن كلمه «زيد» فرد من النوع و مصداقه، لا - أنه لفظ، و النوع معناه كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى، بل فرد قد حكم في القضيّه عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ، لا بما هو خصوص الجزئي، و نظيره قولك: «زيد متعجب»؛ إذ هو بما أنه فرد من أفراد الإنسان كان موضوعا للتعجب لا بما أنه «زيد»؛ إذ لا خصوصيه فيه.

و احتمال ثانيا تحقق الاستعمال في ما نحن فيه، بمعنى أنه إذا لوحظ خصوصيه لفظ «زيد» بعنوان المستعمل - غايه الأمر أن المستعمل فيه هو

ص: ١٩٧

الطبيعي و الكلي - فيتحقق الاستعمال، كما إذا قصد به فرد مثله، مثل استعمال لفظ «زيد» في طبيعي الإنسان.

ثم قال: وبالجملة، وحاصل كلامه قدس سره عبارة عن أنّ لكلّ من إطلاق اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه تتصوّر صورتان: فإذا أطلق و أريد به نوعه أو صنفه كما إذا أريد به فرد مثله - يعني كان لفظ «زيد» الصادر عن المتكلم مع خصوصيته مستعملاً، والمستعمل فيه كلّ لفظ «زيد» الذي يتلفظ به في أيّ كلام و أيّ حالة - كان من باب استعمال اللفظ في المعنى و إن كان لفظ «زيد» فرداً منه، و قد حكم في القضية بما يعمّه. و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حكايته فليس من باب الاستعمال، كأنه في مقام جعل «زيد» موضوعاً للفظ تجرّد عن الخصوصيات، و جعل الموضوع طبيعي لفظ «زيد».

و قال في آخر كلامه: لكنّ الإطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست من قبيل الثاني كما لا يخفى، و فيها ما لا يكاد يصحّ أن يراد منه عدم الاستعمال ممّا كان الحكم في القضية لا - يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في «ضرب فعل ماضٍ»؛ لأنّ «ضرب» في مثل هذا التركيب مبتدأ لا فعل ماضٍ، فلا يعمّه الحكم في القضية، بل إنّما يكون اسماً حاكياً عمّا يكون محكوماً به، فلا بدّ من الاستعمال هاهنا؛ إذ لا فائده في تجريد الخصوصيات.

و أمّا استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدس سره (1) فقد أنكر الاستعمال في هذين القسمين بطريق أولى بعد إنكاره فيما إذا أطلق اللفظ و أريد به فرد مثله، فإنّ خصوصيته «زيد» مغفول عنها هاهنا لدى المتكلم و المخاطب، فكأنه ألقى طبيعي

ص: ١٩٨

لفظ «زيد» واستمع المخاطب أيضا هذا الطبيعي، فليس من الاستعمال خير ولا أثر.

ولكن التحقيق: أن الاستعمال في هذين القسمين ليس قابلا- للإنكار، و توضيحه يتوقف على بيان مقدمه، وهى: أن للفردية والكثية واقعيتين بحيث لا- يمكن انفكاك الفردية من الفرد والكثية من الكلى، فلا تكون فردية «زيد» من الامور الاعتبارية بحيث إذا لوحظ مع خصوصياته يصير جزئيا، وإن لوحظ بدونها يصير كليا. هذا أولا.

و ثانيا: أن الفرد والكلى متباينان من حيث الماهية وإن اتحدا من حيث الوجود، ولذا كان الحمل فيهما حملا- شائعا صناعتيا، مثل «زيد إنسان».

إذا عرفت هذا فنقول: إن في قضية «زيد لفظ» لا إشكال في فردية «لفظ» لهذا الكلام، فكيف يمكن تجريده منها فيكون اللفظ فردا له ماهية و واقعيه و المراد منه كلى له واقعيه و ماهية اخرى؟! فالمستعمل شىء و المستعمل فيه شىء آخر، فكان الاستعمال متحققا بلا إشكال.

إن قلت: سلمنا أن المستعمل هو شخص «زيد» ولكن المستعمل فيه كلى يشمل المستعمل أيضا، فيلزم اتحاد المستعمل و المستعمل فيه.

قلنا: إن المستعمل فيه هو نفس الكلى، وليس معنى انطباقه على المصاديق أن تكون الأفراد مستعمل فيه، بل لا يكون المستعمل فيه هذا الفرد و لا سائر الأفراد، فالمغايره بينهما أوضح من أن يخفى، فالاستعمال كان متحققا.

الأمر الخامس: وضع الألفاظ لذوات المعانى

وضع الألفاظ لذوات المعانى

و اختلفوا فى أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيّه أم المراده؟ بحيث أن يكون للإرادة دخل فيها شرطا أو شطرا؟ فلا بدّ لنا ابتداء من تحرير محلّ النزاع، و بيانه يتوقّف على ذكر أقسام الإراده فاعلم أنّ الإراده على أقسام:

أحدها: مفهوم الإراده و ما وضع له لفظ الإراده، و يعبر عنه بالشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و هذا هو الموضوع له لكلمه «الطلب» على فرض الاتّحاد بينهما، و هذا هو ماهيته الإراده.

و ثانيها: وجود الإراده، و معلوم أنّ الوجود على قسمين؛ إذ الماهية قد تتحقّق فى الذهن، و تحقّقها فى الذهن عباره عن التفات النفس إليها و لحاظ معناها. و قد تتحقّق فى الخارج، و تحقّقها فى الخارج و وجودها الحقيقى عباره عن الشوق الواقعى القائم بالنفس الذى هو محرّك للعضلات نحو المراد، و لكنّ هذه الواقعيّه تكون من سنخ المعانى الحرفيه؛ لأنّها متقوّمه بالطرفين، أعنى المرید و المراد.

و ثالثها: الإراده الإنشائيّه أو الطلب الإنشائي على فرض اتّحادهما، بأنّ المتكلّم ينشئ و يقصد به تحقّق ماهيته الطلب.

ص: ٢٠١

إذا عرفت أقسام الإرادة فنقول: إنَّ المراد من الإرادة في ما نحن فيه هي الإرادة الواقعيَّة و الحقيقيَّة، و هل للإرادة الجزئيَّة الواقعيَّة دخل في معنى الإنسان-مثلا-بعنوان الجزء أو القيد أم لا؟ قيل: لها دخل. و ذكر المحقق الخراساني قدس سره (1) و بعض آخر وجوها لإبطال دليل من يقول بدخلها في الموضوع له:

أحدها: التبادر، فإنَّ سماع كلمه «زيد» من وراء الجدار يوجب انتقال الذهن إلى الهيكل الخارجي، فتكون ذوات المعاني تمام الموضوع له في الأعلام الشخصيَّة، و هكذا في أسماء الأجناس.

و ثانيها: إيجاد الإشكال في القضايا الحملية لو قلنا به، فإنَّ الملاك فيها الاتِّحاد و الهوويَّة، مثل «زيد قائم»، فلو كانت الإرادة جزء معنى «زيد» و «القائم» لكانت إرادته «زيد» غير إرادته «القائم»، فلا يكن بينهما اتِّحاد، و لا يصحَّ الحمل بدون تجريدتهما عن الإرادة، و حيث إنَّه لا نحتاج إلى التجريد في تشكيل القضايا نستكشف أنَّه لا دخل للإرادة في المعنى الموضوع له.

و ثالثها: أنَّ لازم ذلك ألا يكون في العالم وضع العامّ و الموضوع له العامّ أصلا، و يلزم كون وضع عامّه الألفاظ عامّا و الموضوع له خاصّيّا؛ لأنَّه إذا كان الحيوان الناطق المقيّد بإرادته معنى الإنسان، و معلوم أنَّ الإرادة جزئيَّة، فيلزم أن يكون المعنى الموضوع له جزئيًّا.

و أمّا دليل من يقول بدخلها فيبانه يحتاج إلى ذكر مقدّمتين:

الاولى: أنَّ العله الغائيَّة في الأفعال و الحركات الاختياريَّة و إن كانت متأخّره بوجودها العيني و الخارجي عن نفس الأفعال و الحركات و لكنّها

ص: ٢٠٢

مؤثره في تحريك الفاعل بوجودها الذهني، بل هي المهم في سلسلة العلل.

الثانية: أنّ المعلول بما أنّه رشحه من رشحات العله فلا استقلال له؛ لأنّه عين الربط بعلمته، فهو لا محاله يتضيق تضيقاً ذاتياً بضيقها، ولا يمكنه أن يكون أوسع منها، فكلّ معلول محدود و مضيق بالعه الغائيه.

و بالنتيجه: العلم الغائيه في باب الوضع عبارته عن السهوله في التفهيم و التفهيم، يعنى إظهار المقاصد و بيان ما تتعلّق به الإراده، فيكون تعلّق الإراده بالمعاني جزء العله الغائيه، فتضيق المعلول - أي دائره الوضع - بالمعاني المقصوده، و لذا لو سمعت لفظاً من لافظ بلا شعور لا وضع له؛ إذ لم يكن فيه القصد و الإراده.

و لكنّ التحقيق: أنّ الوضع بعد عدم تحقّق علقه ذاتيه بين اللفظ و المعنى عبارته عن جعل علقه اعتباريه بينهما، و ثمرته دلالة اللفظ على المعنى بحيث إنّه إذا سمع سامع اللفظ ينتقل ذهنه إلى المعنى، و دلالة اللفظ على المعنى لا يكون زائداً على دلالة إشارته عمليه على المشار إليه؛ لأنّ وضع اللفظ لسهوله فهم المعنى و جعله علامه له، و لا دخل للإراده فيها أصلاً. هذا أولاً.

و ثانياً: لو سلّمنا إيجاد التضيق في الوضع من ناحيه العله الغائيه، و لكن ليس معناه مدخلية حقيقه الإراده في الموضوع له شرطاً أو شرطاً، بل معناه أنّ مورد تحقّق العلاقه الوضعيه عبارته عمّا تحققت فيه الإراده، و لو لا الإراده لما تحقّق الوضع.

و نظيره نزاع صاحب المعالم و صاحب القوانين في مسأله استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، فقال صاحب المعالم (1): «إنّ كلّ لفظ وضع

ص: ٢٠٣

للمعنى بقيد الوحده، بحيث لو استعمل في أكثر من معنى واحد يلزم استعمال اللفظ في غير الموضوع له.

وقال صاحب القوانين (1): «إنّ حين وضع لفظ العين للعين الباكيه كانت العين مقرونه بالوحده، فلا دخل لها في الموضوع له».

وهكذا في ما نحن فيه، فحين تتحقّق الإراده يتحقّق الوضع، و أمّا مدخليتها في الموضوع له بعنوان الجزء أو الشرط فممنوع، و عليه فالدليل المذكور أعمّ من المدّعى، فإنّ الدليل يضيّق الوضع و المدّعى المدخلية في الموضوع له كما لا يخفى.

ولكن حكى عن العلمين الشيخ الرئيس (2) و المحقّق الطوسي (3) من أنّهما قالوا: إنّ الدلاله تتبع الإراده، و توهم من ذلك أنّه لو لم تكن الإراده داخله في الموضوع له لما كان لهذا القول وجه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (4) و حاصل كلامه: أنّ الدلاله على قسمين:

أحدهما: الدلاله التصرّويه، و هو خطور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ، فهي تحتاج إلى شعور السامع و الوضع و العلم به، و أمّا من طرف الالفاظ فلا- حاجه إلى شيء سوى تلفّظه و لو كان بلا شعور. و الآخر: الدلاله التصديقيه و هو تصديق السامع بكون المتكلّم مريدا لهذا المعنى من اللفظ، و هي تحتاج مضافا إلى ما ذكر إلى شعور المتكلّم و كونه مريدا له، فلا بدّ له من إحراز هذا المعنى منه.

ص: ٢٠٤

١-١) قوانين الاصول ٦٣:١-٦٤.

٢-٢) الشفاء، قسم المنطق ١:٤٢.

٣-٣) جواهر النضيد في شرح التجريد: ٤.

٤-٤) كفايه الاصول ٢٣:١.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ مراد العلمين من الدلالة التي حكما بتبعيتها للإرادة الدلالة التصديقيه، ولا يكون كلامهما ناظرا إلى الدلالة التصوريه، وكون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده، وكلامهما هاهنا ليس قابلا للإنكار و مسلم عند الكل، ولكنه خارج عن محلّ النزاع.

ولكن اعترض على صاحب الكفايه عدّه من الأعظم بأنّه لا وجه لحمل الدلالة في كلامهما على الدلالة التصديقيه، فإنّ تبعيتها للإرادة في الواقع و نفس الأمر واضح فلا مجال للكلام فيها أصلا، فإنّ عبارته العلامه-في «جواهر النضيد» التي نقلها عن استاذة و شيخه المحقق الطوسي-صريحه في الدلالة الوضعيه التصوريه.

فيكون مراد العلمين من هذا الكلام أنّ العلقه الوضعيه مختصّه بصوره إرادته المعنى، وليس مرادهما من ذلك أخذ الإرادة في المعنى الموضوع له شطرا أو شطرا.

و الحاصل من كلامهما: أنّ للإرادة دخلا- في الوضع، وهي توجب التضييق فيه؛ بحيث لو لم تكن الإرادة لم تتحقّق الدلالة الوضعيه.

ولا يخفى أنّه كان لصاحب المحاضرات (1) كلام في هذا المقام، حيث قال: قد وقع الكلام بين الأعلام في أنّ الدلالة الوضعيه هل هي الدلالة التصوريه أو أنّها الدلالة التصديقيه؟ فالمعروف و المشهور هو الأوّل بتقريب أنّ الانتقال إلى المعنى عند تصوّر اللفظ لا بدّ أن يستند إلى سبب، وذلك السبب عبارته عن الوضع. و ذهب جماعه من المحقّقين إلى الثاني- أي انحصار الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه-و التحقيق حسب ما يقتضيه النظر الدقيق هو القول الثاني.

ص: ٢٠٥

و الوجه فيه على ما سلكناه فى باب الوضع من أنه عبارة عن التعهد و الالتزام فواضح؛ ضروره أنه لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه و لو صدر عن لفظ بلا شعور و اختيار، بل و لو صدر عن اصطكاك حجر بآخر، و هكذا، فإن هذا غير اختيارى، فلا يعقل أن يكون طرفاً للتعهد و الالتزام.

و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته، سواء كانت الإراده تفهيميه محضه و استعماليه أم جدّيه، فإنه أمر اختيارى، فيكون معلقاً للالتزام و التعهد.

و بالجملة، أنّ اختصاص الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه لازم حتمى للقول بكون الوضع بمعنى التعهد و الالتزام. و أمّا الدلالة التصوريه - و هى الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ - فهى غير مستنده إلى الوضع، بل هى من جهة الانس الحاصل من كثره الاستعمال أو من أمر آخر، و من ثمة كانت هذه الدلالة موجوده حتى مع تصريح الواضع باختصاص العلقه الوضعيه بما ذكرناه، فيكون مراد العلمين من الدلالة الدلالة التصديقيه الوضعيه، و لا ربط للدلالة التصوريه بباب الوضع أصلاً.

و لكنّ التحقيق: أنه - مع أنّ أصل مبناه مردود عندنا، و انحصار الدلالة الوضعيه بالدلالة التصديقيه مخالف للمشهور كما اعترف به - مخالف للواقع، فإنه إن سُمى مولود باسم «على» و قال أحد بعد لحظات: جئنى بـ «على» و معلوم أنّ القول بعدم الانتقال إليه مخالف للوجدان، و أمّا انتقال الذهن إليه فليس مستندا إلى كثره الاستعمال، فلا محاله يستند إلى الوضع و التسميه، و إذا كان الأمر كذلك فما الدليل على خروج الدلالة التصوريه عن الدلالة الوضعيه؟ فلا بدّ من كونها أيضاً من هذا الباب، و كان كلام العلمين أيضاً ناظراً إلى هذا المعنى.

وضع المركبات

لا- يخفى أنّ هذا النزاع إنّما يأتي فيما إذا كان للمركّب وضع غير وضع المفردات التي هي الهيئته التركيبيّه، مثلاً: في قولنا: «زيد قائم» قد وضعت كلمه «زيد» لمعنى خاصّ، و كلمه «قائم» هيئه و مادّه لمعنى آخر، و الهيئه القائمه بهما لمعنى ثالث، فلا إشكال في كلّ واحد من تلك الأوضاع الثلاثه، و إنّما الكلام و الإشكال في وضع مجموع المركّب من هذه المواد على حده.

و اما وضع هيئه الجمله فلا كلام في وضعها للنسبه أو الهوهويّه كما مرّ، و منشأ هذا النزاع قول بعض النحويين بأنّه كما أنّ للمفرد وضعاً كذلك للمركّب وضع، و إن احتمل بعض أنّ مراد القائل بالوضع وضع هيئه المركّب لا هو بنفسه، فيكون النزاع لفظياً، و لكنّ صريح كلام بعض آخر منهم يأبى عن هذا الاحتمال، و هو أنّ مفاد مجموع المركّب هو معنى هيئه الجمله الخبرية.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصحيح هو أنّه لا وضع للمركّب بما هو مركّب، و استدللّ له بدليلين:

الأوّل: أنّ الواضع لما رأى تحقّق الحقائق الكليّه و الجزئيه في العالم و أنّه لا يمكن الإشاره العمليه إليها، أو ممكن و لكنّها توجب العسر و الحرج، و لذا وضع

لكل واحد منها لفظاً حتى يحكى عنها، فيكون غرضه من الوضع إفاده المعانى الواقعيه، فلو لم تكن الواقعيه لم يتحقق الوضع أصلاً.

و يمكن أن يقال: إنّ لنا عناوين و ألفاظاً مع أنّها ليست لها واقعيه و حقيقه، و لكنّها تحكى عن المعانى، فلا تكون دائره الوضع محدوده بالواقعيّات، مثلاً:

عنوان «شريك البارى» و «اجتماع النقيضين»، و أمثال ذلك بعد إقامه البرهان على استحاله كل واحد من هذه العناوين لا واقعيه لها، و لكنّها تدلّ على المعانى.

و جوابه: أولاً: بأنّ كلمه «البارى» وضعت لذات واجب الوجود، و هكذا كلمه «الشريك» وضعت لمطلق الشركه، و أمّا تلفيق المضاف و المضاف إليه فيكون من عمل القائل بداعى جعلهما موضوعاً لحمل كلمه «محال» عليه، لا وضعه لها، و هكذا فى جملة «اجتماع النقيضين محال».

إن قلت: لو سلّمنا هذا المعنى فى المركّبات فكيف التوفيق فى المفردات التى لا واقعيه لها، و تدلّ على المعانى، مثل كلمه «ممتنع» و «محال»؟

قلنا: إنّ الواضع لا يكون له وضع لهيئه كلمه الممتنع و مادّتها ملفّقين، بل لمادّتها وضع و لهيئتها وضع آخر، و كل منهما يحكى عن المعنى، و تلفيق الهيئه و المادّه يكون من عمل القائل، و ليس التلفيق فى لسان الواضع.

و ثانياً: أنّ المقصود من الواقعيه ليس التحقّق و العيئه الخارجيه، بل المراد منها ما يقبل الإيجاب و السلب و الإثبات و النفى، بل لو كان ممّا اتّفق الكلّ على عدمه - مثل اجتماع النقيضين - كان له واقعيه باعتبار وقوعه موضوعاً لكلمه «محال»، و لأنّه لو لم تكن محاليه اجتماع النقيضين لا يمكن إثبات واقعيه من الواقعيّات، فيكون لاجتماع النقيضين و شريك البارى معنى، و لكنّه ممتنع و محال.

و لو سلّمنا الوضع فيهما فهو لمحالّيه مفادهما، لا أنّه ليس لهما معنى أصلا، و هكذا في كلمه «ممتنع» أيضا كان له معنى و مفاد، و لكنّه لا يعقل أن يتحقّق في الخارج.

و حيثنذ نقول: لا- حاجه لنا إلى وضع المركّبات، فإنّ لكلّ جزء من أجزاء الجمل وضعا، مثلا في جمله «زيد قائم» يكون وضع لكلمه «زيد» و وضعان لكلمه «قائم» من حيث المادّه و الهيئته، و وضع للهيئه القائمه بالجمله، و من الواضح أنّ هذه الأوضاع الأربعة وافيه لإفاده الغرض المتعلّق بالمركّب، و لا يبقى هنا غرض آخر حتّى لا تكون تلك الأوضاع وافيه لإفادته حتّى نحتاج إلى وضع المركّب بما هو على حده لإفاده ذلك الغرض، فلا يوجد غرض بصوره «شريك الباري» و مفاد كلمه «ممتنع».

و بعبارة اخرى: أنّ وضع المركّب على حده إمّا أن يكون لغرض آخر غير الغرض المترتّب على وضع المفردات، و هو مفقود وجدانا؛ إذ الغرض حاصل منه، فيلزم تحصيل الحاصل، و هو محال. و إمّا بلا غرض فيلزم اللغويّه، و هي قبيحه.

و لذا لما التفت إلى هذا المعنى بعض النحويين قال في مقام التوجيه: إنّ مفاد مجموع المركّب هو مفاد جمله الخبريّه، و أنّ النسبه أو الهوهويّه مدلول لهما، نظير الألفاظ المترادفه التي تدلّ على معنى واحد.

و لكنّ هذا التوجيه باطل لوجهين:

الأوّل: لأنّ أصل الترادف محلّ للإشكال؛ لأنّ عدّه من المحقّقين قائله: بأنّ لكلّ لفظ من الألفاظ المترادفه خصوصيّه لم تكن هي في غيره، و هو قريب؛ لأنّ الذوق الارتكازي يحكم بأنّ مورد استعمال أحدها غير مورد استعمال الآخر.

الثانى: لو سلّمناه و لكن الغرض منه تسهيل الأمر للمستعملين فى التعبير عن المعنى الموضوع له، بلحاظ كثره ابتلاء الناس بهذا المعنى، و لذا اقتضت المصلحه أن يحكى أكثر من لفظ واحد عن هذا المعنى، و لا يخفى أنّ هذا الغرض ليس موجودا فى ما نحن فيه، فإنّ هيئة المركّب و مجموع المركّب أمران متلازمان غير قابلين للتفكيك، فيلزم اللغويه.

مضافا إلى أنّ هذا الوضع يستلزم إفاده المعنى الواحد مرّتين و الانتقال إليه بانتقالين؛ لأنّ تعدّد الوضع يقتضى تعدّد الإفاده و الانتقال، بحيث كان انتقال الثانى فى عرض انتقال الأول؛ لتحقّق كلّ من الدالّين فى عرض تحقّق الآخر، و هذا مخالف للوجدان.

و أمّا الدليل الثانى فهو ما قال به ابن مالك، و هو: أنّه لو كان لمجموع مركّب «زيد قائم» وضع على حده، فلا محاله لا يكون وضعاً نوعياً؛ إذ كلّ واحد من المركّب كان مبانياً للآخر، و لذا لا يتصوّر أن يكون الوضع نوعياً، فيكون الوضع فيه شخصياً و لكنّه مردود لوجهين:

الأول: أنّ المركّب لا يعدّ و لا يحصى باعتبار الزمان و الأشخاص، و اللغات، فلا يمكن الوضع فيه.

الثانى: بأنّ وضع المركّب يوجب تعطيل الخطابه و ابتكار الكلام و تشكيل الجملات الذوقيه، فإنّ المتكلم لا بدّ له أن يلاحظ كلّ جملة بأنّ لها وضعاً أم لا، فانقدح من ذلك أنّ أصل الوضع فيه مردود، كما لا يخفى على المتفطن.

إشاره

علامات الحقيقه و المجاز

و قد ذكروا للحقيقه علائم:

منها-التبادر:

إشاره

لا- يخفى أنّ المتقدمين من الاصوليين عدّوا إحدى العلامات تنصيص أهل اللّغه، و لكنّ المتأخّرين منهم لم يتعرّضوا له، و لعلّه لعدم حجّيته عند الأكثر، و أمّا التبادر فلا بدّ لنا من البحث فيه في جهات:

الجهه الاولى: في معنى التبادر:

و هو خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير قرينه و تقرّره فيه، لا سبقه حصول المعنى في الذهن بالنسبه إلى معنى آخر و إتيان الآخر بعده.

الجهه الثانيه: في مورد التبادر:

و اعلم أنّه لا ينحصر في الاستعمالات الدائره بين الحقيقه و المجاز أو الصّحّه و البطلان، بل يعرف منه المعنى الحقيقى و لو لم يكن استعمال، فإذا كان أحد جاهلا باستفاده معنى اللفظ منه- كما لو شكّ في كون الماء موضوعا للجسم السيّال البارد بالطبع- فيكون التبادر طريقا لإثباته، فيقول لأهل اللّغه العربيه في مقام الاستعلام: «جئنى بماء» و يلاحظ ما يتبادر عنده، فهو الموضوع له، فتكون موارد الاستفاده من التبادر وسيعه.

الجهه الثالثه: فى ثمره التبادر:

هل ينتج منه المعنى الموضوع له أو المعنى الحقيقى؟ إذ الرابطه الاعتباريّه كما تحصل بالوضع كذلك تحصل بكثره الاستعمال حتّى يصير حقيقه، وقد ذكرنا فيما تقدّم أنّ تقسيم الوضع إلى التعيينى و التعيّنى ليس بصحيح، فتكون الحقيقه أعمّ مطلقاً من الموضوع له؛ إذ كلّ موضوع له حقيقه، وليس كلّ حقيقه موضوع له، فتكون ثمره التبادر إثبات كون المعنى المتبادر حقيقه، لا كونه موضوعاً له.

الجهه الرابعه: فى علّه كون التبادر علامه للحقيقه:

و بيانه: أنّ اللفظ و المعنى لو لم يكن بينهما ارتباط حقيقى لم يتبادر من بين المعانى المتعدّده المحتملّه هذا المعنى؛ إذ لا يتصوّر خصوصيّة للانسباق سوى ذلك، فهذه الخصوصيّة علّه للتبادر.

الجهه الخامسه: فى الإشكالات و التفصّيات:

فقد يورد أنّ علاميّة التبادر تستلزم الدور؛ إذ لا معنى للتبادر عند الجاهل، فإنّه لا يدرك سوى الأصوات و الألفاظ، فلا محاله يتبادر عند العالم بالمعنى الحقيقى، فالتبادر متوقّف على العلم بالمعنى الحقيقى، و المفروض أنّ العلم به متوقّف على التبادر.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى (1) بوجهين: الأوّل: أنّ التبادر عند العالم بالوضع علامه الحقيقه للجاهل به، فالمستعلم يرجع فى ذلك إلى العالم بالوضع، فيكون علم الجاهل متوقّف على التبادر، و لكنّ التبادر متوقّف على علم العالم، و بذلك يندفع الدور كما لا يخفى.

الثانى: أنّ التبادر و إن كان متوقّف على العلم بالمعنى الحقيقى، إلّا أنّ ذلك العلم ارتكازى مكنون فى خزانة النفس، من دون التفات تفصيلى إليه،

ص: ٢١٢

فالتبادر يوجب العلم تفصيلا به، فالعلم التفصيلي بكونه معنى حقيقيا موقوف على التبادر، ولكن التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي، فارتفع الدور من البين.

و أجاب عنه بعض المحققين بأنه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصا، فإن العلم الشخصي الحاصل من التبادر مغاير مع العلم الشخصي الذي يتوقف التبادر عليه و إن كان كلاهما علما تفصيليا، فيكون أحد الفردين متوقفا على التبادر، ولكنه متوقف على الفرد الآخر، ولا مانع من توقف أحد الفردين على الآخر.

و لكنه مردود بأن العلم من امور ذات الإضافة، له إضافة إلى العالم و إضافة إلى المعلوم، و تعدده متوقف على تعدد أحد طرفيه أو تعددهما، و لا يعقل العلم التفصيلي في حال واحد لشخص واحد على شيء واحد مرتين، مثل قول القائل مثلا: «لنا عشره علوم تتحقق اليوم».

الجهة السادسة: في اشتراط علاميته التبادر بكونه مستندا إلى حاق اللفظ لا إلى القرينه

في اشتراط علاميته التبادر بكونه مستندا إلى حاق اللفظ لا إلى القرينه، هذا إذا احرز انسباق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ، و إنما الكلام في صورته الشك و احتمال استناد ظهور اللفظ إلى وجود قرينه داخلية أو خارجيه، فهل لنا طريق مضبوط أو قاعده مضبوطة لإثبات هذا المعنى أم لا؟

ربما يقال: إن الاطراد يدل على كون التبادر مستندا إلى حاق اللفظ، و هو أن تبادر المعنى من اللفظ لا يختص بمورد دون مورد، بل كلما اطلق لفظ «صعيد» يتبادر منه التراب الخالص، و هذا دليل على كونه مستندا إلى الوضع.

و جوابه: أن الاطراد إن كان موجبا للعلم فلا إشكال فيه، بل هو خارج عن محل البحث، و إن كان حجة في مورد التبادر مع عدم حصول العلم منه فلا

دليل على حجّيته أصلاً؛ إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسك به.

و أيضا يمكن التمسك لإثبات هذا المعنى بأصالة عدم القرينه.

و لكنّه أيضا مردود، فإنّه إن كان دليل هذا التمسك بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال القرينه فيردّه أنّ بناء العرف إنّما يختصّ بما إذا شكّ في مراد المتكلّم، و لم يعلم أنّه المعنى الحقيقي أو المجازي؛ لاحتمال أن يكون في الكلام قرينه قد خفيت علينا. و أمّا إذا علم المراد و شكّ في أنّ المعنى المتبادر مستند إلى حاقّ اللفظ أو إلى القرينه فلا بناء من أبناء المحاوره على عدم الاعتناء باحتمال القرينه، أو يحتمل عدم بنائهم هاهنا، ففي صوره عدم إحراز بناء العقلاء لا معنى لجريان هذا الأصل.

و أمّا لو كان دليل هذا التمسك أخبار الاستصحاب و كان الأصل شرعيًا فنقول: إنّ اللفظ ما لم يكن موجودا لم يكن محفوظا بالقرينه، و بعد وجوده نشكّ في محفوظيته بالقرينه، فيستصحب عدم المحفوظيه المتيقنه.

و يردّه: أنّ هذا الاستصحاب كاستصحاب عدم قرشيّه المرأه، و عدم التزكيه لا- يجرى، فإنّ القضية المتيقنه و المشكوكه غير متحدتين عرفا؛ لأنّ القضية المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع، و المشكوكه سالبه بانتفاء المحمول، مع أنّ من شرائط جريان الاستصحاب اتّحاد القضيتين.

و يمكن أن يقال: إنّنا نجرى استصحاب عدم القرينه بأنّ القرينه لم تكن سابقا، و نشكّ في أنّها حدثت مقارنة للكلام أم لا، فيستصحب عدم القرينه السابقه.

و يردّه بأنّ من شرائط الاستصحاب كون المستصحب حكما شرعيًا أو موضوعا ذا أثر شرعي، و استصحاب عدم القرينه يثبت به استناد التبادر إلى

نفس اللفظ، و يستفاد منه أنّ التراب الخالص المتبادر من لفظ «الصعيد» يكون معنى حقيقياً له، و ينتج أنّ الحكم الشرعي-أى التيمم- يتعلّق به، فيكون أصلاً مثبتاً، و هو ليس بحجّه، إلاّ أن تكون الواسطه خفيّه، بحيث لا يراها العرف واسطه، فلا يكون طريقاً في موارد الشكّ بأنّ التبادر مستند إلى الوضع أم لا.

الجهه السابعه: فى أن عدم التبادر علامه للمجاز أم لا:

و الظاهر من عدم تعرّض صاحب الكفايه لهذه الجهه أنّه ليس علامه له عنده، و لكنّ الظاهر من المشهور أنّه كما أنّ التبادر يكون علامه للحقيقه كذلك عدمه يكون علامه للمجاز.

و اورد عليه بأنّه منقوض بالألفاظ المشتركه؛ لأنّه إذا قال المتكلم: «رأيت عيناً» و لم ينصب قرينه معيّنه لا يتبادر منه شىء، مع أنّ هذا الاستعمال كان حقيقياً.

و قال صاحب الفصول و صاحب القوانين و بعض آخر- للتفصيلى عن هذا الإشكال:- إنّ تبادر الغير علامه للمجاز، بأن يكون المحتمل عندنا أنّ المعنى الحقيقى لكلمه «صعيد» مطلق وجه الأرض، و لكن تبادر منه التراب الخالص، و هذه قرينه على كون المعنى المحتمل معنى مجازياً له.

و اورد عليهم بأنّ هذا المعنى منقوض بقول القائل: «رأيت عيناً» إذا استعملها فى المعنى المجازى سوى المعانى الحقيقيه، فإنّه لم يكن هاهنا تبادر الغير أصلاً.

و اجيب بأنّ التبادر إذا كان علامه للحقيقه فليس معناه كلّما تحققت الحقيقه يتحقّق التبادر أيضاً، بل معناه كلّما يتحقّق التبادر تحققت الحقيقه، و كذلك فى

ما نحن فيه أنه كلما كان تبادر الغير متحققا تتحقق المجازيه، لا أن كلما كانت المجازيه متحققه فيتحقق تبادر الغير، فيندفع هذا الإشكال، فكما أن التبادر علامه للحقيقه كذلك تبادر الغير علامه لكون هذا اللفظ مجازا في هذا المعنى.

و منها-عدم صحه سلب اللفظ عن المعنى:

و هو المعبر عنه بصحه الحمل أيضا، قيل: بكونه علامه للحقيقه، كما أن صحه سلبه عنه بقول مطلق المعبر عنه بعدم صحه الحمل يكون من علائم المجاز.

و قال المحقق الخراساني (١): إن عدم صحه السلب عنه و صحه الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامه لكونه نفس المعنى، و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامه لكونه من مصاديقه و أفراده الحقيقه، كما أن صحه سلبه علامه أنه ليس منها... الخ.

نكته:

تقسيم القضايا الحملية إلى الحمل الأولى الذاتى و الشائع الصناعى منحصر فى القضايا الموجبه، أو يجرى فى القضايا السالبة أيضا؟ بأن تكون القضية السالبة على نوعين: أحدهما: ينفى الاتحاد فى الماهية، مثل: الإنسان ليس ببقر، و ثانيهما: ينفى الاتحاد فى الوجود، مثل: زيد ليس ببقر؛ إذ «زيد» ليس من مصاديق تلك الماهية.

و لكن التحقيق: أن فى ناحيه الإيجاب خصوصيه تقتضى التنوع فيها، و هى خصوصيه التحقق و الإثبات التى تقتضى السؤال عن كفيتهما، فإنه إذا قلنا:

ص: ٢١٦

«الإنسان في المدرسه» يمكن السؤال بأنه عالم أم لا، وكذلك إذا قلنا: بالاتحاد بين الموضوع و المحمول يمكن السؤال عن نحو الاتحاد الوجودى و الماهوى، بخلاف ناحيه السلب فإنه إذا قلنا: «الإنسان ليس في المدرسه» لا معنى للسؤال بأنه عالم أو غير عالم، وكذلك إذا قلنا: بسلب الهوهوىيه بينهما لا محلّ للسؤال عن نوع الاتحاد الغير المحققه، و لذا لم يكن التنوع فيها، فإن ملاك السلب عدم الاتحاد، و لا يتحقق ذلك إلا بعد عدمه مفهوما و وجودا، فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد.

و لكنّ الظاهر من كلام صاحب الكفايه أنه كما أنّ صحّه حمل اللفظ على المعنى بالحمل الأولى علامه على كونه عين الموضوع له، و بالحمل الشائع علامه على كونه من أفراد، و كذلك في طرف السلب فصحّه سلب اللفظ عنه بالسلب الأولى علامه على عدم عين الموضوع له، و بالسلب الشائع علامه على عدم كونه من أفراد الموضوع له، و لذا يصدق «زيد إنسان» بالحمل الشائع، و ليس بإنسان بالسلب الأولى.

و قال عدّه من المنطقيين للتفصيلى من هذا التناقض: إنّ الوحدات الثمانيه لا تكفى لحصول التناقض ما لم يضاف إليها وحده الحمل، فيشترط في تحقق التناقض وراء الوحدات الثمانيه وحده الحمل و السلب بمعنى كونهما معا أوليين أو صناعتيين.

و أمّا جوابه - كما قال به استاذنا المرحوم السيد البروجردى - فإنّ تقسيم الحمل إلى قسمين صحيح، و لكنّ السلب على قسمين، فإنّ الملاك لصحّه الحمل هو الاتحاد، فإن كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل أوليا ذاتيا، و إن كان بحسب الوجود الخارجى كان شائعا صناعتيا. و أمّا السلب فملاكه عدم

الاتحاد، و عدم طبيعه بعدم جميع أفرادها، فما دام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع و المحمول لا يصحّ سلبه عنه، و صدق السلب في المثال بعد تحقّق نحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول ممنوع جدًّا. فتكون قضيتّه «زيد ليس بإنسان» كاذبه محضه، و لو لم يكن في مقابل قضيتّه «زيد إنسان» فللحمل قسمان و للسلب قسم واحد.

و قد اورد على التبادر باستلزامه الدور المحال.

و جوابه هو الجواب هناك، من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، أو الإضافه إلى المستعلم و العالم.

و لا يخفى أنّ هاهنا إشكالا غير قابل للذبّ، سواء كان الحمل أوليا ذاتيا أو شائعا صناعيا، أمّا إذا كان الحمل أوليا- بأنّ صحه حمل اللفظ على المعنى كان علامه على أنّ المعنى هو المعنى الحقيقي- فنقول: إنّ المحمول في هذه القضيتّه هو اللفظ أو المعنى أو كلاهما، و جميعها يوجب الإشكال، و لو شكّ- مثلا- أنّ المعنى الحقيقي لكلمه «الصعيد» هو مطلق وجه الأرض أم لا، فيقال في مقام تشكيل القضيتّه الحملية بالحمل الأولى الذاتى: مطلق وجه الأرض صعيد، فإن كان المحمول فيها لفظ «صعيد» فهو باطل، فإنّ اللفظ و المعنى تكون بينهما مغايره مقولتيه، و لا يتحقّق بينهما نحو من الاتحاد، فكيف تتحقّق القضيتّه الحملية؟! و هكذا في سائر القضايا، فإذا كان معنى مطلق وجه الأرض موضوعا فلا معنى لحمل لفظ «الصعيد» عليه.

و من هنا يستفاد بطلان كون اللفظ و المعنى معا محمولا؛ إذ لو لم يكن جزء المحمول قابلا- للاتحاد مع الموضوع فالمجموع أيضا لم يكن قابلا له، فيتعيّن كون المعنى محمولا على الموضوع، و حينئذ لا بدّ من كون المحمول معلوما عند

المتكلم، و لا معنى لجهله به، فإنه يدعى الاتحاد بين الموضوع و المحمول، فإذا كان المعنى معلوما بالتفصيل عنده فلا احتياج إلى تشكيل قضيه حمليه حتى تكون صحه الحمل علامه للحقيقه.

و أمّا إذا كان المعنى معلوما بالإجمال فحينئذ قد يكون المعنى مغفولا- عنه، و قد يكون موردا للالتفات، فالأول يرجع إلى الجهل، و الثاني إلى العلم التفصيلي؛ إذ معناه هو الالتفات و التوجه كما مرّ، فلا فائده في تشكيل القضيه أصلا.

و كذلك في الحمل الشائع فإنه بعد العلم بأنّ التراب الخالص هو المعنى الحقيقي لكلمه «الصعيد» أو داخل في معناه، فلو شكّ في مصداقيه الحجر له فيقال في مقام تشكيل القضيه: الحجر صعيد، فالإشكال عينا جار هاهنا، بأنّ اللفظ أو اللفظ و المعنى ليس محمولا بلا كلام، فيتعين كون المعنى المعلوم محمولا، و إذا كان الأمر كذلك فيسأل: أنّ المعنى المعلوم عند المتكلم هل يشمل الحجر أم لا؟ فلو قلت بشموله له فلا فائده لتشكيل القضيه، و لو قلت بعدم شموله أو بعدم العلم بشموله فلا يصحّ هذا الحمل، و صحه القضيه الحملية بالحمل الشائع متوقفه على علم المتكلم بأنّ للصعيد معنى عاميا شاملا- للحجر، و حينئذ فلا- احتياج إلى تشكيل القضيه الحملية بالحمل الشائع حتى تكون علامه للحقيقه.

و الظاهر أنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (1) التفت إلى هذا الإشكال، و لذا عبّر للتفصيلى عنه بأنّ عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالا عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه.

ص: ٢١٩

و لكن بهذا التعبير أيضا لا- يندفع الإشكال؛ إذ لو كان مراده كون اللفظ و المعنى معا محمولا فقد مرّ آنفا أنه غير متصوّر، و لو كان مراده كون المعنى محمولا فمع أنه مخدوش- كما ذكر-مخالف لصريح كلامه.

و يحتمل أن يكون مراده أنّ اللفظ بما هو مندكّ و فان فى المعنى و صورته له، فاللفظ بهذه الصورة يكون محمولا- على الموضوع، و لكنّه أيضا لعب بالكلمات، و لا يوجب تعيين المحمول فى القضيّه بدون إشكال؛ إذ لا بدّ من كون اللفظ أو المعنى أو كليهما محمولا فيها، و كلّ ذلك مردود كما لا يخفى، فالإشكال فى محلّه.

و الحاصل: أنّ ما ذكر فى التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه لا يجرى هاهنا، و لا يدفع الإشكال. و أمّا ما ذكر فيه من التغير بالإضافة إلى المستعلم و العالم فهو جار فى ما نحن فيه أيضا؛ لأنّ صحّه الحمل عند العالم علامه الحقيقه للمستعلم، و كذلك فى جانب عدمه.

و استشكل فى علاميّه صحّه الحمل المحقّق العراقى قدّس سرّه (1) بأنّ مجرد صحّه الحمل لا يكون من علائم الحقيقه، فإننا نرى صحّه الحمل فى موارد مع أنّه لا- شبهه فى كونه مجازا، حيث لا- يصحّ استعمال اللفظ الموضوع لأحد المفهومين فى المفهوم الآخر على الحقيقه كقولك: «الإنسان حيوان ناطق»، حيث إنّهما مع كونهما متّحدين ذاتا و وجودا لا يصحّ استعمال أحدهما فى الآخر؛ نظرا إلى ما بين المفهومين من التغير، و كونه فى أحدهما بسيطا و فى الآخر مركّبا؛ لأنّ المدار فى الحقيقه و صحّه الاستعمال إنّما هو على وحده المفهوم منها كما فى الإنسان و البشر، و صحّه الحمل- و لو بالحمل الذاتى فضلا عن الشائع الصناعى الذى مداره الاتّحاد فى الوجود- لا يقتضى وحده المفهوم الموجبه

ص: ٢٢٠

لصحة استعمال أحد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة.

و فيه: أولاً: أنّ أصل علامته صحة الحمل مخدوش كما مرّ آنفاً.

و ثانياً: مع قطع النظر عن الإشكال و قبول أصل العلامته لا دليل لنا على استثناء مورد من موارد الحمل؛ لأنّ الموضوع و إن كان مركباً في بعض الموارد، و لكنّ ذلك التركيب يستفاد من المعنى البسيط بحسب التحليل العقلي، فينتج المعنى الحقيقي بأنّ كلّ ما يرجع جنسه إلى الحيوان و فصله إلى الناطق فهو المعنى الحقيقي للإنسان، مع أنّه لا بدّ في مقام الحمل من تجريد الموضوع عن قيد التركيب، و إلّا لم يصحّ الحمل أصلاً.

و منها-الأطراد:

و قد ذكروا الأطراد علامه للحقيقة، و عدمه علامه للمجاز، و عرّفوه بتعاريف مختلفه، منها: ما ذكره المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) و حاصله: ليس الغرض تكرار استعمال لفظ في المعنى و عدمه، فإنّه إذا صحّ الاستعمال فيه مرّه واحده يصحّ فيه مرّات عديده، من دون فرق في ذلك بين الاستعمال الحقيقي و المجازي، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا اطلق لفظ باعتبار معنى كلّ على فرد، و لكنّه يشكّ أنّ ذلك الكلّي مطّرد أم لا؛ فإذا وجد صحّ الإطلاق مطّرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقيه، و إن لم يكن مطّرداً كشف عن كونه من المعاني المجازيه.

مثلاً: إطلاق لفظ «رجل» على «زيد» باعتبار كونه واجداً لخصوصيه الرجوليه صحيح و مطّرد، و هكذا إطلاقه على كلّ من كان واجداً لها من المصاديق، و هذا يكشف عن كونه معنى حقيقياً له. و أمّا إطلاق لفظ «الأسد»

ص: ٢٢١

على كل فرد من أفراد الشجاع فلا يطرده ولا يصح مطلقاً، بل يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلى على الإنسان الشجاع، ولا يصح إطلاقه على كل رجل يشبهه، كما إذا كان شبيهاً له في البحر، وهكذا يكشف عن كونه من المعاني المجازية.

و لكن استشكل في علامته الأطراد أيضاً بأن الأطراد ليس لازماً مساوياً للوضع حتى يكون أماره عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلاً عليه؛ لعدم دلالة العام على الخاص، ووجه أعميته هو وجود الأطراد في المجاز أيضاً، حيث إن علاقته المشابهة في أظهر الأوصاف، كشجاعه الأسد - مثلاً - توجب جواز استعمال لفظ «الأسد» في جميع موارد وجود هذه العلاقة، فالأطراد بلحاظ كل واحد من العلائق الموجوده حاصل، مع أن استعمال اللفظ في المعاني بلحاظ تلك العلائق مجاز.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١)، و حاصل جوابه: أن الأطراد في المجازات إنما يكون بلحاظ أشخاص العلائق، بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً في صحه الاستعمال و حسنه، لا - بملاحظه أنواعها كما هو شأن الأطراد في الحقائق، فاستعمال لفظ «الأسد» في الرجل الشجاع بعلاقه المشابهة بينهما و إن كان مطرداً، إلا أن أطراده إنما هو بملاحظه شخص هذه العلاقة، أعنى علاقته المشابهة بينه و بين الرجل الشجاع بخصوصه، و لذا لا يحسن استعماله في العصفور الشجاع مع وجود الشجاعه فيه، و هذا بخلاف الأطراد في الحقائق، فإنه يكون بملاحظه أنواع العلائق من دون خصوصيته لمورد الاستعمال، فيكون الأطراد علامه للحقيقه، و عدمه بالنسبه إلى نوع العلاقة علامه

ص: ٢٢٢

و أجاب عنه أيضا المحقق الأصفهاني قدس سرّه (1) بقوله: الكلام في عدم أطراد المعاني المجازية المتداوله بين أهل المحاوره، و إن كان المعنى المجازى المناسب للحقيقى واقعا أخصّ ممّا هو المتداول لتخلّفه فى بعض الموارد، فإذا أطرد استعمال لفظ فى معنى بحدّه فهو علامه الوضع؛ إذ ليس فى المعانى المتداوله بحدّها ما هو كذلك إلّا فى الحقائق.

و لكنّ التحقيق: أنّه لا يساعد هذا التفسير من الأطراد، فإنّه أوّلا: يرجع إلى صحّحه الحمل بعد القول بأنّ زيدا رجل.

و ثانيا: أنّ إطلاق الرجل على «زيد» و «عمرو» و «خالد» لخصوصيّة الرجوليّه لا يستلزم أن يكون هذا المعنى المرّد معنى حقيقيا للرجل و يكون هذا الإطلاق صحيحا؛ لأنّه يمكن أن يكون إطلاق الرجل على جميع الأفراد بنحو المجاز، بل لا يمكن إحراز صحّحه الإطلاق و عدمه إلّا بالعلم بالمعنى الحقيقى و المجازى؛ إذ العلم بصحّحه الإطلاق و عدمه فى مورد الأطراد و عدمه متوقّف على العلم بهما، و هذا دور.

و إذا قيل: إنّ هذا الإطلاق عند العرف صحيح.

قلنا: إنّ هذا يرجع إلى المغايره بين العالم و المستعلم، و هو خارج عن محلّ البحث، فهذا البيان على الظاهر ليس بتام.

و أمّا التفسير الآخر فلاستاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدس سرّه و ملخص ما أفاده بعد قبوله علاميّة الأطراد و عدمه للحقيقه و المجاز: أنّ الأطراد هو حسن الاستعمال بنحو الإطلاق، بخلاف عدم الأطراد.

بيان ذلك: أن الاستعمالات الحقيقيه لها شرط واحد، و هو كون المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤيه-مثلا-على الرجل الرامى، كما فى قولنا: رأيت رجلا يرمى، و صحه هذا الإطلاق لا يختص بزمان خاص أو مكان خاص؛ لأنّ الإطلاق حقيقى و انطباقه لا ينحصر بمورد دون مورد. و أمّا الاستعمالات المجازيه فيحتاج إحرازها إلى امور ثلاثه: الأول: كون المقام مقام الإخبار بتعلّق الرؤيه به و أنّه يرمى.

الثانى: حسن ادّعاء كونه أسدا، بأن يكون بالغاً أعلى درجات الشجاعه.

الثالث: كون المقام مقام إظهار شجاعته، كما فى قولنا: رأيت أسدا يرمى؛ لأنّ استعمال لفظ «الأسد» فى الرجل الشجاع إذا كان المقصود-مثلا-تحريكه إلى الجهاد حسن، بخلاف إطلاقه فيه فى مقام دعوته إلى الأكل، مثلا: بأن يقال له: «يا أسد تفضّل إلى أكل الطعام»، بل يكون إطلاق «الأسد» عليه قبيحا فى هذا المقام.

ثمّ قال: إنّ جعل عدم الأطراد علامه للمجاز و إن فرض أنّه ليس بلحاظ نوع العلاقه بل بلحاظ الصنف منها، لكن قولكم: «فالمجاز أيضا على هذا مطّرد» واضح الفساد، بعد ما ذكرناه من أنّ صرف تحقّق صنف العلاقه و مصحح الادّعاء لا يكفى فى الاستعمال ما لم يكن المقام مقام إظهار هذا الادّعاء.

و فيه: أوّلا: أنّه لا- يحسن إطلاق الحقائق بنحو الإطلاق، فلا بدّ لها أيضا من المناسبه، كقولنا بعد العلم باسم زوجته أحد: السلام عليك يا زوج فلانه، فإنّه مع حقيقته قبيح، حتّى فى باب الأدعيه لا بدّ لنا من رعايه المناسبه فى القول؛ لأنّه لا يقال فى مقام طلب المغفره-مثلا:- يا قهّار، اغفر لى، بل يقال:

«يا غفّار، اغفر لي»، مع أنّ كليهما من الحقائق.

و ثانياً: أنّ إحراز حسن إطلاق الحقائق و عدم حسنه في المجازات متوقّف على العلم بهما، وإلا فكيف يحرز الجاهل أو المتردّد أنّ هذا الإطلاق حسن أو قبيح، إلا أن يتصوّر هاهنا أيضاً العالم و المستعلم، و هو خارج عن محلّ البحث.

و أمّا التفسير الآخر عن الأطراد لبعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (1) و هو: أنّ الأطراد الكاشف عن الحقيقة عبارته عن استعمال لفظ خاصّ في معنى مخصوص في موارد مختلفه بمحمولات عديده مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز، و هذه طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبية، و استكشاف حقائقها العرفيه.

توضيح ذلك: أنّ من جاء من بلد إلى بلد آخر ورد في بلد لا يعرف لغتهم، فإذا تصدّى لتعلّم اللغه السائده في البلد رأى أنّ أهل البلد يطلقون لفظاً و يريدون به معنى، و يطلقون لفظاً آخر و يريدون به معنى آخر، و هكذا، و لكنّه لا يعلم أنّ هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه أو المجازيه، فإذا رأى أنّهم يطلقون هذه الألفاظ و يريدون بها تلك المعاني في جميع الموارد حصل له العلم بأنّها معاني حقيقيه؛ لأنّ جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين: إمّا الوضع أو القرينه، و حيث فرض انتفاء القرينه من جهة الأطراد فلا محاله يكون مستندا إلى الوضع، مثلاً: إذا رأى أحد أنّ العرب يستعملون لفظ «الماء» في معناه المعهود، و لكنّه شكّ في أنّه من المعاني الحقيقيه أو من المعاني المجازيه، فمن إلغاء ما يحتمل أن يكون قرينه من جهة الأطراد علم بأنّه من المعاني الحقيقيه، و لا يكون فهمه منه مستندا إلى قرينه حالتيه أو مقالتيه، و بهذه الطريقه - أي تكرار

ص: ٢٢٥

الاستعمال-غالبًا يَعْلَمُونَ الأطفال و الصبيان اللغات و الألفاظ.

و بهذا تحَصَّل أنَّ الأطراد بهذا التفسير الذى ذكرناه علامه لإثبات الحقيقة، بل أنَّه هو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة غالبًا، فإنَّ تصريح الواضع و إن كان يعلم به الحقيقة إلاَّ أنَّه نادر جدًّا، و أمَّا التبادر فهو و إن كان يثبت به الوضع - كما عرفت - إلاَّ أنَّه لا بدَّ من أن يستند إلى العلم بالوضع، إمَّا من جهة تصريح الواضع أو من جهة الأطراد، و الأول نادر فيستند إلى الثانى لا محاله. انتهى.

و فيه: أوَّلًا: أنَّ الإحاطه بجميع موارد الاستعمالات لا- يمكن أن تتحقَّق بحسب العاده، فلا بدَّ من التأويل و التوجيه بأن مراده منها الشيوخ و كثره الاستعمال كما هو الظاهر من لفظ الأطراد.

و ثانياً: أنَّه إذا رأى شخص من أهل سائر اللغات أنَّ العرب يستعملون لفظ «الماء» فى معناه المعهود، فقد يعلم فى الاستعمالات الثانیه و الثالثه أنَّ هذا المعنى مستند إلى حاقَّ اللفظ، و حينئذ لا يحتاج إلى الأطراد، و هذا متمخِّض فى التبادر عند الغير. و قد لا يعلم أنَّه مستند إلى حاقَّ اللفظ أم لا، و حينئذ قد لا يوجب كثره الاستعمال لرفع الشكِّ و إن بلغ ما بلغ، و قد يوجب العلم باستناده إلى حاقَّ اللفظ و إن احتمل فى الاستعمالات الأوَّليه استناده إلى وجود القرينه، و لكنَّ الأطراد يوجب إحراز استناده إلى حاقَّ اللفظ، فنقول:

إنَّ العلامه هاهنا عباره عن التبادر لا الأطراد، و لكن كان له الشرط الذى لم يتحقَّق قبل كثره الاستعمال، و هو إحراز الاستعمال مستندا إلى حاقَّ اللفظ، فيكون سبب الكشف إحراز الاستعمال لا الأطراد، فتشخيص المعنى الحقيقى مستند إلى إحراز الاستناد، و هو من أى طريق حصل و من أى سبب يتحقَّق يكفى فى التبادر، كما مرَّ سابقا.

و حاصل هذا البيان يرجع إلى تحقّق شرط التبادر، فهو السبب الوحيد لمعرفة الحقيقة، فلا ربط للأطراد بما هو هو في تشخيص المعنى الحقيقي، كما أنه لا ربط للتكرار في تعليم الأطفال، فإنهم يأخذون المعنى من الاستعمال الأوّل، و الغرض من التكرار هو حفظ المعنى كما هو معلوم.

و قد تحصيل ممّا ذكرناه في بحث علائم الحقيقة و المجاز أنّ الأطراد ليس بعلامه أصلاً، و أمّا صحّة الحمل فهو علامه للحقيقة إذا كان المستعلم غير العالم، و كذلك صحّة السلب علامه للمجاز، إذا كان كذلك فالأولى في العلامية التبادر، و كان له طريقان كما مرّ مفضّلاً. هذا تمام الكلام في بحث علائم الحقيقة و المجاز.

ص: ٢٢٧

تعارض الأحوال

إنَّ للفظ أحوال- خمسة، و هي: التخصيص و التقييد و المجاز و الاشتراك و الإضمار و النقل. و البحث فيه كما ذكرنا يقع في مقامين: أحدهما: في دوران الأمر بين المعنى الحقيقي و بين إحداها، و ثانيهما: في دوران الأمر بين نفس الأحوال الخمسة.

و المحقق الخراساني قدس سره (١) اكتفى بجمله في المقام الأول و هي: أنه «لا يكاد يصر إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي إلا بقريته صارفه عنه إليه».

و في المقام الثاني اكتفى بقوله: «و أمّا إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا- أنها استحسانات لا- اعتبار بها، إلا- إذا كانت موجبه لظهور اللفظ في المعنى؛ لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى». انتهى.

و لكن الأولى هاهنا البحث في أصله عدم النقل تبعاً لاستاذنا السيد الإمام -دام ظلّه- فلا شكّ إجمالاً في تحقّق أصله عدم النقل عند العقلاء، و لكنّ

ص: ٢٢٩

البحث فيه يقع في مقامين: الأول: في ملاك هذا الأصل، والثاني: في مورد هذا الأصل.

أما البحث في المقام الأول: فيحتمل أن يكون هذا الأصل استصحابا عقلاييا، فإنّ الوضع للمعنى الأول متيقن، والشك في حدوث النقل بالوضع التعيني أو التعيني، فتجرى أصاله عدم النقل، ولكنّ الظاهر أنّ الاستصحاب بما هو ليس بحجّه عندهم، وتكادهم بحسب الظاهر عليه ليس بسبب الاستصحاب، بل كان بسبب اطمئنان البقاء في أكثر الموارد كالرجوع إلى الدار للاطمئنان ببقائها، فلا يكون هذا الأصل استصحابا عقلاييا.

ويمكن أن يقال: إنّ الملاك فيه عبارته عن تحقّق غرض الوضع - أي التفهيم و التفهّم بسهولة - إذ لو لم يكن هذا الأصل في موارد مشكوكه لم يتحقّق غرض الوضع.

وقال سيّدنا الاستاذ - دام ظلّه - (1): إنّ المدرك لهذا الأصل عندهم هو حكم الفطره الثابته لهم من عدم رفع اليد عن الحجّه - أي الوضع للمعنى الأول - بلا حجّه، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال، ولكنّ المهمّ أصل تحقّق هذا البناء لا ملاكه كما لا يخفى.

وأما البحث في المقام الثاني فإنّه كان لهذا الأصل مورد مسلّم و موارد مشكوكه، والأول فيما إذا كان أصل الوضع مسلّمًا و تحقّق النقل مشكوكًا، فههنا يجرى هذا الأصل بلا إشكال. و من الثاني العلم بتحقّق النقل و الشكّ في تقدّمه على الاستعمال و تأخّره عنه.

و الحقّ أنا نعلم بعدم بنائهم على جريانه هاهنا، ولا أقلّ من الشكّ في بنائهم،

ص: ٢٣٠

(١ - ١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ١: ١٣٢، تهذيب الاصول ١: ٦١ - ٦٢.

و هو يكفى فى عدم الحجّيه و عدم بنائهم، كالشكّ فى اعتبار الاصول الشرعيّه.

كما قال به استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (١) تبعاً للمحقّق الخراسانى قدّس سرّه (٢).

و قال العلامه الحائرى قدّس سرّه (٣): «إذا كان النقل متيقّناً و تقدّمه على الاستعمال مشكوكاً تجرى أصاله عدم النقل حين الاستعمال؛ لأنّ الحجّيه لا ترفع اليد عنها إلّا بحجّيه مثلها، و أنّ الوضع السابق حجّيه فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثانى».

و لكنّ التحقيق: أنّ الحجّيه هو الظهور لا الوضع بنفسه، و لم ينعقد لهذا الاستعمال ظهور أصلاً؛ إذ الشكّ فى تقدّم النقل و تأخّره عنه يمنع من انعقاده، فلا- محلّ لجريان أصاله عدم النقل هاهنا كما هو الظاهر. و كان فى هذا الأصل بيان آخر لا فائده فى التعرّض له.

ص: ٢٣١

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٤: ١.

٣- ٣) درر الفوائد ٤٦: ١- ٤٧.

إشارة

الحقيقة الشرعية

ذكروا لثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه في الكتب القديمة أقوالاً مختلفة، و لكل قول دليل أو أدلة متعدده، و لكن البحث فيه مبنى على الأساسين المهمين بحيث لو انهدم أحدهما أو كلاهما فلا محل لهذا البحث و لا ثمره فيه.

و لكن البحث فيه مبنى على الأساسين المهمين

أحدهما:

كون المعاني مدلولاً عليه للألفاظ في شريعة الإسلام فقط، بحيث كانت مستحدثه في شرعنا، و لم يرد في الشرائع السابقه عن هذه المعاني خبر و لا أثر أصلاً.

و ثانيهما:

ثبوت أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله وضع الألفاظ للمعاني، و بسبب الشارع نقل هذه الألفاظ من المعاني اللغويه إلى المعاني المستحدثه شرعاً.

و لا يخفى أنّ ألفاظ المعاملات خارجه عن حريم النزاع، فإنّ حقائقها حقائق عرفيه أمضاها الشارع، فالنزاع يجرى في ألفاظ العبادات فقط، فلا بدّ لنا من البحث في جهات حتّى يتّضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:

البحث في جهات حتّى يتّضح ثبوت هذين الأساسين أم عدم ثبوتهما:

الجهة الأولى: في ملاحظه تاريخ حياه رسول الله صلى الله عليه و آله

من حيث تحقّق الوضع و النقل و عدمه فيه، و لا شكّ في أنّ التاريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيره رسول الله صلى الله عليه و آله و حياته و أفعاله حتّى أفعاله العاديه فضلاً عمّا له ربط بالتشريع

لم يحفظ ذكرا عن الوضع و النقل، مع أنه لو كان هناك شيء لنقل إلينا؛ لكثرة الدواعي إلى نقله، و المهمّ منه عدم ذكر الأئمّه عليهم السّلام للوضع في كلماتهم، مع أنهم ذكروا خصوصيات مهمّه من حياته صلّى الله عليه و آله و لكن لم يتعرّضوا له أصلاً. و لم تتحقّق مسأله باسم الوضع حتّى لو قلنا بأنّ الوضع كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له بقرينه الوضع كما قال به صاحب الكفايه، و إلا لا بدّ من ذكره في التأريخ أو في لسان الأئمّه عليهم السّلام فإنّه ليس أقلّ أهمّيه من كفيّته و ضوئه صلّى الله عليه و آله التي نقلت مرارا على ألسنتهم عليهم السّلام.

الجهه الثانيه: في ملاحظه كتاب الله من حيث وجود تلك المعاني في الامم

[السابقه و عدمه]

فلا شكّ في أنه يستفاد من مراجعه القرآن معهوديّة تلك المعاني في الامم السابقه، كما ينبى عنه غير واحد من الآيات، مثل: قوله سبحانه:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (١)، و قوله تعالى في مقام الحكايه عن قول عيسى عليه السّلام: وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (٢)، و قوله سبحانه لإبراهيم عليه السّلام: وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ يَا تُؤَكِّدُ أَجْلًا (٣)، و المهمّ منها قوله تعالى: وَ مَا كَانَ صِدْلَتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مَكَاءً وَ تَصْدِيَةً (٤)، فثبوت هذه المعاني حتّى الزكاه في الشرائع السابقه لا إشكال و لا - كلام فيه، و إن لم نقل بثبوتها فيها بهذه الكيفيّة و الأجزاء و الشرائط الثابته في شرعنا، بل كانت فيها بعنوان عباده مخصوصه سوى المعنى اللغوى، و الاختلاف فيها بين شريعتنا و سائر الشرائع لا يكون أزيد من اختلافها

ص: ٢٣٤

١ - (١) البقره: ١٨٣.

٢ - (٢) مريم: ٣١.

٣ - (٣) الحجّ: ٢٧.

٤ - (٤) الأنفال: ٣٥.

بحسب حالات المكلفين، كاختلاف صلاه الحاضر و المسافر و الغريق و المريض.

فهذه الآيات كلّها شواهد بيّنه على أنّ ألفاظ العبادات كانت معلومه المفهوم عند رسول الله صلّى الله عليه و آله و أصحابه و معاصريه من الكفار، و كلّهم يفهمون معانيها بلا معونه قرينه.

إن قلت: إنّ ثبوت هذه المعانى فى الشرائع السابقه لا يدلّ على وجود تلك الألفاظ فيها، بل كانت فى بعضها بالسريانيه كما فى لغه عيسى عليه السلام، أو بالعبريه كما فى لغه موسى عليه السلام و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصه فى شريعتنا، لاقتضاء مقام الإفاده ذلك.

قلنا: إنّ المهمّ تحقّق هذه المعانى بعنوان عبادته مخصوصه فى الشرائع السابقه و لو كانت باللغه السريانيه أو العبريه، فإذا تحقّق أنّ الصوم أو الصلاه كان فيها بعنوان عبادته من العبادات يكفى فى الاستدلال؛ على عدم كون هذه المعانى مستحدثه فى شريعته الإسلام، مع أنّه مخالف لظاهر الآيات، و لا يكون جواباً لمعهديه تلك الألفاظ عند رسول الله صلّى الله عليه و آله و معاصريه من الأصحاب و المشركين حين نزول الآيات.

و لا- يتوهم أنّ الألفاظ المذكوره موضوعه بإزاء تلك المعانى فى ألسنه الأنبياء السالفه؛ لأنّه و إن كان ممكناً فى نفسه إلاّ أنّه لا شاهد عليه، لا من الآيات، و لا من الروايات، مع أنّه لو كان كذلك فلا فائده لنا فى بحث الحقيقه الشرعيه، فإنّ جميع الاستعمالات فى لسان النبى صلّى الله عليه و آله تحمل على المعانى السابقه.

الجهه الثالثه: فى أنّه لا بدّ للوضع من موقعيه تقتضى تحقّقه فيها،

اشاره

و لا معنى له بدونها، فإنّ الواضع بعد ملاحظه أنّه كان معنى الصوم-مثلاً-مورداً لا ابتلاء

ص: ٢٣٥

الناس و أنّ تفهيمه من طريق الإشاره مشكل وضع هذا اللفظ لهذا المعنى؛ لغرض السهوله فى التفهيم و التفهم، فإذا جاء رسول من الله تعالى بدين جديد و مسلك حادث كان موقعيه وضعه من حين تبعيه الناس له و رغبتهم إليه و بسط دينه، فهو بعد ملاحظه احتياجه و احتياج امته إلى استعمال الألفاظ فى المعانى المستحدثه يضع الألفاظ للمعانى على فرض تحقّقه بسبب النبىّ صلّى الله عليه و آله.

و بناء على ذلك كان المقتضى له زمان تقرّره و حياته فى المدينه، لا زمان حياته فى مكّه، حيث إنّ تابعيه فى ذلك الزمان كانوا فى غايه القله، مع أنّا نرى وجود ألفاظ العبادات فى الآيات المكيه النازله فى ابتداء البعثه، كقوله سبحانه فى سوره المزمل: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١)، و قوله تعالى فى سوره الأعلى: وَ ذَكَرْ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلِّ (٢).

و لا شكّ فى أنّ المراد من الصلاه هى العباده المخصوصه، و أنّ دلالتها عليها ليست بمعونه قرينه حالّيه أو لفظيه، فإنّنا نرى عدم وجود قرينه لفظيه فى الآيه، و أمّا القرينه الحالّيه فليست مناسبه للكتاب الذى كان بعنوان معجزه باقيه إلى يوم القيامه، فكيف وضع رسول الله صلّى الله عليه و آله هذه الألفاظ لتلك المعانى مع أنّ الموقعيه لم تقتضيه أصلاً؟!

و أمّا قوله صلّى الله عليه و آله فى حديث: «صلّوا كما رأيتمونى اصلى» (٣) فليس بقرينه، بل هو مؤيد لعلم الناس بكون الصلاه عباده مخصصه و جهلهم بكيفيتها، و قد مرّ أنّ الجهل بالكيفيه لا ينافى أصل التحقّق، فكان رسول الله صلّى الله عليه و آله يرشدهم إلى الكيفيه بهذه الجملة، كإرشاد العالم الجاهل إلى الكيفيه فى زماننا هذا.

ص: ٢٣٦

١- ١) المزمل: ٢٠.

٢- ٢) الأعلى: ١٥.

٣- ٣) البحار ٢٧٩: ٨٢.

فيستفاد من الجهات الثلاثه المذكوره عدم تحقّق النقل و الوضع أو الحقيقه الشرعيه بلسان رسول الله صلّى الله عليه و آله.

هذا، و اختلف الاصوليون أيضا في مسأله الحقيقه الشرعيه من حيث ترتّب الثمره عليها و عدمه، فقال عدّه من الأعاضم: لا ترتّب عليها ثمره أصلا، فلا يكون في هذا البحث فائده عمليّه.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١): «و أمّا الثمره بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعه في كلام الشارع، بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيّه على الثبوت فيما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فيما إذا جهل التأريخ- إمّا بجهل تأريخ كليهما أو أحدهما- ففيه إشكال».

و وافقه بعض بناء على الثبوت بأن يحمل على المعنى الشرعي فيما إذا تأخّر الاستعمال عن النقل، و لكن خالفه بعض بناء على عدم الثبوت بأنّ اللفظ يصير مجملا، فلا بدّ من التوقّف فيه، و لا يحمل على المعنى الحقيقي اللغوي، و لا على المعنى الشرعي الحادث.

إن قلت: لا بدّ لنا من متابعه أصله الحقيقه إذا دار الأمر بين المعنى المجازي و الحقيقي فهي المرجع هاهنا لا التوقّف.

قلنا: لا- شكّ في صيوره المعاني الشرعيه من المجازات المشهوره، بحيث إذا استعمل اللفظ بلا قرينه ليس احتمالها أقلّ من احتمال المعنى الحقيقي؛ لكثرة استعمال هذه الألفاظ في المعاني الشرعيه، فصار اللفظ حينئذ مجملا، و المختار هاهنا هو التوقّف.

ص: ٢٣٧

وَمَنْ أَنْكَرَ أَصْلَ تَرْتُّبِ الثَّمَرَةِ فِي هَذَا الْبَحْثِ الْمَحَقَّقِ النَّائِنِيِّ قَدَّسَ سِرَّهُ (١) وَتَبِعَهُ فِيهِ تَلْمِيذُهُ الْعَلَّامَةُ الْخَوْثِيُّ - دَامَ ظَلُّهُ - (٢) وَقَالَ فِي مَقَامِ الْإِنْكَارِ: إِنَّهُ لَا - ثَمَرَهُ لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَصْلًا؛ لِأَنَّ أَلْفَاظَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْوَاصِلَتَيْنِ إِلَيْنَا يَدَا بِيَدٍ مَعْلُومَتَانِ مِنْ حَيْثُ الْمُرَادِ، فَلَا يَبْقَى مُورِدٌ نَشْكُ فِيهِ فِي الْمُرَادِ الْاسْتِعْمَالِيِّ، وَ لَا يَتَوَقَّفُ فِي حَمَلِهَا عَلَى الْمَعَانِي الشَّرْعِيَّةِ، فَإِنَّ أَلْفَاظَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ قَدْ وَصَلَتْ إِلَيْنَا مِنَ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِوَسْطِهِ الْأَثَمَةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْحَقِيقَةَ الشَّرْعِيَّةَ وَ إِنْ فَضَّضْنَا أَنَّهَا لَمْ تَثْبُتْ إِلَّا - أَنَّهُ لَا شَبَهَ فِي ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الْمَتَشَرَّعِيَّةِ فِي زَمَنِ مَا، كَمَا قَالَ الْمَحَقَّقُ الْخِرَاسَانِيُّ قَدَّسَ سِرَّهُ: إِنَّ مَنَعَ حُصُولَهُ فِي زَمَانِ الشَّارِعِ فِي لِسَانِهِ وَ لِسَانِ تَابِعِيهِ مَكَابِرُهُ، فَاسْتَعْمَلَتْ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ فِي أَلْسِنَةِ الْأَثَمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ... جَمِيعًا فِي الْمَعَانِي الْمَسْتَحْدِثَةِ بِلَا قَرِينَةٍ، مِثْلَ:

اسْتِعْمَالَاتٍ سَائِرَ الْمَتَشَرَّعِ، وَ عَلَيْهِ فَلَيْسَ لَنَا مُورِدٌ نَشْكُ فِيهِ فِي مُرَادِ الشَّارِعِ الْمَقْدَّسِ مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ حَتَّى تَظْهَرَ الثَّمَرَةُ الْمَزْبُورَةُ. نَعَمْ: لَوْ فَضَّضْنَا كَلَامَ وَصَلْنَا مِنَ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِوَسْطِهِ الْأَثَمَةِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَيُمْكِنُ أَنْ تَظْهَرَ الثَّمَرَةُ فِيهِ إِذَا فَضَّضْنَا الشُّكَّ فِي مُرَادِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْهُ، إِلَّا - أَنَّهُ فَضَّضْنَا فِي فَضَّضْنَا. فَالنتيجة لا - ثَمَرَهُ لِلْبَحْثِ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أَصْلًا، بَلْ هُوَ بَحْثٌ عِلْمِي فَقَطْ. انْتَهَى.

وَ لَكِنْ يُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِي قَوْلِهِ - دَامَ ظَلُّهُ - فَقَوْلُهُ: «إِنَّ أَلْفَاظَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ قَدْ وَصَلَتْ إِلَيْنَا مِنَ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ بِوَسْطِهِ الْأَثَمَةِ الْأَطْهَارِ» غَيْرٌ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّ لِلْكِتَابِ حَيْثِيَّتَيْنِ: حَيْثِيَّةَ اللَّفْظِ وَ حَيْثِيَّةَ الْمَعْنَى، وَ لَا شُكَّ وَ لَا شَبَهَ فِي أَنَّ الْمُرْجِعَ لِحَيْثِيَّةِ الثَّانِي هُوَ الْأَثَمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَإِنَّهُمْ مَفْسَّرُو الْكِتَابِ، وَ لَوْ كَانَ تَفْسِيرُهُمْ عَلَى

ص: ٢٣٨

١-١) أجود التقريرات ١: ٣٣-٣٤.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ١٢٥-١٢٦.

خلاف الظاهر، فإنّ المفسّرين يحتاجون إليهم عليهم السّلام في التفسير.

و أمّا المرجع لحيثه الأوّل فهو التواتر فقط، ولا ربط له بالأئمّه عليهم السّلام أصلاً، فطريق إثبات الكتاب أو إثبات جزئيه الآيه المشكوكه-مثلاً-منحصر بالتواتر، كما صرّح به المفسّرون، ولعله كان سهواً من القلم؛ لأنّ هذا المعنى ممّا اتّفق عليه علماء المسلمين، كما يستفاد من استدلالهم في موارد مختلفه، مثل قول المالكيه (1): بأنّ «بسم الله» الذي ذكر في ابتداء السور ليس من القرآن، فإنّه لم يثبت قرآنيّتها متواتراً.

واجبوا بثبوت قرآنيّتها متواتراً، ويشهد لذلك وجودها في جميع المصاحف المكتوبه في صدر الإسلام، مع أنّهم لم يكتبوا شيئاً سوى القرآن حتّى أسامى السور، فهذا دليل على ثبوتها متواتراً.

وقال السيوطي في كتاب الإتيان: إنّ فخر الدّين الرازي نقل عن بعض الكتب القديمه أنّ ابن مسعود اعتقد بأنّ فاتحه الكتاب و كذا المعوذتين في آخر القرآن ليس من الكتاب. واستبعده السيوطي: بأنّه كيف يمكن إنكار ما ثبت بالتواتر مع أنّه يوجب الكفر؟! ولو قال بعدم اشتراط ثبوت القرآن بالتواتر فيوجب التزلزل في قرآنيّته القرآن، فلا بدّ من توجيه كلامه أو تكذيب النسبه إليه، فهذا دليل على أنّه لا بدّ من إثبات القرآنيّته بالتواتر.

و أمّا الدليل على شرطيه التواتر فيه فلا يخفى أنّه ليس إلّا عبارته عن كلام الله، فإنّ لنا مطالب آخر باسم الأحاديث القدسيّه التي تنسب إليه تعالى، ومع ذلك لا- يشترط في إثباتها التواتر، ولا- لأنّه معجزه رسول الله صلّى الله عليه وآله كما هو المعلوم، بل لخصوصيّته موجوده في نفس القرآن التي تقتضى انحصار طريق

ص: ٢٣٩

إثباته بالتواتر، وهو كونه أساساً للإسلام، وكتاب هداية للناس من الضلاله، و معجزه باقيه إلى يوم القيامة، و لم يأت لبيان الأحكام خاصه، بل كان إتيانه لبيان جميع ما له دخل في سعادته الإنسان، و هو الكتاب الذى قال الله تعالى فى شأنه: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (١)**، و حيث كان شأنه كذلك فلا معنى لإثباته بخبر عادل، بل لا بد فيه من التواتر، فكان المسلمون يستبقون إلى حفظه من الابتداء، و كذلك الكفار الذين كانوا فى أعلى درجه من الفصاحه و البلاغه يستبقون إلى حفظه لوهنه و إيراد الخدشه عليه؛ إذ القرآن ناداهم بأعلى صوت بقوله: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ (٢)**، و لذا كانت الدواعى لحفظ القرآن وافرته و لم تصل النوبه إلى خبر الواحد حتى يقال: إنه يثبت به أم لا.

و قد أخطأ خطأ بينا من قال: بعدم جمع القرآن فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله بل كان جمعه و اتصال الآيات بمعنى تأليف الكتاب و تنظيم السور فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و مرتبطاً بالوحى، بل جمعه و اتصاله و ارتباطه بالوحى ضرورياً؛ إذ روى إتيان جبرئيل بكل آيه من القرآن، و قوله لرسول الله صلى الله عليه و آله: **ضعها فى سوره كذا.**

و أقمياً الجمع الذى نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام أو أبى بكر أو عثمان فلا يرتبط بتأليف القرآن و تنظيم الآيات و السور، فإن جمع مولى الموحدين عليه السلام عبارته عن كتابه جميع خصوصيات الآيات، من تفسيرها و تبين غوامضها و شأن نزولها و سائر ما له دخل بها، مع رعايه نظمها و ترتيبها، كما فعل ذلك ابن مسعود

ص: ٢٤٠

١- (١) الحجر: ٩.

٢- (٢) البقره: ٢٣.

و أميا جمع أبى بكر فعباره عن جمعه من الأوراق و الأخشاب و الجلود فى القرطاس، كما يشهد له بعض روايات العامه بأن أول من جمع القرآن فى القرطاس هو أبو بكر (١).

و أميا جمع عثمان فعباره عن جمع الناس على قراءه واحده، فإن فى عصره بسبب انتشار القرآن بين قبائل العرب و اختلافهم فى الألسنه اختلفت قراءتهم، و لذا أمر بإحراق المصحف المكتوبه بسائر القراءات، فيستفاد من هذا انحصار طريق إثبات القرآن بالتواتر فقط.

و لا- بدّ فى كلّ آيه من إثبات امور ثلاثه فيها بالتواتر: الأول: كونها جزء من القرآن، و الثانى: كونها جزء من سوره كذا، و الثالث: كونها قبل آيه كذا و بعد آيه كذا. فكيفيه إيصال القرآن إلينا مثل كيفيه إيصاله إلى سائر المسلمين، و هذا هو التواتر لا نقل الأئمه عليهم السلام.

و أميا ما قال به صاحب المحاضرات تبعا للمحقق النائى قدس سرّه فلا يخلو من مناقشه، فإنه إن كان المراد من الفرض الثانى - أى قوله: «نعم»، لو فرض كلام وصل إلينا من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله بلا واسطه الأئمه عليهم السلام فيمكن أن تظهر الثمره فيه إذا فرض الشكّ فى مراده صلى الله عليه و آله منه، إلا- أنه فرض فى فرض -«عدم وجدان مورد نشكّ فيه، قلنا: عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود».

و إن كان مراده عدم الوجود بحسب الواقع قلنا: إن هذا الادعاء متوقّف على التتبع و الإحاطه بجميع الكتب الروائيه من المسلمين جميعا، و هو مشكل جدًا مع تعددها و تنوعها. فقبول هذا الادعاء بعيد.

و أما على الفرض الأوّل-أى نقل السنّه من النّبىّ الأكرم صلّى الله عليه و آله بواسطه الأئمّه عليهم السّلام-فقد يكون نقل الأئمّه عليهم السّلام نقلا بالمعنى.

و لا شكّ فى حمل الألفاظ على المعانى المتعارفه لا بدّ من مراجعه العرف و الحقيقه المتشرّعه، كما أنّه لا شكّ فى حملها عليها إن فسّرت السنّه بواسطه الأئمّه عليهم السّلام، و كما أنّه لا- شكّ فى حملها عليها إذا نقل عن الأئمّه عليهم السّلام مسأله ثمّ استشهد بكلامه صلّى الله عليه و آله.

و قد يكون نقلهم عليهم السّلام بلا دخل و تصرّف فى اللفظ، بل كان لهم عنوان «الرواه المعلوم صدقهم» كروايه سائر الصحابه عنه صلّى الله عليه و آله مثل قول محمّد بن مسلم، قال الصادق عليه السّلام: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: صلّ عند رؤيه الهلال (١).

و معلوم أنّا نشكّ فيه، فهل مراده صلّى الله عليه و آله عباره عن المعنى المتعارف عند المتشرّعه، أو المعنى الحقيقى اللغوى؟ و تظهر ثمره بحث الحقيقه الشرعيّه فى هذا المورد، فإنّه على القول بالثبوت و تأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحادث، و على القول بعدم الثبوت أو عدم العلم بتأخّر الاستعمال يحمل على المعنى الحقيقى اللغوى، فلا يكون ترتّب الثمره قابلا للإنكار، مع أنّ موارد الشكّ لا تكون كثيره، بل هى قليله جدّا.

فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لنا من البحث فى هذه المسأله مختصرا، مع قطع النظر عن الجهات الثلاثه المذكوره فى السابق، فقد مرّت إشارتنا إلى قول المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و أنّه ذكر طريقا آخر لإثبات الحقيقه الشرعيّه، و هو: أنّه لما كانت دعوى الوضع التعيينى فى عهد رسول الله صلّى الله عليه و آله فى غايه الإشكال؛ إذ لو كان لنقل إلينا، فادّعى إمكانه بقوله: إنّ الوضع التعيينى كما يحصل بالتصريح

ص: ٢٤٢

١-١) هذه الجملة مضمون حديث.

بإنشائه- كأن يقول: إنّي وضعت لفظ كذا لمعنى كذا- كذلك يتحقّق بنفس استعمال اللفظ فى معنى يقصد الوضع له و الحكايه عنه، لا- بالقرينه المجازيّه، و إن كان لا- بدّ حينئذ من نصب القرينه، إلاّ- أنّه للدلاله على ذلك لا- على إرادته المعنى كما فى المجاز، مثل قول الأب الذى لم يوضع لولده اسما بعد: «جئنى بولدى علىّ» قاصدا به تسميه ولده ب«علىّ»، فيصير بنفس الاستعمال معنى حقيقيا للفظ.

و لكن أشكل عليه المحقق النائنى قدّس سرّه (١) بدعوى أنّ حقيقه الاستعمال إفناء اللفظ فى المعنى و إلقاء المعنى فى الخارج، بحيث تكون الألفاظ مغفولا عنها، فالاستعمال يقتضى أن يكون النظر إلى الألفاظ آليا، و الوضع يستدعى أن يكون النظر إلى الألفاظ استقلاليا، فالجمع بين الوضع و الاستعمال فى شىء يلازم الجمع بين اللحاظ الآلى و الاستقلالى، و هو غير معقول، بل محال.

و أجاب عنه الشيخ ضياء الدين العراقى قدّس سرّه (٢) على ما فى مقالات الاصول:

بأنّ توهم اجتماع اللحاظين غلط؛ إذ النظر الآلى و المرآتى متوجّه إلى شخص اللفظ المستعمل فى مقام الاستعمال، و أمّا النظر الاستقلالى فمتوجّه إلى طبيعه اللفظ و نوعه فى مقام الوضع، فإنّ الواضع إذا قال: وضعت لفظ «علىّ» اسما لهذا المولود لا يكون مراده شخص هذا اللفظ الخارج من فمه، بل يكون مراده طبيعه هذا اللفظ من أى مستعمل فى أى مكان يتحقّق، فلا- يجتمع اللحاظان فى شىء واحد، فإنّ متعلّق اللحاظ الآلى عبارته عن شخص اللفظ، و متعلّق اللحاظ الاستقلالى عبارته عن طبيعه اللفظ كما لا يخفى. ثمّ قال فى آخر كلامه:

ص: ٢٤٣

١- ١) أجود التقريرات ٣٣: ١- ٣٤.

٢- ٢) مقالات الاصول: ٦٧- ٦٨.

«و العجب صدور هذا الإشكال من بعض أعظم المعاصرين على ما فى تقرير بعض تلامذته».

و التحقيق:

أنّ هذا الجواب ليس بتامّ، فإنّه سلّمنا توجّه اللحاظ الآلى إلى اللفظ حال الاستعمال، و توجّه اللحاظ الاستقلالى إليه فى مقام الوضع، و المراد منه فى الأوّل شخصه، و فى الثانى نوعه. و لكن تحقّق ثلاث لحاظات فى استعمال واحد غير معقول، مع أنّ لازم كلامه قدّس سرّه تعلّق اللحاظ الآلى بشخص اللفظ، و تعلّق اللحاظ الاستقلالى بنوعه، و تعلّق اللحاظ الاستقلالى الآخر بالمعنى فى استعمال واحد، فكيف يمكن ذلك مع كون المستعمل واحدا و هو شخص اللفظ أو نوعه؟!

نعم، يمكن إطلاق اللفظ و إرادته نوعه بحيث كان شخص اللفظ مستعملا و نوعه مستعملا فيه، و لكن لم يكن فيه ثلاث لحاظات كما مرّ، فلا يمكن باستعمال واحد تحقّق الوضع و الاستعمال معا.

و لكن يرد على المحقّق النائينى قدّس سرّه إشكال آخر و هو: أنّه لا- يوجد دليل على تعلّق اللحاظ الآلى بالألفاظ فى جميع الاستعمالات، بل تختلف الموارد باختلاف الأغراض؛ إذ سلّمنا تعلّق اللحاظ التبعى باللفظ فى أكثر الاستعمالات، إلّا- أنّ تعلّق اللحاظ الاستقلالى به فى بعض الموارد لا يكون قابلا للإنكار، مثل: مقام أداء الخطابه و كتابه المقاله الأدييه؛ إذ الغرض فى هذين المقامين يتعلّق بإفاده المقصود فى ضمن الألفاظ الحسنه الجميله، و هكذا، فإنّ توجّه اللحاظ الآلى أو الاستقلالى إلى اللفظ تابعا لاقتضاء المناسبه لأحد منهما، فليس هنا قاعده كليّه بأنّ اللفظ لا بدّ فيه من اللحاظ الآلى فى جميع الاستعمالات.

و حينئذ نقول: إنَّ من الموارد المناسبة التي تقتضى النظر الاستقلالى إلى اللفظ هو الاستعمال المحقّق للوضع، فلا- يجمع بين اللّحاظين الآلى و الاستقلالى، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و كلامه فى محلّه؛ إذ لا شبهه فى وقوع الوضع التعيينى على النحو الذى ذكره خارجاً، بل لعلمه كثير بين العرف و العقلاء فى وضع الأعلام الشخصيّة و المعانى المستحدّثه.

إنّما الكلام فى نفس الاستعمال المحقّق للوضع، هل هو استعمال حقيقى أو مجازى أو لا- هذا و لا- ذاك؟ فيه وجهان، بل قولان، فقد اختار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) الاحتمال الأخير، و ملخص كلامه: أنّه لا يكون من الاستعمال الحقيقى؛ لأنّ الاستعمال الحقيقى استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له، و المفروض أنّه لا- وضع قبل هذا الاستعمال ليكون الاستعمال استعمالاً فيه، و أمّا أنّه لا- يكون من الاستعمال المجازى، فلأجل أنّ الاستعمال المجازى استعمال اللفظ فى المعنى المناسب للمعنى الموضوع له، و المفروض أنّه لا- وضع قبل هذا الاستعمال، و معه لا يعقل المجاز، فلا يكون ذلك الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً، و قد ذكرنا أنّ صحّحه الاستعمال لا تدور مدار كونه حقيقياً أو مجازياً، بل صحّح الاستعمال بدون أن يكون متّصفاً بأحدهما إذا كان حسناً عند الطبع، و قد عرفت أنّ إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله من هذا القبيل.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ بين الإطلاقات المذكوره و ما نحن فيه فرقا واضحاً، و قياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق، بأنّ الاستعمال المحقّق للوضع لا- يكون استعمالاً فى غير ما وضع له؛ إذ لا- يعتبر فى كون الاستعمال الحقيقى تقدّم الوضع على الاستعمال، بل غايه ما يقتضيه ذلك هو ألاّ يكون

ص: ٢٤٥

الوضع متأخراً عن الاستعمال، فيكفي في كون الاستعمال حقيقياً مقارنة الوضع له زماناً، والمفروض أنّ الوضع والاستعمال في هذا المقام كذلك، بخلاف الإطلاقات المذكورة فإنها ليست من قبيل الاستعمال فضلاً من كونها الاستعمالات الحقيقية؛ إذ المفروض إطلاق اللفظ وإرادته نوعه مثلاً، ومعلوم أنه لا نسخيه بين المعنى ونوع اللفظ، بل هما متباينان كما لا يخفى.

هذا كله في الوضع التعيني، وإن قلنا: بعدم تحققه أصلاً ولو بالطريق الذي ذكره صاحب الكفاية قدس سره فإنه وإن كان ممكناً ولكنه ليس لكل ممكن وقوع و ثبوت، فتصل النوبه إلى الوضع التعيني الذي منشؤه كثره الاستعمال، لا الجعل والمواضعه، فقد ذكرنا أنه لا يصح إطلاق كلمه الوضع عليه؛ لأنّ هذا المنشأ يوجب صيروره المعنى معنى حقيقياً، والحقيقه أعمّ مطلقاً من الوضع، ولكن نعبر عنه بالوضع تبعاً لصاحب الكفاية قدس سره.

ولا شك ولا شبهه في تحقق الوضع التعيني، فإنّ ثبوته في زمن الصادقين عليهما السّلام معلوم، بل الإنصاف يحكم حتى بثبوته في زمن أمير المؤمنين عليه السّلام ولا سيما في زمن خلافته عليه السّلام، بل ولا يبعد ثبوته في عصر النبي صلى الله عليه وآله بلسانه و لسان تابعيه؛ لكثرة استعمالات هذه الألفاظ في هذه المعاني وكثرة الأسئلة التي ترد من السائلين، وجوابه صلى الله عليه وآله عنها، ونقلهم الجواب بينهم، وإخبارهم بالآخرين.

نعم، ثبوته في خصوص لسانه صلى الله عليه وآله مشكل جداً؛ لعدم العلم بكثرة استعمالاته صلى الله عليه وآله على حدّ يوجب التعين، كما أشار إليه في الكفاية. ولكنه لا يضرّ بالمقصود؛ إذ الملاك في الوضع التعيني، وما يوجب حمل الألفاظ على المعاني المستحدثه بلا قرينه هو كثره الاستعمال في المجتمع الإسلامي في عصره صلى الله عليه وآله

لا كثره الاستعمال فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله فلا نحتاج فى تحقق الوضع التعينى إلى كثره الاستعمال فى خصوص لسانه صلى الله عليه وآله بل يكفى كثره الاستعمال فى النظام الإسلامى، و معلوم أنه فى هذا المقام كذلك، فهو الملاك لقاطبه المسلمين، و لا فرق فيه بين الشارع وغيره، فترتب الثمره المذكوره لبحث الحقيقه الشرعيه على الوضع التعينى أيضا.

بقى الكلام فى مورد تحقق الثمره و مورد ترتبها على هذا البحث، فقد مرّ عن المحقق الخراسانى قدس سرّه قوله: «و أمّا الثمره بين القولين فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويّه مع عدم الثبوت، و على معانيها الشرعيّه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال، و فيما إذا جهل التأريخ ففيه إشكال...» الخ.

و لا- يخفى أنّ فى صورته إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع لا- إشكال فى ترتب الثمره عليها- كما مرّ- و إنّما الكلام فى صورته الجهل بتاريخهما أو أحدهما، فهل يحمل اللفظ الصادر عن الشارع كقوله صلى الله عليه وآله مثلا: «صلّ عند رؤيه الهلال» على المعنى اللغوى أو الشرعى؟ و هنا قولان، و لكلّ منهما دليل لا يكون قابلا للمساعده عليه، بل مردود كما سيأتى:

أحدهما: أنه يحمل على المعنى الشرعى؛ لأصالة تأخر الاستعمال عن الوضع.

و ثانيهما: أنه يحمل على المعنى اللغوى؛ لأصالة عدم النقل عن المعنى اللغوى.

أمّا الاستناد إلى أصالة تأخر الاستعمال إن كان من حيث كونه أصلا عقلائيّا باسم أصالة تأخر الحادث- بمعنى أنّ أصل تحقق الحادث مثل مجيء

«زيد» من السفر معلوم، و لكن لا- نعلم تحقّقه في يوم الخميس أو الجمعة، فأصّاله تأخّر الحادث حاكم بتحقّقه في يوم الجمعة- فجوابه إنّنا من العقلاء و لا نرى عندهم من هذا الأصل أثرا و لا خبرا حتّى يزيل به الشكّ، بل العقلاء يحكمون بالتّبين في المثال المذكور.

و أمّا إذا كان الاستناد إليه من حيث كونه أصلا شرعيّا بدليل «لا- تنقض اليقين بالشكّ» (1) فهو أيضا مردود؛ إذ لا- بدّ في الاستصحاب أوّلا- من حاله متيقّنه سابقه، و ثانيا: من كون المستصحب حكما شرعيّا- مثل: استحباب وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه- أو موضوعا للحكم الشرعي- مثل:

استصحاب عداله «زيد» لجواز الاقتداء به- و إلاّ فلا معنى لجريانه، و لو كان المستصحب ملازما لشيء يكون هذا الشيء موضوعا للحكم الشرعي.

و حينئذ إذا كان في المثال المذكور نفس عنوان التأخّر مجرى الاستصحاب فلا يتحقّق فيه الشرط الأوّل؛ إذ ليس له حاله سابقه متيقّنه. و أمّا إذا كان المستصحب عدم مجيء «زيد» يوم الخميس- كما في المثال المذكور- فلا يتحقّق فيه الشرط الثاني، فإنّنا نتيقّن بعدم صدور «صلّ عند رؤيه الهلال» في أوائل ظهور الإسلام- مثلا- لأنّه فرضنا أنّ الوضع تحقّق في السنه الخامسه من البعثه، و نشكّ في صدور هذه الجملة في السنه الرابعه أو السادسه، فيستصحب عدم صدورها قبل السنه السادسه، فيكون المستصحب أمرا عدميّاً، و لا يكون حكما شرعيّا و لا موضوعا للحكم الشرعي.

نعم، هو ملازم لتأخّر الصدور عن الوضع، فيحمل على المعنى الشرعي، و لكنّه ملازم عقليّ، و هو كما ترى.

ص: ٢٤٨

(١-١) الوسائل ٢٤٥:١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

مع أنه لو سلّمنا ثبوت تأخر الصدور عن الوضع بالاستصحاب فلا يترتب عليه أثر شرعي؛ إذ لا يكون في لسان الدليل الشرعي موضوع له، بأنه إذا كان الاستعمال متأخراً عن الوضع فيجب أن يحمل على المعنى الشرعي، بل هو حكم عقليّ.

على أنه لو قلنا بصحّ جريانه فهي منحصره بصوره العلم بتاريخ الوضع و الشكّ في تأريخ الاستعمال، و أمّا إذا كان كلاهما مجهول التأريخ فيكون كلاهما أمراً حادثاً، و يجرى الأصل المذكور فيهما معاً، فلا يكون هذا الأصل قابلاً للتمسك أصلاً.

و أمّا القول الثاني - و هو الحمل على المعنى اللغوي؛ لأصالة عدم النقل - فقد ذكرنا فيما تقدّم أنّها أصل عقلائي، إلا أنّ مورده عبارته عن الشكّ في أصل النقل إلى المعنى الحادث، و أمّا إذا كان أصل النقل متيقناً و تقدّمه على الاستعمال كان مشكوكاً فنعلم بعدم جريان أصالة عدم النقل فيه، و لا أقل من الشكّ في جريانه، فيحتاج جريان أصل مشكوك الاعتبار إلى دليل، و معلوم أنّه لا دليل على جريانه.

و الحاصل: أنّه و لو كان أصل ترتب الثمره على هذا البحث - مع قطع النظر عن الجهات المذكوره في ابتداء البحث - قابلاً للمساعده عليه إلا - أنّ شرطه إحراز تأخر الاستعمال عن الوضع، و هو يتفق نادراً لا - دائماً كما هو المعلوم. هذا تمام الكلام في البحث عن الحقيقه الشرعيه.

الصحيح و الأعمّ

إنّ الأصل فى استعمالات الشارع لألفاظ العبادات هو الصحيح أو الأعمّ، و لا يخفى أنّه بحث مستقلّ فى مقابل بحث الحقيقة الشرعية و لازمه أنّ جميع الأقوال و الآراء فى البحث السابق تأتي فى هذا البحث أيضاً، و إلاّ لم يكن له استقلال، فقد تحقّق فى البحث السابق بعد التتبع أنّ الأقوال أربعة: أحدها:

القول بالوضع التعينى لألفاظ العبادات للمعاني المستحدثه، و ثانيها: القول بالوضع التعينى الذى نسمّيه باسم «الحقيقه التعينيه» ثالثها: استعمال الألفاظ فى المعاني المستحدثه دائماً بصوره المجاز بدون الوضع التعينى و التعينى، رابعها:

القول بأنّ ألفاظ العبادات استعملت فى لسان الشارع فى معانيها اللغويه و لكنّه أراد المعاني الشرعيّه من جهه نصب القرينه الدالّه على ذلك بنحو تعدّد الدال و المدلول، و هو المنسوب إلى الباقلانى (١).

إذا عرفت هذا فنقول: لا- بدّ لنا فى هذا البحث من عنوان جامع للآراء المذكوره، فإنّه بحث مستقلّ كما هو المفروض، و لكنّ التعبير الدائر بين الاصوليين فى عنوان هذا البحث عبارته عن أنّ ألفاظ العبادات هل هى

ص: ٢٥١

١- ١) انظر: كفايه الاصول ٣٥: ١، شرح العضدى على مختصر الاصول ٥١: ١- ٥٢.

موضوعه للصحيح أو الأعم؟ وهذا التعبير يشمل القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط، فإن منكريها منكرون لأصل الوضع، فلا معنى للوضع للصحيح أو الأعم عندهم، وهذا التعبير ليس بجامع للأقوال والآراء.

و أما المحقق الخراساني قدس سره (1) فقد عبر بأن ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه أو الأعم منها.

لكن لا يندفع به تمام الإشكال؛ لأنه يشمل القولين: القول بالوضع التعيني كما هو المعلوم، وهكذا القول بالوضع التعيني، فإن بعد كثره استعمال لفظ «الصلاه» في الأركان المخصوصه على حد لا يحتاج في الدلاله عليها إلى قرينه يصدق أن لفظ «الصلاه» صار اسما لها، كما أن في كلمه «الأسد» بعد الاستعمال في الرجل الشجاع بهذا الحد يصدق أن «الأسد» صار اسما للرجل الشجاع، بخلاف القول بالمجاز فإن الاستعمال على هذا القول يحتاج إلى قرينه دائما، و عليه لا يصدق أن «الصلاه» صارت اسما للأركان المخصوصه، فهذا التعبير أيضا لا يكون جامعا للآراء والأقوال.

و الأولى في التعبير ما ذكرناه في عنوان البحث، فيدخل فيه الجميع حتى قول الباقلاني على توجيهه، أمّا شموله للقول بالوضع التعيني و كذا القول بالحقيقه التعيّنيه فمعلوم لا كلام فيه.

و أمّا على القول بالمجاز -سواء استعملت الألفاظ في الصحيح أو الفاسد- فلأن الأصل في هذه الألفاظ المستعمله في كلام الشارع مجازا هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أن أيهما كان فقد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعاني اللغويّه ابتداء، و استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة، كي ينزل

ص: ٢٥٢

كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعانى اللغويّه، و عدم قرينه اخرى معيّنه للآخر، فيكون أحدهما مجازيًا في طول الآخر لا في عرضه، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه. و يعبّر عنه في العلوم الأدبيّه بسببك المجاز عن المجاز، و كان له أثر في مقام العمل، فإنّ الشارع إذا أراد من اللفظ معناه المجازي الأوّل فلا بدّ له من نصب قرينه صارفه عن المعنى اللغوي بدون نصب قرينه معيّنه اخرى، و أمّا إذا أراد منه معناه المجازي الثاني فليُنصب قرينتين: صارفه و معيّنه، فيمكن أن يقول البعض بالأصالة للصحيح و التبعية للأعمّ، و البعض الآخر بالعكس.

و أمّا على قول الباقلاني فبأنّ الألفاظ مستعمله في معانيها اللغويّه، و لكن الخصوصيات من الأجزاء و الشرائط مستفاده من القرينه، و هي قد تكون بألفاظ مفصّله خاصّه، مثل: أن يقال: «صلّ» و «اسجد» و «اركع» إلى غير ذلك، و حينئذ لم يكن أي نزاع.

و قد تكون باللفظ الجامع العامّ بأن يقال: «صلّ» و يضمّ إليه لفظ جامع لشتاتها، و حينئذ أمكن النزاع بأنّ المراد من هذه القرينه الجامعه هل يكون جميع ما يعتبر من الأجزاء و الشرائط أو في الجملة؟ فيعتبر عن الأوّل بالصحيح و عن الثاني بالأعمّ.

و لا بدّ لنا قبل الخوض في أصل البحث من ذكر امور:

الأوّل: تعريف الصحّه و الفساد و معناهما، فقد صرّح المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) في مواضع متعدّده بأنّ الصحّه عند الكلّ بمعنى واحد و هي التماميّة، و لا محاله يكون الفساد بمعنى النقصان.

و يستفاد من كلامه أنّ الصحّه و التماميّة كانتا مترادفتين، كما أنّ الفساد

ص: ٢٥٣

و النقصان كانا من المترادفين، و أنّ اختلاف التعبيرات عن الصّحّة لا- يرجع إلى اختلاف في مفهومها، بل لما كانت الأغراض مختلفه عبّر كلّ عن الصّحّة بلازمها الموافق لغرضه، فإنّ غرض الفقيه-مثلا- البحث عن حال فعل المكلف الذى هو موضوع علمه، و لذا عرّف الصّحّة بإسقاط القضاء أو الإعادة، و لما كان غرض المتكلم البحث عمّا يرجع إلى المبدأ و صفاته و أفعاله التى منها أوامره و نواهيه و موافقتها الموجهه لاستحقاق المثوبه و مخالفتها الموجهه لاستحقاق العقوبه، عرّف الصّحّة بموافقته الشريعة، و كذا الطيب كان غرضه البحث عمّا يرتبط بسلامه بدن الإنسان-مثلا- عرّف الصّحّة باعتدال المزاج، و هكذا عرّفها كلّ بما يوافق غرضه، و هذا لا يوجب تعدّد المعنى.

ثمّ قال (1) فى آخر كلامه: إنّ الصّحّة و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحّه و فسادا بحسب الحالات، فيكون تامّا بحسب حاله و فاسدا بحسب اخرى، فإنّ الصلاة من جلوس صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه.

و فيه: أوّلا: أنّ تقابل التمام و النقص كان تقابل للعدم و الملكة؛ إذ الناقص عباره عن الشىء الذى من شأنه أن يكون تامّا و لكنّه بالفعل غير تامّ، مثلا:

يقال: للإنسان الذى لم يكن له رجل أنّ هذا الإنسان ناقص؛ لأنّ من شأنه أن يكون له رجلان، و أمّا الجدار-مثلا- إذا كان كذلك فلا يقال له: إنّ ناقص؛ لأنّ الجدار ليس من شأنه أن يكون له رجل، فيكون أحدهما أمرا وجوديّاً و الآخر أمرا عدميّاً خاصّاً.

و أمّا الصّحّة و الفساد فهما عباره عن أمرين وجوديّين متضادّين؛ إذ الفساد

ص: ٢٥٤

أمر وجودى ملموس كما هو المعلوم، وهكذا الصحه.

و ثانيا: أن لازم الترادف جواز استعمال كل واحد من الألفاظ المترادفه فى محل الآخر، مع أنا نرى أن إطلاق كلمه الناقص على الإنسان الفاقد للبصر صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الفاسد عليه، و لا يصح القول بأن هذا الإنسان فاسد. و هكذا إطلاق كلمه الفاسد على البطح إذا كان كذلك صحيح، بخلاف إطلاق كلمه الناقص عليه، و لا يصح القول بأنه ناقص.

فالملاك فى إطلاق كلمتى الناقص و التمام أنهما يطلقان على المركبات بلحاظ فاقدتيها لبعض الأجزاء و واجديتها لجمعها، كما فى المولود الذى كان واجدا لجميع الأعضاء و الجوارح فىقال: إنه تام الخلقه، و أميا إذا كان فاقدا لبعضها فىقال له: إنه ناقص الخلقه.

و أضاف استاذنا السيد الإمام-دام ظلّه- موردا آخر لإطلاقهما و هو: أنهما يطلقان على البسائط بلحاظ المراتب التشكيكيه و الدرجات الشديده و الضعيفه، فىقال للوجود الشديد و لمبدأ المبادئ: إنه وجود تام، و للضعيف مثل الممكن: إنه ناقص، و لا يصح القول: بأن الممكن له وجود فاسد، أو للبارى أنه وجود صحيح.

و أميا الملاك فى إطلاق كلمتى الصحيح و الفاسد فهو أن الشئ إذا تترتب عليه الآثار المترقبه من نوعه يطلق عليه كلمه الصحيح، كاللون و الطعم الخاصين فى البطح-مثلا- و إذا لم يترتب عليه ذلك يطلق عليه كلمه الفاسد، فإطلاقهما عليه ليس لكونه مركبا ذى أجزاء قد يكون واجدها، و قد يكون فاقدا لبعضها، و ليس لكونه أمرا بسيطا ذات مراتب متفاوتة، فتكون موارد استعمال الصحه و الفساد غير موارد استعمال التام و الناقص، كما لا يخفى.

و استشكل بأن الصلاة مركبة اعتباريّه من الأجزاء و الشرائط، بل من المقولات المتباينه و المختلفه، فلأزم هذا البيان عدم صحّه إطلاق كلمتي الصحيح و الفاسد عليها، مع أنه متداول بلحاظ واجديتها للأجزاء و الشرائط، و فاقديتها لبعضها.

و أما جوابه فأنّ الصلاة مع كونها من المركبات الاعتباريّه كانت لها بنظر الشارع الوحده الاعتباريّه أيضا، و يؤيدها تسميه الشارع عدّه من الامور باسم قواطعها كالضحك و التكلم و أمثالهما، و معلوم أنّ مورد إطلاق كلمه القطع عباره عن الشئ الذي كانت له وحده اتصاليّه.

و لا يتوهم أنّ هذا الإطلاق يكون بلحاظ كون الصلاة من الأقلّ و الأكثر الارتباطي، كما إذا أمر الطبيب المريض بأكل المعجون المركب من الأجزاء العشره-مثلا- و يشترط بأنّه إذا فقد بعض الأجزاء لم يكن للباقي شئ من الأثر أصلا، و كذلك في الصلاة؛ لأنّ المفروض في الصلاة تحقّق جميع الأجزاء، و معه تحقّق أمر آخر باسم القاطع كالضحك مثلا، و هذا مؤيد لا اعتبار الشارع لها وحده اعتباريّه.

و يؤيدها أيضا فرض بعض الروايات الصلاة بمنزله الإحرام الصغيره التي شروعها بتكبيره الإحرام و ختمها بالتسليم، مثل إحرام الحجّ التي شروعها بالتلبيه و ختمها بالتقصير أو الحلق.

فيكون إطلاق الفاسد و الصحيح عليها بلحاظ ترتّب الأثر المترقّب منها عليها و عدمه، فإنّ الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء لا تكون معراجا للمؤمن و قربانا لكلّ تقى، و لذا يطلق عليها كلمه الفاسد، لا بلحاظ تركبها من الأجزاء و فقدان بعضها.

و الحاصل: أنّ تفسير الصّحّه بالتمام و الفاسد بالناقص ليس بصحيح أصلا.

الأمر الثاني: أنّ الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين كأسماء الأجناس إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّة، أو يكون سنخ استعمالها من هذا النسخ إن لم نقل بثبوتها.

و يدلّ عليه: أولا: أنّ ما يتبادر إلى الذهن من سماع هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، مثل تبادل المعنى العامّ من لفظ الإنسان مثلا.

و ثانيا: أنّ استعمالها في لسان الأدلّه بمعنى العامّ، مثل: «الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر»، و «الصلاه معراج المؤمن»، و «عمود الدين»، و «الصوم جتّه من النار»، و أمثال ذلك. و لا شكّ في أنّ الموضوع له في هذه الألفاظ هو المعنى العامّ، و دلالتها على المعاني الكلّيّه غير قابله للإنكار، و لا يحتمل أن يكون استعمالها في هذه الموارد استعمالا في غير ما وضع له، فإنّه بديهى البطلان.

و اعلم أنّ هذا الأمر أساس للأمر الآتى، فلا بدّ من ذكره ابتداء، و تفريع البحث الآتى عليه، و لكنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه لم يراع هذا الترتيب، و ذكره بعد البحث الآتى.

إذا عرفت هذا فنقول في مقام تصوير محلّ النزاع: إنّنا إن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعيّه في البحث السابق و بوضع ألفاظ العبادات للصحيح هنا، فكيف يتصوّر وضع لفظ الصلاه-مثلا- للمعنى الصحيح بنحو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ؟!

توضيح ذلك: أنّ الشارع حين وضع لفظ «الصلاه» لاحظ معنى كليا ثمّ وضعه لهذا المعنى الكلّي، و لكن السؤال الذى يطرح نفسه: أنّ المعنى الكلّي

الصحيح الذى توجه لحاظ الشارع إليه حين الوضع ما هو؟ هل هو عبارته عن «الصلاه» الجامعه للأجزاء و الشرائط و المركبه من أربع ركعات؟ و قلنا: إنَّ الصَّحَّه و الفساد أمران إضافيان، فهى فى حاله صحيحه و فى حاله فاسده، و هكذا «الصلاه» المركبه من ركعتين صحيحه للصيح و فاسده للظهر-مثلا- أو كانت صحيحه للظهرين للمسافر و فاسده للحاضر.

و يمكن أن يقال: إنَّ الشارع حين الوضع لاحظ مفهوم الصحيح فوضع هذا اللفظ للأركان المخصوصه الصحيحه، فأخذ مفهوم العام الصحيح بعنوان الجزء أو القيد فى المعنى.

و لكنّه مردود، بأنّه إن كان المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأولى الذاتى الذى ملاكه الاتّحاد فى المفهوم فلا دخل له فى معنى «الصلاه»؛ إذ لا ينتقل الذهن من سماع كلمه الصحيح إلى «الصلاه» و بالعكس، مع أنّ لازم القيدية انسباقه إلى الذهن من سماع كلمه الصلاه، مثل: انسباق كلمه «الناطق» إلى الذهن من سماع لفظ الإنسان.

و إن كان المراد منه الصحيح بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتّحاد فى الوجود فهو مستلزم لكون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا فى لفظ «الصلاه»، و المهمّ فى الإشكال أنّه لا يمكن أخذ كلمه الصحيح فى معنى «الصلاه» أصلا، فإنَّ الصَّحَّه و الفساد تكونان من عوارض الوجود الخارجى؛ إذ «الصلاه» الموجوده فى الخارج قد تكون صحيحه و قد تكون فاسده، و لا يمكن اتّصاف الماهية بهما، فلا تكون الماهية الكليّة المتّصفه بصفه الصَّحَّه موضوعا له للفظ «الصلاه»، فإذا كانت الصَّحَّه من عوارض الوجود لا يكون هذا المعنى قابلا للتصوّر فى مقام الثبوت، فضلا عن إثباته، حتّى لو سلّمنا ما قال به المحقّق

الخراساني قدس سرّه في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، من أنّه لا إشكال في وجوده و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره، مثل الناهيه عن الفحشاء، و المعراجيّه للمؤمن، فإنّ النهي عن الفحشاء و المعراجيّه للمؤمن أيضا تكونان من عوارض وجود الصلاه؛ إذ الصلاه الموجوده في الخارج تكون ناهيه عن الفحشاء، بخلاف الماهيّه فإنّها إذا كانت في مرحله الوجود الذهني لم تكن ناهيه عن الفحشاء و المنكر.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الصّحّه هاهنا هي الصّحّه التعليقيّه لا- الصّحّه الفعلية، و لا- منافاه بينها و بين الفساد؛ إذ يمكن أن تكون الصلاه فاسده بالفعل لفقدان بعض الأجزاء و كانت لها الصّحّه التعليقيّه باعتبار أنّه لو انضمت إليها ركعه اخرى-مثلا- كانت الصلاه صحيحه.

و فيه: أوّلا: أنّ الصّحّه التعليقيّه لا- تناسب العنوان المذكور في محلّ النزاع، فإنّها ذكرت هنا في مقابل الفساد، و يستفاد منه أنّ المراد منها هي الصّحّه الفعلية.

و ثانيا: أنّ القائل بالصّحّح لا يقول به، و يشهد له كلام صاحب الكفايه بأنّ الجامع بين الأفراد الصحيحه ما هو الناهي عن الفحشاء و المنكر، و معلوم أنّ الصّحّه التعليقيّه لا تكون ناهيه، بل الناهي هي الصلاه الصحيحه بالفعل، كما لا يخفى.

و ثالثا: أنّ الصّحّه التعليقيّه كالصّحّه الفعلية، و الفساد يكون من عوارض الوجود الخارجى، فإنّ الصلاه بعد تحقّقها في الخارج تتّصف بأحدهما، لا قبله.

و الحاصل: أنّه لو كان المراد من الصّحّه هي الصّحّه التعليقيّه لا يندفع الإشكال.

و يمكن أن يقال: إنَّ الصَّحَّةَ وصف من الأوصاف فلا بدَّ من لحاظ موصوفها قبل الاتِّصاف بها، فلا بدَّ للشارع في مقام وضع لفظ الصلاة للأركان المخصوصه الصحيحه من لحاظ الأركان المخصوصه ابتداءً، فهى تصوير بسبب التَّصوُّر موجوده، فلا مانع بعد الوجود من وقوعها معروضه للصَّحَّة.

و فيه: أنَّ الصلاة الموجوده في الذهن لا تتَّصف بالصَّحَّة - كما مرَّ آنفاً - إنَّما المعروض للصَّحَّة عباره عن الموجود الخارجى فقط، و لكنَّ المفروض فيما نحن فيه أنَّ الواضع لاحظ ماهيته كليله و وضع لفظ الصلاة لها، إلاَّ أنَّه لا نعلم أنَّ الملحوظ حين الوضع ما هو؟ هل هو عباره عن الأركان المخصوصه أو الأركان الصحيحه؟ و الثانى منفى بعدم اتِّصاف الصلاة بالصَّحَّة فى مرتبه ماهيته قبل تحقُّقها فى الخارج، و الأول خلاف الفرض.

فعلَّ تفسير المحقِّق الخراسانى قدَّس سرَّه الصَّحَّة بالتماميه و الفساد بالنقصان كان ناظراً إليه و تفصيلاً عنه؛ إذ التماميه و النقصان يعرضان للماهيه أيضاً، و لذا يصحَّ القول بأنَّ الماهيه التامه للإنسان عباره عن الحيوان الناطق، و أنَّ الحيوان ماهيه ناقصه له، كالقول بأنَّ الحيوان بعض ماهيه الإنسان. فهذا المعنى مقرب لتفسيره قدَّس سرَّه الصَّحَّة بالتماميه و الفساد بالنقصان، فلا بدَّ لنا من تبديل لفظى الصحيح و الأعمَّ فى عنوان البحث بلفظى التامَّ و الناقص، أو تفسيرهما بالتمام و النقصان.

الأمر الثالث: ما ذكره صاحب الكفايه فى آخر البحث و كان المناسب أن يذكره هنا، و هو: أنَّ للعبادات امورا يعبر عنها بالأجزاء و الشرائط و الموانع أو القواطع، و هل الصحيح فى محلّ النزاع عند القائل به عباره عن الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط و الفاقد لجميع الموانع أو القواطع، أم يكون للصحيح فى

مقام الوضع و التسميه خصوصيّه تقتضى عدم تضييقه بهذا الحدّ.

بيان ذلك: أنّ الجزء عبارته عمّا يتركّب الأمور به منه و من غيره، فلأجزاء دخل في قوام الماهيّه المركبه، و لا إشكال في دخول ذلك في محلّ البحث.

أمّا ملخص كلام المحقق الخراساني قدّس سرّه في المقام فقد يكون عبارته عن أنّ الجزء جزء ل ماهيّه الأمور به و طبيعته، و قد يكون ممّا يتشخص به الأمور به و يعتبر عنه بجزء الفرد أو شرط الفرد، فإنّ دخله في الأمور به تارة يكون بنحو الجزئيّه و اخرى بنحو الشرطيّه، و على كلا التقديرين ربّما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه.

و الأوّل مثل: قراءه التسيّحات الأربعة في الصلاه ثلاث مرّات بناء على وجوبها مرّه واحده، فإنّها ممّا يتشخص به الأمور به في الخارج و يوجب المزيه فيه، و لا دخل لها في الماهيّه.

و الثاني مثل: وقوع الصلاه في المسجد، فإنّه من الشرائط التي تتشخص بها الصلاه في الخارج، و توجب المزيه فيها، و لا دخل له في الماهيّه.

و أمّا المثال الثاني لجزء الفرد فهو القران بين السورتين بناء على كراهته، لا حرمة، فإنّه يوجب النقص في الصلاه، مع أنّ كليهما يكون بعنوان جزء الفرد لها.

و أمّا المثال الثاني لشرط الفرد - كوقوع الصلاه في الحّمّ - فإنّه يوجب النقص فيها، و لا دخل له في الماهيّه، فيكون ما له دخل في حقيقه الأمور به و ماهيته داخله في محلّ النزاع قطعاً لا كلام و لا إشكال فيه.

و أمّا الموانع فقد وقع الكلام في أنّها هل ترجع إلى الشرائط أو هي عناوين وجوديّة مضادّه لتحقّق الأمور به، و يوجب وجودها عدم ترتّب الأثر على

المأمور به؟ و لكن فى مقام الوضع و التسميه لا- بدّ من إرجاعها إلى الشرائط بأنّ بعض الامور وجوده معتبر فى المأمور به، و بعضها الآخر عدمه معتبر فيه، و حينئذ هل للشرائط دخل فى محلّ النزاع حتّى يكون الصحيح عند القائل به عبارته عن الصحه من حيث الأجزاء و الشرائط أم لا؟

و اعلم أنّ الشرائط على أقسام ثلاثه، و يعبر عن أحدها: بالشرائط الشرعيه، و كان لها خصوصيتان: الاولى: إمكان أخذها فى متعلق الأمر كالأجزاء، مثل قوله صلى الله عليه و آله: «صلّ مع طهور» (١) و «صلّ مستقبلا القبلة» (٢) و نحو ذلك.

و الثانيه: أخذها خارجا فى لسان الأدلّه كذلك، و كان أكثر الشرائط من هذا القبيل.

و ثانيها: ما يعبر عنه بالشرائط العقليّه، و هو ما يمكن أخذه فى متعلق الأمر، و لكن لم يتحقّق أخذه فيه خارجا، فالعقل حكم بشرطيّه، كما سيأتى فى مبحث «الأمر بشيء و النهى عن ضده» بأنّ الأمر بالإزالة يقتضى النهى عن الصلاه، و النهى فى العباده يقتضى الفساد، فمن أتى بها فى سعه الوقت تكون صلاته باطله، و لكنّ دليل بطلانها عبارته عن تحقّق المانع الذى يحكم العقل بعدمه، و هو عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى، و إن أمكن الشارع أن يقول: «صلّ مع عدم الابتلاء بالمزاحم الأقوى»، إلاّ أنّه لم يكن فى لسان الدليل من هذا التعبير خبر و لا أثر.

و ثالثها: ما لا يمكن أخذه فى متعلق الأمر أصلا، مثل: قصد القربه فى

ص: ٢٤٢

١- ١) هذه الجملة مضمون حديث.

٢- ٢) هذه الجملة مضمون روايه.

العباده، بناء على كونها بمعنى الإتيان بداعى الأمر، و بناء على قبول قول صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) بأنّه إن كانت هي بمعنى الإتيان بداعى الأمر فلا يعقل أن يؤخذ في المتعلق؛ لأنّه مستلزم للدور كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ في المسأله أقوالا ثلاثة:

الأول: القول بأنّ لجميع الأقسام الثلاثة دخل في مقام الوضع و التسميه، و هو ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه في موضعين:

أحدهما: في آخر هذا البحث بعد القول بدخاله الجزء في التسميه: قال:

«و أمّا ما له الدخل شرطا في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسميه بها مع الذهاب إلى دخل ما له الدخل جزء فيها، فيكون الإخلال بالجزء إخلالا بالشرط دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أنّ الصحيح اعتبارهما فيها» (٢) انتهى.

و يستفاد من عدم تفصيله بين أقسام الشرائط أنّ لجميعها دخلا في التسميه عنده.

و ثانيهما: بعد قوله بأنّ ألفاظ العبادات أسامى لخصوص الصحيحه قال:

«لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، و إمكان الإشاره إليه بخواصّه و آثاره، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه- مثلا- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما» (٣) انتهى.

و معلوم أنّ هذه الآثار لا تترتب إلّا على الصلاه الصحيحه الواجده لجميع

ص: ٢٦٣

١- ١) كفايه الاصول ١٠٧: ١٠٩-١٠٩.

٢- ٢) كفايه الاصول ١: ٥٢.

٣- ٣) المصدر السابق: ٣٦.

الأجزاء و الشرائط، و معناه دخاله الشرائط كالأجزاء فى التسميه و الوضع.

القول الثانى: ما نسب إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره (١) و هو: أنّ الشرائط بأقسامها خارجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ مرتبه الأجزاء مرتبه المقتضى فى التكوّينات، و مرتبه الشرائط متأخره عن المقتضى، فإنّ المقتضى هو المؤثر فى المسبّب، و الشرائط دخيله فى فعلية التأثير، و كذلك الأجزاء فى العبادات؛ لأنّها مؤثره فى الآثار، و الشرائط فيها دخيله فى فعليتها، و لا يجوز إدخالها فى المسمّى لتكون مساويه للأجزاء فى الرتبة.

و أمّا جوابه فإنّ تأخر الشرائط رتبه عن الأجزاء مسلّم لا إشكال فيه، و لكنّه لا يستلزم محاليه وضع اللفظ بإزاء المجموع؛ إذ الوضع بإزاء المتقدّم و المتأخر رتبه بل زمانا من الواضحات الأولى كما هو المعلوم؛ ضروره أنّ الوضع من الامور الاعتباريه، و تقدّم و التأخر من حيث الرتبة و الزمان لا- يوجب الإشكال فيه. كما أنّ وضع لفظ الصلاه للمركّب من المقولات المتباينه لا- يوجب الإشكال فيه، و لذا نرى وضع لفظ واحد للمعنيين المتضادين كلفظ «القرء» للطهر و الحيض، فلا يمكن مساعدته على هذا القول.

القول الثالث: ما قال به المحقق النائنى قدس سره (٢) و هو التفصيل بين الأقسام الثلاثه المذكوره بأنّه إذا كانت الشرائط من قبيل القسم الأوّل فلا إشكال فى دخلها فى محلّ النزاع، و إذا كانت من قبيل القسم الثانى و الثالث فلا ينبغى الإشكال فى خروجها عن حريم النزاع؛ إذ لازم أخذ الشرط فى متعلّق الأمر لحاظ تقييد المشروط- أى الصلاه- به، و لا يمكن لحاظ التقييد بالشرط- أى

ص: ٢٤٤

١- ١) مطارح الأنظار: ١٧-١٨.

٢- ٢) فوائد الاصول ١: ٦٠-٦١.

الطهاره-بدون لحاظ نفس الشرط، و ليس معناه إلا لدخالته فى الوضع و التسميه.

و أما إذا حكم العقل بأنه يشترط فى صحه الصلاه عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى فلا كلام فى أن للمزاحم طرفين و هما:الصلاه و الإزاله-مثلا-لا الشىء الذى لو لم يكن ابتلاه بالمزاحم الأقوى نسميه بالصلاه و الإزاله، و هذا دليل على عدم دخاله هذا الشرط فى الوضع و التسميه، فإن رتبه المزاحمه متأخره عن هذا المقام.

و هكذا فى الشرط الذى لا يمكن لحاظه و أخذه فى المتعلق حين الأمر، فإنه متأخر عن مقام التسميه بمرتبتين؛ إذ الإتيان بداعى الأمر متأخر عن الأمر، و هو متأخر عن الوضع و تعيين المسمى، و ما كان شأنه كذلك كيف له الدخول فى متعلق الأمر فى مقام الوضع و التسميه؟! أفلا يعقل أخذه فى المسمى.

و فيه: أن بعد إثبات كون الوضع من الامور الاعتباريه لا معنى لاستحاله أخذ هذين الشرطين فى المسمى، و إن كانا متأخرين عن المتعلق من حيث الرتبه، و لكن الظاهر أن الحق معه و أنه لا دخل لهما فى المسمى؛ إذ العقل حكم بشرطيهما لا الشرع، و ما لم يأخذه الشارع فى المتعلق أو لم يمكن أخذه فيه فهو خارج عن المسمى، و يؤيده عدم حكم عرف المتشرعه على المصلّى فى المسجد و تارك الإزاله بأنه لم يصل أصلا.

الأمر الرابع: أنه هل يلزم تصوير جامع تشترك فيه جميع الأفراد أم لا؟

قال المحقق الخراسانى قدس سره (1): «إنه لا بدّ على كلا القولين من قدر جامع فى البين».

ص: ٢٦٥

ثم قال في مقام الاستدلال: بأنه «قد مرّ في باب الوضع أنّه في مقام التصرّو على أربعة أقسام: وهي كون الوضع و الموضوع له عامين، و كونهما خاصين، و كون الوضع عامًا و الموضوع له خاصًا، و كون الوضع خاصًا و الموضوع له عامًا.

فذكر كلمه «العام» في الثلاثه منها، و أمّا في ألفاظ العبادات فلا يتوهم أن يكون الوضع و الموضوع له فيها خاصين؛ إذ لازمه تعدّد الوضع بتعدّد أفراد الصلاه-مثلا- و هو منفي بأدنى تأمل.

و حينئذ إذا كان الوضع و الموضوع له فيها عامين فنحتاج إلى قدر جامع، و المعنى العام فإنّ المفروض أنّه ملحوظ حين الوضع، و هو الموضوع له، و هكذا إذا كان الوضع فيها عامًا و الموضوع له خاصًا؛ إذ المفروض هاهنا لحاظ المعنى العام، في مقام الوضع و وضع اللفظ لأفراده.

و أمّا إذا كان الوضع فيها خاصًا و الموضوع له عامًا-بناء على إمكانه كما هو الحقّ- فلا بدّ أيضا من المعنى العام الكلّي؛ إذ كان هو الموضوع له في هذا الفرض فلا محيص من معنى كلّي في جميع الأقسام الثلاثة». انتهى.

و لكن خالفه في المقام المحقّق النائني قدّس سرّه (1) و ذهب إلى أنّه لا ضروره تدعو إلى تصوير جامع وحداني تشترك فيه جميع الأفراد، سواء قلنا بكونها موضوعه للصحيحه أم للأعمّ؛ و قال في مقام الاستدلال: بأنه يمكن الالتزام بأنّ الحال في المركّبات الشرعيه كحال سائر المركّبات الاختراعيه، بأنّ اللفظ فيها موضوع ابتداء للمرتبه العليا، و استعماله في بقيه مراتبها من باب الادّعاء، و تنزيل الفاقد منزله الواجد، أو من جهه الاشتراك في الأثر المترقّب عنها،

ص: ٢٦٦

و هكذا فى باب العبادات، فإنّ الموضوع له فى مثل لفظ «الصلاه» أولاً هى المرتبه العليا الواجده لتمام الأجزاء و الشرائط على كلا القولين، و يستعمل فى بقيه المراتب من باب تنزيل الفاقد منزله الواجد مسامحه، أو من باب اكتفاء الشارع به كما فى صلاه الغرقى؛ لأنّ للصلاه مرتبه عليا و هى صلاه الحاضر المختار، و مرتبه دنيا و هى صلاه الغرقى، و بين المرتبتين متوسّطات، ثمّ إنّ الاستعمال عند الصحيحى فى فاسد صلاه الغرقى أيضا بتنزيل الفاقد منزله الواجد المنزّل منزله تامّ الأجزاء و الشرائط من باب الإجزاء و الاكتفاء، و لا يلزم سبك مجاز عن مجاز.

ثمّ قال: «و أمّا القصر و الإتمام فهما فى عرض واحد، فلا بدّ من تصوير جامع بينهما فقط». انتهى.

و لا- يتوهم أنّه قدّس سرّه منكر لعموميّه الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات، بل هو منكر للاحتياج إلى تصوير جامع فى المقام، كما يستفاد من نظيره لها بالمركّبات الاختراعيّه، فإنّ وضع كلمه «الطيّاره» لموجود خارجى كذا و كذا، و هو ليس كوضع كلمه «على» لمولود كذا؛ إذ المولود ليس قابلا للتكثّر و التعدّد بخلافه، فيكون الوضع و الموضوع له فيه عامين، و هكذا فى ألفاظ العبادات.

و لكنّه مع ذلك ترد على هذا البيان إشكالات متعدّده: منها: أنّ المتشرّعه يطلقون لفظ «الصلاه» على كلّ مرتبه من مراتبها على نسق واحد بدون لحاظ عناية فى شىء منها، و لا يرون تفاوتاً فى مرحله الاستعمال و الإطلاق بين المرتبه العليا و بين بقيه المراتب أصلاً؛ لأنّ إطلاق لفظ «الصلاه» على صلاه المختار الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط و على بقيه المراتب مثل: صلاه المضطرّ و نحوه على نسق واحد، من دون لحاظ عناية تنزّلها منزله الواجد، أو

اشتراكها مع المرتبة العليا في الأثر، فيستفاد من ذلك أنّ الموضوع له هو الجهد الجامع بين جميع المراتب لا خصوص المرتبة العليا، من دون فرق في ذلك بين العبادات وغيرها من المركبات.

و توهم إطلاق لفظ «الصلاة» على المراتب النازلة عند الشارع كان مع العناية و التنزيل، مدفوع؛ بأنّ مستند استعمال المتشرّعه لا يكون إلا استعمال الشارع كما لا يخفى، مع أنّه لا دليل لنا على ذلك.

و لكنّ الإشكال المهمّ هو: أنّ الحاجه إلى تصوير الجامع لا تختصّ بالقصر و الإتمام، بل لا بدّ من تصويره بين جميع المراتب العاليه، فإنّ المراتب العليا من العبادات مختلفه و متشتّه من حيث الكميّه أو الكيفيه، مثلا: المرتبة العليا من صلاة الصبح غير المرتبة العليا من صلاة الظهرين، و كلتاهما غير المرتبة العليا من صلاة المغرب، و كلّ ذلك غير المرتبة العليا من صلاة العشاء بحسب الكميّه أو الكيفيه، و هي بأجمعها غير المرتبة العليا من صلاة الآيات و صلاة العيدين و غيرهما.

و الحاصل: أنّ المراتب العاليه أيضا متعدّده، فلا بدّ من تصوير جامع بينها ليكون اللفظ موضوعا بإزاء ذلك الجامع.

و الحقّ في المسأله: أنّه لا بدّ من تصوير الجامع على كلا القولين، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و اعلم أنّ الجامع على كلا القولين لا بدّ له من خصوصيات ثلاثه:

إحداها: كونه مقدورا عليه للمكّلف و لو مع الواسطه، فإنّ المسمّى بلفظ «الصلاه» هو المأمور به، و لا يتعلّق التكليف بغيره، فلا بدّ من كونه مقدورا عليه لو مع الواسطه؛ لأنّ تحصيل الطهاره و إن لم يكن مقدورا للمكّلف بدون

الواسطه؛ إذ هو أمر معنوى يحصل من هذه الأفعال، و مقدور بواسطه الأسباب كالغسل و الوضوء و التيمم كما هو المعلوم.

الثانيه: كونه أمرا واقعيًا و حقيقيًا قبل تعلق الأمر به، و لا- يكون عنوانا ناشئا من قبل الأمر مثل: عنوان ما هو المأمور به، فإنّ هذا العنوان متأخر عن الأمر، و كون المسمّى بلفظ «الصلاه» عباره عمّا هو المتأخر عن الأمر، هو خلاف الظاهر و إن لم يكن محالًا كما مرّ، مع أنّه لو كان الجامع نفس عنوان ما هو المأمور به بلا- قيد يشمل جميع الواجبات، و لا- يكون جامعًا بين أفراد الصلاه الصحيحه فقط، و لو اضيف إليه قيدا بأنّه عباره عمّا هو المأمور به فى الأمر المتعلق بالصلاه؛ ليلزم دخاله الاسم فى المسمّى، و هو أيضا خلاف الظاهر.

الثالثه: كونه أمرا بسيطا غير مركّب؛ إذ لم تكن لنا صلاه مركّبه تتّصف فى جميع الحالات بصفه الصحّه؛ لأنّ الصلاه المركّبه من أربع ركعات صحيحه فى الحضر دون السفر، و الصلاه المركّبه من ركعتين صحيحه للصبح لا للظهرين و العشاءين.

و لا يخفى أنّه لا يوجد دليل عقلى يدلّ على اعتبار هذه الخصوصيات فى الجامع بحيث يكون فقدان أحدها مستلزما للمحال العقلى، لكنّ الظاهر يحكم باعتبارها كما قلنا.

و معلوم أنّ كلّ واحد من الصحيحى و الأعمى لو لم يكن قادرا على تصوير الجامع بهذه الخصوصيات يستكشف أنّ الحقّ مع مقابله. نعم، لو كان كلاهما قادرا عليه فتصل النوبه إلى الأدلّه التى يرجّح أحد القولين بها.

قال المحقق الخراساني قدس سره (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه: إنه لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، وإمكان الإشاره إليه بخواصه و آثاره التي تستفاد من الآيات و الروايات، كقوله تعالى في باب الصلاة: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، و كما في عدّه من الروايات: «الصلاه عمود الدين» و «الصلاه قربان كل تقى»، و «الصلاه معراج المؤمن» و نحو ذلك، مع أنه لا تترتب هذه الآثار و الخواص إلا على الصلوات الصحيحه، و أنها مشتركه في هذه الآثار، بلا فرق بين صلاه الحاضر و المسافر و المتوضى و المتيمّم و... ثم قال: و هذا الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد بين تلك الأفراد الصحيحه، يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الوجداني، و إلا لانتقضت القاعده الفلسفيّه، بأن «الواحد لا يصدر إلا من واحد». انتهى.

و أمّا ما أورد عليه استاذنا المرحوم السيد البروجردى قدس سره (2) على ما في تقريراته من أنّ المتبادر من لفظ «الصلاه» ليس هذا السنخ من المعاني و الآثار، كيف و لو كان لفظ «الصلاه» موضوعا لعنوان الناهى عن الفحشاء-مثلا- لصار قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ بمنزله أن يقول:

الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر؟! و هذا واضح الفساد.

مدفوع بأنه لم يقل بموضوعيّه هذا العنوان للفظ «الصلاه»، بل هو عنوان مشير إلى الموضوع له، فلا محلّ لهذا الإشكال، و لا سيّما بعد تصريحه بأنّ الأثر إنّما يشار به الى الجامع، لا أنّه الموضوع له، كما في قول الصادق عليه السلام حيث سأله

ص: ٢٧٠

١-١ (١) كفايه الاصول ٣٦:١.

١-٢ (٢) نهايه الاصول ٤٨:١.

أحدهم: عمّن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السّلام: «عليك بهذا الجالس»، و أشار بيده إلى زرارته، و معلوم أنّه لا ربط لعنوان الجلوس في هذا الحكم، بل هو عنوان مشير، و هكذا في ما نحن فيه. و إذا كان الأمر كذلك فلا دخل لتحققه و عدمه في تحقّق الجامع، و لذا لو كانت الصلاة صحيحة و لم تكن ناهية عن الفحشاء على الفرض فلا يضرّ بالمسمّى و ما هو الموضوع له.

و لكن يرد على تصوير الجامع المذكور إشكالات متعدّده، و هي:

الأول: ما قاله استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (١) و هو: أنّ جريان القاعده المذكوره التي جعلت أساسا لتصوير الجامع المذكور منحصر في الواحد البحث البسيط الذي ليست فيه رائحة التركيب- أي الباري- و لا يجرى في الواحد الاعتباري أصلا، كما حقّق في محلّه، مع أنّ كفيّته هذه القاعده أيضا وقعت موردا للبحث و الكلام، كما لا يخفى على المتأمل.

و على فرض توسعه دائره هذه القاعده فهي تجرى في التكوينيّات و ما هو متّصف بالوحده الواقعيّه، و لا يكون توسعتها أزيد من ذلك، فكيف تجرى في الصلاة المركّبه من المقولات المتباينه التي لاحظها الشارع في مقام الاعتبار واحده؟! فلا دخل لهذه القاعده في ما نحن فيه أصلا.

الإشكال الثاني: أيضا ما قاله استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (٢) و هو: أنّه لو فرض جريان هذه القاعده في الامور الاعتباريه لا معنى لجريانها في ما نحن فيه؛ لأنّ أثر الصلاة- بناء على ما ذكره كثير- كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين، و هكذا، و لازم جريان هذه القاعده تحقّق أثر واحد

ص: ٢٧١

١- ١) تهذيب الاصول: ٧٢-٧٣.

٢- ٢) المصدر السابق.

لجميع أفراد الصلاة الصحيحه، بل يمكن أن يقال: إنه على فرض تحقق أثر واحد لها لا معنى لجريانها؛ إذ لأثر واحد-كالنهي عن الفحشاء والمنكر- مصاديق متعدده مستقله، كالغصب و شرب الخمر و الكذب و السرقة و أمثال ذلك.

و الحاصل: أنّ الناهيه عن الفحشاء و المنكر تنحلّ إلى آثار متعدده، بأنّ الصلاة تنهى عن شرب الخمر، و أنّ الصلاة تنهى عن الغصب... فلا يكون الأثر واحدا حتّى تجرى القاعده.

و لكنّ الظاهر أنّ هذا الإشكال مندفع؛ لأنّ استدلاله قدّس سرّه ليس مبتنيا على تعدّد الآثار، بل هو مبتن على الاشتراك فى أثر واحد، و حينئذ إذا كان جميع أفراد الصلاة الصحيحه مشتركه فى المعراجيه-مثلا-فهو كاف فى جريان القاعده، سواء كانت فى سائر الآثار مشتركه أم لا، فإذا كانت المؤثرات متعدده و الأثر واحد يستكشف أنّ المؤثر أيضا واحد، فلا يضّر اشتراكها فى سائر الآثار لجريان القاعده هنا أيضا.

نعم، لو كان المؤثر فى إحدى الآثار غير المؤثر فى أثر آخر-كما إذا كان أثر بعضها المعراجيه مثلا و أثر بعضها الآخر القربانيه- لأضّر بجريانها، و لكن المفروض اشتراك الجميع فى جميع الآثار، و هو ليس بمانع أصلا.

الإشكال الثالث- و هو الإشكال المهمّ فى المقام:- أنّ الموضوع و الملزوم لهذه الآثار هل هو عباره عن ماهيه الصلاة و طبيعتها الكلّيه أو وجودها الخارجى أو وجودها الذهني؟ و يمكن أن يتوهم كونها من لوازم الماهيه كالأزواجيه للأربعه التى لا- دخل لوجودها الخارجى أو الذهني فى لازميتها لها، و لذا يعبر عنها بلازم الماهيه.

و لكنّ المتأمل يعلم بأدنى التفات بأنّها لم تترتب على الماهيّة و المفهوم، و هكذا على وجودها الذهني، بل تترتب على وجودها الخارجي، فالوجودات الخارجيّة مشتركة في هذه الآثار؛ إذ هي كما تترتب على صلاة الحاضر كذلك تترتب على صلاة المسافر، و كما تترتب على صلاة القائم كذلك تترتب على صلاة القاعد، لكنّها تترتب على أفراد الصلاة بخصوصيّاتها الخاصّة المعتبره في صحّتها خارجا عن الأجزاء و الشرائط و عدد الركعات المعتبره فيها و نحو ذلك؛ لأنّ الصلاة المركّبه من أربع ركعات لكونها تامّه و مؤثّره، و الصلاة المركّبه من ركعتين إن كانت مقصوره مؤثّره، فكيف يتصوّر الجامع بينها مع دخاله هذه الخصوصيّات في ترتّب الأثر؟!

و الحاصل أنّ ترتّب الأثر متوقّف على الصحّه، و الصحّه متوقّفه على وجود الخصوصيّات و حفظها، و أمّا تصوير الجامع فإنّه متوقّف على إلغائها منها، فإنّها مع حفظ الخصوصيّات حقائق متخالفه و متباينه، فلا يكشف عن الاشتراك في وجود الجامع.

الإشكال الرابع: أنّ لازم تصوير الجامع بهذا البيان أنّه إذا كان أحد جاهلا بالآثار- كما هو الغالب في المتشرّعه- فلا يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا؛ لأنّه قدس سرّه قال: إنّ الجامع و إن كان عند الشارع مشخّصا و معلوما، إلّا أنّه مجهول عندنا باسمه و رسمه، و لكنّه يشار إليه من طريق الآثار، فالجاهل بالآثار لا طريق له إلى معنى الصلاة أصلا، لا بالذات و لا بالأثر، فإنّ كثيرا من الناس لا يعلمون تأثير الصلاة في النهي عن الفحشاء و المنكر، فضلا عن العلم بكشفه عن الجامع، مع أنّنا نشاهد خلافه لدى المتشرّعه عند سماع لفظ «الصلاه» فلم يكن ذلك الجامع موضوعا له لمثل كلمه الصلاة و نحوها، كما هو المعلوم.

الإشكال الخامس: أنه قد مرّ فيما ذكرنا أنّ الشرائط على أقسام بعضها داخله في المسمّى، وبعضها الآخر خارجه عنه، فالصّحّه التي ادّعت في مقام الوضع و التسميه عباره عن الصّحّه من حيث الأجزاء و بعض الشرائط، و أمّا ما يترتّب عليه الأثر فعبارّه عن الصّحّه من حيث الأجزاء و جميع الشرائط، فإنّ الصلاه إذا ابتليت بمزاحم أقوى أو لم يقصد بها التقرب لم تكن ناهيه عن الفحشاء، فما يترتّب عليه الأثر بالفعل لم يوضع له اللفظ قطعاً، و ما وضع له اللفظ يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه و الفاسده جميعاً بناء على هذا التصوير.

لكنّ الظاهر أنّه قدّس سرّه ليس قائلاً بالتفصيل بين الشرائط، بل صرّح باعتبار الشرائط كالأجزاء في التسميه، إلاّ أنّه استبعد منه القول بدخاله ما هو متأخّر عن الأمر في مقام التسميه، و لذا استشكل عليه، فلا يمكن المساعدة على هذا التصوير.

و قال الشيخ ضياء الدين العراقي قدّس سرّه (1) في مقام تصوير الجامع: إنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً أو جامعاً عنوائياً اعتبارياً، و الالتزام بكلّ واحد منهما مشكل. أمّا الجامع الذاتى المقولى فهو منحصر فى الماهية و المقوله الواحده إذا كانت لها أفراد متعدده، مثل أفراد الإنسان فإنّها مشتركه فى ماهية واحد و جامع واحد- و هى الإنسانيه- و هو غير معقول فى ما نحن فيه؛ لأنّ الصلاه- مثلاً- مؤلّفه من مقولات متباينه كمقوله الكيف و الوضع و نحوهما، و المقولات أجناس عاليه و ليس فوقها جنس تدرج تحته، فلم يمكن جامع ذاتى بين أجزاء مرتبه واحد من الصلاه، فضلاً بين بقيه المراتب المختلفه

ص: ٢٧٤

بالزيادة و النقيصه، مثل صلاه الحاضر و المسافر و المتوضئ و المتيمم و أمثال ذلك.

و أما الجامع العنوانى - كعنوان الناهى عن الفحشاء - فالوضع بإزائه و إن كان ممكنا إلا أن لازمه عدم صحه استعمال لفظ الصلاه - مثلا - فى نفس المعنون إلا بعنايه؛ لأن العنوان غير المعنون، و ليس كالجامع الذاتى بحيث يتحد مع جميع المراتب، مع أن استعمال لفظ الصلاه فى نفس الهيئه التركيبه بلا عنايه صحيحه.

مضافا إلى سخافه القول بوضع لفظ الصلاه لعنوان الناهى عن الفحشاء؛ إذ لو كان كذلك لصار قوله تعالى: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** بمنزله أن يقول: الذى ينهى عن الفحشاء و المنكر ينهى عن الفحشاء و المنكر، و هذا واضح الفساد كما لا يخفى.

ثم قال: «و لكنّ الجامع لا - ينحصر فى الجامع العنوانى و لا - فى الجامع الماهوى الذاتى، بل هناك جامع آخر أيضا و هو مرتبه خاصه من حقيقه الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينه الماهيه، فتكون الصلاه أمرا بسيطا تصدق على القليل و الكثير؛ لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز...» انتهى.

لكنه مدفوع بأنه قدس سره إن أراد به اشتراك تلك المقولات فى مفهوم الوجود فهو لا يختص بها، بل يعم جميع الموجودات. و إن أراد به اشتراكها فى حقيقه الوجود فالأمر أيضا كذلك، و إن أراد به أن لتلك المقولات وحدها مرتبه خاصه من الوجود و يكون لها وجود واحد فى الخارج ففيه:

أولا: أن الوجود مساوق للجزئيه و التشخص، فهو لا يناسب عموميه

الوضع و الموضوع له فى ألفاظ العبادات، فإنَّ معناه وضع ألفاظ العبادات لتلك المرتبه الخاصه من الوجود الخارجى، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنَّه غير معقول، فإنَّ اتِّحاد مقوله مع مقوله اخرى فى الوجود بديهي الاستحاله؛ إذ لا ريب فى أنَّ للعرض وجوداً مستقلاً رغم قوامه بالمعروض، مع هذا فللجسم وجود، و للبياض وجود آخر؛ لأنَّهما من مقولتين، و إذا كان الأمر فى باب العرض و المعروض كذلك فكيف الحال فى الصلاه المركبه من مقولات متباينه؟! فتكون للصلاه وجودات متعدده، فلا محاله يكون ما فرض جامعا عنوائياً لها.

هذا، و للمحقِّق الأصفهاني قدس سره (١) بيان آخر فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه، و محضَّ كلامه أنَّه ذكر فى الابتداء مقدّمه، و هى: أنَّ سنخ المفاهيم و الماهيات، و سنخ الوجودات العيئيه و الواقعيّات فى مسأله السعه و الإطلاق متعاكسان، فإنَّ سعه سنخ الماهيات و المفاهيم من جهه الضعف و الإبهام، و لذا كلّما كان الضعف و الإبهام فيها أكثر كان الإطلاق و الشمول أوفر.

و أمّا سعه سنخ الوجود الحقيقى من فرط الفعلية و قلّه الإبهام، و لذا كلّما كان الوجود أشدّ و أقوى كان الإطلاق و السعه أعظم و أتمّ.

ثمّ قال: إنّ الماهيات على قسمين: أحدهما: ماهيات حقيقيه متأصّله، و ثانيهما: ماهيات اعتباريه غير متأصّله، فإنّ كانت الماهيه من الماهيات الحقيقيه كان ضعفها و إبهامها بلحاظ الطوارئ و عوارض ذاتها، لا بلحاظ ذات الماهيه، كالإنسان -مثلاً- فإنّته لا إبهام فيه من حيث الجنس و الفصل المقومين لحقيقته، إنّما الإبهام فيه من حيث الشكل و شدّه القوى و ضعفها،

ص: ٢٧٦

و عوارض النفس و البدن، حتى عوارضها اللازمه لها ماهيته و وجودا.

و أما إذا كانت الماهية من الماهيات الاعتبارية المؤتلفه من عدّه امور بحيث تزداد و تنقص كما و كيفا، فمقتضى الوضع لها-بحيث يعمّها مع تفرّقها و شتاتها- أن تلاحظ على نحو مبهم في غايه الإبهام، فيكون الإبهام فيها بلحاظ ذات الماهية، و لكن يعرفها و يشار إليها ببعض العناوين غير المنفكّه عنها، فكما أنّ الخمر-مثلا-مائع مبهم من حيث إمكان اتّخاذه من العنب و التمر و غيرهما، و من حيث اللون و الطعم و الريح و مرتبه الإسكار، و لذا لا- يمكن وصفها إلا- لمائع خاصّ بمعرفّيه المسكريّه من دون لحاظ الخصوصيه تفصيلا. و كذلك لفظ «الصلاه» مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كما و كيفا لا بدّ أن يوضع لسنخ عمل معرفّه النهى عن الفحشاء أو فريضه الأوقات الخمسه أو غير ذلك من المعرفّات، بل العرف لا ينتقلون من سماع لفظ «الصلاه» إلا إلى سنخ عمل خاصّ مبهم، إلا من حيث كونه مطلوبا في الأوقات الخاصّه.

و الحاصل: أنّ الجامع بين الماهيات الاعتبارية- كالصلاه مثلا- هو سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلا من حيث النهى عن الفحشاء و المنكر، أو من حيث فريضه الوقت.

و لا يخفى أنّ بين كلامه قدّس سرّه و ما قاله صاحب الكفايه قدّس سرّه فرقا واضحا، فإنّه قائل: بأنّا لا نعلم من لفظ «الصلاه» شيئا، و لا طريق لنا للعلم بمعناها، إلا أنّها قابله للإشاره إليها بالآثار، مثل: عنوان ما هو ناهيا عن الفحشاء و نحوه، و لذا استشكل عليه بأنّه إذا كان الأحدها بالآثار فلا يفهم من لفظ «الصلاه» شيئا...

بخلاف المحقق الأصفهاني قدس سره (١) لأنه قال: بأن العرف يفهمون من لفظ «الصلاة» معنى، إلا أن هذا المعنى لم يكن قابلاً للتوصيف، فكأنه يدرك و لا- يوصف، مع أنه قال بإمكان معرفه المعنى المذكور بغير الآثار أيضاً، مثل: كونه مطلوباً في الأوقات الخاصه، ثم قال قدس سره: «لا دخل للإبهام المذكور في ما نحن فيه بالإبهام الموجود في باب النكره، فإن المتكلم إذا قال: «جاءني رجل» يردّد المخاطب من حيث صفاته و خصوصياته، و لا إبهام له بحسب الواقع. و أما الإبهام المذكور هنا يكون بحسب ذات الماهية و الواقع.

ثم قال قدس سره: و قد التزم بنظيره بعض أكابر فنّ المعقول في تصحيح التشكيك في الماهية- كالوجود و النور- جواباً عن تصوّر شمول طبيعه واحده لتمام المراتب الزائده و المتوسطه و الناقصه، فيكون للوجود ماهية مبهمه، بحيث يستقرّ بإبهامه في الذهن، فلا بدّ من الإشارة إليه ببعض العناوين غير المنفكّه عنها.

ثم قال في آخر كلامه: و أمّا على ما تصوّرناه من الجامع فكلّ واحد من الصحيحى و الأعمى في إمكان تصوير الجامع لهما على حدّ سواء، فإنّ المعرّف إن كان فعلية النهى عن الفحشاء فهي كاشفه عن الجامع بين الأفراد الصحيحه، و إن كان اقتضاء النهى عن الفحشاء فهو كاشف عن الجامع بين الأعمّ. انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكنّه مخدوش لوجه:

منها: أنّ المتسرّعه ينتقلون من سماع لفظ «الصلاة» إلى المعنى قطعاً، و لا- شكّ في أنّها ليست ممياً تدرك و لا- توصف إلاّ بالآثار، كيف! مع أنّ الآيات المبيّنه للآثار، و أوقات الصلاة- مثل: إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء،

ص: ٢٧٨

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ - كانت نزولها بعد نزول آيه الوجوب، فلم يكن لأصحاب الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ طَرِيقٌ لِلإِشَارَةِ إِلَى الْمَعْنَى عِنْدَ نَزُولِ آيَةِ الصَّلَاةِ، وَلاَ لَزِمَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمْ يَفْهَمُوا مِنْهَا شَيْئًا، وَهَذَا مِمَّا لَمْ يَلْتَزِمَ بِهِ أَحَدٌ، وَهَكَذَا فِي سَائِرِ الْمَرْكَبَاتِ الْمَتَدَاوِلَةِ بَيْنَ النَّاسِ.

وَمِنْهَا: أَنَّ الْآثَارَ الْمَذْكُورَ لَيْسَتْ مِنَ الْآثَارِ اللَّازِمَةِ لِلْمَاهِيَةِ - كَالزَّوْجِيَّةِ لِلأَرْبَعَةِ - بَلْ لَيْسَتْ مِنْ آثَارِ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ، بَلْ هِيَ مَتَرْتَبَةٌ عَلَى الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، فَكَيْفَ يُشَارُ إِلَيْهِ وَتَعْرِفُ الْمَاهِيَةَ بِسَبَبِ آثَارِ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ؟!!

وَقَالَ اسْتَاذُنَا الْمَرْحُومُ السَّيِّدُ الْبِرُوجَرْدِيُّ قَدَّسَ سِرَّهُ (١) فِي مَقَامِ تَصْوِيرِ الْجَامِعِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ الصَّحِيحَةِ مِنَ الصَّلَاةِ: إِنَّ الصَّلَاةَ لَيْسَتْ عِبَارَةً عَنِ نَفْسِ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ الْمُتَبَايِنَةِ الْمُنْدَرِجَةِ بِحَسَبِ الْوُجُودِ حَتَّى لَا يَكُونَ لَهَا حَقِيقَةٌ بَاقِيَةٌ إِلَى آخِرِ الصَّلَاةِ مَحْفُوظَةٌ فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ، بَلْ هِيَ عِبَارَةٌ عَنِ حَالِهِ تَوَجُّهُ خَاصٍّ يَحْصُلُ لِلْعَبْدِ وَتَوْجُدٌ بِالشَّرْعِ فِيهَا وَتَبْقَى بِبَقَاءِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ، فَتَكُونُ مَرَاتِبَ الصَّلَاةِ بِمَا لَهَا مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَائِطِ مُشْتَرِكَةٌ فِي كَوْنِهَا نَحْوَ تَوَجُّهِ خَاصٍّ وَتَخَشُّعٍ مُخْصِصٍ مِنَ الْعَبْدِ لِسَاحَةِ مَوْلَاهُ، يَوْجَدُ هَذَا التَّوَجُّهُ الْخَاصَّ بِإِيْجَادِ أَوَّلِ جِزْءٍ مِنْهَا وَاسْتِمْرَارِهِ إِلَى أَنْ تَخْتَمَ، وَلاَ يَوْجَدُ هَذَا الْأَمْرَ الْبَاقِيَ بِوُجُودِ عَلَى حِدَةٍ وَرَاءَ وَجُودَاتِ الْأَجْزَاءِ حَتَّى تَكُونَ الْأَجْزَاءُ مَحْصِيَّاتٍ لَهُ، بَلْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ الصُّورَةِ لِهَذِهِ الْأَجْزَاءِ الْمُتَبَايِنَةِ بِالذَّاتِ، فَهُوَ مَوْجُودٌ بِعَيْنِ وَجُودَاتِ الْأَجْزَاءِ، فَيَكُونُ الْمَوْضُوعُ لَهُ لِلْفِظِ «الصَّلَاةِ» هَذِهِ الْعِبَادَةُ الْخَاصَّةُ وَالْمَعْنَى الْمَخْصُوصُ، وَيَكُونُ هَذَا الْمَعْنَى مَحْفُوظًا فِي جَمِيعِ الْمَرَاتِبِ، فَكَمَا أَنَّ طَبِيعَةَ الْإِنْسَانِ مَحْفُوظَةٌ فِي جَمِيعِ أَفْرَادِهِ الْمُتَفَاوِتَةِ بِالْكَمَالِ وَالنَّقْصِ وَالصَّغَرِ

ص: ٢٧٩

و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته ما دامت الصورة الإنسانيه محفوظه في جميع ذلك، فكذلك طبعه الصلاه، و مثل هذا المعنى يمكن أن يفرض في سائر العبادات أيضا.

و يؤيده اختلاف التعبيرات في باب الصلاه و سائر المركبات؛ إذ المركب لما كان قوامه و تحققه بتحقق جميع أجزائه فلذا بعد تحققها يعبر بأنه وجد المركب، و لكن في باب الصلاه من حين الشروع بها يعبر بأن فلان شرع في الصلاه، و في أثنائها يعبر بأنه مشغول بالصلاه، و بعد إتمامها يعبر بأنه فرغ من الصلاه، و لا يعبر بأن الآن تحققت الصلاه. فيستكشف أنّ الصلاه حقيقه واحده وراء هذه الأجزاء و الشرائط التي توجد مع تكبيره الإحرام، و يستمر إلى أن يتحقق التسليم و الفراغ منها، فتكون الأجزاء بمنزله المواد لها، فلذا لا يضر الاختلاف في كميّتها و كيفيتها في أصل الحقيقه؛ لأنّ شئيه الشىء و حقيقته بصورته لا بمادّته. و هذا المعنى متحقق في الصلوات الصحيحه دون الفاسده.

انتهى.

و يؤيده أيضا الروايات الوارده في باب الصلاه، بأنّ الصلاه تحريمها التكبير و تحليلها التسليم، كما أنّ الحجّ تحريمه التلبيه، و تحليله الحلق، أو التقصير.

و يستكشف منها أنّ الصلاه حقيقه خاصه وراء الأجزاء و الشرائط، بل هي بمنزله المواد لها، و معلوم أنّ شئيه الشىء بصورته لا بمادّته.

و لكنّه مخدوش: أولاً: بأنه لا شكّ في مدخلية المادّه كالصوره في شئيه الشىء، إلا أنّ الأصاله في الدخل تكون بالصوره، فكيف يمكن تحقّق الحقيقه بتحقّق الصوره فقط؟!

و بعباره اخرى: إذا كان للركوع أو السجود مدخلية في حقيقه الصلاه

بعنوان مادّة من المواد فلا- يعقل تحقّق الصورة قبل تحقّق الركوع أو السجود، حتّى على القول بالكشف، فإذا تحقّقت جميع المواد لا يصحّ القول بأنّ هذا كاشف عن تحقّق الصورة قبل تحقّق المادّة.

و ثانياً: بأنّ هذا المعنى مخالف لما ارتكز في ذهن المتشرّعه من أنّ الصلاة عبارته عن الشرائط و الأجزاء الطوليه.

و أمّا ما ذكرناه من المؤيّد له فيستفاد منه: أولاً: أنّ الصلاة مركّبه من المقولات المتباينه و الماهيات المتضادّه، و لكن مع ذلك لوحظت بين أجزائها وحده اعتباريّه كما مرّ.

و ثانياً: أنّ حين الاشتغال بها حرّم الله تعالى علينا امورا متعدّده كالضحك و الاستدبار و نحوهما، فيكون وجود المحرّمات في حال الصلاة و لحاظ الوحده الاعتباريّه مصحّحا للتعبير بأنّ الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم.

و إن أبيت عن ظهوره إلّا- فيما قال به المرحوم البروجردى قدّس سرّه قلنا: إنّ ما ارتكز في ذهن المتشرّعه ينفي هذا الظهور، و تكون أيضاً الوحده الاعتباريّه الطوليه مجوّزه للتعبير بأنّه شرع في الصلاة أو هو في الصلاة أو فرغ من الصلاة، فلا يكون هذا البيان قابلاً للمساعدته و إن كان مأنوساً بالذهن.

و قال استاذنا السيّد الإمام- دام ظلّه- (1) في مقام تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه: أمّا المختار فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمه و فيها امور:

منها: أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كلّى قابل للانطباق على الأفراد المختلفه كيفاً و كمّاً، فحينئذ مرتبه فرض الجامع متقدّمه على مرتبه عروض الصّحّه و الفساد عليه؛ لما عرفت سابقاً من أنّهما من عوارض وجود

ص: ٢٨١

العبادات خارجاً، ولكن تصوير الجامع مربوط بمرحلة الماهية.

و منها: أنّ الصّحّه و الفساد ليست بمعنى النقص و التمام؛ لأنّ بينهما تقابل التضادّ- كما مر- فلا يكون الصّحّه و الفساد من الامور الإضافيه بحيث يجوز أن تكون ماهيه صحيحه من حيثيه و فاسده من اخرى، كما صرّح به صاحب الكفايه قدّس سرّه؛ إذ يستحيل أن يكون المتضادان- كالسواد و البياض- من الامور الإضافيه كما هو المعلوم.

و منها: أنّه مرّ أنّ الشرائط على أقسام، و أنّ بعض ما هو من الشرائط و يكون دخيلاً في اتّصاف الصلاه بالصّحّه خارجاً، غير داخل في محطّ البحث و التسميه؛ لما عرفت من أنّ البحث هنا يكون في المرتبه المتقدمه على الوجود الخارجى، و ما يعرضه الصّحّه و الفساد. فعلى هذا لا مناصّ من الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى؛ لما علمت من أنّ الماهيه التى وضعت لها لفظه «الصلاه» إذا وجدت فى الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التى عرفت خروجها عن الموضوع له تتّصف لا- محاله بالفساد، و لا يمكن اتّصافها بالصّحّه فى هذا الحال، و هذا بعينه مقاله الأعمى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الألفاظ التى توضع للمركبات الحقيقيه أو الاعتباريه تكون على أنحاء مختلفه؛ إذ اللفظ الذى يوضع للمركّب تارة يلاحظ المركّب بمادّه معيّنه و هيئته مخصوصه، بحيث لو تغيّرت الهيئته أو المادّه بزياده أو نقيصه لم يكن الموضوع له للفظ، و إطلاق اللفظ عليه يكون على نحو المسامحه، و تارة يلاحظ المركّب بمادّه معيّنه فقط، و تارة يلاحظ المركّب بهيئته مخصوصه فقط، و قد يوضع اللفظ للمركّب بدون لحاظ مادّه معيّنه و هيئته مخصوصه فيه، بل لوحظ المركّب بنحو اللابشرط، و الملاك فيه ترتّب غرض

خاصّ و أثر مخصوص بأى مادّه و هيئه حصلت، و ذلك مثل البيت و السياره و أمثال ذلك، فإنّ البيت بيت سواء اخذت مواده من الحجر أو الطين أو الجصّ أو الخزف، بنى على هيئه المربع أو المثلث أو غيرهما.

ثمّ قال: لا مانع عن القول بأنّ الصلاه و أضرابها موضوعه للمركبات الاعتباريّة الشرعيّه التي لا تكون محدوده من حيث الهيئه و المادّه حتّى بصوره أنّه يقال: الصلاه ماهيّه إذا وجدت في الخارج لا تنطبق إلّا على الأفراد الصحيحه؛ إذ قلنا بخروج بعض الشرائط الدخيله في الصّحّه عن الموضوع له، فيصدق على الفرائض و النوافل قصرها و تمامها و ما وجب على الصحيح و المريض بأقسامها.

ثمّ قال: و لكنّ هذا الجامع لا ينطبق على صلاه الغرقى؛ إذ الغريق إذا لم يكن قادرا عليها إلّا بالتوجّه القلبي فكيف ينطبق عليه عنوان الصلاه؟! إلّا أنّه ليس بصلاه حقيقه، و إطلاق لفظ الصلاه عليه يكون من باب المسامحه. و الإشكال المهمّ الموجود في المقام هو: أنّ الشرائط الدخيله في الموضوع له عند الصحيحى - كالطهاره - لا تكون قابله للرؤيه؛ إذ لا دخل لنفس الشرائط فيه، بل للتقيّد بها و معيّتها دخل في الموضوع له، فحينئذ بأيّ طريق نعلم واجدها من فاقدها مع أنّه لا فرق بين الواجد و الفاقد من حيث التركيب الخارجى أصلا. هذا تمام كلامه - دام ظلّه - في المقام.

و معلوم أنّ هذا الجامع بعد توجّه الإشكاليين المذكورين في كلامه - دام ظلّه - عليه لا يكون قابلا للمساعده كسائر الجوامع المذكوره في المقام.

و الحاصل: أنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح حسب ما ذكرنا من كلام صاحب الكفايه و الأجلاء من تلامذته يكون مخدوشا.

و لكنَّ التحقيق في المقام أنَّه قد يكون الغرض من تصوير الجامع على القول بالصحيح إثبات القول بالصحة، كما هو الظاهر من كلام المحقق الخراساني (١) فإنَّه قال: لا- بدَّ على كلا- القولين من قدر جامع في السبب، و لا- إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه، و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره. و أمَّا تصوير الجامع على القول بالأعم ففي غاية الإشكال، ثمَّ استفاد منه أنَّ الحقَّ مع الصحيحى؛ إذ يمكن له تصوير الجامع بخلاف الأعمى.

و جوابه: أوَّلاً: أنَّه لا يمكن للصحيحى أيضا تصوير الجامع كما مرَّ أن ذكرناه أكثر ممَّا قيل في تصويره و جوابه مفصَّلا.

و ثانياً: أنَّ المهمَّ في هذا البحث بحث الحقيقة و المجاز؛ إذ القائل بالحقيقه الشرعيه يقول: إنَّ الصلاه حقيقه في الصحيح و مجاز في الأعم، أو حقيقه في الأعم، فيكون تصوير الجامع أيضا من علائم الحقيقه كالتبادر و نحوه، بأنَّه إذا كان تصوير الجامع على القول بالصحيح ممكنا فالصلاه حقيقه في الصحيح، و إذا كان تصوير الجامع على القول بالأعم ممكنا فهي حقيقه في الأعم، مع أنَّه لا دخل لتصوير الجامع و عدمه في تشخيص الحقيقه عن المجاز، فتصوير الجامع لهذا الغرض لا فائده فيه.

و أمَّا إذا كان الدليل على القول بالصحيح التبادر و صحه السلب عن الفاسد و أمثال ذلك كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فلا نحتاج إلى تصوير الجامع و العلم به و لو من طريق الإشارة إليه بآثاره و خواصه، فإنَّنا نستكشف من ضمِّ عموميه الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات إلى أنَّها لا- تنطبق على الأفراد الفاسده، أنَّ الجامع موجود و لا-حظه الشارع حين الوضع، و لا ضروره تدعو

ص: ٢٨٤

إلى العلم بها أصلا.

و لو قيل: إنَّ الجامع إذا كان مبهما فكيف ينسب إلى الذهن و لا مناسبه بين إبهام الشيء و تبادره إلى الذهن كما لا يخفى!؟

قلت: لا- مانع من ذلك، فإننا نرى كثيرا ما تبادر معنى فى الذهن مع أنّ كنهه و حقيقته مبهم عندنا، و منها حقيقه الوجود، فإنها بكنهها غير معلومه عندنا، مع أنّها من أظهر المعانى و المفاهيم كما هو المعلوم.

نعم، لقائل أن يقول: إنّه لا- يعقل تصوير الجامع على القول بالصحيح أصلا، بل هو مستحيل، كما أشار إليه صاحب الكفايه و أجاب عنه.

و توضيح ذلك: أنّ الجامع إمّا أن يكون أمرا مركبا أو أمرا بسيطا، و كلاهما أمر غير معقول، فإن كان الجامع أمرا مركبا ذا أجزاء ففيه: أولا- أنّ كلّ ما فرض جامعا فله حالتان: أنّه إذا كان واجدا لجميع الأجزاء فيتّصف بالصحّه، و إذا كان فاقدا لبعض الأجزاء فيتّصف بالفساد.

و ثانيا: أنّه يكون فى حاله صحيحا و فى حاله فاسدا.

و إن كان الجامع أمرا بسيطا فهو إمّا أن يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له، و الأوّل غير معقول؛ لبداهه استحاله أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب فى متعلقه، مع استلزامه الترادف بين لفظه «الصلاه» و المطلوب، و عدم جريان البراءه مع الشكّ فى أجزاء العبادات و شرائطها، و الشكّ بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين؛ لعدم الإجمال حينئذ فى الأمور به فى العبادات، و إنّما الإجمال و الشكّ فيما يتحقّق به- أى فى المحصّل- و فى مثله لا مجال للبراءه كما حقق فى محلّه، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشكّ فى أجزاء العبادات.

ص: ٢٨٥

و الثاني أيضا غير معقول؛ إذ لا- بد لنا في مقام العمل من القطع بتحقق عنوان ملازم للمطلوب، ففي صورته الشك في جزئيه السوره-مثلا- لا بد من القول بالاحتياط؛ إذ هو شك في المحصل، مع أنهم قائلون بالبراءة في الشك فيها.

و إذا لم يمكننا الجواب عن هذا الإشكال فهو أقوى شاهد على بطلان القول بالصحيح، فلا مناص عن القول بالأعم؛ إذ الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات كانا عامين، فلا بد لنا من الجامع و لو بصوره الإمكان.

و لكن المحقق الخراساني قدس سره (1) قال في مقام الجواب عنه: إننا نختار من الفروض الثلاثة الشق الأخير منها، و هو كون الجامع أمرا بسيطا و ملازما مساويا للمطلوب، و في صورته الشك في الأجزاء نقول بجريان البراءة أيضا.

بيان ذلك: أن مورد جريان أصاله الاشتغال هو صورته تعدد وجود السبب و المسبب و امتيازهما وجودا، كالطهاره من الحدث فإنها- بناء على كونها حاله نفسائيه- مغايره وجودا لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوهما، فإذا شك في دخل شيء جزء أو شرطا في أسباب الطهاره فمحصلها تجرى فيه أصاله الاشتغال.

و أمّا الجامع في المقام فيكون متّحدا مع المركبات الخارجيه وجودا- كاتحاد الطبيعى مع أفراد- حيث لا وجود له إلا بوجود أفراد، فالشك في الأجزاء لا محاله يرجع إلى الشك في دخل شيء في نفس الأمور به، فتجربى فيه البراءة.

فالجامع هو مفهوم واحد بسيط و متّحد مع الأفراد المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات. و من هنا نرجع إلى ثمره النزاع بين الصحيحى

ص: ٢٨٦

و الأعمى، و لا تتعرض لنقل الجوامع المذكوره فى المقام على القول بالأعم، فإنه: أولاً: أن ما قال به صاحب الكفايه قدس سره فى بحث الثمره يرتبط بما نقلناه عنه آنفا فى جواب القائل بالاستحاله.

و ثانياً: أنه لا- فائده فى نقل الجوامع المتصوره على القول بالأعم و نقدها؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون باطلا- كما قال به المحقق الخراسانى قدس سره فلا ثمره فى نقلها- و إما أن يكون صحيحاً، فما ذا يستفاد من تصوير الجامع بعد أن لم يكن صحه تصوير الجامع دليلاً لصحه قول الأعمى، كما قلنا فى تصوير الجامع على القول بالصحيح، فلا فائده فى إطاله الكلام فى هذا المقام.

ثمره المسأله:

ذكروا لها عدّه ثمرات:

منها: أنه بناء على الأعم لا- بدّ من الرجوع إلى البراءه فى مورد الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين إذا كان الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، و أمّا بناء على الصحيح فلا بدّ من الرجوع إلى الاشتغال فى المورد المذكور.

و لكنّ الالتزام بهذه الثمره يستلزم ألا تكون مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين مسأله مستقله، بل هى متفرّعه على مسأله الصحيح و الأعم، و لذا أورد عليها صاحب الكفايه بأنه لا وجه لجعلها ثمره البحث هنا؛ إذ القول بالبراءه أو الاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين لا يبنى على القول بالأعم أو الصحيح فى هذه المسأله، بل لا ربط بين المسألتين أصلاً، بحيث يجوز للصحيح القول بالبراءه فى تلك المسأله، و للأعمى القول بالاشتغال فى تلك المسأله، و لذا ذهب المشهور إلى البراءه مع ذهابهم إلى الصحيح، فإنّ مورد البراءه غير مورد الاشتغال كما مرّ تفصيله.

و لكنَّ المحقّق النائيّ قدّس سرّه قال بترتّب هذه الثمره على المسأله، و أنّه لا بدّ للصحيحى من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنّه لا بدّ للأعمى من الرجوع إلى البراءه، فإنّ تصوير الجامع على القول بالصحيح لا يمكن إلاّ بتقييد المسّمى، إمّا من ناحيه العلل و المصالح-مثل عنوان الناهى عن الفحشاء و المنكر و نحوه من علل تشريع الصلاه-و إمّا من ناحيه الآثار و المعلولات، مثل قوله عليه السّلام: «إن قبلت الصلاه قبل ما سواها». و حيث إنّ هذه العناوين خارجة عن المأتى به، و مأخوذه فى المأمور به، و بناء على ذلك فالشكّ فى اعتبار شىء جزءاً أو شرطاً لا محاله يوجب الشكّ فى حصول العناوين المذكوره، فيرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ فى المحصّل، و المرجع فيه قاعده الاشتغال دون البراءه.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه-(1) كلام آخر هاهنا. و محصّله: أنّ الصحيحى إذا لم يمكن له تصوير الجامع إلاّ بتقييد المسّمى بعنوان بسيط خاصّ إمّا من ناحيه علل الأحكام، أو من ناحيه معلولاتها كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فلا مناص له إلاّ-الرجوع إلى قاعده الاشتغال، كما أنّه للأعمى لا- مناص إلاّ الرجوع إلى البراءه، و لكن حسب ما قلنا فى تصوير الجامع لا إلزام فى اختيار قاعده الاشتغال أصلاً، بل يجوز لنا القول بجريان أصاله البراءه.

توضيح ذلك: أنّه قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ الجامع عبارته عن المركّب الاعتبارى الشرعى الذى لا يكون محدوداً من حيث الهيئته و المادّه، إلاّ أنّه يترتّب عليه غرض خاصّ و أثر مخصوص، كالدار التى وضعت لمركّب كذا لغرض السكونه فيها من دون تقييده بمادّه خاصه و هيئته مخصوصه، و حينئذ

ص: ٢٨٨

إذا شكَّ في جزئيه شيء للمأمور به أو شرطيته فلا- مانع من جريان أصاله البراءه فيه عقلا، و لا يرجع الشكُّ هنا إلى الشكِّ في محصّل المسْمَى؛ إذ ليس له وجود سوى وجود الأجزاء المحقّق في الخارج.

و بعباره اخرى: كان المأمور به متّحدا مع المأتى به من حيث الوجود، فيكون متعلّق الأمر تسعه أجزاء منه متيقّنه-مثلا-و أمّا الجزء العاشر منه فمشكوك، و هو مورد جريان أصل البراءه.

و لكنّ الظاهر-على ما ذكره المحقّق الخراساني في مقام تصوير الجامع-عدم إمكان جريان البراءه و إن قلنا باتّحاد الجامع مع الأجزاء الخارجيه من حيث الوجود و إمكان الإشاره إليه من طريق العلل و المصالح؛ إذ المبني للقائلين بالبراءه في دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر هو عباره عن انحلال العلم إلى المعلوم بالتفصيل و المشكوك، بأنّ تعلّق الأمر بتسعه أجزاء-مثلا-مقطوع، و تعلّقه بالسوره مشكوك، فيجرى في معلوم الجزئيه حكم العلم و في المشكوك حكم الشكِّ، و حكم الشكِّ في التكليف هو جريان أصاله البراءه فيه.

و لكنّ المحقّق الخراساني بعد قوله بأنّ الجامع أمر بسيط ملازم للمطلوب لا يمكنه القول بالانحلال؛ إذ لا معنى للانحلال في أمر بسيط، بل مورده هو الأمر المركّب، فالانحلال لا- يناسب بساطه الجامع؛ إذ هو فرع التركّب و التعدّد، فلا بدّ له من الرجوع إلى الاشتغال.

و الحاصل: أنّ جريان الاشتغال لا ينحصر بالشكِّ في المحصّل و المحصّل و تعدّد الوجود بينهما، بل لا بدّ له قدس سرّه أيضا من القول بالاشتغال بعد قوله بأنّ المأمور به أمر بسيط؛ إذ المبني للبراءه هو الانحلال، و لا- معنى له هنا كما قال به أيضا المحقّق النائيني قدس سرّه. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

و لكن الصحيح أنّ المحقق الخراساني قدّس سرّه قائل بكون المأمور به أمرا بسيطا لازما مساويا للمطلوب، و أنّه متّحد مع المأتي به الذي تركّب من مقولات متباينه، فقد مرّ منه قدّس سرّه: أنّ وجود الجامع ليس إلّا الوجود المركّب الخارجي، بل كان تحقّقهما بوجود واحد، إلّا أنّه يمكن أن يقال بعدم معقوليته هذا المعنى بين المأمور به و المأتي به، و لكنّ الظاهر أنّ هذا المعنى مسلّم عند المحقق النائيني و الإمام-دام ظلّه- و لذا لم يعترض عليه من هذه الجبهة. و إذا كان الأمر كذلك فلا مانع من تحقّق الانحلال هاهنا أيضا؛ إذ لا فرق بين كون المسمّى أمرا مركّبا، أو أمرا بسيطا متّحدا مع المركّب، فيجرى الانحلال فيهما معا كما هو المعلوم.

فالحقّ مع المحقق الخراساني، و ترتّب هذه الثمره على النزاع ليس بصحيح، فلا يكون جريان البراءه أو الاشتغال في صوره الشكّ في الجزئيه متفرّعا على القول بالصحيح أو الأعمّ هنا.

و منها-أى الثمره-: ما ذكره جماعه-منهم المحقق الخراساني قدّس سرّه-و هو: أنّه لا يجوز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح؛ لنفي جزئيه شيء مشكوك أو شرطيته؛ لعدم إحراز المسمّى مع الشكّ في الجزئيه أو الشرطيه، و يجوز التمسك به على القول بالأعمّ إذا لم يكن المشكوك محتمل الركبيته، فإنّ موضوع الخطاب عليه بعد تماميه مقدّمات الحكمه محرز.

و توضيح ذلك: أنّ التمسك بالإطلاق يتوقّف على مقدّمات:

الاولى: كون المتكلم في مقام البيان.

الثانيه: عدم قدر متيقّن في مقام التخاطب مع تعلق الحكم بالجامع القابل للانقسام إلى قسمين أو أقسام.

الثالثه: عدم نصب قرينه على التعيين.

فإذا تحققت هذه المقدمات يجوز للأعمى التمسك بالإطلاق لدفع كل ما احتمال دخله في المأمور به جزء أو شرطاً، فإنه قائل بأن المأمور به عبارته عن الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإذا احرز جزئيه عدّه من الامور و شرطيه عدّه اخرى و شكّ في جزئيه السوره-مثلاً-فلا مانع من التمسك بالإطلاق؛ لإثبات عدم جزئيتها؛ لأنه شكّ في اعتبار أمر زائد على صدق اللفظ.

نعم، لو شكّ في كون الشيء ركناً للصلاه أم لم يكن فلا يجوز التمسك بالإطلاق؛ لأنّ الشكّ فيه يرجع حينئذ إلى الشكّ في صدق اللفظ، و معه لا يمكن التمسك بالإطلاق كما لا يخفى.

و أمّا للصحيح فلا يجوز التمسك بالإطلاق في صورته الشكّ في جزئيه شيء من الأشياء، أو شرطيه شيء بعنوان الدخول في المسمّى؛ لأنّ المقدمه الثانيه على هذا القول مفقوده؛ إذ الأمر عليه لم يرد إلا على الواجد لتمام الأجزاء و الشرائط، فلو شكّ في جزئيه شيء أو شرطيته فلا محاله يرجع الشكّ إلى الشكّ في صدق اللفظ على الفاقد المشكوك فيه؛ لاحتمال دخله في المسمّى، فكيف يمكن التمسك بالإطلاق، مع أنّه كان التمسك بالإطلاق متفرّعا على إحراز عنوان المطلق؟! فإذا شكّ في رقيّه «زيد» و حرّيته لا يجوز التمسك بإطلاق «اعتق رقبه».

نعم، إذا شكّ في أخذ قيد الإيمان فيها بعد إحراز رقيّه «زيد» يجوز التمسك به، كما أنّه إذا شكّ في عالميه «زيد» لا يجوز التمسك بعموم «أكرم العلماء»، بل يجوز التمسك به في صورته الشكّ في إكراهه بعد إحراز عالميته، و إلاّ يوجب التمسك به في صورته الاولى التمسك بالعام، أو المطلق في الشبهه المصداقيه،

و هو كما ترى. و هكذا في ما نحن فيه لو تمسك الصحيحى في صوره الشك في جزئيه السوره-مثلا- بإطلاق أقيموا الصلاه لنفى جزئيتها كان هذا من التمسك بالدليل العام في الشبهه المصداقيه، فإنه قائل بدخاله جميع الأجزاء و أكثر الشرائط فى المسمى، و لا يصدق عنوان الصلاه على فاقد بعضها أصلا.

و اورد على هذه الثمره بأنه لا فرق فى جواز التمسك بالإطلاق بين القول بالصحيح أو الأعم، فإننا نرى أن الصحيحى كالأعمى يتمسك به فيما إذا احتمل جزئيه شىء أو شرطيته زائدا على القدر المتيقن، و لذا يتمسك الفقهاء قدس سرهم بإطلاق صحيحه حماد (1)- التى وردت فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط، حيث إن الإمام عليه السلام بين فيها جميع أجزاء الصلاه و شرائطها ما عدا الاستعاذه- على عدم وجوبها، بلا فرق فى ذلك بين الصحيحى و الأعمى.

و هو مدفوع بما ذكرنا بعنوان الملاك؛ لعدم جواز التمسك بالإطلاق على القول بالصحيح، أعنى كونه من التمسك بالمطلق فى الشبهه المصداقيه الذى لم يقل به أحد؛ إذ لا- يمكن التمسك بالإطلاق قبل إحراز عنوان المطلق، فكيف يمكن للصحيحى التمسك به إذا شك فى جزئيه الاستعاذه- مثلا- مع أن هذا الشك يرجع إلى الشك فى صدق اللفظ؟! و حينئذ لو رأينا فى مورد تمسكهم به فلا بد من توجيهه بنسيانهم مبناهم هنا، و أمثال ذلك.

و أمّا الاستشهاد عليه بتمسك الفقهاء- رضى الله عنهم- بإطلاق صحيحه حماد فهو خلط بين الإطلاق المقامى و الإطلاق اللفظى، مع أن الأول متقوم بسكوت المتكلم عن البيان حينما يورد الحكم على نفس الأجزاء و الشرائط أو الأفراد، و الثانى متقوم بإحراز صدق المطلق على المورد المشكوك، و كل من

ص: ٢٩٢

الإطلاقين أجنبيّ عن الآخر، و جواز التمسّك بأحدهما لا يستلزم جواز التمسّك بالآخر.

و الإطلاق فى الصحيحه من قبيل الأوّل، فإنّ الإمام عليه السّلام كان فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط، فكلّ ما لم نبيّنه يستكشف منه عدم دخله فى الأمور به، و التمسّك به مشترك بين القائل بالصحيح و القائل بالأعمّ.

و أمّا الإطلاق اللفظى الذى هو محلّ البحث فلا يجوز التمسّك به على القول بالصحيح دون الأعمّ.

هذا، و اورد عليها أيضا بأننا سلّمنا إمكان التمسّك بالإطلاق للأعمّى دون الصحيحى، و لكن إذا كان الإطلاق جامعا لشرائط التمسّك به - أى تماميّة مقدّمات الحكمه - و لا يخفى أنّ أدلّه العبادات جميعا فى الكتاب و السنّه كانت مجمله و لم يرد شىء منها فى مقام البيان، فلا - يجوز التمسّك بإطلاقها على كلا القولين، فإنّها جميعا فى مقام الجعل و التشريع و لم تنظر لها إلى خصوصياتها من الكمّيّه و الكيفيّة.

و اجيب عنه بأنّ ألفاظ العبادات و إن لم يرد شىء منها فى مقام البيان و جميعها مجمله، إلّا أنّ إمكان ترتّب هذه الثمره يكفينا لكون المسأله اصوليه، فإنّ الملاك فيها إمكان وقوعها فى طريق استنباط حكم فرعى كلّى لا فعليته.

و لكنّ الظاهر أنّه ليس بتامّ؛ إذ كيف يمكن أن تكون الكبرى الكليّه بعنوان الثمره و لم تكن له الصغرى و المصداق أصلا؟! افلا فائده فى البحث بطولها مع كون ثمرتها بدون المصداق.

و الحقّ فى الجواب: أوّلا: بأنّ ألفاظ العبادات لا - تنحصر بلفظ الصلاه، بل جميعها حتّى ألفاظ العبادات التى كان وجوبها غيريّا داخله فى محلّ النزاع، فيكون التتبع الكامل و دقّه النظر و الإحاطه بجميع ألفاظ العبادات للإنسان

الواحد محالا عاديا، فهذا ادعاء عظيم و غير معقول عند العقلاء.

و ثانيا: بأن من الآيات الكريمة ما وردت في الكتاب و كانت في مقام البيان، مثل آيه الوضوء و التيمم، نحو قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، و نحو قوله تعالى:

فَتَيْمَّمُوا صِعْدًا طَيِّبًا فَأَمْسِئُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ (٢)، فإذا شك في جزئيه شيء فيهما فلا- مانع من التمسك بإطلاق هذه الآيات، و هكذا في آيه الصوم كقوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٣)، فلو شكنا في اعتبار شيء غير ما ذكر في الآيات- كالكف عن الارتماس في الماء فيها- فلا مانع من التمسك بإطلاقها على عدم اعتباره، كما أنه لا مانع من التمسك بإطلاق أحل الله البيع في باب المعاملات عند الشك في اعتبار شيء فيها.

هذا، مضافا إلى ما في السنه و الأخبار من الروايات المطلقة الواردة في مقام البيان.

و اورد على هذه الثمره أيضا: أن الأعمى كالصحيحى فى عدم إمكان تمسكهم بالإطلاق عند الشك فى جزئيه شيء أو شرطيته، فإن النزاع بين الصحيحى و الأعمى إنما هو فى مقام التسميه و الوضع، و أما الثمره المذكوره فإنما هى مربوطه بمقام تعلق الأمر و التكليف بالمأمور به، فلا- إشكال و لا- خلاف فى أن متعلق الأمر هو عبارته عن الصلاه الصحيحه عند الصحيحى و الأعمى؛ إذ الشارع لا يأمر بالصلاه الفاسده، و لا بما هو الجامع بينه و بين الصحيح قطعا.

ص: ٢٩٤

١-١ (١) المائده: ٦.

٢-٢ (٢) المصدر السابق.

٣-٣ (٣) البقره: ١٨٣.

و الحاصل: أنّ في مرحلة النزاع بينهما لا محلّ للتمسّك بالإطلاق، و في مرحلة تحقّق الإطلاق لا نزاع بينهما في أنّ المأمور به هي الصلاة الصحيحه، و في هذه المرحله لا يجوز التمسّك بالإطلاق على كلا القولين فلا ثمره في البين.

و جوابه يحتاج إلى الدقّه و التأمل، فإنّ المأمور به على كلا القولين و إن كان هو الصلاة الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في أنّ صدق اللفظ على الفاقد لجزء المشكوك معلوم عند الأعمى و غير معلوم عند الصحيحى.

توضيح ذلك: أنّ القائل بالصحيح يدعى أنّ ماهيته الصلاة و مفهومها، ما في قوله تعالى: أقيموا الصّلاة عباره عن معنى لا ينطبق إلّا على الأفراد الصحيحه و الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، فإذا شكّ في جزئيه شيء - كالسوره للصلاه- فلا يجوز له التمسّك بإطلاق أقيموا الصّلاة؛ إذ الشكّ في الجزئيه مساوق للشكّ في صدق عنوان الصلاة، فلا- معنى للتمسّك به في الشكّ في المصدق.

و أمّا القائل بالأعمّ فيدعى أنّ لفظ «الصلاه» وضع للأعمّ من الصحيحه و الفاسده، و لكنّ المراد من الصلاة في قوله تعالى: أقيموا الصّلاة هو الصلاة الصحيحه، و لا- يخفى أنّه لم يلتزم بمجازيه استعمال ألفاظ العبادات في تلك الموارد، بأنّ استعمال لفظ الموضوع للعامّ أو المطلق في الخاصّ أو المقيّد مجاز، كما أنّه لم يلتزم أحد بحذف وصف الصحيحه في الموارد التي ذكر فيها كلمه الصلاة فإنّه ممّا لم يلتزم به العالم فضلا عن الفاضل، بل الظاهر أنّ المتكلم إذا قال: «اعتق رقبه» ثمّ قال: «لا- تعتق الرقبه الكافره» تحققت هنا إرادته استعماليه و إرادته جدّيه، و لا- شكّ في أنّ الإراده الاستعماليه تعلقت بمطلق الرقبه بعنوان بيان حكم كلّى، فإن لم يتحقّق دليل المقيّد كانت الإراده الجدّيه تابعه للإرادته

الاستعماليه، وإن تحققت فيوجب التضييق في دائره الإراده الجدديه، ولا- يوجب التجوز أو التضييق في المطلق و الإراده الاستعماليه، كما قال به صاحب الكفايه قدس سره في باب العام و الخاص.

فالصحيح في مقام تصوير الجامع يقول: إن الصلاة وضعت للأركان -مثلا- فيكون معنى قوله تعالى: أقيموا الصلاة أقيموا هذه الأركان الخمسه، سواء تحققت بقيه الأجزاء أم لا، فهو مطلق من هذه الحيثيه، فإذا شك في جزئيه شيء يتمسك لنيفها بإطلاق أقيموا الصلاة إذا لم يكن المشكوك محتمل الركنيه؛ إذ الصلاة الفاقده للسوره- مثلا- بلحاظ واجديتها للأركان يصدق عليها لفظ الصلاة قطعاً. بالنتيجه يحكم قوله تعالى: أقيموا الصلاة بإتيان الأركان بلحاظ الإراده الاستعماليه، و أما الأدله المقيدة، مثل:

«لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (1)؛ و«لا صلاة إلا بطهور» (2) و أمثال ذلك، فتوجب التقييد و التضييق في الإراده الجدديه فقط، و لا دليل على التمسك لجزئيه السوره بعدم اعتبارها بإطلاق أقيموا الصلاة، و هذا معنى كون المأمور به صحيح عند الأعمى، فيترتب على البحث الصحيح و الأعمى ثمره مهمه.

أدله القولين

إذا عرفت مقدمات البحث و ثمراته فلنبدأ في ذكر أدله القولين:

فقد استدلل المحقق الخراساني قدس سره (3) للقول بالصحيح بوجوه منها: التبادر، و قال: «إن المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح، و معلوم أنه

ص: ٢٩٦

- ١- ١) المستدرک ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءه في الصلاة، الحديث ٥.
- ٢- ٢) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٣- ٣) كفايه الاصول ١: ٤٣-٤٥.

من علائم الحقيقه، بل لعلّه كان علامه وحيدہ لها».

ثمّ استشكل عليه بأنّه كيف تصحّ دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع ما تقدّم في مقام تصوير الجامع على هذا القول من أنّ الجامع لا- طريق للعلم به؟! إلاّ- أنّه قابل للإشاره إليه من طريق الآثار كالناهي عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و أمثال ذلك، فالجمع بين تبادر الصحيح منها و بين عدم العلم بالجامع بعينه جمع بين المتناقضين لمنافاه التبادر مع إجمال المعنى.

و قال قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: إنّ المنافاه بينهما إنّما تتحقّق فيما إذا كان المجمل مجملا من جميع الجهات، و أمّا إذا كان مجملا من جهه و مبيّنا من جهه اخرى -مثل منشئيتها للآثار كالمعراجيه و غيرها- فيكفي ذلك في صحّحه دعوى التبادر. نعم، يتوجّه هذا الإشكال إلى الأعمى، فإنّه لو ادّعى التبادر على مدّعاه بعد كون الجوامع المتصوّره عندهم جميعا مخدوشه، فيستشكل عليه بأنّ الجامع إذا لم يكن مبيّنا لا بالذات و لا بالآثار كيف يتبادر إلى الأذهان؟! هذا محصل كلامه قدّس سرّه.

و لكن أشكل عليه استاذنا السيّد الإمام-دام ظلّه- (1) و إشكاله يبتنى على مقدّمين:

الاولى: في أنّ الماهيّات في وعاء تقرّرها متقدّمه على الوجود، و لا- يكون وعاء تقرّرها في عرض تحقّق الوجود، بل هي بعنوان الموصوف متقدّمه من حيث الرتبه على الوجود، و يشهد له قولهم: بأنّ الماهيه من حيث هي ليست إلاّ- هي، لا- موجوده و لا معدومه، يعنى: لا ارتباط بينها و بين الوجود و العدم

ص: ٢٩٧

فى وعاء تقرّرها، بل الوجود و العدم يعرضان لها بعنوان الوصف. و لذا يقال:

الماهية قد تكون موجوده و قد تكون معدومه، أو يقال: الماهية موجوده، و لا يقال: الوجود ماهية، فالماهية متقدّمة على الوجود كتقدّم الجسم على الأ-عراض، فكما أنّ لوازم الماهية متأخره عنها نحو تأخر الزوجية عن الأربعة، فكذلك الوجود متأخر عنها، بل تأخره أظهر منه؛ لأنّه قابل للانفكاك عنها بخلاف لوازمها، و هكذا هى متقدّمة على لوازم الوجود بمرتين؛ لتوسّط الوجود بينها و بين لوازم الوجود، كما هو المعلوم.

المقدّمة الثانية: فى أنّ الانتقال من شىء إلى شىء آخر يحتاج إلى العلّة و الدليل، فلا يمكن الانتقال إلى ماهية الإنسان من الحجر. نعم، يصحّ الانتقال من ماهية الأربعة إلى لازمها-أى الزوجية-لشده الانس و الارتباط بينهما، و أمّا الانتقال من العلّة إلى المعلول أو بالعكس فى برهان الإينّ و اللّم فهو مربوط بالوجود، فإننا نستكشف وجود المعلول من وجود العلّة أو بالعكس؛ إذ المشكوك هو الوجود لا- الماهية، فالانتقال إلى الماهية يحتاج إلى الدليل، و لا يخفى أنّ التبادر مربوط بعالم الماهية، فإنّ ألفاظ العبادات كأسماء الأجناس وضعت للماهيات، فلا دخل لها فى عالم الوجود، فنستكشف بواسطه التبادر -كمراجعه الكتب اللغوية- أنّ الألفاظ لأى ماهية وضعت.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه لا- شكّ فى أنّ النهى عن الفحشاء، و المعراجية و أمثالهما من لوازم الوجود الخارجى، لا- من آثار الماهية، فكيف يمكن الانتقال من آثار الوجود الخارجى إلى الماهية مع تأخرها عن الماهية الموضوع لها بمرتين؟! أفلا معنى للانتقال من العرض المفارق-أى الوجود- إلى المعروض-أى الماهية-فضلا عن لوازم العرض، فلا يعقل تبادر الماهية

المجهوله بالذات و بالآثار من لفظ الصلاه-مثلا-.

و من هنا يعرف حال صحه السلب عن الفاسد أيضا؛ إذ القول بأنّ الصلاه الفاسده ليست بماهيّه الصلاه متوقّف على العلم بالماهيّه بوجه من الوجوه، و إذا كانت الماهيّه مجهوله بالذات و بالآثار لتأخرها بمرتبتين عن الماهيّه-كما مرّ آنفا-فلا- يعقل سلب المجهول بما هو مجهول عن شيء، بل هو مستحيل كما لا يخفى.

ثمّ قال: يمكن تصحيح دعوى التبادر و صحه السلب إمكانا لا وقوعا؛ إذ ليس كلّ ممكن بواقع، و هو متوقّف على بيان مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الغرض من الوضع-كما مرّ-عبارة عن التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ الإنسان بعد لحاظه أنّ إيفاء المقاصد من طريق الإشاره بالأعضاء مشكل بل مستحيل في بعض الموارد جعل الألفاظ علامه للمعاني لسهولة التفهيم و التفهّم بها، و هذا أمر جعلى اعتبارى.

ثانيهما: أنّ الواضع فى مقام وضع اللفظ لمعنى كلّى لا ضروره له أن يكون عالما بالموضوع له بجنسه و فصله و سائر الجهات، كما أنّ الواضع للأعلام الشخصيه-مثل الأب-لا يكون عالما بخصوصيات جنس المولود و فصله و خلقه و حتّى خلقه أحيانا مع ذلك يضع لفظ «على»-مثلا-لمولوده.

و كذلك فى وضع أسماء الأجناس، بلا فرق بينهما من هذه الحيثيه؛ إذ لا إشكال فى قول الواضع-مثل يعرب بن قحطان-فى مقام وضع كلمه الإنسان لوجود كذا: وضعت لفظ «الإنسان» لنفسى و أمثالى، مع أنّه لا دليل لنا على علمه بجنسه و فصله، إلا أنّ واضع ألفاظ العبادات على تقدير ثبوت الحقيقه الشرعيّه هو الشارع، و لا شكّ فى أنّه عالم بماهيّه الموضوع له بتمامها و كمالها،

و لكن لا دخل لعلمه بالوضع أصلا.

ثم استفاد من هاتين المقدمتين في ما نحن فيه، وقال: كما أنّ في الوضع لا- يلزم أن يكون الواضع واقفا و عالما بالموضوع له كذلك في التبادر لا- يلزم أن يكون المعنى المتبادر معلوما بجنسه و فصله حتّى يتبادر إلى الأذهان؛ إذ لا شكّ في أنّ العوام ينسب إلى أذهانهم من كلمه «الإنسان» معنى مخصوص، مع أنّهم لم يفهموا من الجنس أو الفصل شيئا، فيمكن أن يكون الموضوع له لكلمه الصلاه- مثلا- أيضا غير معلوم بتمام جهاته للمتشرّعه، و لكن يتبادر منها إلى أذهانهم معنى مخصوص يناهى معنى الصوم و الزكاه و أمثال ذلك، فلا يضّر كون معنى الصلاه مبهما في ظرف التبادر، و بذلك تندفع الاستحاله المذكوره و يصحّ دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي، إلاّ أنّه لا دليل على وقوعه في الخارج كذلك؛ لأنّ الصحيحى يدعى تبادر معنى الصحيح من اللفظ و صحّه السلب عن الفاسد، و الأعمى يدعى تبادر الأعم منه، و عدم صحّه السلب عن الفاسد، و لكنّ الإنصاف و الوجدان يحكم بخلافهما، فكلّ منهما يحتاج إلى دليل آخر. انتهى.

الكلام في أدلّه القول بالصحيح

و من الأدلّه التى استدللّ بها على كون ألفاظ العبادات أسام للصحيح طائفتان من الروايات:

الاولى: الأخبار المثبتة لبعض الآثار و الخواصّ للمسمّيات، مثل كون «الصلاه معراج المؤمن»، و «الصوم جنّه من النار» إلى غير ذلك.

الثانية: الأخبار النافيه للماهيه و الحقيقه فى صوره فقدان بعض الأجزاء

الغير الركتيه و بعض الشرائط، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١) و «لا صلاة إلا بطهور» (٢)، و نحوهما.

و أما تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى حسب ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه: أنه جعل ماهية الصلاة-مثلا-موضوعا، و آثار وجودها الخارجى -كالمعراجيه-محمولا فى القضية، مع أننا نرى ترتب أمثال هذا العنوان على خصوص الصلاة الصحيحه فقط لا الأعم، فلا بدّ إمّا من الالتزام بإضمار كلمه «صحيحه» فيها و القول بأنّ حقيقه القضية أنّ الصلاة الصحيحه معراج المؤمن، و إمّا من الالتزام بأنّ ماهية الصلاة و مسماها مساوق للصلاه الصحيحه، فالموضوع فى الواقع هو الصلاة الصحيحه، و المحمول لوازمها، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثانى هو الحقّ، فيستفاد منها أنّ الموضوع له لكلمه «الصلاه» هى الصلاة الصحيحه.

و لكنّ هذا الاستدلال ليس بتامّ؛ لأنّ المعراجيه و أمثال ذلك و إن كان من اللوازم و الآثار للأفراد الصحيحه-و المراد من الصلاة فى القضية المذكوره هو خصوص الصلاة الصحيحه-إلا أنّ استعمالها فيها بنحو الحقيقه غير معلوم هنا، بل لقائل أن يقول: إنّها استعملت فيها بنحو المجاز بقرينه العلم بكون المحمول فى هذه الموارد من لوازم الوجود الخارجى، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه على المشهور.

نعم، لو قلنا بأنّ الأصل فى الاستعمال هى الحقيقه فى مورد الشكّ-كما قال به السيّد المرتضى قدّس سرّه-فيمّ الاستدلال، و لم يقل به المحقق الخراسانى قدّس سرّه. هذا هو

ص: ٣٠١

١- ١) المستدرک ٤: ١٥٨، الباب ١ من أبواب القراءه فى الصلاة، الحديث ٥.

٢- ٢) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

التقريب الأول للاستدلال بهذه الأخبار.

التقريب الثاني للاستدلال بهذه الطائفة من الروايات: تظهر من نفس هذه التعبيرات قاعده كليته، وهي أنّ كلّ ما هو مسمّى باسم الصلاة يكون معراجاً للمؤمن، و يكون قرباناً لكلّ تقى و نحوهما، و يضاف إليها ما هو المسلمّ عند الصحيحى و الأعمى من أنّ الصلاة الفاسده ليست موضوعه لشيء من هذه الآثار.

ثمّ نشكّ في أنّ خروج الصلاة الفاسده عن عموم «الصلاة معراج المؤمن» هل يكون بنحو التخصيص أو بنحو التخصيص؟ و من المعلوم أنّ الصحيحى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ لأنّ الصلاة الفاسده ليست بصلاة عنده، و الأعمى يقول: إنّ خروجها عنها يكون بنحو التخصيص؛ إذ الصلاة الفاسده عنده تكون من مصاديق الصلاة.

فيستدلّ الصحيحى على مدّعاؤه بأنّه إذا دار الأمر بين التخصيص ص و التخصيص فلا شكّ في أنّ التخصيص ص مقدّم على التخصيص، فإنّ لازمه بقاء العامّ على عموميته، بخلاف التخصيص فإنّه يوجب تضيق العامّ، فإذا كان التخصيص ص أولى يتمّ الاستدلال حسبما استفدنا من قوله صلّى الله عليه و آله: «الصلاة معراج المؤمن» (1) فإنّ كلّ ما هو مسمّى بهذا الاسم يكون معراجاً للمؤمن، فيكون المسمّى و الموضوع له لكلمة الصلاة عبارته عن الصلاة الصحيحه لا الأعم.

و لكنّ هذا الاستدلال أيضاً ليس بتامّ؛ لأنّ مسأله تقدّم التخصيص ص على التخصيص ممّا لا شبهه فيه و لكنّه فى موردّه، فلا بدّ لنا من توضيح ذلك بذكر مثالين هنا، فلو قال المولى: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال فى دليل منفصل آخر:

ص: ٣٠٢

«لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيدان أحدهما عالم و الآخر ليس بعالم، فلو شكّ فى أنّ المراد من زيد منهى الإكرام هو زيد العالم أو غير العالم؟ فإن كان مراد المولى هو الأول فهذا يوجب تخصيص العام، و إن كان مراده هو الثانى فهذا حكم مستقل لا يوجب التخصيص فى العام، بل كان خروج «زيد» عن العام بنحو التخصيص، و فى هذا المورد يحكم العقلاء بتقدّم التخصيص على التخصيص و أنّ مراد المولى هو «زيد» الجاهل، و الخصوصيّة الموجوده فى هذا المورد هو وقوع ترجيح التخصيص فى طريق استكشاف مراد المولى.

و أمّا لو قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال فى دليل منفصل آخر: «لا تكرم زيدا» و كان فى الخارج زيد واحد، و لا نعلم أنّه عالم أو غير عالم، و حينئذ لا تردّد فى مراد المولى، بل التردّد فى أنّه هل يكون عالما حتّى يكون خروجه عن «أكرم كلّ عالم» على نحو التخصيص أم يكون جاهلا حتّى يكون خروجه عنه بنحو التخصيص؟ فهذا الأمر أيضا دائر بين التخصيص و التخصيص، و لكن لا- وجه لتقدّم التخصيص على التخصيص فى هذا المورد؛ إذ لا- تردّد فى مراد المولى حتّى يكون المخاطب فى صدر استكشافه، بل الغرض من تقديمه ارتفاع الجهل عن نفسه، و لا يحكم العقلاء فى هذا المورد بتقدّمه، و لا أقلّ من الشكّ فى عدم تقدّمه، و ليست هناك قاعده كليّه تنصّ على أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص فالترجيح مع التخصيص، بل مورده وقوعه فى طريق استكشاف مراد المولى فقط.

و الظاهر أنّ ما نحن فيه يكون من قبيل المثال الثانى؛ إذ لا- شكّ فى مراد المولى من قوله: «الصلاه» هو: «الصلاه معراج المؤمن» سيّما بعد إضافه القاعده الكليّه المذكوره إليه، و لا شكّ فى أنّ الصلاه الفاسده ليست معراجا للمؤمن،

سواء كان خروجها عن العموم بنحو التخصيص أو التخصيص، ولا نعلم أن الصلاة الفاسده هل تكون مسماه باسم الصلاة أم لا، فهذا الاستدلال مبتن على تحقق قاعده كليته تنص على أنه كلما دار الأمر بين التخصيص و التخصيص كان التخصيص مقدما على التخصيص. و هو كما ترى.

مع أن أصل الاستدلال بهذه الطائفة من الأخبار مخدوش؛ بأن هذا الدليل لا ينطبق على ما ادّعاه الصحيحى فى محلّ النزاع من أن جميع الأجزاء و شرائط القسم الأول داخل فى محلّ النزاع بخلاف شرائط القسم الثانى و الثالث، مع أن الصلاة ما لم تكن واجده لجميع الأجزاء و الشرائط لم تكن معراجا للمؤمن، فكيف ينطبق الدليل على هذا المدعى؟!!

فلو قلت: الصلاة الصحيحه من حيث الأجزاء و شرائط القسم الأول مؤثره فى المعراجيه.

قلنا: لا شك فى أن الصلاة بدون قصد القربه لا تكون معراجا للمؤمن.

و إن قلت: الصلاة مقتضيه لأن تكون معراجا للمؤمن.

قلنا: هذا بعينه ما ادّعاه الأعمى.

فالاستدلال بهذه الأخبار مبتن على أن يكون المدعى فى محلّ النزاع الصّحّه من حيث الأجزاء و جميع الشرائط.

و أمّا الاستدلال بالطائفة الثانى من الأخبار التى كانت لها ظهور فى نفي الماهية لفقدان بعض الشرائط و الأجزاء غير الركنية، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (١)، و أمثال ذلك بأنه لا شك فى دخاله فاتحه الكتاب فى صحّه الصلاة، و أن تركها عمدا يوجب فساد الصلاة قطعا عند الصحيحى و الأعمى، فمع

ص: ٣٠٤

ملاحظه هذا المعنى لا- بد لنا فى مقام استكشاف المراد من الجملة المذكوره إماما من تقدير كلمه «صحيحه» فيها، أى لا صلاه صحيحه إلا- بفاتحه الكتاب، و لو كان معناها كذلك فلا فائده فى الاستدلال بها، فإنّ توقّف صحّه الصلاه عليها ممّا اتّفق عليه الصحيحى و الأعمى معا، و لكنّ التقدير خلاف الظاهر، مع أنّ الطريق لا ينحصر به.

و إماما من القول بأنّ الظاهر منها نفي الماهيه و المسمّى بدون فاتحه الكتاب، و هذا لا ينطبق إلاّ على القول الصحيحى، فإنّهُ يقول بأنّ الموضوع له و المسمّى لكلمه الصلاه هى الصلاه الصحيحه لا غيرها، و يعامل جميع الأجزاء معامله الأجزاء الركيته فى دخالتها فى المسمّى، بخلاف الأعمى.

إن قلت: إنّنا نشاهد فى أشباه و نظائر هذا التركيب أنّه لا بدّ من الالتزام بالتقدير و الحذف، مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد» (1)، فإنّنا نعلم بعدم دخاله وقوعها فى المسجد فى صحتها أصلا، و لم يقل أحد بفساد صلاه جار المسجد ما لم يصلّ فيه، فاستعمل هذا التركيب فى نفي الصفه، مثل الكمال و نحوه، لا نفي الماهيه و الحقيقه، فتقديره: لا صلاه كامله لجار المسجد إلاّ فى المسجد، و إذا كان الأمر هنا كذلك فيقتضى اتّحاد السياق بين الجملتين أن تكون فى نوع هذه التعبيرات كلمه تناسبه محذوفه، نحو كلمه «صحيحه» فى جمله «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب».

قلنا: إنّ نفي الصفه ممنوع حتّى فى مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد»، بل استعملت كلتا الجملتين فى نفي الماهيه و الحقيقه، إلاّ أنّ نفي الماهيه تاره يكون على وجه الحقيقه، مثل: «لا صلاه إلاّ

ص: ٣٠٥

١- (١) المستدرک ٣: ٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١ و ٢.

بطهور» (١)، و اخرى على وجه الادعاء و المبالغه، مثل: «لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» كما قال به السكاكى فى باب الاستعاره من المجازات.

و الشاهد عليه أنه لو فرضنا تقدير كلمه مثل: «كامله» فإنه لا يدل على المبالغه، و لا حسن فى هذا الكلام، مع أن الغرض فيه إلقاء نكته مهمه بأنه لا بد من شدّه الارتباط بين المسجد و جاره، بحيث لو لم يصل فى المسجد لما كانت صلاته بصلاه، و إلا فلم لا يقال من الابتداء: لا كمال لصلاه جار المسجد إلا فى المسجد، و لم لا يقال فى زيد أسد: زيد كثير الشجاعه. هذا تمام الكلام فى استدلاله بهذه الطائفه من الأخبار.

و لكن يرد عليه: سلّمنا أن نفى الحقيقه قد يكون على وجه الحقيقه و قد يكون على وجه الادعاء و العنايه، و أن نفى الحقيقه فى جمله: «لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد» يكون على نحو العنايه و الادعاء، إلا أن الكلام فى أنه ما الدليل على أن يكون نفى الحقيقه فى جمله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» على نحو الحقيقه؟ و يمكن أن يقال: إنه أيضا يكون على نحو العنايه.

نعم، يصح الاستدلال بهذه الروايه لو أثبتنا من الخارج مع قطع النظر عن هذه الأخبار أن كلمه الصلاه وضعت لماهية الصحيحه، و لكن المفروض إننا نستدلّ به بنفس هذه العبارة.

و يمكن أن يقال فى مقام الدفاع عن صاحب الكفايه: إن السكاكى و إن قال فى باب الاستعاره: إنه لا يكون فيها استعمال فى غير ما وضع له أصلا، سواء اريد من كلمه «الأسد» الحيوان المفترس أم اريد به الرجل الشجاع، و أمّا إن استعملت عنده جمله: «رأيت أسدا» بغير القرينه، فلا شكّ فى أنه يحملها على

ص: ٣٠٦

المعنى الحقيقي بحكم أصاله الحقيقه.

و بعباره اخرى: أنّ الاستعاره و إن لم تكن استعمالا فى غير ما وضع له إلاّ- أنّه لا- بدّ لها من القرينه، و إلاّ- تحمل على الفرد الحقيقى، و هكذا فى ما نحن فيه بأنّ النفى فى جمله: «لا صلاه لجار المسجد إلاّ فى المسجد» يحمل على نفى الحقيقه الادعائيه بمقتضى القرينه، و أمّا فى جمله: «لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب» فلا قرينه حتّى يحمل عليه، و لذا يحمل النفى فيها على نفى الحقيقه حقيقه بحكم أصاله الحقيقه.

و لا يخفى أنّ هذا الكلام ليس بتامّ؛ لأنّ جريان هذا الأصل مختصّ بموارد الشكّ فى مراد المتكلّم، كما فى مثل: «رأيت أسدا»، و أمّا فى مثل: «لا- صلاه إلاّ- بفاتحه الكتاب» فلا- شكّ فى مراد المتكلّم، و أنّ فاتحه الكتاب دخيله فى الصّحّه كما هو أساس الاستدلال على ما مرّ، إنّما الشكّ فى دخاله فاتحه الكتاب و أمثالها فى المسمّى و عدمها، و هذا ليس محلّ التمسك بأصاله الحقيقه.

و أمّا الدليل الرابع للصحيحى- على ما ذكره فى الكفايه- فهو: إنّنا نقطع بأنّ طريقه المخترعين من العقلاء إذا اخترع أحدهم مركّباً ذا أجزاء و شرائط - كالسياره- فإنّهم يضعون اللفظ للمركّب الصحيح التامّ الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ حكمه الوضع- أى التفهيم و التفهيم بسهولة- مترتب على التامّ الأجزاء و الشرائط؛ لأنّه منشأ الآثار و محطّ الأغراض و مورد احتياج الناس فى محاوراتهم.

و لا يتوهم أنّ الاحتياج لا يختصّ باستعمال الألفاظ فى المركّب الصحيح حتّى يدعى وضعها له، بل الحاجه إلى استعمالها فى الفاسد أيضا موجوده، فالداعى إلى وضعها للأعمّ متحقّق.

ص: ٣٠٧

فإننا نقول: إنَّ الحاجة المذكوره لم تكن بحدِّ تقتضى كون الاستعمال فى الناقص على وجه الحقيقه ليثبت بها الوضع للأعمِّ؛ لإمكان أن يكون استعمالها فى الناقص بالعنايه و المجاز و تنزيل الفاقد منزله الواجد، و إذا كان الأمر فى المركبات المخترعه كذلك فمعلوم أنَّ الشارع لم يتخطَّ هذه الطريقه، بل سلك مسلكهم و وضع الألفاظ لخصوص الصحيح.

وفيه: أوَّلاً: أنَّ صريح الوجدان يحكم بعدم كون إطلاق كلمه «السياره» على فاقد جزء من الأجزاء على وجه العنايه و المجاز، بل يطلق على الواجد و الناقص بنحو الحقيقه، كما نشاهده فى محاورات الناس.

و ثانياً: أنَّ الحاجة للاستعمال فى الفاقد و الفاسد أوفر و أكثر من الحاجة للاستعمال فى الصحيح؛ لأنَّ للفاسد أبعاداً مختلفه بتعداد الأجزاء و الشرائط، و يؤيِّده كثره السؤال و الجواب عن العبادات الفاسده فى الاستفتاءات و نحوها، و أمَّا للصحيح فبعد واحد، و لا- احتياج فيه إلى السؤال كما هو معلوم، فلعلَّ الأعمى يتمسِّك به و استفاد منه لإثبات قوله، و أنَّ هذا دليل لوضع الألفاظ للأعمِّ؛ بأنَّ حكمه الوضع عباره عن حاجه الاستعمال، و هى تقتضى وضعها للأعمِّ.

مع أنَّ أساس القول بالصحيح مبني على تخطُّ الشارع عن طريقه العقلاء فى مقام الوضع و التسميه، فإنَّ العقلاء حين الوضع يلاحظون جميع الأجزاء و الشرائط، و يضعون اللفظ لجميعها.

و أمَّا الصحيحى فيدعى أنَّ الشارع وضع اللفظ للأجزاء و شرائط القسم الأوَّل، و أمَّا شرائط القسم الثانى و الثالث فلا دخل لهما فى المسمى و الموضوع له، و هذا يستلزم أن يكون استعمال لفظ الصلاه فى الصلاه الفاقد له لقصد القربه

على وجه الحقيقة، واستعماله في الصلاة الفاقده لفاتحه الكتاب على وجه العناية و المجاز، وهو كما ترى. هذا تمام الكلام في أدلّه القائلين بالصحيح و جوابها.

الكلام في أدلّه القول بالأعم

اعلم أنّ الأعمى استدللّ بوجهه، و أوّل ما يصلح أن يكون دليلا له ما ذكرناه آنفا في ذيل الجواب عن الصحيحى من أنّه لو قلنا بأنّ المسمّى و الموضوع له عبارته عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط بلا فرق بين شرائط القسم الأوّل و الثانى و الثالث بحيث إن تحقّق المسمّى فى الخارج بلا زياده و نقيصه من حيث الأجزاء و الشرائط الدخليه فيه يتّصف بعنوان الصحّه فله وجه.

و أقميا لو قلنا: بأنّ المسمّى عبارته عن المركّب الواجد لجميع الأجزاء و شرائط القسم الأوّل فقط، فلو تحقّق جميع ما له دخل فى المسمّى بلا زياده و نقيصه فهل يتّصف بالصحّه أم يتّصف بالفساد؟ و معلوم أنّ من شرائط صحّه الصلاه إتيانها مع قصد القربه عند الكلّ، و عدم ابتلائها بالمزاحم الأقوى كالإزالة-على قول-مع أنّهما من شرائط القسم الثانى و الثالث. و هذا عين ما يدّعيه الأعمى من أنّ لفظ الصلاه-مثلا-وضع للأعم من الصحيح و الفاسد، و لكن بشرط أن تكون الأركان موجوده فيها، فإنّ الصحيحى قائل بالتفكيك بين الأجزاء و بعض الشرائط؛ بأنّ الصلاه إذا كان فسادها لأجل فقدان فاتحه الكتاب فهى ليست بصلاه، و أمّا إذا كان فسادها لأجل فقدان قصد القربه فهى صلاه، و هذا لا يوجب الفرق فى أصل الوضع للأعم، مع أنّ صريح الوجدان يمنع عن هذا الكلام؛ إذ لا شكّ فى صحّه الصلاه فى صورته نسيان فاتحه الكتاب، فضلا عن صدق لفظ الصلاه عليها، بخلاف قصد القربه فإنّها

روح العباده، و الصلاه بدونه باطله قطعاً.

و من الوجوه التى ذكروها للقول بالأعمّ حديث «لا تعاد» الذى يشتمل على المستثنى و المستثنى منه، و هو قوله عليه السّلام: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس:

الطهور و الوقت و القبلة و الرّكوع و السّجود» (١).

و أمّا الاستدلال به فيتوقّف على ذكر مقدّمه، و هى: أنّه لا يصحّ إضافه كلمه «الإعاده» إلى الصلاه الصحيحه و إسنادها إليها؛ إذ لا معنى لإعادتها بعد مطابقه المأتى به مع المأمور به، و هكذا لا يصحّ إضافتها إلى الصلاه الفاسده أيضاً؛ إذ لا تكون الإعاده فيها إلّا بتكرار تلك الفاسده، و لا- أثر فى تكرار الصلاه الفاسده أصلاً، و لا تصير الصلاه صحيحه بإعاده الصلاه الفاسده، فلا محاله استعملت كلمه «الصلاه» هاهنا فى المعنى الأعمّ من الصحيحه و الفاسده حتّى تضاف إليها الإعاده و عدمها معاً، فيستفاد منه أنّ كلمه «الصلاه» استعملت هاهنا فى المعنى الأعمّ.

إن قلت: سلّمنا أنّ كلمه «الصلاه» قد تستعمل فى المعنى الأعمّ، و أمّا استعمالها فيه فلا يكون بنحو الحقيقه، بل يكون بنحو المجاز، و إنّما الشكّ فى كيفيه الاستعمال لا فى مراد المتكلّم حتّى يتمسك بأصالة الحقيقه.

قلنا: إنّ هذا المعنى ممّا لا إشكال فيه، و معلوم أنّ الاستعمالات المجازيّه تكون من محسّنات الاستعمال، إلّا أنّ لها محلاً خاصّاً و مورداً مخصوصاً، و لا حسن فيها فى جميع الموارد، بل توجب الفساد و القبح فى بعض الموارد، مثل استعمالها من قبل القاضى فى مقام القضاء، و جريان أنواع العقود بها سيّما عقد النكاح. و هكذا فى ما نحن فيه، فإنّ هذا الحديث كان قابلاً للاستناد فى موارد

ص: ٣١٠

١- ١) الوسائل ٤: ٦٨٣، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاه، الحديث ١٤.

كثيره من الفقه، و موردا لاحتياج الفقهاء فى طول الزمان، فكيف تناسب المقام هذه المجازيه و الاستعاره؟! افلا تصل النوبه بعد الاستعمال فى الأعم إلى السؤال بأن هذا الاستعمال يكون على نحو المجاز أم لا.

و يمكن الإشكال على الاستدلال المذكور بأن أساس هذا الاستدلال مبتن على أن فى الحديث جملتين: إحداهما: جمله نافية- أى «لا تعاد الصلاه من غير هذه الخمسه»- و الثانيه: جمله مثبتة- أى «تعاد الصلاه لهذه الامور الخمسه»- و أن كلمه «الصلاه» فى كلتا الجملتين على معنى واحد؛ لو حده السياق، و لكن فى الجملة الاولى نسبة عدم الإعادة إلى الصلاه لا نفس الإعادة، و لا مانع من نسبة عدم الإعادة إلى الصلاه الصحيحه كما هو المعلوم، فيكون المراد من الصلاه فيها الصلاه الصحيحه.

و أمّا فى الجملة الثانيه فلم تذكر كلمه «تعاد» مضافه إلى كلمه «الصلاه»، بل المذكور فيها كلمه «إلا» و استفيد منها هذا المعنى، فكيف يحكم بأنه قد استعملت فى الروايه كلمه «تعاد» مضافه إلى «الصلاه» و أن الإمام عليه السلام قد أضاف الإعادة إليها، مع أن المحور فى العلوم الأديبيه هو اللفظ لا المعنى، و لا تكون كلمه «إلا» قائمه مقام جمله «تعاد الصلاه» من حيث اللفظ و المعنى معا؟!!

ثم أضاف إلى ذلك أن لو حده السياق موردا مخصوصا و هو صورته استعمال الجملتين متعاقبا، مثل: «قام زيد» و «قام عمرو» فتقتضى وحده السياق أن تكون كلمه «قام» فى كلتا الجملتين بمعنى واحد.

و أمّا إذا لم يكن كذلك بل عطفت إحداهما على الاخرى و إن كان العطف بالواو- مثل قام زيد و عمرو- فلم تكن بينهما وحده سياق؛ لإمكان أن يكون المراد من كلمه «قام» فى الاولى القيام بعد القعود، و فى الثانيه القيام بالسيف.

وقد انقدح من ذلك أنه لم يكن بين المستثنى والمستثنى منه وحده سياق أصلا.

و جوابه: أولا: إنا لا نسلم عدم تحقق وحده السياق في المثال المذكور، وإلا يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، أو كون المثال مجملا؛ مع أنّ العرف يمنع من أن يكون بين المثالين فرقا من حيث المعنى.

و ثانيا: على فرض تسليم الفرق بينهما أنّ كلمه «إلا» إذا كانت مسبوقة بكلمه «لا» و«ما» فتكون من العناوين الحصريه، بل كانت من أهمها، و أنه يقال في تعريف المفهوم المخالف: أنه عباره عن الجمله التي تكون مغايره للمنطوق في النفي و الإثبات، فيستفاد منهما أنّ المفهوم مرتبط بكلام المتكلم و كأنه صرح به، و يؤيده ما يقال في باب التعادل و الترجيح من تعارض المنطوق و المفهوم، كما في قوله عليه السلام: «إذا خفي الأذان فقصر» (١) و قوله عليه السلام: «إذا خفي الجدران فقصر» (٢).

و لكن اختلفوا في تحقق المفهوم و عدمه في القضايا، بخلاف أداه الحصر فإنّ تحقق المفهوم فيها ممّا اتفق عليه الكلّ، و الاختلاف في أنه جزء المنطوق أم لا فلا تكون جملة المستثنى في الحديث بمعنى تفسير كلمه «إلا»، بل هي ممّا صرح به المتكلم، و كلمه «إلا» قامت مقامها من حيث اللفظ، و حينئذ إذا كان المعنى في جملة «تعاد الصلاة» أعمّ من الصحيح و الفاسد، فيقتضى وحده السياق أن يكون في جملة «لا تعاد» أيضا كذلك.

هذا. و من الوجوه التي استدللّ بها الأعمى استعمال الصلاة و غيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسد كقوله عليه السلام: «بنى الإسلام على خمس: الصلاة

ص: ٣١٢

١- (١) الوسائل ٤٧٠: ٨، الباب ٦ من صلاة المسافر.

٢- (٢) المصدر السابق.

و الزكاه و الحجّ و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بالأربع و تركوا هذه» (١).

و تقريب الاستدلال بأنّه لا يخفى أنّ المراد من كلمه «لم يقبل» في ذيل الحديث عبارته عن عدم الصحّه، و أنّ الولايه شرط صحّه العبادات، فلا بدّ أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعمّ ليصدق أخذهم بالأربع، و إلاّ لما كانوا آخذين بالأربع، و على الوضع للصحيح لا يصحّ القول بأنّهم آخذون بالأربع.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٢): أوّلاً: بأنّه لو تمّ الاستدلال المذكور فغايتته إثبات استعمال الألفاظ المذكوره في الفاسده، و هو غير مثبت للوضع للأعمّ الذي هو المدعى، فإنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، و يمكن أن يكون الاستعمال بنحو المجاز.

و لكنّه ليس بتأمّ؛ لأنّ للاستعمال المجازى مورداً مخصوصاً - كما مرّ - و ليس هذا الحديث مورداً له، فإنّه عليه السّلام كان في مقام بيان عظمه مرتبه الولايه، فلو كان المراد من الأربع: «الصلاه و الصوم...» المجازى فلا عظمه للولايه، فلا محاله يكون معنى الحديث أنّه لو أنّ أحداً صام نهاره بالصوم الحقيقي... لم يقبل له صوم و لا صلاه.

و ثانياً: بأنّه لا - نسلم أن يكون الاستعمال في الحديث للأعمّ؛ إذ لا شكّ في أنّ المراد من الأربع في صدر الروايه هو الصحيح بقريته بناء الإسلام عليها، فلا بدّ من أن يحمل الأربع في الذيل و قوله عليه السّلام: «صام نهاره...» أيضاً على الصحيح، فإنّنا نعلم أنّ المراد من الأربع في ذيل الحديث هو الأربع المذكوره في الصدر؛

ص: ٣١٣

١ - ١) الكافي ١٨: ٢، الحديث ٣.

٢ - ٢) كفايه الاصول ٤٧: ١ - ٤٨.

لأنَّ الألف و اللام فى كلمه الأربع للعهد الذكرى، فاستعمل الأربع هاهنا فى الصحيح، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعى النفس الأمري، فىكون الاختلاف بيننا و بينهم فى معنى الصحه نظير اختلاف فقهاءنا فىه، فالألفاظ لم تستعمل إلا فى الصحيح، إلا أن تاركى الولايه أخطئوا فى تطبيق الصحيح على عباداتهم.

و من الأخبار المذكوره قوله عليه السلام: «دعى الصلاه أيام أقرائك» (١).

و تقريب الاستدلال به يكون على نحوين على حسب احتمالين:

الأول: أن يكون النهى فى الحديث مولويًا؛ بأن تكون صلاه الحائض مبعوضه عند المولى بحيث لو ارتكبتها استحققت العقاب، فالاستدلال على هذا الاحتمال بأنه لا- شك فى اعتبار قدره فى متعلق النهى و الأمر، و كون التكليف مقدورا عليه، فنستكشف من توجه التكليف إلى الحائض و أنها تقدر عليه، مع أن الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها، فلا بد من الوضع للأعم، و إلا يستلزم النهى عن الأمر الغير المقدور. فهذا الحديث يدل على الوضع للأعم.

و جوابه: أن هذا المعنى يستلزم أن يكون إتيان الصلاه محرّمًا على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه، و لا أظن أن يلتزم به أحد حتى المستدلّ بالروايه، فلم تستعمل الصلاه هاهنا إلا فى الصلاه الصحيحه مع قطع النظر عن الحيض، فالصلاه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط سوى الطهاره من الحيض محرّمه على الحائض و توجب العقوبه، فهذه ليست بصلاه عند الصحيحى، و لا تنطبق على ما ادّعاه الأعمى، فإنّ الطهاره من الحيض دخيله فى التسميه عند الصحيحى؛ لكونها من شرائط القسم الأول، و لا ينحصر الموضوع له بالفاسد

ص: ٣١٤

من حيث الطهاره عند الأعمى. فهذا التقريب ليس بتام.

و أما الاحتمال الثانى فإن يكون النهى فى الحديث إرشادياً، بأن يكون الخلو من الحيض من شرائط الصحه عند الشارع، مثل قوله عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك» (١)، فلا يكون معناه حرمة البيع رأساً، بل معناه عدم وقوع البيع لغير المالك، فإنه مشروط بأن يكون البائع مالكا أو مأذونا فى البيع، وهكذا فى ما نحن فيه؛ لأنّ صلاه الحائض مشتمله على المانع، فتكون الصلاه فى حال الحيض باطله، و أمّا إتيانها بعنوان المأمور به فيوجب إسناد ما ليس من الشارع إليه، فتكون الحرمة من حيث التشريع لا من جهه نفس العمل.

و أمّا تقريب الاستدلال على هذا الاحتمال بأنه يشترط فى التكليف -سواء كان مولوياً أو إرشادياً- أن يكون متعلقه مقدورا للمكلف، فحينئذ لو قال الشارع: الحيض مانع من الصلاه أو يشترط فى الصلاه الخلو عن الحيض، فلا شكّ فى أنّ المراد من الصلاه هنا هى الصلاه الصحيحه، و لا يكون قابلاً للاستدلال.

و أما لو قال: «دعى الصلاه أيام أقرائك»، فلازمه أن تكون الصلاه مقدوره للمكلف من حيث الفعل و الترك، و معلوم أنّ الصلاه الصحيحه ليست مقدوره لها، فلا محاله يكون متعلق النهى ما هو الأعمّ من الصحيح و الفاسد حتى يكون المكلف قادراً على إيجاده و تركه، و هذا لا يستلزم أن تكون للصلاه حرمة ذاتيه؛ إذ النهى إرشادى بمعنى عدم وقوع صلاتك صحيحه.

و من الوجوه التى استدللّ بها الأعمى أنّه لا شبهه و لا إشكال فى صحه تعلق النذر بترك الصلاه فى مكان تكره فيه -كالحمام مثلاً- بأن يقال: لله على الآ

ص: ٣١٥

(١ - ١) الوسائل ١٨: ٤٧، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، الحديث ٢.

اصلى فى الحمام، و أيضا لا إشكال فى حصول الحنث بفعالها فيه، فيستفاد منهما أنّ كلمة «الصلاه» وضعت للأعمّ؛ إذ الصلاه فى الحمام بعد تعلق النذر بها تكون منهيّا عنها، و معلوم أنّ النهى فى العباده يقتضى الفساد، فلا محاله تكون الصلاه فيه بعد النذر فاسده و مع ذلك يوجب الحنث فيه، فيستكشف أنّ معنى الصلاه فى عقد النذر هو الأعمّ من الصحيح، و إلاّ لم يحصل الحنث بها أصلا، مع أنّ من شرائط انعقاده ألاّ يوجب النذر سلب القدره عن الناذر، و لا شكّ فى أنّه لو كان المراد من الصلاه فى العقد الصلاه الصحيحه فلا يقدر الناذر على إتيانها، بل هو قادر على إتيان الصلاه بالمعنى الأعمّ فقط.

و لكن هذا الاستدلال مردود لوجه:

الأول: أنّ غايه ما يستفاد منه على فرض التماميه هو استعمال كلمه «اصلى» فى المعنى الأعمّ حسبما يقتضيه الدليلان المذكوران، و من المعلوم أنّ هذا المعنى لا ينطبق على ما ادّعاه الأعمى من أنّ كلمه «الصلاه» وضعت للأعمّ؛ إذ يمكن أن يكون الاستعمال هنا مجازيا، فإنّه لم تكن قاعده فقهيّه كئيه، بل هو استعمال صدر من المكلف، و لا مانع من كونه مجازيا.

الثانى: أنّ الأعمى يدعى استعمال كلمه «اصلى» فى معنى الأعمّ، و هكذا يدعى أنّ ألفاظ العبادات تشمل جميع ما تصدق عليه هذه الألفاظ من الصحيح و الفاسد، و لكن تسأل بأنّ الناذر إذا صلى أربع ركعات للظهر فى الحمام بدون طهاره، هل يحصل الحنث بها أم لا؟

إن قلت: بالحنث بها.

قلنا: لم يلتزم به أحد من الفقهاء.

و إن قلت: بالفرق بين فساد الصلاه فى الحمام من ناحيه تعلق النذر بتركها

ص: ٣١٦

و بين فسادها فيه من ناحيه فقدان الطهاره أو فقدان بعض الأجزاء و الشرائط، و تحكم بصدق الصلاه عليها في الأول دون الثاني.

قلنا: هذا يوجب الاستهزاء بين الناس، مع أنه لا رجحان في ترك الصلاه الفاسده في الحمام حتى تعلق النذر بها.

الثالث: أنه لو سلمنا جميع ما ذكره الأعمى هنا فلا ريب في أن الإشكاليين المذكورين مشتركاً الورود على الصحيحى و الأعمى؛ إذ لو قال الناذر: «لله على الأ- أصلى صلاه صحيحه في الحمام»، فلا شك في صحه هذا النذر عند الصحيحى و الأعمى، فإن ترك الصلاه الصحيحه في الحمام راجح عند الكل، و هكذا لا شك في أنه لو صلى في الحمام يوجب الحنث عند الكل مع كونها فاسده، و مع أن هذا النذر موجب لسلب قدره عن الناذر، فكيف الحل في هذا المثال حتى نلتزم به في مثل: «لله على الأ- أصلى في الحمام»؟ فهذا الاستدلال ليس بتام.

و أمّا حلّ المسأله و كيفيه انعقاد النذر بما أشار إليه المحقق العراقي و المرحوم الحائرى قدس سرهما و كمله استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- و هو: أن النذر على نحوين؛ إذ الناذر قد يقول: «لله على الأ- أصلى في الحمام»، فهذا مطلق، و كان له مصداقان: أحدهما: ترك الصلاه في الحمام فقط، و ثانيهما: ترك الصلاه رأساً؛ إذ يصدق عليه أنه لم يصل في الحمام، كما أنه يصدق عليه أنه لم يصل في المسجد و الدار، و إذا كان النذر بهذه الكيفيه فهو باطل و لم ينعقد أصلاً، فإن أحد مصداقى النذر لو لم يتحقق بترك الصلاه رأساً فلا رجحان فيه، فلم ينعقد النذر كما هو معلوم.

و قد يقول: «لله على الأ- أصلى صلاتى الواجبه في الحمام»، فإذا كان العنوان

كذلك فيكون متعلق النذر بحسب الواقع وقوع الصلاة في الحَمَام لا نفس الصلاة، بل خصوصيته من خصوصياتها.

و بعبارة اخرى: يكون متعلق النذر تأين الصلاة في الحَمَام و اتصاف وقوعها في الحَمَام، فالمنهى بعد النذر هو الوصف و الخصوصيته، لا نفس الصلاة، فلا مانع من صحه الصلاة في ما نحن فيه، و نظيره نذر المستحبات، مثل صلاة الليل؛ لأن الواجب هو الوفاء بالنذر، لا صلاة الليل، و كذلك في ما نحن فيه.

و من المعلوم أنّ الأمر أو النهى إذا تعلق بعنوان لم يمكن أن يتجاوز عنه إلى غيره و لو كان بينهما ملازمه و اتحاد من حيث الوجود.

و بعبارة أوضح: أنّ متعلق النذر هو متعلق الكراهه، و معلوم أنّ للصلاة في الحَمَام حيثيتين: إحداهما: حيثية الصلاتية، و هي في مقابل ترك الصلاة، و الثانية: حيثية إيقاعها و إيجادها في الحَمَام، و هي في مقابل إيقاعها في الدار أو في المسجد، و الكراهه و المرجوحية متعلقه بهذه حيثية، و لذا لا يصح التعبير بأن الصلاة في الحَمَام من العبادات المكروهه، فإنّ معناه تعلق الكراهه بنفس الصلاة، كما أنه لا- يصح القول: بأن الكراهه هنا تكون بمعنى أقلية الثواب، فإنّ إيقاع الصلاة في الحَمَام تكون من المكروهات الواقعية، فيكون النذر بترك الصلاة في الحَمَام بمعنى النذر بترك المكروه و المرجوح، و هي عبارة عن تأينها و تحيئها فيه. و قد أشرنا إلى أنّ تجاوز الأحكام من دائره متعلقها ليس بممكن، و لا- معنى لدخل ملازمات الوجود الخارجى في مقام تعلق الحكم؛ لأنّ مرحلة تعلق الحكم مقدّم على مرحلة الوجود الخارجى، و من هنا نرى أنّ الأعاظم من تلامذه المحقق الخراسانى قدس سرّه قالوا بجواز اجتماع الأمر و النهى؛ بأن الأمر متعلق بعنوان الصلاة، و لم يتجاوز عنه إلى عنوان آخر، و هكذا النهى متعلق

بعنوان الغضب، وإن جمع أحد في مقام الامتثال بين العنوانين و أتى بالصلاه في الدار المغصوبه فلا- دخل له بمقام تعلق الأحكام، فإن الاتحاد الوجودى متأخر عن مرحله تعلق الأحكام.

فيكون لإتيان الصلاه في الحَمَام بعد النذر عنوانان: أحدهما: عنوان الصلاه بما أنها صلاه، و هو ليس إلا المأمور به. و ثانيهما: عنوان وقوعها و تحيئها فيه، و هو المكروه، و يعرضه الحرمة بعد النذر حسب ما يقول به الأعمى، فهو المنهى عنه، فلم يتجاوز الأمر و النهى المتعلق بأحدهما إلى الآخر، و لازم ذلك أن يكون إتيان الصلاه بعده فيه مع حرمة صحيحا. و على هذا يحصل حث النذر بالصلاه الصحيحه لا الفاسده، و لا يسلب القدره عن الناذر أصلا.

و الحاصل: أنه يتوجه إلى هذا الناذر ثلاثه أدله:

الأول: دليل وجوب الصلاه، مثل: *أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*، و متعلقه عبارته عن ماهية الصلاه، و لا يتعداها إلى العناوين المتحدده معها في الخارج، فلا دخل للوقت و المكان و سائر الخصوصيات في المتعلق، فإن تمام المتعلق هو نفس ماهية الصلاه.

الثاني: دليل كراهية إتيان الصلاه في الحَمَام، و متعلقه خصوصية من خصوصيات الصلاه، و هي حيثية وقوعها في الحَمَام، و مقابلها حيثية وقوعها في مكان آخر لا تركها رأسا، و هو أيضا لا يتعدى عن متعلقه إلى عناوين آخر حتى إلى نفس الصلاه.

الثالث: دليل وجوب الوفاء بالنذر، مثل: *«أوفوا بالنذور»* و متعلقه عبارته عن العنوان الكلى، و هو وجوب الوفاء بالنذر، و هو أيضا لا يتعدى منه إلى مصاديقه، فإذا قال المولى: *«أكرم إنسانا»* لم يصح القول بأنه: *«أوجب إكرام زيد»*

-مثلا-فإنه إنسان مع الخصوصيات الفرديّه،و متعلّق الحكم عبارته عن الإنسان الكلّي،و هكذا في ما نحن فيه؛فإن لعنوان الوفاء بالنذر مصاديقا متعدّده،مثل:نذر إعطاء الصدقه إلى الفقراء،و نذر إتيان صلاه الليل،و نذر ترك الصلاه في الحمّام.و لا يصحّ القول بأنّ المولى حيث أوجب الوفاء بالنذر فأوجب علينا إتيان صلاه الليل المنذوره؛إذ الواجب هو عنوان الوفاء بالنذر، و صلاه الليل باقيه على استحبابها،فالتعبير بأنّ الحجّ-مثلا-قد يجب بالنذر لا يخلو عن مسامحه،فإنّ دليل الوفاء بالنذر لا يسرى عن متعلّقه إلى غيره أصلا،فلا يجب بالنذر إلّا الوفاء به،مع أنّ البرهان يقتضى عدم وجوب المستحبّ بالنذر؛إذ لو فرضنا وجوبه بعده هل يبقى الاستحباب أم لا؟فعلى الأوّل:يلزم أن تكون صلاه الليل-مثلا-في آن واحد معروضا للحكمين، و هو كما ترى.

و على الثانی:يلزم انهدام ما هو مصحّح النذر و مقوّم وجوب الوفاء به-أى الاستحباب و الرجحان بواسطه الوجوب-و هو غير معقول،فإنّ انهدام الاستحباب يستلزم انهدام الوجوب و زواله،فالاستحباب باق على حاله، و الواجب هو الوفاء بالنذر،كما لا يخفى.

و من المعلوم أنّ من شرائط انعقاد النذر و صحّته أن يكون المنذور فعل عمل راجح أو ترك عمل مرجوح،و ما نحن فيه من القسم الثانی،فيجب الوفاء به بعد انعقاده،بدليل:«أوفوا بالندور»،و هو تكليف وجوبى،و لم يعقل تبدل التكاليف الوجوبيه بالتكاليف التحريميه،و لا دليل على حرمه مخالفه النذر،فليس هاهنا تكليف تحريمى أصلا،و لذا لم يعاقب تارك الصلاه-مثلا-عقوبتين،عقوبه على ترك إتيان الواجب،و اخرى على ارتكاب المحرم،و هكذا

فى جانب التكليف التحريمى، إلا أن ترك الواجب كفعل الحرام يوجب استحقاق العقوبه.

فبان من جميع ما ذكرناه إلى هنا أن الصلاة فى الحَمَام لم تكن باطله؛ إذ لا يصدر من الناذر إلا مخالفه دليل الوفاء بالندز، و هو تكليف وجوبى لا- يتصف بالحرمة- كما مرّ آنفا- ويستحقّ العقوبه؛ لعدم وفائه بالندز، لا- لإتيانه الصلاة المنهى عنها فى الحَمَام، فالصلاه لم تكن منهى عنها حتّى على القول الذى فساده أظهر من الشمس، و هو: أن يكون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده العام- أى الترك- و أن تكون كلمه «الاقضاء» بمعنى العيئه، و معناه أن يكون الأمر بالشىء عين النهى عن ضده؛ لأنّ البعث و التحريك إلى المأمور به، و النهى و الزجر عن المنهى عنه من المعانى المتضاده، و لا يعقل ادعاء العيئه بينهما.

و على فرض صحّه هذا المبنى فإنّه لا يفيد فى ما نحن فيه، فإنّ الأمر متعلّق بالوفاء بالندز، فلو كان الأمر به عين النهى عن ضده يكون عدم الوفاء منهيًا عنه، و هو عنوان كلّى لا دخل له بالصلاه فى الحَمَام و إن اتحد معها من حيث الوجود، إلا أن الحكم إذا تعلّق بالعنوان الكلّى لم يتعلّق بمصاديقه، كما مرّ.

إذن لا طريق لبطلان الصلاة فى الحَمَام بعد تعلّق النذر بتركها فيه، و لا يصحّ استدلال الأعمى رأسا.

و أمّا الحقّ فى مسأله الصحيح و الأعمّ على ما تقتضيه دقّه النظر فى أدلّه الطرفين فهو القول بالأعمّ؛ لأنّ أدلّه الصحيحى جميعا قابله للمناقشه، بخلاف أدلّه الأعمى، فإنّ صحّه بعضها و تماميته ليست قابله للإنكار، كما مرّ تفصيل الكلام فى هذا المقام.

الأول: في جريان البحث في ألفاظ المعاملات و عدمه

إنَّ أسامي المعاملات بمعنى الأعمّ - كالبيع و النكاح و الإجاره - هل تكون موضوعه لخصوص الصحيحه، بحيث يكون استعمالها في الفاسده منها بنحو العناية و المجاز، أم تكون موضوعه للأعمّ بحيث إنَّ استعمالها في الصحيح و الفاسد يكون بنحو الحقيقه؟ و لكن قبل الخوض في البحث لا - بدّ من ذكر مقدّمه أشار إليها صاحب الكفايه (1) قدّس سرّه و هي: أنّ جريان النزاع في باب المعاملات متوقّف على أن يكون الموضوع له في ألفاظ المعاملات عباره عن الأسباب لا المسببات، و إلاّ فلا مجال للنزاع فيها أصلاً.

و توضيح ذلك: أنّه لا - شكّ في تحقّق الأسباب في باب المعاملات كالإيجاب و القبول، و تحقّق المسببات المترتبه عليها كالتملك و التمليك و الزوجيه و أمثال ذلك، فيكون عقد البيع سبباً للملكيه، و عقد النكاح سبباً للزوجيه، و معلوم أنّ الأسباب بلحاظ اشتمالها على الأجزاء و الشرائط قابله للاتّصاف بالصحّه و الفساد؛ لأنّها قد تكون واجده لجميع الأجزاء و الشرائط و لذا تُتّصف

ص: ٣٢٣

بالصحة، وقد تكون فاقده لبعضها ولذا تتصف بالفساد.

وأما المسببات فهي ليست معروضة للصحة والفساد، فإنه مع أنّ الذوق السليم يأبى عن هذا التعبير فيها لا تشتمل على الأجزاء و الشرائط حتى تكون تامّة أو ناقصة بلحاظ واجديتها وفاقديتها بعضها، فلا تركيب فيها، بل هي من الأمور البسيطة. هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ المسببات - كالملكية والزوجية - تكون من الأمور الاعتبارية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم؛ إذ الشارع أو العقلاء إمّا يعتبر الملكية فتتحقق، وإمّا لا - يعتبرها فلم تتحقق، فلا تتصف الملكية بالصحة والفساد حتى في موارد الاختلاف بين اعتبار الشارع والعقلاء، كما أنّ في البيع الربوي وفي نكاح بعض المحارم يدور أمر المسبب بين الوجود والعدم لا بين الصحة والفساد، ولا - معنى لاعتباره عند الشارع مع نفي جميع الآثار؛ لأنّ نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأساً عنده، مع أنّ اعتبار المسبب بهذه الكيفية لغو لا أثر له، بل لا ربط لانقسام الملكية إلى المستقره والمتزلزله بالصحة والفساد، كما لا يخفى.

و الحاصل من كلام المحقق الخراساني قدس سره (1) أنّه إذا قلنا بأنّ الموضوع له لألفاظ المعاملات هو الأسباب - بمعنى أنّ البيع هو العقد المؤثر في التمليك والتملك، والنكاح هو العقد المؤثر في الزوجية - فيجوز النزاع الصحيح والأعمى.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو المسببات - بمعنى أنّ البيع هو التمليك والتملك والنكاح هو التزويج والتزوج - فلا مجال لجريان النزاع رأساً.

ص: ٣٢٤

ثم قال: لا يبعد دعوى أنه كما أن ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيحه فكذلك ألفاظ المعاملات موضوعه لخصوص الصحيحه، و أن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا.

و لكن ربما يقال: إن بين العبادات و المعاملات فرقا واضحا، فإن كلاً من الصّحّه و الفساد في العبادات منوط بنظر الشارع، و لا دخل لنظر العقلاء فيهما هاهنا، بخلاف المعاملات فإنها بلحاظ شيوعها بين العقلاء و كثره ابتلائهم فيها قد يقع الاختلاف بين الشرع و العرف في بعض الموارد، كالبيع الربوي، فإنه صحيح بنظر العرف و العقلاء و فاسد بنظر الشرع، و هكذا في سائر العقود، فإذا قلنا: إن الموضوع له لألفاظ المعاملات هو خصوص الصحيحه فالمقصود من الصحيحه هي الصحيحه عند العرف أو الشرع؟

و قال المحقق الخراساني قدس سرّه (1) في مقام الإجابة: بأن هذا الاختلاف بين الشارع و العقلاء لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الصحيح، بل يكون الاختلاف في محقق الصحيح و مصداقه، و كلاهما قائل بأن البيع -مثلا- هو العقد المؤثر في الملكيه، إلا أن العرف قد يشتهه في تطبيق الصحيح الذي هو الموضوع له على ما لا- يكون مؤثرا واقعا، و الشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا و يتبته على خطائه، فلا يرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف في المعنى.

و لكن أشكل عليه استاذنا السيد الإمام- دام ظلّه- (2) بأنّ كفيته دخاله عنوان الصحيح في الموضوع له بأيّ نحو كان يوجب الإشكال، فإنه لو قلنا

ص: ٣٢٥

١- ١) المصدر السابق.

٢- ٢) تهذيب الاصول ٨٧: ١-٨٨.

بدخاله مفهوم و عنوان الصحيح فى الموضوع له بالحمل الأولى كقولنا: «البيع هو العقد الصحيح»، فلأزمه الانتقال الذهنى من استماع لفظ البيع إلى مفهوم الصحيح، كالانتقال من لفظ البيع إلى العقد، مع أنّ الوجدان و التبادر بخلافه، فلا دخل لمفهوم الصحيح فى الموضوع له بهذه الكيفيّة.

و أمّا لو قلنا بدخاله عنوان الصحيح فيه بالحمل الشائع الصناعى، بمعنى أنّ البيع هو العقد الذى يقع فى الخارج صحيحاً، و معلوم أنّ البيع الواقع فى الخارج ليس بكلى، و هذا لا يناسب ما قاله فى باب العبادات و وضع الحروف، فإنّه قال فى باب العبادات و هكذا فى وضع الحروف بخلاف مقوله المشهور من أنّ الوضع و الموضوع له فيهما عامّان، و يستكشف أنّ هذا مبناه فى باب المعاملات أيضاً، فلا يمكنه الالتزام بدخاله فيه بالحمل الشائع، فلا محيص له عن القول بوضع ألفاظ المعاملات للماهيّة التى إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثر، فالبيع هو العقد الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحاً، فنفس هذا العنوان كلى لا ينطبق إلا على الأفراد الصحيحه.

إلا أنّ التزامه بهذا المعنى يوجب بطلان قوله بأنّ الاختلاف بين الشرع و العرف لا يرجع إلى الاختلاف فى المعنى، بل الاختلاف فى المحققات و المصاديق؛ لأنّ الشارع إذا قال: «البيع هو العقد الذى إذا وجد فى الخارج كان صحيحاً» فلا يشمل هذا العنوان البيع الربوى رأساً؛ إذ المراد من الصحيح هو الصحيح عند الشارع.

و أمّا العرف فإذا قال كذلك فإنّه يشمل البيع الربوى، فإنّ الصحيح فى عنوانه عبارته عن الصحيح عنده، فيرجع الاختلاف بينهما فى المعنى. هذا تمام كلامه دام ظلّه.

و لكنّه لا يخلو من إشكال، فإنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه لم يقل بدخاله مفهوم الصحيح بالحمل الأولى في معنى البيع؛ إذ لو قال: بأنّ البيع هو العقد الصحيح و الإجاره هو العقد الصحيح و النكاح هو العقد الصحيح، فما الفرق بين البيع و الإجاره و النكاح؟ بل يمكن أن يقال: إنّ لعنوان الصحيح - كعنوان الجنس - أنواعا متعدّده، منها البيع الصحيح بمعنى العقد المؤثر في ملكيه العين، و منها:

الإجاره الصحيحه و هو العقد المؤثر في ملكيه المنفعه، و منها: النكاح الصحيح و هو العقد المؤثر في الزوجيه، و جميعها عناوين كليّه من حيث الوضع و الموضوع، و لا - شكّ في انتقال الذهن من استماع كلمه البيع أو الإجاره أو النكاح إلى العقد المؤثر في ملكيه العين أو في ملكيه المنفعه أو في الزوجيه.

و بالنتيجه يندفع بهذا البيان الإشكالات؛ لأنّ هذا العنوان: أوّلا: عامّ من حيث الوضع و الموضوع له، مع أنّه لا ينطبق إلّا على العقود الصحيحه. و ثانيا:

يوجب اندفاع إشكال الاختلاف بين الشرع و العرف، بأنّ الاختلاف بينهما يكون في المصاديق لا في أصل المعنى؛ إذ الشارع و العقلاء متّفقان على أنّ البيع هو العقد المؤثر في ملكيه العين، و لكنّ الاختلاف كان في تطبيق هذا العنوان على المصاديق كالبيع الربوي - مثلا - فإنّ الشارع قائل بعدم تأثيره في ملكيه العين، و أمّا العقلاء فقائلون بتأثيره فيها. و قد ظهر إلى هنا أنّ صاحب الكفايه قائل في ألفاظ المعاملات - كالعبادات - بأنّها وضعت لخصوص الصحيحه و إطلاقها في الفاسده يكون على نحو المجاز.

و لكنّ التحقيق في المسأله: أنّ ألفاظ المعاملات: أوّلا: لم توضع للأسباب، بل الموضوع له فيها هي المسببات، فإنّ المتبادر من لفظ البيع أنّه أمر ليس من مقوله اللفظ، بل هو أمر من مقوله المعنى كتبادر الماهيه، و المعنى

و يؤيده قول اللغوى على ما نقله الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سرّه فى بيع المكاسب عن المصباح بأن: «البيع مبادله مال بمال» (١)، و معلوم أنّ المبادله تكون من الامور المعنويه و إن كان سببها من الألفاظ.

و عبارته اخرى لهذا التعبير: أنّ البيع هو التمليك و التملك أو النقل و الانتقال، و جميعها تكون من مقوله المعنى، فيظهر من عدم تبادل الإيجاب و القبول من لفظ البيع و عدم قول أهل اللغه بأنه لفظ أو عقد، فإنّ ألفاظ المعاملات وضعت للمسببات، فلا محلّ للنزاع بين الصحيحى و الأعمى رأساً، كما مرّ تفصيل الكلام فى هذا المقام.

و ثانياً: لو تنزّلنا عن هذه المرتبه و فرضنا أنّها وضعت للأسباب فلا محيص من القول بالأعمّ كما قلنا فى ألفاظ العبادات؛ لأنّ الأدلّه المذكوره فى ذاك الباب تجرى هاهنا أيضاً، و منها: أنّ الوضع من المسائل العقلائيه، و الغرض منه التفهيم و التفهيم بسهولة، و أنّ الموضوع له إذا كان مركّباً ذا أجزاء و شرائط فيكون من خصوصياته أنّ حاجه الاستعمال إلى فاقد بعض الأجزاء و الشرائط تكون أوفر و أكثر من حاجه الاستعمال إلى واجد جميع الأجزاء و الشرائط، فحكمه الوضع تقتضى أن يكون الموضوع له هو الأعمّ من الفاقد و الواجد، كما يؤيده وضع المخترعين إذا اخترعوا شيئاً كالسياره و الطياره.

و هكذا فى باب المعاملات إذا كان الموضوع له لعنوان البيع -مثلاً- السبب المركّب من الأجزاء و الشرائط فحكمه الوضع تقتضى أن يكون استعماله فى الواجد و الفاقد بنحو الحقيقه.

إلا- أنه يمكن أن يقال: بأنّ المقرّ إذا أقرّ في محضر الحاكم بأنّه باع داره لزيد فلا- شكّ في أنّ الحاكم يحكم برّد الدار إلى المشتري من دون استيضاحه في كون البيع فاسدا أم صحيحا، وهذا دليل على أنّ البيع وضع للصحيح فقط، و هكذا في سائر ألفاظ المعاملات.

و أمّا جوابه فيحتاج إلى مقدّمه، وهي: أنّ معنى الوضع للأعمّ ليس استعمال لفظ البيع- مثلا- في كلّ الموارد في معنى الأعمّ و إرادته، بل يمكن استعماله فيه و إرادته خصوص البيع الصحيح أو الفاسد، فإنّ استعماله في خصوص الصحيح أو الفاسد يستلزم المجازيّه، فلا بدّ من الاستعمال في الأعمّ و إقامة القرينه على إرادته خصوص الصحيح أو الفاسد، فيكون الاستعمال في الأعمّ على ثلاثه أنحاء من الإراده؛ لأنّه قد يستعمل فيه و يراد المعنى الأعمّ، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الصحيح بقرينه معيّنه، و قد يستعمل فيه و يراد به خصوص معنى الفاسد بقرينه معيّنه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ المقرّ في مقام الإقرار إذا قال: «بعت دارى» فقد استعمل لفظ البيع في المعنى الأعمّ، لكنّه في البين قرينه على انطباق هذا المعنى الأعمّ في خصوص الصحيح، و هي عدم لغويّه الإقرار في محضر الحاكم، و كونه أمرا منشئا للأثر، فنفس عدم لغويّه الإقرار يكون قرينه على انطباق معنى الأعمّ على خصوص الصحيح، فتكون عناوين المعاملات كالعبادات موضوعه للمعنى الأعمّ.

فقد مرّ في باب العبادات ترتّب ثمره مهمّه على البحث الصحيحى و الأعمى، و هى: أنّه يمكن للأعمى التمسك بالإطلاق في موارد الشكّ في الجزئيه و الشرطيّه، فإنّ عنوان الصلاه-مثلا- بدون السوره المشكوكه الجزئيه أيضا صادقه عنده، فهو بعد الشكّ في جزئيتها يتمسك بإطلاق أقيموا الصلاه فينفى جزئيتها، بخلاف الصحيحى إذ لا- يمكنه التمسك بالإطلاق في الموارد المذكوره و لو كانت مقدّمات الحكمه تامّه، فإنّه بعد الشكّ في جزئيه السوره -مثلا- يشكّ في أنّ الصلاه بدون السوره هل هى صلاه أم ليست بصلاه؟ فكيف يتمسك به مع أنّ التمسك به يكون فرعا لإحراز عنوان المطلق؟! فترتّب هذه الثمره على النزاع في باب العبادات، و لا- يخفى أنّه فى بادئ النظر ينسب إلى الذهن أنّ فى باب المعاملات أيضا يكون الأمر كذلك، و لذا استشكلوا على الشهيد قدّس سرّه حيث قال: «إنّ ألفاظ المعاملات و العبادات حقيقه فى الصحيح و مجاز فى الفاسد إلاّ الحجج؛ لوجوب المضى و الإتمام فيه و لو كان فاسدا» (١)، مع أنّه قدّس سرّه كغيره يتمسك بإطلاقات أدلّه المعاملات، و الحال أنّ الصحيحى لا يمكنه التمسك بها؛ لعدم إحراز عنوان المطلق مع الشكّ فى الجزئيه

و لكنّ دقّه النظر تحكّم بالفرق بين البابين من حيث ترتّب الثمره، فإنّ العبادات تكون من الموضوعات الشرعيّه، ولذا يعبر عنه بالموضوعات المستنبطه، وأمّا المعاملات فتكون من الموضوعات العرفيه و العقلائيّه، ويشهد له أولاً: المراجع في تعيينها إلى العرف، فإذا قال الشارع: «الدم نجس» و «الخمير حرام» فالمرجع في تشخيصها هو العرف، بأنّ كلّ ما يحكم العرف بأنّه دم أم خمير فهو كذلك، وهذا المعنى بعينه يجرى في باب أحلّ الله التبيح و أمثال ذلك؛ إذ البيع فيه هو البيع العرفي.

و ثانياً: أنّه لو كان المراد من البيع في الآيه الشريفه البيع الشرعي فإنّه يوجب اللغوئيه، فيكون معناها على هذا: «أحلّ البيع الذي أحله الله» و هو كما ترى، فلا بدّ من كون البيع فيها بيعاً عرفياً، بمعنى أنّ كلّ ما يكون بيعاً عند العقلاء فقد أمضاه الله تعالى إلاّ ما خرج بالدليل كما سيأتي تفصيل الكلام فيه.

إذا عرفت هذا فنقول: الإنصاف أنّ الشكّ في المعاملات على ثلاثة أقسام:

الأول: فيما يصحّ للصحيح و الأعمى مع التمسك بالإطلاق، و هو الشكّ في الأمر الذي لا يوجب وجوده و لا عدمه الضرر في الصحّه العرفيه، كالشكّ في اعتبار العربيّه في صيغه البيع، فيصحّ للأعمى التمسك بإطلاق أحلّ الله التبيح و نفى العربيّه، و هكذا للصحيح، فإنّ وجودها و عدمها بنظر العرف سواء.

الثاني: فيما لا يصحّ لهما مع التمسك به، كالشكّ في ركتيه شيء في البيع، فإنّ مع عدم الشيء المشكوك الركتيه لا يحرز عنوان المطلق حتّى يتمسك به لنفيه.

الثالث: فيما يصحّ للأعمى التمسك به بخلاف الصحيح، كالشكّ في أنّ ماله

الثلث-مثلا-هل لها دخل في صحه البيع العرفى أم لا؟و إذا كان الثمن فاقدا للماليه هل هذا البيع صحيح عند العقلاء أم لا؟مع أنا نعلم بعدم دخالتها في صدق أصل عنوان البيع،فهنا يتمسك الأعمى بإطلاق أحلّ الله البيع، و يحكم بعدم شرطيه الماليه؛لأن الموضوع فيها هو مطلق البيع،سواء كان صحيحا عند العقلاء أو فاسدا،فيصدق عنوان المطلق،بخلاف الصحيحى،فإنه يقول بأن الموضوع فيها هو البيع الصحيح عند العقلاء،فإذا شك في صحته عندهم لم يحرز عنوان المطلق،فلا يصح التمسك بإطلاقه عنده.فيكون هذا ثمره النزاع بين القولين.

بقيت هنا مسألتان:

المسأله الاولى:أن البيع فى الآيه الشريفه

لا يمكن أن يكون بيعا شرعيا،فإنّ شرعيته مأخوذه من هذه الآيه،فلا معنى لكون موضوعه فيها بيعا شرعيا، فلا بدّ من كونه فيها بيعا عرفيا،و إذا كان الأمر كذلك فمعناها أنّ كلّ ما كان عند العقلاء بيعا صحيحا فقد أمضاه الله تعالى،و كأنّه تحققت الملازمه بين صحه البيع عند العقلاء و صحه البيع عند الشارع،و حينئذ يمكن أن يستشكل بأننا نرى عدم تحقّق الملازمه فى موارد متعدده،كالبيع الربوى و البيع الغررى و أمثال ذلك ممّا حكم الشارع ببطلانها،مع أنّه عند العقلاء يكون من المعاملات المعموله و الشائع،فكيف تدلّ الآيه بالملازمه بينهما؟!

و جوابه:أنّ الآيه تكون بمنزله قاعده كليّه،و قد كانت لها مقيدات متعدده لا توجب الخدشه فى إطلاقها؛لأنّ التقييد كالتخصيص تصرّف فى الإراده الجدّيّه لا فى الإراده الاستعماليّه،ولذا لا يوجبان التجوّز فى لفظ العامّ و المطلق، و كما أنّ لسائر المطلقات تحقّق المقيدات،و فى موارد الشكّ يتمسك بالإطلاق،

ص: ٣٣٣

و هكذا فى باب المعاملات، مع أنّ فى خصوص البيع الربوى خصوصيته لا- تتحقّق فى موارد آخر، وهى أنّ التعبير بالإطلاق و التقييد فيما إذا كان القيد متّصلاً لا يخلو عن مسامحه و عناية؛ إذ لا إطلاق فى البين، بل الحكم كان مقيداً من الابتداء، فالإطلاق و التقييد يتحقّقان فيما إذا كان القيد منفصلاً، و أمّا فى الآيه الشريفه فقد ذكرت جملة: حَرَّمَ الرَّبَا عَقِيبَ جَمَلِهِ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ كَأَنَّمَا قَالَ سُبْحَانَ: «الربا ليس بيع» من الابتداء، و يستفاد من مجموع الجملتين أنّه: أحلّ الله البيع الغير الربوى، أو أنّ الربا غير مشروع؛ لأنّه ليس بيع كما يفهمه العرف من مقابله البيع و الربا فى الآيه، فالجملة الثانيه تشبه الاولى بدليل الحاكم، فكأنّ الاولى تقول: أحلّ الله البيع. و الثانيه تقول:

«البيع الربوى ليس بيع عند الشارع».

المسألة الثانيه:

أنّه قد مرّ أنّ نزاع الصحيحى و الأعمى فى ألفاظ المعاملات لا يجرى إلّا إذا كانت موضوعه للأسباب دون المسببات، و أمّا إن قلنا:

بوضعها للمسببات- كما اختاره شيخنا الأعظم الأنصارى قدّس سرّه (1) و الظاهر أنّ الحقّ معه- فمعنى الآيه أنّ الله تعالى قد أمضى الملكيه فى مورد البيع، و حينئذ إن شككنا فى أنّه إذا كان صيغه البيع بالفارسيه هل تؤثر هذه الصيغه فى تحقّق الملكيه أم لا؟ فمع أنّ الشكّ فى محدوده الأسباب و إطلاق الآيه فى محدوده المسببات فكيف يكون هذا الإطلاق قابلاً للاستناد و التمسك؟!

أشكل بعض بأنّ بعد ملاحظه الأسباب و المسببات يستفاد أنّ المسبب قد لا يكون له إلا سبب واحد، و قد يكون له أسباب متعدّده، لكن الأسباب قد تكون كلّها فى رديف واحد من حيث التأثير فى المسبب و عدمه. و قد يكون

ص: ٣٣٤

بعضها متيقن التأثير و بعضها مشكوك التأثير، فإن كان السبب و المسبب من قبيل القسم الأول فلا شك في أن إمضاء المسبب بقوله: **أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** يستلزم إمضاء السبب أيضا، و كذلك في القسم الثاني، فإن إمضاء المسبب يستلزم إمضاء جميع الأسباب؛ لأنها في رديف واحد، إلا- أن هذين القسمين قلما يتحققان، و أما إذا كان من قبيل القسم الثالث و شك في شرطيه العربيّ في عقد البيع- مثلا- و نعلم أن إجراءه باللغه العربيّ مؤثره في السبب و نشك في تأثير اللغه الفارسيّ فيها، فلا- محلّ للتمسك بإطلاق **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** لنفي شرطيه العربيّ، و هذا إشكال مهمّ و يترتب عليه في الفقه ثمرات متعدده، و هذا القسم محلّ ابتلاء و شائع بين الناس، فكيف يندفع الإشكال هنا؟

و قال المحقق النائيني قدس سرّه (1) في مقام جوابه: إن نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى مسبباتها حتى يكونا موجودين خارجيين يترتب أحدهما على الآخر ترتبا قهريّا، بل نسبتها إليها نسبة الآله إلى ذبيها؛ بداهه أن قول: «بعت» أو «أنكحت» ليس بنفسه موجدا للملكيه أو الزوجيه في الخارج نظير الإلقاء الموجود للإ-حراق، فإذا لم يكن من قبيل الأسباب و المسببات فليس هناك موجودان خارجيان حتى لا- يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل كان كلّ واحد منهما موجودا بوجود واحد، و حينئذ لا- فرق بين أن يكون إطلاق **أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** ناظرا و شاملا للآله أو ذبيها، فيكون إمضاء أحدهما ملازما لإمضاء الآخر، فيتمسك بالإطلاق في صورته الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيه شيء و نفيها به.

و لكنّ الجواب مخدوش من جهتين:

ص: ٣٣٥

الاولى: أنّ القائل بالسبب لا- يقول: بأنّ السبب عباره عن نفس كلمه «بعت» و«اشترت» و لو كان القائل فى حال النوم أو فى مقام الإخبار، بل السبب عنده عباره عن قولهما فى مقام الإنشاء مع قصد التملك و التملك، فنسبه هذا التوهم إليه بعيد من المحقق النائينى قدّس سرّه.

الثانيه: أنّا لا نعلم أنّ مقصوده من اتحاد الآله و ذيهما ما هو؟ فكيف يعقل الاتحاد الوجودى بين السكين و القتل أو القلم و الكتابه مع أنّ الاولى تكون من مقوله الجوهر و الثانيه من مقوله الفعل؟! مع أنّ فى باب المعاملات شاهدا أقوى على أنّ بين الآله و ذيهما يتحقّق كمال المغايره، و هو أنّ الآله عباره عن اللفظ و لها واقعته غير قابله للإنكار، و أمّا ذوها فعباره عن الملكيه و أمثال ذلك، و هى من الامور الاعتباريه، و لا يعقل الاتحاد بينهما أصلا.

و لو سلّمنا أنّ نسبه صيغ العقود إلى المعاملات نسبه الآله إلى ذيهما فلا مناص عن تعدّد الوجود، و إذا كان الأمر كذلك فيعود الإشكال هاهنا أيضا؛ لأنّه يدور مدار تعدّد الوجود، فإذا كانت الآله و ذوها متعدّده و الآيه الشريفه ناظره إلى ذيهما فهو دليل على عدم إمضاء المعاطاه و البيع بالفارسيه و أمثال ذلك من الأسباب أو الآلات المشكوكه، إلّا فى صورته وحده السبب أو تعدّده و كونها فى رديف واحد من حيث التأثير و عدمه.

و أمّا التحقيق فى الجواب فيحتاج إلى مقدّمتين: إحداهما: أنّ المسببات التى وضعت الألفاظ و العناوين لها عباره عن المسببات العرفيه لا الشرعيه، و لكنّ الشكّ فى السببيه الشرعيه بعد إحراز السببيه العرفيه، فإنّا نعلم أنّ المعاطاه و البيع بالفارسيه و أمثال ذلك لها سببيه عند العرف، و نشكّ فى إمضاء الشارع لسببيتها و عدمه.

و الثانيه: أن المسبب - كالملكيه - وإن كان من الامور الاعتباريه إلا أنها تعدد باختلاف طرف إضافتها، فإن ملكيه «زيد» للكتاب غير ملكيه «عمرو» له، وإذا صار ملكا له فهذه ملكيه اخرى لا نفس تلك الملكيه، وهكذا ملكيه «زيد» لكتابه غير ملكيته لداره، فللملكيه مصاديق متعدده، إلا أن جميعها مشتركه في الملكيه الاعتباريه كاشتراك أفراد الإنسان في الماهيه النوعيه - أى الإنسانيه.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إن الأسباب المتعدده التي يكون بعضها متيقن السببيه و بعضها مشكوك السببيه ليس لها مسبب واحد حتى لا يكون إمضاء المسبب ملازما لإمضاء الأسباب المشكوكه، بل كان لكل سبب مسبب خاص، فإذا باع أحد كتابه ببيع المعاطاه أو العقد بالفارسيه فلا شك في تحقق السبب العرفي و شمول إطلاق أحوال الله البيع له، ولا معنى لإمضاء الملكيه الحاصله عقيب المعاطاه و البيع بالفارسيه، بدون إمضاء هذين السبين، فلا محاله إمضاء المسبب يستلزم إمضاء السبب أيضا.

و بعبارة اخرى: أن المراد من وحده المسبب ما هو؟ فإن كان المراد الوحده الشخصيه الخارجيه فهو خلاف الواقع، فإن لكل بيع مسببا خاصا، و يدل عليه تغيير الملكيه بتغيير طرف إضافتها. و إن كان المراد منها الوحده النوعيه و السنخيه و له مصاديق متعدده - و إطلاق الآيه الشريفه يشمل جميعها - فإمضاء المسبب بالإطلاق إمضاء للسبب العرفي، و لو كان مشكوكا من حيث الشرع فلا يعقل صحه الملكيه الواقعه عقيب المعاطاه بدون المعاطاه، و لا يكاد ينفك إمضاء المسبب عن السبب، فيتمسك في موارد الشك بالإطلاق، و ينفى به مشكوك الشرطيه أو الجزئيه.

فى الاشتراك اللفظى

فقد وقع الخلاف فى أنّ الاشتراك ضرورى الوجود أو ضرورى العدم؛ لامتناع وقوعه خارجا، أو سلب الضروره من وجوده و عدمه و إمكان وقوعه خارجا.

و استدلل القائل بوجوب الاشتراك فى اللغات بأنّ الألفاظ متناهيه؛ لتركبها من الحروف الهجائيه المتناهيه و التراكب المؤلفه منها أيضا متناهيه قطعاً، بخلاف المعانى الموجوده فى الواقع و نفس الأمر، فإنّها غير متناهيه، فلا بدّ من الاشتراك فى الألفاظ حتّى تكون الألفاظ وافيّه بالمعانى، و لا- يبقى معنى بلا- لفظ دالّ عليه، إلا- أنّه لا يكون بمعنى الاشتراك فى جميع الألفاظ، بل بمعنى وقوعه و لو كان بوضع لفظ واحد لمعانى متعدّده و عدمه فى لفظ آخر أصلاً.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بوجه: أحدها: أنّ اشتراك الألفاظ فى المعانى غير المتناهيه يستدعى أوضاعاً غير متناهيه، فإنّ تعدّد الوضع تابع لتعدّد المعنى، و يحتاج كلّ معنى من المعانى إلى وضع مختصّ به، و حيث إنّ

ص: ٣٣٩

المعاني غير متناهيه فلا بدّ من الأوضاع الغير المتناهيه، و صدورها من واضع متناه محال.

و ثانيها: أنّه لو سلّم إمكان الاشتراك حينئذ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالى إلاّ أنّه من البديهي أنّ الوضع مقدّمه للاستعمال و لإبراز الحاجه و الأغراض، و هو من البشر لا منه تعالى، فحينئذ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الغير المتناهيه يكون لغوا محضاً، و لا يترتب عليه الأثر، فلا يصدر عن الواضع الحكيم، فإنّه زائد على مقدار الحاجه إلى الاستعمال.

و ثالثها: أنّ المعاني الجزئيه و إن كانت غير متناهيه لكنّها لا تقتضى الأوضاع الغير المتناهيه؛ لإغناء الوضع للمعاني الكليّه المتناهيه عن الوضع للمعاني الجزئيه الغير المتناهيه، كما أنّ الأمر كذلك في جميع أسماء الأجناس، فإنّ لفظ الأسد-مثلاً-موضوع لطبيعي ذلك الحيوان الخاصّ ثمّ نستعمله في كلّ فرد من أفرادها من دون أن تكون لأفرادها أسماء خاصّه فلا-داعي إلى وجوب الاشتراك.

و رابعها: أنّ باب التفهيم و التفهّم ليس منحصرًا بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، فإنّ باب المجاز واسع، و لا مانع من أن يكون الاستعمال لمعنى واحد حقيقيًا و لمعان متعدّده مجازيّه، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ. هذا تمام كلامه في مقام الجواب عن القول بوجوب الاشتراك.

و يضاف إليه ما ينسب إلى الذهن من أنّه لا مانع من وضع لفظ مخصوص لمعنى غير متناهي، مثل: وضع لفظ «الله» لذات واجب الوجود.

و لا يخفى أنّ ما أفاده قدّس سرّه في الجواب الأوّل من احتياج كلّ معنى من المعاني

إلى وضع على حده مناف لما مرّ منه قدّس سرّه في باب الوضع؛ لأنّ من أقسام الوضع المذكوره فيه هو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، ومعناه ملاحظه معنى كلّى و وضع اللفظ لمصاديقه، و معلوم أنّ بين المصاديق تحقّق التباين، فيمكن أن يكون للفظ واحد ألف ألف معنى، مع أنّه يتحقّق بوضع واحد، فيتحقّق الاشتراك اللفظى بدون الاحتياج إلى أوضاع متعدّده، و لا معنى لهذا القسم من الوضع سوى الاشتراك اللفظى، فالقائل بهذا القسم من الوضع كيف ينكر وحده الوضع في باب الاشتراك؟! فلا بدّ لمن قال بإمكان تصويره- كالمحقّق الخراسانى قدّس سرّه- من وحده الوضع في باب الاشتراك، و ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا القسم من الوضع لا إمكان له لا وقوعا و لا تصوّرا. فهذا مناقشه في كلامه قدّس سرّه مع أنّ أصل ما أفاده قدّس سرّه في كمال المتانّه و التماميّة.

و استدل القائل بالاستحاله بوجوه:

منها: أنّ الاشتراك ينافى حكمه الوضع و هى التفهيم و التفهّم بسهولة، فإنّ إبراز المقاصد لا يمكن في جميع الموارد إلّا باللفظ، و أمّا غيره- كالإشاره و نحوها- فلا يفي بذلك في المحسوسات فضلا عن المعقولات- فنحتاج إلى الوضع لسهولة التفهّم و التفهيم، و حيث إنّ الاشتراك مخلّ بذلك؛ لأنّ نسبة اللفظ إلى كلّ من المعنيين أو المعانى على حدّ سواء، و خفاء قرائن المراد نوعا فتبطل حكمه الوضع، فصدوره عن الواضع الحكيم محال.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه بوجهين: الأوّل: أنّ إمكان الاتّكال في تفهيم المعنى الذى أرادّه على القرائن الواضحه الدالّه من الواضحات، فإنّ اللفظ المشترك و إن لم يدلّ على المقصود بنفسه و لكنّه يدلّ عليه بواسطه ضمّ قرينه إليه، فلا يلزم منافاه لحكمه الوضع.

ص: ٣٤١

الثانى:أنا نمنع كون الاشتراك يوجب الإخلال بغرض الوضع، فإنَّ الغرض كما يتعلّق بالتفهم و التفهّم كذلك قد يتعلّق بالإهمال و الإجمال و عدم نصب دلالة على المراد.

و الحاصل:أنّ هذا التعليل أخصّ من المدعى؛لاختصاصه بصورة خفاء القرائن،فلا يصلح لأن يكون دليلا على منع الاشتراك مطلقا و لو فيما إذا كانت قرائن المراد جليته و دلالتها على المقصود واضحة.

و منها:أنّ الاشتراك ينافى حقيقه الوضع؛لأنّ الوضع عباره عن جعل اللفظ مرآه و فانيا فى المعنى،بحيث إنّنا ننتقل من استعمال اللفظ إلى المعنى بلا تحيّر و تردّد،و معلوم أنّ هذا المعنى لا يناسب الاشتراك.

و جوابه:أنّه قد خلط المستدلّ بين مقام الوضع و الاستعمال؛إذ لا شكّ فى أنّ الواضع يلاحظ اللفظ مستقلاّ كالمعنى ثمّ يجعله علامه للمعنى،و قد مرّ مرارا أنّ الوضع مثل تسميه الأب لمولوده من جهه استقلال اللفظ و المعنى معا.

نعم،بعد تحقّق الوضع و إيصال النوبه إلى مقام الاستعمال يتعلّق غرض المستعملين بإلقاء و تلقى المعنى فقط،و يكون التفاتهم إلى اللفظ التفات مرآتى، بل اللفظ يكون فانيا فى المعنى بحدّ كأنه لم يسمع أصلا.فهذا الدليل ليس بتامّ.

و من الوجوه التى استدلّ بها القائل باستحاله الاشتراك:أنّ حقيقه الوضع عباره عن جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ و المعنى؛بحيث أنّ اللفظ لا يكاد ينفكّ عن المعنى،و المعنى لا يكاد ينفكّ عن اللفظ،فعليه يلزم من الوضع للمعنيين أن يحصل عند تصور اللفظ الانتقالان المستقلان دفعه واحده، و سيأتى أنّ هذا المعنى مستحيل عند عدّه من المحقّقين،فكيف يعقل الملازمه بين اللفظ و المعنى الأوّل و الثانى و عدم انفكاكهما عنه!؟

و جوابه: أنّ هذا المبنى مخدوش من أساسه؛ إذ الوضع لا- يكون عبارته عن جعل الملازمه بين اللفظ و المعنى، فإنّهما من المتباينين، و لا- يمكن جعل الملازمه التكوينيّ بينهما للواضع، و لا معنى لجعل الملازمه الاعتباريّه، مضافا إلى أنّ الواضع في مقام الوضع يقيم مقام الإشاره اللفظيّه حتّى يعرف المشار إليه في حال الحياه و الموت، و الحضور و الغياب باللفظ الموضوع، فامتناع الاشتراك كضروره وجوده ليس بتامّ، بل هو أمر ممكن تحقّقه في الخارج، بل نرى تحقّقه بين المعنيين المتضادّين، مثل: لفظ «القرء» بمعنى الطهر و الحيض، و أمثال ذلك.

و لكنّه يمكن أن يقال: إنّّه لا نحتاج إلى الاشتراك، مع أنّ الألفاظ كانت وافيّه للمعاني، فلا موجب له، فما الدليل لتحقّقه؟

ذكروا هاهنا وجهين:

الأوّل منهما ينتج من ضمّ مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الاشتراك في لغه لا يستلزم الاشتراك في كلّ لغه، فإنّا نرى أنّ لكلّ قبيله أو بلد اصطلاحات خاصّه مع اشتراكهم في أصل اللغه، مثلا: يراد من لفظ «العين» في بلد من البلاد العربيّه العين الباكيه، و في بلد آخر منها العين الجاريه، فالاصطلاحات متغيّره بحسب البلاد في زماننا هذا، و بحسب القبائل في الأزمنه السابقيه؛ لأنّ الواضع لا يكون ذات الواجب و لا شخصا معيّنا خاصّا، بل لكلّ قبيله وضع خاصّ و اصطلاح مخصوص.

و ثانيتهما: أنّ ديدن المحقّقين من اللّغويين كان استفاده اللّغات من ألسنه الأقوام و القبائل، فإذا رأى اللّغوي أنّ في قبيله يراد من لفظ العين -مثلا- العين الباكيه و قبيله اخرى يراد منها العين الجاريه فلا بدّ له حين الكتابه

من كتابه جميع المعاني؛ بأنّ العين-مثلا-تكون حقيقه فى سبعين معنى، فيكون أحد مناشئ الاشتراك اختلاف المعاني فى القبائل فى الأزمنه السابقه، و اختلافها فى البلاد فى زماننا هذا.

الثانى: تقدّم أنّ الغرض من الوضع هو التفهيم و التفهّم، و لا يخفى أنّ ذلك على نوعين، فإنّ غرض المتكلّم قد يتعلّق ببيان المراد بنحو كامل و إظهاره ما فى ضميره بنحو أجلى للمخاطب، و قد يتعلّق غرضه ببيان المراد بنحو الإجمال، و معلوم أنّ الاشتراك اللفظى أحسن طريق لبيان المراد على النحو الثانى، فيقضى غرض الوضع تحقّق الاشتراك فى اللغات.

و يمكن لنا بيان منشأ آخر للاشتراك و هو: أنّ الواضع وضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، و لكنّه استعمل كثيرا فى المعنى المجازى بحيث صار حقيقه فيه فى مقابل المعنى الحقيقى؛ بحيث أنّ المخاطب حين استماع كلمه «الأسد» بلا قرينه يصير متحيّرا فى أنّ المراد منه ما هو؟ فيتحقّق هاهنا الاشتراك اللفظى بصوره الوضع التعيّنى، فهذا أيضا منشأ للاشتراك اللفظى، كما لا يخفى.

و أشار المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) إلى قول آخر فى المسأله و هو القول بالتفصيل بين القرآن و غيره؛ بأنّ الاشتراك مستحيل فى القرآن دون غيره؛ إذ لو قلنا بوجود لفظ المشترك فيه لزم التطويل بلا طائل أو الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى.

توضيحه: أنّه حين الاستعمال إن اعتمد فى تعيين المراد على القرائن الداله عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، و إن لم يعتمد عليها فى تعيين المراد لزم الإجمال، و كلا الأمرين غير لائق بكلامه تعالى، و هذان المحذوران أوجبا

ص: ٣٤٤

و جوابه أولاً: إنا نرى فى القرآن وجود اللفظ المشترك كثيرا ما، مثل قوله تعالى: و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (١)، فإن لفظ القروء استعمل فى المعنيين المتضادين- أى الطهر و الحيض- و هكذا لفظ العين استعمل فى موضع من القرآن فى معان متعدده، مثل قوله تعالى: لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (٢). و قوله تعالى: عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (٣) و أمثال ذلك.

و ثانيا: أن الدليل المذكور مردود بكلا وجهيه: أما الإجمال فبأنه اجتهاد فى مقابل النص؛ لأنه تعالى صرح بوجود المتشابهات فى القرآن بقوله: هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (٤).

و أما لزوم التطويل بلا طائل فبإمكان أن يكون نصب القرينه لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينه داله بالدلاله الالتزاميه على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل.

ص: ٣٤٥

١- ١) البقره: ٢٢٨.

٢- ٢) الأعراف: ١٧٩.

٣- ٣) المطففين: ٢٨.

٤- ٤) آل عمران: ٧.

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

ذكر مقدمتين حتى يعلم محل النزاع:

إشارة

لا بد لنا قبل تحقيق المسألة من ذكر مقدمتين حتى يعلم محل النزاع:

إحدهما:

أنّ عنوان المسألة في كتب القدماء حتى إلى زمان صاحب المعالم قدس سرّه (١) و صاحب القوانين قدس سرّه (٢) يدور مدار الجواز و عدمه، إلا أنّ المتأخرين كالمحقق الخراساني قدس سرّه (٣) بَدَّلَ العنوان بالإمكان و الاستحالة، فعلى هذا يقع البحث في مرحلتين: المرحلة الأولى: في الإمكان و عدمه، و إن قلنا بإمكانه في هذه المرحلة فتصل النوبة إلى المرحلة الثانية، و هي أنّ هذا الأمر الممكن هل يكون موردا لترخيص الواضع أم لا؟

و الثانية:

أنّ محلّ النزاع هو في ما إذا استعمل لفظ واحد في معنيين مستقلّين؛ بحيث يكون الإطلاق الواحد في حكم الإطلاقين، و الاستعمال الواحد في حكم الاستعمالين، و يكون كلّ واحد من المعنيين مرادا على الاستقلال.

ص: ٣٤٧

١-١) معالم الدين: ٣٩.

٢-٢) قوانين الاصول: ٣٩.

٣-٣) كفايه الاصول ٥٤: ١.

و من هنا يظهر أنّ استعمال اللفظ الواحد فى مجموع المعنيين بما هو كذلك، أو فى قدر جامع بينهما أو فى أحدهما على سبيل البدليّه، أو فى أحدهما أصاله و فى الأخرى تبعاً، خارج عن محلّ النزاع، فمحلّ النزاع فيما إذا كان كلّ واحد من المعنيين مراداً من اللفظ على سبيل الاستقلال و الانفرد.

و أمّا فى المرحله الأولى فقال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) باستحالته، و قال فى مقام الاستدلال: إنّ حقيقه الاستعمال ليس جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى حتّى يقال: إنّه لا إشكال فى جعل اللفظ علامه للمعنيين، بل هى عبارته عن جعل اللفظ فانيا فى المعنى و عنواناً له، بل بوجه نفسه كأنّه الملقى، و لذا يسرى إلى اللفظ حسن المعنى و قبحه، فلحاظ اللفظ وجهها للمعنى و فانيا فيه ينافى لحاظه وجهها لمعنى آخر مع فرض وحده اللحاظ، حيث إنّ لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلّا بتبع لحاظ المعنى فانيا فيه فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون، و معه كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال؟ أفلا يمكن جعل لفظ واحد فى آن واحد فانيا فى اثنين و وجوداً و وجهاً لهما معاً، إلّا أن يكون اللا حظ أحول العينين.

و لا يخفى أنّ فى هذه العبارة ثلاث احتمالات

الأول: أن يكون مدار كلامه قدّس سرّه

فى الاستعمال بأنّ ماهيته الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى، و بعد فئاته فى المعنى الأوّل فليس له وجود سوى وجود هذا المعنى حتّى يفنى فى المعنى الثانى، فإن كان مراده هذا الاحتمال ففيه:

أولاً: أنّ ماهيته الاستعمال ليست فناء اللفظ فى المعنى و إن كان له عنوان

ص: ٣٤٨

تبعى بالنسبه إلى المعنى، وإلا يلزم عدم دخاله اللفظ من حيث حسنه و قبحه فى إلقاء المعنى، مع أنّ الخطيب يسعى فى استخدام ألفاظ حسنه لإلقاء مطالبه، فكيف يعقل فناء اللفظ فى المعنى مع أنّهما من المقولتين المتباينتين!؟

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ ماهية الاستعمال هى فناء اللفظ فى المعنى إلاّ- أنّ كلا المعنيين لما كانا فى عرض واحد فلا مانع من فناءه فيهما؛ إذ لا يكون هاهنا أوليه و ثانويه، بل كلاهما فى عرض واحد.

الاحتمال الثانى:

إشاره

أنّ المعنى حين الاستعمال يتعلّق به اللحاظ الاستقلالى، و إذا كان المعنى متعدّدا فاللحاظ الاستقلالى الذى يتعلّق بها أيضا كان متعدّدا، و أمّا لحاظ اللفظ فيكون تابعا للحاظ المعنى، فإذا استعمل فى شيئين يكون تابعا لهما فى اللحاظ، فيجتمع فيه اللحاظان الآتيان بالتبع، و هو كما ترى.

و يحتمل قويا أن يكون مراده قدّس سرّه هذا الاحتمال، و لعلّه كانت جملة «إلاّ أن يكون اللاهظ أحول العينين» ناظره إلى هذا المعنى، و هذا هو الأقرب إلى كلامه قدّس سرّه.

و إن كان مراده هذا الاحتمال فيجاب بأنّ اللفظ و المعنى قد يلاحظان بنظر المتكلّم، و قد يلاحظان بنظر السامع.

توضيحه:

أنّ المولى قبل صدور الأمر منه يلاحظ المعنى و يتوجّه إليه، و لكن يتوجّه إلى اللفظ حين صدور الأمر و تفهيم مراده العبد، فيلاحظه تبعا للمعنى و يقول: «جئنى بماء» إلاّ- أنّه لا- دليل لأن يكون اللحاظ التبعى متعدّدا، بل يلاحظه تبعا بلحاظ واحد، فيلاحظ المعنيين ثمّ يلقى كليهما بلفظ واحد، فإذا كان الملحوظ بلحاظ استقلالى متعدّدا فلا يستلزم أن يكون الملحوظ باللحاظ التبعى أيضا متعدّدا.

و أما السامع و المخاطب فينتقل من اللفظ إلى المعنى فينعكس الأمر؛ إذ يكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ و سماعه، فإذا كان اللفظ دالاً على المعنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم استحاله أبداً، فلا يلزم من تبعيته للحاظ جمع اللحاظين في اللفظ، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث:

أنّ كلامه قدس سرّه يدور مدار أصل اللحاظ مع حذف عنوان الاستقلال و التبع عنه؛ بأنّ معيار تعدّد اللحاظ في اللفظ هو تعدّده في المعنى، فإذا كان اللحاظ في جانب المعنى متعدّداً فلا بدّ من تعدّده في جانب اللفظ أيضاً.

و جوابه: أنّ هذا ليس بتأمّ؛ لأنّه إذا قال المتكلّم: «رأيت عينا» و أراد منها العين الباكية، ثمّ قال بعد ساعه أيضاً: «رأيت عينا» و أراد منها هذا المعنى، فلا شكّ في تعدّد اللحاظ و وحده المعنى، فكيف كان اللحاظ متعدّداً مع أنّ المعنى واحد؟! فلا بدّ من تغيير المعيار؛ بأنّ تعدّد اللحاظ في جانب اللفظ تابع لتعدّد الاستعمال، فإذا كان الاستعمال واحداً يكفي فيه اللحاظ الواحد و إن كان المعنى متعدّداً، و إذا كان الاستعمال متعدّداً فلا بدّ من تعدّد اللحاظ. و لا يصح ما أفاده قدس سرّه في مقام الاستدلال للقول بالاستحاله، فتدبرّ.

فإن قيل: إنّّه لا مانع من تعلق اللحاظين بلفظ واحد مع أنّه واحد.

قلنا: إنّ هذا المعنى ليس بصحيح؛ إذ اللحاظ عبارته عن تصوّر الشئ و حضوره عند النفس و التفات الذهن إليه، و من المعلوم أنّه لا يمكن إحضاره في النفس مرّتين بدون تعدّد الزمان، كما أنّه لا يمكن إثبات علمين في آن واحد بشئ واحد للإنسان.

و قد استدللّ المحقّق النائيني قدس سرّه (1) على الاستحاله بأنّ حقيقه الاستعمال ليست

ص: ٣٥٠

إلا- عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ و إلقاءه إلى المخاطب خارجا، و لذا لا- يرى المخاطب إلا- المعنى، فإنّه الملحوظ أولا و بالذات، و اللفظ ملحوظ باتباعه و فان فيه، فلازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال تعلق اللحاظ الاستقلالي بكل واحد منهما في آن واحد كما لو لم يستعمل اللفظ إلا فيه. و من الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد، فلا شكّ في أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد يستلزم ذلك، و المستلزم للمحال محال.

و جوابه: أنّ النفس بما أنّها جوهر بسيط و لها صفحه واسعة تقدر أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في صفحتها في آن واحد. و يدلّ على ذلك امور:

الأول: أنّا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدنا أنّها تقدر على تصوّر امور متضاده أو متماثله بتصورات مستقلّة في آن واحد، فإنّ إسناد الرؤيه-مثلا- إلى العين أو النفس إسناد حقيقي، و معلوم أنّ النفس بما لها من السعه تقدر على رؤيه عدّه أشخاص في آن واحد بلا تقدّم و تأخر، فالرؤيه مع كونها عملا للنفس تستلزم أن يكون المرئى متعدّدا، فلا يكون اجتماع اللحاظين فيها ممتنعا أصلا.

الثاني: أنّ استفاده النفس في آن واحد من قوه السامعه و البصره و اللامسه لا تكون قابله للإنكار، فكيف تقدر النفس في آن واحد على لحاظ المسموع و الملموس و أمثال ذلك؟! فيكشف أنّ للنفس سعه خاصّه تقدر بها بما لا يمكن صدوره عن المادى.

الثالث: أنّ في القضايا الحملية التي ملاكها الاتّحاد و الهوهويه و إن كان الموضوع متقدّما و المحمول متأخرا من حيث اللفظ، إلا أنّ حمل الشئ و الحكم

بشوته له كقولنا: «زيد قائم» يستدعى لحاظ كل من الموضوع و المحمول في آن واحد، و هو آن الحكم، و إلا لكان الحكم من النفس ممتنعاً، فلا- بد حين الحمل و الحكم من الالتفات إليهما، و حضورهما معا في النفس بلا تقدّم و تأخر، فالحمل يستلزم الجمع بين اللحاظين الاستقلاليين.

الرابع: أنه لا- إشكال في أنّ قولنا: السواد و البياض متضادان قضيه صحيحه، و لا- ريب في أنّ الموضوع فيها عباره عن السواد و البياض بلا تقدّم و تأخر في موضوعيه أحدهما على الآخر، فالمتكلم حين حمل المتضادين عليهما إما أن يكون غافلاً عنهما، و إما أن يكون ملتفتاً إلى كل واحد منهما و لا ثالث في البين، و حيث إنّ الأول غير معقول فتعين الثاني، فلا بد من حضورهما و لو في آن واحد عند النفس معا حتى يصح الحمل، فالاستحاله التي ادعى المحقق النائيني قدس سرّه في جانب المعنى- أى اجتماع اللحاظين المستقلين في آن واحد عند النفس- ليست بتامه، كما أنّ الاستحاله التي ادعاها المحقق الخراساني قدس سرّه في جانب اللفظ أيضا ليست في محلها.

و قد ذكر طريق ثالث للاستحاله و هو: أنّ للمفاهيم و الماهيات تصوّرات وجودات خمس: الأول: الوجود العيني الخارجى، الثانى: الوجود الذهنى، الثالث: الوجود الإنشائى، و لكنّه منحصر ببعض المفاهيم كمفهوم الطلب و أمثاله، الرابع: الوجود الكتبى، الخامس: الوجود اللفظى. و هو أنّ تحقّق العلقه الوضعيه بين اللفظ و المعنى يقتضى أن يكون اللفظ وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فيكون «زيد» من حيث وجوده الخارجى مصداقاً واقعياً و وجوداً خارجياً لماهية الإنسان، و أمّا من حيث وجوده اللفظى فيكون وجوداً تنزيليّاً لها و إن كان هذا اللفظ وجوداً خارجياً و مصداقاً واقعياً لماهية اللفظيه.

و بعبارة أوضح: أنه لا- إشكال في أن قضيه «زيد إنسان» قضيه حمليه بالحمل الشائع الصناعي الذى ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول من حيث الوجود، و هكذا قضيه «زيد لفظ» التى يكون الموضوع فيها عبارة عن لفظ «زيد» قضيه حمليه بالحمل الشائع الصناعي، فإن لفظ «زيد»- أى الموضوع- إذا لوحظ بالنسبة إلى ماهية اللفظ- أى المحمول- يكون بينهما اتحاد وجودى؛ إذ لا شك فى تحقق الاتحاد الوجودى بين لفظ «زيد» و ماهية اللفظ، فىكون هذا اللفظ مصداقا واقعيًا لماهية اللفظ، كما أن معناه يكون مصداقا واقعيًا لماهية الإنسان، و لكنه مع ذلك يكون لفظ «زيد» مرحله من معناه و وجودا تنزيليًا له.

ثم استفاد المستدل من ذلك بأن اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد من المحالات؛ إذ لا يمكن اجتماع فردين من ماهية الإنسان- مثلاً- فى وجود واحد؛ لأن تعدد الفردية ملازم لتعدد الوجودات، كما لا يخفى، فإذا كان الحال فى الوجودات الحقيقية كذلك فى الوجودات التنزيلية أيضا كذلك، فلا يمكن أن يكون اللفظ الواحد وجودا تنزيليًا للمعنيين، فىكون استعمال اللفظ الواحد فى أكثر من معنى واحد من المحالات.

و فيه: أولًا- أن تقسيم وجود الماهيات و المفاهيم إلى الأقسام الخمسة المذكورة مميًا لا- دليل عليه من العقل و النقل، و إنما يستحسنه الذوق فى مقام التخيل و التصور فقط؛ إذ لا- يمكن بحسب الواقع و الدقة العقلية أن يكون اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى؛ لأنهما من المقولتين المتباينتين، فكيف يمكن أن يكون لفظ «زيد» الذى يكون من مقوله كيف المسموع وجودا للمعنى الذى يكون من مقوله الجوهر؟! و لا يعقل هذا المعنى أصلاً. نعم، يكون بينهما ارتباط

وضعى و اعتبارى بعنوان حكاية اللفظ عن المعنى.

و ثانيا: على فرض تسليم أن يكون اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى، و لكنّه لا دليل على أن يكون اجتماع الوجودين التنزليين فى فرد واحد كاجتماع الوجودين الواقعيين فى من المحالات، و إثبات هذه المماثلة و المشابهة يحتاج إلى الدليل، و فقده يوجب بطلان الاستدلال رأسا، مع أنه تحقّق لنا دليل على خلافه، و هو أنّا نرى اجتماع الوجود الحقيقى و التنزلى فى فرد واحد، كما فى المثال المذكور فى الاستدلال، يعنى «زيد لفظ»، فإنّ لفظ «زيد» اجتمع فى الوجودان الحقيقى و التنزلى؛ إذ هو وجود تنزلى بالنسبة إلى المعنى و ماهيته الإنسان، و وجود حقيقى و مصداق واقعى بالنسبة إلى ماهية اللفظ، و لا يختصّ كونه وجودا تنزليًا له فى صورته الاستعمال أو غيره، فإذا تحقّق اجتماع الوجودين الحقيقى و التنزلى فلا إشكال فى اجتماع الوجودين التنزليين أيضا، فما هو من المحالات المسلّمه هو اجتماع الوجودين الواقعيين فى فرد واحد لا غير، فلا يكون استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى واحد مستحيلا فى مقام الثبوت.

و إذا فرغنا من مرحله الإمكان تصل النوبه إلى المرحلة الثانية، و هى مرحله ترخيص الواضع و عدمه، بمعنى أنّ هذا الاستعمال الممكن جائز عنده أم لا، غاية ما ثبت لنا فى هذه المرحلة أنّ الواضع مع التوجّه و الالتفات وضع لفظ العين -مثلا- لمعان متعدّده بأوضاع متعدّده، و لا نعرف منه تعهّدا و شرطا بأن يقول: هذا الوضع مشروط بعدم استعمال المستعمل فى أكثر من معنى واحد حين الاستعمال، بل يقتضى نفس وضع اللفظ لمعان متعدّده استعماله فى أكثر من معنى واحد، مع أنّا لا نرى فى كتب أهل اللغة و كتب التأريخ

من الشرط المذكور أثرا ولا خيرا.

و لكنَّ المحقِّق القمى قدس سرّه ذكر طريقا آخر لعدم الجواز في كتاب القوانين (١)، و هو قوله في مقام الإشكال على صاحب المعالم قدس سرّه بأنّه: «لا أقول: إنّ الواضع يصرِّح بأنّي أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ألا يراد معه شيء آخر و بشرط الوحده، و لا- يجب أن ينوى ذلك حين الواضع أيضا، بل أقول: إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد و في حال الانفراد، لا بشرط الانفراد حتّى تكون الوحده جزء للموضوع له».

توضيح كلامه: أنّ تصريح الواضع بعدم الجواز ليس بلازم كقوله: إنّي وضعت لفظ العين للعين الجارية بقيد الوحده، و للعين الباكية أيضا كذلك، و هكذا... بل الواضع حين الوضع يلاحظ اللفظ و المعنى في حال الوحده و يضعه له في هذا الحال، و هو يكفي في عدم جواز استعماله في أكثر من معنى واحد؛ إذ لا بدّ في الاستعمال من التبعيّة و التأسّي من الوضع، فيقتضى اتّصاف المعاني حين الوضع بقيد الوحده أن يلاحظ هذا الحال حين الاستعمال أيضا، و لذا لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

و فيه: أوّلا: أنّه لو سلّمنا أنّ المعنى حين الوضع كان في حال الوحده، و لكنّ رعايه جميع خصوصيات حال الوضع حين الاستعمال ممّا لم يقل به أحد؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلا بدّ من رعايه خصوصيات الواضع و حالاته و زمان الوضع و مكانه، فإذا كان الواضع حين الوضع مستقبلا للقبلة-مثلا- فيجب في حال الاستعمال رعايه هذا الحال، و هكذا، فلا بدّ أن يراعى حين الاستعمال الخصوصيات التي شرطها الواضع حين الوضع فقط، فتكون كبرى بيانه

ص: ٣٥٥

و ثانياً: أنه لو فرضنا صحّ كلامه قدّس سرّه من ناحيه الكبرى لكن لا تجرى صغرى بيانه فى جميع المشتركات اللفظية؛ إذ كان من أقسامها الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو عبارته عن لحاظ الواضع معنى كلياً و وضع اللفظ لمصاديقه و أفراده، و معلوم أنّ اللفظ هنا كان واحداً و المعنى متعدّداً بتعدّد أفراد العامّ و الكلى، فيتحقّق الاشتراك بين المعانى المتعدّده بوضع واحد، فلا تكون المعانى حين الوضع فى حال الواحد و متّصفه بصفه الواحد، فلا يجرى كلامه قدّس سرّه فى هذا النوع من المشترك اللفظى، و لم نجد فى هذه المرحله دليلاً على عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، مع أنّنا نرى فى كلمات الادباء و الشعراء استعماله كذلك، و لا يمكن الالتزام بأن يكون استعمالهم غير جائز.

فثبت إلى هنا أنّ استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ليس بمستحيل، و لا- دليل على منع الواضع من هذا الاستعمال كما عرفت، و لكنّ البحث فى أنّ هذا الاستعمال هل يكون بنحو الحقيقة مطلقاً، أو بنحو المجاز مطلقاً، أو يكون فى المفرد بنحو المجاز و فى التثنيه و الجمع بنحو الحقيقة؟ فتكون فى المسأله ثلاثه أقوال، و العمده هنا بيان قول صاحب المعالم قدّس سرّه (1)- يعنى القول الأخير- و فى ضمن تبيينه يظهر ما هو الحقّ منها.

و استدلال صاحب المعالم لمدّعاها بأنّ الموضوع له فى الألفاظ المشتركة ليس هو ذوات المعانى، بل هو عبارته عن المعنى مقيداً بقيد الواحد، فيكون الموضوع له كلّ واحد من المعانى مشروطاً بشرط الواحد، و للقيّد دخل فى الموضوع له بعنوان الجزئيه، فإذا استعمل لفظ «العين»- مثلاً- فى أكثر من

معنى واحد يستلزم إلغاء قيد الوحده و يوجب استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ في الجزء، فيكون هذا الاستعمال مجازا. هذا تمام كلامه في المفرد.

و فيه: أولا: أنّ كون الموضوع له ذات المعنى بقيد الوحده ممّا لا يؤيّده كتاب من كتب اللغه، بل هو ادّعاء لم يقم أى دليل عليه، و لا يوجد واقعا دليل له، فهو ادّعاء بلا دليل.

و ثانيا: لو سلّمنا دخاله قيد الوحده في الموضوع له و لكنّه لا يكون بنحو التركيب- بأن يكون الموضوع له مركّبا من العين الباكيه و قيد الوحده حتّى يكون أحد الجزئين عباره عن قيد الوحده و الآخر عباره عن ذات المعنى- بل تكون دخالته فيه بنحو التقييد، كما اعترف به بقوله: «إنّ الموضوع له عباره عن المعنى مقيدا بقيد الوحده»، و بناء على ذلك تقييد جزء و القيد خارجي، و معلوم أنّ التقييد أمر عقلي، و لا يشمل قولهم: «إن استعمال اللفظ الموضوع للكُلّ في الجزء فهو مجاز» لمثل هذا الجزء قطعاً على ما هو التحقيق.

و أشكل عليه أيضا صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) بما حاصله: أنّ الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحده، و إن سلّمنا اعتباره في الموضوع له فلا- يجوز استعمال المفرد في أكثر من معنى و لو مجازا، إذ ليس الأ-كثر بجزء الموضوع له ليصحّ استعمال اللفظ فيه مجازا بعلاقه الكلّ و الجزء؛ لأنّ المستعمل فيه- هو الأكثر- مباين للمعنى الموضوع له- و هو المعنى- مقيدا بقيد الوحده؛ لمباينه المشروط بشيء للمشروط بعدمه، فإنّ الأكثر الذي يكون «بشروط شيء» و المقيد بالوحده يكون «بشروط لا»، فأين الكلّ و الجزء حتّى يصحّ الاستعمال المجازي بلحاظهما؟ و كيف يستعمل المفرد في أكثر من

ص: ٣٥٧

و لكنّه مدفوع بأنّه اختلط عليه المفهوم و المصداق؛ إذ المستعمل فيه ليس بعنوان الأكثر و مفهومه، بل هو عبارته عن مصداقه، يعنى استعمال اللفظ فى المعنيين أو المعانى باستعمال واحد مثل استعماله فىهما أو فىها مستقلاً، و حينئذ يصدق لفظ الموضوع للكلّ فى الجزء، كما لا يخفى.

و أمّا استدلال صاحب المعالم لمّدعاه فى التشبيه و الجمع بأنّهما بمنزله تكرار اللفظ، و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ فى معنى أو معان غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فىكون استعمال التشبيه و الجمع فى المعنيين المختلفين أو المعانى المختلفه على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد.

و لكنّ أشكاله عليه أيضاً فى الكفاية (1) بأنّ التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله تكرار المفرد، إلاّ أنّ علامتهما تدلّ على تعدّد أفراد ما ارىد من المفرد، و إذا كان المراد من المفرد معنى واحداً فالتعدّد يكون فى أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا ارىد من العين - مثلاً - العين الجارية فلا يراد من تشبيهما و جمعها إلاّ فردان و أفراد من هذه الماهية، فوزان التشبيه و الجمع وزان المفرد فى عدم جواز استعمالهما فى أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقة.

و اعترض على صاحب الكفاية بأنّ لازم هذا البيان عدم صحّ دخول علامه التشبيه و الجمع على الأعلام الشخصية؛ لعدم كون معنى العلم الذى يثنى و يجمع ذا أفراد حتّى يراد فى تشبيته و جمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ زيدين - مثلاً - يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامه التشبيه و الجمع على تعدّد مصداق معنى واحد لا يصحّ تشبيه الأعلام

و جمعها، مع أنّ من البديهيّات صحّتهما، كما لا يخفى.

و أجاب عنه في الكفايه (1) بأنّ الأعلام التي لحقتها علامه التشبيه و الجمع لم تستعمل في معانيها الحقيقيه غير القابله للتعدّد، بل تستعمل في معنى مجازى - و هو المسمّى بزید- ثمّ تثنى و تجمع، و معلوم أنّ المسمّى ذو أفراد و مصاديق، فيصير «زید» بعد هذا التأويل كالعين التي تكون لكلّ واحد من معانيها أفراد متعدّده.

فحاصل إشكال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في هذا المقام على صاحب المعالم: أنّ علامه التشبيه و الجمع لا تدلّ على تعدّد المعنى و الماهيته، و إنّما تدلّ على تعدّد مصداق المعنى الواحد الذي ارید من المفرد، هذا أوّلا.

و أشكال عليه ثانيا: لو فرضنا أنّ علامه التشبيه و الجمع تدلّ على مطلق التعدّد لا على تعدّد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد، فيلزم خروج التشبيه و الجمع عن حريم النزاع، و هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فإنّهما بعد أن يكونا بمنزله تكرار المفرد لا بأس بأن يراد من كلّ لفظ معنى غير المعنى الذي ارید من اللفظ الآخر، و معلوم أنّ هذا ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتّى ينازع في كونه على نحو الحقيقه أو المجاز، فإذا ارید من العين -مثلا- الباكيه و الجاربه فيراد من التشبيه كلاهما بلا إشكال.

نعم، إذا استعملت التشبيه في فردين من كلّ من المعنيين كفردين من العين الباكيه، و فردين من العين الجاربه، فكان استعمال للعينين في أكثر من معنى، و لا- يجدى تكرر المفرد في كونه على نحو الحقيقه، فإنّ مناط المجازيه - و هو إلغاء قيد الوحده المعبره في الموضوع له في هذا الاستعمال- موجود

ص: ٣٥٩

و محقق؛ إذ التثنيه وضعت للطبيعتين أو للفردين من طبيعه واحده، فإذا استعملت في أربعة أفراد من طبيعتين فلا محاله تلغى قيد الوحده المعتبره في الموضوع له، فالتثنيه تشارك حينئذ المفرد في كون الاستعمال في كليهما على نحو المجاز، ولا يجرى هذا الاستدراك في الجمع، كما لا يخفى. هذا تمام توضيح كلامه قدس سره.

و لكن التحقيق أنه لا يمكن استعمال التثنيه و الجمع في أكثر من معنى أصلاً، فإنَّ هيئه التثنيه و الجمع - أى الألف و النون أو الواو و النون - موضوعه للدلاله على إرادته المتعدّد من مدخولها، و تدلّ على تضاعف المفرد، فإن اريد من المفرد ككلمه العين - مثلاً - فى قولك: «رأيت عينين» المعنيان - كالجاريه و الباكيه - فالهيئه الطارئه عليها تدلّ على فردين من الجاريه و فردين من الباكيه، و هذا ليس من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل هو من باب استعمال المفرد فى ذلك، فإنَّ التثنيه مستعمله فى معناها الموضوع له الذى يدلّ على تضاعف المفرد، و هذا بعينه نظير ما إذا تثنى يكون متعدداً من نفسه كالتأثفه فى قولنا: «رأيت طائفتين» فكما أنه لم يذهب إلى و هم أحد أنّ التثنيه فى أمثال هذه الموارد مستعمله فى أكثر من معنى فكذلك فى المقام.

و الحاصل: أنّ دلاله الهيئه تابعه للمفرد و الماده، فإن اريد بالماده طبيعه واحده - كالذهب - فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدّد منه، و إن اريد بالماده الطبيعتان المختلفتان فالهيئه تدلّ على إرادته المتعدده منهما، فلا معنى لاستعمال التثنيه و الجمع فى أكثر من معنى رأساً، فيكون محلّ النزاع فى هذا البحث لفظ المفرد فقط، و الاستعمال فى أكثر من معنى كان فيه على نحو الحقيقه كما مرّ.

ثم إنَّ المحقق الخراساني قدّس سرّه (١) بعد ما قال باستحاله استعمال اللفظ في أكثر من معنى أشار في خاتمه كلامه إلى ما يوهم وقوع ذلك، وهو: أنَّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه، مع أنّ أكثر ألفاظ القرآن ليس بمشترك، و من المعلوم تنافى الوقوع للاستحاله العقليّه فكيف يمكن القول بالاستحاله؟!

ثمّ أجاب عنه في الكفايه (٢) بأنّ بين مفاد الأخبار و محلّ النزاع فرقا واضحا بيّنهما بزخ لا يبغيان (٣)، فإنّا نبحت في عدم جواز استعمال لفظ المشترك في المعنيين في عرض واحد بلا تقدّم و تأخّر بحيث إنّ استعمال في كلّ واحد مستقلا، و لا دلاله لهذه الأخبار على أن يكون معنى الباطن مع معنى الظاهر كذلك، بل لا دلاله لتلك الأخبار على أنّ إرادته تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتّى تنافى ما ذكرنا «من استحاله الاستعمال في أكثر من معنى»، فإنّها تجرى فيها احتمالات تمنع عن ظهورها في كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمّ ذكر قدّس سرّه احتمالين منها: أحدهما: أنّه يمكن أن تكون البطون مراده بالاستقلال من دون دلاله الألفاظ عليها، لكنّها تكون مقارنه لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: قام زيد-مثلا-و أراد مقارنا لهذا الكلام معنى آخر كحلول زمان الحصار أو غيره من المعاني المستقلّة التي تراد مقارنه لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلاله لذلك اللفظ و لو بالالتزام عليها.

ص: ٣٦١

١- ١) كفايه الاصول ٥٧: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

٣- ٣) الرحمن: ٢٠.

و أشكل عليه بعض الأعلام بأنه لو كان المراد من البطون ما ذكره قدس سرّه لا يكون ذلك موجبا لعظمه القرآن على غيره و لا لفضيلته على سائر المحاورات، مع أنّ هذه الأخبار تكون في مقام بيان عظمته و فضيلته.

على أنّ لازم ذلك ألاّ تكون البطون بطونا للقرآن و معانها له، بل كانت شيئا أجنبيّا عنه، غاية الأمر أنّها اريدت حال التكلّم بألفاظه، و هو مخالف لصريح الروايات المشتمله على البطون، فهي كما نطقت بإثبات الفضيله و العظمه للقرآن على غيره من جهه اشتماله على ذلك، كذلك نطقت بإضافه تلك البطون إليه و أنّها معانى القرآن لا أنّها شيء أجنبيّ عنه. و لا يخفى أنّ الإشكال في كمال الصحّح و المتأنه.

و أمّا الاحتمال الثاني الذي ذكره قدس سرّه في أخبار البطون فهو: يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملا فيها، و إن دلّ عليها بالدلاله الالتزاميه، نظير ما إذا فرض أنّ قدوم الحاجّ يلازم عادة نزول البركات، فإنّ قوله حينئذ: «قدم الحاجّ» لم يستعمل إلّا في معناه، لكنّه يدلّ التزاما على نزول البركات، و الدلاله الالتزاميه أجنبيّه عن الاستعمال و إن كانت أفهامنا قاصره عن إدراكها.

و أيّد هذا الاحتمال بعض الأعلام (1) بقوله: «و أمّا ما ذكره ثانيا من أنّ المراد من البطون لوازم معناه و ملزوماته من دون أن يستعمل اللفظ فيها، فهو صحيح». ثمّ استشهد له بعدّه روايات:

منها: ما جاء عنهم عليهم السّلام من أنّ القرآن حيّ لم يمت، و أنّه يجرى كما يجرى الليل و النهار، و كما تجرى الشمس و القمر، و يجرى على آخرنا كما يجرى على

ص: ٣٤٢

و منها: ما تضمّن أنّ القرآن ظاهره قصّه و باطنه عظه، و غير ذلك من الأخبار.

و لكن لا- نفهم أنّه كيف يستفاد من الروايات أنّ البطون تكون من المدلولات الالتزامية لألفاظ القرآن؟ فإنّه يحتمل أيضا أنّ يكون المراد من البطون أنّه يجرى في القرآن احتمالات سبعة أو سبعين، و لا- يمكن أن يكون الحكم بأنّ هذا المعنى مراد منه دون ذلك، فإنّه ذو وجوه و احتمالات.

و يؤيّده منع أمير المؤمنين عليه السلام سلمان عن الاحتجاج بالقرآن حين إرساله للاحتجاج مع قوم؛ لأنّه يمكن أن يريد القوم من الآيه التي تستدلّ بها معنى خالف مرادك و استدلالك (٢).

و يؤيّده أيضا اختلاف المفسّرين في معنى الظاهر، مع اتّفاقهم على حجّته ظواهر القرآن.

و يؤيّده أيضا: تعبير الروايات بالبطون لا المعاني، و لذلك يلزم علينا كثره التدبّر في القرآن حتّى ينجينا من الضلال، فهذا الاحتمال يجرى في المقام، مع أنّه لا دليل على خلاف الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين.

ص: ٣٤٣

١- (١) البحار ٤٠٣: ٣٥، الحديث ٢١.

٢- (٢) نهج البلاغه (فيض الإسلام): ١٠٨١، الوصيه ٧٧.

في المشتقّ

يتصوّر لإطلاق لفظ المشتقّ و حمله على الذات حالات ثلاث: فإنّه قد يطلق على المتلبّس بالمبدأ فعلاً، كقولك: «زيد اليوم ضارب»، و لا إشكال في أنّ هذا الإطلاق إطلاق حقيقيّ، و قد يطلق على الذات بلحاظ تلبّسها بالمبدأ في المستقبل، كقولك: «زيد ضارب»، و لا خلاف في أنّه إطلاق مجازي، و قد يطلق على من انقضى و انصرم عنه المبدأ بلحاظ تلبّسه به في الماضي، كقولك:

«زيد ضارب»، و إنّما الكلام و الإشكال في أنّه إطلاق مجازي أو حقيقيّ؟ و قبل تحقيق البحث و تدقيقه ينبغي التنبيه على امور؛ لتوضيح محلّ النزاع في المقام، و هي:

الأمر الأول: في أن النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟

في أن النزاع في باب المشتق عقلي أو لغوي؟

فإنه إذا كان عقلياً فيدور النزاع مدار حكم العقل، مثل: النزاع في مقدمه الواجب بأنه هل يلزم عقلاً وجوب ذي المقدمه وجوب المقدمه أم لا؟ وإذا كان لغوياً يدور النزاع مدار حكم الوضع و الواضع بأنه حين وضع هيئه الفاعل -مثلاً- لاحظ معنى مشتركا بحيث يعمّ حال النسبه و حال انقضاء المبدأ عن الذات ثم وضعها له، أم لاحظ خصوص حال التلبس و وضعها له؟

و الحقّ أنّ النزاع لغوي، و لكن يستفاد من كلمات المحقق النائيني قدس سرّه (١) أنه عقليّ على ما في تقريراته، حيث إنّه قال: و السرّ في اتّفاقهم على المجازيّه في المستقبل و الاختلاف فيما انقضى هو: أنّ المشتقّ لَمّا كان عنواناً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته وقع الاختلاف بالنسبه إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمكان قيام العرض بمحلّه في زمان الماضي، و هذا بخلاف ما لم يتلبس بالمبدأ بعد، فإنّه لم يتولّد عنوان المشتقّ؛ لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك

ص: ٣٦٧

فيستفاد من تعليله أنه قائل بعقليته النزاع في المقام، وإلا لا بد أن يقيم الدليل على أن الواضع وضع لفظ المشتق للمعنى الأعم من المتلبس و ما انقضى عنه المبدأ، ولكن أصل كلامه ليس بتام، فإنّ العقل ناظر إلى الحقائق و الواقعيّات و لا يكون من أهل المسامحة، فحينئذ بعد القول بأنّ المشتقّ عنوان يتحقّق من قيام العرض بالمعروض يحكم العقل بأنّ «زيدا» اليوم لا يكون متلبسا بالعرض حقيقه؛ إذ لا فرق عقلا بين المتلبس بالمبدأ في ما مضى و التلبس به في المستقبل، و يصدق الفاقديّه للعرض على الذات في كلتا صورتين بلا فرق بينهما أصلا، و هذا بعينه دليل على أنّ المسأله لغويّه لا عقليّه، و حينئذ لا بد لنا من تبعيّه الوضع متعبدا و ملاحظه أنّ الموضوع عنده عباره عن خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعمّ من المتلبس بالفعل و من قضى.

و يستفاد أيضا عقليّه المسأله عنده من تعليله لخروج العناوين الذاتيه عن محلّ النزاع بأنّ شيئيه الشىء بصورته لا بمادّته، و إنسانيّه الإنسان ليست بالصوره الترابيه، بل إنّما تكون بالصوره النوعيه التي بها يمتاز الإنسان عن غيره. و إقامة هذا الدليل الفلسفي دليل على أنّه قائل بأنّ المسأله عقليّه، مع أنّ المسأله لغويّه و لا ربط لها بالعقل أصلا، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الثاني: في أنّ أيّ العناوين داخله في محلّ الكلام، و أيّ العناوين خارجه عنه، و لا يخفى أنّ هنا حيثيتين، و لا بدّ من انفكاك كلّ منهما عن الاخرى و إن اختلطا في تقريرات (1) الإمام قدّس سرّه على المقرّر، و هكذا خلط بينهما

الاولى: فى كىفئته ارتباط العنوان مع الذات، بأن ارتباطه معها بأى نحو كان حتى يدخل فى محل النزاع؟

الثانىة: فى جهه المعنى الاشتقاقى للعناوين، فإنه إذا تحقق الضرب-مثلا- من «زيد»، فإن لاحظنا هذا الارتباط بصورة «زيد ضرب» فهو خارج عن محل النزاع، وإن لاحظناه بصورة «زيد ضارب» فهو داخل فى محل النزاع.

الحىثيه الاولى: لا- إشكال و لا- خلاف فى أن العناوين المنتزعه عن الذات بلا واسطه أمر خارج عنها- كالإنسانيه و الحيوانيه و الناطقيه للإنسان- خارجه عن محل النزاع فى باب المشتق، فلا يقال للتراب: إنه إنسان حقيقه و لا مجازا باعتبار أنه كان إنسانا فى ما مضى.

إنما الكلام فى دليله، فالمحقق النائينى قدس سره (٢) و صاحب المحاضرات (٣) ذكرا دليلا- له؛ بأن شىئيه الشىء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانيه- و هى صورته النوعيه- قد انعدم و زال و وجدت حقيقه اخرى و صورته نوعيه ثانيه، و لا يصدق الإنسان على التراب بوجه من الوجوه، و لا معنى لأن يقال: إن إطلاق الإنسان على التراب حقيقه أو مجاز.

و فيه: أولا: أنه قد مرّ آنفا أن المسأله لا تكون عقليه حتى يحتاج إلى دليل عقلى، بل هى مسأله لغويه و منوطه بوضع الواضع.

و ثانيا: أن هذا الدليل منقوض بأمثال الخل و الخمر، فإن الخل إذا صار

ص: ٣٤٩

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ٢١٨: ١.

٢- ٢) فوائد الاصول ٨٤: ١.

٣- ٣) المصدر السابق.

خمرا يتبدّل الشيء من حاله إلى حاله اخرى، و لا- يتبدّل قطعا من صورته إلى صورته اخرى، فيصحّ على هذا إطلاق الخلّ على الخمر على نحو التحقيقه بلحاظ كونه في ما مضى خلا، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و ثالثا: أنّه سلّمنا أنّ شَيْئَهُ الشيء بصورته لا بمادته، و لكن لا دخل لهذا الكلام في ما نحن فيه، فإنّه لا ينحصر بالجواهر، بل يشمل كلّ موجود حتّى الأعراض، فكما أنّ شَيْئَهُ الجسم بصورته كذلك شَيْئَهُ البياض بصورته، فلا يصحّ القول بأنّ الجسم اليوم أبيض بلحاظ عروض البياض له في ما مضى، مع أنّه لا كلام في صحّ هذا الإطلاق، و إنّما الكلام في أنّه حقيقه أو مجاز، فكيف يصحّ هذا الإطلاق مع تبدّل الصورة البياضيه فلا يكون علّه لخروج هذه العناوين عن محلّ النزاع؟! إلا أنّ وضعها يكون بكيفيه خاصّه يعنى وضع الواضع لفظ الإنسان لما هو بالفعل إنسان، و لفظ الحجر لما هو بالفعل حجر، فالمسأله لغويّه، و يلزمنا متابعه الوضع و الواضع كما مرّ آنفا.

و أمّا العناوين المنتزعه عن الذات بواسطه أمر خارج عن الذات فهى داخله في محلّ النزاع، بلا فرق بين أن تكون الواسطه أمرا حقيقيا وجوديا - مثل عنوان الأبيض الذى ينتزع من الذات بواسطه البياضيه - أم تكون الواسطه أمرا حقيقيا عدميا - مثل عنوان العمى الذى ينتزع من الذات بواسطه عدم البصر - أم تكون الواسطه أمرا اعتباريا من ناحيه الشرع أو العقل - كالملكيه و الزوجيه، و أمثال ذلك - أم تكون من العناوين الانتزاعيه - كالفوقيه و التحتيه - فتدخل في محلّ النزاع مثل: «الجسم أبيض» و «زيد أعمى» و «زيد زوج» و «هذا السقف فوق» و «زيد مالك»، و هكذا.

و أمّا العناوين التى تكون لها مصداقان إذا لوحظت بالنسبه إلى أحدهما

تكون من العناوين المنتزعه عن الذات، و إذا لوحظت بالنسبه إلى الآخر تكون من العناوين المنتزعه بواسطه أمر خارج عن الذات، مثل عنوان الموجود فإنه إذا لوحظ بالنسبه إلى واجب الوجود انتزع من الذات، و إذا لوحظ بالنسبه إلى ممكن الوجود لم يكن كذلك، و هكذا سائر العناوين المشتركه بين الواجب و الممكن، فلا إشكال في أنّ هذه العناوين داخله في محلّ النزاع، فإنّ النزاع في المقام ينحصر في هيئه المشتقّ و لا يتوجّه الواضع حين وضع هيئه المفعول أنّه قد تتحقّق في ضمن موجود و كان له فردان.

الحيثيه الثانيه: لا شكّ في أنّ للمشتق النحوى معان كثيره، فإن قلنا بأنّ مبدأ المشتقات هو المصادر المجرّده فيشمل عنوان المشتقّ جميع الأفعال و اسم الفاعل و المفعول و اسم الزمان و المكان و الآله و صيغه المبالغه و المصادر المزيده، و لكنّ الإشكال في أنّ الأفعال و المصادر خارجه عن محلّ النزاع، فإنّ الفعل و إن كان مشتقاً إلاّ أنّه لا يتّحد مع الاسم و الذات و لا يحمل عليها و لا ينطبق عليها، بل يسند الفعل إليها، و لذا لا يصحّ القول بأنّ جملة «زيد ضرب» قضيه حمليه، بخلاف «زيد ضارب»؛ لأنّ ملاك القضيه الحمليه متحقّق في الثانيه دون الاولى.

و هكذا المصادر المزيده، فإنّها و إن كانت من المشتقات قطعاً، و لكنّها خارجه عن محلّ النزاع، فإنّها لا تتّحد مع الذات و لا تنطبق عليها، بل تعرض عليها كعروض البياض على الجسم، فإنّ قول: «زيد إكرام» لا يخلو عن مسامحه.

و هكذا المصادر المجرّده، فإنّ جملة «زيد عدل» ليست قضيه حمليه في الواقع؛ إذ العدل ملكه نفسائيه عارضه على الذات لا أنّها تتّحد معها، فالنزاع

يجرى فى كلّ عنوان يتّحد مع الذات و ينطبق عليها.

و قال صاحب الفصول قدّس سرّه (١) باختصاص محلّ النزاع باسم الفاعل و ما بمعناه، كالمصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل، و كالأسماء المنسوبه مثل: القمى و الطهرانى و البغدادى و غير ذلك، كما يدلّ على هذا المعنى تمثيلهم بذلك، و كما يدلّ عليه احتجاج الأعمى بإطلاق اسم الفاعل على الأعمّ دون بقيه الأسماء.

و الإنصاف أنّ هذين الدليلين فى كمال الضعف، فهما غير قابلين للتمسك بهما، فإنّ التمثيل به و الإطلاق فى مقام الاستدلال لا يدلّ على الانحصار قطعاً.

و لكنّه قدّس سرّه استدلّ لخروج بقيه الأسماء بأنّ من أسماء المفعول ما يطلق على الأعمّ كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه، و منها: ما يطلق على خصوص المتلبّس، نحو: هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، و لم نقف فيه على ضابطه كليّه، و المرجع فيه إلى العرف، و اسم الزمان حقيقه فى الأعمّ، و كذا اسم المكان، و اسم الآله حقيقه فيما اعدّ لآليّه أو اختصّ بها، حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغه المبالغه فيما كثر اتّصافه بالمبدأ عرفاً. انتهى كلامه قدّس سرّه.

و محصّل كلامه أنّه لا بدّ من كون المشتقّ فى هذه الموارد موضوعاً للأعمّ، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبّسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و ما يلحق به عن حريم النزاع.

و أجاب عنه فى الكفايه (٢): أوّلاً: بأنّ منشأ زعم بعض الأجلّه توهم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى ممّا اتّفق عليه الكلّ، مع أنّه ليس فى محلّه؛ لعدم تبين مفهوم سائر المشتقات كاسم الفاعل؛ لكونها محلاً للخلاف أيضاً.

ص: ٣٧٢

١- ١) الفصول الغرويّه: ٥٩-٦٠.

٢- ٢) كفايه الاصول: ٥٨-٥٩.

و ثانياً: بأنَّ اختلاف أنحاء التلبّسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئته المشتقّ، وإن كان يوجب اختلافاً في كيفيّة التلبّس، فإنّ المبدأ إن كان فعلياً يزول التلبّس به بسرعة كالشرب-مثلاً-فالتلبّس به هو الاشتغال بالشرب و بانتهائه ينقضى عنه المبدأ، وإن كان ملكه كالاتجاه فالتلبّس به هو بقاء ملكته و إن لم يكن له استنباط فعلي، و إن كان الشأنيّه فالتلبّس به هو بقاء شأنيّته كالمفتاح، فإنّ التلبّس بالمفتاحيّة بقاءه على الهيئته المفتاحيّة، و إن كان الصنّاعه كالخياطه و النجاره و نحوهما فإنّ التلبّس بما يتحقّق بالممارسه، و لا- تنقضى إلاّ بالإعراض، فيصدق الخياط و النجار و البقال على تاركى هذه المبادئ لا بقصد الإعراض، فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشأنيّه، و غيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام-أعنى وضع هيئته المشتقّ-فإن قلنا بوضع هيئته المشتقّ لخصوص المتلبّس بالمبدأ، فيكون إطلاق المشتقّ على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها على نحو المجازيّة، و إن قلنا بوضعها للأعمّ، فيكون إطلاقه عليها بعد انقضائه على نحو الحقيقة.

و أمّا قولك: «هذا مقتول زيد» إن كان المراد منه من وقع عليه القتل فهو حقيقه على القول بالأخصّ، و مجاز على القول بالأعمّ، و إن كان المراد منه من زهقت روحه بواسطة «زيد» فهو حقيقه على كلا القولين.

و الحقّ في المقام بعد الدقّه و التأمل مع المحقّق الخراساني قدّس سرّه كما لا يخفى، و يدخل أيضاً في محلّ النزاع باب النسبه كالقمي و الخراساني و الحمّامي و أمثال ذلك، فإنّ ملاك البحث-أى الاتّحاد و الانطباق على الذات-موجود فيه، و يدخل أيضاً فيه ما كان جارياً على الذات و منتزعا عنها بواسطة أمر خارج

عنها و لو كان جامدا كعنوان الزوج و الزوجه و الرق و الحر، كما يشهد به ما ذكره العلامة في القواعد (1) و فخر المحققين في الإيضاح (2) في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان و زوجه صغيره و قد أرضعت الكبيرتان الصغيره. قال صاحب الإيضاح: «تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين، و أمّا المرضعه الاخرى ففي تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف رحمه الله و ابن إدريس تحريمها؛ لأنه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»، انتهى.

مع أنّ تقييد الدخول بالكبيرتين في كلامه لا يخلو من مسامحه؛ لأنّ ملاك الحكم في المسأله هو الدخول بالكبيره الاولى كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

و لكنّ التحقيق: أنّ حرمة المرضعه الاولى و الصغيره ممّا اتفق عليه الكل كما يدلّ عليه الإجماع المصرّح به في كلام صاحب الإيضاح و الروايات (3) العديده و الصحيحه، إلاّ أنّه ينبغي ملاحظه المسأله على مقتضى القاعده الأولى و العناوين الكئيه مع قطع النظر عن الإجماع و الروايات.

و أمّا الصغيره فتحرم على الزوج، فإنّ اللبن إذا كان منه فهى بنت له، و إذا كان من غيره فهى بنت الزوجه المدخول بها، و كلا العنوانين قد ثبتت حرمتهما في الكتاب و السنّه، كقوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ وَ بَنَاتُ الْأَخِ وَ بَنَاتُ الْأَخْتِ وَ أُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعِ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ رَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ

ص: ٣٧٤

١-١ (١) القواعد ٢٥:٣.

٢-٢ (٢) إيضاح الفوائد ٥٢:٣.

٣-٣ (٣) الوسائل ٤٠٢:٢٠، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ (١).

و مثله الروايات (٢)المعتبره التي تدلّ على حرمة بنت الزوجه و لو كانت من الزوجه المنفصله عنه بطلاق أو نحوه،فالصغيره محرّمه عليه مؤبدا.

و أمّا الكبيره الاولى فقد استدللّ على حرمتها بأنّه يصدق عليها عنوان أمّ الزوجه الفعلية،و هي محرّمه بلا- إشكال،و تقريب الاستدلال على وجهين:

أحدهما:ما قال به بعض الأعاظم و هو:أنّ انتفاء الزوجيه مسبب عن الأميه و البنتيه،و معلوم أنّ المسبب متأخر رتبته عن السبب،و معناه أنّ المسبب لا يتحقّق في رتبه السبب،فلا محاله يتحقّق نقيضه-يعنى الزوجيه- و إلاّ يلزم ارتفاع النقيضين،فيتحقّق في رتبه السبب عنوان الزوجيه،فيصدق عنوان أمّ الزوجه الفعلية الحقيقيه في هذه الرتبه.

و فيه:أنّ الواقع و إن كان كذلك بحسب الدقه العقلية إلاّ- أنّ العرف لا- يرى كذلك،فإنّه يقول:هي أمّ من كانت زوجه،لا أمّ الزوجه،و المتبع هنا نظر العرف- كما في مسأله بقاء الدم و عدمه بعد بقاء لونه في الثوب-و إن كان مخالفا لما حكم به العقل.

و ثانيهما:ما قاله صاحب الجواهر قدّس سرّه (٣):و هو:أنّ الأميه و البنتيه و انتفاء الزوجيه كلتاهما معلولتان لعلّه واحده في عرض واحد بلا تقدّم و تأخر،و هي تحقّق الارتضاع،و لذا لا يكون بين المعلولين فاصله قطعاً،فهذه المرأه حقيقه أمّ الزوجه؛لعدم الفصل الزمانى بين الأميه،و الزوجيه،فلا يحتاج إلى النزاع فى باب المشتقّ أصلا.

ص: ٣٧٥

١- (١) النساء: ٢٣.

٢- (٢) الوسائل ٤٥٧: ٢٠، الباب ١٨ من أبواب ما يحرم بالمصاهره.

٣- (٣) جواهر الكلام ٣٢٩: ٢٩- ٣٣٠.

وفيه: مع ما اورد على بعض الأعاظم- أن مجرد عدم الفصل زمانا لا- يقتضى التقارن- فإن زوجيه الصغيره قد انقضت بتحقق الرضاع المحرّم، فزمان تحقّق الرضاع هو زمان ارتفاع الزوجيه عنها، وذلك الزمان بعينه هو زمان تحقّق عنوان الأميه للكبيره، فصدق عنوان الأميه للكبيره و الزوجيه للصغيره فى زمان واحد غير معقول، فكيف تكون أمّ الزوجه حقيقه؟! فالحرمة فى الكبيره الاولى مثل الكبيره الثانيه مبن على النزاع فى باب المشتقّ، إلا- أن الإجماع و الروايات الصحيحه حاكمه على حرمة المرضعه الاولى قبل النزاع فى باب المشتقّ، و أمّا المرضعه الثانيه فحكمه مبن على النزاع فى هذا الباب.

ص: ٣٧٤

في جريان النزاع في اسم الزمان

قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات - كما عرفت - إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، فإن مورد البحث في المشتق هي الذات الباقية في حالتى التلبس و الانقضاء؛ إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين، مثل «زيد ضارب» حيث إن الذات فيه باقيه بعد انقضاء المبدأ عنها، فيصحّ النزاع حينئذ في أنّ جرى «الضارب» على «زيد» بعد زوال المبدأ عنه هل هو على نحو الحقيقه أم العنايه و المجاز؟ و هكذا في سائر المشتقات حتى اسم المكان - كالمسجد - فإنّ الذات محفوظه فيه في كلتا الحالتين، بخلاف اسم الزمان؛ إذ الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، فإنّه من الامور التدريجيّه و ليس محفوظه في حالتى التلبس و الانقضاء، فكيف يصحّ حمل المقتل فعلا على يوم عاشوراء؟! و هذا نظير إطلاق عنوان «الضارب» على «زيد» فعلا باعتبار اتّصاف عمرو بالضاربيّه في اليوم الماضى، فلا بد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتقّ.

و أجابوا عن هذا الإشكال بما لا يخلو عن المناقشه، و قال صاحب

الكفايه قدس سره (1) في مقام الجواب عنه أنه: يمكن حل الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما في المقام- لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ.

توضيح ذلك: أنّ مورد البحث في المشتقّ هو المفهوم، وحينئذ يجري النزاع في اسم الزمان أيضاً؛ إذ الموضوع له فيه هو مفهوم عامّ يشمل المتلبّس والمنقضى و إن كان مصداقه في الخارج منحصرًا بفرد واحد، وهو خصوص حال التلبّس؛ إذ لا- يعقل المنقضى عنه المبدأ فيه، وهذا لا ينافي وضع اللفظ- كالمقتل- للمفهوم العامّ و جريان النزاع فيه.

ثمّ ذكر لتأييده شاهدين:

الأول: أنّ ذات الباري لا تعدّد فيها بلا ريب، بل هو واحد أحد لأدله التوحيد، و لكن مع ذلك وقع الخلاف في أنّ الموضوع له للفظ الجلاله هل هو شخص الباري أم معنى كلّى، و هي الذات المستجمعه لجميع الصفات الكماليّه، فلا مانع من انحصار مفهوم عامّ بفرد و وضع اللفظ بإزاء هذا المفهوم الكلّي، و إلّا لم يكن لهذا النزاع مجال.

الثاني: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عامّ بلا إشكال مع انحصار مصداقه بذات الباري.

و أمّا أصل كلامه قدس سره فمردود بأنّ هذا المعنى لا يناسب غرض الوضع- أي التفهيم و التفهّم بسهولة- فإنّه إذا لم يعقل المنقضى عنه المبدأ في اسم الزمان فلا- فائده لوضع اللفظ لجامع المشترك بين المتلبّس و من قضى عنه المبدأ، و لا يوجب تسهيلاً أصلاً، فلا بدّ من كون الموضوع له في مقام الوضع مصداقاً

ص: ٣٧٨

و أمّا الشاهد الأوّل فمردود؛ بأنّ الاختلاف في لفظ الجلاله ناش عن الاختلاف في أصل التوحيد؛ لأنّ عدّه من الفلاسفه قالوا بتعدّد الواجب -تعالى عن ذلك شأنه- و معلوم أنّ الواضع في مقام الوضع لا- يكون تابعا لنظر الموحّدين، فيمكن وضع لفظ الجلاله لمفهوم كليّ.

ثمّ اختلف الإلهيون في مصداقه بأنّه واحد أم متعدّد، فلا ربط للوضع بالاعتقاد الصحيح و الباطل، مثل: وضع كلمه الصنم لشريك الباري، مع أنّ الحقّ أنّه علم شخص كما لا يخفى.

و أمّا الشاهد الثاني فواضح البطلان؛ إذ المراد منه إن كان كلمه الواجب فقط فهو بمعنى الثابت و الضروره و كان له مصاديق متعدّده، فإنّه قد يضاف إلى الوجود و قد يضاف إلى العدم، فيقال: واجب العدم، مثل: شريك الباري، و إن كان المراد منه كلمتي الواجب و الوجود معا فلا- وضع لهما أصلا، بل هما كلمتان كان لكلّ منهما وضع على حده و ركّبهما المستعمل حين الاستعمال، مع أنّه بعد التركيب أيضا لا ينحصر بالباري، فإنّ لها أقساما متعدّده، مثل: واجب الوجود بالغير- أي الممكنات- و واجب الوجود بالقياس إلى الغير. نعم، ينحصر به إذا ركّبت ثلاث كلمات مثل: واجب الوجود بالذات.

و أمّا الجواب الثاني عن الإشكال فهو ما قال به استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) و بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات (2) و هو: أنّ اسم

١-١) نهاية الاصول ١: ٧٢.

٢-٢) محاضرات في اصول الفقه ١: ٢٣٢-٢٣٣.

الزمان لم يوضع بوضع على حده فى قبال اسم المكان، بل الهيئه المشتركه بينهما - و هى هيئه مفعل - وضعت بوضع واحد لمعنى واحد كلى، و هو ظرف وقوع الفعل فى الخارج أعم من أن يكون زمانا أو مكانا، و النزاع يكون فى وضع الهيئه بلا نظر إلى مادّه دون مادّه، و فرد دون فرد، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى فرد مع زواله لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى نفس الهيئه المشتركه بين ما يعقل فيه بقاء الذات مع انقضاء المبدأ عنها و ما لا يعقل فيه ذلك، و حيث إنّ الهيئه فى محلّ البحث وضعت لوعاء المبدأ الجامع بين الزمان و المكان كان النزاع فى وضعها لخصوص المتلبس أو الأعمّ نزاعا معقولا، غاية الأمر أنّ الذات إذا كانت زمانا لم يعقل بقاؤها مع زوال التلبس عن المبدأ، و إذا كانت مكانا يعقل فيه ذلك.

نعم، لو كانت هيئه اسم الزمان موضوعه بوضع على حده لخصوص الزمان الذى وقع فيه الفعل لم يكن مناص من الالتزام، إلاّ بخروج اسم الزمان عن النزاع.

و لا يخفى أنّ صحّه هذا الجواب مبتن على أن تكون هيئه «مفعل» مشتركا معنويا، و إلاّ بقى الإشكال بحاله، فلا بدّ من تحقيق أنّ هذا الاشتراك معنوى أو لفظى، و معلوم أنّه لا يعقل بين الزمان و المكان جامع ماهوى و حقيقى، فإنّهما من المقولتين المتباينتين.

نعم، يتصوّر بينهما جامع عنوانى مثل عنوان «الظرف» بأنّ الواضع وضع هيئه «مفعل» للظرف، و هو يشمل ظرف الزمان و المكان بصوره مشترك معنوى.

و لكنّه مخدوش بأنّ هذا الوضع إن فرض بصوره الوضع العامّ و الموضوع له

العامّ فلا- بدّ من انسباق الذهن إلى مفهوم الظرف بمجرد سماع هيئته «مفعّل» فإنّه معناها، و هو خلاف المتبادر عند العرف، و إن فرض بصوره الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ؛ بأنّ الواضع لاحظ مفهوم الظرف و وضع هيئته «مفعّل» لمصاديقه و كان له فى الخارج مصداقان، أى الزمان و المكان.

و فيه: أوّلاً: أنّ لازم ذلك كون الوضع فى جميع المشتقات كذلك، و هو كما ترى.

و ثانياً: أنّ أصل الإشكال يعود بحاله، فإنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ نوع من الاشتراك اللفظى كما مرّ- و إن كان أصل إمكان هذا القسم من الوضع مخدوشاً عندنا- إذ يتحقّق عنوان الاشتراك اللفظى بلحاظ تعدّد موضوع له و إن لم يكن الوضع متعدّداً، و كأنّه تحقّق هنا وضع مستقلّ لاسم الزمان و وضع مستقلّ آخر لاسم المكان، فلا بدّ من خروج اسم الزمان عن محلّ النزاع؛ إذ لا يتصوّر له من قضى عنه المبدأ.

و ثالثاً: أنّه إذا قلنا بأنّ يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السّلام كان العاشوراء معنى كليّاً، و هو عبارته عن يوم العاشر من المحرّم الحرام، و هو عنوان ثابت يتحقّق فى كلّ سنه، فاليوم العاشر من المحرّم سنه «٦١» تلبس بالمبدأ، و اليوم العاشر من المحرّم فى السنوات الأخر انتضى عنه المبدأ، فيدخل اسم الزمان فى محلّ النزاع.

و فيه: أنّ البحث هنا لا يكون فى مفاد يوم العاشر، بل البحث فى معنى هيئته «مفعّل» و القول بأنّ قتل الحسين عليه السّلام وقع فى يوم عاشوراء، و عاشوراء كلّى قابل للدوام لا يوجب حلّ الإشكال، فإنّ هذا نظير تلبس الفرد بالمبدأ، و انتساب بقائه إلى فرد آخر من ماهيته، و هو كما ترى.

و رابعاً: أنّ الاتّصال مساوق مع الوحده، و لذا لا تعدّد في الزمان.

و فيه: أنّ هذا بحث فلسفي، و لكنّ العرف يرى الزمان ممّا يوجد و ينقضي.

فالحقّ أنّ الإشكال لا يكون قابلاً للجواب، فلا بدّ من الالتزام بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع.

ص: ٣٨٢

في خروج الأفعال و المصادر من النزاع

لا شك في أن المشتقات تحقق مادّة الاشتقاق، و يعبر عنه بمشتقّ منه، و لكنّ الاختلاف في أنّها عبارة عن المصدر أو الفعل، و هكذا في كفيته وضعها، و حكى عن الكوفيين أنّها عبارة عن المصدر، و عن البصريين أنّها عبارة عن الفعل، و كلا القولين واضح البطلان؛ إذ لا بدّ في المادّة من كونها محفوظه بلفظها و معناها في جميع المشتقات، و لا تتحقّق هذه الخصوصيّة فيهما؛ إذ الظاهر من الفعل هاهنا هو الفعل الماضي، و كان له معنى خاصًا و هيئه خاصّه، و ليس أحدهما موجودا في أحد المشتقات، فإنّ هيئته آبيه عن ورود هيئه اخرى عليه، و معناه مباين لمعنى سائر المشتقات كما لا يخفى.

و أمّا المصدر فإن كان معناه مشتملا على النسبه-مثل الضرب الذي يعبر عنه بالفارسي ب«كتك زدن»-فهو أيضا لا يحفظ لفظه و لا معناه في سائر المشتقات، و أمّا إن كان معناه خاليا عن النسبه-مثل أن يعبر عن الضرب بالفارسي ب«كتك»-فهو و إن كان معناه محفوظا في سائر المشتقات إلا أنّ هيئته ليست بمحفوظه.

فالتحقيق كما قال المحققون من المتأخرين: إنّ مادّة المشتقات عاريه

عن جميع الهيئات و ليست لها هيئه خاصه، و لا تكون فيها خصوصيه سوى ترتيب حروفها و عدم الزيادة و النقيصه فيها، فوضع الواضع حروف «ض» و «ر» و «ب» لمعنى خاليا عن النسبه، و حينئذ كان لفظ الماده و معناها محفوظين فى جميع المشتقات.

و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدده، و لكن جميعها قابل للدفع.

منها: أن اللفظ عباره عن الماده و الهيئه، و لا يقال للماده بدون الهيئه: لفظا؛ لأن الماده الخاليه عن التحصل لا تكون قابله للتلفظ، مع أن اللفظ الموضوع لا بد من كونه قابلا للتلفظ به.

و جوابه: أن اللفظ لا يستعمل بدون الهيئه أبدا، و لكن الغرض من وضع الماده ليست الإفاده الفعلية، بل هى موضوعه بالوضع التهيئى لاستعمالات اشتقاقية، فلا يكون وضعها وضعا مستقلا فى قبال وضع المشتقات؛ إذ لا نحتاج إلى إفاده نفس الماده إلا قليلا، و تهيو الواضع لهذا الاستعمال النادر هيئه مخصوصه كما سيأتى فى الجواب عن الإشكال الثانى.

و منها: أن اسم المصدر و كذا المصدر موضوع لنفس الحدث الخاليه عن النسبه، كما هو المشهور بين النحويين، و على هذا لا فائده فى وضعه للحدث العاريه عن النسبه بعد وضع الماده له أيضا.

و جوابه: أن هيئه اسم المصدر لا تفيد معنى وراء ما تفيد مادتها؛ لأن الماده وضعت لنفس الحدث، لكن لا يمكن التلفظ بها، و ربما نحتاج إلى إظهار ذلك، فوضعت هيئته لا لإفاده معنى من المعانى، بل لكونها آله للتلفظ و التنطق بالماده.

و منها: أن لازم ذلك هو دلالة الماده على معناها و إن تحققت فى ضمن هيئه

غير الموضوعه-مثل «ضرب» بكسر و ضم الضاد و سكون الراء-مع أنه ليس كذلك.

و جوابه: أنّ للمادّه ثلاث خصوصيات و هى عبارته عن الحروف الثلاثه «ض،ر،ب» ليس إلاّ-الترتيب، و الانحصار فى الهيئات الموضوعه، و المشتقات المحدوده.

و منها: أنّه يلزم على القول باستقلال كلّ من المادّه و الهيئه فى الوضع دلالتهمما على المعنيين المستقلين بتعدد الدال و المدلول، فيكون لفظ الضارب-مثلا- حين الاستعمال بمنزله اللفظين الدالين على المعنيين، مع أنّه لا فرق بينه و بين لفظ «زيد» فى وحده الدال و المدلول.

و جوابه: أوّلا: أنّ هذا الإشكال مشترك الورد؛ إذ لا تخصّص منه و لو قلنا بما قال به الكوفيون أو البصريون، فإنّ كلّ لفظ كانت له حيثتان مستقلتان يرد عليه هذا الإشكال، و أمّا لفظ «زيد» فكان وضعه شخصيا؛ إذ الواضع لاحظ مادّه و هيئه مخصوصه ثمّ وضعها لهيكل مخصوص.

و ثانيا: أنّ الإشكال مردود من أصله، فإنّه و إن كان للمشتقات حيثتان من جهة الوضع و لكن مع ذلك لا تكون لها دالتان؛ لأنّ المادّه متخصّصه بتحصيل الهيئه، و لا تحقّق لها بدون الهيئه فهى متّحده معها، و دلالتها على المعنى مندكّه فى دلالة الهيئه، فيكون بين المادّه و الهيئه نحو اتّحاد فى الدلاله، مثل اتّحاد الهولى مع الصوره فى عالم التكوين، فالمادّه و إن كانت مستقلّه فى قبال الهيئه حين الوضع، إلاّ أنّها ليست كذلك حين التحصّل و الاستعمال.

و الحاصل: أنّ ما قال به المتأخرون فى مادّه الاشتقاق، و كيفيه وضعها يناسب حقيقه الاشتقاق.

و اعلم أنّ المحقق الخراساني قدس سرّه (1) بعد القول بخروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حریم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات و لا تحمل عليها، ذكر بالمناسبه أنه قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتّى أخذوا الاقتران به في تعريفه و جعلوه فارقا بينه و بين الاسم، و هو اشتباه.

و اورد على هذا الكلام إشكالات متعدده:

منها: أنّ جميع الأفعال لا- تقترن بالزمان و لا- تدلّ عليه؛ إذ الأمر و النهى مع أنّهما من الأفعال لم تؤخذ في معناهما الخصوصيه الزمانيه أصلا، فإنّهما وضعا لإنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتهم على الزمان، غايه الأمر أنّ الإنشاء بهما وقع في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالجمله الاسميّه مثل:

«زيد قائم» أو بالماضي أو المستقبل، فلا- تكون ظرفيه زمان الحال للإنشاء و الإخبار بالأفعال المذكوره دليلا على كونه جزء لمدلولها كما لا يخفى.

و منها: أنّه يمكن منع دلالة الفعل الماضي و المستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزء لمدلولهما أيضا، فإنّ الفعل إذا اسند إلى نفس الزمان، مثل:

مضى الدهر و الأيام و الذنب حاصل و جاء رسول الموت و القلب غافل

لزم تجريد الفعل عن الزمان و الالتزام بالمجازيه؛ إذ الزمان لا يكون في زمان آخر.

و هكذا إذا اسند إلى المجزّات مثل: «علم الله» و «خلق الله»، فإن كان الزمان مأخوذا في مدلول الفعل فلا بدّ من تجريده عنه في هذه الأمثله، و كون استعماله فيها مجازا، مع أنّه لا شكّ في أنّ هذه الاستعمالات حقيقه.

نعم، إذا اسند إلى الزمانيات- أي ما كان الزمان ظرفا لوجوده كغالب

ص: ٣٨٦

الموجودات-فتدلّ على الزمان، لكنّ هذه الدلالة مستنده إلى الإطلاق و الإسناد إلى الزمانيّات، لا إلى الوضع الذي يقول به النحاه.

ثمّ استشهد صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) لتأييد هذه المسأله بشاهدين، لكن لا نزيل الكلام بذكرهما، بل نذكر متّما و مكّملا لبيانه، و هو: أنّ الأساس و المحور في باب الأفعال هي الهيئه لا المادّه-مثل شبيّه الشىء بصورته لا بمادته-فقد مرّ أنّ مداليل الهيئات معان حرفيه، و معلوم أنّ للمعاني الحرفيه واقعيّه متحقّقه، إلاّ- أنّ سنخ وجودها مغاير لسنخ وجود سائر الموجودات؛ لأنّ الوجودات على أقسام بعضها لا يفتقر في وجوده إلى شىء أصلا-مثل وجود الجوهر-و بعضها يفتقر في وجوده إلى شىء واحد-مثل وجود العرض- و بعضها في أدنى مراتب الوجود؛ إذ يفتقر في وجوده إلى شيئين كالظرفيه في جمله «زيد في الدار»، فإنّها تفتقر في وجودها إلى الظرف و المظروف، فكما أنّ جمله «الجسم له البياض» حاكيه عن الواقعيّه العرضيه، كذلك جمله «زيد في الدار» حاكيه عن الواقعيّه، و هي المعنى الحرفي، أي كون زيد في الدار، و هو قائم بالطرفين.

و قد سبق أن ذكرنا نكته في المعاني الحرفيه، و لا- يخلو ذكرها في المقام عن فائده؛ لدفع ما توهمه الأعظم، و منهم صاحب الكفايه قدّس سرّه فاعلم أنّ المشهور قائل بأنّ الوضع في المعاني الحرفيه عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، يعنى لاحظ الواضع حين الوضع معنى كليّا فوضع اللفظ لمصاديقه.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (2) أنّه: إذا كانت الجملة خبريّه مثل: «سرت من

ص: ٣٨٧

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) كفايه الاصول ١٣:١-١٤.

البصره إلى الكوفه» يكون الابتداء باعتبار الحكايه عن الواقعيه الخارجيه جزئيا، و أما إذا كانت الجملة إنشائية مثل: «سر من البصره إلى الكوفه» فلا يكون الابتداء فيها جزئيا، بل هو كلى باعتبار تعدد الطريق و تعدد كفيته طى الطريق، فعلى المشهور أن يفرق بين الجملتين من حيث عموميّه الموضوع له و خصوصيته.

و جوابه: أنّ المراد من الخصوصيه في كلام المشهور ليست الخصوصيه الخارجيه، بل هي خصوصيه الطرفين اللذين يتقوم بهما المعنى الحرفى.

و بعبارة اخرى: أنّ الواضع حين الوضع لاحظ مفهوم الابتداء، و هو مستقلاً في عالم المفهوميّه، مثل: استقلال مفهوم البياض و الإنسان، إلّا- أنّه إذا تحقّق في الخارج يحتاج إلى الطرفين، كالسير و البصره، فيكون المراد من الخصوصيه خصوصيه السير و البصره، فإنّها غير خصوصيه السير من طهران، و هكذا.

و أما الخصوصيات الخارجيه- مثل زمان السير و طريق الحركه و أمثال ذلك- فلا تكون مراده و لا تدلّ عليها الجملة حتّى الجملة الخبريه- مثل سرت من البصره إلى الكوفه- فإنّها حاكيه عن الواقعيه الجزئيه، و هي تحقّق ابتداء السير من البصره فقط. و معلوم أنّ الجملة الإنشائية- مثل: سر من البصره إلى الكوفه- أيضا تدلّ على هذه الخصوصيه، فلا فرق بين الجملتين من حيث جزئيه الابتداء أصلا، فيكون الوضع في المعانى الحرفيه عامّا، و الموضوع له فيها خاصّا.

إذا عرفت هذه المقدمه فنقول: إنّ الماده في باب الأفعال وضعت للحدث خاليه عن النسبه و القيد، إلّا أنّ بعد عروض هيئه من الهيئات عليها يضاف

قيدا و نسبه إليه. و أمّا هيئه الأفعال فوضعت للدلاله على تحقّق الارتباط بين الحدث و الفاعل مثل: «ضرب زيد» فإنّ هذه الهيئه وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، و هذا معنى حرفى يحتاج إلى شيئين، فكما أنّ جملة «زيد فى الدار» حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، كذلك هيئه الفعل حاكيه عن الواقعيه المتقوّمه بالطرفين، يعنى صدور الحدث من «زيد» مثلا.

و لكنّ هيئتا فعل الماضى و المضارع مع اشتراكهما فى المادّه و الارتباط الصدورى و المعنى الحرفى كانت لها خصوصيه توجب الافتراق بينهما، و هى عباره عن التحقّق و الانطباق على زمان الماضى فى فعل الماضى إذا كان فاعله زمائيا، و عن الترقّب و الانطباق على زمان الاستقبال فى فعل المضارع إذا كان فاعله كذلك، لكن لا بمعنى وضع اللفظ بإزائهما، بل بمعنى وضع اللفظ لمعنى ينطبق عليهما، فيكون مفاد هيئه الفعل مستقلاّ فى عالم المفهوميه، و أمّا فى تحقّقه الخارجى فيحتاج إلى الطرفين كالحروف، إلاّ أنّ وضع مادّه الحروف لا يكون مستقلاّ فى قبال وضع هيئتها، بخلاف الأفعال، فإنّه كان لكلّ من الهيئه و المادّه منها وضع مستقلّ، و لكن مع ذلك يكون تحصيل المادّه بالهيئه، فيما فهم من فعل الماضى مادّه و هيئه عباره عن شىء واحد.

ثمّ إنّ استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) قائل بالفرق بين الفعل الماضى المتعدّى و اللازم-على ما فى تقريراته- من حيث الوضع؛ بأنّ الارتباط المتحقّق بين المبدأ و الذات فى الأوّل ارتباط صدورى، نحو «ضرب زيد» يعنى صدر الضرب منه. و أمّا فى الثانى حلولى بنحو «قام زيد» يعنى اتّصف «زيد» بالقيام، و حينئذ لا بدّ من القول بتعدّد الوضع فى فعل الماضى.

ص: ٣٨٩

و لا يتوهم أنّ القدر الجامع بينهما موجود، فلا ضروره بتعدد الوضع؛ بأنّ الواضع وضع اللفظ لكلى الارتباط، سواء كان صدوريًا أم حلوليًا؛ لأنّه مردود؛ إذ كلى الارتباط يشمل الفعل الماضى المجهول أيضًا، مع أنّ الارتباط فيه وقوعى، فلا يكون جامعا بين خصوص الارتباط الصدورى و الحلولى، فلا بدّ من تعدّد الوضع فيه و إن كانت الهيئه واحده. و أمّا الفعل المضارع فيختلف فى الدلاله، فمنه ما يدلّ على المستقبل، و منه ما يطلق على الحال، مثل:

قول القائل: هل تعلم حكم هذه المسأله؟ و الجواب: نعم أعلم حكمها، و هكذا قوله: هل تقدر على الذهاب إلى المدرسه؟ و الجواب: نعم أقدر على ذلك، فاستعمل فى هذين المثالين بمعنى الحال، و استعماله فى هذا المعنى كثير، و لذا قال المحقّق النائينى قدس سرّه: إنّ الفعل المضارع وضع للحال و لا يستعمل فى الاستقبال إلاّ بالقرائن، و استدللّ بقوله تعالى: وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا (١).

و جوابه: أنّ الآيه تدلّ على استعمال الفعل المضارع فى الحال، لا أنّه يستعمل فيه مطلقا، و هو يكون معنى حقيقيا له، فلا شكّ فى استعمال الفعل المضارع فى الحال و الاستقبال بدون القرينه، إنّما الكلام فى أنّ اشتراكه بينهما هل يكون معنويًا أم لفظيًا، أو يكون فى المسأله احتمال ثالث؟ و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سرّه (٢) أنّ اشتراكه بينهما يكون معنويًا، و من هنا ذكر تأييدا لما ادّعاه من عدم دلاله الفعل على الزمان بقوله: إنّ المضارع يكون مشتركا معنويًا بين الحال و الاستقبال، و لا معنى له إلاّ أن يكون له خصوص معنى صحّ انطباقه على كلّ منهما، لا أنّه يدلّ على مفهوم زمان يعمهما مثل

ص: ٣٩٠

١- (١) الرعد: ٤٣.

٢- (٢) كفايه الاصول ١: ٦٢.

الزمان غير الماضي.

كما أنّ الجملة الاسميّة كـ «زيد ضارب» يكون لها معنى صحّ انطباقه على كلّ واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً.

و حاصله: أنّ المشترك المعنوي ليس بمعنى وجود عنوان جامع بينهما، بل يكون لمدلول فعل المضارع خصوصيّة تنطبق في الزمانيات على الحال و الاستقبال.

و قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١): «لا يبعد أنّ يقال: إنّ هيئته المضارع وضعت للصدور الاستقبالي، لكنّها استعملت في بعض الموارد في الحال حتّى صارت حقيقة فيه».

و لكنّ الظاهر أنّه لا يبعد القول بتعدّد الوضع في الفعل المضارع أيضاً؛ بأنّ الواضع وضعه تارة للصدور الحالى و اخرى للصدور الاستقبالي بصوره الاشتراك اللفظي؛ إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ص: ٣٩١

١-١) تهذيب الاصول ١١٠:١.

الأمر الرابع: في خروج الأفعال و المصادر من النزاع

في أنّ اختلاف مبادئ المشتقات هل يوجب الاختلاف

في المبحوث عنه-يعنى هيئات المشتقات-أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ اختلاف المشتقات في المبادئ و كون المبدأ في بعضها حرفه و صناعه-كالتاجر و الصانع-و في بعضها قوّه و ملكه-كالمثمر و المجتهد-و في بعضها فعلياً-كالضارب و الشارب-لا-يوجب اختلافاً في دلاله المشتقات بحسب الهيئه أصلاً، و لا تفاوتاً في الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى، غايه الأمر أنّه يختلف التلبس به في المضى أو الحال، فيكون التلبس بالمبدأ فعلاً لو أخذ حرفه أو ملكه و لو لم يتلبس به إلى الحال أو انقضى عنه، و يكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً، فلا يتفاوت في دلاله الهيئه أنحاء التلبسات و أنواع التعلّقات.

و الحاصل: أنّ المبدأ إن كان ملكه أو حرفه فالتلبس به عباره عن وجودهما و إن لم يتلبس بهما بعد، أو انقضى عنه بعد التلبس بهما و إن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا أكل مثلاً، و إن كان فعلاً فالتلبس بالمبدأ

ص: ٣٩٣

هو الاشتغال به، فإطلاق المشتق على من لم يتلبس به أو انقضى عنه يكون مجازاً كالشارب والضارب، فما يترتب على اختلاف المبادئ هو طول زمان التلبس بها وقصره، فالشجره المثمره يصدق عليها عنوان المثمر في جميع فصول السنه ما دامت لها قابليه الإثمار و شأنيته، وإذا زالت عنها هذه الشأنيته فينقضى عنها المبدأ.

و هذا الكلام و إن كان صحيحا بحسب الظاهر و النظر الابتدائي و لكن الواقع و النظر الدقي يقتضى خلافه، فإن أكثر المبادئ يكون بنحو الفعلية؛ إذ التاجر -مثلا- مادته عبارته عن التجاره لو أخذ فيه عنوان الحرفه، كيف ينطبق في الآيه الشريفه: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا- أن تكون تجارة عن تراض (1)، مع أنه لا- شك في أن المراد من التجاره فيها هو صدور التجاره و فعليتها لا- حرفته، و هكذا الخياط-مثلا- مبدأه عبارته عن الخياطه، و لا يؤخذ فيه عنوان الحرفه؛ إذ لو نذر أحد أن لا يتحقق منه الخياطه فلا شك في تحقق المخالفه و الحث بتحقق عنوان الخياطه و لو لم يجعل حرفته ذلك. و هكذا في مثال القوه فمثلا: كما أن تنجيس المصحف يكون محرما كذلك يحرم كتابته بالمركب النجس، و معلوم أن المراد منه الكتابه الفعلية لا- الكتابه بالقوه، و هكذا في أكثر المبادئ أخذ عنوان الفعلية حتى في مبدأ المثمر، فإن مبدأه عبارته عن الإثمار، فلو أخذ فيه عنوان الشأنيته كانت إضافه كلمه الشأنيته إليه في الاستعمالات لغوا.

نعم، كلمه الاجتهاد بوحدها تكون في الاصطلاح بمعنى الملكه و القدره على الاستنباط، إلا- أنها ليست في اللغه كذلك، بل تكون بمعنى استفراغ الوسع

ص: ٣٩٤

و الجَدِّ في طلب شيء، فاخذ في جميع المبادئ عنوان الفعلية.

و يؤيدُه عدم أخذ العناوين المذكوره في الفعل الماضي و المضارع و أمثال ذلك؛ إذ لم يؤخذ في «أتجر» و «يتجر» عنوان الحرفه أصلا، و لكن اخذ في اسم فاعلها، مع أنّ المادّه في الجميع واحده.

إنّما الكلام في أنّ ما فهم العرف من لفظ «ضارب» غير ما فهم من لفظ «تاجر» و «مثمر» و أمثال ذلك، مع أنّ الهيئه في أكثرها واحده، فهل يوجب هذا الاختلاف الالتزام بتعدّد الوضع في هيئه واحده؛ بأن يقول: هيئه فاعل -مثلا- تاره وضعت لمعنى تدلّ على الفعلية و اخرى لمعنى تدلّ على الحرفه، و هكذا؟

و استبعده استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) و قال بعد ذلك: يمكن أن يقال: إنّ ما يدلّ على الصنعه و الحرفه و أمثال ذلك قد استعمل في تلك المعاني أولا بنحو المجاز حتّى صارت حقيقه تعيّنيه، و لكنّ هذا أيضا لا يخلو من بعد، فإنّه يوجب الافتراق بين المبدأ و المشتقّ، من حيث أخذ الحرفه -مثلا- في المشتقّ دون المبدأ.

و قال بعض الأعلام على ما في تقريراته: «إنّ موادّ المشتقات و مبادئها تنقسم إلى أقسام: منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيه كالقيام و القعود، و منها: ما يكون من قبيل الملكه و القوّه و الاستعداد كالمجهّد و المهندس و المفتاح، و منها: ما يكون من قبيل الحرفه و الصنعه كما في الخياط و البناء...»

فيكون التلبس بالمبدأ و الانقضاء عنه في كلّ ذلك بحسبه.

ثمّ قال: إنّ كون التلبس بالمادّه على نحو القوّه و الاستعداد قد يكون

ص: ٣٩٥

من جهة أنّ المادّة موضوعه لذلك كما فى الاجتهاد و نحوه، وقد يكون من جهة استفاده ذلك من الهيئه كما فى الممكنه و المفتاح، فإنّ المادّه فيهما - وهى الفتح و الكنس ظاهره فى الفعلية لا فى القابليه و الاستعداد، و لكنّ الهيئه فيها موضوعه لإفاده تلبس الذات بها شأنًا و استعدادًا، فالمفتاح و الممكنه موضوعان لما من شأنه الفتح و الكنس، لا للمتلبس بالكنس و الفتح فعلا.

و فيه: أوّلاً: أنّ ما ذكره فى ذيل كلامه كان فى الحقيقه عدولاً عمّا ذكره ابتداءً فى عنوان البحث و مناقضا له.

و ثانياً: سلّمنا أنّ هذا الكلام جار فى اسم الآله، فإنّ له هيئه واحده، و لكنّ الاختلاف فى هيئه الفاعل - كالتاجر و الضارب - يرجع إلى خصوصيه الهيئه أو المادّه، مع أنّ الهيئه فيهما واحده و لم يؤخذ فى مادّتهما عنوان الحرفه، فالإشكال فى محلّه.

و قال البعض: إنّ عنوان كلّ من «التاجر» و «الضارب» و «المجتهد» و نحو ذلك قد يستعمل مجرّداً و بدون الجرى على الذات، و قد يستعمل بصوره القضيه الحملية و الجرى على الذات، و إذا كان بالصوره الاولى فلا فرق بين العناوين المذكوره من حيث تحقّق الفعلية فى الجميع، و أمّا إذا كان بالصوره الثانيه فيتحقّق لكلّ من العناوين معنى من المعانى المذكوره، كالحرفه فى قضيه «زيد تاجر».

و نظيره قيل فى الفقه فى مسأله الماء الجارى، فإنّ له خصوصيات، منها النبعان من الأرض، فاحتمل هنا أنّ لفظ الجارى قد يستعمل مجرّداً فلا دخل للخصوصيه المذكوره فى مفهومه، و قد يستعمل و يجعل صفه للماء مثل الماء الجارى، فيكون لهذه الخصوصيه دخلا فيه.

و لكنّ كلاً- القولين- فى الفقه و ما نحن فيه- باطلان، فإنّ القضيه الحملية توجب الاتحاد بين الموضوع و المحمول، لا أنّها توجب تغيير المعنى المحمول كما لا يخفى، مع أنّ لفظ «التاجر» و إن كان بصوره المجرد يكون معناه التصورى عباره عن حرفه التجاره.

و أمّا الجواب عمّا قيل فى الماء الجارى فإنّه إذا لوحظ من حيث معناه اللغوى فلا تكون فيه الخصوصيه المذكوره، و أمّا إذا لوحظ من حيث معناه الاصطلاحى فتكون فيه هذه الخصوصيه، كما مرّ مثله فى لفظ المجتهد.

و الظاهر هاهنا أنّ اسم الآله وضع لما اعدّ للآليه للمبدا الفعلى و لو لم يقع به التلبس بالمبدا أصلاً، فالمفتاح وضع لما من شأنه الفتح الفعلى، و لذا يصدق لفظ «المفتاح» حقيقه على كلّ ما فيه قابليه للفتح و إن لم يقع الفتح به خارجاً، فما دامت الشأنيه موجوده فالتلبس فعلى، و يتحقّق الانقضاء بزوال القابليه عنه، فيجرى النزاع فيه بأنّ إطلاق «المفتاح» على ما انقضى عنه المبدأ هل يكون بنحو الحقيقه أو المجاز؟

و هكذا اسم المكان- كالمسجد- وضع لما اعدّ لأن يتحقّق فيه السجود الفعلى الخارجى، فيصدق هذا العنوان على كلّ ما اعدّ للسجده فيه ما دام هذا التهيؤ باقياً، و عند زواله يصير منقضياً عنه المبدأ، و «المحبس» يعنى ما اعدّ لأن يحبس فيه المتخلفون و المجرمون و هكذا، إلاّ أنّه لا يجرى فى بعض أسماء الأمكنه.

و حكى بعض الأعلام عن استاذة القول بخروج اسم المفعول عن محلّ النزاع، بتقريب: أنّ الهيئه فيه وضعت لأنّ تدلّ على وقوع المبدأ على الذات، و هذا المعنى ممّا لا يعقل فيه الانقضاء؛ لأنّ ما وقع على الذات كيف يعقل

انقضائه عنها؟! ضروره أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المفروض أنّ الضرب قد وقع عليها، فدائماً يصدق أنّها ممّن وقع عليه الضرب، فلا يتصوّر فيه الانقضاء.

ثمّ أجب عنه حقّ جوابه بأنّه لو تمّ ما ذكره لجرى ذلك في اسم الفاعل أيضاً، فإنّ الهيئته فيه موضوعه لأنّ تدلّ على صدور الفعل عن الفاعل، و من المعلوم أنّه لا يتصوّر انقضاء الصدور عمّن صدر عنه الفعل خارجاً؛ لأنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، و المبدأ واحد-كالضرب مثلاً- لا يتفاوت حاله بالإضافه إلى الفاعل أو المفعول، غايه الأمر أنّ قيامه بأحدهما قيام صدورى و بالآخر قيام وقوعى.

فالحقّ معه؛ إذ المراد من الوقوع و الصدور المذكورين هو الوقوع و الصدور الفعليان، و معلوم أنّ الفعلية تتصوّر بالنسبه إليهما، فخرج اسم المفعول عن محلّ النزاع مستنداً إلى الاستحاله غريب عنه.

و أمّا ما ينتهى دقّه النظر إليه في مثل التاجر أنّ مادته وضعت للتجاره الفعلية، و هكذا هيئته؛ إذ لا- فرق بينه و بين الضارب و الشارب من حيث الهيئته، إلاّ أنّ العرف يستفاد من مجموع هيئته و مادّته- لكثرة الاستعمال أو غيره- معنى آخر، و يطلق عندهم على معنى غير الموضوع له بنحو الحقيقه، و هو من له حرفه التجاره إن لم تكن قرينه على خلافه، فلا يرتبط هذا المعنى بمحلّ النزاع فى باب المشتقّ؛ إذ النزاع هاهنا يكون فى مفاد الهيئته فقط.

في المراد من كلمه «الحال» في العنوان

أن المراد من الحال المأخوذ في عنوان المسأله هل هو حال النطق أو الجرى أو التلبس؟ إذ الحالات الثلاث قد تتفق كقولنا: «زيد ضارب الآن» مع كونه ضاربا في حال النطق، وقد يختلف حال النطق مع حالي التلبس و الجرى و لكنهما اتفقا، كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» و «زيد سيكون غدا ضاربا» إذا جعل أمس و الغد ظرفا للإطلاق و الجرى معا، و قد تختلف حال التلبس مع حال الجرى و النطق، كقولنا: «زيد ضارب أمس» إذا جعل أمس قييدا للتلبس فقط دون الجرى، و قد يختلف كل منها مع الآخر، و هو فيما إذا كان التلبس قبل أمس و الجرى في أمس و التكلم الآن، كقولنا: «كان زيد ضاربا أمس» فهو حقيقه عند الأعمى؛ إذ لا فرق عنده بين أن تكون النسبه في أمس أو قبله أو بعده، إذا كان التلبس بالمبدأ قبل أمس.

و قال المحقق الخراساني قدس سره (1): «إن المراد بالحال في عنوان المسأله هو حال النسبه-على ما صححه المشكيني قدس سره- لا حال النطق؛ ضروره أن مثل «كان زيد ضاربا أمس» أو «سيكون غدا ضاربا»-بشرط جعل أمس و الغد قييدا

ص: ٣٩٩

للجری فقط-حقیقه إذا كان متلبسا بالضرب فی الأمس فی المثال الأول و متلبسا به فی الغد فی الثانی،فجری المشتقّ حیث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه فی أحد المثالین و لم یأت بعد فی الآخر كان حقیقه بلا خلاف، و لا ینافیہ الاتفاق علی أنّ مثل «زید ضارب غدا»مجاز،فإنّ الظاهر أنّه فیما إذا كان الجری فی الحال و التلبس فی الاستقبال».

لکنّ التحقیق:أنّ سرّ المسأله-كما قال به استاذنا السید الإمام قدّس سرّه و غفله نوع من المحققین-عباره عن أنّ المراد بالحال فی عنوان البحث لیس أحد الأزمنه المذكوره؛إذ لا-دخل للزمان أصلا فی باب المشتقّ،و أثبتنا مع التكلّف أنّه لا دخل للزمان فی مدلول الأفعال،و أمّا المشتقات الداخله فی محلّ البحث -كاسم الفاعل و المفعول-فلا دخل للزمان فی مدلولها قطعا.

علی أنّ النزاع فی باب المشتقّ یدور مدار معنی الهیئه و الموضوع لها،و من المعلوم أنّ الحمل متأخر عن مقام الوضع،فإنّ حمل الإنسان علی زید-مثلا- متفرع علی العلم بمعنی الإنسان،فلا دخل لحال النسبه فی ما نحن فیه،و هكذا التكلّم باللفظ متأخر عن اللفظ و وضعه،فکیف یكون هناك دخل لحال النطق فی الموضوع المتقدّم علیه من حیث الرتبه؟!مع أنّه لو كان المراد بالحال فی العنوان حال التلبس بأنّ المشتقّ حقیقه فی المتلبس بالمبدإ فی حال التلبس أو الأعمّ منه فهو یصدق علی المنقضى قطعا؛إذ المنقضى أيضا كان متلبسا بالمبدإ فی حال التلبس،فیكون البحث هاهنا فی المفهوم اللغوی التصوّری،و أنّ هیئه الفاعل-مثلا- وضعت لمعنی لا ینطبق إلاّ علی من یدر منه المبدأ أو لمعنی أعمّ منه.

و عبارة اخرى:أنّ الجامع الانتزاعی الموضوع له ینطبق علی الفرد المتلبس بالمبدإ فعلا فقط أو ینطبق علی المنقضى أيضا.

و ربّما يتوهم أنّ بعض المشتقات لا يكون متلبّسا بالمبدإ كالمعدوم و الممتنع، فإنّ الذات فيهما تكون متلبّسه بالعدم، إلاّ أنّ ثبوت التلبّس بالعدم للذات متوقّف على ثبوت الذات؛ للقاعده الفرعيّه؛ بأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، مع أنّ تحقّق الذات و التلبّس بالعدم من الممتنعات التي لا تنكر.

و جوابه: أنّ القاعده الفرعيّه تجري إذا تحققت الذات واقعا، ثمّ تلبّسها بالمبدإ، فإن قلنا بتركّب معنى المشتقّ بأنّ معنى المعدوم عباره عن ذات ثبت له العدم فيلزم هذا الإشكال، و أمّا إن قلنا ببساطه معنى المشتقّ - كما سيأتي - فلا مجال لجريان القاعده المذكوره، فالتلبّس بالمبدإ متحقّق في جميع المشتقات، إلاّ أنّ تلبّس كلّ شيء بحسبه، حتّى في مثل المعدوم و الممتنع مع ملاحظه جهتين فيهما: الاولى: أنّ للمشتق معنى تصوريّا و مفردا، الثانيه: أنّ له معنى بسيطا غير مركّب. هذا إذا لوحظ كلّ من الممتنع و المعدوم مجرّدا و مفردا.

و أمّا إذا قلنا بصوره القضيه مثل «زيد معدوم» و «شريك الباري ممتنع» فهل تجري القاعده الفرعيّه فيهما أم لا؟ و من المعلوم أنّ الحمل فيهما حمل شائع صناعي، و ملاكّه الاتّحاد في الوجود، فيتّحد شريك الباري مع الممتنع في الوجود، و هكذا في «زيد معدوم»، و حينئذ تحكّم القاعده المذكوره بأنّ ثبوت الامتناع لشريك الباري فرع ثبوت شريك الباري، فلا بدّ من تحقّقه و وجوده حتّى يحمل الممتنع عليه، فيلزم انقلاب العدم بالوجود و الامتناع بالإمكان.

و أجاّب عنه المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه (١) تبعاً لصدر المتألّهين (٢): أنّ صدق

ص: ٤٠١

١-١ (١) نهايه الدرايه ١:١٩٢.

١-٢ (٢) الأسفار ٣٤٧:١.

المشتق على شيء بالحمل الشائع الذى مفاده الاتحاد فى الوجود على أنحاء، فإن الوجود خارجى و ذهنى، و كل منهما بتى و تقديرى، ففى قولنا: «زيد كاتب» يكون الاتحاد فى الخارج بتا، و فى قولنا: «الإنسان نوع» يكون الاتحاد فى الذهن بتا، و فى قولنا: «كذا ممتنع» يكون الاتحاد فى الخارج تقديرا إن كان النظر إلى الخارج و إلا ففى الذهن، فإن العقل بتعمله و اقتداره يقدر و يفرض لعنوان المعدوم و الممتنع و أشباههما فردا ما بحيث تكون ذاته محض الهلاك و عين البطالان، فيحكم عليه و به بمرآتيه العنوان، فيتحد هذا الفرد الفرضى مع الممتنع فى الوجود، فالإتحاد فى الوجود أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بتعمّل العقل و اختراعه.

و أشار استاذنا السيد الإمام قدس سره (1) إلى ما هو الأولى فى الجواب عن الإشكال، و هو: أن قضيه «شريك البارى ممتنع» و إن كانت على الظاهر قضيه حمليه موجه إلا- أنها فى الواقع و الباطن قضيه سالبه محصيه له، و لا- تكون محتاجه إلى وجود الموضوع، فإنها تصدق مع انتفاء الموضوع كصدقها مع انتفاء المحمول، كقولنا: «زيد ليس بقائم» فإنه يصدق مع وجود «زيد» و انتفاء القيام و عدم اتصافه بالقيام، و هكذا يصدق مع عدم وجود «زيد» رأسا، فلا يكون هاهنا محلّ جريان قاعده فرعيه، و إن أبيت قلنا: إن القاعده الفرعيه تجرى فيما كان للمحمول واقعته و حقيقه، و أمّا إذا لم يكن كذلك- كالمعدوم و الممتنع- فهو خارج عن القاعده بالتخصيص أو التخصّص، كما يستفاد ذلك من لفظ «شياء» فى عنوان القاعده.

ص: ٤٠٢

لا اصل في المسأله

و أنه إذا لم تنته الأدله في باب المشتق إلى النتيجة بأنه وضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه، بل تبقى في حال الشك، فهل يمكن تعيين الموضوع له بالأصل أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدس سره (1): «لا أصل في نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشك»، ثم أجاب عن شبهه مقدره و هي: أن الخاص عبارته عن العام مع خصوصيته زائده، فالشك في المسأله يرجع إلى أن الواضع لاحظ هذه الخصوصيه الزائده أم لا؟ فتجربى أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه، فيستفاد أن المشتق وضع للأعم.

و حاصل جوابه عنها: أولاً: هذه معارضه لأصاله عدم ملاحظه العموم؛ إذ النزاع في باب المشتق يكون في المفهوم التصوري لا في المصاديق و الأفراد، و من المعلوم أن مفهوم الإنسان متضاد مع مفهوم الحيوان و إن كان من حيث المصادق بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً، فيسقط الأصلان بالمعارضه.

ص: ٤٠٣

و ثانيا: لا- دليل على اعتبار هذا الأصل فى تعيين الموضوع له. فإن قلنا: إن منشأه هو بناء العقلاء فهذا ممّا يحتاج إلى الإثبات، و لا دليل لإثباته؛ لأنّ الثابت عند العقلاء اعتبار الأصل المذكور فى تعيين المراد-مثل أصاله عدم القرينه إذا شكّ فى إقامتها بعد قوله: «رأيت أسدا» لا فى كفيته الإراده و تشخيص الموضوع له مع العلم بالمراد.

و إن قلنا: إن منشأه عبارته عن الأدله الشرعيه مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فلا مانع منه، إلا أنّ الإشكال من ناحيه اخرى، و هو: أنّ من شرائط الاستصحاب أن يكون المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعا له، و إن لم يكن كذلك بل كان لازما عقليا له أو عرفيا يترتب عليه الأثر الشرعى، فلا- يجرى الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت، و المستصحب فى ما نحن فيه- أى عند عدم ملاحظه الخصوص- لا يكون أثرا شرعيا و لا موضوعا له. نعم يترتب الأثر الشرعى على ملاحظه العموم، لكنّه لازم عقلى له.

ثمّ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): «و أمّا الأصل العملى فيختلف فى الموارد».

توضيح كلامه: أنّ تشريع الحكم قد يكون بعد انقضاء المبدأ كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» بعد انقضاء العلم عن الذات المتّصفه به، و قد يكون قبل انقضائه عنها، فإن كان بعده فمقتضى أصل البراءه عدم الوجوب؛ لأنّ المشتقّ إن كان حقيقه فى الأعمّ فوجوب إكرامه ثابت، و إن كان حقيقه فى خصوص حال التلبس فإكرامه غير واجب، فالشكّ فى معنى المشتقّ يوجب الشكّ فى أصل التكليف و حدوث الوجوب، و مقتضى أصاله البراءه عدمه.

و أمّا إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها فمقتضى الاستصحاب بقاء

ص: ٤٠٤

(١-١) المصدر السابق.

وجوبه؛ إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ في ارتفاع الوجوب؛ إذ على تقدير وضع المشتقّ للأعمّ بالحكم باق، وعلى تقدير وضعه للأخصّ بالحكم مرتفع، وحيث إنّ الحكم مشكوك فيه فالاستصحاب يقتضى بقاءه، فمع أنّ منشأ الشكّ في كلتا المسألتين واحد لكنّ الأصل الجارى في كلّ منهما غير الآخر كما لا يخفى.

وقال بعض الأعلام (1): إنّ ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه أوّلاً من أنّه لا أصل هنا ليعوّل عليه عند الشكّ في الوضع، فهو صحيح، وأيّاً ما أفاده ثانياً من أنّه لا مانع من الرجوع إلى الأصل الحكمى في المقام، وهو أصاله البراءة في موارد الشكّ في الحدوث، والاستصحاب في موارد الشكّ في البقاء، فلا يمكن المساعدة عليه؛ إذ المرجع في كلا الموردين هو أصاله البراءة دون الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب لا يجرى في موارد الشبهات المفهومية - كما أشار إليه شيخنا العلامة الأنصارى قدّس سرّه - لا حكماً ولا موضوعاً، أمّا الاستصحاب الحكمى فإنّه لم يحرز فيه الاتّحاد المعتبر بين القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، فإذا شكّ في بقاء وجوب الصوم بعد استتار القرص و قبل ذهاب الحمرة المشرقيه عن قمّه الرأس من جهه الشكّ في مفهوم المغرب، وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة؛ فعلى الأوّل كان الموضوع - وهو جزء النهار - منتفياً، وعلى الثانى كان باقياً، وبما أنّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتّحاد بين القضيتين، وبدونه لا يمكن جريان الاستصحاب.

وأيّاً الاستصحاب الموضوعى - أى النهاريّه - فلعدم الشكّ في شىء خارجاً مع قطع النظر عن وضع اللفظ و تردّد مفهومه بين الأعمّ والأخصّ،

ص: ٤٠٥

فإن استتار القرص حسي معلوم لنا بالعيان، و ذهاب الحمرة غير متحقق كذلك، فما هو المستصحب؟ و ما نحن فيه من هذا القبيل بعينه، فإن الشبهه فيه مفهوميّه، و الموضوع له مردّد بين خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه و من المنقضى، فإذا كان «زيد» عالما و تشريع الحكم أيضا كان في زمانه تلبّسه بالعلم، ففي زمان انقضائه عنه ما ذا يستصحب؟ فإن قلنا بالاستصحاب الحكمي -يعنى زيد كان واجب الإكرام فبعد الشكّ يستصحب وجوب إكرامه- فهو مردود؛ بأنّ وجوب الإكرام في السابق كان بلحاظ تلبّسه بالعلم قطعا، و جريان الحكم فيه بعد الانقضاء ليس إلا بمعنى جريان حكم متيقّن العالميه في حقّ مشكوك العالميه، و هو كما ترى. فإن قلنا: بالاستصحاب الموضوعي -أي العالميه- فهو أيضا مردود؛ بأننا لا نشكّ في أمر خارجي؛ إذ لا شكّ في أنّ زيدا كان متلبّسا بالعلم في الأمس و انقضائه عنه الآن، بل الشكّ في مفهوم العالم، و جريان الاستصحاب فيه كما ترى.

و يردّ على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضا: أنّ القول بجريان الاستصحاب في الفرض الثاني -أي تشريع الحكم قبل الانقضاء- يستلزم جريانه في الفرض الأوّل -أي تشريع الحكم بعد الانقضاء- أيضا؛ إذ لا فرق بين تشريعه قبل الانقضاء و بعده بعد القول بجريان الاستصحاب في الشبهه المفهوميّه؛ بأنّ تلبّس زيد -مثلا- بالعلم و انقضائه عنه كان متيقّنا، فإذا صدر الحكم بإكرام كلّ عالم نشكّ في صدق هذا العنوان عليه و عدمه؛ للشكّ في وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس أو أعمّ منه، فتستصحب العالميه، فيجرى الاستصحاب في كلا الفرضين على مبناه هذا قدّس سرّه.

و إذا فرغنا ممّا ذكرنا من المقدمات فيقع البحث في أصل النزاع في باب المشتقّ. قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في هذا المقام: إنّ الأقوال في المسأله و إن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخّرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم اختلاف المشتقّ باختلاف مبادئه في المعنى- كما فصل صاحب الفصول (1) بين ما كانت مادّته فعلا لازما، و بين ما كانت مادّته فعلا متعديا؛ بأنّ الأوّل حقيقه في خصوص المتلبّس بالمبدإ، و الثاني حقيقه في الأعمّ منه- أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، مثل كونه محكوما عليه أو محكوما به، فقال بعضهم باشرط البقاء في الثاني دون الأوّل، و قد مرّت الإشاره إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، و هو اعتبار التلبّس في الحال؛ و فاقا لتأخّري الأصحاب و الأشاعره، و خلافا لمتقدّميهم و المعتزله.

و قد مرّ في ضمن بيان المقدمات أنّ النزاع في باب المشتقّ يكون في المعنى اللغويّ و تعيين ما هو الموضوع له لهيئه المشتقّ، و أنّ الأساس في باب المشتقّ و الفارق بين المشتقات هي الهيئات، و أنّ الملاك لدخول المشتقّ في محلّ النزاع

أن يجرى على الذات و يحمل عليها و إن لم يكن مشتقاً نحوياً كالحز و العبد و الزوج و الزوجه.

و من هنا يستفاد أنّ التفصيلات المذكوره فى المسأله أجنبيّه عمّا نحن فيه، فإنّها ترجع إلى المبادئ، مع أنّ الواضع حين الوضع لم يتوجّه إلى المبادئ و اختلافاتها أصلاً، كما أنّه لا دخل لوقوع المشتقّ مسنداً أو مسنداً إليه فى وضع هيئته، فالبحث فى المعنى التصوّرى للمفرد، سواء كان محكوماً به أو محكوماً عليه، أو غير ذلك، فلا بدّ من البحث حول القولين الأصليين هاهنا.

و هما القول بكون المشتقّ حقيقه فى خصوص المتلبّس بالمبدأ و مجازاً فى غيره، و القول بكونه حقيقه فى الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ.

و لا يخفى أنّ المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) أقام لمختاره ثلاث أدلّه، و لكنّها ترجع إلى التبادر كما سيأتى إن شاء الله تعالى، و لا ريب فى أنّ التبادر من الهيئات هو خصوص المتلبّس بالمبدأ، و قد قرر فى محلّه أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): «إنّ عدم صحّه السلب و الاطراد أيضاً من علائم الحقيقه».

و قلنا: إنّ الطريق لإثبات الحقيقه منحصر بالتبادر و تصريح الواضع، و لا فائده فى شىء آخر حتّى التنصيص من أهل اللغه. و أمّا صحّه الحمل و عدم صحّه السلب فيرجع إلى التبادر، فإنّ حمل المعنى المرتكز فى الذهن على اللفظ يحتاج إلى اللحاظ، فتكشف الحقيقه حين اللحاظ بالتبادر قبل الحمل، فلا يكون عدم صحّه السلب دليلاً مستقلاً فى مقابل التبادر.

ص: ٤٠٨

١-١ (١) كفايه الاصول ١: ٦٨.

٢-٢ (٢) المصدر السابق.

ثم ذكر قدس سره مؤيدا لصحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، و حاصل ما ذكره قدس سره:

أنه لا-ريب في مضاده الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده، كالقائم و القاعد المأخوذين من القيام و القعود، فهما متضادان بحسب معنهما المرتكز في الذهن، فلو كان المشتق موضوعا للأعمّ لزم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتصافهما بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام حين اتصافها بالقعود، وهذا علامه كونها صفات متخالفه لا متضاده، و هو خلاف ما ارتكز في الذهن، فالتضاد بين الصفات كالتضاد بين المبادئ دليل على أنّ المشتق وضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

و لكنّه أيضا يرجع إلى التبادر؛ إذ المتبادر من القائم هو خصوص المتلبس بالمبدأ، و لذا يكون بينه و بين القاعد مضاده، و لو لم يكن التبادر يمكن القول بعدم المضاده بين القائم و القاعد، و هكذا بين الأسود و الأبيض، فالعمده من الأدله-و هو التبادر و غيره-إما لا أساس له، و إما أن يرجع إلى التبادر كما هو المعلوم.

و أمّا القائل بالأعمّ فلا بدّ لنا من البحث معه في مقام الثبوت قبل مقام الإثبات، و هو أنّ الاشتراك قد يكون معنويًا و قد يكون لفظيًا، و المشترك اللفظي قد يتحقّق بتعدّد الوضع-مثل وضع لفظ «عين» لمعان متعدّده-و قد يتحقّق بنحو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و هو أن يلاحظ معنى كليًا، ثمّ وضع اللفظ لمصاديقه بحيث يكون كلّ مصداق معنى مستقلًا له، فيكون الموضوع له متعدّدًا بوضع واحد، و الاشتراك المعنوي ما يتحقّق بوضع واحد للموضوع له الواحد الجامع بين المعنيين أو المعاني.

و القائل بالأعمّ يدعى في ما نحن فيه اشتراكا معنويًا، فلا بدّ له من مفهوم

جامع بين المتلبس و المنقضى حتى يكون الموضوع له اللفظ المشتق، و حينئذ لا شك في أنه لا يتحقق جامع ذاتي بينهما، فإن المتلبس واجد و مرتبط بالمبدأ فعلا، و المنقضى فاقد و غير مرتبط بالمبدأ فعلا، و لا اشتراك بين الواجديّ الفعليّ و الفاقدية الفعليّ من حيث الماهية و الذات.

و أما الجامع الانتزاعي فلا بد له من ثلاث خصوصيات: الأولى: أن لا يكون للزمان دخل في معنى المشتق.

الثانية: أن لا يكون معنى المشتق معنى مركبا؛ لأنه بسيط على ما حققه المحققون.

الثالثة: أن ينسب إلى الذهن من سماع هيئه المشتق.

و لا ريب في أن الجامع الانتزاعي مع حفظ هذه الخصوصيات لا يكون قابلا للتصور أصلا، و على هذا لا محل للبحث مع الأعمى في مقام الإثبات، و لكن الإشارة إلى أدلته لا تخلو من فائده.

أدله القول بالأعم

احتج القائل بالأعم بعده وجوه:

الأول-التبادر:

بأن المنسبق عن المشتق هو المعنى العامّ الشامل للمتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه. و قد عرفت أن التبادر منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم مع ملاحظه دليل التضاد.

الثاني: عدم صحه سلب

المقتول و المضروب بملاحظه المعنى المرتكز في الذهن عمّن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «بكر مضروب زيد» أو «مقتوله»، بدون رعايه علاقته، و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

و فيه: أولا: أن اسم المفعول خارج عن محلّ النزاع عند بعض الأجله

كالمحقق النائبي (١) و صاحب الفصول قدس سرهما (٢).

و ثانيا: أنّ إطلاق المشتقّ إن كان بلحاظ حال التلبس فيكون حقيقه بلا إشكال و لو كان الجرى بعد الانقضاء، مثل قولك: «زيد كان مضروب بكر أو مقتوله»، و أمّا إن كان الإطلاق بعد الانقضاء بلحاظ حال النسبه و الجرى -مثل قولك: «زيد مضروب بكر في هذا اليوم»- فلا يكون حقيقه و لا يخلو عن مسامحه.

و ثالثا: أنّه لا- يصحّ التفكيك بين اسم الفاعل و المفعول مع أنّهما متضايقان، فإن كان إطلاق المضروب بعد الانقضاء بنحو الحقيقه يكون إطلاق الضارب بعد الانقضاء أيضا كذلك. فهذا الدليل باطل.

الثالث: دلالة آيه حدّ السارق و السارقه و الزانى و الزانيه على الأعمّ؛ بأن تصدق عليهم هذه العناوين بنحو الحقيقه حين إجراء الحدّ؛ لأنّ الحدّ منوط بصدق هذه العناوين، و إن قلنا بعدم صدقها بعد الانقضاء بنحو الحقيقه فهو مخالف لصريح الآيه الشريفه، فيستفاد منها أنّ المشتقّ حقيقه فى الأعمّ، كما استدللّ بها أيضا المفضل بين المحكوم عليه و المحكوم به.

و فيه: أوّلا: أنّنا نعلم خارجا أنّ آيات الحدود منوطه بأصل تحقّق المبادئ لا بصدق العناوين بنحو الحقيقه، فالموجب للحدّ هو تحقّق الزنا و السرقة، سواء صدقت عليه العناوين بنحو الحقيقه أو المجاز.

و ثانيا: أنّ إطلاق هذه العناوين بعد الانقضاء يكون بلحاظ حال التلبس، مثلا: السارق يعنى من كان متلبسا بالسرقة فى ظرف تحقّق السرقة، و الزانى

ص: ٤١١

١- ١) فوائد الاصول ١: ١٢٤-١٢٧.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٦٠.

يعنى من كان متلبسا بالزنا فى ظرف تحقق الزنا، ولا شك فى أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء حقيقه.

و ثالثا: أن الاستعمال فى المنقضى فى القضايا الحقيقه غير معقول، بل يكون الاستعمال فيها دائما فى المتلبس، فإن القضية إن كانت خارجيه-مثل زيد ضارب-يتصور لها حالتى التلبس و الانقضاء، و أما إن كانت حقيقه فلا يعقل فيها حال الانقضاء؛ إذ الموضوع فيها عباره عن الأفراد المقدره الوجود و المحققه الوجود، و لا يختص بالأفراد المحققه الوجود وحدها، كما فى قوله تعالى: **الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (١)**، و قوله تعالى:

وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (٢)، فإن المراد منهما أن كل شخص يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فهو محكوم عليه بجلده أو بقطع يده، فالمشتق فى كلتا الآيتين استعمال فى المتلبس؛ إذ الموضوع فيهما هو كل إنسان يفرض تلبسه بالزنا أو السرقة فى الخارج، و معلوم أنه لا يتصور له حالتى التلبس و الانقضاء، بل عنوان الزانى أو السارق صادق دائما فىمن تلبس بالمبدأ. هذا ما قال به بعض الأعلام.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره **(٣)** و هو استدلال الأئمه عليهم السلام بقوله تعالى:

إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَقَالَ الْخَلِيلُ سرورا بها: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٤) على عدم لياقه من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم

ص: ٤١٢

١-١ (١) النور: ٢.

٢-٢ (٢) المائده: ٣٨.

٣-٣ (٣) كفايه الاصول ١: ٧٤.

٤-٤ (٤) البقره: ١٢٤.

و من الواضح توقّف الاستدلال على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، وإلاّ لما صحّ التعريض؛ لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدّي للخلافه، فلا بدّ من وضع المشتقّ للأعمّ؛ ليصدق عليهم عنوان الظالم فعلاً فيندرجوا تحت الآيه.

و جوابه:- كما قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه:- أنّ المشتقات التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على ثلاثه وجوه:

الأول: أن تكون لمحض الإشاره إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها في موضوعيته أصلاً، فالعنوان الملحوظ يكون مشيراً إلى الموضوع و معرّفاً له، كقوله عليه السّلام: «عليك بهذا الجالس» (1)، و أشار إلى زرارته. و قولك: «أكرم من في الدار»، و نحو ذلك.

الثاني: أن تكون للإشاره إلى عليه المبدأ للحكم، بحيث يكون اتّصاف الذات به أنّاً ما كافياً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاء، فصدق المشتقّ على الذات كاف في الحكم حدوثاً و بقاءً، نظير موضوعيه السارق و الزاني و الجاني و نحو ذلك لوجوب الحدّ.

الثالث: أن تكون للإشاره إلى عليه المبدأ للحكم حدوثاً و بقاءً، بحيث يكون الحكم منوطاً بوجود المبدأ و بقاءه، نظير العالم و العادل في دوران الحكم من جواز التقليد و الاقتداء و غيرهما مدار وجود العلم و العدالة، و عدم كفايه وجودهما أنّاً ما في بقاء الحكم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أخذ العنوان في الآيه الشريفه يكون على النحو

الثاني؛ بقريته صدر الآيه، و أنّها في مقام بيان جلاله منصب الإمامه، و أنّها من أعظم المناصب الشامخه الإلهيه التي لا يليق بها كلّ أحد، فمن اتّصف في آن من آتات عمره برذيله من الرذائل لا- يليق بأن تناله الخلافه، فلا- يتم استدلال القائلين بالأعمّ بالآيه الشريفه، فالمشتق حقيقه في خصوص المتلبّس بالمبدإ كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) بعد نقل أدلّه القولين في المسأله و النقض و الإبرام فيها تبه على امور:

بساطه مفهوم المشتق

الأول: في أنّ مفهوم المشتقّ و معناه التصوري بسيط أم مركّب؟

و لا شكّ في أنّ صدق عنوان الاشتقاقى متوقّف على تحقّق الذات و المبدأ و الارتباط بينهما، و إنّما البحث في أنّ ما ينسب من سماع لفظ المشتقّ إلى الذهن هل هو معنى بسيط أو مركّب؟ و لا- يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم- كما قال صاحب الكفايه قدّس سرّه- وحدته إدراكا و تصوّرا، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيء واحد لا شيّان و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيّين كانحلّال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شيء له الحجريّه أو الشجريّه مع وضوح بساطه مفهومهما.

و اعلم أنّ أصل كلامه في مفهوم البسيط في كمال الصحّه و المتانّه، إلّا أنّ التشبيه المذكور ليس بصحيح؛ إذ المراد من التحليل العقلي في باب المشتقّ ما يرتبط بمقام الدلاله و الموضوع له للهيئه، و أمّا تحليل الحجر بشيء له الحجريّه

ص: ٤١٤

فلا يرتبط بهذا المقام، بل هو مربوط بواقعيه الحجر أو الشجر.

و إذا كان هذا معنى البسيط فالتركيب هو ما ينسب إلى الذهن معنيان من سماع اللفظ مثل ما ينسب إليه من سماع اللفظين، نحو «ابن زيد»؛ إذ لا شك في انسباق المعنيين إلى الذهن من سماع لفظ المضاف و المضاف إليه و إن كانت النسبه ناقصه، فالتركيب هاهنا-يعنى انسباق المعنيين إلى الذهن-من لفظ الضارب-مثلا-نحو ذات ثبت له الضرب.

و قال بعض الأعلام (1): «هذا المعنى غريب من المحقق صاحب الكفايه قدس سره؛ لأنّ مورد النزاع هو البساطه و التركيب بحسب التحليل و الواقع لا بحسب الإدراك و التصوّر، و ذلك لأنّ البساطه الإدراكيه تجتمع مع تركيب المفهوم حقيقه؛ ضروره أنّ المتفاهم في مرحله التصوّر من كلّ لفظ مفرد عند الإطلاق معنى بسيط، سواء كان في الواقع أيضا بسيطا أم كان مركبا، فلا معنى لأن يجعل مركز البحث البساطه و التركيب بحسب التصوّر و الإدراك».

ثمّ حكى عن الفلاسفه و المتأخرين من الاصوليين قولهم ببساطه المفاهيم الاشتقاقية، و أنّهم قد أصرّوا على أنه لا فرق بين المشتقات و مبادئها حقيقه و ذاتا، و إنّما الفرق بينهما بالاعتبار و لحاظ الشئ مرّه «لا بشرط»، و مرّه اخرى «بشرط لا»، فيكون معنى الضارب هو معنى الضرب الذى يجرى و يحفظ في جميع المشتقات، يعنى نفس الحدث الذى يعبر عنه بالفارسي ب «كتك»، إلّا أنّ المبدأ إذا لوحظ «بشرط لا» فلا يكون قابلا للحمل على الذات، مثل: «زيد ضرب»، و إذا لوحظ «لا بشرط» فيكون قابلا له مثل «زيد ضارب» فلا فرق بين الضارب و الضرب من جهه المعنى أصلا، فكما أنّ

ص: ٤١٥

معنى الضرب لا يكون قابلاً للانحلال فمعنى الضارب أيضاً كذلك.

و لكنّ بطلانه أظهر من الشمس، فإنه كما قلنا في المعاني الحرفية أنّها واقعيّات و حقائق تحتاج في تحقّقهما إلى تحقّق الظرف و المظروف و النسبه بينهما، و هكذا في المعنى الاشتقاقي كالضارب فلا بدّ في تحقّقه من وجود الذات و المبدأ و تلبّسها به؛ إذ لا شكّ في أنّ صرف الاعتبار و اللحاظ لا يوجب تحقّقه أصلاً، فيكون لفظ الضارب في جملة «زيد ضارب» حاكياً عن الواقعيّه و هي تلبّسه بالمبدأ، بخلاف لفظ «الضرب» في قولك: «زيد ضرب»، فاعتبار المبدأ و تخيله «لا بشرط» أو «بشرط لا» لا يوجب إيجاد الواقعيّه أو تغييرها في الخارج، فكيف يكون معنى الضارب هو معنى الضرب؟! و معلوم أنّ معنيهما متغيّران، كما يستفاد من تعبير المحقّق الشريف عن معنى المشتقّ بالمعنى البسيط المنتزع عن الذات المتلبّس بالمبدأ حين الاستدلال لبساطته، فالمنتزع غير المنتزع منه.

فالأولى أن يكون المراد من البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر لا بحسب التحليل العقلي حتّى لا يفضى الكلام إلى هذا القول الباطل.

إلاّ أنّ بعض الأعلام قال بأنّه لو كان المراد البساطه و التركيب بحسب الإدراك فلا نحتاج إلى إقامة البرهان الذي أقامه المحقّق الشريف على البساطه، و الظاهر أنّ إثبات البساطه اللحاظيه لا يحتاج إلى ثبوت الاستدلال و إقامة البرهان، فإنّ المرجع الوحيد لإثباتها فهم أهل العرف أو اللّغه، و لا إشكال في أنّهم يفهمون من المشتقّ معنى واحداً كما يفهمون من غيره من الألفاظ المفرده ذلك.

و جوابه متوقّف على نقل بيان المحقّق الشريف و إيراد شارح المطالع (1) على

ص: ٤١٦

(١-١) شرح المطالع: ١١.

التعريف الذى ذكره الماتن للفكر، و هو: أنّ الفكر: ترتيب امور معلومه لتحصيل أمر مجهول. ثمّ استشكل عليه الشارح بأنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصّه وحدها، مثل تعريف الإنسان بالحدّ الناقص أو بالرسم الناقص كقولنا: الإنسان ناطق أو ضاحك، ولا شكّ فى تجويز المنطقيين لهذين التعريفين للإنسان، فلا ضروره لترتيب امور، بل يكفى أمر واحد معلوم لتحصيل أمر مجهول.

فأجاب عنه بأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، و المشتقّ و إن كان فى اللفظ مفردا إلّا أنّه من حيث المعنى مركّب، فيكون معنى الناطق شىء له النطق، و معنى الضاحك شىء له الضحك، فيتحقّق فى التعريف بالفصل، أو الخاصّه أيضا ترتيب امور معلومه بحسب دقّه النظر.

و أورد المحقّق الشريف فى حاشيته (1) على شرح المطالع بما ملخصه: أنّ الشىء الذى هو جزء معنى المشتقّ إن اريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العامّ فى الفصل المقوم للذات؛ لأنّ مفهوم الشىء من الأعراض العامّه؛ لصدقه على الامور المتباينه من جميع الجهات كالواجب و الممكن و الممتنع، و هو محال.

و إن اريد به مصداقه لزم انقلاب القضيه الممكنه ضروريّه؛ لاستلزامه حمل الشىء على نفسه و هى الضروره، فإنّ قولنا: «الإنسان ضاحك» قضيه ممكنه بالإمكان الخاصّ، و المصداق الذى له الضحك هو عين الإنسان، فيرجع معناه إلى قولنا: «الإنسان إنسان له الضحك»، و من المعلوم أنّ حمل الشىء على نفسه ضرورى، فانقلبت جهه الإمكانيّه إلى الضروريّه، و هو أيضا محال، فلا بدّ من الالتزام ببساطه المشتقّ؛ لئلا يلزم شىء من هذين المحذورين.

ص: ٤١٧

هذا، والمستفاد من كلام شارح المطالع أنّ معنى الناطق وإن كان بالنظر البدوي مفردا لكنّه بحسب دقّه النظر مركّب، ولكن هل هو نفس المعنى الذى ذكره صاحب الكفايه بأنّ المقصود من البسيط هاهنا البساطه فى مقام الإدراك و التصوّر؟ وهذا لا ينافى التركّب عند التحليل، والمراد من التحليل فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه هو دقّه النظر فى كلام شارح المطالع حتّى لا يكون بينهما فرق إلّا بالتسميه، بأنّ شارح المطالع سمّاه مركّبا، و صاحب الكفايه سمّاه بسيطا.

و التحقيق: أنّ قول شارح المطالع فى التركيب هاهنا يشبه تركيب «غلام زيد» إلّا أنّ معنى «غلام زيد» مركّب بحسب بادئ النظر، و معنى «ضاحك» مركّب بحسب دقّه النظر، فلا فرق بين «الضاحك» و «غلام زيد» فى مقام الإدراك و التصوّر من حيث تركّب المعنى أصلا، بخلاف ما قال به المحقّق الخراسانى قدّس سرّه، فإنّه لا تركّب فى معنى «الضاحك» و «الناطق» فى مقام الإدراك و التصوّر عنده أصلا.

على أنّ البساطه التى ادّعاها المحقّق الشريف هى البساطه عند الإدراك و التصوّر بحسب دقّه النظر (1)، فإنّه إذا كان معنى «الناطق» و «الضاحك» بحسب النظر الدقّي التصوّرى مفردا فلا يستلزم أخذ العرض العامّ فى الفصل و تبديل القضيّه الممكنه بالضروريّه و إن كان بحسب التعمّل و التحليل مركّبا.

ص: ٤١٨

١- ١) لا يخفى أنّ المراد من المركّب بحسب الإدراك و التصوّر أن يكون المعنى المتبادر إلى الذهن مركّبا فى الواقع مثل المعنى المتبادر من «غلام زيد»، و البسيط بعكسه، و المراد من المركّب بحسب التحليل أن لا يكون المعنى المتبادر إلى الذهن كذلك، بل كان فى الواقع واحدا، و لكنّ العقل بالتعمّل و التعقّل، و التحليل يجعله مركّبا، و البسيط بعكسه، و لا يذهب عليك أنّ دقّه النظر فى عبارته غير التحليل العقلى، و المقصود منه أن يكون المعنى مركّبا فى الواقع و لكنّه فى بادئ النظر يتصوّر بسيطا، و مع دقّه النظر يكشف الحال.

و من مجموع ذلك يتبين أنّ محلّ النزاع هو البساطه و التركيب بحسب الإدراك و التصوّر، لا بحسب التحليل العقلي، بعكس ما يقول به بعض الأعلام، و الدليل العمده للبساطه أو التركيب في معنى المشتقّ مثل أصل معناه هو التبادر، إلّا أنّ المحقّق الشريف بلحاظ كونه منطقيًا استدلّ بالبرهانين المذكورين.

و لا- يخفى أنّ البرهانين المذكورين على فرض صحّتهما لا يثبتان أن يكون معنى المشتقّ بسيطًا؛ إذ يمكن أن يكون مفهوم و معنى المشتقّ مركّبًا بدون دخاله الشئ مفهومًا و لا- مصداقًا فيه خصوصًا مع القول بعدم الفرق بين المبدأ و المشتقّ إلّا بالاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ معنى المشتقّ مركّب من المبدأ و نسبته إلى الذات، و لا ينفي هذا بالبرهانين المذكورين.

و التحقيق: أنّ برهان المحقّق الشريف مخدوش من أصله.

و اجيب عن برهانه الأوّل بأنّ الشئ ليس بعرض عامّ، و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ ذلك لا يكون قابلاً للإنكار بعد صدقه على المقولات العشر المتباينه و الواجب و الممتنع و الممكن، حتّى على القول بأنّ الشئ هو الوجود؛ إذ الوجود أيضًا لا يكون من ذاتيات الإنسان كالجنس و الفصل.

و الجواب الصحيح عنه- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) و جماعه من الفلاسفه المتأخّرين منهم السبزواري (2) في حاشيته على منظومته-: أنّ «الناطق» ليس بفصل حقيقيّ، بل هو لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه؛ إذ لا يمكن وصول أحد إلى حقائق الأشياء و فصولها الحقيقيه ما عدا الباري سبحانه

ص: ٤١٩

١-١ (١) كفايه الاصول ٧٨:١-٧٩.

٢-٢ (٢) يستفاد هذا من حاشيته على الأسفار ٢٥:٢.

و تعالى، و لذا وضعوا مكان الفصل لازمه و خاصته، فالناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، بل هو فصل مشهورى وضع مكانه، فإنّ النطق إمّا أن يكون بمعنى الإدراك و العلم و هو من مقوله الكيف النفسانى أو الإضافة أو الانفعال على الخلاف فى ماهيته العلم، و إمّا أن يكون بمعنى التكلّم فهو من مقوله الكيف المسموع، و على التقديرين يكون النطق عرضاً، فكيف يكون مقوماً للجواهر؟! فلا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتقّ إلّا- دخول العرض العامّ فى الخاصّه، بمعنى دلالة هيئه المشتقّ على العرض العامّ المقرون بالخاصّه.

و يشهد له أنّه ربّما يجعلون اللانزمين مكان فصل واحد كالحساس و المتحرك بالإرادة فى تعريف الحيوان، مع أنّه لا يعقل أن يتقوم الشىء الواحد بفصلين قريبين فى رتبه واحده، و حينئذ لا بأس بأخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق، فإنّ مفهوم الشىء و إن كان عرضاً عامّاً لجميع الأشياء الخارجيه و المعقولات الثانيه، إلّا أنّه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواصّ الإنسان؛ لاختصاص الشىء الذى له النطق بالإنسان.

و أجاب صاحب الفصول (1) عن برهانه الثانى: أنّ المحمول فى مثل قولنا:

«زيد ضاحك» ليس مصداق الضاحك و هو الإنسان مطلقاً لتحلّ القضيّه إلى قولنا: «الإنسان إنسان» فتكون ضروريّه، بل المحمول هو الإنسان المقيّد بالضحك، يعنى إنسان له الضحك، و إثباته للإنسان لا يكون ضرورياً، فتبقى جهه الإمكانيّه بعد هذا التحليل أيضاً.

و قال المحقّق الخراسانى قدس سرّه (2) فى مقام الدفاع عن الانقلاب المذكور: إنّ عدم

ص: ٤٢٠

١-١) الفصول الغرويه: ٦١.

٢-٢) كفايه الاصول ٧٩: ١-٨٠.

كون ثبوت القيد ضروريًا لا يضّر بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول-كالضحك في المثال-إمّا هو ذات المقيّد؛ بأن يكون القيد خارجاً عنه و التقيّد داخل فيه، و إمّا هو مجموع القيد و المقيّد. و على الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً؛ إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيّد كالإنسان الذي هو جزء لمعنى الضحك، و ثبوته للإنسان ضروري بلا ريب، و أمّا التقيّد بالضحك بلحاظ كونه معنى حرفياً قائماً بالذات المقيّد فلا يصلح للحمل الذي لا بدّ فيه من اللحاظ الاستقلالي، فالقضيّة لا محاله تكون ضروريّة.

و على الثاني يلزم الانقلاب أيضاً، إلّا أنّه في جزء القضيّة لا في تمامها؛ لأنّ المحمول مركّب يحمل كلّ جزء منه على الموضوع، و لذا تنحلّ قضيّة: «الإنسان ضحك» إلى قضيّتين، و هما: «الإنسان إنسان» و «الإنسان له الضحك»؛ لأنّ المفروض أنّ «ضحك» ينحلّ إلى «إنسان له الضحك»، فإنسان المطوى في الضحك يحمل على الإنسان الموضوع، و لا شكّ في أنّ هذه القضيّة ضروريّة، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركّب- و هو له الضحك- يحمل أيضاً على الإنسان الموضوع، و يقال: «الإنسان له الضحك»، و هي قضيّة ممكنة، فالانقلاب إلى الضروريّة ثابت على كلّ حال، سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد و المقيّد.

ثمّ استشهد بكلام الشيخ و الفارابي في عقد الوضع بقوله: فعقد الحمل ينحلّ إلى القضيّة، كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّة مطلقه عامّة عند الشيخ، و قضيّة ممكنة عامّة عند الفارابي. و المراد من المطلقه العامّة أن تكون الفعليّة مأخوذة في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيّة ما يكون بالفعل إنساناً، بخلاف الممكنه العامّة فإنّ المراد منها أن تكون الإمكان

مأخوذه في الموضوع، فالمقصود من الإنسان الموضوع في قضيه ما يكون بالإمكان إنسانا، فإذا كان الحال في عقد الوضع كذلك فالأمر في عقد الحمل أوضح.

و من المعلوم أنّ كلامه قدس سرّه في هذا المقام في مرتبه من الضعف و البطالان، و أمّا فرض الأوّل في كلامه فإنّ المعنى الحرفي سنخ من الحقائق و نوع من الواقعيّات، و إن احتاج في تحقّقه إلى الأمرين إلّا أنّ واقعيّته لا تكون قابله للإنكار كما حقّق في محلّه، فإذا كان المحمول الإنسان بوصف التقيّد و للتقيّد دخل في المحمول فالقضيه ليست بضروريّه، و إلّا يلزم أن يكون معنى «الكاتب» و «الضاحك» و «الناطق» هو معنى الإنسان، و هو كما ترى، فلا- ترجع قضيه: «الإنسان ضاحك» إلى قضيه «الإنسان إنسان»، فلا محاله يبقى جهه الإمكان بحالها بعد حكاية المعنى الحرفي عن الواقعيّه و الحقيقه.

و أمّا الفرض الثاني في كلامه فإنّه إن سلّمنا الانحلال في القضيه و أنّ إحدى القضيتين ضروريّه و اخرى ممكنه، فحينئذ إن قلت بعدم تحقّق الانقلاب فهذا لا يكون جوابا لصاحب الفصول، و إن قلت بتحقّقه- كما هو ظاهر الجواب- فهو غير صحيح؛ إذ النتيجة بلحاظ ملاحظه المجموع تابعه لأخسّ المقدمتين، فإذا لوحظت القضيه الضروريّه و الممكنه معا فلا محاله تكون جهه المجموع ممكنه؛ لأنّ الإمكان أخسّ من الضروره، كما ثبت في محلّه، فأين يلزم الانقلاب؟! مع أنّ أصل الانحلال ليس بصحيح؛ لأنّ الموضوع في قضيه «الإنسان ضاحك» هو الإنسان، و المحمول على فرض أخذ مصداق الشئ في المشتقّ هو إنسان له الضحك، فلم يكن إنسان ثالث في البين حتّى يجعل موضوعا في القضيه الثانيه.

و الغريب منه مقايسته عقد الحمل بعقد الوضع، و القول بأنّ عقد الحمل ينحلّ إلى قضيّه كما أنّ عقد الوضع ينحلّ إلى قضيّه.

و وجه الغرابه: أنّ هذا ليس بمعنى الانحلال الحقيقي إلى القضيتين المذكورتين حتّى تكون قضيّه واحده منحلّه إلى أربع قضايا من جهه انحلال عقد الوضع و عقد الحمل، بل معناه انحلال المحمول إلى أمرين و قضيّه واحده مثل أن يكون المحمول جملة، فكما أنّ رجوع عقد الوضع إلى ممكنه عامّه أو مطلقه عامّه لا يوجب انحلال أصل القضيّه إلى قضيتين كذلك في عقد الحمل، فلا يستلزم تركيب معنى المشتقّ انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره كما عرفت.

ثمّ إنّ الجزء الثانى من كلام المحقّق الشريف- و هو دخاله مصداق الشىء فى معنى المشتقّ- خارج عن محلّ النزاع، فإنّه يستلزم أن يكون الوضع فى المشتقّ عامّاً و الموضوع له خاصّاً، مع أنّه لم يقل به أحد القائلين بالتركيب و البسيط، حتّى أنّ القائلين بعدم الفرق بين المشتقّ و المبدأ إلّا- بالاعتبار سلّموا كون الموضوع له فيه عامّاً، و لم يقل أحد منهم بأنّ بينهما فرقا آخر، و هو كون الموضوع له فى المشتقّ خاصّاً، على أنّ مصداق الشىء فى القضايا الحملية ك«زيد كاتب» كان معيّناً، و كذا إذا كان المشتقّ عنواناً يختصّ بنوع خاصّ كالضاحك- مثلاً- و أمّا إذا لم يختصّ العنوان بنوع خاصّ كقولنا: «حسياس متحرّك بالإرادة» فتحصيل المصداق أمر لا يمكن المساعده عليه، فلا بدّ لنا إمّا من الالتزام بالإبهام فى معناه، و إمّا من الالتزام بأخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتقّ، و لكن الإبهام مردود؛ لعدم الفرق بين الكاتب و المتحرّك من جهه عدم الإبهام فى المعنى.

فمحلّ البحث و مدار الكلام هو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتقّ و لا ينفيه

دليل المحقق الشريف كما مرّ.

وقال صاحب الكفاية قدّس سرّه (1): «ثمّ إنّهُ يمكن أن يستدلّ على البساطه بضروره عدم تكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب كذا»، و لو كان المشتقّ مركّباً من الشىء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكرّره؛ بأن يقال في المثال «زيد الذى شىء له الكتابه» إن كان المأخوذ فى معنى المشتقّ مفهوم الشىء، و «زيد الذى زيد له الكتابه» إن كان المأخوذ فيه مصداق الشىء».

و فيه: أنّه لو سلّمناه فى صورته أخذ مصداق الشىء مع خروجه عن محلّ النزاع لا نسلّمه فى صورته أخذ مفهوم الشىء قطعاً؛ إذ مع رفع «الذى» تكون جملته «زيد شىء له الكتابه» قضيه حملية، فلا- تكرر فى الموصوف أصلاً؛ لأنّ الموصوف هو «زيد»، لا «شىء» و «زيد»، و المستفاد من كلامه قدّس سرّه أنّه يقول بما مرّ من انقلاب الإمكان إلى الضروره عن المحقّق الشريف، مع أنّ ظاهر كلامه يوهم أنّه كلام جديد، فأخذ مفهوم الشىء بعنوان عرض عامّ فى معنى المشتقّ لا- يوجب تكرّر الموصوف كما لا يخفى.

و استدلّ أيضاً للبساطه بأنّه لو اخذ مفهوم الشىء فى المشتقّ يلزم دخاله شىء آخر غير المبدأ و الذات فى معنى المشتقّ، و هى نسبة الذات إلى المبدأ، و حينئذ تشتمل قضيه «الإنسان ضاحك» على نسبتين: نسبة فى المشتقّ و نسبة فى القضيه، و من المعلوم أنّه لا يتحقّق فيها إلاّ نسبة واحده، و من هنا نستكشف عدم دخاله مفهوم الشىء فى معناه.

و فيه: أوّلاً: أنّ النسبه فى المشتقّ غير النسبه فى القضيه؛ إذ الاولى ناقصه و الثانيه تامه، فإنّ النسبه التامه لا تصلح لأن تقع محمولاً فى القضيه؛ إذ لا بدّ فى

ص: ٤٢٤

المحمول من كونه مفردا أو مركبا ناقصا.

و ثانيا: أنّ النسبه الناقصه المأخوذه فى المشتقّ متقدّمه من حيث الرتبه على النسبه التامّه فى القضيه، فإنّ النسبه فى القضيه متأخره عن المحمول المأخوذ فيه النسبه الناقصه رتبه.

و ثالثا: لا ارتباط بين النسبتين أصلا؛ لعدم الاتّحاد فى الموضوع و المحمول، فإنّ الموضوع فى نسبه المحمول التى استفيدت من كلمه «له» هو «شئ»، و فى القضيه «إنسان» موضوع و «شئ له الضحك» محمول، و هذا غير قاذح.

فالحقّ فى المسأله بعد عدم تماميه أدلّه القائلين بالبساطه و عدم نفي الأدلّه المذكوره دخاله مفهوم الشئ فى معنى المشتقّ، و بعد أن ظهر احتياج معنى المشتقّ فى تحقّقه إلى المبدأ و الذات، و تلبّسها به و لو بعنوان المنتزع منه كما قال به المحقّق الشريف أنّ المتبادر من لفظ المشتقّ هو معنى المركّب لا البسيط، فكما أنّه يتبادر من سماع المصدر «ضرب» الحدث و من سماع فعل الماضى «ضرب» الحدث مع النسبه فى الزمان الماضى، كذلك يتبادر من سماع لفظ المشتقّ، مثل: «ضارب الإنسان» المتلبّس بالضرب، بلحاظ اختصاص الضرب بالإنسان، و كذلك يتبادر من لفظ الأبيض الشئ الذى عرض له البياض، فيما ينسب إلى الذهن من المشتقّ عباره عن المعنى المركّب، و هو الذات-مفهوم شئ- و الحدث و النسبه بينهما، فلا فرق بين المشتقّ و الأفعال من حيث تركّب المعنى من الامور الثلاثه المذكوره فيهما، إلا أنّ الأفعال تنطبق على الزمان فى الزمانيات، فالضارب يعنى شئ ثبت له الضرب، و من الممكن أن يكون للفظ المفرد معنى تركيبى، لا سيما اللفظ الذى له مادّه و هيئته، و كان لكلّ منهما وضع على حده و إن لم يكن للمادّه تحصيل إلا بالهيئته، ألا ترى أنّ

«غلام زيد» مفرد، و لكن لكل من «غلام» و «زيد» معنى مستقل؛ لتعدد الوضع و الموضوع له، و هكذا لفظ المشتق.

و لا يخفى أنّ بعض الأعلام أيضا قائل بالتركيب، و استدلل أيضا بالتبادر، و لكنّه نقض لكلامه السابق، حيث أنّه ردّ كلام صاحب الكفايه قدس سرّه بأنّ المراد من البساطه و التركيب هاهنا البساطه و التركيب بحسب التحليل لا بحسب الإدراك و التصوّر.

بيان النقض: أنّ التركيب التحليلي لا يناسب التبادر؛ لأنّ التبادر لا يكون إلاّ في مقام الإدراك و التصوّر، و التبادر مقدّم من حيث الرتبة على التحليل العقلي، فما ينسب إلى الذهن و يقع تصويره فيه، فهو مربوط بعالم التصوّر و الإدراك، فالقول بالتركيب التحليلي لا يجامع التمسك بالتبادر. هذا تمام الكلام في البساطه و التركيب في معنى المشتق.

الأمر الثاني: الفرق بين المشتق و مبدئه

و أمّا الفرق بين المشتقّ و مبدئه فإنّ كثيرا من الفلاسفه قالوا في هذا المقام:

إنّ المشتقّ يكون «لا بشرط» و المبدأ يكون «بشرط لا»، ثمّ اختلف العلماء في مرادهم عن هذه العبارة.

و فسرها صاحب الفصول (1) بأنّ مرادهم أنّ المشتقّ و المبدأ حقيقه واحده، و كان لهما مفهوم واحد، إلاّ أنّه إذا لوحظ و اعتبر «لا بشرط» فيكون مشتقّا و يصحّ حمله على الذات، و إذا لوحظ و اعتبر «بشرط لا»، فيكون مبدءا و لا يصحّ حمله عليها، كما سيأتي نظيره في بحث المطلق و المقيد، فإنّ مفهوم الرقبه

ص: ٤٢٤

-مثلا-واحد،قد يلاحظه المولى حين جعله متعلّقا للأمر«لا بشرط»بالنسبه إلى الإيمان و الكفر،وقد يلاحظه«بشرط شيء»بالنسبه إلى الإيمان،وقد يلاحظه«بشرط لا»بالنسبه إلى الكفر،فالأمر يتمثل بعق الرقبه المؤمنه أو الرقبه غير الكافره لو قلنا بالواسطه بين الكفر و الإيمان كما في أطفال الكفار -مثلا-و هكذا لا فرق بين المشتقّ و مبدئه على هذا التفسير إلاّ بالاعتبار و اللحاظ،و لذا اعترض صاحب الفصول على أهل المعقول بأنّ هذا الفرق غير صحيح؛لأجل امتناع حمل العلم و الحركه على الذات،و إن اعتبر«لا بشرط» فالاعتبار لا يغيّر المبدأ إلى المشتقّ،و من هنا لا نشكّ في أنّ قولنا:«زيد علم» ليس بقضيّه حمليه صحيحه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) بأنّ مرادهم ليس ما توهم حتّى يرد الإشكال المذكور،و ذلك بعد ما قال قدّس سرّه:«إنّ في ذات المشتقّ خصوصيّة قابله للحمل و الجرى على الذات،بلا دخل للحاظ المتكلم و عدمه فيه،كقولنا:

«زيد عالم»فإنّه لا فرق في اتّحاد الموضوع و المحمول الذى هو ملاك الحمل بينه و بين قولنا:«زيد إنسان»،بخلاف المبدأ فإنّ فى معناه خصوصيّة تأبى عن الحمل على الذات،فالفرق بينهما عنده واقعى و حقيقى.

و بعد هذا البيان قال قدّس سرّه:و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون«لا بشرط»،و المبدأ يكون«بشرط لا»،أى يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل،و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه.

و اعترض عليه المحقّق الأصفهانى قدّس سرّه (٢) بأنّ هذا الكلام مناف مع تصريح

ص:٤٢٧

١-١) كفايه الاصول ٨٣:١-٨٤.

٢-٢) نهايه الدرايه ٢١٨:١-٢٢٢.

أهل المعقول، فإنَّ المحكى عن المحقق الدوّانى فى تعليقاته على شرح التجريد للقوشجى أنه لا- فرق بين المشتقّ و مبدئه الحقيقى دون مبدئه المشهورى- و هو المصدر- إلاّ بالاعتبار.

ثمّ أقام دليلا لبساطه مفهوم المشتقّ بما يشبه دليل المحقق الشريف، و قال:

«لا- دخل للشىء مفهوما و لا- مصداقا فى معنى المشتقّ؛ إذ لو دخل فى مفهوم الأبيض الشىء كان معنى قولنا: «الثوب الأبيض»: «الثوب الشىء الأبيض»، و لو دخل فيه الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الأبيض، و كلاهما معلوم الانتفاء».

و هذا مغالطه منه؛ إذ المعنى فى الصورة الاولى هو: «الثوب شىء له البياض»، و فى الصورة الثانية هو: «الثوب ثوب الذى له البياض»، و على أىّ حال صرّح بأنّ الفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار.

و صرّح أيضا صدر المتألّهين (1) فى شواهد الربويّه حيث قال: مفهوم المشتقّ عند جمهور علماء الكلام متحصّل من الذات و الصفة و النسبه، و عند بعض المحققين هو عين الصفة، لا اتحاد العرض و العرض عنده بالذات، و الفرق بكون الصفة عرضا غير محمول إذا اخذ فى العقل «بشرط لا»، و عرضيا محمولا إذا اخذ «لا بشرط».

و يؤيّدُه نقل الحكيم السيزوارى (2) فى تعليقاته على الأسفار عن المحقق الدوّانى و جهين آخرين: أحدهما: «أنا إذا رأينا شيئا أبيض، فالمرئى بالذات هو البياض، و نحن نعلم بالضروره أنّا قبل ملاحظه أنّ البياض عرض و العرض

ص: ٤٢٨

١- ١) الأسفار ٤٢: ١.

٢- ٢) المصدر السابق.

لا- يوجد قائما بنفسه نحكم بأنه بياض و أبيض، و لو لا الاتّحاد بالذات بين الأبيض و البياض لما حكم العقل بذلك فى هذه المرتبه، و لم يجوز قبل ملاحظه هذه المقدمات كونه أبيض، لكنّ الأمر خلاف ذلك.

و حاصل الوجه الآخر: أنّ المعلّم الأوّل و مترجمى كلامه عبّروا عن المقولات بالمشتقات و مثّلوا لها بها، فعبروا عن الكيف بالمتكيف، و مثّلوا لها بالجار و البارد، و لو لا الاتّحاد لم يصحّ ذلك.

هذا، و فسّر الكلام المذكور فى لسان أهل المعقول الحكيم السبزوارى فى تعليقاته على الأسفار بما يغاير تفسير صاحب الفصول و صاحب الكفايه معا، و ملخصه: أنّ نفس حقيقه البياض و غيرها من الأعراض تاره تلاحظ بما هى و أنّها موجوده فى قبال موضوعها، فهى بهذا اللحاظ بياض و لا يحمل على موضوعه، كيف و قد لوحظ فيه المباينه مع موضوعه و الحمل هو الاتّحاد فى الوجود. و اخرى تلاحظ بما هى ظهور موضوعها و كونها مرتبه من وجود موضوعها و طورا لوجوده و شأننا من شئونه، و ظهور الشىء و طوره و شأنه لا يباينه، فيصحّ حملها عليه؛ إذ المفروض أنّ هذه المرتبه مرتبه من وجود الموضوع و الحمل هو الاتّحاد فى الوجود.

و لكنّ الإمام قدّس سرّه (1) على ما استفاد من تقريراته أنّه استشكل أولا على ما حكاه السبزوارى عن المحقّق الدوانى من أنّه: إذا رأينا البياض و العقل يحكم بالضروره فى المرحله الاولى بأنّه أبيض، و ملخص إشكاله: أنّه لو فرضنا أن يحكم العقل كذلك، و لكنّ مفهوم المشتقّ و معناه أمر لغوى و عرفى لا بدّ من استفادته من العرف، و لا يصحّ القول بأنّ البياض أبيض عند العرف قطعا.

ص: ٤٢٩

و ثانياً: على ما قال به المحقق السبزواري من أنّ البياض قد تلاحظ بما هو ظهور موضوعه فيصحّ حمله عليه.

و يرد عليه: أنّ البياض على أيّ نحو يلاحظ ليس قابلاً للحمل أصلاً، فقولنا: «الجسم بياض» ليس بقضيته، بل القضية أن يقال: الجسم أبيض. و من هنا نكشف أنّ للأبيض معنى يكون بنفسه قابلاً للحمل، و للبياض معنى لا يكون بذاته كذلك.

على أنّ المقصود من المبدأ ما هو؟ فإنّ كان المراد منه المبدأ الحقيقي لا المشهورى، يعنى المادّه الساريه فى ضمن المشتقات كما هو الظاهر من كلمات أهل المعقول، و حينئذ يرد عليهم:

أولاً: أنّ اجتماع «بشرط لا» و «لا بشرط» فى كلمه واحده، مثل:

«ضارب» كيف يعقل؟! إذا المادّه التى كان لها عنوان «بشرط لا» كيف تجتمع مع هيئه لها عنوان لا بشرط؟!!

و ثانياً: أنّ المادّه كما لا- تحصيل لها من حيث اللفظ إلا فى ضمن الهيئه كذلك لا تحصل لها من حيث المعنى إلا فى ضمن الهيئه، فليس لها معنى حتى تكون قابله للحمل.

و إن كان المراد من المبدأ المشهورى- أى المصدر- فهو خلاف ظاهر كلمات أهل المعقول، بل خلاف تصريح المحقق الدوانى المتقدّم.

و الحاصل: أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الفرق بين المشتقّ و مبدئه من أنّ المشتقّ له معنى بذاته قابل للحمل، و المبدأ له معنى بذاته لا يكون قابلاً للحمل فهو الصحيح، و حينئذ إن قلنا: إنّ المبدأ هى المادّه غير المتحصّله فعدم قابليته للحمل تكون بنحو السالبه بانتفاء الموضوع كما قال به

الإمام قدس سرّه، و إن قلنا: إنّ للمبدا معنى متحصّيلا و هيئه المصدر وضعت لإمكان التنطق به فيكون للمبدا معنى غير قابل للحمل، فإن رجع كلام أهل المعقول إلى هذا المعنى فهو، و إلا فليس بصحيح.

ثمّ إنّ صاحب الفصول (1) ذكر في ذيل جواب أهل المعقول مسأله اخرى تحت عنوان «ملاك الحمل» و هي في الحقيقة جواب آخر على رأى أهل المعقول، و هي: أنّ الحمل يتقوم بشيئين: أحدهما: المغايره الدخيله في تشكيل القضيه الحملية، و ثانيهما: الاتّحاد الدخيل في ظرف تحقّق الحمل من الخارج أو الذهن، فالتغاير قد تكون اعتباريّا و الاتّحاد حقيقيّا، مثل: «زيد انسان»، و قد يكون التغاير حقيقيّا و الاتّحاد اعتباريّا؛ بأنّ الشيئين يعتبران و يلاحظان شيئا واحدا، فيجعل المجموع الذي اعتبر واحدا موضوعا، و جزء منه محمولا، مثل:

«الجسم بياض»، بخلاف الأبيض فإنّه قابل للحمل على الجسم بدون اعتبار الوحده، فهذه ضابطه الحمل التي جعلها صاحب الفصول جوابا لأهل المعقول.

و لكنّ الفرض الثاني من كلامه وقع موردا للإشكال؛ بأنّه كيف يعقل حمل أحد المتغايرين على الآخر بالوحده الاعتبارية؟! و لا يخفى أنّ صاحب الكفايه قدس سرّه توهم أنّ ملاك الحمل بتمامه عنده ملاك حظه التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو مجموع واحدا، و لذا اعترض عليه بأنّ ملاك الحمل هو الهوهويّه و الاتّحاد من وجه و المغايره من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الذوات، و لا- يعتبر معه ملاك حظه التركيب بين المتغايرين، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديد، مثل: «الإنسان حيوان ناطق» و سائر القضايا في طرف الموضوعات.

ص: ٤٣١

و الإنصاف أنّ هذا بعيد من كلام صاحب الفصول بمراحل، فإنّه في مقام جواب أهل المعقول و بيان الفرق بين المشتقّ و مبدئه، قال (1): «حمل البياض على الجسم يحتاج إلى اعتبار التركيب، بخلاف حمل الأبيض عليه، فإنّه و كذا سائر المشتقات يحمل عليه بدون الاعتبار كما لا يخفى؛ إذ الأبيض مع الجسم متحد حقيقه.

و لعلّ منشأ توهم المحقق الخراساني قدّس سرّه تمثيل صاحب الفصول للمغايره الوجوديّة بقوله: «الإنسان جسم»؛ إذ لا مغايره بينهما أصلاً، بل هما متحدان من حيث الوجود.

و أمّا إشكاله الثاني على صاحب الفصول فوارد عليه، و هو: أنّ ملاحظه التركيب و اعتبار المجموع أمراً واحداً منحلّ بالحمل؛ لاستلزامه المغايره بين الموضوع و المحمول بالجزئيه و الكلّيه، فهذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكلّ، و الجزء بما هو جزء أب عن الحمل على الكلّ و على جزء آخر، فلا يصحّ هذا الحمل؛ لمغايره الجزء للكلّ و عدم الاتّحاد المصحّح للحمل بينهما.

و أمّا الإشكال المهمّ فهو: أنّ القضيّه الحملّيه ما تحكى و تخبر عن الواقعيّه الخارجيه و تلقى الواقعيّه إلى السامع بدون زياده و نقيصه، ففي الواقع و إن كان وجود العرض - كالبياض - مغايراً لوجود الجوهر - كالجسم - إلا أنّ في مقام الحمل يحمل الأبيض على الجسم، و معناه على القول بالتركيب في معنى المشتقّ عبارته عن شيء له البياض، و لا شكّ في أنّه لا مغايره بين الجسم و شيء له البياض، بل تحقّق بينهما اتّحاد و هوهويّه، و إذا كان الأمر بحسب الواقع كذلك و في مقام الإخبار أيضاً تلقى الصوره الواقعيّه طابق النعل بالنعل، فالقضيّه

ص: ٤٣٢

الحملّيّه صحيحه.

و من هنا يتّضح أمران:

أحدهما: بطلان ما قال به صاحب الفصول من اعتبار الاتّحاد بين الجسم و البياض و صحّحه حملهما.

و وجه البطلان أنّ البياض مغاير للجسم من حيث الوجود و مباين له، فحيثُ إن كان الغرض من حملهما إلقاء الواقع و إرادته الواقعيّه و الإخبار عنها فلا يكون بينهما اتّحاد و هو هوّيّه بحسب الواقع حتّى يخبر عنه.

و أمّا اعتبار التركيب و الوحده بين المتغايرين فلا يوجب تغيير الواقعيّه عمّا هي عليه، و لا يصحّح الحمل و الإخبار، فيكون كلام صاحب الفصول في نفسه باطلا، مع قطع النظر عن إشكال المحقّق الخراساني قدّس سرّه.

و ثانيهما: بطلان ما قال به الأعظم كالمحقّق الأصفهاني و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما من أنّه إذا كان بين الموضوع و المحمول بحسب الواقع اتّحاد و هو هوّيّه فلا بدّ في مقام تشكيل القضيه الحملّيّه من اعتبار المغايره بينهما.

و وجه البطلان: أنّه لا نحتاج إلى اعتبار المغايره أصلا، و لا ضروره تقتضيه.

و إن قلت: إنّ وجود النسبه في القضايا يقتضيه؛ إذ لا بدّ من مغايره المنسوب و المنسوب إليه، و إلاّ لا يعقل نسبه شيء إلى نفسه.

قلت: إنّ المشهور و إن كان تقوّم القضايا الحملّيّه بثلاثه أشياء: الموضوع و المحمول و النسبه، و لكنّ التحقيق أنّها متقوّمه بالاتّحاد، فلا- تتحقّق النسبه بين «زيد» و «القائم» في قضيه «زيد قائم»، إنّما النسبه بين «زيد» و القيام متحقّق، إلاّ- أنّ القيام ليس بمحمول، و المحمول هو القائم، و معناه- كما مرّ- شيء له القيام، و هو متّحد مع «زيد» الموضوع، فلا نحتاج إلى النسبه في القضايا

و إن قلت: لا يحمل الشيء على نفسه فلا بد من المغايره و إن كانت اعتباريه حتى يصح الحمل، و إلا كيف يحمل الشيء على نفسه؟!

قلت: لا- إشكال في حمل الشيء على نفسه، أ لا ترى أن بيان ماهية الإنسان -مثلا- بصوره قضيه حملية و قولك: «الإنسان حيوان ناطق» لا- يحتاج إلى أى اعتبار كما لا يخفى؛ إذ لا ضروره في مقام الإخبار و إلقاء الواقع إلى اعتبار المغايره أصلا، و من المعلوم أن الجملة الخبرية هي مرآة للواقع، و لذا لا يكون ملاك الحمل في القضايا الحملية إلا الاتحاد، و أقل مراتبه الاتحاد في الوجود، و أعلى منه الاتحاد في الماهية و المفهوم، فلا وجه لاعتبار التغير، بل لعله ليس بصحيح؛ إذ هو على خلاف الواقع.

و استفاد من كلمات الإمام قدس سره (1) على ما في تقريراته: أن القضية الحملية تكون في الحقيقة ثلاث قضايا: أحدها: القضية المحكية، و هي عبارة عن الواقعيه الخارجيه التي تخبر القضية الحملية عنها في مقام الحكايه. و ثانيها:

القضية الملفوظه، و هي عبارة عن نفس الألفاظ المستخدمه بعنوان الموضوع و المحمول. و ثالثها: القضية المعقوله، و هي عبارة عن الصوره الحاصله في ذهن المستمع من القضية الملفوظه.

ثم قال: فكما لا- يكون التغير الواقعي متحققا في القضية المحكية الصادقه كذلك لا- معنى للتغير الاعتباري، و اعتبار التغير بوجه؛ لأن اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتحاد و الهوهويّه. نعم، تغاير الموضوع و المحمول في القضية الملفوظه و المعقوله وجودا أو مفهوما أيضا ممّا لا بدّ منه، فإذا قلت: «زيد زيد»

يتكرّر اللفظ، و هما يحكيان عن هويّه واحده، و لا يحكيان عن الاتّحاد، مع أنّه لا بدّ في القضيه الحملية من الحكايه عن الاتّحاد و الهوهويّه، فلا يكون قولك:

«زيد زيد» قضيه حمليه؛ إذ لا تغاير في القضيه الملفوظه و المعقوله في الواقع.

و صرّح في ذيل كلامه أنّ حمل الشئ على نفسه ليس غير صحيح جدّاً، بل ضروري الصّحّه، و فائدته دفع توهم من توهم أنّه يمكن أن يكون الشئ غير نفسه.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّّه إذا بدّلنا قولنا: «زيد زيد» بقولنا: «الإنسان إنسان» فلا شبهه في أنّه قضيه حمليه صحيحه، مع أنّه لا مغايره بين الموضوع و المحمول، فلا ضروره إلى التغاير أصلاً.

إن قلت: إنّ التغاير اللفظي بينهما في قضيه «الإنسان إنسان» متحقّق، فإنّ كون الموضوع معرفه و المحمول نكره يكفي في التغاير.

قلت: سلّمنا أنّ التغاير اللفظي في كلام الإمام قدّس سرّه يشمل هذا النوع من التغاير أيضاً، و لكنّ قول القائل بأنّ «زيد زيد» بعد إحراز أنّه في مقام الإخبار و تشكيل القضيه لا- التأكيد لم، لا- يكون قضيه حمليه، مع أنّ فائده دفع التوهم موجود فيه، و حمل الشئ على نفسه ضروري الصّحّه؟!، فالظاهر أنّ قولنا:

«زيد زيد» أيضاً قضيه حمليه صحيحه، و يؤيده التعابير العرفيه، فإنّ كثيراً ما يقال مثلاً: «ابن الإمام ابن الإمام»، لا شكّ في أنّه قضيه حمليه صحيحه، بدون التصرّف في المضاف و المضاف إليه في الجملتين كما هو الظاهر، فليس الملاك في القضايا الحملية إلّا الاتّحاد و الهوهويّه و لا نحتاج إلى اعتبار التغاير بوجه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) ذكر مسأله بعنوان الأمر الرابع، و ذكر أيضاً

ص: ٤٣٥

الجهة الأخرى منها تحت عنوان الأمر الخامس، ولكنهما في الحقيقة مسألة واحدة، فلا بدّ من بحثهما معا كما فعل الإمام قدّس سرّه.

الأمر الثالث: في ملاك الحمل

ولا يخفى عليك أنّ للمسألة جهتين: الأولى: في أنّه ظهر ممّا سبق أنّ المشتقّ له معنى قابل للحمل على الذات، والمبدأ بعكسه كما مر، فلا شكّ ولا شبهة في مغايره المبدأ مع الذات التي يجرى المشتقّ عليها.

الثانية: في أنّه بعد الاتفاق على اعتبار المغايره بينهما لا بدّ من الارتباط بينهما بوجه، وكلّ من الجهتين وقع موردا للإشكال.

وقال صاحب الكفاية قدّس سرّه (1) في الجهة الأولى: إنّّه لا ريب في كفاية مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتقّ عليه مفهومًا وإن اتّحدا عينا وخارجا، فصدق الصفات-مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال-عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّته صفاته يكون على نحو الحقيقة، فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه غير ذاته تعالى مفهومًا، فلا- فرق بين قولنا: «زيد عالم» وقولنا: «الله تعالى عالم» في إطلاق العالم عليهما على نحو الحقيقة، فإنّ مناط الحمل- هو الاتّحاد الوجودي في صفات الباري تعالى مع المغايره المفهومية- موجود.

وأما صاحب الفصول فلما توهم أنّ المراد من المغايره المعتبره بين المبدأ والذات هو التغاير الوجودي والواقعي التزام بحمل صفات الباري تعالى عليه بالتجوّز؛ بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوي، أو النقل؛ بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقي مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذي

ص: ٤٣٦

يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا؛ إذ لا- إشكال في كون المبدأ عينا في الواجب و زائدا في الممكن، بناء على مذهب الحق.

الأمر الرابع: في كيفية حمل صفات البارئ على ذاته المقدسه

و أما في الجبهه الثانيه من المسأله فتتحقق أقوال متعدده:

منها: ما نسب إلى الأشاعره، و هو أن تكون كفيته ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى كقيام البياض بالجسم، ثم لاحظوا أنّ صفه المتكلم ممّا يكون إطلاقه عليه تعالى صحيحا في جميع الشرائع، و لاحظوا أيضا أنّ قيام مبدئه-يعنى الأصوات الخاصه-على ذات البارئ لو كان بنحو القيام الحلولى يستلزم أن يقع البارئ مع كونه قديما معروضا للحوادث؛ إذ لا شبهه في أنّ الأصوات من الامور الحادثه. و لذا التزموا بأنّ مبدأ المتكلم إذا أطلق على الله سبحانه فهو كلام النفس، و هو قديم و قائم على ذات البارئ بنحو الحلول.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ قيام المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى في جميع المشتقات واضح البطلان، فإنّه سلّمنا أنّ قيام الضرب بالمضروب-مثلا- حلولى، و لكنّه بالضارب صدورى لا حلولى، فليس ارتباط المبدأ بالذات بنحو القيام الحلولى أبدا.

و منها: ما قيل بعدم اعتبار القيام في ارتباط المبدأ بالذات أصلا، فإنّه توهم أنّ كلمه «القيام» ملازمه لكلمه «الحلول»، و إشكاله أوضح من أن يخفى.

و للتفصّي عن هذا الاشكال التزم بعدم اعتبار القيام رأسا.

و منها: ما عن ظاهر الفصول (1) من اعتبار القيام بالمعنى الأعمّ من الحلول

ص: ٤٣٧

و الصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتا، مثل: الضارب و المضروب و نحو ذلك، و عدم اعتبار القيام فيما كان المبدأ ذاتا كالابن، و إذا كان المبدأ عين الذات كصفات الواجب تعالى فالترزم بالنقل أو التجوّز؛ للتفصّي عن الإشكال؛ بأنّ قيام مبدأ العالم-مثلا-بذات البارى لا يكون بنحو الحلول و الصدور، فقولنا: «اللّه تعالى عالم» ليس بصحيح.

و أجاب عنه المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) بأنّه إذا قلنا: «اللّه تعالى عالم» إمّا أن نعنى أنّه من ينكشف لديه الشىء فهو ذاك المعنى العامّ الشامل للواجب و الممكن، أو أنّه مصداق لما يقابل ذاك المعنى المعبّر عنه بالجهل، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل، فتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا.

و إمّا أن لا نعنى شيئًا فتكون صرف لقلقه لسان و ألفاظ بلا معنى، فلا بدّ من إرادته المعانى العامّة من الصفات؛ لئلا يلزم شىء من المحذورين فيه تعالى.

و الإنصاف أنّ هذا الجواب عن صاحب الفصول ليس بصحيح، فإنّه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لما كان هذا السنخ من القيام ممتنعًا فيه سبحانه و تعالى التزم صاحب الفصول بالنقل أو التجوّز بمعنى إرادته معنى من العلم و القدره، مثلا: يكون عين ذاته عزّ و جلّ و لا- يكون زائدا عليها، فيصحّ قولنا: «اللّه تعالى علم»، بل هذا التعبير أولى من قولنا: «اللّه تعالى عالم».

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢): و التحقيق: أنّه لا ينبغى أن يرتاب من كان من اولى الألباب فى أنّه يعتبر فى صدق المشتقّ على الذات و جريه عليها من

ص: ٤٣٨

١-١) كفايه الاصول ٨٨:١.

٢-٢) المصدر السابق: ٨٦-٨٨.

التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه الناشئه من اختلاف الموارد تاره، و اختلاف الهيئات اخرى، من القيام صدورا- كالإعطاء و الضرب- أو حلولا- كالمرض- أو وقوعا عليه- كالضرب بالنسبه إلى المضروب- أو فيه - كمجلس و مسجد- أو انتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتحاد معها خارجا كما في صفاته تعالى، أو مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه كما في الإضافات- نحو الابوه- و الاعتبار- نحو الملكيه- التي لا تحقق لها و لا يكون بحذائها في الخارج شىء، ففى صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له مفهوما و قائما به عينا، لكنّه بنحو من القيام، لا- بأن يكون هناك اثنيّته و كان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد و العيّه و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفيّه لا يضرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو بتأمل و تعمل من العقل، و العرف إنّما يكون مرجعا فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها. هذا ملخص كلامه قدس سرّه.

و ما يستفاد من كلام الإمام قدس سرّه (1) و بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (2) أنّه لا يعتبر فى جرى المشتقّ على الذات تلبسها بالمبدأ حتّى نحتاج إلى توسعه دائره التلبس و شمول الموارد التي لا يساعدها العرف، و ينتهى الأمر إلى إنكار مرجعيّه العرف، بل المعتبر فيه واجديّه الذات للمبدأ فى قبال فقدانها له، و هى تختلف باختلاف الموارد، فتاره يكون الشىء واجدا لما هو مغاير له وجودا و مفهوما، كما هو الحال فى غالب المشتقات.

ص: ٤٣٩

١- ١) تهذيب الاصول ١: ١٢٨.

٢- ٢) محاضرات فى الفقه ١: ٢٩١-٢٩٢.

و اخرى يكون واجدا لما هو متحد معه خارجا و عينه مصداقا و إن كان يغيره مفهوما، كواجديّه ذاته تعالى لصفاته الذاتيه.

و ثالثا يكون واجدا لما يتحد معه مفهوما و مصداقا و هو واجديّه الشئ لنفسه، و هذا نحو الواجديّه، بل هي أتمّ و أشدّ من واجديّه الشئ لغيره، فالواجديّه خصوصيه متحقّقه في المشتقّ، و يشهد له التبادر و الوجدان.

و أمّا كيفيه الواجديّه من كونها بنحو العيّه أو بنحو زياده المبدأ على الذات فلا دخل لها في مفهوم المشتقّ، فالعالم يعنى الواجد للعلم، سواء كانت الواجديّه بنحو العيّه- كما في البارى- أم بنحو زياده المبدأ على الذات- كما في المخلوقين- فإنّهما خارجتان عن مفهوم العالم، فلا- فرق بين إطلاق العالم على زيد- مثلا- و على البارى من حيث كونه إطلاقا حقيقيا، فلا نحتاج إلى الالتزام بالنقل و التجوّز. و هذا المعنى قريب إلى الذهن بعد الدقّه و التأمل، و العرف أيضا يساعده.

الأمر الخامس: لا يعتبر في صدق المشتقّ التلبس الحقيقى

الظاهر أنّه لا- شكّ في أنّ إطلاق كلمه «جار» على الماء ك«الماء جار» إطلاق حقيقى، و لا بحث فيه، و لا شكّ أيضا في أنّ إطلاق كلمه «جار» على الميزاب- كما في الميزاب جار- إطلاق مجازى، و إنّما البحث في أنّ لفظ «جار» بما أنّه مشتقّ هل هو استعمال فيه في معناه الحقيقى حتّى يكون مجازا في الإسناد، أم استعمال في غير معناه الحقيقى حتّى يكون مجازا في الكلمه؟

و ما يستفاد من كلام صاحب الفصول (1) أنّه يعتبر في صدق المشتقّ حقيقه

ص: ٤٤٠

الإسناد الحقيقي، فلازمه أن يكون قولنا: «الميزاب جار» مجازاً في الكلمة، و لكنَّ المحقِّقين قائلون بأنَّ كلمة «جار» استعملت في معناها الحقيقي، إلاَّ أنَّ تطبيقها على الميزاب و إسناده إليه مجازي، فكلمه «جار» في قولنا: «الماء جار» و في قولنا: «الميزاب جار» استعملت في معناها الحقيقي بلا فرق بينهما، إلاَّ أنَّ الإسناد في الأوَّل حقيقي، و في الثاني مجازي.

فالتحقيق: أنَّ الحقَّ مع المحقِّقين، و ما قال به صاحب الفصول كان من باب الخلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمة. هذا تمام الكلام في بحث المشتقِّ.

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

في الأوامر و فيه فصول

ص: ٤٤٣

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادّة الأمر من جهات

إشاره

فيما يتعلّق بمادّة الأمر من جهات

و هي عديده:

الجهه الاولى: أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعدده

منها:الطلب، كما يقال: أمره بكذا، و لا يخفى أنّ الأمر بمعنى الطلب كنفس الطلب يكون من المشتقات، و لذا يعبر عن المكلف بالمأمور، و عن المكلف به بالمأمور به، و هو لا يجمع إلا بالأوامر.

و منها: الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

و منها: الفعل، كما في قوله تعالى: و ما أمر فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ (١).

و منها: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا (٢) قال المرحوم البروجردى قدس سره (٣): أنّ عدّ الفعل العجيب من معانيه لعله من جهه

ص: ٤٤٥

١-١ (١) هود: ٩٧.

١-٢ (٢) هود: ٨٢.

١-٣ (٣) نهايه الاصول: ٧٥.

الاشتباه بالإمر-بكسر الهمزة-فإنه بمعنى العجيب كقوله تعالى: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا إِمْرًا (١)، و أن الأمر فى قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بَرَشِيدٍ و فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا مَا اسْتَعْمَلَ إِلَّا فى معنى الطلب كما لا يخفى.

و منها: الشىء، كما تقول: (رأيت اليوم أمرا عجيبا).

و منها: الحادثه، كما تقول: (وقع فى هذا اليوم أمر كذا).

و منها: الغرض، كما تقول: (جاء زيد لأمر كذا).

و من المعلوم أن الأمر بهذه المعانى يكون من الجوامد، و جمعه عباره عن الامور.

و قال المحقق الخراسانى قدس سره (٢): لا يخفى أن عد بعضها-أى بعض هذه المذكورات من معانى الأمر-من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضروره أن الأمر فى «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقا للغرض، و هكذا الحال فى قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا فى مفهومه، و كذا فى الحادثه و الشأن.

ثم قال: لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشىء، هذا بحسب العرف و اللغه.

و حاصل كلامه: أن الأمر مشترك فى المعنيين: و هما الطلب و الشىء، إلا أن الشىء قد يقع مصداقا للغرض و قد يقع مصداقا للحادثه، و هكذا، و التعابير قرينه على كونه مصداقا لأى من المعانى المذكوره.

ص: ٤٤٤

١-١) كهف: ٧١.

٢-٢) كفايه الاصول ٨٩: ١-٩٠.

و وافقه صاحب الفصول (1) في أنّ الأمر مشترك بين المعنيين، لكنّه ذكر عوض الشيء شأنًا.

و أمّا تقييد الطلب بـ«في الجملة» في كلام المحقّق الخراساني قدّس سرّه فيحتمل أن يكون ناظرًا إلى المباحث الآتية من أنّ للعلوّ والاستعلاء دخل في معنى الأمر أم لا، و أنّ الأمر بمعنى الطلب يختصّ بالأمر الوجوبي أو يشمل الطلب الاستجابي أيضا.

و يحتمل أن يكون ناظرًا إلى أنّه إذا قلنا: إنّ الأمر يكون بمعنى الطلب فليس معناه صحّح إطلاق لفظ الأمر في كلّ مورد يصحّ إطلاق لفظ الطلب فيه، بل إذا طلب شخص من شخص آخر شيئًا-مثل طلب المولى من عبده ماء-فيطلق عليه الأمر و الطالب معاً، و أمّا إذا جعل لفظ الطلب صفة الشخص-مثل طالب العلم و طالب الشهادة-فلا يطلق عليه لفظ الأمر، و لا يقال في المثال: أمر العلم و أمر الشهادة.

و يستفاد من عدم تقييده كلمه «الشيء» بـ«في الجملة» أنّ في كلّ مورد يطلق لفظ «الشيء» يطلق لفظ الأمر أيضا، مع أنّه ليس كذلك، فإنّ إطلاق لفظ الأمر في بعض موارد استعمال لفظ «الشيء» فيه غير مانوس جدًّا، كما إذا قلنا: هذا الكتاب أمر عجيب، و من هنا نكشف أنّه لا بدّ من تقييد لفظ «الشيء» أيضا بالقييد المذكور.

فقد عرفت أنّ معاني الأمر ليست من سنخ واحد، فأحدها حدثي و اشتقائي، و هو الطلب. و الأمر بهذا المعنى جمعه أوامر، و المعنى الآخر-سواء كان شيئًا أو شأنًا أو غيرها-ليس باشتقائي، و الأمر بهذه المعاني جمعه امور.

ص: ٤٤٧

و من المعلوم أنّ استعمال الأوامر محلّ الامور و بالعكس ليس بصحيح، و من الواضح أنّ المغايره فى المشترك اللفظى لا تتحقّق إلاّ- من ناحيه المعنى؛ إذ اللفظ مع جميع خصوصياته يوضع تاره لمعنى و اخرى لمعنى مغاير له و هكذا، كوضع لفظ العين لمعان متعدّده، بلا- تصرّف فى اللفظ، و إن كان جمعها متفاوتا، فإنّ العين الباكيه تجمع على أعين، و العين الجاريه تجمع على عيون، و العين بمعنى الأعظم تجمع على أعيان.

و لكنّه فى ما نحن فيه وضع لفظ الأمر بهيئته و مادّته لمعان غير اشتقاقية تاره و وضع بمادّته فقط لمعنى اشتقاقى آخر، فالدخيل فى وضع الأمر للطلب هى المادّه وحدها يعنى «أم،ر» و أمّا الدخيل فى الأمر الموضوع للشىء و أمثاله فهى الهيئه المعينه و المادّه المعينه، فأين لفظ الواحد المشترك بين المعنيين؟! افلا تتحقّق هاهنا خصوصيه لازمه فى المشترك اللفظى، فيكون وضع اللفظين للمعنيين كما هو المعلوم.

و لا- يخفى أنّ هذا الإشكال مبتن على ما اخترناه فى باب المشتقّ من أنّ المبادئ فى المشتقات عباره عن المادّه الخاليه عن الهيئه؛ إذ لا بدّ من أن يكون المبدأ ساريا و جاريا فى جميع المشتقات من حيث اللفظ و المعنى، فإذا كان للمبدأ هيئه مخصوصه- مثل هيئه المصدر- فلا يمكن سريانه فيها لفظا و معنى؛ إذ الهيئات متغايره فيها، و لا تتحقّق فيها هيئه المصدر، و لذا قلنا: إنّ المصدر وضع لإمكان النطق بالمبدأ، و لا معنى له أزيد من معنى المبدأ، فما هو المعروف من أنّ المصدر أصل للكلام، و أنّ المصدر ما كان فى آخر معناه الفارسى «د،ن» أو «ت،ن» ليس بصحيح.

و الإشكال الثانى على المحقّق الخراسانى قدّس سرّه أنّه لم لا يعدّ الفعل من المعانى

الحقيقيه، و لا- من المعانى التى يعبر عنها باشتباه المصداق بالمفهوم و إن كان داخلا- فى هذا السنخ من المعانى؟! إلا أنه لا دليل؛ لعدم ذكره وحده.

و الإشكال المهمّ عليه قدّس سرّه أنّه قال: إنّ الأمر فى قولنا: «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل فى معنى الغرض، بل اللام قد دلت على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقا للغرض.

فقول: أوّلا: ليس استعماله فيه باطلا؛ إذ لا شكّ فى صحّته قول: «جاء زيد لغرض كذا».

و ثانيا: على فرض تسليم أن يكون مدخول اللام مصداقا للغرض فهل الأمر استعمل فى مصداق الغرض بما أنه مصداق للغرض أو بما أنه مصداق للشيء؟ إن قلت: استعماله فيه بما أنه مصداق للغرض، قلنا: فلم لا يجوز استعماله فى مفهوم الغرض؟! بل استعماله فيه يكون جائزا بطريق أولى.

و إن قلت: استعماله فيه بما أنه مصداق للشيء، قلنا: هذا ليس من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ لأنه حينئذ استعمل فى مصداق نفس الغرض لا فى مصداق أحد المفاهيم العامه، مع أنّ استعماله فى مفهوم الشيء استعمال حقيقى عنده، و هكذا فى قولنا: «شغلنى أمر كذا» أنّ الأمر إن استعمل فى مصداق الشأن بما أنه مصداق للشأن فكيف لا يجوز استعماله فى مفهوم الشأن؟! و إن استعمل فيه بما أنه مصداق للشيء فليس هذا من اشتباه المصداق بالمفهوم. و هكذا فى سائر المعانى.

و ذهب المحقّق النائينى قدّس سرّه (1) إلى أنّ لفظ الأمر مشترك بين المعانى بنحو الاشتراك المعنوى، و الموضوع له أمر واحد، و هى الواقعة التى لها أهمّيّه فى

ص: ٤٤٩

الجملة، وهذا المعنى قد ينطبق على الحادثه، وقد ينطبق على الشأن، وقد ينطبق على الغرض، بل يمكن أن يقال: إنَّ الأمر بمعنى الطلب أيضا من مصاديق هذا المعنى الواحد، فإنَّه أيضا من الامور التي لها أهمِّيَّه، فلا يكون للفظ «الأمر» إلا معنى واحد يندرج الكل فيه. فكلامه قدس سرّه يحتوى على أمرين:

الأول: أصل الاشتراك المعنوي، الثاني: أنَّ القدر الجامع عبارته عن الواقعه التي لها أهمِّيَّه في الجملة.

و من البديهي أنَّ الأمرين مخدوشان؛ لأنَّ الظاهر أنَّ المراد من الجامع هو الجامع الذاتى و المقولى لا العرضى و لا الانتزاعى، و أقل مراتب الجامع الذاتى هو الاشتراك فى الجنس، و هذا لا يتصوّر بين المعنى الاشتقاقى و غيره؛ لأنَّ الجامع بينهما لا يخلو من أن يكون معنى اشتقاقيا أو جامديا و لا- ثالث لهما، و على الأوّل لا- ينطبق على الجوامد، و على الثانى لا- ينطبق على المعنى الحدثنى، و هذا معنى عدم تصوّر جامع ذاتى بينهما.

على أنه لا يعقل اختلاف الجمع فى لفظ الموضوع للجامع الجنسى باختلاف المعانى، فإنَّ تحقّق الجامع الجنسى هاهنا يستلزم أن يكون استعمال الأمر الذى يجمع على امور فى خصوص المعنى غير الاشتقاقى استعمالا مجازيا، و هكذا استعمال الأمر الذى يجمع على أوامر فى خصوص المعنى الاشتقاقى استعمالا مجازيا، فإنَّ استعمال اللفظ الموضوع للجامع فى خصوص بعض الأنواع مجازى، مع أنه لم يلتزم به أحد. نعم، تصوير اختلاف الجمع فى المشترك اللفظى سهل، فينفى الاشتراك المعنوى اختلاف لفظ الأمر فى الجمع.

و لو سلّمنا أصل الاشتراك المعنوى فى المقام و لكنّ الواقعه ليست مثل الشىء من المفاهيم العامه حتّى تصدق على كلّ الأشياء.

على أنه لا دليل لأخذ الأهمّيّة في معنى الأمر، بحيث يكون استعماله فيما لا أهمّيّة له مجازاً؛ إذ لا فرق في استعماله فيه و استعماله فيما له أهمّيّة في الجملة، و من هنا صحّ تقسيم الأمر إلى المهمّ و غير المهمّ، و لو كانت الأهمّيّة داخله في معناه لكان هذا تناقضاً.

أمّا المحقّق الخراساني قدّس سرّه (١) بعد القول بأنّه لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشىء بحسب العرف و اللغه، و بعد ذكر المعنى الاصطلاحي له قال: إنّما المهمّ بيان ما هو معناه عرفاً و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا- قرينه، و قد استعمل في غير واحد من المعانى في الكتاب و السنّه، و لا حجّه على أنّه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة و المجاز، و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلّم و لم يعارض بمثله لا دليل على الترجيح به، فلا بدّ عند التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل.

نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو احتمل أنّه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه، و إن لم يعلم أنّه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك- أى ظاهراً في المعنى الأوّل، و هو الطلب.

و من المعلوم أنّ هذا رجوع عمّا قال به في صدر كلامه من كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشىء.

و أمّا استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) فبعد مناقشته الاشتراك اللفظي و المعنوي قال: الظاهر- كما هو مقتضى التبادر- من قولنا: «أمر فلان زيد» أنّ مادّته موضوعه لجامع اسمي بين هيئات الصيغ الخاصّه بمالها من المعنى، لا الطلب

ص: ٤٥١

١-١) كفايه الاصول ١: ٩٠.

٢-٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ١: ٢٣٧-٢٣٨.

و لا الإرادة المظهره و لا البعث و أمثالها، و لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوقا للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ.

و سيأتى توضيح كلامه إن شاء اللّٰه تعالى، و لكنّه لا يستفاد من كلامه شيء بالأخص بعد مناقشته الاشتراك اللفظى و المعنوى، فإنّ للأمر فى المثال معنى اشتقاقيا، و هو الطلب.

و لو سلّمنا أنّه ليس كذلك، إنّما البحث فى أنّ استعمال الأمر فى سائر المعانى هل يكون بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو بنحو المجاز، أو ليس له معنى غير الاشتقاقى؟ و لا يستفاد من كلامه شيء من ذلك.

و الظاهر أنّ الإشكال فى الاشتراك اللفظى أقلّ ممّا فى الاشتراك المعنوى؛ إذ الإشكال فيه مبتن على المبنى الخاصّ، فلا يبعد القول بالاشتراك اللفظى بين معنيين: أحدهما: الطلب فى الجملة، و ثانيهما: الشيء فى الجملة.

و أمّا البحث فى المعنى الاصطلاحي فقال صاحب الكفايه قدّس سرّه: و أمّا بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره، فالأمر بحسب الاصطلاح هو صيغته «افعل».

و لا يخفى أنّه لا يمكن الاشتقاق منه، فإنّ معناه حينئذ لا يكون معنى حدثيا، فإنّ هيئته «افعل» ليست بمشتق، بل هى من مقوله اللفظ، مع أنّ الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبر.

و يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا نفس القول، تعبيرا عن الطلب بما يدلّ عليه، و هو القول المخصوص مجازا من باب ذكر الدالّ و إرادته المدلول، فالفرق بين المعنى اللغوى و الاصطلاحى بالعموم و الخصوص؛ إذ المعنى اللغوى هو الطلب، سواء كان بالقول أم لا،

و الاصطلاحى هو الطلب بالقول المخصوص، فكلاهما اشتقاقى.

و فيه: أنه لا نحتاج إلى معنى اصطلاحى مغاير للمعنى اللغوى هاهنا، و أمّا استدلاله فمردود بأنّه من البديهي أنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه، فكيف نعتمد عليه فى إثبات المعنى الاصطلاحى؟! و يؤيّدّه ما نرى فى الخارج و إطلاق لفظ الأمر فى المحافل و المجالس بمعنى واحد، و فهم الكلّ منه معنى واحداً.

و لذا قال الإمام قدّس سرّه (1): إنه لا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحى مساوقاً للمعنى اللغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ.

و محضّل كلامه قدّس سرّه أنّ ما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه بكونه معنى اصطلاحياً - أى القول المخصوص و هو المعنى اللغوى أيضاً - بأنّ مادّه الأمر موضوعه لمفهوم اسمى متترع من الهيئات بمالها من المعانى، بمعنى أنّ الموضوع جامع للهيئات المستعمله فى معانيها لا نفس الهيئات و لو استعملت لغواً أو مجازاً فى غير معناها، و من المعلوم أنّ للهيئه معنى حرفياً، إلاّ أنّه قد يكون للإخبار و الإخبار، و قد يكون للإنشاء و الإيجاد، كحرف النداء فإنّه وضع لإيجاد النداء، و هكذا حرف القسم.

و أمّا الهيئات بلحاظ أنّها للإنشاء و إيجاد الطلب فكان لها مفهوم حرفى داخل تحت مفهوم اسمى، و هو نفس هيئه «افعل» و ما يشابهها من الثلاثى المزيد، و الرباعى المجزّد و المزيد، فإنّه كان لنفس هيئه «افعل» مثل لفظ الابتداء معنى اسمى، و لمصاديقها معنى حرفى، فمعنى الأمر لغه و اصطلاحاً مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى كانت لها معانى حرفيه إيجاديه.

فحينئذ يرد عليه الإشكال المذكور أيضاً بشدّته، و لكنّه قدّس سرّه أجاب عنه: بأنّ

ص: ٤٥٣

هيئه «افعل» و إن لم تكن لها معنى حديثاً إلا أنها بلحاظ انتسابها إلى اللفظ و صدورها منه يصح الاشتقاق منها، كما أنّ الكلام و اللفظ و القول مشتقات باعتبار الانتساب إلى اللفظ و القائل و المتكلم. هذا محصل كلامه قدس سره.

و أجاب المحقق الأصفهاني قدس سره (1) عن الإشكال بأن وجه الإشكال إن كان لتوهم أنّ الموضوع له -أي القول المخصوص- لفظ لا معنى فضلاً من أن يكون حديثاً، و بعبارة أوضح: أنّ الاشتقاق و عدمه من شئون المعنى، و إذا لم يكن المعنى متحققاً فلا محلّ لعنوان الاشتقاق و عدمه، ففيه: أنّ الأمر بمعنى القول و اللفظ كنفس اللفظ، له لفظ و معنى، و من هنا يصح القول بأن «زيد لفظ».

و إن لم يكن له معنى كان القول به -مثل القول بأن «زيد ديز»- قولاً باطلاً و لذا يصح تقسيم اللفظ إلى المهمل و المستعمل، فتحقق المعنى للفظ ممّا لا شبهه فيه.

و إن كان وجه الإشكال ما هو المعروف من عدم كون الموضوع له معنى حديثاً ففيه: أنّ القول و اللفظ من مقوله الكيف المسموع بحيث يكون للمسموع دخل في ماهيته النوعية، فالمسموعيه فصل مميز له كما أنّ الناطقيه فصل مميز للإنسان، و لا شكّ في أنّ للمسموع معنى اشتقاقياً، فكيف يمكن تفكيك المعنى الاشتقائي عن اللفظ و القول مع أنّه جزء ماهية نوعيه لهما؟! فلا يعقل القول بأنّ القول المخصوص له معنى و لكنّه ليس بمعنى حديثي.

و أشكل عليه تلميذه بأنّ لكلّ لفظ حيثيتين: الأولى: حيثيه صدره من اللفظ خارجاً و قيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

الثانية: حيثيه تحقّقه و وجوده في الخارج، فاللفظ من حيثيه الأولى و إن

ص: ٤٥٤

كان قابلاً للتصريف و الاشتقاق، إلا أن لفظ الأمر لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه الحيشه، وإلا لم يكن لتوهم عدم إمكان الاشتقاق و الصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من الحيشه الثانيه، و من الطبيعي أنه من هذه الحيشه غير قابل لذلك، كما عرفت. فما أفاده قدس سره مبنى على الخلط بين هاتين الحيشتين.

و فيه: أولاً- أنه لا- دليل على كون محل النزاع هو اللفظ من حيشته الثانيه، بل يمكن القول بأن محل النزاع هو اللفظ من الحيشه الاولى، مع أن المسموعيه التي تكون جزء ذات اللفظ لا يمكن تفكيكها منه، فلا يعقل لحاظ اللفظ بدون لحاظ كونه مسموعاً.

نعم، يعدّ هذا إشكال على استاذنا السيد الإمام قدس سره فإنه لاحظ الاشتقاقيه بالنسبه إلى اللفظ و المتكلم، و لكن يؤيده قوله تعالى: **يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ (١)**؛ لأنّ اللفظ أقرب إلى المعنى الاشتقاقى من السواد و البياض قطعاً، و أنّ انتسابهما إلى المكان- أى الوجوه- يوجب أن يكون لهما معنى اشتقاقى، و مع قطع النظر عن الانتساب لا يتحقّق المعنى الاشتقاقى أصلاً، فإنّ الضرب و القتل مع قطع النظر عن الانتساب إلى القاتل و المقتول و الضارب و المضروب واقعتان خارجيتان، و لا دليل على كونهما حديثاً.

و لا- يتوهم أنه إذا كان الانتساب ملاكاً فى المقام فلا يبقى فى العالم معنى غير الاشتقاقى، فإننا نقول: إنّ لفظ «زيد» و أمثاله أجنبى عن المعنى الاشتقاقى، و إن لوحظ انتسابه إلى أشياء متعدده فالحقّ مع الإمام قدس سره فإنّ المعنى اللغوى و الاصطلاحى واحد، و هو القول المخصوص، و لا يكون من الاشتراك بنوعيه

ص: ٤٥٥

أثر ولا خبر.

وإن أبيت أنّ مبدأ الاشتقاقى فى الأمر بمعنى الطلب عبارته عن المادّه بوحدتها، ومبدأه فى الأمر بمعنى الشىء مثلا عبارته عن المادّه مع الهيئه.

قلنا: لا إشكال فى البين؛ إذ اللفظ والمعنى متعدّد، وليس لفظ الأمر من الألفاظ المشتركة أيضا.

ص: ٤٥٦

الجهه الثانيه: فى أن العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟

فى أن العلو و الاستعلاء معتبر فى معنى الأمر أم لا؟

و لا بدّ قبل الورود فى البحث من ذكر مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الأمر لو كان بصوره المشترك اللفظى أو المعنوى بين المعنى المشتقّ و الجامد فالبحث هاهنا فى المعنى الاشتقاقى و أنّ المراد من الطلب الموضوع له هو الطلب المطلق أو الطلب من العالى، و لعلّ كلمه «فى الجملة» فى العبارة ناظره إلى هذا كما مرّ.

و أمّا إذا قلنا: إنّ المعنى الاشتقاقى هو مفهوم اسمى جامع بين الهيئات -يعنى هيئه صيغه افعال- فالبحث يجىء؟؟؟ فى أنّ المراد من المفهوم الاسمى المشترك بين الهيئات هو الهيئه المطلقه أو الهيئه الصادره من العالى و المستعلى، فعلى كلا التقديرين يجرى هذا البحث.

و الثانيه: أنّ العلو عبارة عن عظمه الشخص عند العقلاء؛ إذ العقلاء بما هم عقلاء قائلون بلزوم الإطاعه و عظمه الأشخاص المخصوصه فى الاجتماع مثل الأب و المولى و الحاكم و إن كان غاصبا، و نرى أيضا تبعيتهم فى ذلك عن الشرع من الأمر باتّباع العلماء و العرفاء و الفقهاء.

و أمّا الاستعلاء فعباره عن الاتّكاء بالعلو، و لكنّ المستعلى قد يكون واجدا

لعلّو حقيقه فيقال له:العالى المستعلى،و قد يكون فاقدًا له حقيقه فيقال له:

السافل المستعلى.

إذا عرفت هذا فنقول:لا- إشكال فى اعتبار العلوّ فى معنى الأمر على ما هو المتبادر من لفظ الأمر،و يشهد له الاستعمالات العرفيه،فإنّه يقال:«أمر الوالد ولده»و«أمر المولى عبده بكذا»إذا طلبا منهما شيئًا،و لا- يقال:«إنّ العبد أمر مولاه»و«الابن أباه بكذا»حين طلبهما منهما شيئًا،و هكذا لا يقال:«إنّ المقلّد أمر مرجعه بكذا».

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)بعد قبول هذا الأمر:إنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء،فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه،و أمّا اعتبار أحدهما-على سبيل منع الخلو-فضعيف.فطلب المساوى أو السافل مع الاستعلاء من العالى المستعلى لا يكون أمرا عنده.

و ذكر المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2)فى المقام مقدّمه صحيحه،و لكنّه استفاد منها ما لا يساعده العرف،و هو قوله:«إنّ حقيقه الأمر بنفسه تغاير حقيقه الالتماس و الدعاء».و هذا ممّا يساعده العرف،و يؤيّد الاستعمالات الشائعه، كما مرّ آنفا.

ثمّ قال:إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:الأوّل:الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه بنفس هذا الطلب؛بحيث يكون داعيه و محرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب،و هذا القسم من الطلب يسمّى أمرا.القسم الثانى:

هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه بنفس الطلب،بل

ص:٤٥٨

١-١) كفايه الاصول ٩١:١.

٢-٢) نهايه الاصول ٨٦:١-٨٧.

كان قصده انبعث المطلوب منه بهذا الطلب منضمًا إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعي في نفسه كطلب المسكين من الغنى؛ فإنه لا- يقصد انبعث الغنى بنفس طلبه و تحريكه لعلمه بعدم كفايه بعثه في تحرك الغنى، و لذا يقارنه ببعض ما له دخل في انبعث الغنى كالتضرع و الدعاء لنفس الغنى و والديه -مثلا- و هذا القسم من الطلب يسمّى التماسا أو دعاء، فعلى هذا فحقيقه الطلب على قسمين، غايه الأمر أنّ القسم الأول منه- أى الذى يسمّى بالأمر- حقّ من كان عاليا، و مع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمرا أيضا، و لكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأنه له، كما أنّ القسم الثانى يناسب شأن السافل، و لو صدر عن العالى أيضا لم يكن أمرا، فيقولون:

لم يأمره بل التمس منه، و يرون هذا تواضعا منه.

و فيه: أنّ للعلوّ- إذا كان- دخلا- فى معنى الأمر، فما يصدر من السافل ليس بأمر، و إذا لم يكن له دخل فيه فلم لا يكون من حقّه و شأنه الطلب على النحو المذكور؟! فتحقّق الأمر من السافل مع عدم كونه من حقّه متناقضان لا يجتمعان، و لعلّه تخيل أنّه لو كان للعلوّ دخل فى معنى الأمر لا- بدّ حين تفسير قولنا: «أنا آمرك بكذا» أن نقول: أطلب منك و أنا عال، مع أنّه ليس كذلك؛ إذ لا شبهه فى دخاله إنسانيه الأمر فى معنى الأمر، و هكذا كون الطلب وجوبيا على ما هو التحقيق كما سيأتى، و لكن لا نقول فى مقام تفسير القول المذكور:

أطلب منك و أنا إنسان، أو أطلب منك طلبا وجوبيا؛ لأنه لا ضروره لذكر هذه الخصوصيات.

فالتحقيق: أنّ الاستعلاء و العلوّ معا معتبران فى معنى الأمر، فإنّ الطلب الصادر من العالى إن كان بصوره الالتماس و عدم الاتكاء بالعلو لا يطلق عليه

الأمر، كما صرّح به قدّس سرّه آنفاً.

قال المحقّق القمى (١) صاحب القوانين قدّس سرّه: إنّ الاستعلاء عبارته عن تغليظ القول. و من المعلوم أنّه مساوق للإيجاب و الطلب الوجوبى.

و لا يخفى على أحد مغايره معنى الاستعلاء و الإيجاب؛ إذ الإيجاب و الاستحباب نوعان من الطلب، و أمّا الاستعلاء فهو الاتّكاء بالعلو و لو لم يكن فى الواقع عالياً، و هو يتحقّق بعدم تغليظ القول أيضاً. نعم، يمكن أن يكون فى بعض الموارد تغليظ القول أماره للاستعلاء.

و قال بعض: إنّ أحد الأمرين على سبيل منع الخلو، إمّا علو الطالب واقعا، و إمّا استعلاؤه كاف فى صدق الأمر، و استدللّ لكفايه الاستعلاء فى صدقه بأنّ العقلاء يقبّحون السافل المستعلى الذى يأمر العالى، و يذمّونه بأنك لم تأمر العالى؟ فإطلاقهم الأمر على طلب السافل المستعلى يدلّ على كفايه استعلاء الطالب فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلو الواقعى فيه، و إلّا يذمّونه بأنك لم تستعلى على العالى.

و جوابه: أنّ التقييح إنّما هو على استعلائه على العالى لا على أمره حتّى يقال: إنّ التقييح على هذا الأمر يكشف عن عدم اعتبار العلو الواقعى فى صدقه، و إطلاق الأمر على طلبه فى مقام توبيخه إنّما هو بحسب مقتضى استعلائه، فإنّه يعلم أنّ للعلو دخلا فى الأمر، و يعلم أيضاً أنّه فاقد لذلك، فلذا يأمر السافل اتّكاء على العلو الادعائى و التخيلى، فىكون إطلاق الأمر على طلب المستعلى السافل مجازاً؛ لمناسبته صورته الحقيقى، فلا يكفى الاستعلاء بدون العلو فى صدق الأمر.

ص: ٤٦٠

الجهه الثالثه: فى أن مفاد الأمر عبارته عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟

فى أن مفاد الأمر عبارته عن خصوص الطلب الوجوبى أو أعم منه؟

حكى صاحب الكفايه قدس سره (1) أدله عن القائلين بالأعم و أجابها، و المهم منها:

أن تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب بقولهم: الأمر إما للوجوب و إما للاستحباب يدل على كون الموضوع له هو الأعم؛ إذ لا بد فى صحه التقسيم من وجود المقسم فى جميع الأقسام، فكما أن الأمر يطلق على الطلب الوجوبى على نحو الحقيقه كذلك يطلق على الطلب الاستحبابى على نحو الحقيقه.

و جوابه: أن التقسيم المذكور لا يدل على أزيد من استعمال الأمر المقسم فى المعنى الأعم، و أما دلالتة على المدعى - و هو كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه - فممنوعه؛ إذ يمكن أن يكون على سبيل المجاز؛ لعدم الملازمه بين صحه الاستعمال فى معنى و بين كونه على نحو الحقيقه، كما صرح به المحققون فى مقابل السيد المرتضى قدس سره.

و لا يقال: إننا نتمسك بأصالة الحقيقه، فإن هذا الأصل يجرى فيما كان مراد المتكلم مشكوكا، و أما إذا كان مراده معلوما و شككنا فى كفيته الاستعمال

ص: ٤٦١

-مثل ما نحن فيه-فنقطع بعدم جريانه،و لا أقل من الشك،و هو يكفى فى عدم جريانه؛إذ لا بد من إحراز مورد جريان الأصل العقلانى.كما لا يخفى.

و استدلل المحقق الخراسانى قدس سره (1)على كون الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى بأدله متعدده:

منها:التبادر،و هو أمر وجدانى لا-يمكن الاستدلال به له،ولذا أنكره بعض كالمحقق العراقى قدس سره (2)،و لكنّ مراجعه الاستعمالات العرفيه تؤيد التبادر المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدس سره،بل هو دليل مهمّ فى المقام،و لعله هو الدليل المنحصر هاهنا.

و منها:قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (3)،و الاستدلال مبتن على ما سيأتى إثباته من أنّ دلالة هيئه«افعل»على الوجوب،فتقريبه على هذا:أنّه تعالى هدّد و حدّر مخالف الأمر بأنّه يجب على مخالف الأمر الحذر من إصابه الفتنة أو العذاب الأليم؛إذ لا معنى لنذب الحذر أو إباحته،فبدل ترتّب وجوب الحذر على مطلق مخالفه الأمر على أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب.

و يمكن أن يقال:إنّ فى الآيه قرينه على دلالة الأمر على الوجوب،و هى عبارته عن إضافه الأمر إلى الله تعالى،و هذا لا يناسب المدعى من أنّ الأمر مطلقا مساوق للطلب الوجوبى،و لعله كان دليلا لجعلها مؤيدا فى الكفايه.

و أورد عليه أيضا المحقق العراقى قدس سره (4)،و بيان الإيراد متوقّف على ذكر مقدّمه

ص: ٤٤٢

١-١ (١) كفايه الاصول ٩٢:١.

١-٢ (٢) نهايه الأفكار ١٦٠:١-١٦٣.

٣-٣ (٣) النور: ٦٣.

١-٤ (٤) نهايه الأفكار ١٦٢:١.

سيأتى تفصيلها في بحث العامّ والخاصّ، و هي: أنّه لو ورد خطاب بوجوب إكرام كلّ عالم، وقد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد، لكنّه يشكّ في أنّه مصداق للعالم حقيقه كى يكون خروجه عن الحكم العامّ بنحو التخصيص، أو أنّه لا يكون مصداقا للعالم حقيقه كى يكون خروجه من باب التخصيص، فهل تجرى هاهنا أصاله العموم لإثبات عنوان الجاهل لزيد و خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أم لا؟ والمحقّقون قائلون بعدم جريان أصاله العموم و الإطلاق في مثل ذلك المورد، فإنّ الدليل على حجّيتهما عباره عن السيره و بناء العرف و العقلاء، و القدر المتيقّن من جريانهما إنّما هو في خصوص الشكّ في المراد، و أمّا إذا كان الشكّ في كيفيّة الاستعمال كما في ما نحن فيه فلا تجرى أصاله العموم و الإطلاق، فإنّنا نعلم بعدم وجوب إكرام زيد-مثلا- و نشكّ في خروجه عن الحكم بنحو التخصيص أو التخصّص، فلا محلّ لجريان أصاله العموم.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ الأمر في الآيه بلحاظ ترتّب وجوب الحذر على مخالفته محمول على الأمر الوجوبى قطعاً؛ إذ لا معنى لترتبه على الأمر الاستجابى بعد جواز تركه شرعاً، فلا شبهه في مراده تعالى، و إنّما الشكّ في أنّ الأمر الاستجابى هل يطلق عليه الأمر حقيقه و أنّه خارج عن الآيه تخصيصاً -مثل «زيد» المذكور في المثال إذا كان عالماً- أو يطلق عليه الأمر بالعنايه و المجاز و أنّه خارج عنها تخصّصاً؛ لأنّ الأمر الاستجابى لا يكون أمراً فلا يفيد جريان أصاله الإطلاق في الآيه هاهنا؛ إذ الشكّ خارج عن مراده تعالى و مفاد الآيه؟!

و منها: قوله تعالى: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (١) فإنّه ورد في مقام

ص: ٤٤٣

توبيخ إبليس بسبب تركه لما امر به من السجود لآدم حينما قال تعالى للملائكة: **أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (١)**، و معلوم أنه لا توبيخ إلا في ترك الواجب، فالأمر حقيقه في الوجوب.

يرد عليه أيضا الإشكالان المذكوران؛ لأنّ غايه ما يستفاد من ذلك أنّ أمر الله تعالى حقيقه في الوجوب؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ مطلق الأمر لا يكون كذلك.

على أنّ توبيخه تعالى قرينه على كون الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، فلا شكّ في مراده تعالى؛ و إنّما الشكّ في أنّ خروج الأمر الاستحبابي عن الآيه هل يكون بنحو التخصيص أو التخصّص؟ و لا طريق لإثبات ذلك، و لا تجرى أصاله العموم أو الإطلاق هاهنا.

و منها: قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أنّ أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك» **(٢)**؛ إذ الكلفه و المشقّه لا تكون إلا في التحريم و الوجوب، و أمّا إطلاق التكليف على الاستحباب و الكراهه و الإباحه فلا- يخلو عن مسامحه، فهذا التعبير دليل على أنّ الأمر في الآيه حقيقه في الوجوب، مع أنّه صلّى الله عليه و آله أمر مرارا بالسواك على وجه الاستحباب، فلا- بدّ من كون هذا الأمر للوجوب، و إلاّ لزم لغويّه الأمر المترتب على المشقّه.

و لكن يرد فيه أيضا الإشكالان المذكوران؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ أمره صلّى الله عليه و آله حقيقه في الوجوب، و أمّا مطلق الأمر فلا يكون كذلك.

على أنّ مراده صلّى الله عليه و آله في الروايه معلوم، و لا طريق لإثبات أنّ خروج الأمر

ص: ٤٦٤

١- ١) البقره: ٣٤.

٢- ٢) الوسائل ١٧: ٢، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

الاستجابى عنها بنحو التخصّص أو التخصيص، ولا تجرى فى المقام أصاله العموم أو الإطلاق.

و منها: ما يقول به المحقق العراقى قدّس سرّه (1) من أنّ الإطلاق و مقدّمات الحكمة تدلّ على أنّ لمادّه الأمر ظهور فى الطلب الوجوبى، و تقريبه من وجهين، و حاصل أحدهما: أنّ المولى إذا أمر عبده بأن قال: «جنّى بحيوان» و نعلم أنّه له أنواع متعدّده و متباينه، و لا يصدق أحد النوعين على فرد من أفراد النوع آخر؛ إذ الإنسان و الحمار -مثلا- نوعان متباينان، و لا يصدق الإنسان على فرد من أفراد الحمار و بالعكس، مع أنّهما مشتركان فى الجنس بمقتضى الإطلاق و تماميه مقدّمات الحكمة، أى كون المولى فى مقام البيان، و عدم تحقّق القرينه للتقييد بأحد النوعين، و عدم قدر متيقّن فى مقام التخاطب على قول أنّ متعلّق غرض المولى هو الإتيان بأى نوع من الأنواع، و لا دخل لنوع خاصّ فيه.

و هكذا فى ما نحن فيه بأنّ الطلب الاستجابى باعتبار ما فيه من النقص أو جواز المخالفه، أو عدم التماميه يحتاج إلى نحو تحديد و تقييد بخلاف الطلب الوجوبى، فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر فى مقام البيان هو كون طلبه طلبا وجوبيا لا استجابيا؛ إذ الوجوب عباره عن مطلق الطلب بلا زياده، و الاستجاب عباره عن الطلب المقيد بالنقصان.

و جوابه: أوّلا بالنقض، و ثانيا بالحلّ.

و أمّا الجواب النقضى: فإنّه لا فرق على القاعده بين أن يقول المولى: «أنا آمرك بكذا»، و «أنا أطلب منك كذا»، بل جريان الإطلاق فى الجملة الثانيه أجلى من الجملة الاولى، و لا أقلّ من اتّحاد الجملتين من حيث الملاك، مع أنّ

ص: ٤٦٥

الظاهر منه قدس سره عدم جريان الإطلاق في الجملة الثانية.

و أما الجواب الحلي فيقال: إن هذا الكلام غير معقول من أصله؛ لأنّ تقسيم الطلب إلى الطلب الوجوبي و الاستجابي يأبى من أن يكون القسم عين المقسم من دون زياده، بل لا بدّ في المقسم من تحقّقه في القسمين بعنوان الجنس، و في القسم لا بدّ منه و من أمر زائد بعنوان الفصل المميّز، فلا يعقل أن يكون الطلب الوجوبي عباره عن مطلق الطلب بلا زياده، و لذا قال المحقّقون في مقام الفرق بين اللابشرط المقسمي و اللابشرط القسّمى، بأنّ اللابشرط المقسمي عباره عن ذات الماهيّة فلذا يجتمع مع ألف شرط، و اللابشرط القسّمى ما هو اللابشرطيّه من قيده، فهذا الدليل أيضا ليس بصحيح، فالدليل المنفرد و الواحد للمسأله هو التبادر فقط.

إذا عرفت هذا فلا- بدّ لنا من ذكر ما به يمتاز الوجوب من الاستجاب، فإنّه مفيد لهذا البحث، و البحث الآتي في هيئته «افعل» و لموارد آخر، و لكن قبل الخوض في البحث نذكر ما يظهر من الفلاسفه بعنوان المقدّمه: من أنّ امتياز الشيين على ثلاثه أنواع: إمّا بتمام الذات أو بجزء منها أو بأمر خارج عنها.

أمّا الأوّل فهو فيما إذا لم يشتركا أصلا أو اشتركا في أمر خارج عن ذاتهما، كما يمتاز كلّ من الجوهر و العرض و أنواعهما من الآخر، فالجوهر و أنواعه ممتازه بتمام الذات من العرض و أنواعه، و اشتراكهما في عناوين مثل الممكن و الشىء خارج عن ذاتهما.

و أمّا الثانى فهو فيما إذا اشتركا في بعض الأجزاء و امتازا في بعض آخر كما يمتاز النوعين من جنس واحد نحو الإنسان و الفرس، فإنّهما مشتركان في الحيوانيّة و ممتازان بالناطقيّة و الصاهليّة.

و أمّا الثالث فهو فيما إذا اشتركا في تمام الذات كما يمتاز زيد عن بكر، فإنّهما

مشاركان في الإنسانيته، وهي تمام ذاتهما و ممتازان بالعوارض المشخصه.

وقد اختلف أهل المعقول في وجود قسم رابع و عدمه هاهنا، و المحققون منهم قائلون بتحقيقه و هو أن يشتركا في تمام الذات و الحقيقه، إلا- أن الحقيقه تكون كامله و شديده في إحداهما و ناقصه و ضعيفه في الاخرى، فيكون ما به الامتياز عين ما به الا- اشتراك مثل وجود الواجب و الممكن، فإنهما مشاركان في أصل الوجود و ممتازان أيضا بأصل الوجود، إلا أنه في الأول كامل و في الثاني ناقص؛ إذ الأول لا يفتقر إلى علّه موجد به بخلاف الثاني، و لا يتوهم أن وجود الواجب مركب من الوجود و الكمال، و وجود الممكن مركب من الوجود و النقص؛ إذ لا- دخل في ذاتهما غير واقعته الوجود، و لكن في عين اشتراكهما في هذه الواقعيه تكون إحداهما كامله و الاخرى ناقصه، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز، و ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

و إذا تمهدت هذه المقدمه فنقول: قد يتخيل أن الامتياز بين الوجوب و الندب بجزء ذاتهما، بأن يكونا مشتركين في الجنس و هو الطلب، و يمتاز كل منهما بفصل مختص به، و ما يمكن أن يعدّ لهما فصلا امور:

الأول: أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، و للاستحباب الإذن في الترك.

و فيه: أولا: أن معنى كلمه «المنع» ليس إلا التحريك نحو الترك- أعنى طلب الترك- فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، و هو عبارته اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنسا، كما قال به المرحوم البروجردى قدس سرّه (1).

ص: ٤٦٧

و ثانيا: لو كان لمنع الترك دخل في ماهيته الوجوب بعنوان الفصل فلا- محاله يلتفت الإنسان إلى الترك حين الالتفات إلى الوجوب؛ إذ لا معنى للالتفات إلى المنع من الترك بدونه، مع أنّ الأمر و المأمور لا يلتفتان إلى الترك أصلا، فضلا عن المنع من الترك، فيستكشف من هذا أنّه لا دخل له في معنى الوجوب.

الثاني: أنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته، و الاستحباب هو الطلب الغير الموجب له.

و فيه: أنّ الوجوب بعد تحصيله و صيرورته وجوبا يصير موجبا لاستحقاق العقوبة، فيوجب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لا من مقوماته، و لا يعقل أن يكون أثر الشيء جزء للشيء.

على أنّ الحاكم باستحقاق العقوبة هو العقل لا- الشرع، و لو كان هذا جزء مقوما له فلا بدّ من اعتباره من ناحيه الشرع، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإرادة الشديده، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالإرادة الضعيفه.

و فيه: أنّ الإرادة من العلل الباعثه على الطلب، و المعلول بتمام ذاته متأخر عن العله، و لا يمكن أن يكون صدور المعلول عن العله من مقوماته و أجزائه، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عباره عن الاختلاف الذاتى بينهما، و الدليل يثبت الاختلاف فى العله.

و لا ينافى هذا ما ذكره أهل المعقول- من أنّ الحراره قد توجد بالنار و قد توجد بالشمس مثلا، و لكن كانت للحراره المتحققه بواسطه النار خصوصيته مرتبطه بالنار، و للحراره المتحققه بواسطه الشمس خصوصيته مرتبطه بها، ففى الواقع يتحقّق النوعان من الحراره- فإنّه صحيح، و لكن ليس معناه الاختلاف

فى ذات الحرارتين، بل المغايره ترجع إلى الخصوصيات المشخصه.

الرابع: أنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الملزمه، و الاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحه الراجحه الغير الملزمه.

و فيه: أنّ المصالح و المفاسد متقدمه رتبه على الإراده، لكونها من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح و المفاسد بمرتبتين، فلا يصحّ عدّها من مقومات الوجوب و الاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

الخامس: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى ذيل مسأله استصحاب الكلّي من القسم الثالث، من أنّه قد لاحظنا الوجوب و الاستحباب بالنظر العرفى، و قد لاحظناهما بالنظر العقلى، فإذا لاحظناهما بالنظر العرفى فتكون المغايره بينهما ببعض الذات، و إذا لاحظناهما بالنظر العقلى فتكون المغايره بينهما بالنقص و الكمال و الشدّه و الضعف، فالعقل يحكم بأنّ الوجوب عباره عن الطلب الكامل، و الاستحباب عباره عن الطلب الناقص.

و لكنّ المرحوم البروجردى قدّس سرّه (2) بعد ذكر هذا الكلام بصوره التوهم أشكل عليه بأنّ الأمر الإنشائى ليس قابلاً للشدّه و الضعف بنفسه؛ لأنّه أمر اعتبارى صرف، و ليس الامور الاعتباريه بقابله للتشكيك بذواتها، فهذا النوع من التمايز ينحصر فى الامور التكوينيّه و الواقعيّه، مثل الوجود و نحوه.

و لا بدّ لنا من توضيح أمرين:

أحدهما: أنّ الامور الاعتباريه لم لا تكون قابله للتشكيك؟ و الدليل عليه أنّ الأمر الاعتبارى يدور مدار اعتبار المعبر، فهو إمّا يتحقّق باعتبار من

ص: ٤٤٩

١-١) كفايه الاصول ٣١٤:٢.

٢-٢) نهايه الاصول ١٠٠:١-١٠١.

الشارع و العقلاء و إمّا لا يتحقّق، و لا يتصوّر فيه النقص و الكمال.

و ثانيهما: أنّ الوجوب و الاستحباب هل يكونان من الامور الاعتباريّة أم لا؟ و لا يخفى أنّ الطلب على قسمين: الطلب الحقيقي و الإنشائي، و أمّا الطلب الحقيقي فإن قلنا بعدم الفرق بينه و بين الإرادة- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- فهو من الأوصاف الحقيقيه القائمه بالنفس كالعلم، لكنّه كان من أوصاف ذات إضافه إلى الطالب و المطلوب، فهذا القسم من الطلب يكون من الامور الواقعيه، إلا أنّ هذا ليس معنى الأمر، بل معناه عباره عن الطلب الإنشائي، فإنّ الإنسان يوجد مفهوم الطلب بواسطه اللفظ في عالم الاعتبار كإنشاء البيع- مثلاً- بواسطه اللفظ في عالم الاعتبار، فحينئذ كان الوجوب و الاستحباب قسمين من الطلب الإنشائي.

و الحاصل: أنّ الوجوب و الاستحباب أمران اعتباريّان؛ لأنّهما قسمان من الطلب الإنشائي، فلا يكون التمايز بين الأمرين الاعتباريين بالشّدّه و الضعف و النقص و الكمال.

و جوابه- بعد قبول أنّ الوجوب و الاستحباب أمران اعتباريّان-: أنّ عدم قابليّه الامور الاعتباريّة للتشكيك ادّعاء ليس له وجه صحيح و برهان تامّ، فإنّنا نرى بالوجدان بعد الدقّه في الامور الاعتباريّة أنّ التشكيك فيها متحقّق؛ إذ البيع- مثلاً- قد يقع بين الطرفين الأصليين فيعتبره الشارع و العقلاء، و قد يقع فضوله فيعتبره الشارع و العقلاء أيضا على القول بصحّته، فكلا البيعين أمران اعتباريّان، و التمايز بينهما بالشّدّه و الضعف، و النقص و الكمال؛ لأنّ الأوّل بيع كامل لا يحتاج إلى الإجازة اللاحقه، و أمّا الثاني فبيع ناقص يحتاج إلى الإجازة اللاحقه من المالك، فإن ردّه يبطل من أصله، فلا شكّ في أنّ الأمر

الاعتبارى يدور مدار الوجود و العدم، و لكنّ البحث فى المقام لا- يكون بين وجود الاعتبار و عدمه، بل البحث فيما يحقّق الاعتبارين كاعتبار بيع الفضولى و الأصيل، فإنّ نرى بعد المقايسه بينهما أنّ البيع الأصيل بيع كامل غير متوقّف على شىء، و أمّا البيع الفضولى فمع كونه صحيحا ناقص متوقّف على إجازة المالك.

و قال المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) فى مقام الفرق بين الوجوب و الاستحباب بما ملخصه: إنّ الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات و عدمها؛ إذ الأمر الإنشائى قد يقترن بالمقارنات الشديده- مثل ضرب الرجلين على الأرض و تحريك الرأس و اليد حين الطلب- فينتزع منه الوجوب، و قد يقترن بالمقارنات الضعيفه- مثل أن يقول حين الطلب: و إن لم تفعل فلا- جناح عليك- فينتزع منه الندب، و قد لا يقترن بشىء منها أصلا فهو مختلف فيه، فما تنتزع منه حيثيه الوجوب أو الندب هو نفس الأمر الإنشائى بلحاظ مقارناته، و لا- دخاله لذلك فى نفس حقيقه الوجوب و الندب، فيكون التشكيك فيهما بحسب المقارنات لا بحسب الذات، فليس للطلب بنفسه و بحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسما، بل هو أمر واحد تختلف أفراده باعتبار ما يقترن به، فإنّ ما تنتزع منه حيثيه الوجوب هو نفس الطلب الإنشائى المقترن بالمقارنات الشديده أو الأعمّ منه و من المجرّد، لا- أنّ الوجوب شىء واقعى يستعمل فيه الطلب الإنشائى و يكون المقارن قرينه عليه، و هكذا ما ينتزع منه الاستحباب.

و فيه أولا: أنّه خلط بين مقام الثبوت و الإثبات؛ لأنّ البحث عن التمايز

ص: ٤٧١

١-١) نهايه الاصول ١٠١:١-١٠٢.

والافتراق بين المفاهيم يرتبط بمقام الثبوت، و أما البحث في أنه أين ينتزع الوجوب من صيغته «افعل» و أين لا ينتزع يرتبط بمقام الإثبات، فالبحث في مقام الفرق بين ماهية الوجوب والاستحباب لا في منشأ انتزاعهما و تحققهما بحسب الخارج، كالبحث عن الفرق بين ماهية البيع والإجاره، فإننا لا- نبحت فيه عن تحققهما خارجا، و أن البيع ينتزع بواسطة بعث-مثلا- أم لا، و هكذا في ما نحن فيه.

و ثانيا: أنه لا- يستفاد من كلامه أن التمايز بينهما بأي نوع من الأنواع الأربعة المذكوره ربما يتوهم أن التمايز عنده يكون بالعوارض الفرديه و الشخصيه بعد الاشتراك في تمام الذات، لكنه مدفوع بأن الوجوب و الاستحباب ماهيتان كليتان، و لا يعقل فيهما التمايز بالخصوصيات الفرديه، فإن هذا النوع من التمايز يختص بأفراد ماهية واحده في مرحله الوجود الخارجى، و مع ذلك لا يستفاد من كلامه ما هي الذات المشتركه بينهما جنسا و فصلا.

فالتحقيق: أن التمايز بينهما بالنقص و الكمال و الشده و الضعف- كما قال به صاحب الكفايه قدس سره- فالتقص يكون فصلا للاستحباب، و الكمال للوجوب، مع اشتراكهما في أصل حقيقه الطلب مثل وجود الكامل و الناقص، فلا يصح ما قال به المحقق العراقى قدس سره (1) من أن الوجوب كان عين الطلب من دون زياده، و الاستحباب هو الطلب مع زياده، فإن لازم التقسيم أن يكون كل قسم عباره عن المقسم مع زياده، فالتمسك بالإطلاق لإثبات أن يكون مفاد الأمر هو الوجوب ليس بصحيح.

و من هنا نرجع إلى أصل المسأله لتكميل البحث، و قد مرّ أنهم ذكروا لكون

ص: ٤٧٢

الأمر حقيقه فى الوجوب أدله، وبقى منها ما اختاره بعض الأعلام و هو: أن العقل يدرك بمقتضى قضيه العبوديه و الرقيه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشىء و لم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى الخارج، قضاء لحق العبوديه، و أداء لوظيفه المولويه، و تحصيلاً للأمن من العقوبه.

و فيه: أن هذا الاستدلال مبن على إثبات أن كل أوامر المولى يجب الإتيان بها، مع أن أمر المولى قد يكون واجب الإطاعه و لازم الإتيان، و قد لا يكون كذلك، فلا يستفاد من ذلك أن الأمر حقيقه فى الوجوب، فالدليل الصحيح للمسأله هو التبادر. كما مرّ.

فى أن الأمر موضوع للطلب الإنشائى

الظاهر أن الطلب الذى هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا إنشائيا، سواء انشأ بصيغه «افعل» أو بمادّه الطلب أو بمادّه الأمر أو بغيرها.

توضيح ذلك: أن الطلب على أنواع: أحدها: الطلب الحقيقى و هو الشوق المؤكّد الحاصل فى النفس عقيب الداعى، فهو ما يتحد مع الإراده على قول صاحب الكفايه قدّس سرّه و من الكيفيات القائمه بالنفس، و له وجود واقعى.

و ثانيها: الطلب الذهنى، و هو عباره عن الصوره المرتسمه فى الذهن حين الالتفات إلى الطلب و تصوّر مفهومه و لو لم يكن الطلب الحقيقى متحقّقا، و له أيضا وجود واقعى فى وعاء الذهن.

و ثالثها: الطلب الإنشائى، و هو أن المتكلّم يوجد هذا المفهوم بصيغه «افعل» و أمثال ذلك فى وعاء نفس الأمر، و هو أعمّ من عالم الواقع و الذهن و الاعتبار كما سيأتى تفصيله.

ثم إنّ الطلب الحقيقى قد يجعل موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب، مثل:

«الطلب الحقيقي طلب»، فلا محاله تكون هذه قضيه حمليه بالحمل الشائع الصناعي، وقد يجعل الطلب الذهني موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب، وقد يجعل الطلب الإنشائي موضوعا و يحمل عليه مفهوم الطلب.

و قال المرحوم صدر المتألهين: إن هذين الحملين لا- يكونان حملا- شائعا و لا- حملا- أوليا ذاتيا، بل نوع آخر من الحمل، فإن الموضوع في الحمل الشائع لا بد أن يكون مصداقا حقيقيا للمحمول، فإن كان مصداقا ذهنيًا أو إنشائيًا له فلا يكون حملا شائعا صناعيًا. و كان كلام صاحب الكفايه قدس سره ناظرا إلى هذا المعنى.

و لا بد لنا بالمناسبه من ذكر بحث في حقيقه الإنشاء، قال الشهيد الأول- في كتاب قواعد الأحكام الذي نظمه الفاضل المقداد و سمّاه باسم نضد القواعد الفقهيّه (1)-: «الإنشاء هو القول الذي يوجد به مدلوله في نفس الأمر».

و لا- يكون ذكر القول في كلامه للاحتراز عن غيره، بل لعل ذكره كان لوضوحه و كونه فردا كاملا- لما يتحقق به الإنشاء، فمقصوده في الواقع أعم من القول و الفعل، فالبيع أمر اعتباري يتحقق بسبب القول و الفعل في نفس الأمر، و تترتب عليه الآثار عند العقلاء و الشارع كالتملك و التملك، و هكذا في النكاح و أمثال ذلك، و لا- يكون البيع و نحوه من الامور الواقعيّه، فإن تحققه لا يوجب تغييرا واقعيًا في البائع و المشتري، و لا الثمن و المثل، بل يوجب تبديل الإضافه الاعتباريه في الثمن و المثل، و لا يكون أيضا من الامور الذهنيه؛ لأن الوجود الذهني عباره عن تصوّر مفهوم البيع و إيجاد البيع في الذهن لا في عالم الاعتبار، و لا يبحث في علم الفيلسوفه عن الامور الاعتباريه، بل يبحث فيه عن الواقعيّات، و لذا تكون واقعيّه الوجود الذهني أيضا موردا للتأمل، فلا حظّ

ص: ٤٧٤

للامور الاعتبارية و الذهنية في هذا العلم.

نعم، لا- ينحصر الوجود الإنشائي في الامور الاعتبارية، ولا يشمل جميع المفاهيم و الماهيات، بل يشمل بعض المفاهيم التي لها مصاديق حقيقته، مثل مفهوم الطلب و الاستفهام و التمني و الترجي الموجوده في القرآن، كما قال به صاحب الكفايه قدس سره (١).

و الظاهر أنّ المشهور أيضا يقول بأنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ.

و أشكل على هذا القول بعض الأعلام في كتاب البيان في تفسير القرآن (٢)، و ملخص كلامه: أنّ الوجود الإنشائي لا أصل له، و اللفظ و المعنى و إن كانت لهما وحده عرضيه منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الوضع، و من ذلك يسرى حسن المعنى أو قبحه إلى اللفظ، إلا أنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائية، بل يعمّ الجمل الخبرية و المفردات أيضا، و أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظي فينحصر في نحوين:

أحدهما: وجوده الحقيقي الذي يظهر به في نظام الوجود من الجواهر و الأعراض، و لا بد في تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه و علله، و الألفاظ أجنبيّه عنها بالضرورة.

و ثانيهما: وجوده الاعتباري، و هو نحو من الوجود للشيء، إلا- أنّه في عالم الاعتبار لا- في الخارج، و تحقّقه باعتبار من بيده الاعتبار، و اعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه و يصدر منه بالمباشره، و لا يتوقّف على وجود لفظ في الخارج أبدا.

أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادره من

ص: ٤٧٧

١- ١) كفايه الاصول ١: ١٠٢-١٠٣.

٢- ٢) البيان في تفسير القرآن: ٤٠٩-٤١٠.

الناس فهو و إن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، و لا أثر لاعتباره إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، و موضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذى جىء به فى مرحله سابقه على الإمضاء، فالقول بالوجود الإنشائي للبيع -مثلا- قبل إمضائه من الشارع و تحقّقه فى عالم الاعتبار لا أساس له.

ثمّ قال فى مقام الحلّ: و الصحيح أنّ الهيئات الإنشائية وضعت لإبراز أمر ما من الامور النفسائيه، و هذا الأمر النفسانى قد يكون اعتبارا من الاعتبارات كما فى الأمر و النهى و العقود و الإيقاعات، و قد يكون صفه من الصفات كما فى التمنى و الترجى، فهىئات الجمل أمارات على أمر ما من الامور النفسائيه، و هو فى الجمل الخبريّه قصد الحكايه، و فى الجمل الإنشائيّه أمر آخر.

ثمّ إنّ الإتيان بالجمله المبرزه بوضعها لأمر نفسانى قد يكون بداعى إبراز ذلك الأمر، و قد يكون بداعى آخر سواه، و فى كون الاستعمال فى هذا القسم الأخير مجازا أو حقيقه كلام ليس هنا محلّ ذكره.

و جوابه: أوّلا: أنّ إشكاله على المشهور ليس بصوره برهان منطقى دائر بين النفى و الإثبات، فإنّه يقول: لو كان منشأ الوجود الإنشائي العلقه الوضعيّه فهو يعمّ الجمل الخبريّه و المفردات أيضا، و لو لم يكن هذا منشأه فالوجود منحصر فى الوجود الحقيقى و الاعتبارى، و كلاهما أجنبيّ عن الوجود الإنشائي.

و لكن لقائل أن يقول: إنّه ما الدليل على انحصار الوجود بهذين النوعين؟

فلنا أن نقول: بأنّ هنا وجودا ثالثا يسمّى بالوجود الإنشائي.

و ثانيا: لا شكّ فى أنّه يجوز للبائع اعتبار الملكيه و البيع قبل اعتبار الشارع و العقلاء-يعنى فى المرحله السابقه على الامضاء- و إلا لا معنى لإبراز ما فى

نفسه باللفظ، فنحن نقول بالوجود الإنشائي في هذه المرحلة، وأن البيع الذي اعتبره البائع في نفسه يوجد بلفظ «بعت»، ولكنه ربما يكون منشأً لاعتبار الشارع والعقلاء، وربما لا يكون منشأً لاعتبارهما كالمعامله الفاسده عندهما، فيتحقق الوجود الإنشائي فيها أيضاً، ولكن لا يترتب عليها الأثر المقصود عند العقلاء و الشارع.

و ثالثاً: لا- نسلم أن تكون الألفاظ بعنوان الأماره و المبرز لما تحقق في النفس، بل يتحقق البيع و نحوه بنفس اللفظ، و لا يكون ما اعتبره البائع في نفسه بيعاً، و يشهد له الوجدان و العقلاء من المتشرع، و غيره.

على أن الأماره لا- موضوعية لها، بل هي طريق و كاشفه عن الواقع للشاك، فإذا علم أن الزوجه في نفسها اعتبرت الزوجية فهل يمكن الالتزام بأنه قد تحققت الزوجية و لا احتياج إلى اللفظ المبرز؟ فالتحقيق أن الامور الاعتبارية و بعض المفاهيم- مثل الطلب- يوجد بالقول، و نسمى هذا الإيجاد بالوجود الإنشائي، كما قال به المشهور.

و المحقق الخراساني قدس سره (1) بعد القول بأن المراد من الطلب الذي يكون معنى الأمر هو الطلب الإنشائي لا- الطلب الحقيقي، قال: و لو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب- أي الجامع بين الحقيقي و الإنشائي- فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً، و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر في لفظ الإراده على عكس لفظ الطلب، و المنصرف منها عند إطلاقهما هي الإراده الحقيقيه، و اختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين

ص: ٤٧٩

الطلب و الإرادة، خلافا لقاطبه أهل الحقّ و المعتزله.

و لكن لا- بدّ لنا من ذكر مقدّمه لتحقيق المسأله و هى: أنّ المسائل الاعتقاديّه -مثل وجود الصانع و صفاته الثبوتيه و السلبيه و المعاد و أمثال ذلك- كانت محلّا للبحث و النزاع من القرون المتماديه قبل الإسلام بين الناس، و أمّا بعد ظهور الإسلام و نزول القرآن فقد ظهر للمسلمين رءوس المسائل الاعتقاديّه كمقام الربوبيّه و الخالقّيّه و سائر صفاته تعالى، و المبدأ و المعاد و غير ذلك، و أمّا بعد استقرار الحكومه الإسلاميه و وقوع حروب مكرّره بين المسلمين و الكفّار، و إيساره بعض علمائهم، و معاشاتهم معهم، و إلقاء اعتقاداتهم بينهم، و إسلام بعضهم على الظاهر، و نفوذ نظريّاتهم الخاصّه بينهم، فقد جعل بعض نظريّاتهم محلّا للبحث.

على أنّ ارتباط الخلفاء بالحكّام الكفّار و تبادل السفراء بينهم و انعقاد المعاهدات بينهم-مثل انعقاد المعاهده بين معاويه و حاكم الروم (١)- أوجب وقوع المسلمين فى جريان اعتقاداتهم.

و المهمّ من ذلك أنّ اندحار الكفّار- بالأخصّ اليهود و النصارى- و ذلّتهم فى زمن حياه رسول الله صلّى الله عليه و آله بيد المسلمين و عدم تسليمهم مع ذلك فى مقابل الإسلام من حيث الاعتقاد يوجب القطع بأنّهم كانوا دخلاء فى انحراف الخلافه عن مسيرها الأصلي، بل نرى تسلّط أيادهم و عمّ الهيم على المقامات العاليّه من الحكومه الإسلاميه و مشاوره الخلفاء لهم فى الامور المهمّه، و يشهد على ذلك مصاحبه معاويه و مشاورته ل«سرجون» النصرانى و ابنه منصور و حضورهما فى المقامات العاليه، مثل أماره المائيات و أرزاق العساكر،

ص: ٤٨٠

كما صرح به ابن الأثير في تاريخه، بأن «سرجون» الرومي كان كاتبه و صاحب أمره (١).

و في مقتل الخوارزمي: أن يزيد نصب عبید الله بن زياد أميراً على الكوفة بمشاوره «سرجون» الذي ينتهي إلى شهادته الحسين بن عليّ عليهما السّلام و قتل أهل بيته و أصحابه، و أسر نسائه و يتاماه من بلد إلى بلد (٢)، بل كان تشكيل السقيفة و غضب الخلفه من أمير المؤمنين عليه السّلام بمشاوره عقول و أفكار اليهود و أمرهم، مثل كعب الأبحار اليهودي و أمثاله، كما قرّره السيّد الشهيد «رضا پاک نژاد» في كتابه المسمّى باسم «مظلوم گم شده در سقيفه»، فمن علل المهّمه في تفرّق المسلمين و الاختلاف و التحزّب بينهم نفوذ أيادي اليهود و النصارى و عمّالهم و اعتقاداتهم في بيت الخلفه، و انقطاع الخلفه من معدن الوحي و الرساله، يعنى الأئمّه المعصومين عليهم السّلام، و يؤيّده تشكيل المذهب الضال الوهابي في زماننا هذا.

و أمّا الأشاعره و المعتزله فكانوا فريقين من المسلمين، و سبب تشكيلهم أن الحسن البصرى الذي كان من الاسراء ظاهراً، لما كان من علماء زمانه و من فضلاء المسلمين على الظاهر اجتمع حوله عدّه من الناس لاستماع نظرياته في المسائل الاعتقاديّه، و من تلامذته واصل بن عطاء، و هو بعد البحث و النزاع مع استاذه في جلسه درسه خرج و اعتزل مجلسه، فهو و أتباعه بعد ذلك شكّل جلسه مستقلّه في مقابل استاذه سمّوا بالمعتزله.

و كان أيضاً من تلامذه الحسن البصرى أبو الحسن الأشعري الذي كان من

ص: ٤٨١

١-١) الكامل في التاريخ ٤:١١.

٢-٢) مقتل الخوارزمي: ١٩٨.

أصلاّب أبى موسى الأشعرى المعروف، و هو كان مجدّاً فى إشاعه نظريّات استاذّه، و مشوّقا للناس إلى الاشتراك فى جلسّته و مجلس درسه، و لذا سمى هو و أتباعه بالأشاعره، و كان لكلّ منهما نظرا مخالفا للآخر فى أكثر المسائل.

و أوّل ما اختلف فيه الفريقان كان عبارته من أنّ القرآن الكريم قديم أو حادث، و منشأ هذا الاختلاف هو إطلاق عنوان كلام الله عليه بين المتشرّعه من صدر الإسلام إلى الآن.

على أنّه نسب إليه تعالى فى بعض آيات القرآن أيضا عنوان التكلّم و التكليم، مثل قوله تعالى: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (١)، و يستفاد من ذلك أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى لا ينافى مع الشرع و القرآن، كما أنّه صحيح عند كلا الفريقين.

ثمّ إنّ أوصافه تعالى على نوعين:

أحدهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الذاتيه، و هى قائمه بذاته الواجبه، و قديمه بقدمها، و ثبوتها للذات لا يحتاج إلى شأن خاصّ و شخص خاصّ و حاله مخصوصه، كالعلم و القدره و الحياه، فإنّها من الصفات الذاتيه التى لا يحتاج ثبوتها إلى شىء من الأشياء، و لذا نقول: أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.

و ثانيهما: ما يعبر عنه بالأوصاف الفعليه، و هى تختلف بالنسبه إلى الحالات و الموارد و الأشخاص و الأزمنه، مثل صفه الخالقيه و الرازقيه و أمثالها، فإنّه تعالى قادر على كلّ شىء، و لكنّ كلّ مقدور لا يتحقّق و لا يصدر عنه فى مقام العمل، فلذا يقول: وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي

ص: ٤٨٢

الرَّزْقِ (١)، فهذه الأوصاف تكون حادثه، فإنَّ زيدا-مثلا-خلق اليوم مع أنه لم يخلق في الأمس.

ثمَّ اختلفت الأشاعره و المعتزله في أنّ صفة التكلّم هل تكون من صفاته الذاتيه أو من صفاته الفعلية، و ذهبت المعتزله إلى أنّ إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بأنّ كلام الإنسان حين التكلّم عباره عن إيجاد المتكلم أصواتا متدرّجه، و كلّ صوت متكى على مخرج من مخارج الفم و مقطع من مقاطعه، و يستمعها المخاطب أيضا متدرّجه، و هكذا كلامه تعالى، إلا أنّ الله تعالى بلحاظ تجرّده و عدم كونه جسما يوجد الأصوات في موجود آخر بنحو التدرّج و التدرّج، مثل إيجاده تعالى الأصوات في الشجره، و قوله بعده: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، و مثل إيجاده تعالى الأصوات في الحصاه و شهادته برسالة رسول الله صلّى الله عليه و آله حين هبوطه على جبل حراء، فلا- فرق بين كلامه تعالى و كلام الإنسان من حيث الماهية و الكيفية، و هذا موافق لنظر المتكلمين من الإماميه، فتكون صفة التكلّم على هذا القول من صفاته الفعلية و من الامور الحادثه.

و ذهبت الأشاعره إلى أنّ كلامه تعالى من الصفات الذاتيه، و قائم بذاته الواجبه و قديم بقدمه تعالى، مثل العلم و الحياه و القدره و أمثال ذلك، و لأجل ذلك قد اضطرّوا إلى الالتزام بأنّه كانت لذاته تعالى صفة و واقعیه باسم الكلام النفسى، أى ما وراء الكلام اللفظى، فالقرآن هو الكلام النفسى القائم بالذات بالقيام الحلولى. فكما أنّه يطلق العالم عليه تعالى مع كونه من صفاته الذاتيه و القديمه كذلك يطلق على الإنسان، مع أنّ علمه محدود و حادث، و هكذا القادر

ص: ٤٨٣

١- (١) النحل: ٧١.

و نحوه، و یجری هذا المعنى بعينه فى الكلام النفسى، فإنه إذا لوحظ بالنسبه إلى ذات البارى يتحقق فيه و يكون من الأوصاف الذاتيه و القديمه، و أمّا إذا لوحظ إلى الإنسان و الجمل الخبریه مثل «جاء زيد من السفر» فيتحقق وراء الألفاظ، و علم المتكلم بالمعنى المذكور أمرا نفسائيا آخر و الذى نعبر عنه بالكلام النفسى، و هكذا فى الجمل الإنشائيه إلا أنها إذا اشتملت على الأمر يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ و هو الطلب، و إذا اشتملت على النهى و كانت ماهيه النهى عباره عن الزجر لا طلب الترك يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ آخر، و هو الزجر، و أمّا الجمل الإنشائيه المشتمله على العقود و الإيقاعات و التمنى و الترجى لا يكون للكلام النفسى المتحقق فيها اسم خاصّ.

و حكى الإمام قدس سرّه فى رساله الطلب و الإراده عن بعض أهل التحقيق: أنّ إطلاق المتكلم على الله تعالى يكون بنحو إطلاقه على الإنسان، بلا فرق بينهما أصلا، إلا أنّ الإنسان يتكلم بالفم و اللسان، و هو تعالى يوجد الكلام من دون آله و من دون واسطه، و يؤيده تكلمه تعالى مع موسى بقوله: **وَ مَا تَلَكَّ يَمِينُكَ يَا مُوسَى * قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَ أَهْسُبُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَا رَبُّ أُخْرَى * قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَى (١).**

ثمّ إنّ الإمام قدس سرّه بعد نفي هذه الأقوال اختار فى المسأله قولا آخر، و محصله:

أنّ كلام الله سبحانه عباره عن الوحي، فإنّ إنزال القرآن و سائر الكتب إلى الأنبياء و المرسلين عليهم السلام لا يكون بصوره إيجاد الكلام فى شيء آخر قطعا، كما أنه لا يكون بصوره تكلمه تعالى مع موسى عليه السلام أيضا و لا بما ذهب إليه

ص: ٤٨٤

الأشاعره؛ إذ القيام الحلولى مستلزم للقوّه و النقص و التركيب، تعالى عنه، كما أنّ خلوّ الذات عن صفات الكمال مستلزم لذلك.

نعم، أنّه تعالى متكلم بوجه آخر حتّى فى مرتبه ذاته يعرفه الراسخون فى الحكمه، فكلامه تعالى عباره عن الوحى، و أمّا حقيقه الوحى و كيفيته ممّا لم يصل إليها فكر البشر إلا الأوحى الراسخ فى العلم بقوّه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان، و قد أشار إلى بعض أسراها قوله تعالى: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (١)، و قوله تعالى: إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى * وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (٢). و أفهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام و الإعراض عنه أولى. فالتحقيق أنّ الحقّ مع الإمام قدّس سرّه.

اتّحاد الطلب و الإراده و عدمه

و لكن لا بدّ لنا من ذكر محلّ النزاع بين الأشاعره و المعتزله قبل بيان استدلالهما فى المقام؛ لدفع ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان محلّ النزاع و المصالحه بينهما، و محضّيل كلامه: أنّ الحقّ هو اتّحاد الطلب و الإراده، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطلب المنشئ بلفظه أو بغيره عين الإراده الإنشائيه.

و بالجملة، هما متّحدان مفهومًا و إنشاءً و خارجًا، لا أنّ الطلب الإنشائى

ص: ٤٨٥

١- ١) الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

٢- ٢) النجم: ٤-١١.

الذى هو المنصرف إليه إطلاقه- كما عرفت- متحد مع الإرادة الحقيقيه التى ينصرف إليها إطلاقها أيضا، فيكون لفظا الطلب و الإراده من الألفاظ المترادفه كالإنسان و البشر، و لازم الترادف اتحاد المعنى فى جميع المراحل و المراتب من الوجود الحقيقى و الإنشائى و الذهنى، فلا فرق بينهما إلا فى مقام الانصراف، و لكنّه لا ينافى الترادف كما لا يخفى.

و الأشاعره لا محاله تقول على هذا البيان: إنّ الطلب و الإراده لفظان متغايران، و كان لهما معنيان.

فحاصل النزاع: أنّ المعتزله تقول: الطلب موضوع لما وضع له لفظ الإراده، و الأشاعره تقول: الطلب موضوع لغير ما وضع له لفظ الإراده.

و من المعلوم أنّ النزاع بهذه الكيفيه يكون نزاعا لغويا، مثل نزاع الفقهاء فى أنّ المراد من لفظ الصعيد هل هو التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض؟ و لا شكّ فى أنّ هذا بعيد عن محلّ النزاع و الاختلاف بين الأشاعره و المعتزله، فإنّ النزاع بينهما يدور مدار تحقّق صفه من الأوصاف الواقعيه وراء الصفات الثبوتيه و عدمه، و لا- يكون لترادف لفظى الطلب و الإراده و عدمه دخل فى ذلك، و القول بالترادف لا يستلزم بطلان الكلام النفسى، كما أنّ القول بعدم الترادف لا يستلزم ثبوت الكلام النفسى.

و أبعد من ذلك ما قال به فى مقام التصالح بين المتخاصمين من أنّه يقع الصلح بين الطرفين بأن يكون مراد المعتزله من اتحاد الطلب و الإراده اتحادهما مفهوما و مصداقا و إنشاء، بمعنى أنّهما متحدان مع وحده المرتبه بحيث يكون كلّ منهما عين الآخر فى تلك المرتبه، و مراد الأشاعره من المغايره تغايرهما مع اختلاف المرتبه كالطلب الإنشائى و الإراده الحقيقيه، فإنّهما متغايران و لا

يُتَّحَدَانِ أَصْلًا، وَبِهَذَا الْوَجْهِ يَقَعُ الصَّلْحُ بَيْنَهُمَا وَ يَصِيرُ النِّزَاعُ لَفْظِيًّا.

و من البديهي أنّ التصالح و عنوان محلّ النزاع بهذه الكيفيه بعيد بمراحل عن محلّ النزاع بين الفريقين، بل هو أقوى شاهد على عدم التفاته إلى كنه نزاعهما، فإنّ الأشاعره تدّعي تحقّق صفه الواقعيه القائمه على الذات بالقيام الحلولى، و المعتزله تنكره، فلا دخل للألفاظ و التعابير فى هذا النزاع، و لا يمكن المصالحه بينهما أصلاً، فالنزاع جار و لوقلنا باتّحاد الطلب و الإراده فى مرتبه واحده.

فلا بدّ لنا فى تنقيح البحث و محلّ النزاع من ملاحظه أدلّه الطرفين.

و من أدلّه الأشاعره أنّه إذا أخبر المخبر بأنّه «جاء زيد من السفر» فلا شكّ فى اتّصاف هذه الجملة بالخبريه، سواء كان المخبر عالماً بمطابقه المخبر به مع الواقع أم شكّاً، أم عالماً بمخالفه المخبر به مع الواقع، و لا يشترط فيه علم المخبر بمطابقه المخبر به مع الواقع، كما أنّه لا دخل لحالات المستمع من العلم و الشكّ فيه، و لا يوجب علمه بكذب المتكلّم خروج الجملة عن الاتّصاف بالخبريه، فإنّ ما يقال من أنّ الخبر يحتمل الصدق و الكذب فهو باعتبار ذات الخبر مع قطع النظر عن علم المتكلّم و جهله، أى من شأنه احتمال الصدق و الكذب.

ثمّ استدلّ بأنّه لا بدّ فى الجمل الخبريه من الحكايه عن الواقعيه النفسائيه، فإن كانت هى عباره عن العلم و التصديق بثبوت مخبر به فهو لا يتحقّق إلّا فى صورته واحده من الصور الثلاثه، فنكشف من ذلك تحقّق الصفه النفسائيه التى نعبر عنه بالكلام النفسى فى جميع الصور المذكوره، و كما أنّ ألفاظ الجملة فى الاتّصاف بالخبريه لا يكون مشروطاً بشرط فى الصور الثلاثه كذلك تتحقّق صفه نفسائيه اخرى وراء العلم فى الصور الثلاثه، بلا فرق بين علم المتكلّم بمطابقه خبره مع الواقع و شكّه و علمه بمخالفه خبره معه، فتتحقّق للواقعيه الخارجيه ثلاث حالات، و أمّا الواقعيه النفسائيه فتتحقّق حتّى للكاذب، فلا بدّ

لنا من الالتزام بالكلام النفسى، وإلا لم يكن أتصاف الجمله بالخبريه فى جميع الصور قابلا للتوجيه.

و جوابه: يظهر بمراجعته الوجدان و بالفحص و التحليل مداليل الجمل الخبريه بعد كونها من المسائل المبتلى بها فى الاستعمالات الشائعه بين الناس، و إذا قال المخبر: «زيد قائم» فلا نجد فى هذه الجمله سوى عدّه من الواقعيّات:

الاولى: واقعيّه الألفاظ، مثل: واقعيّه لفظ «زيد» و «قائم» و حركاتهما، و تقدّم بعض الحروف على الآخر و أمثال ذلك، و مثل واقعيّه هيئه الجمله نحو مرفوعيّه لفظ الأوّل بعنوان المبتدأ و الثانى بعنوان الخبر، و تقدّم أحدهما على الآخر.

الثانيه: واقعيّه المعانى، مثل: واقعيّه معنى «زيد» و واقعيّه معنى «القائم» بمادّته و هيئته، و مثل واقعيّه معنى الجمله.

الثالثه: واقعيّه الإراده فإنّ التكلّم و صدور اللفظ من المتكلّم فعل من أفعاله الاختياريه، فلا بدّ من كونه مسبوقا بالإراداه التى لها مقدّمات و مبادئ، و فى رأس المبادئ التصوّر.

الرابعه: الواقعيّه النفسائيه للمخبر، و هى أتصافه بإحدى الحالات الثلاث، فإنّه قد يكون عالما بالمطابقه، و قد يكون عالما بالمخالفه، و قد يكون شاكّا بالمطابقه و المخالفه.

الخامسه: واقعيّه مطابقه المخبر به مع الواقع و عدم مطابقته معه.

إذا عرفت هذا فنقول: لا شكّ و لا شبهه فى عدم كون أحد هذه الواقعيّات بالكلام النفسى، و أمّا واقعيّات الألفاظ و المعانى فلا دخل لها بالنفس، كما أنّ واقعيّه مطابقه المخبر به للواقع و عدمه لا- دخل لها بنفس المخبر، بل كانت هى من أوصاف الجمل الخبريه.

و أمّا الواقعيّ النفسانيّ المتحقّقه في الجمل الخبريّ-يعنى اتّصاف المتكلّم بكونه عالما بالمطابقه أو عالما بالمخالفه أو شاكّا- فتحقّقها و إن كان مقطوعا و لم تكن قابله للإنكار إلّا أنّها أيضا ليست بالكلام النفسى عند الأشاعره، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير للعلم و زائد عليه، على أنّهم صرّحوا بأنّ المتحقّق في جميع الجمل الخبريّ واقعيّ واحده و صفه متّحده المأل، سواء كان المتكلّم صادقا أم كاذبا أم شاكّا، فإن كان الكلام النفسى عباره عن هذه الحالات الثلاث للمتكلّم واقعيّات و لا أقلّ من واقعيّتين-أى العلم و الشكّ- كما هو المعلوم.

و أمّا الواقعيّ النفسانيّ الاخرى-يعنى واقعيّ الإراده-فهى أيضا لا تكون كلاما نفسيا.

و تدلّ عليه أدلّه متعدّده:منها:تصريح الأشاعره بأنّ كلام النفس مغاير للإراده.

و منها:أنّ منشأ الإداره في الجمل الخبريّ عباره عن أنّ التكلّم فعل من أفعاله الاختياريّ، و كلّ فعل اختياريّ مسبوق بالإداره، فالتكلّم مسبوق بالإراده. و من المعلوم أنّ هذا المنشأ يتحقّق في الخياطه و التجاره و الكتابه أيضا، فيكون الكلام النفسى فى التاجر و الخياط و الكاتب أيضا متحقّقا حين الشروع، مع أنّهم قائلون بانحصار الكلام النفسى فى الجمل الخبريّ و الإنشائيّ.

على أنّ الإراده مسبوقة بالمبادئ، و أوّل المبادئ التصوّر، و هو قسم من العلم؛ إذ العلم إن كان إذعانا للنسبه فتصوّر و إلّا فتصديق، و قد مرّ أنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى مغاير للعلم و زائد عليه، فلا تكون الواقعيّات

المتحقّقه المذكوره كلاما نفسيًا، و لا ضروره تقتضى الالتزام بتحقيق الكلام النفسى فى الجمل الخبريّه، و لا نقص فيها حتّى ينجبر بالترام تحقّق الواقعيّه المجهوله باسم الكلام النفسى.

و أمّا فى الجمل الإنشائيّه الطليبيّه فكان للكلام النفسى عندهم اصطلاح خاصّ، و هو الطلب، فاستدلّ هاهنا بصوره السؤال عن المعترله بأنّ المولى إذا قال لعبده: «جئنى بالماء» فما هى الصفه النفسائيّه المتحقّقه فى الجمل الإنشائيّه الطليبيّه؟ فلا محاله تقول المعترله: هى عباره عن الإراده المتعلقه بتحقيق المأمور به فى الخارج عن المكلف.

و جوابه: أنّ الجمل الإنشائيّه الطليبيّه قد تتحقّق بدون أن تكون إرادته المولى متعلقه بتحقيق المأمور به فى الخارج كما فى الأوامر الاختياريّه؛ إذ لا شكّ فى تحقّق الأمر فيها، و يكون إطلاق الأمر عليها على نحو الحقيقه لا على سبيل التجوّز و المسامحه، و مع ذلك لا تتحقّق فيها الإراده النفسائيّه المذكوره.

و هكذا فى الأوامر الاعتذاريّه؛ إذ لا يريد فيها تحقّق المأمور به، بل المراد رفع لوم الناس فى ضرب المأمور و مؤاخذته باعتذار أنّه قد عصاه، فالطلب فى صورتى الاختبار و الاعتذار موجود بدون الإراده، مع أنّها أمر حقيقى و يجرى عليها ما يجرى على الأوامر الأخر من استحقاق العقوبه و أمثاله.

فيستفاد من ذلك أنّ غير الإراده المتحقّقه فى بعض الأوامر تتحقّق صفه نفسائيّه اخرى فى جميع الأوامر التى نسمّيها بالكلام النفسى و نعبر عنه هاهنا بالطلب، فالطلب مغاير للإرادته، كما يدلّ عليها قول الشاعر:

إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلًا

فإنّ مقتضاه أنّ ظرف تحقّق الكلام الحقيقى عبارته عن النفس، و أمّا الألفاظ

و الأصوات فتكون بمنزله الدليل و الكاشف عنه.

و جوابه:فى الجمل الإنشائيّ عين الجواب عن الاستدلال فى الجمل الخبريّه،فإنّهما مشتركان فى كثير من الواقعيّات المتحقّقه المذكوره فى الجمل الخبريّه،فالوجدان أقوى شاهد لعدم تحقّق صفه نفسانيّه فى نفس الأمر،سوى إرادته تحقّق الأمور به عن الأمور حين الأمر،و أمّا الأوامر الاختياريّه و الاعتذاريّه و إن لم تتحقّق فيها هذه الإراده،إلا أنّ الداعى الاختبار و الاعتذار متحقّق فيها مثل داعى تحقّق الأمور به فى سائر الأوامر،فأىّ دليل يقتضى ثبوت الصفه النفسانيّه الاخرى سوى هذه الدواعى الموجوده فيها،فلا يستلزم عدم تحقّق الإراده فى بعض الأوامر ثبوت الكلام النفسى.

و أمّا الجواب عن الاستدلال بقول الشاعر فأولا:أنّه من الممكن أن يكون الشاعر من الأشاعره،مع أنّه لا دليل على حجّيه الشعر،إلاّ أن يكون من الأئمّه المعصومين عليهم السّلام.

و ثانيا:أنّ مفاد الشعر المذكور لا ينطبق على الكلام النفسى أصلا،فإنّ مفاده عباره عن أنّ مراد الإنسان من التكلّم هو اطلاع الغير على ما فى قلبه، بحيث إن أمكن الاطّلاع عليه بدون التكلّم لا يحتاج إلى الألفاظ و الأصوات و اللسان،و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا،فهو أيضا لا يدلّ على تحقّق الكلام النفسى.

و قد مرّ أنّ الأساس لإثبات الكلام النفسى هو إطلاق المتكلّم على البارى تعالى،فإنّ الأشاعره لاحظت أنّ إطلاق المتكلّم عليه تعالى فى الإطلاقات و الاستعمالات شائع بين المتشرّعه،و لاحظت أيضا أنّ فى صدق المشتقّ لا بدّ من تحقّق الارتباط بين المبدأ و الذات،فقد مرّ فى بحث المشتقّ أنّ العلماء

اختلفوا في كَيْفِيَّةِ هَذَا الْإِرْتِبَاطِ، وَقَالَتِ الْأَشَاعِرَةُ: إِنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ كَوْنِ الْمَبْدَأِ قَائِمًا بِالذَّاتِ بِالْقِيَامِ الْحُلُولِيِّ، وَوَلَا حَظَّتْ هَذَا الْمَعْنَى فِي قَوْلِنَا: الْجِسْمُ أَيْضٌ أَوْ أَسْوَدٌ، فَإِنَّ الْبَيَاضَ أَوْ السَّوَادَ قَائِمَانِ بِالْجِسْمِ بِالْقِيَامِ الْحُلُولِيِّ، وَهُمَا حَالَانِ فِي الْجِسْمِ، وَالْجِسْمُ مَحَلٌّ لَهُمَا، ثُمَّ فَرَضْتُ هَذَا الْمَعْنَى بِعِنَاوَانِ الضَّابِطَةِ الْكَلِّيَّةِ فِي جَمِيعِ الْمَشْتَقَّاتِ.

ثُمَّ قَالَتْ: تَجْرِي هَذِهِ الْقَاعِدَةُ فِي إِطْلَاقِ الْمُتَكَلِّمِ الْمَشْتَقِّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَوَلَا بَدَّ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْكَلَامِ وَذَاتِ الْبَارِي إِرْتِبَاطٌ بِنَحْوِ الْقِيَامِ الْحُلُولِيِّ، فَحَيْثُ لَا يَعْقَلُ أَنْ يَكُونَ الْكَلَامُ اللَّفْظِيُّ مَعَ كَوْنِهِ مِنَ الْأُمُورِ الْمُتَصَرِّمَةِ وَالْمُتَدَرِّجَةِ وَالْحَادِثَةِ حَالًا فِي ذَاتِ الْبَارِي، فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِلْتِمَامِ بِالْكَلامِ النَّفْسِيِّ الَّذِي هُوَ حَالٌ فِي ذَاتِ الْبَارِي وَوَقْدِيمٌ بِقَدَمِهِ. هَذَا مُحْصَلُ مَا قَالَتْ بِهِ الْأَشَاعِرَةُ فِي تَحَقُّقِ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ لِدَاتِ الْبَارِي.

وَفِيهِ: أَنَّ مَبْنَى الْأَشَاعِرَةِ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُ مُنَافٍ لِأَكْثَرِ الْمَشْتَقَّاتِ، وَوَلَا تَجْرِي هَذِهِ الضَّابِطَةُ الْمُسَلَّمَةُ عِنْدَهُمْ فِي أَكْثَرِهَا، وَوَلَا يَنْحَصِرُ الْمَشْتَقُّ بِمَا يَجْرِي فِيهِ هَذَا الْمَعْنَى كَالْأَبْيَضِ وَالْأَسْوَدِ وَوَأَمْثَالِ ذَلِكَ؛ إِذْ لَا شَكَّ فِي أَنَّ الضَّارِبَ وَالْقَاتِلَ يَكُونَانِ مِنَ الْمَشْتَقَّاتِ، مَعَ أَنَّ مَبْدَأَهُمَا - أَيْ الضَّرْبَ وَالْقَتْلَ - قَائِمَانِ بِالذَّاتِ بِالْقِيَامِ الصَّدُورِيِّ لَا الْحُلُولِيِّ، وَوَهَكَذَا أَمْثَالُهُمَا.

وَوَأَوْضَحَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي أَنَّ إِطْلَاقَ الْمَالِكِ عَلَى «زَيْدٍ» يَكُونُ بِنَحْوِ الْحَقِيقَةِ، مَعَ أَنَّ الْمَلِكِيَّةَ أَمْرٌ اِعْتِبَارِي اِعْتَبَرَهَا الشَّارِعُ وَالْعَقْلَاءُ، وَوَلَا يَكُونُ بِإِزَائِهَا شَيْءٌ فِي الْخَارِجِ، فَلَا قِيَامَ فِي الْبَيْنِ، فَضْلًا مِنْ أَنْ يَكُونَ بِنَحْوِ الْحُلُولِ، وَوَهَكَذَا الْعِنَاوِينَ، مِثْلُ: الزَّوْجِ وَالزَّوْجَةِ وَوَأَمْثَالَهُمَا، فَلَا كَلِّيَّةَ لِلْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي كَلَامِ الْأَشَاعِرَةِ.

و على أن لازم هذا القول في الأوصاف الذاتية-كالعلم و القدره-زيادتها عليها و تحقّق القديمين المستقلين، مع أنّ عيّنّه صفات الذات مع الذات لا- شكّ فيها و قد ثبت في محلّه، كما روى عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال: «و كمال الإخلاص نفى الصفات عنه» (1) يعنى نفى شىء زائد على الذات، و مقتضى هذه العيّنّه ألاّ تكون في صدق عنوان المشتقّ بين المبدأ و الذات مغايره عيّنّه و وجوديه، فلا تعتبر في صدق عنوان المشتقّ مغايره حقيقتيه و واقعيّه بينهما، فضلا من القيام الحلولى، فالعيّنّه نوع من التلبّس- كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه- بل هي مصداقه الأتمّ و الأكمل، و لكن يتبادر إلى الذهن من سماع لفظ التلبّس ما يتغاير المبدأ و الذات فيه بلحاظ ابتلائنا كثيرا ما بما يكون كذلك.

و من هنا يستفاد أنّ دائره صدق عنوان المشتقّ أوسع ممّا قال به الأشاعره.

و أوضح ممّا ذكرنا أنّا نرى في الاستعمالات العرفيه بدون المسامحه و التجوّز إطلاق عنوان البقال على بائع البقل، و إطلاق عنوان العطار على بائع العطر، مع أنّ مبدأهما لا يناسب الذات أصلا؛ إذ لا يكون للبقل و العطر معنى فعلى حديث، و هكذا إطلاق اللابن و التامر على بائع اللبن و التمر، و يعبر عن هذه المشتقات بالمشتقات الجعليه، أى لا يكون لها مصدر و فعل ماضى و مضارع، مع أنّه ينطبق عنوان المشتقّ في هذه الموارد أيضا.

إذا عرفت هذا فرجع إلى أصل المسأله- يعنى إطلاق المتكلم على الله تعالى- و نبحت مع الأشاعره من جهتين:

الاولى: فى أنّ الصفات على نوعين: الأول: صفات الفعل، الثانى: صفات

ص: ٤٩٣

الذات، وملايك التمايز بينهما أنّ كلّ صفة لا يصدق ضدّها على الله تعالى في أيّ حال من الحالات و أيّ زمان من الأزمنه، و بالنسبه إلى أيّ شيء من الأشياء، مثل صفة العلم و القدره و أمثالهما فهي من صفات الذات، و أمّا الصفة التي يصدق ضدّها عليه تعالى في بعض الحالات و في بعض الأزمنه و بالنسبه إلى بعض الأشياء فهي من صفات الفعل، مثل صفة الخالقّيه و الرازقيّه، فإنّه لم يخلق -مثلاً- الإنسان الذي كان طول قامته سبعين ذراعاً في عين كونه مقدوراً له تعالى، فيصدق في هذا المورد ضدّ الخالقّيه عليه تعالى، و هكذا في الرازقيّه كما قال في الآيه الشريفه: **وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (١)**، فيصدق على المرتبه النازله منه عدم الرازقيّه بالنسبه إلى المرتبه العاليه منه.

على أنّ صفة الذات قديمه بقدم الذات، بخلاف صفة الفعل فإنّها حادثه و لا تتّصف بالقدم، و من هنا نستكشف أنّ المتكلمّيه ليست من صفات الذات، بل تكون من صفات الفعل، و يدلّ قوله تعالى: **وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (٢)** على أنّ التكلمّ تحقّق في زمان خاصّ لا بعده و لا قبله، أي عدم التكلمّ في غير ذلك الزمان، فالتكلمّ من صفات الفعل بمقتضى الآيه، فنفس الآيه منافية للالتزام بالكلام النفسى القديم.

و يدلّ عليه ما رواه الكليني قدّس سرّه في اصول الكافي عن عليّ بن إبراهيم -الموتّق- عن محمّد بن خالد الطيالسي -الممدوح- عن صفوان بن يحيى -الموتّق- عن ابن مسكان -الموتّق- عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام

ص: ٤٩٤

١-١ (١) النحل: ٧١.

٢-٢ (٢) النساء: ١٦٤.

يقول: «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا و العلم ذاته و لا معلوم-أى كان الله تعالى عالما مع أنّه لم يتحقّق المعلوم فى الخارج-و السمع ذاته و لا- مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدره ذاته و لا مقدور- كما أنّ الإنسان قادر على القيام فى حال قعوده مع أنّه لم يكن متحقّقا- فلمّا أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدور»، قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكا؟ قال: فقال: «تعالى الله عن ذلك أنّ الحركة صفه محدثه بالفعل»، قال: قلت: فلم يزل الله متكّما؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفه محدثه ليست بأزليّه، كان الله عزّ وجلّ و لا متكّم» (1).

و يستفاد من ذلك أنّ صفه التكلّم تكون من الأوصاف الفعلية و المحدثه على الظاهر، و إن أمكن أن تكون للحديث توجيهات فلسفيه.

الجهه الثانيه: فى أنّ عنوان المتكّم هل يكون من المشتقات الحقيقيه أو من المشتقات الجعليه؟ التكلّم يكون من باب تفعّل، لا شكّ فى تحقّق الماضى و المضارع و سائر المشتقات له فى هذا الباب، و لكن لم نجد له مصدر ثلاثى مجرد، فإن قيل: هى عباره عن «الكلم» قلنا: إنّّه لو سلّمناه لا نرى له فى اللغه العربيه فعل ماض و لا مضارع و لا سائر المشتقات، مع أنّه ليس بمعنى الكلام بل هو بمعنى الجرح و الجراحه لغه.

و على هذا ما معنى التكلّم؟ من المعلوم أنّ معناه إيجاد الكلام، و لفظ الإيجاد يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقي فيه، كما أنّ لفظ البيع يوجب تحقّق المعنى الاشتقاقي فى كلمه «اللابن»، فحينئذ يصدق المتكّم على الله تعالى، كما يصدق على الإنسان بلا فرق بينهما أصلا، إلاّ أنا نتكلّم باللسان، و لكنّه تعالى يوجد

ص: ٤٩٥

الكلام فى موجود آخر بلحاظ عدم جسميته.

و لا- يتوهم أنّ معنى المتكلم هو الكلام؛ إذ ليس للكلام معنى مصدرى بل اسم مصدر، و نعبر عنه باللغه الفارسيه ب«سخن» فلا يتصور له معنى سوى إيجاد الكلام.

و هذا الجواب موافق لنظر المعتزله و المتكلمين من الإماميه، و قد ذكرنا فى صدر المسأله حكايه نظر بعض أهل التحقيق من أنّ تكلمه تعالى يتحقق من دون واسطه شىء من الأشياء، كتكلمه تعالى مع موسى عليه السلام بدون واسطه، و قد مرّ أيضا ما قال به الإمام الأعظم قدس سره بعد نفى هذه الأقوال: «إنّه تعالى متكلم و القرآن كتابه و نزل على رسول الله صلى الله عليه و آله بالوحى، و أمّا كيفيه الوحى و تكلمه متيا لم يصل إليها فكر البشر إلاّ الأوحى الراسخ فى العلم بقوه البرهان المشفوع إلى الرياضات و نور الإيمان».

ثمّ قال: يمكن أن نلتزم بالكلام النفسى، و لكنّ أفهام أصحاب الكلام من المعتزله و الأشاعره بعيده عن طور هذا الكلام، فالإعراض عنه أولى.

و لكن ما ذكرناه فى مقام الجواب عن الأشاعره موافقا لظاهر الآيات و الروايات يكفى فى نفى الكلام النفسى، و لا نطيل الكلام فى هذه المقوله أزيد من ذلك.

و لا يخفى أنّ القول بتحقيق الكلام النفسى لا يستلزم أن يكون الطلب و الإراده متغايرين، كما أنّ إنكاره لا يستلزم القول بالاتحاد بينهما، و إن استفيد ذلك من كلام صاحب الكفايه قدس سره - كما أشرنا إليه فى صدر المسأله - و لكنهما بحثان مستقلان: أحدهما: بحث لغوى، و الآخر: كلامى، و لا ارتباط بينهما أصلا. و نحن فرغنا بعون الله من البحث الكلامى.

و أما البحث اللغوي و هو: أنّ لفظي الطلب و الإرادة هل وضعاً بإزاء مفهوم واحد أو يكون لكلّ منهما معنى لا يكون للآخر؟ و قد مرّ ما ذكره المحقّق الخراساني قدّس سرّه من: أنّهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، و هما متّحدان في المفهوم و الوجود الحقيقي و الإنشائي و الذهني، غايه الأمر أنّ لفظ الطلب ينصرف عند إطلاقه إلى وجوده الإنشائي، و لفظ الإرادة ينصرف إلى وجودها الحقيقي، و هذا لا- يوجب المغايره بين اللفظين في المفهوم؛ إذ لا- مانع من أن يكون اللفظان المترادفان متغايرين من حيث الانصراف.

و لكنّ المحقّقين من الاصوليين بعد إنكارهم الكلام النفسى في البحث السابق يقولون بتعدّد مفهوم الطلب و الإرادة، منهم استاذنا المرحوم السيّد البروجردى قدّس سرّه (1) حيث قال في الابتداء بعنوان ضابطه كلّيه لما يتعلّق به الإنشاء: إنّ الموجودات على قسمين: الأوّل: ما يكون له وجود حقيقى و واقعى في الخارج، بحيث يكون بإزائه شىء فيه كالإنسان و الحيوان و البياض و نحوها، و هو لا يقبل الإنشاء. الثاني: ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده منشأ انتزاعه، و هو قد ينتزع عن الامور الحقيقيه و الواقعيه كالفوقيه و التحتيه و نحوها و هو أيضا لا- يقبل الإنشاء، و قد ينتزع عن الاعتبارات و الإنشائيات كالملكيه و الزوجيه و أمثال ذلك و هو يقبل الإنشاء، فالمعتبر في المنشأ ألاً- يكون من الامور الواقعيه و لا منتزعا منها، بل كان من الامور الاعتباريه المحضه.

ثمّ قال: إنّ الإرادة من صفات النفس، و الصفات النفسائيه من الامور الحقيقيه و الواقعيه فلا تقبل الوجود الإنشائي، بخلاف الطلب فإنّ له معنى قابلا

ص: ٤٩٧

للإنشاء؛ إذ ليس معناه سوى البعث و التحريك نحو العمل، و كما أنّهما يحصلان بالتحريك الفعلي- كأخذ الطالب من يد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود- فكذلك يحصلان بالتحريك القولي؛ بأن يقول الطالب: اضرب فلانا أو أطلب منك الضرب أو أمرك بكذا-مثلا- فقله: «افعل كذا» بمنزله أخذه من يد المطلوب منه و جزّه نحو العمل المقصود، فحقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده. نعم الطلب بكلا- معنيه- أى البعث و التحريك الفعلى و القولى- مبرز و مظهر للإرادة، و ليس معناه اتحاد الطلب و الإراده، بل كان معناه أنّ هاهنا شيئين و أنّ أحدهما مبرز للآخر، فالإرادة صفه قائمه بالنفس، و الطلب عباره عن البعث و التحريك، و هو قد يكون فعليا و قد يكون قوليا. هذا محصل بيان سيدنا الأعظم المرحوم البروجردى.

و فيه: أنّ تعلق الإنشاء بالطلب- سواء تعلق بالبعث و التحريك العملى أو القولى أو مفهوم الطلب- لا يخلو من اشكال، و لا يناسب القاعده المذكوره.

أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك العملى- يعنى هدايه الأمر المأمور نحو المأمور به عملا- فلا- شكّ فى أنّه أمر مبصر و مشاهد، و هو واقعته مسلّمه، فلا ريب فى بطلان هذا الفرض.

و أمّا تعلق الإنشاء بالبعث و التحريك القولى- يعنى صدور الأمر من قبل المولى- فلا- شكّ فى أنّه أيضا واقعته من الواقعيّات الخارجيه، فإنّ واقعته القول بصدور الألفاظ و الكلمات عن الالفاظ و المتكلم، مع أنّ البعث و التحريك القولى هو البعث و التحريك الإنشائى، و المنشأ مع وصف كونه منشأ و قيد المنشئيه قيده لا يعقل أن يكون متعلقا للإنشاء؛ إذ المنشأ متحقق قبل تعلق الإنشاء به، فهو تحصيل للحاصل و تقدّم الشئ على نفسه مع ملاحظه أنّ المنشأ مغاير للإنشاء، بل يتحقق بسبب الإنشاء.

و أما تعلق الإنشاء بالماهية و مفهوم البعث و التحريك مع قطع النظر عن المصداق فهو صحيح كما قال به صاحب الكفاية قدس سرّه، و لكنّه لا- فرق بين الطلب و الإرادة من هذه الناحية، فإذا كان مفهوم الطلب قابلاً لتعلق الإنشاء به فلم لا يكون مفهوم الإرادة قابلاً لتعلق الإنشاء بها؟! فما قال به سيّدنا الاستاذ قدس سرّه ليس قابلاً للمساعدة.

و أحسن المقال فى المقام ما ذكره بعض الأعلام على ما فى كتاب المحاضرات (1)، و توضيحه: أنّ الإرادة صفة من الأوصاف النفسانية القائمة بالنفس، و لا بحث فيها، إنّما الكلام فيما وضع له لفظ الطلب و فيما يفهم منه عرفاً، و الطلب لغه: عبارة عن محاوله الشىء و أخذه و التصدّى نحو تحصيل شىء فى الخارج، و هذا من الأفعال الاختيارية الصادره عن الإنسان، فهو مباين مع الإرادة، و يؤيدّه الاستعمالات العرفية؛ إذ لا- يقال: طالب المال أو طالب الدنيا أو طالب العلم لمن اشتقاق إليها و أرادها فى افق النفس ما لم يظهر فى الخارج بقول أو فعل، بل يقال لمن تصدّى خارجاً لتحصيلها، فالطلب مباين للإرادة مفهومهما و مصداقاً.

و بالنتيجة الطلب كالإرادة، كان من الامور الواقعيه، و يتحقّق بالسعى فى الخارج للإيصال إلى المطلوب، إلاّ أنّه قد يكون بالمباشرة و قد يكون بالقول، كقول المولى لعبده: «جننى بالماء» فلا- يتعلّق الإنشاء بالطلب أيضاً، و سيأتى إن شاء الله تعالى أنّه ما ينشأ بهيئه «افعل». هذا تمام الكلام فى مسأله الكلام النفسى و اتحاد الطلب و الإرادة، و لا ضروره إلى بيان بحث الجبر و التفويض بعنوان مسأله اصوليه.

ص: ٤٩٩

فيما يتعلّق بصيغه الأمر

أى هيئه افعال و ما يشابهها، و فيه مباحث:

المبحث الأول: فى معانى الصيغه

فى معانى الصيغه

أنّه ربّما يذكر للصيغه معان قد استعملت فيها، و قد عدّ منها الترجي و التمني، و التهديد كقوله تعالى: **إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (١)**، و الإنذار و الإهانه كقوله تعالى:

ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (٢)، و الاحتقار و التعجيز كقوله تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ (٣)**، و التسخير كقوله تعالى: **كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (٤)** إلى غير ذلك.

و هو كما ترى؛ ضروره أنّ الصيغه لم تستعمل فى واحد منها، بل لم تستعمل

ص: ٥٠١

١-١ (١) فصلت: ٤٠.

١-٢ (٢) الدخان: ٤٩.

١-٣ (٣) البقره: ٢٣.

١-٤ (٤) البقره: ٦٥.

إلّا- فى إنشاء الطلب-أى الطلب الإنشائى فى مقابل الطلب الحقيقى لا إنشاء الطلب؛ إذ الإنشائيه و الإخباريه كالأستقلاليه و الآليه عن المعنى الاسمى و الحرفى خارجتان عن المعنى المستعمل فيه-إلّا- أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى، و يكون اخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى.

و قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك، لا بداع آخر منها، فىكون إنشاء الطلب بها بعثا حقيقه و إنشأؤه بها تحديدا مجازا، و هذه غير مستعمله فى التحديد و غيره فلا تغفل. هذا تمام الكلام لصاحب الكفايه قدس سرّه (١).

و لكّنه يصحّ على القول باتّحاد الطلب و الإراده فى جميع المراحل؛ إذ لا- فرق بين أن يقول: مفاد هيئه «افعل» هو إنشاء الطلب أو إنشاء الإراده.

و أمّا على القول بتغايرهما و كونهما واقعتين مستقلّتين: إحداهما قائمه بالنفس و الاخرى عباره عن السعى المشاهد و المحسوس فى الخارج، فلا- يكون كلّ منهما قابلا- للإنشاء، بل لا بدّ من أن يكون المنشأ أمرا اعتباريا، بناء على الضابطه التى حكيناها عن المرحوم البروجردى قدس سرّه، مع أنّه لا- شكّ فى أنّ مفاد هيئه «افعل» هو المعنى الإنشائى، فما الذى ينشأ بصيغه «افعل» بعد ألّا يكون الطلب قابلا للإنشاء؟

و لا بدّ لنا من التحقيق فى هذه المسأله المبتلى بها و الشائعه بين الناس، فنقول: إنّ استعمال هيئه «افعل» قد يكون بداعى البعث و التحريك و تحقّق الأمور به فى الخارج، و قد يكون بسائر الدواعى كالتمنّى و الترجّى و التعجيز

ص: ٥٠٢

و أمثال ذلك.

و أمّا إذا كان بداعى البعث و التحريك كقولنا: «جئني بماء» فلا شكّ في تحقّق الواقعيّ النفسانيّ للمستعمل، و هي علاقه و صوله إلى المأمور به و تمكّنه منه، و إن لم تكن بين العلاقه و الأمر ملازمه إلاّ أنّ الأمر كاشف عن تحقّقها في النفس. و لا يخفى أنّ الأمر ليس بعله تامّه لتحقّق المأمور به في الخارج، و لذا لا يوجب العصيان التغيير في ماهيته الأمر و حقيقته.

و قد مرّ في الفصل السابق أنّ البعث و التحريك كما يحصلان بالتحريك العمليّ و التكوينيّ - بأن يأخذ الطالب من المأمور و يجزّه نحو العمل المقصود - كذلك يحصلان بالتحريك القوليّ، و لكن لا يتصوّر العصيان في الأوّل بخلاف الثاني، فإنّ المأمور به قد يتحقّق بعده و قد لا يتحقّق.

إذا عرفت هذه المقدّمه فيستفاد منها أنّ البعث و التحريك على قسمين:

أحدهما: البعث و التحريك الواقعيّ التكوينيّ، و هو لا يكون قابلاً للإنشاء.

و ثانيهما: البعث و التحريك الاعتباريّ و هو ينشأ بصيغته «افعل» و تترتّب عليه آثار متعدّده، منها: أنّ العبد إذا وافقه و عمل على مفاده يستحقّ المثوبه، و إلاّ - يستحقّ العقوبه عند العقلاء، كما أنّ الملكيه و الزوجيه بعد إنشائهما يترتّب عليهما الآثار، فيتحقّق بواسطه هيئته «افعل» البعث و التحريك الاعتباريّ في عالم الاعتبار.

و يمكن أن يقال: إنّه لا فرق بين هذا القول و ما قال به المحقّق الخراسانيّ قدّس سرّه إلاّ في التعبير و التسميه، فإنّه قائل بأنّ متعلّق الصيغه هو الطلب الإنشائيّ، و عبّر في هذا القول عنه بالبعث و التحريك الاعتباريّ، فالنزاع بينهما لفظيّ.

و جوابه: أنّ الطلب هو السعيّ في الخارج للإيصال إلى المطلوب و لا شكّ في

أنه واقعته من الواقعات المحسوسه، و هو لا يكون قابلا للإنشاء، إلا أن الأمر يوجد مصداقا للطلب بسبب الإنشاء؛ إذ الأمر نوع من الطلب كما مرّ، فنفس إصدار الأمر مصداق للطلب، و لا- بحث فيه، و البحث فى المرحله السابقه عليه، و هى: أن الذى يتعلّق به الإنشاء و الذى ينشأ بصيغته «افعل» ما هما؟ فيكون متعلّق الإنشاء و الطلب القولى هو البعث و التحريك الاعبارى، و هما مغايران للطلب الذى هو أمر واقعى، مع أنه ليس لنا طلب اعبارى أصلا، فلا يمكن تسميه البعث و التحريك بالطلب.

و يؤيّده اختلاف الطلب مع البعث فى المشتقات؛ لأنّ مادّه الطلب لا تحتاج إلى تعدّد الشخص، بخلاف مادّه البعث فإنّها تحتاج إلى شخصين الباعث و المبعوث، بخلاف الطالب كما ترى فى طالب العلم و طالب الدنيا و أمثالهما.

نعم، قد يعبر عن المأمور و المبعوث بالمطلوب منه، و لكن ليس له أساس فى اللغه، بل هو جعل للسهوله فى التعبير.

على أنه لو كان له أساس فهو أقوى شاهد على المغايره بينهما؛ إذ المراد من المطلوب منه هو المبعوث، و المراد من المطلوب هو المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون النزاع مع صاحب الكفايه قدّس سرّه نزاعا لفظيا مع ملاحظه هذه الاختلافات فى المشتقات؟!

و الحاصل: أنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث و التحريك الاعبارى كما اشير إليه فى كلام استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه.

و أمّا إذا كان استعمال الهيئه بدواعى آخر- كالتعجيز و التهديد و التسخير و أمثال ذلك- فلا بأس فى القول بكون المستعمل فيه عباره عن البعث و التحريك الاعبارى فى هذه الموارد أيضا، لكنّه لغرض التعجيز و التسخير

و أمثالهما، كما مرّ في باب المجاز أنّ المجاز ليس التلاعب بالألفاظ، بل المستعمل فيه في الاستعمالات المجازيّة عبارته عن المعنى الحقيقي و الموضوع له، كما قال به السكاكي في خصوص الاستعاره-أى المجاز بعلاقه المشابهه-إلا أنّ المعنى الحقيقي قد يثبت الذهن فيه و لا يتجاوز إلى غيره، و قد يجعل معبرا للتجاوز عنه إلى المصداق الأدعائي.

و من المعلوم أنّ الاستعمالات المجازيّة إذا كانت بهذه الكيفيّة تكون جامعها للمحسنات البيانيّة، بخلاف ما قال به المشهور، كقول الشاعر:

قامت تظّلني و من عجب شمش تظّلني عن شمس

فإنّ التعجّب من أنّ الشمس كيف تكون حائله بينه و بين الشمس، و لا معنى للتعجّب إذا كان المراد من الشمس معشوقته و هذا نظر ابتكره الشيخ محمّد رضا الأصفهاني صاحب كتاب وقايه الأذهان استاذ الإمام قدّس سرّهما.

كذلك في صيغته «افعل» فإنّها وضعت للبعث و التحريك الاعتباري، أمّا إذا كان استعمالها بداعي تحقّق المبعوث إليه في الخارج يكون الاستعمال على نحو الحقيقه، و أمّا إذا كان بدواعي آخر كالتعجيز و التسخير و التمنيّ و الترجّي، مثل قول امرئ القيس:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

فيكون الاستعمال فيها على نحو المجاز، و لكنّ المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الذي جاوزنا عنه إلى هذه الأغراض.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر بحثا لدفع المشكله القرآنيّه؛ بأنّا نرى في القرآن استعمال أدوات الاستفهام و التمنيّ و الترجّي، كقوله تعالى: وَ مَا تَلْكُكَ

ص: ٥٥٥

بَيِّمِنِكَ يَا مُوسَى (١)، و كقوله تعالى: لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢) يَهْتَدُونَ (٣) و أمثال ذلك، مع أن ثبوت هذه المعانى مستلزم للجهل و العجز المستحيلين فى حقّه تعالى.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه فى مقام الجواب عنها: إنّ المستحيل فى حقّه تعالى هو الاستفهام و التمنى و الترجى الحقيقى دون إنشائها الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت، ففى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الإنشائية الإيقاعيه أيضا، لا لإظهار ثبوتها حقيقه، بل لأمر آخر حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبّه أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك.

و أمّا حلّ الإشكال على المبنى الذى ذكرناه فإنّ أدوات الاستفهام و التمنى و الترجى استعملت فى معانيها الحقيقيه فى جميع الموارد، إلّا أنّ لاستعمالها فى مورد الجاهل و العاجز و الاستعمالات الحقيقيه خصوصيه، و هى خصوصيه الثبوت و البقاء فى معانيها الحقيقيه، بخلاف استعمالها فى مورد العالم و القادر و الاستعمالات المجازيه؛ إذا المعانى الحقيقيه فى هذا المورد تكون بمنزله المعبر عن الأغراض الأصليه. و يؤيّده ما مرّ منا من أنّ الإنشاء لا يتعلّق بامور واقعيه، و لا شكّ فى أنّ الاستفهام و التمنى و الترجى تكون من الامور الواقعيه.

ص: ٥٠٦

١- (١) طه: ١٧.

٢- (٢) البقره: ٢١.

٣- (٣) الأنبياء: ٣١.

المبحث الثاني: في أنّ الصيغه هل هي حقيقه في الوجوب أو الندب

في أنّ الصيغه هل هي حقيقه في الوجوب أو الندب

أو في المشترك بينهما؟

و ذكروا في ذلك وجوه بل أقوال، و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر امور:

الأول: أنّه قد تقدّم في مقام الفرق بين الوجوب و الاستحباب أنّ التباير بينهما يكون بالشده و الضعف، و لكن بعد أن تحقّق أنّ الطلب أجنبيّ عن مفاد هيئه «افعل» لا بدّ من القول بأنّ للبعث و التحريك الاعتبارى مرتبتين:

إحداهما: المرتبه الشديده و هي الوجوب، و الثانيه: المرتبه الضعيفه و هي الاستحباب.

الثاني: أنّه لا شكّ في تحقّق المراتب للبعث و التحريك الحقيقى و الواقعى، فإنّه قد يقع مع كمال الشده و السرعه و القوه، و قد يقع بدون ذلك، فلا يكون له مرتبه واحده كما يشهد عليه الوجدان، و هكذا لا شكّ في تحقّق المراتب الشديده و الضعيفه للإيراده- أى صفه الواقعيه القائمه بالنفس- فإن كان مراد صاحب الكفايه قدّس سرّه من تعريفها- بأنّها عباره عن الشوق المؤكّد المستتبع

ص: ٥٠٧

لتحريك العضلات نحو المراد-أنه ليس لها سوى المرتبه الواحده فهو مخالف لما نحسه و نراه بالوجدان،إلا أن يلتزم بتحقق
المراتب للشوق المؤكّد من التأكد الضعيف و الشديد.

و أما الكاشف عن شدّه الإراده و ضعفها فقد يكون ما يتحقّق بعد تحقّقها في النفس من الأعمال و الأفعال،فإنّ بين إرادته نجاه
الغريق مغايره و إرادته إصلاح اللّحيه-مثلا-فرق واضح؛إذ الاولى لا- تكون قابله للزوال بل تجرّ المرید بالشدّه و السرعه نحو
المراد،بخلاف الثاني،و قد تكون عوامل دخيله في تكوين الإراده،و المهمّ منها مقدار إدراك المرید أهمّيّه المراد و
عظمته،فكلّما كان إدراك الأهمّيّه أقوى تكون إرادته الإيصال إليه أقوى،فإنّا نعبد الله تعالى عن إرادته-مثلا-و الأئمّه عليهم
السّلام أيضا يعبدون الله تعالى عن إرادته،و لكن بين إرادتنا و إرادتهم عليهم السّلام بالنسبه إلى تحقّق العباده في الخارج فرق
واضح؛للفرق بين إدراكنا و إدراكهم عليهم السّلام عن عظمته تعالى و أهمّيّه عبادته تعالى.

و من هنا نشير بالمناسبه إلى مسأله العصمه،فإنّ المعصوم لا- يمكن صدور المعصيه منه مع أنّه قادر على فعلها.و من عوامل
العصمه الإدراك الكامل و العلم المحيط بالنسبه إلى قبح المعاصي و شناعتها،فالأئمّه عليهم السّلام بلحاظ علمهم بالآثار و
عواقب المعاصي و المحرّمات كانوا معصومين منها،مع أنّهم ليسوا مجبورين على تركها،كما أنّ العصمه تتحقّق لأكثر المتشرّعه
بالنسبه إلى بعض المعاصي-مثل كشف العوره في المأ- العامّ و الزنا مع المحارم-بلحاظ علمهم بشناعتها مع قدرتهم على
فعلها.

الثالث:أنّ كلّ فعل اختياري بمعنى الأعم يدلّ بدلاله عقليه على وجود الإراده في النفس،فالقول أيضا فعل اختياري للقائل و
كاشف عن الإراده

و مسبوق بها، ولا بدّ لكلّ إرادته من المبادئ و المقدمّات و من العناية الإلهيّة إهداء خلاقية إرادته إلى نفس الإنسان، فإنّه إذا تكلمّ ساعه لا بدّ له من إرادته كلّ واحد من الألفاظ و إرادته معناه و هيئته و تركيبه مع لفظ آخر، و كلّ ذلك يتحقّق سريعاً بلحاظ خلاقية النفس، فيكون صدور هيئته «افعل» عن المولى فعلاً اختياريّاً له و مسبقاً بالإرادة.

إذا عرفت هذا فارجع إلى أصل المسأله، و أنّ هيئته «افعل» وضعت للبعث و التحريك الوجوبى، أو الأعمّ منه و من الندبى، أو وضعت لكليهما بنحو الاشتراك اللفظى.

و استدللّ للأوّل بوجوده: الأوّل: التبادر، قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه.

الثانى: الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال.

الثالث: الاستفاده من الإطلاق و مقدمّات الحكمه، و أنّ نتيجة الإطلاق الحمل على الوجوب، فإنّه عبارته عن البعث و التحريك الاعتبارى بدون قيد زائد، بخلاف الندب، كما مرّ عن المحقّق العراقى قدّس سرّه فى مادّه الأمر.

الرابع: أنّ هيئته «افعل» كانت إماره عقلائيّه لكونها مسبوقه بالإرادته الحتميّه التى لا يرضى المولى بمخالفتها، و هذا معنى الوجوب.

الخامس: أنّ صدور هيئته «افعل» من قبل المولى حجّه تامّه على الوجوب بحكم العقل و العقلاء، فلا بدّ من إجابته بالإطاعه و الامتثال.

و أمّا التبادر فنبحث فيه فى مقامين: أحدهما: مقام الثبوت، و الآخر مقام الإثبات، فنقول: هل يمكن وضع هيئته «افعل» فى مقام الوضع للبعث

ص: ٥٠٩

والتحريك الوجوبى أم لا؟ ويستفاد من كلام استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (1) الاستحاله إلّا فى بعض الصور، ولكن لا بدّ لنا من ذكر مقدّمه توضيحا لكلامه قدس سرّه، وهى:

أنّه قد مرّ فى باب الحروف أنّ الوضع فى الحروف عامّ، وأمّا الموضوع له والمستعمل فيه فكانا خاصّين فيها، بخلاف ما قاله به صاحب الكفايه قدس سرّه من أنّ كلّ واحد من المستعمل فيه و الموضوع له فيها كالوضع عامّ، و قلنا: إنّ هذا من المشترك اللفظى الذى يكون اللفظ الواحد لمعانى لا تعدّ و لا تحصى، فكلمه «من» وضعت لمصاديق الابتداء لا لمفهومه الكلى، و مرّ أيضا أنّ المعانى الحرفيه واقعيّات محتاجه إلى شيئين، و كان مقام وجودها أدنى من مقام وجود الأ-عراض، و لكنّ الحروف على قسمين: أحدهما: الحكائيّه مثل «من» و«إلى» و«فى»، و ثانيهما: الإيجاديّه مثل «واو القسم» و«ياء النداء» و كما أنّ الحروف الحكائيّه لا تحكى إلّا- عن المعانى الجزئيه كذلك الحروف الإيجاديّه لا- يوجد بها إلّا- المعانى الجزئيه. و يلحق بالحروف فى خصوصيه المعنى و جزئيه و سائر أحكام الهيئات، و هى أيضا على قسمين: الحكائيّه كهئته فعل الماضى و الإيجاديّه كهئته «افعل»، فعلى هذا وضعت هيئه «افعل» لمصاديق البعث و التحريك الاعتبارى لا لمفهومه الكلى، و معلوم أنّ مفاد هيئه «افعل» متقوم بشيئين- أى الباعث و المبعوث- فتعامل معها معامله الحروف.

ثمّ قال الإمام قدس سرّه بعد ما عرفت من المقدّمه: إنّ هيئه «افعل» لو دلّت على الوجوب بالدلاله الوضعيه يتصوّر لها ثلاث صور: إحداها: أن يقيد البعث و التحريك الاعتبارى بمفهوم الإراده الحتميه، و هو مستحيل، فإنّك عرفت أنّ

ص: ٥١٠

مفاد الهيئه جزئى فكيف يمكن تقييد المعنى الجزئى بالمفهوم الكلى؟! و الثانى: أن يقيد البعث و التحريك الاعتبارى بوجود و مصداق الإراده الحتميه، و هو أيضا مستحيل، فإنه تقييد المعلول بعلة؛ إذ البعث و التحريك معلول للإراداه و لو بمراتب، فلو تقييد البعث بوجوده الخارجى بوجود الإراده الحتميه لزم كون المتقدم متأخرا أو المتأخر متقدما.

نعم، هناك تصوير آخر و إن كان يدفع به الاستحاله فى مقام الثبوت، إلا أن التبادر و التفاهم فى مقام الإثبات على خلافه، فإنه قد مرّ أنفا أن الوضع فى باب الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ بأنّ الواضع حين الوضع يتصوّر معنى عاميا كليا فيضع اللفظ لمصدايقه. إنّما الكلام فى أنّ هذا المعنى العامّ الكلى المتصوّر هل يكون معنى حرفيا حتى يكون جامعا ذاتيا للمصدايق أو يكون معنى اسميا حتى يكون جامعا عرضيا لها؟ و لا- بدّ من القول بكونه معنى اسميا؛ لأنّ تصوّر هذا المفهوم العامّ لا يحتاج إلى شيئين، مع أنّ المعنى الحرفى الجزئى لا- يقبل الجامعيه، فيكون هذا المعنى العامّ معنى اسميا و جامعا عرضيا للمعانى الحرفيه، فيتصوّر الواضع حين الوضع معنى كليا اسميا بعنوان جامع عرضى للمعانى الحرفيه، و هكذا فى باب هيئه «افعل» يتصوّر الواضع مفهوم الكلى للبعث و التحريك الاعتبارى و وضع الهيئه لمصدايقه، فإذا كان المتصوّر أمرا كليا فلا- إشكال فى تقييده، فالمتصوّر عبارته عن البعث و التحريك الاعتبارى الناشئ من الإراده الجدّيه و الحتميه، فالكلى قد قيّد بكلى آخر، و لا استحاله فى مقام الثبوت، و لكنّ المتبادر من الهيئه لدى العرف فى مقام الإثبات هو كلى البعث و التحريك الاعتبارى لا المقيّد. هذا تمام كلام الإمام قدّس سرّه مع توضيحه.

و لكن يستفاد من كلامه قدّس سرّه صدرا و ذيلا ما لا يكون قابلا للالتزام، و هو أنّ

البعث و التحريك فى نفسه لا- ينقسم إلى قسمين، بل الانقسام يكون باعتبار المنشأ و العله؛ بأن الإراده إن كانت قويه و شديده يكون البعث و التحريك وجوبيا،و إن كانت ضعيفه يكون البعث و التحريك استحبابيا،مع أنّ ماهيته البعث و التحريك الاعتبارى تنقسم إلى قسمين مع قطع النظر عن المنشأ و العله، كما أنّ البعث و التحريك التكوينى و الخارجى يكون كذلك.

على أنّ وجود الاختلاف و الانقسام فى المنشأ و العله لا يدلّ على عدمه فى المعلول.

و يؤيده أنّ المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم و إلّا عاقبتك»، و إمّا إذا قال:

«و إن شئت اشتر الخبز» فلا شكّ فى أنّ العرف و العقلاء يفهمون منهما نوعان من البعث و التحريك بدون الالتفات إلى المنشأ و العله، فالبعث و التحريك الاعتبارى كالإراداه ينقسم إلى قسمين، و حينئذ لا يبعد ادّعاء تبادل نوع واحد من البعث و التحريك الاعتبارى من الهيئه فى مقام الإثبات.

فالحقّ فى مقام الثبوت مع استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه، و أمّا فى مقام الإثبات فمع المحقق الخراسانى قدّس سرّه، فإذا كان البعث و التحريك منقسما إلى قسمين لا يبعد القول: بأنّ المتبادر من الهيئه هى المرتبه الشديده من البعث و التحريك. هذا تمام الكلام فى مسأله التبادر.

و أمّا دعوى الانصراف الناشئ من كثره استعمال اللفظ فى معنى و تحقّق الارتباط و الاستثناس بين اللفظ و المعنى بحيث ينسب هذا المعنى إلى الذهن عند إطلاق اللفظ فيدعى فى المقام أنّ هيئه «افعل» كثير ما استعملت فى الوجوب و هو يوجب الانصراف إليه فى جميع الموارد هل هو صحيح أم لا؟

و كان لصاحب المعالم قدّس سرّه (1) كلام يوجب التزلزل فى الانصراف، و هو أنّه بعد

ص: ٥١٢

إقامه الأدله لكونها حقيقه فى الوجوب قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه عليهم السّلام أنّ استعمال صيغه الأمر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرّجح الخارجى، فيشكل التعلّق و التمسك فى إثبات وجوب الأمر بمجرّد ورود الأمر به منهم عليهم السّلام.

و الحاصل: أنّ المجاز الراجح و المشهور يوجب التقدّم على المعنى الحقيقى، و لا أقلّ من التوقّف و عدم الحمل على خصوص أحدهما، فهذا الادّعاء معارض لادّعاء الانصراف إلى الوجوب.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1) فى مقام جواب صاحب المعالم: إنّ كثره الاستعمال فى الندب فى الكتاب و السنّه و غيرهما لا توجب نقله إليه أو حملة عليه؛ لكثرة استعماله فى الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال و إن كثر فيه إلاّ أنّه كان مع القرينه المصحوبه، و كثره الاستعمال كذلك فى المعنى المجازى لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقّف، على الخلاف فى المجاز المشهور. فلذا دعوى الانصراف إلى الندب بعنوان المجاز المشهور غير صحيح.

و التحقيق: أنّ هذا يكفى فى مقام جواب صاحب المعالم قدّس سرّه، و لكن لا - يثبت به ادّعاء الانصراف إلى الوجوب كما لا يخفى. فلا دليل لهذا الادّعاء.

و أمّا الاستفاده من مقدّمات الحكمه كما مرّ تفصيله فى مادّه الأمر عن المحقّق العراقى قدّس سرّه (2) بأنّ المولى إذا كان فى مقام البيان لا فى مقام الإجمال أو الإهمال و لم ينصب قرينه على الندب و لم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب فلا بدّ من حمل

ص: ٥١٣

١-١) كفايه الاصول ١:١٠٤.

٢-٢) نهايه الأفكار ١:١٦٠-١٦٣.

الهيئة على الوجوب، فإنّ الوجوب عبارة عن الطلب فقط، و لا يحتاج إلى قيد و مؤونه زائده، بخلاف الندب فإنّه عبارة عن الطلب أو البعث و التحريك مع قيد زائد و هو الإذن في الترك، فيستفاد من مقدّمات الحكمه الإطلاق، و نتيجته الحمل على الوجوب، كما أنّ نتيجة الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه في مثل «اعتق رقبه» هو الحمل على مطلق الرقبه، و عدم دخاله قيد الإيمان فيها.

و جوابه: أوّلاً- ما ذكرناه في بحث مادّه الأمر، و هو أنّه لا يعقل أن يكون القسم عين المقسم، فإذا كان الطلب أو البعث و التحريك مقسماً للوجوب و الندب، فلا يعقل أن يكون أحد القسمين- أى الوجوب مثل البعث و التحريك- مقسماً، بلا قيد زائد، بل لا بدّ في كلّ قسم من خصوصيّة زائده على المقسم.

و ثانياً: أنّ نتيجة الإطلاق- في مثل اعتق رقبه- و هو الحمل على الموضوع له و ماهيّة الرقبه بعد القطع بأنّ الموضوع له هو مطلق الرقبه بدون دخاله قيد الإيمان فيه أصلاً، و أمّا جريان مقدّمات الحكمه في هيئته «افعل» فمتفرّع على عدم قبول التبادر و الانصراف، و إلّا- لا- مجال للتمسك بالإطلاق، فإنّ التبادر و الانصراف قرينتان للتقييد بالوجوب، و هكذا متفرّع على إحراز الموضوع له قبل التمسك بالإطلاق، و إلّا لا مجال للتمسك به، فلا بدّ من القول بأنّ الموضوع له هو مطلق البعث و التحريك، و أنّ هيئته «افعل» وضعت لمطلق البعث و التحريك، فنتيجته الإطلاق و جريان مقدّمات الحكمه هو الحمل على مطلق البعث و التحريك- أى القدر المشترك- لا الحمل على الوجوب.

و معلوم أنّه لا- إجمال هنا، كما أنّه لا إجمال فيما إذا قلنا بالمشترك المعنوي، و وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين، فهذا الاستدلال أيضاً ليس بتام.

و أما الاستفادة من نفس الاستعمال؛ بأن له كاشفيته عقلائية و أماريه عرفيه لكونه ناشئا عن الإراده الحتميه، فلا محاله يكون مفادها البعث و التحريك الوجوبى.

و فيه: أولا: أنّ هذا ادعاء بلا دليل.

و ثانيا: أنّ الكاشفيته العقلائية و الأماريه العرفيه متفرعه على ثبوت وضعها للبعث و التحريك الوجوبى بأدله آخر كالتبادر و الانصراف؛ إذ لا معنى لها بدون منشأ وضعى أو انصرافى، و حينئذ لا تصل النوبه إلى هذا الوجه، بل يثبت المدعى قبل التمسك به، فهذا يرجع إلى التبادر و الانصراف، و أمّا مع إنكار أدله آخر- كما هو المفروض- لا يكون منشأ للكشف المذكور، فإنّ مفاد الهيئه- أى مطلق البعث و التحريك- يناسب الإراده الحتميه و غيرها، فلا- دلالة لصدور هيئه «افعل» على أنّ مفادها هو البعث و التحريك الوجوبى.

نعم تحقّق هنا دلالة عقليه اخرى، و هى أنّ صدور كلّ فعل اختيارى عن الإنسان يدلّ بدلاله عقليه على كونه مسبوقا بالإراداه.

قلت: نعم هو مسبوق بنفس الإراده، لا الإراده الحتميه، و معلوم أنّ بين الإرادتين فرق من حيث المراد، فإنّ هذه الإراده متعلّقه بنفس هذا الفعل الاختيارى و هو صدور الكلام منه، و أمّا الإراده الحتميه فمتعلّقه بتحقيق الأمور به فى الخارج من الأمور، فالكاشفيته متحقّقه بالنسبه إلى إراداه صدور هيئه «افعل»، و هى متغايره مع الإراده الحتميه المتعلّقه بتحقيق الأمور به من العبد، فهذا الطريق أيضا ليس بتام.

و أمّا الوجه الأخير الذى اختاره استاذنا السيّد الإمام و الاستاذ الأعظم المرحوم البروجردى قدّس سرّهما فتوضيحه: أنّ العقل يحكم بلزوم إطاعه الأوامر

الصادر من المولى، وأن صدور هيئته «افعل» من قبل المولى حججه على العبد التي لا يقبل معها عذره من احتمال كونها صادرة عن الإرادة الغير الحتميه أو ناشئا عن المصلحه الغير الملزمه؛ إذ العقل يحكم بأن بعث المولى لا يترك بغير جواب، فتمام الموضوع لحكم العقل و العقلاء بوجوب الطاعة و الامتثال هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

و قال المرحوم البروجردى قدس سره (1): بل يمكن أن يقال: إنَّ الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، و يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه على تركها، و أنه معنى لا- يلائمه الإذن فى الترك بل ينافيه؛ لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث و التحريك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

و حينئذ يجب أن يقال: إن الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا تكون مستعمله فى الطلب البعثى إلا بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل، و ببالى أن صاحب القوانين (2) أيضا اختار هذا المعنى فقال: إن الأوامر الندبيه كلها للإرشاد. و هو كلام جيد.

و فيه: أولاً- أن هذا الوجه متفرع على إنكار الوجوه السابقه، و حاصله: أن الوجوب اخذ فى ماهيته البعث، و لذا لا يلائم الإذن فى الترك حتى من قبل المولى. و الإشكال أنه لا- شك فى أن مفاد هيئته «افعل» هو البعث و التحريك الاعتبارى، فإذا كان البعث مستلزماً للوجوب، فالمتبادر من الهيئه هو البعث و التحريك الوجوبى و لا- تصل النوبه إلى هذا الوجه، فإن البعث لا- يكون إلا وجوباً على هذا المبني.

ص: ٥١٤

١- ١) نهاية الاصول ١٠٣: ١-١٠٤.

٢- ٢) قوانين الاصول ٨٤: ١.

و ثانياً: أنّ الإمام قدّس سرّه صرّح بجواز الترخيص في الترك من قبل المولى، فهيهته «افعل» عنده تجتمع مع الإذن في الترك، و كذا تجتمع مع التهديد على الترك و المنع منه، فإذا كانت الهيئه معرّاه من كلا القيدين فما الدليل و الملاك على الحمل على القسم الثاني؟ و أنّ المراد منها هو البعث و التحريك الوجوبى حتّى يحتاج إلى الجواب بالامتثال و الإطاعه، فلا يمكن المساعده على هذا الوجه أيضاً، فلا يبقى دليل سوى التبادر للدلاله على الوجوب.

ص: ٥١٧

دلالة الجملة الخبرية على الطلب و الوجوب

إننا نرى في كثير من الروايات بيان الحكم بصورة الجملة الخبرية المضارعية كقوله عليه السلام في جواب السائل: «يعيد صلاته و يغسل ثوبه و يتوضأ» (١)، و أمّا استعمال الجملة الخبرية الماضوية في هذا المقام فليس إلا فيما إذا وقعت جزاء لشرط كقوله عليه السلام: «من تكلم في صلاته أعاد»، و إنما البحث و الكلام في أنه بعد المفروغية من عدم حملها على المعنى الحقيقي، أى الحكاية عن وقوع النسبة في المضارع أو تحققها في الماضي فهل تدل على الوجوب أم لا؟

قال المحقق الخراساني قدس سره (٢): الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة، و لكنّه لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أى الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنّها أبدا تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن

ص: ٥١٩

١- (١) الوسائل ٤٧٩، ٤٧٧، ٤٦٦، ٤٦٥ و ٤٨٢، الباب ٤٢، ٤١، ٣٧ و ٤٤ من أبواب النجاسات.

٢- (٢) كفاية الاصول ١٠٤: ١.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّه كيف تكون الجمل الخبريّة مستعمله في معناها الإخباري دون الإنشائي، مع أنّه مستلزم للكذب غالباً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله و أولياؤه عن ذلك علواً كبيراً.

و أجاب عنه بقوله: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار و الإعلام لا لداعي البعث؛ إذ كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب؟! و لو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و إنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد و إن كان له رماد كثير، فيكون الطلب بصوره الخير في مقام التأكيد أبلغ من الطلب بالصيغ الإنشائية، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

فأثبت قدس سرّه إلى هنا أظهريّة الجمل في الوجوب، ثمّ أقام دليلاً لظهورها فيه.

و توضيحه: أنّ مقدّمات الحكمه تقتضى حلمها على الوجوب؛ إذ المفروض أنّ الإمام عليه السّلام حين سأله زراره كان في مقام البيان لا في مقام الإهمال و الإجمال، و لم ينصب قرينه على النذب، فاستفاد زراره من جملة «يعيد صلاته» الوجوب، بقرينه سؤاله عن مسأله اخرى و لشدّه مناسبه الإخبار بالوقوع مع الوجوب، و تلك النكته إن لم تكن موجبه لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبه لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده. هذا تمام كلام صاحب الكفايه قدس سرّه في مقابل القول بالتوقّف و إنكار أصل الظهور، و أنّ استعمالها في الإنشاء-سواء كان وجوبياً أو استحباتياً-مجاز، و لا يحمل بدون القرينه على الوجوب.

و لكن لا- بدّ لنا من ملا-حظه الوجوه التي حكيناها لإثبات ظهور الهيئه في الوجوب، و الوجه الأ-خير منها ما اختاره الإمام و البروجردى قدّس سرّهما، و خلاصته:

أنّ صدور الأمر و إقامة الحجّه من المولى يحتاج إلى الجواب بالامتثال و الإطاعه، و يترتّب على مخالفتها استحقاق العقوبه بحكم العقل، و هذا معنى الوجوب، فإن اخترنا هذا المسلك هاهنا فهل هو منحصر بالحجّه الصادره بصوره هيئه «افعل» أو الأعمّ منها و من الحجّه الصادره بصوره الجمله الخبريّه؟ لا شكّ في أنّ الأساس و الملاك في هذا الوجه هو ثبوت الحجّه من المولى و صدورها منه، و لا دخل لكيفيته صدورها فيه بعد القطع بأنّ الإمام عليه السّلام كان في مقام بيان الحكم، و صدور الجمل عنه عليه السّلام لا يكون في مقام الإخبار، بل كان في مقام الإنشاء، فلا- شكّ في حجّيتها، بل قد يكون صدور الحجّه من المولى بالإشاره المفهمه، فالحجّه تامّه مع أنّها لم تصدر بالقول.

و بالنتيجه: أنّ الجمل الخبريّه- مثل هيئه «افعل»- ظاهره في الوجوب، و يكون كلاهما من حيث الظهور في رتبه واحده، و لا أظهريّه لأحدهما على الآخر، و لا- فرق بينهما من حيث الظهور، إلّا- أنّ الوجوب كان معنى حقيقيّا لهيئه «افعل» و معنى مجازيّا للجمل الخبريّه، فيكون المستعمل فيه في جميع الجمل الخبريّه، سواء استعملت في مقام الإخبار أو الإنشاء هو ثبوت النسبه بين الفعل و فاعله، إلّا- أنّها إذا استعملت في مقام الإخبار يثبت المستعمل في المعنى الحقيقي، و إذا استعملت في مقام إنشاء الحكم بداعى البعث و التحريك يتجاوز عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي.

و إذا ثبت ظهور الهيئه في الوجوب بالتبادر- كما هو المختار- فلا ريب في انحصار التبادر بهيئه «افعل» و أشباهها، و حينئذ لا بدّ من القول بأنّ التبادر في

هيئه «افعل» يدلّ على شيئين: أحدهما: أنّها ظاهره فى الوجوب، و ثانيهما: أنّها وضعت للبعث و التحريك الوجوبى، و لكن فى الجمل الخبريّه نحن بصدد إثبات الظهور فقط، و هو أعمّ من الحقيقه؛ إذ لا شكّ فى جريان أصاله الظهور فى الاستعمالات الحقيقيه و المجازيّه، فيستفاد ظهورها فى الوجوب-بعد القطع بعدم جريان التبادر فيها-من نفس الروايات؛ بأنّ محطّ النظر و محور سؤال الراوى يشهد على ذلك، فإنّ زواره-مثلا-قال: قلت له عليه السّلام: أصاب ثوبى دم رعاى أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أنّ أصيب له الماء، فحضرت الصلاه و نسيت أنّ بثوبى شيئا و صلّيت، ثمّ إنى ذكرت بعد ذلك؟ قال عليه السّلام: «تغسله و تعيد الصلاه...» (١).

و معلوم أنّه لا-يتوهم أحد أنّ زواره سئل عن استحباب الإعادة و عدمه، بل العرف يستفيد أنّه سئل عن وجوب الإعادة و عدمه، فتحمل جملة «تعيد الصلاه»-لمطابقه الجواب مع السؤال-على الوجوب، و الغرض من هذا التعبير أنّ الإمام عليه السّلام لمّا كان فى مقام البعث فالمناسب له الإتيان بما يؤكّد، و حيث إنّ الإخبار بالوقوع يدلّ على شدّه الطلب و الاهتمام بالمطلوب و إرادته إيجاد بحيث لا يرضى بتركه، و لذا أخبر بوقوع المطلوب و أتى بالجملة الخبريّه.

هذا ما استفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و استفاد من كلام الإمام قدّس سرّه (٢) أنّ البعث و التحريك فى الجمل الخبريّه متضمّن للتشويق بلسان الإخبار، فقول الوالد لولده: ولدى يصلّى أو يقرأ

ص: ٥٢٢

١- (١) الوسائل ٣: ٤٧٩، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- (٢) تهذيب الاصول ١: ١٤٥.

القرآن أو يحفظ مقام أبيه لا يريد منها إلا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه و صدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله و رشده و تمييزه.

و ببالى مع قطع النظر عن التتبع أنّ السائل و الراوى إذا كان عالما بالضوابط و الاصول فى الأحكام-بحيث إن لاحظ بدقّه يعلم الحكم بنفسه، و لكنّه مع عدم الدقّه فى المسأله يسأل حكمها من الإمام عليه السّلام- فيعبّر الإمام عليه السّلام فى مقام الجواب بالجمال الخبريّه، كما فى سؤال زراره الإمام عليه السّلام فى الحديث المذكور.

و أمّا إذا كان الراوى جاهلا محضا فيعبّر بصوره هيئه «افعل»، مثل:

قوله عليه السّلام: «صلّ صلاه الجمعة» و لكنّه يحتاج إلى التتبع و الدقّه فى الروايات، و أمّا أصل ظهور الجمال الخبريّه فى الوجوب فليس قابلا للإنكار كما مرّ تفصيله.

و ذكر استاذنا المرحوم السيد البروجردى قدّس سرّه (1) شبهه مهمّه فى ذيل البحث، و هى: أنّ الأوامر و النواهي الصادره عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام على قسمين:

القسم الأوّل: ما صدر عنهم فى مقام إظهار السلطنه و إعمال المولويّه، نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّه بالنسبه إلى عبيدهم، مثل جميع ما صدر عنهم عليهم السّلام فى الجهاد و ميادين القتال، بل كان ما أمروا به عبيدهم و أصحابهم فى الامور الدنيويّه و نحوها، كبيع شىء لهم و عماره بناء و مبارزه زيد مثلا.

القسم الثانى: ما صدر عنهم عليهم السّلام فى مقام التبليغ و الإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلّ» أو «اغتسل للجمعه و الجنابه» أو نحوهما ممّا لم يكن المقصود منها إعمال المولويّه، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه فى الأحكام الشرعيّه بالنسبه إلى مقلّديه.

ص: ٥٢٣

أمّا القسم الأوّل فهو و إن كان ظاهراً في الوجوب و لكنّه نادر جدّاً بالنسبه إلى القسم الثاني الذي هو العمده في أوامرهم و نواهيهم، و هو محلّ الابتلاء أيضاً.

و أمّا القسم الثاني فلما لم يكن صدورها عنهم لإعمال المولويّه بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب و الندب تابعه للمرشد إليه- أعنى ما حكم الله بها- و ليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه؛ لعدم كون الطلب فيها مولويّاً، فتأمل جيّداً.

و حاصله: أنّ الأمر إذا كان مولويّاً فهو ظاهر في الوجوب بأيّ نحو صدر، و أمّا إذا كان إرشاديّاً فلا يكون ظاهراً فيه، و إن صدر بهيئته «افعل» فإنّه تابع للمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، فالأوامر الصادره عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام لا تكون مولويّه؛ لأنّ الأمر المولوي هو الأمر الصادر عن المولى بما أنّه أمر و مقنّن و من شأنه إصدار الأمر، و هو الله تعالى فقط.

و لكنّ هذا الإشكال قابل للجواب؛ بأننا سلّمنا أنّ أوامر النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام إمّا مولويّه- مثل أمره صلّى الله عليه و آله بقلع نخله سمره بن جندب و رميها إليه (1)- و إمّا إرشاديّه كقولهم عليهم السّلام: «اغتسل للجنابه» أو «تعيد الصلاه» و أمثال ذلك، و الأوامر الإرشاديّه تابعه للمرشد إليه في الوجوب و الاستحباب، إلّا أنّ الأوامر الإرشاديّه اخذت في ماهيتها الإرشاديّه، مثل: أمر الطبيب للمريض بشرب الدواء، فإنّ معناه أنّ طريق التخلّص من المرض هو الاستفاده من المعجون الكذائي، و معلوم أنّه ليس لهذا الأمر المولويّه و الإلزام و إن صدر بهيئته

ص: ٥٢٤

«افعل»، بخلاف أمر الفقيه للمقلد، فإنّ ماهيّة هذا الأمر و حقيقته مغايره لحقيقه أمر الطيب؛ لأنّ معنى قوله: «اغتسل للجنابه» أنّي أظنّ حسب اجتهادى و ما أدّى إليه اجتهادى أنّ الله تعالى حكم بوجوب غسل الجنابه، و هكذا أمر النّبىّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّه عليهم السّلام -بصلاه الجمعه- مثلاً -معناه أنّا نعلم أنّ الله تعالى أوجب صلاه الجمعه، فحقيقه هذه الأوامر أوامر مولويّه تبعيّه كالأمر الصادر عن الوكيل.

و يشهد على ذلك ما ذكره المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) فى مقدّمه كتاب جامع أحاديث الشيعه: من أنّ الأئمّه عليهم السّلام كان عندهم كتاب مدوّن يأملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله و خطّ علىّ بن أبى طالب عليه السّلام و فيه جميع سنن رسول الله صلّى الله عليه و آله و ما أمر الله بتبليغه إلى امته من المعارف الإلهيّة و الأحكام الدينيّه، ثمّ ذكر روايات متعدده لتأييد ذلك و استفاد منها: أنّ ما عند الأئمّه عليهم السّلام من علم الحلال و الحرام و الشرائع و الأحكام نزل به جبرئيل عليه السّلام و أخذوه من رسول الله صلّى الله عليه و آله، فتحرم على الامّه مخالفتهم فى الحكم و الفتوى؛ لأنّ ما عندهم أوثق ممّا عند غيرهم، فكلّ ما قال به الأئمّه عليهم السّلام أحاديث مسنده إلى الله تعالى و إن لم يذكروا السند كثيرا، فأوامرهم أوامر مولويّه ظاهره فى الوجوب، مثل أوامر البارى تعالى.

ص: ٥٢٥

١- ١) جامع أحاديث الشيعه ١: ٧.

في الواجب التعبدي و التوصلّي

قال المحقق الخراساني قدس سره (1): إن إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب توصلّيًا فيجزى إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القربه أو لا؟ فلا - بدّ من الرجوع فيما شكّ في تعبديّته و توصلّيّته إلى الأصل. و لا - بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: إحداهما: الوجوب التوصلّي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بدّ في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرّبا به منه تعالى... الخ.

توضيح ذلك: أنّه متى احرز أنّ هذا الشيء واجب و لكن لا نعلم أنّ وجوبه من قبيل الواجب التعبدي أو التوصلّي، فهل يمكن بعد اليأس من الدليل التمسك بالإطلاق اللفظي أو المقامي لنفي التعبديّته أم لا؟ و على الثاني هل يقتضى الأصل العملي البراءة عن التعبديّته أو يقتضى الاشتغال؟ ثمّ ذكر مسائل مثل الواجب التعبدي و التوصلّي و افتراق أحدهما عن الآخر بعنوان المقدمه.

ص: ٥٢٧

و لكنّ التحقيق: أنّ جعله مسأله الشكّ فى التعبدية و التوضيحية أصلا و عنوانا للبحث، و سائر المسائل فرعا و مقدّمه لهذه المسأله، ممّا لا وجه له، فإنّ جميع المسائل المبحوث عنها تحت هذا العنوان تكون من المسائل المهمّة، و لا يكون لإحداها عنوان الأصاله و للاخرى عنوان الفرعيّه كما لا يخفى. و نحن نبحثها بعون الله تعالى بحسب الترتيب للتفصّي عن الإشكال:

الأول: تقسيم الواجب إلى التعبدية و التوضيحية، و ما يلاحظ فى كلمات الاصوليين بالنسبه إلى هذا التقسيم عبارته عن نكتتين: إحداها: أنّ التقسيم ثنائى ذو طرفين، و الاخرى: جعل عنوان التوضيحية فى مقابل عنوان التعبدية، مع أنّه لا يصحّ الجمع بين هاتين النكتتين فى كلمات القوم و الأعاضم، و لا بدّ من الإعراض عن إحداها.

و الدليل على هذه الدعوى أنّ ما كان له عنوان المقدّمه للبحث، و هو أنّ لفظ التعبدية بحسب الظاهر و اللغه عبارته عن عباده الغير، و معلوم أنّ صرف الإتيان بالعمل مع قصد القربه لا يوجب صدق عنوان العباده و إن كان موجبا للتقرّب إلى الله و ترتّب الثواب الزائد عليه، و لذا لا تصدق العباده على إطاعه الوالدين، و تطهير الثوب و إعطاء الزكاه و أمثال ذلك، و إن تحققت هذه الأعمال بقصد القربه، فالعباده محدوده لحدّ خاصّ، و التضييق مأخوذ فى مفاده و معناه.

و أمّا البحث عن طريق استكشاف عباده العمل فقال البعض: إنّ بعض الأعمال عباده ذاتا، مثل السجده للغير فإنّها ملازمه للعباده، سواء كانت للإنسان أو للصنم أو لله تعالى.

و لكنّ التحقيق: أنّ السجده ليست كذلك، بل قد يكون لها عنوان العباده، و قد يكون لها عنوان غير العباده، و يشهد على ذلك أمر البارى للملائكه

بالسجود لآدم عليه السلام، و معلوم أنّ سجودهم له ليست عباده و إلا لا بدّ من القول بالتخصيص في الشرك في العبادة، مع أنّ الآيه الشريفه: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ (١) غير قابله للتخصيص، فالسجده لآدم ليست بعباده له، بل كانت عملاً مأموراً بها من البارئ تعالى، فالطريق المنحصر لاستكشاف عبادته الأعمال عبارته عن بيان الشارع و تصريحه بها.

و الحاصل: أنّ كلّ عمل واجب ليس بعباده و إن كان إتيان العمل بقصد القربه، و لذا يقال للمصلّي: إنّه مشغول في العباده، و لا يقال لمن كان في مقام أداء الزكاه أو إطاعه الوالدين: إنّه مشغول في العباده، و لا دخل لما أضاف إليه كلمه العباده في معناها فأخذ معنى خاصاً في مفهوم العباده زائداً على قصد القربه، فكانت هاهنا ثلاثه عناوين: الأوّل: العنوان التعييدي، الثاني: العنوان التقريبي. الثالث: عنوان الإطاعه.

و لا شكّ في أنّ العنوان التقريبي أعمّ من العباده، و عنوان الإطاعه و إن استعمل في لسان الاصوليين فيما يعتبر فيه قصد القربه، و لكنّه لغه أعمّ من العنوان التقريبي، فإنّ أمر الله تعالى بإطاعه الرسول صلّى الله عليه و آله في آيه أُطِيعُوا اللَّهَ وَ أُطِيعُوا الرَّسُولَ (٢) أمر مولويّ بإطاعته، و لكن لا يعتبر في إطاعته قصد القربه، و هكذا أمره صلّى الله عليه و آله الأنصاري بقلع نخله سمره بن جندب أمر مولويّ لا يعتبر فيه قصد القربه.

و بالنتيجه: التقسيم الشائع في كلمات الاصوليين للواجب بأنّه إمّا تعييدي و إمّا توصيلي ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من الإعراض عن أحد الأمرين، إمّا من

ص: ٥٢٩

١- (١) النساء: ٤٨.

٢- (٢) النساء: ٥٩.

ثنائيته التقسيم، وإما من العنوان التعبدى و تبديله بالتقربى حتى يدخل تحته ما لا- يدخل تحت عنوان التعبدى و التوصلى، مثل: الخمس و الزكاه، و أما إن كان القسم الأول عباره عن التعبدى مع حفظ ثنائيته التقسيم فلا يشمل هذا جميع أقسام الواجبات قطعاً.

و قال بعض فى مقام التعريف: إن الواجب التعبدى: ما لا نعلم و لا يتعين غرضه، و التوصلى: ما يتعين و نعلم غرضه، و لكنّه ليس فى محلّه؛ لأننا نعلم الغرض فى كثير من الواجبات التعبدية، بل صرح الشارع به فى بعض الموارد، مثل: قوله تعالى فى ذيل آيه الصوم ب لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١)، و قوله صلى الله عليه و آله: «الصلاه معراج المؤمن» (٢)، و قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ المُنْكَرِ (٣)، و أمثال ذلك.

و لكنّ الحقّ كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه: إن الواجب التعبدى: ما لا يحصل الغرض منه بدون قصد القربه، و الواجب التوصلى: ما يحصل الغرض منه بمجرد تحقّقه فى الخارج، سواء تحقّق مع الالتفات و المباشرة و قصد القربه أم لا.

و أشكل عليه بأنّ الواجب التوصلى لو كان كذلك فكيف يصدق عليه عنوان الواجب و التكليف، و على المخاطب عنوان المكلف و المأمور؟!

و جوابه يظهر بعد ملاحظه أمرين فى الواجب التوصلى: الأول: أنّ الغرض منه يحصل من أىّ طريق حصل الواجب؛ إذ الغرض فى قول الشارع: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» حصول الطهاره من أىّ طريق حصل.

الثانى: أنّ المفروض فيما كان المكلف قادراً على إتيان المأمور به، فحينئذ

ص: ٥٣٠

١- ١) البقره: ١٨٣.

٢- ٢) اعتقادات المجلسى: ٢٩.

٣- ٣) العنكبوت: ٤٥.

لا إشكال هاهنا، لا من ناحيه توجّه التكليف و لا من ناحيه سقوط التكليف.

البحث الثانى: فى أنّه هل يمكن أخذ قصد القربه فى المتعلّق أم لا؟ و إذا فرغنا من تعريف الواجب التبعدى و التوضيلى فلنشرع فى مسأله مهمّه فى هذا البحث، و هى: أنّه كانت للواجبات التبعديّه أجزاء و شرائط، و ما كان ملحوظا للآمر و متعلّقا للآمر هو عبارته عن الأجزاء و الشرائط، و النزاع فى أنّ قصد القربه المعتمده فيها هل كانت كسائر الأجزاء و الشرائط متعلّقا للآمر و ملحوظا فى مقام تعلق الأمر أم لا؟

قال بعض العلماء بالأوّل، و قال جمع آخر بالثانى، و كان على رأسهم الشيخ الأعظم الأنصارى (١) المبتكر لهذا البحث، و تبعه فى ذلك أكثر تلامذته و منهم صاحب الكفايه قدّس سرّه (٢).

و لكن قبل الخوض فى البحث لا بدّ لنا من بيان أمر مهمّ، و هو أنّه ربّما يتوهّم أنّه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليّه، مع أنّه لا محلّ له؛ إذ قد تترتب عليه ثمره عمليّه مهمّه فى صورته الشكّ، فإنّنا لو شككنا فى أنّ القنوت -مثلا- جزء للصلاه أم لا، و المرجع لنى الجزئيه قبل جريان الاصول العمليّه هو التمسك بالإطلاق اللفظى بعد فرض كون المولى فى مقام البيان، و أمّا بعد فقدان الإطلاق لدليل وجوب الصلاه و اليأس من الدليل اللفظى تصل النوبه إلى الاصول العمليّه من البراءه أو الاشتغال، و هكذا الشكّ فى شرطيه شىء لها.

و أمّا إن شككنا فى اعتبار قصد القربه فى واجب من الواجبات و اخترنا

ص: ٥٣١

١-١) مطارح الأنظار: ٦٠.

٢-٢) كفايه الاصول ١٠٧:١-١١٢.

قول الشيخ و تلامذته فى المقام فلا- يمكن التمسك بإطلاق دليل الوجوب، فإنه لا يجرى فى مورد كان التقيد مستحيلا، كما سيأتى تفصيله، وإن اخترنا القول الأوّل فى المسأله فيمكننا التمسك به كالشكّ فى سائر الأجزاء و الشروط.

إذا عرفت هذا فلنشرع بالبحث بذكر أدله القولين

قال الشيخ الأعمش قدس سرّه: إنّ القيود و الأوصاف الدخيله فى الأمور به على قسمين: الأوّل: ما يمكن اتّصاف الأمور به و الواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل السوره و الطهاره للصلاه؛ إذ يمكن تحقّق الصلاه- مع قطع النظر عن تعلّق الأمر- معها و بدونها لا مانع من الجزئيه و الشرطيّه لهذا السنخ من القيود فى مقام تعلّق الأمر. الثانى: ما لا يمكن اتّصاف الأمور به و الواجب به قبل تعلّق الأمر، مثل عنوان الأمور به و الواجب و المستحبّ؛ إذ لا يمكن إطلاقه على المركّب من الأجزاء و الشروط قبل توجه الأمر إليه، و قصد القربه أيضا من قبيل هذه الأوصاف، فإنّ معناه إتيان العمل بداعى الأمر و الامتثال بقصد الأمر كما هو المشهور، و لا يمكن إتيان الصلاه المقيدة بداعى الأمر قبل تعلّق الأمر بها، بل هذا أمر مستحيل.

نعم، قد يكون المراد من قصد القربه إتيان العمل بداعى كونه محبوبا للمولى، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى المصلحه الملمزمه، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى كونه حسنا، و قد يكون بمعنى إتيان العمل بداعى حصول التقرب بسببه إلى المولى، و لكن مراد الشيخ و تلامذته هو الأوّل، و أنّهم من القائلين بالاستحاله فى المقام، مع اختلافهم فى أنّ المقصود من الاستحاله الاستحاله بالذات أو الاستحاله بالغير.

و توضيح ذلك: أنّه كما فى باب الواجب قسم منه واجب الوجود بالذات

-مثل وجود البارى تعالى-و قسم منه واجب الوجود بالغير-مثل وجوب الوجود للمعلول-و هكذا فى باب الممتنع و المستحيل،قسم منه مستحيل بالذات،مثل اجتماع النقيضين،و لعلّه ينتهى و يرجع جميع المحالات إليه كما قال بعض المحققين،و قسم منه مستحيل بالغير،مثل استحاله تحقق المعلول بدون العله.

فإننا نبحت ابتداء من أدله القائلين بالاستحاله الذاتيه حسب الترتيب،ثم أدله القائلين بالاستحاله بالغير و إن ثبت إحداهما يثبت المطلوب،و هو استحاله أخذ قصد القرابه فى متعلق الأمر.

منها:أن النسبه المتحققه بين العرض و المعروض فى التكوينيّات بعينها متحققه بين الحكم و المتعلق فى الشرعيّات،مثلا:إذا عرض البياض على الجسم فالنسبه الحاصله بينهما عباره عن التقدّم و التأخر الرتبى؛إذ المعروض مستقلّ فى الوجود و العرض يحتاج إليه،و هكذا فى مثل الصلاه و الأمر المتعلق بها،و كان للصلاه عنوان المعروضيه و التقدّم الرتبى على الأمر،و للأمر عنوان العرضيه و التأخر الرتبى عن الصلاه.

و بالنتيجه:أنه لا- مانع من تقدّم الأ-جزء و الشرائط للصلاه من حيث الرتبّه على الأمر بها،و أمّا قصد الأمر فمتأخر عن الأمر و يتوقّف عليه،و لازم أخذها فى المتعلق أن يكون متقدّما على الأمر و متأخرا عنه فى آن واحد،و هذا مستحيل بالذات.

و جوابه:أنّ ما ذكر فى باب العرض و المعروض فى التكوينيّات صحيح بلا- إشكال،و لكنّ المقايسه بينه و بين الأحكام و المتعلّقات فى الشرعيّات ليس بصحيح،فإننا نقول:هل المراد من الحكم هى الإراده التى كانت من الواقعيّات

النفساتيه أو البعث و التحريك الاعتبارى الذى كان مفاد هيئه «افعل»؟ فإن كان المراد منه هو الأول فإننا نسلّم بأن الإراده الواقعيه غير قابله للإنكار، و نسلّم أيضا أنه يحتاج فى التحقّق إلى المراد، كما أنّ العرض يحتاج إلى المعروض و متقوم به، فإن كليهما من امور ذات الإضافه، فلا يعقل تحقّق الإراده بدون المتعلّق و المراد، إلا أنّ البحث فى أنّ المقصود من متعلّق الإراده ما هو؟ فهل هو المراد الخارجى؟ و هو ليس بصحيح؛ لأنه يتحقّق بعد الإراده بمدّه مديده.

و هذا البحث يجرى بعينه فى باب العلم، فإننا نعلم -مثلا- بتحقّق يوم الجمعه بعد ثلاثه أيام، فالعلم متحقّق الآن بدون المعلوم، مع أنّه واقعيه نفسائيه يحتاج فى تحقّقه إلى المعلوم.

و لكنّ حلّ الإشكال فى باب العلم بأنّه كان للعالم معلوم بالذات و معلوم بالعرض، و المعلوم بالعرض عباره عن الموجود فى الخارج، و المعلوم بالذات عباره عن الصوره الذهنيه الحاصله فى الذهن من يوم الجمعه، فالمعلوم للعالم حين العلم، و متعلّق علمه عباره عن المعلوم بالذات، و هكذا فى باب الإراده، فيكون متعلّق الإراده قبل تحقّق المراد فى الخارج عباره عن الصوره الذهنيه للمراد الموجوده فى حال الإراده، و حينئذ يظهر الجواب من مقايسه نسبه الحكم و المتعلّق مع الجسم و البياض؛ بأنّه إذا كان الحكم بمعنى الإراده فلا يلزم أن يكون متعلّقها متحققا فى الخارج؛ إذ المتعلّق عباره عن الصوره الذهنيه للمراد، و لا مانع من جعل المولى الصوره التى كانت موجوده فى ذهنه و مقيدده بقصد الأمر متعلقا للأمر، و لا استحاله فى البين.

و أمّا إن كان الحكم بمعنى البعث و التحريك الاعتبارى -كما هو المشهور-

فلا- تعقل المقاييسه بين الحكم و متعلقه مع العرض و المعروض؛ لأنّ المعروض واقعیه مستقلّه من حيث الوجود، و له تقدّم رتبه على العرض-أى الواقعیه الغير المستقلّه فى الوجود-و لا معنى للتقدّم و التأخر فى الامور الاعتباريه، فالمولى فى مقام الأمر يتصوّر الصلاه المقيده بقصد الأمر، ثمّ يجعل المقيّد متعلّقاً للبعث و التحريك الاعتبارى، و كما أنه لا مانع فى تصوّر الصلاه قبل الأمر كذلك لا مانع من تصوّر قصد الأمر قبله.

و يؤيد عدم قابليته مقاييسه الأحكام بالأعراض أنّ الجسم فى حال كونه معروضا للبياض لا يعقل أن يكون معروضا للسواد و لو من قبل الشخصين، و أمّا فى باب الأحكام و المتعلقات فيمكن أن يكون السفر-مثلا-مورداً لأمر الوالد و نهى الوالده فى آن واحد، فاجتماع العرضين المتضادين فى معروض واحد و آن واحد مستحيل و لو من ناحيه الشخصين، بخلاف الأحكام.

و من أدلّه القائلين بالاستحاله الذاتيه لزوم الدور فى المسأله، و تقريب ذلك أنه لا شكّ فى توقّف قصد الأمر على الأمر؛ إذ لا معنى لتحقق قصد الأمر الخارجى و الحقيقى بدون الأمر، و هكذا لا- شكّ فى توقّف وجوب المكلف به على قدره المكلف، فالأمر متوقّف بالقدره على المتعلّق، و القدره على المتعلّق متوقّفه على الأمر بعد فرض أخذ قصد الأمر فى المتعلّق، و هذا دور مستحيل بالذات.

أقول: فى مقام الجواب عن هذا: أولاً: أنّ اعتبار القدره على المأمور به فى ظرف تحقّق الامتثال كاف، سواء كان فى زمان الأمر و ظرف التكليف مقدوراً أم لا، و العقل لا يحكم أزيد من ذلك.

و ثانياً: أنّ العقل يحكم بوجود القدره و إن كانت من نفس الأمر، كما إذا أمر

أحد المراجع-مثلا-شخصا بالسفر إلى مكّه و هو غير قادر على ذلك،و لكن لهذا الأمر جهّزه المتديّنون بالزاد و الراحله،و هذا كاف في تحقّق القدره،فنحن سلّمنا أنّه لا يعقل تحقّق قصد الأمر بدون الأمر في الخارج،و لكنّ الأمر بشيء لا يتوقّف على تحقّق القدره عليه قبله؛إذ لا مانع من تحقّق القدره بعد الأمر أيضا.

و من أدلّتهم أيضا اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلي في آن واحد في شيء واحد،توضيح ذلك:أنّه لا بدّ للمولى حين الأمر من لحاظ الأمر و المأمور به، و من المعلوم أنّ لحاظ الأمر يكون لحاظا آليا؛لأنّه وسيله لتحقّق المأمور به، و أمّا لحاظ المأمور به بجميع الأوصاف و الخصوصيات فيكون لحاظا استقلاليا،فإذا كان قصد الأمر داخلا في المتعلّق فلا بدّ من ملاحظه المضاف و المضاف إليه مستقلا،فالأمر تعلق به لحاظان:لحاظ آلي و لحاظ استقلالي، و الجمع بين اللحاظين في آن واحد مستحيل ذاتا.

و جوابه:سلّمنا أنّ الأمر بما أنّه وسيله لتحقّق المأمور به يتعلّق به لحاظ آلي،و بما أنّه جزء المتعلّق يتعلّق به لحاظ استقلالي،و لكن لا يكون اللحاظان في آن واحد،فإنّه ملحوظ بالاستقلال في رتبه المتعلّق و ملحوظ بالآليه في رتبه نفسه،و لا استحاله في البين.

و المهمّ من الأدلّه ما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه (1) في المقام،و محصّل كلامه:أنّ القضايا إمّا طبيعيه و إمّا حقيقيه و إمّا خارجيه،و الطبيعيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الماهيه مثل «الإنسان حيوان ناطق»،و الحقيقيه ما كان الموضوع فيها عباره عن الأفراد،سواء كان الأفراد محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود،

ص: ٥٣٦

و الخارجيه ما كان الموضوع فيها عبارته عن أفراد محققه الوجود، ولكن نوع القضايا المتضمنه لبيان الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه، مثل «المستطيع يجب عليه الحجج»، إلا أن القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، و قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجج» يرجع إلى قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص و صدق عليه أنه مستطيع و جب عليه الحجج»، و كل قيد في القضايا الحقيقيه إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج -سواء كان اختياريًا كالعهد و النذر و الاستطاعه أم كان غير اختياري كالوقت و البلوغ- يستحيل تعلق التكليف به، و من البديهي أن مثل هذه القيود إذا اخذت في مقام الجعل فلا محاله أنها اخذت مفروضه الوجود في الخارج؛ بأن المولى فرض وجودها أولاً- ثم جعل الحكم عليها، فمثل قوله تعالى: «أوفوا بالعقود (1)» و نحوه يرجع إلى أنه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا- أنه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج و الوفاء به، و مثل قوله: «إذا زالت الشمس فصل» يرجع إلى أنه متى تحقق وقت الزوال -مثلاً- فالصلاه واجبه، لا و جب الصلاه و و جب تحصيل الوقت.

و الحاصل: أن كل قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختياريًا أم لا، و مقامنا من هذا القبيل، فإن قصد الأمر إذا اخذ في متعلقه فلا محاله يكون الأمر موضوعًا للتكليف و مفروض الوجود في مقام الإنشاء، فيلزم عندئذ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه و تحقق شيء في رتبين -أي رتبه المتعلق بما أنه جزء و رتبه نفسه- و مرجعه إلى اتحاد الحكم و الموضوع.

ص: ٥٣٧

و بالنتيجة إن اخذ داعى الأمر متعلقه يستلزم اتحاد الحكم و الموضوع فى مقام الجعل، و توقّف الشىء على نفسه فى مقام الفعلية، و كلاهما مستحيل و كان فى كلام المحقق النائنى قدّس سرّه نقاط إبهام.

الاولى: أنّ ادّعاء كون نوع القضايا المتضمّنه لبيان الأحكام الشرعيّه بصوره القضايا الحقيقيّه ليس بصحيح، فإنّ القضية الحقيقيّه عباره عن القضية الحملية الخبرية، و هذا لا ينطبق على أكثر أدلّه العبادات و المعاملات، مثل قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ (١)، أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢)، وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (٣)، و أمثال ذلك.

الثانية: أنّه على فرض تسليم كون الأدلّه المذكوره بصوره القضايا الحقيقيّه و لكنّ ما ذكره ثانيا من أنّ القضايا الحقيقيّه ترجع إلى القضايا الشرطيّه ليس بصحيح؛ إذ يمكن إرجاع بعض القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه كالمثال المذكور فى كلامه قدّس سرّه يعنى المستطيع يجب عليه الحجّ، بقولنا: «أيّها المكلفون، إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ»، و أمّا سائر الأدلّه، مثل: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فلا يمكن إرجاعها إلى القضية الشرطيّه؛ إذ لا يتصوّر فيها الشرط و الجزاء و المقدم و التالى.

و من هنا نستكشف قاعده كليّه لإرجاع القضايا الحقيقيّه إلى الشرطيّه، و هى أنّ كلّ قضيه كان المكلف فيها معنونا بعنوان خاصّ لا مانع من إرجاعها إلى الشرطيّه، مثل قوله تعالى: وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

ص: ٥٣٨

١- ١) البقره: ٤٣.

٢- ٢) المائده: ١.

٣- ٣) الاسراء: ٣٤.

إِسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)، و كان هاهنا للمكلف عنوان خاصّ، و هو عنوان المستطيع الذى بينته جملة «من استطاع إليه سبيلاً»، و هذا العنوان موضوع للتكليف الوجوبى الذى بينته كلمتى «الله» و «على»، و المتعلق الذى بينته كلمتى «حجّ البيت» غير الموضوع.

و أمّا فى مثل قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ الذى ليس فيه للمكلف عنوان خاصّ حتّى نجعله الموضوع للتكليف، فلا يمكن إرجاعه إلى القضيّة الشرطيّة؛ إذ لا يتصوّر الشرط فيه.

نعم، إذا كانت فى المسألة قيود غير اختياريّة فلا بدّ من فرض وجودها فى مقام الأمر، فلا محاله ترجع إلى القضيّة الشرطيّة، مثل قولنا: إذا بلغتكم يجب عليكم إقامة الصلاة، و إذا تحقّق غروب الشمس يجب عليكم صلاة العشاءين.

و يمكن أن يقال: إنّ كلام المحقّق النائنى قدّس سرّه يتمّ بناء على ذلك، فإنّ قصد القرية أيضا تكون من الامور الغير الاختياريّة؛ إذ الأمر فعل المولى، فما نبحت فيه يرجع إلى القضيّة الشرطيّة.

و فيه: أوّلاً: أنّ قصد الأمر ليس من الامور الغير الاختياريّة؛ إذ مرّ منّا مفسّياً أنّنا نحتاج إلى قصد الأمر فى مقام الامتثال، لا فى مقام جعل الحكم، كما أنّ القدره المعتره فى التكليف معتبره فى مقام الامتثال، فإنّ تحقّق من ناحيه الأمر فلا بأس به، و إن كان كذلك فقصد الأمر صار أمراً اختياريّاً، فإنّه مقدور لنا بعد الأمر، بخلاف زوال الشمس فإنّه ليس بمقدور لنا بوجه.

و ثانياً: أنّ على فرض تسليم كون قصد الأمر من الامور الغير الاختياريّة -مثل زوال الشمس- لكن قصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس، فإنّ

ص: ٥٣٩

معنى قضيه «إذا زالت الشمس تجب صلاتا الظهر و العصر» أنّ للزوال دخلا في ترتب الجزاء-أى الوجوب-فإذا لم يكن الزوال فلم يكن الوجوب، وهذا المعنى لا- يجرى في قصد الأمر؛ إذ لا- دخل لقصد الأمر في تحقق وجوب الصلاة، ولا- يعقل قولنا: إذا قصدت الأمر يجب عليك الصلاة.

و أما قوله قدس سره: إنّ القيود التي تؤخذ في القضايا بصوره الشرط فلا محاله تكون في مقام جعل الحكم مفروض الوجود إن كان مراده الوجود الذهني، أى إن كان للوجود الذهني للقيود دخل في تحقق الوجوب، فلا فرق في ذلك بين المقذور و غير المقذور فإنّ تصور غير المقذور-بل المحال أيضا-مقدور، و إن كان مراده من مفروض الوجود الوجود الخارجى فلا فرق بين الطهاره و قصد الأمر فإنّ كليهما مقدور لنا، إلا- أنّ الطهاره مقدوره مع قطع النظر عن الأمر، بخلاف قصد الأمر كما مرّ تفصيله، فجميع أدلّه القول بالاستحاله الذاتيه ليست في محلّه.

و يستفاد من أدلّه بعض العلماء القول بالاستحاله الغيريه، كما تستفاد هذه من كلام صاحب الكفايه قدس سره (١).

و توضيح كلامه: أنّه يدعى في صدر كلامه الاستحاله الذاتيه، فإنّه يقول «الاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر»، وهذا ظاهر في مسأله الدور، و تقدّم الشيء على نفسه التي تساق الاستحاله الذاتيه.

و لكنّه في مقام الاستدلال قال: «فما لم تكن نفس الصلاة متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها» يعنى: لو اخذ قصد الأمر في المتعلق

ص: ٥٤٠

فلا يكون المكلف قادرا على الامتثال.

و هذا ظاهر في الاستحالة الغيريّه؛ إذ من المعلوم أنّ التكليف بغير المقدور -مثل تحقّق المعلول بدون العله- مستحيل بالغير.

ثمّ قال في مقام إثبات هذه الدعوى و دليل عدم قدره المكلف على الامتثال، و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعى الأمر، و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى؛ ضروره إمكان تصوّر الأمر لها مقيّده و التمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدره المعتبره عقلا- في صحّه الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا- حال الأمر واضح الفساد؛ ضروره أنّه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان إلّا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها؛ لعدم الأمر بها- أى الأمر بالصلاه مجرّده- فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيّده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، و لكنّ نفس الصلاه أيضا صارت مأمورا بها بالأمر بها مقيّده.

قلت: كلا؛ لأنّ الذات المقيّده لا- تكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلا، فإنّها ليست إلّا وجودا واحدا و واجبا بالوجوب النفسى، كما ربّما يأتى في باب المقدّمه، أى الصلاه جزء تحليلى، و تقيّد بقصد الأمر جزء تحليلى آخر، و هذا الشىء الواحد تعلق به الأمر.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطا، و أمّا إذا اخذ شرطا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلّقا للوجوب؛ إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه بكلّ جزء بعين تعلقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب؛ ضروره صحّه

الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه.

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك- أى امتناع اعتبار قصد الامتثال كذلك؛ إذ القصد يكون بمعنى الإرادة، و هى ليست باختيارية- فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنَّ الفعل و إن كان بالإرادة اختياريًا إلاَّ أنَّ إرادته حيث لا تكون بإرادة اخرى، و إلاَّ لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى، إنَّما يصحَّ الإتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه بهذا الداعى، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره، و إلاَّ لزم اتِّحاد المحرِّك و المحرِّك إليه، و لا يعقل إتيان داعى الأمر بداعى الأمر، فلا- يمكن إتيان متعلق الأمر، أى المجموع المركب من الأجزاء و الشرائط و قصد الأمر بقصد الأمر، و أمَّا الصلاه المجزّده عنه فلا تكون مأمورا بها.

و الحاصل: أنَّ قصد الأمر إن اخذ فى الصلاه بنحو الشرطيّه فلا يكون المكلف قادرا على إتيان الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها؛ إذ الصلاه المجزّده -أى ذات المقيدة- ليست متعلّقا للأمر، و إن اخذ قصد الأمر بنحو الجزئية، فكما أنَّ الأمر يكون داعيا إلى الصلاه كذلك يكون داعيا إلى الجزء الآخر منها، و المفروض أنَّه عباره عن نفس داعى الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعى الأمر محرّكا و محرّكا إليه فى آن واحد.

و أجاب عنه أعظم أهل الفن بأجوبه متعدّده:

منها: ما قال به المرحوم البروجردى (١) و الإمام قدّس سرّهما (٢) و هو الحقّ عندنا، و يتوقّف على بيان مقدّمات:

ص: ٥٤٢

١-١) نهاية الاصول ١:١١٥-١٢٣.

٢-٢) تهذيب الاصول ١:١٥٣-١٦٣.

الاولى: أن متعلق الأمر و الوجوب أو الموضوع في قضيه «الصلاه واجبه» يحتمل أن تكون عباره عن نفس ماهيه الصلاه من دون التقيد بوجودها الذهني أو الخارجي.

و يحتمل أن تكون عباره عن ماهيه الصلاه مقتيده بوجودها الذهني، يعنى الصلاه الموجوده في ذهن المولى بما أنها موجوده في ذهنه تكون معروضه للوجوب.

و يحتمل أن تكون عباره عن ماهيه الصلاه مقتيده بوجودها الخارجي، يعنى الصلاه المتصفه بالوجود الخارجي معروضه للوجوب، مع أن التعبير بكلمه «معروضه عنها» تسامح، و لكن بعد الدقه نتوجه إلى أن الماهيه المقتيده بوجودها الخارجي لا يعقل أن تكون متعلقه للصلاه، فإن غرض المولى يحصل بعد تحقق الصلاه في الخارج و يسقط التكليف، و لذا قالوا: الخارج ظرف سقوط التكليف لا ظرف ثبوته.

و هكذا لا يمكن أن يكون متعلق الأمر عباره عن الماهيه المقتيده بوجودها الذهني، فإنها ليست قابله للامثال.

و لو قلنا بحصول الامثال بإيجادها في ذهن العبد فهو مخدوش: أولاً بأن ما اوجد في ذهن العبد مباين لما كان متعلقاً للأمر-أى الصلاه المقتيده بوجود ذهن المولى- إذ ما تصوّره المولى غير ما تصوّره العبد.

و ثانياً: أن الامثال الواقعي يحتاج إلى إيجاد المكلف به في الخارج، و إذا كان كذلك لا شبهه في أن وجود خارجي الصلاه و وجودها الذهني نوعان من الوجود كالإنسان و البقر، و لا يمكن أن يكون فرد من نوع فردا من نوع آخر، فالموجود في الذهن بما أنه موجود في الذهن لا يعقل أن يتحقق في الخارج،

و هكذا عكسه.

و يمكن أن يتوهم أنّ الموجود الخارجى بسبب التصوّر يصير موجودا ذهنيًا، و بهذا يتحد الوجودان.

و جوابه: أنّ الموجود الخارجى بوصف الخارجيه لا يعقل أن يتحقّق فى الذهن، و ما يتحقّق فى الذهن عبارته عن الصورة الحاصله من الخارج فى الذهن، كما مرّ نظيره فى مسأله العلم و المعلوم.

و بالنتيجه بعد بطلان الاحتمالين المذكورين يتعيّن الاحتمال الأوّل، يعنى ماهيته الصلاه مع قطع النظر عن التقييد بشيء من الوجودين الذهني و الخارجى تكون معروضه للوجود.

و لا يخفى أنّ جميع المقدمات يدور مدار جملتين عند صاحب الكفايه:

الاولى منها قوله: «الأمر يكون داعيا إلى متعلقه»، الثانيه منها قوله: «و لا يكاد يكون داعيا إلى غير متعلقه»، و جعلنا البحث فى المقدمه الاولى حول المتعلق و قلنا فيها: إنّ المتعلق عبارته عن ماهيته المأمور بها بلا دخل للوجود الذهني و الخارجى فيها.

المقدمه الثانيه: فى المراد من قوله: الأمر يكون داعيا إلى متعلقه؟ فإن كان مراده البعث و التحريك للمكلف إلى تحقّق المتعلق بالبعث التكويني و الحقيقى فهو ليس بصحيح، فإننا نرى عدم الانبعاث فى العصاه و الكفار، مع أنّ البعث الحقيقى لا ينفك عن الانبعاث. و إن كان مراده أنّ الأمر يكون محققا لموضوع الطاعه و الانبعاث- كما هو الحق على ما سنبينه- فهو مخالف لظاهر العبارة.

فالداعى عبارته عن الأمر القلبي الراسخ فى نفس العبد، و يختلف بحسب تفاوت درجات العباد و اختلاف حالاتهم و ملكاتهم، فمنهم من وجد فى قلبه

ص: ٥٤٤

ملكه الخوف من عقاب المولى أو ملكه الشوق إلى ثوابه و رضوانه، و منهم من وجد فى قلبه ملكه الشكر و صار بحسب ذاته عبدا شكورا، و باعتبار هذه الملكات يصدر عنه إطاعه أوامر المولى، و منهم من رسخ فى قلبه عظمه المولى و جلاله و كبريائه فصار مقهورا فى جنب عظمته، و باعتبار هذه الملكة صار مطيعا لأوامره.

و أعلى مرتبه العباده ما نقل عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى دعائه و هو قوله عليه السّلام:

«ما عبدتك خوفا من نارك و لا طمعا فى جنتك، بل وجدتك أهلا للعباده فعبدتك» (1)، فكان خوفا من النار و طعما فى الجنّه و شكرا للمنعم و وجدان المعبود أهلا للعباده من الدواعى إلى المتعلّق، كما أنّ كلام أمير المؤمنين عليه السّلام صريح بأنّ المحرّك و الداعى عبارته عن وجدانه عليه السّلام إياه أهلا للعباده.

و أمّا الأمر فليس من شأنه إلاّ تعيين موضوع الطاعه، فيصير بمنزله الصغرى لتلك الكبريات، فما اشتهر من أنّ الأمر يكون داعيا إلى متعلّقه ليس بتامّ.

المقدّمه الثالثه: حول قوله: «الأمر لا يكاد يكون داعيا إلى غير متعلّقه»، و معناه على مبنى صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّ ما كان خارجا عن دائره المتعلّق فهو خارج عن تحت داعويّه الأمر، و على هذا فالشرايط بما أنّها خارجة عن دائره المتعلّق لا يكاد يكون الأمر داعيا إليها، و هكذا فى نفس الأجزاء فإنّها تغاير المتعلّق - أى المركّب من جميع الأجزاء - بتغاير اعتبارى، و إن اتّحدا خارجا، فإنّ المتعلّق عبارته عن نفس الماهيّه، فإن تغاير معها شىء بتغاير اعتبارى فهو خارج عن الماهيّه، فالأجزاء أيضا لا تكون متعلّقا للأمر، و لذا قال بعض

ص: ٥٤٥

بتبعض الأمر حسب تعدد الأجزاء فرارا عن الإشكال، وقال بعض آخر بأن الأجزاء محكومها بالوجوب الغيرى بعنوان المقدمه.

و أما إن كان الداعى بالمعنى الذى ذكرناه فلا إشكال فى تعلق الأمر بالأجزاء و الشرائط، فإن المحرك و الداعى الإلهى إذا وجد فى النفس كما يدعو إلى المتعلق يدعو إلى جميع ما يتوقف عليه المتعلق أيضا، بلا فرق بين كون الداعى خوفا من العقاب أو طعما فى الجنة أو وجدان الله تعالى أهلا للعباده؛ إذ المكلف يرى أن خوفا من العقاب كما يدعو إلى أصل الصلاه كذلك يدعو إلى كل ما له دخل فى تحققها، و كما أن ترك أصل الصلاه موجب لترتب العقاب كذلك ترك تحصيل الطهاره موجب لترتب العقاب، و أن شكر المنعم و العباده لا يتحقق بدون الشرائط و جميع الأجزاء، و هكذا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: ما هو الحق فى الإجابة عما ذهب إليه صاحب الكفايه قدس سره؟ و محصل كلامه: أن قصد الأمر إن اخذ فى المتعلق بعنوان الشرطيه لا يكون المكلف قادرا على إتيان الأمور به بداعى الأمر المتعلق به، فإن الأمور به بدون قيد الداعى لا يكون متعلقا للأمر، و إن اخذ بعنوان الجزئيه فمعناه أن الأمر كما يكون داعيا إلى أصل الأمور به كذلك يكون داعيا إلى أجزائه، و من الأجزاء نفس داعى الأمر، و يلزم من ذلك أن يكون داعى الأمر محركا و محركا إليه. و كلا- الفرضين مستحيل؛ إذ لو كان الأمر داعيا لا ينفك عن الامتثال الخارجى، فإن الداعى بمنزله العله، و العله لا تنفك عن المعلول.

و الجواب عن فرضه الأول: أنه سلمنا أن قصد القربه إن كان بالمعنى الذى ذكرته فليس المكلف قادرا على الامتثال، و أما إن كان قصد القربه و الداعويه

بالمعنى الذى ذكرناه فلا إشكال فى البين بوجهه، ولا مانع من قول الشارع بأن الصلاة تجب عليكم، أو أقيموا الصلاة بشرط أن يكون الإتيان بها بإحدى الدواعى الإلهية المذكورة، والمكلف أيضا قادر فى مقام الامتثال على إتيانها كذلك.

و أمّا الجواب عن فرضه الثانى فإنّ الأمر متعلّق بجزءين أحدهما: عبارته عن الصلاة، والآخر: عبارته عن إحدى الدواعى الإلهية المذكورة، وإن كان كذلك فكيف يلزم أن يكون الداعى داعيا إلى نفسه بعد أن لا يكون الأمر داعيا أصلا؟! فلا استحاله فى كلا الفرضين.

و أمّا قوله بأنّ القصد يكون بمعنى الإرادة و هى ليست من الامور الاختيارية، فلذا لا- يمكن أخذ قصد الامتثال فى المتعلّق، فجوابه: أنّه لا- شكّ فى أنّ الإرادة- كما مرّ و سيأتى أيضا فى المباحث الآتية- أنّها تكون من الامور الاختيارية، وأنّ نفس الإنسان بواسطه عنايه الرحمن كانت مظهره لخلقائه الله تعالى بالنسبه إلى الإرادة، وإن شككنا فى اختيارية الإرادة فلا بدّ من التشكيك فى الأفعال أيضا.

و أجاب المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1) صاحب الكفايه بجوابين، و محصّل جوابه الأوّل أنّه ذكر فى الابتداء بعنوان المقدّمه: أنّ متعلّق الحكم سواء كان حكما تكليفيا أو وضعيا على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل فى تحقّقه أصلا، بل لو صدر عن الغافل لصدق عليه عنوانه، مثل عنوان الإتلاف فى قاعده «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

و ثانيهما: ما يكون قوامه فى الخارج بالقصد كالتعظيم و الإهانة و أمثالهما.

ص: ٥٤٧

ثم قال: إذا تمهد هذا فنقول: لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال و الأقوال الصلاتية-مثلا-من دون إضافه قصد إليها ليست محبوبه و لا مجزيه قطعاً، فإنها كانت من قبيل القسم الثانى، فحقيقه العباده عباره عن التعظيم و الخضوع و الخشوع لله تعالى، إلا أنّ الإنسان قد يدرك عباديّه بعض الأعمال -كالسجود لله تعالى- فإنها عند العرف و العقلاء أعلى درجه التعظيم و الخضوع و الخشوع لله سبحانه. و لا يدرك عباديّه البعض الآخر؛ لقصور إدراكه كالصوم، بناء على كونه عباره عن التروك و الإمساك، و كالهيهه المركبه من الأفعال و الأقوال باسم الصلاه، و يكون إدراكه و التفاته فى هذه المواد موقوفا على إعلام الشارع، فلا بدّ من إعلامه أولاً بما يتحقّق به تعظيمه ثم يأمره به، و حينئذ لا مانع من قوله تعالى: أيها الناس يجب عليكم إقامه الصلاه المقرونه بقصد عنوانها الذى هو عنوان التعظيم و الخضوع و الخشوع؛ إذ من الممكن كون صدور الصلاه المقرونه بقصد العنوان من العبد كان محبوباً للمولى و محققاً للعباديّه، سواء اخذ قصد العنوان فى المتعلّق بعنوان الشرطيّه أو الشرطيّه، و ليس هذا المعنى ممّا يتوقّف تحقّقه على قصد الأمر حتى يلزم محذور الدور.

و استشكل عليه المرحوم البروجردى قدّس سرّه (1) بأنّ هذا ينافى لما اعتبره الفقهاء فى مسأله التيه فى كتاب الصلاه من أنّ المعبر فى التيه أمران: أحدهما: قصد عنوان الصلاه، و ثانيهما: قصد القربه، فملاك العباديّه قصد القربه لا قصد العنوان.

و لكنّه قابل للجواب و هو مبتن على مقدّمه استفدناها منه قدّس سرّه و كتبناها فى

ص: ٥٤٨

كتاب نهايه التقرير على ما بيالى، و هي: أن قصد القربه مع كونه ملاكا لعبادته العبادات لم يذكر اعتباره فى الآيه و الروايه، إنما ذكر فى الروايات ما هو مضاد لقصد القربه، و حكم بطلان ما اقترن مع أحد الأضداد كالرياء-مثلا- كما قال الله تعالى فى الحديث القدسى: «أنا خير شريك، من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله إلا ما كان لى خالصا» (١).

و إذا كان الأمر كذلك فنقول: إنه لا شك فى عدم تفاوت الصلاه المقرونه بالرياء مع الصلاه المقرونه بقصد القربه من حيث صورته العمل، و الفرق بينهما فى الأمر القلبي الذى عبّرنا عنه بالداعى.

و بالنتيجه إن كان إتيان الصلاه بقصد عنوان العباديه فلا محاله تقع بقصد القربه، و إن كان فاقدا لقصد العنوان فلا محاله تقع رياء، فيكون بين قصد القربه و قصد العنوان ملازمه من حيث الوجود، و إن كان الظاهر من اعتبار الأمرين فى كلام الفقهاء عدم الملازمه، و لكن نحن نرى تحقّق الملازمه بينهما خارجا بالوجدان.

و لكن نشكل على كلام المحقق الحائرى قدّس سرّه من جهه اخرى، و هي: أن هذا ليس جوابا عمّا ذهب إليه المحقق الخراسانى قدّس سرّه، فإنّه بعد القول بالاستحاله بالغير يبنى كلامه على أمرين: أحدهما: أن قوام العباديه و امتياز الواجب التعيّد عن التوصلى بسبب قصد القربه، كما قال به المشهور. و ثانيهما: أن يكون قصد القربه بمعنى قصد الأمر و داعويّه الأمر.

و صرّح فى ذيل كلامه بأنّه إن كان قصد القربه بمعنى إتيان العمل بداعى المحبوبيّه أو بداعى كونه ذا مصلحه أو بداعى كونه حسنا فلا مانع من كونه

ص: ٥٤٩

و أما المحقق الحائرى قدس سره فقد أنكر مبناه الأول و قال: إن الملاك فى العباديه عباره عن الخصوصيه الموجوده فى نفس العمل- أى التعظيم و الخضوع و الخشوع لله- و ذلك قد يستفاد من ذات العمل كالسجود، و قد يحتاج إلى هدايه الشارع، و لذا إن قصد هذا العنوان تتحقق العباديه، و من البديهى أن هذا لا يكون جوابا عنه بل هو تغيير للمبنى.

و يمكن أن يتوهم أن هذا الإشكال بعينه يرد على ما اخترناه تبعا للإمام و المرحوم البروجردى قدس سرهما، إلا أنا نذكر مبناه الثانى، و قلنا: إن الداعى عباره عن إحدى الامور الإلهيه و أنكرنا الداعويه للأمر، فالإشكال مشترك الورد.

و جوابه: أن داعويه الأمر عندنا غير معقوله و مستحيله، و أما المحقق الحائرى فقد استظهر أن يكون الملاك فى العباديه عباره عن الخصوصيه المذكوره، و معلوم أن الاختلاف فى الصوره الثانيه مبنائى بخلاف الاولى.

و أما الجواب الثانى الذى ذكره المحقق الحائرى قدس سره على كلام صاحب الكفايه قدس سره فى المقام فهو أيضا متوقف على مقدمه، و هى: أن الواجب على قسمين: الأول: الواجب الغيرى، و هو ما يتعلق بالوجوب ابتداء بغيره ثم يسرى إليه، و لا يترتب على تركه استحقاق العقوبه، مثل وجوب المقدمه.

الثانى: الواجب النفسى و هو أيضا على قسمين: الواجب النفسى للنفس، و هو ما يكون الوجوب متعلقا به لنفسه و يترتب على تركه استحقاق العقوبه، و الواجب النفسى للغير و هو ما يترتب على تركه استحقاق العقوبه، مع أنه لا موضوعيه له، بل إنما يكون لمراعاة حصول الغير فى زمانه، مثل وجوب التعلم للعمل بالأحكام الشرعيه، فإنه واجب نفسى للغير، و مثل وجوب الغسل قبل

الفجر فى شهر رمضان، فإنَّ وجوبه نفسى لا مقدّمى؛ إذ الأمر به متعلّق قبل الأمر بالصوم، و معلوم أنّه لا معنى لوجوب المقدّمه قبل وجوب ذى المقدّمه.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المأمور به مركّب من ثلاثة أجزاء: الصلاة و عدم الدواعى النفسائيه و وجود الداعى الإلهى، أو أنّ المأمور به مشروط بالشرط المركّب من جزئين -أعنى: عدم الدواعى النفسائيه و ثبوت الداعى الإلهى- و من البديهي أنّ وجود الداعى الإلهى ملازم لعدم الدواعى النفسائيه و بالعكس، و لا يمكن عدمهما و لا اجتماعهما، فالأمر متعلّق بالجزئين أو بالمشروط و الجزء الأوّل من الشرط- أى الصلاة و عدم الدواعى النفسائيه- و كان تعلق الأمر بهما للغير- يعنى لتحقّق الداعى الإلهى- و هو يتحقّق بالملازمه، و المفروض أنّ القدره على التكليف تعتبر فى ظرف الامتثال و إن حصلت بنفس الأمر، فالصلاه المقيّده بعدم صدورها عن الدواعى النفسائيه متعلّقه للأمر من دون ضمّ قيد داعى الأمر، و الداعى الإلهى إليها، فلا مانع منه و لا يلزم الدور. هذا محصّل كلام المحقّق الحائرى قدّس سرّه (1).

و يرد عليه: أو لا- بأنّ هذا بعيد عن الواقعيه، فإنّ ازدياد جزء فى المأمور به أو نقصه عنه ليس فى اختيارنا حتّى يستفاد من هذا الطريق لحلّ العقده هاهنا، مع أنّا لا نرى فى كلمات فقيه من الفقهاء احتمال كون وجوب الصلاه للغير، فضلا عن القائل به، فهذا الكلام أشبه بالتخييل و لا يناسب الفقه.

و ثانيا: ذكرنا فيما تقدّم أنّ كون قصد القربه بمعنى داعى الأمر من أساسه أمر غير معقول، و أنّ الداعى أمر من الامور النفسائيه المذكوره التى تتفاوت بحسب درجات العبوديّه.

ص: ٥٥١

و ثالثاً: على فرض تسليم إتيان الصلاة بداعى الأمر المتعلق بها لا ضروره لإتيان الدواعى غير الإلهيّه بداعى الأمر، فإن لم يمكن إتيان داعى الأمر بداعويّه نفسه ففى ناحيه عدم الدواعى النفسانيّه على فرض الإمكان لا ضروره تقتضى إتيانه بداعى الأمر، فهذا الجواب أيضا ليس بتام.

و آخر ما تعرّضنا له من الأجوبه على كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه ما قال به صاحب المحاضرات (1) و هو مبتن على مقدّمتين:

الاولى: أنّ تصوير الواجب التعيدي على أنحاء: الأول: أن يكون تعديداً بكافه أجزائه و شرائطه. الثانى: أن يكون تعديداً بأجزائه مع بعض شرائطه.

الثالث: أن يكون تعديداً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأول فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، و لا يتعدى عن مرحله التصوّر إلى الواقع الموضوعى.

و أمّا النحو الثانى فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث إنّ أغلب العبادات الواقعه فى الشريعة المقدّسه الإسلاميه من هذا النحو، منها الصلاة-مثلاً- فإنّ أجزاءها بأجمعها أجزاء عباديه، و أمّا شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، و ذلك كطهاره البدن و الثياب و استقبال القبلة و ما شاكل ذلك فإنّها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصليّه و تسقط عن المكلف بدون قصد التقرب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصّه تعديديه، فلا تصحّ بدونه، و أضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاة بتلك القيود أيضا لا يكون عبادياً، فلو صلى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المكلف غير قاصد للتقييد، فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً؛

ص: ٥٥٢

لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضا كذلك، و من هنا لو صلى غافلا عن الطهاره الحديثيه، ثم بان أنه كان واجدا لها صحت صلاته، مع أنه غير قاصد لتقيدها بها، فضلا عن إتيانه بقصد القربه، و هذا ظاهر.

و أمّا النحو الثالث- و هو ما يكون بعض أجزائه تعبدية و بعضها الآخر توصيلية- فهو أمر ممكن فى نفسه و لا مانع منه، إلا أنا لم نجد لذلك مصداقا فى الواجبات التعبدية الأولية، كالصلاه و الصوم و ما شاكلها حيث إنها واجبات تعبدية بكافه أجزائها، و لكن يمكن فرض وجوده فى الواجبات العرضيه، و ذلك كما إذا افترضنا أن واحدا-مثلا- نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم لفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو مجموع واجبا، و كان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركبا من جزءين أحدهما: تعبدية و هو الصلاه، و ثانيهما: توصيلية و هو إعطاء الدرهم، و كذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك.

المقدمه الثانيه: أن الأمر المتعلق بالمركب من عدّه امور ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه و ينسب على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقا لأمر ضمنى و مأمورا به بذلك الأمر الضمنى، فينحلّ الأمر الاستقلالى إلى عدّه أوامر ضمّيه حسب تعدّد الأجزاء.

و لكنّ هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلا: الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّه خاصه منها، و هى ما كانت مسبوقة بالتكبيره و ملحوقه بالركوع، و كذلك الحال فى الركوع و السجود و نحوهما، و لذا لا يتمكّن المكلف من

الإتيان بالركوع-مثلا-بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية.هذا إذا كان الواجب مركبا من جزءين أو أزيد و كان كل جزء أجنبيا عن غيره وجودا و في عرض الآخر.

و أمّا إذا كان الواجب مركبا من الفعل الخارجى و قصد أمره الضمنى فالأمر المتعلق بالمركب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء جزء منه،و عليه فكلّ من الجزء الخارجى و الجزء الذهنى متعلّق للأمر الضمنى،غايته أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الخارجى تعبدي فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله،و الأمر الضمنى المتعلّق بالجزء الذهنى توصلى،فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله،و قد سبق أنّه لا محذور فى أن يكون الواجب مركبا من جزء تعبدي و جزء توصلى.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول:إنّه لا مانع من أن يكون مثل الصلاه و ما شاكلها مركبه من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمنى أو مقيدا بقصد أمرها الضمنى،و عليه فبطبيعته الحال أنّ الأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى الأمر بتلك الأجزاء و بقصد أمرها كذلك،فيكون كلّ منها متعلّقا لأمر ضمنى، و عندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمنى فقد تحقّق الواجب و سقط، و قد عرفت أنّ الأمر الضمنى المتعلّق بقصد الأمر توصلى،فلا يتوقّف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره.هذا تمام كلامه بتصرّف.

و لا يخفى أنّ هذا الجواب مبني على أمرين،فإن كان كلاهما أو أحدهما مخدوشا فلا يكون الجواب فى محله:

أحدهما:عبارة عن الانحلال المذكور،و سيأتى تفصيل الكلام فى مبحث مقدمه الواجب بأنّ أجزاء المركب هل تكون من مقدّماته أو عينه؟و أنّ الأمر المتعلّق بالمركب ينحلّ إلى الأوامر المتعدّد حسب تعدّد الأجزاء؟أو أنّ الأمر

يلاحظ في عالم الاعتبار المركب من الأجزاء المختلفه الحقائق شيئاً واحداً ثم يجعله متعلقاً للأمر؟ وما نقول هاهنا: إن هذا الأمر ليس من الامور المسلّمه، بل يكون قابلاً للبحث و المناقشه.

و ثانيهما: عبارته عن كون قصد القربه بمعنى داعى الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه و قد ذكرنا فيما تقدّم أنّ هذا أمر غير معقول؛ إذ لو كان الأمر داعياً إلى المتعلّق فلا ينفكّ عن الامتثال، بل الداعى عبارته عن إحدى الدواعى الإلهيه المذكوره و الأمر محقّق الموضوع فقط.

على أنّ هذا الجواب ليس من ابتكاراته، بل استفاده من ذيل كلام صاحب الكفايه، و ما نبخته الآن و يرتبط بعنوان المسأله، هو أنّه هل يمكن للشارع أخذ قصد القربه فى المتعلّق بعنوان الجزئيه أو الشرطيّه أم لا؟

قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1): «إنّه لا يمكن أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المتعلّق و المأمور به، لا بعنوان الجزئيه و لا بعنوان الشرطيّه».

ثمّ قال: إن قلت: نعم، هذا كلّه إذا كان اعتباره فى المأمور به بأمر واحد، و أمّا إذا كان بأمرين تعلّق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره - أى قال الشارع: أيّها الناس، يجب عليكم إتيان الصلاه المأمور بها بالأمر الأوّل بداعى الأمر، و من المعلوم أنّ الأمر المتعلّق بذات الفعل أمر تعبدي، و الأمر الثانى المتعلّق بإتيانه بداعى أمره أمر تويّلي، يعنى لا يلزم أن يكون مقرونا بقصد القربه - فلأمر أن يتوسّل بتعدّد الأمر فى الوصله إلى تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

و أمّا فى مقام الجواب عن هذا فأجاب بجوابين: الأوّل: أنّه ليس لنا فى

ص: ٥٥٥

الشريعة المقدّسه عباده تعلقّ بها أمران: أحدهما: بذات العباده، و الآخر: بقصد القربه، فهذا لا ينطبق مع الواقعيه. الثاني: أنّ الأمر المتعلقّ بالصلاه-مثلا- إمّا تعبدي و إمّا توجّهي و إمّا مشكوك التعبدية و التوجّهية، فإن كان تعبدية فمعناه عدم حصول الغرض و الامتثال بدون قصد القربه، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني، و إن كان توجّهية فمعناه حصول الامتثال و الغرض بدون قصد القربه فلا نحتاج أيضا إلى الأمر الثاني، مع أنّ هذا خلاف الغرض، و إن كان مشكوك التعبدية و التوجّهية فالعقل يحكم برعايه قصد القربه في مقام الامتثال من باب الاحتياط و حصول الغرض يقينا، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني أيضا. هذا تمام كلامه في مقام الجواب بتوضيح منّا.

و لكنّ هذا الجواب من أوّله إلى آخره مخدوش، فإنّ جوابه الأوّل خرج عن محلّ البحث-يعنى مقام الثبوت إلى مقام الإثبات و الوقوع الخارجى- إذ البحث في أنّه هل يجوز للشارع أن يأخذ بقصد الأمر في متعلق الأمر أو يستحيل مع أنّ تحقّق الأمرين المتعلقين أحدهما بذات العباده و الآخر بقصد القربه لا يكون قابلا للإنكار؛ إذ سلّمنا أنّه ليس في رديف الأمر بالصلاه-مثلا- الأمر بقصد القربه، و لكنّ الأمر الضمنى المستفاد من النهي عمّا يضادّ قصد القربه- إذ هي من الدواعى غير الإلهية التى توجب البطلان-متحقّق قطعاً، و لا يلزم توجّه الأمر إلى عنوان قصد القربه صريحا، بل يكفى تحقّق الأمر الضمنى المستفاد من النهي أيضا.

و أمّا جوابه الثانى فهو مخدوش: أوّلا بأنّه انسدّ طريق استكشاف العبادية رأساً، فإنّ بعد انسداد طريق تبين الشارع بالقول-بأنّه لا يمكن له أخذ قصد القربه فى المتعلق لا بأمر واحد و لا بأمرين-ليس لنا طريق لاستكشاف

عبادته الواجبات، مع أنه معترف بتحقق الواجبات التعبدية، ونحن نرى أن صلاة الميت-مثلا-تحتاج إلى قصد القربة بخلاف دفته، فما المانع من بيان الشارع العبادية والتوضيحية مثل بيانه شرطيه الطهاره و جزئيه فاتحه الكتاب بقوله: «لا صلاة إلا بطهور» (١)، و«لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» (٢) بعد كون العقول عاجزه عن درك هذه المسائل قطعاً، فلا يسلم انسداد يد الشارع بالنسبه إلى تبين قصد القربة.

و أما قوله: «إن أحرز عبادته العمل فلا يبقى مجال للأمر الثاني؛ لحصول الغرض بموافقه الأمر الأول، وإن شك في العبادية فالعقل يحكم مستقلاً من باب قاعده الاشتغال برعايه قصد القربة» فهو مخدوش من جهات:

الاولى: أن مع قطع النظر عن بيان الشارع يمكن أن يكون المكلف غافلاً عن التعبدية والتوضيحية، ويمكن أن يكون قاطعاً بالتوضيحية مع كون العمل في الواقع عبادياً، وعلى فرض كون المكلف في العبادات إما قاطعاً في التعبدية وإما شاكاً في التعبدية والتوضيحية، وفي صورته الشك حكم العقل برعايه قصد القربة، ولكنه لا يكون من الأحكام الفطرية العقلية، مثل حكمه بالفطره على وجود الصانع، بل كان من قبيل حكم العقل في باب الأقل والأكثر الارتباطيين؛ بأنه يدعى البعض حكم العقل بالاشتغال والبعض الآخر حكمه بالبراءه، ولذا يدعى البعض أن العقل يحكم برعايه قصد القربة والبعض الآخر يدعى خلافه.

الثانية: لو سلمنا اتفاق العقول جميعاً في الحكم برعايه قصد القربة في مورد

ص: ٥٥٧

١- (١) الوسائل ٣١٥:١، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٢- (٢) المستدرک ١٥٨:٤، الباب ١ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٥.

الشك في التعديديه و التوضيحيه، و هكذا اتفقهم في باب الأقل و الأكثر الارتباطيين في الحكم بالاشتغال و رعايه الأجزاء و الشروط.

ففيه: أولاً: إنا نرى تبين الشارع لسائر الأجزاء و الشروط مثل قوله: «لا صلاح إلا بطهور» و «لا صلاح إلا بفاتحه الكتاب»، و هكذا، فما الفارق بينها و بين قصد القربة؟ الذى أوجب استحاله بيان الشارع فى قصد القربة بخلاف سائر الأجزاء و الشروط، مع أن حكم العقل فى الجميع سواء.

و ثانياً: أن نتيجة اتفاق العقول فى الحكم عدم الاحتياج إلى بيان الشارع لا الاستحاله، فهذا الدليل لا ينطبق مع المدعى، أى ادعاء عدم إمكان أخذ قصد القربة فى المتعلق، لا من طريق أمر واحد و لا من طريق أمرين، مع أن نرى بيان عدّه من الأحكام التحريميه و الوجوبيه من ناحيه الشارع فى موارد حكم العقل بقبحها أو حسننها، مثل: «الظلم قبيح» و «الإحسان حسن»، بل الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و قاعده «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» أقوى دليل على عدم صحه القول بعدم الاحتياج إلى بيان الشارع فى مورد حكم العقل.

ثم إن المحقق الخراسانى قدس سره (1) بعد القول باستحاله أخذ قصد القربة فى المتعلق قال: هذا كله إذا كان التقرب المعتبر فى العباده بمعنى قصد الامتثال، و أما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى، فاعتباره فى متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً؛ لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم إمكان أخذه فيه.

و يمكن أن يتوهم فى بادئ النظر أنه ليس للدليل - أى لكفايه الاقتصار -

ص: ٥٥٨

دلالة على المدعى-أى أنه غير معتبر فيه قطعاً-بل كما يكفى قصد القربة بمعنى قصد الامتثال كذلك يكفى بمعنى إحدى الامور الثلاثة المذكورة.

ولبعض المحشدين بيان لتوضيح ذلك؛ بأن كل واحد من الامور المذكورة إما يعتبر تعييناً أو يعتبر تخييرياً بينه وبين قصد الامتثال، والأول باطل قطعاً؛ لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال فى مقام العمل بلا خلاف، والثانى باطل أيضاً؛ إذ التخيير إن كان متحققاً هاهنا فلا بد من كونه تخييرياً شرعياً، وهو ما كان جميع أطراف التخيير قابلاً لتعلق الأمر بها، فلا معنى للتخيير الشرعى بعد إثبات استحاله أخذ قصد القربة بمعنى قصد الامتثال فى المتعلق.

ولا يخفى أن التفصيل المذكور بين قصد القربة بمعنى قصد الأمر و بإحدى المعانى الثلاثة ليس بصحيح، بل يرد على قصد القربة بهذه المعانى مثل ما ورد عليه بمعنى قصد الأمر.

توضيح ذلك: أنك قلت: لو كانت الصلاة المقيده بداعى الأمر متعلقه للأمر لا يكون المكلف قادراً على إتيان الصلاة بداعى الأمر، فإن ذات الصلاة ليست مأموراً بها.

قلنا: إن هذا الإيراد بعينه يجرى فى هذه المعانى؛ بأنه لو كانت الصلاة المقيده بداعى الحسن-مثلاً-متعلقه للأمر لما كان المكلف قادراً على الامتثال، فإن ذات الصلاة لا تكون حسناً فكيف يمكن له إتيان الصلاة بداعى الحسن؟! وهكذا فى صورته كون الصلاة المقيده بكونها ذات مصلحه أو بكونها لله تعالى متعلقه للأمر.

و أما قولك: إن أخذ قصد الأمر فى المتعلق بعنوان الجزئيه يلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعويه نفسه، وهذا غير معقول.

فنقول: إنّه لو كانت الصلاه المرکبه من داعى الحسن مأمورا بها يلزم أن يكون الحسن داعيا إلى داعويّه نفسه، و هذا أيضا غير معقول، و هكذا فى صورته كون الصلاه المرکبه من داعى المصلحه أو كونها لله تعالى مأمورا بها.

و الحاصل ممّا ذكرنا: أنّ أخذ قصد القربه فى المتعلّق -سواء كان بمعنى داعى الأمر أو إحدى المعانى الأخر- لا مانع منه.

البحث الثالث: فى أنّه هل يمكن التمسك بإطلاق الصيغه عند الشكّ فى العباديّه و التوضيحيّه لاستكشاف أحد الأمرين أم لا؟ و الكلام هاهنا يقع فى مقامين: المقام الأوّل فى الأدلّه اللفظيّه، و الثانى فى الاصول العمليّه.

و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) فى المقام الأوّل كلام يحتاج إلى توضيح، و هو أنّه بعد القول بأنّ قصد القربه يكون بمعنى قصد الأمر و هو لا- يكون قابلا- للأخذ فى المتعلّق، لا- بنحو الجزئيّه و لا- بنحو الشرطيّه، لا بأمر واحد و لا بأمرين. قال: «لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات التوضيحيّه، بمعنى أنّه لو شككنا فى جزئيّه شيء أو شرطيّه- كالسوره أو الطهاره مثلا- يمكننا التمسك بإطلاق أقيموا الصلاه بعد تماميّه مقدّمات الحكمه، أى كون المولى فى مقام البيان، و عدم نصبه القرينه على التقييد، و عدم كون القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، فيستفاد منها عدم الجزئيّه أو الشرطيّه.

و أمّا فى مورد الشكّ فى دخاله قصد القربه- بمعنى قصد الأمر الذى لا يمكن أخذه فى المتعلّق- فلا يجوز التمسك بأصالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق و التقييد من باب العدم و الملكه، و هما يحتاجان إلى الموضوع القابل، أى الإطلاق عبارته عن عدم التقييد فى المورد الذى يمكن التقييد فيه، و إذا ثبت عدم إمكان تقييد

ص: ٥٦٠

المتعلق بقصد القربه فلا إطلاق في البين حتى نتمسك به لنفي العباديّه، فانقذ بذلك أنّه لا وجه لاستظهار التوضيحيّ من إطلاق الصيغ بمادّتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناش من قبل الأمر من إطلاق المادّه في العباده لو شكّ في اعتباره فيها.

نكته: أنّه مرّ في باب الصحيح و الأعمّ أنّ الأعمى يمكن له التمسك بإطلاق أقيموا الصلّاه لنفي جزئيه السوره المشكوكه-مثلا- بعد تماميه مقدّمات الحكمه؛ إذ على فرض جزئيتها لا- تكون الصلوات الفاقده للسوره خارجه عن عنوان الصلاه، بخلاف الصحيحى فإنّ فاقده السوره عنده ليست بصلاه أصلا على فرض جزئيتها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و إن لم يكن له دخل في متعلّق أمره لامتناع دخله فيه- كقصد القربه و نحوه- و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، و إلا- لكان سكوته نقضا له و خلاف الحكمه. فهذا الإطلاق المقامى الذى قد يعبر عنه بالإطلاق الحالى في مقابل الإطلاق اللفظى المعبر عنه بالإطلاق المقالى أيضا. هذا تمام كلامه بتوضيح منّا.

و اعلم أنّ الفرق بينهما امور:

الأول: أنّ الإطلاق المقامى لا يرتبط باللفظ و ليس من الاصول اللفظيه، بل يرتبط بمقام المولى و حاله، بخلاف الإطلاق اللفظى.

الثانى: أنّ المولى في الإطلاق المقامى لا يتكلّم بعنوان المنشى و الأمر و الحاكم، بل يتكلّم بعنوان المخبر و المطلع على الواقعيّات بجميع ما له دخل في

حصول الغرض المترتب على الصلاة-مثلا-بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنّ المولى فيه يتكلم بعنوان الأمر و المنشئ بتمام ما له دخل-شطرا أو شرطا-في المتعلق و إن كان ظاهر كلامه بصوره الجمله خبريّه،مثل قوله عليه السّلام:«لا صلاة إلّا بطهور» إذ كان مفاده أنّه يعتبر في الصلاة الطهاره.

الثالث:أنّهم بعد أن يذكروا شرائط الإطلاق اللفظي في باب المطلق و المقيد؛و أنّها عباره عن مقدّمات الحكمه،و أولها أن يكون المولى في مقام البيان لا الإهمال و الإجمال،ثم يقولون:إنّ المولى إذا قال: أقيموا الصّلاة فيتصوّر فيه ثلاث حالات:فقد نحز من الخارج كونه في مقام بيان خصوصيّات معتبره في الصلاة،و قد نحز عدم كونه كذلك،و قد نشكّ في كونه كذلك،و لا بحث في الصوره الاولى و الثانيه،و أمّا في الصوره الثالثه فيقولون:

إنّ بناء العقلاء في هذا المورد على تحقّق المقدمه الاولى من مقدّمات الحكمه، و أنّ المولى في مقام البيان،فتمسك بالإطلاق في الصوره الاولى و الثالثه، بخلاف الإطلاق المقامى؛إذ يمكن لنا التمسك به في صوره واحده،أى صوره إحراز كون المولى في مقام البيان بسبب تصرّحه أو بطرق اخرى،و أمّا في صوره الشكّ فليس للعقلاء بناء على كونه في مقام البيان،فلا يمكننا التمسك بالإطلاق المقامى.

و حاصل كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه أنّه لا يجوز التمسك بالإطلاق اللفظي في مورد الشكّ في التبعديّه و التوضيحيّه،و أمّا التمسك بالإطلاق المقامى فلا بأس به.

و نرجع إلى البحث فنقول:هل أنّ هذا البيان تام أم لا؟و هاهنا مطالب من أعظم تلامذته،و لا بدّ لنا من ملاحظه بعض منها لتفريح البحث.

منها: ما قال به المحقق الحائري على ما نقله عنه استاذنا السيد الإمام قدس سره (1)، و محصل ما أفاده مبنئ على مقدمات:

الاولى: أن الأوامر إنما تتعلق بنفس الطبايع، أى المفاهيم الكليّة اللابشرطيّة العاربه عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود و لا بالوجود السعى و السارى فى جميع الأفراد و المصاديق.

الثانيه: أن العلل التشريعيّه كالعلل التكوينيّه طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانيه يكون من مقتضيات الاولى أيضا كتكثير المعلول لتكثير علته، و كعدم انفكاك المعلول عنها و غير ذلك، فكما أن النار سبب للحراره كذلك إتلاف مال الغير سبب للضمان، و كلّ جناحه سبب مستقلّ لوجوب الغسل، و لا يمكن الانفكاك بين السبب و المسبب فى التكوينيّات و التشريعيّات إلاّ بالإعجاز فى الاولى- مثل قضيه إبراهيم عليه السلام- و حكم خلاف القاعده فى الثانيه، فلا بدّ لنا من المشى على القاعده فى موارد لم يكن الدليل على عدم الانفكاك، و على ذلك بنى قدس سره القول بعدم التداخل فى الأسباب و القول بظهور الأمر فى الفور و دلالة على المرّه، فالأمر علّه شرعيّه لتحقق المأمور به و تكون المرّه، و كذا الفوريه داخله فى مفاد الأمر، كما أن الفوريه و المرّه تكون من آثار العلّه التكوينيّه.

الثالثه: أن القيود اللبنيه على قسمين: قسم منها ما يمكن أخذها فى المتعلق على نحو القيديه اللحاظيه كالطهاره، و قسم منها ما لا يمكن أخذها فى المتعلق و تقييده بها، إلاّ أنه لا ينطبق إلاّ على المقيّد بمعنى أنه له ضيقا ذاتيا لا يتسع غيره بدون دليل يوجب التوسعه كمقدمه الواجب- بناء على وجوبها- فإنّ

ص: ٥٦٣

الإرادة المستتبعه للبعث من الأمر لا- تترشح إلى المقدمه مطلقا، موصله كانت أم لا- لعدم الملا-ك فيها، ولا- على المقيد به بالإيصال؛ لاستلزامه الدور المقرّر في محلّه، ولكنها لا تنطبق إلا على المقدمه الموصله و كالعلل التكوينيّه، فإنّ تأثيرها ليس في الماهيّة المطلقه و لا المقيد به بقيد المتأثر من قبلها فإنّها ممتنع، بل في الماهيّة التي لا تنطبق إلا على المقيد بهذا القيد، كالنار فإنّ معلولها ليست الحراره المطلقه، سواء كانت مولده عنها أم لا، و لا المقيد به بكونها من علته التي هي النار، ولكنها لا تؤثر إلا في المعلول المنطبق المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: إنّ الأمور به ليس إلا نفس الطبيعه القابله للتكثّر بحكم المقدمه الاولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاه المطلقه، سواء كانت مبعوثا إليها بهذا الأمر أم غيره، و لا المقيد بكونها مأمورا بأمرها المتعلق بها، بل ما لا ينطبق إلا على الأخير لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلا نحو الأمور بها، كما في العلل التكوينيّه.

و بعبارة أوضح: أنّ الأوامر تحرّك المكلف نحو الطبيعه التي لا تنطبق لنا إلا على المقيد بتحرّيكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوه الأمر لا يكون آتيا بالمأمور به؛ لأنّه لا ينطبق إلا على المقيد بدعوه الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبيديه قريبه. هذا تمام ما ذكره المحقّق الحائري قدّس سرّه في أواخر عمره الشريف على ما نقله الإمام قدّس سرّه و به عدل عن كثير من مبانيه السابقه، و رجع إلى الأصاله التعبيديه بعد ما كان بانيا على جواز الأخذ في المتعلق، و أنّ الأصل في الأوامر كونها توصليه.

و لكن هذا الكلام مخدوش من جهات:

الاولى: أنّ ترتّب النتيجة المذكوره على المقدمات المذكوره ليست صحيحه

و لو فرضنا صحّحه المقدمات؛ إذ التضييق المذكور هل تحقّق في جميع الموارد و إن كان الواجب توضيحاً أو في خصوص الواجبات التعديديه؟ فإن كان مراده الأوّل فهو مخالف لما هو من ضروريات الفقه؛ من أنّه لا حاجة في الواجبات التوضيحية إلى التضييق و التقييد بقصد القربه بوجهه، و إن كان مراده الثاني و سلّمنا أنّ مقتضى الأصل اللفظي عبارته عن التعديديه في موارد الشكّ، و لكن نسأل أنّ أصل هو و ما هو اسمه؟

فإن قيل: أنّ مرجع الشكّ في التعديديه و التوضيحية إلى الشكّ في تضييق المأمور به و عدمه، و إتيانه بدون قصد القربه يوجب الشكّ في براهه الذمّه، فلا بدّ من رعايه قصد القربه لتحصيل البراهه اليقينيّه.

قلنا: إنّ هذا أصل عملي لا لفظي.

الثانيه: أنّ قياس العلل التشريعيّه بالتكوينيّه قياس مع الفارق- كما قال الإمام قدّس سرّه (1) بهذا الجواب- فإنّ هذا ادّعاء بلا دليل، بل لنا دليل على خلافه، و هو أنّ المعلول في العلّه التكوينيّه الحقيقيّه- أي الفاعل الإلهي لا المادّي الذي هو في سلك المعدّات- إنّما هو ربط محض بعلته لا- شيئيه له قبل تأثير علته، ففعلتيّه ظلّ فعلتيّه علته، كما قال المرحوم صدر المتألّهين (2) في مسأله ارتباط الواجب و الممكنات: إنّ الممكن عين الربط لا- شيء له الربط، بخلافه في العلل التشريعيّه فإنّ الأمر إمّا يكون بمعنى الإراده القائم به بنفس المولى، و إمّا بمعنى البعث و التحريك الاعتباري، فكلاهما بعيدان عن العلتيّه بمراتب؛ إذ أقلّ ما يتحقّق في العلتيّه تقدّم العلّه على المعلول، و هذا المعنى لا يجري فيهما؛ لأنّ

ص: ٥٦٥

١- ١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٧٦: ١.

٢- ٢) الحكمه المتعاليه ٢٩٩: ٢.

تشخص الإرادة التي تعدّ علّه تشريعياً بتشخص المراد؛ إذ هي أمر ذات إضافه لا يعقل تعلقها بشيء مجهول، فالمراد و كذا المرید مقدّم على الإراده، و هكذا البعث الاعتباري، فإنّ المبعوث إليه تكون رتبته متقدّمه على البعث، بل هو متقوم به، فلا تكون الأوامر قابله للمقايسه بالمعدّات التي تصوّرها العلل التكوينيّه فضلاً عن العلّه الحقيقيه التكوينيّه.

ثمّ قال: و أولى بعدم التسليم ما اختاره في باب تعدّد الأسباب، فإنّ اقتضاء كلّ علّه تكوينيّه معلولاً مستقلاً إنّما هو لقضيّه إيجاب كلّ علّه مؤثّره وجوداً آخر يكون معلولاً- و وجوداً ظلّياً له؛ إذ العلّيّه و المعلوليّه تدور مدار الوجود، و لا معنى لأن تكون إحدى الماهيات علّه لماهيه اخرى، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده فلا معنى لتعلقه بشيء واحد زماناً و مكاناً مرّتين؛ إذ لا يقع الشيء الواحد تحت دائره الإراده إلّا- مرّه واحده، و لا- تحت أمر تأسيسي متعدّد، فإنّ تكثّر الإراده تابع لتكثّر المراد، و أمّا المعلول التكويني فتكثّره تابع لتكثّر علّته.

و أيضاً يدلّ على بطلان المقايسه عدم انفكاك المعلول عن علّته، فإنّ وجود العلّه التامّه كاف في تحقّقه، فلا معنى للانفكاك، و أمّا الوجوب بمعنى الإراده فيتعلّق بأمر استقبالي أيضاً كما في الواجبات التعليقيّه، مثل الحجّ بالنسبه إلى الاستطاعه؛ إذ الوجوب يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعه، و لكنّ الواجب يتحقّق في الموسم.

و بالنتيجه لا يتحقّق في مورد الشكّ في التبعديّه و التوضيحيّه الأصل اللفظي على مبني صاحب الكفايه قدّس سرّه بعد عدم تماميه ما قال به المحقّق الحائري قدّس سرّه بما ذكرناه و بما لم نذكره من المناقشات اجتناباً من التطويل.

و من هنا نرجع إلى كلام صاحب الكفايه و الجواب عنه، و هو مبتن على

مقدّمين و نحن نجيب عن مقدّمته الاولى، و نأخذ النتيجة من البحث، و على فرض تماميه المقدمه الاولى نلاحظ أنّ مقدّمته الثانيه هل تكون صحيحه أم لا؟ و المقدمتان عباره عن استحاله أخذ قصد القربه بمعنى داعى الأمر فى المتعلّق، و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، بمعنى استحاله الإطلاق بعد استحاله التقييد، فنقول: إنّ أخذ قصد القربه فى المتعلّق كسائر الأجزاء و الشرائط لا مانع منه و لا إشكال فيه، فالتمسك بإطلاق الدليل لرفع الشكّ فى التبعديّه و التوضيحيّه و نفي دخاله قصد القربه فى الأمور به لا إشكال فيه أيضا.

و لكن قد مرّ أنّ التمسك بالإطلاق مبنى على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعمّ؛ إذ الأمور به على القول بالصحيح عباره عن الصلاه الصحيحه-مثلا- و لا نعلم أنّ الصلاه الفاقده لقصد القربه صحيحه أم لا، و لا بدّ فى مورد التمسك بالإطلاق من إحراز تطبيق المطلق و الشكّ فى دخاله قيد زائد-مثل إحراز عنوان الرقبه- و الشكّ فى دخاله قيد الإيمان فى مسأله اعتق رقبه، فالتمسك بإطلاق الدليل على القول بإمكان أخذ قصد القربه فى المتعلّق لا إشكال فيه، بخلاف القول بامتناع تقييد الأمور به بقصد القربه بمعنى داعى الأمر كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و لقائل أن يقول: إنّّه لا ربط بين امتناع التقييد و التمسك بالإطلاق، فإنّنا لا نتمسك بالتقييد، بل نتمسك بالإطلاق لنفى التقييد.

و لا- بدّ لنا فى مقام الجواب عن هذا السؤال من ملاحظه أنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد هل يكون تقابل العدم و الملكه أو تقابل التضادّ أو تقابل الإيجاب و السلب، إن كان التقابل بينهما تقابل التضادّ فيلزم أن يكونا أمرين

وجوديين، التقييد بمعنى أخذ القيد و الإطلاق بمعنى رفض القيد، وإن كان التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب فيكون التقييد أمراً وجودياً و الإطلاق أمراً عدمياً بمعنى سلب القيد، و إن كان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة فيكون الإطلاق أمراً عدمياً و لكنّه في مورد كان قابلاً- للتقييد، و إن لم يكن قابلاً- للتقييد فلا- معنى للإطلاق، فامتناع التمسك بالإطلاق بسبب امتناع التقييد يكون على مبنى كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة؛ و لذا لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لنفي التقييد.

و أمّا على مبنى كون التقابل بينهما تقابل التضادّ فليس هذا البيان بتام؛ إذ لا يلزم من امتناع أحد المتضادّين امتناع الآخر، إنّما يمتنع اجتماع المتضادّين فقط؛ و لذا لا مانع من التمسك بالإطلاق لنفي التقييد على هذا المبنى.

و لو سلّمنا مقدّمته الاولى- أى امتناع أخذ قصد القرّبه فى المتعلّق- كما أنّه كذلك على مبنى كون التقابل بينهما تقابل الإيجاب و السلب؛ إذ لا يلزم من امتناع الإيجاب امتناع السلب أصلاً، بل ربما يكون بالعكس، و إذا كان الأمر كذلك فلا يمكن لصاحب الكفايه الاستفادة من مقدّمته الاولى بوحدها لنفي التمسك بالإطلاق.

و المحقّق النائينى (١) أيضاً قال بمثل ما حكيناه عن المحقّق الخراسانى من أنّ لازم كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن كذلك لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً.

و أجاب عنه صاحب المحاضرات (٢) نقضاً و حلاً، و ذكر للنقض عدّه موارد،

ص: ٥٦٨

١-١) أجود التقريرات ١: ١١٣.

٢-٢) محاضرات فى اصول الفقه ١٧٥: ٢-١٧٩.

و اکتفینا منها بموردین:

أحدهما: أنّ الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى، و لا يتمكّن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتّى نبينا محمّد صلّى الله عليه و آله و ذلك لاستحاله إحاطه الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلًا لكان جهله بها ضروريًا، مع أنّ التقابل بين الجهل و العلم من تقابل العدم و الملكه، فلو كانت استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر لزم استحاله الجهل فى مفروض المقام، مع أنّه ضرورى وجدانا.

و ثانيهما: أنّ الإنسان يستحيل أن يكون قادرًا على الطيران فى السماء مع أنّ عجزه عنه ضرورى و ليس بمستحيل، فلو كانت استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم و الملكه تستلزم استحاله الآخر لكانت استحاله قدره فى مفروض المثال تستلزم استحاله العجز مع أنّ الأمر ليس كذلك.

و أمّا حلاً- فلائذ قابلية المحلّ المعبره فى التقابل المذكور لا يلزم أن تكون شخصيه فى جزئيات مواردّها، بل يجوز أن تكون صنفيه أو نوعيه أو جنسيه كما قال به الفلاسفه، فلا- يعتبر فى صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتّصاف بالوجود- أى الملكه- بل كما يكفى ذلك يكفى فى صدقه عليه، أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتّصاف بالوجود و إن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتّصاف به.

و يتّضح ذلك ببيان الأمثله المتقدمه، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم و المعرفه، و لكن قد يستحيل اتّصافه به فى خصوص لأجل خصوصيه فيه، و ذلك كالعلم بذات الواجب تعالى حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم- و هو الجهل- عليه ضرورى، و من الطبيعى أنّ هذا ليس إلّا

ص: ٥٦٩

من ناحيه أنّ القابليته المعبره في الأعدام و الملكات ليست خصوص القابليته الشخصيه.

و كذلك الحال في المثال الثاني، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتّصاف بالقدرة لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها في خصوص هذا المورد، و قد عرفت أنّه يكفي في صدق العدم القابليته النوعيه، و هي موجوده في مفروض المثال.

و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد و لو كان تقابل العدم و الملكه، إلاّ أنّه بالنسبه إلى نوع الإطلاق و التقييد؛ لأنّ امتناع أحدهما نوعا لا يستلزم امتناع الآخر، و أمّا استلزام امتناع أحدهما في مورد خاصّ امتناع الآخر، فلا يوجب أن تكون الملازمه بين استحاله التقييد و استحاله الإطلاق مطلقا.

ثمّ ذكر لهذا الجواب مكّملا، و هو أنّ معنى التقييد عباره عن اعتبار قصد القربه، و معنى الإطلاق عباره عن عدم اعتبارها، فكيف يمكن أن يكون الاعتبار و عدم الاعتبار كلاهما ممتنعين؟! على أنّ تقابل العدم و الملكه هو تقابل الإيجاب و السلب في الحقيقه، إلاّ أنّه تعتبر في الأوّل القابليته، و لا تعتبر في الثاني، و هذا مائز بينهما فقط، و من البديهي أنّ امتناع الإيجاب لا يسرى إلى السلب، بل السلب يكون ضروريا مع امتناع الإيجاب، و هذا المعنى متحقّق في العدم و الملكه أيضا، فإذا كان التقييد ممتنعا فلا يلزم أن يكون الإطلاق أيضا ممتنعا، بل هو ضروري.

و بالنتيجه: أنّ التمسك بالإطلاق في مورد الشكّ في التبعديّه و التوصلية لنفي اعتبار قصد القربه كسائر الأجزاء و الشرائط لا مانع منه. و إذا لم يمكننا التمسك

بالإطلاق على فرض تماميته مبنى صاحب الكفايه أو لعدم تماميته مقدمات الحكمه فتصل النويه إلى الأصل العملى.

و نبث هاهنا فى مقامين:الأول:فى الأصل العملى العقلى،الثانى:فى الأصل العملى الشرعى،وقد عرفت الاختلاف فى ما نحن فيه على قولين-أى استحاله أخذ قصد القربه فى المتعلق و جوازه-كاختلافهم فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين على قولين-أى القول بجريان البراءه العقليه و القول بجريان الاحتياط العقلى-و أمّا على القول بإمكان الأخذ فى المتعلق فلا-فرق بين المقام و بين الشكّ فى جزئيه السوره-مثلا-من حيث جريان البراءه و الاشتغال، فإنّ كليهما من صغريات مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و أمّا على القول باستحاله الأخذ فى المتعلق فلازم القول بالاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين و الشكّ فى جزئيه السوره القول بالاشتغال فى ما نحن فيه بطريق أولى؛لأنّ العقل إذا حكم بالاشتغال فى مورد الشكّ فى جزئيه السوره مع إمكان أخذها فى المتعلق فيحكم بطريق أولى فى ما نحن فيه بالاشتغال بعد فرض عدم إمكان الأخذ فى المتعلق.

و إنّما الكلام فيما قلنا بأصالة البراءه فى مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين هل يمكننا التمسك بها فى ما نحن فيه أم لا؟قال المحقق الخراسانى قدس سرّه (١):إنّه لا-مجال هاهنا إلّا لأصالة الاشتغال،و لو قيل بأصالة البراءه فيما إذا دار الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين،و ذلك لأنّ الشكّ هاهنا فى الخروج عن عهدته التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها،فلا يكون العقاب مع الشكّ و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه

ص: ٥٧١

بلا برهان؛ ضروره أنه بالعلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقه بلا قصد القربه.

و حاصل كلامه: أنّ الشكّ في مسأله دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين يرجع إلى الشكّ في كمّيّه التكليف و ثبوت أمر زائد فيه، و العقل يحكم هاهنا بجريان أصاله البراءه. و أمّا الشكّ في ما نحن فيه فيرجع إلى الشكّ في كيفيّة الخروج عن عهده التكليف، و هو كالشكّ في أصل الخروج، و العقل يحكم فيه بالاحتياط.

و لكنّ هذا الكلام مخدوش بأنّ البيان قد يكون بيانا لكلّ ما يمكن أخذه في المتعلّق من الأجزاء و الشرائط، و قد يكون بيانا لكلّ ما له دخل في حصول الغرض من الأمور به، سواء كان قابلا للأخذ فيه أم لا، و عبّرنا عن هذا البيان بالإطلاق المقامى، و على هذا فنقول: هل المراد من كلمه «البيان» في قاعده قبح العقاب بلا بيان التي كانت مستنده لجريان أصاله البراءه مطلق البيان أو بيان ما يمكن أخذه في المتعلّق؟ و نحن نستكشف من إضافه «لا» النافيه إلى كلمه «البيان» أنّ المراد هو الأوّل، و حينئذ لا فرق بين المقام و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من حيث جريان أصاله البراءه، بعد أنّ البيان ممكن للمولى في كلتا صورتين، إلاّ أنّ الفرق في طريق البيان فلا دليل للتفكيك بين المقامين من هذه الناحيه.

و يمكن أن يقال: إنّ ترتّب الغرض على تحقّق الأمور به كما أنّه كان منشأ لصدور الأمر و حدوثه كذلك كان منشأ لبقائه إلى حين حصول الغرض، مثلا:

إذا قال المولى لعبده: جننى بالماء، و العبد بعد إعطاء الماء لاحظ أنّ غرضه يعنى رفع العطش فلم يحصل بسبب انكسار ظرف الماء الذى بيده، فالعقل يحكم

بإعطاء الماء إليه ثانيا من دون حاجه إلى الأمر الثاني، وهكذا في المقام بعد العلم بأصل الوجوب، والشك في حصول الغرض بإتيان الواجب بدون قصد القربه العقل يحكم برعايه قصد القربه رعايه لحصول غرض المولى.

و جوابه: أوّلا- بالنقض بما إذا دار الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّنا في مورد الشك في الجزئية والاكتفاء بالأقلّ أيضا نشك في حصول الغرض، فلا بدّ هاهنا أيضا من الاحتياط، مع أنّه خلاف الفرض، فإنّ هذا البحث في المقام كان بعد فرض القول بالبراءة في الشك في الجزئية.

و ثانيا بالحلّ، فإنّ غرض المولى قد يكون مشخّصا للعبد في باب الأوامر، وقد يكون غير مشخّص له إن كان بالصورة الاولى، فالعقل يحكم بإتيان ما يتحقّق به غرض المولى، بل لا يحتاج إلى الأمر أصلا؛ لأنّه طريق لتعيين غرضه، ومعلوم أنّ الطريق والأماره إنّما يكون في مورد إذا كان الغرض فيه مجهولا، وأما إن كان بالصورة الثانية و كان بعض الامور مشكوك المدخلية في المأمور به و تحقّق الغرض، فليس للعقل الحكم برعايه شىء مشكوك، فتمسك بأصالة البراءة هاهنا مثل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين بدون الفرق بينهما بوجه.

أمّا المقام الثانى فنبحث فيه أيضا على كلا- المبنيين فنقول: أمّا على القول بإمكان أخذ قصد قربه في المتعلّق و جريان البراءة العقلية فيه كسائر الأجزاء و الشروط فلا مانع من جريان البراءة الشرعية أيضا، فتمسك لنفيه بحديث الرفع و أمثاله، بلا فرق بينه و بين سائر الأجزاء و الشروط في هذا البحث أيضا.

و أمّا على القول بإمكان الأخذ في المتعلّق و الاحتياط العقلي في المقام الأوّل

فهل يمنع الالتزام بالاشتغال هنا عن التمسك بحديث الرفع هاهنا أم لا؟ لقائل أن يقول: إنه لا يصح التمسك بالبراءة الشرعيه، فإننا سلمنا أنه ليس للشارع بيان، إلا- أنه يمكن إحاله البيان إلى حكم العقل، ولما حكم العقل برعايه قصد القربه فلا- ضروره لتعرضه، فهو مبين من جهه المولى، فلا محل لجريان حديث الرفع.

و جوابه: أولاً: أنه لو سلمنا حكم العقل بالاشتغال، و لكن لا شك في أنه ليس من الأحكام البديهيّه و الضروريّه العقليّه، بل هو من الأحكام التي اختلفت فيها العقول- كما مرّ تفصيله في المقام الأول- و حيث لا يكون هذا مجوّزاً؛ لعدم بيان الشارع، و لا معنى لتكاله على العقول لبيان ما له مدخلية في حصول الغرض.

و ثانياً: على فرض اتحاد العقول في الحكم بالاشتغال لا مانع من التمسك بحديث الرفع (1) أيضاً؛ لأنّ جريان أصاله الاشتغال لا يوجب تبديل الشك باليقين و ما لا يعلمون بما يعلمون؛ إذ الشك موضوع لجريان أصاله الاشتغال، و لا معنى لإعدام الحكم موضوعه، و لا- ينفي الحكم مجراه و مورده، بل كان جريانها مؤيداً لتحقيق عنوان ما لا يعلمون، و الجهل بالحكم الواقعي، فلا ينافي حكم العقل بالاشتغال مع التمسك بالبراءة الشرعيه، و لا إشكال في الاختلاف بين حكم العقل و الشرع، فتمشّى بما يقتضيه الدليل الشرعي.

و أمّا على القول بعدم إمكان أخذ قصد القربه في المتعلق فهل يمكن التمسك بالبراءة الشرعيه أم لا؟ قال المحقق الخراساني (2) في آخر كلامه: «لا أظنك أن توهم و تقول: إنّ أدله البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه

ص: ٥٧٤

١- (١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٥٦ من جهاد النفس، الحديث ١.

٢- (٢) كفايه الاصول ١١٤: ١.

الاشتغال عقلا هو الاعتبار؛ لوضوح أنه لا بدّ في عمومها من شيء كان قابلا للرفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإنّ دخل قصد القربه في الغرض ليس بشرعى بل واقعى، و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك إلا أنّهما يكونان قابلين للوضع و الرفع شرعا».

و لكنّه مخدوش بأنّه قد مرّ تصريحه بإمكان التمسك بالإطلاق المقامى فى الشكّ فى التبعديّه و التوضيحيّه؛ بأنّ المولى إذا كان فى مقام بيان جميع ما له دخل فى تحقّق الغرض بعنوان المخبر العادل لا بعنوان المنشئ و الأمر، و لم يتعرّض لدخاله قصد القربه فيه، فنستكشف عدم دخالته فى الأمور به. و هذا القول لا يكون قابلا للجمع مع عدم ارتباط وضع قصد القربه و رفعه بالشارع، بل كان أقوى دليل على أنّ وضعه و رفعه بيد الشارع، فلا مانع من التمسك بأصالة البراءة الشرعيّه على هذا المبنى أيضا. هذا تمام الكلام فى مبحث التبعدي و التوصلى.

ص: ٥٧٥

فى دلالة الصيغه على الوجوب النفسى

و من المسائل المعنونه فى الكفايه أنه إذا دار الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى أو بين الواجب التعينى و التخييرى أو بين الواجب العينى و الكفائى فهل يوجد طريق لإحراز أحد الطرفين أم لا؟ قال المحقق الخراسانى قدس سره (1):

قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعيناً عيئياً.

ثم استدلل بأنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب الغير-أى ذى المقدمه-بخلاف وجوب الواجب النفسى كالقول بأنّه يجب الوضوء إذا وجبت الصلاه، و هكذا فى الواجب التخييرى و الكفائى، فإذا كان المولى فى مقام البيان و لم ينصب قرينه على التقييد فالحكمه كونه مطلقاً، سواء وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أولاً.

و لكن يرد عليه إشكال ذكرناه فى المباحث السابقه، و هو أنّ الواجب النفسى إن كان عباره عن الواجب المطلق بلا قيد يلزم اتحاد القسم و المقسم، مع أنه من لازم تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى أن يكون الواجب النفسى

ص: ٥٧٧

عبارة عن المقسم مع إضافه قيد و خصوصيته له، و هكذا فى الواجب التعينى و العينى.

و لكن قال المحقق الأصفهانى قدس سره (1) فى مقام الدفاع عن استاذة: إن مراد صاحب الكفايه من الواجب النفسى لا يكون الإطلاق من حيث وجوب شىء آخر فى مقابل الواجب الغيرى، بل مراده أن الواجب النفسى أيضا مقيد كالواجب الغيرى، إلا أنه مقيد بالقيد العدمى، و هو عبارة عن عدم كون الوجوب للغير، و عدم نصب القرينه على القيد الوجودى دليل على عدمه، فمقتضى الحكمه تعيين المقيد بالقيد العدمى لا المطلق، كما هو ظاهر المتن. هذا محصل كلامه قدس سره.

و جوابه: أن القضية السالبة المتصوره هاهنا على قسمين: الأول: ما يعبر عنه بالسالبه المحصله، و هى كما تصدق مع وجود الموضوع كذلك تصدق مع انتفاء الموضوع كقولنا: «ليس زيد بقائم».

و الثانى: ما يعبر عنه بالسالبه المعدوله، و هى تحتاج إلى تحقق الموضوع كاحتياج القضية الموجهه إليه كقولنا: «زيد لا قائم» و أما القيد العدمى الذى قال بتحقيقه فى الواجب النفسى فلا يكون من القسم الأول؛ إذ المفروض فى المقام أن أصل الوجوب مسلم، و الشك فى نفسيته و غيريته، فلا بد من كونه من قبيل القسم الثانى، فيكون له عنوان الوصفية للموضوع الموجود- أى الوجوب المسلم- إما أن يكون مع قيد عدمى، و إما أن يكون مع قيد وجودى، و من المعلوم أن من شرائط التمسك بالإطلاق لإثبات النفسية بعد كون المولى فى مقام البيان، و عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب و أن لا ينصب

ص: ٥٧٨

قرينه على التقييد، فنسأل حينئذ أن المراد من التقييد هاهنا التقييد بقيد وجودى أو عدمى؟ فهل يمكننا إثبات الكفرية من إطلاق «اعتق رقبه» لكون الكفر عبارة عن عدم الإيمان و نفي قيد الإيمان؟ ولا شك في أن المراد من عدم نصب القرينه على التقييد في هذه المقدمه من مقدمات الحكمه أعم من القيد الوجودى و العدمى، و نتيجة الإطلاق مطلق الوجوب و إثبات المقسم و نفي أى نوع من القيود، سواء كان القيد وجوديًا أم عدميًا، و لا يستفاد منه النفسية كما لا تستفاد الغيرية.

و أما احتياج القيد الوجودى إلى مؤونه زائده و عدم احتياج العدمى إليها فلا يعقل أن يكون دليلًا لإثبات أحد القيدين و نفي الآخر بسبب الإطلاق، و هكذا فى الواجب التعينى و العينى فى مقابل الواجب التخيرى و الكفائى.

نعم، يمكننا إثبات النفسية من الإطلاق بطريق آخر، و هو أنه لا بدّ فى دوران الأمر بين النفسية و الغيرية من دليلين؛ أحدهما مشكوك فيه من هذه الجهة، مثلًا: نعلم أن الوضوء واجب غيرى - أى يرتبط وجوبه بوجوب الصلاة - أو نفسى لا يرتبط به، فإن كان غيريًا يكون الوضوء شرطًا للصلاة، و حينئذ يكون الارتباط من الطرفين، فكما أن وجوب الوضوء متوقف على وجوب الصلاة كذلك صحه الصلاة متوقفه على تحقق الوضوء.

و بالنتيجة يرجع الشكّ فى نفسية وجوب الوضوء و غيريته إلى أن الوضوء شرط للصلاة أم لا. يكون شرطًا لها، فتجرى أصاله الإطلاق المربوطه بماده الصلاة و تنفى الشرطية كما فى سائر الشرائط، و إذا لم يكن شرطًا فلم يكن وجوبًا غيريًا، فوجوبه نفسى. و هذا الطريق لا يجرى فى إثبات العينية و التعينية؛ إذ ليس فيهما من الدليلين أثر و لا خبر.

و يمكن أن يتوهم أنّ هذا المعنى يجرى فى دوران الأمر بين الواجب التعيينى و التخييرى أيضا، فإنّ الملا-ك المذكور-أى المواجهه مع الدليلين-ها هنا أيضا متحقّق، و أحد الدليلين أوجب شيئا، و الدليل الآخر أوجب شيئا آخر، و شكّ فى أنّ وجوبهما تخييرى أو تعيينى، فتجرى أصاله الإطلاق و استفاد منها التعيينيه.

و لكنّه مدفوع بأنّ مجرد تحقّق الدليلين لا يكفى فى استفاده التعيينيه، بل يعتبر أن يكون إطلاق أحد الدليلين منوطا بالمتعلّق و الآخر بالهيئه كما تحقّق فى دوران الأمر بين الواجب النفسى و الغيرى، و أمّا الإطلاقان القابلان للتمسّك ها هنا فكلاهما منوطان بالهيئه، و من حيث قابليته التمسّك و عدمها أيضا متساويان، فإن لم يكن أحدهما قابلا- لإثبات التعيينيه و ثانيهما أيضا كان كذلك.

و تمسّك بعض بالتبادر و قال: إنّ المتبادر من هيئه «افعل» هو الوجوب المقيّد بقيد النفسيه و التعيينيه و العيينيه، و معلوم أنّ التبادر علامه الحقيقه.

و جوابه: أنّ لازم ذلك أن يكون استعمال هيئه «افعل» فى الواجب الغيرى و التخييرى و الكفائى استعمالا مجازيا، كما فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (1) مع أنّه لا يمكن الالتزام به أصلا.

و من الطريق التى يتمسّك بها لإثبات النفسيه و التعيينيه و العيينيه الانصراف الناشئ من كثره الاستعمال، و من البديهى أنّ كثره استعمال هيئه «افعل» فى هذه المعانى إن كان بحدّ يوجب الانصراف إليها يكون قابلا للاستناد فى المقام،

ص: ٥٨٠

إلا أن الإشكال في تحقّق الانصراف في ما نحن فيه بعد أن نرى استعمال الهيئه في الواجبات الغيريّه و التخييريّه و الكفائيّه بحدّ لعلّه كان أزيد من استعمالها في الواجبات النفسيه و التعيينيه و العيئه، فكيف يمكن ادّعاء الانصراف؟!

و اختار استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) في أصل دلالة هيئه «افعل» على الوجوب طريقا يجرى في ما نحن فيه أيضا، و هو أنّ الأمر الصادر من المولى يحتاج إلى الجواب، و مجرد احتمال الاستحباب لا يكون عذرا للمخالفه، و العقل يحكم بالامثال في مقام تحيّر العبد، بأنّ البعث الصادر عن المولى إيجابى أو استحبابى، و هكذا نقول: إذا أمر المولى بالوضوء-مثلا- و شككنا في أنّه واجب نفسى أو غيرى حتّى يكون وجوبه متوقّفا على وجوب الصلاه، فالعقل يحكم بالامثال، و مخالفه العبد بدليل احتمال كون الوجوب غيريّا لا- يكون عذرا، بل العقل يحكم بأنّ التكليف المسلّم من المولى يحتاج إلى الجواب، فيستفاد من هذا الطريق النفسيه. و هكذا في الواجب التعيينى و العينى، هذا تمام الكلام في هذا البحث.

ص: ٥٨١

وقوع الأمر عقيب الحظر

فبعد البناء على ظهور صيغه الأمر فى الوجوب إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام توهمه ظننا كان أو شكاً أو وهماً، هل يكون موجبا لارتفاع هذا الظهور فلا تدلّ حينئذ على الوجوب أم لا؟ والآراء فى هذه المسألة مختلفه، فنسب إلى بعض العامه ظهورها فى الوجوب كوقوعها فى غير هذه الموقعيه، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى، كما فى قوله تعالى: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١)، فإنّ الأمر علق بالانسلاخ الذى هو عباره عن انقضاء الأشهر الحرم التى هى عله النهى، فيفيد الوجوب الذى كان قبل الحظر، و فى قوله تعالى: وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (٢) يفيد الإباحه التى هى حكم الصيد قبل النهى عنه، و أمّا إن لم يكن معلقاً بزوال عله عروض النهى أو لم يكن معلقاً أصلاً أو وقع فى مقام توهم الحظر فيفيد الوجوب.

و نسب إلى المشهور ظهورها فى الإباحه فى كلا الفرضين، و لكن لا بدّ لنا

ص: ٥٨٣

١- (١) التوبه: ٥.

٢- (٢) المائده: ٢.

قبل الخوض في البحث من توضيح كلام المشهور، وقد تقدّم مرارا أنّ أصله الظهور من الاصول المعبره العقلانيه، و أعمّ من أصله الحقيقيه، فكما تحقّق في الاستعمالات الحقيقيه كذلك تحقّق في الاستعمالات المجازيه المحفوفه بالقرينه، فيكون لمجموع «أسدا يرمى» -مثلا- ظهور في المعنى المجازي، و حينئذ نلاحظ أنّ ظهور الصيغه في الإباحه إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه، هل يكون من سنخ ظهورها في الوجوب إذا وقعت في غير هذين الموقعتين أم لا؟ بمعنى أنّ كليهما مستندان إلى الوضع، و قول الواضع بأنّه وضعتها للإباحه إذا وقعت في هذين الموقعتين، و وضعتها للطلب الوجوبي إذا وقعت في غير هذين الموقعتين، أو أنّها وضعت للبعث الوجوبي من حيث الوضع، و أمّا وقوعها في أحد هاتين الموقعتين تكون بمنزله «يرمى» في قولنا: «رأيت أسدا يرمى»، يعني يتحقّق لها الظهور في المعنى المجازي اتّكالا على القرينه، إلا أنّ القرينه قد تكون جزئيه و شخصيه كما في المثال المذكور، و قد تكون كليّه و عامّه كما في ما نحن فيه.

فيكون وقوع الأمر عقيب النهي أو في مقام توهمه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي، فينحلّ نظر المشهور في الحقيقيه إلى ادّعاءين:

أحدهما: ادّعاء سلبي، و هو أنّ الأمر في هاتين الموقعتين ليس بظاهر في المعنى الحقيقي و البعث الوجوبي.

و ثانيهما: ادّعاء إثباتي، و هو أنّ الأمر في هاتين الحاليتين ظاهر في خصوص الإباحه، فهل يمكننا موافقه المشهور في كلا الحكمين أو في الحكم الأوّل فقط لجهه خاصّه؟ فيكون موجبا لإجماله بعد ارتفاع ظهوره الأوّل في الوجوب.

و لكن لا- بدّ من نظر إجمالي إلى أدلّه الأقوال كما قال صاحب الكفايه (١): إنّ أرباب الأقوال المذكوره تمسّـكوا لمدّعياتهم بجملة من موارد الاستعمالات، مثل أمر الطبيب بأكل بعض المأكولات بعد النهى عنها للمريض بدلالته على الإباحه و أمثال ذلك، مع أنّه لا- مجال للتمسّـك بها، فإنّه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعيّه، فلا- يصلح الاستدلال بها على كون مجرّد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينه على ما ادّعوه من الأقوال المذكوره بعنوان قاعده كليّه.

و وافق صاحب الكفايه قدّس سرّه المشهور في الادّعاء السلبي و هو: أنّ الأمر إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه ليس بظاهر في المعنى الحقيقي، و خالفهم في الادّعاء الإثباتي، و هو: ظهوره في هذين المقامين في الإباحه، بل هو قائل بأنّ الوقوع في أحد هذين المقامين قرينه صارفه فقط، و ليست بقرينه معيّنه فيصير الأمر حينئذ مجملا، فلا يحمل على أحد المعاني من الوجوب و الإباحه و أمثال ذلك إلا بقرينه اخرى.

و مبنى هذه المسأله أنّه إذا كانت في الكلام قرينه و شككنا في أنّ المتكلم اعتمد على هذه القرينه أم لا فليس له ظهور، لا في المعنى الحقيقي و لا في المعنى المجازي.

و لا- محلّ هاهنا لأصالة الظهور، فإنّ التمسّـك بها فرع إحراز أصل الظهور و تحقّقه، فإذا كان في الكلام كلمتان و كان بعدهما قرينه واحده، و نحن نعلم إرجاعها إلى واحد منهما و نشكّ في إرجاعها إلى الآخر، فيصير المشكوك فيه مجملا، كقولنا: «رأيت أسدا و ذئبا يرمى» و المتيقن إرجاعها إلى كلمه

ص: ٥٨٥

«الذئب»، و أمّا الإرجاع إلى كلمه «الأسد» فمشكوك، فليس لها ظهور فى المعنى الحقيقى؛ لاحتمال الاعتماد على القرينه، و لا فى المعنى المجازى؛ لاحتمال عدم الاعتبار بها، و إذا كان الأمر كذلك فلا مجال للتمسك بأصالة الظهور.

و أمّا أصالة الحقيقه فإن قلنا بعدم استقلالها فى قبال أصالة الظهور- بل أنها شعبه من أصالة الظهور كما هو الحقّ- فلا مجال لكليهما فى المقام بعد اشتمال الكلام على ما يصلح للقريته.

و أمّا على القول بحجّيتها تعبدا عند العقلاء فيحمل الكلام على المعنى.

الحقيقى و لو لم يكن ظاهرا فيه؛ لأصالة الحقيقه و لكونها معتبره عند العقلاء تعييدا، و لكنّه ليس بقابل للقبول؛ لعدم التعيّد فى الامور العقلائية.

و بالتتيجه ليس للأمر الواقع بعد الحظر أو فى مقام توهمه ظهور لا فى المعنى الحقيقى و لا فى المعنى المجازى كما فى المثال الذى ذكرناه، إلا أنّ القرينه فيه لفظيه و شخصيه، و فى المقام حالته و كليته، و لا فرق بين القرائن من هذه الجهه بعد الاشتراك فى أصل صلاحية القريته.

هذا توضيح ما قال به صاحب الكفايه فى هذه المسأله. و الحقّ أنّه كلام متين و نفيس جدّا.

إشارة

في المَرَّة و التكرار

في أنّ صيغته الأمر-أى المجموع المركّب من الهيئه و المادّه-هل تدلّ على المَرَّة أو التكرار أم لا-؟ و لكن لا بدّ لنا ابتداء من البحث في جهتين:الاولى أنّ النزاع المذكور مربوط بالهيئه أو بالمادّه أو بكليهما،الثانية:أنّ المراد بالمَرَّة و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد أو كلاهما؟

أمّا الجبهه الاولى

فاستدلّ لارتباط النزاع بالهيئه:أوّلا بأنّه من المسلّم عند المتأخّرين من أهل الأدب وحده المادّه في المشتقّات،و اختلاف المعانى فيها يرجع إلى الهيئات،و إذا لاحظنا هذا الاتّفاق مع الاختلاف في دلالة صيغته الأمر على المَرَّة أو التكرار و عدمها،فيستفاد أنّ النزاع هاهنا أيضا يرجع إلى الهيئه،و إلّا ليجرى النزاع في جميع المشتقّات بعد اشتراكها في المادّه،فيدلّ انحصار النزاع في الأمر على ارتباطه بالهيئه.

و ثانيا:بما حكاه المحقّق الخراساني قدّس سرّه عن صاحب الفصول،و هو أنّ محلّ النزاع في دلالة الصيغته على المَرَّة أو التكرار هو نفس الهيئه دون المادّه،فإنّها خارجه عن حريم النزاع؛لحكاية السكّاكي اتّفاق أهل العربيّه على أنّ المصدر المجرّد عن اللام و التنوين الذى هو مادّه صيغته الأمر لا يدلّ إلّا على نفس

الماهيته، فنزاع المرّه و التكرار يختصّ بالهيئه و لا يجرى فى الماده.

و أجاب عنه صاحب الكفايه قدس سرّه (1) بأنّ الاتّفاق المذكور فى المصدر لا يوجب الاتّفاق على أنّ ماده الصيغه لا تدلّ إلّا على الماهيه؛ ضروره أنّ المصدر ليس بماده لسائر المشتقات، بل هو مثلها فى أنّه له ماده و هيئه، كيف يكون المصدر ماده للمشتقات و الحال أنّ معناه مابين لمعنى المشتقّ - كما عرفت - و مع المباينه كيف يصحّ أن يكون ماده لها؟! فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار فى ماده الصيغه.

ثمّ أشكل على إنكار كون المصدر أصلا للمشتقات بقوله: إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام؟ فأجاب عنه: أوّلا - بأنّه محلّ خلاف؛ لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل فى الكلام هو الفعل. و ثانيا: بأنّ معناه أنّ الواضع وضع أوّلا المصدر وضعاً شخصياً، ثمّ بملاحظته وضع بوضع نوعى أو شخصى سائر الصيغ التى تناسبه ماده و معنى، مثلاً: وضع الواضع كلمه «الضرب» للحدث المنسوب إلى فاعل ما بوضع شخصى، ثمّ بملاحظته وضع هيئه «ضرب» بوضع نوعى لفعل الماضى، فمعنى كون المصدر أصلا هو التقدّم فى الوضع، و ليس معناه كون المصدر بمادته و هيئته ماده للمشتقات؛ لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه فى المشتقات؛ لمباينته لها هيئه و معنى.

و يمكن أن يقال: إنّّه يصحّ للواضع القول بأنّه: وضعت ماده «ض - رب» بشرط أن يكون الضاء مقدّما ثمّ الراء ثمّ الباء لمعنى كذا.

قلنا: هذا صحيح و لكن لا ينضبط معه الوضع، و لذا يكون المصدر فى الكلام بهذا المعنى.

ص: ٥٨٨

هذا محصل كلام صاحب الكفايه بتوضيح و إضافه.

و لكنّه لم يذكر أنّ مفاد هيئته المصدر الذى له هيئته و مادّه ما هو؟ و التحقيق أنّ فيه احتمالين: أحدهما: أنّ هيئته المصدر ليس لها معنى خاصّ، إنّما هي لإمكان التلفّظ و التنطق بالمادّه، كما قال به استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (1).

و ثانيهما: أنّ يكون لهيئته معنى زائد على المادّه، و يؤيّده ما يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر إمّا أن يكون بمعنى الفاعل، و إمّا أن يكون بمعنى المفعول، فيستفاد منه أنّ لهيئته يتحقّق معنى زائد على معنى المادّه الساريه فى المشتقّات، فمفاد المادّه عبارته عن نفس الحدث الذى يعبر عنه بالفارسيه بـ «كتك»، و هذا المعنى متحقّق فى جميع المشتقّات، و مفاد الهيئته عبارته عمّا يقول به أهل الأدب من أنّ المصدر ما كان فى آخر معناه الفارسي الدالّ «د» و النون «ن» أو التاء «ت» و النون «ن»، و هذا أقرب عندى.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ إشكال صاحب الكفايه على صاحب الفصول ليس فى محلّه، فإنّ الاتفاق ثابت بأنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين مفاده نفس الماهيه على ما نقل عن السكاكي، أى أنّ المادّه هي المصدر لا- تدلّ على المرّه و التكرار، و من المعلوم أنّ مفاد الهيئته ليس بأقلّ من مفاد المادّه، بل مفادها عبارته عن مفاد المادّه مع إضافه، فلا تنقص الهيئته من مفاد المادّه، و إذا لم تكن فى مادّه المصدر دلالة على المرّه و التكرار فلا- تكون فى مادّه سائر المشتقّات أيضا؛ إذ المادّه فى الجميع واحده، و لا فرق بينها من هذه الجهه، و منها مادّه الأمر.

فيبقى فى المسأله احتمالان: أحدهما: ارتباط النزاع بمجموع الهيئته و المادّه،

ص: ٥٨٩

١-١) مناهج الوصول إلى علم الاصول ٢٠٢: ١.

و ثانيهما:ارتباطه بالهيئه فقط،و الاحتمال الأول و إن كان جعل الصيغه في عنوان البحث مؤيدا له و لكن لا يساعده الواقع؛ إذ مرّ في باب المشتقّ أنّه ليس لمجموع الهيئه و المادّه وضع على حده في قبال الهيئه و المادّه،حتّى يكون النزاع مرتبطا به،فلا محاله يتعيّن الاحتمال الثاني-أى الارتباط بالهيئه- فيرجع النزاع إلى أنّ هيئه الأمر هل تدلّ على خصوص المرّه أو على خصوص التكرار أو لا تدلّ عليهما أصلا.

و لكن أشكل عليه استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بإشكال و هو: أنّ هذا المعنى بعيد جدّا؛ لأنّ الهيئه وضعت لنفس البعث و التحريك،و مقتضى البعث هو إيجادها في الخارج،و حينئذ الشيء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث مكرّرا على نحو التأسيس،و لا- يكون مرادا و مشتاقا إليها مرّتين؛لما مرّ أنّ تشخّص الإراده بالمراد و المتعلّق فهي تابعه له في الكثره و الوحده،فلا تتعلّق بالشيء الواحد إرادات متعدّده في آن واحد،و هكذا البعث و التحريك المتعدّد بماهيّه واحده في زمان واحد.

فإن قلت:على القول بكون الإيجاد جزء مدلول الماهيه يصحّ النزاع،بأن يقال:إنّه بعد تسليم وضعها لطلب الإيجاد هل هي وضعت لإيجاد أو إيجادات؟ فإنّ إيجاد الماهيه قابل للتعدّد و التكرّر،فلا مانع من كون التكرار قيّدا لإيجاد الماهيه،و بتبعه يتكرّر البعث و التحريك أيضا.

و جوابه أو لا:أنّ كلمه الإيجاد لا- تكون جزء مفاد المادّه،فإنّ مفادها نفس الماهيه- كما مرّ آنفا نقل السكاكي الإجماع على ذلك- لا جزء مفاد الهيئه،فإنّ مفادها عباره عن البعث و التحريك،و أمّا انحصار طريق الامتثال بإيجاد

ص: ٥٩٠

المَاهِيَّة فِي الْخَارِجِ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ صَحِيحًا إِلَّا أَنَّ الْبَحْثَ فِي مَقَامِ تَعَلُّقِ التَّكْلِيفِ لَا فِي مَقَامِ الْاِمْتِثَالِ، وَ لَا دَخَلَ لِلْوُجُودِ فِي مَتَعَلِّقِ التَّكْلِيفِ.

وَجَوَابُ الْإِمَامِ قَدَّسَ سِرَّهُ (١) عَنْهُ: أَنَّ مَفَادَ الْهَيْئَةِ مَعَانِي حَرْفِيَّةٍ، وَقَدْ مَرَّ أَنَّهَا غَيْرُ مُسْتَقْلَلَاتٍ مَفْهُومًا وَ ذَهْنًا وَ خَارِجًا وَ دَلَالَةً، وَ لَا يُمْكِنُ تَقْيِيدَ الْإِيْجَادِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى حَرْفِيٍّ بِالْمَرَّةِ وَ التَّكْرَارِ إِلَّا بِلِحَازَةِ مُسْتَقْلَلًا. وَ مَرَّ أَيْضًا أَنَّ لَنَا فِي قِبَالِ الْجَوْهَرِ وَ الْعَرْضِ وَ جُودَا آخَرَ أَوْضَعْفٍ مِنْ وَجُودِ الْعَرْضِ؛ لِأَحْتِيَاجِهِ فِي التَّحَقُّقِ إِلَى الْوُجُودِيْنَ، وَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ وَاقِعِيَّةِ ظَرْفِيَّةِ الدَّارِ لَزِيْدٍ-مِثْلًا-فَإِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَعَانِي الْحَرْفِيَّةِ اسْتِقْلَالٌ فِي مَرَحَلِهِ مِنَ الْمَرَاهِلِ الْمَذْكُورَةِ فَلَا بَدَّ مِنْ لِحَازَتِهَا دَائِمًا آلَهُ لِلغَيْرِ وَ وَصْفًا لِلغَيْرِ، وَ إِذَا أَخَذَ التَّكْرَارُ قِيْدًا فِي مَفَادِ الْهَيْئَةِ فَمَعْنَاهُ لِحَازَةُ الْهَيْئَةِ بِمَا أَنَّ لَهَا مَعْنَى حَرْفِيًّا آلَهُ لِلغَيْرِ، وَ لِحَازَتُهَا اسْتِقْلَالًا بِمَا أَنَّ التَّكْرَارَ قِيْدٌ لَهُ، وَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ غَيْرِ جَائِزٍ.

وَ يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْإِمَامَ قَدَّسَ سِرَّهُ صَرَّحَ فِي الْمُبَاحِثِ السَّابِقَةِ أَنَّ الْقِيُودَ تَرْجِعُ كَثِيرًا إِلَى الْهَيْئَاتِ كَقَوْلِنَا: «ضَرَبْتُ زَيْدًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ» وَ مَعْلُومٌ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِ«يَوْمِ الْجُمُعَةِ» يَرْجِعُ إِلَى مَفَادِ هَيْئَةٍ ضَرَبْتُ يَعْنِي وَقُوعَ الضَّرْبِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ، فَكَيْفَ لَا- يُمْكِنُ تَقْيِيدَ الْهَيْئَةِ فِي مَا نَحْنُ فِيهِ؟!

وَ قَالَ الْإِمَامُ قَدَّسَ سِرَّهُ (٢) فِي مَقَامِ دَفْعِ هَذَا التَّوَهَّمِ: وَ مَا ذَكَرْنَاهُ سَابِقًا مِنْ أَنَّ نَوْعَ الْاسْتِعْمَالَاتِ لِإِفَادَةِ مَعَانِي الْحُرُوفِ وَ جَوَزْنَا تَقْيِيدَهَا، بَلْ قَلْنَا: إِنَّ كَثِيرًا مِنَ التَّقْيِيدَاتِ رَاجِعٌ إِلَيْهَا، لَا يَنَافِي مَا ذَكَرْنَا هَاهُنَا؛ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ هُنَاكَ إِمْكَانَ تَقْيِيدِهَا فِي ضَمَنِ الْكَلَامِ بِلِحَازَةِ آخَرَ، فَيَكُونُ دَلِيلًا تَقْيِيدَ الْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ فِي

ص: ٥٩١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

المثال تعلّق اللحاظين به في الموقعتين، أى تعلّق اللحاظ الآلى قبل التقييد و تعلّق اللحاظ الاستقلالى بعد التقييد و تكميل الجملة، و البحث في ما نحن فيه في نفس الهيئه بدون الضميمه، و معنى التقييد فيها اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى في آن واحد.

و إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئه موضوعه للإيجاد و المتقيّد بالمرّه و التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفى وقت لحاظه آلياً، و أمّا إذا قلنا بأنّها موضوعه للإيجادات بالمعنى الحرفى فلا يكون كذلك. و إن شئت قلت: بأنّه كما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى يجوز وضع الحرف للكثرات و استعمالها فيها.

قلت: ما ذكرت كان أمراً ممكناً و لكنّه خلاف الوجدان و الارتكاز في الأوضاع، فلا محيص في معقوليه النزاع من إرجاعها إلى وضع المجموع مستقلاً بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادى لا الصورى أو إلى نفس المادّه؛ بأن يقال:

إنّ لمادّه الأمر وضعاً على حده. هذا تمام كلام الإمام قدّس سرّه مع توضيح و إضافه.

و لكنّ التحقيق: أنّ أدلته في المقام و إن كانت غير قابله للخدشه، إلّا- أنّ استنتاجه برجوع القيد إلى المادّه مع الاتّفاق بين المتأخّرين على وحده مفاد المادّه في جميع المشتقات بعيد جدّاً، و لكنّه أهون من إرجاع القيد إلى الهيئه كما لا يخفى.

و أمّا البحث عن الجبهه الثانيه

بأنّ المراد بالمرّه و التكرار هل هو الدفعه -بمعنى وحده الإيجاد التى تصدق على الأفراد أيضاً- و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ فكان لكلا القولين مقرب، و مقرب الأول أنّ لفظ المرّه ظاهر في الدفعه و لفظ التكرار في الدفعات، و مقرب الثانى أنّ ما أوجب طرح هذا

النزاع فى الاصول عبارته عن أنّ بعض الواجبات يكفى إيجاد فرد منه فى طول العمر مثل حجّه الإسلام، و البعض الآخر منها يلزم إيجاد أفراد متعدّد منه، إلا أنّ تعدّد كلّ شىء بحسبه، فالصلاه-مثلا-يجب فرد منها بالإضافة إلى كلّ وقت من الأوقات، و الصوم يجب إيجاد فرد منه بالإضافة إلى سنه، و هكذا، و اختلاف الواجبات من هذه الجبهه أوجب لطرح هذا البحث فى الاصول؛ بأنّ هيئته «افعل» إذا صدرت عن المولى هل يكفى الإتيان بفرد واحد من المأمور به أو يلزم الإتيان بأفراد متعدّد منه؟ فهذا يناسب مع الفرد و الأفراد لا الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (1): و التحقيق أن يكون محلّ النزاع فيهما بكلا- المعنيين، و صاحب الفصول (2) أقام دليلا على كون المراد بالمرّه و التكرار هو الدفعه و الدفعات.

و إنّنا نبحت فى باب الأوامر عن المسألتين المتشابهتين: إحداهما: دلالة الأمر على المرّه و التكرار و عدمها، و ثانيهما: أنّ الأوامر و النواهي تتعلّق بالطبائع و المفاهيم أو بالأفراد؟ و الظاهر أنّ إحداهما ليست متفرّعه على الاخرى، بل كلتاهما مستقلتان فى البحث.

و ضابطه الاستقلال أن يكون كلّ من القائلين بأقوال مختلفه فى هذه المسأله مختارا فى اختيار كلّ من الأقوال فى المسأله الاخرى، فبناء على إرادته الفرد من المرّه يلزم جعل هذا البحث تتمّه للمبحث الآتى من أنّ الأمر متعلّق بالطبيعه أو الفرد، فيقال عند ذلك: و على تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق

ص: ٥٩٣

١- ١) كفايه الاصول ١١٩: ١-١٢١.

٢- ٢) الفصول الغرويه: ٧١.

بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه.

و أمّا لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين، و يجرى البحث على كلا القولين في تلك المسأله؛ بأن يقال: بناء على تعلّق الأمر بالطبيعه هل تقتضى الصيغه مطلوبتيه الطبيعه دفعه أو دفعات؟ و على القول بتعلّقه بالفرد هل تقتضى الصيغه اعتبار الدفعه في مطلوبتيه الفرد أو الدفعات أو لا تقتضى شيئاً منهما؟ و نستكشف من استقلال المسألتين أنّ المراد منهما هي الدفعه و الدفعات.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه (1) في مقام جوابه: إنّ هذا توهم فاسد، و جوابه مبتن على توضيح كلتا المسألتين، أمّا توضيح المسأله الآتيه فهو أنّ مراد القائل بتعلّق الأمر بالطبيعه ليس بتعلّقه بنفس الطبيعه و الماهيته؛ إذ الطبيعه من حيث هي ليست إلّا هي لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، لا موجوده و لا معدومه، لا محبوبه و لا مبغوضه، بل المراد بتعلّقه بها باعتبار وجودها في الخارج، و الفرق بين هذا القول و القول بتعلّقه بالفرد بأنّ الفرد عباره عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديّه، فيرجع النزاع إلى أنّ مطلوب المولى عباره عن وجود الماهيه فقط، و أمّا العوارض المشخصه بلحاظ الملازمه مع الوجود الخارجى فهي خارجه عن دائره المطلوب، أو المطلوب عباره عن وجود الطبيعه مع الخصوصيات الفرديّه، مع اشتراكهما في أصل تعلّق الطلب بوجود الطبيعه.

و توضيح هذه المسأله: أنّ المراد بالمرّه و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد هو أنّ القائل بالمرّه يقول بدلاله الأمر على وجود واحد من وجودات المأمور به،

ص: ٥٩٤

و القائل بالتكرار يقول بدلالته على وجودات متعدده منها، و القائل بعدم الدلاله عليهما يقول بدلالته على أصل الوجود، و عنوان الوحده و التكثر خارج عنه.

فيجری نزاع المرّه و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد على كلّ من القول بتعلّق الأمر بالطبيعه أو الأفراد بأنّ المطلوب إن كان هو الطبيعه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدلّ على مطلوبيه وجود واحد أو وجودات متعدده أو لا تدلّ عليها؟ كما أنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميّز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخّصه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدلّ على أنّ متعلّق الأمر وجود واحد أو وجودات متعدده؟ فجعل هذا النزاع من تتمّه مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد ليس في محلّه.

و التحقيق:

أنّ أصل مدّعاہ-من أنّ المراد من الطبيعه وجود الطبيعه في المسأله الآتيه، و المراد من الفرد و الأفراد في هذه المسأله هو وجود واحد و وجودات متعدده-كلام متين و لا يكون قابلا للمناقشه، و لكنّ الدليل الذي أقامه لهذا الدعوى ليس بصحيح، فلا بدّ لنا من إقامه الدليل الصحيح بعد موافقه أصل هذا الكلام.

و أمّا الاستدلال على كون المراد من الطبيعه ليس نفس الطبيعه؛ بأنّ الماهيّه من حيث هي ليست إلّا هي، فهو مخدوش: أوّلا بأنّ المتناقضات بأجمعها مسلوبه عن مرحله الماهيّه، فكما أنّ الماهيّه من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، كذلك لا موجوده و لا- غير موجوده، و إذا لم تكن إضافه الطلب إلى الماهيّه صحيحه فكيف تصحّ إضافه الوجود إليها؟! مع أنّ كلاهما مسلوب عن ذات الماهيّه، فلا يمكن حلّ المشكل بأنّ الأمر طلب

و ثانيا: أن قول الفلاسفه بأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي أجنبي عن المقام، بل هو مربوط بالحمل الأولي الذاتى، و ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود و الماهية، و فى المفهوم أيضا على قول، فالماهية فى هذا المقام ليست إلا ذات الماهية و أجزاءها- أى الجنس و الفصل- و كل ما كان خارجا عنهما كان خارجا عن الماهية أيضا، فقضية «الإنسان موجود» بلحاظ الحمل الأولي قضية كاذبه، كما أن قضية «الإنسان غير موجود» بهذا اللحاظ قضية كاذبه، و هكذا فى سائر المتناقضات، فمعنى قولهم: الماهية من حيث هي ليست إلا- هي، لا- مطلوبة و لا- غير مطلوبة، عبارته عن أن المطلوب ليس تمام الماهية و لا- جزء الماهية، كما أن كونها غير مطلوبة ليس كذلك، و هكذا، فكل ذلك مربوط بمقام الحمل الأولي الذاتى.

و أقما البحث فى مسأله تعلق الأمر بالطبائع و الماهيات فلا- شك فى أنه مربوط بمقام الحمل الشائع الصناعى، و ملاكه اتحاد الموضوع و المحمول فى الوجود، و أن الموضوع مصداق من مصاديق المحمول، مثل: «زيد إنسان»، فإذا قلنا: ماهية الصلاه مطلوبة لا يكون معناه المطلوبية داخله فى ماهية الصلاه، بل معناه أن ماهية الصلاه تكون من مصاديقها، كما أن الجسم يكون من إحدى مصاديق الأبيض، فالبحث فى أن الأمر متعلق بالماهية كعروض البياض بالجسم و عدمه، لا أن الطلب دخيل فى الماهية، فالدليل لا ينطبق على المدعى؛ إذ المدعى عبارته عن أن الأمر لا- يتعلق بالطبيعه، و الدليل عبارته عن أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي، فأصل مدعى صاحب الكفايه صحيح؛ بأن القائل بتعلق الأوامر بالطبائع مراده وجود الطبيعه، و القائل

بتعلّقها بالأفراد مراده الأفراد مع الخصوصيّات الفرديّه، فالنزاع في أنّ العوارض المشخّصه داخله في مطلوب المولى أم لا، مع قبول كلاهما أنّ الطلب يتعلّق بوجود الطبيعه.

ولكنّ البحث هاهنا في أنّ المادّه تدلّ على نفس الماهيّة و الهيئه تدلّ على البعث و التحريك، فلا شيء آخر يدلّ على الوجود.

و نسب إلى صاحب الفصول (1) أنّه قال بأنّ الوجود جزء مفاد الهيئه-أى وضعت هيئه الأمر لطلب الوجود-فمجموع الهيئه و المادّه تدلّ على طلب وجود الماهيّة.

و لنا طريق آخر لعلمه يطابق الواقع، وهو كما مرّ أنّ البعث و التحريك على قسمين: أحدهما: البعث و التحريك الحقيقى، و الآخر: البعث و التحريك الاعتبارى. و الثانى فى الحقيقه قائم مقام الأوّل، و إذا سمعنا تحقّق البعث و التحريك الحقيقى فنفهم أنّه متوجّه إلى وجود مبعوث إليه، مع أنّ الألفاظ لا- تدلّ عليه، مثل: «زيد بعث عمرا إلى السوق»، و استفاده الوجود من هذا منوط بالدلاله الالتزاميّة لا الوضعيّة؛ إذ لا يمكن البعث و التحريك الحقيقى إلى غير جانب الوجود عقلا.

و هذا المعنى يجرى بعينه فى البعث و التحريك الاعتبارى أيضا؛ إذ كما أنّه لا معنى لاعتبار الملكيه بدون المالك و المملوك فى عالم الاعتبار كذلك لا- معنى للبعث و التحريك الاعتبارى بدون الوجود، خصوصا على القول بأصالة الوجود، و اللابدّيّه العقلية حاكمه بالملازمه بين المبعوث إليه و الوجود، بل العرف أيضا يستفيد من قول المولى لعبده: «سافر إلى طهران» أنّه بعثه إلى

ص: ٥٩٧

إيجاد السفر إلى «طهران»، فالعرف أيضا يساعد العقل في هذه المسألة، فما ادّعه المحقق الخراساني قدس سره صحيح، ولكن من هذا الطريق لا من الطريق الذي ذكره.

و هذا فتح باب لنا في أصل بحث دلالة الصيغه على المره أو التكرار و عدمها؛ إذ لا شك في أنّ المقصود من الدلالة هاهنا الدلالة اللفظية و الوضعيه، سواء كان النزاع مربوطا بالهيئه أو بالماده أو بالمجموع، و حينئذ يظهر ما هو التحقيق في المسألة من أنه لا ارتباط للمرّه و التكرار بالدلالة اللفظيه، فإنّ لهما عنوان الوصفيه للوجود، فإذا كان الموصوف خارجا عن الدلالة اللفظيه- كما مرّ آنفا- فكيف الحال بالنسبه إلى وصف الوحده و التكرّر؟! بل الوصف خارج عنها بطريق أولى، و لا يعقل أن يكون الموصوف خارجا عن مفاد الصيغه و الوصف داخل فيه كما لا يخفى، فلا مجال للنزاع بأنّه هل الصيغه تدلّ على المرّه أو التكرار أم لا.

و يمكن أن يقال: إنّه كما يستفاد أصل الوجود عن طريق العقل و اللابدّيه العقلية كذلك يستفاد قيد المرّه أو التكرار أيضا عن طريق اللابدّيه العقلية، و إن كان هذا خلاف الظاهر إلّا أنّه يكفي للإيصال إلى المرّه أو التكرار.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّ اللابدّيه العقلية تحتاج إلى الملاك كما تحقّق في المبعوث إليه من أنه مربوط لا محاله بالوجود، و ليست اللابدّيه العقلية أو العرفيه زائده حتّى تقتضى تحقّق القيد بالوحده أو التكرار أيضا.

و أمّا إذا كان الوجود داخلا- في مفاد الهيئه من حيث الوضع- كما قال به صاحب الفصول- ففي بادئ النظر و إن كان النزاع معقولا بأنّ الوجود المتحقّق في مفاد الهيئه هل هو عباره عن الوجود المطلق أو الوجود المقيّد بالوحده أو

التكرار، إلا أنّ تماميه هذا الكلام متوقف على تسليم جهتين: إحداهما: دخاله الوجود في مفاد الهيئه لغه، أى وضع هيئه «افعل» للبعث و التحريك إلى وجود مبعوث إليه بحسب اللغه، مع أنّه ليس كذلك واقعا.

و الثانيه: عدم ورود الإشكال الذى أورده الإمام قدّس سرّه من اجتماع اللحاظين الآلى و الاستقلالى فى آن واحد فى كلمه واحده، مع أنّه أيضا وارد و لا يكون قابلا للدفع.

و بالنتيجه لا دلالة لصيغه الأمر بمجموعها على المرّه و لا على التكرار.

ثمّ إنّ إتيان المكلف فى مقام الامتثال بوجود واحد من وجودات الطبيعه يكفى فى تحقّق المأمور به قطعاً، فإنّ مفاد صيغه الأمر عباره عن البعث و التحريك الاعتبارى إلى إيجاد الطبيعه، و هو يتحقّق بإيجاد فرد واحد منها فى الخارج، إنّما الكلام فى إيجاد المكلف فى مقام الامتثال أفراداً متعدّده، سواء كان بصوره عرضيه - كعتق عبيده بصيغه واحده بعد حكم المولى بوجوب عتق العبد - أو كان بصوره طوليه كعتق عبيده تدريجاً فرداً بعد فرد، و لا بحث فى تحقّق الامتثال و عدمه بها؛ لأنّه إذا كان إيجاد فرد واحد منها موجبا لتحقّق الامتثال، فإنّ إيجاد الأفراد المتعدّده بطريق أولى يكون كذلك، بل البحث فى أنّ إيجاد أفراد متعدّده يعدّ امتثالا واحداً أو يعدّ امتثالات متعدّده، و ثمرته تظهر فى استحقاق المثوبه من حيث وحدته و تعدّده.

أمّا الأفراد العرضيه فتكون فيها أقوال ثلاثه: بأنّها تكون بمجموعها امتثالا واحداً كما قال به استاذنا الأعظم السيّد الإمام قدّس سرّه (١)، أو يكون كلّ منها فرداً مستقلاً للامتثال كما قال به استاذنا السيّد البروجردى قدّس سرّه (٢)، أو هو تابع لقصد

ص: ٥٩٩

١- ١) تهذيب الاصول ١٧٢: ١-١٧٣.

٢- ٢) المصدر السابق ١: ١٢٤.

الممثل كما نقل عن المحقق الخراساني قدس سره في درسه، وإن استفاد من عبارته الكفايه (١) القول الأول؛ إذ يقول: فيكون إيجاد الطبيعه في ضمن الأفراد كما إيجادها في ضمن الواحد.

وقال المرحوم البروجردى قدس سره في مقام الاستدلال: إن الطبيعه متكثره بتكثر الأفراد، ولا يكون فردان أو أفراد منها موجوده بوجود واحد؛ لأن المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكل فرد محقق للطبيعه، ولما كان المطلوب هو الطبيعه بلا قيد بالمره أو التكرار فحيث إذا أتى المكلف بأفراد متعدده فقد أوجد المطلوب في ضمن كل فرد مستقلاً، فيكون كل فرد امتثالاً برأسه كما هو موجود برأسه و بنفسه، نظير ذلك الواجب الكفائي حيث إن الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعه، و يكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي. و أما لو أتى به عدّه منهم دفعه فيعدّ كلّ واحد ممثلاً، و يحسب الكلّ امتثالاً مستقلاً لأن يكون فعل الجميع امتثالاً واحداً.

هذا تمام كلامه على ما نقل عنه الإمام قدس سرهما.

وقال الإمام قدس سره (٢) في مقام جوابه بما حاصله: إن الملا-ك في وحده الامتثال و تعدده عبارته عن وحده التكليف و تعدده، فإن كان التكليف واحداً فالامتثال أيضاً واحداً، وإن كان التكليف متعدداً فالامتثال أيضاً متعدداً، إلا أن تعدد التكليف طرقاً متعدده، فقد يكون بنحو الصلاه و الصوم... و تعدد التكليف فيها بتعدد عناوين المكلف به، و قد يكون تعدد التكليف بنحو العام الاستغراقى، مثل: «أكرم كلّ عالم»، و الحكم فيه ينحلّ و يتعدّد بتعدّد مصاديق

ص: ٦٠٠

١-١) كفايه الاصول ١:١٢١.

٢-٢) مناهج الوصول إلى علم الاصول ١:٢٨٩-٢٩١.

العالم، فيكون إكرام كل فرد واجبا برأسه، ولذا يمكن الامتثال و الموافقه بالنسبه إلى بعض الأفراد و المخالفه بالنسبه إلى البعض الآخر. فإذا الامتثال فرع الطلب، كما أنّ العقوبه فرع ترك المطلوب، فلا يمكن الامتثالات مع وحده الطلب و لا استحقاق عقوبه واحده مع كثرته.

أضف إلى ذلك أنّ قياس ما نحن فيه على الواجب الكفائي قياس مع الفارق؛ لأنّ البعث في الواجب الكفائي يتوجّه إلى عامّة المكلفين بحيث يصير كلّ مكلف مخاطبا بالحكم، فهناك طلبات كثيره و امتثالات عديده، لكن لو أتى به مكلف واحد منهم يسقط التكليف عن الباقي؛ لحصول الغرض و ارتفاع الموضوع، و إن تركوها رأسا لعوقبوا جميعا، و إن أتاها الجميع دفعه فقد امتثلوا كافه؛ لكون كل فرد منهم محكوما بحكمه و مخاطبا ببعثه المختصّ، بخلاف المقام.

و أضعف من ذلك ما نقل عن درس المحقّق الخراساني قدّس سرّه؛ إذ لا دخل للقصد و عدمه بدون العمل لا في أصل الامتثال و لا في تعدّده و وحدته.

فالحقّ أنّ تعدّد الامتثال و وحدته يدور مدار تعدّد التكليف و وحدته كما قال به الإمام قدّس سرّه.

هذا في الأفراد العرضيه، و أمّا البحث في الأفراد الطويله فقد يكون غرض المكلف من الإتيان بالفرد الثاني تبديل الامتثال، و قد يكون غرضه منه تكميل الامتثال ليعدّ الإتيانان امتثالا واحدا.

و كان لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في هذه الصوره تفصيل، و هو أنّه إذا كان امتثال الأمر علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد الامتثال فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانيا بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالا

ص: ٦٠١

واحدا؛ لما عرفت من حصول الموافقه بإتيان الطبيعه مرّه و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلا.

و أما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض الأقصى- كما إذا أمر بإتيان الماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلا- فلا يبعد صحّحه تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا.

هذا، و الحقّ أنّ هذا التفصيل ليس بتام؛ لأنّ الغرض الأقصى الذى له دخل فى الأمر عبارته عمّا يترتب على فعل المكلف، لا ما يترتب على فعل المأمور و الأمر معا، و هو جعل العبد الماء تحت اختيار المولى، فيكون فعل المكلف علّه تامّه لتحقق هذا الغرض، و إذا تحقّق الغرض يسقط الأمر، فكيف يمكن أن تتحقّق طبيعه المأمور به فى ضمن الفرد الأوّل و مع ذلك لم يحصل الغرض الأقصى؟!

و بالنتيجة إذا تحقّق الفرد الأوّل يحصل الغرض، و إذا حصل الغرض فلا يبقى محلاً للفرد الثانى؛ إذ لا أمر فى البين بعد حصول الغرض، و أمّا فعل المولى من الشرب و الوضوء و عدمهما فلا- دخل له بالامتثال. هذه نتيجة البحث فى الأفراد الطوليه، و به يتمّ الكلام فى المرّه و التكرار.

في الفور و التراخي

اختلف العلماء في أنّ صيغته الأمر هل تدلّ على الفور أو التراخي أو لا- دلالة لها على الفور و لا- على التراخي؟ لا- يخفى أنّ مقصود القائل بالفور تقييد مفاد الصيغته به و أنّ الفور واجب، و مقصود القائل بالتراخي تقييده به و أنّ التراخي واجب، و مقصود القائل بعدم دلالتها عليهما عدم تقييدها بهما و أنّهما معا جائزان كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و يجري هاهنا جميع ما مرّ في مبحث المرّه و التكرار، إلّا- ما أشكل به الإمام قدّس سرّه من أنّ النزاع إن كان مربوطا بالهيئه فيستحيل تعلق البعث و التحريك مكرّرا بطبيعته واحده تأسيسا بلا فرق زمانا و مكانا؛ إذ لا مانع من تعلقه بها متراخيا.

و اختار عدّه من المحقّقين القول الثالث من الأقوال، و استدلّوا عليه بالتبادر، و أنّ ما ينسب من الصيغته إلى الذهن عبارته عن طلب الطبيعه و الماهية، بلا دلالة على تقييدها بالفور أو التراخي، و قد مرّ أنّ قيد الإيجاد أيضا ليس جزء مدلول الصيغته، بل تدلّ اللابديّه العقلية و العرفية بدخله فيه، خلافا لما نسب

ص: ٦٠٣

إلى صاحب الفصول (1)، و يؤيده أنّ الفور و التراخي من قيود الزمان، و كما أنّ المكان لا يتبادر منها كذلك الزمان لا ينسب إلى الذهن.

و القائل بالفور بعد تسليم هذا الانسباق يقول: إنّ لنا طرقاً آخر لاستفاده الفوريّ لا في جميع الأوامر، بل في الأوامر الشرعيّة فقط:

أحدها: ما حكيناه عن المحقّق الحائري قدّس سرّه فيما مضى، و من الآثار المترتبه عليه الفوريّ في هذا المبحث، و هو أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في جميع الأحكام و الآثار و الخصوصيّات، و من الآثار المتحقّقه في العلل التكوينيّة فوريّه ترتّب المعلول على علته و عدم انفكاك المعلول عنها خارجاً، و هكذا في العلل الشرعيّة، فإذا تحققت العله الشرعيّة يتحقّق المعلول الشرعي، و من العلل الشرعيّة الأوامر، فبمجرد تحقّق الأوامر الشرعيّة لا بدّ من تحقّق المعلول فوراً بواسطة المكلف.

و جوابه: تقدّم أنّه لا دليل على هذا التشبيه، سيّما التشبيه بجميع الآثار التي منها تحقّق المعلول بتحقيق العله، فهو ادّعاء بلا دليل.

على أنّ لنا دليلاً - على خلافه، و هو أنّه لا - يقدر أحد - سوى الباري - على سلب العليّه عن العله التكوينيّة، و لكن في الواجبات الشرعيّة نحن نرى كثير ما تحقّق الوجوب فعلاً، مع أنّ الواجب لا - يتحقّق إلّا - بعد مدّه مديده كما في الواجب المعلق مثل الحجّ؛ لأنّ وجوبه يتحقّق بمجرد تحقّق الاستطاعه، و لذا يجب على المكلف الإتيان بالمقدّمات، و أمّا الواجب فلا يتحقّق إلّا في الموسم، فانتقض هذا الدليل العقلي أو شبه العقلي بهذا المورد؛ بأنّ القول بالواجب المعلق يستلزم التفكيك بين العله و المعلول الشرعي.

ص: ٦٠٤

و ثانيها: أنَّ عدّه من الآيات تدلّ على الفورّيّه كقوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ (١) وَ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (٢).

و تقريب الاستدلال: أنَّ الآيتين تدلان على وجوب المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره و الخير؛ إذ لا- معنى للاستباق و المسارعه إلى نفس المغفره و الخير بعد كونهما من أفعاله تعالى، و لا سبب لهما أعظم من الواجبات و امتثال أوامره تعالى، فيجب إتيانها و إطاعه الأوامر فوراً.

و أجابوا عن هذا الاستدلال بأجوبه متعدده، بعضها مختصّ بآيه واحده و لا- يجرى في الاخرى، و بعضها الآخر مشترك بين الآيتين.

و أمّا الجواب الاختصاصى عن الآيه الاولى فهو: أنَّ وجوب المسارعه في الآيه لا ينحصر بسبب المغفره؛ إذ يقول الله تعالى في ذيل الآيه: وَ جَنَّهُ عَرْضُهُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْمَأْرُضُ، و الظاهر أنّ المعطوف مغاير مع المعطوف عليه، و بعد أن لا يكون لنا تكليف بعنوان المسارعه إلى الجنّه في مقابل سائر التكليف الإلهيّة يستفاد أنّ الأمر في الآيه إرشادى و لا يدلّ على الوجوب، و لا يعقل أن يكون الأمر بالنسبه إلى المعطوف عليه مولويّاً و بالنسبه إلى المعطوف إرشادياً، فلا- محاله يحمل الأمر بالسرعه في كلتا الجمليتين على الإرشادى.

و أمّا الجواب المشترك بين الآيتين فهو يجرى في الآيه الاولى بأنّ هيئه «سارعوا» تكون من باب المفاعله، و يتعلّق اللحاظ فيه بالطرفين، فأوجب الله تعالى بالآيه المسارعه و المسابقه إلى فعل المأمور به بين المكلفين، و هذا المعنى

ص: ٦٠٥

١-١ (١) آل عمران: ١٣٣.

٢-٢ (٢) البقره: ١٤٨.

لا يجرى فى الواجبات العيئيه كالصلاه و الصوم و الحجّ و أمثال ذلك؛ إذ الواجب فيها إتيان كلّ واحد من المكلفين وظيفته بلا دخل له بوظيفه سائر المكلفين، و لا معنى للمسارعه لكلّ واحد منهم على الآخر بالنسبه إلى وظيفته، و حركه المتديّنين سريعا فى أوّل الوقت إلى المساجد تكون لإدراك فضيله الجماعه و أوّل الوقت لا لمسابقه بعضهم البعض الآخر.

و إنّما يجرى هذا الاستدلال فى الواجبات الكفائيه فقط، فإنّ غرض المولى فيها يتحقّق بعمل شخص واحد، فإن خالف الجميع يكون مستحقًا للعقوبه، و إن وافق أحد منهم يصدق عليه عنوان المطيع و يستحقّ المثوبه، و لا يصدق على سائر المكلفين عنوان العاصى و لا عنوان المطيع و لا يستحقّون المثوبه و لا العقوبه، فيصدق هاهنا عنوان المسارعه.

و هكذا فى آيه: فَانْشَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَّا أَنْ السبق و اللحوق يستفاد من مادّه سبق لا من هيئته، فالاستدلال بها يصحّ فى الواجبات الكفائيه فقط لا العيئيه، و لا معنى للسبق إلى الصلاه و الصوم و أمثال ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ دلالة الآيتين على وجوب المسارعه و الفوريه فى الواجبات الكفائيه كافيه فى الاستدلال، فإننا نستفيد بضميمه عدم القول بالفصل و وجوب الفوريه فى الواجبات العيئيه أيضا، و يثبت المدعى.

و فيه: أوّلا: أنّه لا يستفاد من ارتباط الآيتين بالواجبات الكفائيه وجوب المسارعه و الاستباق، و أنّ فى كلّ واحد من الواجبات الكفائيه يتحقّق تكليفان: أحدهما: أصل الواجب، و ثانيهما: المسارعه إليه، بل التكليف واحد، و لكنّ المسارعه و الاستباق إليه راجح و مستحبّ.

و ثانيا: أنّ الاستباق و المسارعه لا يكون بمعنى الفوريه؛ لأنّ الاستباق

والمسارعه يصدق مع التراخي أيضا؛ لأنَّ إتيان بعض المكلفين العمل قبل بعض الآخر يصدق أنَّه استبق العمل بالنسبه إلى غيره، فلا يستفاد من الآيتين الدلاله على الفوريه قطعا.

و مع قطع النظر عن هذه الإشكالات نبحت أيضا في أنَّ ظهور آيه فَاسْتَبَقُوا الْخَيْرَاتِ في العموم لا يكون قابلا للمناقشه، فإنَّ دلالة الجمع المحلى باللام على العموم متفق عليه، فيكون مفاد الآيه: واستبقوا إلى كل ما هو خير، وهذا يوجب الإشكال من حيث شمولها المستحبات كما سيأتي.

و أما الاستدلال بآيه: وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فهو مبتن على أن يكون لفظ السبب مقدرا؛ إذ المغفره من أفعاله تعالى، و لا معنى للسرعه إلى فعل الغير، فلا بد أن يكون المقدّر ما هو فعل المكلف و هو السبب، و هذا أيضا يكون قابلا للمناقشه؛ بأنَّ فعل الغير على قسمين: فإنَّه قد لا يكون مربوطا بهذا المكلف بوجه، و حينئذ لا معنى للسرعه إلى هذا النحو من فعل الغير، و قد يكون مربوطا بالمكلف في عين كونه من أفعال الغير، و حينئذ لا- مانع من أن تكون السرعه إلى فعل الغير واجبا بلحاظ هذا الارتباط، كقولنا للطالب مثلا: «اسرع إلى الشهريه»، مع أن إعطاء الشهريه فعل الغير، و لكنّ طرف إضافه الإعطاء هو الطالب، و لذا يصحّ هذا القول له، و المغفره أيضا من هذا القبيل؛ إذ يصحّ أن المغفره فعل الله تعالى.

و أما بلحاظ ارتباطه بالمكلفين فلا مانع من قولنا: «اسرعوا إلى مغفره من ربكم». هذا أولا.

على أنه يرد على كلا فرضي التقدير و عدمه إشكال مهم آخر، و هو أنه لو فرضنا عدم التقدير في الآيه فتكون المغفره نكره موصوفه، و معناها: سارعوا

إلى مغفره موصوفه بأنها من ربكم، و معلوم أنّ النكره الموصوفه ليست من الألفاظ الدالّه على العموم.

و إن فرضنا كون السبب مقدّرا و كان معناها: «و اسرعوا إلى سبب المغفره» فيكون سبب المغفره نكره مضافه، و هي أيضا لا تكون من الألفاظ الدالّه على العموم، و إن كانت هي أقرب إلى العموم.

و لو فرضنا دلالة النكره مضافه إلى العموم بخلاف النكره الموصوفه، فهل تعامل مع مثل الآيه معامله النكره المضافه، أو تعامل معامله النكره الموصوفه؟ لعلّ الملاك فيه ما هو ظاهر اللفظ لا ما هو المقدّر.

و يؤيّد عدم دلالة الآيه على العموم اختلاف المفسّرين في تفسير الآيه، بأنّ المقصود من المغفره الصلوات اليوميّه عند بعض، و الدخول في الصّفّ الأوّل من الجماعه عند بعض، و السرعه في الاقتداء-أى في الصلوات- عند بعض، و التوبه عند بعض، و الجهاد في سبيل الله عند بعض، و الإخلاص في العمل عند بعض، و لم يقل أحد منهم بدلالاتها على العموم، و أنّها لا تنحصر بالمصاديق، فإن لم تدلّ على العموم ينهدم أساس الاستدلال.

و مع قطع النظر عن الإشكالات و فرض دلالة كلتا الآيتين على العموم يرد عليه:

أوّلا- أنّه لا- شكّ في كون المستحبات كالواجبات خيرا، و هكذا في سببيتها للمغفره، بل تكون سببيتها للمغفره أولى من بعض الواجبات، فلا يمكن خروج المستحبات بحسب الدلالة اللفظيّه عن الآيتين، فكيف يمكن الالتزام بوجوب الاستباق إليها مع أنّها من العناوين المستحبه؟!

و ثانيا: أنّ الفوريّه و الاستباق في أكثر الواجبات أيضا ليس بواجب

-كالصلاه و الزكاه مثلاً- و أما الواجبات المضيئه-كالصوم-فلا معنى للفوريه فيها،فيبقى تحت الآيتين عدّه من الواجبات كالحيج و الجهاد فى سبيل الله خصوصاً إن كان دفاعياً،و على هذا إن حملنا الآيتين مع عمومهما على الوجوب يلزم تخصيص الأكثر،و هو مستهجن،مع أنّ لحن الآيتين و سياقهما آب عن التخصيص،و لا يكون قابلاً له،فلا محاله يتعين القول بعدم دلالة الآيتين على الوجوب؛لدفح هذه المحذورات،و إن دلّتا من حيث الهيئه على الوجوب.

و أشكل على الاستدلال بآيه فاستيقوا الخيرات بأنه سلّمنا أنّ هيئه الأمر وضعت للبعث و التحريك الوجوبى،إلا أنّ هاهنا قرينه عقليه تمنع من حملها عليه؛إذ الاستباق و التقدّم بالنسبه إلى الخيرات لا بالنسبه إلى المكلفين، فكأنه يقول:«قدّموا بعض الخيرات على بعض»،و الملاك فى التقديم عباره عن نفس الأتصاف بالخيريّه و نفس انطباق عنوان الخير،و لم تلاحظ فى الآيه المراتب الشديده و الضعيفه،و ليس ملاك الاستباق كون الخير فى المرتبه القويّه، بل الملاك نفس الاشتراك فى الخيريّه.

و أمّا فى مقام العمل فلا محاله يتحقّق التقدّم و التأخّر؛إذ المفروض عدم إمكان الجمع بين جميع الخيرات فى آن واحد،و إذا كان الأمر كذلك فالسؤال المطروح:ما مزيّه المتقدّم على المتأخّر و ما نقص المتأخّر بالنسبه إلى المتقدّم، مع أنّهما مشتركان فى أصل الملاك،و صدق عنوان الخيريّه عليهما سواء؟و على هذا إن حملنا الهيئه فى الآيه على وجوب الاستباق يلزم من وجوب الاستباق إلى الخير الأوّل عدم وجوب الاستباق إلى الخير الثانى،فيلزم من وجوده عدمه،و هو محال،و هذه القرينه العقليه توجب رفع اليد عن مفاد الهيئه.

و لا يستفاد من كلام المستشكل بعد عدم الحمل على الوجوب معنى آخر، و لعلّ مراده الحمل على الاستحباب، مع أنّ الإشكال يجرى بعينه فى هذا الفرض أيضا؛ إذ الملا-ك فى استحباب الاستباق هو الاتّصاف بالعناوين الخيريّه، فبعد اشتراك المتأخّر و المتقدّم فى أصل الملا-ك يلزم من استحباب الاستباق إلى الخير المتقدّم عدم استحباب الاستباق إلى الخير المتأخّر.

و لعلّ مراده الحمل على الإرشاد؛ بأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، و الآيه الشريفه تدلّ على هذا المعنى إرشادا، و هذا الحمل أولى من الحمل على الاستحباب.

و هذا البيان مخدوش: أوّلا: بأنّ ما يتّصف بالسبق عباره عن المكلفين لا الخيرات، و الظاهر من الآيه أنّه يجب على كلّ مكلف أن يستبق الخير من مكلف آخر، لا- أنّه يجب عليه أن يستبق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر، فالمسابقه بين المكلفين، كما مرّ ذكره فى الواجب الكفائى.

و ثانيا: أنّه لو سلّمنا و فرضنا أنّ الاستباق فى الآيه تكون بين الخيرات فلا يثبت المدعى أيضا، فإنّ مجرد عدم إمكان الجمع لا يوجب رفع اليد عن الوجوب و الالتزام بالحمل على الإرشاد، بل تصل النوبه إلى جريان قواعد باب التزاحم كمسأله إنقاذ الغريقين و الصلاه و الإزاله؛ لأنّ القاعده تقتضى فى مثل هذه الموارد تقدّم الأهمّ أو محتمل الأهميه، و فى صوره عدمهما كان المكلف مخيرا، فيكون مفاد الهيئه فى الآيه من مصاديق باب المتزاحمين، و يبقى على ظاهره بدون الحمل و التوجيه.

و ثالثا: أنّ الأمر الإرشادى تابع لما حكم به العقل من اللزوم أو الحسن قبل الأمر، و فى مورد الآيه صحيح أنّ العقل يحكم بالحسن، إلاّ أنّه يحكم

بحسن الاستباق إلى الخير في مقابل تركه، لا- أنه يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالنسبه إلى بعضها الآخر، كما أن العقل في مورد آيه: أَطِيعُوا اللَّهَ يحكم بلزوم إطاعه الله تعالى قبل الأمر، فالأمر في الآيه أيضا يرشد إلى هذا المعنى.

على أنه يجرى إشكال الاستحاله في هذا الفرض أيضا؛ إذ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات، و الملاك عباره عن صدق عنوان الخير بلا دخل للمراتب فيه، فلا محاله يتحقق في مقام العمل التقدّم بالنسبه إلى البعض و التأخر إلى بعض آخر، فما الفرق بين الخير المتقدّم و المتأخر؟ فيلزم من وجوده عدمه، و هو محال، فلا- تدلّ الآيه على الإرشاد، كما أنه لا تدلّ على الوجوب و الاستحباب، و هذا أمر غير معقول.

فتحقّق ممّا ذكرنا أنه لا- دليل لنا من اللغه على دلالة مطلق الأوامر على الفورية و لا من الآيه و الروايه؛ للدلاله خصوص الأوامر الشرعيه عليها، و لذا بطل القول بالفور بمعنى التقيّد به، كما بطل القول بالتراخي بمعنى التقيّد به.

استمرارية الفورية و عدمها

و ذكروا في ذيل بحث الفور و التراخي مطلبا بعنوان التتمه و التكملة، و هو أنه على القول بالفور بنحو التقيّد في مطلق الأوامر أو في خصوص الأوامر الشرعيه، فهل مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً في الزمان الثاني أو لا؟ وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب أو تعدّده.

توضيح ذلك: أنّ القيد و المقيّد قد يكون بنحو وحده المطلوب بحيث إن

انتفى القيد ينتفى المقيد رأساً، كما إذا قال المولى: اعتق رقبه مؤمنه-مثلاً- و أحرزنا من الخارج وحده مطلوبه و غرضه، و قد يكون بنحو تعدد المطلوب كما فى الصلوات اليوميه المقيد به بالأوقات الخمسه، فإنه كان للمولى فيها مطلوبان: أحدهما: أصل صلاه الظهر-مثلاً- و الآخر: إيقاعه فى وقت خاص، فإن فات القيد يبقى المقيد بحاله، فأمر ما نحن فيه دائر بين وحده المطلوب بمعنى كون الفوريه مقومه لأصل المصلحه؛ بحيث تفوت بفوات الفوريه، و تعدد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحه قائمه بذات الفعل و مصلحه اخرى قائمه بإيقاعه فوراً.

و من المعلوم أنّ نهايه ما يستفاد من الآيتين عباره عن نفس التقييد، و دلالتهما على مطلوبيه الطبعه فوراً، لا- كيفيه التقييد و نوعه، فتصل النوبه إلى الاصول اللفظيه و العمليه، و يمكن أن يقال فى مقام التمسك بالأصل اللفظي: إنّ مقتضى الإطلاق عدم الوجوب فى الزمان الثانى؛ لأنه كما أنّ أصل التكليف يحتاج إلى البيان و التعرض كذلك تحقّقه فى الزمان الثانى يحتاج إلى البيان و التعرض، و بعد تماميه مقدمات الحكمه و عدم تعرضه له يستفاد عدم وجوبه فى الزمان الثانى.

و إذا لم يكن إطلاق فى البيان و وصلت النوبه إلى الاصول العمليه فكان هاهنا طريق لجريان الاستصحاب بنحو الكلى من القسم الثانى؛ بأن نقول: بعد توجه التكليف من المولى إلينا و حصول اشتغال ذمتنا و دوران الأمر بين وحده المطلوب- بحيث إن انتفى القيد ينتفى أصل التكليف- و تعدد المطلوب- بحيث إن خالف القيد يبقى أصل التكليف- فنشكّ فى بقاء التكليف و عدمه، فلا مانع من استصحاب أصل التكليف، كما إذا نذر أحد الحجج مقيداً بهذه

السنة ثم خالفه، فلا محاله شك في وجوب قضاءه في السنوات الآتية، والاستصحاب طريق لبقاء وجوب القضاء، ففي ما نحن فيه أيضا بعد الإخلال بالفوريه نستفيد بقاء التكليف من هذا الطريق، خلافا لما نستفيدة من الإطلاق.

ص: ٦١٣

فى الأجزاء

إنَّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (١) جعل عنوان هذا البحث هكذا: الإتيان بالمأمور به على وجهه-أى بجميع خصوصياته المعتبره فيه-يقتضى الأجزاء، بمعنى عدم وجوب الإتيان على المكلف ثانياً، لا إعاده و لا قضاء. و صاحب الفصول قدّس سرّه (٢) جعل العنوان فيه هكذا: الأمر بالشىء هل يقتضى الأجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أو لا؟ كالعنوان فى مسأله الفور و التراخى، و المرّه و التكرار و نحوهما.

و على القول الأول تكون كلمه «يقتضى» بمعنى السببىه و التأثير، و على القول الثانى تكون بمعنى الدلاله، و جعل النزاع فى مدلول الأمر-أى العنوان الثانى-و إن كان مناسباً لمباحث الألفاظ، و هو الأقرب إلى الذهن فى بادئ النظر و أولى من العنوان الأول؛ إذ لا دخل للإتيان و العمل الخارجى باللفظ، إلاّ أنّه بعد التحقيق الدقيق و الكامل لا يكون قابلاً للقبول، فإنّ كلمه «يقتضى» تكون على هذا التقدير بمعنى الدلاله كما قلنا، و الدلالات منحصره

ص: ٦١٥

١-١) كفايه الاصول ١: ١٢٤.

٢-٢) الفصول الغرويه: ١١٦.

بالمطابقه و التضمّن و الالتزام، و كلّ ذلك ممنوع هاهنا، أمّا المطابقه فلائّ معناها أن يكون مفاد هيئّه «افعل» بحسب الوضع و اللغه أنّه إذا اتى بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء.

و جوابه: أوّلاً: أنّ هذا المعنى لا يتبادر إلى الذهن بعد سماع هيئّه «افعل» فمثلاً: إذا سمعنا جملة أقيّموا الصّلاة لا ينسب إلى الذهن أنّه إذا أتيتم بالصلاه مع الخصوصيّات المعتره فيها، فلا تجب الإعادة في الوقت و لا القضاء في خارج الوقت.

و ثانياً: أنّ المعنى المطابقى عباره عن تمام الموضوع، مع أنّنا نعلم أنّ مدلول هيئّه الأمر هو الطلب أو البعث و التحريك الوجوبى، و إن كان لهذه الإضافات دخلا فيه فلا بدّ من كونها بصوره الأجزاء أو القيود؛ إذ لا يمكن أن يكون الوجوب خارجاً عن الموضوع له.

و أمّا ممنوعيه الدلاله التضمّنيه فهى بدليل الأوّل؛ إذ المتبادر من الهيئّه البعث و التحريك الوجوبى فقط، و لذا نفى دلاله التضمّن كالمطابقه لا يحتاج إلى الاستدلال و لم يلتزم بهما أحد.

و أمّا الدلاله الالتزاميه فإن كانت جزء الدلاله اللفظيه فيشترط فيها الخصوصيّتان على قول، و خصوصيه واحده على قول آخر، و الاولى أن يكون اللزوم فيها بنحو البين، و الثانيه أن يكون البين بمعنى الأخصّ، و معناه أنّ مجرد تصوّر الملزوم كافى فى تحقّق الانتقال إلى اللازم كالزوجيه بالنسبه إلى الأربعة و سائر لوازم الماهيه، و قال بعض: أنّه يكفى فى تحقّق الدلاله اللفظيه أن يكون البين بالمعنى الأعمّ، و معناه أنّ بعد تصوّر الملزوم و اللازم معاً لا تحتاج الملازمه و الارتباط بينهما إلى الدليل، فيتحقّق بتصوّر الطرفين القطع بالملازمه،

و لا شكّ في أنّ الأوّل من الدلاله اللفظيّه، و لكنّ الثاني مختلف فيه.

و بعد هذا التمهيد يتّضح تقريب الاستدلال بالدلاله الالتزاميّه، فيقال: إنّ الأمر يدلّ بالدلاله الالتزاميّه على وجود مصلحه ملزمه في المأمور به، و هي أوجب في صدور الأمر عن المولى، و إذا تحقّق المأمور به في الخارج تتحقّق المصلحه الملزمه أيضا، فلا يبقى محلّ للإعاده و القضاء في الوقت أو في خارج الوقت.

و لكنّه لا يخفى أنّ صحّه هذا الكلام مبنيّه على أمرين: أحدهما: أنّ الأمر بالدلاله الالتزاميّه على تحقّق المصلحه في المأمور به.

و ثانيهما: أنّ يكون البين بالمعنى الأعمّ أيضا من الدلاله اللفظيّه. و كلاهما مخدوش:

أوّلا: بأنّ عدّه من العلماء ينكرون أساس المصلحه و المفسده كالأشاعره، فلمولى عندهم أنّ ينهى عن شيء من دون أن يكون هذا الشيء مشتملا على المفسده، أو تكون في النهي مصلحه، و هكذا في المأمور به.

و ثانيا: أنّ على القول بوجود المصلحه و المفسده في المأمور به و المنهى عنه، و أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحه في البين، و لكنّه مردّد بين أن يكون في المأمور به و بين أن يكون في نفس الأوامر، مثل: الأوامر الاختباريّه و الاعتداليّه، كما أنّ في النواهي تكون مردّده بين تحقّقها في المنهى عنه و بين تحقّق المصلحه في نفس النهي، فكيف يوجب تصوّر الأمر الانتقال إلى المصلحه الملزمه المتحقّقه في المأمور به؟! و لو فرضنا أنّ الأمر يدلّ على وجود مصلحه ملزمه في المأمور به و أنّ اللزوم بين الأمر و المصلحه يكون بنحو البين بالمعنى الأعمّ فلا يتمّ المطلوب أيضا؛ لعدم إحراز كونه من الدلاله اللفظيّه،

فيكون عنوان صاحب الكفايه خاليا عن الإشكالات المذكوره، و أولى من عنوان صاحب الفصول.

و لا بد لنا قبل الورود في البحث من تحرير محلّ النزاع حتّى يظهر أنّ هذا المبحث هل يكون من المباحث العقليه أو من مباحث الألفاظ، أو قسم منه عقلي و القسم الآخر منه لفظي؟ و هو يحتاج إلى مقدّمه، و هي أنّ الأوامر على ثلاثه أقسام: الأوّل: الأمر الواقعي الأوّل أو الاختياري، الثاني: الأمر الواقعي الثانوي أو الاضطراري، الثالث: الأمر الظاهري.

و تتحقّق في الأوّل خصوصيتان: الاولى: كون المكلف مختاراً، الثانيه: كون المكلف قاطعاً بالتكليف و كونه عالماً بأنّ وظيفته كذا، كقول الشارع: «أقم الصلاه مع الوضوء إن كنت واجدا للماء».

و يتحقّق في الثاني الخصوصيه الثانيه المذكوره بخلاف الاولى؛ إذ المكلف لا يكون متمكناً من الماء أو لا يكون متمكناً من الاستفاده منه لاستلزامه الضرر أو الحرج، و لكنّه كان عالماً بالتكليف في هذه الحاله، كقوله: «أقم الصلاه مع التيمّم إن كنت فاقدا للماء».

و أمّا الأمر الظاهري فيتحقّق في مورد الشكّ في التكليف، مثلاً: لا-نعلم أنّ الواجب ظهر يوم الجمعه صلاه الجمعه أو صلاه الظهر؟ و جعل الشارع في مثل هذا المورد طرقاً و أمارات و اصولاً لتعيين وظيفه المكلف، كجعله خبر العادل حجّه بمقتضى آيه النبأ، فإذا نقل زراره عن الصادقين عليهما السلام أنّ في يوم الجمعه صلاه الجمعه واجبه، فكانت هذه وظيفه ظاهريه مقرّره للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله، و هكذا إن استفدناها من الاستصحاب بأنّ صلاه الجمعه في عصر حضور الإمام المعصوم عليه السلام كانت واجبه يقيناً فنشكّ في عصر الغيبه

فى بقائه،فنتصحب وجوبها بمقتضى قول المعصوم عليه السّلام...«لا تنقض اليقين بالشك» (١)،فصلاه الجمعه وظيفه ظاهريه للجاهل من دون أن تكون مزيله لجهله،فنعبر عن هذه الأحكام بالأحكام الظاهريه.

إذا تمهدت لك هذه المقدمه فنقول:إنّ النزاع فى مسأله الإجزاء يقع فى مقامين:

الأول:أن يلاحظ كلّ المأمور به بالنسبه إلى أمره فهل أنّ إتيان المأمور به مع الوضوء و سائر الخصوصيات يجزى عن الأمر الواقعى الأوّلى أم لا؟ و إتيان فاقد الماء الصلاه مع التيمّم هل يكفى عن الأمر الواقعى الاضطرارى أم لا؟-وهكذا فى الأمر الظاهرى.

المقام الثانى:أنّ إتيان الصلاه مع التيمّم مع أنّ المكلف كان فى حال الصلاه فاقدًا للماء هل يكفى عن الأمر الواقعى الأوّلى بعد أن صار فى الوقت أو بعده واجدا للماء أم لا؟-و أنّ إتيان المأمور به بالأمر الظاهرى-مثل صلاه الجمعه- هل يجزى عن الأمر الواقعى بعد انكشاف الخلاف فى الوقت أو بعده أم لا؟ و ما هو المهمّ و الأساس فى المسأله عباره عن المقام الثانى المنحصر فى الأمر الاضطرارى و الظاهرى.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث فى المقام الأوّل بحث عقلى؛إذ الحاكم بالإجزاء و عدمه فى مثل هذا المورد هو العقل و لا دخل للألفاظ فيه،و لا ينحصر هذا المعنى فى الأوامر الشرعيه،بل كان فى الأوامر العرفيه أيضا كذلك،و أمّا البحث فى المقام الثانى فبحث لفظى و خارج عن حدود حكم العقل،فلا بدّ لنا من مراجعه أدلّه الأوامر الاضطراريه و الظاهريه و نلاحظ أنّه يستفاد من

ص:٦١٩

فمثلاً: تكون في روايه صحيحه جمله: «أنّ التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين»، كأنه يقول: لا- تتوهم أنّ تحقّق الطهاره منحصر بالماء، بل التراب أيضا طهور في ظرف فقدان الماء، كما أنّ الماء طهور في ظرف وجدانه، ويستفاد من هذا اللحن خصوصا مع الدقّه في ذيل الجملة- أي يكفيك إلى عشر سنين- الإجزاء، فيرجع البحث إلى مفاد دليل الأمر الاضطرارى لا إلى العقل.

و هكذا في الأوامر الظاهريّه، فلا بدّ لنا من ملاحظه سياق أدلّه حجّيه الخبر و الاستصحاب من أنّ مفادها تعيين وظيفه الشاكّ في ظرف الشكّ فقط و بعد انكشاف الواقع تجب الإعادة و القضاء أم لا، فالبحث في هذا المقام متمخّض في أدلّه الأوامر الاضطراريّه و الظاهريّه.

إذا عرفت هذا فالظاهر أنّه لا مانع من اجتماع المقامين المتضادّين في محلّ النزاع تحت العنوان و الجامع الواحد، و هو كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ و لكنّ المقصود منه حين البحث في المقام الأوّل أنّه هل يقتضى الإجزاء بالإضافة إلى أمره؟ و حين البحث في المقام الثانی أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى هل يقتضى الإجزاء بالإضافة إلى الأمر الأوّل الواقعى أم لا؟

و يمكن أن يتوهم أنّه لا- محلّ للبحث في المقام الأوّل، فإنّ المخالف فيه لا- يكون من يسمع كلامه، و ما هو أساس البحث و المهمّ في هذه المسأله عباره عن المقام الثانی الذى هو بحث لفظى، فهذا مؤيد لما ذكره صاحب الفصول في عنوان المسأله.

و لكنّه مخدوش؛ بأنّه سلّمنا أنّ أساس البحث هاهنا بحث لفظي كما ذكرنا، إلّا أنّ المحور في البحث لا يكون نفس الأمر؛ إذ لا يستفاد منه لا الأجزاء ولا غيره، بل المحور فيه عبارته عن أدلّه الأمر الاضطراري و الظاهري و كيفيّة دلالتها، مع أنّه جعل الموضوع في البحث نفس الأمر الاضطراري و الظاهري، و بينهما بون بعيد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية قدّس سرّه (1) ذكر توضيحا للألفاظ المأخوذة في عنوان المسأله، و نحن أيضا نتعرّضه بنحو الإشاره، و من الألفاظ المأخوذة فيه عبارته عن لفظ «على وجهه»، و فيه ثلاث احتمالات: الأول: أن يؤتى بالمأمور به مع الخصوصيات المعتره شرعا.

و هو مخدوش؛ بأنّ «عليه» يكون على وجهه قيّدا توضيحيّا بعد دلالة نفس عنوان المأمور به على الكيفيّة المعتره شرعا في متعلّق الأمر، و هو خلاف الأصل و لا يصار إليه إلّا بدليل.

الثاني: أن يؤتى به بقصد الوجه.

و هو مخدوش: أولا- بأنّه لا- يعتبر عند الأ-كثر. و ثانيا: بأنّه يلزم خروج التوضيحيات عن حريم النزاع، مع أنّه يجري في التوضيحيات أيضا، فلا وجه لاختصاصه بالذكر من بين سائر القيود.

الثالث: أن يؤتى به بجميع الخصوصيات المعتره فيه، سواء كانت شرعيّه أو عقليّه، و هذا هو الحقّ كما لا يخفى.

و منها: كلمه «الاقتضاء» مع أنّا نعلم من الخارج أنّ الاقتضاء قد يكون بمعنى العلّية و السببيّه و التأثير كما في قولنا: النار مقتضيه للحراره، و قد يكون

ص: ٦٢١

بمعنى الدلالة و الحكاياه كما فى قولنا: آيه كذا مقتضيه لمعنى كذا. و نعلم أيضا أنّ معناه فى المقام الأوّل من البحث عبارته عن العلّيه و السببّيه؛ إذ العقل يحكم بعد انطباق المأتى به مع المأمور به؛ بأنّ تحقّق العمل مع خصوصياته علّه للإجزاء.

إنّما الكلام فى المقام الثانى من البحث فهل لا بدّ لنا الالتزام بكونه بمعنى الدلالة و الكاشفيه حتّى يكون لكلمه «الافتضاء» معنيان بلحاظ المقامين من البحث؟ قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (١): إنّ المراد من الافتضاء هاهنا الافتضاء بنحو العلّيه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله، و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغه، فيكون الموضوع فى كلا المقامين عبارته عن الإتيان و العمل الخارجى و الإجزاء صفة له، إلّا أنّ الحاكم بالإجزاء فى المقام الأوّل هو العقل، و فى الثانى دلالة دليل الأوامر الاضطراريّه و الظاهريّه، فالافتضاء هاهنا أيضا بمعنى العلّيه و التأثير. هذا ملخص ما أفاده قدّس سرّه.

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) و استفاد فى النتيجة أنّه لا بدّ لنا من حذف كلمه «يقتضى» من عنوان المسأله، و تبديله بأنّ الإتيان بالمأمور به مجزى أم لا- يكون مجزيا؟ و تقريبه مع زياده توضيح: أنّ مسأله العلّيه و المعلوليه عبارته من نحو ارتباط بين الواقعتين بحيث يكون أحدهما مؤثرا فى الآخر و موجدا له، و هذا المعنى لا يتحقّق فى ما نحن فيه؛ لأنّ المقتضى و العلّه و إن كانت عبارته عن الإتيان بالمأمور به فى الخارج و هو من الواقعيّات المسلّمه التكوينيّه، و لكنّ المقتضى و المعلول عبارته عن الإجزاء، و معناه لغه الكفايه، أى عدم لزوم الإعادة و القضاء، فكما أنّ اللزوم أمر اعتبارى كذلك

ص: ٦٢٢

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) تهذيب الاصول ١٧٨:١-١٧٩.

عدمه، مع أنّ العدم التكويني لا- يمكن أن يكون معلولا؛ إذ العدم ليس بشيء حتى يحتاج إلى العلة؛ لأنّ العدم سواء كان عدم المضاف أو المطلق ليس له شائبه من الوجود، فالإجزاء بهذا المعنى لا واقعته له حتى يكون معلولا.

و هكذا إن كان الإجزاء بمعنى سقوط الأمر، فإنّ مفاده عبارته عن البعث و التحريك الاعتباري، فكما أنّ ثبوته أمر اعتباري كذلك سقوطه أمر اعتباري.

إن قلت: إنّ الإجزاء هاهنا يكون بمعنى سقوط إرادة المولى، و لا- شكّ في أنّها واقعته تكويته قائمه بالنفس كالوجود الذهني، فيتحقّق بعد تمامية المبادئ من تصوّر المراد و التصديق بالفائدة... واقعته نفسانيته باسم الإرادة، فيصحّ القول:

بأنّ الإتيان بالمأمور به يكون عله لسقوط إرادة المولى و كلاهما من الواقعيّات التكوينيّة، فيكون الاقتضاء بمعنى العلية و السببية.

قلنا: إنّ الإتيان لا يصير عله لانعدام الإرادة و ارتفاعها لا في الإرادات التكوينيّة و لا في المولويّة التي يعبر عنها بالتشريعيّة، أمّا في الإرادة التكوينيّة، مثلا: إذا أردنا الاشتراك في درس فلا شكّ في انعدامها بعد الحضور فيه، فيتصوّر في بادئ الأمر أنّ حصول الغرض كان سببا لسقوط الإرادة و ذهابها، مع أنّه مستحيل؛ لأنّ الإرادة عله لحصول الغرض، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طاردا لوجود علته، و حلّ المسألة بأنّ الإرادة كانت من بدأ الأمر مغيّاه و محدوده بحدّ خاصّ، فإذا حصل الغرض تسقط الإرادة لانتهاء أمدها، إلّا أنّ لها بقاء، و الإتيان بالمأمور به قد رفعها و أعدمها.

و هكذا في الإرادات التشريعيّة التي توجب صدور الأمر من المولى، فلا يصحّ القول بأنّ الإتيان بالمأمور به من العبد صار عله مؤثّره في سقوط

الأمر، بل كانت الإرادة من الابتداء مغتياه و محدوده به.

و الحاصل: أنّ الإجزاء سواء كان بمعنى الكفايه أو سقوط الأمر أو سقوط الإراده لا يمكن أن تكون كلمه «يقتضى» بمعنى العليّه و التأثير، فالأولى دفعا للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز أو لا؟

و لكنّ الحقّ: أنّ الإشكال المذكور مع كونه قابلا للاستفاده العلميه ليس بوارد على صاحب الكفايه قدّس سرّه بنظري القاصر؛ لأنّ كلمه «الاقضاء» و «العليّه» قد تستعمل في لسان الفلاسفه و أهل المعقول في المباحث الفلسفيه بلحاظ أنّ الموضوع فيها هو الوجود و الواقعيه، فيجرى جميع ما حكيناه عن الإمام قدّس سرّه من أن تكون العليّه بمعنى الإيجاد و التأثير، و أنّ طرفي العلّه و المعلول لا بدّ من كونهما واقعتين تكويتين.

و أمّا في استعمالات الفقهاء و الاصوليين فنحن نرى كثيرا ما استعمال كلمه «الاقضاء» و «العليّه» و «السببيه» مع أنّ العلّه و المعلول أو المعلول فقط أمر اعتباري، كقولهم: الكريّه علّه لاعتصام الماء عن النجاسه مع ملاقاه الماء القليل علّه لانفعاله، و إتلاف مال الغير سبب للضمان، و النكاح سبب للزوجيه، و أمثال هذه التعابير لا تعدّ و لا تحصي في الفقه، مع أنّ الكريّه و الاعتصام و الانفعال و الضمان و الزوجيه من الامور الاعتباريه، و لكنّ المقصود في هذه الموارد من السببيه و العليّه السببيه الشرعيه، و أكثر هذه الامور تتحقّق عند العرف و العقلاء بعنوان العلّه و السبب، و أمضاه الشرع أيضا كالنكاح مثلا، فمرادهم من «النكاح سبب للزوجيه»: أنّ النكاح سبب عقلائي و عرفي و شرعي للزوجيه، و ليست العليّه فيها بمعنى العليّه الفلسفيه، فلا مانع من كون كلمه «الاقضاء» في ما نحن فيه بمعنى العليّه الشرعيه، أي الشارع جعل

الصلاه مع التيمّم سببا للإجزاء عن الأمر الأولى الاختياري، و الصلاه مع الطهاره المستصحبه-مثلا-سببا للإجزاء عنه.

هذا بالنسبه إلى المقام الثاني من البحث، و هكذا في المقام الأول؛ لأنّ الحاكم بالاستقلال بأنّ عقيب إتيان الأمور به على وجهه لا- يلزم تكراره كذلك ثانيا و إن كان هو العقل، إلاّ أنّه كان في مورد الأمر و البعث و التحريك الاعتباري، و مجرد كون العقل حاكما لا يستلزم أن يكون للموضوع و المحمول واقعيّه تكويّتيّه، كما أنّ نفس الإطاعه و العصيان أمران اعتباريان مع أنّ الحاكم بهما هو العقل، فليست العليّه في المقام الأوّل أيضا بمعنى العليّه الفلسفيّه، فيكون الاقتضاء بمعنى العليّه في عنوان البحث في مقابل الاقتضاء بمعنى الدلاله و الكشف، و هو غير الاقتضاء بالمعنى الفلسفي، فالحقّ مع صاحب الكفايه، و الإشكال غير وارد عليه.

و منها: كلمه «الإجزاء»: و الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه اللغوي و العرفي و هو الكفايه، و لا- يكون له اصطلاح خاصّ عند الاصوليين و الفقهاء، كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه (1)، و إن كان يختلف ما يكفي عنه، و لكنّه لا- يوجب اختلافًا في معنى الإجزاء، فإنّ أجزاء الأمور به بالأمر الاضطراري- أي الصلاه مع التيمّم-معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء، و أجزاء الأمور به بالأمر الظاهري- أي الصلاه مع الوضوء الاستصحابي-معناه الإجزاء عن الصلاه مع الوضوء الواقعي، إلاّ أنّ اختلاف ما يجزى عنه لا يوجب الاختلاف في معنى الإجزاء لغه، و استعماله هاهنا في معنى آخر.

و يشهد لذلك أنّه لو استعملت كلمه «الكفايه» عوض كلمه «الإجزاء»

ص: ٦٢٥

لا يوجب الفرق في المعنى، كقولنا: الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الكفايه أو لا؟

و لكنّ الجمود على ظاهر الكلمات يوجب توهم تحقّق اصطلاح خاصّ في ما نحن فيه للإجزاء، فإنّ بعض العلماء عبّر عن الإجزاء بإسقاط التعبد به ثانياً، وبعضهم عبّر عنه بإسقاط القضاء.

ولا يخفى عليك: أولاً: أنّ التعبد به ثانياً أعمّ من الأداء في الوقت و القضاء في خارج الوقت، و أمّا كلمه «القضاء» في التعبير الثاني فيحتمل أن تكون في مقابل الأداء في الوقت، و هذا المعنى مستلزم لخروج بحث الإعادة في الوقت عن مبحث الإجزاء، مع أنّه داخل قطعاً، و يحتمل أن تكون بمعنى الفعل الثانوى، فيدخل هذا البحث أيضاً فيه.

و ثانياً: أنّه مرّ ذكرنا أنّ للمسأله مقامين من البحث، و هذان التعبيران يجريان فيهما قطعاً، فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الواقعي - كالصلاه مع الوضوء - يكفى، فيسقط به التعبد به ثانياً، كما أنّ إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى - كالصلاه مع التيمّم - أو مع الوضوء الاستصحابى، يكفیان، فيسقط التعبد بهما ثانياً. هذا بالنسبه إلى المقام الأوّل.

و أمّا بالنسبه إلى المقام الثانى فنقول: إتيان المأمور به بالأمر الاضطرارى - كالصلاه مع الوضوء - يكفى، فيسقط التعبد به ثانياً، إلّا أنّه لا بدّ من القول بنوع من الاستخدام في ضمير «به» إذ المراد منه في مرحله التكرار إتيان الصلاه مع الوضوء، و هكذا في إتيان المأمور به بالأمر الظاهرى.

و لصاحب الكفايه قدّس سرّه (1) تفسير عن التعريفين بما لا يرضى صاحبه، و لا

ص: ٦٢٦

(١ - ١) كفايه الاصول ١: ١٢٦.

يكون قابلاً للالتزام، فإنه قال: إن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، فاختص التعريف الأول بالمقام الأول، والثاني بالمقام الثاني، مع أن كلا التعريفين يجري في مطلق الأوامر لا في أمر دون أمر.

و لعل ما أوجب تخصيصه التعريف الأول بالأمر الواقعي الأولي هو لزوم الاستخدام المذكور، فالترم بذلك فراراً عن الاستخدام.

ثم ذكر صاحب الكفاية قدس سره مقدمه مشتمله على دفع توهمين: أحدهما: أن هذا النزاع عين النزاع في مسأله المره و التكرار، فلا- وجه لإفراد كل منهما بالبحث، و تقريبه: أن الإجزاء مساوق للمره؛ إذ لو لم يدل الأمر على المره لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزياً، كما أن عدم الإجزاء مساوق للتكرار، و لا أقل من تفرع هذه المسأله على مسأله المره و التكرار.

و ثانيهما: أن النزاع في هذه المسأله عين النزاع في مسأله تبعية القضاء للأداء؛ بأن دلالة الأمر على وجوب القضاء في خارج الوقت مساوقه لعدم الإجزاء؛ إذ مع فرض الإجزاء و سقوط الأمر لا- وجه لوجوب قضائه، و دلالته على عدم وجوب القضاء مساوقه للإجزاء.

و جواب التوهم الأول بنحو الإجمال: أنه تحقّق في مسأله المره و التكرار ثلاثة أقوال: الأول: الدلالة على المره بنحو القيدية، الثاني: الدلالة على التكرار كذلك، الثالث: عدم الدلالة و نفى كليهما، كما مرّ تفصيلها، فإن كان هذا النزاع عين ذاك النزاع أو كان متفرعاً عليه فلا- محاله يتحقّق في هذه المسأله أيضاً ثلاثة أقوال: الأول: إتيان المأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء، الثاني:.... لا يقتضى الإجزاء، الثالث:.... لا يقتضى الإجزاء و لا يقتضى عدم الإجزاء، مع أنه

ليس كذلك.

و أمّا الجواب عنه بنحو التفصيل و التحقيق فهو: أنّ النزاع في مسألة المرّه و التكرار صغروي؛ لرجوعه إلى تعيين الأمور به، و في مسألة الإجزاء كبروي؛ لرجوعه إلى أنّ الإتيان به مجز أو لا.

توضيح ذلك: أنّ النزاع في مسألة المرّه و التكرار وقع في تعيين الأمور به، و أنّ التقيّد بالمرّه داخل فيه، أو التقيّد بالتكرار داخل فيه، و من البديهي أنّ مراد القائل بالتكرار هو المسمّى بالتكرار و صدق عنوانه، و هو يتحقّق بإتيان الأمور به مرّتين، فالقائل بالتكرار يقول: إنّ الأمور به ليس عباره عن نفس العمل، بل هو عباره عن العمل المقيّد بالتكرار، و القائل بالقول الثالث يقول:

إنّ الأمور به عباره عن نفس الطبعه.

فبعد الفراغ من تشخيص قيود الأمور به و تعيين خصوصيّاته بدلاله الصيغه يقع النزاع في بحث الإجزاء؛ بأنّ الإتيان بالأمور به على وجهه يعني بجميع القيود و الخصوصيّات من قيد المرّه أو التكرار أو عدمهما مجز أو لا، و كلّ واحد من القائلين بالأقوال الثلاثة المذكوره في المسأله السابقه كان مختاراً في اختيار كلّ واحد من القولين - أي الإجزاء و عدمه - في هذه المسأله، و هذا دليل على استقلال المسألتين.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مقام الجواب عن التوهّم الثاني بأنّ البحث في مسألة تبعيّه القضاء للأداء في دلاله الصيغه على التبعيّه و عدمها، فالبحث فيها لفظي، بخلاف هذه المسأله فإنّه كما عرفت في أنّ الإتيان بالأمور به يجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء أو لا يجزى، فالبحث فيها عقلي، فلا علقه

ص: ٦٢٨

و لكنّه ليس بصحيح فإنّنا نبحت في ما نحن فيه كما مرّ في المقامين، فالبحت في المقام الأول بحث عقلي، و أمّا البحث في المقام الثاني فهو بحث لفظي، و قلنا:

إنّ الأساس و العمده في هذه المسأله هو البحث اللفظي.

و الحقّ أنّ بين المسألتين فرقا ماهويّاً، فإنّ موضوع البحث في مسأله الإتيان بالمأمور به، و معلوم أنّه أمر وجودي، و موضوع البحث في مسأله تبعيّة القضاء للأداء هو ترك المأمور به في وقته، و هو أمر عدمي، فيكون التفاوت بينهما تفاوت الوجود و العدم، فإنّه إذا لم يأت بالمأمور به على وجهه - أي مع جميع الخصوصيات، و منها الإتيان في الوقت - فتصل بعد ذلك النوبه إلى مسأله تبعيّة القضاء للأداء و عدمها.

و أضاف استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه (1) مقدّمه تهدينا إلى اختيار ما هو الحقّ في أصل المسأله، و هي أنّ الظاهر من كلمات المتأخرين كما يستفاد من الكفايه أنّ الأوامر على ثلاثه أقسام: الأول: الأوامر الواقعيه الاختياريه، الثاني: الأوامر الاضطراريه، الثالث: الأوامر الظاهريه، مع أنّ التحقيق بعد ملاحظه أدلّه الأحكام من الآيات و الروايات أنّه ليس هنا إلاّ أمر واحد تعلق بطبيعه المأمور به يشترك فيه جميع المكلفين، و الاختلاف في الخصوصيات و الحالات؛ إذ الشارع أمر بإتيانها بكيفيّة في حال الاختيار، و بكيفيّة اخرى في حال الاضطرار أو الشكّ، مع أنّ المأمور به في الجميع طبيعه واحده.

و على هذا يكون قوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ** - مثلاً - خطاباً عاماً إلى كلّ مكلف متضمّناً للأمر بإقامه الصلاه، و الاختلاف في فاقد الماء و واجده و في

العلم و الشكّ إنّما هو فى الخصوصيات الدخيله فى متعلق الأمر و طبيعه الصلاه، كما هو ظاهر قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إِلَى أَنْ قَالَ سبحانه: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (١)، فَإِنَّ ظَاهِرَهَا أَنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي سَبَقَ ذِكْرَهَا وَ شَرَطِيَّتُهَا بِالطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ يُوْتَى بِهَا عِنْدَ فَقْدِ الْمَاءِ مَتَيَّمًا، وَ أَنَّهَا فِي هَذِهِ الْحَالَةِ عَيْنَ مَا يَكُونُ فِي حَالِهِ وَجَدَانِ الْمَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَمْرُ وَ الْمَأْمُورُ بِهِ.

وَ يَسْتَفَادُ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا مِنْ ضَمِّ رَوَايَةِ: «التراب أحد الطهورين» (٢) إِلَى رَوَايَةِ: «لا صلاة إلا بطهور» (٣)، فَلَا يَسْتَفَادُ مِنَ الْأَدْلَةِ أَنَّ يَكُونُ لِفَاقِدِ الْمَاءِ أَمْرٌ مُسْتَقِلٌّ فِي قِبَالِ الْأَمْرِ الْمُتَعَلِّقِ بِالطَّبِيعَةِ، وَ هَكَذَا فِي سَائِرِ الْحَالَاتِ مِنْ عَدَمِ التَّمَكُّنِ مِنَ الْقِيَامِ وَ الْعَجْزِ عَنِ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ أَمْثَالِ ذَلِكَ، فَلَا يَوْجِبُ اخْتِلَافَ الْحَالَاتِ الْمَذْكُورَةَ التَّعَدُّدَ فِي الْأَمْرِ، بَلِ الْأَمْرُ وَاحِدٌ مُتَعَلِّقٌ بِطَبِيعَةِ الصَّلَاةِ.

وَ هَكَذَا فِي أَدْلِهِ الْأَوَامِرُ الظَّاهِرِيَّةُ، كَصَحِيحِهِ زَرَارَهُ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا» (٤).

فَتَدَلُّ جَمِيعُ هَذِهِ الْأَدْلَةِ عَلَى تَوْسِعِهِ الطَّهَارَةَ مِنْ حَيْثُ شَمُولِهَا الطَّهَارَةَ التَّرَائِيَّةَ وَ الْإِسْتِصْحَابِيَّةَ وَ نَحْوَ ذَلِكَ، وَ لَا تَدَلُّ عَلَى تَعَدُّدِ الْأَوَامِرِ بِتَعَدُّدِ الْحَالَاتِ، وَ لَيْسَ لَنَا خَطَابٌ مُسْتَقِلٌّ وَ بَعْنَانُ «أَيُّهَا الْوَاجِدُونَ لِلْمَاءِ يَجِبُ عَلَيْكُمْ الصَّلَاةُ

ص: ٦٣٠

١-١) المائدة: ٦.

٢-٢) الوسائل ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٣-٣) الوسائل ١: ٣٦٥، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٤-٤) الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع الوضوء»، وخطاب آخر بعنوان «أيها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاه مع التيمم»، وخطاب آخر بعنوان «أيها الشاؤون في الطهاره و المتيقنون بالطهاره السابقه صلوا مع الوضوء الاستصحابي».

و لعلّ منشأ القول بتعدّد الأمر ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) في مبحث الاستصحاب من أنّ الأحكام الوضعيه على ثلاثه أقسام: قسم منها لا- يكون قابلا لتعلّق جعل الشارع أصلا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل تبعا، و قسم منها يكون قابلا لتعلّق الجعل استقلالا، ثمّ ممثّل للقسم الثاني بجزئيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و شرطيه شيء للمأمور به بما أنّه مأمور به، و مانعيه شيء عن المأمور به بما أنّه مأمور به، و ينحصر طريق جعل شرطيه الوضوء أو التيمم للصلاه بتعلّق الأمر بالصلاه مقتيدا بالوضوء أو التيمم، كقوله: «صلّ مع الوضوء» و«صلّ مع التيمم» في صورته فقدان الماء حتّى ينتزع عنه شرطيهما، و هكذا شرطيه الوضوء الاستصحابي في صورته الشكّ.

و هكذا في باب الجزئيه فإنّ طريق جعل الجزئيه للقيام- مثلا- أو للجلوس مع العجز عنه ينحصر بتعلّق الأمر بالمركبّ الذي من جملة أجزائه القيام أو الجلوس.

و هكذا في باب الموانع، إلاّ أنّه فيها تنتزع المانعيه من وجود ما يشترط عدمه مثل عدم الحدث، فلا بدّ لانتزاع كلّ منها من تحقّق أمر على حده حتّى يكون المنشأ لانتزاع أحد من هذه العناوين.

هذا، و لكنّه كما سيأتي في محلّه أن تكون الجزئيه و الشرطيه و المانعيه قابله لتعلّق جعل الشارع مستقلا، كقوله تعالى في آيه: أقيموا

ص: ٦٣١

الصَّلَاة (١)، و في آيه اخرى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ، و معلوم أنه يتحقق جعل الشرطيّه أوّلا للوضوء، و ثانيا للتيّم بنفس هذه الآيه من دون احتياج إلى أمر مستقلّ متعلّق بالمقيد حتّى يتحقّق به جعل الشرطيّه للوضوء تبعا.

إذا عرفت المقدمات فنقول: إنّ البحث في مسأله الإجزاء- كما مرّ- يقع في مقامين:

الأوّل: في أنّ إتيان المأمور به بما هو مأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى أمره أم لا؟

و هذه المسأله مع كونها عقليّه تكون من المسائل البديهيّه أيضا، فإنّ الصلاه مع التيمّم- مثلا- إذا تحققت في الخارج بجميع الخصوصيّات المعتره فيها فيسقط الأمر بها؛ لحصول غرض المولى، فلا معنى لإتيان الصلاه كذلك ثانيا، و نعبر عنه بالإجزاء، و بناء على هذا لا يصحّ التعبير بالامثال عقيب الامثال، كما لا يصحّ التعبير بتبديل الامثال؛ إذ لا يبقى مجال للامثال الثاني بعد تحقّق المأمور به و حصول الغرض و سقوط الأمر، كما أنّه لا- مجال لتبديل الامثال، سواء كان بصوره الإعراض عن الامثال الأوّل أو بصوره ضميمة الثاني إلى الأوّل و جعل المجموع امثالا واحدا، إلّا في الأفراد العرضيّه كإعتاق عبيده بعقد واحد، و لكنّ البحث في الأفراد الطوليّه لا العرضيّه كما مرّ تفصيله.

إلى هنا تمّ البحث في المقام الأوّل، إلّا- أنّه لما أعاد المحقّق الخراساني قدّس سرّه (٢) ما ذكره في مسأله المرّه و التكرار مع التأييدات المفيده و الشواهد الشرعيّه، أعدناه أيضا، و نصّ كلامه: «لا يبعد أن يقال بأنّه يكون للبعد تبديل الامثال و التعبد

ص: ٦٣٢

١- (١) البقره: ١١٠، ٨٣، ٤٣ و...

٢- (٢) كفايه الاصول ١: ١٢٧-١٢٨.

به ثانيا بدلا عن التعبد به أولا ولا منضمًا إليه، كما أشرنا إليه في المسألة السابقة».

و فيما علم أنّ مجرد امتثاله لا يكون علّه تامّه لحصول الغرض و إن كان وافيا به لو اكتفى به، كما إذا أتى عبد بماء أمر به مولاه ليشربه، فإنّ الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط قبل شربه الماء، و لو اهرق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانيا كما لو أنّه لم يأت به أولا؛ ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، و إلّا لما أوجب حدوثة، فحينئذ يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأوّل بدلا عنه.

نعم، فيما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أى القبيل فله التبديل؛ باحتمال أن لا يكون علّه فله إليه سبيل.

و يؤيد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى باب إعادته من صلّى فرادى جماعه، و«أنّ الله تعالى يختار أحبهما إليه» (١).

و جوابه: أولا: أنّه لا فرق بين تبديل الامتثال بصوره الإعراض عن الأوّل و بين صوره الانضمام إلى الأوّل على فرض صحّحه التبديل بالبيان المذكور؛ إذ الأمر يكون قابلا للامتثال بكلتا الصورتين على فرض عدم سقوطه.

و ثانيا: أنّه ليس بتمام من أصله، و توضيح الجواب يتوقف على مقدّمه، و هى: أنّه - كما مرّ - أنّ الحاكم فى مسأله إطاعه المولى هو العقل، و أنّ لزوم إطاعته على العبد لا ينحصر فى موارد صدور الأمر منه، بل اللازم على العبد تحصيل غرض المولى بدون الفرق بين أن يكون الكاشف

ص: ٦٣٣

١- ١) الوسائل ٤٠٣: ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١٠.

عن الغرض تحقّق الأمر من ناحيته و بين أن يكون الكاشف عنه سائر الطرق و الأمارات، مثلاً: إذا كان ابن المولى فى معرض الغرق فى الماء يجب على العبد نجاته عقلاً و إن كان المولى غائباً و لم يصدر عنه أمر أصلاً؛ لأنّه يعلم خارجاً أنّ غرضه تعلق بنجاه ابنه، فالملالك فى كلتا صورتين واحد، و إن يتحقّق العلم بالغرض كثيراً ما عن طريق الأوامر، إلاّ أنّه لا موضوعيّة للأمر، بل هو كاشف عن الغرض.

و إذا لاحظت هذه المقدمه فلنرجع إلى المثالين المذكورين فى كلام صاحب الكفايه قدس سرّه و نقول: أمّا فى المثال الأوّل فلا شكّ فى أنّه يجب على العبد تمكّن المولى من الماء ثانياً، و لكنّه لا يكشف عن بقاء الأمر بحاله، بل هو دليل على عدم تحقّق غرض المولى؛ إذ يتحقّق ما هو مربوط بفعل العبد و غرض الأمر بعد تمكّنه من الماء أولاً فلا محاله يسقط الأمر.

و أمّا تحقّق غرضه الأقصى - كرفع العطش - فيتوقّف على مقدمه مربوطه بفعل نفس المولى، و لكنّ العبد بعد العلم بعدم تحقّق غرض المولى يمكنه من الماء ثانياً بحكم العقل، فلا يصحّ التعبير بعد سقوط الأمر بانضمام الامتثال أو تبديل الامتثال كما ذكرناه. و أمّا المثال الثانى و نظيره حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات ما دام سببها من الكسوف أو الخسوف باقياً.

فجوابه: أولاً: أنّ وجود عدّه من الروايات الصحيحه و الفتاوى لا يوجب رفع اليد عن الحكم العقلى البديهى.

توضيح ذلك: أنّ البرهان العقلى البديهى القطعى إذا تعارض مع الدليل التعيّدى الشرعى من الروايه أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى: جاء رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَيِّفًا صَفًّا ١، و يستفاد من ظاهره التجسّم، و قام فى مقابله البرهان العقلى القطعى بأنّه تعالى شأنه عن ذلك، فلا بدّ لنا فى مثل ذلك فى بادئ الأمر من توجيه الظاهر كما فعل هاهنا أهل الأدب و النحويون؛ بأنّ تقدير الآيه:

توضيح ذلك: أن البرهان العقلي البديهي القطعي إذا تعارض مع الدليل التعديدي الشرعي من الروايه أو ظاهر الكتاب كقوله تعالى: جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (١)، ويستفاد من ظاهره التجسم، وقام في مقابله البرهان العقلي القطعي بأنه تعالى شأنه عن ذلك، فلا بد لنا في مثل ذلك في بادئ الأمر من توجيه الظاهر كما فعل هاهنا أهل الأدب و النحويون؛ بأن تقدير الآية:

جاءَ أمرُ رَبِّكَ... و إن لم يمكن لنا التوجيه اللفظي فيقدم البرهان العقلي، و تحمل الآية على المشابهات القرآنيه، و بناء على ذلك لا يوجب تحقق الموردين المذكورين في الشريعة رفع اليد عن البرهان العقلي البديهي.

و أما الروايات التي أشار إليها صاحب الكفايه قدس سره بعد اشتراك الجميع في الحكم باستحباب الإعادة فقال عليه السلام في الصحيحه: «يجعلها الفريضة» (٢)، أي الصلاة التي أعادها ثانياً يجعلها الفريضة. و في صحيحه اخرى: «يجعلها الفريضة إن شاء» (٣). و في ثالته: «إن الله يختار أحبهما إليه»، فلا بد لنا من جواب كل منها على حده.

فنقول في مقام الجواب عن أصل مسأله استحباب الإعادة: أولاً: أن مورد هذا الحكم هو ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاة ظهره أو أتمّ صلاة ظهره فرادى ثمّ وجدت جماعه، فيتمّها ظهراً ثمّ يعيدها جماعه في الصورة الاولى بعنوان الاستحباب، و هكذا يستحبّ له الإعادة جماعه في الصورة الثانيه كما قال به المشهور.

و يمكن أن يكون مورد ما إذا كان المصلّي في أثناء صلاة ظهره ثمّ وجدت جماعه، فليجعلها نافله فيتمّها بعد الركعتين، و يجوز قطعها ثمّ يصلّيها جماعه، و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بتيّه الواجب؛ لأنّ من صلّى الواجب بتيّه

ص:

١-١ (١) الفجر: ٢٢.

٢-٢ (٢) الوسائل ٤٠٣: ٨، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعه، الحديث ١١.

٣-٣ (٣) المصدر السابق: ٤٠١، الحديث ١.

الواجب فلا- يمكن أن يجعلها غير واجب، كما قال به شيخ الطائفة في التهذيب (١)، وإذا كان الأمر كذلك فلا ربط للروايات بتبديل الامتثال.

و ثانياً: أنه لو سلمنا أنّ مورد الروايات عبارة عمّا يقول به المشهور، ولكن لا شكّ في أنّ مورد تبديل الامتثال بامتثال آخر عبارة عمّا صدر عن المولى أمرا واحداً، والمستدلّ يدعى جواز إتيان المأمور به ثانياً بعد إتيانه أولاً للمكلف.

و أمّا ما يستفاد من الروايات فهو تحقّق حكّمين: أحدهما: الحكم الوجوبى الذى تعلّق بطبيعته الصلاة، و ثانيهما: الحكم الاستجابى الذى تعلّق بالإعادة جماعه، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟ ففى الحقيقة يكون الشارع فى مورد هذه الروايات فى مقام توسعه دائره مثوبه صلاه الجماعه.

و أمّا جواب الروايه المشتمله على جمله «يجعلها الفريضة» فهو أنّ معناها عبارة عن أنّ تحقّق الاستجاب المذکور متوقّف على قصد عنوان الظهر؛ إذ الصلاة من العناوين القصدية، فطريق تحقّق هذا الاستجاب منحصر بقصد عنوان الصلاة التى أتى بها أولاً من الظهر أو غيره، و لا يكون معناها إتيانها ثانياً بعنوان الواجب.

و أمّا جواب الروايه المشتمله على جمله «يجعلها الفريضة إن شاء» فهو أنّ كلمه «إن شاء» و إن كانت منافية فى بادئ النظر مع قصد عنوان الظهر و المعنى الذى ذكرناه للروايه السابقه و لكنّها أيضاً لا تتضمّن عقده غير قابله للحلّ كما لا يخفى، فإنّ معنى الروايه أنّ المصلّى يجعلها قضاء للظهر الذى فاتت منه إن شاء، و إن لم يشأ يقصد عنوان الظهرية فقط كما يؤيّده بعض الروايات الواردة

ص: ٦٣٦

بهذا المضمون.

و أما جواب الروايه المشتمله على جملة «إِنَّ اللَّهَ يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ» فهو أولاً: أنها ضعيفه من حيث السند، و ثانياً: على فرض صحه سندها معناها بعد فرض تساوى كلتا الصلاتين فى جميع الخصوصيات إلا- من حيث الجماعه و الفرادى، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْتَارُ الْجَمَاعَةَ لِكَثْرَةِ فَضِيلَتِهِ، أى الشارع يعطى ثواب الجماعه للمصلى، فالامثال يتحقق بصلاه الفرادى و مع ذلك يعطى له ثواب الجماعه، و ليس معناه تبديل الامثال أصلاً.

و أما جواب حكم الفقهاء باستحباب تكرار صلاه الآيات-استناداً إلى الروايه الصحيحه الوارده بهذا المضمون: «إذا أتيت صلاه الآيات فأعد حتى يتحقق الانجلاء»، و الظاهر منها وجوب الإعادة، و لكن لم يقل به أحد، بل المشهور بالشهره المحققه استحباب الإعادة- فهو ما مرّ آنفاً من أنّ مورد تبديل الامثال بامثال آخر عباره عمّا صدر عن المولى حكم واحد، و لكن يتحقق فى ما نحن فيه حكمان متغايران: أحدهما: الحكم الوجوبى المتعلق بطبيعته صلاه الآيات، و الآخر الحكم الاستحبابى المتعلق بإعادة الصلاه. و لو فرضنا كون الحكم الثانى أيضاً وجوبياً فهو حكم وجوبى آخر غير الأول، فإنه سقط بإتيان الصلاه الاولى، فتحقق هنا حكمان، و لكل حكم امثال خاصّ.

و بالنتيجه إتيان المأمور به بكلّ أمر يجزى عن أمره، و الحاكم بالإجزاء هو العقل، و ليست مسأله تبديل الامثال، أو الامثال عقيب الامثال قابله للتعقل.

و أما البحث فى المقام الثانى فقد يقع فى الأوامر الاضطراريّه، و قد يقع فى

ص: ٦٣٧

الأوامر الظاهريه، ولا ملازمه بين القول بالإجزاء أو عدمه في المسألتين، كما أنّ البحث في الأوامر الظاهريه قد يقع في الطرق و الأمارات، وقد يقع في الاصول العمليه، ولا ملازمه بينهما أيضا؛ إذ يجوز للقائل بالإجزاء في الاولى القول بعدم الإجزاء في الثانيه، فلا بدّ من تحقيق دقيق في كلّ منهما على حده، فنقول:

إنّ البحث في الأوامر الاضطراريه قد يقع في مقام الثبوت، وأنّه مع قطع النظر عن الأدلّه الوارده في باب التيمّم و تعبيراتها، هل يجزى إتيان الصلاه مع التيمّم عن الصلاه مع الوضوء أم لا؟

و لا بدّ لنا قبل الورود في البحث من ذكر مقدّمه، وهي: أنّ المراد من الصلاه مع التيمّم التي وقعت مورد البحث هاهنا عباره عمّا كان مشروعيتها و صحّته مفروغا عنها واقعا و من دون أن يكشف الخلاف أصلا حتّى في صورته وجدان الماء؛ إذ لا معنى لإجزاء ما يكون باطلا أو ما يتوهّم صحّته.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) ذكر وجوها متصوّره في مقام الثبوت بأنّه يمكن أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري-أى الصلاه مع التيمّم- كالمأمور به بالأمر الاختياري وافية بتمام المصلحه، والحكم في هذه الصوره الإجزاء، ولا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعادته.

و أمّا من حيث جواز البدار أو وجوب الانتظار فيدور مدار جواز العمل بالأمر الاضطراري بمجرّد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرؤ اختيار ذى المصلحه و الوافى بالغرض.

و يمكن أن لا يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافية بتمام المصلحه،

ص: ٦٣٨

و لكن لا يمكن تدارك الفائته، و الحكم فى هذه الصورة أيضا الأجزاء، و لا يكاد يسوغ له البدار فيها، إلا لمصلحه كانت فيه؛ لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحه لو لا مراعاة ما هو فيه من الأهم.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه، بل يبقى منه شىء، و لكن أمكن استيفاؤه مع استحبابه، و الحكم فى هذه الصورة أيضا الأجزاء، و لا مانع عن البدار فيها كما لا يخفى.

و يمكن أن لا يكون وافيا بتمام المصلحه، و لكن كان الباقي ممّا يجب تداركه فلا يجزى، و لا بدّ من الإعادة أو القضاء، و لا مانع أيضا من البدار فيها، غاية الأمر يتخير فى هذه الصورة بين البدار و الإتيان بعملين أو الانتظار و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المختار. هذا كلّه فى مقام الثبوت.

و أما البحث فى مقام الإثبات فيقع فى موضعين:

الأول: فى الإعادة، فهل تجب عليه الإعادة فى الوقت أم لا؟ و من البديهي أنّ المفروض فى ما نحن فيه - كما مرّ - أن تكون الصلاه مع التيمّم صحيحه حتّى مع وجودان الماء فى الوقت، و لازم ذلك أن لا يكون العذر المسوّغ للتيمّم مستوعبا لجميع الوقت، و إلاّ فيكشف عن بطلانها، فلا معنى لأجزاء ما هو باطلا، فيكون فقدان الماء فى أوّل الوقت سببا لمشروعته الصلاه مع التيمّم، و حينئذ نبحت فى أنّه هل تجب الصلاه مع الوضوء فى الوقت أيضا على مقتضى الأدلّه أم لا؟ و من هنا نرجع إلى المقدمه التى ذكرها الإمام قدّس سرّه (1) للبحث فى أنّ تعدّد الأمر بعد الدقه فى الأدلّه لا واقعته له و لا يكون أزيد من التخيّل؛ إذ الأدلّه متضمّنه لبيان كيفيه الصلاه بالنسبه إلى حالات المكلف من وجدان

ص: ٦٣٩

الماء و فقدانه، و من الحضر و السفر و أمثال ذلك، و يؤيده آيه الوضوء صدرا و ذيلا.

فيستفاد من ذلك أنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم و فرض كونها صحيحه يسقط الأمر، و لا مجال لإتيان الصلاة بعد وجدان الماء ثانيا؛ إذ لا يعقل امتثال أمر واحد مرّتين، فالقاعده على هذا المبني تقتضى الإجزاء و لا إعادته. هذا تحقيق البحث في مسأله الإعادة على القول بإنكار تعدّد الأوامر.

و أمّا على القول بتعدّد الأوامر بأن يتوجه خطاب إلى واجد الماء بعنوان «أيها الواجدون للماء تجب عليكم الصلاة مع الوضوء»، و خطاب آخر إلى فاقد الماء بعنوان «أيها الفاقدون للماء تجب عليكم الصلاة مع التيمّم»، فإذا أتى المكلف الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت فلا شكّ بعد فرض صحّتها فى سقوط الأمر المتوجه إلى الفاقد.

و إذا صار بعدها واجدا للماء فيمكن أن يقال: سلّمنا تعدّد الأمر هاهنا إلاّ أنّ الإجماع قائم على عدم وجوب صلاة الظهر مع الوضوء بعد إتيانها مع التيمّم؛ إذ لا يجب بين زوال الشمس و غروبها مزيد من صلاة واحده.

و إن لم يجد دليل لتحقّق الإجماع فى هذا المورد فتصل النوبه إلى ما حكيناه عن الإمام قدّس سرّه فى منشأ القول بتعدّد الأوامر، فيحتمل أن يكون المنشأ أنّ الصلاة مع الوضوء و الصلاة مع التيمّم حقيقتان متغايرتان، و لا- يمكن تعلّق أمر واحد بهما، كما أنّه لا يمكن تعلّق أمرين مستقلّين بمتعلّق واحد من دون تأكيد، فيكون منشأ تعدّد الأوامر تعدّد ماهيات الأمور بها.

و يحتمل أن يكون منشأ الاضطرار المذكور فى كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه فى الأحكام الوضعيه من أنّ بعضها لا يكون قابلا لجعل الشارع، و بعضها يكون

قابلاً لجعله مستقلاً، وبعضها لا يكون قابلاً لجعله إلا تبعاً كالركوع و الطهاره و عدم الاستدبار و سائر الموانع و الأجزاء و الشرائط للصلاه؛ إذ لا- يمكن جعل جزئيه القيام للصلاه المأمور بها بما هي مأمور بها، إلا من طريق تعلق الأمر بالمركب الذى من جملته القيام، فلا بد للشارع من القول بأنه أيها القادر على القيام صلّ مع القيام حتى ينتزع عنه جزئيته، و هكذا.

و نظيره مرّ عنه قدّس سرّه فى مسأله قصد القربه بمعنى داعى الأمر، فيكون التعدّد مربوطاً بمقام الإثبات و التبيين، و المطلوب فى الحقيقه واحد، إلا أنه لا يمكن تبيينه بأمر واحد، فالضروره تقتضى الالتزام بتعدّد الأوامر.

إذا عرفت هذا فنقول: إن لازم الاحتمال الثانى أيضا القول بالأجزاء، فإن بعد إتيان الصلاه مع التيمّم و فرض صحّته و مشروعيتها و مطابقتها للأمر لا شكّ فى تحقّق الامتثال و سقوط الأمر، و لا يكون بحسب الواقع أزيد من أمر واحد حتى يحتاج إلى امتثال آخر بعد وجدان الماء.

و أمّا على الاحتمال الأوّل فإن احرز تعلق الأمرين معا بهذا الشخص الفاقد فلا شكّ فى عدم الأجزاء، و لكنّه لم يحرز و ليس بمسلّم، و بناء على ذلك إذا صار الفاقد واجدا للماء فى الوقت بعد إتيانه الصلاه مع التيمّم، فيتوقّف القول بعدم الأجزاء بإطلاق دليل الواجد؛ بأن يقول: الواجد للماء تجب عليه الصلاه مع الوضوء، أى بلا- فرق بين من أتى بها مع التيمّم أم لا. فالقول بعدم الأجزاء يتوقّف على تعدّد الأوامر أوّلاً، و كون منشأ التعدّد الاختلاف الماهوى فى ماهيته متعلق الأمرين ثانياً، و عدم تحقّق إجماع المذكور ثالثاً، و تحقّق الإطلاق لذاك الدليل رابعاً، فإن كان أحد هذه الامور مخدوشاً تكون نتيجة المسأله الأجزاء، و عرفت مناقشتنا فى تعدّد الأوامر، فمقتضى القاعده بحسب مقام

و لا يتوهم أنّ الإطلاق الذى ادعى هاهنا معارض لدليل الفاقده، أى الفاقده للماء تجب عليه الصلاة مع التيمّم، سواء وجد الماء فى آخر الوقت أم لا، فإننا نقول: إنّ هذا الإطلاق لا يساوق الإجزاء، بل نهايه ما يستفاد منه عبارته عن مشروعيه الصلاة مع التيمّم فى أوّل الوقت، و لا ينكره القائل بعدم الإجزاء أيضا، فيمكن الجمع بين الإطلاقين.

الموضوع الثانى: فى القضاء و موضوع البحث هاهنا أن يكون العذر الموجب للتيمّم مستوعبا لتمام الوقت، إذا صار واجدا للماء فى خارج الوقت هل تجب عليه الصلاة مع الوضوء قضاء بعد إتيانها مع التيمّم فى الوقت أم لا؟ و الفرض الآخر أن يكون المكلف واجدا للماء فى أوّل الوقت، و لكنّه أهمل و لم يأت بها حتّى صار فاقدا له فى آخر الوقت هل تجب عليه القضاء أم لا؟

و لا- يخفى أنّ القضاء يدور مدار عنوان الفوت بحكم «اقض ما فات»، فإن تحقّق عنوان الفوت يوجب القضاء، و إلا فلا، و يجرى جميع ما ذكرناه فى الإعادة من الفروض و المباني هاهنا أيضا، و بناء على هذا فإن قلنا بوحده الأمر كما هو الحقّ لا يجب عليه القضاء؛ لأنّ بعد إتيان الصلاة مع التيمّم فى الوقت و فرض صحّته و مشروعيته يتحقّق الامتثال و يسقط الأمر، فلا يبقى أمر حتّى يجب امتثاله ثانيا بعنوان القضاء.

و إن قلنا بتعدّد الأمر و تحقّق الإجماع على عدم وجوب صلاة بعنوان الأداء و القضاء معا، فلا تجب الصلاة مع الوضوء قضاء بعد تحقّق الصلاة مع التيمّم أداء؛ إذ بعد مشروعيته الثانية و صحّتها يسقط الأمر، و لا يجب الجمع بين الأداء و القضاء بحكم الإجماع.

و هكذا فى صورته عدم الإجماع و كون تعدد الأمر منوطا بالاضطرار المذكور، فالحكم فى هذه الصور الثلاثة الإجزاء.

و أمّا إن كان تعدد الأمر ناشئا من اختلاف متعلقهما بحسب الماهية و الحقيقه فيجب القضاء فى خارج الوقت بشرط عدم الإجماع المذكور و تحقق الإطلاق لدليل القضاء، أى «اقض ما فات» بدون الفرق بين من أقام الصلاة مع التيمم فى الوقت أم لا، فتكون النتيجة من حيث الإجزاء و عدمه فى الإعادة و القضاء متساويه.

و إذا فرغنا من ذلك فتصل النوبه إلى الاصول العمليه؛ لعدم الدليل اللفظى المقتضى للإجزاء و عدمه، أى لا يكون لدليل الصلاة مع التيمم إطلاق حتى يستفاد منه المشروعيه لها فى صورته وجدان الماء فى الوقت أيضا، كما أنه لا يكون لدليل الصلاة مع الوضوء إطلاق حتى يستفاد منه عدم الإجزاء فى صورته إتيان الصلاة مع التيمم أيضا، و إن كان القدر المتيقن من الدليل الأول هو استيعاب العذر لتمام الوقت، و القدر المتيقن من الدليل الثانى هى صورته ترك الصلاة رأسا، و لكن مع ذلك يبقى الشك فى بقيه الصور، مثلا: أقام الصلاة مع التيمم رجاء بداعى احتمال المشروعيه و المحبوبيه و صار فى آخر الوقت واجدا للماء، و مقتضى الأصل العملى هو عدم الإجزاء، فإنّ ذمته فى أول الوقت مشغوله بتكليف وجوبى قطعاً، و براءة ذمته بإتيان ما هو مشكوك المشروعيه مشكوك بدهه، فاشتغال الذمه اليقينيّه تقتضى البراءه اليقينيّه، و لا تجرى أصله البراءه عن وجوب الإعادة هاهنا؛ إذ لا يتعلّق من الشارع حكم تكليفى مولوى لا- نفيا و لا- إثباتا على مسأله الإعادة، بل العقل يحكم بالإعادة إن لم يتحقق الامتثال، و يحكم بعدم الإعادة إن تحقق الامتثال.

و ما ورد فى مثل صحيحه زراره فى جواب السائل من قوله عليه السلام: «يغسله و يعيد» أمر إرشادى لا مولوى، فالعقل يحكم فى ما نحن فيه بالإعادة؛ إذ الإمام عليه السلام كأنه قال: كانت الصلاة المأتى بها فاقده للشرط، و حينئذ يحكم العقل بعدم الإجزاء.

و هكذا فى حديث (١) «لا- تعاد» كأنه قال عليه السلام: إن كان الإخلال بالأجزاء الركيته تكون الصلاة فاقده لخصوصيته معتبره فيها، و إن كان بالأجزاء الغير الركيته كفاتحه الكتاب- مثلا- لم تكن فاقده لها، فإن جزيتهما فى صورته التوجه و الالتفات فقط، فالعقل يحكم بالإجزاء فى الثانيه بخلاف الاولى، فلا يكون وجوب الإعادة حكما شرعيا مولويا حتى تجرى أصاله البراءه بالنسبه إليه، فمقتضى الأصل العملى عدم الإجزاء على القول بوحده الأمر.

و أما على القول بتعدد الأمر فالحاكم أصاله البراءه؛ إذ بعد فرض صحه الصلاة مع التيمم، و مشروعيتها قطعا أو احتمالا، و إتيانها فى أول الوقت يتحقق الامتثال بالنسبه إلى أمرها و يسقط.

و أمّا توجه التكليف بالصلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء فى آخر الوقت إليه فمشكوك؛ إذ المفروض أنه تكليف مستقل و ليس له الإطلاق، فيرجع الشك إلى توجه التكليف الثانى إليه و عدمه، و الحاكم فى مثل ذلك أصاله البراءه، فما يستفاد من الأدله اللفظيه من الإجزاء أو عدمه مغاير لما يستفاد من الاصول العمليه.

و أمّا إن كان المكلف فاقدا للماء فى جميع الوقت و كان العذر مستوعبا و صلى مع التيمم ثم صار واجدا للماء فى خارج الوقت، فهل القضاء واجب

ص: ٦٤٤

بمقتضى الأصل العملى أم لا؟ لا يخفى أنّ مشروعيه الصلاه مع التيمّم لا يكون قابلاً للشكّ فى هذه الصوره بعد أهميه الوقت و تقدّمه على جميع الخصوصيّات و الشرائط المعتمبره فى الصلاه، إلّا- فى صوره فقدان الطهورين عند بعض، و لكنّه فى عين المشروعيه لا تنافى مع وجوب القضاء بعد الوقت كعدم منافاتها مع الإعاده فى الوقت.

و من المعلوم أنّه على القول بوحده الأمر لا- يبقى مورد لدليل وجوب القضاء؛ لأنّه كما مرّ يدور مدار الفوت، و لم يفت من المكلف المأمور بالصلاه مع التيمّم شىء بعد إتيانها كذلك حتّى يتحقّق موضوع ل«اقض ما فات».

و هكذا على القول بتعدّد الأمر، فإنّ الوظيفه الفعلية المنتجزه على المكلف فى الوقت عباره عن الصلاه مع التيمّم، و يسقط أمرها بعد الإتيان قطعاً، و لم يتوجّه الأمر بالصلاه مع الوضوء إليه فى الوقت بلحاظ الفاقديه، و شمول دليل القضاء لهذه الصوره مجرّد تخيّل، و الفرض كما قال به صاحب الكفايه قدّس سرّه، بل هو يشمل لما فات من الفريضه المنتجزه الفعلية فى الوقت فقط. هذا تمام الكلام فى الأمر الاضطرارى.

فى الأوامر الظاهرية

و أمّا البحث فى الأوامر الظاهرية- وهذا التعبير كان تبعاً لصاحب الكفايه- فقد يقع فى الأمارات الشرعيه، و قد يقع فى الاصول العمليه، و لكن لا بدّ لنا فى بادئ الأمر من تحرير محلّ النزاع هاهنا، و هو يتصوّر على ثلاثه أنحاء:

الأوّل: أن يكون المأمور به مركّباً من الأجزاء و الشرائط، و مفاد الأصل أو الأماره عباره عن الحكم بتحقيق ما اخذ فى لسان دليل المأمور به بعنوان الجزء أو الشرط بعد الشكّ فى تحقّقه، مثلاً: إن شككنا فى بقاء الطهاره حين

الزوال فالاستصحاب يحكم بعدم نقض اليقين بالشك، كأنه يقول: أنت على طهارتك فيجوز لك الدخول في الصلاة، وهكذا إذا قامت اليقنة على طهارته الثوب المسبوق بالنجاسة، ولكن انكشف خلاف ما حكم به الاستصحاب أو اليقنة، فبعد إتيان الصلاة مطابقاً لحكمها هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟

الثاني: أن يكون المأمور به أيضاً مركباً من الأجزاء ومقيداً بالشرائط و كان الشك في تعداد الأجزاء و الشرائط كالشك في جزئية السورة أو شرطية شيء آخر للصلاة، ودلت روايه صحيحه معتبره على عدم جزئية السورة أو حكم الاستصحاب على ذلك، أو تدلّ الروايه على عدم شرطية ما شك في شرطية، و المكلف أقام الصلاة مدّه مديده بدون السوره مستندا إلى الأماره أو الاستصحاب ثم انكشف الخلاف، هل يجب الإعادة في الوقت أو القضاء في خارج الوقت أم لا؟ ولا يخفى أنّ التمثيل بالصلاه هاهنا يكون مع قطع النظر عن الحديث المسمى بحديث «لا تعاد» الذي يقتضى عدم الإعادة في مثل ذلك الموارد.

الثالث: أن تدلّ الأماره أو الأصل على تحقّق تكليف معين للمكلف في وقت معين ثم انكشف الخلاف بعد إتيان المكلف بالتكليف المذكور مثل دلاله حديث صحيح على وجوب صلاه الجمعه في يوم الجمعه، أو جريان الاستصحاب عليه، و بعد إتيان المكلف بها مدّه مديده انكشف عدم وجوبها أصلاً حتّى على سبيل التخيير، و أنّ الواجب التعيينى في هذا اليوم عباره عن صلاه الظهر.

ولا يخفى أنّ هذا الفرض على القول بوحده الأمر خارج عن محلّ النزاع،

فإنه لم يأت بما هو التكليف و المأمور به، بل أتى بغير المأمور به، و محلّ البحث في هذه المسألة- كما مرّ في عنوان البحث- عبارة عن إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ فلا شكّ في خروج هذا الفرض عن محلّ النزاع.

و أما على القول بتعدّد الأمر و جعل حكم آخر مطابقاً لمفاد الأماره أو الأصل الدالّ على وجوب صلاه الجمعة، فيقع هذا الفرض أيضاً في محلّ النزاع.

و لكن البحث من حيث الإجزاء و عدمه قد يقع في الأمارات، و قد يقع في الاصول، و في الأمارات أيضاً قد يقع على القول بالطريقيه، و قد يقع على القول بالسببيه.

و معنى الطريقيه أنّ الأماره من حيث هي ليست فيها مصلحه إلاّ الهدايه إلى الواقع؛ إذ الاتكاء بالقطع فقط في امور المعاش و المعاد يوجب اختلال النظام، بل لا يمكن تحصيل القطع في بعض الموارد، و لذا اعتبر العقلاء الأماره طريقاً ظنياً إلى الواقع في موارد عدم إمكان تحصيل القطع.

و معنى السببيه على ما هو المعقول و خالياً عن الإشكال عبارة عن تصديق عملي عادل تتحقّق فيه المصلحه التي توجب جبران المصلحه الواقعيه الفائتة على فرض مخالفه الأماره للواقع، و كأنّه لم يفت شيئاً.

و نبحت الآن على مبني الطريقيه و الكاشفيه، و يتحقّق على هذا المبني بحث آخر، و هو أنّ حجّيه الأماره عند الشارع هل تكون بنحو الإمضاء و التأكيد أو بنحو التأسيس؟ و يمكن أن يكون بين الأمارات من هذه الجهه اختلافاً.

و معنى الحجّيه الإمضائيه عبارة عن اعتبار العقلاء في امور معاشهم

الأمارات-مثل خبر الثقة-و معاملتها معامله القطع،و الشارع أيضا أمضاها و لو بصورة عدم الردع.

و معنى الحجّية التأسيسيّة عباره عن جعل الشارع الحجّية مستقلاً للأمارات مثل الشهره الفتوائيه، كما أنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه (1) جعل الحجّية من الأحكام الوضعيه التي تكون قابله لتعلّق الجعل الاستقلالي بها.

و أمّا على القول بالحجّية التأكيديّه و الإمضائيه فيكون الحكم عند العقلاء عدم الإجزاء،و هكذا عند الشارع؛ إذ العقلاء يعاملون خبر الثقة معامله القطع بالعدم عند انكشاف خلافه، فيحسبون ما عمل مطابقاً لمفاده كالعدم، كأنّه لم يتحقّق شيئاً فلا يجرى عن شيء، و هكذا في الشرع بعد فرض إمضاء الشارع طريق العقلاء في مسأله الحجّيه، فإذا أخبرنا زواره بعدم كون السوره جزء للصلاه و صلينا زمانا كثيرا بدونها-استنادا إلى هذا الخبر-ثم انكشف الخلاف فلا معنى للإجزاء هاهنا. و هكذا على القول بالحجّية التأسيسيّه يكون الحكم عدم الإجزاء؛ بأنّ الشارع في مقام جعل الحجّيه لخبر الثقة، كأنّه قال:

جعلت خبر الثقة حجّه؛ لأنّه كاشف عن الواقع و طريق إليه في حدّه، و إذا بين العله فمن المعلوم أنّها تعمّم الحكم و تخصّيه و ترفع الإبهام عن وجهه، كقوله:

«الخمير حرام لأنّه مسكر»، فإن زال الإسكار يزول الحكم أيضا.

و بناء على هذا إذا دلّ الخبر على أنّ السوره ليست من أجزاء الصلاه -مثلاً- و صلينا مدّه مديده بدونها-استنادا إلى هذا الخبر-ثم انكشف خلافه فالقاعده تقتضى عدم الإجزاء؛ إذ لا معنى لكشف الخلاف، إلاّ أنّه لم يكن طريقاً إلى الواقع، بل نحن توهمنا طريقته و كاشفيته، كما أنّ هذا هو الحال في

ص: ٦٤٨

الكشف التام-أى القطع-فنفهم بعد كشف خلاف ما أتصف بالكاشفيته الناقصه أيضا أنه كان فاقدا لوصف الطريقيه و الكاشفيته، فلم يكن من أول الأمر حجّه، فمع أنّ المركّب ينتفى بانتفاء بعض أجزائه لا- معنى للإجزاء، إلاّ أنّه لا يستحقّ المكلف العقاب؛ لتوهمه أنّه طريق إلى الواقع، فتحصل ممّا ذكرنا أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري إذا كان مفاد الأماره لا يكون مجزيا عن الأمر الواقعي.

في الاصول العمليه

و يبقى الكلام في الاصول العمليه، منها: أصله الطهاره التي لا- شكّ في اعتبارها، و هي كما تجرى في الشبهات الموضوعيه- كالشكّ في طهاره الثوب و نجاسته- كذلك تجرى في الشبهات الحكميه كالشكّ في طهاره الحيوان المتولّد من الكلب و الغنم- مثلا- و نجاسته، و لا- يخفى أنّ جريان الاصول العمليه في الشبهات الحكميه مطلقا مشروط بالفحص و اليأس عن الدليل، بخلاف الشبهات الموضوعيه كما يدلّ الإجماع و روايه زراره على عدم لزوم الفحص فيها.

و تستفاد هذه القاعده من قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» (1)، و أمثال ذلك.

و قال المحقّق الخراساني قدّس سرّه في ضمن أدلّه الاستصحاب: إنّ المراد من الطهاره في هذه الروايات الطهاره الواقعيه، فيكون هذا الحكم حكما كليّا بالنسبه إلى جميع الأشياء، و لكنّه ربما يخصّص بتخصيص واحد أو متعدّد مثل الأعيان

ص: ٦٤٩

١- ١) انظر: المستدرک ٥٨٢: ٢، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات و الأواني.

النجسه، و الموضوع فيها عبارته عن العناوين الأولى و ذوات الأشياء، و الغايه فيها عبارته عن العلم بالنجاسه، فيكون مفادها أنّ طهاره الأشياء تستمرّ باستمرار ظاهري حتّى يتحقّق العلم بالخلاف، و نعبر عنه بالاستصحاب، و قال عليه السّلام في دليل الاستصحاب أيضاً: «لا تنقض اليقين بالشكّ و لكنك تنقضه بيقين آخر»، و لذا جعل قدّس سرّه هذه الروايات من أدلّه الاستصحاب، فلا بدّ من اعتباره قاعده الطهاره من طريق الإجماع أو إنكارها رأساً.

و قال المشهور: إنّ جعل العلم غايه فيها كان بمنزله بيان خصوصيّة الموضوع، و يستفاد منه أنّ الشىء الذى وقع موضوعاً للحكم بالطهاره لا يكون الشىء بعنوانه الأولى، بل هو الشىء بما أنّه مشكوك الطهاره و النجاسه، فمعناها أنّ كلّ شىء شكّ فى طهارته و نجاسته فهو طاهر، فيكون مفاد مجموع الغايه و المغيّا الحكم بالطهاره فى الأشياء المشكوكه، سواء كانت الشبهه حكميّة أو موضوعيّة، و على هذا تكون قاعده الطهاره مستنده إلى هذه الروايات.

و على مشى المشهور لا بدّ لنا من ملاحظه عدّه خصوصيات قبل الانتهاء إلى النتيجة من الإجزاء و عدمه:

الأولى: أنّ موضوع الحكم فى هذه القاعده عبارته عن الشىء الذى ليس له طريق معتبر إلى الواقعيّة أعمّ من النجاسه و الطهاره، و تجعل القاعده مع حفظ عدم الطريقيّه إلى الواقع طهاره فى مرحله الظاهر فقط فلا طريقيّه لها إلى الواقع أصلاً.

الخصوصيّة الثانيه: أنّ الشكّ المتحقّق فى مجرى القاعده عبارته عن مطلق الشكّ، لا- الشكّ المستمرّ إلى الأبد، فإنّه قلّمّا يتفق للإنسان، مع أنّ القاعده وضعت بعنوان التسهيل على الناس و امتناناً عليهم فى الامور المبتلى بها.

و لا يتوهم أنّ احتمال بقاء الشكّ متحقّق، فلا بدّ قبل إجراء القاعده من جريان استصحاب بقاء الشكّ إلى الأبد، فإنّ هذا التوهم يجرى في الشكّ المتحقّق في مجرى الاستصحاب أيضا، فالموضوع هو شيء شكّ في طهارته و نجاسته، سواء كان الشكّ بحسب الواقع باقيا إلى الأبد أم لا.

الخصوصيّة الثالثه: أنّ المقصود من الطهاره في قاعده الطهاره الظاهريّه، فلا- تعارض بين كلّ شيء طاهر، و دليل النجاسه الواقعيّه «كلّ دم نجس و ما يلاقيه فهو متنجس» إذ يمكن الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي كما سيأتي إن شاء الله في محله.

الخصوصيّة الرابعه: أنّه لا- شكّ في ترتّب الآثار المتعدّده على الطهاره الواقعيّه كالأكل و الشرب، مثلا: يقول الشارع: يشترط في المأكول و المشروب أن يكون طاهرا، و كالدخول في الصلاه بقوله: يشترط طهاره الثوب و البدن للمصلّي و أمثال ذلك، و هل ترتّب هذه الآثار على الطهاره الظاهريّه التي جعلت تسهلا و امتنانا على الامّه بمفاد قاعده الطهاره أم لا؟ فلا بدّ لنا من القول بترتّب جميع الآثار المترتبه على الطهاره الواقعيّه، و إلّا- فما الذي يترتّب عليها من الآثار و الفائده؟ و بناء على هذا يكون طريق الجمع بين مفاد دليل الطهاره الظاهريّه- أي يجوز لك الصلاه مع الثوب و البدن المشكوك الطهاره- و بين دليل شرطيه الطهاره الواقعيّه- أي يشترط في الصلاه طهاره الثوب و البدن بحسب الواقع- بالتبيين و التفسير؛ بأنّ الأدلّه المذكوره في نفسها و إن كانت ظاهره في الطهاره الواقعيّه إلّا أنّ دليل القاعده يكون حاكما عليها، و يدلّ على أنّه ليس مراد الشارع منها الطهاره الواقعيّه، بل هو أعمّ منها و من الطهاره الظاهريّه، فما صلينا كذلك يكون واجدا للشرط و إن كان الثوب

بحسب الواقع نجسا.

و من هنا يظهر الحكم بالإجزاء فى هذه المسأله بأنه إذا صلينا مده مديه مع الطهاره الظاهريه للشوب أو للبدن ثم انكشف أنه كان نجسا من الابتداء، فهذا لا يكشف عن عدم جريان القاعده؛ إذ قلنا: إن موضوعها لا يكون عباره عن الشك الاستمرارى إلى آخر العمر، و قلنا أيضا: إن دليلها حاكم على أدله شرطيه الطهاره الواقعيه، و إنها أعم من الظاهري و الواقعي، فهى جاريه فى ظرفها قطعاً، فلا نقص فى الصلاه حتى نحكم بالإعاده أو القضاء.

و لكن أشكل عليه المحقق النائنى قدس سره (1): أولاً: بأن الأحكام الظاهريه فى الحقيقه أحكام عذريه، و المكلف مأمور بترتيب آثار الواقع عليها حين الجهل به، و إنما يكون معذورا فى ترك الواقع ما دام بقاء الجهل و الشك، و إذا ارتفع يرتفع عذره، فإذن بطبيعته الحال تجب الإعاده أو القضاء.

و جوابه: أنه سلمنا أن هذه القاعده قاعده عذريه و بقاءها يدور مدار بقاء الشك فقط، و لكن مفادها جعل الطهاره الظاهريه لترتب آثار الطهاره الواقعيه، فلا نقص فى الصلاه المأتى بها بطهاره ظاهريه، و لا محل للإعاده أو القضاء.

و ثانياً: بأن الحكومه و التوسع للقاعده متوقفه على دلالتها على جعل الطهاره الظاهريه أولاً، و على دلاله دليل على أن ما هو الشرط فى الصلاه أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، و المفروض أنه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهاره الظاهريه.

و جوابه: أن المعيار فى تشخيص التعارض و عدمه و تفسير أحد الدليلين

ص: ٦٥٢

لآخر و عدمه عباره عن نظر العرف و العقلاء، و لا شكّ في أنّ طريق الجمع عندهم منحصر بالحكومه هاهنا، فإنّ بعد نفى لغويّه جعل الحكم الظاهري و هكذا نفى التعارض بين قاعده الطهاره و بين ما يكون الظاهر عنه الطهاره الواقعيّه-مثل صلّ مع الطهاره- بتعيّن الحكومه، و لا- تحتاج حاكميّه القاعده على الدلاله على الأمرين، بل العقلاء يحكمون بالحاكميّه بعد الدلاله على الأمر الأوّل.

و ثالثاً: بأنّ الحكومه على قسمين: حكومه ظاهريّه و حكومه واقعيّه، و إجمال الفرق بينهما أنّ الموضوع في الثانيه عباره عن الواقعيّه في الدليل الحاكم و المحكوم، و يكون حكم الخاصّ مجعولاً-واقعيّاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بينهما طوليه و ترتّب، كما في مثل قوله عليه السّلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» (١)، حيث يكون حاكمه على مثل قوله عليه السّلام: «إن شككت فابن على الأكثر» (٢)، و يوجب دليل الحاكم التضييق في دليل المحكوم، و أضاف إليه قيّداً.

و نتيجه الدليلين: أنّه إذا شككت بين الثلاث و الأربع و لم تكن كثير الشكّ فابن على الأكثر.

و أمّا الموضوع في الحكومه الظاهريّه فلا شكّ في أنّه في دليل الحاكم عباره عن الشكّ في دليل المحكوم، و المجعول فيها إنّما هو في طول المجعول الواقعي و في المرتبه المتأخّره عنه، مثل قاعده الطهاره حيث تكون حاكمه على مثل: البول نجس، فمفاد قاعده الطهاره في قبال البول نجس هو أنّه إذا شككت في طهاره شيء و نجاسته فهو طاهر، و نعبر عن هذه ب«الحكومه الظاهريّه»، و هي

ص: ٦٥٣

١- ١) انظر: الوسائل ٨: ٢٢٨، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

٢- ٢) الوسائل ٨: ٢١٢ و ٢١٣، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١ و ٣.

لا توجب تصرفاً من حيث التوسعه و التضييق فى دليل المحكوم، فإنّ الحكم فى دليل الحاكم متأخر برتبتين عن الحكم فى دليل المحكوم؛ إذ لا- شكّ فى أنّ الحكم فى دليل الحاكم متأخر عن موضوعه، و قلنا: إنّ موضوعه عبارته عن الشكّ فى دليل المحكوم، فلا- بدّ من تحقّق دليل المحكوم أوّلاً- و تحقّق الشكّ فيه ثانياً حتّى يتحقّق موضوع دليل الحاكم، فكيف يمكن إيجاد التوسعه أو التضييق من دليل الحاكم فى دليل المحكوم؟! فلا- معنى للإجزاء استناداً إلى قاعده الطهاره، فالحكومه ظاهرية و لفظية، و يترتب على ذلك جواز ترتيب آثار الواقع ما لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف ينكشف عدم وجدان العمل لشرطه، و يكون مقتضى القاعده هو عدم الإجزاء.

و جوابه: مع أنّا ما سمعت حكومه ظاهرية فى محدوده الألفاظ: أنّ قاعده الطهاره لا تلاحظ مع مثل «البول نجس»، فإنّهما كانا حكيمين ظاهري و واقعي، و البحث فى إمكان اجتماعهما و عدمه فى محلّه، و نلاحظ فى ما نحن فيه قاعده الطهاره مع قوله عليه السّلام: «صلّ مع الطهاره» الذى يكون الظاهر منه فى بادئ النظر الطهاره الواقعيه، و يجمع العقلاء بين ما هو ظاهر شرطية الطهاره الواقعيه و بين قوله عليه السّلام: «كلّ شىء شكّ فى طهارته و نجاسته فهو طاهر» بالحكومه، بعد نفى التعارض بينهما و نفى لغويّه جعل الطهاره ظاهرية.

و رابعاً: بأنّه لو كانت الطهاره المجعوله بأصالة الطهاره أو استصحابها موسّعه للطهاره الواقعيه لكان اللازم الحكم بطهاره ملاقى مستصحب الطهاره، و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف و كون الملاقى نجساً من الابتداء؛ لأنّه حين الملاقاه كان طاهراً بمقتضى التوسعه التى جاء بها الاستصحاب، و بعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاه اخرى توجب نجاسه الملاقى، فينبغى

القول بطهارته، مع أنه لم يلتزم به أحد، أى القول بأن الشك في الملاقى يوجب الحكم بعدم نجاسه الملاقى بحسب الواقع.

و جوابه: أولاً- أنه لو سلمنا تحقق ملاك الحكمومه فى قوله: «كل ما يلاقى النجس فهو متنجس»، كتحققه فى قوله: «صل مع الطهاره»، و لكنّه ما يرتبط منهما فى مبحث الإجزاء هو الثانى، و حكمومه القاعده و عدمها على مثل دليل الأوّل أجنبيّه عمّا نحن فيه، أو أنّ ملاك حكمومه القاعده على مثله متحقق، إلاّ- أنه يمنع مانع- مثل الإجماع أو ضروره الفقه و أمثال ذلك- عنها، و هو لا يتحقق فى مثل «صل مع الطهاره»، فلا دليل لرفع اليد عن مقتضى الحكمومه و الحكم بالإجزاء فى ما نحن فيه، فتحقق المانع الأوّل و عدمه فى الثانى يوجب القول بالتفصيل بينهما، و إن تحقق الملاك فى كليهما.

و ثانياً: أنه لا- شكّ فى أنّ الحكمومه مسأله عقلائيّه، و لكنّه لا- بدّ من الارتباط و السنخيه بين الدليل الحاكم و المحكوم، و من البديهى تحقّقه بين قاعده الطهاره و الأدلّه التى تترتب الآثار على الطهاره الواقعيّه ظاهراً، مثل: قوله: «صل مع الطهاره»، و يشترط فى المأكول و المشروب أن يكون طاهراً، و أمثال ذلك، و لذا تتحقّق حكمومه القاعده عليها.

و أمّا الأدلّه التى يكون الحكم فيها عبارته عن النجاسه كقوله: «كل ما يلاقى النجاسه فهو متنجس»- مثلاً- فلا ارتباط بينها و بين القاعده أصلاً، بل يكون بينهما التخالف و التضادّ؛ إذ تكون إحداهما فى مقام جعل النجاسه، و الاخرى فى مقام جعل الطهاره الظاهريّه، و طريق الجمع بينهما طريق الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى لا- الحكمومه، فالإشكالات غير وارده على المبنى، و بالنتيجه يكون الحكم بالإجزاء هاهنا.

و لا- يخفى أنّ التعبير بكشف الخلاف هاهنا مسامحه، و ليس بصحيح؛ إذ لا يحصل لنا بعد جريان قاعده الطهاره العلم بالواقع، و ليس لنا طريق إليه حتّى نعبر بكشف الخلاف بعد وضوح حقيقه الحال، بل القاعده توجب توسعه دائره الطهاره التى تترتب عليها الآثار تسهيلا و امتنانا على الائمه. و يجرى جميع ما ذكرناه فى قاعده الطهاره من النزاع و النتيجة فى قاعده الحليّه أيضا.

بيان ذلك: أنّ قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» معناه على القول المشهور أنّه كلّ شيء شكّ فى حليّته و حرّمته فهو لك حلال ظاهرا، و الغايه تبين خصوصيّة الموضوع، فإن لاحظنا هذه القاعده مع قوله: لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه-الظاهر فى أنّ ما يكون مانعا عن الصلاه عباره عمّا كان محرّم الأكل بحسب الواقع-تكون القاعده حاكمه عليه و توجب التضييق فى دائره المانع، فإن صلّينا فى جزء حيوان المشكوك الحليّه و الحرمه بعد جريان قاعده الحليّه فيه، ثمّ انكشف حرّمته لا يجب القضاء و لا الإعاده؛ إذ الصلاه تتحقّق مع الطهاره الظاهريّه، فلا مانع من صحّتها، فيستلزم الحكمه فى هذه القاعده تضييق دليل المحكوم و فى قاعده الطهاره توسعته، و كلاهما مناسب مع التسهيل و الامتنان. إلى هنا تمّ بحث الأصلين من الاصول العمليّه.

و البحث فى أصل البراءه قد يقع فى البراءه العقليّه، و قد يقع فى البراءه الشرعيّه، و لا شكّ فى أنّ البراءه العقليّه أجنبيّه عن مسأله الإجزاء و عدمه، فإنّ دليلها عباره عن قبح العقاب بلا بيان، و لا يكون مفاده نفي التكليف بحسب الواقع، بل يكون مفاده نفي استحقاق العقوبه فيما خالفه المكلف؛ لعدم تحقّق البيان من المولى، فإن صلّينا بدون السوره استنادا إلى هذا الأصل، ثمّ انكشف الخلاف يجب القضاء فى الوقت و الإعاده فى خارج الوقت، و غايه ما

تدلّ عليه البراءة العقلية هو نفي المؤاخذة فقط، وهو لا يستلزم الإجزاء قطعاً.

إنّما المهمّ البراءة الشرعيّة، ومستندها حديث الرفع مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «رفع عن امتي تسع... ومنها ما لا يعلمون» (1)، و الموصول فيه عامّ يشمل جميع ما يكون رفعه و وضعه بيد الشارع من الأحكام التكليفية - كالوجوب و الحرمة - و الوضعيّة، كالحجّية و الجزئية و الشرطيّة و المانعية و أمثال ذلك، فإن شككنا في جزئية السورة - مثلاً - فلا شكّ في عدم وصول النوبة إلى البراءة الشرعيّة إلّا بعد الفحص و اليأس عن الدليل اللفظي في جانب النفي أو الإثبات حتّى في صورته الإطلاق، و القول بأنّ مثل أقيّموا الصّلاة يكون في مقام بيان أصل المشروعيّة لا في مقام بيان كيفيته الصلاه، و لذا لا يمكن التمسك بإطلاقه لنفي الجزئية؛ لفقدانه شرائط التمسك به. و الحكم هاهنا كما في قاعده الطهاره عباره عن الإجزاء، و لكنّه يحتاج إلى الدقّه و التأمل.

بيان ذلك: أنّ مفاد حديث الرفع ليس نفي المؤاخذة فقط، بل مفاده عباره عن نفي جزئية السورة المشكوك في جزئيتها، و لا يكون مفاده نفي الجزئية لغير العالم بالجزئية، فإنّه يوجب التقدّم و التأخر الدوري المحال، و لا أقلّ من التصويب الباطل؛ إذ القول باختصاص الحكم الواقعي بالعالم بالواقع لا للجاهل بتصويب مجمع على بطلانه.

على أنّ الروايات الكثيرة تدلّ على أنّ لله تعالى في كلّ واقعه حكماً يشترك فيه الجاهل و العالم، و معلوم أنّ الظاهر من الحكم أعمّ من الحكم التكليفي و الوضعي، فكيف رفعت جزئية المشكوكه بعد اشتراكهما في أصل الجزئية؟!

و لا بدّ لنا من حلّ المسألة بأنّ المستفاد من ضمّ أقيّموا الصّلاة إلى ما

ص: ٦٥٧

١ - ١) الوسائل ٣٦٩: ١٥، الباب ٦٥ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ١.

يدل على جزئيه السوره بحسب الواقع أن طريق امتثال هذا الأمر فى الخارج منحصر بإتيان الصلاه مع السوره، ولكن المجتهد بعد الفحص وعدم الظفر على الدليل المذكور التمسك بحديث الرفع، فمفاده لا محاله يكون فى هذه الحاله عباره من تجويز الشارع إتيان الصلاه للجاهل بالجزئيه بدون السوره امتنانه، وإذا أجاز له إتيانها بهذه الكيفيه فهو لا يكون قابلاً للجمع مع لزوم الإعاده أو القضاء بعد علمه بحقيقه الحال، فالحكم فى البراءه الشرعيه أيضاً عباره عن الأجزاء.

وأما أصاله الاشتغال فلا شك فى خروجها عن موضوع البحث، فإننا نبحت فيها تحقق عبادته مع فقدان بعض الأجزاء أو الشرائط، ومورد جريان هذا الأصل عباره عما أتى بمحتمل الشرطيه والجزئيه وترك ما يحتمل المانع، ولذا لا يصح التعبير بأن أصاله الاشتغال مقتضيه للإجزاء، فإن بعد إتيان الصلاه - مثلاً - مع السوره وكشف عدم جزئيتها وكونها بعنوان المستحب، أو شىء غير قادح فى صحه الصلاه، فلا نقص فيها حتى نبحت ونعتبر بالأجزاء وأما أصاله التغيير التى تجرى فى دوران الأمر بين المحذورين بعنوان أصل عقلى فموردها قد يكون عباره عن عمل يدور أمره بين الوجوب والحرمه فلا معنى للإجزاء ههنا؛ إذ المكلف إما يأتى به أو يتركه، وعلى التقديرين إما يكشف عن الخلاف وإما لا - يكشف، وإن أتى به ثم انكشف أنه كان محرماً فلا يعقل التعبير بالإجزاء، وهكذا إن تركه ثم انكشف أنه كان واجباً بحسب الواقع، فإنه كان تاركه للمأمور به رأساً، فلا بد من إتيانه ولو قضاء؛ لأنه لم يأت بشىء أصلاً.

وقد يكون موردها عباره عن أجزاء المأمور به كالحشه فى أن للسوره

- مثلاً - جزئيه أو مانعيه، فحينئذ إن كان المأمور به قابلاً للتكرار فلا - مورد الأصالة التخيير أصلاً، والحاكم عبارته عن أصالة الاشتغال، ومفادها تكرار المأمور به تارة مع وجود الشيء المشكوك مانعيته أو جزئيته، وأخرى بدونها الحصول العلم بتحقيق المأمور به في الخارج.

وأما إن كان الأمر دائره بين المانعيه والجزئيه والمأمور به غير قابل للتكرار، فهو يرتبط ببحث الإجزاء، فإن بعد حكم العقل بالتخيير ورعايه المكلف جانب الجزئيه حين العمل وانكشاف المانعيه يجرى البحث بأن أصالة التخيير تقتضى الإجزاء أم لا؟ ويجرى هنا ما مر في البراءه العقليه من أن العقل بعد دوران الأمر بين المحذورين وعدم الترجيح يحكم بالتخيير، فإن تركه المكلف أو أتى به في مقام العمل لا يستحق المؤاخذة في صورته كشف الخلاف، ولا حكم للعقل بالإجزاء وعدمه، بل هو ينفى المؤاخذة فقط، والقاعده تقتضى عدم الإجزاء، فإنه إن كان جزء ترك، وإن كان مانعه أتى به.

وأما الاستصحاب فالتحقيق أنه أصل شرعي كما عليه المحققون، ومستنده عبارته عن عده روايات متضمنه لجمله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن شق المكلف في طهاره ثوبه أو بدنه واستصحاب الطهاره وصلى، ثم انكشف أن الصلاه وقعت في الثوب المتنجس، هل هي مجزيه أم لا؟ فإذا لاحظنا أدله شرطيه الطهاره في الصلاه، مثل: «لا صلاه إلا بطهور» و «صل مع طهاره الثوب والبدن»، فلا شك في أن الظاهر منها الطهاره الواقعيه، بحيث إن انكشف فاقديه الصلاه لها كانت فاقده للشرط فهي لا تكون مأموره بها ولا تجزى عنه.

وأما إذا لاحظنا دليل الاستصحاب فهو في مورد الشق يقول: إذا شككت

فى الوضوء وكنى على يقين من وضوئك السابق فأنت باقى على يقينك تعبد لا وجدانه بل ظاهره، أو أن الشارع يحسبك المتيقن من حيث ترتب آثار اليقين، أى يجوز لك الدخول فى الصلاه بهذا الثوب والبدن المشكوك طهارتها ومع الوضوء المشكوك بقاؤه.

ومن البديهي أن العقل بعد ملاحظه هذين الدليلين لا يحكم بالتعارض بينهما، بل يحكم بأن دليل الاستصحاب مفتر للأدله المذكوره و مبين لمرادها الواقعي، فهو حاكم عليها ولازمه الأجزاء فى صورته كشف الخلاف.

وأما قاعده الفراغ والتجاوز ففى الابتداء بحث فى أنها قاعدتان مستقلتان، إحداهما: تبين وظيفه الشاك فى أثناء العمل، والأخرى: تبين وظيفته بعد الفراغ من العمل، أو أنها قاعده واحده. فقال بعض بالأول، وقال آخرون - مثل الإمام (1) - بالثانى، وأن القاعده فى قاعده التجاوز وقاعده الفراغ من مصاديقها، وتحقيق البحث فى محله بسيارى فإن لم يراع جزء أو شرطه استنادا إلى هذه القاعده ثم انكشف الخلاف كما لو وقعت الصلاه بدون الوضوء أو بدون الركوع - مثلا - فهل يجب القضاء أو الإعاده أم لا؟ ولكن لا بد لنا فى بادئ الأمر من تحقيق أن هذه القاعده هل تكون من القواعد العقلانيه والشارع أكدها وأمضاها فى ضمن الروايات الوارده فى هذه المقوله، أم تكون من القواعد الشرعيه؟ وعلى فرض كونها قاعده عقلانيه فهل تكون عندهم بعنوان الأماره والطريق إلى الواقع - كحجيه خبر الثقة وأماريته - أم لا؟ وكلتا الجهتين محل للبحث، ويحتمل أن تكون من الأصول التعبديه العقلانيه من دون أن تكون لها أماريه وكاشفيه، ونظيره

ص: ٦٦٠

١- تهذيب الاصول ١: ١٩٣.

البحث فى أصاله الحقيقه، بأن حجيتها من باب أصاله الظهور أو من باب التعبد، ولا شك فى أن حجيه أصاله الظهور عند العقلاء تكون من باب الأماره أنها من الظنون الخاصه، وأن لها كاشفه عن مراد المتكلم فى جميع الاستعمالات، الأعم من الحقيقه والمجاز.

وأما أصاله الحقيقه فيحتمل أن تكون من مصاديق أصاله الظهور، وليست من الأصول المستقله، فهى عباره عن أصاله الظهور، إلا أن موردها فىا كان خاليه عن القرينه.

ويحتمل أن تكون أصلا تعبدا عقلانيه بدون الارتباط بعنوان الأماريه والطريقه وأصاله الظهور، وهذا الاحتمال يكشف عن تحقق أصل عقلاني، لعله كانت أصاله عدم النقل أيضا من هذا القبيل، فيحتمل أن تكون قاعده الفراغ والتجاوز أيضا من هذا القبيل، فالروايات تحمل على الإمضاء والتأكيد لما هو المتداول بين العقلاء. تراكتورسازى ولكن التحقيق أن فى مثل هذه الأمور ليس للعقلاء حكم بالإجزاء، فإن شق فى جزء من الأجزاء الدخيله فى ترتب الأثر للمعجون الكذائى وأمثال ذلك فلا تكون طريقتهم عدم الاعتناء به، ولا تتحقق بينهم هذه السيره أصلا، ولو فرضنا تحققها بينهم ولكنهم بعد كشف الخلاف لا يحكمون بالإجزاء قطعه فلا يكون من هذه القاعده خبر ولا أثر، فتكون هذه القاعده استنادا إلى الروايات الوارده قاعده شرعيه، أو قاعدتين شرعيتين، وهذه توجب التخصص فى أدله الاستصحاب، وإذا شككنا حين السجود بإتيان الركوع و عدمه، والاستصحاب يقتضى العدم ولكن القاعده تقتضى الإتيان به، وهكذا إن شككنا بعد الصلاه فى تحققها فى حال الطهاره أم لا؟ والاستصحاب يقتضى

عدمها، ولكن القاعده توجب التخصيص فى دليله و تقتضى تحققها، كما فى مثل الشك فى عدد الركعات إن شككنا بين الثلاث والأربع يكون مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه، ولكن الشارع يقول تخصيصاً له:

إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» فالقاعده تخصص الاستصحاب بناء على كونها أصلاً، وبناء على كونها من الأمارات تكون حاكمه عليها، ولكن لابد لنا من البحث على كلا التقديرين، فإن كانت أماره كما يستفاد من بعض تعبيرات الروايات كقول الإمام لا لمن شك بعد الوضوء فى غسل يده اليمنى بعد الحكم بعدم الاعتناء بهذا الشك، وعلله بأنه حين يتوضأ أذكر منه حين يشك.

قيل: إن الأذكريه أماره على الواقع، والمكلف استناداً إلى هذه القاعده لم يأت بغسل اليد ثانيه ثم انكشف الخلاف، ومر أن المحور والأساس فى الأمارات هو الواقع ولو كانت قطعه، ولذا لا وجه للإجزاء، ويجب القضاء والإعاده بلا شك ولا ريب؛ إذ الأمارات مبينه للصغرى وحاكمه بأن الطهاره الواقعيه ههنا متحققه بدون التصرف فى الكبرى توسعه أو تضيقه، ولذا لا صغريه لها بعد كشف الخلاف، بخلاف الأصول العمليه. هذا كله فى صورته أماريه القاعده وإن كانت القاعده أصلاً شرعياً تتحقق ههنا أيضاً، فإن الظاهر من دليل جزئيه الركوع هو الركوع الواقعي، ودليل القاعده كما فى مورد السؤال عن الشك فى الركوع وهو فى السجود، قال الإمام*: «نعم، قد ركعت» - يقول:

الشرط هو الركوع الذى أعم من الواقعي والظاهري، فهو يحكم بتوسعه الدائره الجزئيه، ولذا لا يجب القضاء والإعاده فى صورته كشف الخلاف، فلازم

وأما إذا شككنا فى إتيان الصلاه وعدمه فى الوقت وتركناها استنادا إلى قاعده عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت ثم انكشف الخلاف فلا- معنى للإجزاء؛ إذ لم يتحقق فى الخارج عمل حتى نقول بأنه مجزى أم لا، فهى قاعده تسهيلية عذريه فقط، ولا عذريه لها بعد كشف الخلاف.

وأما أصاله الصحه فبعض مواردها خارجه عن مسأله الإجزاء، مثل:

جريانها فى صوره الشك فى الصحه والفساد للبيع أو النكاح، وجريانها فيها ينطبق عليه قاعده الفراغ، وما يرتبط منها فى ما نحن فيه عباره عن جريانها فى مثل الاستئجار فى العبادات الفائته من الميت وشك الوارث فى صحه ما أتى به النائب فى الخارج بعد وثوقه بأصل تحقق العمل، ولكن انكشف الخلاف بعد الحكم بالصحه استنادا إلى أصاله الصحه، وأنه لم يرع بعض الأجزاء والشرائط، فهل يقتضى هذا الأصل الإجزاء أم لا؟

ولابد لنا من التحقيق فى ملاك حجيته، فإن كان ملاك الحجيه هو ظهور حال المسلم كظهور اللفظ فى المعنى بعنوان أماره من الأمارات، فالحكم حكمها - أى عدم الإجزاء - وإن كان ملاك الحجيه عباره عن التعبيرات الوارده فى الروايات - مثل قوله: «ضع أمر أخيك على أحسنه»، أى ضع أمر أخيك على كونه حسناً وصحيحه فى مقابل الباطل وما لا حسن فيه - فالحكم حينئير أيضاً عدم الإجزاء، فإن ظاهر هذه العباره يقتضى الارتباط بين المخاطب والأمر الذى كان المخاطب مأوره بحمله على الصحيح، فالمكلف الوارث لا يجوز له عدم إعطاء الأجره بمجرد الترديد فى الصحه، بل يلزم عليه الحكم بالصحه بالإضافة إلى ما يتعلق بنفع النائب، وهذا لا يستلزم الإجزاء

بالنسبه إلى وظيفه الوارث بإبراء ذمه المنوب عنه .

على أن جريان أصاله الصحه فى هذه الحيشه المتعلقه بالمنوب عنه مشكوك، سيما فى صوره كشف الخلاف، ولذا جريان أصاله الصحه فى الحيشه المتعلقه بالنائب، أى استحقاق الأجره لا- يستلزم الإجزاء كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فى مسأله الإجزاء.

ص: ٦٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

