



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

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

# فتح الأصول

الجزء الأول

تقريرا لما في كتابه العظيم في الفقه والحديث  
آية الله العظمى السيد محمد باقر المجلسي

الأصول الخمسة

تأليف

آية الله العظمى السيد محمد باقر المجلسي

مدرس في الفقه والحديث في دارالعلوم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تنقيح الاصول

كاتب:

حسين تقوى اشتهاردى

نشرت في الطباعة:

موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى رحمه الله عليه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
12	تفحح الاصول المجلد 1
12	اشارة
12	اشارة
15	مقدمة التحقح
15	اشارة
17	حياة المؤلف فى سطور:
18	منهجنا فى تحقح الكتاب:
21	المقدمة و تشتمل على امور
21	اشارة
23	الأمر الأول فى موضوع كل علم
27	الأمر الثانى فى تمايز العلوم
33	الأمر الثالث فى تعريف علم الاصول و ضابطة مسائله
39	الأمر الرابع فى الوضع و فيه مباحث:
39	المبحث الأول: فى معنى الوضع
41	المبحث الثانى: فى الواضع
42	المبحث الثالث: فى أقسام الوضع
42	اشارة
43	لكن ىرد عليه:
49	تبصرة:
50	المبحث الرابع: فى وضع الحروف
50	اشارة
58	و ىرد عليه:

64 ..... المبحث الخامس: في بيان أوضاع هيئات الجمل التامة والناقصة والإنشائية والإخبارية وغيرها

64 ..... اشارة

68 ..... تكملة:

71 ..... المبحث السادس في بيان أوضاع أسماء الإشارات والضمائر والموصولات

71 ..... اشارة

73 ..... خاتمة:

74 ..... الأمر الخامس في وضع المجازات ..

74 ..... اشارة

77 ..... تبصرة:

78 ..... الأمر السادس إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه ..

78 ..... اشارة

81 ..... تنبيه:

81 ..... فائدة:

85 ..... تنبيهات

89 ..... الأمر السابع في علانم الحقيقة والمجاز وهي امور:

89 ..... الأمر الأول: في التبادر ..

93 ..... الأمر الثاني: صحّة السلب وصحة الحمل

97 ..... الأمر الثالث: الأطراد ..

99 ..... الأمر الثامن في تعارض الأحوال ..

104 ..... الأمر التاسع الكلام في الحقيقة الشرعية ..

104 ..... اشارة

105 ..... لكن لا يخفى ما في هذا الجواب:

108 ..... الأمر العاشر في الصحيح والأعمّ ..

108 ..... تحرير محلّ النزاع ..

111	الحقّ في تحرير محلّ النزاع .....
112	و أمّا الشرائط فهى على أقسام .....
114	فالذى ينبغي البحث عنه فى المقام أمران .....
114	الأمر الأوّل .....
115	الأمر الثانى .....
116	فى ضرورة الجامع على القولين .....
116	فى تصوير الجامع عند الصحيحى .....
117	فى تصوير الجامع عند المحقّق العراقى .....
119	فى تصوير الجامع عند المحقّق الأصفهانى .....
120	التحقيق فى تصوير الجامع .....
123	فى أدلّة الصحيحى .....
123	إشارة .....
123	فى الاستدلال بالتبادر .....
125	فى الاستدلال بصحّة السلب عن الفاسدة .....
126	استدلال الصحيحى بالأخبار .....
127	القطع بالوضع للمركّبات التامة .....
127	وجه آخر للاستدلال بالتبادر وصحّة السلب .....
128	فى أدلّة الأعمى .....
128	إشارة .....
129	مناقشة الآخوند لدليل النذر .....
130	فى الإيراد على ما فى «الكفاية» .....
131	الكلام فى ثمرة هذا النزاع .....
131	إشارة .....
132	نعم استشكل فيه بوجهين آخرين: .....
136	الإشكال فى جريان البراءة على مذهب الآخوند .....

137	..... في جريان النزاع في المعاملات .....
137	..... اشارة .....
137	..... في أقسام البيع عند المحقق العراقي و مناقشتها .....
140	..... النزاع في المعاملات مع وضعها للأسباب .....
141	..... في نفى ثمره النزاع في المعاملات .....
142	..... الإشكال على وضع المعاملات للمسببات وحله .....
144	..... انصراف أدلة المعاملات إلى العرفية منها .....
145	..... خاتمة: في أنحاء اعتبار أجزاء الماهيات وشروطها وأحكامها .....
145	..... اشارة .....
147	..... الإشكال في الماهيات الاعتبارية و دفعه .....
149	..... الأمر الحادى عشر في الاشتراك و فيه مباحث: .....
149	..... المبحث الأول: في إمكان الاشتراك .....
149	..... اشارة .....
149	..... أدلة القائلين بامتناع الاشتراك .....
152	..... أدلة القائلين بوجود الاشتراك .....
153	..... المبحث الثانى: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى .....
153	..... اشارة .....
153	..... في تحرير محل النزاع .....
154	..... استدلال صاحب «الكفاية» على الامتناع .....
155	..... استدلالات ضعيفة على الامتناع .....
157	..... كلام المحقق العراقي في المقام و مناقشته .....
158	..... تفصيل صاحب «المعالم» في المقام و مناقشته .....
160	..... في دلالة أخبار البطون على وقوع الاشتراك .....
161	..... الأمر الثانى عشر في المشتق .....
161	..... اشارة .....



161	الأمر الأول: في أنّ المسألة عقلية أم لغوية .....
161	إشارة .....
163	مناقشة كلام المحقق النائيني في المقام .....
164	الأمر الثاني: في أقسام المفاهيم وأحكامها .....
164	إشارة .....
165	المفاهيم المنتزعة غير المشتقة وكلام فخر المحققين .....
168	في دخول أسماء الزمان في محلّ النزاع .....
171	كلام المحقق النائيني في المقام ومناقشته .....
172	الأمر الثالث: أصل المشتقات والخلاف فيه .....
172	إشارة .....
173	ويمكن الإشكال عليه أيضاً: .....
174	ويمكن الجواب عن هذه الإشكالات: .....
176	الأمر الرابع: في كيفية وضع الأفعال وبيان مداليلها .....
178	الأمر الخامس: في اختلاف مبادئ المشتقات .....
180	الأمر السادس: في المقصود في الحال في عنوان البحث .....
182	الأمر السابع: في الجامع على الأعم .....
183	الأمر الثامن: في الأصل عند الشك في المقام .....
183	الأقوال في المسألة ومناقشتها .....
183	إشارة .....
184	الحق في المسألة وأدلة الأخصي .....
184	إشارة .....
184	وأما الاستدلالات المذكورة في كتب الأصوليين فهي مخلوثة: .....
186	أدلة الأعمى ومناقشتها .....
189	وينبغي التنبيه على أمور .....
189	الأمر الأول: الأقوال في تركيب المشتق وبساطته والحق فيها .....

200	..... الأمر الثاني: في حمل المشتقات على الذات المقدسة .....
200	..... اشارة .....
202	..... ويمكن دفع الإشكال بوجهه: .....
205	..... المطلوب الأول في الأوامر وفيه فصول: .....
205	..... اشارة .....
207	..... الفصل الأول في بيان الموضوع له لمادة الأمر .....
209	..... الفصل الثاني في معاني مادة الأمر .....
211	..... الفصل الثالث في اعتبار العلو والاستعلاء في الأمر .....
213	..... الفصل الرابع في المعنى الحقيقي لمادة الأمر .....
216	..... الفصل الخامس في اتحاد الطلب والإرادة .....
216	..... اشارة .....
232	..... و اجيب عن ذلك بوجهه: .....
233	..... وفي هذا الجواب نظر: .....
250	..... خاتمة .....
252	..... الفصل السادس في معاني صيغة الأمر .....
254	..... الفصل السابع في أن صيغة الأمر هل هي موضوعة للوجوب، أو الاستحباب، أو لمطلق الطلب؟ .....
254	..... [أما في الإيجاد التكويني] .....
254	..... و أما الإيجاد التشريعي: .....
254	..... [أما في الجمل الإنشائية] .....
262	..... و أما الجمل الإخبارية الصادرة في مقام الإنشاء .....
264	..... الفصل الثامن في الواجب التوصلى والتعبدى .....
264	..... اشارة .....
274	..... أما الإشكالات: .....
277	..... نعم اورد عليه إشكالات: .....
283	..... فصل: .....

286	الفصل التاسع فى المرة و التكرار .....
292	الفصل العاشر فى الفور و التراخى .....
296	الفصل الحادى عشر فى الاجزاء .....
296	اشارة .....
296	الأمر الأول .....
298	الأمر الثانى .....
298	الأمر الثالث .....
299	الأمر الرابع .....
299	الأمر الخامس .....
300	الأمر السادس .....
302	هنا مقامات من البحث .....
302	المقام الأول: اجزاء الاضطرابى و الظاهرى عن نفسه .....
305	المقام الثانى: اجزاء الاضطرابى عن الواقع .....
310	المقام الثالث: اجزاء الظاهرى عن الواقع .....
310	اشارة .....
310	فهنا وجوه ثلاثة: .....
312	لكن أورد عليه بوجه: .....
322	فهرس الموضوعات .....
332	تعريف مركز .....

اشارة

سرشناسه: تقوى اشتهاردى، حسين، - 1304

عنوان و نام پديدآور: تنقيح الاصول: تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم... روح الله الموسوى الامام الخمينى قدس سره/ تاليف حسين التقوى  
الاشتهاردى

مشخصات نشر: تهران: موسسه تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، 1378.

مشخصات ظاهرى: ج 4

شابک: 964-335-146-7 (ج.1)؛ 964-335-147-5 (ج.2)؛ 964-335-148-3 (ج.3)؛ 964-335-149-1 (ج.4)

يادداشت: عربى

يادداشت: ج. 4 - 1 (اول: 1418 ق = 1376): بهای هر جلد متفاوت

يادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: خمينى، روح الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، 1368 - 1279

شناسه افزوده: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (س)

رده بندى کنگره: 8/BP159/ت7 1378 9

رده بندى ديويى: 297/312

شماره کتابشناسى ملي: م 78-12310

ص: 1

اشارة

تنقيح الاصول

الجزء الاول

تقرير ابحاث الاستاذ الاعظم و العلامة الافخم

آية الله العظمى السيد روح الله الموسوى

الامام الخمينى قدس سره

تأليف

آية الله الشيخ حسين التقوى الاشتهاردى

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخمينى قدس سره

هوية الكتاب

\* اسم الكتاب: ... تنقيح الأصول (ج 1)\*

\* المؤلف: ... حسين التقوى الإشتهاردى\*

\* تحقيق و نشر: ... مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره\*

\* سنة الطبع: ... خرداد 1376 - محرم الحرام 1418\*

\* الطبعة: ... الاولى\*

\* المطبعة: ... مطبعة مؤسسة العروج\*

\* الكمية: ... 3000 نسخة\*

\* السعر: ... ريال\*

\* اسم الكتاب: ... تنقيح الأصول / ج 4\*

جميع الحقوق محفوظة و مسجلة

لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره

## مقدمة التحقيق

## إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

و الحمد لله على هدايته لدينه، و التوفيق لما دعا إليه من سيبله، و صَلَّى اللهُ على خاتم أنبيائه سيّد الخلق، و الصادق بالحق، البشير النذير، السراج المنير، الطهر الطاهر، و العلم الزاخر، أبى القاسم محمّد صَلَّى اللهُ عليه و على آله أئمة الهدى، و مصابيح الدجى، و العروة الوثقى، بهم نهتدى فى الظلماء، و نتسّم ذروة العلياء.

و بعد: فقد سارت مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخمينى قدس سره الشريف سيراً حثيثاً، و خطت خطوات واسعة جبارة- و من أول يوم تأسيسها و لحدّ هذه الساعة- من أجل إحياء و نشر تراث الإسلام الأصيل، و الدين المحمّدى السامى الخالص، المنبثق من النور المتألق، و النابع من المعين الفيّاض المتدفّق، الثر بالعطاء، و المفعم بالرواء، و المعطر من أريج وحي السماء، المتموج بالخيرات، و المتوجّج بالبركات، أعنى به زعيم المسلمين، و حامى المستضعفين، و قائد الأحرار الرساليين، و فخر الملة، مُحِيبِ علوم المرسلين، و المقتفى نهج الأئمة الطاهرين، سماحة آية الله العظمى الإمام السيّد روح الله الموسوى الخمينى نور الله تعالى مضجعه الشريف.

لقد كرّس هذا الرجل العظيم حياته الزاهرة، و استنفد وسعه و وجوده الطاهر، للدفاع عن حياض الشريعة المقدّسة، و الذب عن حقيقة الدين، و إرساء دعائم الرسالة الخالدة المباركة، و وقف طويلاً بوجه طواغى الغى، و أحزاب البدع، و أعداء الحق، و ضواري الفتنة، فركب الأهوال، و نازل الأعداء، بعزيمة جبارة، و همة نافذة،

حتى ضعضع اللّٰه تعالى أركان أعدائه، وأطاش سهامهم، وردّهم بغيظهم على أعقابهم، لا يلوى آخرهم على أولهم.

نعم لقد كانت من نشاطات و أعمال مؤسستنا هذه، نشر آثار و أفكار و بيانات و تأليفات سماحة السيّد الإمام الخميني قدس سره الشريف، و إخراجها و بثها إلى عالم الثقافة و المعرفة بصورة رائعة، و تحقيق علمي شيق، لينهل من ذلك رواد الحقيقة و طلابه، و ليقتبسوا من أنواره قبسات تضيء لهم مهيع الحق و منهاجه الأصيل.

و لا يخفى فإنّ الآثار العلمية الفقهية و الاصولية- على الخصوص- للسيّد الإمام قدس سره يمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين:

أ- ما دوّنه السيّد الإمام قدس سره بقلمه الشريف و يده المباركة، و هي كثيرة نذكر منها:

أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية.

مناهج الوصول إلى علم الاصول.

كتاب الطهارة.

كتاب الخلل في الصلاة.

كتاب المكاسب المحرّمة.

تحرير الوسيلة.

كتاب البيع، و غير ذلك.

ب- ما كتبه تلاميذ السيّد الإمام أيّدهم اللّٰه تعالى من تقارير دروسه في علم الفقه و اصوله، و هي كثيرة أيضاً نذكر منها:

تقارير آية اللّٰه الشيخ فاضل اللنكراني.

و تقارير آية اللّٰه الشيخ جعفر السبحاني.

و تقارير آية اللّٰه الشيخ محمّد واعظزاده الخراساني.



و تقريرات آية الله الشيخ محمد المؤمن.

و تقريرات آية الله السيد محمد حسن المرتضى النجرودى، و غير ذلك.

و أما هذا الكتاب المائل بين يديك- عزيزى القارئ- و الموسوم ب «تنقيح الاصول» و المشتمل على دورة كاملة فى علم اصول الفقه، و هى من أبحاث سماحة السيد الإمام الخمينى قدس سره و التى كان قد ألقاها على تلامذته العظام فى مدينة قم المقدسة عش آل محمد عليهم السلام، و هى بقلم علم من أعلام هذه الحوزة العلمية المباركة و هو سماحة آية الله المحقق الشيخ حسين نجل المغفور له آية الله الحاج الشيخ يحيى التقوى الاشتهاردى.

### حياة المؤلف فى سطور:

كان مولده الشريف فى سنة 1304 هـ. ش. فى مدينة اشتهاارد.

أخذ المقدمات من والده سماحة آية الله الشيخ يحيى التقوى قدس سره، و أنهى عنده كتاب (اللمعة) فى الفقه، و كتاب (القوانين) فى الاصول.

انتقل إلى مدينة قم المقدسة للالتحاق بحوزتها العلمية المباركة فى حدود سنة 1324 هـ. ش.

درس السطوح و أتقنها على أيدي كبار العلماء أمثال: آية الله الشهيد الشيخ الصدوقى رضوان الله عليه، و آية الله الشهيد الشيخ المطهرى رضوان الله عليه، و آية الله الشيخ آقا باقر البروجردى حفظه الله تعالى، و المرحوم آية الله الشيخ المجاهدى التبريزى، و المرحوم آية الله الشيخ عبد الجواد الأصفهانى، و المرحوم آية الله الحاج آقا جواد الخندق آبادى، و آية الله الميرزا على أصغر الطهرانى حفظه الله تعالى.

حضر درس الخارج عند آية الله العظمى السيد حسين البروجردى قدس سره، و عند سماحة آية الله العظمى الإمام السيد الخمينى قدس سره، و سماحة آية الله العظمى السيد

محمد رضا الكلبيكاني قدس سره.

و من سنة 1331 هـ. ش. الى سنة 1340 هـ. ش. حضر درس الخارج عند سماحة الإمام الخميني قدس سره الشريف في علم اصول الفقه، و كان من ثمرته هذا الكتاب المبارك الذي تقدّمه و الموسوم ب «تنقيح الاصول».

### منهجنا في تحقيق الكتاب:

1- تقطيع نص الكتاب على المنهج المتداول في هذا الفن.

2- تخريج الآيات القرآنية المباركة و ذلك بذكر السورة و رقم الآية.

3- تخريج الأحاديث و الآثار الشريفة و عزوها إلى مصادرهما.

4- تخريج أقوال العلماء من منابعها و الإشارة إليها.

و في الختام ندعو أصحاب الفضيلة من العلماء الأعلام و حجج الإسلام من الذين تشرفوا بالحضور عند سماحة السيّد الإمام قدس سره الشريف و نهلوا من نيمره المُترع، أن يتفضلوا علينا بتزويدنا ما بحوزتهم من تقارير و كتابات و مذكرات، أثبتوها من محضر درسه المبارك، و سجلوها من إفاداته القدسية، لتقوم المؤسسة بواجبها من نشرها و بثها، ليعمّ نفعها، و ينعم المختصون بها، و ليستفيد منها طلاب الحوزات العلمية، و تتبرك بها المؤسسات الثقافية، و لهم ممّا بذلك خالص المودة، و فائق الامتنان. و الحمد لله ربّ العالمين

مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

رمضان المبارك 1417 هجرى قمرى

بهمن 1375 هجرى شمسى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لمعرفته، و خصنا بولايته، و وقفنا لطاعته، و الصلاة والسلام على خاتم رُسله، و أشرف خلقه، و أفضل بريته، محمد صلى الله عليه و على آله المعصومين الطاهرين، و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد: فهذا ما وصل إلى فهمى القاصر و ذهنى الفاتر من إفادات سيدنا الأعظم، و استاذنا الأفخم، كهف المستضعفين، و ملجأ المسلمين، و قامع اصول المستكبرين، و هادم أبنية الظالمين؛ آية الله العظمى الحاج السيد روح الله الموسوى الخمينى قدس سره، قررته تذكرة لى نفسى و لمن يريد الرجوع إليه؛ ليكون ذكراً لى و له «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ».

و سميته ب «تنقيح الاصول»، و رتبته على مقدمة و فصول:



ص: 9

المقدمة و تشمل على امور

اشارة



## الأمر الأول في موضوع كل علم

كلّ علم عبارة عن عدة من القضايا دُوّنت تدريجاً؛ لأغراض مُختلفة تشترك في ترتّب بعض الفوائد عليها، فالأحكام التصديقيّة من كلّ علم هو ذلك العلم بعينه، وليس من العلوم ما دُوّنت جميع مسائله دفعةً واحدةً.

وربّما كانت الأغراض في تدوين مسائل علم واحدٍ مُختلفة، كنييل الجائزة من السلطان، ونحوه من الأغراض الدنيويّة والاخرويّة الداعية إلى ذلك.

فعلم المنطق مثلاً عبارة عن عدّة من القضايا، دُوّنت لأغراض مُختلفة مُشتركة في ترتّب فائدة واحدة عليها؛ بحسب الاعتبار والسّرخ، وهي حفظ الفكر عن الخطأ، فوحدة تلك الفائدة اعتباريّة لا حقيقيّة؛ لترتّبها من الموضوع والمحمول.

فظهر ممّا ذكرنا فساد ما يظهر من بعضهم: من أنّ الغرض من كلّ علم أمر واحد (1)، وكأنّه التيس عليه الغرض بالفائدة المترتبة على مسائله، فإنّها كما عرفت واحدة.

ثم إن القضايا المبحوث عنها في العلوم، إما حقيقية كما في غالب العلوم كالفقه؛ إذ الموضوع في مسأله ليس خارجياً، وليس المراد من قولهم فيه: «الخمير حرام» هو الخمير الخارجى فقط، بل المراد كلاً ما وجد خمير كان حراماً.

وإما خارجية، كما في مسائل علم التاريخ والهيئة والجغرافيا ونحوها؛ فإن البحث في الأول إنما هو عن الموضوعات الخارجية المعينة من الأنبياء والسلاطين وغيرهم، وفي الثانى عن أحوال الأفلاك والنجوم وأوضاعها، وهى من الموجودات الخارجية، وليس الموضوع فى مسأله كلياً، بل هو هذا الفلك وذاك الكوكب ونحوهما، وفى الثالث عن أحوال البلاد والقرى الموجودة فى الخارج.

وقد يكون الموضوع فى علم شخصاً خارجياً واحداً حقيقياً، كعلم العرفان، فإن البحث فيه إنما هو عن المبدأ البارى تعالى شأنه.

وفى القسم الأول: قد يتحد موضوع العلم مع موضوعات مسأله، كعلم الفلسفة الذى موضوعه الوجود، و موضوعات مسأله أيضاً الموجودات، وإنما الفرق بينهما غالباً هو الفرق بين الطبيعى وأفراده.

وفى القسم الثانى: أيضاً قد يتحد موضوع العلم مع موضوع بعض مسأله، وقد يكون موضوع المسألة فيه من أجزاء موضوع العلم، كالشمس، والقمر، ونحوهما مما هو موضوع المسألة فى علم الهيئة، وهما من أجزاء موضوع علم الهيئة، الذى هو مجموع الأفلاك والأرض.

وفى القسم الثالث: موضوعات المسائل هو موضوع ذلك العلم دائماً.

إذا عرفت هذا يظهر لك ما فى كلام بعضهم: من أن الفرق بين موضوع كل علم وبين موضوعات مسأله، هو الفرق بين الطبيعى وأفراده (1) فإنه بنحو الإطلاق ممنوع.

كما أن ما أفاده بعضهم: من أن موضوع كل علم هو ما يُبحث فيه عن عوارضه



الذاتية (1) أيضاً غيرٍ سديدٍ، بل موضوع كلِّ علم هو ما يُبحث فيه عن أحواله العرفية، سواء كان عروضةً لها لنفسه أم لجزئه أم لأمرٍ خارجٍ مساوٍ له أم أعمُّ أم أخصَّ.

وانقذح ممَّا ذكرناه: أنه لا يتحتّم أن يكون لكلِّ علم موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وإلا يلزم خروج أغلب مسائل العلم عن ذلك العلم؛ وأنها ذكرت فيه استطراداً، كعلم الفقه، إذ لو فرض أنّ موضوعه هو أفعال المكلفين كما هو المعروف (2) فهو وإن صحَّ بالنسبة إلى بعض مسائله مثل قولهم: «الصلاة واجبة» و«الصوم واجب» ونحوهما، إلا أنّ أكثر مسائله ليست كذلك، كقولهم فيه: «الماء طاهر» و«العدرة نجسة» و«الكرّ كذا» وكمسائل الإرث والضمانات ونحوها، ممَّا لا يُبحث فيها عن العوارض الذاتية لأفعال المكلفين، وكعلم الفلسفة، فإنّ ما ذكره وإن صحَّ في بعض مسائله، كقولهم: «الوجود واحد» ونحوه، لكنّه لا يتمُّ بالنسبة إلى أكثر مسائله، كمباحث الماهية التي هي من أهمِّ مباحث الفلسفة، و مباحث الأعدام والمعاد ونحوها، ممَّا لا يكون موضوع المسائل فيها أمراً وجودياً.

فدعوى أنّه لا بدّ أن يكون لكلِّ علم موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية (3) ممَّا لم ينهض عليها دليل من آية أو رواية أو برهان بل الوجدان شاهد على خلافها.

ثمّ إنّ القّدماء ذكروا أنّ العوارض الذاتية هي التي تُنتزع عن الذات بلا واسطة (4) وحيث إنّهُ يستلزم خروج كثير من مباحث كلِّ علم عنه قالوا: إنّ العوارض الذاتية هي ما يعرض الشيء ولو بواسطة أمرٍ خارجٍ مساوٍ له أو أخصَّ منه (5).

1- نفس المصدر.

2- معالم الدين: 25.

3- شرح الشمسية: 14، الحكمة المتعالية 1: 30، الفصول الغروية: 10، كفاية الاصول: 21.

4- انظر شرح الإشارات 1: 58 هامش 1.

5- انظر شرح الشمسية: 14 و 15.

و هذه الدعوى أيضاً ممّا لا شاهد لها، ولم يقم عليها برهان.

فتلخص: أنّه لا دليل على أنّه يتحتّم أن يكون لكلّ علم موضوعٌ يُبحث فيه عنه، ولعلّ هذا الذي ذكروه إنّما هو لبيان أقرب الطرق إلى الواقع.

## الأمر الثاني في تمايز العلوم

اختلفوا في أنّ تمايز العلوم هل هو بتمايز الموضوعات، أو بتمايز المحمولات، أو بتمايز الموضوعات المحيثة بالحيثية الفعلية، أو الاستعدادية، أو غير ذلك (1)؟

فيظهر منهم أنّه لا بدّ أن يكون هناك شيء واحد تتمايز به العلوم بعضها عن بعض، وإنّما الاختلاف هو في أنّه هذا أو ذاك.

وفيه: أنّه لا- يجب ولا- يتحقّق تمايزها بأمرٍ واحدٍ، والعلوم كسائر موجودات العالم، فكما أنّه لا يُبحث مثلاً عن أنّه بيم امتياز الحجر عن الإنسان، والبقرة عن الغنم، فكذلك العلوم لا تحتاج إلى البحث عن أنّه بيم امتياز بعضها عن بعضها الآخر، بل بعض العلوم ممتاز عن بعض الموضوع، وبعضها بالمحمول، وبعضها بالموضوع والمحمول معاً، وبعضها ممتاز عن الآخر في مرتبة الذات، كعلم الفقه والهيئة مثلاً.

ويُستفاد من «الكفاية» أنّ الملاك في وحدة العلم مع تشبّه الموضوعات والعوارض هو وحدة الغرض منها، بأن يكون الغرض والمهمّ من هذه المسائل بأجمعها أمراً واحداً، فمع وحدة الغرض من مسائل متعدّدة، يتحد العلم، وتعدّ جميع تلك المسائل علماً واحداً، تُفرد بالتدوين وإن تشبّهت الموضوعات وكذلك المحمولات، وإذا تعدّدت الأغراض عدّ العلم مُتعدّداً بتعدّدها وإن اتّحدت الموضوعات؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّه يُعتبر بين الأثر والمؤثر السّنخية، وإلا لا أثر كلّ شيء في كلّ شيء،

1- أجود التقريرات 1: 5-6، فوائد الاصول 1: 23، نهاية الدراية 1: 4، نهاية الاصول 1: 5 و 8.

و حينئذٍ فلا يمكن أن يكون لعلم واحد أثران وغرضان، فإنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، ولا يصدر الواحد إلا من الواحد، فتعدّد الغرض دليل على تعدّد العلم، و وحدته على وحدته (1) وهو المراد من قولهم: إنّ اختلاف العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض (2).

وفيه: أنّ اختلاف الأغراض ناش و مسبّب عن تعدّد العلوم في مرتبة ذاتها؛ لاستحالة وحدة العلوم في مرحلة الذات و تعدّد الغرض على مبناه قدس سره.

و الحاصل: أنّ تعدّد الأغراض و وحدتها مسببان عن وحدة العلم و تعدّده في مرتبة الذات، فمع تعدّده في مرتبة الذات لا تصل النوبة للقول: بأنّ تمايزه و تعدّده بالأغراض، فإنّه نظير أن يقال: إنّ تمايز الإنسان عن الحجر هو بالإنصات و عدمه.

ثانيهما: أنّ من المسائل ما يُبحث عنها في علمين، كالبحث عن صيغ العموم، و أنّ الألف و اللام هل تفيد العموم أو لا، في علمي البيان و الاصول، فلو كان امتياز العلوم بالموضوعات أو المحمولات لزم اتّحاد العلمين مع أنّهما متعدّدان، فلا بدّ أن يكون امتيازها بالأغراض، و أنّ البحث في مسائل مشتركة بين علمين أو أكثر في كلّ منها لغرض غير ما هو الغرض منها في علم آخر (3).

وفيه: أنّ مجرد إيراد مسألة واحدة في علمين أو أكثر، و البحث عنها فيهما لا ينثلم به وحدتها، بل هي مسألة واحدة يُبحث عنها تارة في علم لغرض، كفهم خصوصيات كلمات العرب، و في علم آخر لغرض فهم خصوصيات ألفاظ الكتاب و السنّة؛ لاستنباط الأحكام الشرعيّة، و إلا فالمسألة واحدة سواء اتّحد الغرض منها أو تعدّد.

و الوجه في عدوله قدس سره عمّا ذكره القوم في وجه امتياز العلوم، هو ما ذكره بقوله:

1- انظر كفاية الاصول 21-22، نهاية الدراية 1: 8.

2- انظر نهاية الدراية 1: 8، و نهاية الأفكار 1: 11.

3- نفس المصدر.

وإلا يلزم أن يكون كلّ باب- بل كلّ مسألة- من كلّ علم علماً على حدة، كما هو واضح لمن له أدنى تأمل، فالاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول لا يوجب تعدّد العلوم، كما لا يوجب وحدتها وحدته (1).

وفيه: أنّه يمكن أن يعكس عليه الأمر.

توضيحه: أنّه لو سلّمنا أنّه لا بدّ لكل علم من موضوع يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية، جامع لشتات موضوعات مسائله، وأنّ النسبة بينه وبين موضوعات مسائله هي نسبة الطبيعي إلى أفرادها، وغمضنا النظر عمّا أوردنا عليه نقول:

إنّ مراد المشهور بقولهم: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، هو موضوعات العلوم، لا موضوعات المسائل.

وأما موضوعات المسائل، فلها جهة اشتراك تتحد فيها وتلك الجهة، كفعل المكلف في الفقه، والكلمة المستعدّة لعروض الحركات على آخرها في النحو، أو المستعدّة لعروض الصحّة والاعتلال لذاتها في علم الصرف، ونحو ذلك، وامتيازها إنّما هو بالعوارض والخصوصيات الشخصية، كما تميز أفراد الإنسان بها مع اشتراكها في الإنسانية.

وحينئذٍ فالقول بأنّ امتياز العلوم إنّما هو بتمايز الموضوعات، لا يستلزم أن يكون كلّ باب أو كلّ مسألة من كلّ علم علماً على حدة، بل هو لازم للقول: بأنّ امتياز العلوم إنّما هو بتمايز الأغراض، كما هو مذهبه قدس سره؛ لما سبق من أنّ مسائل أغلب العلوم دوّنت تدريجاً وأنّ مسائل كلّ علم- كعلم النحو ابتداءً- كانت مُنحصرة في عدّة قليلة منها، ثمّ زيد عليها تدريجاً بمرور الدهور وكرور الأيام.

ويمكن اختلاف الأغراض في مسائل علم واحد؛ بأنّ اخترع أحد مسألة لأخذ الجائزة، وبعض مسألة اخرى منه للتقرّب إلى الله، وبعض مسألة اخرى للتقرّب إلى

السلطان أو الجاه والشهرة، وغير ذلك من الأغراض الداعية إلى ذلك، كما هو المشاهد بالعيان، ومع ذلك لا يلزم أن يكون العلم الواحد- المشتمل على مسائل كثيرة، دُونت كل واحدة منها لغرض غير الغرض في الآخر- علوماً مُتعدّدة، كما هو لازم مذهبه قدس سره: من أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وهو كثر على ما فرّ منه.

وأما قولهم: الواحد لا يصدر إلا من الواحد(1) فهو غير مربوط بهذه المسائل، بل المراد منه البسيط من جميع الجهات.

ثم إن الإشكال الذي قدّمناه، ذكره المحقق السبزواري في «المنظومة» حيث ذكر ما حاصله: أنه لو كان موضوع علم الفلسفة هو الموجود بما هو موجود، فهو وإن صحّ بالنسبة إلى بعض مسائله، كقولهم: الوجود واحد، والوجود بسيط، وغير ذلك، لكنّه لا يصحّ بالنسبة إلى أكثر مسائله، بل جعل الوجود فيها محمولاً لا موضوعاً، كقولهم: الله تعالى موجود، والفلك موجود، والقمر موجود ونحو ذلك، فصار الوجود عرضاً لشيء آخر.

ثم دفعه بقوله: إن المراد من قولهم: الله تعالى موجود، والفلك موجود، ونحوهما- ممّا جعل الوجود في القضية محمولاً- أن هذا الوجود هل يتعيّن بالإلهية، أو الفلكية والقمرية، أو لا، فيصير الموجود موضوعاً فيها، فلا إشكال(2).

وربّما يتوهم: جريان هذا الدفع لإشكال في المقام أيضاً بأن يقال: لو قلنا إن الموضوع لعلم الاصول هو عنوان الحجّة في الفقه(3) فيرد عليه الإشكال بأنّه صحيح بالنسبة إلى قليل من مسائله، ولا يصحّ بالنسبة إلى كثير من مسائله، مثل قولهم:

خبر الواحد حجّة، والاستصحاب حجّة، ونحوهما ممّا جعل عنوان الحجّة في القضية

1- شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 132.

2- انظر المصدر السابق: 206.

3- انظر نهاية الاصول: 12.

محمولاً لا موضوعاً، بل الموضوع فيها شئ آخر غير أفراد الحجّة.

و حينئذٍ: فلا يصحّ جعل الحجّة موضوعاً لعلم الاصول، فيدفع هذا الإشكال بما ذكره السبزواري قدس سره: بأن المراد من قولهم: خبر الواحد حجّة ونحوه، هل تتعيّن الحجّة بخبر الواحد أو الإجماع وغيره، أو لا؟

وفيه: مع عدم استقامة هذا الدفع في الفلسفة، أنّه غير مستقيم في المقام أيضاً، ولا يحتاج إلى هذه التعمّقات والتأويلات البعيدة عن الأفهام؛ لعدم قيام دليل على أنّه لا بدّ لكلّ علم من موضوع واحد، يتحدّ مع موضوعات مسائله عيناً، وعدم الشاهد على أنّه لا بدّ أن يُبحث في كلّ علم عن العوارض الذاتية لموضوعه؛ فإنّ الوجوب والحرمة ونحوهما - ممّا يُبحث عنها في الفقه - ليست من العوارض الذاتية للصلاة والصوم ونحوهما، المُنتزعة عنها لذاتها أو لجزئها أو لأمرٍ مساوٍ لها أو أخصّ، المتّحدة معها خارجاً.

مع أنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، بل الوجوب ونحوه من الأحكام الشرعيّة امور اعتباريّة اعتبرها الشارع تعالى، وتُعتبر عند أمر الشارع بشئٍ أو زجره عن شئٍ، وكذلك مسائل الفلسفة، فإنّ قولهم: شريك الباري ممتنع (1) في قوّة قولهم: شريك الباري ليس بوجود البتّة، والسالبة المحصّلة عبارة عن الحكم بسلب النسبة على التحقيق، لا نسبة السلب كما في المعدولة، وسلب النسبة قد يصدق بانتفاء الموضوع.

وبالجملة: المحمول في هذه القضايا أمر عدمي، ويستحيل عروض الأمر العدمي على شئٍ آخر وجودي أو عدّمي.

و أيضاً: قد يكون بين موضوعات المسائل تباين كلّى أو تضادّ، وقد يكون الموضوع في مسألة أمراً وجوديّاً، وفي الاخرى عدميّاً، ومن الواضح استحالة وجود

جامع لشتات موضوعات هذه المسائل.

وعرفت أيضاً: أنّ الحقّ أنّ المناط في وحدة العلم هو وحدة مسائله من نحا، فالمسائل التي بينها وحدة سنخية، هي مسائل لعلم واحد، كمسائل علم الفقه، فإنها مُمتازة بنفسها عن مسائل الفلسفة وغيرها، والجامع لشتاتها هو أنّ الجميع تشترك في أنّها حكم شرعي إلهي، و لا مجال للسؤال في أنّه: لم لا يُكتب ولا يُبحث عن المسألة الفقهية في الكتب الكلامية والفلسفية ونحوها، ولا تُذكر في تلك العلوم؟

نعم: يمكن أن يُوجّه ما ذكره- من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وغيرها:-

بأنّ المراد ما هو القدر المشترك منها، السارى في جميع العلوم وبيان الكليّة، و ما ذكره في «الكفاية» بأنّ مراده: الامتياز في مقام الإثبات لا في مقام الثبوت، وكلاهما كما ترى في غاية البعد.

هذا كلّ في بيان القاعدة الكليّة.

وأما في خصوص علم الاصول، فهو أيضاً كذلك لا- يلزم أن يُبحث فيه عن العوارض الذاتية لموضوع واحد جامع لشتات موضوعات المسائل؛ لكن هل له موضوع كذلك بنحو الاتّفاق مع عدم لزومه، أو لا؟ سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.



## الأمر الثالث فى تعريف علم الاصول و ضابطة مسائله

عرّفه القدماء: بأنه العلم بالقواعد المُمهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة(1).

و اورد عليه: بخروج كثير من المسائل الاصوليّة عنه، كالظنّ على الحكومة، و مبحث البراءة، و غيرها مما لا يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، و إنّما ينتهى إليها المجتهد فى مقام العمل(2).

و بأنّ التقييد بالممهّدة غير سديد؛ لأنّ كثيراً من المسائل الاصوليّة ليست كذلك، كمبحث المشتقّ، و دلالة الأمر على الوجوب و عدمها، و مسألة جواز اجتماع الأمر و النهى، و غيرها ممّا لم يمهد لاستنباط الأحكام الشرعيّة بالخصوص(3) فإنّها قواعد علميّة كليّة، و وقوعها فى طريق الاستنباط من فوائدها المترتبة عليها، لا أنّها مُمهّدة لذلك فقط، و من الفوائد المترتبة عليها فهم المُراد فى اجتماع الأوامر و النواهي الصادرة من الموالي العرفيّة.

و سلك بعضّ هنا مسلكاً آخر بتمهيد مقدّمة: هى أنّ بعض العلوم متقدّم على بعض آخر، و بينها ترتيب خاصّ، فإنّ علم اللّغة متقدّم فى الرتبة على النحو، و النحو متقدّم كذلك على علم الرجال، و الرجال متقدّم كذلك على الاصول، و الاصول متقدّم

1- انظر قوانين الاصول 1: 5، هداية المسترشدين: 12، الفصول الغرويّة: 9.

2- انظر كفاية الاصول: 23-24، درر الفوائد: 32.

3- انظر مقالات الاصول 1: 10-11.

على الفقه، و الفقه متأخر عن الجميع.

ثم ذكر أن ما هو المتأخر عن جميع العلوم المتقدم على علم الفقه هو علم الاصول، و أما العلوم المتقدمه عليه فهي خارجة عن القواعد الاصولية.

وبعبارة اخرى: كل قاعدة تقع كبرى القياس في استنباط الأحكام الشرعية فهي من علم الاصول، و ما لا يقع من القواعد كبرى له- بل صغرى القياس- فهو خارج عن ضابطة المسائل الاصولية، كالبحث في علم اللغة عن «الصعيد» و أنه موضوع للتراب الخالص، أو مطلق وجه الأرض(1).

أقول: و هذا أشكل من الأول؛ فإنه يرد عليه:- مُضافاً إلى ما اورد على الأول- أن دعوى الترتيب الخاص المذكور بين العلوم المذكورة، و تقدم بعضها على بعض بحسب الرتبة، مما لا شاهد عليها، بل هي كلها دخيلة في استنباط الأحكام الشرعية في عرض واحد، حتى أنه يمكن تحصيل علم الاصول أولاً، ثم علم الرجال و غيره.

و ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في مبحث الاستصحاب طريقاً آخر لمعرفة ضابطة المسائل الاصولية: و هو أن كل مسألة يحتاج المجتهد بعد البحث عنها و تنقيحها في العمل بها إلى الاجتهاد، فهي من المسائل الاصولية، و ما لا يحتاج بعد البحث عنها في العمل بها إلى الاجتهاد، فهي من القواعد الفقهية.

وبعبارة اخرى: كل مسألة و قاعدة يمكن أن يتعلّق بها العمل بعد تنقيحها بلا احتياج إلى الاستنباط، و يمكن للعوامّ العمل بها، فهي من القواعد الفقهية، مثل:

«الخمير حرام» و «الصلاة واجبة»، و ما يحتاج فيها إلى الاستنباط، و لا يتمكن العوامّ من العمل بها، فهي من المسائل الاصولية(2) انتهى.

و فيه أيضاً: أنه منقوض بمثل قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»

1- انظر فوائد الاصول 1: 18-19.

2- انظر فوائد الاصول: 320.

وعكسها، فإنها من القواعد الفقهيّة، مع أنّ الضابطة المذكورة للمسائل الاصوليّة شاملة لها؛ إذ لا يقدر المكلف على تطبيقها على مواردّها.

وقال في «الدرر» في تعريف علم الاصول: إنّ العلم بالقواعد الممهّدة لكشف حال الأحكام الواقعيّة المتعلّقة بأفعال المكلفين.

وقال بعد أسطر: وإتّما قيّدنا القواعد بالممهّدة لكشف حال الأحكام؛ ليخرج مثل علم النحو والصّرف وأمثالهما ممّا يحتاج إليها في طريق كشف الأحكام، وعلم الفقه.

أمّا الأوّل: فلأنّ مسائله لم تمهّد لذلك بالخصوص.

وأمّا الثاني: فلأنّ مسائله هي الأحكام الواقعيّة الأوّليّة، وليس وراءها أحكام يُستكشف حالها بتلك المسائل (1) انتهى.

وفيه أيضاً: ما قدّمناه من الإشكال على تعريف القدماء؛ حيث قيّدوا القواعد بالممهّدة، فراجع. نعم، لا يردّ عليه الإشكالات الاخر.

وقال في «الكفاية»: هو صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكنُ أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي يُنتهي إليها في مقام العمل (2) انتهى.

وتعبيره بـ «الصناعة» لعلّه إشارة إلى أنّ هذا العلم الّتي يُتوسّل به إلى علم آخر، وليس ممّا فيه ينظر، كالمنطق؛ فإنّه ممّا به يُنظر، فهو آلةٌ لتحصيل علم آخر واكتسابه، وتركه قدس سره لقيّد «الممهّدة» لعلّه لما يرد عليه من الإشكال المتقدّم.

لكن يردّ عليه: أنّ التعبير بلفظ «الصناعة» غير سديد من جهةٍ اخرى.

توضيحه: أنّهم اختلفوا في حقيقة العلم وأجزائه، فالمعروف أنّ أجزاء كل علم

1- درر الفوائد: 31-32.

2- كفاية الاصول: 23.

ثلاثة: الموضوعات، والمسائل، والمبادئ(1).

وذهب بعض إلى أن العلم عبارة عن القواعد المذكورة المبحوث عنها فيه، كقولهم: «خبر الواحد حجة»، و«الاستصحاب حجة» و نحوهما، والأدلة التي يُستدل بها فيه هي المبادئ، كالأستدلال لحجية الاستصحاب بخبر زُرارة، وبناء العقلاء لحجية خبر الواحد.

وحينئذ نقول: إن الظاهر من كلامه قدس سره في تعريف علم الاصول هو العكس؛ حيث جعل نفس العلم عبارة عن الصناعة التي يُعرف بها القواعد التي يُمكن أن تقع في طريق الاستنباط، لا نفس القواعد، بل جعلها من المبادئ، ولم يُعهد ذلك لأحدٍ من الاصوليين، فهذا التعريف من هذه الجهة أسوأ حالاً من التعاريف الاخر.

وقال المحقق العراقي في «المقالات» ما حاصله: أن كل مسألة يُفهم منها حكمٌ من الأحكام الشرعية، أو يفهم منها كيفية تعلق التكاليف بالموضوعات، فهي من المسائل الاصولية.

والأول: كالبحث عن حجية خبر الواحد.

والثاني: كالبحث عن الألف واللام، والفاظ العموم مثل لفظ «كل» و كالمطلق والمقيّد؛ حيث إنه إن قلنا: إن المطلق حقيقة في الماهية لا بشرط، يُعلم منه أنه تعلق الأمر مثلاً بها، وأن المطلوب هي نفس الطبيعة و الماهية و هكذا، و كل مسألة ليست كذلك فهي من القواعد الفقهية(2) انتهى حاصله.

و هذا أيضاً منقوض بمسائل علم اللغة؛ حيث إنه يُبحث فيه عن معنى الصعيد مثلاً، أو معنى الفعل في أنه هل يدل على الصدور اختياراً، أو لا؟ فيكشف به كيفية تعلق الأوامر و النواهي به، و يُعلم منه أن قوله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» أن

1- شرح الشمسية: 185، حاشية ملا عبد الله: 150، هداية المسترشدين: 18.

2- مقالات الاصول 1: 10-11.

الإتلاف الغير الاختيارى مُوجب للضمان، أو لا؟

و كنت أظنّ سابقاً أنّ ضابطة المسائل الاصوليّة، هي أنّ كلّ مسألة تقع كبرى القياس و نسبتها إلى النتيجة نسبة الكلّي إلى المصاديق، فهي من المسائل الاصوليّة، مثل قولنا: «هذا خبر الواحد، و كلّ خبر الواحد حجّة، فهذا حجّة» فإنّ نسبة الكبرى المذكورة إلى النتيجة نسبة الطبيعي إلى مصاديقه.

ولهذا يرد على الشكل الأوّل من الأشكال الأربعة للقياس الاقتراني إشكال الدور المشهور<sup>(1)</sup> و يدفع بالإجمال و التفصيل، أو باختلاف العنوانين، بخلاف المسألة الفقهيّة، فإنّ نسبتها إلى النتيجة ليست كذلك؛ أي نسبة الكلّي إلى المصدق، كما في «كلّ ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» فإنّه يُقال في القياس: إنّ الإجارة مثلاً يُضمن بصحيحها، و كلّ ما هو كذلك يُضمن بفاسده، فالإجارة يُضمن بفاسدها، و كذلك البيع.

و ليس نسبة هذه الكبرى إلى النتيجة المذكورة نسبة الطبيعي إلى مصاديقه؛ حيث إنّ البيع و الإجارة كليّان، لا من الجزئيات و المصاديق.

لكن فيه أيضاً إشكال، فإنه يبحث في الفقه عن البيوع و الإجازات الخارجية.

والذي يقتضيه دقيق النظر: هو أنّ كثيراً من المسائل المبحوث عنها في علم الاصول خارجة عنه، و ليست من مسأله، و ذلك كمبحث المشتقّ، و حجّيّة الظواهر، و أنّ الأمر هل يدلّ على الوجوب أو لا، و النهي على الحرمة، و مباحث صيغ العموم، و أنّ الألف و اللام للاستغراق أو لا؟ إلى غير ذلك من نظائرها، فإنّها في الحقيقة من المسائل اللّغويّة؛ إذ لا فرق بينها و بين البحث عن معنى الصعيد و نحوه، و إنّما ذكرها في الاصول لنكتة، و هي أنّها ممّا يعمّ بها البلوى، و يحتاج إليها في جميع أبواب الفقه أو أكثرها، و لأهمّيّة الاجتهاد فيها؛ لعدم اعتمادهم فيها على اجتهاد اللّغويين، و بعض من المسائل المبحوث عنها في علم الاصول من المباحث الفقهيّة، كقاعدة أصالة الحجّيّة،

1- شرح المنظومة (قسم المنطق): 79.

وقاعدتى الفراغ والتجاوز عن المحلّ ونحوها، فمع خروج المباحث عن الاصول يمكن أن يعرف: بأنّه قواعد كَلِيَّة آليَّة يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الحكم الشرعى، أو كبرى لاستنتاج الوظيفة الشرعيّة العمليّة.

فقولنا: «القواعد الكليّة» تخرج المباحث اللغويّة والرجاليّة كلّها؛ إذ ليست هي قواعد كَلِيَّة.

وقولنا: «آليّة» فصل آخر يخرج به القواعدُ الفقهيّة، كقاعدة الطهارة، وأصالة الحليّة ونحوهما، فإنّ العلم بها ليس آلة لاكتساب علم آخر، بخلاف البحث عن حُجّيّة خبر الواحد، فإنّها ليست مطلوبةً بالذات، بل ليُتوسّل بها إلى إثبات حكم شرعى هو المطلوب بنفسه.

وقولنا: «يمكن أن تقع...» لإدخال القياس؛ فإنّه وإن لم يكن حُجّةً، إلّا أنّ البحث عنه من المسائل الاصوليّة، ولا يستحيل وقوعه فى طريق الاستنباط، وإخراج المسائل النحويّة؛ إذ لا تقع هي كبرى الاستنباط.

وقولنا: «أو كبرى لاستنتاج الوظيفة...» لإدخال الظنّ على الحكومة وغيره؛ ممّا لا يقع كبرى لاستنتاج الحكم الشرعى، بل يُنتهى إليه فى مقام العمل.

وإنّما لم تقتصر على الجملة الأخيرة، وهى قولنا: «يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الوظيفة الشرعيّة...» وأضفنا الجملة التى قبلها؛ حذراً من خروج أغلب مسائل علم الاصول ممّا لا- يُنتهى إليها فى مقام العمل، بل تقع كبرى للقياس فى استنباط الحكم الشرعى، كالبحث عن حجّيّة خبر الواحد ونحوه.

## الأمر الرابع فى الوضع و فىه مباحث:

### المبحث الأوّل: فى معنى الوضع

و هو فى اللّغة عبارة عن جعل شىء لشىء، كجعل اللفظ للمعنى، فىحتاج إلى الواضع و الموضوع و الموضوع له.

وقد يدعى: أنّ بين اللفظ و المعنى مناسبة ذاتية قبل الوضع؛ بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى (1).

وقد يدعى: وجود المناسبة الذاتية بينهما، لكن لا بحيث يلزم من تصوّره تصوّر المعنى.

و استدلّ عليه: بأنّه لو لم يكن كذلك لزم الترجيح بلا مرجح؛ لأنّ الألفاظ كثيرة، و كذلك المعانى، و لا خصوصية لهذا اللفظ بالنسبة إلى هذا المعنى دون غيره، فلا بدّ من مناسبة بين اللفظ و المعنى ذاتية؛ ليوضع هذا اللفظ من بين الألفاظ لهذا المعنى من بين المعانى، و إلّا يلزم الترجيح بلا مرجح.

و من هنا ذهب بعضهم إلى أنّ الواضع هو الله تعالى بالوحى إلى نبي، أو الإلهام إلى وصى نبي؛ لعدم اطلاع غيره تعالى على تلك المناسبات بين الألفاظ و المعانى (2).

1- انظر مفاتيح الاصول: 2، و المحصول فى علم الاصول (للرازى) 1: 57.

2- انظر فرائد الاصول 1: 30-31.

وفيه: أنه يكفي في المرجحية اختيار الواضع لفظاً خاصاً لمعنى خاص، و ترجيحه له لبعض المناسبات و الجهات الموجودة في نظر الواضع و لو لم تكن ذاتية، مع أن لزوم الترجيح بلا مرجح - مع قطع النظر عن ذلك أيضاً - ممنوع.

هذا، مع قيام البرهان على خلافه، فإننا لو فرضنا معنى بسيطاً من جميع الجهات، وُضعت له ألفاظ متعدّدة، مثل «الله» تعالى في اللغة العربية، و لفظ «خدا» في الفارسية، و نحو ذلك في اللغات الاخر، فلو كان لكل من هذه الألفاظ مناسبة ذاتية مع الذات المقدسة، للزم وجود جهات عديدة فيه تعالى، و هو خلاف فرض أنه تعالى بسيط من جميع الجهات.

وقد يُقال: بتحقق المناسبة بينهما بعد الوضع بسببه.

قال في «الدرر»: الوضع عبارة عن التزام الواضع و تعهده بأنه متى أراد إفهام الغير لمعنى تكلم بلفظ كذا، فإذا التفت المخاطب إلى هذا الالتزام، ينتقل إلى ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ منه، فوجود العلاقة بين اللفظ و المعنى نتيجة ذلك الالتزام(1).

لكن قد عرفت أن الوضع ليس إلا عبارة عن جعل اللفظ للمعنى، و أما الالتزام المذكور في كلامه فهو من المُستعملين، لا من الواضع.

وقال في «الكفاية»: الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارةً، و كثرة استعماله فيه اخرى(2).

وقال في موضع آخر ما حاصله: أن قُبِح المعنى و حسنه يسريان إلى اللفظ و يصير حسناً أو قبيحاً؛ لأن اللفظ يصير فانياً فيه عند الاستعمال(3) انتهى.

وقد عرفت ممّا ذكرنا الجواب عن ذلك، و ما ذكره من السراية ممنوع، و اشمئزاز

1- درر الفوائد: 35.

2- كفاية الاصول: 24.

3- المصدر السابق: 53.



النفس و تنفّرها من بعض الألفاظ، إنّما هو لتصوّرها معناه القبيح و حضوره في الذهن عند استماع اللفظ أو تصوّره، فيتخيّل أنّ اللفظ قبيح.

و يدلّ على ذلك عدم النفرة من الألفاظ الموضوعية لتلك المعاني القبيحة في لغةٍ أخرى؛ لعدم الاطلاع على وضعها لها.

ثمّ إنّ الوضع إمّا بالتصريح من الواضع بقوله: «إني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى»، أو بالكناية، كما إذا ولد له ولد، فقال: «أعطني عليّاً» مثلاً فإنّه كناية عن وضعه له و جعل اسمه كذا.

و أمّا كثرة الاستعمال حتّى صار حقيقةً فيه، فهو ليس من أقسام الوضع كي يقسّم إلى التعييني و التعيني.

### المبحث الثاني: في الواضع

فاعلم: أنّ الألفاظ وضعت متدرّجَةً بمرور الدهور و الأعصار، فإنّ البشر كان يقتصر ابتداءً في عيشه بما يسدّ به الرمق، و يرفع الجوع، و بما يقضى حاجته من سائر أسباب المعيشة من الظروف و الألبسة و نحوهما، فوضعوا للمعاني المقصود إفهامها المحتاج إليها في معاشهم و حياتهم ألفاظاً خاصّةً معدودةً، و هكذا كلّما احتاجوا إلى إفهام معنى من المعاني للغير وضعوا له لفظاً.

فأوضاع الألفاظ للمعاني إنّما وقعت تدريجاً بمرور الأيام و الأعوام، لا أنّه وضعها شخص خاصّ معيّن دفعةً واحدةً و في زمانٍ واحدٍ، كما تُوهّم ذلك (1) ليرد عليه: أنّه خارج عن الطاقة البشرية؛ لعدم تناهي الألفاظ و المعاني، و فرّعوا عليه أنّ

الواضع هو الله تعالى شأنه لا غير (1) مع أنه لو اريد من عدم التناهي معناه الحقيقي فهو ممنوع؛ لتناهي الألفاظ و المعاني بهذا المعنى.

وإن اريد منه الكثرة- أى معناه العرفى- فهو مُسلم، إلا أنك قد عرفت أن الألفاظ قد وضعت للمعاني تدريجاً، لا دفعةً من واضع واحد.

فاتضح بذلك: أن الواضع ليس هو الله تعالى، ولا النبى، ولا وصى نبى، ولا شخص واحد معين، بل أشخاص متعدّدة تدريجاً، كما نشاهد بالعيان وضع بعض الألفاظ فى زماننا هذا لمعانٍ جديدة مُختَرعة لم تكن سابقاً، وهو السرّ فى وقوع الألفاظ المشتركة و المترادفة؛ حيث إن الواضع للفظ لمعنى من المعاني وضعه له من دون اطلاعه على وضع شخص آخر لفظاً آخر لذلك المعنى أو وضع هذا اللفظ لمعنى آخر.

### المبحث الثالث: فى أقسام الوضع

#### إشارة

وقسموه إلى أربعة أقسام: لأنّ الوضع و الموضوع له إمّا عامّان، أو الوضع عامّ و الموضوع له خاصّ، أو بالعكس، أو كلاهما خاصّ (2).

و حيث إنّه لا بُدّ فى الوضع من تصوّر المعنى الموضوع له، فإمّا أن يتصوّر الواضع معنى كلياً، و يضع اللفظ لهذا المعنى الكلى، فهو القسم الأوّل، و إن تصوّر معنى جزئياً، و وضع لفظاً خاصاً لهذا المعنى الجزئى، فهو الأخير، و إن تصوّر معنى كلياً، و وضع اللفظ بإزاء أفراد و جزئياته، فهو القسم الثانى، و إن تصوّر معنى جزئياً، و وضع اللفظ بإزاء كليّه، فهو القسم الثالث.

لا إشكال عندهم فى ثبوت القسم الأوّل و الأخير، و إنّما الإشكال و الخلاف

1- انظر الفصول الغرويّة: 23.

2- الفصول الغرويّة: 16، هداية المسترشدين: 29-30، مقالات الاصول 1: 18-19.

عندهم فى القسم الثانى و الثالث، فذهب فى «الكفاية» إلى ثبوت القسم الثانى لا الثالث؛ مُحْتَجّاً بأنّ العامّ صالح لأن يصير آلة للحاظ أفراد و مصاديقه بما هو عامّ، فإنّه وجهها، و معرفة وجه الشىء هو معرفته بوجهه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ ليس وجهاً للعامّ و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفةً للعامّ و لا لها أصلاً و لو بوجه (1).

### لكن یرد علیه:

أوّلاً: أنّه إن أراد أنّ العامّ آلة للحاظ أفراد و حاكٍ عنها بخصوصيّاتها الشخصيّة، فهو ممنوع؛ لتباين الأفراد المُتَشَخِّصِ كُلِّ بخصوصيّاته، مع أنّ العامّ من حيث هو عامّ كيف يحكى عنها بخصوصيّاتها؟!

لكن لا- يعتبر فى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، حكاية العامّ الملحوظ عن خصوصيّات الأفراد الموضوع لها مُفَصَّلاً، بل يكفى الحكاية عنها و لو إجمالاً و بوجه؛ بحيث يلزم من لحاظ العامّ و تصوّره الانتقال إلى تصوّر الأفراد و لو إجمالاً.

و حينئذٍ: فيمكن لحاظ الأفراد حين الوضع بخصوصها، و وضع اللفظ بإزاء العامّ و كليّتها- أى الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ- لحكاية الخاصّ عن العامّ إجمالاً و بوجه، كما أفاده فى «الدرر» و مثل له: بأنّا إذا رأينا شخصاً و جزئياً خارجياً من دون أن نعرف تفصيلاً القدر المشترك بينه و بين سائر الأفراد، و لكن علمنا باشماله على جامع مشتركٍ بينه و بين سائر الأفراد، من كليّته، كما لو رأينا جسماً من بعيد، و لم نعلم أنّه جماد أو حيوان، و على أى حالٍ لم نعلم أنّه من أى الأنواع، فوضعنا لفظاً لما هو مُشترك مع هذا المرئى فى الخارج من العامّ، فالموضوع له هو العامّ قد لوحظ إجمالاً و لو بوجه.

و ليس الوجه فى الفرض إلّا الجزئى الملحوظ؛ لأنّ المفروض أنّ الجامع عند

هذا الشخص لم يُعرف بعد، إلا بعنوان اتّحاده مع هذا الفرد في الخارج.

وبالجملة: كما أنّ العامّ وجه للخاصّ بالمعنى المتقدّم لمكان اتّحادهما في الخارج، كذلك الخاصّ أيضاً وجه للعامّ لمكان هذا الاتّحاد، نعم مع العلم بالجامع تفصيلاً لا يكون الخاصّ وجهاً له؛ لأنّ العامّ بنفسه متصوّر تفصيلاً، و ملحوظ بنفسه لا بوجهه (1).

نعم: لو قلنا: باعتبار حكاية الملحوظ عن الموضوع له بخصوصيّاته، وعدم كفاية تصوّره الإجمالي، امتنع القسمان للوضع معاً؛ أى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وبالعكس، لكن قد عرفت عدم اعتباره.

وثانياً: أنّه إنّ أراد بقوله: «معرفة وجه الشئ معرفة بوجهه» أنّ تصوّر العامّ هو لحاظ تمام أفراده بخصوصيّاتها، فهو محال، لعدم تناهى أفرادها، ولا يمكن لحاظ الغير المتناهي تفصيلاً.

وإن أراد أنّ معرفة العامّ معرفة لأفراجه إجمالاً وبعنوان أنّها مصاديق العام، فيلاحظ الواضح العام، و يضع اللفظ بإزاء أفرادها بعنوان أنّها مصاديقه، فالموضوع له حينئذٍ يصير عاماً؛ فإنّ عنوان ما هو مصاديق العامّ أيضاً عامّ وكلّي لا جزئي، إلا أنّه عنوان يشير إلى الأفراد.

وقال المحقّق العراقي قدس سره في «المقالات» في المقام ما حاصله: أنّ الكلّي الطبيعي على قسمين:

أحدهما: الموجود في الذهن المنتزع عن الأفراد، كطبيعة الإنسان لا بشرط المنتزعة عن الأفراد الخارجيّة.

الثاني: الطبيعة الكلّيّة الموجودة في الخارج بوجودها السّعي ملصقةً بالأفراد الخارجيّة، ملازمةً لخصوصيّاتها المشتملة على حصصها.

و الدليل على وجود هذا النحو من الكلّي في الخارج هو أنّ الطبيعيّ الأوّل بالمعنى الموجود في الذهن ليس مُنتزِعاً من الأفراد الخارجيّة و الحصص الكائنة فيه، و معلولاً للأفراد، فلو لم يكن لأفرادٍ جامعٍ مشترك فيه، لم يمكن انتزاع الطبيعة الذهنيّة منها؛ لأنّ الواحد لا يصدر إلاّ من الواحد، فهذه الطبيعة بالنسبة إلى الأفراد الملتصقة بها بمنزلة الآباء بالنسبة إلى أبنائهم، و الطبيعة الاولى بمنزلة أب الآباء.

و إن شئت توضيح ذلك فقسه بوحدة الوجود.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الواضع إمّا يلاحظ الطبيعة بالمعنى الأوّل، فيضع اللفظ لها، فهو المعروف من الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

و إن لاحظ الطبيعة بالمعنى الثاني الموجودة في الخارج ملتصقةً بالأفراد، و لها نحو اتحاد فيه، و وضع اللفظ لها، فهو قسم آخر من الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

ثمّ قال: و من دقّق النظر في هذا الكلام و تأمل فيه، يجده صحيحاً، و يصدّق المبني و البناء. و سيأتي ما يشير إلى ذلك (1) انتهى.

أقول: و ما وعده قد ذكره في باب المعاني الحرفيّة، و جعلها من القسم الثاني من الوضع العامّ و الموضوع له العامّ (2).

و إنّي كلّما دققت النظر و تأملت فيما ذكره زاد لي وضوحاً في أنّ ما ذكره من البناء و المبني و تطبيق المعاني الحرفيّة على ما ذكره غير صحيح:

أمّا أوّلاً: فلاّنه إن أراد من قوله: «إنّ الأفراد الخارجيّة مشتملة على الحصص من الطبيعة» أنّ للطبيعة قطعات، و أنّ كلّ واحدٍ من الأفراد مشتمل على قطعة منها، كما هو مقتضى تعبيره ب «الحصّة»، فهو واضح البطلان؛ بحيث لا يحتاج إلى البيان، فلا بدّ

1- مقالات الاصول 1: 17-18.

2- نفس المصدر 1: 23.

أن يريد ما ذكره الرجل الهمداني (1) وصنّف الشيخ في ردّه رسالة (2).

وإن أراد: أنّ في الخارج شيئاً واحداً تشترك فيه جميع الأفراد، فهو أيضاً محال؛ لأنّه لا يمكن أن يوجد في الخارج إلا الواحد بوحدةٍ عدديةٍ، وأمّا الواحد بوحدةٍ سنخيةٍ فلا موطن له إلاّ الذهن، ولا يمكن وجوده في الخارج، كما أنّ الواحد العددي لا يمكن وجوده في الذهن، فوجود شئٍ واحدٍ في الخارج تشترك فيه الأفراد مُلصقاً بها بوحدةٍ سنخيةٍ اعتباريةٍ من المحالات.

والتحقيق: أنّ الكلّي الطبيعي كثير في الخارج؛ بمعنى أنّ كلّ واحدٍ من الأفراد - كزيد وعمرو وغيرهما من الأفراد - تمام ماهية الإنسان بدون زيادة و نقصان تُحمل على كلّ واحدٍ من الأفراد بالحمل الشائع؛ الذي يكون المناط فيه الاتّحاد خارجاً و التغاير بين الموضوع و المحمول ذهنياً، فزيد الموجود في الخارج تمام ماهية الإنسان و طبيعته، و كذا سائر الأفراد، مع التباين بين الأفراد في الخارج.

وإن لُوحتت الطبيعة مجردة عن الخصوصيات الشخصية، كما في صورة الغفلة عن الخصوصيات الفردية، فهي الطبيعة لا بشرط، و لا موطن لها إلاّ الذهن، لا في حاقّه بل في تحليله العقلي.

وأمّا ما استدلّ به على ما ذكره: من انتزاع الكلّي من الأفراد ... إلى آخره، فلا- يخفى ما فيه، إذ ليس المراد انتزاع أمر خارجي من الأفراد الخارجية و إيطانه في الذهن؛ بأن يوقع ذلك الأمر الخارجي في الذهن، بل المراد من الانتزاع تجريد الأفراد عن الخصوصيات الفردية، كما إذا لُوحت ماهية الإنسان مع الذهول و الغفلة عن

1- رسائل ابن سينا: 463 و ما بعدها، الحكمة المتعالية 1: 273، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 99.

2- مذكورة في رسائله باسم «رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام»، رسائل ابن سينا: 462.

الخصوصيات الشخصية والمشخصات الخارجية، فالملحوظ حينئذٍ هو نفس الطبيعة.

وإنما قيّدنا بصورة الذهول عن الخصوصيات؛ إذ مع الالتفات والتوجّه إلى الخصوصيات الفردية يستحيل انتزاع الطبيعة من الأفراد.

وأما قولهم: «الواحد لا يصدر إلا من الواحد»<sup>(1)</sup> فهو أجنبي عن المقام؛ فإنّ محلّه الواحد البسيط من جميع الجهات، وقد ثبت في محلّه بالبرهان: أنّ البسيط من جميع الجهات لا يصدر منه إلا الواحد، ولا يصدر إلا من الواحد.

والإيراد عليه: بما يُشاهد بالوجدان من صدور الواحد من الاثنين كتسخن الماء بالشمس والنار معاً، أو قتل واحد بسهمين، أو السراجين يضيئان بيتاً واحداً ونحو ذلك، فهو ناش عن الخلط بين المسألة العقلية والعرفية، والقاعدة كما عرفت إنّما هي في البسيط من جميع الجهات، لا كلّ واحدٍ، مثل الأمثلة المذكورة.

وبالجملة: كلّما تأملتُ فيما ذكره، ودققتُ النظر فيما أفاده، ازداد الإشكال على ما ذكره، والاطمئنان بعدم استقامته مبنى وبناءً وتطبيقاً للمعاني الحرفية عليه.

فتحصّل: أنّ الوضع العامّ والموضوع له العامّ ليس له إلا قسم واحد.

وهنا إشكال لو لم يكن دافعٌ له يلزم منه انتفاء الوضع العامّ، سواء كان الموضوع له عاماً أم خاصّاً، وهو أنّ الكلّي الملحوظ في الذهن - كالإنسان المتصوّر في الذهن - من الموجودات الذهنية، سواء لوحظ وجوده فيه، أم كان مغفولاً عنه، فهو جزئي حقيقي ذهني.

كما أنّ زيدا جزئي خارجي، فلا يمكن صدقه على الأفراد الخارجية؛ فإنّه أيضاً من أفراد طبيعة الإنسان المحمولة عليه بالحمل الشائع وشيء موجود بالفعل، ويمتنع حمل شيء خارجي بالفعل على آخر كذلك؛ لأنّ قضية هذا الحمل هو الاتحاد في الخارج، والشئان الفعليان يمتنع اتحادهما فيه مع بقاء الشيئية الفعلية لكل واحدٍ

1- شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 132.

منهما، و مع عدم بقائها في أحدهما، فليس هوشى ء حتى يتحد مع الآخر، وكذا مع انتفائها فيهما.

فانقدح بذلك: امتناع حمل الموجود في الذهن على الموجود في الخارج، وكل ما يوجد في الذهن فهو جزئى لا كلى، و حينئذ يلزم انتفاء الوضع العام رأساً.

ويمكن دفعه: بأن الملحوظ في الذهن أولاً وبالذات و إن كان جزئياً حقيقياً ذهنياً كالإنسان الملحوظ، لكنّه مرآة لطبيعة الإنسان اللابشرط، و هى ملحوظة ثانياً وبالعرض، فيمكن بهذا اللحاظ وضع لفظٍ يازانها أو يازاء أفرادها.

ثمّ إنهم مثلوا للوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ بالأعلام الشخصية (1) و هو لا يخلو عن إشكالٍ و إن أرسلوه إرسال المسلمات؛ حيث إن لفظ «زيد» مثلاً لو كان موضوعاً للهويّة الشخصية الخارجيّة التى يحمل عليها «الحيوان الناطق» بالحمل الشائع، لزم التجوّز فى قولنا: «زيد موجود» فإنّه بمنزلة قولنا: «زيد الموجود موجود» و يلزم منه عدم صحّة قولنا: «زيد معدوم» لأنّ مرجعه إلى قولنا: «زيد الموجود معدوم» و كذا قولنا: «زيد إمّا موجود أو معدوم».

و التّوالى كلّها فاسدة؛ لعدم الفرق بين قولنا: «زيد موجود» و بين قولنا: «زيد ابن عمرو» فى أنّه لا تجوّز فى واحدٍ منها، و لو وضع اللفظ للماهيّة الملحوظة التى لم تكن فكانت- التى هى مرآة للهويّة الشخصية الخارجيّة- لزم أن يكون الوضع و الموضوع له كلاهما عامين فيه؛ لإمكان صدق تلك الماهيّة على كثيرين، و إن لم يوجد لها إلا فرد واحد؛ لوضوح عدم اعتبار الصدق على كثيرين بالفعل، بل إمكان الصدق عقلاً و إن لم يوجد له فرد فى الخارج أصلاً، كشريك البارى، فإنّ مفهومه فى عالم

1- هداية المسترشدين: 29، الفصول الغرويّة: 16، مقالات الاصول 1: 17.



المفهوميّة ممكن الصدق على كثيرين، ولا يأبى عنه، إلا أنّ البرهان العقلي القطعي قام على امتناع وجود فرد منه في الخارج، وقد يوجد من الكلّي في الخارج فرد واحد فقط، كالبارئ جلّت عظمتة.

### تبصرة:

قد يسبق إلى الأذهان أنّ المراد بالعموم في الوضع العامّ، هو ما يقابل الخصوص في الوضع الخاصّ، وأنّه يُلاحظ العامّ بما هو عامّ ويوضع اللفظ بإزائه(1) لكنّ الظاهر أنّه ليس كذلك، بل المراد بالعامّ فيه هو نفس الطبيعة الملحوظة باللحاظ العرضي من حيث هي، لا من حيث إنّها كليّة فإنّها من حيث هي لا كليّة ولا جزئية، ولا موجودة ولا معدومة، بل ليست إلا هي، ولذلك قد تكون جزئية، وقد تكون كليّة، موجودة أو معدومة، فالموضوع له في الوضع العامّ والموضوع له العامّ هو نفس الطبيعة، لا الطبيعة الكلّيّة، في قبال الخاصّ بما هو خاصّ.

ويشهد لما ذكرناه تمثيلهم له بأسماء الأجناس(2) الموضوعة للطبائع نفسها، ولو أنّ الموضوع له فيها هو الطبيعة بما أنّها كليّة، امتنع صدقها على الأفراد الخارجيّة مع صدق أسماء الأجناس عليها.

و حينئذٍ فتسمية هذا القسم ب «الوضع العامّ والموضوع له العامّ» على خلاف الاصطلاح في لفظ «العامّ» و مسامحة فيه.

و مقتضى ما ذكرنا زيادة قسم خامس للوضع، هو أن يكون الوضع والموضوع له هو طبيعي المعنى.

1- انظر نهاية الدراية 1: 15-16.

2- الفصول الغرويّة: 16، كفاية الاصول: 25، مقالات الاصول 1: 17.

## المبحث الرابع: في وضع الحروف

### إشارة

وقبل الخوض في المطلوب لا بدّ من بيان المعنى الاسمي والحرفي، وأنهما متغايران، خلافاً لبعض؛ حيث زعم أنّهما واحد(1).

فنقول: الموجودات الخارجيّة مختلفة في كفيّة وجودها، فالجواهر موجودة في الخارج بنفسها استقلالاً، ويُشار إليها إشارة حسّية، كزيد و عمرو وغيرهما، والأعراض موجودة فيه، ويُشار إليها إشارة حسّية أيضاً، لكن لا بنحو الاستقلال، بل تبعاً للغير كالسواد والبياض.

وأما الرابط في قولنا: «زيد له البياض» ونحوه، فله أيضاً نحو وجود في الخارج، و حقيقة خاصّة في قبال العدم، إلاّ أنّه ليس مثل الجواهر و الأعراض؛ يُشار إليه بالإشارة الحسّية، بل هو عبارة عن الكون الربطي الذي يرتبط به الموضوع بالمحمول، ولولاه لم يتحقّق الارتباط بينهما، وكذلك الرابط في قولنا: «زيد على السطح». هذا في الموجودات الخارجيّة.

وأما الموجودات الذهنيّة فعالم الذهن أوسع من عالم الخارج، فما يوجد في الخارج مُستقلاً كالجواهر، أو تبعاً كالأعراض، يوجد في الذهن أيضاً كذلك، وكذا الكون الرابط بتصوّر قولنا: «زيد له القيام» مثلاً، ويمكن تصوّر الرابط- أي مفهومه- و لحاظه استقلالاً بتصوّر كلّ واحدٍ من «زيد» و «قيام» و الرابط بينهما استقلالاً.

لكن معنى الرابط بهذا اللحاظ معنى اسمي يحمل عليه مفهوم الرابط بالحمل الأولى، و معناه الأوّل حرفي يحمل عليه مفهوم الرابط حملاً شائعاً، ويمكن حكاية الرابط الملحوظ استقلالاً عن الرابط الخارجي الغير المستقلّ.

1- كالمحقّق الخراساني في كفاية الاصول: 25.

وبالجملة: الموجود فى الخارج استقلالاً هو «زيد» و«البصرة» و«الكوفة» فى قولنا «سرتُ من البصرة إلى الكوفة» وأما الابتداء والانتهاى فهما وإن كان لهما نحو وجود فى الخارج، وليسا من الامور العدمية، إلا أن وجودهما ليس مثل وجود «زيد» و«البصرة» و«الكوفة» فى الاستقلال والإشارة الحسية إليه، فلفظنا «من» و«إلى» موضوعتان لهذين المعنيين الغير المستقلين، بخلاف «زيد» و«البصرة» و«الكوفة».

فاتضح بذلك: كمال الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى و عدم استقامة ما فى «الكفاية» من اتحاد معنى الاسمى و الحرفى، و أن الاختلاف إنما هو فى كيفية الاستعمال(1).

وبعبارة اخرى: الموجودات لها أقسام:

منها: ما له استقلال فى الوجود خارجاً و تعقلاً، كزيد و عمرو و نحوهما.

و منها: ما ليس له استقلال فى الوجود الخارجى، لكنه مستقل فى التعقل، وله ماهية مستقلة، كالأعراض من السواد، و البياض و نحوهما.

و منها: ما لا استقلال له أصلاً، لا فى الوجود الخارجى، و لا فى اللحاظ ذهنى، بل وجوده تبعى للغير الخارجى و ذهنى، كالنسب و الإضافات الجزئية، و ابتداء السير من البصرة و انتهاه إلى الكوفة، و الأولان من المعانى الاسمية، و الثالث من المعانى الحرفية.

ثم إنهم اختلفوا فى أن الحروف كلها إبداعية و إيقاعية؛ بمعنى أن المتكلم يوجد باستعمال ألفاظها معانيها فى الخارج و يُنشئها، أو إخطارية تحكى عن معانيها فى الخارج، أو أن بعضها إيقاعية و بعضها إخطارية:

ذهب الميرزا النائينى قدس سره إلى الأول على ما فى «التقريات».

و الثانى مذهب الآغا ضياء قدس سره.

قال الميرزا النائيني قدس سره على ما فى تقريرات درسه: إنّ الأسماء كلّها إخطاريّة تحكى عن معانيها، بخلاف الحروف فإنّها إيقاعيّة، ك «ياء» النداء و «كاف» الخطاب، فباستعمالهما يوقع النداء و المخاطبة، و لا تحقّق لمعانيهما قبل الاستعمال ليحكيا عنها، بل يُوقَعان و يُشْتان بالاستعمال.

ثمّ ذكر أنّ باقى الحروف كذلك قطعاً أنتهى (1).

أقول: ظاهر كلامه أنّ بين الإيقاعيّة و الإخطاريّة تبايناً و تنافياً، لا يمكن اجتماعهما فى لفظٍ واحدٍ، و ليس كذلك على تقدير أن يريد من الإخطاريّة خطور معانيها فى الذهن؛ فإنّ من الحروف ما تُستعمل لإيقاع معانيها؛ لأنّها إخطاريّة وضعت للدلالة على معانيها، فهى تدلّ على إيقاع النسبة بملاحظة حضور معناها فى الذهن، و إلاّ فمع قطع النظر عن حصول معناها فى الذهن، فمجرد لفظها مع عدم لحاظ المتكلم مفهومها و معناها، لا يدلّ على إيقاع معناها.

فالحقّ كما يشهد به الوجدان: أنّ بعض الحروف كذلك؛ يعنى أنّها وُضعت لإيقاع لا فى الخارج، بل فى القضية الملفوظة؛ لأنّها تحكى عن معانيها، فإنّه لو قيل:

«سرت، البصرة، الكوفة» أى كلّ واحدٍ منها مفرداً، لا يفهم منه ابتداء السير من البصرة و الانتهاء إلى الكوفة، فللدلالة على هذا المعنى فى القضية الملفوظة يُذكر لفظتا «من» و «إلى» فالإيقاع بهذا المعنى لا ينافى الحكاية و الإخطار، بل يحتاج إلى الإخطار بالمعنى المتقدّم.

و من الحروف ما وضعت لإيقاع المعنى و إيجاده فى الخارج بالاستعمال، مثل «ياء» النداء و حروف التنبيه و أدوات القسم و نون التأكيد، و ليس فى الخارج قبل النداء شىء؛ ليحكى عنه حرف النداء و غيره من الحروف المذكورة، بل باستعمالها يوجد معانيها فى الخارج، و الإيقاع بهذا المعنى ينافى الإخطاريّة و الحكاية بخلاف

المعنى الأول.

وَأَمَّا «كاف» الخطاب فقد يقال: إنها إيجادية وضعت لإيقاع المخاطبة في الخارج، وليس كذلك، بل فيها احتمالان:

أحدها: أنها موضوعة للدلالة على ذكورية المخاطب و انوثته، أو وحدته و تثنيته و جمعه مثل: «ذلك» و «ذلكما» و «ذلكم» و «ذلكن».

و ثانيهما: أنها تدلّ على المذكورات من دون أن تكون موضوعة لها، و الظاهر هو الأول.

و استدللّ المحقق العراقي قدس سره على ما في تقريرات درسه لإخطارية الحروف:

بامتناع إيقاع معانيها التي هي الصور الذهنية بها بوجوه:

الأول: أنه مُستلزم للمحال؛ و ذلك لأن استعمالها حينئذٍ عدّة لوجودها، و العدّة مُتقدّمة على المعلول، فلا بدّ أن يتقدّم الاستعمال على المستعمل فيه، تقدّم العلة على معلولها، لكن استعمال اللفظ في المعنى متوقّف على وجود المعنى قبل الاستعمال ليستعمل فيه، فيلزم تقدّم الاستعمال على المستعمل فيه و تأخّره عنه، و هو محال(1).

وفيه: أن تقدّم استعمالها على المستعمل فيه بنحو تقدّم العلة على المعلول أو بالطبع مسلّم، إلا أنّنا لا نسلّم لزوم تقدّم المستعمل فيه في الوجود على الاستعمال في الإيقاع، بل يوقع و يوجد بالاستعمال، فالاستعمال عند القائل بإيقاعية الحروف عبارة عن طلب عمل اللفظ في إيجاد المعنى، و أنّ معناها يوجد بالاستعمال.

نعم: القائل بإخطارية الحروف لا بدّ أن يقول بلزوم تقدّم المعنى على الاستعمال لتحكي عن معانيها، بخلاف القائل بإيقاعية الحروف.

الثاني: أنّ المدلول بالذات للفظ و معناه الأولى هو الصورة الحاصلة من اللفظ في الذهن، و لا يُعقل حضور الموجود في الخارج في الذهن، فالموجود في الخارج هو

1- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 46.

المدلول بالعرض، و المدلول بالذات فإن فيه، فلو كانت الحروف إيجادية، لزم انتقال الموجود الخارجى إلى الذهن، وهو محال، فلا بد أن تكون إخطارية موضوعة بإزاء الصورة المعقولة فى الذهن(1).

وفيه أولاً: النقض بالأعلام الشخصية، فإنه قدس سره قائل بأنها موضوعة للهوية الشخصية الخارجية، وعلى ما ذكره يلزم من استعمالها انتقال الموجود الخارجى إلى الذهن.

و ثانياً: بالحل؛ فإنه لا يلزم من وضع الحروف للمعاني الموجودة فى الخارج انتقال الموجود الخارجى - بما أنه خارجى - إلى الذهن، بل توجد صورته فى الذهن، كما أنه لو اطلق لفظ «زيد» انتقش فى ذهن المخاطب صورة وجوده الخارجى، لا الشخص الخارجى بما أنه خارجى، و لا يلزم انتقال الموجود الخارجى إلى الذهن، و كذلك الحروف.

و ثالثاً: أننا لا نسلّم أن شيئاً من الألفاظ موضوعة للموجود فى الخارج، حتى فى أسماء الأجناس ك «الإنسان»، فإنها موضوعة للماهية المجردة التى هى لا كلىة و لا جزئية، ملحوظة بالعرض بلحاظ صورتها بالذات، و قد تقدّم عدم اعتبار لحاظ المعنى الموضوع له بالذات، بل يكفى للحاظ العرضى بسبب لحاظ أمر آخر من مصاديقه، كزيد و عمرو، أو من مصاديق تقيضه، كما فى قولنا: «المعدوم المطلق لا يخبر عنه» فيتصوّر للمعدوم المطلق صورة فى العقل هى مرآة له و تلك الصورة معقولة بالذات، و المعدوم معقول بالعرض، و تلك الصورة من مصاديق تقيض المعدوم، بناءً على أن الصور الذهنية من الكيفيات النفسانية، و هى تناقض المعدوم المطلق، و هكذا سائر الأسماء و الحروف، حتى الأعلام الشخصية؛ فإن جميعها موضوعة للصور الذهنية، لا الأفراد الخارجية.

الثالث من الوجوه: أنه لا شبهة في استعمال أدوات النداء و التنبية و الترجي و التمني و الطلب و نحوها في غير ما هو نداء و تنبيه و ترج و تمن و طلب بالحمل الشائع، بل كثيراً ما تُستعمل هذه بداعي التشوق و السخرية و التودد و التوجد (1) و التعجيز و التهديد، و غير ذلك من الدواعي الاخر، كما هو مذكور في محلّه، و لا ريب في أنّ الموجود بهذا الاستعمال ليس فرداً من أفراد معانيها، فليس استعمال أدوات النداء بداعي التوجد مثل قوله:

يا كوكباً ما كان أقصرَ عمره... (2).

نداءً بالحمل الشائع، بل توجّداً، و كذلك استعمال الأمر بداعي التعجيز، كقوله تعالى: «كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً» (3) فإنه ليس طلباً بالحمل الشائع و هكذا.

و حينئذٍ: فإما أن يكون استعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني مجازاً و بضرب من العناية، و هو ممّا لا يقول به المفصل، و إما حقائق استعملت في معانيها الموضوعية لها، لكن بداعي أحد هذه الامور المذكورة؛ من التوجد و التشوق و غيرهما، فيكون معانيها غير ما يوجد بها حتّى فيما إذا استعملت بداعي إفادة ما وضعت له (4) انتهى.

أقول: و فيه:

أولاً: أنه لا مانع من الالتزام بالتجوّز، و لا دليل على خلافه.

1- يُقال: توجّدت لفلان، أي حزنّت له. لسان العرب 15: 220، «وجد».

2- هذا صدر بيت و عجزه: و كذلك عمر كواكب الأسحار. و هذا البيت من قصيدة للفاضل الأديب و الشاعر البليغ البارع أبي الحسن علي بن محمّد بن الحسن الكاتب التهامي العاملي الشامي، المقتول في تاسع جمادى الاولى سنة 416 هـ و له ديوان مشهور طبع في الإسكندرية سنة 1813 م. انظر أمل الآمل 1: 136/127، سير أعلام النبلاء 1: 242/381، شذرات الذهب 3: 204، الكنى و الألقاب 1: 45.

3- الإسراء (17): 50.

4- بدائع الأفكار (تقريبات العراقي) 1: 47.

و ثانياً: بالالتزام بالثاني؛ أى أنها حقائق.

بل التحقيق: أن اللفظ فى جميع المجازات مُستعمل فيما وضع له، لكنّه يجعل معبراً إلى معنى آخر، كما فى «رأيتُ أسداً يرمى» فإنّ «الأسد» مُستعمل فى معناه الحقيقى؛ بدعوى أنّ «زيداً» من مصاديقه، كما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و حينئذٍ: فحرف النداء فى الموارد المذكورة مُستعمل فى معناه الحقيقى، و كذلك حروف التمنى و الترجى مستعملة فى معانيها الحقيقية بداعى التوجّد و التشوّق؛ بادعاء أنّهما من أفراد النداء و مصاديقه.

فتلخص: أنّ الحقّ هو التفصيل، و أنّ بعض الحروف إيقاعية، و بعضها إخطارية، و الوجدان شاهد عليه، و لا دليل على خلافه أيضاً.

نعم يمكن أن يقال: إنّ بعض الحروف ليست إيقاعية و لا إخطارية، بل من قبيل أسماء الأصوات، كما هو محتمل فى حرف النداء.

و قال بعض مُقررى درسه: إنّ الموجودات فى العين على أنحاء: منها وجود الجواهر، و منها وجود الأعراض بأقسامها التسعة، المُعبر عنها بالوجود الرباطى، و منها ربط الأعراض بموضوعاتها، المُعبر عنها ب «الوجود الرباط».

و العرض من حيث افتقاره إلى الموضوع ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما يستغنى بموضوع واحد، مثل مقولة الكم و الكيف.

و ثانيهما: ما يحتاج فى تحقّقه إلى موضوعين يتقوّم وجوده بهما، كمقولة الأين و الإضافة و سائر الأعراض الإضافية.

و السيرة العقلائية حسب الاستقراء، تدلّ على أنّهم لم يُهمّلوا معنى من المعانى التى تدور عليها الإفادة و الاستفادة من جعل الطريق لها.

إلى أن قال: قد وجدنا أنّ الأسماء تدلّ على الجواهر و جملة من الأعراض، و وجدنا الحروف تدلّ على جملة من الأعراض الإضافية النسبية، و وجدنا الهيئات



تدلّ على ربط هذا العرض الأيني بموضوعه؛ أعني زيداً، وكذلك هيئة «عالم» و «أبيض» و «مضروب» تدلّ على ربط العرض بموضوع ما، وكذلك بقيّة الحروف، فإنّها تدلّ على إضافة خاصّة و ربط مخصوص بين المفاهيم الاسميّة.

فإن قلت: ما ذكرته يمكن تصديقه في مثل لفظة «من» و «إلى» و «على» و «عن» و ما رادفها من الحروف؛ بدعوى وضعها لأصناف مقولة الأين من الأين الابتدائي، و الأين الظرفي، و الأين الاستعلائي، و الأين التجاوزي، و الأين الانتهائي.

لكن يشكل ذلك في أكثر الحروف، ك «ياء» و حروف التأكيد و القسم و نحوها، التي يشكل جداً تشخيص كون مدلولها عرضاً من الأعراض.

قلت: قد عرفت أنّه ينحصر معنى الحروف في الجوهر و العرض، أو ربطه بمحلّه، و لا شبهة في عدم كون معناها من الجواهر، فينحصر في الأعراض و ربطها بمحالتها.

و لا- مجال لتوهم أنّ معاني الحروف في الموارد المذكورة هي ربط الأعراض بمحالتها، و كون نفس الأعراض مدلولة للهيئات على عكس سائر الموجودات، فالاستقراء يحكم بأنّ حال الحروف المذكورة كحال سائر الحروف؛ من أنّها دالّة على الأعراض، و الهيئات دالّة على ربطها بمحالتها، و أمّا تشخيص أنّه من أي أنواع الأعراض، فليس هو بمهمّ في المقام.

إن قلت: إذا كان مدلول الحرف عرضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه، و عليه فنفس الحرف الدالّ عليه دالّ على الربط كما ذكر.

قلت: الذي يظهر من هذا الإشكال أنّ اللازم الباطل من القول بوضع الحروف للأعراض النسبيّة إنّما هو تكرار دلالة الجملة المتضمّنة للحروف على ربط العرض - الذي هو مدلول الحروف - بموضوعه، و لكنّ الأمر ليس كذلك؛ و ذلك لأنّ الحروف تدلّ على العرض المنتسب إلى موضوع ما، و الهيئة تدلّ على ربط ذلك العرض بموضوع معيّن مفصّلاً.

فالهيئة تدلّ على معنىً يستلزم تفصيل ما دلّ عليه الحرف مُبهماً و مُجملاً، كما هو الشأن في دلالة الجمل التي لم تتضمن حرفاً، مثل «زيد قائم»، فكما أنّ هيئة «قائم» دلّت على ارتباط القيام بموضوع ما، و هيئة الجملة دلّت على ارتباط ذلك العرض ب «زيد»، فكان مدلولها معنىً يستلزم تفصيل ذلك الربط المجلّم، الذي دلّ عليه هيئة «زيد قائم» كذلك هيئة جملة «زيد في الدار» فلفظة «في» دلّت على الأين منتسباً إلى موضوع ما، و هيئة الجملة دلّت على ربط ذلك العرض ب «زيد» نفسه، فمدلول الأول غير مدلول الثاني، فأين التكرار؟! (1) انتهى محصله.

### و يرد عليه:

أولاً: أنّ في كلامه تناقضاً؛ حيث صرّح أولاً في صدر كلامه: بأنّ الحروف دالّة على الكون الرباطي؛ أي الأعراض النسبية، و أنّها مُستقلّة بالمفهوميّة، و يُستفاد من الجواب عن الإشكال الثاني أنّ الفرق بين مدلول الهيئة و مدلول الحروف بالإبهام و التعيين، فمدلول الحروف هو عين مدلول الهيئة، و مدلول الهيئة هو الكون الرباطي على عقيدته، فلا يستقلّ بالمفهوميّة.

و ثانياً: لو سلّم تحقّق العرض النسبي و الكون الرباطي - مضافاً إلى تحقّق الموضوع و وجوده في الخارج و المحمول و الربط - نقول: قد عرفت أنّ الدالّ على الموضوع مثل: «زيد له القيام» هو لفظ «زيد» و على المحمول لفظ «القيام» و الدالّ على الربط بينهما لفظة «له» و لا يرتبط المحمول بالموضوع إلاّ بها، و أمّا الكون الرباطي المعبّر عنه ب «العرض النسبي» فالدالّ عليه أيضاً هو الحرف، لكن لا بالمطابقة، بل بالالتزام.

و ثالثاً: هذا المعنى الذي ذكره للحروف مستقلّ بالمفهوميّة و التعقّل، فهو معنىً اسمي لا حرفي؛ فإنّ الأعراض النسبية طرف للربط أي المسند، و الطرف الآخر هو المسند إليه، و لا يمكن إسناد المعنى الحرفي إلى غيره، فما أفاده في المقام غير مُستقيم.

وقد عرفت أنّ التحقيق: هو أنّ بعض الحروف موضوعة للدلالة على تحقّق الربط في الخارج، مثل: «زيد له القيام»، أو «سرتُ من البصرة إلى الكوفة»، وأمّا القضايا التي لا تشتمل على الحرف، فالدالّ على الربط فيها هو الحمل في مثل: «زيد قائم» وأنّ بعض الحروف موضوعة لإيقاع معناها وإيجاده في الخارج بالاستعمال، ك «ياء» النداء و حروف القسم و التنبيه و الردع و نحوها.

ثمّ إنّ وضع الحروف من أي قسم من أقسام الوضع؟

ذهب في «الكفاية»: إلى أنّ الوضع و الموضوع له و المُستعمل فيها عامّ، كما في أسماء الأجناس، و أنّ الخصوصية إنّما جاءت من قبل الاستعمال بتصرّف الواضع في الاستعمال؛ حيث وضع لفظ «الابتداء» ليراد منه عند الاستعمال معناه الاسمي بنفسه، و وضع لفظة «من» ليراد منها معنى الابتداء أيضاً، لكن لا بنفسه، بل بما أنّه حالة و آلة لملاحظة الغير، فهما مُترادفان، إلّا أنّه لا يجوز استعمال أحدهما في مورد الآخر.

و الدليل على ذلك: هو أنّه لو كان الموضوع له و المستعمل فيه أو كلاهما خاصّاً، فالخصوصية: إمّا خارجيّة، أو ذهنيّة.

فعلى الأوّل: يُشكّل بأنّ الحروف كثيراً ما تستعمل في المعاني الكلّيّة مثل:

«سِرُّ من البصرة إلى الكوفة» حيث إنّ السير و الابتداء قابلان للصدق على كثيرين.

### و على الثاني فيشكل أيضاً:

أوّلاً: بأنّ لحاظ الحروف حالة لغيرهما كحفظ الاسم مستقلاً، فكما أنّ لحاظ الاستقلالية ليس مُعتبراً في الموضوع له في الأسماء أو المستعمل فيه فيها، كذلك لحاظ أنّها حالة للغير في الحروف.

و ثانياً: يلزم امتناع صدقه على الخارج؛ لأنّه كلّى عقلي حينئذٍ، فيمتنع الامتثال في مثل قوله: «سِرُّ من البصرة إلى الكوفة» إلّا بالتجريد.

و ثالثاً: باستلزامه المحال، و هو اجتماع اللحاظين؛ فإنّ لحاظ كونه حالة للغير

إن كان مأخوذاً في الموضوع له أو المستعمل فيه، و صار جزءاً له لزم لحاظه عند الاستعمال؛ إذ لا بدّ من لحاظ المستعمل فيه لدى الاستعمال، و اجتماع اللحاظين ممتنع (1) انتهى حاصله.

أقول: أمّا ما أفاده في فرض كون الخصوصية خارجيّة، فسيجيء ما فيه إن شاء الله تعالى.

و أمّا ما أورده من التوالى الفاسدة في فرض كون الخصوصية ذهنيّة.

ففيه: أنّ البحث إنّما هو- في أنّ الوضع و الموضوع له في الحروف عامان أو لا- مبني على تغيّر المعنيين الاسمي و الحرفي و عدمه، و قد وقع الخلط في كلامه قدس سره في المقامين، فإنّه لو فرض تغيّرهما، و أنّ مداليل الحروف هي النسب الجزئيّة و الروابط الخارجيّة- كما هو الحقّ- لم يبق حينئذٍ مجال لاحتمال عموم الموضوع له فيها، بل الموضوع له و المستعمل فيه فيها كلاهما خاصان.

و أمّا القائل بإيجاديّة الحروف:- و هو الميرزا النائيني قدس سره- فسلك مسلكاً آخر؛ حيث ذكر: أنّه ليس المراد من الكلّيّة و الجزئيّة هنا ما هو المتبادر منها في المفاهيم الاسميّة من قابليّة الصّدق على كثيرين و عدمها، كما توهمه في «الكفاية» (2) فأورد على القائلين بأنّ الموضوع له فيها خاصّ: بأنّ المستعمل فيه في الحروف غالباً عامّ، كما في مثل «سرّ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ المستعمل فيه في الحروف ليس إلّا النسب و الروابط في الكلام؛ بحيث لو اعيد الكلام مرّة ثانية كانت النسبة مغايرة للأولى، و هذه النسبة يستحيل صدقها على الخارج حتّى تتّصف بالكلّيّة و الجزئيّة.

إلى أن قال: بل المراد بالكلّيّة و الجزئيّة في المعاني الحرفيّة هو أنّ ما تتقوّم به النسبة الكلاميّة- و هي أطراف الكلام- كما أنّها خارجة عن حريم المعنى الحرفي، فهل

1- كفاية الاصول: 25-26.

2- نفس المصدر السابق.

التقيّدات أيضاً خارجة، حتّى يكون الموضوع له واحداً و كليّاً، أم هي داخلية في الموضوع له، حتّى يكون المعنى متعدّداً و الموضوع له خاصّاً؟

و بعبارة اخرى: المفاهيم الحرفيّة- كما عرفت- لا محالة معانٍ غير استقلالية، بل إيجاديّة، فلا بدّ في مقام الوضع لها من تصوّر مفاهيم اسميّة عامّة، كمفهوم النسبة الابتدائية، فيكون الوضع عامّاً لا محالة.

إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فالحقّ أنّ الموضوع له فيها كالوضع عامّ، فكما أنّ المفاهيم العرضيّة لا تحتاج في مقام ماهياتها إلى موضوع، بل في مقام وجودها، فكذلك المعاني الحرفيّة لا تحتاج في مقام مفهوميّتها إلى خصوصيّة الطرفين، بل في مقام استعمالها، فالموضوع له فيها هو المعنى الواحد بالهويّة المشتركة بين جميع موارد الاستعمالات، و الخصوصية إنّما نشأت من ناحيتها.

إلى أن قال: و أمّا الاستدلال على جزئيّة المعاني الحرفيّة بأنّها إيجاديّة، و الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فهو مبتنّ على عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج أصلاً، و أنّ الموجود في الخارج هي الأشخاص، أو على أنّ الكلّي و إن كان موجوداً، إلّا أنّه لا بدّ و أن يتشخص في رتبة سابقة على الوجود حتّى يوجد في الخارج، و التشخص مساوق للوجود، فإنّه بناءً عليهما حيث إنّ المعاني الحرفيّة إيجاديّة، و الإيجاد يستحيل تعلّقه بالكلّي فيستحيل أن يكون الكلّي موضوعاً له.

و أمّا إذا قلنا بأنّ الكلّي موجود في الخارج، و التشخص مساوق للوجود رتبةً، كما هو التحقيق- لأنّ متعلّق الوجود و التشخص شىء واحد- فعليه يكون الموضوع له نفس الكلّي و إن كان حين وجوده متشخصاً بخصوصيّات الطرفين، إلّا أنّ تلك الخصوصيّات من لوازم الوجود لا الماهيّة (1) انتهى محصل كلامه قدس سره.

و حاصل جميع ما أفاده: هو أنّ الموضوع له في الحروف عامّ، إلّا أنّ هذا العامّ

غير ما هو المصطلح منه، الذي هو نفس الطبيعة، بل المراد منه معنى آخر عبارة عن معنى واحد بالهوية المشتركة بين موارد الاستعمالات، فلفظة «في» في قولنا: «زيد في الدار» معناها هو معناها في «زيد في السوق» ومعناها واحد.

لكن يرد عليه: أن ابتناءه هذا المطلب على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج يستلزم القول بخصوصية الموضوع له في الحروف؛ لما حَقَّق في محلّه: أن الطبيعي موجود في الخارج بنفسه و مُتَكَثِّر فيه، وأن كل واحد من أفرادهِ هو تمام ماهية الطبيعي، فزيد تمام ماهية الإنسان، وكذلك سائر الأفراد، لا أنه يتحصص في الخارج، ويوجد كل حصّة منها في فرد من أفرادها، وليس للطبيعة سوى وجود أفرادها وجود على حدة، إلا أنه يمكن انتزاع مفهوم الإنسان مثلاً من الأفراد الخارجية، وحينئذٍ يلزم أن يكون الكلي - الذي ذكره، وذهب إلى أنه الموضوع له للحروف - نفس أفرادهِ، والأفراد جزئية، فيلزم منه خصوصية الموضوع له للحروف.

و ثانياً: يلزمه القول بوجود الكلي في الذهن مُلصَقاً بالأفراد الذهنية؛ نظير القول بوجوده في الخارج كذلك، كما مرَّ عن المحقق العراقي قدس سره و عرفت جوابه مفصلاً، فلا نعيده.

و التحقيق: أن الحروف مختلفة: منها إيقاعية، و الوضع فيها لا محالة عامّ و الموضوع له خاصّ؛ بلحاظ الواضع المفهوم الاسمي للربط و وضعه لما يحكى عنه هذا المفهوم من الروابط و النسب الجزئية؛ بنوع من الحكاية و إن لم تكن حقيقية؛ لعدم كونها من مصاديقها الحقيقية.

و توهم: أنها موضوعة لإيجاد الربط في الخارج بالاستعمال مع عموم الموضوع له فيها، فيه ما لا يخفى، فإن ما يوجد في الخارج جزئي حقيقي يُنافي فرض عموم الموضوع له فيها، و هذا القسم من الحروف نظير وضع لفظ في الأسماء لما سيولد له بعد، فإذا قيل: «يا زيد» أو «يا رجال» أو «يا نساء»، فما يوجد بالنداء فيها واحد و إنّما

الاختلاف في المنادى، وكذلك مثل حروف القسم و الردع و التنبيه و نحوها، فإنَّ الاختلاف في موارد القسم إنّما هو في المُقسم عليه.

ومنها: إخطارية تحكى عن معانيها، و الأمر في هذا القسم من الحروف مشكل؛ حيث إنّ قلنا: بأنَّ الموضوع له فيها خاصّ، يرد عليه أنّ كثيراً ما تستعمل هي في الكلّي، مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة» و نحو: «كلّ جسم أبيض» فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم اشتغال هذه الأمثلة على الربط، فهو خلاف الوجدان الشاهد على وجود الربط فيها، وإمّا الالتزام بعموم الموضوع له فيها، و هو أيضاً مُشكل؛ إذ كثيراً ما تُستعمل هي في الخصوص مثل «سرت من البصرة إلى الكوفة» و «زيد له البياض»، إلا أن يُقال: إنّ استعمال مجازي، و هو أشكل.

ولذلك ذهب صاحب «الفصول» إلى أنّ الموضوع له فيها جزئي إضافي (1) و أخوه صاحب «الحاشية على المعالم» إلى أنّها موضوعة لأخصّ من شيء (2) و مرجعه إلى الأوّل.

ويُشكل بأنَّ الجزئي الإضافي أيضاً كلّي، و مرجعهما إلى القول بعموم الموضوع له فيها.

و ذهب ثالث إلى أنّها تابعة للموضوع و المحمول في الكلّيّة و الجزئيّة؛ أي العموم و الخصوص (3)، فالموضوع له فيها في مثل «كلّ جسم له البياض» عامّ، و في مثل «زيد له البياض» خاصّ.

و التحقيق: هو أنّ الموضوع له فيها أيضاً خاصّ؛ لأنّ المعاني الحرفيّة في تحقّقها و وجودها الخارجى تابعة للغير؛ لامتناع تحقّق الربط في الخارج بدون المرتبطين، بل

1- الفصول الغرويّة: 16.

2- هداية المسترشدين: 30-31.

3- انظر مقالات الاصول 1: 23.

وكذلك في وجودها الذهني؛ لامتناع تعقل الربط الجزئي، الذي يصدق عليه كلى الربط بالحمل الشائع بدون لحاظ المرتبطين، وكذلك في مقام الدلالة أيضاً تابعة للغير، فإن لفظة «من» مُجرّدة لا تدلّ على الربط الابتدائي، ولفظة «إلى» على الربط الانتهائي، بل تقتصر في دلالتها إلى ضميمه لفظ «البصرة» و«الكوفة» وحينئذٍ فلا بدّ من تبعيتها- في كَيْفِيَّة الدلالة- للغير أيضاً، فتدلّ على الربط الكلى في مثل: «كلّ إنسان له التحيز» مع عدم عموم الموضوع له فيها، وإلاّ لزم أن يكون معناها اسمياً صحّ وقوعه محمولاً؛ لامتناع وقوع الحروف محمولاً، بل ودلالتها على الربط الكلى في المثال، إنّما هو لأجل أنّها في مقام الاستعمال تابعة للغير الكلى في المثال، وإن كان الطرفان جزئيين تدلّ على الربط الجزئي مع خصوص الموضوع له فيها مطلقاً.

ويؤيد ما ذكرنا: أنّا نرى كثيراً من الحروف ك «الواو» تقع عاطفةً وللقسم، ولفظة «من» لابتداء كلى السير في مثل «سير من البصرة» و لابتداء الجزئي منه كما في «سيرت من البصرة» فيعلم منه أنّها في مقام الاستعمال تابعة للغير مع أنّ الموضوع له فيها خاصّ فقيماً كان الطرفان كليين، مثل «كلّ إنسان له البياض» استعملت في الكثير، واستعمال اللفظ في الكثير غير عزيز، فلفظ «كلّ» في المثال يكثر الإنسان، والإنسان يكثر الربط، فلفظة «له» مستعملة في الكثير.

### المبحث الخامس: في بيان أوضاع هيئات الجمل الناقصة و الإنشائية و الإخبارية و غيرها

#### إشارة

فنقول: أمّا الحملية الموجبة: فهي على أقسام بحسب أقسام الحمل:

فمنها: الحمل الأتولى الذاتي، و المناط فيه هو حمل مفهوم على مفهوم مساوٍ نحو:

«الإنسان حيوان ناطق».



ومنها: الحمل الشائع الصناعي، و المناط فيه الاتّحاد في المصداق مع تغيّار الموضوع و المحمول بحسب المفهوم، و المحمول فيه كلىّ يحمل على المصداق الخارجى، فإن كان مصداقاً لذلك الكلىّ المحمول عليه يُسمّى حملاً شائعاً ذاتياً، مثل: «زيد إنسان» وإن لم يكن من مصاديق ذلك الكلىّ يُسمّى شائعاً عرضياً، نحو «هذا الجسم أبيض» و له أقسام اخر لا حاجة إلى ذكرها.

فنبول: ليس الموضوع له لهيئة الجمل الحملية الكون الربط، بل هي موضوعة للحكاية عن الهُوهُويّة الحقيقية أو العرفية؛ أى الاتّحاد الخارجى بين الموضوع و المحمول كما فى «زيد إنسان» و «هذا زيد» و «زيد زيد» لعدم الربط بين الموضوع و المحمول فى هذه الأمثلة؛ لتحكى عن الهيئة لافتقار الربط إلى مرتبتين متغايين، و لا تغيّار بين الموضوع و المحمول فيها، و يشهد لذلك صحّة قولنا: «زيد زيد» و «هذا زيد»، و «الوجود موجود»، و «اللّه تعالى موجود» و عدم صحّة قولنا:

«زيد له زيد»، و «الوجود له الوجود»، فيكشف ذلك أنّ الحمل فيها يفيد الهُوهُويّة و الاتّحاد فى الخارج.

و بعبارة اخرى: لكل واحد من الحمل الأولى الذاتى و الشائع العرضى قضية ملفوظة و قضية معقولة و قضية محكية عنها فى الخارج.

أمّا الحمل الذاتى: فليس فيه فى الخارج «إنسان» و «حيوان ناطق» مُغايير له، ارتبط أحدهما بالآخر، بل الإنسان فى الخارج عين الحيوان الناطق، و مُتّحد معه، و إذا كان الخارج كذلك فالقضية الملفوظة الحاكية عن الخارج، و المعقولة التى يُنتقل منها إلى الخارج أيضاً كذلك؛ أى لم تشتمل واحدة منهما على ما يدلّ على الربط، و إلا امتنع حكايتهما عن الخارج و الانتقال منها إليه، فقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» حاكٍ عن الهُوهُويّة الخارجيّة الحقيقية.

و أمّا الحمل الشائع الصناعى الذاتى: نحو «زيد إنسان» و «هذا البياض

أبيض» إذا اخذ لا بشرط، لا ذات ثبت لها البياض، فهو أيضاً كذلك لا يشتمل على الربط؛ إذ ليس في الخارج زيد وإنسان مُغاير له مرتبط به، بل هما في الخارج واحد، فإذا كان الخارج كذلك فالقضية الملفوظة الحاكية عن الخارج والمعقولة التي ينتقل منها إلى الخارج كذلك؛ لما مرّ.

وأما الحمل الشائع العرضي: مثل «زيد أبيض» و«عمر وأسود» ونحو ذلك ففيه أمور: أحدها «زيد» والثاني «البياض» والثالث الربط بينهما، ولذا يمكن الحكاية عنها بقولنا: «زيد له البياض» نعم يمكن الحكاية عنها بمثل «زيد أبيض» بدون اشتماله على أداة الربط، فالأول يدلّ على الربط بينهما، والثاني يدلّ على الهُوهُويّة، بخلاف القسمين الأوّلين؛ لعدم إمكان الحكاية فيها بنحوٍ يشتمل على الربط بين الموضوع والمحمول، كأن يُقال: «الإنسان له حيوان ناطق» أو «زيد له الإنسان».

وأما في مثل: «زيد في الدار» ونحوه فهو من القضايا الحملية المؤولة بتقدير «كائن» ونحوه من أفعال العموم كما ذكره النحويّون (1) وإلا فهي لا تشتمل في الظاهر على الحمل، وفيها في الخارج أربعة أشياء: أحدها ذات زيد، الثاني الدار، الثالث الربط بينهما، الرابع تحقّق ذلك الربط، فالدالّ على الأوّل لفظ «زيد» وعلى الثاني لفظ «الدار» وعلى الثالث لفظة «في»، وعلى الرابع الهيئة، وأما الهيئة في مثل «زيد إنسان» فهي تدلّ على الهُوهُويّة لعدم وجود الربط بينهما؛ لتدلّ على تحقّقه كما عرفت. هذا كلّ في الموجبات.

وأما السوالب: فهي تدلّ على سلب الربط، لا ربط السلب؛ لعدم اشتمالها على الربط أصلاً، فإذا قيل: «زيد ليس بحمار» فهو صادق، ولو مع عدم وجود «زيد» وهي السالبة بانتفاء الموضوع، نحو: «شريك البارئ ليس بموجود» ويمكن صدقه مع وجود الموضوع دون المحمول، وقد يصدق مع وجودهما مع عدم الربط بينهما وعلى أي

تقدير فهي تدلّ على سلب الربط لا ربط السلب.

وأما الجمل الناقصة: مثل «زيد العالم» فالهيئة فيه تدلّ على الهُوهُويّة التصوّريّة، وفي مثل «غلام زيد» على الإضافة التصوّريّة.

واندح ممّا ذكرناه: ما في كلام المحقق العراقي قدس سره من أنّ الهيئة في القضايا موضوعة لكونِ الرابطة والنسبة بين الطرفين (1) لما عرفت من خُلُوِّ كثيرٍ من القضايا والجمل عن الربط، كما في «زيد زيد» و«زيد إنسان» و«إنسان حيوان ناطق»، فلا معنى لدلالاتها عليه فيها.

ثمّ قال: إنّ الهيئة قد تطرأ على القول المركّب تركيباً ناقصاً، كما في «زيد العالم» و«غلام زيد»، وقد تطرأ على المركّب تركيباً تامّاً، كالجمل الإنشائيّة والإخباريّة، والفرق بينهما من وجوه:

الأوّل: أنّ الهيئة تحكى عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيماً مقوّماتاً للموضوع أو المحمول، كما لو قلت: «غلام زيد قائم»، أو «زيد غلام عمرو»، أو «زيد العالم في الدار»، أو «هذا زيد العالم» والهيئة الثانية تحكى عن إيقاع النسبة نحو «زيد قائم»، و«عبدى حرّ» في مقام إنشاء العتق، والإنسان يرى بالوجدان أنّ المتكلّم يرى الموضوع عارياً عن النسبة التي يريد إثباتها إخباراً أو إنشاءً، وهو بالحمل أو الإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول، بخلاف النحو الأوّل، فإنّ المتكلّم يرى النسبة فيه ثابتة للموضوع والمحمول، فيعتبرها جزءاً للموضوع أو المحمول، وهذه العناية يكون مفاد التركيب الأوّل في طول مفاد التركيب الثاني، و متأخراً عنه تأخّر الوقوع عن الإيقاع (2) انتهى.

ويرد عليه: - مضافاً إلى وجود التهافت في كلامه؛ حيث صرّح هنا: بأنّ الهيئة

1- انظر بدائع الأفكار (تقريات العراقي) 1: 59.

2- نفس المصدر السابق 1: 60.

موضوعة للإيقاع، وصرّح في السابق: بأنّها موضوعة للكون الرابط و النسبة بين الموضوع و المحمول- أنّه إن أراد به غير ما يوجد به هذا الإيقاع- بل بإيقاع آخر- ففيه:

أنّه لا ارتباط لأحدهما بالآخر و لا نسبة بينهما؛ كى يقال: و بهذه العناية يكون مفادُ التركيب الأوّل فى طول التركيب الثانى، و متأخراً عنه تأخّر الوقوع عن الإيقاع، كما لا ارتباط بين الوقوع و الإيقاع الذين فى قولك: «زيدٌ له السوادُ» و بينهما فى قولك: «عمرٌ له السوادُ»، و ليس الوقوع فى أحدهما معلولاً لإيقاع فى الآخر؛ كى يتأخّر عنه و لو بالرتبة.

مضافاً إلى استلزام ما ذكره الجمع بين اللحاظين الآلى و الاستقلالى فى استعمال واحد، و هو محال؛ و ذلك لأنّه قد صرّح: بأنّ فى «زيد العالم قائم» نسبتين: إحداهما تامّة، و الاخرى ناقصة، أمّا الثانية ففي «زيد العالم» بزعمه، و هى معنى حرفى قائم بالطرفين، فلحاظه آلى.

و صرّح- أيضاً- بأنّ هذه النسبة جزء مقوّم الموضوع، الذى هو أحد طرفى النسبة التامة، فلا بدّ أن تكون معنىً اسمياً ينظر فيه؛ لعدم وقوع المعنى الحرفى موضوعاً أو محمولاً، فلا بدّ من لحاظ النسبة الناقصة استقلالياً و آلياً معاً فى استعمال واحد، و هو محال.

### تكملة:

هنا نكتة لا بأس بالإشارة إليها، و هى أنّ الفرق بين قولنا: «زيد العالم»، و بين قولنا: «زيد عالم» هو أنّ الهيئة فى الأوّل تدلّ على الهُوَويّة التصوريّة، و فى الثانى على الهُوَويّة التصديقيّة.

و أمّا الفرق بين قولنا: «غلام زيد» و «الغلام لزيد» فمن جهتين:

الاولى: أنّ الهيئة فى الأوّل للإضافة التصوريّة، و الثانى للإضافة التصديقيّة.

و الثانية: أنّ الهيئة في الأول للهوّهوية، و الثاني لتحقق الإضافة التصديقية، و كذلك الفرق بين قولنا: «غلامٌ زيدٌ» و «زيدٌ عالمٌ» من وجهين: فإنّ هيئة الأول تدلّ على الإضافة التصوريّة، و الثاني على الهوّهوية التصديقية، ثمّ لو أردنا تحويل قولنا:

«زيد العالم» إلى تركيب تامّ، يُحمل أحدهما على الآخر، و يقال: «زيدٌ عالمٌ» بلا احتياج إلى زيادة معونة اخرى، بخلاف ما لو أردنا تبديل نحو «غلام زيد» إلى تركيب تامّ، فإنّه لا يمكن إلا بتغيير زائد بزيادة اللام في «زيد» فنقول: «الغلام لزيد»؛ ليدلّ الحرف الزائد على النسبة و الإضافة.

و هذا ممّا يُؤيد ما اخترناه: من أنّ هيئة الجمل الناقصة في مثل «زيد العالم»، إنّما هي للهوّهوية التصوريّة، و في مثل «زيد عالم» للهوّهوية التصديقية، بخلاف مثل «الغلام لزيد» و أمّا مثل «زيدٌ صَدْرَبٌ» فهو مؤوّل إلى «زيدٌ ضاربٌ»، و سيجيء الكلام في مثل «صَدْرَبٌ زيدٌ» في باب المشتقّ إن شاء الله تعالى.

و أمّا الجمل الإنشائية: فتوضيح الكلام فيها يحتاج إلى ملاحظة الإيجاد التكويني، ثمّ الكلام في التشريعي فنقول: لو أوجد أحد شيئاً في الخارج- كالضرب الذي هو معنى اسم مصدرى- فهاهنا امور: الأول: «الضارب» الذي صدر عنه الضرب، الثاني: المضروب الذي وقع عليه الضرب، الثالث: نفس الضرب، الرابع:

وقوع الضرب عليه.

و أمّا الإيجاد للضرب بالمعنى المصدرى فهو وإن كان له نوع وجود حقيقة في الخارج في قبال عدمه، إلاّ أنّه ليس بمثابة وجود المذكورات الأربعة التي بعضها من الجواهر، و بعضها من الأعراض، بل له وجود متدلّ على وجود الفاعل و المفعول و معلق عليهما، لا أنّه موجود مستقلّ في قباهما، فليس للكسر وجود مستقلّ سوى وجود الانكسار في الخارج، فإذا كان هذا حال الإيجاد في التكوينيّات، فالتشريعيّات- أيضاً- على قياس التكوينيّات و وزانها؛ حيث إنّ الإنسان مدنى بالطبع بعد انتقاله

عن حال الانفراد إلى حال الاجتماع، فافتقر إلى جعل قوانين تنتظم بالعمل بها أمور معاشهم، ويستقيم نظامهم من البيع والنكاح و الإجارة وغيرها من عقلائهم أو غيرهم، فإذا أوقع البيع بقوله: «بعتك الدار» في مقام الإنشاء، فالبيع يدل على مفهومه الاسمي، وكذا لفظ الدار، والضمير على استناده إلى المتكلم، والهيئة على الإيجاد بالمعنى الحرفي، الذي هو قائم بالغير في الخارج، وجوده مُتَدَلُّ مَعْلَق عليه، ولا وجود له استقلالاً.

و الفرق بين البعث الإنشائي والإخباري - بعد اشتراكهما في أنّ هيتئهما وُضعت للدلالة على الإيجاد بالمعنى الحرفي، كما ذكرناه آنفاً - هو أنّ الهيئة في الأوّل للإيقاع والإيجاد بالفعل وفي الحال، وفي الثاني للإخبار بتحقيقه في الماضي؛ أي تحقّق الإيقاع في السابق، إمّا تشريعاً، كما في «بعث الدار أمس» أو تكويناً، كما في «ضربتُ زيداً أمس».

ثمّ الإنشاء على قسمين: إنشاء الاتّحاد والهوّويّة، كما في مثل «أنت حرّ»، «أنا زعيم»، أو «أنت وكيل» ونحوها؛ لوضوح أنّه ليس المراد إيقاع نسبة الحرّيّة أو الضمان والوكالة بين الطرفين، بل المراد جعله متّحداً مع الحرّ والوكيل وغيره، وإن شئت قلت:

جعله مصداقاً للحرّ والوكيل، ولذا لا يقال: «جعلت الحرّيّة لزيد». وإنشاء أمر اعتباري غير الهوّويّة، كما في مثل «بعتك الدار»، في مقام إنشاء البيع، فإنّ المراد إنشاء أمر اعتباري ذي إضافات، فإنّ للبيع إضافةً إلى البائع، وإضافةً إلى المشتري، وإضافةً إلى العوضين، وليس المراد جعل البائع بائعاً أو المشتري مشترياً؛ ليكون مفاده إيقاع الهوّويّة، بل إيقاع البيع الذي هو أمر اعتباري ذو إضافات.

## المبحث السادس في بيان أوضاع أسماء الإشارات و الضمائر و الموصولات

### إشارة

أمّا أسماء الإشارات: فذهب بعضهم (1) إلى أنّها موضوعة ليشار بها إلى شىء، و آخرون (2) إلى أنّها موضوعة للمشار إليه قال ابن مالك: هذا لمفردٍ مُذَكَّرٍ أَشْرٌ (3).

و التحقيق: أنّها موضوعة لإيجاد الإشارة الجزئية الخارجيّة، التي يُحمل عليها مفهوم الإشارة بالحمل الشائع، القائمة بالمشير و المشار إليه، الغير المستقلّة بالذات، كسائر المعانى الحرفيّة، فهي - أيضاً - حروف لا أسماء؛ لعدم استقلال معانيها، لا في الذهن و التعقل، و لا في الخارج، و قد يوقع الإشارة بغير ألفاظها، كالإشارة بالإصبع إلى شىء، فيتوهم خروج خطّ من رأس الإصبع ممتدّ إلى المُشار إليه، و حينئذٍ فلا تقع أسماء الإشارة مبتدأً، كما توهم النحويون (4) في مثل «هذا زيد»؛ لامتناع الإسناد إلى معنى حرفي، بل المسند إليه فيه هو المشار إليه الخارجى، لا لفظ هذا، بل الأمر في سائر القضايا - أيضاً - كذلك؛ ليس المسند إليه إلا المعنى لا اللفظ، و كذلك المسند؛ إذ الألفاظ بنفسها غير مرتبطة بعضها مع الآخر ذاتاً، بل تبعاً لارتباط المعانى.

فانقدح بذلك: فساد ما هو المشهور من أنّ «هذا» و نحوه أسماءٌ وُضعت للمُشار إليه المحسوس، و أنّ الحقّ أنّ لفظة «هذا» و نحوها آلة يستحضر باستعمالها المُشار إليه في ذهن المخاطب؛ ليحكم عليه بحكم، و هكذا الكلام في المثني و الجمع.

1- انظر كفاية الاصول: 27.

2- الفصول الغرويّة: 16.

3- شرح ابن عقيل 1: 130.

4- شرح الكافية 1: 101.

وأما الضمائر- مثل «هو و هما و هم» و نحوها- فالحق أنّها- أيضاً- حروف لا أسماء، و أنّها موضوعة لإيجاد الإشارة، و الفرق بينها و بين أسماء الإشارة المعروفة: هو أنّها للإشارة إلى الغائب، و تلك للإشارة إلى الحاضر المحسوس و ما فى حكمه، و أمّا مثل «أنت و أنتما و أنتنّ و نحن» فالظاهر أنّها ليست بضمائر، بل لفظ «أنا» موضوع للمتكلم، و «أنت» للمخاطب الواحد، و «أنتما» لاثنين، و «أنتم» لثلاثة، و هكذا كما أنّ «زيداً و عمراً» موضوعان للشخص، و الفرق هو أنّ الأعلام الشخصية موضوعة لشخص خاصّ مُعيّن، بخلاف هذه.

و أمّا الموصولات: فالغالب فيها أنّها حروف موضوعة لإيجاد الإشارة- أيضاً- إلّا أنّها لإيجاد نحوٍ خاصّ من الإشارة؛ أى فيما إذا أراد المتكلم توصيف المشار إليه بوصفٍ مثل «الذى و التى» و فروعهما، التى هى مرادفة لـ «أنكه» فى الفارسيّة، و أمّا نحو «مَنْ» و «ما» فالظاهر أنّها ليست من الموصولات.

فتلخص: أنّ الضمائر و الموصولات و أدوات الإشارة كلّها حروف (1) وضعت لإيجاد الإشارة فى الخارج، و الدليل على ذلك هو التبادر و سبق الإشارة الخارجيّة من الألفاظ المذكورة إلى الذهن، فالوضع فيها عامّ و الموضوع له خاصّ، و إنّ الواضع لها لاحظ المعنى الاسمى للإشارة، و وضع ألفاظها للأفراد الجزئية الخارجيّة للإشارة لما لها نحو حكاية عنها.

و إنّما الفرق بين الضمائر و الموصولات و بين مثل «هذا» و نحوه، إنّما هو فى الخصوصيات، و إلّا فالجميع لإيجاد الإشارة.

---

1- و هنا إشكال، و هو أنّهم قالوا: إنّ الحروف لا تصريفَ فيها مع أنّها تجمع و تثنى و تذكّر و تؤنث.



**خاتمة:**

اشتهر بين الادباء أنّ الحروف لا يُخبر عنها ولا بها(1) مُستدلّين بأنّها مغفول عنها للمتكلّم عند التكلّم.

فإن أرادوا أنّها تُتعلّل استقلالاً، فهو صحيح؛ لأنّ المعانى الحرفيّة كلّها كذلك، لكنّ الإخبار عنها وبها لا يتوقّف على تعلّلها كذلك، بل يصحّ الإخبار عنها وبها بتعلّلها تبعاً للغير، كما أنّها فى وجودها الخارجى كذلك، بل المخبر به أو عنه فى جميع القضايا هى النسب الجزئية، فالمراد من قولنا: «زيد له القيام» هو الإخبار عن وقوع النسبة بينهما، و من مثل «ضرب زيد» الإخبار عن وقوع النسبة الخبريّة، لا الإخبار عن زيد ولا بالضرب. نعم لا تقع الحروف مبتدأً، ولا يبتدأ بها فى الكلام لاعتبار الاستقلال فى المبتدأ.

## الأمر الخامس فى وضع المجازات

### إشارة

قال فى «الكفاية»: صحّة استعمال اللفظ فيما يُناسب ما وُضع له، هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان: أظهرهما أنّه بالطبع؛ لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه (1) ... إلى آخره.

أقول: اختلفوا فى باب المجازات على أقوال:

أحدها: ما هو المشهور بينهم من أنّ اللفظ فيها مُستعمل فى غير ما هو الموضوع له لعلاقة (2) كالمشابهة، كما فى الاستعارات أو غيرها، كما فى المجازات المرسلة، ويُسمى مجازاً لغوياً، و مجازاً فى الكلمة، فالأسد- بناءً على هذا القول- فى «رأيتُ أسداً يرمى» مستعمل فى الرجل الشجاع لعلاقة المشابهة.

الثانى: ما ذهب إليه السكاكى من أنّ اللفظ فى الاستعارات و المجازات مُستعمل فيما وضع له ادعاءً بادعاء أنّ «زيداً»- مثلاً- من أفراد الموضوع له للأسد، فلأسد فردان: حقيقى، و هو المفترس الذى يسكن البادية، و ادعائى، و هو الرجل الشجاع الذى يسكن الأمصار، فالتصرّف إنّما هو فى أمر عقلى، و هو ادعاء ما ليس من أفراد الموضوع له حقيقةً أنّه من أفراد، و إلا فاللفظ مُستعمل فيما وُضع له (3).

1- كفاية الاصول: 28.

2- شروح التلخيص 4: 22-26، مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 71، قوانين الاصول 1: 13، الفصول الغروية: 14.

3- مفتاح العلوم: 157-158.

الثالث: ما ذهب إليه بعض الأجدّة- الشيخ محمد رضا الاصفهاني قدس سره- وهو أنّ اللفظ في المجازات يراؤ به المعنى الموضوع له بالإرادة الاستعمالية، ويراد بحسب الجدد المعنى المناسب للموضوع له، فالأسد في قولنا: «زيد أسد» مُستعمل في معناه الحقيقي - أى الحيوان المفترس الذى يسكن البادية- بالإرادة الاستعمالية، ولكن المراد الجدى المستكشف بالقرينة هو الرجل الشجاع؛ بدعوى أنه هو المعنى الحقيقى للأسد.

و الفرق بينه وبين قول السكاكى: هو أنّ اللفظ- بناءً على هذا القول- مُستعمل فى الحيوان المفترس؛ أى الأسد الحقيقى، و على قول السكاكى مُستعمل فى الفرد الادعائى، فالادعاء المذكور- بناءً على هذا القول- إنّما هو بعد الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و على قول السكاكى قبله، و هذا القول الثالث أدقّ و ألطف من قول السكاكى(1).

فقول: أمّا القول الأوّل المشهور فهو بمكان من السخافة، و ذلك فإنّه لو قدّر المضاف فى قوله تعالى: «وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ»(2)- أى كلمة «أهل»، كما هو المشهور- خرج الكلام عن اللطف و البلاغة و الظرافة، و كذلك لو استعمل «الشمس» فى قول الشاعر: «شمس تظللنى من الشمس»(3) فى شخص بالإرادة الاستعمالية، خرج الكلام عن اللطافة، و لا- عجب فيه فكأنه قال: «إنسان يُظللنى من الشمس» فإنّ الموجب للتعجب هو تظليل الشمس من الشمس، و كذلك قول الفرزدق فى وصف الإمام:

هذا الذى تعرفُ البطحاءَ وطأته و البيتُ يعرفُهُ و الحِلُّ و الحرمُ(4)

فإنّه لو قدّر فيه الأهل- أى أهل البطحاء، و أهل الحرم و الحِلّ، و أهل البيت- خرج الكلام عن اللطافة و الحسن و الظرافة، بل المراد- بالإرادة الاستعمالية- هو نفس

1- وقاية الأذهان: 103-108.

2- يوسف (12): 82.

3- مفتاح العلوم: 157.

4- ديوان الفرزدق 2: 178.

البطحاء و البيت و الحلّ و الحرم، فكأنّه ادّعى أنّه عليه السلام فى مقامه بمكان من الظهور و الوضوح و المعرفيّة؛ بحيث تعرفه الجمادات، و هو توصيف بليغ للإمام عليه السلام و لا يخفى حسنه و بلاغته و ظرافته. و من المعلوم أنّ حسن الاستعارات إنّما هو من جهة المعنى لا اللفظ، فلا إشكال فى فساد مذهب المشهور فى باب المجازات و الاستعارات.

و أمّا قول السكاكى: فإنّ أراد أنّ اللفظ فى الاستعارة و المجاز المرسل مُستعمل فى الفرد الادّعائى، و بعد ادّعاء أنّه من أفراد الحيوان المفترس، كما هو مقتضى ظاهر كلامه.

ففيه: أولاً: أنّه إنّما يستقيم فى أسماء الأجناس، لا فى الأعلام الشخصيّة، فإنّه إنّما يصحّ إذا كان المعنى الحقيقى للفظ من الطبائع التى لها أفراد، يمكن دعوى فردية ما ليس فرداً له حقيقةً من أفراد، و لا يتصوّر ذلك فى الأعلام الشخصيّة.

و ثانياً: أنّ مرجع ما ذكره إلى القول المشهور؛ لأنّ حاصل ما ذكره: أنّه استعمل اللفظ فى الفرد الادّعائى - أى الرجل الشجاع - بادّعاء أنّه من أفراد الأسد، و من المعلوم أنّ مجرد الادّعاء لا يُخرجه عن استعمال اللفظ فى الرجل الشجاع، و لا أثر للادّعاء المذكور أصلاً.

و ثالثاً: أنّ الموضوع للفظ «الأسد» هو المعنى الكلى؛ أى الطبيعى لا الفرد، فاستعماله فى الفرد استعمال فى غير ما هو الموضوع له، كما هو الشأن فى جميع أسماء الأجناس.

فالقول الموافق للتحقيق هو القول الثالث، و حاصله: أنّ المراد بالأسد - مثلاً - فى المثال - بالإرادة الاستعماليّة - هو المعنى الحقيقى؛ أى طبيعة الحيوان المفترس، لكن عُلِمَ بالقرينة أنّ مراد المتكلّم جدّاً هو الرجل الشجاع.

## تبصرة:

لا يخفى أنّ كثيراً من الأمثلة المذكورة- في كتاب المطوّل شرحاً و متناً- للمجاز في الإسناد- كقولهم: «أثبت الربيعُ البقل»<sup>(1)</sup>- إنّما هي من باب خلط المذهب بالمثال؛ حيث إنّ مذهب الأشاعرة: أنّ الأفعال كلّها منسوبة إليه تعالى، فإنّه تعالى علة تامّة لها<sup>(2)</sup> و حينئذٍ فالمثال المذكور عندهم مجازٌ و أثبت الله البقل حقيقة، و أمّا بناءً على ما هو الحقّ من أنّه لا جبرَ و لا تفويضَ بل أمرٌ بين الأمرين<sup>(3)</sup> فالحقّ إنّ المثاليين كلاهما بنحو الحقيقة حيثُ أنّ صحّة الإسناد لا يتوقّف على كون المسند إليه علة تامّة بل يكفي كونه جزء العلة.

---

1- المطوّل: 57-62.

2- كشف المراد: 239-240.

3- الكافي 1: 122، كتاب التوحيد، باب الجبر و القدر، الحديث 13.

## الأمر السادس إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه

### إشارة

قال في «الكفاية»: لا شبهة في صحّة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كما لو قيل:

«ضرب» فعلٌ ماضٍ، وإرادة صنفه، كما لو قيل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعلٌ ...

إلى أن قال:

و أمّا إطلاقه وإرادة شخصه، كما لو قيل: «زيد لفظاً» و اريد منه شخص نفسه، ففي صحّته بدون تأويل نظر؛ لاستلزامه اتّحاد الدالّ والمدلول أو تركّب القضية من جزئين؛ لأنّ القضية اللفظية- على هذا- إنّما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع ... إلى أن قال:

قلت: يمكن أن يقال: يكفي تعدّد الدالّ والمدلول اعتباراً و إن اتّحدا ذاتاً، فمن حيث إنّ لفظ صادر عن لافظه فهو دالّ، و حيث إنّ نفسه و شخصه مراد مدلول<sup>(1)</sup> انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّه مستلزم للدور- كما في «الدّر»<sup>(2)</sup>- فإنّ حيثيّة كونه صادراً إنّما تتحقّق بعد الاستعمال، و المفروض أنّ الاستعمال متوقّف على صدوره.

و ثانياً: هو مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لأنّه من حيث إنّ صادر من اللفظ مغفول عنه، و من حيث توقّف الاستعمال عليه ملتفت إليه، فيلزم كون الصدور مغفولاً عنه، و ملتفتاً إليه في زمان واحد.

و ثالثاً: على فرض تسليم الإمكان فلا احتياج إلى التقييد بالحيثيّة المذكورة،

1- كفاية الاصول: 29.

2- درر الفوائد: 41.

بل هو لغو لا أثر له؛ وذلك لأنه قد يتلفظ الإنسان بلفظ، ويريد نفس هذا اللفظ وشخصه بدون الانتقال والانتفات إلى معناه، كما لو سمع العجمي الغير العارف بالعربية لفظاً عربياً، فإنه لا يقع في ذهنه إلا نفس هذا اللفظ دون معناه، وقد يُتلفظ به ويُطلق، ويُراد به معناه ومفهومه، والأوّل ليس من قبيل استعمال اللفظ أصلاً، بل هو إلقاء له؛ ليقع في ذهن المخاطب ليحكم عليه، فلا يحتاج إلى الدالّ والمدلول؛ لأنه فرع الاستعمال، وحينئذٍ فلا يلزم اتحاد الدالّ والمدلول؛ كى يتجشّم لدفعه بما ذكره قدس سره بخلاف القسم الثاني، فهو المحتاج إلى تعدّد الدالّ والمدلول؛ لأنه من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، بإطلاق اللفظ وإرادة شخصه صحيح بدون التكلف الذى ارتكبه قدس سره.

وأمّا إطلاقه وإرادة مثله وصنفة ونوعه فهل يجوز أو لا؟ وعلى الأوّل فهل هو من قبيل الاستعمال أو الإلقاء؟

أقول: أمّا إرادة المثل منه فهو يتصوّر على نحوين:

أحدهما: أن يريد المتكلّم الحكم على مثله الموجود فى الخارج، كما لو قال- عند قول المتكلّم: «زيد قائم»-: «إنّ زيدا فى كلامك مُبتدأ، وقائمٌ خبره»، والمثّلان أمران وجوديان متباينان فى الخصوصيّات الخارجيّة المشخّصة، مندرجان تحت كلّ واحد، ولا إشكال فى صحّة الاستعمال فى هذا القسم ووقوعه فى المحاورات، ولا إشكال أيضاً فى أنّه من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى، وهو المثل، وليس من قبيل الإلقاء؛ لأنّ المثل مباين لمثله.

الثانى: أن يريد المتكلّم الحكم على نفس الصورة التى توجد فى ذهن المخاطب بإطلاق اللفظ، كما لو قال: «زيد معلومك أو محسوسك»، فهذا القسم من قبيل إلقاء اللفظ فى ذهن المخاطب ليحكم عليه، لا من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى؛ لعدم انتقال المخاطب من الصورة الذهنية إلى شىءٍ آخر هو المحكوم عليه، بخلاف القسم الأوّل، فإنّه ينتقل من الصورة الذهنية إلى المعنى المراد، وهو المثل الخارجى، وهو المحكوم

عليه، فيحدث بالحركة العطفية صورة مثلث موهوم، فيصير من قبيل الاستعمال و الدالّ و المدلول.

و أمّا إطلاقه و إرادة نوعه: فلا إشكال في إمكانه بنحو الاستعمال، و ربّما قيل بإمكانه بنحو الإلقاء أيضاً، بتقريب: أنّه لو جُرّد عن العوارض الفردية و الخصوصيات المشخّصة يصير مُتّحداً مع النوع، فبهذا الاعتبار صحّ إلقاءه في ذهن المخاطب و الحكم عليه مع إرادة النوع منه (1).

لكن فيه ما لا يخفى: فإنّ اعتبار تجريده عن الخصوصيات الفردية أو الذهول عنها، لا يوجب خروجه عن الجزئية و الفردية، فهو مُغاير لنوعه و لو مع التجريد، و حينئذٍ يتعيّن كونه بنحو الاستعمال فقط.

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ إطلاق اللفظ و إرادة شخصه ليس من قبيل إلقاء الموضوع، و لا من قبيل الاستعمال و تعدّد الدالّ و المدلول:

أمّا الثاني: فلأنّ الاستعمال يفتقر إلى امور ثلاثة: اللفظ الدالّ، و الصورة الحاصلة في ذهن المخاطب عند إطلاق اللفظ، و نفس المعنى المدلول، الذي ينتقل إليه المخاطب بواسطة الصورة الذهنية، فإذا قيل: «زيدٌ قائم» ينتقش في ذهن المخاطب صورة «زيد» و ينتقل منها إلى ذاته؛ بحيث يتوهم بالحركة العطفية صورة مثلث موهوم؛ لتوجّه ذهن المخاطب من اللفظ إلى الصورة الذهنية، و منها إلى نفس المعنى، و ليس في استعمال اللفظ و إرادة شخصه أمران من الامور الثلاثة المتقدمة ليتحقّق الاستعمال- اللفظ و الصورة الذهنية- و قد عرفت أنّ الاستعمال يتوقّف على الامور الثلاثة.

و أمّا الأوّل:- أي أنّه ليس من قبيل إلقاء الموضوع في ذهن المخاطب- فلائّه إذا اطلق اللفظ و اريد به شخصه، كما في «زيدٌ لفظٌ» يوجب هذا الإطلاق إيجاد صورة



اللفظ في ذهن المخاطب، و ينتقل بهذه الصورة إلى شخص اللفظ؛ بحيث يُوجد بالحركة الإرجاعية خطّ موهوم من اللفظ إلى الصورة الذهنية، و منها إلى اللفظ نفسه، و للصورة نحو حكاية عن اللفظ و دلالة، فاللفظ محكيّ و موجب لإيجاد حاكي نفسه في ذهن المخاطب، و حينئذٍ فهو ليس من قبيل الإلقاء أيضاً.

### تنبيه:

استعمال اللفظ في شخصه و نوعه و مثله ليس حقيقةً، كما أنه ليس مجازاً أيضاً؛ أمّا أنه ليس بحقيقةٍ فلعدم استعماله فيما وضع له، و أمّا أنه ليس بمجازٍ فلأنه ليس من قبيل الاستعارة؛ لأنّ المهمّ في الاستعارة هو تشبيه شىءٍ بشىءٍ، مع كون المتكلّم بصدد بيان الكلام الفصيح البليغ، كما في مقام إلقاء الخطبة أو إنشاد الشعر كما في قوله:

قامت تظللنى و من عجبٍ شمسٌ تظللنى من الشمس (1)

و ما نحنُ فيه ليس كذلك؛ إذ ليس مراد المتكلّم تشبيه نوع اللفظ أو مثله أو شخصه به، مع أنه ليس في مقام إلقاء الكلام الفصيح، و على فرض أنه استعارة فقد عرفت أنّ اللفظ في الاستعارة ليس مستعملاً في غير ما وضع له، و ليس - أيضاً - مجازاً مُرسلاً، و هو واضح.

### فائدة:

هل الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية من حيث هي، أو لها من حيث أنها مرادة؟

لا شبهة في أنّ الحقّ هو الأول، و قد تقدّم أنّ حقيقة الوضع هو جعل اللفظ للمعنى، و هو أمرٌ اعتبارى لا جعل العلاقة بينهما تكويناً، و لا التعهّد و الالتزام بأنّه متى

اطلق اللفظ الفلاني يُراد به المعنى الكذائي.

وَأَمَّا تَوْهَمُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَعَانِي الْمُرَادَةِ (1): فإن أريد بها المعاني المقيّدة بالإرادة النفسانيّة التي يحمل عليها مفهوم الإرادة بالحمل الشائع؛ لأنّ الإرادة النفسانيّة جزئيّة؛ لأنّه لا بدّ في تحقّقها و تحقّق مبادئها- من الشوق و الخطور و غيرها من المبادئ- من متعلّق؛ لا متناع تحقّقها كئيّة بدون المتعلّق، فهو ليس مُراد القائلين بهذا القول.

وإن أريد أنّ الموضوع له لها مقيّد بالإرادات العرضيّة بملاحظة الواضع مفهوم الإرادة و تقييده المعنى الموضوع له بالإرادات الجزئيّة الخارجيّة العرضيّة؛ لما له نحو حكاية عنها، فهذا- أيضاً- ليس مراد القائلين بهذا القول قطعاً.

و حينئذٍ يمكن أن يقال: إنّ مراد القائلين بهذا القول: هو أنّ للمعنى الموضوع له نحو تضيّق ناشٍ من ناحية الواضع، فإنّ الوضع من الأفعال الاختياريّة المسبوقة بمبادئ الإرادة، و من مبادئها تصوّر غاية الوضع، التي هي عبارة عن إفهام المخاطب ذلك المعنى بهذا اللفظ، فالمعاني الموضوع لها متقيّدة ذاتاً بكونها مرادة في نفس الأمر، لا أنّ الواضع قيّدها بالإرادة، و هذا نظير وضع الأعلام الشخصيّة كزيد، فإنّ لذاته المشخصّة حدّاً خاصّاً معيّناً ذاتاً بحسب الطول و العرض، مع أنّ الواضع لم يلاحظ ذلك حين وضع لفظ «زيد» له ليكون هذا القيد للموضوع له.

و حينئذٍ: فيمكن أن يريد القائل بأنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة هو ذلك المعنى، و عليه فالإشكالات- التي أوردتها في «الكفاية» على هذا القول- بين ما ليس بوارد و بين ما لا يضّرّ، و ليس تالياً فاسداً:

أمّا الأوّل: كلزوم تقدّم الشيء على نفسه لو كان الموضوع له مقيّداً بالإرادة (2)؛

1- انظر شرح الإشارات 1: 32، و الجوهر النضيد: 8.

2- كفاية الاصول: 31.

لزوم تحقّق الإرادة قبل استعمال اللفظ في المعنى، فيلزم تقدّمها على نفسها، وكالإشكال بلزوم التجريد عند الحكم والحمل في القضايا. أما الإشكال الثاني الذي لا يضّر: فكالإشكال بلزوم خصوصيّة المعنى الموضوع له في جميع الألفاظ (1) فإنّه في نفسه ممكن لا محذور فيه على فرض استلزام هذا القول له، لكنّه - أيضاً - ممنوع.

هذا، لكن لقائل أن يقول: إنّ العدّة الغائيّة - التي هي عدّة فاعليّة الفاعل - وإن كانت ممّا لا بدّ منها في الأفعال الاختياريّة، حتّى فعل العابث؛ فإنّ لفعله - أيضاً - غاية، غير أنّها ليست عقلائيّة، ولا بدّ - أيضاً - من تقدّمها على الفعل ذهنًا وتأخرها عنه خارجًا، لكنّه لا يقتضى أزيد من أنّه لا بدّ أن يكون الفعل بحيث يصلح لأن يترتّب عليه تلك الغاية، وبهذا تفرق عن الفائدة التي قد تترتّب على الفعل، ولا تثبت هذه المقدمات تضيق دائرة المعنى ومحدوديّته في حدّ نفسه وذاته.

و حينئذٍ نقول: الوضع من الأفعال الاختياريّة، التي لا بدّ فيها من غاية هي إفهام المعاني بالألفاظ في مقام التفهيم والتفهّم، فلا بدّ أن يكون الوضع بحيث يترتّب عليه تلك الغاية، لا أنّ الموضوع له مقيد في نفس الأمر بالإرادة. ومنه يظهر: ما في الاستدلال بما ذكرنا لإثبات أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة.

فتلخص: أنّ الحقّ أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة من حيث هي بلا تقييد ذاتاً ولا تقييد في مقام الوضع بالإرادة، سواء كانت استعمالية أو تفهيمية.

واستدلّ أيضاً لهذا القول: بأنّه لو لا ذلك لزم لغويّة الوضع؛ لأنّ الوضع إنّما هو لإرادة المعنى من اللفظ حيث يطلق في مقام التفهيم والتفهّم، فلو لا تقييد المعنى

الموضوع له بهما لزم اللغوية (1).

والجواب: أنه يكفي في دفع محذور اللغوية صلاحية الوضع لأن يترتب عليه تلك الغاية، التي هي إفهام الغير هذا المعنى من ذاك اللفظ.

وأما ما ذكره العَلَمَان: - الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي 0- من أن الدلالة تتبع الإرادة (2) فقد يتوهم أنه مستلزم للقول بأن الموضوع له للألفاظ هي المعاني المرادة، وأن الإرادة جزء المعنى الموضوع له، وإلا لم يدل اللفظ على معناه، كما هو ظاهر كلامهما 0.

وأوله في «الكفاية» بما لا يرضيان به، وهو أن مرادهما هو أن التصديق بأن هذا المعنى مراد للألفاظ من هذا اللفظ، إنما يتحقق إذا كان قد أراد ثبوتاً؛ كي يستكشف باللفظ، وإلا لم يكن الكشف حقيقياً (3).

والحق: أن مرادهما ليس هو ذلك، بل إنما ذكر المحقق الطوسي ذلك، لدفع الإشكال المشهور على تعريف الدلالات الثلاث: بانتقاض تعريف كل منها بتعريف الآخر فيما لو كانت الأوضاع متعدّدة: وضع لفظ مرّة، و أخرى لأحد جزأيه، وثالثة للاثمه، على ما فصل في المنطق (4) فراجع.

وحاصل جوابه: أن دلالة اللفظ على معنى تتبع الإرادة؛ بمعنى أن المتكلم إن أراد المعنى المطابق للفظ فدلالة اللفظ تابعة له، فلا تدلّ - حينئذٍ - على جزئه أو لازمه بالمطابقة، وإن أراد جزء الموضوع له بما أنه جزء له، فاللفظ - أيضاً - يدلّ عليه بالتضمّن، وإن أراد لازمه بما أنه لازم للدلالة التزامية لا مطابقيّة وإن كان بلحاظ

1- الفصول الغرويّة: 17.

2- انظر الشفاء (قسم المنطق) 1: 42-43، و شرح الإشارات 1: 32، و الجوهر النضيد: 8.

3- انظر كفاية الاصول: 32.

4- انظر الجوهر النضيد: 8.

وضع آخر مطابقة للدلالة تابعة لإرادة المتكلم، فلا وجه لحمل كلامهما على ما ذكره في «الكفاية»(1).

## نتيحات

أحدها: أن من أهم المعاني التي يُراد إفهامها في المحاورات هي المعاني التصديقية- أى النسب الجزئية أو الانتساب إلى فاعل ما- فهل لها ألفاظ موضوعة في لغة العرب تدلّ عليها؟ مثلاً: لو قيل: «زيد قائم» فالذى يدلّ عليه لفظ «زيد» معنيّ تصوّري، وكذلك «القائم»، وأما المعنى التصديقي الذي تشتمل عليه هذه الجملة- أى الاتحاد والهوية أو النسب الجزئية- فلا يدلّ عليه لفظ «زيد وقائم» لا بمادته ولا بهيئته، فالدالّ عليه إمّا مجموع «زيد قائم» بأن يقال: إنّه موضوع لهذا المعنى التصديقي مضافاً إلى وضع كلّ واحد منهما لمعناه التصوّري، أو أنّ هيئة الجملة المتحقّقة في هذه القضية و سائر القضايا موضوعة له، والحقّ هو الثاني والشاهد له هو الوجدان، لكن الأول- أيضاً- ممكن لا يلزم منه محذور.

فما في «الكفاية»: من أنّه يلزمه دلالة الجملة على المعنى مرّتين(2)، فيه: أنّ غاية ما يلزمه أنّ الهيئة و المجموع مترادفان، و لا استحالة في وجود دالّين على معنيّ واحد في كلام واحد.

وكذلك ما قيل:- من استلزامه اللغويّة؛ لعدم الحاجة إلى وضع المجموع له بعد دلالة الهيئة عليه(3)- فإنّ الألفاظ المترادفة واقعة في كلامهم، وربّما لا يلزم منه اللغويّة أيضاً.

1- كفاية الاصول: 31- 32.

2- انظر المصدر السابق: 33.

3- انظر نهاية الأفكار 1: 65.

وكذا ما ذكره بعض آخر: من أنه لو كان المجموع موضوعاً لهذا المعنى التصديقي، لزم صدق جميع القضايا و مطابقتها للواقع؛ وذلك لأنّ هنا مقامات لا ارتباط لأحدها بالآخر: مقام وضع الألفاظ للمعاني المفردة أو التصديقيّة، و مقام الدلالة، و مقام إرادة المعنى من اللفظ، و مقام أنه مطابق للواقع أو لا. فمقام مطابقته للواقع و عدمها غير مقام الدلالة، فهو دالّ على هذا المعنى طابق الواقع أو لا، و لا ملازمة بين الدلالة و المطابقة للواقع، فإذا قيل: «زيد قائم» ينسب إلى ذهن المخاطب هذا المعنى التصديقي، و أمّا أنه مطابق للواقع أو لا فيحتاج إلى الإثبات.

نعم: يرد عليه ما أورد عليه ابن مالك، و هو أنه لو كان مجموع المسند و المسند إليه موضوعاً بإزاء المعنى التصديقي، لزم تعدّد الأوضاع بتعدّد القضايا، و أنّ ل «زيد قائم» وضعاً، و ل «عمر و جالس» وضعاً آخر، و هكذا، و فساده أظهر من أن يخفى.

و حينئذٍ فالحقّ: أنّ الموضوع له للمعاني التصديقيّة هي الهيئة.

الثاني: أنّهم قسّموا اللفظ إلى المفرد و المركّب (1) و هو لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ «اللفظ» في اللّغة: الرمي، و «الملفوظ» هو المرمى (2) و وجه التسمية واضح، فإنّه يُرمى من الفم إلى خارجه، يقال: «أكلتُ التمرة و لفظتُ النواة»؛ أي رميتها، و حينئذٍ فإن أريد من «اللفظ»- الذي جعل مقسماً للمفرد و المركّب- اللفظ الحقيقي، فلا ريب في أنّ الألفاظ في الحقيقة هي الحروف التي هي بسائط، فإنّها التي تُرمى من الفم إلى خارجه، فإذا قيل: «زيد» فالملفوظ هو «الزاء» و «الياء» و «الدال»، لا- مجموعها، و حينئذٍ فاللفظ الحقيقي بسيط، كهمزة الاستفهام، و كاف الخطاب، و الضمير، و نحوها.

ثمّ على فرض الإغماض عن ذلك و التسليم بأنّ الملفوظ هو مجموع هذه الحروف و لو بالمسامحة في الإطلاق، لكن مع ذلك لا يصحّ التقسيم المذكور أيضاً، فإنّ

1- شرح الكافية: 1: 3-4.

2- الصحاح 3: 1179- «لفظ».

اللفظ هو المركب من الحروف، وهو المفردات فقط.

الثالث: قال في «الفصول»: النسب الجزئية- والمراد هيئة الجمل الخبرية- موضوعة بإزاء النسب الذهنية من حيث كشفها عن الواقع وإراءتها له، سواءً طابقت أم لا.

واستدل عليه بالتبادر وبأن العلم من ذوات الإضافة يحتاج في وجوده إلى المضاف إليه، وحينئذٍ فلو كانت الهيئات في القضايا الخبرية موضوعة للنسب الجزئية الخارجية، لا الذهنية، لزم أن لا يكون للقضايا الكاذبة معنى أصلاً؛ لانتفاء النسبة الواقعية الخارجية فيها، ولزم أن لا يحصل العلم للمخاطب فيها؛ لامتناع وجود المضاف بدون المضاف إليه (1) انتهى بتوضيح منّا.

أقول: أما التبادر فلا أظن أن يعتمد هو قدس سره عليه أيضاً مع قطع النظر عن دليله الآخر، بل لا يبعد دعوى التبادر على خلافه.

وأما دليله الآخر: فإن قلنا بعموم الموضوع له في الهيئات فالجواب عنه واضح، فإن الهيئة- حينئذٍ- دائماً مستعملة في طبعي النسبة أو مفهوم الاتحاد والهوية على ما اخترناه إلا أنه ينطبق على الأفراد انطباقاً حقيقياً بالنسبة إلى الأفراد الخارجية، وغير حقيقي في غيرها.

وإن قلنا: بأن الموضوع له فيها خاص- كما هو الحق وقد تقدم- فنقول: إن ما ذكره- من أن العلم من ذوات الإضافة التي لا يمكن تحققها بدون المضاف إليه- صحيح، لكن لا يجب أن يكون المضاف إليه من الأمور الواقعية المعروفة بالعرض، بل يكفي في تحققه وجود الصورة الذهنية التي هي معلومة بالذات؛ وذلك لأنه إذا قيل:

«زيد قائم» ونحوه، انتقش في ذهن المخاطب صورة «زيد» ومعنى «القائم» واتحادهما أو النسبة بينهما، وتسمى بحضور النفس، وينتقل بها إلى الخارج، سواءً كانت النسبة ثابتة

و متحقّقة في نفس الأمر أم لا، فمع تحقّقها فالانتقال إليه حقيقي، وإلا فصورى، وحينئذٍ فالبرهان المذكور لا يفي بإثبات ما رامه؛ لابتناؤه على أنّ المضاف إليه للعلم هو خصوص الواقعي، وقد عرفت خلافه.

مضافاً إلى أنّه على فرض التسليم بأنّ الهيئات موضوعة للصور الذهنيّة من حيث إنّها كاشفة عن الواقع، فإمّا أنّ هذا الكشف في القضايا الكاذبة حقيقي، أو لا:

فلو قال: إنّ حقيقي لزم وجود الكشف- الذي هو أيضاً من ذوات الإضافة- بدون المضاف إليه.

ولو قال: إنّّه ليس بحقيقي فمرجه إلى القول بأنّها موضوعة للصورة الذهنية من حيث هي وهو قدس سره لا يقول به.

فالحقّ هو ما تقدّم: من أنّ الهيئات موضوعة في القضايا الحملية للهويّة الخارجيّة، أو لإفادة تحقّق النسب الجزئية، من غير فرق فيه بين القضية الصادقة والكاذبة، ولا يلزم تحقّق المعنى في الخارج أوّلاً ثمّ استعمال اللفظ والهيئة فيه، بل الاستعمال ليس إلاّ إعمال اللفظ في المعنى لإيجاد صورة المعنى في ذهن المخاطب لينتقل بها إلى الخارج، فإن كان متحقّقاً في الخارج فالقضية صادقة، وإلا فكاذبة، وعلى أيّ تقدير فالاستعمال صحيح، ويفيد المخاطب إيجاد الصورة في ذهنه.



## الأمر السابع في علائم الحقيقة و المجاز و هي امور:

### الأمر الأوّل: في التبادر

التبادر علامة الحقيقة و تبادر الغير علامة المجاز، و قبل توضيح الكلام في ذلك لا بدّ من تحرير محلّ النزاع.

فاعلم: أنّه لا- يختصّ البحث بما إذا اطلق اللفظ و استعمل في معنىّ معيّن، و علم أنّه المراد، و لم يعلم أنّه معنىّ حقيقيّ له أو مجازي، فيُعرف ذلك بالتبادر و تبادر الغير، بل محلّ البحث أعمّ منه و ممّا إذا لم يستعمل اللفظ في معنىّ أصلاً.

فما يقال: من أنّ مرجع القول- بأنّ التبادر علامة للحقيقة و تبادر الغير علامة للمجاز- إلى أنّه لو اطلق اللفظ و استعمل في معنىّ، علم إرادته منه، لكن لم يعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، فإن وقف الذهن عليه و لم يتجاوز عنه، فهو علامة الحقيقة، و يُكشف به أنّ استعماله في معناه الحقيقي من «حقّ الشئ» إذا ثبت و لم يتجاوز عن موضعه. و إن تجاوزه ذهن المخاطب و انتقل إلى غيره من المعاني، فهو علامة للمجاز؛ بمعنى أنّه يُستكشف بذلك أنّ اللفظ مُستعمل في معناه المجازي من «جاز الشئ» إذا تعدّاه.

فعلية: لا بدّ أن يكون هناك معنىّ حقيقيّ و معنىّ مجازي، و علم إرادة أحدهما المعيّن، و لم يعلم أنّه حقيقة فيه أو لا، و لم يعلم أنّ اللفظ في أيّهما حقيقة و في أيّهما

مجاز، فيتميّز بالتبادر و تبادر الغير اغتراباً بأنّ المتبادر من لفظ التبادر هو ذلك المعنى؛ بمعنى السبق إلى الذهن، فلا بد أن يكون هناك عدّة معانٍ يسبق بعضها إلى الذهن من اللفظ على الآخر(1).

ففيه: أنّ محلّ النزاع أعمّ ممّا ذكره، كما عرفت.

وبالجمله: لا فرق- في أنّ التبادر علامة للحقيقة و تبادر الغير علامة للمجاز- بين ما لو اطلق لفظ في كتاب أو حديث أو غيرهما و علم المراد منه- أيضاً- لكن لم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، و بين ما إذا لم يُستعمل أصلاً في معنى من المعاني، لكن يُراد استعمال معناه الحقيقي الذي وضع له و تميّزه عن المجازي.

ثمّ إنّ التعبير بأنّ التبادر علامة للوضع(2) ليس بجيد؛ لأنّ الوضع- كما عرفت- عبارة عن جعل اللفظ للمعنى، الذي يعبر عنه في الاصطلاح بالوضع التعيني لا غير، و أمّا كثرة استعمال اللفظ في معنى مجازي حتّى غلب فيه و أفاده بغير قرينة، فقد عرفت أنّه ليس قسماً آخر للوضع.

بل التبادر كاشف عن وجود خصوصيّة و علاقة بين اللفظ و المعنى، ناشئة إمّا عن الوضع، أو عن كثرة الاستعمال حتّى غلب فيه و أفاده بغير قرينة، لا عن الوضع فقط.

إذا تحرّر ذلك فنقول: قد اورد على علاميّة التبادر باستلزامه الدور المحال؛ لتوقّف التبادر على العلم بأنّ المتبادر من معانيه الحقيقيّة، و المفروض أنّ العلم بذلك متوقّف على التبادر(3).

و اجيب عنه: بأنّ العلم الذي يتوقّف على التبادر غير العلم الذي يتوقّف التبادر

1- انظر نهاية الاصول 1: 32-33.

2- انظر نهاية الأفكار 1: 66، و كفاية الاصول: 33.

3- هداية المسترشدين: 44-45، الفصول الغرويّة: 33، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 97، كفاية الاصول: 33.

عليه، فإذا علم أنّ معنى «الصعيد»- مثلاً- هو التراب الخالص، ثمّ تبادر منه هذا المعنى عند الاستعمال، فهذا العلم الحاصل بالتبادر غير ما كان حاصلاً قبل إطلاق لفظ «الصعيد» فكما أنّ الأنواع التي تحت جنس واحد لو توقّف بعضها على بعض آخر- كما فُرض توقّف الإنسان على الفرس و الفرس على الحمار- لم يلزم منه محذور الدور، كذلك الأفراد تحت نوع واحد لو توقّف بعضها على بعض آخر لا يلزم منه دور.

ثمّ قال: نعم، لو اورد عليه بلزوم اللّغويّة و عدم الفائدة للتبادر- حينئذٍ- كان أولى من إشكال إيراد الدور(1) انتهى.

أقول: و لا يخفى ما فيه؛ لأنّ العلم فى المثال واحد، و ليس هنا فردان منه، و إنّما المتعدّد هو الصورة الذهنيّة، فإذا علم بقيام زيد، ثمّ أخبر ألف مخبر بقيامه واحداً بعد واحد، فهو لا يوجب حصول ألف علم؛ إذ لا معنى لتعدّد الانكشاف- الذى هو عبارة عن العلم- إلاّ تعدّد متعلّقه و تغايره، أو مع عروض الغفلة أو النسيان فى البين و تخلّلهما.

و اجيب أيضاً:- كما فى «الكفاية» و غيره- باختلاف العلمين بالإجمال و التفصيل- و إن لا يعجبني التسمية بذلك- و أنّ العلم الذى يتوقّف على التبادر هو العلم التفصيلي بأنّ هذا اللفظ حقيقة فى ذاك المعنى، و لكن لا يتوقّف التبادر على هذا العلم التفصيلي، بل على العلم الإجمالى المرتكز فى الأذهان لمعنى اللفظ الحاصل من مبادٍ اخر غير التبادر(2).

و بعبارة اخرى: المتوقّف على التبادر هو العلم بالقضيّة التى يكون الحمل فيها أولياً ذاتياً، كالعلم بأنّ الأسد حيوان مفترس مثلاً، و الذى يتوقّف التبادر عليه هو العلم بالقضيّة التى يكون الحمل فيها شائعاً.

و هذا الجواب حسن.

1- انظر بدائع الأفكار (تقريبات العراقى) 1: 97.

2- انظر كفاية الاصول: 33.

ثمَّ إنَّه يُشترط في علاميّة التبادر نشوؤه من حاقّ اللفظ و من دون قرينة و لو شهرةً، و حينئذٍ فإنَّ تبادر المعنى عند المستعلم فالأمر سهل؛ لأنَّه يعلم أنَّه من حاقّ اللفظ أو بمعونة القرائن.

و إن كان عند أهل المحاورة و الاصطلاح: فإنَّ علم استناده إلى حاقّ اللفظ فهو، و إلا فمع الشكّ في ذلك و احتمال استناده إلى قرينة حالتيّة أو مقالتيّة.

فذهب المحقّق العراقي قدس سره: إلى أنَّه بالأطراد يكشف أنَّ ذلك التبادر من حاقّ اللفظ، فالأطراد في صورة الشكّ سبب لإحراز شرط تأثير التبادر و علاميته للحقيقة، و حينئذٍ فالأطراد ليس علامةً مُستقلّة للحقيقة(1).

وفيه: إن أفاد الأطراد العلم بذلك، فالمعتمد هو العلم الحاصل من الأطراد لا التبادر، و إلا فلا دليل على حجّية الأطراد، لا من العقل و لا من النقل، و لم يثبت بناء العقلاء عليه أيضاً.

و ذهب بعض آخر: إلى أنَّه يمكن إحراز أنَّ التبادر من حاقّ اللفظ بأصالة عدم القرينة(2).

وفيه أيضاً: أنَّه لا دليل على حجّيتها في المقام؛ إذ ليس المراد منها الاستصحاب الشرعي المعروف بين المتأخّرين.

و أمّا أصالة عدم المعرفة بين القدماء: فالدليل عليها هو بناء العقلاء عليها، و هو إمّا يُسلّم فيما إذا اطلق اللفظ، و لم يُعلم أنَّ المتكلّم أراد معناه الحقيقي، أو معناه المجازي بمعونة القرينة.

و بعبارة اخرى: المسلّم من بناء العقلاء على أصالة عدم القرينة، إمّا هو في تشخيص مراد المتكلّم، و أنَّه أراد المعنى الحقيقي المعلوم للفظ أو لا.

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 97.

2- قوانين الاصول 1: 14، الفصول الغرويّة: 33.

مثلاً: أراد الحيوان المُفترس من «الأسد» أو المعنى المجازي له المعلوم مجازيته، كالرجل الشجاع؛ باعتماده على قرينة لم تصل إلينا، ولم نطلع عليها.

لا- فيما نحن فيه المفروض فيه أنّ المراد معلوم، لكن لم يُعلم أنّه حقيقة فيه أو مجاز، إن لم نقل بأنّ بناءهم على أصالة العدم في الأول- أيضاً- لأجل بناءهم على أصالة الظهور، أو أصالة الحقيقة، ونحوهما.

### الأمر الثاني: صحّة السلب و صحّة الحمل

من علائم الحقيقة و المجاز صحّة السلب و عدمها أو صحّة الحمل و عدم صحّته:

فصحّة السلب أو عدم صحّة الحمل علامة للمجاز، كما أنّ عدم صحّة السلب أو صحّة الحمل علامة للحقيقة.

وقبل بسط الكلام في ذلك لا بدّ من تقديم مقدّمة:

هي أنّ التصديق بصحّة الحمل و عدمه في الحمل الأولى يتوقّف على التصديق باتّحاد مفهومين حُمِل أحدهما على الآخر، مثلاً لو قيل: «الإنسان بشر» في مقام الإخبار أو في مقام الاستعلام بصحّة الحمل و عدمها، لا بدّ من ملاحظة لفظ «الإنسان» بما له من المعنى، و كذلك لفظ «البشر»، ثمّ حمل أحدهما على الآخر فإنّ صحّ الحمل استُكشِف منه اتّحاد مفهومهما، وإلا فلا.

وبعبارة أخرى: لو اريد أن يُعلم أنّ اللفظ الفلاني حقيقة في معنىّ معيّن أو لا، يلاحظ ذلك المعنى أوّلاً، ويُجعل موضوعاً، ثمّ يلاحظ اللفظ بما له من المعنى الإجمالي الارتكازي، ويُجعل محمولاً، فإن وُجد هذا الحمل صحيحاً كشف عن أنّه حقيقة في ذلك المعنى، مثل: «البليدُ إنسان»، وإلا كشف عن أنّه مجاز فيه، كما في: «البليدُ حمار».

و أجابوا عن إشكال الدور: بالإجمال و التفصيل، كما في «الإنسان حيوان ناطق» أو بالابشريطية و البشريطية كما في مثل «البياضُ أبيض».

لكن يرد عليه إشكال آخر: وهو أنّ التصديق بصحة الحمل وعدمها يتوقف على تصوّر كلّ واحد من اللفظ والمعنى، ثمّ حمل اللفظ على المعنى، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي بأنّ ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه بالتبادر وتبادر الغير، ولا تصل النوبة إلى استعمال ذلك بصحة الحمل وعدمها، فهذه العلامة مسبقة دائماً بالتبادر، مضافاً إلى أنّه لا بدّ من تشخيص أنّ هذا الحمل أولى ذاتي، وهو متوقف على تصوّر كلّ واحد من المفهومين والتصديق بأنّهما واحد، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي بأنّه حقيقة فيه، ولا تصل النوبة إلى صحة الحمل والاستعلام به.

هذا كلّه في الحمل الأوّلي.

وأمّا الحمل الشائع:- الذي عرفت أنّ المناط فيه الاتّحاد عيناً والتغاير مفهوماً- فذكروا فيه: إنّ صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي على مصداق خارجي علامة أنّ اللفظ حقيقة في كليّه وطبيعته، كطبيعة الإنسان في «زيدٌ إنسان»، لا الفرد الخارجي.

لكن يرد عليه الإشكال المتقدّم؛ حيث إنّ التصديق بصحة هذا الحمل، وأنّه حمل شائع ذاتي لا عرضي، متوقف على تصوّر المصداق الخارجي، وتصور لفظ الإنسان بما له من المعنى الارتكازي، ثمّ الحمل عليه، وحينئذٍ يحصل العلم التفصيلي- بالتبادر- بأنّ لفظ «الإنسان» موضوع لطبيعة الإنسان؛ أي طبيعي هذا الفرد وكليّه، ولا تصل النوبة إلى الاستعلام بصحة الحمل.

وقال المحقّق العراقي قدس سره على ما في التقريرات: بعد بيان أنّ صحة الشائع علامة للحقيقة: لكن لا يخفى أنّ هذا التقريب إنّما يتمّ في الحمل المتداول على ألسنة اللّغويين؛ أعني به حمل أحد اللفظين المترادفين بما له من المعنى على الآخر؛ مثل قولهم:

«الغيث هو المطر» و أمّا الحمل الأوّلي المستعمل في الحدود المشتمل على حمل الذاتيات على الذات، مثل قولهم: «الإنسان حيوان ناطق»، فلا يمكن أن يستكشف من صحته

وضع اللفظ للمعنى المعلوم عند من استعمل هذا الحمل؛ لأنّ مفهوم «حيوان ناطق» مفهوم مركّب مفصّل، وبما أنّه كذلك يمتنع أن يكون هو مفهوم الإنسان؛ لأنّ مفهوم كلّ لفظ مُفردٍ بسيطٍ (1) انتهى.

أقول: كأنّه حصل له خلط في المقام؛ إذ ليس المراد أنّ «الحيوان» له مفهوم مُستقلّ، وكذلك «الناطق» له مفهوم مستقلّ، يحملان على الإنسان أو العكس، بل المراد: أنّ لفظ الإنسان بما له من المعنى الارتكازي يُحمل على ما يكون «الحيوان الناطق» مفصّله، فالإنسان جوهر جسم مطلق، وحيوان ناطق، فحقيقة الإنسان ليس عين هذا المفصّل، بل هو عين ما هذا المفصّل تفصيله.

ثمّ قال: وأمّا الحمل الشائع - الذى ملاكه الاتّحاد في الوجود والتغاير في المفهوم - فهو تارة يكون بين الطبيعي وفرده، نحو قولك: «زيدٌ إنسان» و اخرى بين الكلّيين المتساويين، نحو قولنا: «الإنسان ضاحك» أم أحدهما أعمّ من الآخر، نحو:

«الضحك حيوان»، و الظاهر إمكان استكشاف الوضع بالنحو الأوّل أى حمل الطبيعي على فرده ... إلى أن قال:

وأمّا النحوان الآخران:- أعنى بهما حمل أحد الكلّيين على الآخر - فلا يمكن استكشاف الوضع من صحّة حمل أحدهما على الآخر إلاّ بإرجاعه إلى النحو الأوّل؛ بتقريب: أنّه لا شبهة في أنّ حمل أحد الكلّيين على الآخر إنّما يصحّ بالحمل الشائع، لا بالحمل الأوّل؛ لفرض عدم الاتّحاد بينهما مفهوماً، فلا - محالة يكون الاتّحاد بينهما بحسب الوجود، و هو لا محالة فرد لأحد الكلّيين، و أحدهما طبيعة، فيستكشف بالتقريب الأوّل وضع اللفظ لطبيعي ذلك الفرد؛ أعنى به الوجود الذى اتّحد فيه الكلّيان (2) انتهى.

1- بدائع الأفكار (تقريبات العراقي) 1: 99.

2- نفس المصدر 1: 99.

أقول: قد تقدّم الإشكال فيه بأنه مسبوق بالتبادر واستكشاف الوضع - حينئذٍ - إنّما هو به، لا من صحّة الحمل.

وقال بعض الأعظم قدس سره: إنّ المناط في علاميّة صحّة الحمل للحقيقة والملاك فيه هو سلب الشئ عن النفس، ومهد لذلك مقدّمة هي:

أنّ الوجود على أنحاء: الوجود في العين، والوجود في اللفظ، والوجود في الذهن، والوجود في الكتابة. والأوّل واضح.

والثاني: فلما قيل من أنّ حقيقة الأشياء توجد في الذهن بأنفسها. وأمّا الأخيران فلفناء اللفظ والكتابة في المعنى عند الإلقاء إلى المخاطب، فكأنّ المُلقى إليه نفس المعنى.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المراد بصحّة الحمل في علاميّة للحقيقة هو حمل اللفظ - بما أنّه لفظ - على المعنى، فصحّته علامة أنّه موضوع له، لا حمل اللفظ بما له من المعنى، وكذلك عدم صحّة الحمل.

فإذا اريد أن يعلم أنّ لفظ «الإنسان» موضوع لطبيعته أو لا، يجعل طبيعة الإنسان موضوعاً، ثمّ يحمل لفظ «الإنسان» - بما أنّه لفظ - عليه، فإنّ وجد صحيحاً كشف عن أنّه موضوع له، وإلا فلا.

وفيه ما لا يخفى: إذ لا يعقل حمل اللفظ - بما انه لفظ - على المعنى، ولذا لوقيل:

«زيد لفظ الإنسان» وجدته غلطاً. والعجب أنّه قدس سره ادّعى أنّ مراد صاحب «الكفاية» أيضاً ذلك، مع تصريحه بخلافه؛ حيث قال: ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الأذهان إجمالاً (1) ... إلى آخره.

و ظهر ممّا ذكرنا سابقاً: من أنّ عدم صحّة السلب أو صحّة الحمل دائماً مسبوق بالتبادر وأنّه لا تصل النوبة إلى الاستكشاف بصحّة الحمل حال علاميّة صحّة السلب



أو عدم صحّة الحمل للمجاز، فإنّ التصديق بعدم صحّة الحمل - سواءً كان بالحمل الأولى أم الحمل الشائع - يتوقّف على لحاظ المعنى و اللفظ بما له من المعنى الحقيقي الارتكازي، ثمّ حمّله عليه، فبمجرّد ذلك اللحاظ يكشف الحال بالتبادر و تبادر الغير، و لا تصل النوبة إلى الاستكشاف بصحّة الحمل و عدمه.

ثمّ لو أغمضنا عن هذا الإشكال نقول: الجاهل بأنّ العين مشترك بين الذهب و الفضة و توهمه أنّها موضوعة للفضّة فقط لو سلبها بما لها من المعنى الارتكازي - و هو الفضة - عن الذهب، فهو صحيح، مع أنّ العين ليست مجازاً في الذهب.

### الأمر الثالث: الأطراد

من علائم الحقيقة و المجاز الأطراد و عدمه:

الأوّل علامة للحقيقة، و الثاني للمجاز، و ذكروا له تقريبات:

منها: أنّه ليس المراد منه استعمال اللفظ مراراً في معنى فلو اطرّد كُشِفَ عن أنّه حقيقة فيه، و إلاّ فمجاز، بل المراد أنّه لو استعمل لفظ في مصداق كلى، فإنّ اطرّد استعماله في كلّ واحد من مصاديق ذلك الكلى، و صحّ استعماله فيه، كشف عن أنّه حقيقة في ذلك الكلى، و إلاّ - بأن صحّ استعماله في بعض أفراده دون بعض آخر من مصاديقه - كشف عن أنّ استعماله في ذلك الكلى مجاز، كأطراد استعمال لفظ «الأسد» في كلّ فردٍ من أفراد «الحيوان المفترس» و عدم اطراده في استعماله في كلّ فردٍ من أفراد الإنسان.

أقول: لا شبهة في أنّ استعمال لفظ الكلى في الأفراد الشخصية بخصوصياتها مجاز، و أمّا قولنا: «زيد إنسان» و نحوه فلم يستعمل لفظ «الإنسان» فيه في الفرد، بل هو مستعمل في معناه الحقيقي، و كذلك لفظ «زيد» فإنّه أيضاً مستعمل في معناه الحقيقي، لكن جعل ذلك الكلى منطبقاً على هذا الفرد، و حينئذٍ فيرجع الكلام إلى أنّ هذا

التطبيق إن كان مطّرداً في جميع الأفراد، فهو علامة للحقيقة، وحينئذٍ يرد عليه الإشكال الذي قدّمناه في صحّة السلب وعدمها، وأنّه قبل التصديق بصحّة هذا التطبيق يثبت أنّه حقيقة أو مجاز بالتبادر.

والأطراد أيضاً دائماً مسبق بالتبادر، ولا تصل النوبة إلى الأطراد في معرفة أنّه حقيقة أو لا.

ومنها: أنّه يعتبر في المجاز امور: صحّة استعمال اللفظ في ذلك المعنى، و صحّة الادّعاء، و حسن الادّعاء، فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» قاصداً لبيان شجاعته، فالامور الثلاثة فيه متحقّقة، بخلاف ما لو قصد به توصيفه بالتقوى - مثلاً - ونحوه من أوصافه غير الشجاعة، فإنّه لا حسن في ادّعائه أنّه أسد.

وأما الحقيقة فلا يعتبر فيها سوى صحّة الاستعمال، و استعماله في معناه الحقيقي صحيح و مطّرد بدون ثبوت صحّة الادّعاء و حسنه، بخلاف المجاز، فإنّه لا يطّرد بدونهما.

ويرد على هذا التقريب الإشكال الذي قدّمناه ولا نعيده.

## الأمر الثامن فى تعارض الأحوال

تطراً على اللفظ أحوال: كالاشتراك، و النقل، و الإضمار، و غيرها، فلو دار الأمر بينها فهل يوجد لبعضها مرجح على الآخر، أو لا؟

فنقول: لا شبهة فى أنه ليس هنا أصل شرعى يرجع إليه فى تقديم أحدها على الآخر، و لا عقلى، و حينئذٍ فالمهم الذى ينبغى التعرض له أمران:

الأمر الأول: أنه لا ريب فى استقرار بناء العقلاء على العمل بالظواهر كلها، لكن هل هو لأجل أصالة الحقيقة، أو أصالة الظهور، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة العموم، أو الإطلاق، أو أن المقامات مختلفة، ففى بعضها مبناهم هو أصالة الحقيقة، و فى بعضها أصالة الظهور أو غيرها؟

الظاهر أنه لأجل أصالة الظهور فى جميع الموارد لأطرافها و جريانها فى جميعها دون غيرها من الاصول اللفظية المذكورة.

و توضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة: و هى أنه لو وجد فى الكلام ما يصلح للقرينية- متصلاً به أو منفصلاً- لصرف ظهور الكلام، فظهور القرينة: إمّا مساوٍ لظهور ذى القرينة، كما فى قولنا: «رأيت أسداً فى البلد»، فإن «الأسد» ظاهر فى الحيوان المفترس، و كلمة «فى البلد» ظاهرة فى الرجل الشجاع، أو أنّ ذا القرينة أظهر من ظهور القرينة، كما فى «رأيت أسداً فى البادية» أو بالعكس، كما فى «رأيت أسداً فى الحمام» و حينئذٍ فإذا قيل: «رأيت أسداً يرمى» فهذا الكلام بمجموعه ظاهر فى إرادة الرجل الشجاع، فإن أصالة الظهور فيه متحققة، بخلاف أصالة الحقيقة أو أصالة عدم

القرينة؛ للجزم بعدم إرادة الحقيقة وعدم جريان أصالة عدم القرينة؛ لوجودها في الكلام، وكذلك لا مورد لجريان أصالة عدم القرينة فيما لو علم بعدم نصبها، ومع ذلك احتمال عدم إرادة المتكلم ظاهر كلامه، لكن أصالتي الظهور والحقيقة فيه جريتان، وكذلك فيما لو وجد في الكلام ما يصلح للقرينية لصرف ظهور الكلام في إرادة المعنى الحقيقي، كما في «رأيت أسداً في البلد»، فإنه لا مجال لأصالة عدم القرينة؛ لوجود ما يصلح لها، والشك إنما هو في قرينية الموجود لا في وجود القرينة مع جريان أصالة الظهور فيه.

وبالجملة: فأصالة الظهور جارية في جميع موارد عمل العقلاء بظاهر الكلام، دون غيرها من الاصول اللفظية، فيكشف ذلك عن أن مبناهم في العمل بالظواهر هو أصالة الظهور لا غيرها.

الأمر الثاني: لا شبهة في حجية أصالة عدم النقل، وأنها من الاصول العقلانية بلا كلام، إنما الكلام في موردها، فإن لها موردين:

المورد الأول: ما إذا علم أن للفظ معين معنى معيناً موضوعاً له، ولكن شك في أنه هل نقل من ذلك المعنى إلى معنى آخر أو لا، فأصالة عدم النقل فيه جارية ومحكمة، ولا يلتفت إلى احتمال النقل، فيحمل اللفظ على المعنى الأول.

المورد الثاني: ما إذا علم نقله إلى معنى آخر، واستعمل فيه أيضاً لكن شك في تقدم النقل على الاستعمال وتأخره، وله صور: إحداها ما إذا علم تأريخ الاستعمال دون النقل، الثانية عكس ذلك، الثالثة ما لو جهل تأريخهما.

فذهب المحقق العراقي قدس سره: إلى جريان أصالة عدم النقل في الصورة الأولى في ظرف الشك - أي ظرف الاستعمال - وبما أنه أصل عقلائي صح التمسك والعمل به وإن كان مثبتاً - لإثبات أن الاستعمال قبل النقل بها - وإلى التوقف في الثانية والثالثة:

أما الثانية: فلعدم جريان أصالة عدم الاستعمال حين النقل؛ لعدم بناء العقلاء

عليها، ولا مجال للاستصحاب؛ لأن ما له أثر شرعي عملي مثبت - أى مثبت لكون الاستعمال بعد النقل - وما ليس بمثبت لا أثر شرعي يترتب عليه.

وأما الثالثة: فليس التوقف فيها لتساقط الأصلين بالمعارضة في مقام توارد الحالتين مع الجهل بتأريخهما؛ ليورد عليه: أن المعارضة فرع جريانهما، ولا يجرى فيها أصالة تأخر الاستعمال؛ لعدم بناء العقلاء عليه، أو لأنها مثبتة لو اريد بها الأصل الشرعي، ولا لما بنى عليه استاذ أساتذة العصر - أى صاحب «الكفاية» - من سقوط الأصلين في أطراف العلم الإجمالي مع الجهل بتأريخها؛ لاحتمال انطباق العلم الإجمالي المتحقق في المقام على المشكوك (1) بل لما قرّرناه في محله من أن المانع من جريان الأصل في موارد توارد الحالتين مع الجهل بتأريخهما في جميع صورته، التي منها ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم وجود إحدى الحالتين في ظرف وجود الآخر، كما في المقام؛ حيث إن الأثر مترتب على عدم تحقق الوضع الجديد في ظرف الاستعمال هو عدم إمكان إحراز موضوع الأثر بالأصل؛ لأن مفاد الأصل العدمي مطلقاً - سواء كان أصلاً عقلاً أم تعدياً - هو جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر، فلا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل وإن كان عقلاً، لا لعدم إحراز التقييد والمقارنة؛ كي يُجاب بصحة ذلك وإثباته بالأصول العقلية، بل لأن نفس القيد - وهو الاستعمال - مشكوك فيه حين جريان الأصل كالوضع، فلا يُحرز موضوع الأثر بالأصل المزبور، ولذا بنينا على صحة التمسك بالأصل المزبور في صورة كون الاستعمال معلوم التأريخ؛ إذ بالأصل والوجدان يتحقق موضوع الأثر.

نعم: لو كان مفاد الأصل جرّ العدم بالإضافة إلى أمر آخر، وارتفع الشك به من هذه الجهة، أمكن إحراز موضوع الأثر في ما نحن فيه أيضاً؛ إذ الاستعمال معلوم التحقق إجمالاً، والمفروض أيضاً أن مفاد الأصل هو عدم الوضع بالإضافة إلى

الاستعمال، فينتج الأصل المزبور تحقّق عدم الوضع حال الاستعمال، لكن قد أشرنا إلى أنّ ذلك خلاف التحقيق (1) انتهى.

وفيه:- مضافاً إلى التهافت بين ما ذكره في الصورة الاولى وبين ما ذكره في الصورة الثالثة؛ حيث صرّح أولاً: بأنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم بالإضافة إلى الحادث الآخر، وفي الثالثة بالإضافة إلى أجزاء الزمان فقط:-

أولاً: أنّه لا شبهة في أنّ أصالة عدم النقل من الاصول العقلانيّة، إنّما الكلام في أنّ بناءهم هذا هل هو لأجل استصحاب العدم، وأنّ ما ثبت يدوم، أو لأجل بنائهم على عدم رفع اليد عن الحجّة الفعلية باحتمال حجّة اخرى على خلافه ما لم تثبت؟

الظاهر هو الثاني؛ لعدم بناء العقلاء على استصحاب الحالة السابقة، و بناؤهم عليه في بعض الأحيان إنّما هو لأجل الاطمئنان بالبقاء، و كذلك الحيوانات.

وعلى أى تقدير: إن قلنا إنّ منشأ بنائهم المذكور هو الاستصحاب المزبور، فمقتضاه عدم الفرق بين الصور المذكورة حتّى الصورة الثالثة؛ إلا أنّ الأصليين يتساقطان فيها، فإن كان مفاد استصحاب العدم هو جرّه في جميع أجزاء الزمان، لا بالنسبة إلى الحادث الآخر- ولهذا لا يمكن إثبات عدم الوضع حال الاستعمال- فالصورة الاولى- أيضاً- كذلك، وإن كان بناؤهم ناشئاً عن أمرٍ آخر فلا فرق أيضاً فيه بين الصورتين الأوّلتين.

و أيضاً لو أمكن إثبات الموضوع المركّب من أمرٍ وجوديٍّ وأمرٍ عدميٍّ بالأصل والوجدان، فلا فرق فيه أيضاً بين الصورتين الاوليين.

وثانياً: ما ذكره من ترتّب الأثر على عدم الوضع الجديد حال الاستعمال فيه، لو تتبّعنا جميع أبواب الفقه لم نجد أثراً شرعياً يترتّب عليه و على عدم الاستعمال حال الوضع، بل الأثر مترتّب على المستعمل فيه الثاني أو الاستعمال في المعنى الثاني،

و حينئذٍ فما ذكره من إثبات الموضوع المركب المزبور بالأصل و الوجدان في الصورة الاولى دون الثانية، لا وجه له.

و ثالثاً: المفروض ثبوت أصل الاستعمال في الصورة الثانية إجمالاً، و إنما الشكّ في تقدّمه على الوضع و تأخّره.

و التحقيق: كما عرفت أنّ بناء العقلاء على أصالة عدم النقل ليس للاستصحاب، بل لبنائهم على عدم رفع اليد عن الحجّة الفعلية ما لم يثبت حجّة على خلافه، و هذا البناء إنّما هو في الصورة الاولى؛ أي ما لو شكّ في أصل النقل، دون غيرها من الصور الثلاث المتقدمة من غير فرقٍ بينها.

## الأمر التاسع الكلام فى الحقيقة الشرعية

### إشارة

اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه على أقوال(1).

فأقول: لا شبهة فى أنّ الألفاظ المتداولة فى لسان أهل الشرع فعلاً حقيقة فى المعانى الشرعية فى زماننا هذا، بل وفى الأزمنة السابقة حتى زمان الصادقين عليهما السلام بل وكذا فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم كما يشهد به التتبع فى الأخبار الواردة عنه صلى الله عليه وآله وسلم لإطلاق الألفاظ المعهودة فى لسانهم عليهم السلام فى المعانى الشرعية بدون نصب قرينة عليه، بل الآيات التى نزلت فى أوائل البعثة أيضاً كذلك، كقوله تعالى فى سورة القيامة «فَلَا صَدَقَ وَ لَا صَلَّى»(2) ونحوها.

وإنّما الكلام فى أنّها هل كانت كذلك قبل الإسلام من الأزمنة السابقة، غير أنّه حصل اختلاف و تغيير فى الأجزاء والشرايط فى شريعة الإسلام؛ لتكون حقائق لغوية فيها، أو لا، بل النبى صلى الله عليه وآله وسلم وضعها لتلك المعانى بالوضع التعيينى، فهى حقائق شرعية؟

فنقول: أمّا الوضع التعيينى - بمعنى أنّه صلى الله عليه وآله وسلم متى أراد استعمال كلّ واحدةٍ من هذه الألفاظ فى المعانى الشرعية وضعها لها أولاً، ثمّ استعملها فيها- فهو فى غاية البعد، لأنّه لو كان كذلك لنقل إلينا، كيف؟! و نُقل جميع حالاته صلى الله عليه وآله وسلم وأقواله و حركاته فى

1- معارج الاصول: 52، معالم الدين: 26، الفصول الغروية: 42.

2- القيامة (75): 31.



الأخبار و التواريخ، و ليس لما ذكر ذكرٌ و لا أثر، فيعلم من ذلك عدمه قطعاً.

و أما الوضع التعييني:- بمعنى إيجاده بنفس الاستعمال في تلك المعاني بقصد إنشاء الوضع، كما استقر به في «الكفاية»(1)- فهو ممتنع على مذهبه؛ حيث إنه قدس سره صرح في موضع آخر: بأن الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى، فكأن الملقى إلى المخاطب هو نفس المعنى، و لهذا يسرى قبح المعنى إلى اللفظ، و عليه فاللفظ عند الاستعمال مغفول عنه، مع أنه لا بد في الوضع من لحاظ اللفظ و المعنى، فلو كان الوضع بنفس الاستعمال في المعنى لزم اجتماع الغفلة و اللّحاظ في اللفظ؛ أى كونه ملحوظاً لأجل الوضع و مغفولاً عنه من جهة الاستعمال، أو اجتماع اللّحاظين الآلى و الاستقلالى، و كون اللفظ حين الاستعمال بقصد الوضع منظوراً فيه و به، و هو محال(2).

و قد تقطن المحقق العراقي قدس سره لهذا الإشكال، و أجاب عنه: بأن الموضوع للمعنى ليس هو شخص اللفظ الصادر من المتكلم حين الاستعمال، بل كليته و طبيعته، فإذا وُلد لشخص ولد، فقال: «أعطني زيداً» بقصد إنشاء الوضع، فشخص هذا اللفظ الصادر منه صار فانياً في المعنى و لحاظه- و حينئذٍ- آلى، و أما ما وضع لزيد فهو طبيعة لفظ «زيد»؛ إذ لا يُعقل وضع شخص لفظ «زيد» له و لحاظه استقلالاً(3).

### لكن لا يخفى ما في هذا الجواب:

أما أولاً: فلعدم لحاظ طبيعى اللفظ حين الاستعمال ليضعه بإزاء المعنى؛ ضرورة لزوم لحاظ اللفظ الموضوع في الوضع؛ لأن المفروض أنه وضعه بنفس الاستعمال بإزاء ذلك المعنى، لا بالكناية و الدلالة الالتزامية، و لو فرض لحاظه

1- كفاية الاصول: 36.

2- انظر المصدر السابق: 53.

3- انظر مقالات الاصول 1: 17.

و استعمال اللفظ في نوعه فهو يستلزم استعماله في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ المفروض استعماله في معناه وإرادته منه، و استعماله في نوعه- أيضاً- و وضعه بإزائه، و هذا محال، خصوصاً عند من يرى الاستعمال إفناءً للفظ في المعنى.

و أمّا ثانياً: فلاستلزامه اتحاد الدالّ و المدلول، كما اعترف به قدس سره في مسألة استعمال اللفظ و إرادة نوعه لوجود الطبيعة في ضمن الفرد(1).

و أمّا ثالثاً: فلاّنه اعترف سابقاً بأنّ إطلاق اللفظ و إرادة نوعه ليس من باب الاستعمال، بل هو من قبيل الإلقاء.

و يمكن أن يريد صاحب «الكفاية» من إمكان الوضع بنفس الاستعمال هو إنشاؤه به بالدلالة الالتزامية و الكناية لا بالمطابقة؛ لانفهام ذلك عند العقلاء فيما لو قال لابنه المولود له: «يا زيد» مثلاً، و ليس مجازاً؛ لعدم اشتماله على الادّعاء، بل اللفظ فيه مستعمل في معناه قاصداً لإفهام أنّه وضعه له، و الدليل على ذلك وقوع مثله عند العرف و العقلاء.

مضافاً إلى أنّ دعوى: أنّ الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى دائماً(2) ممّا لا- شاهد عليها. نعم قد يُغفل عن اللفظ حين الاستعمال؛ لفنائه في المعنى، و ليس الوضع كسائر الإنشائيات من البيع و النكاح و الطلاق في اعتبار الإنشاء بلفظ خاصّ و صراحته فيه، بل يكفي إفهام الغير أنّه وضعه بإزاء هذا المعنى- و لو بالكناية- بأي لفظ كان.

و حاصل الكلام: أنّ الألفاظ المتداولة في لسان أهل الشرع- من الصلاة و الزكاة و الحجّ و غيرها- كما يحتمل أنّها حقائق في المعاني الحادثة في الأعصار السابقة على

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 89.

2- كفاية الاصول: 53.

الإسلام- وإنّما الاختلاف فى بعض أجزاءها و شرائطها المعتبرة فى شريعة الإسلام- كذلك يُحتمل كونها حقائق لغويّة قبل الإسلام فى المعانى اللغويّة، وإنّما نقلها النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى المعانى الشرعيّة بنحو ما تقدّم، ولا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، و لم يقدّم دليل ولا برهان على تعيين أحدهما، فالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة كالقول بعدمه ممّا لا دليل عليه.

## الأمر العاشر فى الصحيح والأعم

### تحرير محل النزاع

قد يتراءى من عبارتهم الاختلاف فى تحرير عنوان البحث فيه.

فيظهر من بعضهم: أنّ النزاع إنّما هو فى أنّ هذه الألفاظ موضوعة للمعانى الصحيحة أو الأعم (1).

و من آخر: أنّ النزاع فى أنّها أسام للصحيحة أو للأعم (2).

ويمكن تحريره بنحو ثالث: هو أنّه هل يمكن استفادة أصل أو قاعدة من دأب الشارع وديدنه؛ بحيث يمكن الاعتماد عليه يقتضى حمل الألفاظ المستعملة فى لسانه صلى الله عليه وآله وسلم على الصحيح أو الأعم.

وباختلاف تلك العناوين فى تحرير محلّ النزاع تختلف الأحكام والآثار: فعلى الأول يتوقف هذا البحث على ثبوت الحقيقة الشرعيّة و الوضع التعيينى للألفاظ المذكورة تصريحاً و تفصيلاً أو تلويحاً و كنايةً، فيبحث عن أنّها وضعت للصحيح أو الأعم، فمع عدم ثبوت الوضع الشرعى التعيينى أصلاً، والقول باستعمال الشارع لها مجازاً حتّى أفادت بغير قرينة (3) فلا مجال لهذا البحث بالعنوان المذكور، لما عرفت من أنّه ليس من أقسام الوضع حتّى يُبحث عن كفيّته، بخلاف ما لو كان محلّ النزاع هو

1- درر الفوائد: 47.

2- كفاية الاصول: 38.

3- انظر بدائع الأفكار (تقريبات العراقى) 1: 109.

العنوان الثاني؛ لصحة البحث في أنها أسامٍ للصحيحة أو الأعمّ وإن لم تثبت الحقيقة الشرعيّة والوضع التعيني أصلاً، بل يكفي صيرورتها حقيقةً فيها ولو بنحو الوضع التعيني بكثرة الاستعمال، حتّى غلبت فيه وأفادت بغير قرينة.

وأما العنوان الثالث: فالنزاع فيه صحيح وإن لم تثبت الحقيقة الشرعيّة ولو بكثرة الاستعمال الذي سمّوه بالوضع التعيني، بل استعملت فيها مجازاً.

فما يظهر من كلام المحقّق العراقي قدس سره- من ابتناء هذا البحث على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، وتأمله (1) في جريانه على القول بالحقيقة اللغويّة- غير وجيه، وكذلك تأمله فيه على مذهب الباقلاني حيث قال:

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره على مذهبه: هو أنّ اللفظ إذا استعمل في معناه اللغوي مع القرينة الدالّة على بقيّة الأجزاء والشرائط في الأمور به، هل يدلّ على اعتبار جميع الأجزاء والشرائط، فالمدلول عليه هو الصحيح، أو يدلّ على اعتبار جملة الأجزاء والشرائط بنحو القضية المهملة، فالمدلول عليه هو الأعمّ؟

قال: ولكن لا يخفى ما فيه: فإنّ مجرد تصوّر النزاع- كما ذكره- وإن أمكن، إلاّ أنّه لا يترتّب عليه الثمرة المذكورة لهذا البحث؛ لأنّ القرينة: إن دلّت على اعتبار جميع الأجزاء والشرائط في الأمور به، فلا يبقى شكّ حتّى يتمسّك فيه بالإطلاق وغيره؛ لعدم الشك حينئذٍ.

وإن دلّت على الشرائط والأجزاء بنحو الإهمال فلا إطلاق لفظي حتّى

---

1- لم يتأمل المحقّق العراقي قدس سره في جريان النزاع في المقام بناءً على الحقيقة اللغويّة، نعم لديه في جريانه على مذهب الباقلاني إشكال حيث قال: (وأما جريان النزاع على مذهب الباقلاني فمشكل جداً...) بينما قال قدس سره بالنسبة لجريانه على الحقيقة اللغويّة: (لا شبهة في جريان النزاع على القول بالحقيقة الشرعيّة وكذا على القول بالحقيقة اللغويّة...) انظر بدائع الأفكار 1: 109.

يتمسك به لنفي المشكوك جزئيته أو شرطيته، والإطلاق المقامى جارٍ على كلا القولين (1) انتهى.

وفيه: أنه لا بأس في جريان النزاع على هذا القول أيضاً، وما ذكره من عدم ترتب الثمرة فيه: أنه إذا كانت القرينة مُجملة فلا مانع من التمسك بالإطلاق في مثل:

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\* ونحوه لنفي اعتبار الجزء أو الشرط المشكوكين (2).

ثم إنه قال في «الكفاية»: الظاهر أنّ الصّحة عند الكلّ بمعنى واحد، وهو التمامية، و تفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلمين، إنما هو بالمهمّ من لوازمها؛ لوضوح اختلافه باختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدّد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات؛ من السفر والحضر والاختيار والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى.

ومنه ينقدح: أنّ الصّحة و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحّةً و فساداً بحسب الحالات، فيكون تامّاً بحسب حالة، و فاسداً بحسب اخرى (3) انتهى.

أقول: يُستفاد من كلامه قدس سره أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الصّحة مساوقة للتمام و الفساد للنقص، مع وضوح عدم

1- وفيه: أنه إنّما يصحّ التمسك بالإطلاق إذا لم يكن في الكلام ما يصلح للقرينة على المشهور، و المفروض في المقام وجوده- أى القرينة المجمّلة- و مع عدم إحراز عدم القرينة لا يصحّ الأخذ بالإطلاق اللفظي، فإنّ من مقدّمات التمسك بالإطلاق عدم القرينة على الخلاف، و هو في المقام غير محرز، فلا يجوز التمسك بالإطلاق على كلا القولين و أمّا التمسك بالبراءة فهو- أيضاً- مبني على القول بعدم جريانها في صورة إجمال النصّ، و أمّا على القول بجريانها في هذه الصورة- أيضاً- فيجوز التمسك بها على كلا القولين على مذهب الباقلاني.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 109-110.

3- كفاية الاصول: 39.

صحة، فإنهما مفهومان متغايران قد يتصادقان على واحد، كما في الصلاة، لكن مفهومهما ليس واحداً، ولهذا يقال: «بيت ناقص» أو «هذه الدار ناقصة» إذا بُنِيَ على نحو لا يترتب عليهما المهم من الآثار، ولا يُطلق عليهما الفاسد.

والحق: أن مفهومي الصحة والفساد واضحان يعرفهما كل أحد ولا يحتاج إلى التفسير بما ذكره قدس سره.

الأمر الثاني: أن الاستفادة من كلامه قدس سره هو أن محلّ البحث في المقام: هو أن الألفاظ المذكورة موضوعة للصحيح أو الأعم، وأنها وُضعت لأيهما.

وفيه: أنه إن أراد من الصحة والفساد مفهومهما بالحمل الأولى فيرد عليه: أنه غير معقول، ولا يلتزم أحد بأن الألفاظ موضوعة لمفهوم الصحيح أو الأعم، مع أن الصحة والفساد من الأعراض الطارئة على الوجود، لا على المفهوم والماهية.

وإن أراد بهما ما يصدق عليه هذان المفهومان بالحمل الشائع من الأفراد الخارجية لهما لزم أن يكون الموضوع له فيها خاصاً، ولم يقل به أحد ممن عَنَوْنَ البحث بهذا العنوان، وأيضاً بناء عليه فالأنسب تبديل عنوان البحث إلى البحث في أن الموضوع له فيها عام أو خاص، فعلى القول بأنها موضوعة لمصاديق الصحيح، فالموضوع له فيها خاص، وإلا فعام.

مع أنه لا حاجة - حينئذٍ - إلى فرض وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة على الصحيح أو الأعم منها و من الفاسدة على الأعم؛ لأن فرض الجامع إنما هو لجعله موضوعاً له للألفاظ، والفرق أنها موضوعة للمصاديق، مع أنهم بصدد بيان الجامع.

### الحق في تحرير محل النزاع

فالحق: تبديل عنوان البحث إلى آخر، وهو أن يقال: هل الألفاظ المخصوصة موضوعة للماهيات التامة الأجزاء والشرائط المعتمدة، أو أنها موضوعة للأعم منها

و من الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط، و تفسير الصّحة بإسقاط القضاء من الفقهاء أو بموافقة الشريعة من المتكلمين، ليس تفسيراً لماهيتها، بل باللوازم والآثار.

وبالجملة: لا- وجه لجعل عنوان البحث في أنّ الألفاظ موضوعة للصّحة أو الأعمّ؛ كي يلجأ إلى أنّهما أمران إضافيّان (1) مع وضوح فساد؛ لعدم التضاييف بينهما، و ليس بينهما تقابل العدم و الملكة أيضاً، بل هما من الكيفيات العارضة للموجود الخارجي، فالبطيخ ونحوه يُطلق عليه الفاسد إذا أنتن مثلاً، و ليس الفساد عبارة عن عدم الصّحة عمّا من شأنه أن يكون صحيحاً؛ حتّى يكون بينهما تقابل العدم و الملكة، نعم لو اريد من الصّحة التماميّة، و من الفاسد الناقص مجازاً و بضربٍ من العناية، بل غلطاً لعدم وجود العلاقة المُصحّحة للتجوّز كان بينهما العدم و الملكة؛ لأنّ النقصان هو عدم التماميّة عمّا من شأنه أن يكون تاماً.

فالحق في عنوان البحث هو ما ذكرناه، و حاصله: أنّ الألفاظ المخصوصة هل هي موضوعة للماهيّة المنتزعة عن الأفراد الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبرة، أو الأعمّ منها و من المنتزعة من الأفراد الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط المعتبرة.

و يشهد لذلك التعبيرات الواردة في الأخبار (2) من قاطعيّة القهقهة و مانعيّة كذا، و القاطعيّة و المانعيّة إنّما تُتصوّران فيما له حقيقة و ماهيّة بسيطة مُنتزعة عن عدّة من الأفراد كالصلاة.

ثمّ إنّّه لا إشكال في دخول الأجزاء في محطّ البحث.

### و أمّا الشرائط فهي على أقسام

منها: ما هي قابلة لأن يتعلّق بها الأمر، و تعلّق الأمر بها بالفعل أيضاً

1- نفس المصدر السابق.

2- وسائل الشيعة 4: 1252، كتاب الصلاة، باب بطلان الصلاة بالضحك مع القهقهة لا بمجرد التيسم.



كالستر والاستقبال.

ومنها: ما يمكن تعلّق الأمر بها، لكن لم يتعلّق بها بالفعل؛ لكونها شروطاً عقليّة محضّة، كاشتراط عدم مزاحمة المأمور به بضدّه الأهمّ، و نحو ذلك.

ومنها: ما لا يمكن تعلّق الأمر بها، كقصد الوجه والامثال.

فقد يقال: بدخول جميع الشرائط في محطّ البحث، وأنّ الكلام في المقام هو أنّ الصلاة- مثلاً- هل هي موضوعة للماهيّة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط أو للأعمّ (1)؟

و أورد عليه بوجوه:

الوجه الأول: أنّ الأجزاء في مرتبة المقتضى، و الشرائط في مرتبة متأخّرة عن المقتضى.

وبعبارة أخرى: الماهيّة في تقرّرها الماهوى متقدّمة في الرتبة على شرائطها، ويلزم من دخولها في المسمّى اتحادها مع الأجزاء في الرتبة (2) و هو مُحال.

الوجه الثاني: أنّ شرطية شىء لشىء منتزعة عن تقييد المسمّى به، مثل قوله:

«صلّ مع الطهارة» فهي- لا محالة- متأخّرة عن الأجزاء، و الأجزاء متأخّرة في الرتبة عن المسمّى، فالشرائط متأخّرة برتبتين على المسمّى، فيستحيل دخولها في المسمّى؛ لاستلزامه اتحادها مع الأجزاء في الرتبة، مع أنّها متأخّرة عنها.

الوجه الثالث: اتّفق الأصحاب على أنّ الصلاة من الأفعال القصدية، التي يتوقّف تحقّقها في الخارج على قصد عنوانها، و اتّفقوا أيضاً على أنّ بعض الشرائط ليس من الامور القصدية؛ بمعنى أنّه يمكن أن توجد في الخارج و إن لم يقصد فاعلها، كالطهارة من الخبث، فلو كان المسمّى مركّباً من الأجزاء و الشرائط، لزم أن يكون

1- انظر الفصول الغروية: 53.

2- انظر بدائع الأفكار (تقريبات العراقي) 1: 111.

بعض الصلاة من الامور القصدية دون بعض، و هو يُنافى اتفاقهم(1).

و أجاب عنها المحقق العراقي قدس سره: بأنه- مضافاً إلى عدم صحته في نفسه- لا يلزم منه سقوط هذا النزاع بالنسبة إلى الشرائط، و عدم ترتب ثمره البحث عليه؛ إذ غاية ما ذكر من الإشكال: هو خروج الشرائط عن المسمى، و خروجها عنه لا يستلزم وضعها لنفس الأجزاء مطلقاً، بل يمكن أن يقال: إنها موضوعة لنفس الأجزاء المقترنة بالشرائط؛ أعني تلك الحصّة من مطلق الأجزاء، و معه يمكن جريان النزاع فيها، و ترتب الثمرة المذكورة له عليه؛ بمعنى أن الصحيحى يدعى أن اللفظ موضوع للحصّة المقترنة لجميع الشرائط و الأعمى يدعى أنه موضوع للحصّة المقترنة ببعض الشرائط(2) انتهى.

وليته اقتصر على الإشكال الأوّل الإجمالى بقوله: «مضافاً إلى عدم صحته في نفسه» و لم يتعقبه بما ذكره، فإنه إن أراد بقوله: «المقترنة بالشرائط» التقييد به بنحو القضية المشروطة، عاد المحذور.

و إن أراد الاقتران بنحو القضية الحينية لزم لغوية النزاع و البحث؛ للزوم بقاء الصدق و صحّة الإطلاق بدون هذا الشرط على الصحيحى أيضاً كما هو مقتضى أخذها بنحو القضية الحينية، فالصلاة- حينئذٍ- موضوعة للأجزاء حين وجود الشرائط، لا مقيدة بها؛ حتى يستلزم انتفاء الصدق بدونها.

## فالذى ينبغى البحث عنه فى المقام أمران

### الأمر الأوّل

: الكلام فى إمكان أخذ الشرائط مع الأجزاء فى الموضوع له بحيث تُؤخذ الشرائط جزءاً للموضوع له فى عرض الأجزاء أو لا.

و لا شبهة فى إمكانه، و لا يُنافيه تقدّم الأجزاء على الشرائط فى الرتبة؛ لإمكان

1- انظر نفس المصدر.

2- نفس المصدر 1: 111-112.

جعل الواضع مجموع المتقدم والمتأخر في الرتبة موضوعاً له للفظ أو مسمى بهذا الاسم؛ بأن يفرض أن الشارع لاحظ الأجزاء والشرائط بالأسر، ووضع لفظ الصلاة لها، أو سماها بها.

## الأمر الثاني

: أن الظاهر من كلام بعضهم عدم اختصاص هذا النزاع بالأجزاء والقسم الأول من أقسام الشرائط المذكورة، بل هو شامل للقسمين الأخيرين من أقسامها، حتى في مثل قصد الوجه وامتثال الأمر، كما يظهر من كلام «الفصول» (1)، وهو مقتضى استدلال صاحب «الكفاية» قدس سره أيضاً؛ حيث إنه استدلل بوجود الجامع على الصحيح بقوله: «و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة...» إلى أن قال:

«فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن جامع واحد يؤثر في الكلّ بذلك الجامع» (2).

ومُراده قدس سره أنه ورد في الآيات والأخبار أن للصلاة آثاراً، وأنها ناهية عن الفحشاء والمنكر (3) وأنها

(قربان كل تقى)

(4) أو

(عمود الدين)

(5) ونحو ذلك، وهذه الآثار تكشف عن وجود عنوان بسيط مؤثر فيها، وإلا يلزم صدور الواحد عن المتعدد، ولا يصدر الواحد إلا من الواحد، ومن المعلوم أن تلك الآثار إنما هي للصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط كلها، فهي الموضوع له للفظ الصلاة.

اللهم إلا أن يقال: إن مثل قصد الوجه وامتثال الأمر عنده ليسا من الشرائط، لكنه إنما يتم في القسم الثالث من أقسام الشرائط، لا القسم الثاني.

1- الفصول الغروية: 52.

2- كفاية الاصول: 39.

3- العنكبوت (29): 45.

4- الكافي 3: 6/265 باب فضل الصلاة.

5- عوالي اللآلي 1: 55/322.

## في ضرورة الجامع على القولين

وعلى أى تقدير لا بدّ من جامع هو الموضوع له للصلاة ونحوها، من غير فرقٍ فى ذلك بين القول بالصحيح أو الأعمّ؛ لأنّ الصلاة ليست مشتركة لفظاً، موضوعة لكل واحد واحد من أفرادها بوضع مستقلّ، وليس الموضوع له فيها خاصاً أيضاً.

وبالجملة: لا- فرق بين القولين فى لزوم فرض الجامع إلّا أنّ الجامع للأعمّى أوسع دائرة من الجامع للصحيحى، و اختلفوا فيه اختلافاً فاحشاً.

## في تصوير الجامع عند الصحيحى

قال فى «الكفاية» ما حاصله: إنّه لا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحة وبالاشتراك فى الأثر الواحد يستكشف أنّه واحد؛ إذ لا يصدر الواحد إلّا من الواحد(1) وهذا نظير أن يقال: «كلّ واحد من أفراد الإنسان قابل للصنعة والكتابة»، وباشتراكها فى هذا اللّازم الواحد يستكشف أنّ هنا ماهيّة و حقيقة واحدة مستلزمة لهذا الأثر، وكذا فى كلّ واحد من أفراد النار مثلاً.

ولكن يرد عليه:- مضافاً إلى ما أشرنا إليه من اختصاص قاعدة «صدر الواحد من الواحد» بالواحد البسيط من جميع الجهات، ولا تعمّ مثل المقام:-

أوّلاً: أنّه يمكن أن يعكس الأمر؛ إذ ليس المراد من الناهى مفهومه الكلّى، بل أفراده و مصاديقه فالصلاة ناهية عن الكذب والغيبة والسرقعة و الزنا وغيرها، وكذلك كونها

(قربان كلّ تقى)

(2) و

(معراج المؤمن)

(3) مضافاً إلى أنّ النهى عن الفحشاء(4)

1- كفاية الاصول: 39.

2- تقدم تخريجها.

3- الاعتقادات للمجلسى: 39.

4- إشارة إلى سورة العنكبوت (29): 45.

أثر، وقربان كل تقى أثر آخر، و معراج المؤمن أثر ثالث، فللصلاة آثار عديدة كثيرة، وقضية القاعدة هو خلاف ما هو قدس سره بصدده؛ إذ بتعدّد هذه الآثار يستكشف تعدّد المؤثر على ما زعمه قدس سره، مع أنّ هذه الآثار إنّما هي للوجود لا للماهية، مضافاً إلى أنّه يلزم ممّا ذكره أن يكون لجميع العبادات- كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها- ماهية واحدة؛ لاشتراكها في المُقَرَّبِيَّةِ إليه تعالى.

و ثانياً: إن أراد بالجامع المقولي المنتزع من ذات الأجزاء، فمن المعلوم أنّ الصلاة مركّبة من مقولات مختلفة؛ فإنّ الركعات من مقولة الكم، والجهر والإخفات من مقولة الكيف، والركوع والسجود من مقولة الوضع إن اريد بهما هيئتهما، و من مقولة الفعل إن اريد بهما المعنى المصدرى، ويستحيل انتزاع مقولة واحدة من ذوات هذه المقولات المختلفة.

و إن أراد به الجامع العرضي - كمفهوم الناهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاة- فمن المعلوم أنّ لفظ الصلاة ليست موضوعة لذلك.

### في تصوير الجامع عند المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي قدس سره في المقام ما حاصله: إنّ الجامع عبارة عن مرتبة خاصّة من حقيقة الوجود، فإنّ الصلاة وإن تركّبت من مقولات، والمقولات متباينة ماهيةً، لكن مع ذلك بينها اشتراك وجودي سارٍ في وجود تلك المقولات، فصورة تلك المرتبة هو مفهوم الصلاة (1) انتهى.

وفيه: أنّه لا معنى للوجود السارى بالمعنى الذى ذكره؛ لعدم معقولية سريانه من الصلاة الواقعة في أوّل الوقت و الواقعة في آخر الوقت.

ثمّ قال: لا يقال إذا كان الجامع عبارة عن عدد معلوم من المقولات في مثل

1- مقالات الاصول 1: 39-40، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 116-117.

الصلاة، أمكن تطبيق هذه الصورة على أى عدد يختاره الفاعل من المقولات العشر بلا ترجيح لبعضها على بعض، بل يكون تطبيق صورة تلك المرتبة من الوجود المحدود بحدود مضبوطة العدد وعلى أى عدّة من المقولات، راجعاً إلى نظر المكلف حسب ما يشتهي ويقترح.

ولا يخفى فساد هذا الوهم: لأننا نقول إنّنا لم نقصد بالمرتبة الخاصّة من الوجود السارى فى المقولات خصوصيّة العدد والمقولة فقط، بل المقصود بالمرتبة الخاصّة هى الحصّة من الوجود السارى فى المقولات التى أمر الشارع بها .. إلى أن قال:

فإن قلت: على هذا يكون مفهوم الصلاة هى تلك الحصّة من الوجود السارى فى المقولات المزبورة، ولا ريب فى فساد هذه الدعوى أيضاً.

قلت: مفهوم الصلاة- كسائر مفاهيم الألفاظ- منتزع عن مصاديقه الخارجيّة، ولكن عند التحليل نقول: إنّ معنى الصلاة هى الحصّة المقترنة بالمقولات الخاصّة، نحو مفهوم المشتق مثل «ضارب» .. إلى أن قال:

فاتّضح بما ذكرنا: أنه يمكن تصوير جامع بسيط غير الجامع العنوانى وغير الجامع الماهوى، وهى مرتبة من الوجود السارى فى جملة من المقولات، المحدود من طرف القلّة بعدد أركان الصلاة- مثلاً- ومن طرف الزيادة لوحظ لا بشرط بنحو يصحّ حمله على الفاقد لها والواجد.

وبهذا ظهر صحّة تشبيه الجامع فى الصلاة- مثلاً- بالجامع فى مثل «الكلمة والكلام» فكما أنّ الجامع بين أفراد الكلمة عبارة عن المركّب من جزئين من حروف المبانى الهجائيّة فما فوق؛ بنحو يكون ذلك المعنى بشرط شىء فى طرف القلّة ولا بشرط من طرف الزيادة، ولهذا تجد مفهوم «الكلمة» يصدق على الكلمة المركّبة من حرفين وعلى المركّبة من الثلاثة، وأكثر، كذلك الجامع بين أفراد الصلاة(1) انتهى.

أقول: إن أراد أن لفظ الصلاة موضوع لمفهوم الوجود السارى فيرد عليه:

أولاً: أنه يلزم أن يكون لفظ «الصلاة» قد وضع لمعنى هو غير ماهيتها.

و ثانياً: يلزم أن يكون لفظ «الصلاة» مساوقاً للوجود و مرادفاً له، و هو واضح الفساد.

و إن أراد أنها موضوعة للوجود بالحمل الشائع فيلزمه القول بأن الموضوع له فيها خاص.

و إن أراد أنها موضوعة لعنوان آخر ذاتى مقولى، فهو كَرَّ على ما فرَّ منه، أو لعنوان عرضى فكذلك.

مضافاً إلى ما تقدّم من أنه لا معنى للوجود السارى.

و أما تنظير الصلاة بالكلمة و الكلام فهو لا يناسب مذهبه؛ إذ «الكلمة» ليست موضوعة للوجود السارى، بل هى موضوعة للفظ المفرد، سواء كان حرفاً واحداً، كهزمة الاستفهام و نحوها، أم حرفين، أم ثلاثة أحرف فصاعداً، فإنه - حينئذٍ - ماهية واحدة تصدق على أفراد كثيرة.

### فى تصوير الجامع عند المحقق الأصفهاني

و ذكر بعض الأعاظم قدس سره فى تصوير الجامع: أن للصلاة ماهية مبهمه لها سعة تصدق على جميع أفرادها المختلفة زيادةً و نقصاً، فإن الوجود و الماهية يتعاكسان، فى أن الوجود كلما كان أبهم صار دائرته أضيق، و كلما كان أشدّ تحصّلاً و تعيّنًا كان أوسع، بخلاف الماهية، فإنها كلما كانت أشدّ تحصّلاً صارت دائرتها أضيق، و كلما كانت أبهم كانت أوسع، فدائرة الجسم أوسع من الحيوان، و الحيوان من الإنسان؛ لأنّ الجسم أبهم من الحيوان، و الحيوان أبهم من الإنسان، و حيث إنّ الصلاة ماهية مبهمه، فلها سعة تشمل جميع أفرادها المختلفة هى الموضوعه للفظ «الصلاة» الجامعة

لشتاتها(1) انتهى محصله.

أقول: ويرد عليه الإشكال المتقدم آنفاً؛ حيث إنّ المراد إمّا الجامع المقولى الذاتى أو العرضى، وكلاهما غير صحيح، مضافاً إلى أنّه يلزم أن تكون الصلاة مردّدة بين ذات الأجزاء الخمسة- مثلاً- وبين ذات الأجزاء الأقلّ منها أو الأكثر، لا مبهمه؛ لأنّ الترديد- حينئذٍ- إنّما هو فى حدّ ذاتها، لا بلحاظ الطوارئ.

### التحقيق فى تصوير الجامع

والتحقيق فى المقام: يحتاج إلى تقديم مقدّمة؛ هى أنك قد عرفت أنّ الصّحّة و الفساد من طوارئ الوجود و عوارضه، لا الماهيّة؛ فإنّهما من حيث هى لا- تتّصف بالصّحّة و الفساد، بل إذا وُجدت فى الخارج فهى إمّا صحيحة، أو فاسدة، فرتبة فرض الجامع متقدّمة على رتبة الاتّصاف بهما.

لا يقال: يمكن أن يقال: إنّ مرادهم هو أنّ الصلاة- مثلاً- هل هى موضوعة لماهية إذا وجدت كانت صحيحة فقط، أو لأعم منها و ممّا إذا وجدت كانت فاسدة؟

لأنّهُ يقال: إنّه استثنوا القسمين الأخيرين من أقسام الشرائط المتقدّمة عن محطّ البحث، و بدونهما فهى لا توجد إلّا فاسدة، و معه لا معنى للبحث فى أنّها هل هى موضوعة لماهية إذا وجدت كانت صحيحة أو لأعمّ؟ بل هى - حينئذٍ- موضوعة لماهية توجد فاسدة دائماً، و هو بعينه مقالة الأعمى و إن لم تساعد عليه عبارته.

و منه يظهر: عدم الحاجة إلى فرض الجامع و تصويره للصّحى، بل لا معنى له؛ لأنّ الموضوع له ليس هو الصّحى على أى تقدير؛ لما عرفت من خروج القسمين الأخيرين من الشرائط، و معه لا تقع صحيحة.

فظهر من ذلك: أنّ الحقّ أن يقال فى محطّ البحث: إنّ الصلاة- مثلاً- هل



هي موضوعة للماهية التامة الأجزاء مع القسم الأول من الشرائط- بناءً على دخوله في محلّ البحث- أو الأعمّ منها و من الفاقدة لبعض ذلك بإلغاء لفظي الصحة و الفساد في عنوان البحث؛ لما عرفت من تأخر مرتبة الاتّصاف بالصحة و الفساد عن ما هو محطّ البحث، و أنّ الحقّ خروج الشرائط المعتبرة في الصحة- يعنى القسمين الأخيرين من الشرائط- عن محلّ النزاع و دخول ما هو من مقومات الماهية، و القسمان الأخيران من الشرائط ليسا كذلك، و أمّا القسم الأول منها فيحتمل أنّها من شرائط الصحة، لا من مقومات الماهية، فتخرج عن محطّ البحث أيضاً، و يحتمل كونها من مقومات الماهية فتدخل.

و أمّا الأجزاء فحيث إنّها من المقولات المختلفة، فلا بدّ لها من جامع اعتبره الشارع أنّه الصلاة، فنقول:

قد يشتمل شيء على أجزاء عديدة اعتبرت شيئاً واحداً، و أنّ لهيئته الاجتماعية مدخلية في صدق الاسم، و ينتفى بانتفاء أحد أجزائه.

وقد لا تكون كذلك؛ بأن كان للهيئة الاجتماعية المركبة من عدّة أجزاء عرض عريض، و يصدق عليها الاسم المخصوص الموضوع لها و لو مع انتفاء بعض أجزائها أو تبدّلها بجزءٍ آخر من سنخها، فليس لكلّ واحدٍ من الأجزاء دخلٌ في الإطلاق و صدق الاسم، و ذلك كالبيت و الدار و الطيارة و السيارة و ما أشبه ذلك، فانتفاء بعض أجزاء هذه أو تبدّله بجزءٍ آخر من سنخه، لا يوجب سلب الاسم و الإطلاق، و لذلك ترى صحّة إطلاق البيت على المبنى من الطين و اللبن أو من الحجر و الآجر و نحو ذلك، فللموضوع له في أمثال ذلك عرض عريض، و أجزاءه مأخوذة فيه لا بشرط كمّاً و كيفاً، و لذا يطلق على الوسيع و الطويل و العريض و الضيّق.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصلاة من قبيل الثاني؛ لأنّ أجزاءها المختلفة- من القيام و الركوع و السجود و غيرها- ماهية اعتبارية ممتدة ذات عرض عريض حالة في

تلك الأجزاء، واعتبرت تلك الأجزاء فيها لا بشرط، ولهذا تصدق على الفاقدة لبعض تلك الأجزاء، أو مع تبديله بجزءٍ آخر من سنخه، و على المأتى بها جهراً وإخفاً، صحيحةً أو ملحونة، قاعداً وقائماً ومضطجعاً.

وبالجملة: تصدق على جميع أفرادها الاختيارية والاضطرارية، حتى مثل صلاة الغرقى ونحوها، إلا ما لا تصدق عليها، كالإشارة إليها لا نفسها.

وحينئذٍ: فوقع النزاع في أنّ لفظ الصلاة موضوعة للهيئة الجامعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها مع اختلاف الحالات، ولا تصدق مع فقد بعضها، أو للأعمّ منها ومن الفاقدة لبعضها، وتلك الهيئة متحققة في جميع الحالات، فلا يحتاج إلى فرض جامع للصحيح وآخر للأعمى؛ لكلّ منهما مستقلاً عن الآخر، بل يكفي تصوير جامع واحد لكلا القولين، وتقدم أنّه لا يحتاج إلى ذكر لفظ الصحيح والفاقد في عنوان البحث، بل هو مخلّ بالإفهام والمقصود وموجب للتعمية في البحث، وما ذكرناه في محطّ البحث هو الموافق للعرف والوجدان والشرع وانطباق الأخبار عليه أيضاً.

ولعلّه مراد استاذنا الحائري قدس سره في «الدرر»<sup>(1)</sup> أيضاً، وتعلّق الأمر بهذه الهيئة هو عين تعلّقه بالأجزاء يدعو إلى الإتيان بالأجزاء؛ إذ ليست الهيئة أمراً آخر سوى الأجزاء فالأمر بها أمر بالأجزاء.

وبهذا يظهر فساد ما قيل: من أنّ الأمر بالأجزاء ضمنى أو غيرى وإنّ الأمر الأصلي النفسى متعلّق بالهيئة؛ إذ لو كان الأمر بالأجزاء غيرياً لزم الصحّة وتحقّق الامتثال بالإتيان بها ولو بدون قصد القربة والوجه، ولا يلتزم به أحد.

و ظهر أيضاً اندفاع ما يمكن أن يورد على ما ذكرناه: بأنّه مستلزم للقول بالاشتغال وعدم جريان البراءة لو شكّ في شرطية شيء أو جزئيته للصلاة بتوهم أنّه من قبيل الشكّ في المحصّل؛ لأنّ لمتعلّق الأمر حينئذٍ - وهو الهيئة - مفهوماً مُبيّناً،

و الشكّ إنّما هو في محصّلة- أى الأجزاء- و تقرّر في محلّه أنّ مقتضى القاعدة في مثله الاشتغال؛ إذ قد عرفت أنّ الهيئة ليست أمراً مُغايراً للأجزاء، بل هي نفسها و الأمر بها أمر بالأجزاء، يدعو نحوها، فلو شكّ في جزئية شىء أو شرطية لها فمتعلّق الأمر غير معلوم، ولا حجة على وجوب الإتيان به، فلا مانع من جريان البراءة فيه.

نعم: بناءً على ما ذهب إليه في «الكفاية»- من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة ماهية بسيطة مستكشفة بالآثار(1)- فالشكّ في جزئية شىء أو شرطية على مبناه شكّ في المحصّل فلا بدّ أن يقول بالاشتغال.

وأما ما يظهر من المحقّق القمى قدس سره- من أنّ الموضوع له للفظ الصلاة هو الأركان الأربعة أو الخمسة، و باقى الأجزاء و الشرائط خارجة عن المسمّى الموضوع له عارض عليها(2)- ففيه ما لا يخفى؛ إذ كيف يعقل عروض القراءة- مثلاً- على الركوع و السجود. هذا كلّه في بيان محطّ البحث.

### في أدلّة الصحيحى

#### إشارة

فلنشرع في أدلّة الطرفين فنقول:

#### في الاستدلال بالتبادر

استدلّ للصحيحى بالتبادر و انسباق الصلاة الصحيحى من الإطلاق، و هو علامة للحقيقة، و أنت- بعد ما عرفت من أنّ الصحّة و الفساد من الامور العارضة للوجود- خبير بفساد هذا الاستدلال؛ لأنّه إن اريد به تبادر ما يصدق عليه الصحيح

1- كفاية الاصول: 40.

2- قوانين الاصول 1: 43-44، مطارح الأنظار: 7.

بالحمل الشائع، لزم أن يكون الموضوع له فيها خاصاً، ولا يلتزم به المستدل، وإن اريد به تبادر مفهوم الصحيح بالحمل الأوّل فلا معنى له، اللهم إلا أن يريد بالصحيح التماميّة مسامحة، كما مرّ.

وبالجملة: لا ربط للصحة والفساد بالمقام.

و استدلال صاحب «الكفاية» بذلك (1) لا يُناسب مذهبه من عموم الموضوع له فيها وأن الموضوع له ماهية بسيطة ليست معروفة بنفسها، بل بالآثار والخواص (2).

ودعوى تبادر مفهوم الناهي عن الفحشاء أيضاً لا تلائم مذهبه المذكور، فإن الناهي عن الفحشاء ملازم للعنوان البسيط المذكور لا نفسه، و التبادر علامة كون اللفظ حقيقة في المتبادر، لا في لازمه.

ودعوى تبادر ذلك العنوان البسيط المستكشف بالآثار أيضاً غير معقولة؛ لاعترافه قدس سره بأنه مجهول الكنه والحقيقة، و معه كيف يمكن دعوى تبادره؟! فإنه عبارة عن انسباق معنى من المعاني من اللفظ إلى الذهن و مع مجهولية ذلك المعنى بكنهه كيف يمكن دعوى ذلك؟

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام هو الخلط و عدم التمييز بين التبادر وغيره؛ إذ قد يسبق معنى من المعاني من لفظ إلى الذهن عند الإطلاق بسبب الانساق الحاصل بكثرة الاستعمال فيه، كتبادر فرد من أفراد الإنسان من لفظه، و كانسباق الجود من لفظ «حاتم» مع أنه ليس من التبادر الذي هو علامة للحقيقة، و قد يتبادر من اللفظ معناه الحقيقي، و لسرعة الانتقال منه إلى فرد خارجي يُتخيّل أن المتبادر هو الفرد الخارجي، و ليس كذلك، فليس كلما سبق معنى من لفظ إلى الذهن هو علامة للحقيقة، بل الذي هو علامة للحقيقة هو التبادر الناشئ من حاق اللفظ.

1- كفاية الاصول: 44.

2- نفس المصدر: 39.

مضافاً إلى أنه يمكن منع دعوى تبادل هذا العنوان البسيط المستكشف بالآثار- على ما ذكره في «الكفاية»- من جهة أخرى هي أنّ هذه الآثار إنّما هي للوجود لا الماهية، فهي متأخرة عن الوجود، والوجود متأخر عن الماهية، فتلك الآثار متأخرة عن الماهية بمرتين، و معه كيف يمكن دعوى أنّ المتبادر هو الماهية الغير المعلومة ذاتاً، بل بالآثار المتأخرة عنها بمرتين؟!!

### في الاستدلال بصحة السلب عن الفاسدة

و استدللّ لهذا القول أيضاً بوجوه اخرى:

منها: صحة السلب عن الفاسدة وصحة الحمل على الصحيحة؛ لأنه مع الإخلال بجزء أو شرط يصدق عليها أنّها ليست بصلاة، و بانضمام أنّ صحة السلب المذكور يستلزم وضعها للصحيحة يثبت المطلوب.

وبعبارة اخرى: الأمر في المقام دائر بين وضعها للصحيحة أو الأعم، فنفي أحدهما مستلزم لثبوت الآخر.

ويشكل بأنّه قدس سره صرّح فيما سبق: أنّ المراد صحة سلب اللفظ بما له من المعنى الارتكازي، و حينئذٍ فإن أراد سلب لفظ الصلاة عن الفاسدة مع قطع النظر عن العناوين المعرّفة لها، كالنهى عن الفحشاء، فلا معنى له؛ لأنّ المفروض عدم العلم بماهية الصلاة إلا بهذه العناوين والآثار، فمع قطع النظر عن تلك الآثار ليس هنا معنى معلوم يجعل موضوعاً و يسلب عنه اللفظ بما له من المعنى.

وإن أراد سلبه منها بملاحظة هذه العناوين- بأن يقال: المعنى الملازم للناهي عن الفحشاء ليس بصلاة- فهو صحيح، لكن لا يثبت به الوضع للصحيح؛ لأنّ سلب العنوان الأخص لا يستلزم سلب الأعم (1).

1- ويمكن أن يقال: إنّ المراد سلب لفظ الصلاة بما لها من المعنى الارتكازي- الذي لا يُعلم حقيقته إلا بالآثار- عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، فإنّ هذا السلب صحيح، فيثبت أنّها مجاز في الفاسدة، و بضميمة المقدّمة- أى الدوران المذكور- يثبت أنّها موضوعة للصحيحة، و لا يرد عليه الإشكالات حينئذٍ.

وانقذ بذلك حال صحّة الحمل وإن لم يذكرها في «الكفاية»؛ لأنّه إن اريد به الحمل الشائع- فصحّة حمل الكلّي على الفرد- لا يستلزم مجازيّته في فردٍ آخر، وإن اريد به الحمل الأوّل فهذا الحمل بالنسبة إلى الصلاة الصحيحة صحيح، لكنّه لا يستلزم مجازيّته في الفاسدة.

### استدلال الصحيحى بالأخبار

ومنها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواصّ والآثار للمسمّيات مثل قوله عليه السلام

(الصلاة عمود الدين)

، أو

(معراج المؤمن)

، أو

(قربان كلّ تقى)

(1) ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذه الآثار إنّما هي للصحيحة دون الفاسدة.

ويشكل بأنّه لا يقتضى أنّها موضوعة للصحيحة لا غير، مع أنّه لا إشكال في أنّ هذه الآثار إنّما هي للواجدة لجميع الأجزاء والشرائط كلّها، مع أنّ أكثرهم على خروج القسمين الأخيرين من الشرائط، ومع عدمهما تنفّى تلك الآثار عنها، وعلى فرض دفع الإشكال بالنسبة إلى القسم الثالث منها- حيث إنّها شرائط ناشئة من قبل الأمر وليست دخيلة في المسمّى- يبقى الإشكال بالنسبة إلى القسم الثاني منها؛ لأنّها شرائط عقلية محضّة، مضافاً إلى أنّها آثار للوجود لا للماهية، كما عرفت.

الثالث من الوجوه: الأخبار الدالة على نفى ماهية الصلاة وطبيعتها عن الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، مثل قوله:

(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)

(2) أو

1- تقدّم تخريجها.

2- عوالي اللآلى 1: 196.

(1) ونحو ذلك ممّا هو ظاهر في نفى الطبيعة بمجرد فقد بعض الأجزاء والشرائط.

وفيه: أنّ دعوى أنّ النفي المذكور هو نفى الحقيقة مع كثرة استعماله ادّعاءً في غيره مثل نفى الكمال، ممّا لا يُصغى إليها.

### القطع بالوضع للمركبات التامة

الرابع من الوجوه: دعوى القطع بأنّ دأب الواضعين وديدنهم هو وضع الألفاظ للمركبات التامة الأجزاء والشرائط، كما هو قضية الحكمة الداعية إلى وضع الألفاظ للمعاني (2).

وفيه: أنّه أيضاً مجرد دعوى لا شاهد لها، ولذا قد يدعى القطع على خلافه وهو الحقّ أيضاً.

### وجه آخر للاستدلال بالتبادر وصحة السلب

هذا: ولكن هنا كلام يمكن تصحيح الاستدلال بالتبادر وصحة السلب به ثبوتاً لا إثباتاً ووقوعاً، وهو أنّك قد عرفت سابقاً: أنّ أوضاع الألفاظ ممّا وقعت تدريجاً بمرور الأيام والأعوام حسب ما اقتضته الحاجة وعدم اختصاصه بشخص خاصّ، ويشهد له ما نراه ونجده بالعيان أنّ بعض الأشياء المخترعة في هذه الأعصار، كالطيارات والسيّارات وسائر الآلات الجديدة العجيبة، ولم تكن موجودة في الأعصار السابقة، ولم تكن شيئاً مذكوراً لا لفظها ولا معانيها، وكذلك كلّ جزء من أجزائها ولوازمها وآلاتها ووضعوا لها ألفاظاً وأسماءً لا لخصوص فرد منها، بل لكليّتها

1- من لا يحضره الفقيه 1: 22، باب وقت وجوب الطهور، الحديث 1، عوالي اللآلي 2: 131/209.

2- مطارح الأنظار: 11-12.

وطبيعتها، مع عدم تبيين تلك الطبيعة للواضع مفصلاً جنساً وفصلاً، بل كانوا ينتقلون من الفرد إلى الكلى وجامعة الارتكازى من دون افتقار إلى معرفة كنهه و حقيقته، فإنه لا يتيسر ذلك إلا للخواص من الحكماء، و حينئذٍ فمن الممكن أن الواضع لمّا رأى فرداً من الصلاة يصلّيها مسلم التفت إلى أنّ لها صورة نوعيّة إجمالاً و طبيعة جامعة لشتات أفرادها المختلفة كمّاً و كيفاً، فوضع لفظ الصلاة لتلك الصورة النوعيّة المعلومة إجمالاً لا تفصيلاً جنساً و فصلاً، و لا يضرّ في ذلك اختلاف أفرادها كمّاً و كيفاً، كما لا يضرّ ذلك في مثل الطيّارة و السيّارة و البطيخ و نحوها، فللمستدلّ أن يدعى تبادر هذا المعنى الإجمالى الارتكازى فى أذهان العرف و العقلاء و صحّة السلب عن الفاقدة لبعض الأجزاء، و لا يتوجّه عليه الإشكالات المتقدّمة.

لكن هذا مجرد تصوّر، و أنّه ممكن، و ليس بممتنع، لكن الواقع خلافه؛ إذ لا شبهة فى أنّ المتبادر من لفظ الصلاة هو الأعمّ؛ أى الطبيعة لا بشرط الصحّة و الفساد، كما أنّ المتبادر من لفظ البطيخ و نحوه أيضاً ذلك.

### فى أدلّة الأعمى

#### إشارة

و استدللّ للأعمى أيضاً بوجوه:

الأول: التبادر (1): و هو حقّ لا غبار عليه، كما أشرنا إليه.

الثانى: استحالة وضعها للصحيح فيما لو نذر ترك الصلاة فى مكان مكروه (2) و بيان هذا الاستدلال يحتاج إلى تقديم مقدّمة، و هى:

أنّه لمّا كان الغرض من الأوامر و النواهى هو البعث إلى الإتيان بالمأمور به، و الزجر عن فعل المنهى عنه، فلا بدّ أن يكون متعلّق الأمر و النهى مقدوراً للمكلف؛

1- الفصول الغرويّة: 47، مطرح الأنظار: 14، درر الفوائد: 49.

2- قوانين الاصول 1: 51، الفصول الغرويّة: 48، مطرح الأنظار: 16.



بحيث يتمكن من فعله؛ لأنه مع عدم قدرته عليه امتنع إرادة الشارع له منه إرادة حقيقية.

نعم: يمكن ذلك في الموالى العرفية مع جهله بعدم قدرة العبد عليه، فإنه قد يتعلّق شوقه وإرادته وخطوره ونحوه بالمستحيل مع جهله باستحالته، لكنّه بالنسبة إلى الشارع المقدّس غير متصوّر، فيستحيل انقداح إرادته وأمره بإيجاد فعل لا يقدر عليه المكلف؛ لعدم ترتّب ما هو المطلوب من الأمر - وهو الانبعاث - عليه، والمفروض علمه بذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لو نذر ترك الصلاة في الأمكنة المكروهة كالحمام، فلو كانت الصلاة موضوعة للصحيحة لزم من تعلّق الأمر بها عدم تعلّقه بها، أو من صحّة النذر عدم صحّته؛ لأنّ المفروض أنّها موضوعة للصحيحة منها، فالمنذور هو ترك الصلاة الصحيحة، ولزم منه حرمتها في الحماّم؛ لأنّ فعلها - حينئذٍ - فيه حنث للنذر، وهو مأمور بالوفاء بالنذر، وحينئذٍ فلا يقدر المكلف على فعلها في الحماّم صحیحاً، فيلزم عدم تعلّق الأمر بالنذر بها؛ لأنّها فاسدة، فلا يتعلّق بها النهي؛ لعدم تعلّق النذر بترك الفاسدة، وهكذا، وما يلزم من وجوده عدمه محال، ويلزم عدم حصول الحنث بفعلها؛ لعدم إتيانه بالمنذور تركها، وهي الصحيحة، مع اتّفاقهم على حصول الحنث بفعلها فيه، فوضعها للصحيح مُستلزم لما هو مخالف لمعقد إجماعهم، بل مُستلزم للمحال، فوجب القول بأنّها موضوعة للأعمّ.

### مناقشة الأخوند لدليل النذر

وأجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله: أنّ امتناع تعلّق النذر بالصحيحة لا يستلزم القول بأنّها موضوعة للأعمّ؛ لأنّه من الممكن تعلّق النذر بالأعمّ مع أنّها موضوعة للصحيحة (1).

## في الإيراد على ما في «الكفاية»

أقول: لا شبهة في أن متعلق النذر ليس هو الأعم؛ إذ يشترط في متعلق النذر المذكور مرجوحيته - أي مرجوحية الفعل وراجحية تركه - لما قرّر في محلّه من اعتبار الرجحان في متعلق النذر، ومجرّد القراءة والركوع والسجود في الحّمّام ليس مرجوحاً وتركها راجحاً، وليست هذه متعلق النذر أيضاً؛ ضرورة أن متعلقه هي الصلاة الصحيحة؛ أي المأمور بها الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وهي المكروهة في الحّمّام، وهذا بحث مستقل لا ربط له بالمقام، لكن لا بأس بالإشارة إليه إجمالاً، فنقول:

قد يقال: إنّ الصلاة الصحيحة لا يتعلّق بها النذر ولا ينعقد؛ لأنّ الكراهة في العبادات بمعنى أنّ هذا الفرد أقلّ ثواباً، فالمرجوحية فيها إضافية، ولا يكفي في صحّة نذر الترك المرجوحية الإضافية، فإنّها بمعنى أنّه أقلّ ثواباً من فرد آخر، كالصلاة في البيت، والصلاة في البيت أيضاً أقلّ ثواباً من الصلاة في المسجد، وهكذا، فلو أوجب ذلك الكراهية لزم كراهية الصلاة في جميع الأماكن سوى المسجد الحرام، وهو واضح البطلان، فلا تتحقّق الكراهية بالمعنى المصطلح في الصلاة في الحّمّام، بل بمعنى المرجوحية الإضافية، وهي لا تكفي في صحّة نذر تركها في الحّمّام ونحوه ويعتبر الرجحان الذاتي في متعلقه (1) انتهى.

أقول: لا إشكال في أن الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع دون الأفراد - كما تقرّر في محلّه - فالأمر بالصلاة إنّما تعلّق بطبيعة الصلاة، وهي راجحة، والمرجوح هو إيقاعها في الحّمّام، وهو المتعلّق للنذر، فالإشكال والاشتباه ناش عن الخلط بين ما هو متعلّق النذر وبين ما هو متعلّق الأمر، فإنّ متعلّق الأمر هي الطبيعة، وهي راجحة، ومتعلّق النذر هو إيقاعها في الحّمّام الذي هو الكون الرابط، وهو مرجوح، ولا تنافى بينهما، والإشكال إنّما يتوجّه لو تعلّق النذر بالطبيعة.

و حينئذٍ: فلو أوقعها في الحمّام صحّت و تحقّق امتثال الأمر بالطبيعة المأمور بها، لكنّه خالف الأمر النذرى المتعلّق بترك إيقاعها في الحمّام، و يتحقّق الحنث، و هذا نظير شرب المباح من آنية الذهب و الفضة، فإنّ المحرّم هو الشرب منها- أى المعنى المصدري- لا المشروب، بخلاف شرب الخمر من الطرف المباح، فإنّ المحرّم هو المشروب، لا الشرب من الأنية المباحة، و بخلاف شرب الخمر من آنية الذهب و الفضة، فإنّه ارتكاب الحرامين مستقلّين: شرب الخمر، و الشرب من آنية الذهب و الفضة، و سيّجى ء فى باب الاجتماع الأمر و النهى أنّ جواز اجتماع حكمين فى شىء واحد مع تعدّد الجهة من البديهيّات، و لهذا يمكن القول بصحّة الصلاة فى الدار المغصوبة، و أنّه مطابق للقاعدة، إلّا أن ينعقد الإجماع على خلافه.

## الكلام فى ثمرة هذا النزاع

### إشارة

قد يقال: بظهور الثمرة لهذا النزاع فى جواز الأخذ بالإطلاق و عدمه فيما لو شكّ فى جزئية شىء أو شرطية للصلاة، فعلى القول بوضعها للصحيح لا يجوز التمسك به لنفى جزئيته أو شرطية، و يصحّ على الأعم (1) و لكنّ الأخذ بالإطلاق على هذا القول مبنى على اتحاد المتبادر من لفظ الصلاة فى هذا الزمان مع المتبادر منها فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام و إثبات ذلك، و إلّا فمع احتمال أنّ المتبادر منها فى هذا الزمان غير ما هو المتبادر منها فى ذاك الزمان، لا يصحّ التمسك به.

و دعوى إمكان إحراز الاتّحاد بأصالة عدم النقل (2).

مدفوعة: بأنّ المسلّم من بناء العقلاء فى أصالة عدم النقل هو ما لو شكّ فى نقل لفظٍ عن معنى حقيقى معلوم إلى معنى آخر، و ما نحن فيه ليس كذلك.

1- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 129.

2- نهاية الأفكار 1: 67.

ولكن يمكن دفع الإشكال: بأن احتمال الاختلاف بين المتبادر من لفظ الصلاة في هذا الزمان وبينه في الزمان السابق، بدوى يرتفع بأدنى تتبع في الأخبار والآيات المنزلة في أوائل البعثة، بل دعوى القطع باتّحادهما غير مُجازفة؛ فإن أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة كانوا لا يفهمون من لفظ الصلاة إلا ما يفهم منها في هذا العصر، فهذا الإشكال غير وجيه.

### نعم استشكل فيه بوجهين آخرين:

الأول: أنّ الخطابات الواردة في الكتاب والسنة ليست في مقام البيان، بل في مقام أصل التشريع وجعل القانون إجمالاً، كما هو المُتعارف بين المُقننين من العرف والعقلاء؛ من جعل القوانين أولاً، ثم تفصيلها وذكر الفصول والمستثنيات، والتمسك بالإطلاق إنّما يصحّ إذا كان المتكلم في مقام البيان، وحينئذٍ فلا يصحّ الأخذ بالإطلاق على الأعمّ أيضاً لنفي الجزئية أو الشرطية المشكوكتين (1).

وقد يجاب عن هذا الإشكال: بأنّه يكفي الإطلاق التعليقي في ظهور الثمرة؛ بأن يقال: لو فرض أنّ الإطلاقات في مقام البيان جاز التمسك بها على الأعمّ، دونه على الصحيح (2).

والحقّ في الجواب: هو أنّ دعوى ورود جميع الخطابات في الكتاب والسنة في مقام الإجمال والإهمال، لا في مقام البيان، مجازفة جداً؛ لأنّ جُلّ الخطابات الشرعية واردة في الكتاب والسنة في مقام البيان، كقوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (3) الآية، فلو فرض أنّ للصوم معنىً معيّناً مبيناً عند العرف، كالإمساك عن الأكل والشرب ونحوهما - مثلاً - وشكّ في أنّ الإمساك عن شرب التتن واجب أيضاً

1- انظر نفس المصدر 1: 96.

2- أجود التقريرات 1: 45، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 129.

3- البقرة (2): 185.

أولاً، كذلك الحقنة بالجامد- مثلاً- فلا مانع من التمسك بالإطلاق لنفيه، وكذلك الكلام في مثل قوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُصْمَهُ»<sup>(1)</sup> الآية، فإذا كان لمعنى الغنيمة والخمس مفهوم معين مبيّن، وشكّ في اعتبار خصوصيّة، فلا مانع من الأخذ بالإطلاق لنفيه.

الثاني: أنّ الأخذ بالإطلاق وإن لم يصحّ على قول الصحيحى، لكنّه على قول الأعمى أيضاً كذلك، فإنّ المسمّى بناءً على هذا القول وإن كان أعمّ من الصحيح والفساد، لكنّ المأمور به المطلوب إيجاد هو الصحيح على كلا القولين اتفاقاً، وحينئذٍ فالصلاة المأمور بها المطلوبة من المكلف على قول الأعمى أيضاً هي الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، وحينئذٍ فلا يجوز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين من غير فرقٍ بينهما إلا أنّ الجزء والشرط لا دخل لهما في المسمّى على الأعمّ بخلافه على الصحيحى فالأخذ بالإطلاق على الأعمى من قبيل التمسك به في الشبهة المصدقية للمخصّص<sup>(2)</sup>.

واجب عن هذا الإشكال: بأنّ هذا إنّما يسلم ويصحّ إذا كان المقيد هو الدليل اللبّي الارتكازى الحافّ بالكلام والمقترن به أو اللفظى، و أمّا لو فرض أنّه دليل لبّي غير ارتكازى التمسك فيه في الشبهة المصدقية أيضاً لنفى ما شكّ في اعتباره شرطاً أو شرطاً، نظير التمسك بعموم (لعن الله بنى امية قاطبة)

؛ لجواز لعن من شكّ في إيمانه، كعمر بن عبد العزيز، بخلافه على قول الصحيحى<sup>(3)</sup>.

والحقّ: أنّ الفرق بين الدليل اللبّي الغير الارتكازى وبين غيره- في جواز التمسك بالعموم أو الإطلاق في الأول دون الثاني- إنّما يصحّ في الشبهة المفهوميّة، كما

1- الأنفال (8): 41.

2- انظر فوائد الاصول 1: 78، مطارح الأنظار: 9.

3- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 130.

لو شكَّ في أنَّ الفاسق في «لا تكرم الفساق» المخصَّص لقوله: «أكرم العلماء» هل هو عبارة عن خصوص المرتكب للكبائر، أو الأعم منه و من المرتكب للصغائر؟

فإنَّ الفرق بينهما- حينئذٍ- حسن، وأمَّا في الشبهة المصداقيَّة فلا يصحَّ التمسُّك بالعموم مطلقاً.

والفرق: أنَّ القدر المتيقَّن من الخارج عن العموم في الشبهة المفهوميَّة هو المرتكب للكبائر في المثال في المخصَّص اللَّبِّي الغير الارتكازي، فيبقى المشكوك خروجه- وهو المرتكب للصغائر- تحت العموم أو الإطلاق، وفي الشبهة المصداقيَّة ليس كذلك، كما لو علم أنَّ مفهوم الفاسق هو الأعم، لكن شكَّ في أنَّ زياداً فاسق أو لا، فإنَّ خروج عنوان الفاسق المعلوم مفهومه- على الفرض- معلوم، فلا وجه للتمسُّك بالعموم أو الإطلاق بالنسبة إلى ما احتُمل مصداقيته للمخصَّص المعلوم الخروج عن العموم أو الإطلاق.

والحقُّ في الجواب: عن أصل الإشكال أن يقال: إنَّ طريقة الشارع في بيان الأحكام و جعلها هو كطريقة العقلاء المقتنين في جعل القوانين الكلِّيَّة أولاً، ثمَّ بيان المستثنيات والقيود والشرائط الزائدة عن المسمَّى فالصلاة المأمور بها بنحو العموم على قول الأعمى في لسان الشرع حقيقة في هذا المعنى الأعم، لا أنَّه استعملها مجازاً في هذا المعنى، ثمَّ ذكر قيودها وشرائطها.

والحاصل: أنَّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»\*- مثلاً- مستعمل في ذلك المعنى الأعم حقيقةً على قول الأعمى، و أنَّه المعنى الحقيقي للصلاة عنده، وأمَّا القيود والشرائط فهي خارجة عن المسمَّى، معتبرة في المأمور به، فما ثبت شرطيته أو جزئيته فهو، وإلاَّ يُتمسَّك بالإطلاق لنفي شرطيته أو جزئيته، بخلافه على قول الصحيحى، فإنَّ الموضوع له والمستعمل فيه لفظ الصلاة عنده هي للتامة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، فيجب عنده الإتيان بكلِّ ما احتمل اعتباره ودخله في الصلاة

شطراً أو شرطاً، ولا يصح التمسك بالإطلاق، وحينئذٍ فالإشكال غير متوجه.

فحاصل بيان الثمرة: هو أنه حيث إن لم تعلق الأمر - على قول الصحيحى - مفهوماً محصلاً مبيّناً، فمرجع الشك في اعتبار شىء و دخله في الصلاة شطراً أو شرطاً إلى الشك في المحصل، فيجب الإتيان بكل ما احتمل اعتباره عقلاً؛ لتحصيل العلم بالفراغ عن المكلف به، ولا مجال للبراءة فيه.

و أما على قول الأعمى فمتعلق الأمر هو المعنى الأعم، وليس له مفهوم محصّل مبيّن؛ ليكون المكلف موظفاً بتحصيله عقلاً بالإتيان بجميع ما احتمل اعتباره، بل المرجع في المشكوك اعتباره هو البراءة؛ لعدم قيام الحجّة على وجوب ما عدا الثابت اعتباره، نعم يجب الإتيان بالمسمّى؛ أى معظم الأجزاء، أو الأركان الأربعة، أو الخمسة، أو غيرها ممّا هو دخيل فى المسمّى على اختلاف الآراء.

و حينئذٍ فيقع الإشكال على الصحيحى: بأن مقتضى مذهبه عدم جريان البراءة فى الجزء أو الشرط المشكوكين، مع أنّ القائلين به كالشيخ الأعظم (1) والميرزا النائينى (2) وغيرهما قدس سرهم اختاروا جريان البراءة فيهما فى مبحث البراءة.

و الوجه فى ذلك: أنّ الصلاة وإن كانت موضوعة للصحيحة عندهم، لكنّها موضوعة عندهم لنفس الأجزاء والشرائط لا العنوان الكلى، وأنّ الأجزاء والشرائط محصّلة له وأنّ استعمالها فى الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط، كصلاة المرضى والغرقى ونحوهم، بنحو التجوّز و المسامحة، و كثر استعمالها فيها حتّى صارت حقيقةً فيها أيضاً، فمرجع الشك فى جزئية شىء أو شرطية - حينئذٍ - إلى الشك فى تعلق الأمر به، ولا حجّة عليه، فلا مانع من جريان البراءة حينئذٍ.

و لا إشكال أيضاً فى جريانها على مذهب المحقق العراقى قدس سره: من أنّها موضوعة

1- فرائد الاصول: 273.

2- فرائد الاصول 1: 79 و 4: 207.

للجامع الذى ذكره(1).

### الإشكال فى جريان البراءة على مذهب الآخوند

و أمّا الإشكال فى جريانها على مذهب صاحب «الكفاية» من أنّها موضوعة لعنوان بسيط ملازم للنهى عن الفحشاء ونحوه، كنفس عنوان النهى عن الفحشاء، ونحوه من العناوين البسيطة أو المركبة، غير العنوان الذاتى المقولى:

حيث إنّّه إن أراد أنّها موضوعة لما من شأنه النهى عن الفحشاء ولو بنحو الاقتضاء، لا النهى عن الفحشاء بالفعل(2) فلا سبيل للصحيحى إليه؛ لأنّ مرجعه إلى القول بالأعمّ؛ لأنّ المراد بالاقتضاء أنّ الصلاة ليست عدّة تامّة للنهى عن الفحشاء، بل مقتضية لذلك، و أنّها من المعدّات لذلك، فلا ينافيه اعتبار شىء آخر جزءاً أو شرطاً فى التأثير الفعلى، وهو ممّا لا ينكره الأعمى، بل هو مدّعه بعينه.

وإن أراد أنّها موضوعة للملازم للنهى عن الفحشاء بالفعل أو لنفسه كذلك، فلا مجال لجريان البراءة، سواء قلنا: إنّ للصلاة مراتب متفاوتة مختلفة أم لا، و سواء قلنا باتحاد العنوان المذكور مع الأجزاء أم لا؛ لأنّ مفهوم المأمور به عنوان معلوم مبيّن؛ أى عنوان النهى عن الفحشاء أو الملازم له، فيجب تحصيل العلم بحصوله فى مقام الامتثال بالإتيان بكلّ ما احتمال اعتباره فيه؛ لأنّه من قبيل الشكّ فى المحصّل، فعلى هذا القول لا بدّ من الحكم بالاشتغال، مع أنّ مذهبه قدس سره هو البراءة و لا يندفع هذا الإشكال بالالتزام بأنّ للمأمور به مراتب متعدّدة متفاوتة، كما أشرنا إليه.

هذا كلّه فى العبادات.

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 119.

2- انظر كفاية الاصول: 40.



## في جريان النزاع في المعاملات

### إشارة

وَأَمَّا المعاملات ففي جريان هذا النزاع فيها وعدمه خلاف.

والمشهور التفصيل بين القول بأن ألفاظها موضوعة للمسببات أو الأسباب، فيجري على الثاني، دون الأول (1).

توضيح ذلك: أن الماهيات على قسمين: حقيقية تكوينية، واعتبارية فرضية، ولكل منهما أسباب وعلل موحدة لها، إلا أنها في الأول حقيقية أيضاً، وفي الثاني اعتبارية يعتبرها العقلاء، وليس لها واقع وحقيقة كمسبباتها، كالبيع والإجارة والنكاح وغيرها، وحينئذٍ فقد يُقال في وجه القول بعدم جريان هذا البحث فيها- على القول بوضعها للمسببات-: إن ملاك الصحة هو ترتب الآثار، والمسببات في المعاملات هي نفس تلك الآثار المترتبة على الصحيحة منها، فإذا كانت أسماؤها موضوعة لنفس تلك الآثار المترتبة على السبب الصحيح ليس إلا، فلا معنى للبحث عن أنها موضوعة للصحيحة أو الأعم، وقد يُعبر عن ذلك: بأن المسببات أمور بسيطة، والبسيط يدور أمره دائماً بين الوجود تاماً والعدم، ولا يُتصور وجوده ناقصاً، فلا- يمكن تصوير جامع بين التام والناقص؛ ليقع البحث في أن اللفظ موضوع له أو لخصوص الصحيح.

### في أقسام البيع عند المحقق العراقي و مناقشتها

قال المحقق العراقي قدس سره بعد بيان ذلك: إن البيع- حيث يراد به المسبب- يُتصور على وجوه:

أحدها: أنه أمر حقيقي واقعي يتحقق في الواقع عند تحقق بعض أسبابه، وحينئذٍ

1- نهاية الدراية 1: 56-57، بدائع الأفكار (تقارير العراقي) 1: 138، كفاية الاصول: 49، درر الفوائد: 54.

يكون نهى الشارع عنه تخطئة للعرف الذى يرى وقوعه بالسبب الذى توصل به إليه.

وثانيها: أنه أمر واقعى يتحقق فى الواقع بنحوين من الأسباب، إلا أن الشارع اشترط فى تحقق أحكام البيع - من وجوب التسليم وحرمة تصرف البائع فى المبيع - أن يكون البيع متحققاً بسببٍ معيّنٍ مخصوص، وإن اشترك السببان أو الأسباب فى إيجاده وتحققه إلا أن الشارع إنما يرتب آثار الملكية وأحكامها على تحققه فى بعضها دون بعض.

ثالثها: أن يكون مفهوم البيع فى نظر العرف والشرع شيئاً واحداً، إلا أن مصاديقه بما أنها أمور اعتبارية تختلف باختلاف الاعتبار، ولهذا قد يعتبر العرف مصداقاً لا يعتبره الشارع، بل يعتبر غيره.

ثم قال ما حاصله: أنه بناءً على الوجه الأول لا - مجال للنزاع فى أسماء المعاملات، وأما على الوجهين الأخيرين فللنزاع فيهما مجال واسع (1) انتهى.

أقول: ما ذكره من الأقسام مجرد فرض وتصوّر لا واقع له؛ ضرورة أنه ليس للبيع حقيقة فى نفس الأمر، وليس مثل سائر الأمور التكوينية، ولا - يحتمل ذلك، وكذلك الملكية، فإنها من الأمور الاعتبارية، ومنشأ الاعتبار فى ابتداء تكوّن البشر وزمان بساطة حياته ومعاشه هو الحياة، وأن من حاز شيئاً من المباحات وتسلط عليه اعتبروه ملكاً له، يضيفونه إليه ما دام تسلطه عليه باقياً، ولو سلب أحد سلطنته عليه ولو قهراً وأخذه منه، اعتبروه ملكاً للثانى، وهو محيط توخّش البشر.

ثم لما ارتقوا وتمدّن البشر، واحتاج فى بقائه وحياته ومعاشه إلى مساكن وملابس ومطاعم وغير ذلك، ولم يتمكن كل واحد من تحصيل جميع ما يحتاج إليه فى معاشه، اعتبروا البيع والإجارة وغيرهما من المعاملات، ورتّبوا عليها الآثار - أى النقل والانتقال ونحو ذلك - فعند ذلك وضعت المعاملات والمعاوضات بينهم، فكان

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 138.

يبيع من عنده الطعام باللباس الذي لآخر، وهكذا وقع التبادل في أمتعتهم، وهو محيط تمدن البشر.

ثم إن الشارع أيضاً اعتبر تلك المعاملات، إلا أنه زاد فيها قيوداً وشروطاً، مثل عدم كونه ربوياً، فلم يعتبر البيع الربوي - مثلاً - لمكان المفسدة فيه.

فظهر أن البيع في محيط التمدن عبارة عن ماهية اعتبارية للعرف والعقلاء، وكذا الإجارة ونحوها، فهي عندهم من الأمور البسيطة الاعتبارية التي يترتب عليها الآثار، وأمرها دائر بين الوجود تاماً والعدم، ولا قسم ثالث لها، فبيع الخمر والخنزير والبيع الربوي ليس عندهم بيعاً؛ بمعنى أنهم لم يعتبروه، لا أنهم اعتبروه، ولكن لم يترتبوا عليه الأثر.

وحينئذٍ فاحتمال أن لها ماهيات حقيقية وعناوين واقعية مما لا مجال له أصلاً، فلا يعقل فيها هذا النزاع؛ لما عرفت من دوران الأمر فيها بين الوجود والعدم.

وبالجملة: الأمور الاعتبارية متقومة بالاعتبار، وبدونه ليست بشيء، والمعتبر:

إما من العقلاء، فيختلف باختلاف الأعصار والأمصار، فقد يعتبر معاملة في مصر دون مصر، وفي عصر دون عصر آخر، كما نشاهد ذلك في بعض المعاملات المخترعة في الأعصار الجديدة، كالمعاملة المسماة بـ «البيمه»<sup>(1)</sup> فتزويج الأمهات إما متحقق مؤثر، كما هو كذلك عند المجوس، أو غير متحقق أصلاً، كما هو كذلك عند سائر العقلاء، لا أن له واقعاً متحققاً لكنه غير مؤثر، يُسمى فاسداً. هذا في محيط التمدن.

وأمّا في محيط الشرع ففيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون اعتبار الشارع أيضاً كاعتبار العقلاء، يدور أمر المعاملات عنده بين الوجود والعدم.

وثانيهما: أن لا يكون كذلك، بل اعتبر بعض المعاملات، ولكن لم يترتب عليه

1- البيمه: كلمة فارسية ومعناها التأمين.

الأثر، وهو المسمّى بالفاسد، فالبيع الربوى بيع اعتبره الشارع بيعاً، لكن لم يرتّب عليه الأثر، والمرجع المحكّم فى تشخيص أحد الاحتمالين و ترجيحه و تعيينه مذاق المتشرّعة و عرفهم و لا شبهة أنّ المرتكز فى أذهانهم هو الاحتمال الأول.

بل يمكن أن يقال: بامتناع الاحتمال الثانى بالنسبة إلى الشارع من حيث إنّه لغو، فإنّ اعتباره البيع و النكاح مع عدم ترتّب الأثر عليهما، لغوٌ يستحيل صدوره منه تعالى.

فالحقّ: أنّ الأمر فى المعاملات لدى الشارع أيضاً دائر بين الوجود و العدم، كما هو كذلك فى محيط العقلاء، و حينئذٍ فلا مجال للنزاع.

هذا كلّ بناءً على أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسبّبات.

### **النزاع فى المعاملات مع وضعها للأسباب**

و أمّا بناءً على أنّها موضوعة للأسباب فالحقّ جريان النزاع فيها.

فإنّ الصحيحى يقول: بأنّها موضوعة للأسباب الجامعة لجميع الأجزاء و الشرائط المعتبرة فيها؛ من تقديم الإيجاب على القبول، و الماضويّة، و العرييّة، و نحوها.

و الأعمى يقول: إنّها موضوعة لطبيعة الإيجاب و القبول لا بشرط من حيث الأجزاء و الشرائط الغير الدخيلة فى المسمّى.

هذا: و لكن قال فى «الكفاية»: بعد ما ذكر من إمكان النزاع على القول بأنّها موضوعة للأسباب، لكن لا يبعد كونها موضوعة للصحيحة، و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً، و الاختلاف بين العرف و الشرع إنّما هو فيما يعتبر فى تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما فى المعنى، بل الاختلاف فى المحقّقات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف فى تخيّل كون العقد بدون ما اعتبره فى تأثيره محقّقاً

لما هو المؤثر، كما لا يخفى (1) انتهى.

ويرد عليه: أنه إن أراد أن البيع موضوع لمفهوم العقد المؤثر أو العقد الصحيح بالحمل الأولي، فلا أظن أن يلتزم به لاستلزامه الترادف بين لفظ البيع و لفظ العقد المؤثر، واتحاد مفهوميهما.

وإن أراد أن البيع موضوع لماهيّة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعبرة التي إذا وجدت لا- تنطبق إلا على الصحيح، فلا- ريب أن الاختلاف بين العرف والشرع- حينئذٍ- ليس في المصاديق والمحققات، بل الاختلاف بينهما إنما هو في الماهيات في وعاء تقررها الماهوى؛ حيث إن البيع عند الشارع هو الماهية المقترنة بكذا فقط، مع أنها بدون هذا القيد أيضاً بيع عرفاً، وهذا كما ترى اختلاف في الماهية.

### في نفي ثمره النزاع في المعاملات

ثم أنه ذكر بعض الأعظم: أنه لا يترتب على هذا النزاع في المعاملات ثمره؛ لجواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين:

أما على الأعم: فواضح.

أما على الصحيح: فلأن لكل واحد من عناوين المعاملات عند العرف مفهوماً مبيّناً، تنصرف إليه الإطلاقات الواردة في الشرع، فلا إجمال فيها كي يقال بعدم جواز التمسك بها لنفي جزئية المشكوك جزئيته أو شرطيته، بل تنزل الإطلاقات على المعنى العرفي، فيؤخذ به و يتمسك بالإطلاق لنفي جزئية المشكوك جزئيته أو شرطيته، إلا إذا احتمل اعتباره عند العرف في المسمى.

و حينئذٍ: فالصحيحى و الأعمى يشتركان في جواز التمسك بالإطلاق اللفظي،

فلا ثمرة تترتب على هذا النزاع في المعاملات (1) انتهى.

لكن قد عرفت: أن اختلاف العرف و الشرع فيها ليس في المصاديق و المحققات، بل في تقرّرها الماهوي، و أنّها في نظر الشارع مقيّدة بقيود، و بدونها ليست بيعاً عنده، بخلافه في نظر العرف.

و حينئذٍ: فلا وجه لما ذكره قدس سره؛ لأنّ الإطلاقات بعد فرض عدم تنزِيلها على المعنى العرفي مجملة، لا يصحّ التمسك بها على الصحيح للشكّ في تحقق ماهية البيع بدون ذلك الشرط المشكوك عند الشرع، بخلافه على الأعمى.

هذا في مقام الثبوت.

و أمّا في مقام الإثبات: فالظاهر أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات لا الأسباب، و أنّها عند العرف و الشرع عبارة عمّا توجد بالأسباب، و لذا ترى يقولون: «بعثُ الدار و أجريْتُ صيغته».

### الإشكال على وضع المعاملات للمسببات و حله

لكن هنا عويصة: حيث إنك عرفت أنّ مقتضى كونها موضوعة للمسببات عدم جواز الأخذ بالإطلاق على كلا القولين؛ لما تقدّم من أنّ الاختلاف بين العرف و الشرع فيها ماهوي، لا في المصاديق، و لازم ذلك عدم تنزِيل الإطلاقات على المعنى العرفي فتصير مجملة، فلا يصحّ التمسك بالإطلاقات فيها؛ لأنّه من قبيل التمسك به في الشبهة المصدّقية، مع أنّ دأب الفقهاء هو التمسك بالإطلاق لنفي ما شكّ في اعتباره فيها.

و لا محيص عن هذا الإشكال: إلّا بأن يقال باتّفاق العرف و الشرع في مفهوم البيع و ماهيته و غيره من سائر المعاملات، و أنّ البيع عندهما عبارة عن مبادلة مال بمال، أو انتقال العين، و الإجارة عبارة عن انتقال المنفعة، إلّا أنّ دائرتهما عند العرف

1- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 140-141.

أوسع منها عند الشرع، وأن بيع الخمر والخنزير من مصاديق البيع عرفاً لا شرعاً؛ بمعنى أن الشارع لم يعتبره بيعاً، لا أنه اعتبره لكن لم يرتب عليه الأثر؛ لما عرفت من استلزامه اللغوية، واعتبار الشارع أن لا يكون المبيع خمراً وخنزيراً يدلّ بنحو الاقتضاء على إعدامه هذا المصداق للبيع وخروجه عن البيع تخصصاً لا تخصيصاً، فالبيع الربوي بيع عرفاً لا شرعاً.

و حينئذٍ: لو شكّ في اعتبار قيدٍ أو شرطٍ شرعاً، فللتمسك بالإطلاق لنفيه مجال، مثل إطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) أو قوله عليه السلام:

(الصلح جائز بين المسلمين إلا ما أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً)

(2)، فيحكم بعدم اعتبار هذا القيد والشرط، وأن المراد هو الانتقال العرفي.

نعم: لو قامت حجة على اعتبار قيدٍ لم يعتبره العرف- كأن لا يكون ربوياً ونحوه- يستكشف منه بدلالة الاقتضاء تخطئة الشرع للعرف في المصداق.

وإن أبيت عن ذلك، وقلت: إن ذلك من قبيل التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقية، فيمكن أن يقال بجواز التمسك بالإطلاق المقامي لنفي ما شكّ في اعتباره شرطاً أو شطراً؛ حيث إن للبيع والصلح ونحوهما- مثلاً- عند العرف معنىً معيّناً، فلو اعتُبر فيهما قيد شرعاً أو أنّ لهما معنىً آخر مغايراً لمعناه العرفي، لزم عليه البيان، فعدم البيان وإطلاقه لقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أو

(الصلح جائز)

، دليلٌ على اتّحاد معنيهما شرعاً و عرفاً وعدم اعتبار المشكوك.

لكن قد يستشكل على ذلك في هذا المورد ونظائره: بأن التمسك بالإطلاق المقامي يتوقّف على إحراز عدم ذكر القيد، فلعله ذكره ولم يصل إلينا، ولم يتنبّه إليه نقله

1- البقرة (2): 275.

2- وسائل الشيعة 13: 164، كتاب الصلح، باب أنّ الصلح جائز بين الناس... الحديث 2، وفي المصدر (إلا صلحاً أحل...).

الأخبار أو كان عدم نقلهم اعتماداً على حكم العقل أو مقتضى الأصل، و يتوقف أيضاً على أن عدم ذكر الشارع له لم يكن لأجل الاعتماد على أصل عقلائي موافق كأصالة الفساد فى المعاملات، فلعلّ للبيع ونحوه لدى الشارع قيوداً و شرائط لم يذكرها الشارع فى مقام البيان اعتماداً على الأصل.

و أمّا جواز التمسك بالإطلاق المقامى فى العبادات فلوجود الأصل على الخلاف كأصل البراءة، بخلاف المعاملات، فإنّ الأصل فيها الفساد، كما عرفت.

و بالجمله: التمسك بالإطلاق المقامى فى المقام لنفى اعتبار المشكوك اعتباره، متوقف على إحراز الأمرين المتقدمين، و أمّا التمسك لنفيه بقضية عموم البلوى- و أنّ المعاملات ممّا يُبتلى بها الناس فى جميع الأعصار و الأمصار، فمع عدم البيان يستكشف عدم اعتباره، و إلاّ لتُلبّ إلينا؛ لمكان عموم الابتلاء- ففيه أنّه إنّما يصحّ مع الالتفات و عدم غفلة التّفكّر عنه، و لم يثبت ذلك.

### انصراف أدلة المعاملات إلى العرفية منها

هذا، و يمكن أن يقال: إنّ لا شبهة فى انصراف أدلة المعاملات- مثل «أحلّ الله البيع» (1) و «أوفوا بالعقود» (2)- إلى ما هو المتعارف من تلك المعاملات عند العرف و العقلاء، فإنّ الشارع أيضاً كواحدٍ من أهل العرف ليس له اصطلاح خاصّ فى خطاباته المتوجهة إلى العرف قطعاً.

و حينئذٍ: فما هو عند العرف هو المنصرف إليه الإطلاقات، و هذه الإطلاقات مسوقة لإمضاء المعاملات العرفية.

و أمّا ما ردع عنه الشارع و لم يُمضه، كبيع الخمر و الخنزير و نحوهما، فليس

1- البقرة (2): 275.

2- المائدة (5): 1.



لأجل أنها ليست بيعاً عرفياً؛ بنحو إعدام الموضوع في العرف؛ لأنه كذب.

وأما الحكم بإعدام الموضوع شرعياً فهو صحيح، لكن لا ارتباط له بأدلة الإمضاء؛ لتغاير الموضوعين من جهة لحاظ محيط الشرع في أحدهما ومحيط العرف في الآخر، نظير عدم الارتباط بين «لا تكرم التجار» وبين «أكرم العلماء» وحينئذٍ إخراج بعض الأفراد من قوله: «أحلَّ الله البيع» لا يخلو أنه بأحد نحوين:

إما: بنحو التخصيص والإخراج الحكمي، مع بقاء الموضوع وعدم إعدامه عرفاً، وحينئذٍ فالبيع الربوي بيع عرفي، لكن لا يترتب عليه الأثر.

وإما: بنحو الإخراج الحكمي، لكن بلسان نفي الموضوع، لا إعدام الموضوع في محيط العرف، المعبر عنه بالحكومة، فقوله تعالى: «أحلَّ الله البيع» مطلقٌ يتمسك بإطلاقه الشامل لجميع أنواع البيع العرفي، فمتى ظفرنا بالمقيّد والمخصّص نأخذ به، ومع الشك في اعتبار قيدٍ أو شرطٍ؛ لعدم قيام حجة عليه، فلا مانع من التمسك بالإطلاقات لنفيه، فتأمل جيداً.

### خاتمة: في أنحاء اعتبار أجزاء الماهيات وشروطها وأحكامها

#### إشارة

أجزاء الماهيات الاعتبارية على نحوين:

أحدهما: ما هي مقومة لها؛ بحيث يستلزم انتفاؤه انتفاء الماهية، كالركوع والسجود ونحوهما في الصلاة؛ بناءً على القول بالصحيح، أو انتفاء الماهية المأمور بها على الأعم.

وثانيهما: ما ليس كذلك، وهذا القسم: إما قبل وجود الماهية كالتكبيرات الست الافتتاحية للصلاة؛ على الأقوى من أن الأخيرة هي تكبيرة الإحرام، وإما مقارن لها، كالقنوت وسائر المستحبات الواردة في الصلاة، أو متأخر عنها، كالسلام الأخير على القول بالخروج من الصلاة بالسلام الأول.

وقد تُعتبر في الماهيات شروط، كالطهارة و الستر و الاستقبال و نحوها في الصلاة، فلا تتحقّق تلك الماهية بدونها، وقد يعتبر شرط لأجزاء الماهية: إمّا في تحقّقها، أو في جزئيتها للصلاة، كالطمأنينة في حال الركوع و السجود و القراءة و غيرها، وقد يعتبر شرط لفردٍ خاصّ كإيقاع الصلاة في المسجد.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه لا شبهة في انتفاء الماهية بانتفاء الأجزاء و الشرائط المعتبرة في الماهية نفسها، بناءً على قول الصحيحى، و انتفاء الماهية المأمور بها على قول الأعمى.

وأمّا الأجزاء الغير المقومة فهي ليست كذلك، فإنّ انتفاء مثل القنوت و التكبيرات الافتتاحية، لا يوجب انتفاء أصل الماهية أو الماهية المأمور بها، بل هي شرائط لكمال الفرد، كما ذكره الاصوليون.

لكن فيه إشكال: هو أنّه كيف يوجب القنوت كمال سائر الأجزاء و عدمه سلب كمالها؟ فإنّ القنوت أمر مندوب يُثاب على فعله لو أتى به المصلّى، و إلا فلا يترتب عليه هذا الثواب، و لا ربط له بسائر الأجزاء، كالقراءة و الركوع و نحوهما، فلا يزيد كمالها بوجود جزء غير مقوم.

نعم: الماهيات الحقيقية كذلك؛ فإنّ للإنسان مرتبة خاصّة من الكمال، يزيد كماله بتحصيل العلم و الصنعة و نحوهما؛ لاتّحاد تلك الأوصاف مع أعضائه الخارجية في الخارج، و لو اتّصف بالجهل أو الفسق أو الزنجية- مثلاً- أوجب ذلك انحطاطه عن تلك المرتبة من الكمال؛ لمكان اتّحادها معه في الخارج، بخلاف الماهيات الاعتبارية كما عرفت.

و بعبارة اخرى: لا بدّ في تحقّق الماهيات الحقيقية من «كمّ» خاص و «كيفيّ» خاصّ و «وضع» خاصّ و هكذا، و تتحد هذه العناوين مع المكّم و المتكيّف، و كذلك الأوصاف العارضة لها- كالعلم و العدالة و ما يقابلهما و نحوها- فإنّه ليس لكّمها و كيفها

وعدالتها ونحوها تحقّق ووجود سوى تحقّقها في الخارج، بل هي في الخارج هويّة جامعة لجميع هذه العناوين، متّحدة معها في الوجود، فيوجب بعض العناوين لها كمّالاً وشرافاً في ذلك الفرد من الماهيّة، كالنبوّة الموجبة لكمال النبي مع مساواته من حيث الماهيّة لسائر أفراد الإنسان، إلّا أنّ اتّحاده مع النبوّة و اتّصافه بها زاده كمّالاً وشرافاً، وهكذا الكلام في العلم والإيمان ونحوهما، كما أنّ عروض بعض الأوصاف على فرد و اتّحاد هويّته معه، يوجب نقصانه وانحطاط درجته عن مرتبة الإنسانيّة، كالكفر والفسق، قال تعالى: «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ» (1)، وهذا ممّا لا شبهة فيه.

### الإشكال في الماهيات الاعتبارية و دفعه

وإنّما الكلام في الماهيات الاعتبارية، فإنّه لو فرض عشرة آحاد واحداً اعتباراً، فزيادة واحد آخر عليها لا يوجب التغيّر في هذا العنوان كمّالاً ونقصاً، فإذا فرض أنّ «الصلاة» اسم لهيئة اجتماع عدّة من الأجزاء فإنّ لها بنفسها حدّاً خاصّاً معيّناً من الفضيلة والأثر، وحينئذٍ فكيف يوجب زيادة القنوت زيادة كمّالها وأثرها وعلوّ رتبته عن رتبة نفس الأجزاء وكمّالها، فإنّ لهذا الجزء أيضاً أثراً خاصّاً يترتب على فعله لو أتى به، وإلّا فلا، ولا دُخّل له في سائر الأجزاء.

هذا: ويمكن دفع هذا الإشكال بأنّ الصلاة ماهية إلهية معراجية و حقيقة تعبدية، وليس لأحدٍ طريق لمعرفة حقيقتها وكنهها سوى الشارع المقدّس، وهو العالم بكنهها و حقيقتها، ولهذا اعتبر في الأجزاء ترتيب خاصّ من التقدّم والتأخّر لمصلحة فيه لا يعلمها إلّا الله تعالى.

و حينئذٍ: فيمكن أن يكون لتلك الأجزاء مرتبة خاصّة من الفضيلة والكمال والأثر عند الشارع، فإذا زيد عليها القنوت - مثلاً - أوجب ذلك زيادة كمّالها وأثرها،

ولا- يُمدرك ذلك غير الشارع تعالى، وهذا نظير الدار، فإنه ربما يوجب التناسب الخاص بين أجزائه و عُرفاته و بيوته و نحوهما و تكيّفها بكيفية خاصة و وقوعها في محلّ كذا، زيادةً في حُسنها؛ بحيث لا يوجد هذا الحسن في غيرها، و الترتيب الخاص بين أجزائها المقومة و غيرها كذلك، ربّما يوجب زيادة حسن فيها لا يوجد في غيرها، إلا أنّ حسن البيت و الدار محسوس مدرك لنا، و لكن حسن الهيئة الحاصلة للصلاة لا يدركه إلا الله تعالى.

## الأمر الحادى عشر فى الاشتراك و فيه مباحث:

### المبحث الأول: فى إمكان الاشتراك

#### إشارة

فذهب قوم إلى وجوبه (1) وآخرون إلى امتناعه (2).

#### أدلة القائلين بامتناع الاشتراك

واستدلّ القائلون بالامتناع بوجهين:

الوجه الأول: ما يتألف من أمرين:

أحدهما: أنّ الموضوع للمعنى ليس هو شخص اللفظ الصادر من الالفاظ؛ ضرورة أنّ تشخيصه إنّما هو بالاستعمال، وهو متأخر عن الوضع، بل الموضوع بإزاء المعنى هو طبعى اللفظ بنحو القضية الحقيقية بإزاء طبعى المعنى كذلك، فكلّ فردٍ من أفراد طبعى اللفظ موضوع بإزاء فردٍ من أفراد طبعى المعنى.

وثانيهما: أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ مرآة لتصور المعنى و عنواناً فانياً فيه؛ بحيث لا يرى السامع له وجوداً فى الخارج، بل الموجود فى نظره المعنى فقط،

1- انظر مفاتيح الاصول: 23، هداية المسترشدين: 115، الفصول الغروية: 31.

2- كتغلب و الأبهري و البلخى على ما فى مفاتيح الاصول: 23.

وليس الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى؛ كى يقال بإمكان جعل لفظ واحد علامةً لمعنيين أو أكثر، بل هو عبارة عمّا ذكرناه، ولفنائه فى المعنى يستهجن اللفظ الموضوع لمعنى مستهجن، و تشمئز النفس منه.

و حينئذٍ: فجعل اللفظ موضوعاً لأكثر من معنى واحد، يستلزم أن يكون كل فردٍ من أفراد طبيعته مرآة بالفعل لأكثر من معنى واحد و فانياً بالفعل فى المعانى المتعدّدة، و هو محال؛ لاستحالة فناء شىء واحدٍ دفعةً واحدة فى أمرين متباينين، كما لا يعقل وجود واحد وجوداً لماهيتين.

و دعوى إمكان أن يجعل الواضع طائفةً من أفراد طبيعى اللفظ لمعنى، و طائفةً اخرى منه لمعنى آخر.

مدفوعة أيضاً بما أشرنا إليه من سراية الوضع إلى جميع أفراد اللفظ بنحو القضية الحقيقية التى يتعلّق الحكم فيها بجميع أفراد الطبيعى المحقّقة و المقدّرة، و معه كيف يعقل تخصيص طائفةٍ من أفراد طبيعى اللفظ لمعنى، و طائفةٍ اخرى منها لمعنى آخر؟!!

مع أنّ ذلك التخصيص إن كان بتميّز تلك الطائفة من الطائفة الاخرى بمائز يتقوّم به اللفظ الموضوع خرج عن الاشتراك، و إن كان المائز هو الاستعمال المتعلّق باللفظ، فلا يعقل أن يتقوّم اللفظ بما يتوقّف على الاستعمال؛ لتأخّر الاستعمال عن مرتبة اللفظ و وضعه.

و أجاب عنه المحقّق العراقى قدس سره على ما فى التقريرات:

أمّا أولاً: فبالنقض بتحقق الألفاظ المشتركة و وجودها فى لغة العرب كالقراء الموضوع للطهر و الحيض.

و ثانياً: بالحلّ، و هو أنّ لا نسلم أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ مرآة للمعنى بالفعل، بل الوضع يوجب استعداد اللفظ الموضوع للحكاية عن المعنى عند الاستعمال، و بالاستعمال يخرج من القوّة إلى الفعلية فى المرآتية و الحكاية، فإذا استعمل فى المعنى

الآخر، ووجد فرد جديد من طبيعي اللفظ، صار مرآة للمعنى الآخر، فليس شخص واحد من اللفظ مرأتين لمعنيين و لو في آئين، فالوضع يوجب سعة استعداد اللفظ للحكاية عن معانٍ متعدّدة، لا أنه يوجب فعلية الحكاية عنها، وإثما تكون الحكاية فعلية بنفس الاستعمال المقرون بالقرينة (1) انتهى.

و أنت خبير بعدم استقامة هذا الجواب على فرض تمامية الاستدلال من سائر الجهات، فالأولى أن يقال في مقام الجواب:

إنّ الوضع عبارة عن تخصيص اللفظ بالمعنى، كتخصيص طبيعة لفظ الإنسان بطبيعة الحيوان الناطق، فقول المستدلّ: إنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ مرآة للمعنى بنحو القضية الحقيقية، ممنوع.

أمّا أولاً: فلخروجه عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام إنّما هو في وضع لفظ واحد لمعانٍ متعدّدة، لا وضع كلّ فردٍ من أفراد طبيعي اللفظ لكلّ فردٍ من أفراد طبيعي المعنى، الذي يوجد في الخارج كما هو مقتضى كونه بنحو القضية الحقيقية.

و ثانياً: فلأنّ ما ذكره مستلزم لخصوص الوضع و الموضوع له في الألفاظ؛ لما ذكره من أنه بنحو القضية الحقيقية، التي هي عبارة عن كلّ ما لو وجد و كان لفظاً لإنسان، فهو بحيث لو وجد كان موضوعاً لكلّ ما لو وجد في الخارج و كان معنّى و مصداقاً لطبيعة الحيوان الناطق، و المستدلّ مُعترف بفساده.

و ثالثاً: ما ذكره مستلزم لدلالة كلّ فردٍ من أفراد لفظ الإنسان الصادر من المتكلّم على كل فرد من أفراد الحيوان الناطق بخصوصياته؛ بحيث ينتقل إليها السامع و يدركها أيضاً، و ليس كذلك بشهادة الوجدان.

و رابعاً: يلزم ممّا ذكره أن يكون لفظ «الإنسان» مرادفاً للفظ «زيد» و «عمرو» و غيرهما من الأفراد، و ليس كذلك بالضرورة و العيان.

وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ: مِنْ أَنَّ الْوَضْعَ عِبَارَةٌ عَنِ جَعْلِ اللَّفْظِ مِرَاةً لِتَصَوُّرِ الْمَعْنَى وَعِنَوَانًا فَاثِمًا فِيهِ، فَقَدْ أَشْرْنَا سَابِقًا إِلَى أَنَّ الْوَضْعَ لَيْسَ إِلَّا عِبَارَةٌ عَنِ تَخْصِيصِ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى؛ بِحَيْثُ لَوْ أَرَادَ الْمُتَكَلِّمُ إِفْهَامَ الْمُخَاطَبِ ذَلِكَ الْمَعْنَى جَعَلَهُ وَسِيلَةً إِلَى إِفْهَامِهِ بِهِ، لَا فَاثِمًا فِيهِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى مُتَصَوِّرٌ وَمَلْحُوظٌ لِلْمُتَكَلِّمِ فِي مَقَامِ الْاسْتِعْمَالِ.

نعم: قد يتفق الغفلة وعدم الالتفات إلى اللفظ حين الاستعمال لكمال توجه النفس إلى المعنى، وأما أنه كذلك دائماً فلا.

الوجه الثاني: أنَّ الوجود عبارة عن جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في الذهن، أو جعل ما يلزم هذه الملازمة بينهما، فإذا فرض وضع لفظ لمعنيين: فإما أنه فان في كل واحد من المعنيين معاً، وينتقل السامع إليهما معاً دفعةً واحدة، وهو محال، وإما أنه فان في أحدهما الغير المعين، فهو غير متصور، وإما فان في أحدهما المعين، فهو المطلوب (1).

أقول: وهذا الوجه قريب من الأول، ويرد عليه ما مرَّ من أنَّ الوجود ليس إلا ما عرفت، لا جعل اللفظ فانياً في المعنى.

### أدلة القائلين بوجوب الاشتراك

واستدلَّ القائلون بوجوب الاشتراك: بأنَّ المعاني غير متناهية، والألفاظ والتراكيب المؤتلفة منها متناهية، والحاجة ماسية إلى تفهيم المعاني بالألفاظ، ولا يمكن ذلك إلا بالاشتراك، وذلك واضح (2).

وفيه: أنه إن أريد من عدم التناهي معناه المصطلح - أي ما لا نهاية له حقيقة - ففيه:

1- انظر تشريح الاصول: 47.

2- بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 145.



أولاً: أنا لا نسلّم مسيس الحاجة إلى تفهيم جميعها(1).

وثانياً: يمكن الوضع لكليتها وطبيعتها وإن اريد به الكثرة العرفية لا معناه الاصطلاحي فالألفاظ أيضاً غير متناهية بهذا المعنى، فلا يلزم وضع المتناهي لغير المتناهي.

والحقّ: أنّه لا دليل على وجوب الاشتراك، ولا على امتناعه، ولا على وقوعه؛ لإمكان أن تكون المشتركة الواقعة في كلام العرب ناشئة عن اختلاط لغات بعضهم مع الآخر، لا أنّه وضِعَ شخصٌ معيّن لفظاً لمعنى، ثمّ وضعه لمعنى آخر.

### المبحث الثاني: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى

#### إشارة

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدمه على أقوال.

#### في تحرير محلّ النزاع

وقبل الخوض في المطلوب لا بدّ من تحرير محلّ النزاع فنقول: ليس النزاع في المقام في استعمال اللفظ المشترك في مجموع المعنيين أو المعاني، ولا في استعماله في معنى كليّ ينطبق على كلّ واحدٍ من المعنيين، بل النزاع إنّما هو في استعماله في كلّ واحدٍ منهما مستقلاًّ باستعمال واحدٍ من مستعمل واحدٍ، لا بمعنى استعماله في كلّ واحدٍ منهما بشرط عدم استعماله في الآخر؛ ضرورة عدم تعقّل النزاع حينئذٍ لوضوح امتناعه، بل المراد استعماله في كلّ واحدٍ منهما لا بشرط.

1- ويمكن منع ذلك؛ لأنّه قدس سره إن أراد عدم مسيس الحاجة بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ فهو مسلّم، لكنّه غير مراد للمستدلّ، بل المراد مسيس حاجة جميع أفراد الإنسان من البدو إلى الختم. (المقرّر)

## استدلال صاحب «الكفاية» على الامتناع

فذهب في «الكفاية» إلى الامتناع، و حاصل ما أفاده في الاستدلال على ذلك بتوضيح متنا: هو أن حقيقة الاستعمال ليست عبارة عن مجرد جعل اللفظ علامة للمعنى، وإلا لم يكن ريب في الجواز؛ لوضوح جواز جعل شىء واحد علامةً لأمرين، بل هى عبارة عن جعله عنواناً و جهاً للمعنى، بل بوجه نفسه كأنه الملقى إليه، ولذا يسرى قبحه و حسنه إليه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد.

و الحاصل: أن استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى يؤدى إلى اجتماع الضدين، الذى هو من الممتنعات البديهية، بل مرجع كل محالٍ إليه، كما ثبت فى محله، و ذلك لأن استعماله فى المعنيين يستلزم لحاظهما، و يلزم من لحاظ كل منهما لحاظ اللفظ تبعاً، فيلزم اجتماع اللحاظين فى اللفظ، فإذا كان اللحاظ متعدداً فالملحوظ أيضاً كذلك؛ لعدم الفرق بين اللحاظ و الملحوظ إلا بالاعتبار، كالفرق بين العلم و المعلوم، فيلزم أن يكون اللفظ الواحد الملحوظ لفظين ذهنيين، و هو محال (1).

وقد يقرّر ذلك ببيانٍ آخر: و هو أن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ آلة للمعنى، و جعله كذلك يتوقف على لحاظه، فاستعماله فى المعنيين باستعمال واحد مستلزم للحاظه مرتين، فيلزم أن يكون متعدداً و واحداً؛ لما مرّ (2).

أقول: ما ذكره من تبعية لحاظ اللفظ للحاظ المعنى إن أراد به أن اللحاظ يتعلّق أولاً و بالذات بالمعنى، و ثانياً و بالعرض باللفظ، نظير تبعية حركة جالس السفينة لحركة السفينة، فمن الواضح أنه ليس كذلك.

وإن أراد بها أن الملحوظ أولاً هو المعنى، ثم ينتقل منه إلى لحاظ اللفظ، فيلزم

1- كفاية الاصول: 53.

2- انظر نهاية الدراية 1: 64.

أن يكون المعنى آلةً للحاظ اللفظ ودالاً عليه، وهذا باطل قطعاً، فلا بد أن يريد تعلق الحاظ أولاً باللفظ، ثم الانتقال منه إلى لحاظ المعنى، وهو صحيح، لكن امتناع الاستعمال عليه مبني على توقّف ذلك على لحاظ اللفظ مرّتين أو مرّات، وهو ممنوع؛ لأنّه لا استحالة للحاظ اللفظ مرّةً واحدةً وجعله مرآةً لمعنيين أو أكثر، ولم يقدّم على امتناعه دليل ولا برهان.

وما ذكره قدس سره: من استلزامه لذلك مجرد دعوى لا-برهان عليها، كما أنّ العناوين المأخوذة في متعلّق الأحكام كذلك، كلفظ «العلماء» في قوله: «أكرم العلماء»؛ حيث جعل اللفظ في استعمال واحد مرآةً لجميع الأفراد الكثيرة بلحاظ واحد، ولا ينبغي الارتباب في ذلك، وكما أنّ الموجودات الكثيرة المختلفة تكوّنت بإيجاد واحد، كذلك يقدر الإنسان على إيجاد أمور متعدّدة في صدّق النفس بلحاظ واحد، وكما تُبصر النفس بالعين الباصرة أكثر من واحد باستعمال واحد ونظرة واحدة.

### استدلالات ضعيفة على الامتناع

و استدلالاً للامتناع أيضاً بوجوهٍ آخر كلّها مخدوشة:

الأول: ما يمكن استظهاره من صدر عبارة «الكفاية»: وهو أنّ الاستعمال ليس عبارة عن جعل اللفظ علامةً للمعنى، بل هو عبارة عن إفاء اللفظ في المعنى، ويمتنع إفاء شيء واحد في شيئين (1).

وفيه: أنّه إن أراد به الإفاء الحقيقي بأن يصير اللفظ نفس المعنى و متحدلاً معه في نفس الأمر، فهو ممنوع؛ إذ الاستعمال ليس كذلك.

و إن أراد به الإفاء اللحاظي؛ بمعنى أنّ المتكلّم حيث إنّ غير ملتفت إلى اللفظ حين الاستعمال، بل توجهه التام إلى المعنى، واللفظ مغفول عنه، فكأنّ المعنى هو الملقى

إلى المخاطب، وكذلك المخاطب غير متوجّه إلى اللفظ، بل إلى المعنى فقط، فهو أيضاً ممنوع؛ لأنّ جعل اللفظ آلة لفهام المعنى - الذى هو معنى الاستعمال - يتوقّف على لحاظ اللفظ ولو بنحو الارتكاز، وإلا لم يمكن جعله آلة لفهامه.

الثانى: ما أفاده بعض المحقّقين - صاحب الحاشية على الكفاية -: وهو أنّ الألفاظ قوالب لمعانيها، فاستعماله فى المعنى عبارة عن جعله قالباً له، ويمتنع جعل اللفظ الواحد قالباً لمعنيين (1).

وفيه: أنّ لا نسلم أنّ الاستعمال عبارة عمّا ذكره، بل ما عرفته مفصّلاً، ولا نعيده.

الثالث: أنّ الاستعمال عبارة عن إيجاد اللفظ حقيقةً، وإيجاد المعنى تنزيلاً، فوجود اللفظ خارجاً وجود طبيعى لماهيّة اللفظ ووجود تنزيلي للمعنى، فاللفظ المشترك لو اطلق واستعمل فى كلّ من معنّيه أو معانيه بلحاظٍ يخصّه، لزم أن يكون وجود اللفظ الحقيقى فى الخارج وجودين تنزيليين لمعنيين أو وجودات تنزيلية لمعانٍ، وهو ممتنع، كاستناع صيرورة وجودٍ واحدٍ وجوداً واحداً بالذات لماهيّتين أو ماهيّات متعدّدة (2) انتهى.

ولا يخفى ما فى هذا الاستدلال أيضاً؛ لأنّ لا نسلم أنّ الاستعمال عبارة عمّا ذكره، وهو مجرد دعوى لا شاهد عليها، وقد عرفت معناه.

الرابع: أنّه لا شبهة فى استحالة صدور لحاظين أو لحاظات متعدّدة من النفس فى آنٍ واحدٍ؛ إمّا لأنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، وإمّا لقصور النفس وعدم قدرتها على ذلك، واستعمال اللفظ فى أكثر من معنّى واحد يستلزم ذلك، وما يلزم منه

1- حاشية المشكّينى: 54-55.

2- انظر نهاية الدراية: 64.

## المحال محال(1).

وفيه: أنه قد تقدّم مراراً أنّ قاعدة عدم صدور الواحد إلا من الواحد و عكسها، غيرٌ مربوطة بأمثال هذا المقام، وأنّ موردها على فرض صحّتها البسيط من جميع الجهات، و النفس ليست كذلك؛ إذ لا شبهة في إمكان لحاظ النفس لأشياء متعدّدة و تصوّرها اموراً كثيرة في آنٍ واحد؛ لأنّ النفس جوهر بسيط قابلة لاجتماع الأمثال و الأضداد في آنٍ واحد فيها؛ ألا ترى أنّها في حال حُبّها شيئاً تكره آخر، و في حال إرادتها لعمل تريد آخر أيضاً، فتفعلهما معاً في آنٍ واحد، فهي في حال التكلّم و تحريك اللسان تحرّك البنان للكتابة، و كلّ منهما عمل اختياري صادر عن إرادةٍ تخصّه.

و فوق هذا وضوحاً: أنّها تحكّم على أمرٍ واحدٍ بحكم في آنٍ واحد، و لا شبهة في أنّ الحكم يستدعي تصوّر الموضوع و المحمول و النسبة في آنٍ واحد، و إلا استحال صدور الحكم من النفس.

## كلام المحقّق العراقي في المقام و مناقشته

و ممّا ذكرناه في تحرير محلّ النزاع، ظهر ما في التفصيل الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره؛ حيث قال ما محصّه له: إنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يُتصوّر على أنحاء:

أحدها: الاستعمال في مجموع المعنيين أو المعاني، و هذا القسم خارج عن محلّ النزاع.

و ثانيها: أن يكون المستعمل فيه عبارة عن معنيين أو أكثر يجمعهما في تصوّر واحد، و يُستعمل فيهما اللفظ باستعمالٍ واحد.

1- نقله في محاضرات في اصول الفقه عن النائيني 1: 206، و قرّره في بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 147، و انظر أجود التقارير 1:

و ثالثها: أن يُتصوّر كلُّ من المعنيين أو المعانى بلحاظ خاصّ به.

و كلا هذين النحويين محلّ النزاع في هذا المقام، ثمّ اختار الامتناع في القسم الثاني منهما، و الجواز في الأوّل (1).

وفيه: إن أراد من القسم الأوّل من القسمين الأخيرين استعمال اللفظ في الجامع بين المعنيين أو المعانى أو في المجموع من حيث المجموع، فمرجه إلى القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة الذي اعترف بخروجه عن محلّ النزاع، و مثّل له بمثل «الرهط» و «القوم» و نحوهما.

و إن أراد منه استعماله في كلِّ واحدٍ منهما مستقلاًّ كلِّ بلحاظٍ يخصّه، فمرجه إلى القسم الأخير من الأقسام الثلاثة الذي اعترف بامتناعه؛ لاحتياج كلِّ منهما إلى لحاظ خاصّ، فيتعدّد اللحاظان في استعمالٍ واحد، فيتعدّد الملحوظان في الذهن بالفعل في استعمالٍ واحد، و هو ممتنع على ما اعتقده.

و الحاصل: أنّ مرجع القسم الثاني من الأقسام الثلاثة إلى أحد القسمين الآخرين، الأوّل أو الثالث، و لكنّ الحقّ أنّه لا دليل على امتناع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٍ واحد يراودة كلُّ منهما مستقلاًّ عن الآخر باستعمال واحد من مستعمل واحد؛ لعدم قيام دليلٍ على امتناعه عقلاً.

### تفصيل صاحب «المعالم» في المقام و مناقشته

و قد يفصل بين المفرد فلا يجوز فيه، و بين الثنية و الجمع فيجوز فيهما:

أمّا عدم الجواز في المفرد: فهو ليس لأجل الامتناع العقلي، بل لأجل أنّ اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في معنيين يوجب إلغاء قيد الوحدة، و حيث أنّه لا علاقة بينهما فاستعماله فيهما غلط، أو لأنّ اللفظ موضوع للمعنى في حال

1- بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 146 و 150.

الوحدة، وقضيّة توقيفيّة الأوضاع واللّغات عدم جواز استعماله في غير هذه الحال؛ أى استعماله في حال إرادة المعنى الآخر.

وأما الجواز في التثنية و الجمع: فلاّتهما في قوّة تكرير اللفظ(1).

وفيه: أنّ الوحدة التي قيّد بها المعنى إن اريد بها مفهوم الوحدة بالحمل الأولى فهو واضح الفساد؛ لاستلزامه مجازيّة جميع الألفاظ المستعملة، كاستعمال لفظ «الإنسان» في الحيوان الناطق بدون التقيّد بقيد الوحدة، بل يلزم أن يكون استعمال جميع الألفاظ في معانيها كذلك غلطاً؛ لعدم العلاقة المجوّزة للتجوّز.

وإن اريد بها الوحدة الحقيقيّة- أى الوحدة بالحمل الشائع- فيه فلاّ تنافي إرادة المعنى الآخر أيضاً؛ فإنّ استعمال لفظ «العين» في الذهب و الفضة استعمال لها في كلّ واحدٍ منهما، و كلّ واحدٍ من الذهب و الفضة واحد بهذا المعنى.

وأما الدليل الثاني ففيه: أنّه لا يلزم متابعة المستعمل للواضع في جميع الحالات و الخصوصيّات، وإلاّ يلزم أن يقع الاستعمال في مكان الوضع وزمانه و غير ذلك، و هو كما ترى.

و دعوى اشتراط الواضع أن لا يُستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في غير حال الوحدة، فممنوعة، و على فرض الاشتراط لا يجب اتّباعه.

و أما الاستدلال لجوازه في التثنية و الجمع: بأنّهما في قوّة تكرير اللفظ(2) ففيه أيضاً منع؛ لأنّ المراد من العينين- مثلاً- أو الأعين فردان أو أفراد من الذهب أو الفضة؛ أى الفردان من معنى واحد، لا- من معنيين، وإلاّ لم يكن تثنية و لا- جمعاً له؛ لاعتبار اتّفاق اللفظ و المعنى فيهما.

و على فرض تسليم أنّ المراد فردان من نوعين، فهو خارج عن مسألة استعمال

1- انظر معالم الدين: 32-35.

2- نفس المصدر: 33-34.

اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد، بل هما لفظان يريد من كل منهما معنى، مضافاً إلى أنّ التثنية في مثل «الشمسين» و«القمرين» إنّما هي بضربٍ من العناية وادّعاء أنّ هذا من جنس ذاك للمبالغة، وفي غيرهما بالتأويل بالمسمّى، فيخرج عمّا نحن فيه؛ لاستعمالها في نوع واحد ادّعاء.

### في دلالة أخبار البطون على وقوع الاشتراك

ثمّ إنّّه قال في «الكفاية»: لعلك تتوهم أنّ الأخبار الدالّة على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين (1) تدلّ على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنّه لا دلالة لها أصلاً على أنّ إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلّها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو أنّ المراد من البطون لوازم معناها المستعمل فيه اللفظ وإن كانت أفهامنا قاصرة عن دركها (2) انتهى.

و لا يخفى ما في التوجيهين:

أمّا الأول: فلأنّ إرادة المعنى أو المعنيين حال الاستعمال في المعنى لا يسمّى بطناً للقرآن وهو خلاف ظاهر تلك الأخبار.

و أمّا الثاني: فلأنّ دعوى أنّ لكل واحد من معاني الألفاظ في القرآن المجيد من البدو إلى الختم، لوازم سبعة أو سبعين ممّا لا يلتزم بها أحد، فالأولى الاعتراف بقصور أفهامنا عن درك معاني مثل هذه الأخبار المتشابهة الصعبة المستصعبة، وإيكالها إلى أهلها الراسخين في العلم.

1- انظر تفسير الصافي 1: 52، و عوالي اللآلي 4: 109.

2- كفاية الاصول: 55-56.



## الأمر الثاني عشر في المشتق

### إشارة

اختلفوا في أنّ المشتقَّ حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال (1) أو في الأعمّ منه و ممّا انقضى عنه المبدأ (2) بعد الاتّفاق على عدم حقيقته فيما لم يتلبس بعد، وإشباع الكلام فيه و تحقيق ما هو الحقّ في المقام يحتاج إلى تقديم امور:

## الأمر الأوّل: في أنّ المسألة عقلية أم لغوية

### إشارة

هذه المسألة ليست من المسائل العقلية، بأن يقال هل يصدق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ عقلاً أو لا؟ بل لغوية، وأنّ النزاع فيها إنّما هو في كيفية وضع الواضع، وأنّه وضعه لكذا أو كذا، سواء صدق عليه عقلاً أو لا.

خلافاً لما يظهر من بعض الأجلّة؛ حيث إنّ ظاهر كلامه هو أنّ المسألة عقلية؛ لأنّه مهّد لذلك مقدّمتين:

إحدهما: أنّ الحمل - أي حمل شىء على شىء - لا يصحّ إلا مع وجود ملاك؛ أى الخصوصية المصحّحة له، وإلا لزم صحّة حمل كلّ شىء على كلّ شىء، ففى قولك:

«زيد عادل» لا بدّ أن يكون لزيد خصوصيّة بها صحّ حمل «عادل» عليه، دون «فاسق» و هكذا.

1- قوانين الاصول 1: 76 سطر 8، هداية المسترشدين: 88 سطر 25، فوائد الاصول 1: 120.

2- مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 67، إيضاح الفوائد فى شرح القواعد 3: 52.

و ثانيتهما: قد يصحّ الحمل في زمان معيّن؛ لوجود ملاكه فيه في ذلك الزمان فقط دون سائر الأزمنة، لكن لهذا الملاك و الخصوصية المصحّحة للحمل سعة عرفيّة، يصحّ ذلك الحمل في غير هذا الزمان أيضاً بملاحظة هذه السعة العرفية فإنّ الملاك في قولنا: «زيد أب لعمر» تكوّنهُ من نطفته، و من المعلوم أنّه إنّما يتحقّق في زمانٍ معيّنٍ و ليس مستمراً في الأزمنة، لكن للسعة المزبورة صحّ حمله عليه في غير ذلك الزمان أيضاً (1) انتهى.

و يظهر ذلك أيضاً ممّا نُقل عن صاحب «المحجّة» حيث قال: الحمل على قسمين:

أحدهما: حمل المواطة المعبر عنه بحمل هو هو، نحو «زيد جسم»؛ لاتّحاد الجسميّة مع «زيد».

و ثانيهما: حمل الاشتقاق المعبر عنه بحمل ذى هو، نحو «زيد ضارب».

ثمّ قال: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في القسم الثاني، لا الأوّل؛ لعدم تعقّل النزاع فيه (2).

و يظهر ذلك أيضاً من الميرزا النائيني قدس سره على ما في التقريرات؛ حيث قال:

لا خلاف في عدم صحّة استعمال الجوامد كالإنسان و الحجر إلّا في خصوص المتلبّس، و أنّ استعمالها في غيره يُعدّ من الأغلاط لو كان ممّا انقضى عنه المبدأ (3).

و بالجملة: ليس البحث في المقام في أنّ معنى «ضارب» - مثلاً - مع قطع النظر عن لفظه و وضع الواضع له هل يصدق عقلاً على ما انقضى عنه المبدأ أو لا؟ بل النزاع إنّما هو في كيفيّة وضع الواضع لفظ «ضارب» مثلاً، و أنّه وضع هيئته لخصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو الأعمّ منه و ممّا انقضى، و لا فرق في ذلك بين ما كان مبدؤه

1- انظر الحاشية على الكفاية لآية الله السيد البروجردى 1: 111-112.

2- انظر نهاية الدراية 1: 69.

3- أجود التقريرات 1: 52.

من المصادر الحقيقية المتصرفة أو من المصادر الجعلية الغير المتصرفة، كالزوجية والرقية والتجبر والتجبر و أمثال ذلك.

### مناقشة كلام المحقق النائيني في المقام

خلافاً لما عرفت من بعض الأجلّة منهم الميرزا النائيني قدس سره، و حاصل ما أفاده في وجهه: هو أنّ الإنسان و الجسم و الحجر و أمثال ذلك متقوم بصورته النوعية، فمع زوالها لا تصدق هذه العناوين على موادّها المجردة عن الصورة المذكورة، فلا يصدق لفظ «الإنسان» على التراب الذي كان إنساناً، بخلاف نحو «الضارب» و «العالم»؛ حيث إنّ الضرب و العلم و نحوهما لما كانا من الأعراض الطارئة على الذوات، أمكن القول ببقاء المعروض بدونها، فيعقل النزاع فيهما (1) انتهى.

و يرد عليه:- مضافاً إلى ما عرفت من أنّ النزاع في المقام ليس عقلياً- أنّ ما ذكره لا يصحّ في حدّ نفسه؛ لأنّ الأعراض أيضاً كذلك، فإنّ الإنسان العالم غير الإنسان الجاهل، فمع زوال العلم و صيرورته جاهلاً لا تبقى صورته النوعية أيضاً، فلا يصدق عليه العالم عقلاً، فعلى ما ذكره لا مجال لهذا النزاع حتّى في المشتقات.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره إنّما يستقيم في بعض الجوامد، أمّا في مثل الخمر إذا صار خلاً أو بالعكس، فإنّ الصورة النوعية للخمر مع زوال الإسكار باقية عرفاً إنّ لم نقل ببقائها عقلاً أيضاً، مع أنّه لا يُسمّى خمراً.

و العجب منه قدس سره، حيث صرّح في أوائل هذا البحث أنّه لغوى، و في كيفية الوضع، لا في الصدق العقلي (2) و مع ذلك قد عرفت ما ذكره في وجه خروج الجوامد عن البحث.

1- فوائد الاصول 1: 83-84.

2- انظر المصدر السابق 1: 95-96.

## الأمر الثاني: فى أقسام المفاهيم وأحكامها

### إشارة

المفاهيم المنتزعة عن الحقائق على أقسام:

منها: ما ينتزع عن مرتبة الذات بدون واسطة أمر آخر، كمفهوم الجسميّة المنتزعة عن ذات الجسم. ولعلّ المراد من خارج المحمول هو هذا القسم.

و منها: ما ينتزع عنها بواسطة انضمام خصوصيّة حقيقيّة وجوديّة إليها، كانتزاع مفهوم الأبيض والأسود من الذات المتّصفة بالبياض والسواد فى الخارج، وهما أمران وجوديّان حقيقيّان. ولعلّ المراد من المحمول بالضميمة هو هذا القسم والقسم الآتى التالى.

و منها: ما ينتزع عنها بواسطة انضمام خصوصيّة اعتباريّة كالملكية ونحوها، فإنّ انتزاع عنوان الملكيّة إنّما هو بواسطة انضمام إضافة اعتباريّة بين الملك والمالك.

و منها: ما ينتزع من الذات بواسطة خصوصيّة عدميّة، كانتزاع مفهوم الأعمى من الذات، فإنّه بواسطة انضمام خصوصيّة عدم البصر.

وهنا أقسام اخر سيأتى الإشارة إليها إن شاء الله.

وعلى التقادير المذكورة: قد تكون الذات التى لها الخصوصية ممّا يمكن تحقّقها بدون تلك الخصوصية كالأبيض والأسود؛ لأنّ السواد والبياض من الأعراض المفارقة، وقد لا يمكن تحقّقها بدونها كالممكن والواجب، فإنّ وصفى الوجوب والإمكان من لوازم ذات الممكن والواجب لا ينفكّان عنهما.

إذا عرفت هذا فنقول: لا- شبهة فى خروج القسم الأوّل عن حريم النزاع، لا- لما ذكره الميرزا النائنى قدس سره(1)؛ بل للإجماع على خروجه، ووضوح عدم وضع الواضع لفظ الحجر والإنسان لأعمّ من المتلبّس بالحجريّة والإنسانيّة وممّا انقضى عنه

صورتها النوعية، وصارا تراباً مثلاً.

وأما الأقسام الأخرى: فالمفاهيم المنتزعة عن الذات: إما مشتقة، وإما غير مشتقة. والأول أيضاً: إما منتزعة عن الذات بدون انضمام خصوصية إليها، كعنوان الموجود والعالم المنتزعين عن ذات البارئ تعالى، وإما مع انضمامها، كانتزاعها عن ذات الموجودات الممكنة، من غير فرق بين ما أمكن وجود المعروض بدون الخصوصية العارضة كالعالم في الممكنات، وبين غيره كعنوان الموجود والممكن فيها؛ لأن الإمكان والوجود من لوازم وجود الممكن، لا ينفكان عنه في الوجود الخارجي.

والحق: دخول جميع هذه الأقسام في حريم النزاع وعدم اختصاصه بمادة دون مادة وبهيئة دون هيئة، بل البحث إنما هو في هيئة فاعل و مفعول ونحوهما، وأن زنة فاعل و مفعول هل هما موضوعتان لخصوص المتلبس أو الأعم؟

### المفاهيم المنتزعة غير المشتقة وكلام فخر المحققين

وأما المفهوم المنتزعة الغير المشتق - كالزوجية والرقيية ونحوهما والألفاظ المنسوبة كالحمامي والتمار والبقال والعطار ونحوها - فالحق دخولها في محط البحث، كما يظهر عن فخر المحققين قدس سره في «الإيضاح» في مسألة من له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة؛ حيث قال ما هذا لفظه: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف، فاختر والدي المصنف وابن إدريس تحريمها؛ لأنها يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه (1) انتهى.

لكن بناء فخر المحققين كلا شقي المسألة على مسألة المشتق غير واضح؛ لاحتمال استناده في الشق الأول إلى الرويتين الواردتين في المسألة:

1- انظر إيضاح الفوائد 3: 52.

رواية على بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام.

قال: قيل له: إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة، فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأته الأخرى.

فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأتاه.

فقال أبو جعفر عليه السلام: (أخطأ ابن شبرمة؛ حرمت عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أولاً ، فأما الأخيرة فإنها لا تحرم عليه؛ لأنها أرضعتها و هي بنته)

(1).

و المناقشة فيها بضعفها للإرسال لأن المراد بأبي جعفر عليه السلام حيث يُطلق هو الإمام الباقر عليه السلام، و يؤيده قرينة فتوى ابن شبرمة الذى كان فى عصره عليه السلام، و ابن مهزيار من أصحاب الإمام أبى جعفر الثانى عليه السلام، فلا يمكنه أن يروى عن أبى جعفر الباقر عليه السلام بلا واسطة فى محلها، و على أى تقدير فالظاهر بناؤه الحكم فى الشق الأخير على مسألة المشتق، بل الظاهر من الرواية أيضاً ذلك، و أما الشق الأول فلا (2).

نعم: يظهر من صاحب «الجواهر» بناء الحكم فيها أيضاً على تلك المسألة؛ حيث وجّه الحكم بالحرمة فى الشق الأول على القول بأن المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و عدم الحرمة فى الشق الثانى.

ثم قال ما حاصله: إن هنا ثلاثة أشياء: تحقّق أمّ الزوجة، و بنتها، و زوال زوجيتها، و تحقّق ذلك كلّهُ إنّما هو بالرضاع المحرّم، و تحقّق امومة الزوجة و البنتية و إن كانتا سببين و علتين لزوال زوجية الصغيرة، و مقتضاه عدم اجتماعهما فى زمان واحد لاستحالة، فلا يصدق على الكبيرة أنّها أمّ زوجته، لكن لما كان آخر زمان الزوجية متصلاً بأول زمان صدق الامومة كفى ذلك فى كونها مصداقاً للمهات النساء

1- الكافي 5: 444 و 4/446 و 13، وسائل الشيعة 14: 305، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب 14.

2- مسالك الأفهام 1: 379.

عرفاً(1) انتهى.

أقول: ولازم ما ذكره اعتبار مضي زمان يصدق به الانقضاء عقلاً وإن لم يصدق عليه عرفاً في نفس الأمر، ولهذا تحرم المرضعة الاولى اتفاقاً؛ لصدق التلبس عرفاً، دون المرضعة الثانية؛ لتحقق الانقضاء عرفاً مع عدم كون المشتق حقيقةً في الأعم.

وفيه: أن الظاهر من قوله تعالى: «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ»(2) حرمة أم الزوجة، وحرمة هنا وضعيّة، ويلزمها عدم اجتماع هذين العنوانين؛ أي الامومة للكبيرة والزوجيّة معاً، وهذا كافٍ في إثبات المطلوب، ولا يحتاج إلى هذه التكاليف.

ويظهر من بعض الأعظم: ابتناء الحكم الأول على مسألة المشتق؛ حيث ذكر في وجه حرمة الكبيرة الاولى أن غاية ما يمكن أن يقال: هو أن الرضاع المحرم علة لتحقق عنوان الامومة وعنوان البنّيّة، وتحقق عنوان البنّيّة، للزوجة المرتضعة علة لانتفاء عنوان الزوجيّة عنها، فانتفاء عنوان الزوجيّة عن المرتضعة متأخر رتبةً عن تحقق عنوان البنّيّة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين في تلك المرتبة، وبما أن عنوان امومة المرضعة ملازم لعنوان بنّيّة المرتضعة وفي رتبته، تكون المرضعة أمّاً للزوجة المرتضعة في رتبة بنّيّتها، لا في رتبة انتفاء زوجيّتها المتأخّرة، فيصدق أنّها أم زوجته في رتبة بنّيّتها، وهذا القدر من الصدق كافٍ في شمول دليل تحريم أم الزوجة لمثل الفرض(3) انتهى.

وفيه: إن أراد بالعلة المذكورة العلة التكوينيّة فهو ممنوع، وإن أراد بها العلة التشريعيّة فلا بدّ من استفادتها من الدليل الشرعي، والدليل في المقام هي الآية

1- جواهر الكلام 29: 329-330.

2- النساء(4): 23.

3- بدائع الأفكار (تقارير العراق) 1: 161.

الشريفة والأخبار الواردة في ذلك، وعرفت أنّ المستفاد منها عدم إمكان اجتماع الامومة والزوجية في واحد، فهذا الحكم يُستفاد من الآية الشريفة، ولا يبتنى على مسألة المشتق كي يحتاج إلى هذه التكاليف.

### في دخول أسماء الزمان في محلّ النزاع

وأما أسماء الزمان فقد يستشكل في دخولها في مورد النزاع؛ حيث إنّ محلّه هو ما كان هنا ذات ثابتة مستقرّة متلبّسة بفعل، ثمّ زال عنها التلبّس مع بقاء تلك الذات بعينها، والزمان أمر متدرّج الوجود ليس له استقرار وثبات، بل يوجد وينعدم شيئاً فشيئاً؛ ينعدم جزء منه، ثمّ يوجد جزء آخر، وهكذا، فإذا وقع فعل في زمانٍ معيّن كالقتل، فبعد انقضائه ومضيّه لا تبقى ذات؛ كي يناع في صدق المشتق عليه أو لا(1).

وأجاب عنه في «الكفاية»: بأنّ الموضوع له في مثل المقتل عامّ- أي كلّ زمان يقع فيه القتل - وانحصار العامّ في فردٍ لا يضرّ بعمومه، فانحصاره في الفرد المتلبّس فقط وعدم مصداق آخر له- وهو ما انقضى عنه المبدأ- لا يُنافي كونه موضوعاً لمعنى عامّ بأن يكون موضوعاً لزمانٍ متّصفٍ بوقوع القتل فيه حالاً أو فيما مضى، وإن لم يتحقّق في الخارج إلّا المتّصف به فعلاً. وهذا نظير الواجب؛ حيث إنّ موضوعاً لمعنى كلّ مع انحصاره في فرد خاصّ(2) انتهى.

ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب: لانعدام الزمان الذي وقع فيه الضرب، ولا يبقى مع زوال التلبّس، ولا يمكن وجود مصداق آخر له، فوضعه للمعنى الكلّي لغو ولا حاجة إليه.

وأما تنظيره بالواجب فهو في غير محلّه؛ لإمكان أفراد آخر للواجب هو الواجب

1- انظر كفاية الاصول: 58.

2- انظر نفس المصدر: 58.



بالغير، وأيضاً لعلّ وضعه لمعنىّ عامّ؛ لإمكان اعتقاد بعض الجهلة تعدّده كالمشركين.

نعم: الواجب بالذات منحصر في فردٍ واحدٍ، لكن لا نُسلّم أنّ الموضوع له فيه عامّ، فإنّ للفظ الواجب وضعاً خاصّاً، ولللفظ الذات أيضاً وضع آخر، لا وضع لمجموعهما.

وأجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: بأنّه لا ريب في أنّ الماهيّات مُتباينة في الصور والأشكال والآثار والأطوار، فلا بدّ أن يكون الوجود الذي ينسبط عليها مُظهِراً لها على ما هي عليه من الأطوار والخصوصيّات والآثار والكمّ والكيف، ولو كان الوجود يوجب تغييراً في بعض أطوارها، أو يزيد شيئاً في أجزائها وآثارها، لما كانت الماهيّة- التي فرضنا أنّها وجدت- بموجودة، بل كان الموجود بذلك الوجود ماهيّة أخرى. هذا خلف.

وعليه يتّضح: أنّ الامور التدريجيّة ماهيّات خاصّة في قبال الماهيّات القارّة، فإذا انبسط عليها الوجود كان مُظهِراً لها بما هي عليه من طور التدرّج والتصرّم، فما دام ذلك الأمر التدريجي مستمراً في سير وجوده، كان ذلك الوجود شخصاً خاصّاً من أفراد طبيعته، فإذا انتهى سيره في الوجود، ثمّ شرع في وجودٍ آخر، حدث فرد آخر لذلك الطبيعي، مثلاً: الكلام سنخ خاصّ من الماهيّات المتدرّجة في الوجود، فإذا شرع المتكلّم بكلام فهو فرد واحد من ماهيّة الكلام حتّى ينتهي سير وجوده بالسكوت، وإذا شرع في الكلام مرّةً أخرى حدث فرد آخر لتلك الماهيّة، وهكذا، والزمان من هذا السنخ، فإنّ ماهيّته من الماهيّات التدريجيّة، فلا محالة يكون وجودها هو التدرّج في سير الوجود، فما دام مستمراً فيه فهو فرد واحد، فإذا صار بعضه ظرفاً لحدثٍ ما، ثمّ انقضى عنه، كان صحّة إطلاق اسم الزمان على ذلك الزمان- بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز- منوطاً بالنزاع في وضعه على ما حرّر في هذه المسألة، فإذا قيل بوضعه لخصوص المتلبّس كان إطلاق الزمان عليه بعد الانقضاء مجازاً، وإذا قيل بالأعمّ كان حقيقةً.

فإن قلت: على ما ذكرت- من أن اسم الزمان ما دام مستمراً في سير وجوده فهو فرد واحد- يلزم أن يصدق اسم الزمان عليه فيما لو صار بعضه ظرفاً لحدث ما بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز بعد انقضائه عنه بسنين كثيرة- مثلاً- يلزم أن يصح أن يقال للزمان الذي نحن فيه؛ إنه مولد عيسى أو مقتل يحيى، ولا ريب في عدم قبول الذوق العرفي ذلك.

قلت: نعم الذوق العرفي يأبى عن ذلك قطعاً، و السرّ في ذلك أحد أمرين ...

إلى أن قال:

و ثانيهما: هو أن العرف قد يقسم الشيء الواحد حقيقة إلى عدّة أقسام بحدود وهمية، لأغراضٍ تتعلّق بهذا التقسيم، فيتعامل مع كلّ قسمة منه بحدودها معاملة الشيء المباين بالنسبة إلى القسمة الأخرى، مثلاً: تقسيم الزمان المتّصل مع أنه واحد حقيقةً إلى أقسام متعدّدة، كالسنة والسنة إلى اثني عشر شهراً، والشهر إلى أسابيع، و الاسبوع إلى أيام، و الأيام إلى ساعات، إلى غير ذلك من التقسيمات، فيتعامل مع كلّ قسم من هذه الأقسام كشيء واحد مستقلّ برأسه بالنسبة إلى القسم الآخر، معاملة الشيء المباين إلى مباينه، كالقسمة في الزمان المعبر عنها بالسنة، يكون كلّ واحدٍ من مصاديقها مبايناً مع الآخر، وهكذا الشهر و الاسبوع و اليوم، فإذا وقع حدث في بعض أيام السنة كانت السنة- باعتبارها شيئاً واحداً- كالذات التي تلبّست بالمبدأ، ثم انقضت عنها، فيصحّ إطلاق اسم الزمان- المشتقّ من ذلك الحدث الواقع في بعض أيام السنة- عليها بنحو الحقيقة؛ بناءً على أن المشتقّ حقيقة في الأعمّ، و مجازاً بناءً على أنه حقيقة في خصوص المتلبّس، و هكذا الأمر بالنسبة إلى الأقسام الأخرى (1) انتهى.

أقول: إن أراد أن المقتل موضوع ليوم وقع فيه القتل أو شهر أو سنة وقع فيها ذلك، فلا ريب في أن لليوم حدّاً معيّناً، و له أوّل و وسط و آخر فلو وقع الضرب في

أوله لا يقال في وسطه أو آخره المقتل و المضرب باعتبار وقوعه في أوله، وهكذا، فالיום وإن كان باقياً في نظر العرف، لكن الزمان الذي وقع فيه الضرب أو القتل ليس باقياً عندهم.

وإن أراد أن المقتل موضوع لزمان وقع فيه القتل، فلا ريب في أنه متصرّم عقلاً و عرفاً، فإذا وقع في جزء من يوم قتل، ثم انقضى، فانقضاه هو انعدامه، فلا تبقى ذات متلبّسة بالفعل، ثم زال التلبس في نظر العرف و العقلاء.

نعم: قد يتسامح العرف، فيرى الضرب الواقع قبل هذا الزمان بيسير واقعاً فيه، لكنّه غير صدق المشتقّ على ذات انقضى عنها المبدأ، بل يُعدّ هذا متلبّساً به عرفاً.

وَأجاب بعض الأعاظم قدس سره بنحوٍ آخر: هو أنّه ليس النزاع في خصوص اسم الزمان كى يستشكل فيه، بل البحث إنّما هو في زنة «مفعّل» الجامع بين اسمى الزمان و المكان، و أنّها موضوعة لوعاء وقع فيه الحدث بنحو الإطلاق الشامل للزمان و المكان، و حينئذٍ فعدم تصوّر ما انقضى بالنسبة إلى أحدهما- و هو الزمان- لا يوجب خروجه عن حريم النزاع<sup>(1)</sup>.

وفيه أيضاً ما لا يخفى: لعدم الجامع الحقيقي بينهما هو الموضوع له للفظ «المقتل» و أمّا الجامع العرضى - كمفهوم الوعاء- فهو متصوّر، لكن لا- شبهة في أنّ لفظ «المقتل» ليس موضوعاً لمفهوم الوعاء بالحمل الأوّلى؛ ضرورة عدم تبادره منه، و أمّا الوعاء بالحمل الشائع فهو أيضاً كذلك ليس موضوعاً له للفظ «المقتل» و إلا يلزم أن يكون الموضوع له فيه خاصاً.

### كلام المحقق النائيني في المقام و مناقشته

و قال الميرزا النائيني قدس سره في دفع الإشكال: إنّ لا إشكال في أنّ أسماء

الزمان- كيوم الأضحى و الفطر و السبت و نحوها- ليست موضوعة لزمانٍ خاصّ، بل هي موضوعة لمعانٍ كليّة لها أفراد تدريجية، تتكرّر في كلّ سنة مثلاً، و لا يمكن اجتماع فردين منها في الوجود، و حينئذٍ فلا إشكال في بقاء الذات و لو مع انقضاء العارض فيه.

نعم: لو قلنا إنّ الزمان المأخوذ فيه هو شخص ذلك اليوم بعينه لا كليّه فللاشكال المذكور فيه مجال، لكنّه ممنوع(1) انتهى محصّله.

أقول: لا يخفى أنّ الحدث لا يقع إلّا في زمانٍ خاصّ، لا في كليّه و طبيعته، و هو غير باقٍ، فالإشكال باقٍ بحاله.

و الحقّ: أنّه لا محيص عن الإشكال، فأسماء الزمان خارجة عن حريم النزاع و محطّ البحث.

و توهم: استلزامه لخروج مثل التكلّم و نحوه من الامور التدريجية المتصرّمة.

مدفوع: بما عرفت أنّه ليس النزاع في خصوص زنة «متكلّم» بل في زنة فاعل و مفعول و نحوهما.

### الأمر الثالث: أصل المشتقات و الخلاف فيه

#### إشارة

اختلفوا في أنّ أصل المشتقات و مبدأها هل هو المصدر، كما هو مذهب ادباء البصرة(2)، أو الفعل كما هو مذهب ادباء الكوفة(3)؟

و بعبارة أخرى: هل المشتق الموضوع أوّلاً هي المصادر، و أنّها المحفوظة في ضمن جميع المشتقات، أو الأفعال كذلك؟

1- أجود التقريرات 1: 56.

2- انظر شرح الكافية 2: 191-192.

3- انظر شرح الكافية 2: 191-192.

و هذا النزاع بمكانٍ من السخافة، خصوصاً مذهب الكوفيين؛ إذ لا معنى لانحفاظ الفعل في ضمن جميع المشتقات حتّى المصدر، بل و كذا مذهب أهل البصرة، لكن يمكن حمله على أنّ المراد أنّ ما وضع له اللفظ أولاً هو المصدر، ثم اشتقت منه الأفعال و الأوصاف بدون انحفاظ المصدر في ضمنها.

و لهذا سلك المتأخرون طريقاً آخر: حيث ذهبوا إلى أنّ مادّة المصدر مجرّدة عن جميع الحركات و السكنات و الهيئات؛ بنحو اللابشرط إلا من حيث ترتيب حروفه من التقدّم و التأخّر، موضوعة لنفس طبيعة الحدث، ثم اشتقت منها الأفعال و الأوصاف بهيئاتها المختلفة، فوضع المادّة نوعي بما أنّها مادّة لإحدى هذه الهيئات، و كذلك وضع الهيئات من حيث إنّها موضوعة لمعانيها بما أنّها هيئة إحدى هذه المواد(1).

### و يمكن الإشكال عليه أيضاً:

أولاً: بأنّ المادّة مجرّدة عن جميع الحركات و السكنات و الهيئات، ليست من عداد الألفاظ المعتمدة على مخرج الفم، فلا معنى للنزاع في أنّها موضوعة لكذا أو كذا، ثم اشتقاق الأفعال و الصفات منها.

و ثانياً: أنّ ذلك يوجب عدم الفرق بين المصدر و اسم المصدر، فإنّ الثاني أيضاً موضوع لنفس طبيعة الحدث كالأول.

و ثالثاً: ما ذكره مستلزم لأن يكون مثل «ضغروب» و «ضكروب» و نحوهما- ممّا يتخلّل بين حروف المادّة حرف غير مربوط، مع حفظ ترتيب حروف أصل المادّة أيضاً دالاً على الحدث الموضوع له؛ إذ المفروض أنّ المادّة مأخوذة و محفوظة فيه بنحو اللابشرط من هذه الجهة، و إلا فلا بدّ أن يكون مضروب أيضاً مهملاً لتخلّل الواو بين حروفه.

1- فوائد الاصول 1: 99، بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 156، أجود التقريرات 1: 60-61.

ورابعاً: لو كانت المادّة موضوعة بوضع على حدة، وكذلك الهيئة، لزم ترْكَب المشتقّات ودلالة كلّ منهما على معنى مستقلّ، لا التركيب الانحلالي، وهو باطل قطعاً؛ لعدم تبادر معنيين كذلك من مثل «ضارب» هذا.

### و يمكن الجواب عن هذه الإشكالات:

أمّا الأوّل: فلائنه إنّما يتوجّه لو كان المقصود من وضع المادّة هو التفهيم والتفهّم بها مستقلّةً، وليس كذلك، بل المراد أنّها موضوعة لاشتقاق الأفعال والصفات منها، وتهيئاً بهيئاتٍ مختلفةٍ، ولا يحتاج الوضع إلى اللفظ.

وأمّا الثاني: فلائنه قد يفترق إلى تفهيم معنى الحدث وطبيعته للغير، ولما لم يمكن النطق بالمادّة بدون الهيئة وضع هيئة اسم المصدر، بل والمصدر أيضاً؛ بناءً على عدم الفرق بينهما؛ لأنّ الأقرب عدم أخذ الانتساب إلى فاعل ما في مفهوم المصدر، فوضع لمجرد إمكان النطق بالمادّة، لا أنّها موضوعة بإزاء إمكان النطق بالمادّة، بل للتمكّن من النطق بها، وحينئذٍ فلا مانع من القول بعدم الفرق بينهما.

وأمّا الثالث: فبأنّ المادّة وإن وُضعت بنحو اللابشرط إلا في الترتيب بين الحروف لفظاً، لكن حيث إنّها موضوعة للتهيؤ بإحدى الهيئات المعيّنة، فلا محالة لها ضيق ذاتي وتقييد في نفس الأمر بكونها في ضمن إحدى الهيئات، فلا يرد عليه ما ذكر.

وأمّا الرابع: فذهب بعض المحقّقين [وهو] السيّد محمد الفشاركي قدس سره في مقام التفصّي عنه إلى أنّ للمادّة وضعين: أحدهما الوضع التهيؤي، لا لإفادة المعنى، الثاني في ضمن وضع الهيئة بلحاظها حين وضعت الهيئة لإفادة المعنى (1).

ويرد عليه ما تقدّم سابقاً: من أنّ الدلالة ليست تابعة للإرادة؛ أي إرادة الواضع، فإذا تحقّق الوضع لها دلّت على الموضوع له، سواءً أراد الواضع منه الدلالة

عليه أم لا، بل وكذلك ولو صرح بالعدم أيضاً؛ لأن ما هو بيد الواضع هو عنان الوضع، لا الدلالة على المعنى.

مع أن ما ذهب إليه أسوأ حالاً من أصل الإشكال؛ لاستلزامه الالتزام في مثل «ضارب» بثلاثة أوضاع: وضع المادة أولاً مستقلاً للحدث، ثانيها الوضع التبعي لوضع الهيئة، وثالثها وضع الهيئة لمعناها.

مضافاً إلى أنه إن أراد وضع الهيئة في ضمن كل مادة مادة، يلزم خصوصية الموضوع له في المواد، وإن أراد لحاظ مجموع المواد حين وضع الهيئة، فليس المجموع أمراً مغايراً لكل واحدة واحدة، وإن أراد لحاظ مادة من المواد لا على التعيين، فهي مما لا تحقق لها، فلا يتصور لما ذكره فرض صحيح.

وللتفصي عن الإشكال سلك بعض الأعظم مسلماً آخر: وهو أن الواضع وضع مادة معينة بهيئاتها كل واحدة واحدة من الهيئات مفصلاً من الأفعال والصفات، ثم قاس عليها المواد الاخر وهيئاتها من الأفعال والصفات (1).

وفيه: - مضافاً إلى عدم اندفاع أصل الإشكال بذلك، وهو لزوم الترتب في المشتقات - أن القياس المذكور لا بد أن يكون هو وضعاً لها؛ لعدم تصور غير ذلك، فيرد عليه الإشكالات المتقدمة.

وغاية ما يمكن أن يقال في المقام: هو أن المادة وضعت أولاً - مجردة عن جميع الحركات والسكنات - لطبيعة الحدث، لكن حيث إنه لا تحصل بل وتعين لها استقلالاً، بل هي في وجودها تبع للهيئة، فلا يمكن تحققها استقلالاً، كما أن الهيئة تبع للمادة لم تدل على معناها استقلالاً، نظير الهيولى الغير المتحصلة إلا بالصورة، وكما أن الهيولى فانية و مندكة في الصورة في عالم الحقائق، كذلك المادة في عالم الألفاظ تبع للهيئة فانية و مندكة فيها، والموجود في نفس الأمر هو الهيئة، وهي بسيطة، فكذلك معناها

و مفادها، كما سيأتي بيانه.

هذا كله في المواد.

و أما الهيئات فقد يستشكل: بأن الهيئة مجردة عن المادة غير قابلة للتصوّر و اللحاظ كى توضع لمعنى من المعانى، و المفروض أنّها موضوعة مجردة عن المواد لا المجموع المركب منها و من المادة.

و يمكن دفعه: بإمكان تصوّر الهيئة فى ضمن مادة من المواد و إن كانت مهملة، مثل هيئة «فاعل» فى ضمن أية مادة من المواد، فلا إشكال حينئذٍ.

### الأمر الرابع: فى كيفية وضع الأفعال و بيان مداليلها

و المشهور أنّ الفعل الماضى يدلّ على الزمان الماضى، و المضارع على الحال و الاستقبال(1).

و التحقيق: أنّه لا دلالة له على الزمان أصلاً؛ و ذلك لأنّه إذا فرض صدور حدث من ذات، كالضرب من «زيد»، فهنا عدّة امور: أحدها الذات التى صدر منها الضرب، و هو «زيد»، الثانى الحدث؛ أى الضرب، الثالث صدوره منه، أو حلوله فيه كما فى «مات زيد»، الرابع الزمان الذى وقع فيه الضرب، فالدالّ على الذات هو «زيد» و على الحدث هو الضرب، و على صدوره هى هيئة «ضرب»، فالدالّ على تحقّق الحدث أو ترقيبه هو هيئة الفعل، و أمّا الزمان فهو خارج عن مدلول الفعل.

نعم: تحقّق الحدث مستلزم عقلاً لصدوره فى الماضى، و ترقيبه مستلزم لوقوعه فى المستقبل، لكن الاستلزام العقلى غير دلالة الفعل على الزمان و أخذه فى مدلوله.

و بعبارة اخرى: يمكن الحكاية عن الذات و عن الحدث كلّ واحدٍ بنحو المعنى

1- شرح الكافية 2: 223، شروح التلخيص 2: 25-26، المطول: 149-150.



الاسمى، وأما الصدور- أى صدور الضرب- فهو أيضاً أمر وجودى فى قبال العدم، لكن ليس هو مثل الذات فى الاستقلال، ويمكن الحكاية عنه أيضاً بنحو المعنى الاسمى بلفظ الصدور و التحقق وإن لم يكن هو من المعانى الاسمى، لكن لا ارتباط بين الذات والحدث إذا حكى كل واحدٍ منهما منفرداً، لكن لو أردنا الحكاية عن الصدور بالمعنى الحرفى على ما هو فى الواقع ونفس الأمر- الذى هو الربط بالمعنى الحرفى- قلنا:

«ضرب زيد»، فلفظ «زيد» يدلّ على الذات، وأما لفظة «ضرب» فهي وإن كانت من حيث المادّة موضوعة لطبيعة الحدث، و من حيث الهيئة لنسبة الحدث إلى الذات، لكن لما كان الموجود فى الواقع هو الصادر- أى الضرب- وأما صدوره فليس أمراً سواه عقلاً و عرفاً، فالمحكى عنه بكلمة «ضرب» واحد بسيط، لكنّه من البسائط التى يمكن تحليله عند العقل إلى شيئين: المادّة و الهيئة، وأما الزمان فليس مدلولاً له أصلاً.

نعم: تحقّق الحدث و ترقيبه يلزمه المضىّ و الاستقبال.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ الحروف على قسمين: إخطارية تحكى عن الواقع، كهيئة الماضى و المستقبل، و إيجادية كهيئة الأمر، فإنّه عبارة عن إيجاد البعث نحو الإتيان بالمأمور به، و كما أنّ الوضع فى الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، كذلك الأفعال، فإنّ هيئاتها موضوعة لخصوص كل واحدٍ من الصدورات و الروابط بلحاظها إجمالاً، كما تقدّم تفصيله فى المعانى الحرفية.

وعلى فرض تسليم أنّ دلالة الفعل على الزمان لفظية لا عقلية، فهو لا يوجب تركّب المشتقات، و لا يُنافى بساطة معانيها بالمعنى الذى تقدّم بيانه؛ لأنّ دلالته على الزمان- على الفرض المزبور- نظير دلالة «الجسم» على الأبعاد الثلاثة و نحوها ممّا يتبادر منه إلى الذهن عند الإطلاق، مع عدم تركّب مدلول لفظ «الجسم» من الأبعاد الثلاث و غيرها، و إلاّ فمن الواضحات أنّ الزمان ليس مدلول الفعل بأحد الدلالات الثلاث المعهودة.

و ظهر ممّا ذكرنا: عدم المنافاة بين دعوى تبادل الزمان من الفعل وبساطة معناه بالمعنى المتقدّم.

هذا بالنسبة إلى الماضى والمضارع، أمّا الأمر فلا ريب ولا إشكال فى عدم دلالة على الزمان؛ لأنّه موضوع لطلب الطبيعة لا غير.

ثمّ إنّ المضارع قد يُطلق على المتلبّس بالفعل فى الحال- أى الزمان الحاضر- بلا عناية، كما فى «زيد يُصلّى» إذا كان مشتغلاً بالصلاة بالفعل، وقد لا يطلق إلّا على المتلبّس فى الاستقبال، كما فى «يقوم» و «يقعد» إذ لا شبهة فى عدم إطلاقهما على المتلبّس فى الحال؛ أى حال النطق، فضلاً عن الحال بمعنى الزمان الحاضر، فهل هو مشترك لفظى لكلّ من الحال والاستقبال، أو أنّه موضوع لمعنى عامّ يشملهما، كمفهوم الزمان غير الماضى؟ ولا سبيل إلى واحدٍ منهما؛ لبعد الأوّل، وعدم ملائمة الثانى؛ لكون الموضوع له فيه خاصّاً، فلا بدّ إمّا من الالتزام بأنّه موضوع للمتلبّس فى الحال، واستعمل كثيراً فى الاستقبال مع القرينة بنحوٍ من العناية حتّى أفاده بغير قرينة، أو العكس كما هو الظاهر، وليس مجازاً فى الحال، كما اختاره فى «الدرر» حيث قال: إنّ إطلاق مثل «يصلّى» و «يقرأ» و «يتكلّم» على الحال، إنّما هو بملاحظة الأجزاء اللاحقة التى لم توجد بعد (1) انتهى. للقطع بأنّه ليس فى إطلاقه على الحال عناية و ادّعاءً ليكون مجازاً.

### الأمر الخامس: فى اختلاف مبادئ المشتقات

مبادئ المشتقات مختلفة، فبعضها حرفة و صناعة كالنجارة و النجارة، و فى بعضها قوّة و ملكة كالاجتهاد، و بعضها من الأفعال كالأكل و الشرب، و اختلافها

لا يوجب الاختلاف في الجهة المبحوث عنها، غاية الأمر أنه توجب الاختلاف في أنحاء التلبس و الانتضاء، كما أفاده في «الكفاية» (1).

إلا أنّ البحث فيما كان مبدؤه حرفة و صناعة أو قوّة و ملكة ليس في أنّه موضوع لكذا أو كذا؛ لوضوح عدم وضع لفظ «المجتهد» بالوضع التعييني للواجد لذلك و إن لم يتلبس بذلك بالفعل قطعاً، مع أنّا نرى صحّة إطلاق ذلك قبل الاشتغال و التلبس بالفعل، نظير إطلاق المسجد و المفتاح على ما هو معدّ لذلك و إن لم يقع فيه السجدة بالفعل قطعاً، فلا بدّ أن يكون البحث في مثل ذلك: في أنّ استعمالها مجازاً و عنايةً في ذلك كثيراً إلى أن استغنى عن القرينة، هل هو في كذا- أي في خصوص المعدّ لذلك- أو الأعمّ منه و ممّا انتضى عنه الاستعداد.

و أمّا مثل «المسجد» و «المحراب» و نحوهما من أسماء المكان و «المفتاح» و نحوه من أسماء الآلة، فالظاهر انقلابها من الوصفية إلى الاسمية، و أنّها صارت أسماءً لجنس المعبد و آلة الذبح، و ليست موضوعة لمكانٍ وقع فيه السجدة أو آلة يقع بها الذبح و نحوه بالفعل، فلا مجال للنزاع في أنّها موضوعة لخصوص المتلبس أو الأعمّ، و على فرض أنّها من الأوصاف، فالظاهر أنّ مثل ذلك موضوع لما هو معدّ لذلك و إن لم يتلبس بذلك بعدً للتبادر، بخلاف سائر المشتقات.

ثمّ أنّ الهيئات أيضاً مختلفة من حيث المعنى المتبادر منها، فإنّ المتبادر من مثل «ضرب» و «اتّجر» و «جرى الماء» و نحوها هو المتلبس بالمبدئ بالفعل؛ بحيث لا يصحّ الإطلاق مع عدم التلبس كذلك، و كذلك الفعل المضارع منها، فإنّ المتبادر من «يضرب زيد» و «يتّجر» أو «يجرى الماء» أنّ الذات ستلتبس بعد ذلك، و لا يصحّ مع عدم التلبس في المستقبل، بخلاف مثل «الضارب» و «التاجر» و «الجارى» و «القاتل»، فإنّ «الضارب» و «القاتل» يطلقان على ما إذا تلبس الذات بالضرب

و القتل في زمانٍ ما وإن لم يكن مشتغلاً بذلك بالفعل، و «الماء الجارى» لا يطلق إلا على ما فيه نبع و استمرار و كذلك لفظ «الطلبية» و «المجتهد» فقد يقال إن منشأ ذلك هو الاختلاف في الوضع و الالتزام بتعدد الأوضاع (1) و لكن الظاهر أنه أيضاً ناش عن كثرة الاستعمال حتى صار حقيقة في ذلك.

ثم إن قيام المبدأ بالذات إما بنحو الحلول كما في «مات زيد» و «حسن عمرو» و نحوهما من الأفعال اللازمة، و إما بنحو الصدور، كما في «ضرب زيد»، و لا مجال للقول بأنها موضوعة لمعنى عام شامل لهما كمفهوم الربط؛ لمنافاته لما اخترناه من أن الموضوع له فيها خاص، و لا للقول بتعدد الأوضاع، فلا بد أن يقال: إن الموضوع له فيها هو الروابط الجزئية على ما هي عليه في نفس الأمر.

### الأمر السادس: في المقصود في الحال في عنوان البحث

ليس المراد بالحال في عنوان البحث زمان النطق قطعاً؛ ضرورة عدم التجوز في قولنا: «كان زيد ضارباً أمس» و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس مع عدم تلبسه بالمبدأ حال النطق، و كذلك مثل «زيد ضارب غداً» مع عدم الاشتغال به زمان النطق، و لا حال الجرى و الإطلاق و لا- حال النسبة أيضاً؛ لتأخر ذلك كله عما هو مورد البحث، فإن مورد النزاع إنما هو في المفهوم التصوري للمشتق، و أنه موضوع لأي شىء تصوراً، و هذا إنما هو قبل الجرى و الاستعمال، بل المراد بالحال هو التلبس الفعلى.

و حينئذٍ: فالنزاع في المقام إنما هو في أن المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبس بالفعل، أو المعنى الأعم منه و مما انقضى عنه التلبس؟

1- انظر حاشية المشكيني 1: 65.

وبذلك يظهر ما في كلام بعض الأعاظم؛ حيث جعل المشتقات على أقسام؛ منها ما يعتبر فيها التلبس، الثاني ما لا يعتبر فيه التلبس في الحال، بل يكفي الملكة، وجعله حقيقة في الأول ومجازاً في الثاني(1)؛ لما عرفت أنّ الكلام في المقام إنّما هو في المفهوم التصوّري من دون دُخْل للاستعمال فيه، بل النزاع جارٍ وإن فُرض عدم استعمال المشتق أصلاً، ولم يجر على الذات.

وظهر أيضاً: اندفاع ما أورده بعضهم على جريانه فيما يمتنع التلبس بالمبدأ في الخارج، كالممتنع في قولنا: «شريك الباري ممتنع»، أو لم يتلبس به وإن لم يكن ممتنعاً، كما في «زيد معدوم»؛ لعدم ثبوت ذات فيهما يثبت له الامتناع أو العدم للقاعدة الفرعية، وهي «أنّ ثبوت شئٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له» وإلا يلزم انقلاب الامتناع إلى الإمكان والعدم إلى الوجود(2) انتهى.

لما عرفت أنّ الكلام إنّما هو في المفهوم التصوّري للمشتق من غير دُخْل لتحقيق التلبس في الخارج وإمكانه.

وأما ما أجاب به عن الإيراد: من أنّ المراد بالمحمول في مثل «شريك الباري ممتنع» و«زيد معدوم» هو الكون الرابط، فلا يحتاج إلى ذاتٍ ثبت لها الامتناع أو العدم(3).

ففيه: أنّ الكون الرابط المصطلح عليه إنّما هو فيما كان الموضوع موجوداً، كما في «زيد أعمى» ولو في المحمول العدمي، لا في الموضوع الممتنع أو المعدوم، كما في المقام، فهو ينافي عدم وجود الموضوع أو امتناعه، نعم لا يُنافي عدم المحمول أو امتناعه كما في «زيد أعمى».

1- انظر الفصول الغروية: 60-61.

2- انظر ما قاله صاحب المحجّة كما عن نهاية الدراية 1: 79-80.

3- انظر المصدر السابق 1: 80.

## الأمر السابع: في الجامع على الأعم

لا بدّ على القول بوضعه للأعمّ من فرض جامع بين المتلبّس و ما انقضى عنه هو الموضوع له، بل هو من أركان هذا البحث؛ إذ لا مجال له مع عدم الجامع بينهما؛ إذ لا مجال للقول بالاشتراك اللفظي و تعدّد الوضع على هذا القول- تارةً لخصوص المتلبّس، و اخرى لما انقضى عنه- لاستلزامه لغويّة البحث و عدم ترتّب الثمرة عليه<sup>(1)</sup> و لا- لدعوى أنّ الموضوع له في المشتقات خاصّ- بتصوّر معنيّ عامّ شامل للمتلبّس و ما انقضى عنه و وضعه لأفراده الخاصّة- لعدم ترتّب الثمرة المذكورة حينئذٍ.

نعم: يترتّب عليه ثمرة اخرى و هي إجمال الخطاب على القول بالأعمّ، و عدمه على القول الآخر، فلا مناص عن القول بعموم الموضوع له فيها، فعلى القول بالأعمّ يحتاج إلى جامع هو الموضوع له، و لا شبهة في عدم وجود الجامع المقولي في المقام لعدم تصوّره، كما لا يتصوّر الجامع المقولي بين الموجود و المعدوم.

و على فرض تسليم أنّهما من قبيل الأمرين الوجوديين، فما يتصوّر أن يكون جامعاً بينهما هو عنوان المتلبّس مطلقاً، لكنّه يشمل المتلبّس بالمستقبل أيضاً، و كذلك المتلبّس به في الجملة.

و أمّا الجامع العرضي: فغاية ما يمكن أن يقال في تصوّره: هو عنوان ما خرج من الوجود إلى العدم أعمّ من المتلبّس بالفعل أو ما انقضى عنه التلبّس.

---

1- فإنّ الثمرة المذكورة لهذا البحث: هي كراهة البول تحت الشجرة المثمرة في غير أوان ثمرتها؛ للنهي عن البول تحت الشجرة المثمرة، فعلى الأعمّ يكره ذلك، و على القول بوضعه لخصوص المتلبّس فلا و بناءً على الاشتراك اللفظي يكون اللفظ مجملاً مع عدم القرينة المعيّنة، فلا- يصلح الاستدلال به، و كذلك بناءً على القول بأنّ الموضوع له فيه خاصّ، فإنّه مثل القول بالاشتراك اللفظي في لزوم لغويّة البحث، فذكرهم الثمرة المذكورة دليل على عدم الاشتراك و عدم خصوصيّة الموضوع له. (المقرّر)

و هو أيضاً بعيد غايته، لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالأعمّ.

فالحقّ: أنّه لا جامع بينهما مقولياً ذاتياً و لا عرضياً، و الظاهر أنّ القائلين بالأعمّ لم يتفطنوا إلى ذلك- أى أنّه لا بدّ هنا من جامع- بل ذهبوا إلى ذلك بملاحظة بعض الاستعمالات و الموارد التي استعمل فيها المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ، و أمّا على المذهب المنصور- من أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس بالفعل- فلا يفتقر إلى تصوير الجامع و وجوده.

### الأمر الثامن: في الأصل عند الشك في المقام

لا أصل لفظي يرجع إليه في المقام عند الشكّ و عدم الدليل على إثبات أحد القولين، بل لا وجه للرجوع إليه على فرض وجوده؛ لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو في مفهوم المشتقّ و مدلوله الموضوع له، و أنّ البحث فيه لغوي لا يفيد أصل اللفظي، بل المرجع في فرض الشكّ هو الأصل العملي، و يختلف باختلاف الموارد؛ فما له حالة سابقة ملحوظة فهو مورد الاستصحاب، و إلّا فالبراءة.

### الأقوال في المسألة و مناقشتها

#### إشارة

إذا عرفت هذا نقول: إنّ المسألة عند القدماء ذات قولين: أحدهما الوضع لخصوص المتلبّس؛ أى مفهومه المنطبق عليه(1). الثاني: الوضع للأعم(2).

و ذكر المتأخرون أقوالاً آخر:

كالتفصيل بين ما كان المشتقّ محكوماً عليه و محكوماً به، فاشتروا البقاء في

1- عزي ذلك إلى الرازي و البيضاوي و الحنفية كما في هداية المسترشدين: 83.

2- مبادئ الوصول إلى علم الاصول: 67، و قال في هداية المسترشدين: 83 بأنّه هو المعروف بين أصحابنا.

الثانى دون الأول(1)، و الظاهر أنّ هذا التفصيل ناش عن ملاحظة قوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»(2) الآية، وقوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»(3)؛ إذ لا- شبهة فى وجوب حدّ السارق و الزانى- أى من صدر عنه ذلك و لو قبل حين- بعد زوال التلبس أيضاً للآية، و الاستدلال بهما لا- يتم إلا على القول بالأعمّ إذا جعل موضوعاً كما فى الآيتين، دون ما إذا كان محمولاً.

و الحاصل: أنّ منشأ هذا التفصيل هو الآيتان؛ بملاحظة مفروغية وجوب حدّ من صدر منه الزنا و السرقة وإن انقضى.

وفصل آخرون: بين كون المبدأ من المصادر السيّالة كالتكلم و نحوه، و بين الامور القارّة، فاشتروا البقاء فى الثانى، دون الأول(4) ... إلى غير ذلك من الأقوال التى لا جدوى فى التعرّض لها.

### الحقّ فى المسألة و أدلّة الأخصى

#### إشارة

و الحقّ: أنّه حقيقة فى خصوص المتلبّس؛ بمعنى أنّه موضوع لمفهوم لا ينطبق إلا على المتلبّس بالفعل، و الدليل على ذلك هو التبادر فقط.

### و أمّا الاستدلالات المذكورة فى كتب الاصوليين فهى مخدوشة:

كالاستدلال: بأنّه لا بدّ فى الحمل من وجود خصوصية فى الموضوع توجب صحّته، و إلا يلزم صحّة حمل كلّ شىء على كلّ شىء، فهذه الخصوصية فى مثل «زيد ضارب»: إمّا التلبس الفعلى بالضرب، و هو المطلوب، أو غيره من الامور المنتزعة،

1- تمهيد الاصول: 154.

2- المائدة(5): 38.

3- النور(24): 2.

4- انظر نهاية الاصول للعلامة: 20 (مخطوط).



و ليس فيه ما يصلح لذلك(1).

و كاستدلال: بأنّ هذا النزاع مبنى على النزاع فى أنّ مفهوم المشتقّ: بسيط، أو مركّب: فعلى الأوّل فهو موضوع لخصوص المتلبّس، و على الثانى للأعمّ، و حيث إنّ الحقّ هو الأوّل، و أنّه لا فرق بين المشتقّ و مبدئه إلاّ بالابشروطيّة و البشروطاللائية، فالحقّ هو أنّه موضوع لخصوص المتلبّس(2)، كما ذهب إليه المحقّق الدّوانى(3).

و أنت خبير: بأنّ هذه الاستدلالات لا تلائم هذا البحث؛ لما عرفت من أنّ البحث فيه إنّما هو فى المفهوم التصورى للمشتقّ، و أنّ البحث لُغوى لا عقلى، كما هو مقتضى استدلال المحقّق المزبور، إذ لا ارتباط له بالبحث اللّغوى.

و كاستدلال: بأنّه لا شبهة فى أنّ مثل الأبيض و الأسود و نحوهما من الأوصاف المتقابلة المتضادة يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد، و حينئذٍ فلو فرض اتّصاف جسم أوّلاً بالسود، ثمّ زال السواد عنه، و اتّصف بالبياض، و فرض أنّ المشتقّ حقيقة فى الأعمّ، لزم صدق عنوانى الأسود و الأبيض على الجسم المذكور و ارتفاع التضادّ بينهما، و لكنّه محال فيلزمه استحالة القول بالأعمّ(4).

إذ فيه: أنّ حكم العقل - بأنّ الأسود و الأبيض متضادان لا يمكن اجتماعهما على موضوع واحد - مرهون التبادر، و إلاّ فلا مضادة بينهما، فحيث إنّ المتبادر هو خصوص المتلبّس، فلا يطلق عليه الوصف الآخر.

و كاستدلال بصحّة السلب(5).

1- انظر درر الفوائد: 62.

2- انظر أجود التقريرات 1: 74-75.

3- انظر شرح التجريد للقوشجى (تعليقة الدّوانى): 85.

4- انظر نهاية الأفكار 1: 135-136.

5- كفاية الاصول: 64.

فإنّ فيه ما عرفت: من أنّها مسبوقه دائماً بالتبادر، و اورد على الاستدلال بصحّة السلب أيضاً بما حاصله: أنّه إن اريد صحّته مطلقاً و بدون القيد، فهي ممنوعة، و إن اريد صحّته مقيداً بالحال فغير مفيدة؛ لأنّ ما هو علامة المجاز هو صحّته مطلقاً(1).

و أجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله: أنّه إن كان القيد قيداً للمحمول؛ كأن يقال: «زيد ليس بضارب في الحال» إذا فرض تلبّسه بالضرب و زواله، و اخذ الموضوع و السلب مطلقين، فهو صحيح؛ لأنّ سلب المقيد أعمّ من سلب المطلق.

و أمّا لو كان القيد للسلب؛ كأن يقال: «زيد ليس في الحال بضارب»، أو للموضوع؛ كأن يقال: «زيد في الحال ليس بضارب»، فغير ضائر بكونها علامة؛ ضرورة صدق المطلق على أفرادها على كلّ حال(2) انتهى.

و أنت خبير: بأنّ القيد إذا كان للموضوع فربّما يصير الحمل غلطاً، كما لو قيل:

«زيد الآن إنسان» إذا جعل القيد جزءاً للموضوع، و على تقدير جعله قيداً للسلب أيضاً لا يتمّ الاستدلال بها للمطلوب؛ لأنّ المطلوب هو عدم صحّة إطلاق الضارب على ما انقضى عنه الضرب على نحو إطلاقه على المتلبّس به فعلاً، و هذا الدليل لا يفي بإثباته؛ حيث إنّ القيد إذا جعل للموضوع أو السلب فالمسلوب هو الضاربيّة المطلقة عن الموضوع المقيد أو سلب الضاربيّة المقيدة بالحال عن زيد المطلق لا السلب المطلق. و بالجملة: هذا الاستدلال أيضاً لا يخلو عن المناقشة، فالدليل على هذا القول ينحصر بالتبادر.

### أدلة الأعمى و مناقشتها

و استدلّ للأعمى بوجوه:

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 183-184.

2- كفاية الاصول: 66-67.

الأول التبادر(1): وقد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص المتلبس لا الأعمّ، وأنّ دعواه في المقام فرع وجود الجامع الذاتى أو المقولى بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ، و هو مفقود.

الثانى: أنّه لا شبهة فى وجوب قطع يد من تلبس بالسرقة فى زمانٍ سابق؛ لقوله تعالى: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»(2)، و حدّ الزانى كذلك لقوله تعالى: «الرَّانِيَةُ وَ الرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ»(3)، و لا يتمّ دلالتهما على وجوبهما مع انقضاء التلبس، إلا على القول بأنّه حقيقة فى الأعمّ؛ إذ على القول باعتبار التلبس بالفعل لا يصدق السارق و الزانى عليهما، و لا تشملهما الآيتان، مع أنّ دلالتهما عليه ممّا لا شبهة فيه تعترى لأحد(4).

وفيه: أنّه إن اريد أنّ الموضوع لوجوب الحدّ هو عنوانا «السارق» و «الزانى»- المنتزعان عن الذات- فهو ممنوع، بل الموضوع له فيهما هو صدور الفعل فى زمانٍ ما.

و بعبارة اخرى: صدور السرقة و الزنا بمجردة علّة تامّة لوجوب القطع و الحدّ و لوفى الزمان السابق.

الثالث: أنّه لا ريب فى صدق «مقتول» و «مضروب» و نحوهما على من وقع عليه القتل و الضرب و لوفى الزمان السابق، و هو دليل على أنّ المشتقّ حقيقة فى الأعمّ، و إلا لم يصدق ذلك عليهما(5).

و من هنا التجأ بعض من ذهب إلى أنّه حقيقة فى خصوص المتلبس بالفعل، إلى

1- هداية المسترشدين: 84.

2- المائدة (5): 38.

3- النور (24): 2.

4- انظر مفاتيح الاصول: 17، و هداية المسترشدين: 84.

5- انظر كفاية الاصول: 67.

دعوى خروج اسم المفعول عن حريم النزاع ومحطّ البحث في هذا الباب(1).

ولكن لا- يخفى ما فيه: إذ لا- فرق بين اسمى الفاعل و المفعول في أنّه كما يمكن صدور الحَدَث من ذات و انقضاؤه، يمكن وقوعه على الذات و انقضاؤه بحسب العرف و اللّغة، و لا سبيل إلى توهم بقاء القتل و الضرب الواقعين على الذات بعد زمان الوقوع، كما يشهد به العرف و اللّغة، فلا مجال لتوهم خروجه عن مورد البحث.

الرابع: استدلال الإمام عليه السلام في غير واحدٍ من الأخبار(2) بعدم صلاحية عبدة الأصنام و الأوثان لمنصب الإمامة و الخلافة و لو بعد إسلامهم بقوله تعالى: « لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ »(3) تعريضاً بمن تصدّى لهما ممتن عبد الأصنام مدّة مديدة في الزمان السابق و لو بعد إسلامهم، و هو إنّما يتمّ على القول بالأعمّ، و إلّا فمن المعلوم عدم تلبّسهم بالظلم و عبادة الأصنام حين تصدّيهم للخلافة، فيكشف استدلاله عليه السلام بالآية عن أنّ المشتقّ حقيقة في الأعمّ(4).

وفيه: أنّه إنّما يتمّ لو كان الموضوع و العلة التامة لعدم الصلاحية لتصدّي الخلافة هو صدق عنوان الظالم عليه، و ليس كذلك، بل الموضوع و العلة التامة لذلك هو صدور الظلم و لو أنا ما، سواءً كان قابلاً للبقاء كعبادة الصنم، أم لا كدفنهم البنات، فلا يتمّ هذا الاستدلال أيضاً.

و توضيح الكلام على وجه يرتفع النقاب عن وجه المرام: هو أنّ الآية الشريفة في مقام بيان عظم قدر الخلافة، و جلاله منصبها، و علوّ درجتها و شأنها، و عظم خطر الرئاسة الإلهية على الناس، و السلطة عليهم و على أموالهم، و أنّها أجلّ المناصب

1- أجود التقريرات 1: 75 و 83-84.

2- معاني الأخبار: 1/131، الخصال: 84/310.

3- البقرة(2): 124.

4- هداية المسترشدين: 84، كفاية الاصول: 68، نهاية الأفكار 1: 139.

الإلهية، كما يشهد لذلك سياق الآية، وهو قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (1)، وذكر الصدوق قدس سره نحواً من عشرين قضية اتفقت لإبراهيم ابتلاء الله بها، التي من جملتها أمره تعالى بذبح ولده (2)، فإن ابتلاء الله تعالى إياه لم يكن لأجل الاختبار والامتحان الحقيقي؛ لعلمه تعالى بحاله قبل وجوده ووجود كافة الممكنات، بل لأجل تكميله لأجل الصبر وتحمل الشدائد والمشاق وتقوية روحه ونفسه؛ لافتقار الرئاسة على الناس والخلافة ودعوتهم إلى التوحيد والصراف المستقيم إلى ذلك، وإلى عصمته وعدم صدور الظلم منه ولو آنما، فصدور الظلم وعبادة الأصنام ولو في الأزمنة السابقة، مانع عن وصول الشخص إلى هذه المرتبة العظمى، التي هي فوق منصب الخلة ونيلها، ولما أراد إبراهيم أن يعرف أنه هل يوجد من ذريته من يليق لهذا المنصب؟ قال: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»، لا لاشتياقه وحبّه أن يكون ذريته رؤساء على الناس؛ لتنزّهه وتنزّه جميع الأنبياء عن المقاصد الدنيوية، بل لمجرد أن يعرف ذلك ويطلع عليه، فقال الله: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، وليس هذا نفيًا لما سأله إبراهيم، بل مفاده أنّ اللائق لهذا المنصب هو من لم يصدر منه ظلم أصلاً، وحينئذٍ فالآية أجنبية عما نحن فيه.

### و ينبغي التنبيه على امور

#### الأمر الأول: الأقوال في تركيب المشتق وبساطته و الحقّ فيها

اختلفوا في أنّ المشتق بسيط أو مركّب على أقوال.

توضيح ذلك: أنّ التركيب على قسمين: التركيب التفصيلي، كما في «غلام زيد»،

1- البقرة (2): 124.

2- الخصال: 84 / 304.

وهو عبارة عن تركيب اللفظ من لفظين موضوعين؛ كل واحدٍ لمعنى، و التركيب الانحلالي، وهو عبارة عن اللفظ والمعنى البسيطين القابلين للتحليل عند التعمل العقلي مع بساطة اللفظ و معناه.

وهنا قسم آخر للبسيط: وهو ما لا يقبل لفظه الانحلال و لو عقلاً، وكذلك معناه لكنّه ينحلّ كانحلال الجوامد إلى الهيولى و الصورة.

فلا بدّ أولاً من التعرّض لبيان الوجه في كلّ واحدٍ من أقسام التركيب و البساطة، ثمّ التعرّض لما هو المختار في المشتقّ.

فنقول: يمكن تصوير القسم الأوّل من التركيب في المشتقات: بأن يقال إنّ المشتقّ مركّب من المادّة و الهيئة، و كلّ منهما موضوع لمعنى: الأولى لطبيعة الحدث، و الثانية لانتسابه إلى الفاعل، فكلّ واحدةٍ منهما موضوعة لمعنى، فهو مركّب بهذا المعنى لفظاً و معنىً.

و تصوير القسم الثاني من التركيب أيضاً في المشتقّ: بأنّ كلّ واحدةٍ من المادّة و الصورة و إن وضعت لمعنى غير الآخر، لكن المفهوم منها شىء واحد، و أمّا المادّة و الهيئة فلا يستقلّ كلّ واحد منهما عن الآخر في اللفظ، و لا في مقام الدلالة، و لا من حيث المعنى، و هذا في عالم الألفاظ كالهيولى و الصورة في عالم الحقائق.

و يمكن تصوير البساطة بالمعنى الثالث: - أى الغير القابل للانحلال و لو عقلاً- بأنّه لا فرق بين المصدر و المشتقّ إلاّ بالاعتبار، و هو اللابشرطيّة و البشروطيّة، كما ذهب إليه المحقّق الدّواني<sup>(1)</sup> و حيث إنّ لا يمكن حمل الحدث على الذات وضعت هيئة المشتقّ لإمكان الحمل، لا لإفادة المعنى، نظير ما تقدّم من أنّ هيئة المصدر موضوعة لإمكان النطق بالمادّة لا غير، فعلى هذا فمفهوم المشتقّ بسيط غير قابل للانحلال العقلي، فالأقوال في المشتقّ ثلاثة: القول بأنّه مركّب تفصيلاً، و القول بأنّه بسيط، لكنّه

1- انظر حاشية الدّواني (ضمن شرح التجريد للقوشجي): 85.

قابل للانحلال بالتعمّل العقلي، و القول بأنه بسيط غير قابل للانحلال.

ثم إن هيات المشتقات اسمية و فعلية أيضاً مختلفة:

أما هيئة الأمر: فهي موضوعة لمعنى حرفي، و هو إيجاد الطلب و حقيقة البعث بالحمل الشائع، و هو معنى قائم بالغير.

و أما الماضي و المضارع: فقد عرفت أن لفظهما بسيط قابل للانحلال، و معناهما أيضاً كذلك، فاللفظ و المعنى فيهما متطابقان.

و أما المشتقات الاسمية: فهي موضوعة لمعنى بسيط؛ لعدم أخذ الذات و لا الانتساب إلى فاعل و لا غير ذلك في مفهومهما، بل المواد فيها موضوعة لنفس طبيعة الحدث، و هي في تحصيلها تحتاج إلى التهيؤ بهيئة من الهيئات، و تحصيلها بهيئة المصدر لا تفيد في إمكان الحمل، فوضع هيئة فاعل لمجرد إمكان الحمل على الذات، و إلا فليس الانتساب إلى فاعل ما مأخوذاً في مدلوله، فأظن أن المسألة ذات قولين لا غير:

أحدهما: البساطة القابلة للانحلال(1).

الثاني: البساطة الغير القابلة له(2).

و أما التركيب التفصيلي: فلا أظن أن أحداً يلتزم به؛ بأن يكون مفاد «ضارب» - مثلاً - ثلاثة أشياء مفصلة: الذات، و الانتساب إلى فاعل ما، و الحدث؛ لشهادة الوجدان على خلافه و أما ما يتراءى من بعض كلماتهم - من أن معنى «ضارب» ذات ثبت لها الضرب(3) - فليس مرادهم أنه مركب منهما، بل هو في مقام تقريب المعنى إلى الأذهان.

و الحق: أنه موضوع لمعنى بسيط قابل للانحلال العقلي، و لا مفرّ للقائل - بعدم

1- الفصول الغروية: 61، نهاية الأفكار 1: 144.

2- شرح التجريد للقوشجي (حاشية الدواني): 85، نهاية الاصول 1: 68.

3- هداية المسترشدين: 88.

الفرق بين المشتق وبين مبدئه إلا بالاعتبار- عن الالتزام بالتركيب الانحلالي، وإلا فلا يمكنه حمل المشتق على الذات.

ثم إنّه لا بأس بصرف عنان الكلام إلى التحقيق في معنى قولهم: إنّه لا فرق بين المشتق و مبدئه إلا بالبشرطانية و اللابشرطية(1)، و بيان أنّهما من الامور الاعتبارية أو من الامور الواقعية، و هو يحتاج إلى تقديم مقدّمة هي:

أنّ الموجودات الخارجيّة مختلفة في أنفسها، و لها مراتب تسير فيها، كالعناصر و المعادن و النباتات و الحيوانات و الإنسان، و لكلّ واحدةٍ من هذه المراتب مرتبتان:

مرتبة التوقّف، و مرتبة التحرك و السير إلى المرتبة الأعلى منها، إلا المرتبة الأخيرة، و هي مرتبة الإنسانيّة، فلها مرتبة واحدة، و هي مرتبة التوقّف؛ و ذلك لأنّ الموجود في المرتبة الاولى: إمّا أن يتوقّف فيها، و هي العناصر كالماء- على القول ببساطته- و إمّا أن يتحرك عنها، فهو العنصر المترقى إلى أن يصير معدناً، فإمّا أن يتوقّف فيه، فهي الجواهر المعدنيّة، و إمّا أن يتحرك، و يترقى إلى المرتبة التي فوقها، و هي مرتبة النباتية، فإن توقّف فيها بعد الوصول إليها، فهي النباتات، و إن لم يتوقّف، بل تحرك و ترقى إلى ما فوقها، و هي مرتبة الحيوانية كالبقرة و الغنم، فإمّا أن يتوقّف فيها، فهو الحيوان، و إلا فيتحرّك نحو المرتبة الأخيرة، و هي الإنسانيّة و يتوقّف عليها.

ثمّ إنّ الأنواع مأخوذة من المراتب المتوقّفة، و كذلك الفصول، و أمّا الأجناس - متوسّطة و غيرها- فهي مأخوذة و منتزعة من المراتب المتحرّكة، و المراتب المتحرّكة هي المعبر عنها باللابشرط، كالعنصر المتحرّك و المعدن المتحرّك و الحيوان المتحرّك، و المراتب المتوقّفة هي المعبر عنها بالبشرطانية، كالعناصر و المعادن و النباتات و الحيوانات.

و حينئذٍ: فكلّ واحد من المعادن و النباتات و الحيوانات: إمّا بشرط لا في الواقع

1- انظر ما تقدّم عن المحقق الدواني.



و نفس الأمر، و هي المراتب المتوقفة منها، أو اللابشرطية، و هي المراتب المتحركة منها.

فظهر من ذلك أنّ اللابشرطية و البشروطانية من الامور الواقعية النفس الامرية التي لها واقع محفوظ، لا من الامور الاعتبارية القائمة بالاعتبار فقط.

إذا عرفت هذا: فلنرجع إلى ما قيل من أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه ليس إلا باللابشرطية و البشروطانية، و قد أشرنا سابقاً أنّ مفاد الحمل هو الهوهوية و الاتحاد، كما في «الإنسان حيوان ناطق»، و هو إنّما يصحّ إذا اتّحدا؛ بأن يكون لهما هوية واحدة في الواقع و نفس الأمر في المراتب اللابشرطية، و إلا لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر.

و كما أنّ الملاك في صحّة الحمل في مثل «زيد إنسان» هو الاتحاد و الهوهوية الخارجية، فكذلك في مثل «الإنسان حيوان ناطق» و «زيد ضارب» إلا أنّ الاتحاد في «زيد ضارب» ليس ذاتياً، لكن للموضوع و المحمول فيه أيضاً نحو اتحاد، و حيث إنّ الحدث البشروطا آب و متعصّ عن الاتحاد- لما عرفت من أنّ الاتحاد إنّما هو في المراتب اللابشرطية- وضعت الهيئة لإخراج المادة عن التعصّي عن الحمل فقط، لا لإفادة المعنى، كما عن المحقق الشيرازي (1)، و القائل بالبساطة الغير القابلة للانحلال لا مناص له عن الالتزام بذلك، و إلا فالقول بأنّ كلّ واحدة من المادة و الهيئة موضوعة بوضع على حدة لإفادة المعنى، لا يناسب القول بالبساطة على النحو المزبور.

و أمّا توهم: أنّ كلّ واحد من المشتقّ و مبدئه موضوع لمعنى واحد و هو الحدث لكّنه إن اعتبر بنحو اللابشرط أمكن حمله على الذات و إن اعتبر بنحو البشروطا فهو آب و عاص عن الحمل و أنّ الفرق بينهما بمجرد اعتبار المعنى لا في الواقع و نفس الأمر.

فهو غير معقول: فإنّ مجرد اعتبار المعنى لا يغيّر الحدث عمّا هو عليه في الواقع و نفس الأمر، فإن كان في الواقع و نفس الأمر متعصياً عن الحمل، فلا يتبدّل عمّا هو

عليه بمجرد اعتبار المعبر له بنحو اللابشرطية، بل هو باقٍ عمّا هو عليه من إبانته عن الحمل مع الاعتبار أيضاً، وإلا فلا، سواء اخذ بنحو اللابشرطية أو البشروطية.

وبالجملة: هما من الامور النفس الامرية، فلا يرد على ما ذكرنا ما أورده صاحب «الفصول» قدس سره: بأنه يمتنع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبرا بنحو اللابشرط(1).

ثم إنك قد عرفت: أنّ المناط في صحّة الحمل هو الاتحاد والهوهوية الخارجية في الحمل الشائع والاتحاد في المفهوم في الحمل الأولى، وحينئذٍ فلا بدّ في صحّة حمل المشتقّ على الذات من وجود الملاك المزبور، وهو اتّحاده معها في الوجود، ومن المعلوم عدم اتّحاد الحدث مع الذات، فلا بدّ أن يكون في المشتقّ حيثية بها صحّ حمله عليها، و اتّحاده معها في الوجود، فلا محالة يكون مفهوم المشتقّ مركّباً: إمّا من الذات والحدث والنسبة، وقد عرفت خلافه.

و إمّا من الحدث والنسبة، كما عن المحقّق العراقي قدس سره على ما في التقريرات، فدلالته على الذات عقلية(2).

وفيه أيضاً: أنّه مستلزم للتركّب؛ لاحتياج النسبة المأخوذة في مفهومه إلى المنتسبين، فمرجهه إلى الأوّل الذي لا يلتزم هو قدس سره به.

و إمّا من الذات والصفة عند التعمّل العقلي وتحليله، وإلا فالمتبادر من المشتقّ أنّه مفهوم بسيط؛ أي الذات المعنونة لا مقيداً بالعنوان، وهذا هو الحقّ.

وعلى هذا: فكلّ واحد من لفظ المشتقّ ومفهومه، بسيط قابل للانحلال والتركيب عند التحليل العقلي إلى المادّة والهيئة والذات والصفة، وكذلك مدلوله، كما مرّ نظيره في الأفعال.

1- انظر الفصول الغروية: 62.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 169.

و ذهب في «الكفاية» إلى أنه بسيط من جميع الجهات، وأن البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراكاً و تصوّراً؛ بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلا شىء واحد، لا شيئين وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين، كانهلال مفهوم الحجر و الشجر إلى شىء له الحجرية و الشجرية، مع وضوح بساطة مفهوميهما (1) انتهى.

وفيه: أن قياس المشتقّ بالجوامد غير صحيح؛ لأنّ تحليل الجوامد إلى شيئين غير تحليل المشتقّ إليهما؛ لأنّ تحليل الجوامد إنّما هو إلى المادّة و الصورة في الخارج، بخلاف المشتقّ، فإنّ تحليله إليهما إنّما هو في عالم المفهومية. و الحقّ ما اخترناه.

و أمّا ما أورده المحقّق الشريف على القول بالتركيب بأنّه إن اخذ مفهوم الذات فيه أو الشىء يلزم دخول العرض العامّ في الفصل، و هو محال، و إن اخذ مصداق الذات أو الشىء فيه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية في قولنا: «زيد ضاحك أو قائم»؛ حيث إنّ زيداً مصداق الذات أو الشىء، و حمل الشىء على نفسه ضرورى.

و بعبارة اخرى: لو تركّب المشتقّ من الذات و الحدث، فإن اريد بالذات مفهومها و نحوه كمفهوم الشىء، لزم دخول العرض العامّ- و هو مفهوم الذات- في الفصل في مثل الناطق و نظائره، و هو محال.

و إن اريد بها مصداق الشىء و الذات لزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة في مثل «الإنسان ضاحك» أو «زيد ضارب»؛ لأنّ مصداق الذات أو الشىء هو الإنسان و زيد و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى فكأنّه قيل في المثالين «زيد زيد» و «الإنسان إنسان»، و هو أيضاً محال، فيستحيل تركّب المشتقّ (2).

وفيه: أنّ ذلك ليس إشكالاً عقلياً على القول بتركّب المشتقّ ليؤدى إلى الاستحالة، بل مرجعه إلى دعوى تبادل خلاف ذلك من مفهوم المشتقّ، و أنّ القول

1- كفاية الاصول: 74.

2- انظر هامش شرح المطالع: 11.

بالتركب يوجب عدم صحّة تمثيل المنطقيين للفصل بالناطق، لا دخول العرض العامّ في الفصل الواقعي في نفس الأمر، بناءً على الشقّ الأول من الترديد المذكور في كلامه قدس سره.

وأما على الثاني: فمرجع إشكاله هو أنّ تركب المشتقّ يستلزم أن يكون تمثيلهم للممكنة بمثل «زيد قائم أو ضاحك» غلطاً، لا انقلاب مادّة الإمكان إلى الضرورة في الواقع ونفس الأمر، فإنّ الواقع لا يتغيّر عمّا هو عليه، مع أنّ إشكال الانقلاب جارٍ في الشقّ الأول من الترديد أيضاً؛ لأنّ ثبوت مفهوم الشيئية للإنسان ضروري.

وبالجملة: ما ذكره قدس سره ليس إشكالاً عقلياً، بل غايته دعوى تبادر غيره.

وثانياً: على فرض استقامة ما ذكره وصحّته، يثبت به عدم تركب المشتقّ من الذات وغيرها، وعدم أخذ الذات فيه - لا مفهوماً ولا مصداقاً - لا عدم تركبه أصلاً وبساطته مطلقاً، فلعلّ القائل بالتركب يدعى تركبه من الحدث والنسبة، كما اختاره المحقق العراقي قدس سره.

وثالثاً: لا ارتباط لهذا الإشكال بالقول بتركب المشتقّ، بل هو لازم سواء قلنا بتركبه أو بساطته؛ إذ لو فرض بساطته وعدم أخذ الذات في مفهومه، فلا أقلّ من دلالة المادة على الحدث.

وإن قلنا: بأنّ الهيئة موضوعة لمجرّد إمكان الحمل وإخراج المادة عن التعصّي عن الحمل - كما لا مناص للقائل ببساطته عن الالتزام به - وحينئذٍ فمعنى «زيد ناطق» أو «الإنسان ناطق» أنّه نطقٌ لا بشرط، ولا شبهة في أنّ الحدث من الأعراض، فيلزم دخول العرض في الفصل، وهو محال، فهذه الاستحالة - بناءً على ما ذكره - لازمة على كلّ تقدير.

ورابعاً: على فرض الإغماض عمّا ذكرناه إنّما يرد ما ذكره على القول بالتركب التفصيلي، وأنّ معنى «الناطق» و مفهومه أنّه شيء له النطق، و أمّا على ما اخترناه من

أنّ مفهومه بسيطٌ لكنّه قابل للانحلال العقلي، وأنّ معنى «الإنسان ناطق» أنّه الذات المعنونة بهذا العنوان فلا، وكذلك ما ذكره من لزوم الانقلاب بناءً على الشرطيّة الثانية، فإنّه إنّما يلزم على القول بالتركّب التفصيلي، وأمّا على ما اخترناه فلا، بل على القول بالتركّب التفصيلي يصير مجموع لفظ «زيد» و«له النطق» محمولاً؛ لأنّه خاصّة مركّبة نحو «طائر ولود» لا الانحلال إلى قضيتين.

و ظهر ممّا ذكرنا: ما في استدلال بعض آخر لبساطة المشتقّ: بأنّه لو اخذت الذات في مفهوم المشتقّ لزم التناقض بين قولنا: «زيد ليس بضاحك» وبين قولنا:

«زيد ضارب» و اللازم باطل، و للزم التكرار في قولنا: «زيد قائم» وقولنا: «زيد شىء»، و اللازم باطل.

و ما في استدلال بعض آخر: بأنّه لو اخذت الذات في مفهومه لزم الالتزام باشتمال قولنا: «زيد ضارب» على أربع نسب (1)، و هو كما ترى. و لا ينبغي تطويل الكلام في هذه.

و يظهر أيضاً ما في «الكفاية»: حيث قال الفرق بين المشتقّ و مبدئه: هو أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على من تلبّس بالمبدأ، و لا يعصى عن الجرى عليه؛ لما هما عليه من نحوٍ من الاتّحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه يأبى عن ذلك، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره لا هو، و ملاك الحمل و الجرى إنّما هو نحوٌ من الاتّحاد و الهُوُويّة، و إلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما: من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط، و المبدأ بشرط لا، و أنّ مفهوم المشتقّ غير آبٍ عن الحمل، و مفهوم المبدأ آبٍ عنه (2) انتهى.

1- انظر فوائد الاصول 1: 108.

2- كفاية الاصول: 74-75.

فإنّ فيه: أنّ ما أفاده في الفرق بين المشتقّ ومبدئه صحيح، إلا أنّ المهمّ إنّما هو بيان الوجه والعلّة لإبء المبدأ عن الحمل دون المشتقّ، و عرفت أنّ اللابشرطيّة والبشرطائيّة من الامور الواقعيّة النفس الأمريّة لا الاعتباريّة، و حينئذٍ فإنّ أراد أنّ المبدأ مأخوذ في المشتقّ مع أنّه بشرط لا، يلزم أخذ المادّة في ضمن المشتقّ بشرط لا ولا بشرط كليهما، وهو غير معقول، وإنّ أراد أخذه في مفهوم المشتقّ بدون قيد البشروطائيّة، فلم تؤخذ المادّة بتمامها في المشتقّ، فلا يدلّ على تمام المبدأ، بل على بعضه.

و التحقيق أنّ يقال: إنّ هنا اموراً: أحدها الذات التي يجري عليها المشتقّ، و ثانيها المادّة: أي طبيعة الحدث، الثالث هيئة المشتقّ، و رابعها المصدر و اسمه.

و الفرق بين الذات و المصدر واضح، و كذلك بين الذات و الهيئة، و كذا بين المصدر و الهيئة، و أمّا طبيعة الحدث التي هي مدلول المادّة فليس لها تحصيل، فلا يمكن التعبير عنها كي يفرّق بينها و بين غيرها، و لا بدّ في تحصيلها من تلبّسها بهيئة، فإنّ تلبّست بهيئة المصدر أو اسم المصدر فهي غير قابلة للحمل على الذات، و إن تهيأت بهيئة فاعل أو مفعول تقبل الحمل عليها، فالدالّ على الذات في قولنا: «زيد ضارب» هو لفظ «زيد» الغير القابل للتحليل، و لفظ «ضارب» دالّ على الذات المعنونة بهذا العنوان بنحو الحمل الشائع، لا التقيّد المفهومي، فهو معنىّ بسيط، لكنّه قابل للانحلال بما أنّه مدلول، و الدالّ على نفس العنوان هو المبدأ.

قال في «الفصول»: - بعد بيان أنّ الحمل يستدعي التغاير من وجه و الاتّحاد من وجهٍ آخر - ما ملخصه:

أنّ التغاير بين الموضوع و المحمول: إمّا اعتباري و الاتّحاد حقيقي، مثل «زيد إنسان» و «الإنسان حيوان ناطق».

و إمّا حقيقي في تقرّرها الماهوي، أو في الوجود و الاتّحاد اعتباري بتنزيل

الأشياء المتغايرة منزلة الشيء الواحد وملاحظتها من حيث المجموع، فيلحقه بهذا الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه، وحمل كل واحد منها على الآخر، نحو: «الإنسان جسم أو ناطق»، فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقة من الجسم والنفس.

فقد تحقق: أن حمل أحد المتغايرين في الوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير، لا يصح إلا بشروط ثلاثة: أخذ المجموع - من حيث المجموع المركب منها - شيئاً واحداً، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع.

إذا تبين هذا فنقول: أخذ العَرَض لا بشرط لا يصحّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع شيئاً واحداً، فإذا قلنا: «زيد عالم أو متحرك»، ولم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة، بل نريد به الذات وحدها، امتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط.

والتحقيق: أن مفاد المشتق باعتبار الهيئة مفاد ذى هو، ولا فرق بين قولنا:

«ذو بياض» وبين قولنا: «ذو مال»، فكما أنه - وإن اعتبر لا بشرط - لا يصحّ حمله على الذات كذلك البياض، وأن الحق أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء وذى الشيء، لا أنه مركب منهما، بل أمر منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدأ بها (1) انتهى.

وما ذكره قدس سره قريب مما ذكرناه بأدنى تفاوت في بعض الجزئيات، فما أورد عليه في «الكفاية»: - من أن ملاحظة اعتبار المجموع و اعتباره شيئاً واحداً، يُنافى الحمل ومخلُّ به (2) - في غير محلّه؛ حيث إنّه قدس سره لم يرد اعتبار ذلك في جميع القضايا

1- الفصول الغروية: 62.

2- كفاية الاصول: 75-76.

الحملية، كما يستفاد من كلامه: أنه فهم ذلك من «الفصول» كى يُشكل عليه بعدم لحاظ ذلك فى الحدود، نحو «الإنسان حيوان ناطق»، بل صريح كلامه هو أن اعتبار ذلك إنما هو فيما لو كان التغير بين الموضوع والمحمول حقيقياً فقط، فلعله قدس سره لم يتأمل فى كلام «الفصول»، أو لم يكن عنده كتابه، وإلا لم يورد عليه بما ذكره، فالحق هو ما أفاده فى «الفصول».

و ظهر ممّا ذكرنا أيضاً: فساد ما ذكره بعضهم: من أنه لا بدّ من اعتبار التغير بين الموضوع والمحمول فى مثل «زيد ضارب»؛ لاحتياج النسبة إلى منتسبين متغايرين<sup>(1)</sup>، وزاد بعضهم: أنه لا يكفى التغير الاعتبارى، بل لا بدّ من التغير الحقيقى وفى نفس الأمر؛ لاحتياج النسبة إلى منتسبين كذلك<sup>(2)</sup>.

إذ قد عرفت: أن مفاد مثل المثال المذكور هو الهُوِيَّة والاتِّحاد، والقضايا التى مفادها ذلك لا تتضمن النسبة أصلاً، كما فى «زيد زيد» و«زيد إنسان» ونحوهما؛ حيث إنّ مفاده: أنه هو، لا أنه منتسب إلى آخر، ولا حمل الصورة الذهنية لزيد عليه.

نعم: قولنا: «زيد له القيام» متضمّن للنسبة المحتاجة إلى المنتسبين المتغايرين:

أحدهما «زيد»، والآخر «القيام» ولفظة «له» دالة على النسبة.

### الأمر الثانى: فى حمل المشتقات على الذات المقدسة

#### إشارة

قد يُستشكل فى جرى المشتقات على الله تعالى كالعالم والقادر من حيث الهيئة والمادة:

أمّا من حيث الهيئة فلما عرفت من أنها موضوعة لمعنى ينحلّ إلى ذات وحدث؛ أى المعنون المقتضى للتغير بين الذات والحدث.

1- انظر حاشية المشكىنى 1: 84.

2- نهاية الدراية 1: 97.



وأما من حيث المادة فلما عرفت من أنها موضوعة للحدث العارض على الذات، تعالى الله عن المعروضية للحوادث، ولهذا التزم صاحب «الفصول» بأن إطلاقها عليه بضربٍ من العناية والتجوّز (1).

وأورد عليه في «الكفاية» بما حاصله: أنه لو كان الصفات المحمولة عليه تعالى بغير معانيها العامة الجارية على غيره تعالى، فهو غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «إنه تعالى عالم» إما أن نعني أنه تعالى من ينكشف لديه الشيء، فهو ذاك المعنى العام، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا يُعنى شيء فهو مجرد تكلفة اللسان وبلا معنى (2) انتهى.

أقول: هذا الذي ذكره إنما يرد على المعتزلة القائلين بقيام الذات مقام الصفات ونيابتها عنها (3) لا على ما ذكره في «الفصول»، فإن مراده قدس سره أن ذاته المقدّسة لما كانت عين العلم والقدرة ونحوهما فحمل العالم والقادر - بمعنى المُعَنون المنتزع من الذات بلحاظ اتّصافها بالمبدأ - ليس بنحو الحقيقة، فهو مجاز، ولا يرد عليه الإشكال الذي ذكره قدس سره.

وأما ما أجاب عنه هو قدس سره: من كفاية مغايرة المبدأ على ما يجري عليه المشتقّ مفهوماً وإن اتّحداً عيناً، فهو خروج عن مورد الإشكال؛ لعدم كفاية اتّحاد الذات مع المبدأ في صحّة الحمل، بل المصحّح هو اتّحاد الذات والمحمول الذي فرض تركّبه عند التحليل، و يمتنع اتّحاده مع ذاته تعالى، فلا بدّ أن يكون عارضاً عليه، تعالى الله عن المعروضية للحوادث.

وبعبارة أخرى: الإشكال في المقام هو أن مقتضى جرى المشتقات عليه تعالى

1- الفصول الغروية: 62.

2- كفاية الاصول: 77-78.

3- قد ورد النسبة إلى المعتزلة بهذا التعبير في شرح المنظومة (الحكمة): 161.

على نحو جريها على غيره تعالى يُنافى المذهب الحق المنصور من عينيّة الذات مع الصفات، وأنّه لا بدّ فيه من تغيّر المبدأ مع الذات مفهوماً<sup>(1)</sup>.

وما تفصّل به في «الفصول» عن الإشكال بالالتزام بالتجوّز<sup>(2)</sup> أيضاً غير سديد مخالف للوجدان؛ لأنّه ليس في قولنا: «اللّه تعالى عالم» عنايةً وادّعاءً، ولا شبهةً في أنّه بنحو الحقيقة، كما في «زيد عالم».

### و يمكن دفع الإشكال بوجوه:

الأول: أنّه تقدّم غير مرّة: أنّ ملاك صحّة الحمل هو اتّحاد الموضوع والمحمول إمّا حقيقةً أو اعتباراً، وأنّ مفهوم المشتقّ بسيط قابل للانحلال مفهوماً، لا مصداقاً و حقيقةً، فمفهوم العالم والقادر بسيط- يعبر عنه في الفارسيّة ب «دانا و توانا»- ينحلّ في عالم المفهوميّة إلى الذات والحدث، لا في الوجود الخارجى.

وبعبارة اخرى: ليس مفهوم العالم إلاّ المُعنون، ولم يعتبر في مفهومه عينيّة الذات للحدث أو تغيّرها، إلاّ أنّ البرهان القاطع قائم على اتّحادهما في اللّه تعالى و عروض الحدث على الذات في قولنا: «زيد عالم».

الثانى من الوجوه: أنّه ليس معنى عينيّة الذات مع الصفات فيه تعالى نيابة الذات عن الصفات- كما هو مذهب المعتزلة<sup>(3)</sup>- ولا أنّ العلم والقدرة و اللّه تعالى من الألفاظ المترادفة، وأنّ العلم عين القدرة، والقدرة عين الذات، كما قد يتوهم<sup>(4)</sup>؛ لاستلزامه الإلحاد في صفاته تعالى و أسمائه؛ لأنّ مرجعه إلى فقدان الصفات لا وجدانها، بل التعبير بأنّه علم أو قدرة ممّا يتنافر عنه عرفاً، وكذلك لو قيل: القدرة علم.

1- كشف المراد: 229-230، الحكمة المتعالية 6: 133 و 142-143.

2- تقدّم تخريجه.

3- تقدّم تخريجه.

4- الحكمة المتعالية 6: 144.

وأما عدم النفرة من قولنا: «اللَّهُ تعالى وجود» كما قد يعبر بذلك، فإنّما هو لأجل انس الذهن الحاصل من كثرة استعمالهم ذلك في الفلسفة وشوب أذهانهم بذلك، فهم متهمون في ذلك، وإلا فلا فرق بين المذكورات أصلاً كما يتنافر من القول بأنّه تعالى خالقية أو رازقية؛ لعدم الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال في ذلك، بل معنى العينية المذكورة: أنّ ذاته المقدّسة مع بساطتها جامعة لجميع هذه الصفات المختلفة، و موصوف بجميع الصفات الجمالية والكمالية، من دون أن يستلزم التركب في ذاته؛ لأنّه تعالى - في مرتبة ذاته المقدّسة - بسيط محض.

والحاصل: أنّ معنى قولنا: «اللَّهُ تعالى عالم أو قادر»، أنّه جامع لجميع هذه الصفات، وقد حقّق في محلّه أنّه تعالى مع بساطته كلّ الكمال، ولا تتلّم بذلك بساطته.

الثالث من الوجوه: أن يقال إنّ جرى المشتقات مثل «عالم» و «قادر» على الذوات على نحوين:

أحدهما: ما إذا كان المبدأ فيه زائداً على الذات كما في جريها على غيره تعالى.

الثاني: ما إذا كان عين الذات كما في جريها عليه تعالى.

والحاصل: أنّه لو أمكن إثبات أنّ جرى المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقة بأحد الوجوه المتقدّمة فهو، وإلا تعيّن الالتزام بالتجوّز، كما ذهب إليه في «الفصول» (1).

وأما توهم: أنّ استعمال أهل العرف مثل «عالم» و «قادر» عليه تعالى غلط؛ غفلة عن عدم صحّته؛ لعدم درك أفهامهم القاصرة لهذه المطالب الدقيقة فهو خطأ منهم من دون التفات بحيث لو تبّهم أحد لذلك رجعوا عنه (2).

فهو من الأعاجيب؛ ضرورة أنّ هذه الإطلاقات صادرة عليه تعالى من الخواصّ الملتفتين لهذه المطالب، مضافاً إلى استعمال ذلك في الأخبار والآيات القرآنية،

1- تقدّم تخريجه.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 190.

وعدم انحصارها في الإطلاقات العرفية.

هذا كله بالنسبة إلى الإشكال من حيث الهيئة.

وأما من حيث المادة: فالإشكال المذكور مبني على تعيين أن المبدأ في جميع المشتقات من الأعراض.

وأما لو قلنا: إنَّ المعبر عدم كونه من الجوامد- كالمعدن والحيوانات والهيولى، ونحو ذلك ممَّا لا يقبل التصريف والتصرف؛ إذ لا بدَّ في المبدأ من قبوله للتصريف، سواء كان من الأحداث أو من الجوامد- أمكن أن يقال: إنَّ المبدأ واحد له مراتب مختلفة: بعضها من الأعراض، كما في علم غيره تعالى وقدرته، وبعضها ليس من الجواهر ولا من الأعراض، بل فوق الجواهر والأعراض، كما في علمه تعالى وقدرته كما برهن في الفلسفة على أن الوجود كذلك وأنه ليس بجوهر ولا عرض (1).

وحينئذٍ فيمكن أن يقال: إنَّ علمه تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا، وكذلك قدرته ونحوها من الأوصاف الثابتة له تعالى، وحينئذٍ فالإشكال المذكور أيضًا غير وجيه.

الأمر الثالث: الوضع في المشتقات الاسمية والفعلية.

قد تقدّم أن الوضع في المشتقات الفعلية عامّ والموضوع له خاصّ؛ لاختلاف قيام مبادئها بذواتها- صدوراً وحلولاً وغيرهما- ولا جامع بينها؛ ليقال إنّه الموضوع له فيها، وأما المشتقات الاسمية فالوضع والموضوع له فيها كلاهما عامّ؛ لوجود الجامع بين أنواعها، وهو عنوان الاتّصاف بالمبدأ؛ سواء كان بنحو الصدور أم بنحو الحلول نحو «زيد ضارب وحسن الوجه» فلا مانع من جعله الموضوع له فيها.

هذا تمام الكلام في المشتقّ وبه يتمّ الكلام أيضاً في المقدمات والحمد لله.

ص: 193

وأما المطالب:

**المطلب الأول في الأوامر و فيه فصول:**

**إشارة**



## الفصل الأوّل فى بيان الموضوع له لمادّة الأمر

يعنى «أم ر» مجردة عن جميع الهيئات التى يمكن عروضها عليها؛ إذ كما أنّ المشتقّ مركّب من المادّة والهيئة- كلّ منهما موضوعة لمعنى- كذلك الأمر و سائر مشتقاته.

و اختلفوا فى ذلك على أقوال:

منها: أنّها موضوعة للطلب الحقيقى؛ أى الإرادة الحقيقية النفسانية بما أنّها مظهره بصيغة «افعل» أو الإشارة و نحوهما(1).

و منها: أنّها موضوعة للطلب الإنشائى؛ أى الإرادة الإنشائية المظهره بما ذكر(2).

و منها: أنّها موضوعة للقول المخصوص، و هو صيغة «افعل»(3).

و الحقّ: أنّها موضوعة للجامع بين هينات صيغ الأمر بما له من المعنى.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ معانى الهيئات من المعانى الحرفية، فكلّ

1- بدائع الأفكار (تقارير العراقى) 1: 194.

2- انظر نهاية الدراية 1: 105.

3- عدّة الاصول: 63 سطر 19.

واحدة من الهيئات موضوعة لمعنى حرفي، وليس بينها- بما أنّها أحرف- جامع ذاتي حرفي، لكن يمكن لحاظها والنظر إليها بعين الاستقلال والمعنى الاسمي، فيلاحظ بهذا الاعتبار لها جامع اسمي هو بما له من المعنى موضوع له لمادّة الأمر وحينئذٍ فمعنى «أمر زيد عمراً بكذا» هو أنّه قال له: «اضرب» مثلاً.

والحاصل: أنّ مادّة الأمر موضوعة للجامع بين هيئات صيغ الأمر، بل للجامع بينها وبين سائر أدوات البعث؛ من الإشارة والكتابة وغيرهما بما له من المعاني، على إشكال في الكتابة، وحينئذٍ فيصدق الأمر على الأوامر الصورية الامتحانية أيضاً بنحو الحقيقة، وهو المراد من القول المنصوص، الذي حكى الإجماع عن أهل اللغة على أنّه الموضوع له للأمر (1) ويدلّ عليه أيضاً التبادر والاعتبار العرفي.

فإن قلت: فعلى هذا فمادّة الأمر موضوعة لمعنى جامد غير متصرف، فلا يصح الاشتقاق منه؛ بداهة أنّ الهيئات من الجوامد، وهو واضح الفساد.

قلت: إنّ الهيئات مع قطع النظر عن صدورها من الأمر وفي أنفسها من الجوامد، لكنّها بما أنّها صادرة منه من الأحداث الاشتقاقية، فالاشتقاق منها إنّما هو بهذا اللحاظ، نظير التكلم، فإنّه في نفسه- ومع قطع النظر عن صدره من المتكلم- من الجوامد، لكنّه بما أنّه صادر منه من الأحداث الاشتقاقية.

---

1- حكاة في النهاية و التهذيب و المنية و المختصر و شرح العضدي كما في مفاتيح الاصول: 108.



## الفصل الثاني فى معانى مادة الأمر

إنهم ذكروا للأمر معانى كثيرة من الفعل والشأن والأمر العجيب إلى غير ذلك مما هو مذكور فى الكتب الاصولية (1).

فذهب بعضهم: إلى أنه مشترك لفظى موضوع تارة للمعنى الحدى، وبهذا الاعتبار يجمع على أوامر، و اخرى لمعنى جامع بين معانيه الجامدة، وهو المساوق لمفهوم الشىء أو أخص منه لإطلاق الشىء على الله تعالى، إلا أنه لا كالأشياء بخلاف الأمر (2) وبهذا الاعتبار يجمع على امور.

و ذهب آخرون: إلى أنه مشترك معنوى موضوع لمعنى جامع بين المعنى الحدى وبين سائر معانيه الجامدة (3).

ويرد عليهما: أن القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى فرع كون الموضوع شيئاً واحداً، وليس كذلك فإن الموضوع للمعنى الحدى هو مادة الأمر، والموضوع للمعنى الجامدة هو مجموع هيئة الأمر ومادته، وحينئذ فلا يتم القولان المذكوران؛ أى القول بالاشتراك اللفظى و المعنوى.

ويرد على خصوص القول بالاشتراك المعنوى: أنه مستلزم أن لا يشتق منه؛ لأنه وإن أمكن تصوير الجامع بين المعنى الحدى و الجامد، لكن الجامع بينهما أيضاً

1- هداية المسترشدين: 129، كفاية الاصول: 81، نهاية الأفكار 1: 156.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 194، نهاية الأفكار 1: 156، مقالات الاصول 1: 64.

3- فوائد الاصول 1: 128، أجود التقريرات 1: 86-87.

جامد غير قابل للتصرف مع وضوح فساده.

و منه يظهر: فساد ما يظهر من بعضهم من إرجاع المعاني الجامدة إلى المعنى الحدثي؛ بدعوى أنّ الأمر بالمعاني الجامدة أمر تكويني، كما أنّه بالمعنى الحدثي تشريعي، فكلاهما حدثي(1) مع أنّ هذا الكلام أشبه بالمطالب الفلسفية التي لا ارتباط لها بالمقام، فإنّ البحث في المقام لغوي في بيان المعنى الموضوع له للأمر.

## الفصل الثالث فى اعتبار العلوّ و الاستعلاء فى الأمر

هل يعتبر فى صدق الأمر على ما ذكر علوّ الأمر، أو أنّ المعتر فيه الاستعلاء، وإن لم يكن عالياً، أو أنّ المعتر كلاهما، أو أحدهما الغير المعين، أو لا يعتبر شىء منها فى صدقه؟

وجوه: أقربها الأول، فلا يعتبر الاستعلاء فيه للتبادر و ارتكاز ذلك فى الأذهان العرفية. و ليعلم أنّ العلوّ و ما يقابله من الامور الاعتبارية التى تختلف باختلاف الاعتبار بلحاظ اختلاف الأعصار و الأمصار فإنّ حاكم البلد عالٍ عرفاً ما دام فيها باقياً على رئاسته و حكومته، فلو فرض أنّه خرج عنه، و وقع بيد السراق و قطع الطريق، الذين هم فوقه فى القوّة و الشجاعة، أو خُلع عن منصبه و رئاسته، لم يعتبره العرف - حينئذٍ - عالياً.

و بالجمله: الملاك فى صدق الأمر صدوره من العالى، فلا يصدق الأمر على الصادر من المساوى أو الدانى وإن استعلى، فلا دخل للاستعلاء فى صدقه أصلاً.

ثمّ إنّ لا شبهة فى أنّ كيفة اعتبار العلوّ إنّما هو بنحو تقييد الماهية، و أنّ الواضع لاحظ الجامع بين الهيئات بما له من المعنى مقيداً بصدوره من العالى، و وضع المادة بإزائه، فالموضوع للأمر هو الطبيعة المقيدة فى ظرف تقرّرها الماهوى.

و يتراءى من كلام بعض الأعظم: أنّ الموضوع له لمادة الأمر هو الحصّة الملازمة، فإن أراد ما ذكرناه، فنعم الوفاق، لكن لا يلائمه التعبير بالحصّة الملازمة، وإن أراد أنّ الموضوع له هو طبيعة الجامع بلا قيد، و مع ذلك لا يصدق على الصادر من

غير العالى، فلا- يخفى ما فيه؛ لأنّ الموضوع له لمادّة الأمر: إنّما هو الجامع بلا قيد و عدم لحاظ الواضع قيد العلوّ فى الموضوع له، فهو يستلزم صدقه على الصادر من غير العالى أيضاً؛ إذ لا مانع آخر فى صدقه عليه.

## الفصل الرابع فى المعنى الحقيقى لمادّة الأمر

فى أنّ لفظ الأمر هل هو حقيقة فى الطلب الوجوبى، أو أنّه حقيقة فى مُطلق الطلب؟

وبعبارة اخرى: هل الموضوع له لمادّة الأمر هو الجامع بين هيئات صيغ الأمر؛ أى القول المخصوص الصّادر من العالى بنعت الوجوب؛ ليكون مجازاً فى الطلب الندبى، أو أنّها موضوعة له بنحو الإطلاق؟

وجهان: لا سبيل إلى إثبات أحدهما إلّا التبادر، كما يدعى تارة على الأوّل (1) و اخرى على الثانى (2).

وأمّا الاستدلال للأوّل: بأنّ الأمر وإن كان مطلقاً، لكنه فيه شبه التبادر إلى الوجوب عند الإطلاق كما عن الميرزا النائينى قدس سره (3).

أو بأنّ الطلب الوجوبى أخفّ مئونة من الندبى لأنّه الطلب التامّ الكامل، بخلاف الندبى، فإنّه طلب ناقص محدود يحتاج إلى تعدّد الدالّ، فحمله على الوجوبى أولى لعدم احتياجه إلى القيد، كما عن المحقّق العراقى قدس سره (4).

ففيهما: أنّ ذلك خلط بين ما نحن فيه وبين البحث عن صيغة الأمر فى أنّها تدلّ على الوجوب أو لا، وهذان الاستدلالات إنّما يُناسبان الثانى لا الأوّل؛ أى البحث فى مادّة الأمر، و أنّه وقع الخلط بينهما فى كليهما، وقد عرفت أنّه لا طريق إلى إثبات أحد

1- كفاية الاصول: 83.

2- هداية المسترشدين: 136.

3- انظر أجود التقريرات 1: 87.

4- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 197.

الاحتمالين سوى التبادر، ولم يثبت في أحدهما.

واستدلّ في «الكفاية» للوجوب بالتبادر وانسباقه إلى الذهن عند الإطلاق (1) مؤيداً ذلك ببعض الآيات و الروايات، مثل قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (2) وقوله تعالى لإبليس: «مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (3)، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم:

(لو لا أنّ أشقّ على امتي لأمرتهم بالسواك)

(4)

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لثريرة بعد قولها: أ تأمرني؟ (لا، بل إنّما أنا شافع)

(5) إلى غير ذلك من الآيات والأخبار؛ حيث إنّ تعالى ربّ على مخالفة الأمر في هذه الآيات ما هو من لوازم الوجوب، وكذلك الأخبار من تحذير المخالف للأمر والتوبيخ عليه، وبيان أنّ الأمر بالسواك موجب لإيقاع الامة في المشقة، مع ثبوت استحباب السواك ورجحانه في الشريعة.

و من المعلوم أنّ هذه المذكورات من خواصّ الوجوب و لوازمه، لا لمطلق الطلب.

وللإشكال في دلالة هذه الآيات والأخبار على المطلوب مجال واسع إلا أنّه قدس سره قد ذكرها تأييداً لا استدلالاً، ولا بأس به على فرض ثبوت التبادر، وحينئذٍ فلا وجه للإشكال عليها: بأنّ الاستدلال بها يتوقف على جواز التمسك بعموم العام لإثبات عدم فردية المشكوكِ فرديته له، بعد القطع بخروجه منه حكماً (6)؛ وذلك لما عرفت من عدم ترتب المذكورات في الآيات و الروايات من التوبيخ و الحذر و غيرهما على الطلب الندبي، فلا إشكال في خروج الطلب الندبي عن الآيات والأخبار، لكنّ الإشكال إنّما

1- كفاية الاصول: 83.

2- النور (24): 63.

3- الأعراف (7): 12.

4- وسائل الشيعة 1: 355، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب 5، الحديث 3.

5- مستدرک الوسائل 15: 36، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد و الإماء، الباب 36، الحديث 3.

6- بدائع الأفكار (تقارير العراق) 1: 198.

هو في أنّ خروجه هل هو بنحو التخصّص؛ ليكون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب فقط، أو بنحو التخصيص؛ ليكون الطلب النديب - أيضاً - فرداً له؟ فعلى فرض جواز التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق، فهي تقتضى خروج الطلب النديب عن الفردية للأمر، فهو - حينئذٍ - حقيقة في خصوص الطلب الوجوبى، لكن قد تقرّر في محله (1): أنّ أصالة العموم والإطلاق من الاصول العقلية، وبناء العقلاء إنّما هو في صورة الشكّ في المراد، وبها يكشف المراد، لا في صورة الشكّ في أنّ اللفظ هل هو موضوع لكذا وكذا كما في المقام؟

ووجه عدم ورود هذا الإشكال: أنّه قدس سره إنّما ذكرها للتأييد، لا الاستدلال بها.

---

1- مناهج الوصول إلى علم الاصول 2: 270، تهذيب الاصول 2: 75.

## الفصل الخامس فى اتّحاد الطلب و الإرادة

### اشارة

اختلفوا فى اتّحاد الطلب و الإرادة مفهوماً و مصداقاً و عدمه على قولين: اختار ثانيهما الأشاعرة(1)، و أوّلهما المعتزلة و أصحابنا الإمامية(2) و هذه المسألة من المسائل الكلامية فهى بالإعراض عنها فى المقام أحرى، لكن لا بأس بالإشارة الإجمالية إلى بيان منشأ هذه المسألة، و ما هو السبب فى ظهور الاختلاف فيها، و قبل الشروع فى المقصود لا بدّ من تقديم مقدّمة.

و هى أنّه لا إشكال فى أنّ الآيات و الأخبار الواردة لبيان الأحكام الشرعية المتضمّنة لها، منزلة على الفهم العرفى؛ لأنّها مُلقاة إلى العرف و العقلاء من العوامّ و غيرهم، فما هو المستفاد منها عرفاً تُحمّل عليه، و إن أدّى إلى ما يخالف حكم العقل؛ مثلاً: الأدّاة الدالّة على حرمة الدم(3) و أنّه نجس(4)، يراد منها ما يصدق عليه الدم عرفاً، فهو المحكوم بالحرمة و النجاسة دون ما لم يصدق عليه الدم عرفاً و إن صدق عليه عقلاً، كما لو ذهب بالغسل عينه و إن بقى لونه، فإنّه ليس بدم عرفاً، فليس حراماً و نجساً، لكنّه دم عقلاً؛ لبقاء أجزائه الصغار؛ لاستحالة بقاء اللون- الذى هو عرض- بدون معروضه، و استحالة انتقال العرض عن معروضه، فبقاء لونه دليل عقلاً على بقاء أجزائه الصغار، لكنّه مع ذلك ليس بحرام و نجس؛ لما عرفت من أنّ الآيات و الأخبار منزلة على الفهم العرفى.

1- مفاتيح الاصول: 109.

2- مفاتيح الاصول: 109.

3- المائدة(5): 3.

4- وسائل الشيعة 2: 1026، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 20.



وأما الآيات والأخبار الواردة في الأخلاقيات والمعارف والتوحيد، فلا يصح تنزيلها على الفهم العرفي بالتمسك بظاهرها؛ إذ ربما يؤدي ذلك إلى فساد الاعتقاد والإلحاد والزندقة، كقوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (1)، وقوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (2) ونظائرها، فإنه لا يجوز حملها على ما هو المفهوم منه عند العوام والعرف، مثل المفهوم من قولك: «تكلّم زيد» و«جاء عمرو» بل لا بدّ من حملها على ما هو المفهوم منها عقلاً؛ بإعمال الدقة العقلية، كما ورد في بعض الأخبار:

أن الآيات النازلة في أول سورة الحديد إنما هي للمتعمقين في آخر الزمان (3)، وهي قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (4) إلى آخر الآيات وهكذا الآيات الدالة على أنه تعالى متكلم عالم قادر، «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (5) ونحوها، فإن الأخذ بظاهرها بمفهومه العرفي يؤدي إلى الإلحاد والكفر.

وأما ما ذهب إليه بعض من أن المراد هو الكلام النفسى الحالّ فيه تعالى، أو القائم به، أو إيجاد الكلام والصوت في الأجسام (6)، أو أن كلامه تعالى فعله، فكأنها باطلة؛ لاستلزامها الحدوث والنقص والإمكان بالنسبة إليه تعالى، ووقوعه تعالى محلاً للحوادث، كالقول بأن المراد هو الكلام اللفظي الصادر منه تعالى القائم به تعالى، فالقول بذلك كلفه يؤدي إلى فساد العقيدة والإلحاد في ذاته تعالى.

نعم: الالتزام والاعتقاد بثبوت الأوصاف المذكورة في الأخبار والآيات له تعالى، بما لها من المعاني الممكنة في حقه تعالى وإن عجزت عقولنا وقصرت أفهامنا

1- الفجر (89): 22.

2- النساء (4): 164.

3- الكافي 1: 3/72.

4- الحديد (57): 3.

5- الحديد (57): 4.

6- تلخيص المحصل: 289، انظر كشف المراد: 224.

عن دركها فهو، ممّا لا مانع منه.

و ظهر من ذلك: فساد ما أجاب به في «الكفاية» عن الأشاعرة من القول بالكلام النفسى، و قياس ذاته المقدّسة على ذوات المخلوقين (1).

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ منشأ النزاع و البحث في هذه المسألة هو الاختلاف في صفاته تعالى من العالمية و القادريّة و المُتكلّميّة و غيرها:

فناها المعترلة، و ذهبوا إلى نيابة الذات مناب الصفات؛ لتوهمهم أنّ إثباتها له تعالى يوجب النقص في ذاته تعالى، و وقوعه تعالى في معرض الحوادث المستلزم للإمكان (2).

و أثبتها له تعالى الأشاعرة على نحو إثباتها للمخلوقين (3).

و اختار الفلاسفة قولاً وسطاً بين القولين خارجاً عن حدّ الإفراط و التفريط، و هو أنّه تعالى مُتكلّم؛ بمعنى أنّه تعالى يوجد الكلام في شجر أو حجر و نحوهما (4).

بل ذهب بعضهم إلى أنّ معنى التكلّم في غيره تعالى أيضاً هو ذلك.

و افتقرت الأشاعرة إلى ثلاث فرق:

فذهب بعضهم: إلى ثبوت الكلام اللفظى له تعالى: و هو تعالى مع ذلك قديم (5).

و أنكر الآخرون قدمه تعالى، و التزموا بآئه في معرض الحوادث (6).

و ذهب الأكثرون منهم: إلى أنّ الكلام على قسمين: لفظى و نفسى، و أنّ الثابت

1- كفاية الاصول: 85-86.

2- تعليقة السبزواري على الشواهد الربوبية: 444.

3- المصدر السابق.

4- تلخيص المحصل: 309.

5- شرح المقاصد 4: 144، شرح المواقف 8: 92.

6- شرح المقاصد 4: 145، شرح المواقف 8: 92.

له تعالى هو النفسى لا اللفظى، مع الاعتقاد بقدمه تعالى(1)، والكلام النفسى أيضاً على قسمين: أحدهما المحكى بالجمل الخبرية، و ثانيهما المحكى بالجمل الإنشائية، وهو المعنى بالطلب، وأنه غير الإرادة.

واستدلوا على ذلك بوجوه:

أحدها: أنّا قد نُخبر بالقضية كذباً مع العلم بعدم وقوعها، فيكشف ذلك عن وجود الكلام النفسى(2).

الثانى: صدور الأوامر الامتحانية، كالأمر بذبح إبراهيم ولده(3) مع عدم إرادة وقوع المأمور به وصدوره، وكالأوامر الامتحانية من الموالى العرفية عبيدهم، ولا يراد منها وقوع المأمور به، فالطلب فيها موجود دون الإرادة.

وأجاب عنه بعض: تارة بأنّ الطلب هنا ليس حقيقياً، بل إنشائى، وهو عين الإرادة فالإرادة فيها أيضاً متحققة(4).

و اخرى: بعدم تعلق الأمر فى الأوامر الامتحانية بنفس الفعل بل بمقدماته، كالإضجاع و تناول المُدية فى قصة إبراهيم؛ لغاية تكميل نفسه بذلك، فإنّ المهّمّ و العُمدة فى التأثير فى ذلك هو الإتيان بمقدماته بقصد إيجاد أصل الفعل بعد الإتيان بالمقدمات ففيه كمال المشقّة و الكلفة على النفس، و بالإتيان بالمقدمات يتحقّق الأثر المطلوب من الأمر، و لا يفتقر إلى أصل الفعل الذى هو ذو المقدّمة(5).

و ثالثة: بأنّا إذا راجعنا أنفسنا وجدنا لا نجد سوى الإرادة و الصفات

1- شرح المقاصد 4: 144، شرح المواقف 8: 93.

2- شرح المقاصد 4: 149، شرح المواقف 8: 94.

3- الصافات (37): 102.

4- انظر كفاية الاصول: 86.

5- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 202-203، ونهاية الاصول 1: 82.

النفسانية المعروفة شيئاً آخر يسمّى بالطلب (1).

وفيه: أنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود؛ إذ ربّما يوجد في صدّق النفس قوى غير مدركة لنا، مضافاً إلى أنّه - مع الإغماض عن ذلك - قياس ذاته تعالى على غيره تعالى - وأنّ كلّ ما هو كمال لنا فهو كمال أيضاً له تعالى، وأنّ كلّ ما هو نقص بالنسبة إلينا فهو نقص بالنسبة إليه - باطل.

والتحقيق في المقام: هو أنّ مرجع الصفات الثابتة له تعالى التي هي كمال مطلق، و صفات للوجود بما أنّه موجود أيضاً إلى الوجود، وأمّا ما هي صفة للموجود المحدود لا بما أنّه موجود، فليست كمالاً مطلقاً، بل هي نقص بالنسبة إليه تعالى.

فهنا دعويان:

إحدهما: أنّ مرجع ما هو كمال مطلق من الصفات إلى الوجود الصرف، الثابتة للوجود بما أنّه موجود.

و ثانيتهما: أنّ الصفات الثابتة للموجود بما أنّه موجود محدود، ليست كمالاً مطلقاً.

و هاتان الدعويان مُبْتَنِيَتان على القول بأصالة الوجود التي هي اسّ كلّ المعارف، فالكمال الحقيقي هو الوجود المطلق، وكلّ ما كان مرجعه إليه فهو كمال مطلق، و ما لم يرجع إليه فلا؛ إذ هو - حينئذٍ - إمّا العدم وإمّا الماهية، وهي أمر اعتباري، ليست كمالاً للوجود بما أنّه موجود، فلا - يمكن إثبات الصفات التي لا ترجع إلى الوجود له تعالى، إذ هي - حينئذٍ - إمّا العدم أو الماهية، وإثباتها له تعالى نقص لا كمال.

فتحصّل: أنّ الكمال الحقيقي هو الوجود المطلق المجرد الثابت للوجود بما أنّه موجود، وليس الثابت فيه غير المثبت له، بل هو عينه، و من يُثبِت له تعالى الصفات على نحو إثباتها لغيره تعالى، فلا بدّ أن ينزل الوجود المطلق عن مرتبته إلى حدّ

الجسميّة متصوّراً بصورة، تعالى الله عن ذلك، وإلا فلا يمكن إثبات التكلّم له بمعناه المتصرّم المتدرّج في الوجود المحتاج إلى الفاعل للتكلّم المتدرّج وإلى الإرادة التدريجية المستلزمة للحدوث، المستلزم للإمكان تعالى الله عنه علوّاً كبيراً.

وأمّا ما ذهب إليه الفلاسفة فهو أيضاً فاسد؛ لأنّ إيجاد الكلام والصوت في الشجرة ونحوها كإيجاده باللسان، يحتاج إلى إرادة جديدة، فيلزم وقوعه تعالى محلاً للحوادث، وهو محال، فلا يمكن إثباته له تعالى.

وبالجملة: لو أمكن إثبات صفة التكلّم ونحوه بمعنى لطيف دقيق، هو كمال مطلق له تعالى - كما ذكرناه - فهو، وإلا فلا يمكن إثباتها له بالمعاني التي ذكروها له تعالى، بل نسلبها عنه تعالى.

ثمّ إنّ ما أجاب به في «الكفاية»: عمّا استدلّ به الأشاعرة لمذهبهم من الأوامر الامتحانية، كما عرفت بيانه: بأنّ كلّ واحد من الطلب والإرادة على قسمين: حقيقي وإنشائي، إلا أنّ المنصرف إليه الإطلاق من الإرادة هو الحقيقي منها، والمنصرف إليه من الطلب هو الإنشائي منه، وهذا لا يوجب تباينهما، وأنّ الموجود المتحقّق في الأوامر الامتحانية هو الإنشائي منهما دون الحقيقي (1).

ففيه ما لا يخفى: لوضوح عدم صحّة التقسيم المذكور؛ إذ الإرادة والطلب ينحصران في الحقيقي، ولا معنى للإنشائي منهما؛ إذ إنشأؤهما عبارة عن اعتبارهما، والاعتباريات عند العقلاء محصورة، كالبيع والصلح وغيرهما من العناوين الاعتبارية، وليس الطلب والإرادة منها، فالتقسيم المذكور نظير تقسيم الإنسان والحجر إلى الحقيقي والاعتباري.

والعجب منه قدس سره حيث إنّه جمع بين القولين، وجعل النزاع بينهما لفظياً؛ حيث قال: ويمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين؛ بأن

يكون المراد من حديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً ويكون المراد بالمغايرة والاثينية هو اثينية الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يُراد من إطلاق لفظه، والحقيقي من الإرادة، كما هو المراد غالباً منها، فيرجع النزاع لفظياً فافهم (1) انتهى.

فإن توهّم التوفيق والصلح بين مذهبي الأشاعرة والمعتزلة ممّا لا سبيل إليه.

والأولى في الجواب عن استدلال الأشاعرة أن يقال: إنّه لا بدّ من ملاحظة وجه الفرق بين الأوامر الامتحانية وغيرها، وأنّ الفرق بينهما ذاتي، أو من جهة مقدّمات الإرادة، أو من جهة الدواعي؛ فإنّ كلّ فعل اختياري صادر من عاقل كالأمر بضرب زيد- مثلاً- فهو مسبوق بمقدّمات ولو بنحو الارتكاز:

إحداها: خطور ذلك في الذهن و تصوّره.

و ثانيها: ملاحظة أنّ فيه مصلحة أو مفسدة أو منفعة أو مضرة.

و ثالثها: اختياره ما فيه المصلحة وترك ما فيه المفسدة.

ثمّ إن لائم ذلك طبعه وناسب نفسه حصل له الاشتياق وكلّما كان أكثر ملائمة لنفسه كان الاشتياق إليه أشدّ، كشرب الماء بالنسبة إلى من غلبه العطش، ثمّ يحصل إرادة ذلك الفعل، وإن لم يلائم نفسه وطبعه امتنع الاشتياق إليه، ومع ذلك قد يختار الفعل، وتتحقق الإرادة؛ لوجود مصلحة فيه، كما في شرب المريض الدواء المرّ النافع لمرضه أو قطع يده لدفع سراية المرض المهلك، ونحو ذلك.

فظهر من ذلك: أنّ الشوق الأكيد غير الإرادة؛ لما عرفت أنّه كثيراً ما يريد الإنسان فعلاً من دون أن يشتاق إليه، فضلاً عن الأكيد منه، كما في الأمثلة المذكورة، وكلّ واحدة من المقدّمات المذكورة أيضاً غير الأخرى؛ لأنّها من مقولات مختلفة فالخطور فعل أو انفعال على خلاف فيه، وكذلك التصديق بالفائدة والاختيار من

مقولة الفعل قطعاً، وكل واحد من تلك المقدمات غير الإرادة أيضاً فما يقال من أن الإرادة هو الشوق الأكيد (1) مردود؛ لوجهين:

أحدهما: ما عرفت أنه كثيراً ما تتحقق الإرادة من دون شوق.

الثاني: أن الاشتياق من مقولة الانفعال للنفس اتفاقاً و الإرادة فعل النفس، و الفعل غير الانفعال.

و إذا تحققت مقدمات الإرادة و مبادئها و جدت الإرادة، فتتحرك العضلات نحو الفعل، كعضلات الفم و اللسان نحو الأمر و البعث.

و منه يعلم: أنه لا فرق بين الأوامر الامتحائية و غيرها في ذاتيهما و طبيعتهما؛ لأن كل واحد منهما أمر بالحمل الشائع، و لا في مبادئ الإرادة من الخطور و التصديق بالفائدة و غيرها، غاية الأمر أن فائدة الأوامر الامتحائية هو الامتحان و الاختبار أو الإعدار، و فائدة غيرها وجود الفعل في الخارج، فالداعي للأوامر الامتحائية هو الاختبار أو الإعدار، و الداعي في الأوامر الحقيقية هو تحقق الفعل في الخارج لترتب مصلحة عليه، و الاختلاف في الداعي لا يوجب الاختلاف بينهما في حقيقتهما، و إلا فهذا الاختلاف موجود في الأوامر الغير الامتحائية أيضاً؛ فإن الداعي للأمر بالأكل غير الداعي للأمر بالضرب - مثلاً - و هكذا.

هذا كله في الأوامر الصادرة من الموالى العرفية امتحائية و غيرها.

و أما الأوامر الواردة في الكتاب المجيد الصادرة من الله تعالى أو أوامره التكوينية، فليست كذلك؛ لأنها غير مسبقة بالخطور و التصديق بالفائدة و نحوها؛ لاستحالة ذلك بالنسبة إليه تعالى، سواء كانت فعلاً أو انفعالاً.

و الأفعال الصادرة متأ - التي منها الأمر - معللة بأغراض و منافع راجعة إلى نفس الأمر أو غيره، بخلاف الأفعال و الأوامر الصادرة منه تعالى، فإنها غير معللة

بهذه الأغراض، بل غرضه تعالى نفسه، فحبّه تعالى للغير لحبّه نفسه و ذاته تعالى، فذاته المقدّسة معلولة لفعله، و النتائج المترتّبة على أفعاله العائدة إلى الغير من الفوائد، لا من الأغراض و العلل الغائيّة، فإنّ سائر الموجودات ليست شيئاً في قبال وجوده تعالى، ليس لها استقلال في الوجود، بل وجود متدلّ، و معنىً حرفي، و صرف الربط، و فانية فيه تعالى.

فما يترأى من الاصوليين من قولهم: إنّه يحصل الغرض بفعل كذا، و لا يحصل لو لم يفعل (1)، لا بدّ و أن يحمل على الأوامر العرفيّة، و إلّا فهذا التعبير بالنسبة إلى أوامره و أفعاله تعالى غير صحيح، صادرٌ عن غفلة عن استلزامه سلب الإرادة عنه تعالى، و هو باطل بالضرورة، بل معنى إرادته إحداثه، و أنّه لا يتخلّل بين إرادته و فعله ما يتخلّل بينهما في غيره تعالى، كتحرّيك العضلات نحو الفعل، بل يوجد بمجرد إرادته.

نعم: إرادة غيره تعالى من سنخ إرادته، إلّا أنّ إرادة غيره تعالى مرتبة نازلة منها، و كذلك كلام الله المنزل على قلب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فإنّه ليس بصوت يُسمع و لا لفظ يقرع، لكن يتنزل عن مرتبته، حتّى نزل على قلبه صلى الله عليه و آله و سلم، و يتنزل حتّى صار لفظاً و صوتاً. و هذا أحد معاني تحريف القرآن الذي ورد في بعض الأخبار أو البطون السبعة أو السبعين (2).

فتلخص: أنّ استدلال الأشاعرة لتغاير الطلب و الإرادة بالأوامر الامتحانيّة، غير صحيح.

و استدلووا أيضاً: بأنّه لا شبهة في أنّ الكفّار و العصاة مكلفون بالتكاليف الشرعية قطعاً، و حينئذٍ فإنّ أمره تعالى لهم بها عن إرادة فيلزم تخلف المراد عنها،

1- انظر مقالات الاصول 1: 85.

2- انظر تفسير الصافي 1: 52.



و هو محال، أو لا معها، بل المتحقق فقط هو الطلب، و هو المطلوب(1).

و أجاب عنه في «الكفاية»: بأن استحالة تخلف المراد عن الإرادة إنما هي من الإرادة التكوينية- أى العلم بالنظام على الوجه الأكمل- دون الإرادة التشريعية، ثم أورد على نفسه إشكالات، و أجاب عنها... إلى أن قال: «قلم اينجا رسيد سر بشكست»(2).

أقول: لا بُدَّ أوَّلاً من البحث في هذا المقام في أمرين: أحدهما مسألة الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين، الثاني في بيان الموضوع للشواهد و العقاب و ما يترتبان عليه.

أمَّا الأول: فمسألة الجبر و التفويض من المسائل العقلية التي لا اختصاص لها بأفعال العباد، بل هي جارية في كلِّ علة و معلول، و صادرٍ بالنسبة إلى مصدره، و أثرٍ بالنسبة إلى مؤثره، و المتبع فيها البرهان القطعي، و الآيات و الأخبار الظاهرة على خلافه لا بدَّ من تأويلها على ما يوافق البرهان:

فذهب قوم(3): إلى أن الله تعالى خلق العقل الأول، و فوض إليه الأمر، و أن كلَّ ما هو علة في عالم التحقق من المجردات و الماديات، فهو مستقل في التأثير فالشمس علة تامّة للإشراق، و النار للإحراق، و الإنسان بالنسبة إلى الأفعال الصادرة منه؛ من التعقل و الضرب و نحوهما من الأفعال الظاهرية و الباطنية؛ من الهضم و الجذب و الدفع.

و بالجملة: كلُّ علة فهي مستقلة في التأثير، و تامّة لا تحتاج في تأثيرها إلى ما هو خارج عنها، حتى أنهم ذهبوا إلى أن الله تعالى لو انعدم- و العياذ بالله- لا- يوجب الإخلال في بقاء نظام العالم؛ لأنه تعالى فاعل العلة الأولى من الممكنات، و هو العقل الأول لا لإبقائها، كما أن البناء علة موجدة للبناء، لا مبقية له، و هو مسلك المفوضة

1- انظر هداية المسترشدين: 133.

2- كفاية الاصول: 88-90.

3- انظر شرح المواقف 8: 146.

لعنهم الله تعالى.

وذهب آخرون: إلى ما يقابل هذا القول، فأنكروا العليّة والمعلوليّة والتأثير والتأثر الحقيقي في الممكنات، وأن الآثار المترتبة على بعض الموجودات هو بمعنى أن عادة الله جرت على إيجادها بعد وجود تلك الموجودات، فعادة الله جارية بإيجاده الحرارة والإضاءة والإشراق عند وجود النار والشمس، وإلا فالنار ليست بمُحرقة، والشمس بمُشرقة، وهكذا في كل أثر بالنسبة إلى مؤثره كالحموضة والحلاوة بالنسبة إلى الخلّ والدبس حتى أنهم تفوّهوا بذلك في النتيجة المترتبة على الأقيسة وأن عادة الله جرت على حصول العلم بالنتيجة بعد المقدّمين وإلا فلا فرق بين المقدّمين وبين قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» و«يضرب فعل مضارع» في عدم عليّة كل منهما لإثبات تلك النتيجة، وكذلك الأفعال الصادرة من الإنسان؛ من الضرب والشتم والتكلم والاستماع إلى غير ذلك، فإنّها كلّها منسوبة إليه تعالى (1) وهو مذهب الجبريّة من الأشاعرة خذلهم الله.

أمّا المذهب الأول: فالبرهان بل البراهين القطعيّة العقلية قائمة على خلافه وفساده.

توضيح ذلك: أن الاستقلال في التأثير الذي تفوّهوا به في جميع العلل والمؤثرات، لا يمكن إلا في شىء يمكنه طرد جميع الأعدام المتطرّقة إلى أثره ومعلوله، وسدّ باب الأعدام بالنسبة إليه من كلّ جانب، فإن كنت كذلك فهي مستقلة في التأثير وإيجاد معلولها، وذلك مستحيل في غيره تعالى؛ لأنّ من طرق عدم المعلول هو عدمه لأجل عدم علته، والعلة الممكنة لا تتمكّن من طرد هذا العدم؛ لأنّ معنى الممكن بالذات هو إمكان عدمه، فإذا أمكن عدم العلة أمكن عدم المعلول، ومع إمكان ذلك وعدم تمكّن العلة من طرد هذا العدم، فلا معنى لاستقلالها في التأثير، فالاستقلال في التأثير منحصر في الواجب تعالى.

وَأَمَّا تفويض الأمر إلى العلة الأولى من الممكنات؛ بحيث تتمكن من طرد جميع الأعدام المتطرفة إلى معلولها، فهو أيضاً محال، فإنّ جميع ما سوى الله من الموجودات الممكنة أطلال غير مستقلة و صرف ربط و فقر بالذات، كما لا يخفى على من لاحظ كيفية ارتباط المعلول بالعلّة، فإذا كان غيره تعالى من الموجودات كذلك امتنع انقلابها إلى الغنى بالذات بحيث يصير مستقلاً تاماً كاملاً «يا أيّها النّاس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني» (1).

و الحاصل: أنّ انقلاب الممكن بالذات إلى الغنى بالذات مستحيل، و إلّا لزم الشرك و تعدّد الواجب بالذات، و لهذا ورد في بعض الأخبار: أنّ القائل بالتفويض مشرك (2)، و ما ذكرناه مبني على المذهب المنصور الموافق للتحقيق؛ من القول بأصالة الوجود و اعتبارية الماهية، و على بساطة الوجود و اشتراكه، كما حقّق في محلّه (3) و أنّ وجود جميع الممكنات بسيط غير مركّب من الهولي و الصورة؛ كي يقال بتبديل الصورة عند الانقلاب إلى الوجود، فهذا المذهب ضروري البطلان و الفساد؛ أي مذهب التفويض.

و أمّا المذهب الآخر: أي الجبر، فهو أيضاً مخالف للبراهين العقلية، و ليس المقام محلّ بسط الكلام فيه؛ لخروجه عن البحث الأصلي، لكن نشير إليه إجمالاً، فنقول:

قد عرفت: أنّ الموافق للتحقيق هو القول بأصالة الوجود، و أنّه بسيط غير مركّب من الجنس و الفصل، و ليس من الأنواع و مقولاً بالتشكيك ذا مراتب متفاوتة مختلفة في النقص و الكمال، سواء كان مادياً أم ملكوتياً مجرداً، كلّ ذلك بالبراهين القطعية العقلية عليها المذكورة في محلّها، فوجود الأعراض ناقص بالنسبة إلى ما فوقه،

1- فاطر (35): 15.

2- بحار الأنوار 5: 18/11 أبواب العدل من كتاب العدل و المعاد.

3- انظر شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 10 و 15، الحكمة المتعالية 1: 50.

فالمرتبة الناقصة من الوجود متعلقة و مرتبطة- بتمام ذاتها- بالمرتبة الكاملة، فوجود المعلول مرتبط و متعلق بوجود العلة بتمام ذاته و حقيقته، و المرتبة الكاملة أيضاً مربوطة بالمرتبة الناقصة و إنما قلنا بتعلق المعلول بتمام ذاته بوجود العلة؛ إذ لو تعلق ببعض ذاته لا بتمام ذاته لزم تركيب الوجود من الجنس و الفصل، و قد ثبت في محلّه أنّه بسيط لا تركّب فيه، فهو متعلق بتمام ذاته بالعلة.

و حينئذٍ نقول: لو لم يكن تأثير و تأثر في الممكنات أصلاً، بل عادة الله جرت على إيجاد شىء عقيب شىء آخر- كالحرارة عند وجود النار، و الإشراق عند وجود الشمس، و هكذا- لزم أن يتعلق الناقص بتمام ذاته بالكامل و عدم ربط الكامل بالناقص فيلزم انقلاب الناقص إلى الكامل، و هو محال؛ لقيام البرهان العقلي على امتناع انقلاب مرتبة من الوجود إلى مرتبة أخرى منه، و يلزم تركّبه أيضاً؛ لاحتياج الانقلاب إلى المادة و الصورة، و يلزم عدم كونه مقولاً بالتشكيك و ذا مراتب متفاوتة في النقص و الكمال، و يلزمه أيضاً القول بأصالة الماهية و اعتبارية الوجود.

و كلّ ذلك مخالف للبراهين العقلية القطعية المذكورة في محلّها.

و أيضاً لو كانت الأفعال كلّها منسوبة إليه تعالى- بحيث لم يكن لغيره تعالى دخل في وجودها أصلاً- فمنها الامور المتدرّجة المتصرّمة، كالتكلم و نحوه، و هي تقتصر إلى فاعل متدرّج الوجود، و هو متوقّف على إرادة متدرّجة، و هي مستلزمة للحدوث في ذى الإرادة، المستلزم للإمكان، فلا بدّ أن يلتزم بانقلاب الأمر المتدرّج إلى القارّ، و هو محال، و إمّا بأنّه تعالى محلّ للحوادث، بل إمكانه تعالى، و هو كفر بالله العظيم- تعالى الله عمّا يقول الظالمون- و لهذا ورد في بعض الأخبار أنّ القول بالجبر كفر بالله، أو أنّ القائل به كافر بالله تعالى(1).

و أيضاً قد ثبت في محلّه: أنّ الواحد البسيط من جميع الجهات لا يصدر منه إلاّ

1- انظر بحار الأنوار 5: 9 و 14/11 و 18 أبواب العدل من كتاب العدل و المعاد.

الواحد(1)، وهو أيضاً مما قامت عليه البراهين العقلية القطعية، والمقام هو القدر المتيقن من موردها، والقول بالجبر واستناد جميع الأفعال إليه تعالى بلا واسطة الأسباب يوجب انخرام تلك القاعدة المبرهن عليها.

فتلخص: أنّ القول بالجبر واستناد الموجودات والأفعال إليه تعالى بلا واسطة العلل والمعلولات والأسباب، مخالف للبراهين العقلية، وينجرّ إلى الكفر بالله تعالى، كما أنّ القول بالتفويض واستقلال الموجودات الممكنة في التأثير والإيجاد ممتنع عقلاً، ومخالف للبراهين العقلية القطعية، وموجب للشرك بالله.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ هنا قولاً ثالثاً خارج عن طرفي الإفراط والتفريط، وهو القول بالأمر بين الأمرين(2)، يصدق عليه البين حقيقة، وهو القول باستناد كل أثر إلى مؤثره في الممكنات، كالإحراق إلى النار، والإشراق إلى الشمس، وهكذا، لكن لا مستقلاً، فكما أنّ جميع الموجودات الممكنة موجودة، لكن لا استقلالاً، ومتّصفة بأوصاف كذلك، كالإرادة والتكلم والعلم في الإنسان، كذلك هي مؤثرة في آثارها وأفعالها ومعلولاتها، لكن لا بنحو الاستقلال؛ لما مرّ من أنّها صرف الربط والتعلق ومحض الفقر والاحتياج، لا استقلال لها أصلاً، فالمفوضة يقولون: النار محرقة وعلّة تامّة مستقلة في الإحراق، وهكذا الإنسان بالنسبة إلى أفعاله الصادرة منه والمجبرة يقولون: إنّ المؤثر والموجود للآثار طرّاً والأفعال قاطبة هو الله تعالى بلا واسطة، وإنّ عادة الله جارية على خلق شيء عقيب شيء وإلا فلا تأثير ولا تأثر للممكنات.

وإنّا نقول: الشمس مشرقة لا مستقلة، والنار محرقة لا مستقلة، والإنسان موجد لأفعاله لكن لا استقلالاً، وهكذا كلّ علّة ممكنة مؤثرة في معلولها موجدة لها،

1- الحكمة المتعالية 2: 204.

2- الذي وردت به روايات عديدة عن المعصومين عليهم السلام راجع الكافي 1: 13/122، تلخيص المحصل: 333-334.

لكن لا- استقلالاً، فبقولنا: موجدة ومؤثرة ننفى قول المجبّرة ومذهبهم، وبقولنا: لا استقلالاً ننفى قول المفوّضة فهذا القول وسط بين القولين، وهو الموافق للبراهين والآيات والروايات، فيصحّ إسناد الآثار الصادرة من الموجودات الممكنة إليه تعالى بنحو الحقيقة، فإنّه علة العلل كما يصحّ إسنادها إلى عللها التكوينية الممكنة أيضاً بنحو الحقيقة قال الله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (1) فالجبرى يقول: رمى الله وما رمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمفوّض يقول: رمى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وما رمى الله، ولكدّا نقول: رمى الله ورمى النبي؛ لقوله تعالى: «إِذْ رَمَيْتَ»، كلاهما بنحو الحقيقة، وقال تعالى: «فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (2)، وقال أيضاً «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» \* (3)، فإنّ معناه أنّهم شاءوا وشاء الله، فأسند المشيئة إليهم وإلى ذاته المقدّسة.

وقال: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (4)، وتوضيح مفاد هذه الآية و أمثالها يتوقّف على تقديم مقدّمة هي:

أنتك قد عرفت: أنّ المتأصّل في الكون هو الوجود، ولهذا قلنا: إنّه لا بدّ وأن ترجع جميع الصفات الكمالية إلى الوجود، ولا يصدر من حقيقة الوجود أيضاً إلاّ الوجود، إلاّ أنّه وجود محدود ناقص بالنسبة إلى مؤثّره ومبدئه، الذي هو الوجود الصرف الكامل، الذي لا يتطرّق إليه نقص أصلاً، وأمّا نقص الصادر منه ومحدوديّته فليس هو من ناحية المبدأ والمصدر، بل لأجل تأخّره الذاتى عن مرتبة مبدئه، والنقص والحدّ ليسا من الامور المتأصّلة في الكون، بل أمر عدمى اعتبارى؛ إذ لو كان

1- الأنفال (8): 17.

2- فاطر (35): 8.

3- الإنسان (76): 30، التكوير (108): 29.

4- النساء (4): 79.

متأصلاً و متعلقاً للجعل أوّلاً وبالذات- كأصل وجود المعلول- لزم أن يكون المتحقق أصليين وأنّ الواجب تعالى واجد لهما، وإلا لزم النقص في ذاته تعالى، فيلزم التركّب في ذاته، المستلزم للإمكان، تعالى الله عن ذلك.

فثبت أنّ الحدّ و النقص في الصادر ليس متعلقاً للجعل أوّلاً وبالذات، بل ثانياً وبالعرض و تبعاً للوجود، وأنّهما من ناحية ذات المعلول.

ولا بأس بإيراد مثال في المقام- لتقريب المراد إلى الأذهان- ذكره بعض الأعظم قدس سره: وهو أنّه لو جعلت مرآة في مقابل الشمس، فأشراقها أوّلاً وبالذات إنّما هو في المرآة، وانعكاس الإشراق من المرآة إلى الجدار- مثلاً- إنّما هو بالعرض، فأشراق الشمس في المرآة إشراق تامّ كامل، لا نقص ولا محدودية فيه أصلاً، وأمّا الإشراق من المرآة إلى الجدار فهو ناقص محدود، وهذا الحدّ و النقص ليسا من ناحية الشمس؛ لأنّ إشراقها الذاتى الأوّلى غير محدود، بل هو من ناحية المرآة التى هى الواسطة فى الإشراق فى الجدار، وهذه المحدودية و النقص أمر اعتبارى عدمى، لا أمر حقيقى؛ بأن يقال: إنّ الصادر من الشمس أمران: الإشراق و النقص، فقالت المفوضة:

إنّ الموجد للإشراق الثانى فى الجدار هى المرآة مستقلة، و قالت المجرّبة: إنّ الشمس ليس إلا، و نحن نقول: هو المرآة، لكن لا استقلالاً، بل بإشراق الشمس فى المرآة؛ بحيث لو لا إشراق الشمس لم يصدر الإشراق الثانى من المرآة، فهى موجدة له بإعانة الشمس(1).

و هنا أمثلة اخرى كالتمثيل للمقام بقوى النفس و جوارحها.

وبالجملة: إنّ القولين المزبورين فى طرفى الإفراط و التفريط، و مخالفان للبراهين العقلية القطعية، و إنّ الموافق للبراهين و الآيات و الأخبار هو القول الثالث، و هو الأمر بين الأمرين.

إذا عرفت ذلك نقول: معنى الآية الشريفة: هو أنّ «ما أصابك مِنْ حَسَنَةٍ» من الخيرات «فَمِنْ اللَّهِ»؛ لما عرفت من صحّة إسناد جميع الأفعال الصادرة من الإنسان إليه تعالى حقيقةً، «وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ» أى نقص و حدّ «فَمِنْ نَفْسِكَ»، و لا يصحّ إسناده إليه تعالى أوّلاً وبالذات، بل المنسوب إليه تعالى أوّلاً وبالذات هو وجود الإنسان فقط، دون محدوديته و نقصه، كما أنّ محدودية إشراق المرأة لا يستند إلى الشمس، و إنّما يستند إليها إشراقها فقط.

و هكذا الكلام فى قوله تعالى فى الحديث القدسى:

(يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، و أنت أولى بسيئاتك منى)

(1) و نظائره الواردة فى الآيات و الأخبار.

ثمّ إنّ للأشاعرة شبهات استدلّوا بها لمذهبهم أسدّها و أتقنها عندهم هو: أنّ الأفعال الصادرة من الإنسان لو صدرت بالاختيار، فمعنى الاختيار هو أنّها مسبوقة بالإرادة، و نقل الكلام إليها، و نقول: إنّها أيضاً من أفعال النفس، فإما هى صادرة بلا اختيار فهو المطلوب، و يلزمه عدم اختيارية الفعل الخارجى أيضاً له، فإنّ أثر الفعل الغير الاختيارى أيضاً غير اختيارى، و إما هى صادرة عن اختيار فهو أيضاً مسبوق بالإرادة، و نقل الكلام إليها .. و هكذا، فإمّا أن ينتهى إلى إرادة غير اختيارية، أو إلى الإرادة الأزليّة الأبدية السرمديّة، و هو المطلوب، أو يتسلسل، و هو محال (2).

### و اجيب عن ذلك بوجه:

أحدها: ما عن المحقق الداماد من أنّ التسلسل الذى هو محال هو ترتّب امور غير متناهية فى الوجود، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ إذ الإرادة حالة شوقية وجدانية للنفس، و الإرادات المترتبة على الوجه المذكور من الامور الاعتبارية، فإذا لم يعتبرها

1- الكافى 1: 3/120.

2- الحكمة المتعالية 6: 388.



معتبر، وانقطع الاعتبار، لم توجد، فتقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار(1) انتهى محصله.

والظاهر أنّ هذا الجواب اقتباس عمّا أجابوا به عن الإشكال الذى أوردوه على اللازم والملزوم، وهو أنّه إمّا أن يكون بين اللازم والملزوم لزوم، أو لا- الثاني باطل؛ لأنّه يلزم أن لا يكون اللازم لازماً، وهو خلف، وعلى الأوّل فهذا اللزوم أيضاً لازم، فيلزم لزوم آخر. وهكذا، و يتسلسل، ويجرى هذا الإشكال بالنسبة إلى الضرورة فى القضية الضرورية.

فأجابوا عن هذا الإشكال: باختيار الشقّ الأوّل، لكن لزوم أمر اعتبارى لا حقيقى، فينقطع بانقطاع الاعتبار، وهكذا فيما نحن فيه؛ فإنّ الإرادة قد تنسب إلى الفعل الخارجى، وهى حينئذٍ حالة شوقية وجدائية متحققة، وقد تُضاف إلى إرادة اخرى؛ أى إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة. وهكذا، فهى من الامور الاعتبارية المتقومة بالاعتبار، فتترتب مع الاعتبار، وتقطع مع انقطاع الاعتبار، فلا يلزم التسلسل.

### و فى هذا الجواب نظر:

أمّا أولاً: فلما أفاده المحقق صاحب الحكمة المتعالية: من أنّ مجموع هذه الإرادات الاعتبارية من حيث المجموع إذا لوحظ، هل هو عن إرادة أو لا-؟ فعلى الثانى يلزم الجبر، وعلى الأوّل يتسلسل؛ لأنّ الإرادة السابقة من الأفعال الاختيارية للنفس، فلا بدّ أن يسبقها إرادة اخرى(2).

و هذا منه قدس سره، نظير الجواب عمّا قيل: من جواز أن لا تنتهى سلسلة العلل و المعلولات فى الممكنات أزلاً و أبداً، من دون الاحتياج إلى موجد لها واجب الوجود(3).

فقيل فى جوابه: إنّ لا شبهة فى أنّه يمكن للعقل الإحاطة بمجموع تلك العلل

1- القيسات: 473-474.

2- الحكمة المتعالية 6: 390.

3- انظر نفس المصدر 2: 154.

والمعلولات الغير المتناهية الواقعة فى سلسلة الممكنات، فالمجموع: إما واجب غنى بالذات عن الغير فى الوجود، و هو محال؛ لأنّ ضمّ الفقير بالذات إلى مثله- أو ضمّ الممكن إلى مثله- لا يوجب أن يصير المجموع واجباً، أو ليس بواجب، فهو المطلوب.

و ثانياً: قياس هذا البحث على البحث فى الملازمة بين اللاّ زم و الملزوم، فى غير محله؛ لأنّه قياس الحقائق بالاعتباريات، فإنّ شبهة الأشاعرة هى: أنّ الإرادة من الامور الحقيقية و من الأفعال النفسانية، فإمّا أن توجد بلا إرادة و اختيار، فهو المطلوب لهم، و إلا فلا بدّ أن يسبقها إرادة اخرى، و نقل الكلام إليها .. و هكذا، فإمّا أن يتسلسل، و هو محال، و إمّا أن ينتهى إلى إرادة غير اختيارية، و هو المطلوب لهم.

و أمّا اللزوم بين اللاّ زم و الملزوم فهو أمر انتزاعى، بل اعتبارى لا- حقيقة له فى نفس الأمر، و لا وجود له سوى وجود اللاّ زم و الملزوم، اللذين هما منشأ انتزاعه، فليس للزوم بينهما وجود مستقل؛ ليرد عليه ما ذكر، بخلاف الإرادة، فإنّها من الحقائق التى لها واقع، فلا وجه لقياسها بالأمر الاعتبارى.

الثانى: ما أجاب به صاحب «الكفاية» فى أوائل مبحث القطع: و هو أنّ الإرادة و الاختيار و إن لم تكن بالاختيار، إلا أنّ بعض المبادئ للفعل غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبة و اللوم و المذمّة (1) انتهى.

وفيه أولاً: أنّ مرجع ما أفاده قدس سره، هو أنّ الإرادة قد تكون بلا اختيار، و حينئذٍ فالإشكال فى هذه الصورة باقٍ بحاله.

و ثانياً: ننقل الكلام إلى هذا البعض من المبادئ، فنقول: إمّا هو بالاختيار، أو بدونه. فعلى الثانى يثبت مطلوب الأشاعرة؛ لأنّ أثر الأمر الاضطرارى أيضاً اضطرارى، و على الأوّل يلزم التسلسل، فما ذكره قدس سره أيضاً ممّا لا يندفع به الإشكال.

الثالث: ما ذكره في «الدرر» قال: والدليل على أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها: هو الوجدان؛ لأنّنا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في مكان خاصّ عشرة أيام؛ بملاحظة أنّ صحّة الصوم وتماميّة الصلاة تتوقّف على القصد المذكور، مع العلم بعدم ترتّب هذا الأثر على نفس البقاء واقعاً (1) انتهى.

وفيه أيضاً: أنّ المسألة عقلية، لا عرفية عقلانية؛ ليرجع فيها إلى حكم العرف والعقلاء والوجدان؛ لأنّنا ننقل الكلام إلى القصد المذكور أنّه هل هو بالاختيار أو لا ... إلى آخره.

الرابع: ما أفاده بعض الأعظم قدس سره: وهو أنّ الأفعال الخارجيّة مسبوقّة بالإرادة، وأمّا نفس الإرادة التي هي من أفعال النفس فهي توجد بنفسها وبذاتها (2) وهذا نظير ما يقال: إنّ وجود الموجودات إنّما هو بالوجود، وأمّا وجود نفس الوجود بذاته، ونظير ما يقال: إنّ رطوبة كلّ شيء إنّما هو بالماء، وأمّا رطوبة نفس الماء فهي ذاتية له، وأنّ أبيضية كلّ شيء بالبياض، وأمّا أبيضية نفس البياض فذاتية.

وفّر ذلك المجيب ذلك على القول بعدم الفرق بين المشتقّ ومبدئه إلاّ باللبشريّة والبشرطية وعدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ.

وفيه أيضاً: أنّنا لا نسلّم عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، بل مفهومه عبارة عن المعنوي بهذه الصفة والعنوان - كما عرفت - فلا يصحّ المبني.

وثانياً: أنّه وقع الخلط في كلامه قدس سره بين الجهة التعليلية والتقييدية؛ فإنّ دعوى الأشاعرة هي أنّ الإرادة من الممكنات، فهي في وجودها تفتقر إلى علّة وإرادة أخرى؛ لاستحالة وجود الممكن بلا علّة. ومرجع ما ذكره في الجواب إلى أنّه لا فرق بين المشتقّ كالمريد ومبدئه كالإرادة، إلاّ أنّ الإرادة مقيدة بعدم شيء معها، وهذا

1- درر الفوائد: 338.

2- نهاية الاصول 1: 109-110.

خروج عن المبحث.

الخامس: ما أجاب به صدر المتألهين: وهو أنّ اتّصاف شىء بصفة من الصفات النفسانيّة إنّما هو باعتبار تعلّقها بنفس هذا الشىء لا مقيّداً بها، مثلاً: معلوميّة الشىء للإنسان و محبوبيّته أو مبغوضيّته أو أنّه مختار و مرادّ له، إنّما هو باعتبار تعلّق العلم و الحبّ و البغض و الإرادة به نفسه لا مقيّداً بها فكون الشىء مختاراً للإنسان أو مراداً له إنّما هو باعتبار تعلّق الإرادة و الاختيار بنفس هذا الشىء لا باختياره و إرادته، فلا يتعلّق الإرادة و الاختيار بالإرادة و الاختيار، فالفعل الاختيارى عبارة عمّا تعلّق به الإرادة و الاختيار و إن كانا ذاتيين و لا عن اختيار، ثمّ لو تنزّلنا عن هذا البحث العقلى، و راجعنا فيه الوجدان و حكم العرف و العقلاء، فلا ريب فى لوم العقلاء و ذمّهم عبداً ارتكب ما هو مبغوض للمولى، و مدحهم لو فعل ما هو محبوب له اختياراً، و حكمهم باستحقاقه المثوبة؛ كيف؟! و نظام العالم و عيش بنى آدم مبنى على ذلك، فإنكار حكم العقلاء باستحقاق العقاب و الثواب و الحسن و القبح، و أنّ الله يُدخل الجنّة من يشاء و إن كان عاصياً كافراً، و يدخل النار من يشاء و إن كان عبداً مطيعاً مؤمناً يكذب به الوجدان، و على فرض تقوّههم بذلك لساناً يكذب به عملهم.

مضافاً إلى أنّه لا ريب فى الفرق فى محيط العقلاء بين الفعل الصادر عن اختيار و إرادة و بين الصادر لا عن إرادة قطعاً، و ترتيبهم الآثار على الأوّل دون الثانى (1) انتهى محصّله.

أقول: لا بدّ من البحث فى المقام فى جهات:

الاولى: فى بيان النسبة بين مقدّمات الفعل الاختيارى و نفس الفعل الاختيارى، و هل هى نسبة العليّة و المعلوليّة أو غيرها؟

الثانية: أن ما هو المشهور من أن الشيء ما لم يجب لم يوجد (1) صحيح أو لا؟

وعلى فرض صحته هل يُنافى ترتب الثواب والعقاب على الأفعال أو لا؟

الثالثة: في بيان ما يترتب عليه الثواب والعقاب وموضوعها.

أما الجهة الأولى: فقد أشرنا سابقاً إلى أن الفعل الخارجى الصادر من الإنسان مسبق بمقدمات: من التصور، والتصديق بالفائدة، والقضاء والحكم - في وجه - والشوق، واختيار إيجاده، ثم تتحقق الإرادة فتتحرك العضلات نحو الفعل:

أما التصور: فهو على قسمين - مع قطع النظر عما ذكره جمع من المحققين من الحكماء: من أن جميع التصورات من أفعال النفس (2) -:

أحدهما: أنه انفعال بانتقاش صورة ما رآه في الخارج في الذهن، فإن هذا التصور انفعال للنفس.

وثانيهما: فعل من أفعالها كتصور المهندس صورة بناء في ذهنه قبل وجوده في الخارج بفعالية النفس، ولا شبهة في أنه فرق بين هذا الفعل النفساني الحاصل بفعالية النفس وبين الفعل الخارجى؛ إذ الفعل الخارجى لا بد وأن يسبق بالمبادئ المذكورة، وليس الفعل الخارجى فعلاً للنفس؛ لا مادّة ولا هيئة: أما من حيث المادّة فواضح.

وأما من حيث الهيئة، كهيئة البيت، فإنها إنما تتحقق عند تحريك العضلات، ووضع لبنة على لبنة بكيفية خاصة، وليست ناشئة عن فعالية النفس.

وبالجملة: يفتقر الفعل الخارجى في وجوده إلى المبادئ المذكورة، بخلاف نفس تلك المبادئ:

أما التصور الذى هو فعل من أفعال النفس فعدم احتياجه إلى تلك المبادئ

1- الحكمة المتعالية 1: 221، شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 75.

2- الحكمة المتعالية 8: 221.

واضح، وإلا فلو توقّف وجود تصوّر على تصوّره لزم تقدّم الشيء على نفسه.

وأما التصديق بالصلاح والفساد فهو انفعال للنفس.

وأما القضاء والحكم فهو من أفعال النفس كالعزم والاختيار، لكن فرق بينه وبين الفعل الخارجى من جهة افتقار الفعل الخارجى فى وجوده إلى تلك المبادئ تفصيلاً، بخلافه، فإنّ العزم لا يحتاج فى وجوده فى النفس إلى عزم ذلك العزم وهكذا غيره.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الأفعال الخارجيّة الصادرة من النفس بوسائط وبين الأفعال الصادرة منها بلا واسطة: هو أنّ الأولى تحتاج فى وجودها إلى المبادئ المذكورة تفصيلاً، بخلاف الثانية، فإنّها لا تحتاج إلى المبادئ فى وجودها، ومع ذلك هى أيضاً من الأفعال الاختيارية للنفس، صادرة منها بالاختيار لا بالاضطرار والإجبار، وأنّها وإن لم تتوقّف فى وجودها على المبادئ المذكورة تفصيلاً، لكنّها مسبوقة بمقدّمات فى صدق النفس بالإجمال فى مرتبة الذات، وهى من شئون النفس ليست خارجة عنها، فالأفعال الصادرة من النفس توجد عن إدراك وشعور من النفس واختيار. ولعلّه إلى هذا يشير ما فى بعض الأخبار: من

(أنّ الله خلق الأشياء بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها)

(1).

فاندفع بذلك ما ذكره الأشاعرة: من أنّ الإرادة: إمّا اختيارية أو لا ... إلى آخره.

لأنّنا نقول: إنّها صادرة عن اختيار وشعور وإدراك من النفس، لكن لا تتوقّف على المقدمات المذكورة تفصيلاً توقّف الفعل الخارجى عليها، بل على مقدّمات ارتكازية كامنة فى صدق النفس بذاتها، وهى من شئونها، فلا يلزم التسلسل.

ثمّ إنّّه يرد على الأشاعرة: أنّه- بناءً على ما ذكره- يلزم عدم وجود فعل خارجى أصلاً حتّى بالنسبة إليه تعالى، ولا يلتزمون بذلك.

الجهة الثانية: أن من شبهات الأشاعرة قاعدة «أنّ الشئ ء ما لم يجب لا يوجد» استدّلوا بها لمذهبهم (1).

توضيح الاستدلال: أنّ كلّ شئ ء بحسب المفهوم: إمّا واجب، أو ممتنع، أو ممكن، و الحصر عقلي، و الممكن عبارة عن ماهية واقعة في حدّ سواء من طرفي الوجود و العدم؛ بحيث لا يترجّح أحدهما على الآخر أصلاً، و إلاّ لخرجت عن الإمكان؛ إذ لو فرض رجحان طرف الوجود، فإمّا أن يكون ذاتياً له؛ أى أولوية ذاتية كامنة فيه موجبة للوجود، أو غيرياً؛ أى أولوية موجبة للوجود خارجة عن ذاته، و على أى تقدير تصير الماهية واجبة الوجود، غاية الأمر أنّ وجوبها على الثاني بالغير، فمع طرف العلة جميع الأعدام التي يمكن تطرّقها من جهة المقتضى و من جهة الشرائط و الموانع، تصير واجبة الوجود، و مع عدم طرد جميع تلك الأعدام فهي ممتنعة الوجود، و لا فرق في بقاء المعدوم في كتم العدم بين عدم طرد العلة جميع الأعدام المتطرّقة إليها و بين عدم طرد بعضها دون بعض.

فظهر من ذلك: أنّ كلّ موجود لا بدّ أن يجب وجوده أوّلاً، ثمّ يوجد، فمعنى أنّ الشئ ء ما لم يجب لم يوجد هو أنّه ما لم يُسدّد جميع أبواب عدمه المتطرّقة إليه لم يمكن وجوده، فهذه القاعدة صحيحة لا غبار عليها.

و فصلّ بل بعض المتكلّمين بين الآثار الصادرة من الفاعل المختار و بين الصادرة من الفاعل المضطرّ، و أنّها صحيحة في الثاني؛ أى الفاعل الذي يصدر منه الآثار بلا إرادة و شعور، كالإشراق من الشمس، و الإحراق من النار؛ حذراً من عدم إمكان إثبات واجب الوجود تعالى؛ لأنّها لو لم تجب عند وجودها، و توجد بلا سبق الوجوب، لزم الترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ المفروض أنّ الماهية الممكنة في حدّ سواء من طرفي الوجود و العدم، فلو لم يسبق وجودها الوجوب لزم ما ذكر.

وأما الآثار الصادرة من الفاعل المختار عن شعور وإرادة، فالقاعدة فيه غير صحيحة؛ حذراً من لزوم القول باضطرارية الأفعال الصادرة منه تعالى.

والحاصل: أنهم توهموا أن جريان تلك القاعدة وصحتها في جميع الممكنات مستلزم للقول بأن الأفعال الصادرة منه تعالى غير اختيارية لوجوبها، وأنه يلزم من عدم صحتها رأساً وعدم جريانها في شيء من الممكنات، عدم إمكان إثبات واجب الوجود؛ لأن المفروض حينئذ إمكان أن توجد الممكنات بدون الموجب لها، فلاجل دفع محذور القول: بأنه تعالى فاعل بالاضطرار، ذهبوا إلى عدم صحتها في الفواعل المختارة، ولأجل دفع محذور عدم إمكان إثبات واجب الوجود ذهبوا إلى صحتها في الفواعل المضطرة، واستدلوا على ذلك ببعض ما ورد من الأخبار الواردة في الشريعة المقدسة.

ولكن لا يخفى ما فيه: إذ البحث في المقام عقلي لا مجال فيه إلى التمسك بالأدلة الشرعية، وتقدم أن هذه القاعدة كلية قام عليها البرهان العقلي القطعي، فلا بد من تأويل ما ظاهره على خلافها من الأدلة الشرعية على وجه لا ينافيها.

وتوهم استلزامها في الفواعل المختارة للقول باضطرارية الأفعال الصادرة منه تعالى، فهو ناش عن خلط وقع في المقام؛ وذلك لأن معنى «أن الشيء ما لا يجب لم يوجد» هو أن الموجب - بالفتح - مسبق بالوجوب و سد أبواب الأعدام المتطرفة إليه، فيوجد و يصير واجباً، ولا يُعقل بقاؤه بعد الوجود على الإمكان؛ بمعنى السواء من طرفي الوجود والعدم، وأما الموجب - بالكسر - فلا يخرج عن الاختيار بتأثيره في الأثر وإيجابه الإيجاد في هذا التأثير والإيجاب، بل هو دليل و علامة للاختيار و يؤكده، و إلى هذا أشار المحقق السبزواري قدس سره في منظومته؛ أن من الأغلاط الغلط في الكتابة كاشتباه الموجب - بالفتح - بالموجب بالكسر (1).



وأما الترجيح بلا مرجح فهو غير مستحيل، والمستحيل هو الترجح بلا مرجح، ولا ارتباط للمسألة العرفية التي أوردوها لجواز الترجيح بلا مرجح، مثل اختيار العطشان أحد المائتين المتساويين من جميع الجهات، ولا يمكث عطشاناً لأجل محذور استحالة الترجيح بلا مرجح، ونظيره بالمقام لأنها مسائل عرفية لا تصلح دليلاً للمسألة العقلية.

ومما استدلل به الأشاعرة أيضاً: أنه لا ريب في أنه تعالى مريد، وتعلق إرادته بجميع الأشياء، وأن إرادته عين علمه تعالى بالنظام على الوجه الأكمل للعالم، فهي عين ذاته، فإذا تعلق بشيء من الأفعال، كالتكلم الصادر من الإنسان، وجب وجوده، وإلا لزم تخلف إرادته تعالى عن المراد(1).

وإلى هذا أشار بعض الشعراء(2) في الفارسية:

گر می نخورم علم خدا جهل بود(3).

وليس مراده أنه لو لم يشربه يلزم ذلك؛ كي يجاب: بأن عدم الشرب لا يستلزم ذلك، بل يكشف عن عدم إرادته تعالى به- كما عن بعض الأعظم- بل مراده ما ذكرناه وإليه يرجع ما حكى عن بعضهم من أن إرادته تعلق بالنظام الجملي للعالم، ولا تتخلف الإرادة عن المراد.

والحاصل: أن جميع الآثار الموجودة في الخارج مستندة إليه تعالى، وتعلق إرادته الأزلية به، واستحال انفكاكها عن المراد.

ومما ذكرناه في الجواب عن الشبهات المتقدمة لهم وللمعتزلة، يظهر الجواب عن هذه الشبهة أيضاً؛ إذ إن أريد أن هذه الآثار والأفعال الخارجية مستندة إليه تعالى على

1- انظر الحكمة المتعالية 6: 379، وشرح المقاصد 4: 232-233.

2- الظاهر أنه لخيّام.

3- مصراعه الأول: می خوردن من حق ز ازل می دانست.

نحو استنادها إلينا بلا واسطة أسباب وعلل، فقد عرفت استحالتها؛ لأنّ الأفعال المتدرّجة الوجود محتاجة إلى إرادة متدرّجة، وهي تستلزم فاعلاً متدرّجاً، وهو محال بالنسبة إليه تعالى؛ لاستلزامه الحدوث والإمكان، وإن أريد أنّه يصحّ استنادها إليه ولو بواسطة الأسباب والمسبّبات، كما يصحّ إسنادها إلى غيره تعالى أيضاً من الإنسان وغيره، فهو صحيح؛ لما عرفت من أنّ جميع الموجودات الممكنة محض ربط وفقر إليه تعالى، وفي الواقع ونفس الأمر ليست في الحقيقة شيئاً والوجود الصّرف المطلق منحصر فيه تعالى، و مرجع جميع العلائق الموجودة في الموجودات بعضها مع بعض إلى العلاقة بالكمال المطلق، فجميع الموجودات فانية محضاً في ذاته المقدّسة، ومع ذلك فهم مختارون في الأفعال الصادرة منهم يريدون لها فصحة إسنادها إليه تعالى لا ينافي صحّة إسنادها إليهم واختيارهم في أفعالهم.

الجهة الثالثة:- وهو المقام الثاني من المقامين اللذين أشرنا إليهما سابقاً- في بيان موضوع استحقاق الثواب والعقاب والملاك فيهما، و توضيح ما أفاده في «الكفاية»:

من أنّ الذاتى لا يعلّل (1)، و بيان صحّته وسقمه، و توضيح ما ورد في بعض الأخبار: من

(أنّ الشقى شقى في بطن أمّه، و السعيد سعيد في بطن أمّه)

(2)، و نظائره.

و توضيح الكلام في ذلك يحتاج إلى تقديم امور:

الأول: أنّ للذاتى و العرضى اصطلاحين:

أحدهما: في باب «الإيساغوجى» المعبر عنه ب «الكليات الخمس»، و هو أنّ الذاتى: عبارة عمّا ليس بخارج عن الذات، و هو منحصر في الجنس و الفصل، و العرضى: عبارة عمّا هو خارج عن الذات، سواء كان لازماً للماهية كالزوجية

1- كفاية الاصول: 89-90.

2- التوحيد: 3/356، باب السعادة و الشقاوة، مع تفاوت يسير في اللفظ.

للأربعة، أم لا كالسواد والبياض للجسم الأسود والأبيض(1).

وثانيهما: فى باب البرهان، و الذاتى فىه: عبارة عمّا هو المنتزع عن حاقّ الشىء و لازم للذات لا ينفكّ عنها، سواء كان من أجزاء الماهية، أم من لوازمها الذاتية الغير المنفكة عنها. و العرضى: عبارة عمّا يمكن انفكاكه عن الماهية كالسواد والبياض(2).

و الذاتى فى الاصطلاح الأول أخصّ منه فى الاصطلاح الثانى؛ لصدق الثانى على لوازم الماهية الخارجة عنها، كالزوجة للأربعة، و الإمكان فى الماهية الممكنة، بخلاف الأول، و العرضى على عكس ذلك، فإنّه فى الاصطلاح الثانى أخصّ منه فى الاصطلاح الأول؛ لصدق العرضى فى الاصطلاح الأول على لوازم الماهية؛ لخروجها عن الماهية، دونه فى الاصطلاح الثانى.

و المراد بالذاتى و العرضى فى قولهم: «الذاتى لا يُعلّل، و العرضى يُعلّل» هو الذاتى و العرضى فى باب «الإيساغوجى»، فالمراد أنّه لا يسأل عن أنّه لِم صار الإنسان إنساناً، أو حيواناً، أو ناطقاً؛ لأنّها ذاتية، و الذاتى لا يُعلّل.

الأمر الثانى: المناط فى الجعل و صحّته هو الإمكان، فإنّ الواجب: عبارة عن الذى وجوده ضرورى، فهو لا يحتاج إلى الجعل، و كذا الممتنع الذى عدمه ضرورى، و الممكن عبارة عن ماهية واقعة فى حدّ سواء من طرفى الوجود و العدم، فترجيح أحد الطرفين يحتاج إلى العلة، إلّا أنّ عدم وجود علة الوجود كافٍ فى علّيته للعدم، فوجود جميع الممكنات معلّل دون وجود الواجب؛ لأنّه ذاتى له، فلا يُعلّل.

الأمر الثالث: الموجودات على قسمين: إمّا واجبة أو ممكنة، كما أنّ جميع المفاهيم لا تخلو عن أحد الثلاثة: الواجب و الممكن و الممتنع، و الواجب منحصر فى الحقّ تعالى، و ما سواه ممكن الوجود، فوجود الحقّ تعالى ضرورى ذاتى، و الذاتى لا يُعلّل، و وجود

1- شرح المنظومة (قسم المنطق): 30.

2- المصدر السابق.

سائر الموجودات عرضي فيعلل.

الأمر الرابع: قد تقرّر في محلّه: أنّ المتأصل المتحقّق هو الوجود، وأمّا الماهيّة وأجزاؤها ولوازمها فهي أمور اعتباريّة، وفي الحقيقة هي عدم صرف و«ليس» محض، وإنّما يعتبرها العقل، ليس لها تأثير وتأثر ولا شأن من الشئون، فجميع الآثار الموجودة في الخارج مستندة إلى الوجود، ومع ذلك هي بالنسبة إلى ذاتها وذاتياتها لا تُعلّل، وبالنسبة إلى الوجود وعوارضه من السواد والبياض تعلّل (1).

ولو لاحظنا نظام الموجودات فلا تخلو: إمّا أنّها واجبة في حدّ ذاتها؛ بمعنى أنّها ذاتها بذاتها نفس الوجود والغنى والعلّيّة، كذات البارئ تعالى، وإمّا ليست بواجبة كذلك، بل وجودها نفس الارتباط والتعلّق والمعلوليّة، كوجود ما سوى الله، فوجود واجب الوجود وغناه وعلّيته لا تعلّل؛ لأنّها عين ذاته المقدّسة، والذاتي لا يعلل، وأمّا ما سوى الله تعالى ففي تعلّقه ومعلوليته أيضاً لا يعلل؛ لأنّه عين ذاته.

إذا عرفت ذلك نقول: مفهوم السعادة والشقاوة ومعناهما في اصطلاح العرف والعادة غير ما هو في عرف المتشرّعة المؤمنين بالغيّب، و هما بهذين الاصطلاحين غير ما هو المفهوم والمراد منهما في اصطلاح أهل الحكمة والفلسفة؛ وذلك لأنّ السعيد في اصطلاح العرف عبارة عن النائل ما يلائم نفسه من اللذات والشهوات، ولم يصبه ما يُنافي طبعه من الهموم والغموم والبلايا والأمراض ونحوها، والشقي بخلافه.

و السعيد في اصطلاح المؤمنين المتشرّعين: عبارة عمّن كان من أصحاب اليمين من أهل الجنّة خالداً فيها ما دامت السماوات والأرض، حتّى أنّه لو فرض أنّ أحداً ابتلى في الدنيا بأنواع البلايا والأمراض والفقر والفاقة، ولم ينل من الشهوات والآمال الدنيويّة شيئاً، لكنّه إذا انتقل إلى عالم البقاء فتحت عليه أبواب الجنان، واطلقت عليه أبواب النيران، كان سعيداً مطلقاً عندهم، لأنّ تلك الآلام والأسقام الدنيويّة بالقياس

1- انظر الحكمة المتعالية 1: 38-39، و شرح المنظومة (قسم الفلسفة): 10.

إلى ما يناله من نعم الجنة- و الحور و القصور و جنات تجرى فيها الأنهار خالدين فيها ما دامت السماوات و الأرض - كالعدم، حتى أنه روى أن في الشرب من مياه الجنة جميع أقسام اللذات الدنيوية، فإن قياس اللذات الدنيوية إلى اللذات الاخروية قياس المتناهي إلى غير المتناهي،

وروى أنه يعطى العبد المؤمن السعيد في الجنة كتاباً بهذا المضمون: (من الحى القيوم الذى لا يموت إلى الحى الذى لا يموت)

، قال تعالى:

«وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (1)، و منه يعلم معنى الشقى عندهم.

و أما السعادة و الشقاوة فى اصطلاح الفلاسفة:

فالأول: عبارة عن الخير و الوجود، فمن وجوده خير محض، فهو سعيد مطلق كالله تعالى، و إن لم يطلق ذلك عليه تعالى، لكن وجوده تعالى خير محض، بخلاف سائر الموجودات، فكل ما هو أكمل فهو إلى السعادة أقرب.

و الشقى عندهم: عبارة عن الماهية الممكنة التى هى فى الحقيقة عدمٌ صرف و ليس محض (2).

و السعادة و الشقاوة فى الاصطلاح الأول و الثانى ليستا من الذاتيات للإنسان و أجزائه، و لا عين ذاته و لا لازم ماهيته، و إلا يلزم أن يكون أفراد الإنسان: إما سعيداً محضاً، أو شقيماً محضاً، لا البعض سعيداً و بعضهم شقيماً، و قد عرفت أن الذى لا يُعَلَّل هو الذاتى فى باب الإيساغوجى، و هما ليسا ذاتيين- لا فى باب البرهان و لا فى باب الإيساغوجى- بل من العوارض التى يمكن انفكاكها عن الإنسان، بل هما كسيان يكتسبهما الإنسان بإرادته و اختياره، نعم هما فى اصطلاح الفلاسفة ذاتيان فلا يعللان، لكن المراد منهما فى الأخبار و الآيات هو أحد الاصطلاحين الأولين؛ لأنَّهم الأنبياء

1- العصر (103): 1-3.

2- انظر الحكمة المتعالية 9: 121.

و الأولياء و غرضهم و غاية بعثهم، هو هداية الناس إلى السعادة الأبدية، و الوصول إلى رضوان الله و نيل نعم الجنة و زجرهم عما يوجب الشقاوة الأبدية و دخول النيران.

و أما المطالب الفلسفية- من أصالة الوجود و اعتبارية الماهية و نحو ذلك- فليس بيانها و هداية الناس إلى معرفتها من شؤون الأنبياء و الأولياء و وظائفهم عليهم السلام.

ثم إنه لا بد من بيان أنه لم يختار بعض أفراد الإنسان السعادة و بعضهم الآخر الشقاوة و بيان معنى حديث أن

(الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)

(1) و

(السعيد سعيد في بطن أمه، و الشقي شقي في بطن أمه)

(2)، و أن الثواب و العقاب علام يترتبان؟

فنقول: للإنسان جهة اشتراك مع سائر الموجودات في عالم الطبيعة- كالجماادات و النباتات و الحيوانات- في الجسمية و النمو و غيرها، و جهة افتراق عنها، و هي أن له- مضافاً إلى أنه مدرك للجزئيات- قوة بها يدرك الكلّيات،

ولذا ورد في بعض الأخبار: (أنه لما خلق الله العقل استنطقه، و قال له: أقبّل فأقبّل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال تعالى: و عزّتي و جلالى ما خلقت خلقاً هو أحبّ إلى منك، و لا أكملتك إلا فيما أحبّ. أما إنى إياك أمر، و إياك أنهى، و إياك اعاقب، و إياك اثيب)

(3)، و بالعقل يتمكن الإنسان أن يطّلع إلى عالم الغيب و ما وراء الطبيعة، و التصديق بأنّ لهذه المصنوعات و المخلوقات و الموجودات صانعاً و خالقاً و موجداً، و به يدرك التكليف الشرعية الإلهية، و تسمى هذه القوة بالعاقلة.

و له قوة اخرى تسمى بالعاملة، بها يستعدّ الإنسان للتدرّج في مدارج السعادة و نيل مرتبة هي فوق مرتبة الملائكة المقرّبين، فالموضوع للعقاب و الثواب هو الإتيان

1- الكافي 8: 155/197.

2- تقدّم تخريج نظيره مع تقديم و تأخير في الخبر.

3- الكافي 1: 1/8.

بما هو محبوب للشارع أو مبعوض له بالإرادة والاختيار.

فعلم من ذلك: أنّ لصحّة ترتّب الثواب والعقاب شرائط لو انتفى واحد منها انتفيا:

أحدها: أن يكون للفاعل قوّة بها يدرك الكليّات، ويتمكّن من الاطّلاع على عالم الغيب، والتصديق بأنّ للعالم خالقاً ومدبّراً و صانعاً، وأنّه مكلف وليس بمهمّل.

الثاني: وصول بيان التكاليف إليه على الوجه المعبر.

الثالث: صدور الفعل منه بالإرادة والاختيار بدون القسر والإجبار.

فمع اجتماع تلك الشرائط والأركان يصحّ عقوبته أو مثوبته عند العرف والعقلاء، ولا يفتقران إلى أمر آخر.

وليعلم: أنّ واجب الوجود تعالى واجب من جميع الجهات، ولا جهة إمكان فيه تعالى أصلاً، فهو تعالى واجب الوجود من جهة ذاته، و من جهة علمه وقدرته وإرادته وسائر صفاته، فمن هو لائق لنيل كمال واستعداد قبوله من أفراد الإنسان أعطاه الله، ويمتنع منع الإفاضة إليه؛ لأنّه تعالى إمّا أن يعلم بقابليّة العبد واستعداده وأهليّته ولياقته له، أو لا. الثاني باطل بالضرورة، وتعالى الله عنه علوّاً كبيراً.

وعلى الأوّل: فالمنع وعدم الإفاضة يؤدّي إلى البخل، تعالى الله عن ذلك، فوجب على الله إعطاؤه إيّاه وإفاضته، وهذا لا يُنافي اختياره تعالى وقدرته، فإنّ الفاعل المختار عبارة عمّن يتمكّن من الفعل والترك معاً، إلّا أنّ الإرادة الأزليّة تعلّقت بالإعطاء لا بعدم الإعطاء، مع قدرته على عدمه أيضاً، واستحالة ترك الإعطاء لما ذكرناه، لا لعدم قدرته على تركه.

وبالجملة: وجب عليه الإعطاء والإفاضة بالإرادة والاختيار.

وحينئذٍ نقول: لا شبهة في اختلاف أفراد الإنسان في السعادة والشقاوة ومراتبهما، ومنشأ هذا الاختلاف هو اختلافهما في مبادئهما، فإنّ مبدأ الإنسان هي المادّة المَنويّة التي هي خلاصة الأغذية الحاصلة بعد الهضم الرابع، ولما كانت الأغذية مختلفة

غاية الاختلاف- فى اللطافة المعنويّة بمراتبها وفى ما يقابلها و الامتزازات الحاصلة من الأغذية المختلفة- اختلف مبادئ خلقة أفراد الإنسان، فاختلف الأفراد اختلافاً فاحشاً فى جهات مختلفة؛ بحيث لا يوجد اثنان منها يتشابهان من جميع الجهات، فإنّ الطعام مطلقاً حينما وصل إلى الجوف، واجتذبتة الجاذبة، ينتقل إلى أن يصل إلى الهضم الرابع، ويتميّز الدم بالهضم العروقي عمّا هو مبدأ خلقة الإنسان، وكلّما كان الطعام ألطف كان استعدادة للسعادة أقوى.

وبالجملة: من أسباب اختلاف الإنسان فى السعادة والشقاوة بمراتبهما، هو اختلاف الأغذية والأشربة من حيث اللطافة المعنويّة و عدمها، و من حيث اختلاطها، ويحتمل أن تكون أخبار الطينة(1) ناظرة و مشيرة إلى ذلك بإرادة اختلاف المواد المنويّة فيما ذكرناه من أخبارها.

و من أسباب اختلاف الأفراد فى الاستعدادات: هو اختلاف أصلاب الآباء من حيث اتّصافهم بالصفات الحميدة أو المذمومة و الكمالات النفسانيّة و ما يقابلها.

و منها: اختلاف أرحام الأمّهات فى الطهارة المعنويّة و خباثتها فنشؤ الولد فى الرّحم الطاهر موجب لسعادة الولد.

وبالجملة: الصّلب الشامخ للآباء و الرحم الطاهر للأمّهات و مقابلهما، ممّا له دُخْلٌ فى اختلاف مراتب الأفراد و الأولاد فى السعادة و كمالها و الشقاوة و لهذا

ورد فى زيارة الحسين عليه السلام: (أشهدُ أنّك كنتَ نوراً فى الأصلاب الشامخة و الأرحام المطهّرة...)

(2) إلى آخره، فإنّ أصلاب آباء الأئمّة الطاهرين- سلام الله عليهم أجمعين- كانت شامخة و أرحام أمّهاتهم طاهرة من لدن آدم إلى الخاتم؛ و لهذا أمر النبي صلى الله عليه و آله و سلم

1- الكافى 2: 2، باب طينة المؤمن و الكافر.

2- مصباح المتهجّد: 664.



على ما فى الأخبار و التوارىخ (1) بالانعزال عن الناس حىنما أراد الله تعالى تكوّن امّ الأئمّة النجباء فاطمة الزهراء سلام الله عليها و على أئبها و بعلها و ذُرّيّتها المعصومىن حتّى عن خديجة عليها السلام (2) لئلاّ يسمع كلامهم، و لا يقع نظره الشريف عليهم، و ترك معاشرتهم، مع أنّ أخلاق الناس لم تؤثّر فى نفسه الشريفة صلى الله عليه و آله و سلم و جى ء- ليلة امر فيها بأن يأتى خديجة- بفواكه الجنة (3)؛ ليكون مبدأ خلقتها من ثمار الجنة، لا من طعام الدنيا؛ لأنّها ام الأئمة الطاهرين عليهم السلام و ليس ذلك كلّه إلاّ لما ذكرناه.

بل السرّ فى الأحكام و الآداب الواردة فى النكاح- من الواجبات و المحرّمات و المندوبات و المكروهات، كاختيار العفيفة العاقلة الجميلة الكريمة الأصل (4)، و تعيين أوقات الوقاع (5)، و النهى عنه فى أوقات مخصوصة (6)، و الأمر بتناول الحامل أغذية مخصوصة (7)، و النهى عن بعضها (8)، و آداب المرضعة و آداب المجالسة (9)- هو أنّ ذلك كلّه مؤثّر فى طباع الولد و دخيل فى السعادة و الشقاوة.

1- انظر بحار الأنوار 16: 78.

2- نفس المصدر 16: 79.

3- الكافى 5: 324، باب خير النساء، و سائل الشيعة 14: 13 و 28، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الباب 5 و 6 و 13.

4- انظر و سائل الشيعة 14: 190، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الباب 151.

5- انظر الكافى 5: 498، باب الأوقات التى يكره فيها الباه، و سائل الشيعة 14: 90، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح و آدابه، الباب 63-64.

6- انظر الكافى 6: 22 و 1/23 و 2 و 6 و 7، و سائل الشيعة 15: 133 و 136، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب 32 و 34.

7- انظر من لا يحضره الفقيه 3: 358، الحديث 1712، باب النوادر، الحديث 1.

8- انظر الكافى 6: 42، باب من يكره لئنه و من لا يكره، و سائل الشيعة 15: 184-189، كتاب النكاح، أبواب أحكام الأولاد، الباب 75-79.

9- تقدّم تخريجه.

ومع ذلك كله لا يُنافى ذلك صحّة العقوبة و المثوبة على الأفعال الصادرة من المكلفين اختياراً، مع وجود أركان موضوعهما وشرائطه المتقدّمة؛ لأنّ الامور المذكورة ليست علّة تامّة لصدور الفعل عنهم لا بالاختيار، فإنّ الشقى إنّما يفعل القبيح مع العلم والشعور والإرادة والاختيار، وهو قادر على تركه، وكذلك المطيع إنّما يطيع مع العلم والشعور والإرادة والاختيار، فيصحّ عقوبة الأوّل و مثوبة الثاني، كما هو كذلك في الموالى العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم، فالمناط لصحّة العقاب والثواب هو صدور الفعل عن علم وشعور واختيار، لا سوء السريرة أو حسنّها، ولعلّ قوله عليه السلام:

(الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة)

(1) إشارة إلى ما فصّلناه من اختلاف أفراد الناس بحسب السعادة و الشقاوة و الملكات الحميدة و غيرها و الأخلاق الفاضلة و غيرها، التي لا تُنافى الاختيار، و كذلك قوله عليه السلام:

(الشقى من شقى في بطن امّه و السعيد من سعاد في بطن امّه)

(2)، و لا إشكال فيه.

## خاتمة

هي إنّ الإنسان بجميع أفرادهِ يُحبّ الكمال، و يبغض النقص «فَطَرَتِ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (3)، لكن هذه الفطرة مستورة بالحجب الظلمانيّة و الآمال الدنيويّة، و لذلك بعث الله تعالى الأنبياء لتذكيرهم و تنبيههم عن غفلتهم و هدايتهم و إرشادهم إلى صراط الله و إلى ما هو كمال لهم.

و السرّ في وجوب الصلوات الخمس و غيرها من العبادات: هو أنّها أسباب

1- تقدّم تخريجه.

2- تقدّم تخريجه.

3- الروم (30): 30.

لحصول ذلك الكمال، كما يظهر من بعض الأخبار الواردة في أسرار الصلاة وغيرها من العبادات وكذلك آدابها والأدعية الماثورة قبل تكبيرة الافتتاح وفي أوقات مخصوصة مثل (وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) (1)، و مثل:

(لَيْتَكَ اللَّهُمَّ لَيْتَكَ ..)

(2) إلخ.

---

1- الاحتجاج 2: 575.

2- وسائل الشيعة 9: 44-55، كتاب الحج، أبواب الإحرام، الباب 34-41.

## الفصل السادس فى معانى صيغة الأمر

لا شبهة فى أنه قد استعملت صيغة الأمر فى معانٍ: كالبعث، والإغراء، والتمنى، والترجى، والإعجاز، والتسخير، والتهديد. وغير ذلك ممّا ذكره الأصوليون، فهل هو حقيقة فى الجميع أو لا؟ خلاف.

والتحقيق: أنّ هيات الأفعال على قسمين: فبعضها موضوعة للحكاية والإخبار عن معانيها وتحققها فى الخارج، مثل «ضرب»، أو الإخبار بأنّه ستتحقق فى المستقبل، مثل «يضرب».

وبعضها موضوعة لإيجاد البعث وإغراء المخاطب نحو الفعل، مثل هيئة صيغة الأمر، نظير ما عرفت سابقاً من أنّ الحروف على قسمين:

إخطارية لتحقق معانيها قبل الحكاية والإخبار، مثل لفظة «فى و من و إلى»، فى مثل «زيد فى الدار»، و «سرت من البصرة إلى الكوفة».

وإيقاعية توقع معانيها باستعمالها، فليس لمعانيها تحقق قبل استعمالها مثل «واو» القسم و حروف النداء ونحوها فباستعمالها يوجد النداء والقسم.

وبالجملة: هيئة صيغة الأمر مثل «اضرب» موضوعة لإيجاد البعث والإغراء باستعمالها نحو الفعل، غاية الأمر أنّه يختلف الداعى إلى البعث: فإنّه إمّا لوجود المصلحة فى الفعل المأمور به، فالداعى هو إيجاده فى الخارج، وإمّا هو نفس البعث من دون وجود مصلحة فى الفعل الخارجى، وإمّا أمر آخر، كالتهديد والتعجيز وغيرهما، فالدواعى للأمر مختلفة، لا أنّ صيغة الأمر مستعملة فيها، فإنّها دائماً مستعملة فى البعث فقط فى جميع موارد استعمالها، وإنّما الاختلاف فى الدواعى.

و الحاصل: أنه إن اريد من استعمال صيغة الأمر فى المعانى المذكورة هو ما ذكرناه، فنعم الوفاق.

وإن اريد أنها كما تستعمل فى إيجاد البعث حقيقة، كذلك تستعمل فى التمنى و الترجى و نحو ذلك، فهو خلاف الوجدان و الذوق السليم.

فالحق: أن هيئة صيغة الأمر فى جميع الموارد موضوعة لإيجاد البعث، و مستعملة فيها بالإرادة الاستعمالية، و يراد منها بالإرادة الجدّية أحد المعانى المذكورة، كما فى سائر المجازات.

و هكذا الكلام فى الأوامر المستعملة الواردة فى كلام الله المجيد، نحو: «كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً» (1) و «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»\* (2) و نحوها إذا لم نقل بأنها أوامر تكوينية، فإنها مستعملة فى البعث بداعى التعجيز و الترجى و التسخير؛ بنحو يمكن أن ينسب إليه تعالى و فى حقه تعالى، لا بمعانيها التى تنسب إلى غيره تعالى، المستلزمة لتأثر النفس لاستحاله بالنسبة إليه تعالى، و هكذا الكلام فى الأوامر الامتناعية و الاستفهامات الواردة فى القرآن المجيد و نحوها مثل أفاظ الترجى، كقوله تعالى:

«لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (3)، فإنها ليست للاستعلام و الاستفهام الحقيقى، بل استعملت فى الاستفهام، لكن المراد الجدّى غيره، و كذلك التمنى و الترجى، و لعلّ قوله تعالى: «لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» إشارة إلى آداب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر؛ من رعاية الملائمة، و القول اللين، و عدم التغليظ بالقول، و إعمال الخشونة حتى فى مثل فرعون، الذى بلغ فى الطغيان و العصيان غايتها حتى استعلى عليه تعالى.

1- الاسراء (17): 50.

2- البقرة (2): 65 و الأعراف (7): 166.

3- طه (20): 44.

## الفصل السابع فى أن صيغة الأمر هل هى موضوعة للوجوب، أو الاستحباب، أو لمطلق الطلب؟

### [أما فى الإيجاد التكويني]

أقوال: و لا-بدّ أوّلاً من التعرّض لبيان معنى الوجوب والاستحباب، ثمّ تحقيق ما هو الحقّ فى المقام، فنقول: الأفعال مختلفة من حيث اختلافها فى الاشتمال على المصالح المختلفة؛ لأنّ المصلحة الكامنة فى الفعل: إمّا ملزمة أو غير ملزمة، و مراتب الملزمة أيضاً مختلفة قد تبلغ إلى النهاية، فتحرّك العضلات بنحو الفور و السرعة نحو الفعل؛ بحيث ربما يوقع و يجعل نفسه فى معرض المهالك؛ لإيجاد ذلك الفعل كإفاد ولده الشفيق عليه من الحرّق و الغرق و نحو ذلك.

هذا فى الإيجاد التكويني.

### و أما الإيجاد التشريعي:

### [أما فى الجمل الإنشائية]

يعنى إرادة إيجاد الغير له فى الخارج لترتب مصلحة عليه، فيأمره بإيجاده، و هذا الأمر و البعث أيضاً كسائر الأفعال الصادرة من الإنسان مسبق بمبادئ الإرادة من التصوّر و التصديق بالفائدة و غيرهما، فتتحرك عضلة اللسان نحو الأمر و البعث، و لكن هذا البعث لا يوجب انبعثه، بل يوجب خطور الأمور به فى ذهن المكلف الأمور و تصوّره المصلحة و الإرادة، فتتحرك عضلاته نحو الإتيان بالأمور به فالانبعاث مسبّب عن مقدّمات الفعل الاختيارى، لا عن البعث و الأمر، و مراتب الانبعاث أيضاً مختلفة بحسب اختلاف مراتب المصلحة الملزمة، أو بحسب مراتب الخوف فى العبيد، و المرتبة العليا من الانبعاث هى الناشئة عن الخوف من العقاب، مثل يحيى عليه السلام.

و يُعرف تأكّد الطلب و عدمه من لفظ الأمر و تعبيره في الأمر؛ باقترانه بأدوات التأكيد، أو بيان ما يترتب عليه من المصالح و نحوه، و تظهر فائدة معرفة ذلك في باب التراحم.

و بالجملة: لا فرق بين الأمر و بين سائر الأفعال الصادرة من الإنسان في أنّه مسبوق بالإرادة و مبادئها. و للإرادة أيضاً مراتب مختلفة قوّة و ضعفاً بالوجدان بحسب اختلاف المصالح المترتبة على المراد، كما في أمر الولد بترك ما يوجب هلاكه، فإنّ الإرادة فيه أكد من الأمر بفعل يترتب عليه نفع لا يعتدّ به.

و انقدح بذلك: ما في كلام الميرزا النائيني قدس سره: من أنّ الشوق إذا بلغ حدّ الكمال فهو عين الإرادة، لا يختلف شدة و ضعفاً، و إذا لم يبلغ حدّاً يكون مبدأ الفعل فهو غير الإرادة.

فإنّ فيه أولاً: أنّه خلاف ما يشهد به الوجدان؛ إذ ربّما يريد الإنسان فعلاً لا اشتياق له فيه أصلاً.

و ثانياً: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ الاشتياق و إن بلغ حدّ الكمال فهو غير الإرادة، بل هو من مبادئها، بل قد لا يتحقّق شوق في بعض الأفعال الاختيارية.

و ثالثاً: على فرض الإغماض عن ذلك لا نُسلم عدم اختلاف مراتبه إذا بلغ حدّ الكمال؛ لأنّ المفروض عنده أنّه عين الإرادة، و هي مختلفة قوّة و ضعفاً.

و انقدح أيضاً: ما في كلام المحقّق العراقي قدس سره: من أنّ اختلاف الإرادة قوّة و ضعفاً إنّما يصح في الإرادة التشريعية لا في التكوينية.

إذا عرفت هذا فنقول: لا بدّ من البحث في أنّه هل للأمر ظهور لفظي في الوجوب- أي البعث المسبوق بالإرادة الأكيدة ظهوراً مسبباً عن الوضع أو الانصراف- أو أنّه ليس له ظهور فيه أصلاً؛ لا وضعاً، و لا انصرافاً؛ و على الثاني: هل

يجب حمله على الوجوب لأجل مقدمات الحكمة أو لا؟ وعلى الثانى هل هو كاشف- عند العرف والعقلاء- عن إرادة حتمية أكيدة أو لا؟ وعلى الثانى هل هو محمول عند العرف والعقلاء على الوجوب من جهة اخرى أو لا؟

فهذه جهات لا بد أن يبحث عنها فى هذا المقام.

أما دعوى أن الأمر موضوع للبعث الحقيقى، لا لمفهومه الكلى - لما عرفت أن الموضوع له فى الهيئات خاص - فإن اريد من ذلك أن لفظه موضوع البعث بالحمل الشائع مقيداً بأنه عن إرادة حتمية، فهو غير معقول؛ لتأخر مصداق البعث عن استعمال صيغة الأمر بتحريك جارحة اللسان، وهو متأخر عن تحريك أوتار الحلقوم التى بها ينقبض الحلقوم وينبسط، وهو متأخر عن الإرادة، فالإرادة متقدمة ذاتاً على البعث بالحمل الشائع بمراتب، فكيف يجعل البعث المقيد بها هو الموضوع له لصيغة الأمر؟! ولا ريب فى استحالة لامتناع وقوع المتقدم ذاتاً ورتبة فى عرض المتأخر عنه كذلك.

وإن اريد أنه موضوع لجامع عرضى بين أفراد البعث المسبوق بالإرادة الأكيدة فى قبال أفراد البعث المسبوق بالإرادة الغير الأكيدة- وإنما قلنا بالجامع العرضى لعدم الجامع المقولى الذاتى - فهو وإن كان ممكناً لكن المتبادر منه خلافه فليس هو الموضوع له أيضاً.

و أما دعوى انصراف صيغة الأمر إلى الطلب المسبوق بالإرادة الأكيدة فممنشؤها: إما الأكمليّة؛ بدعوى أكمليّة البعث الحقيقى المسبوق بالإرادة الأكيدة من غيره من أفراد البعث، فينصرف إليه إطلاق الأمر. ففيها: أن مجرد الأكمليّة لا تصلح لذلك ولا توجب الانصراف.

أو انس الذهن الحاصل من كثرة الاستعمال.



ففيه: أنّ استعمال صيغة الأمر في الطلب الندبي - أيضاً - كثير شائع في الأخبار، كما أفاده صاحب «المعالم»، وعلى فرض أكثرية استعمالها في الوجوب فمطلق الأكثرية لا تكفي للانصراف، بل لا بدّ من كثرة بالغة حدّاً يُعدّ غيره نادراً للغاية؛ بحيث يُعدّ كالمعدوم، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من شيوع استعمالها في الندب.

و الحاصل: أنّه لا ظهور لفظياً لهيئة صيغة الأمر في الوجوب؛ لا من جهة الوضع، ولا من جهة الانصراف، و حينئذٍ فلو فرض أنّها موضوعة لمطلق الطلب - كما هو الحقّ - فهل لها كاشفيّة عند العقلاء عن الإرادة الحتميّة نظير كاشفية الأمارات عن الواقع أو لا؟ وجهان: أو جههما الثاني؛ لأنّه لا بدّ في الكاشفية العقلية من منشأ عقلائي إمّا ذاتي كالقطع، فإنّ له خصوصيّة ذاتية بها يكشف عن الواقع، أو غير ذاتية، بل جعلية، ككاشفية الأمارات عن الواقع بالجعل؛ لأجل غلبة مطابقتها للواقع بحيث يُعدّ عدمها في الندرة كالعدم، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لما عرفت من أنّ استعماله في الندب أيضاً كثير شائع.

و أمّا مقدّمات الحكمة فذكرها المحقّق العراقي على ما في التقريرات في موضعين:

أحدهما في مقام بيان دلالة مادّة الأمر على الوجوب، و ثانيهما في مقام بيان دلالة صيغة الأمر على الطلب الوجوبي، و ذكر في المقام الأوّل له تربيين في جريانها في المفهوم، و قال في المقام الثاني: إنّ البيان الأوّل في المقام الأوّل لا يجري فيه في تشخيص المصداق، و قال في توضيحه:

إنّه لو كان لمفهوم الكلام فردان و مصداقان في الخارج، و استدعى أحدهما زيادة مؤنّة و بيان دون الآخر؛ حيث يريد المتكلّم أحدهما؛ مثلاً: الإرادة الحتميّة الوجوبية تفترق عن الإرادة النديّة بالشدّة، فما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، و أمّا الإرادة النديّة فهي إنّما تفترق عن الوجوبية بالضعف، فما به الامتياز فيها غير

ما به الاشتراك، فالإرادة الوجودية مطلقة من حيث الوجود الذى يتحقق به الوجود، بخلاف الإرادة النديية، فإنها محدودة بحدّ خاصّ به يكون إرادة نديية، وعليه فإطلاق الكلام فى مقام الدلالة على الإرادة الخاصة كافٍ فى الدلالة على أنّها وجودية؛ إذ لا حدّ لها يتحقّق به وجودية؛ ليفتقر المتكلم فى مقام إفادته إلى بيان ذلك الحدّ؛ لأنّ ما به الاشتراك فى المقام عين ما به الامتياز، وهذا بخلاف ما لو كانت الإرادة نديية، فإنها محدودة بحدّ خاصّ ليس من سنخ المحدود، ولهذا يفتقر المتكلم فى مقام بيانه إلى تقييد الكلام بما يدلّ عليه (1) انتهى.

أقول: لا بدّ أوّلاً من توضيح الكلام فى المقدمات المذكورة للإطلاق فى باب المطلق، ثمّ بيان جريانها فيما نحن فيه و عدمه فنقول إذا كان لمفهوم لفظ الرقبة فردان أحدهما مؤمنة و الأخرى كافرة فإذا قيل: «اعتق رقبة» فهنا شيان: أحدهما: فعل اختيارى للمتكلّم، و هو جعل لفظ «الرقبة» موضوعاً للحكم و محكوماً عليه.

و ثانيهما: ما ليس باختياره و إرادته، و هو دلالة على معناه الموضوع له، فإنها تابعة للوضع، فالتكلم العاقل المختار لو قال: «اعتق رقبة» و لم يقيد بها بالمؤمنة، و مع ذلك أراد خصوص المؤمنة، صحّ الاحتجاج عليه من جهة ظهور الفعل فى الإطلاق، لا من جهة وضع اللفظ للرقبة بقول مطلق، بل للحكم عليها بوجوب الاعتاق من جهة أنّه فعل اختيارى من الأفعال ظاهر فى وجوب عتق مطلق الرقبة؛ لأنّ جعل الرقبة بنحو الإطلاق موضوعاً للحكم و إرادة المقيّد، يُنافى الحكمة، فمقتضى تلك المقدمات فيما نحن فيه- على فرض جريانها- هو حمل الصيغة على مطلق الطلب؛ لأنّ

لمفهوم الطلب فردين: أحدهما الوجودي، والآخر الندي، كما في الرقبة، فلو اطلق لفظ الأمر و اريد به المقيّد- أى الوجودي فقط، أو الندي- بدون ذكر القيد صحّ الاحتجاج عليه، فمقتضى إطلاق الأمر و مقدّمات الحكمة فى المقام هو الحمل على مطلق الطلب، لا خصوص الوجودي أو الندي هذا أوّلاً.

و ثانياً: أنّ هنا اموراً ثلاثة: أحدها البعث الإلزامي، الثانى البعث الندي، الثالث القدر المشترك بينهما، و هو مفهوم الطلب و البعث، و الأوّلان من مصاديقه و أفراده، و لا بدّ من امتياز المفهوم عن المصداق بخصوصيات بها يمتاز كلّ منهما عن الآخر و إلاّ اتّحد القسم و المقسّم، و لا شبهة فى أنّ ما يدلّ على البعث لا دلالة له على الخصوصيّات، فكما أنّ ما به الامتياز فى البعث الندي عن الآخر غير ما به الاشتراك، و هو الخصوصيّة الكامنة فيه، كذلك ما به الامتياز فى البعث الإلزامي غير ما به الاشتراك، و كما أنّ إرادة البعث الندي من إطلاق الأمر تُنافى الحكمة، كذلك إرادة البعث الإلزامي، فلا بدّ فى إرادة كلّ منهما من التقييد و إلاّ فإطلاق الهيئة لا يدلّ على أزيد من القدر المشترك- أى مطلق البعث و الطلب- فالبعث الإلزامي ليس أخفّ مئونة فى مقام الإفادة عن البعث الندي.

و ثالثاً: ما ذكره- من أنّ ما به الاشتراك فى البعث الإلزامي عين ما به الامتياز- لا يفيد شيئاً فى المقام أصلاً؛ لأنّه فى الحقائق الخارجيّة البسيطة التى لها مراتب كالوجود؛ حيث إنّه حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة فى الكمال و النقص و غيرهما لا جنس له و لا فصل، فما به الامتياز فى جميع مراتبه عين ما به الاشتراك، و إنّما يتميّز ما به الامتياز عمّا به الاشتراك فيما له جنس و فصل، و مع ذلك لو اريد منه مرتبة خاصّة- فى مقام التفهيم و التفهّم- لا بدّ من التقييد بما يدلّ عليه كالوجود الكامل أو الناقص، و ليس مدلول القيد جزء مفهومه؛ لأنّ المفروض أنّه بسيط لا جزء

له. و أمّا المفاهيم فما به الامتياز فيها غير ما به الاشتراك دائماً، و كما فيما نحن فيه، فما به الامتياز في الإرادات المتعدّدة- المختلفة من حيث القوّة و الضعف و الإلزام و غيره- غير ما به الاشتراك.

ثمّ إنّ مرجع الوجه الأوّل- الذي ذكره قدس سره لبيان جريان مقدّمات الحكمة في مادّة الأمر- إلى ما أفاده لبيان جريانها في هيئته، إلّا أنّها هناك في المفهوم، و هنا في تشخيص المصداق.

و أمّا ما ذكره في الوجه الثاني في بيان جريانها في مادّة الأمر، فمحصّله: أنّه لَمّا كان المقصود من الأمر هو إيجاد الفعل في الخارج، فالطلب التامّ هو الطلب الإلزامي فقط؛ لترتّب الثواب على فعله و العقاب على تركه، و أمّا الطلب الغير الإلزامي فهو طلب محدود ناقص؛ لعدم ترتّب العقاب على مخالفته، فلا يُنافي إطلاق الأمر و إرادة الطلب الإلزامي للحكمة و لا قصور فيه في البيان، بخلاف الطلب الغير الإلزامي، فإنّ إطلاق الأمر قاصر عن إفادته، فإطلاقه و إرادته يُنافي الحكمة، بل لا بدّ من التقييد بما يفيدُه (1) انتهى.

و لا يخفى ما في هذا الوجه؛ لما عرفت من أنّ نسبة مفهوم الطلب و البعث إلى الطلب الإلزامي و الغير الإلزامي على السواء، و هي نسبة المفهوم إلى المصداق، و أنّه لا بدّ في كلّ منهما من خصوصيّة بها يمتاز كلّ واحد عن الآخر و إرادة كلّ واحد منهما تحتاج إلى قيد و بيان الخصوصية، و إلّا فالمادّة لا تدلّ إلّا على المفهوم؛ أي مفهوم الطلب الذي هو مقسم لهما.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم استفادة الوجوب من مقدّمات الحكمة.

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 197.

و مع ذلك كله فالحقّ: أنّ صيغة الأمر للوجوب؛ لا لأجل وضعها لذلك، ولا لأجل الانصراف المذكور، ولا لمقدمات الحكمة، ولا لما أفاده في «الدرر»- من أنّه كما يدلّ لفظ «كلّ» على الاستغراق في مدخوله من دون افتقار إلى مقدمات الحكمة، فكذلك ما نحن فيه يحمل الطلب على الوجوب عند العرف من دون احتياجه إلى جريان مقدمات الحكمة(1) انتهى- إذا ما ذكره من دلالة لفظ «كلّ» على الاستغراق في مدخوله صحيح، لكنّه إنّما هو لأجل أنّ لفظ «كلّ» موضوع لذلك، بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ المفروض أنّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطلب الوجوبى فقط، فالقياس فى غير محلّه.

ولا- لما أفاده المحقّق القمى فى «القوانين»- من أنّ البعث الحقيقى هو الإلزامى فقط لا غير؛ لترتّب الثواب على فعله و العقاب على تركه، وأنّ الأمر غير راضٍ بتركه، و أمّا الندبى فليس بأمر فى الحقيقة، و حينئذٍ إذا اطلق الأمر فلا بدّ من حمله على الحقيقى؛ أى الإلزامى(2). انتهى- لما نراه بالعيان و الوجدان أنّ الأمر على قسمين: إلزامى و غير إلزامى، يصدق على كلّ واحد منهما أنّه أمر حقيقى، فالأمر الندبى أيضاً أمر حقيقى، و ما ذكر قدس سره مجرد دعوى لا شاهد لها.

بل الوجه فى حمل الأمر على الوجوب: هو قيام الحجّة للمولى على العبد بمجرد الأمر و افتقاره إلى الجواب و عدم صحّة الاعتذار فى تركه باحتماله إرادة الندب؛ إذ لا ريب فى لزوم إطاعة المولى بامثال أمره و لو بنحو الإطلاق و تقييح العرف و العقلاء التارك للامتنال معتذراً بإطلاق الأمر و عدم دلالته على الوجوب و احتمال إرادة الندب فتمام الموضوع لوجوب الموافقة و حرمة المخالفة عندهم هو البعث و الأمر كما لو أمر

1- درر الفوائد: 74-75.

2- قوانين الاصول 1: 83-84.

بالإشارة باليد أو الرأس و العين فإنه يجب امتثاله عندهم و لا دخل لللفظ فيه.

و الحاصل: أن الأمر موضوع لمجرد البعث، و أما الوجوب فليس مفهومه لا وضعاً و لا انصرافاً و لا كشفاً عقلائياً، بل وجوب المتابعة و الموافقة مع إطلاق الأمر حكم عقلائى تمام موضوعه هو الأمر.

هذا كله فى الجمل الانشائية.

### و أما الجمل الإخبارية الصادرة فى مقام الإنشاء

، نحو

(يُعيد الصلاة)

و نحوه، فلا- فرق بينها و بين الجمل الإنشائية فيما ذكرناه، لكن الكلام إنما هو فى أن استعمالها فى مقام الإنشاء هل هو بنحو المجاز فى الكلمة، أو بنحو الحقيقة الادعائية، أو لا؟

فنقول: لا- شبهة فى أنه ليس بنحو المجاز فى الكلمة، بل عرفت سابقاً أن الأمر فى جميع المجازات كذلك؛ أى ليس بنحو المجاز فى الكلمة، بل بنحو الادعاء، و استعمال الجمل الخبرية فى مقام الإنشاء متعارف بين العرف و العقلاء، بل الطلب و البعث بها أكد من البعث بالجمل الإنشائية؛ لما فيه من الدلالة أو الإشارة إلى أن المخاطب المكلف عالم بأنه لا بد من الإتيان بالفعل، و أنه يفعله من دون افتقار إلى الأمر به.

و أما ما أفاده صاحب «المعالم» قدس سره: من أنه يستفاد من تضاعف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر فى الندب كان شائعاً فى عرفهم؛ بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى، فيشكل التعلّق فى إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام (1).

فيمكن أن يكون مقصوده هو أننا نرى أن استعمال صيغة الأمر فى الندب فى الأخبار على نحو استعمالها فى الوجوب من دون نصب قرينة حالية أو مقالية، غاية

الأمر أنه يفهم من الخارج وسائر الأخبار إرادة الندب، كما لا يخفى على من لاحظ الأخبار الواردة في مثل صلاة الليل.

وحينئذٍ: فلا يرد عليه ما أورده في «الكفاية»: من أن استعماله في الندب في الأخبار وإن كان كثيراً، إلا أنه مع القرينة الدالة عليه، وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب صيرورته مجازاً مشهوراً؛ ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور (1).

وذلك لأن مدعاه هو استعماله في الندب على نحو استعماله في الوجوب؛ أي من دون نصب قرينة مقترنة به، وإنما علم إرادته من الخارج.

لكن يرد على صاحب المعالم إشكال آخر: وهو أنه على فرض كثرة استعماله في الندب أو أكثريته بالنسبة إلى استعماله في الوجوب، لا شبهة - كما عرفت - في لزوم الإتيان بالمأمور به بمجرد صدور الأمر من المولى بنحو الإطلاق بحكم العرف والعقلاء؛ لتحقيق تمام الموضوع لوجوب الطاعة وامتثاله عندهم وحرمة المخالفة، فيجب اتباعه إلا أن يثبت خلافه، وكثرة الاستعمال في الندب لا تنافي ذلك.

## الفصل الثامن فى الواجب التوصلى و التعبدى

### اشارة

و التعاريف المتداولة فى السنة القوم للتوصلى و التعبدى مختلفة:

فمن بعضهم: أنّ التوصلى عبارة عما علم الغرض من الأمر به، و التعبدى بخلافه(1).

و عن الآخر: أنّه ما لا يُعتبر فى الإتيان به و سقوط أمره قصدُ التقرب إلى الله، و التعبدى خلافه(2).

وقد يطلق التوصلى على ما يكفى مجرد وقوعه فى الخارج فى سقوط أمره و لو لا عن إرادة و اختيار، بل بإتيانه فى ضمن محرّم، كغسل الثوب و نحوه و لو بالماء المغصوب، بخلاف التعبدى، فإنّه يعتبر فى فعله و سقوط أمره الإتيان به عن إرادة و اختيار مع المباشرة و بنحو المباح(3) إلى غير ذلك من التعاريف.

و لا يخفى أنّ الواجبات الشرعية على أنحاء بعضها يسقط بمجرد تحقّقه فى الخارج بأى نحوٍ من الأنحاء كغسل الثوب النجس.

و يحتاج بعضها إلى قصد عنوانه، و لا يتحقّق بدونه، كالتعظيم لو وجب بالنذر و نحوه، و كردّ السلام، و الاكتساب لمؤنته و مؤنة عياله الواجبى النفقة.

بعضها يعتبر فيها- مضافاً إلى قصد العنوان- قصد التقرب به إلى الله تعالى كالخمس و الزكاة.

و بعضها يحتاج و يشترط فيه- مضافاً إلى ذلك كلّ- قصد عنوان العبودية

1- نسبة إلى القدماء فى مقالات الاصول 1: 72 سطر 15، مطارح الأنظار: 59.

2- مطارح الأنظار: 59.

3- انظر فوائد الاصول 1: 138، أجود التقريرات 1: 97.



و المذلة و الخشوع و الخضوع كالصلاة و الصوم و الحج.

و لا شبهة في إطلاق التبعدي على الأخيرين، فالقسم الثالث أيضاً تبعدي، فتعريفه بما يراد من لفظ «پرستش» في الفارسية- كما عن بعض الأعاظم (1)- غير جامع؛ لخروج القسم الثالث- مثل الخمس و الزكاة و نحوهما من الواجبات القريبة- عنه مع أنه تبعدي أيضاً.

كما أن تعريفه بما في «الكفاية»: من أن التوصل هو ما يحصل الغرض منه بمجرد وقوعه و حصوله في الخارج و سقوط الأمر به (2) يقتضى خروج العناوين القصدية- كرد السلام و التعظيم و نحوهما- عن التوصل و دخوله في التبعدي، لكن الأمر فيه سهل؛ لأنها تعاريف لفظية.

و على أى تقدير: التبعدي: هو ما يشترط في امتثاله و سقوط الأمر به قصد الامتثال و القربة، به فيشمل القسمين الأخيرين، و التوصل إلى بخلافه.

فنقول: اورد على الواجب التبعدي بأمرين:

أحدهما: من جهة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه؛ فإنه قد يقال: إنه تكليف محال ذاتاً لوجوه:

أحدها: أنه لو اخذ قصد الامتثال و الأمر في متعلقه لزم تقدم ما هو متأخر ذاتاً بمرتين؛ و ذلك لأن الأحكام الشرعية من العوارض الطارئة على الموضوعات- أى متعلقات الأحكام- فالأمر متأخر رتبة عن متعلقه تأخر العارض عن معروضه، و قصد الأمر متأخر برتبة عن الأمر، فلو اخذ قصد الأمر في متعلقه لزم تقدم قصد الأمر- المتأخر عن الأمر- برتين على الأمر (3).

1- فوائد الاصول 1: 137، أجود التقريرات 1: 96.

2- انظر كفاية الاصول: 94.

3- انظر نفس المصدر: 95.

الثاني: أنه مستلزم للدور المحال؛ لأن موضوع الأمر هو الصلاة- مثلاً- مقيدة بقصد الأمر، فقصد الأمر جزء لموضوع الأمر، فالأمر متوقف على موضوعه، المتوقف جزؤه على الأمر، فيتوقف الأمر على الأمر(1).

الثالث: ما أفاده بعض الأعاظم- على ما في تقارير درسه- وهو أن الأحكام الشرعية مجعولة على موضوعاتها بنحو القضية الحقيقية، التي يفرض الموضوع فيها موجوداً مطابقاً للواقع ونفس الأمر، ثم ينشأ الحكم على ذلك الموضوع في ذلك الفرض، ولا ريب أن مرتبة فرض وجود الموضوع متقدمة على رتبة جعل الحكم عليه، فإذا كان نفس الحكم جزء الموضوع لزم وجوده حال كونه موضوعاً برتبة قبل وجود نفسه في حال كونه حكماً، وهو محال، فأخذ الحكم موضوعاً لنفسه أو جزءاً من موضوع نفسه محالاً.

هذا في مقام جعل الحكم وإنشائه، وهكذا الأمر- بل أوضح فساداً- حال فعلية الحكم و حال الامتثال(2) انتهى.

وهذه الوجوه كلها مخدوشة:

أما الأول: فإن اريد من أن الأحكام عوارض للموضوعات الخارجية أنها أعراض ذهنية، وهي الإرادة القائمة بالنفس، فهو غير معقول، و الإرادة غير الحكم.

وإن أراد أنها أعراض خارجية ففيه: أن العرض الخارجي عبارة عما لا يوجد إلا في موضوع، وليس فيما نحن فيه إلا الوجود اللفظي؛ أي التلّفظ بالأمر القائم بالأمر و تموج الهواء، وإلا فالإتيان بالمأمور به المتحقق في الخارج ليس عرضاً أو حكماً.

وتوهم: أنه لا بد من وجود متعلق الأمر و تحققه في الخارج أولاً، ثم تعلق الأمر به.

مدفوع: بأن الخارج ظرف السقوط و الامتثال، بل لا معنى للأمر بإيجاد

1- نهاية الاصول 1: 99.

2- انظر أجود التقريرات 1: 106-108، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 223.

الموجود في الخارج، فالأمر دائماً يتعلّق بما ليس بموجود فيه ولا تحقّق له فيه؛ ليوجده المكلف، وأنّ متعلّق الأمر هي الطبيعة الملحوظة في الذهن.

فتحصّل: أنّه لا محذور في أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وأنّه يمكن أن يتصوّر الأمر الإتيان بالطبيعة بقصد الأمر في ذهنه، ثمّ الأمر به، ولا يلزم منه محال.

وأما الوجه الثاني:- أي لزوم الدور- فجوابه واضح، فإنّ قصد الأمر في مقام الامتثال وإن يتوقّف على الأمر، لكن الأمر لا يتوقّف على قصده.

وأما الوجه الثالث: ففيه أنّنا لا نسلم جعل الأحكام على موضوعاتها بنحو القضيّة الحقيقيّة، التي تستدعي فرض وجود الموضوع، فإنّه ممنوع، مع أنّ فرض وجود الموضوع غير وجوده واقعاً، والأول قائم بوجود الفرض، ولا يمتنع فرض وجوده قبل وجوده في الخارج.

الوجه الرابع: أنّه لو اخذ قصد الأمر في متعلّقه لزم اجتماع اللحاظين المتنافيين الآلي والاستقلالي في زمان واحد، وهو محال؛ لأنّ الأمر بشيء يقتضى أن يتصوّر الأمر تصوّراً آلياً؛ لأنّ الأمر للبعث، وأخذه في متعلّقه يستلزم تصوّره و تصوّر متعلّقه كلّ واحدٍ منهما استقلالياً؛ لاستلزام تقييده به ذلك، فيلزم اجتماع اللحاظين المذكورين، وهو محال(1).

وفيه: أنّ اجتماع اللحاظين إنّما يمتنع إذا كانا في زمان واحد، وما نحن فيه ليس كذلك، بل فيه لحاظات متعدّدة في آنات متعدّدة، فإنّ الأمر يستدعي لحاظه استقلالاً أولاً، ثمّ لحاظ متعلّقه كذلك ثانياً وفي الآن الثاني، ثمّ تصوّر الأمر آلياً ثالثاً؛ لأنّه آلة للبعث، ثمّ لحاظه رابعاً استقلالاً لتقييد متعلّقه بقصده، فهذه اللحاظات والتصورات ليست في آن واحد، بل في آنات متعدّدة مترتّبة، ولا محذور فيه، بل كثيراً ما يتفق ذلك في المحاورات، كما في قولك: «ضربت زيدا يوم الجمعة أمام الأمير ضرباً شديداً»،

فيلاحظ النسبة فيه آليّة واستقلاليّة في أزمنة متعدّدة.

فتحصّل: أنّه لم يقدّم دليل ولا برهان على امتناع أخذ قصد الأمر في متعلّقه ذاتاً، وأنّه تكليف محال.

وقد يقال: إنّّه ليس محالاً ذاتاً، لكنّه تكليف بالمحال؛ لوجوه:

الأول: أنّه لا شبهة في اعتبار قدرة المكلف على فعل المأمور به في صحّة التكليف ولا يقدر المكلف حين التكليف على فعل المأمور به بقصد الأمر، فلا يصحّ تكليفه به.

والحاصل: أنّه يشترط قدرة المكلف قبل التكليف وحينه، وفي هذا الحال لا يتمكّن المكلف من الفعل بقصد الأمر؛ لعدم صدور الأمر بعد(1).

وفيه: أنّنا لا نسلم اعتبار القدرة قبل الأمر وحينه، بل المسلم اشتراطها حين الامتثال، وهو قادر عليه حين الامتثال؛ لتحقق الأمر حينه.

الثاني: ما أفاده بعض الأعاضم وحاصله: أنّه لو أخذ قصد الأمر في متعلّقه يلزم تقدّم الشئ على نفسه عند إنشاء الحكم وعند فعليّته وعند الامتثال(2).

والأول: - أي لزوم تقدّم الشئ على نفسه في مقام إنشاء الحكم - يقتضى استحالة التكليف ذاتاً، وأنّه تكليف محال، وقد تقدّم جوابه.

والثاني والثالث: - أي لزوم تقدّم الشئ على نفسه عند فعلية الحكم وفي مقام الامتثال - يقتضى أنّه تكليف بالمحال؛ وذلك لأنّ الغرض من تشريع الأحكام هو صيرورتها فعلية، ويلزم من أخذ قصد الأمر في متعلّقتها عدم صيرورتها فعلية؛ لأنّ فعلية الأمر والحكم تتوقّف على فعلية متعلّقه وموضوعه، وفعلية موضوعه تتوقّف على فعلية الأمر، وهذا هو توقّف الشئ على نفسه.

1- انظر درر الفوائد: 98.

2- فوائد الاصول 1: 149-150.

و الجواب: أنّ توقّف فعليّة التكليف على فعليّة الأمر مسلّم، لكن لا نسلم توقّف فعليّة الأمر على فعليّة موضوعه، بل يتوقّف على فعليّة تصوّره و لحاظه، و اللحاظ لا يفتقر إلى وجود الملحوظ في الخارج، كما مرّ توضيحه.

الثالث: ما استدللّ به صاحب الكفاية: و هو أنّه لو اخذ قصد الأمر في متعلّقه لزم أن يكون الشئ ء داعياً إلى داعويّة نفسه أو علّةً لعليّة نفسه، و هو باطل؛ و ذلك لأنّه لا ريب في أنّ الأمر يدعو إلى متعلّقه فلو اخذ قصد الامتثال قيماً لمتعلّق الأمر لزم ذلك، و هو على حدّ كون الشئ ء علّةً لعليّة نفسه، و ذلك أوضح فساداً من كون الشئ ء علّةً لنفسه(1) انتهى.

و الجواب أوّلاً: أنّ هذا الاشتباه ناشٍ عن تحيّل أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة في استحالة انفكاك معلولاتها عنها، لكن فساده واضح؛ فإنّ الأمر بعث إيقاعى ليس علّة تامّة للانبعاث؛ ليلزم المحذور المذكور.

هذا خلاصة ما أجاب به بعض الأعظم في بحثه(2).

و ثانياً: لو أتى بالصلاة بقصد الأمر فحين الامتثال ليس قصد الأمر مأموراً به؛ لأنّه حاصل، و الأمر به أمر بتحصيل الحاصل، و هو محال، و لا يلزم أن يدعو الأمر إلى داعويّة نفسه؛ ليلزم التكليف بالمحال.

إن قلت: فما الذى يدعو إلى الصلاة بقصد الامتثال مع إمكان الإتيان بها لا بقصد الامتثال؟! فليس الداعى إلى ذلك إلّا تعلق الأمر به، فيلزم داعويّة الأمر و محرّكيّته إلى داعويّة نفسه و محرّكيّته.

قلت: الأمر متعلّق بطبيعة الصلاة مقيدة بقصد الأمر، فإذا أتى به لا بقصد

1- انظر كفاية الاصول: 95.

2- الظاهر أنّه مستفاد من بحوث دروس بعض الأعظم و ليس من كتاب معيّن لعدم العثور عليه في المصادر المتوفرة.

الامتنال لم يأت بالمأمور به؛ لأنّ المأمور به هو المقيّد، لكن لا يلزم الدعوة إلى قصد الأمر بنفسه، فإنّ الأمر به أمر بتحصيل الحاصل، وهو لغو.

مضافاً إلى أنّ نرى بالوجدان أنّه يمكن الامتنال مع فرض تعلّق الأمر بشيء مقيّداً بإتيانه بقصد الامتنال، وأدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه.

و استدلالاً أيضاً بأنّه لو اخذ قصد الأمر في متعلّقه لما أمكن الامتنال؛ لأنّ نفس المأتمى لم يتعلّق به أمر؛ لأنّ المفروض تعلّقه به مقيّداً (1).

وأجاب عنه المحقّق العراقي: بأنّ الأمر المذكور ينحلّ إلى أمرين متعلّق أحدهما بموضوع الآخر، فينحلّ فيما نحن فيه إلى الأمر بالصلاة، وإلى الأمر بإتيانها بقصد الامتنال، و حينئذٍ فالصلاة مأمور بها، ولا فرق فيه بين أن يؤخذ قصد الامتنال شرطاً أو شرطاً (2) انتهى ملخصه.

وفيه: أنّ القول بانحلال كلّ واحد من الأوامر والنواهي إلى أوامر متعددة فاسد؛ فإنّ الأمر في جميع الأوامر واحد، حتّى في ما لو توجّه إلى جماعة؛ مثل: «يا أيّها الناس أقيموا الصلاة»، فإنّ الأمر فيه واحد، والمأمور متعدّد، نظير النداء مع تعدّد المنادى، ففيما نحن فيه أمر واحد تعلّق بالمركّب من الصلاة وقصد الامتنال، لكن أصل الاستدلال غير صحيح؛ فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بالصلاة، غاية الأمر هي مقيّدة بقصد الأمر أو معه، فإنّ الأمر بها واقع محقّق، فيمكن الامتنال بقصد الأمر ولا محذور فيه.

و استدلالاً أيضاً: بأنّه لو اخذ قصد الامتنال في متعلّق الأمر لزم التنافي في اللحاظ في التقدّم والتأخّر؛ وذلك لأنّ الموضوع وما يتعلّق به الأمر متقدّم على الأمر والحكم لحاظاً وتصوّراً، ولحاظ الحكم متقدّم على ما يأتي من قبله، فيلزم تقدّم قصد

1- انظر كفاية الاصول: 95.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 226-227.

الامتثال في اللحاظ على الحكم؛ لأنه من متعلقات موضوعه، وتأخره عن الموضوع برتبتين؛ لأنه جاء من قبيل الأمر والحكم، فيلزم أن يكون متقدماً و متأخراً في لحاظ واحد، وذلك محال.

ثم استشكل بقوله: إن قلت: إن دعوة الأمر إلى إيجاد متعلقه إنما هي من آثار الأمر و شؤنه بوجوده الذهني في نفس المكلف، لا من آثار وجوده الخارجي و شؤنه، و الأمر الذي وقع النزاع في إمكان أخذ دعوة الأمر جزءاً أو قيداً، هو الأمر بوجوده الخارجي الحقيقي، فلو أخذ في متعلقه جزءاً أو قيداً لما استلزم شيئاً من المحاذير المذكورة كما لا يخفى.

و أجاب عنه بما حاصله: أن ذلك إنما يُجدي لدفع الدور، و ليس هو المدعى (1).

و الجواب عن هذا الاستدلال: أن الاستحالة التي ادّعاها: إما ناشئة من نفس اللحاظ فيكون اللحاظ محالاً؛ أي حاظ شيء واحد متقدماً و متأخراً، فمن المعلوم أنه ليس كذلك، و إلا يلزم استحالة تقييد الصلاة بالطهارة- مثلاً- أيضاً؛ لعدم الفرق بينهما في ذلك.

و إما ناشئة من ناحية الملحوظ فلا ريب أن الملحوظ- و هو تقييد الأمور به بقصد الامتثال- أمر ممكن، كما اعترف هو قدس سره به، و الأمر الممكن لا يوجب امتناع شيء آخر كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن أخذ قصد الأمر في متعلقه ليس محالاً ذاتاً، و لا تكليفاً بالمحال.

ثم لو فرض عدم إمكانه، فهل يمكن أخذه شرعاً بتعدد الأمر بأن يتعلق أحدهما بطبيعة الصلاة، و الثاني بها مقيداً بإتيانها بقصد الامتثال، فيتوسل الأمر إلى

غرضه بهذه الوسيلة، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره (1) أو لا كما ذهب إليه بعض آخر (2)؟ فنقول استشكل عليه بوجوه:

أحدها: ما ذكره صاحب الكفاية من أنّا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات (3).

و ثانيهما: ما ذكره في «الكفاية» - أيضاً - بأنّ الأمر: إمّا أن يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به الامتثال؛ لكونه توصلياً، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الوسيلة و الحيلة، و إمّا أن لا يسقط بذلك، فلا وجه له إلا عدم حصول غرضه بذلك، مع حكم العقل استقلالاً - حينئذٍ - بوجوب موافقته على نحو يحصل غرضه، و لا يحتاج إلى الأمر الثاني (4) انتهى.

لكنّ الوجهين غير و جيهين: أمّا الأوّل فلأنّ دعوى القطع المذكور مجازفة؛ لعدم حصول هذا القطع لنا. و أمّا الثاني فإنّه قدس سره لم يذكر أنّ الامتثال في صورة الشكّ في اعتبار قصد الامتثال هل يتحقّق أو لا؟ أى لم يتعرّض لصورة الشكّ و الواقع لا يخلو عن أحد الأمرين فذهب بعضهم إلى البراءة فيه لا الاشتغال (5)، و حينئذٍ فيلزم أن يأمر المولى ثانياً بإتيانه بقصد الامتثال؛ حيث إنّ الامتثال بدونه مشكوك فيه؛ ردعاً عن الحكم بالبراءة، بل يمكن أن يقال: إنّّه يستكشف من بديهية اعتبار قصد الامتثال في العبادات و أنّه من المسلّمات وجود أمر آخر هنا متعلّق به.

مضافاً إلى أنّه ربّما يمكن أن يقال باعتبار قصد التنجّز في العبادات مع الإمكان،

1- مطارح الأنظار: 60-61.

2- كفاية الاصول: 96-97.

3- نفس المصدر: 96.

4- انظر نفس المصدر: 96-97.

5- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 231-232.



ولعله المشهور- أيضاً- ولا يمكن إلا مع تنبيه الشارع على ذلك؛ لأن مقتضى الحكم بالاشتغال هو الاحتياط.

الثالث من وجوه الإشكالات التي يصعب الذب عنها هو: أن الأمر الأول لو تعلّق بنفس طبيعة الصلاة مجردة فلا ريب أنها كذلك ليست مطلوبة و مرادة، فلا- يتعلّق البعث بها حقيقة؛ لاستحالة البعث الحقيقي إلى ما ليس هو بمطلوب حقيقة، فلا معنى للأمر الثاني بفعلها و إيجادها بقصد الأمر الأول؛ لما عرفت من استحالة البعث إليها مجردة، و الأمر الثاني- أيضاً- قد تعلّق بالقيّد(1) فرضاً، وقال المحقّق العراقي قدس سره إن الأمر الأول قد تعلّق بالحصة المقارنة للقيّد، لا بالصلاة مجردة و لا بالطبيعة المقيدة(2)، فكان نظره إلى دفع هذا الإشكال و إن لم يصرّح به.

لكن فيه: أن ما ذكره إنّما يمكن تصوّره في الطبيعة الموجودة في الخارج، فإنّ طبيعة الإنسان يمكن تصوّرها مقارنة للفسق و العدالة أو غيرهما؛ لوجود الفرد الفاسق و العادل منها في الخارج، فمع عدم وجودها في الخارج لا يتمّ ما ذكره؛ فإنّه يستحيل تصوّر المقيد مقارناً لقيّد لا يمكن تقييده به.

نعم: يصحّ ذلك لو وجد في الخارج؛ بأن يقال: الإنسان بما له من الوجود في الخارج حكمه كذا.

و غاية ما يمكن أن يقال في الذب عن الإشكال: هو أن للمولى نحوين من الأمر- إذا كان مطلوبه مركّباً من الأجزاء العرضيّة، مثل المسجد- : أحدهما أن يأمر ببناء المسجد بقوله: «ابن مسجداً»، و ثانيهما الأمر بوضع اللبنة و الآجر و الطين- مثلاً- بأن يأمر بكلّ واحد منها مستقلاً، و حينئذٍ فمطلوبه الذي تعلّق به الإرادة هو مجموع المتعلّقات لأوامره، لا كلّ واحد منها مستقلاً، فالبعث الحقيقي و الإرادة كذلك تعلّقاً

1- انظر نفس المصدر.

2- انظر نفس المصدر.

بالمجموع، لا بكلّ واحد، وإذا كان مطلوبه مركّباً من الأجزاء الطولية، كما فيما نحن فيه؛ أى الصلاة المقيّدة بإتيانها بقصد امتثال الأمر، فالنحو الأوّل من الأمر فيه يعنى الأمر بكلّ واحدٍ مستقلاً غير ممكن بالفرض، لكن يمكن بالنحو الثانى، فمجموع المتعلّقين لأمرين هو مطلوبه الحقيقى الذى تعلق به البعث الحقيقى والإرادة الحقيقية.

وبه يمكن أن يذّب عن إشكال آخر أورده بعض الأعاضم: وهو أنّ طبيعة الصلاة مجرّدة ليست مُقرّبة حتّى يتعلّق بها الأمر الأوّل (1).

وتقريب الجواب: أنّ التقرب المعتبر فى العبادة حاصل فى المجموع، لا فى كلّ واحد من الأجزاء، وهذا كافٍ فيما نحن فيه.

هذا كلّّه لو قلنا: إنّ قصد التقرب المعتبر فى العبادة هو بمعنى قصد امتثال الأمر.

وأما إذا قلنا: إنّ معناه الإتيان بالفعل بداعى حسنه، أو أنّه ذو مصلحة، أو أنّه ممّا تعلق به إرادته تعالى، فقال فى «الكفاية»: إنّ تقييد الصلاة به بمكان من الإمكان، لكنّه غير معتبر قطعاً (2).

أقول: الإشكالات الواردة عليه فى فرض كونه بمعنى قصد الامتثال واردة عليه لو فرض أنّه بهذه المعانى أيضاً، بل الأجوبة المذكورة عنه غير متمشية هنا.

### أما الإشكالات:

فمنها: ما مرّ منه قدس سره من لزوم داعوية الشىء إلى داعوية نفسه أو محرّكته إلى محرّكته نفسه، فإنّه جار فى هذه الصورة أيضاً، فإنّ الصلاة المقيّدة بإتيانها بداعى حسنها، أو أنّها ذات مصلحة، داعية إلى الصلاة كذلك وهذا هو كون الشىء داعياً و محرّكاً إلى داعوية نفسه و محرّكته.

وأما عدم جريان بعض الأجوبة فمثل ما أجاب به الشيخ قدس سره: من إمكان

1- انظر نهاية الاصول 1: 102.

2- كفاية الاصول: 97.

التوسّل إلى الغرض بأمرين (1) في الأوّل، فإنّه غير جارٍ فيما نحن فيه كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره بعض الأعاضم قدس سره من لزوم الدور الصريح؛ لأنّ قصد المصلحة يتوقّف على وجودها في الخارج، ووجودها في الصلاة فيه يتوقّف على قصد المصلحة:

أمّا الأوّل: فواضح.

وأمّا الثاني: فلأنّ المفروض أنّ طبيعة الصلاة مجردة ليست فيها مصلحة، بل المصلحة فيها إنّما هي فيما إذا أتى بها بقصد المصلحة، وهذا هو توقّف الشيء على نفسه (2).

وأجاب عنه بعض: بأنّ هذا نظير العناوين القصدية كالتعظيم والتوهين، فإنّه يمكن تقرير الدور المذكور فيه أيضاً: بأنّ التعظيم يتوقّف على قصده؛ لأنّ المفروض أنّه من العناوين القصدية التي لا توجد إلاّ بالقصد إلى عنوان، وقصده يتوقّف على كون الفعل تعظيماً.

فيذبّ عنه: بأنّ توقّف التعظيم على قصده مسلّم، لكن لا نسلم توقّف قصد التعظيم على كون الفعل تعظيماً بالفعل، بل يكفي قابليته و استعداداه لأن يقع تعظيماً وفيما نحن فيه أيضاً كذلك فإنّ توقّف وجود المصلحة على قصدها مسلّم، لكن لا نسلم توقّف قصد المصلحة على وجودها في الصلاة بالفعل، بل تكفي المصلحة الشائبة؛ بأن تكون للصلاة قابلية وجود المصلحة فيها وتحققها فيها شأناً فيتوقّف قصد المصلحة على المصلحة الشائبة فيها؛ أي صلاحيتها لأن تصير ذات مصلحة (3).

لكن تنظير ما نحن فيه بالعناوين القصدية غير صحيح؛ لأنّ الداعي إلى قصد التعظيم ليس هو التعظيم، بل الداعي إليه هو المبادئ الكامنة في نفسه الناشئة عن كون

1- مطارح الأنظار: 60-61.

2- انظر أجود التقريرات 1: 108-109.

3- انظر بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 235.

المعظم له نبياً أو عالماً أو غير ذلك، و الداعى فيما نحن فيه المصلحة الصلاتية، فلا يصح قياس ما نحن فيه به.

لكن يمكن أن يذتب عن أصل الإشكال: بأن لطبيعة الصلاة مجردة عن القيد جزء مصلحة ملزومة للجزء الآخر منها لا تنفك عنه عند الإتيان بالصلاة المأمور بها.

وبعبارة اخرى: المصلحة التامة كامنة فى الصلاة مع قصد المصلحة كليهما، فجزء المصلحة متحقق فى الصلاة، و جزؤها الآخر فى القيد، لكن لو فرض تجرد كل منهما عن الآخر وبدونه فليس فيه مصلحة، فجزء المصلحة- الكامن فى الصلاة الملازم لآخر- مما يتوقف عليه قصد المصلحة، فقصد المصلحة يتوقف على هذه المصلحة الجزئية، لكن هذه المصلحة الجزئية لا تتوقف على قصد المصلحة؛ لأنها توجد حين الإتيان بالصلاة بقصد المصلحة الجزئية الكامنة فى الصلاة للملازمة بينهما فى الوجود.

وبهذا البيان يمكن دفع الإشكال الأول- أيضاً- فإن جزء المصلحة الذى فى الصلاة داعٍ إلى الإتيان بالصلاة بقصد المصلحة الكامنة فى القيد، و يوجد جزء مصلحة الصلاة بلا داعٍ له، و هذا كافٍ فى دفع الإشكال.

ومنها:- أى الإشكالات- ما قرره المحقق النائيني- على ما ذكره بعض مقررى بحثه:- و هو أنه إذا اخذ الجامع بين المصلحة و الحُسن قيماً و تعلقت الإرادة بالمأمور به المقيد به، كالإتيان بالفعل له تعالى، لزم وقوع شىء واحد فى سلسلة العلة و المعلول كليهما، و هو محال.

بيانه: أن هذا الجامع- حينئذٍ- علة لوجود الإرادة للإتيان بالفعل العبادى، و الإرادة علة لوجود المأمور به، فإذا اخذ هذا الجامع فى المأمور به الذى هو المعلول لزم المحذور المذكور هذا كله فى الإرادة التكوينية و الأمر التكويني و أما الإرادة التشريعية فهى- أيضاً- كذلك؛ لاستحالة الأمر بالمستحيل(1). انتهى ملخصه.

لكن هذا الإشكال أيضاً غير وارد؛ لأنّ المصلحة ليست علة للإرادة، بل الإرادة معلولة لغرض آخر، كالخوف من العقاب و عذاب المولى، أو رجاء ثوابه و رضوانه، أو غير ذلك، و حينئذٍ فلا وقع للإشكال المزبور.

فتلخص: أنّ أخذ قصد الامتثال أو المصلحة أو الحسن أو غير ذلك فى متعلق الأمر ممكن، سواء كان بأمر واحد، أم بأمرين، و حينئذٍ فلا إشكال فى التمسك بالإطلاق و الحكم بالتوصية لئمة إذا شكّ فى أمر أنّه تعبدى أو توصى لى، فإنّ الأمر إذا كان فى مقام بيان تمام المراد، و لم ينصب قرينة على الخلاف، يحكم بأنّه توصى لا يعتبر فيه قصد الامتثال.

### نعم اورد عليه إشكالات:

أحدها: أنّ التمسك بالإطلاق إنّما يصحّ فيما إذا كان الإطلاق و التقييد كلاهما ممكنين، و فيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ دعوة الأمر إلى متعلقه هى من شئون الأمر و لوازمه التى لا تنفك عنه، كما هو واضح، و لا عن متعلقه، فإنّ الداعى إلى الأمر بالشىء هو بعث المكلف إلى إيجاد ذلك الشىء، فمتعلق الأمر هى طبيعة الفعل التى دعت المولى إلى بعث العبد إلى إيجاد ذلك الفعل فللطبيعة المأمور بها ضيق ذاتى لا لفظى، و لا يمكن تقييد الطبيعة بذلك القيد، فلا إطلاق فى متعلق الأمر حتّى يتمسك به فى مورد الشك (1).

و أجاب عنه المحقق العراقى قدس سره: بما يظهر منه تسليمه ما ذكره من اللزوم (2)، لكنّه ممنوع؛ فإنّ الأمر كما يتعلّق فى التوصية لئيات بنفس الطبيعة، و يكفى إيجادها بأى نحو كان، فكذلك فى العبادات يتعلّق بنفس الطبيعة، فلو شكّ فى التقييد أو فى أمر ثانٍ فلا مانع من التمسك بالإطلاق إذا كان الأمر فى مقام البيان مع شرائطه الاخر.

1- انظر نفس المصدر 1: 113.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 237.

و ذهب في «الدرر»: إلى أصالة التعبدية في صورة الشكّ وعدم صحّة التمسك بالإطلاق بعد اختياره أولاً أصالة التوصّلية، ومهد لذلك مقدمات:

الاولى: أنّ العلل الشرعية كالعلل التكوينية في أنّه كما لا يمكن أن يكون لعلّة واحدة معلولات متعدّدة في التكوينيّات كذلك في التشريعيّات، وفرغ عليها أنّ الأمر للمرة لا للتكرار، وأنّه للفور؛ لعدم تخلف المعلول عن العلة في التكوينيّات فكذلك في التشريعيّات، وأنّه لا يجوز تداخل الأسباب الشرعيّة؛ لاستحالة تأثير علة متعدّدة تامّة في معلول واحد.

الثانية: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع المطلقة، لا بصرف الوجود.

الثالثة: أنّ القيود على قسمين: قسم يمكن أخذه في متعلّق الأمر، كالطهارة في الصلاة، والعدالة والإيمان في الرقبة، وقسم لا يمكن أخذه فيه و تقييده به، كالإيصال في المقدّمة الموصلة، فإنّ الإيصال من لوازم ذات المقدّمة الموصلة، ولا تقبل تقييدها به، فهي لا مطلقة؛ للضيق الذاتى فيها، ولا مقيّدة؛ لعدم تقييدها في اللفظ بالإيصال، وكذلك قيد قصد الامتثال والتقرب ونحوهما، فإنّ الأوامر وإن كانت مطلقة في اللفظ، ولم تكن مقيّدة بها، لكنّها متقيّدة بها في نفس الأمر، فلها ضيق ذاتى في الواقع، فهي لا مطلقة ولا مقيّدة، وحينئذٍ فلا إطلاق حتّى يُتمسك به في المقام، فإذا ورد أمر وشكّ في أنّه تعبدى أو توصّلى فلا يقع التمسك بالإطلاق والحكم بالتوصّلية، بل الأصل هو التعبدية (1) انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكره قدس سره من أنّ الأوامر الشرعيّة كالأوامر التكوينية، وقياسها بها ممنوع جدّاً فإنّه لا اسم ولا رسم ولا أثر للمعلول في الوجود في التكوينيّات قبل وجود علته، فوجود المعلول إنّما هو لأجل علّة له، بخلافه في التشريعيّات.

1- انظر درر الفوائد: 100-101. ويحتمل أنّ الإمام الخميني قدس سره أخذه من نفس المحقّق الحائري في مجلس درسه فلاحظ.

وأما تفريع المسائل المذكورة عليه فلا يخفى ما فيه؛ لأنّ تخلف المأمور عن امتثال الأوامر فى التشريعيّات أكثر من أن يُحصى، بخلاف التكوينيّات، ولما عرفت من أن الأمر ليس فيه محرّكيّة حقيقة.

وأما تفريع عدم تداخل الأسباب فى التشريعيّات فهو على تقدير تسليمه - كما سيجىء التحقيق فيه - لأجل امتناع الأمر بشىء واحد مرّتين أو أزيد إلّا تأكيداً، كما اعترف هو قدس سره به فى المقدّمة الثانية من تعلق الأمر بالطبيعة - لا بصيرف الوجود - واستحالة تعلق الإرادة به كذلك وكذلك الحبّ والشوق لأنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة.

وأما المقدّمة الثالثة: فهي أيضاً ممنوعة لأنّه إذا فرض تعلق الأمر بشىء، كقوله:

«صلّ» فعند التحليل هنا ثلاثة أشياء: المادّة؛ أى مادّة الصلاة فى المثال، وهى الطبيعة المأمور بها، والهيئة؛ أى هيئة الأمر، ومفادها ليس إلّا البعث إلى الطبيعة، وتعلق الهيئة بالمادّة، وشىء منها لا يدلّ على الضيق الذاتى الواقعى الذى ادّعاه، فإذا أمر المولى بشىء فليس فيه إلّا البعث إلى المادّة المطلقة، والتقييد بالقيود المذكور يحتاج إلى منونة زائدة، بل مقتضى القياس إلى العلل التكوينيّة أيضاً ذلك فإنّ النار علّة لإحراق الحطب - مثلاً - فلفظ النار تدلّ على ذاتها فى قولنا: «النار محرّقة»، وإحراق فى مرتبة ذاته ليس فيه قيد، فالقيود يحتاج إلى بيان زائد وبعد تعلق الأمر بالمادّة يُنتزع منه مفهوم الأمر والمأمور والمأمور به، فأين الضيق الذاتى الذى ادّعاه قدس سره؟!

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا مانع من التمسك بالإطلاق عند الشكّ فى التوصّليّة والتعبديّة فى الأوامر الشرعيّة إذا كان الأمر فى مقام البيان، ثمّ على فرض عدم صحّة التمسك فى المقام بالإطلاق اللفظى أمكن التمسك بالإطلاق المقامى.

ولو فرض عدم صحّة التمسك به أيضاً، فهل هناك أصل عملى يقتضى وجوب الإتيان بالقيود أو عدمه؟

فنعول: هذه المسألة متفرّعة على مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين:

فإن قلنا هناك بجران أصل البراءة فيها فكذلك هاهنا، كما هو الحقّ، وسيجيء بيانه.

وإن قلنا هناك بالاشتغال فكذلك هاهنا.

قال في «الكفاية»: لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال، وإن قلنا بأصالة البراءة في الأقلّ والأكثر.

و حاصل ما أفاده في بيانه: هو أنّه لمّا كان للمأمور به مفهوم مبينّ عندنا وجب الإتيان بكلّ ما يُحتمل دخله في المأمور به تحقّق الامتثال؛ ليحصل العلم بسقوط الغرض الذي هو علّة للإرادة والإرادة علّة للأمر، فلا يعلم بسقوط التكليف و حصول الامتثال بدون ذلك، بخلاف مسألة الأقلّ والأكثر، فإنّ متعلّق الأمر فيها مرّد بين الأقلّ والأكثر، فيؤخذ بالأقلّ، ويُنفى الأكثر بالأصل.

نعم يمكن أن يقال: إنّ كلّما يحتمل دخله بدوّاً في تحقّق الامتثال، و كان ممّا تغفل عنه العامّة غالباً، كان على الأمر بيانه و نصب قرينة على دخله واقعاً، وإلا لأخلّ بما هو همّه و غرضه، وإذا لم ينصب على دخله قرينة كشف عن عدم دخله، و ذلك كقصد الوجه و التمييز (1) انتهى.

لكن لا يخفى ما فيه: فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جريان البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين أيضاً؛ لأننا نعلم فيها بوجود التكليف و ثبوت غرض للمولى، و لا يحصل العلم بحصول الغرض و سقوط التكليف بالإتيان بالأقلّ، فعلى ما ذكره لا بدّ من الإتيان بالأكثر، و لا فرق فيما ذكره بين ما نحن فيه و بين مسألة الأقلّ والأكثر، بل ما نحن فيه عين مسألة الأقلّ والأكثر.

و التحقيق: جريان البراءة العقلية فيهما؛ لأنّه إذا امر بالصلاة- مثلاً- و شكّ في أنّ المطلوب هو طبيعة الصلاة، أو هي مع قيد آخر، و لم يبيّن الشارع وجوب القيد، يحكم



العقل بأنّ الواجب هو الطبيعة، و العقاب على الزائد عنها عقاب بلا بيان؛ لعدم قيام الحجّة عليه، فإن اريد بسقوط الأمر هو عدم وجوب متعلّق الأمر ثانياً، فما نحن فيه أيضاً كذلك وإن اريد به معنّى آخر فلا بدّ من بيانه حتّى ننظر فيه.

ثمّ إنّه لو فرض عدم جريان البراءة العقلية فهل يجرى فيه البراءة الشرعية أو لا؟ فهنا مباحث:

الأول: إذا فرض إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّقه فهل تجرى البراءة الشرعية لو شكّ فيه أو لا؟

الثاني: لو فرض عدم إمكان أخذه في الأمر الأول، لكن أمكن أخذه بأمرٍ ثانٍ فهل تجرى فيه البراءة النقلية لو شكّ فيه أو لا؟

الثالث: لو فرض عدم إمكان أخذه فيه لا في الأمر الأول و لا بالأمر الثاني، فهل تجرى البراءة لو شكّ فيه أو لا؟

أمّا على الأول: فقد يقال إنّها لا تجرى فيه؛ لأنّ ملاك جريان البراءة النقلية:

هو ما لو كان المشكوك بحيث لو لم ينبّه عليه المولى لأخلّ بغرضه و كان ناقضاً له، و ما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّ القيد المذكور على فرض كونه مُراداً للمولى واقعاً، فعدم تنبيهه عليه لا يوجب الإخلال بغرضه؛ لكفاية حكم العقل بلزوم الإتيان به في صورة الشكّ، فلا يلزم من عدم البيان نقضه لغرضه، و ليس المُدعى أنّ حكم العقل بلزوم الاحتياط بيان ينتفى معه موضوع البراءة النقلية؛ ليلزم الدّور، بل المُدعى قصور دليل البراءة النقلية عن شمول مثل هذا المورد و انصرافه عنه(1).

و الجواب: أنّ مورد البراءة و مجراها هو مثل هذا المقام؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع قد حكم بالبراءة في مورد الشكّ، فإن لم يكن المشكوك واجباً واقعاً فلا كلام، و إن كان واجباً في الواقع فالحكم بالبراءة توسعة من الشارع، و تسهيل منه للمكلفين

1- بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 243.

عند الشك في وجوب شيء.

بل يمكن أن يُعكس الأمر؛ بأن يقال بجريان البراءة العقلية في المقام، ومعه لا تصل النوبة إلى البراءة الشرعية، فإنها ليست حكماً شرعياً، بل إرشاد إلى ما حكم به العقل.

وأمّا على الثاني: فيمكن أن يقال بعدم جريان البراءة النقلية لنفي القيد بأمر ثانٍ لو شك فيه؛ وذلك لأن البراءة الشرعية فيه لا تُثبت أن متعلق الأمر الأول هو تمام المطلوب والمأمور به إلا على القول بالأصل المثبت؛ ضرورة أن نفي الوجوب المستفاد من متمم الجعل، وإثبات أن الباقي وافٍ بالغرض المطلوب بأصالة البراءة، من أظهر مصاديق الأصول المثبتة، بخلاف ما لو قلنا بإمكان أخذ القيد في الأمر الأول، فإنه عليه يرجع الشك إلى الشك في انبساط الأمر على الجزء أو القيد المشكوك دخله في التكليف، فمع جريان البراءة فيه والحكم بعدم انبساط الأمر عليه يُحكم بعدم وجوبه، ويُفهم منه عرفاً أن الباقي هو تمام المطلوب والمأمور به وليس ذلك من المثبت لخباء الواسطة وعدم توجه العرف إليها<sup>(1)</sup>.

وفيه أولاً: أنّنا لا نحتاج إلى إثبات أن الباقي هو تمام المأمور به الذي هو متعلق الأمر الأول، بل نقول: إنّنا نعلم أن الأمر الأول تعلق بهذه الأجزاء العشرة - مثلاً - ونشك في أن هنا أمراً آخر يدل على تقييد متعلق الأمر الأول بقيد أو لا، فالشك إنّما هو في شرطية الجزء الحادي عشر أو شرطيته، فيؤخذ بالمعلوم الذي تعلق الأمر به، وهو الأجزاء العشرة، وينفي الزائد بالأصل، ويكفي في الامتثال وسقوط الأمر و حصول الغرض، الإتيان بمتعلق الأمر الأول ولا نحتاج إلى إثبات أنه تمام المطلوب.

وثانياً: لا فرق فيما ذكر بين ما إذا شك في ثبوت القيد بالأمر الأول أو بأمر ثانٍ، ولا وجه للتفصيل الذي ذكره فإن كانت البراءة جارية في الأول لخباء الواسطة

فكذلك فى الثانى لذلك فإنّ الأمر الثانى أيضاً ناظر إلى الأمر الأوّل، و ليس جعلاً مستقلاً، بل متمم للجعل، و إن لم تكن جارية ففى كلتا الصورتين كذلك.

و أمّا على الثالث: فقد يقال فى وجه عدم جريانها عليه أيضاً: إنّه إذا فرض عدم إمكان أخذ القيد المذكور بأحد النحوين، فليس دخله شرعياً حينئذٍ بل عقلى، و لا بدّ فى جريان البراءة الشرعيّة قابليّة المرفوع للوضع و الرفع شرعاً؛ ليتمكن تناول يد الجعل و الرفع الشرعيّين من الشارع بما هو شارع له، فإنّ الشارع بما هو شارع لا يتصرّف فى الامور العقليّة و التكوينيّة، و الفرض أنّ ما نحن فيه كذلك، و أمّا رفع الشرطيّة و الجزئيّة فهو و إن كان بمكان من الإمكان، لكن لا تجرى البراءة النقلية فيهما فيما نحن فيه أيضاً للعلم فيه بثبوت الأمر العقلى (1).

وفيه: أنّه لو فوّضنا عدم إمكان أخذ القيد شرعاً فى متعلّق الأمر؛ لا بالأمر الأوّل، و لا بالأمر الثانى تبعاً، لكن للشارع أن يجعله بجعل مستقلّ، و هذا ممّا لا إشكال فيه، فمع الشكّ فيه يرفع بدليل الرفع و التوسعة.

### فصل:

إذا شكّ فى أمر أنّه نفسى أو غيرى أو عينى أو كفائى أو تعيينى أو تخيبرى، فلا ريب فى أنّه لا دلالة لفظيّة تدلّ على أحدها، و لا ادّعاها أحد فيما أعلم، لكن لا بدّ من حملة على النفسى العينى التعيينى؛ و ذلك لما عرفت فى بحث دلالة الأمر على الوجوب أنّه ليس لأجل أنّ صيغة الأمر موضوعة للوجوب؛ فإنّ الإشارة أيضاً كذلك، مع وضوح أنّها لم توضع للوجوب، و لا لأجل الانصراف إلى الوجوب، و لا أنّه مقتضى مقدّمات الحكمة، و أنّه لا كاشف عن وجود إرادة حتميّة للمولى فى الأوامر، بل الوجه فى حملة على الوجوب أنّه يحتاج إلى الجواب من العبد بمجرد

صدوره من المولى عند العرف و العقلاء، فلو ترك المكلف المأمور به معتذراً بأنه احتمل نديبته، لم يكن عذره مقبولاً عندهم، بل يقبّحونه و يستحقّ العقوبة عندهم معللاً بأنه خالف مولاہ.

و هذا البيان جارٍ فيما نحن فيه أيضاً فلو ترك العبد المأمور به؛ معتذراً باحتماله أنه غيرى، أو كفائى مع إتيان غيره به، أو تخييرى بينه و بين فعلٍ آخر اتى به، فلا- يقبلون عذره بل يقبّحونه، و اختاره فى «الكفاية»، لكنّه تمسّك بالإطلاق و مقدّمات الحكمة على ذلك، لاحتياج الغيرى و الكفائى و التخيرى إلى مئونة زائدة، فمع عدمها يؤخذ بالإطلاق(1).

و ذكر فى توضيح ذلك بعض المحشّين ما حاصله: أنّ كلّ واحد من النفسى و الغيرى مثلاً له قيد و خصوصيّة فى مقام الثبوت بها يمتاز أحدهما عن الآخر، و هى البشروطيّة فى النفسى، و البشروط الشئيّة فى الغيرى، لكن فى مقام البيان و الإثبات ليس للوجوب النفسى قيد و خصوصيّة؛ لأنّ القيد المذكور له فى مقام الثبوت عدمى، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنّ له فى مقام البيان أيضاً قيداً و خصوصيّة كما كانت له فى مقام الثبوت؛ لأنّ الخصوصية فيه وجوديّة. و حينئذٍ إذا اطلق اللفظ و كان فى مقام البيان، و لم ينصب قرينة على المراد، فقضيته هو الحمل على النفسى؛ لاحتياج الغيرى إلى مئونة زائدة فى مقام البيان(2).

وفيه: أنّه قد مرّ مراراً أنّ لفظ الأمر مركّب من الهيئة و المادّة، و الهيئة موضوعة لمجرّد البعث إلى المادّة فقط، و المادّة موضوعة للطبيعة المطلقة، فهنا امور ثلاثة:

أحدها: مطلق الوجوب و طبيعته اللابشرط.

الثانى: الوجوب النفسى.

1- كفاية الاصول: 99.

2- حاشية القوجانى على كفاية الاصول: 65.

الثالث: الوجوب الغيرى.

والأول مقسم للأخيرين، فهما قسمان له، ولا بدّ أن يكون لكلّ واحد من الأقسام خصوصيّة بها يمتاز عن القسم الآخر، فلو لم يكن للوجوب النفسى خصوصيّة زائدة لزم أن يكون القسم عين المقسم، وهذا باطل بالضرورة.

بل نقول: كما أنّ لكلّ واحد منهما خصوصيّة فى مقام الثبوت كذلك فى مقام الإثبات والبيان وأمّا التمسك بالإطلاق والحكم بأنّ المراد هو الجامع بينهما، وهو مطلق الوجوب(1)، فهو وإن لا يرد عليه الإشكال المذكور، لكن يرد عليه إشكال آخر، وهو أنّ معنى الهيئة من المعانى الحرفيّة، ولا جامع بين المعانى الحرفيّة حتّى يُحمل عليه، ولذا قلنا: إنّ الموضوع له فيها خاصّ كما مرّ توضيحه.

---

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقى) 1: 372-373.

## الفصل التاسع فى المرة و التكرار

هل تدل صيغة الأمر على المرة أو التكرار أو لا تدل على شىء منهما؟

اعلم أن هذا النزاع مختص بالأمر والنهى، ولم يقع فى سائر المشتقات مثل الماضى والمضارع، والظاهر أن منشأ النزاع أنهم لما رأوا أنه قد ورد الأمر فى القرآن المجيد وأريد به المرة تارة، مثل: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ** (1)، والتكرار اخرى، مثل: **«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»** \* (2)، فوقع البحث فى أنه حقيقة فى المرة ومجاز فى التكرار، أو بالعكس.

ثم إنه يمكن تصوير النزاع بوجوه:

الأول: أن مجموع الأمر بمادته وهيته هل يدل على المرة أو التكرار؟

الثانى: أن هيته هل تدل على كذا أو كذا؟

الثالث: أن مادته فقط هل تدل على ذا أو ذاك؟

و البحث فى الصورة الاولى إنما يعقل لو قلنا بأن العلل الشرعية والأوامر التشريعية كالعلل التكوينية فى أن العلة الواحدة لا تؤثر إلا فى معلول واحد، وإلا فلا معنى لهذا النزاع، كما سيجىء توضيحه إن شاء الله.

ونقل صاحب «الفصول» عن السكاكى حكاية الإجماع على أن المصدر المجرد عن الألف واللام والتنوين لا يدل إلا على الماهية المطلقة (3)، ولذا حررنا النزاع فى

1- آل عمران (3): 97.

2- البقرة (2): 43 و 83 و 110 وغيرها، النور (24): 56.

3- الفصول الغروية: 71، مفتاح العلوم: 93.

الهيئة والأكثرين أيضاً حرّروا النزاع في الصيغة، وهي ظاهرة بل صريحة في الهيئة.

وأورد عليه صاحب «الكفاية» بما حاصله: أنّ مجرد الاتفاق على ذلك لا يوجب كون النزاع في الهيئة، وإنّما يوجب ذلك لو قلنا بأنّ الأصل في المشتقات هو المصدر، وأمّا إذا قلنا بأنّ المصدر أيضاً صيغة مباينة لسائر المشتقات، وليس أصلاً لها فلا، وحينئذٍ فيمكن أن يجعل محطّ البحث في المقام هو مادة الأمر وإنّها موضوعة لكذا وكذا(1).

واستشكلوا عليه: بأنّه وإن قلنا بأنّ المصدر ليس أصلاً لها، لكن الموادّ واحدة، فمادّة المصدر عين مادّة الأمر، فإذا كان مادّة المصدر موضوعة للطبيعة المطلقة الغير القابلة للوحدة والكثرة، صحّ ما ذكره صاحب «الفصول»(2).

والجواب الصحيح عن مقالة صاحب «الفصول»: هو أنّه لو انضمّ إلى الإجماع المذكور إجماع آخر على أنّ موادّ المشتقات و المصدر واحدة، صحّ ما أفاده، لكن الإجماع الثاني مفقود في المقام؛ للاختلاف في ذلك، فذهب بعضهم إلى أنّ مادّة المصدر مباينة لمادّة سائر المشتقات وإنّها موضوعة بوضع على حدة غير وضع موادّ المشتقات(3) و حينئذٍ فمجرد الاتفاق على أنّ المصدر المجرد موضوع للطبيعة لا يُجدي في حصر النزاع في الهيئة، لكن وقوع النزاع في الهيئة أيضاً إنّما يُعقل إذا صحّ ما ذكره صاحب الدرر قدس سره: من أنّ الأوامر الشرعيّة كالعلل التكوينيّة، وقد مرّ فسادها؛ لما عرفت من أنّ المعلول في التكوينيّات ليس له تحقّق وجود مستقلّ، وفي الحقيقة وجود المعلول عين وجود العلّة التامة، بخلاف المعلول في التشريعيّات، فإنّ الأمر يلاحظ الطبيعة أوّلاً، ويشتاق إليها، فيريدها فيأمر بها، ومن الواضح استحالة إرادة

1- كفاية الاصول: 100-101.

2- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 254.

3- أجود التقريرات 1: 60، بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 156-157.

الطبيعة المطلقة و الاشتقاق إليها مرتين أو أزيد إلا تأكيداً، اللهم إلا مع تقيدها بقيد أو خصوصية، فإذا أَرادها و اشتاق إليها ثانياً مع عدم التقييد بخصوصية، فهو عين الأول، فلا يوجب تعدد الأمر تعدد المعلول، و حينئذٍ فالنزاع في الهيئة غير معقول، هذا إذا قلنا بأن الهيئة موضوعة للإغراء و البعث.

و أمّا لو قلنا: بأنها موضوعة للإيجاد فالإشكال المذكور و إن كان غير وارد، لكن يرد عليه إشكال آخر: و هو أنه لو فرض أن المدعى للتكرار يذهب إلى أن الهيئة موضوعة للإيجادات مع أنها معانٍ حرفية بتصورها ثانياً بمعنى اسمي، لكن يرد على هذا المبني: أنه كيف يمكن حينئذٍ استعمالها مع أنها معانٍ حرفية، و المعنى الحرفي غير قابل للتقييد بالمرّة أو التكرار إلا بلحاظه بالمعنى الاسمي، مضافاً إلى أنه خلاف الوجدان و المرتكز في الأذهان، و على أي تقدير فالبحث في الهيئة غير معقول.

و أمّا النزاع في مجموع الهيئة و المادة أو في المادة فقط فهو معقول، لكنّه غير صحيح؛ لأنّ التحقيق في المقام: أن مادة الأمر موضوعة بالوضع النوعي للطبيعة المطلقة، و هيئته موضوعة لمجرد البعث و الإغراء، و شئء منهما لا يدلّ على المرّة و التكرار.

و الحاصل: أن صيغة الأمر لا تدلّ إلا على طلب الماهية و المرّة و التكرار خارجان عن مدلولها.

نعم: إذا أمر المولى بشئء، و كان في مقام البيان و أطلق، يتحقّق الامتثال بإيجاده مرّة، و لا يصحّ عقابه؛ لا لأجل أن الصيغة تدلّ على المرّة، بل من حيث تحقّق الامتثال بالمرّة و إيجاد فرد واحد منها.

هذا إذا كان المتكلّم في مقام البيان، لكن الغالب في الأوامر الواردة في الكتاب عدم كونها في مقام البيان، و حينئذٍ فالمرجع هو الاصول و القواعد.

ثمّ إنّ المراد بالمرّة و التكرار هل هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟



و الفرق بينهما واضح، فإنّ الدفعة هو تحقّق الشىء أو الأشياء بحركة واحدة، فهي أعمّ من وجود فردٍ واحد أو أكثر، فيمكن تحقّق أفراد و إيجادها بحركة واحدة، فإكرام زيد و عمرو بإكرام واحد دفعة واحدة، لكنّه إيجاد فردين من الإكرام.

إذا عرفت هذا نقول: ذهب بعض إلى أنّ المراد هو الدفعة و الدفعات (1).

و يشهد لذلك: أنّه لو كان المراد بهما الفرد و الأفراد لكان الأنسب وقوع هذا البحث في ذيل البحث في أنّ الأوامر هل هي متعلّقة بالطبائع أو بالأفراد؟

فإن قلنا: إنّها متعلّقة بالطبائع فلا وجه لهذا البحث حينئذٍ.

و إن قلنا: بتعلّقها بالأفراد فيقال: هل هي للفرد أو الأفراد؟ و الحاصل: أنّه لو كان المراد هو الفرد و الأفراد فلا وقع لهذا البحث لو قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع بخلاف ما لو قلنا: إنّ المراد هي الدفعة و الدفعات، فإنّ النزاع حينئذٍ صحيح على كلا القولين، سواء قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

و أجاب عنه في «الكفاية»: بأنّه لا ارتباط بين الباحثين لو اراد بهما الفرد و الأفراد أيضاً فإنّ الطلب على القول بتعلّقه بالطبيعة، إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج؛ ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا مطلوبة و لا غيرها، و بهذا الاعتبار كانت مرّدة بين المرّة و التكرار بكلا المعنيين، فصحّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار بالمعنيين و عدمها (2).

و حاصل مراده قدس سره: أنّ ما ذكره صاحب الفصول - من أنّه يستكشف من عدم تقرّيعهم هذا البحث على المبحث المذكور أنّ المراد هو الدفعة و التكرار لا الفرد و الأفراد - غيرٌ وجيه؛ لأنّه لا ارتباط بين الباحثين سواء قلنا: إنّ المراد هو الدفعة و الدفعات أو الفرد و الأفراد، و سواء قلنا بتعلّق الأوامر بالطبائع أو الأفراد.

1- الفصول الغرويّة: 71.

2- كفاية الاصول: 101-102.

لكن التحقيق في المقام: هو أنّ صاحب الفصول صرّح بأنّ بحث تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد بحث لفظي (1)، وحينئذٍ فإن قلنا: إنّ الهيئة موضوعة لطلب وجود الماهية وإيجادها، أمكن نزاع المرّة والتكرار؛ بأن يقال: إنّ المادّة موضوعة لأيهما، سواء قلنا بأنّ المراد هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد.

وإن قلنا: إنّ هيئة الأمر موضوعة لطلب الماهية، فهي متعلّقة بنفس الماهية، وحينئذٍ فلا وجه للنزاع في المرّة والتكرار مطلقاً؛ لانحصار النزاع- حينئذٍ- في الهيئة، وقد عرفت أنّه- على أى تقدير- غير معقول.

ثمّ إنّّه لو فرض أنّ الأوامر متعلّقة بالأفراد، وأوجد العبد فردين من الطبيعة دفعة واحدة، فهل هو امثال واحد أو امثالان؟

لا إشكال في أنّه طاعتان و امثالان، فيترتب عليه مثنيتان.

وإن قلنا: إنّها متعلّقة بالطبائع، وأوجد فردين منها دفعةً واحدة، فهل هو امثال واحد و طاعة واحدة، أو امثالان و طاعتان؟ وجهان:

وجه الأول: أنّه لم يوجد إلا الطبيعة المأمور بها وإن كان في ضمن فردين، فهو إطاعة واحدة.

ووجه الثاني: أنّ الطبيعة توجد بوجود كلّ واحد من الأفراد، فقد أوجد الطبيعة مرتين في كلّ واحد منهما تمام الطبيعة.

وقاسه بعض الأعظم بالوجوب الكفائي؛ حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بالطبيعة، والمسلمون كافّة مأمورون بإيجادها، لكن لو أتى بها واحد منهم كفى في الامثال وسقط عن الآخرين، ولو تركها كلّهم فجميعهم يستحقّون العقاب، ولو أتى بها كلّ واحد منهم استحقّوا الثواب كذلك، مع أنّ الأمر واحد (2).

1- انظر الفصول الغروية: 71-72.

2- نهاية الاصول 1: 212.

لكن لا- يخفى ما فى هذا القياس؛ للفرق الواضح بينهما، فإنّ المسلمين فى الواجب الكفائى كلّهم مأمورون بإيجاد الطبيعة، لكن بنحو الكفاية، ولذا لو أتى بها كلّ واحد منهم استحقّوا الثواب، و لو تركوها جميعاً استحقّوا العقاب؛ لصدق الامتثال بالنسبة إلى كلّ واحد فى الأول، ولصدق المخالفة كذلك فى الثانى، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المأمور لو ترك الطبيعة رأساً، و لم يأتِ بفردٍ منها، لم يستحقّ إلاّ عقوبة واحدة؛ لتركه الطبيعة المأمور بها، و لو أتى بجميع أفرادها لم يستحقّ إلاّ مثوبة واحدة؛ للملازمة بين تعدّد الثواب و العقاب و وحدتهما فى صورتى الموافقة و المخالفة، و لا يصحّ أن يقال: إنّ العقوبة على فرض ترك الإتيان بجميع أفراد الطبيعة واحدة، و المثوبة على فرض الإتيان بجميع أفرادها متعدّدة، بخلاف الواجب الكفائى، فإنّهما فيه أيضاً متلازمان، فلو أتى به الجميع تعدّدت المثوبة، و لو تركه كلّهم تعدّدت العقوبة؛ لما عرفت من الملازمة، فالقياس فى غير محلّه.

## الفصل العاشر فى الفور و التراخى

قال المحقق الحائرى قدس سره فى باب الموسعة و المضايقة فى كتاب صلواته فى الاستدلال على المضايقة ما حاصله بتقريب مّا: أنّ الأمر و إن لم يدلّ بدلالة لفظيّة على الفور، لكن يلزمه الفور؛ لأنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة فى أنّ المعلول لا ينفكّ عن العلة فيهما، فيجب المسارعة إلى الإتيان بقضاء الفوائت (1).

لكن قد مرّ مراراً أنّ هذا الكلام منه- رحمه الله- غير صحيح، و أنّ قياس العلل الشرعيّة و الأوامر الشرعيّة عليها فى غير محلّه، فإنّ غاية ما يمكن أن يقال فى تقريبه:

هو أنّ هيئة الأمر موضوعة للإيجاب، فالإيجاب علة للوجوب، فإذا أوجب بإطلاق الهيئة يلزمه حصول الوجوب؛ لعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، بل هما واحد فى الحقيقة، فإذا كان الإيجاب علة للوجوب فلا يتخلّف المعلول عن علته، هذا، و لكن الإيجاب متعلّق بالطبيعة، و يتصور فى الأمر بالطبيعة ثلاث صور:

أحدها: تعلّقه بها بقيد الفوريّة.

و ثانيها: كذلك بقيد التراخى.

و ثالثها: تعلّقه بها بنحو الإطلاق.

وقد مرّ أنّ المادّة فى صيغ الأمر موضوعة للطبيعة المطلقة، و الهيئة موضوعة للإغراء و البعث نحوها، فليس فى صيغة الأمر ما يدلّ على الفور أو التراخى، و ليس فيها إلا المادّة و الهيئة، و شىء منهما لا يدلّ على شىء منهما و لو بالدلالة الالتزاميّة،

و الفور و التراخي يفتقران إلى التقييد، فيمكن أن يريد لها الأمر بنحو التخيير بين الفور و التراخي؛ أي مطلق الطلب.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ صيغة الأمر لا دلالة لها بنفسها لا على الفور و لا على التراخي، بل تدلّ على مطلق الطلب.

لكن قد يقال: إنّ الصيغة و إن لم تدلّ بنفسها على ذلك، و لكن قام الدليل من الخارج على أنّ الأوامر الشرعيّة اريد بها الفور، كقوله تعالى: «و سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (1)، و قوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» \* (2) بتقريب: أنّ الفعل المأمور به من أسباب المغفرة و من الخيرات، فيجب المسارعة إليه؛ لأنّ الأمر للوجوب (3).

وفيه: أنّ الاستباق بمادته إنّما يصدق إذا كان هناك فعل لو لم يتبادر إليه هو فعله غيره، و صار الأوّل محروماً عن المثوبة المترتبة على فعله، كما في قوله تعالى: «وَ اسْتَبِقُوا الْبَابَ» (4)، و هو إنّما يتحقّق في مثل الواجب الكفائي، فإنّه لو سبقه إليه غيره صار هو محروماً عن ثوابه، و حينئذٍ فلا يشمل مثل الصلاة و الصوم و غيرهما من الواجبات العينيّة، و أمّا قوله تعالى: «وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ» فهو أيضاً كذلك من جهة الهيئّة؛ حيث إنّها من باب المفاعلة لا بمادته فليس إلّا إرشادياً كما لا يخفى.

و أجاب عنه المحقّق العراقي قدس سره: بأنّ الاستدلال بهما لوجوب الفور لا يتمّ؛ لأنّه يلزم من وجوب السرعة و السبق إلى الخيرات و أسباب المغفرة عدم وجوبه.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق إلى فعل الخيرات يقتضى بمفهومه وجود خيرات

1- آل عمران (3): 133.

2- البقرة (2): 148.

3- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 251-252.

4- يوسف (12): 25.

عديدة يتحقّق بفعل بعضٍ منها، وينتفى في البعض الآخر، ولا ريب أنّ البعض الذي لم يقع فيه الاستباق أيضاً من الخيرات، وعلى فرض وجوب الاستباق إلى الخيرات يلزم أن لا يكون البعض الذي لم يتحقّق فيه الاستباق من الخيرات؛ لمزاحمته مع الذي تحقّق فيه الاستباق، وإذا انتفى أن يكون هذا من الخيرات لزم عدم وجوب الاستباق في البعض الذي يتحقّق فيه الاستباق، وإذا انتفى الوجوب انتفت المزاحمة بين أفراد الواجب الموجبة لخروج بعضها عن حيّز الوجوب، فيتعلّق بها الوجوب جميعاً، وبه يعود موضوع المسارعة.

وبالجملة: يلزم من وجوب الاستباق والمسارعة عدم وجوبهما (1).

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان الاستباق والمسارعة بالنسبة إلى أفراد الواجب، لكنّه ليس كذلك، فإنّ معناهما هو الأمر بالمسارعة وسبق الغير إلى فعل الخيرات وأسباب المغفرة بالنسبة إلى أشخاص المكلفين؛ بحيث لو لم يبادر هو وبادر غيره إلى فعله صار هو محرّوماً عن الثواب المترتب عليه وآثاره، وذلك كما عرفت إنّما يتحقّق في الواجبات الكفائية، لا في أفراد الواجب كالصلاة والصوم ونحوهما.

وثانياً: أنّ ما ذكره - من استلزام الوجوب لعدمه - لا يستلزم خروج الخيرات عن كونها خيرات.

وثالثاً: لو سلّمنا ما ذكره، لكنّه إنّما يصحّ فيما لو كان المطلوب واحداً، وأمّا إذا تعدّد - كما إذا فرض للصلاة فردان أحدهما أفضل - فلا.

ورابعاً: قد عرفت أنّ التحقيق: أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع لا الأفراد، وما ذكره إنّما يتمّ على الثاني لا الأوّل، فالحقّ في الجواب هو ما ذكرناه، مضافاً إلى أنّ مقتضى سياق الآيتين أنّهما للإرشاد والبعث إلى ما لا يستتبع مخالفته العقاب، مع أنّه لو دلّنا على الوجوب لزم تخصيص الأكثر؛ لخروج المستحبات كلّها وكثير من

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 252.

الواجبات، وهو مستهجن.

ثم إنَّه على القول بالفور هل الاستفادة من الأمر لزوم الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً؛ بمعنى أنه لو خالف الفور في الزمان الأوّل وجب في الزمان الثاني وهكذا، أو أنّ مفاده وجوب الفور في الزمان الأوّل، فلو خالف لم يجب الإتيان في الزمان الثاني؟

قد يقال بالأوّل (1)، لكنّه فاسد؛ لأنّ الفوريّة؛ إمّا مستفادة من نفس الأمر، أو من دليل خارج عنه، وشيء منهما لا يدلّ على ذلك:

أمّا على الأوّل: فلأنّ دليل القائلين بالفور هو أنّ العلل الشرعيّة كالعلل التكوينيّة (2)، فعلى فرض تسليمه فمعنى عدم انفكاك المعلول عن علته، هو لزوم فعل المأمور به فوراً، فإن لم يفعله كذلك، وتخلّف المعلول عن علته، فوجوب فعله في الزمان الثاني لا وجه له؛ لأنّ الأمر لا يدلّ عليه لا بمادّته ولا بهيئته.

وعلى الثاني: فقد عرفت أنّه لو سلّم دلالة الآيتين على الفور، فلا دلالة لهما على وجوب الفعل في ثانی الحال لو ترك الفور؛ لا بمادّتهما و لا بهيئتهما، فأين الدلالة على ذلك؟!

1- انظر هداية المسترشدين: 182.

2- كتاب الصلاة للمحقّق الحائري: 573.

## الفصل الحادي عشر في الإجزاء

### إشارة

وهذه المسألة من المسائل التي يترتب عليها فوائد مهمّة خطيرة، وقبل الخوض طفي المطلوب لا بدّ من تقديم امور:

### الأمر الأوّل

أنهم اختلفوا في أنّها من المسائل العقلية أو اللفظية (1)، و عنونها بعضهم: بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا (2)؟

وبعضهم: بأنّ الأمر هل يدلّ على الإجزاء إذا اتى بالمأمور به على وجهه أو لا (3)؟

و ثالث: بأنّه إن عُنوت المسألة بالأوّل فعقلية، وإن عُنوت بالثاني فلفظية (4).

فقول: لا وجه للبحث في دلالة الهيئة عليه فقط؛ لما مرّ أنّها موضوعة لمجرد الإغراء والبعث، ولا في المادّة فقط؛ لما مرّ من أنّها موضوعة لمجرد الطبيعة لا بشرط، ولا مجموعهما، وكما أنّه لا دلالة للفظ الأمر على الفور ولا على التراخي ولا المرة والتكرار، كذلك لا يدلّ شىء منها لفظاً على سقوط الأمر إذا فعل المكلف المأمور به، وهل ترى أن يدلّ الأمر على ذلك المعنى المفصّل؟!

1- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 260-261.

2- وقاية الأذهان: 196، كفاية الاصول: 104، انظر الفصول الغروية: 116، و معارج الاصول: 72، و الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 121.

3- انظر المعتمد 1: 90.

4- بدائع الأفكار (تقريرات العراقي) 1: 260-261.



و العجب من المحقق العراقي مع ذهابه إلى أن المسألة لفظية (1) قال: إنَّ اللفظ يدلّ بالالتزام على ذلك (2)، فلا بدّ أن يريد منه الدلالة الالتزامية البيّنة مثل دلالة طلوع الشمس على وجود النهار كي تندرج في الدلالات اللفظية، وهو كما ترى.

و أمّا عنوانها بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه ... إلى آخره، فنقول ملاحظة هذا العنوان مع الأبحاث المذكورة في هذه المسألة و خلالها توجب تردّد النزاع بين أن يكون كُبرويّاً غير قابل للبحث عنه لوضوحه، و بين أن يكون صغرويّاً؛ و ذلك لأنّه إن وقع البحث في أنّ كلّاً من الأمر الواقعي الأوّلي و الواقعي الثانوي - أي الاضطراري و الأمر الظاهري - و العمل على طبق الأمارات و الاصول هل يقتضى الإجزاء عن أمر نفسه؛ بمعنى سقوط أمر كلّ واحد منها بالعمل على طبق كلّ واحد؟ فالنزاع في الجميع كُبروي واضح غير قابل لوقوع البحث عنه و النزاع فيه بين الفحول، مع عدم وجود قائل بعدمه.

و إن كان البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري هل يقتضى الإجزاء عن الأمر الواقعي؛ بمعنى سقوطه و عدم وجوب الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي عند رفع الاضطرار و انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه؟ فهو و إن كان قابلاً لأن يقع فيه البحث بين الأعلام، لكنّه صغروي؛ لأنّ مرجعه إلى أنّ الأمر الاضطراري أو الظاهري هل يصحّح موضوع التكليف فيُجزى عن الواقع أو لا؟

و بعبارة اخرى: مرجع البحث إلى أنّ الأوامر الظاهريّة أو الاضطراريّة هل هي حاکمة على الأدلّة الواقعية، أو لا، كما هو مقتضى حجّية الأمارات لأجل بناء العقلاء عليها، و هو التحقيق أيضاً؟

و الظاهر أنّ عنوان البحث هو ما عنون به القدماء و هو أنّ الإتيان بالمأمور به

1- نفس المصدر 1: 261.

2- نفس المصدر 1: 261-262.

على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟<sup>(1)</sup> غاية الأمر أنّ بعض الأدلة عليها عقلية، وبعضها لفظية ولا يحتاج إلى عنوان جامع بين العقلي و اللفظي؛ لأنّ الاختلاف في كَيْفِيَّة الاستدلال من حيث إنّ بعض الأدلة عقلية، وبعضها لفظية، وبالنسبة إلى أنّ الإتيان بكلّ واحد منها مُجَزَّ عن أمر نفسه، فالدليل عليه عقلية، وبالنسبة إلى إجزاء الأمر الظاهري أو الاضطراري عن الأمر الواقعي، فالدليل عليه لفظية، والاختلاف في كَيْفِيَّة الاستدلال لا ينافي شمول العنوان لكليهما.

### الأمر الثاني

المراد بقولهم: «على وجهه» بناءً على ما عنون به القدماء<sup>(2)</sup> هو الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه في الواقع؛ أي جامعاً لجميع الأجزاء و الشروط الشرعية والعقلية، لا لأجل دخول خصوص الشروط العقلية التي لا يمكن أخذها في متعلق الأمر فقط، بل يعم جميع الشروط الشرعية والعقلية.

### الأمر الثالث

ليس المراد بالاعتناء في العنوان بمعنى العلية التامة أو أصل العلية، كما صدر عن بعض المحققين<sup>(3)</sup>؛ إذ لا تأثير وتأثر في المقام.

توضيح ذلك: يحتاج إلى بيان الإرادة التكوينية؛ كي يتّضح الحال في الإرادة التشريعية، فنقول:

إذا أراد شخص إيجاد شيء كشرب الماء لرفع العطش، فأوجده وشرب، فعدم

1- انظر معارج الاصول: 72، و الذريعة إلى اصول الشريعة 1: 121.

2- انظر عدّة الاصول: 83.

3- انظر كفاية الاصول: 105-106.

الإتيان به ثانياً لأجل أنه لا داعي له إلى ذلك؛ لرفع العطش بالأول، لا لأن فعل الشرب عدّة لعدم فعله ثانياً؛ لأنّ عليّة الشيء الوجودي للأمر العدمي غير معقول، والإرادة التشريعية أيضاً كذلك، فالإجزاء وعدم وجوب فعله ثانياً في المقام، إنّما هو لانتفاء أمد الإرادة، لا لأنّ فعله أولاً عدّة لعدم طلبه وإرادته ثانياً.

### الأمر الرابع

جعل الإ-جزاء هنا بمعناه اللغوي- أي بمعنى الاكتفاء- غير صحيح مع القول بأنّ معنى الاقتضاء هو العليّة والتأثير، كما صنعه في «الكفاية» (1)؛ لأنّه لا- معنى لعليّة الإتيان للاكتفاء به وتأثيره فيه، بل الأولى أن يعنون البحث هكذا: هل الإتيان بالمأمور به على وجهه مجزٍ أو لا؟ بإسقاط لفظ الاقتضاء، وعلى فرض ذكره فلا بدّ من التصرف في معنى الإجزاء.

### الأمر الخامس

لا ارتباط بين هذه المسألة ومسألة المرّة والتكرار، ولا بينها وبين مسألة أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد:

أمّا الأول: فلأنّ مسألة المرّة والتكرار إنّما هي في دلالة اللفظ الصادر من المولى، وأنّه هل يدلّ على المرّة أو التكرار لو فرض أنّه لفظي؟ أو أنّ العقل هل يدلّ على المرّة أو التكرار لو فرض أنّه عقلي؟ بخلاف ما نحن فيه، فإنّ النزاع فيه في أنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزٍ عقلاً أو بالدلالة اللفظية أو لا فلا ارتباط بينهما.

و أمّا الثاني: فهو أوضح؛ لأنّ البحث في هذه المسألة- كما عرفت- في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن فعله ثانياً؛ أداءً في الوقت وقضاءً في خارجه، بخلاف مسألة أنّ

القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد، فإنّ البحث فيه إنّما هو في أنّ المكلف إذا لم يأتِ بالموثّق في وقته، فهل يدلّ الأمر الأوّل على وجوب قضائه في خارجه بنحو تعدّد المطلوب، أو لا، فالفرق واضح.

### الأمر السادس

محطّ البحث فيما نحن فيه: هو ما إذا كان هناك طبيعة مأمور بها في وقت موسّع أو مضيقّ - بالنسبة إلى القضاء فقط - مشروطة بشرط، كالصلاة المشروطة بالطهارة المائيّة؛ لقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (1) الآية، وقال تعالى: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا»\*(2)، وفرض أنّ المكلف في أوّل وقته فاقد للماء، وفي آخره واجد له، وفرض تسويغ الشارع البدار له ولو مع العلم بوجوده في آخر الوقت، أو فرض أنّه فاقد للماء في جميع الوقت، وواجد له في خارجه، فهل يُجزى فعل الأمر الاضطراري - أى الصلاة مع الطهارة الترابيّة - فلا يجب الأداء مع الطهارة المائيّة في الفرض الأوّل، والقضاء كذلك في الثاني، فيقتضى الإجزاء، أو لا؟ وكذلك لو صلّى مع استصحاب الطهارة من الخبث، أو عملاً بقاعدة الطهارة، فانكشف نجاسته في الوقت أو خارجه، فهل الإتيان بالأمر الظاهري مُجزّ، فلا يجب الأداء والقضاء أو لا؟

وبالجملة: محطّ البحث هو ما إذا كان الأمر واحداً وكذلك المأمور، والاختلاف إنّما هو في الشرائط بحسب اختلاف الحالات.

إلا أنّه يظهر من «الكفاية» وغيرها: أنّ محلّ البحث هو ما إذا تعدّد الأمر، وتعلّق أحدهما بالصلاة مع الطهارة المائيّة في حال الاختيار، و ثانيهما تعلّق بها مع

1- المائدة (5): 6.

2- النساء (4): 43، المائدة (5): 6.

الطهارة الترابية حال الاضطرار، فيقال: الإتيان بالمأمور به الثاني هل هو مُجَزَّ عن أمر نفسه، أو عن الأمر الأول، أو لا؟ وكذلك في الأمر الظاهري(1).

ووجهه ما ذكره في باب الاستصحاب: من أنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام: منها ما لا تنالها يد الجعل مطلقاً؛ لا بالاستقلال ولا تبعاً، ومنها ما هي قابلة للجعل تبعاً لا استقلالاً، ومنها ما هي قابلة له استقلالاً، وأنّ الشرطية والجزئية والمانعية من قبيل القسم الثاني(2)، ومعناه أنه إذا أراد الشارع جعل شىء جزءاً لشىء أو شرطاً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك الشىء معه، ويأمر بالمجموع؛ ليصير جزءاً، أو ملاحظته مقيداً به؛ ليصير شرطاً، وهو المراد من الجعل التبعي، وإلا فلا يمكن أن يأمر بطبيعة الصلاة أولاً، ثم يجعل الأجزاء والشرائط بجعل مستقل، فالصلاة مع الطهارة المائية بالنسبة إلى واجد الماء مأمور بها بأمر مستقل، وهي مع الطهارة الترابية مأمور بها بأمر آخر مستقل.

وعلى ما ذكره يلزم أن يكون جميع الأدلة التي ظاهرها أنها في مقام جعل الجزئية والشرطية- مثل قوله عليه السلام:

(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)

(3) أو

(... بطهور)

(4) وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»\*(5) أو «فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً»\*(6) ونحوها- إرشادية إلى ما هو جزء أو شرط واقعاً بالجعل التبعي.

والحاصل: أنّ محطّ البحث- لو خُلّي وطبعه- هو ما إذا كان الأمر واحداً متعلقاً

1- كفاية الاصول: 108.

2- انظر كفاية الاصول: 455-456.

3- عوالي اللآلى 1: 196/2.

4- نفس المصدر 2: 131/209.

5- البقرة (2): 144.

6- النساء (4): 43، المائدة (5): 6.

بالطبيعة، مثل «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» (1) ثمَّ بيّن أنّها مشروطة لدى الاختيار بالقيام حال القراءة و الطهارة المائيّة، وأنّه يكفي الطهارة الترابيّة عند فقد الماء، أو الجلوس حال القراءة عند الاضطرار، وفُرض أنّ المكلف في بعض وقته فاقد للماء أو مضطرباً، ووجد له أو مختار في آخر الوقت أو خارجه، وفُرض أنّ الشارع سوّغ له البدار، فيقع البحث في أنّه هل هو مُجزئ، ولا يجب الأداء والقضاء؟ فلا بدّ من البحث عن كلّ واحد منهما.

إذا عرفت هذه فنقول:

### هنا مقامات من البحث

#### المقام الأول: إجزاء الاضطراري و الظاهري عن نفسه

أنّ الإتيان بكلّ واحد من المأمور به بالأمر الاضطراري أو المأمور به بالأمر الظاهري على وجهه هل هو مجزئ عن أمر نفسه، ولا يجب التعبّد به ثانياً أو لا؟

و توهم عدم الإجزاء في هذه الصورة إنّما يُفرض فيما إذا لم يحصل غرض المولى بالأول، كما إذا أمر بإتيان الماء؛ ليشرب ويرتفع عطشه، فأريق الماء، ولم يشرب منه، فيتوهم عدم سقوط التكليف وجوب تحصيل الماء ثانياً.

لكنّه فاسد: لأنّ تحصيل غرض المولى غير واجب على المكلف، والمفروض أنّه امتثل أمره بإتيان المأمور به. وأوضح من ذلك صورة حصول غرضه، فالعقل يحكم مستقلاً بالإجزاء وعدم وجوب الإتيان به ثانياً، ولا فرق في ذلك بين المبنى الذي ذكرنا وبين ما اختاره في «الكفاية» (2)، ولا إشكال في ذلك.

و إنّما الإشكال في أنّه هل يصحّ الامتثال بعد الامتثال - أي تبديله بامتثال آخر - أو لا؟

1- الإسرائ (17): 78.

2- كفاية الاصول: 108.

فأقول: في هذا المقام ثلاث صور:

إحداها: أن يكون الامتثال علة تامّة لحصول الغرض، كما إذا أمر المولى عبده بالقيام عند قدومه تعظيماً له، فقام عنده، فإنّ الغرض قد حصل به.

و ثانيها: ما لم يحصل الغرض، كما إذا أمر بإتيان الماء و لم يشرب بعد، فليس الامتثال فيه علة تامّة لحصول الغرض.

و ثالثها: ما لم يعلم أنّه علة تامّة له أو لا. قال في «الكفاية»: لا يبعد أن يقال بأنّه للعبد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أوّلاً، و ذلك فيما لو علم أنّ مجرد امتثاله ليس علة تامّة لحصول الغرض و إن كان وافياً به، كما إذا أتى بالماء و لم يشربه بعد... إلى أن قال: ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي إليه، و إلاّ لما وجب حدوثه... إلى أن قال: نعم إذا كان الإتيان علة لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه، فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أيّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون، فله إليه سبيل.

و يؤيد ذلك- بل يدلّ عليه- ما ورد فيه الروايات: من إعادة من صلّى فرادى جماعةً، و أنّ الله يختار أحبهما إليه (1)(2) انتهى.

أقول: إذا علم العبد بأنّ للمولى غرضاً لو اطّلع عليه أمره بتحصيله، كما لو غرق ولده في البحر، فإنّه يعلم بأنّ غرض المولى تعلق بإنقاذه، لكنّه غير مطّلع على ذلك، فلا ريب في أنّ العقل يستقلّ بلزوم تحصيل هذا الغرض و إن لم يأمره به؛ من جهة عدم اطلاعه عليه، و إذا فرض أنّه أمر بشيء ليس هو علة تامّة لحصول غرضه، كما لو أمر بإحضار الماء، فأحضره، و اريق و لم يشربه، ففي هذه الصورة حصل الامتثال، و لا يصحّ

1- الكافي 3: 1/379 و 2، الفقيه 1: 41/251-42، وسائل الشيعة 5: 455، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 54.

2- كفاية الاصول: 107-108.

عقابه لفعله المأمور به، فيسقط الأمر و الإرادة، و ليس أمرٌ بعده حتى يجب امتثاله، لكن يمكن عقابه؛ لأجل أنه يعلم بوجود غرض للمولى، و لم يحصل بعد.

و حينئذٍ: فوجوب تحصيل الغرض غير وجوب الامتثال و تحقّقه، و الامتثال لا يكون إلا واحداً، فلو أتى بالمأمور به ثانياً؛ لعدم حصول الغرض بامتثاله أولاً، أو لأنه أحسن، فليس هو امتثالاً كى يقال بأنه تبديل امتثال بامتثال آخر، بل هو تبديل الامتثال بتحصيل الغرض، فإنّ الامتثال تحقّق بالأول، و سقط الأمر به، و إن فُرض بقاء الغرض فما ذكره في «الكفاية»<sup>(1)</sup> خلط بين المقامين.

و أمّا ما ورد في الأخبار من إعادة الصلاة جماعة لو صلّى فرادى، كما في رواية الحلبي<sup>(2)</sup> وغيرها، فهو من قبيل ما ذكرنا، و إلا فالأمر بالصلاة قد سقط بالإتيان بها أولاً فرادى، لكن يستحبّ فعلها جماعة لو اتفقت؛ لأنها أفضل، و إنّ الله يختار أحبّهما، كما في الخبر<sup>(3)</sup>.

وقال المحقّق العراقي قدس سره في مقام بيان امتناع تبديل الامتثال بامتثال آخر ما ملخصه: أنّ الفعل المتعلّق لأمر المولى قد يشتمل بنفسه على الغرض الداعى له إلى الأمر به، و قد لا يكون كذلك، بل هو مقدّمة لتحصيل غرضه الأصلي الداعى له إلى الأمر به، و هو على نحوين:

أحدهما: أن يكون فعل المكلف مقدّمة للفعل المشتمل على الغرض الأصلي، مثل الوضوء و ستر العورة للصلاة.

و ثانيهما: ما هو مقدّمة لفعل المولى الذى أمره به، و فعل المولى: إمّا جوارحى، كشرب الماء فيما لو أمره بإحضار الماء ليشربه، أو جوانحى، كما فى اختياره لإحدى

1- تقدّم تخريجه.

2- وسائل الشيعة 5: 456، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجمعة، الباب 54، الحديث 8.

3- نفس المصدر.



## الصلاتين في المُعادة جماعةً.

و حينئذٍ: فإن قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة، كان المتّصف بالوجوب من فعل المكلف هو الفعل الذي يُوصل المولى إلى غرضه النفسى الأصلي، و الفعل الآ-خر- الذى أتى به ثانياً- امثال لا يتّصف بالوجوب، و إن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، فعدم اتّصاف ما فعله ثانياً بالوجوب أوضح؛ لصدق الامثال بالأول(1) انتهى.

وفيه: أنّ وجوب مطلق المقدّمة أو المقدّمة الموصلة لا ارتباط له بالمقام؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة نفسى لا غيرى، و مقتضى ما ذكره هو أنّ جميع الأوامر المتعلّقة بالطبائع غيريّة، و فساده واضح.

**المقام الثانى: أجزاء الاضطرارى عن الواقع**

الإتيان بالمأمور به الاضطرارى مع جميع شرائطه و خصوصيّاته الدخيلة فى المأمور به عقلاً و شرعاً، هل هو مُجزئ عن الواقع أو لا؟

وفيه أيضاً جهتان من البحث: الاولى بالنسبة إلى الإعادة فى الوقت و الثانية فى القضاء فى خارجه:

أمّا الجهة الاولى: فقد عرفت أنّ محطّ البحث- على المختار- هو ما إذا كان أمر واحد متعلّق بالطبيعة كالأمر بالصلاة.

ثمّ بيّن أنّه يشترط فيها الطهارة المائيّة أو القيام حال القراءة فى صورة وجدان الماء و القدرة على القيام، و الطهارة الترابيّة عند فقدان الماء و الجلوس حال القراءة عند تعذّر القيام، و فرض أنّ المكلف فى أوّل وقته فاقد للماء أو عاجز عن القيام، و أنّ الشارع تعالى أيضاً سوّغ له البدار فى الصلاة أوّل الوقت و لو مع العلم بزوال العذر فى آخر الوقت، و إلّا فلو فرض عدم تسويغ البدار له، و أنّ المسوّغ للمأمور به الاضطرارى

هو العذر المستوعب للوقت، فلا وقع للنزاع؛ لعدم الإشكال في عدم الإجزاء حينئذٍ.

ويظهر من ذلك: أنّ ما في تقارير بحث المحقق العراقي قدس سره و«الكفاية»: من فرض الشكّ في تسويغ الشارع البدار في محطّ البحث(1)، في غير محلّه.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا- إشكال في الإجزاء في الفرض المذكور؛ لأنّ المفروض أنّ المطلوب و المأمور به هو طبيعة الصلاة، لكن لها فردان: أحدهما هي مع الطهارة الترابية مع فقد الماء، و ثانيهما الصلاة مع الطهارة المائية مع وجدان الماء، و المكلف مخير عقلاً بينهما؛ أي بين الصلاة مع الطهارة الترابية أوّل الوقت أو الانتظار لآخر الوقت الواحد فيه الماء و فعل الصلاة مع الطهارة المائية، و الإتيان بكلّ واحد من المصدقين كافٍ في الامتثال و سقوط التكليف، كما هو واضح، و لا وجه لوجوب الإعادة حينئذٍ.

هذا كلّه بالنسبة إلى الإعادة في الوقت.

وأمّا بالنسبة إلى القضاء خارج الوقت فكذلك، بل أولى من الأوّل، لكن لا بدّ من فرض استيعاب العذر لتمام الوقت، أو عدم الإتيان به في الصورة الاولى حين الوجدان، أو فرض أنّ الواجب مضيّق. هذا بناءً على ما اخترناه من محطّ البحث.

وأمّا بناءً على ما يظهر من «الكفاية» من فرض تعدّد الأمر، فنقول: المطلوب و المأمور به إمّا واحد، أو متعدّد كالأمر:

أمّا على الأوّل: فمرجهه إلى ما اخترناه من محطّ البحث، و مقتضى القاعدة فيه هو الإ-جزاء؛ لأنّه مختار في الإتيان بكلّ واحد من المصدقين عقلاً، و كلّ واحد منهما كافٍ في سقوط الأمر و حصول الامتثال.

وأمّا على الثاني: فقال في «الكفاية» ما حاصله: إنّ المصلحة في المأمور به الاضطراري إمّا كافية فيما هو المهمّ و الغرض و وافية بتمام المصلحة، أو لا، بل يبقى منه شيء يمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، و فيما يمكن استيفاؤه إمّا هو بمقدار يجب

1- بدائع الأفكار (تقارير العراقي) 1: 268-269، كفاية الاصول: 110.

تداركه، أو لا كذلك:

فإن كانت وافية بتمام الغرض و المصلحة فلا يبقى مجال للتدارك؛ لا إعادةً و لا قضاءً، و كذلك في صورة عدم إمكان تدارك الباقي من المصلحة، أو أمكن و لكن لا يجب تداركه(1) انتهى.

وفيه ما لا يخفى؛ لأن ما ذكره إنما هو في مقام الثبوت و عالم التصور، و لا فائدة للبحث عنه، بل نقول: إنَّه لا ريب و لا إشكال في أنَّه لا يجب على المسلمين إلا صلاة واحدة بالطهارة المائية أو الترابية، و أن تعدد الأمر بناءً على ما ذكره قدس سره.

و حينئذٍ فلا بد من ملاحظة الأدلة، فلو فرض أن المستفاد منها مغايرة المأمور به بالأمر الاضطراري للمأمور به بالأمر الاختياري، فلا وجه لإجزاء الأول عن الثاني، فمقتضى القاعدة - حينئذٍ - عدم الإجزاء.

و أما فرض الشك في الإجزاء و عدمه: فإن اريد به الشك في إطلاق دليل بدلية الاضطراري أو في إطلاق دليل المبدل، فهو خارج عن مسألة الإجزاء.

و إن اريد به الشك في تسويغ الشارع تعالى البدار بفعل المكلف به الاضطراري بمجرد التعذر في أول الوقت، فهو أيضاً خارج عن مسألة الإجزاء، و محل البحث فيه هو الفقه، و أما فيما نحن فيه فالمفروض فيه إطلاق دليل بدلية الاضطراري، و تسويغ الشارع البدار في فعل الاضطراري بمجرد العذر في الجملة، و لكن لما تعرّضوا لفرض الشك في الإجزاء في المقام فنحن نقتفي آثارهم، فنقول:

لو شك في الإجزاء و عدمه، فعلى المبنى الذي اخترناه، فالشك فيه مسبب عن الشك في إطلاق دليل بدلية المبدل، أو في تسويغ البدار، فمقتضى الأصل فيه هو الاشتغال و وجوب إعادته عند ارتقاع العذر؛ لأنَّه شك في الإتيان بمصداق المأمور به اليقيني.

وبعبارة أخرى: يدور الأمر فيه بين التعيين والتخيير؛ لأنه على فرض جواز البدار واقعاً فكل واحد من الاختياري والاضطراري مسقط للأمر، فهو مخير بينهما، وعلى فرض عدم جواز البدار كذلك، فالمسقط للأمر والمجزئ هو فعل المأمور به الاختياري متعيّناً، ومقتضى القاعدة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو الاشتغال؛ لأنه لا يعلم خروج العهدة عن التكليف القطعي بفعل الاضطراري. هذا بناءً على ما اخترنا من المبني.

وأما على ما اختاره في «الكفاية» من أن الأمر والمأمور به متعدّدان (1)، فقضية القاعدة هي البراءة؛ لأن المفروض أنه فاقد للماء أول الوقت وواجد له في آخره، وشك في أن فعل الاضطراري مُجزئ أو لا؛ لأجل الشك في أن العذر المسوّغ للاضطراري، هو العذر المستوعب بفقدانه الماء في جميع الوقت؛ كي لا يجزي، أو العذر في الجملة ولو في بعض الوقت؛ كي يجزي، ففعل التكليف الاضطراري في أول الوقت باحتمال وجود الأمر به؛ لما حُقّق في محله: من أن احتمال كافي في الامتثال لو كان واقعاً، بل هو أولى من القطع بوجوده، وحينئذٍ إذا ارتفع الاضطرار يشك في توجه التكليف الاختياري إليه شكاً بدوياً؛ لاحتمال كفاية الاضطراري المأتي به، والأصل فيه البراءة.

لا- يقال: مرجع الشك في هذا الفرض - أيضاً - إلى الشك في التعيين والتخيير؛ فإن الأمر دائر بين أن يكون المكلف مخيراً بين فعل التكليف الاختياري والاضطراري، وبين وجوب الانتظار وتعيين فعل التكليف الاختياري؛ لأنه إن كان الموضوع للتكليف الاضطراري هو العذر في الجملة فمقتضاه الأول، وإن كان هو العذر المستوعب فالثاني، والأصل فيه هو الاشتغال (2).

لأنه يقال: لا دليل على وجوب الانتظار إلى زمان رفع العذر، والمفروض أن

1- تقدّم تخريجه.

2- انظر مقالات الاصول 1: 89.

هنا أمرين: تعلق أحدهما بالتكليف الاضطراري، والآخر بالاختياري، والأول متوجه إلى عنوان الفاقد للماء، والثاني إلى عنوان الواجد للماء، والمفروض أنه فاقد للماء في أول الوقت، وواجد له في آخره، وشك في أن الموضوع هو العذر المستوعب أو في الجملة؛ لأجل الإهمال في دليل البدل والمبدل والشك في تسويغ البدار، ففعل المكلف الاضطراري باحتمال وجود الأمر، فمع رفع العذر في آخر الوقت يشك في تعلق التكليف الابتدائي؛ لاحتمال إجراء فعل الاضطراري؛ لأنه حين فقد الماء كان قاطعاً بعدم التكليف الاختياري، ومقتضى الأصل فيه البراءة. هذا كله بالنسبة إلى الإعادة في الوقت.

و أما بالنسبة إلى القضاء خارج الوقت، كما لو فقد الماء أول الوقت، فأتى بالاضطراري، ولم يأت بالاختياري بعد ارتفاع العذر حتى انقضى الوقت، فهل يسقط القضاء أو لا؟ الظاهر أنه يسقط، سواء قلنا بأن الأمر والمأمور به واحد أو لا؛ لأن الموضوع لوجوب القضاء هو الفوت؛ لقوله عليه السلام:

(من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت)

(1)، و لاحتمال إتيانه بالمأمور به الواقعي في الوقت، ومعه لا يصدق الفوت، وأما استصحاب عدم الإتيان به في الوقت فهو لا يثبت الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء.

وهنا نكتة: وهي أن ما ذكرنا من جريان البراءة مبني على ما إذا قلنا بأن منجزية العلم الإجمالي إنما هي فيما إذا علم إجمالاً بوجود تكليف فعلي مردد بين هذا أو ذاك، كالعلم الإجمالي بنجاسة هذا الإناء أو ذاك، فيجب الاحتياط، لا فيما إذا علم بوجود تكليف: إما فعلاً، أو تكليف آخر بعد ساعة أو ساعتين مثلاً، كما فيما نحن فيه، فإن الفاقد للماء في أول الوقت وواجدته في آخره، يعلم بأنه إما مكلف بالاضطراري

1- ورد بهذا المضمون في وسائل الشيعة 5: 359، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب 6، الحديث 1.

فعلاً، أو مكلف بعد ساعة أو ساعتين بالاختياري، فلا يعلم بوجود تكليف فعلى يقيني، وكما في المسافر أول الوقت الحاضر في آخره، فإنه يعلم في أول الوقت بأنه إما مكلف بالقصر فعلاً، وإما سيصير مكلفاً بالتمام في آخر الوقت، فليس هنا تكليف فعلى يقيني، فإن ما ذكرنا من جريان البراءة فيه- على ما اختاره في «الكفاية» على مبناه(1)- مبنئ على القول بمنجزية العلم الإجمالي في الصورة الأولى فقط دون الثانية، وإما إذا قلنا بها في صورتين فمقتضى القاعدة الاشتغال؛ لأن مرجع الشك فيه إلى التعيين والتخيير والأصل فيه هو الاشتغال.

### المقام الثالث: أجزاء الظاهري عن الواقع

#### إشارة

هل الإتيان بالمأمور به الظاهري مُجزئ عن الواقعي فيسقط، أو لا كالعامل بالأصول والقواعد المجعولة للشاك؟

وَلِيُعْلَمَ أَنَّ مُحِطَّ الْبَحْثِ هُوَ مَا إِذَا كَانَ هُنَاكَ أَمْرٌ مُتَعَلِّقٌ بِمَرْكَبِ ذِي أَجْزَاءٍ وَشَرَائِطٍ، وَ أَمْرٌ أَيْضاً بِتَصْدِيقِ خَيْرِ زَرَارَةٍ، وَفُرْضَ أَنَّ زَرَارَةَ- مثلاً- أَخْبَرَ أَنَّ السُّورَةَ- مثلاً- لَيْسَتْ وَاجِبَةً، فَصَلَّى بِدُونِهَا، فَانْكَشَفَ الْخِلَافُ فِي الشَّبْهَةِ الْحَكْمِيَّةِ، أَوْ أَخْبَرَ الْبَيْتَةَ: أَنَّ الْقَبْلَةَ هِيَ هَذِهِ الْجِهَةُ، فَصَلَّى إِلَيْهَا، فَانْكَشَفَ الْخِلَافُ فِي الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ.

فنقول: أمّا الأمارات فحججتها: إمّا على نحو السببية و الموضوعية، أو الطريقية، و الكشف عن الواقع: إمّا لأجل بناء العقلاء على ذلك و عدم ردع الشارع عنه، و إمّا للتعبّد به من الشارع تأسيساً.

#### فهنا وجوه ثلاثة:

أمّا الأول:- أي السببية- فهو فاسد، كما بيّن في محلّه، و لا ينبغي التعرّض له.

و أمّا الثاني: و هو الطريقية لأجل بناء العقلاء مثل حجّة الطواهر، فلا بدّ من

تغيير عنوان البحث بأن يقال: إنَّ الإتيان بما أمضاه الشارع- الذى استقرَّ بناء العقلاء عليه- هل هو مُجزئ عن الواقع عند انكشاف الخلاف، فلا يجب إعادته، أو لا؟ فلا بدّ من ملاحظة بناء العقلاء فى الأجزاء- أيضاً- وعدمه، ولا ريب فى أنّه ليس بناء العقلاء على الأجزاء فيه عند انكشاف الخلاف، بل يستأنفون العمل من رأسه.

وأما على الثالث: فلا إشكال- أيضاً- فى عدم الأجزاء فيه؛ لأنّ مرجع البحث عن الأجزاء فيه، إلى البحث فى أنّ الأوامر الظاهرية هل هى حاكمة على الأدلّة الأولى، أو لا؟ كما لو جعل الشارع الطهارة من الخبث شرطاً فى لباس المصلّى، وكذلك الاستقبال، وقامت الأمانة أو البيّنة على طهارته من الخبث، وأنّ القبلة هى هذه الجهة، فهو توسعة من الشارع للطهارة والقبلة، وأنّهما أعمان من الواقعية والظاهرية، لكن القول بالحكومة هنا فاسد؛ لأنّها مبنية على القول بالسببية وملازمة لها فى الأمارات، والفرص أنّها من باب الطريقتية، وبين طريقتيتها إلى الواقع وبين حكومتها على الأدلّة الأولى تنافٍ ظاهر، فمع انكشاف الخلاف يجب الإتيان بالتكليف الواقعي، ولا يُجزى فعل المأمور به بالأمر الظاهري.

وأما الاصول والقواعد الشرعية فهى ليس على وتيرة واحدة حتّى يُبحث عنها إجمالاً، بل لا بدّ من التعرّض لكلّ واحد منها على حدة، فنقول:

أما أصالة الطهارة وأصالة الحلّية: فلسانتهما واحد، سواء كانتا فى الشبهة الحكمية، كما إذا لم يعلم حكم المائع الفلانى، وأنّه نجس أو لا، أو أنّ الحيوان الفلانى ممّا يؤكل لحمه أو لا، فيحكم بمقتضاهما بالطهارة والحلّية، أم فى الشبهة الموضوعية، كما لو تردّد مانع بين الماء والبول، أو وجد لحم، لم يُعلم أنّه ممّا يؤكل لحمه أو غيره، فإنّ أصالتي الطهارة والحلّية جارتان فيهما.

ثمّ إنّّه ليس مفادهما جعل الطهارة والحلّية الواقعتين؛ لاستلزامه التصويب، وليس حجّيتهما جعل الطريقتية إلى الواقع؛ فإنّ الشكّ غير قابل للطريقتية إلى الواقع،

بل مفادهما جعل حكم ظاهري وظيفة للشاك فيهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب البعض إلى أنه لو أمر المولى بالصلاة- مثلاً - وقال: إنه يُشترط فيها الطهارة من الخبث، أو يُشترط في لباس المصلّي أن لا يكون من أجزاء ما لا يُؤكل لحمه، و شكّ في طهارة ثوب و نجاسته، أو أنه ممّا يُؤكل لحمه أو لا، شبهةً حكميّةً أو موضوعيّةً، فبنى المكلف على طهارته، وأنه ممّا يُؤكل لحمه بمقتضى القاعدتين، فصلّى به، ثمّ بانّ أنّه كان نجسًا، أو ممّا لا يُؤكل، فلسانهما في نظر العرف لسان الحكومة، وأنّ القاعدتين ناظرتان إلى دليل شرطية الطهارة- مثلاً- وأنّ قوله:

(كلّ شيء طاهر)

- مثلاً- توسعة للشرط، وأنه أعمّ من الطهارة الواقعيّة و الظاهريّة، و حينئذٍ فلا يجب الإعادة و لا القضاء عند انكشاف الخلاف، و لا إشكال فيه(1).

### لكن أورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ ما ذكر إنّما يصحّ ما دام كونه شاكًا، و أمّا إذا ارتفع الشكّ، و قطع بأنّه كان نجسًا- مثلاً- فلا(2).

وفيه: أنّه ليس المراد أنّ الشكّ عذرٌ و الشاكّ معذورٌ ما دام الشكّ موجوداً؛ كي يقال: بأنّه إذا ارتفع العذر ارتفع المبنى عليه، بل المراد أنّ الشارع حكّم بترتيب آثار الطهارة و الحليّة على المشكوك، و من آثارها جواز الشروع في الصلاة معه و صحتها، فليس هنا كشفٌ و تبيّنٌ خلاف.

و ثانيها: أنّه لا معنى للحكومة هنا؛ لعدم إمكان الحكم بالطهارة الظاهريّة و الحكومة معاً دفعةً واحدة(3) بقوله عليه السلام:

(كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر)

(4).

1- انظر كفاية الاصول: 110.

2- بدائع الأفكار (تقارير العراقية) 1: 301.

3- انظر فوائد الاصول 1: 249.

4- تهذيب الأحكام 1: 119/285 باب 12 في تطهير الثياب لكن فيه (كلّ شيء طاهر) نظيف).



وفيه: أنّ الحكومة ليست من المجعولات الشرعية، بل هي منوطة بنظر العرف، فإن لم يكن بين دليلين تنافياً عرفياً في نظر العقلاء، وأنّ أحدهما- في نظرهم- ناظر إلى موضوع الآخر بتصريف فيه توسعة أو تضيقاً لدائرته، فهو معنى الحكومة، سواء كانا عامين من وجه، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو ظاهراً وأظهر.

وثالثها: وهو العمدة- كما عن النائينى قدس سره- وهو أنّه لا بدّ في الحكومة أن يكون الدليلان- الحاكم والمحكوم- في عرض واحد، لا ما إذا كان أحدهما في طول الآخر، كما فيما نحن فيه، فإنّ الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي؛ لأنّه اخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، فحينئذٍ لا يمكن حكومة دليله على دليل الحكم الواقعي(1).

الرابع: وهو العمدة أيضاً كما عن المحقق العراقي قدس سره: أنّه يلزم من حكومة قاعدة الطهارة والحليّة على الأدلّة والأوليّة الواقعيّة فقه، جديد، فإنّه لو فرض ملاقاته شيء آخر لهذا المشكوك الذي هو نجس واقعاً، فمقتضى القاعدة ترتيب آثار الطهارة عليه- أيضاً- على الحكومة ولو مع تبين الخلاف، وهكذا يلزم المحذور المذكور(2).

والجواب عن هذين الوجهين: هو أنّ المراد بالحكومة هنا حكومة الدليل الظاهري على أدلّة شرطية الطهارة من الخبث في الصلاة- مثلاً- وهما في عرض واحد، لا على أدلّة أحكام النجاسات الواقعيّة، والإشكالان ناشئان عن الغفلة عن هذا؛ بتوهم أنّ المراد هو الثاني، وحينئذٍ فهما في غير محلّهما.

ويمكن عدم الالتزام بالإجزاء في بعض الموارد في الفقه، كما إذا توجّب بماء مشكوك الطهارة بمقتضى القاعدة، فبان كونه نجساً، فلا بدّ من إعادة الوضوء والصلاة، ولكنّه بدليل خاصّ فلا يضرّ بما ذكرنا.

1- فوائد الاصول 1: 250.

2- بدائع الأفكار (تقارير العراقي) 1: 301.

وَأَمَّا حَدِيثُ الرَّفْعِ (1): - أَى الْبِرَاءَةِ - فَهِيَ أَيْضاً كَقَاعِدَةِ الطَّهَارَةِ فِي الْإِجْزَاءِ.

توضيحه: أنه لو فرض أن الشارع أمر بالصلاة التي لها أجزاء و شرائط، و شك في جزئية شىء أو شرطية لها، فحكم بعدمهما بحديث الرفع في الشبهة الحكمية و الموضوعية؛ بناءً على شمول حديث الرفع لهما، فإن كان المراد من حديث الرفع، نفى جزئية أو شرطية واقعاً، فهو تصويب محال، أو مجمع على بطلانه.

وأنه طريق إلى الواقع فهو أيضاً خلاف سياق الحديث، فهو في مقام بيان وظيفة الشاك، فمفهومه: أن الشاك في جزئية السورة - مثلاً - يجوز له الصلاة بلا سورة، فهو حاكم على الأدلة المتكفلة لبيان الأجزاء و الشرائط، فإذا انكشف وجوبها بعد الصلاة لا يجب إعادتها لا أداءً و لا قضاءً.

وَأَمَّا الْأَسْتِصْحَابُ: فَحُجَّتُهُ إِمَّا لِبِنَاءِ الْعُقُلَاءِ عَلَيْهِ، وَأَنْ مَا ثَبِتَ يَدُومُ، وَإِمَّا لَجَعْلِ الشَّارِعِ إِيَّاهُ طَرِيقاً إِلَى الْوَاقِعِ، وَحُكْمِهِ بِإِدَامَةِ الْيَقِينِ السَّابِقِ فِي ظَرْفِ الشَّكِّ، وَإِمَّا لِحُكْمِهِ بِتَرْتِيبِ آثَارِ الْيَقِينِ السَّابِقِ فِي ظَرْفِ الشَّكِّ تَعْبُدًا.

فعلى الأولين: فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء نظير الأمارات و الطرق.

وعلى الثالث: فهو نظير قاعدة الطهارة في حكومته على الأدلة.

و الظاهر هو الأ-خير؛ لأنه لم يُحرز بناء العقلاء عليه، و أن ما يتوهم في بعض الموارد من بنائهم عليه، فهو لأجل وثوقهم ببقاء ما كان سابقاً عادةً و دوامه - لولا - المانع - إلى ظرف الشك، و يدل على ذلك صحيحة زرارة، فإنه قد حكم الإمام عليه السلام في فرض الخففة و الخفتين بالاستصحاب (2) مع أنهم لا يحكمون بالبقاء فيه و في الموارد التي قامت الأمانة على عدم البقاء، و كذا مع الظن بالخلاف في قوله:

1- وسائل الشيعة 11: 295، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الباب 56، الحديث 1.

2- نفس المصدر 1: 174، كتاب الطهارة، أبواب نواقض الوضوء، الباب 1، الحديث 1.

(فأَيُّ ظننت أنه أصابه)

(1)، وكذا حكمه بوجوب التطهير وعدم وجوب الإعادة، ولذا قال زرارة:

(ولم ذلك)

؟ يعنى سأله عن علته؛ حيث إنه كان على خلاف بنائهم.

وأما الثانى:- وهو جعله طريقاً إلى الواقع - فلأنّ اليقين طريق تامّ إلى متعلّقه، ولا معنى لطريقيّة الاستصحاب إلى متعلّقه، كما هو مقتضى الوجه الثانى.

فثبت أنّ الحقّ هو الوجه الثالث، وأنّ الأخبار الواردة فى هذا الباب فى مقام بيان جعل وظيفة الشاكّ المسبوق شكّه باليقين، وقضيّته الإجزاء؛ لحكومة الاستصحاب على دليل الشرطيّة، فإذا قال الشارع: «يشترط فى الصلاة الطهارة من الحدث أو الخبث»، فشكّ المكلف فيها مع اليقين بها سابقاً، فصلّى باستصحاب الطهارة، ثمّ انكشف بعد الصلاة عدم طهارته، فمقتضى القاعدة الإجزاء وعدم وجوب التدارك؛ لا إعادةً ولا قضاءً.

وأما قاعدتا التجاوز والفراغ: فهما فى الحقيقة قاعدة واحدة، فحجّيتهما: إمّا لبناء العقلاء عليهما، وإمّا لجعل الشارع لهما تعبّداً وتأسيساً:

وعلى الأول: فإمّا هى أمانة وطريق إلى الواقع عندهم، أو أنّها أصل عملى استقرّ بناؤهم عليه، مع عدم الطريقيّة لها إلى الواقع.

وعلى الثانى: فإمّا هى حكم تأسيسى من الشارع، وجعل الطريقيّة لها إلى الواقع من الشارع، والأماريّة لها على الواقع تعبّداً، أو أنّها أصل تعبّدى عملى، لا أماريّة لها أصلاً.

وعلى الأخير: إمّا هى أصل مُحْرَزٌ مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى الفعل الذى يأتى به بعد ذلك، أو حكم حيثى بالنسبة إلى الفعل المأتى به، أو أنّها ليس أصلاً مُحْرَزاً أصلاً.

فلا بدّ من بيان مقتضى القاعدة بناءً على كلّ واحدة من هذه الصور، ثمّ بيان المختار منها، فنقول:

1- نفس المصدر 2: 1061، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب 41، الحديث 1.

مقتضى حجيتها لبناء العقلاء- سواء كان طريقاً أو أصلاً عملياً منهم- هو عدم الإجزاء، كالأمارات والاستصحاب- في وجه- وكذا لو كانت تأسيساً من الشارع طريقاً؛ لأنّ الواقع في الجميع محفوظ لا يتغيّر عمّا هو عليه، فيجب موافقته.

وأما لو قلنا بأنها أصل عملي من الشارع تعبدًا، لا أمارية فيها أصلاً، فقضيته الإجزاء مثل الاستصحاب على المختار.

وأما المختار من هذه الوجوه: فنقول أمّا بناء العقلاء عليها لطريقتيها وأماريتها إلى الواقع؛ لأجل أنّ المكلف إذا كان بصدد امتثال فعل مركّب من أجزاء وشرائط، فيظنّ أنّه أتى به جامعاً لجميع الأجزاء والشرائط غالباً، والظنّ يلحق الشئ بالأعم الأغلب، فلو شكّ بعد التجاوز عن محلّ جزء أو شرط فيه، أو بعد الفراغ من العمل، فالظنّ النوعي حاصل بأنّه قد أتى بجميع الأجزاء والشرائط، فهو فاسد؛ لأنّ وجود هذا البناء لهم واستقرار دأبهم عليه؛ بحيث يحتاج إلى الردع عنه، غير ثابت، بل معلوم العدم، وليس مثل بنائهم على العمل بخبر الواحد؛ حيث إنّ طريق إلى الواقع عندهم، فلو فرض عدم صدور الأخبار- في تلك القاعدة- عنهم عليهم السلام أ ترى في نفسك عدم الاعتناء بالشكّ لو صلّيت وشككتَ بعد الصلاة في أنّك كنت متطهراً أو لا؟ حاشا وكلاً.

وكذلك احتمال بناء العقلاء عليها لا لأجل الطريقيّة، بل لأجل أنّها أصل عملي عندهم استقرّ بناؤهم عليها، فهذه الاحتمالات كلّها مردودة.

و حينئذٍ: فلا بدّ من ملاحظة الأخبار الواردة في هذه القاعدة فنقول: التعبيرات في أخبارها مختلفة:

ففي بعضها: عبّر بقوله عليه السلام:

(فأمنه)

(1) بعد فرض الشكّ في الإتيان بجزء أو شرط بعد التجاوز عن محلّه.

وفى بعضها الآخر:

(فشكك ليس بشيء ء وإنما الشكُّ فى شيء ء لم تجزئه)

(1).

وعُبرَ فى بعضها بكلتا العبارتين، وفى بعضها قوله:

(قد ركعت)

(2) أو

(قد ركع)

(3) بعد فرض الشكِّ فى الركوع بعد التجاوز عن محلِّه، وفى بعضها قوله:

(هو حين يتوصَّأُ أذكر منه حين يشكُّ)

(4)، وفى بعضها:

(هو حين الانصراف أقرب إلى الحقِّ حين يشكُّ)

(5)، كما فى صحيحة حمَّاد عند فرض الشكِّ فى الركعات بعد الانصراف عن الصلاة.

هذه هى عمدة التعبيرات فى أخبارها، فنقول: أمَّا التعبير بقوله:

(فشكك ليس بشيء ء)

، وكذلك قوله عليه السلام:

(قد ركعت)

أو

(قد ركع)

، فهو ظاهر فى التبعديَّة، لا الطريقيَّة؛ لمنافاة هذا التعبير للطريقيَّة، و معناه عدم الشكِّ تبعدياً لا واقعاً، وكذلك قوله عليه السلام:

(فأمضه)

، فإنّ معناه البناء على الوجود و الإتيان به تعبدًا، و كذلك قوله عليه السلام:

(قد ركعت)

أو

(قد ركع)

فيفهم منه أنّ القاعدة أصل محرز و أمّا قوله عليه السلام في الموثقة:

(هو حين يتوضأ أذكر)

، فقد يقال: إنّ ظاهر في الطريقة.

وفيه:- مضافاً إلى أنّه لا بدّ حينئذٍ من حمل هذا التعبير على الكناية عن الجواب؛ لعدم ذكر الجواب فيها، و أنّه من باب إقامة العلة مقام المعلول- أنّ غاية ما يمكن أن يقال: إنّ فيها إشعاراً إلى الطريقة، و ليس أخبار القاعدة منحصرة فيها؛ لما عرفت من التعبيرات المختلفة فيها، الظاهرة في أنّ القاعدة أصل عملي مُحَرَزٍ حيثي، كما هو مفاد قوله عليه السلام:

(فأمضه)

و غيره، فإنّ المراد منه هو البناء على الوجود تعبدًا لا

- 
- 1- نفس المصدر، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب 23، الحديث 1.
  - 2- نفس المصدر 4: 936، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 2.
  - 3- نفس المصدر 4: 937، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب 13، الحديث 6.
  - 4- نفس المصدر 1: 331، كتاب الصلاة، أبواب الوضوء، الباب 42، الحديث 7.
  - 5- انظر نفس المصدر 5: 343، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب 27، الحديث 3.

واقعاً، و التفصيل موكول إلى محلّه، فلا يمكن رفع اليد عن هذه التعبيرات و الأخذ بظاهر الموثقة بل إشعارها فقط.

فتحصّل: أنّ مقتضى القاعدة الإلزامية جزء لو صلّى و شكّ بعد الفراغ أو بعد التجاوز عن محلّ جزء أو شرط فيها، و بنى على الإتيان بهما بمقتضى القاعدة ثمّ انكشف الإخلال بهما في الوقت أو خارجه فلا يجب الإعادة أو القضاء.

تم الجزء الأول من هذا الكتاب

و صلّى الله على محمد و آله

الطيبين الطاهرين







## فهرس الموضوعات

مقدمة التحقيق ... 3

المقدمة

تشممل على أمور:

الأمر الأول: فى موضوع كل علم ... 11

الأمر الثانى: فى تمايز العلوم ... 15

الأمر الثالث: فى تعريف علم الاصول و ضابطة مسائله ... 21

الأمر الرابع: فى الوضع ... 27

فيه مباحث:

المبحث الأول: فى معنى الوضع ... 27

المبحث الثانى: فى الواضع ... 29

المبحث الثالث: فى أقسام الوضع ... 30

تبصرة: ... 37

المبحث الرابع: فى وضع الحروف ... 38

المبحث الخامس: فى بيان أوضاع هيئات الجمل ... 52

تكلمة: ... 56

المبحث السادس: فى بيان أوضاع أسماء الإشارات

و الضمائر و الموصولات ... 59

خاتمة: ... 61

الأمر الخامس: فى وضع المجازات ... 62

تبصرة: ... 65

الأمر السادس: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو شخصه ... 66

تنبيه: ... 69

فائدة: ... 69

تنبيهات ... 73

الأمر السابع: فى علائم الحقيقة و المجاز ... 77

و هى امور:

الأمر الأول: فى التبادر ... 77

الأمر الثانى: صحّة السلب و صحّة الحمل ... 81

الأمر الثالث: الأطراد ... 85

الأمر الثامن: فى تعارض الأحوال ... 87

الأمر التاسع: الكلام فى الحقيقة الشرعية ... 92

الأمر العاشر: فى الصحيح و الأعمّ ... 96

الحقّ فى تحرير محلّ النزاع ... 99

فى ضرورة الجامع على القولين ... 104

104 ... فى تصوير الجامع عند الصحيحى

105 ... فى تصوير الجامع عند المحقق العراقى

107 ... فى تصوير الجامع عند المحقق الأصفهانى

- التحقيق في تصوير الجامع ... 108
- في أدلة الصحيحى ... 111
- في الاستدلال بالتبادر ... 111
- في الاستدلال بصحة السلب عن الفاسدة ... 113
- في الاستدلال الصحيحى بالأخبار ... 114
- القطع بالوضع للمركبات التامة ... 115
- وجه آخر للاستدلال بالتبادر وصحة السلب ... 115
- في أدلة الأعمى ... 116
- مناقشة الآخوند لدليل النذر ... 117
- في الإيراد على ما فى «الكفاية» ... 118
- الكلام فى ثمرة هذا النزاع ... 119
- الإشكال فى جريان البراءة على مذهب الآخوند ... 124
- فى جريان النزاع فى المعاملات ... 125
- فى أقسام البيع عند المحقق العراقى ومناقشتها ... 125
- النزاع فى المعاملات مع وضعها للأسباب ... 128
- فى نفى ثمرة النزاع فى المعاملات ... 129
- الإشكال على وضع المعاملات للمسببات وحلّه ... 130
- انصراف أدلة المعاملات إلى العرفية منها ... 132
- خاتمة: فى أنحاء اعتبار أجزاء الماهيات وشروطها وأحكامها ... 133
- الإشكال فى الماهيات الاعتبارية ودفعه ... 135

الأمر الحادى عشر: فى الاشتراك ... 137

فيه مباحث:

المبحث الأول: فى إمكان الاشتراك ... 137

- أدلة القائلين بامتناع الاشتراك ... 137
- أدلة القائلين بوجوب الاشتراك ... 140
- المبحث الثاني: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ... 141
- في تحرير محلّ النزاع ... 141
- استدلال صاحب الكفاية على الامتناع ... 142
- استدلالات ضعيفة على الامتناع ... 143
- كلام المحقق العراقي في المقام و مناقشته ... 145
- تفصيل صاحب المعالم في المقام و مناقشته ... 146
- في دلالة أخبار البطون على وقوع الاشتراك ... 148
- الأمر الثاني عشر: في المشتق ... 149
- و التحقيق يحتاج إلى تقديم امور:
- الأمر الأول: في أنّ المسألة عقلية أم لغوية ... 149
- مناقشة كلام المحقق النائيني في المقام ... 151
- الأمر الثاني: في أقسام المفاهيم و أحكامها ... 152
- المفاهيم المنتزعة غير المشتقة و كلام فخر المحققين ... 153
- في دخول أسماء الزمان في محلّ النزاع ... 156
- كلام المحقق النائيني في المقام و مناقشته ... 159
- الأمر الثالث: أصل المشتقات و الخلاف فيه ... 160
- الأمر الرابع: في كيفية وضع الأفعال و بيان مداليلها ... 164
- الأمر الخامس: في اختلاف مبادئ المشتقات ... 166

الأمر السادس: فى المقصود فى الحال فى عنوان البحث ... 168

الأمر السابع: فى الجامع على الأعمّ ... 170

الأمر الثامن: فى الأصل عند الشك فى المقام ... 171



الأقوال فى المسألة و مناقشتها ... 171

الحقّ فى المسألة و أدلة الأخصّى ... 172

أدلة الأعمّى و مناقشتها ... 174

ينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأوّل: الأقوال فى تركيب المشتقّ و بساطته و الحقّ فيها ... 177

الأمر الثانى: فى حمل المشتقات على الذات المقدّسة ... 188

المطلب الأوّل

فى الأوامر

الفصل الأوّل: فى بيان الموضوع له لمادّة الأمر ... 195

الفصل الثانى: فى معانى مادّة الأمر ... 197

الفصل الثالث: فى اعتبار العلوّ و الاستعلاء فى الأمر ... 199

الفصل الرابع: فى المعنى الحقيقى لمادّة الأمر ... 201

الفصل الخامس: فى اتّحاد الطلب و الإرادة ... 204

خاتمة ... 238

الفصل السادس: فى معانى صيغة الأمر ... 240

الفصل السابع: فى أنّ صيغة الأمر هل هى موضوعة

للوجوب، أو الاستحباب، أو لمطلق الطلب؟ ... 242

الفصل الثامن: فى الواجب التوصلّى و التعلّدى ... 252

فصل: ... 271

الفصل التاسع: فى المرّة و التكرار ... 274

الفصل العاشر: فى الفور و التراخى ... 280

الفصل الحادى عشر: فى الإجزاء ... 284

لا بدّ من تقديم امور:

الأمر الأوّل: هل المسألة عقلية أو لفظية ... 284

الأمر الثاني: المراد بقولهم: «على وجهه» ... 286

الأمر الثالث: المراد بالاقتضاء ... 286

الأمر الرابع: المراد بالإجزاء ... 287

الأمر الخامس: افتراق المسألة عن بعض المسائل الاصولية الاخرى ... 287

الأمر السادس: محطّ البحث ما إذا كان الأمر و المأمور واحداً ... 288

هنا مقامات من البحث:

المقام الأوّل: إجزاء الاضطرارى و الظاهرى عن نفسه ... 290

المقام الثانى: إجزاء الاضطرارى عن الواقع ... 293

المقام الثالث: إجزاء الظاهرى عن الواقع ... 298

الفهرس ... 307

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

