



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ

فِي مَجَالِحِ الْأَنْفَاقِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٨	لتالى الاصول القسم الاول فى مباحث الالفاظ المجلد ١
٨	اشاره
٨	اشاره
١٣	القول فى أصول الفقه
٢١	بحث حول موضوع العلوم
٦٤	موضوع علم الأصول
٦٤	فى بيان موضوع علم الأصول
٦٩	بحث حول الوضع
٨٦	البحث عن معانى الحروف
١٠٥	البحث عن المعنى الإسمى والحرفى
١٢٧	حول معنى الحقيقه والمجاز
١٣٢	بيان صحه استعمال الألفاظ
١٤١	حول معانى الألفاظ
١٥١	البحث عن وضع المرآتبات
١٦١	علائم الحقيقه والمجاز
١٨٥	فى تعارض أحوال اللفظ
٢٠٠	فى الحقيقه الشرعيه
٢٠٠	الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه
٢١٢	فى الصحيح والأعم
٢١٢	الأمر الثامن فى بحث الصحيح والأعم
٢٤٨	أدله القائلين بالصحيح
٢٧٦	أدله القائلين بالأعم فى ألفاظ العبادات
٢٩٢	وأما الكلام فى المعاملات

- ٣١٥ الأمر التاسع في الاشتراك اللفظي الاشتراك اللفظي
- ٣٢٤ الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- ٣٤٤ الأمر الحادى عشر في المشتق وما يتعلّق به في المشتق
- ٤٠٨ تنبيهات باب المشتق
- ٤١٤ في المشتق
- ٤١٨ رأى المحقق الشريف حول حقيقه المشتق
- ٤٢٣ في حقيقه المشتق
- ٤٢٣ لزوم ملاحظه الذات في الجملة في المشتق
- ٤٢٧ البحث عن صحه المشتق فيما لو كانت الذات متلبسه بالمبدأ وعدمه
- ٤٢٩ البحث عن الأوامر
- ٤٣٥ البحث عن معنى المراد الاصطلاحى في مادّه الأمر
- ٤٣٧ البحث عن لزوم صدور الأمر من العالى إلى السافل وعدمه
- ٤٣٨ البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه
- ٤٤٤ البحث عن الطلب والإرادها البحث عن الطلب والإراده
- ٤٤٧ حول مسأله الجبر والاختيار
- ٥٠١ في صيغه الأمر
- ٥٠١ الكلام في صيغه الأمر
- ٥٠٨ في حقيقه صيغه الأمر
- ٥٢٥ الواجب التوصلى والتعبدى
- ٥٤٠ في جواز أخذ قصد القربه وعدمه
- ٥٤٢ قصد القربه / أدلّه القائلين بالامتناع الذاتى
- ٥٥٨ قصد القربه / أدلّه القائلين بالمنع لاستلزامه المحال
- ٥٤٤ جواز أخذ قصد الأمر وعدمه
- ٥٤٤ البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين
- ٥٧٠ جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه
- ٥٧٠ البحث عن جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه

٥٧٢	فى جواز أخذ قصد العباده فى الأمر وعدمه
٥٧٢	البحث عن جواز أخذ قصد العباده فى الأمر وعدمه
٥٧٤	مقدمه الواجب
٥٩٣	المقدمات الخارجيه وأقسامها
٦٠٧	الفهرس
٦١١	تعريف مركز

ثالثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ المجلد ۱

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سید محمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثلثی الاصول القسم الاول فی مباحث الالفاظ / تالیف السید محمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثلثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثلثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه الله العظمی المرجع الدینی

السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني دام ظلّه

الجزء الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين، وهو خير معين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على سيدنا وسيد الأنبياء والمرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين ، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين .

أما بعد : فهذا كتاب يتضمّن مباحث في الأصول والقواعد الكليّة الضروريّة التي يستعين بها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهية ، راجياً من الله تبارك وتعالى التوفيق في الفهم والتفهيم ، وبقاءه أثراً باقياً لنا ، وأن يجعله وسيله وذخيره ليوم المعاد .

و سمّيته ب- (لثالي الأصول)، وقد شرعت في تأليفه يوم السبت التاسع عشر من شهر محرم الحرام، سنة ألف وأربعمائة وستة من الهجرة النبويّة الشريفه ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

القول فى أصول الفقه

القول فى أصول الفقه

وتنقيح البحث فى ذلك يستدعى رسم أمور :

الأمر الأول : جرت سيره الأصوليين لا سيما المتأخرين منهم ، على ذكر مراتب العلوم من حيث الرتبة والشرف والتعليم والتعلم ، وبيان تعريفها وموضوعها وغايتها وسائر الأمور المتعلقة بها ، وعليه لابد من ذكر مقدمه تتضمن تلك الأمور من المبادئ التصورية من ذكر الموضوع وجزئياته ، والمبادئ التصديقيه وهى ذكر أعراضها التى هى موضوعات مسائل العلوم ، والمقدمات التى ترتب عليها العلم وأدلتها من الأقيسه وغيرها ، وذكر مقاصد وخاتمه ، حيث قسّمناه على أمور :

وقبل أن نشرع فى البحث عن الأمور المذكوره ، ينبغى أن نتعرض مختصراً لتأريخ علم أصول الفقه والمؤسّيس له والمتقدّم فى التدوين عنه ، فنقول :

أمّا عند العامه : فقد صرح جماعة من أعلامهم كابنى خلكان وخلدون وصاحب (كشف الظنون) بأنّ أول من صنّف فى أصول الفقه هو الشافعى محمّد بن إدريس ، ونقل عن كتاب «الأوائل» للسيوطى الإجماع عليه ، لكن جاء فى مقدمه «فوائد الأصول» أنّ أول من صنّف هو أبو يوسف القاضى ، المتوفى سنة ١٨٢هـ والشافعى توفى سنة ٢٠٤هـ ، كما صرح به ابن خلكان فى ترجمته قائلاً : (إنّه أول من صنّف فى أصول الفقه على مذهب استاده أبى حنيفه) ، كما يحتمل تقدّم محمّد

ابن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩هـ على الشافعي في التدوين كما صرح به ابن النديم في «الفهرست» وقال: إن الشافعي تتلمذ عليه سنة كاملة واستنسخ من كتبه الأصولية، هذا وقد صرح الشافعي بذلك قائلاً: «كتبت من كتب الشيباني حُمْلَ بعير».

أما عند الخاصّة: فقد ذُكر أنّ المتقدّم في ذلك عندهم الشيخ الثقة حسن بن علي بن أبي عقيل صاحب كتاب «المستمسك بحبل آل الرسول» في الفقه، وتبعه أبو علي الإسكافي محمّد بن أحمد بن جُنيد، ثمّ تبعه الشيخ المفيد فألّف كتاباً مطوّلاً في أصول الفقه لخصه الكراچكي وسماه «المختصر في أصول الفقه» وضمّنه كتاب «كنز الفوائد»، ثمّ تبعه الشريف المرتضى فألّف كتابه الشهير «الذريعة إلى أصول الشريعة»، ثمّ تبعه شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي المتوفى (سنة ٥٦٠هـ) فألّف كتاب «عدّه الأصول»، ثمّ بعده المحقّق الحلّي وكتابه المسمّى بـ «نهج الوصول إلى علم الأصول» ثمّ تبعه العلّامة الحلّي وألّف كتاباً عديده في هذا الموضوع، وسار من جاء بعده على منواله في التأليف وبسط المباحث الأصولية حتّى عصرنا الحاضر. (راجع مقدّمه كتاب «فوائد الأصول» والتي كتبها الفاضل الشيخ محمود الشهابي الخراساني).

هذا، والصحيح أنّ مؤسس علم الأصول هو الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام حيث وردت منه أخبار كثيرة يعلم من خلالها أصحابه طريقه استنباط الأحكام الشرعيّة بالاعتماد على القواعد الأصولية العامّة ومراعاة العام والخاص والناسخ والمنسوخ، وقد أشار العلّامة السيّد حسن الصدر الكاظمي إلى هذه الحقيقة في كتابه «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» قائلاً: إنّ الصادق عليه السلام كان يملئ القواعد

الأصولية على تلامذته وبالخصوص هشام بن الحكم ، ثم قام الإمام موسى بن جعفر عليه السلام بعده بإلقاءها على تلامذته ومنهم يونس بن عبد الرحمن ، وهكذا بقيه الأئمة عليهم السلام ، وكانت تطلق على مثل هذه المكتوبات عنوان (الأمالى) ثم تبدل العنوان وصار يطلق عليها عنوان (التقريرات) ، ولعل أول من سماها بالتقريرات صاحب «مطرح الأنظار» وهو من تلامذه الشيخ الأنصارى رحمه الله ، وقد استمر هذا العلم فى النمو والتوسع إلى أن بلغ ما بلغنا إليه فى هذا العصر من الشموليه والسعه ما لا يمكن وصفه ، ولله الحمد .

أما المقدمه : فى بيان نبذه من مباحث الألفاظ .

والبحث فيها يكون بعد البحث عن جهات مقدمه عليها :

الجهه الأولى : فى بيان مرتبه علم الأصول وشرفه فى مراتب التعليم والتعلم .

الظاهر أنه لانقاش فيتقدم علم الكلام والفقه وشرافتهما على علم أصول الفقه؛ لأن شرف كل علم بشرف موضوعه ومسائله وغايته المندرجه فيه والنتاجه عنه.

ومن المعلوم أن موضوع علم الكلام هو المبدأ والمعاد ، وغايته معرفه الله سبحانه ، ولذلك سمي علم الكلام بعلم الفقه الأكبر ، ثم يليه فى الشرف علم الفقه الذى موضوعه فعل المكلف الذى وصفه على عليه السلام بأنه العلم النافع .

ثم بعدهما فى الشرف والرتبه علم أصول الفقه الذى يعد المقدمه المعده والممهده للفقه بنحو الجزء الأخير من العله التامه ، وبذلك يمتاز عن سائر العلوم من اللغه والنحو والصرف والبيان والمعانى ، حيث تعد من المقدمات الإعداديه أيضاً ، دون جزء العله الأخيره حتى مثل علم الرجال أيضاً كذلك بالنسبه إلى الفقه ، هذا كله من جهه شرف علم أصول الفقه .

وأما من جهة التعليم والتعلم ، فإنه لا إشكال في تقدّمه على سائر العلوم كما هو مقدّم على الفقه ، لكونه مقدّم له إذ من لا يعلم قواعد الأصول يعجز عن استنباط الأحكام الشرعيّة الفقهيّة ، ولذلك نجد أنّ الأصوليين عرّفوا علم الأصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة ، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامه برهان .

الجهة الثانية : في تعريف علم الأصول

فقد عرّفه الأصوليون بتعاريف متعدّده لا ضروره لذكر جميعها وما أورد عليها من عدم الأطراد والانعكاس، لعدم ترتّب ثمره علميّة عليه ، وإن كان لا يخلو عن فائده في الجملة ، ولذلك نكتفي بذكر بعضها ، بل عرّفه المشهور بأنّه:
(العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّة) .

وقد أورد عليه في «الكفاية» : بلزوم خروج مثل مسأله حجّيه الظنّ على الحكومه ، ومسائل الأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة ، وعدّهما من الأمور المطرده في علم الأصول ، لأنّ حجّيه الظنّ على الحكومه ليس حكماً شرعيّاً حتّى يكون واقعاً في طريق استنباط الحكم الشرعي ، كما هو كذلك في الأصول العمليّة من البراءة العقليّة والتخيير العقلي ، دون الشرعي منها ، لو لم يكن الشرعي أيضاً كذلك ، إذا كان مقتضى البراءة هو نفي الإلزام إلّا مع الالتزام بأنّ الحكم هو الأعمّ من النفي والإثبات .

بل وكذلك الأمر في البراءة الشرعيّة حيث ليس فيها جعل للحكم الشرعي حتّى يقال بوقوع أدلّتها في طريق الاستنباط ، إذ أنّ معناها سلب الحكم عن المكلف الشاكّ والجاهل ، كما هو الحال في دلالة أصلى الحلّ والإباحه من

جعلهما الحكم لخصوص الشاكّ الجاهل ، هذا فضلاً عن أنّه يخرج بقيد الاستنباط الشبهات الحكميّة لجريان تلك الأصول فيها ، كما يخرج الشبهات الموضوعيّة لأنّها بالنسبة إلى أفرادها يكون من قبيل انطباق الكلّي على الفرد ، ومعلوم أنّ التطبيق لا يعدّ استنباطاً .

نعم ، هذا التعريف غير مانع عن الاغيار لشمولها مثل استنباط القواعد الفقهيّة حيث لم يقيد الأحكام بالكلّيّة .

لا يقال : إنّ الألف واللام عهدى ويراد منه الأحكام الشرعيّة الكلّيّة دون الجزئيّة وغير الشرعيّة كالعقلية وغيرها .

لأنّه نقول : هناك قاعده عامّة في التعاريف يجب ملاحظتها وهي لزوم أن يكون التعريف جامعاً للأفراد ومانعاً عن الاغيار بظاهر لفظه لا من خلال العموم المتضمّن في الألف واللام .

هذا ، وقد عدل المحقّق الخراساني لهذه الأسباب عن هذا التعريف وعرفه بقوله : إنّهُ (صنّاعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) ، ومن خلال ما جاء في ذيل تعريفه أدخل مسأله حجيّه الظنّ على تقدير الحكومه ، والأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة من العقليّة أو الشرعيّة على احتمال ، بخلاف الأصول العمليّة في الشبهات الموضوعيّة ، لأنّها تكون مثبتة للأحكام الجزئيّة في مواردّها كما هو الحال في القواعد الفقهيّة، لأنّها تكون من قبيل انطباق الكبرى على صغرياتّها، فهي خارجه عن علم الأصول .

ولكن الحقّ: أنّ هذا الإشكال يمكن دفعه تأييداً لتعريف المشهور ، بأن يقال :

المراد من (الأحكام الشرعيّة) الواقعه فى تعريفهم هى الأعمّ من الكلّيه التكلّيفيه والوضعيّه ، وما ينتهى إليه المكلّف فى مقام العمل بالوظيفه .

وبعباره أخرى : إنّ الحكم المذكور يعمّ الجميع سواء كان حكماً شرعياً واقعيّاً أو ظاهريّاً ، فيشمل كلّ ما هو وظيفته، فحينئذٍ يشمل جميع ما ذكر من حجّيه الظنّ على تقدير الحكومه والأصول العمليه ، هذا أوّلاً .

وثانياً : يرد على تعريفه من جهه أنّه قد عبّر عن علم الأصول بأنّه : (صناعه يعرف بها القواعد) فيلزم أن تكون الأصول عباره عن الأبحاث التى تدور حول الأدلّه دون نفس الأدلّه ، والحال أنّه لا شكّ فى أنّ الأصول عباره عن نفس القواعد التى يستفاد منها الأحكام ، كما أنّه لا- وجه للعدول عن لفظ (الممهّده) إلى (ما يمكن أن تقع فى طريق الاستنباط) ليشمل ما يتحقّق عند المتأخّرين من القواعد التى يمهدّها المتقدّمون ، لأنّه من الواضح أنّه ليس المراد من (التمهيد) هو فعليّته خارجاً ، بل المراد منه القواعد التى لها شأن لذلك ، سواء تحقّق فى الخارج أو ما يتحقّق لاحقاً ، فحينئذٍ يشمل كلّ ما يمكن أن تكون واقعته فى طريق الاستنباط .

فثبت ممّا ذكرنا اندفاع ما ذكره المحقّق الخراسانى قدس سره فى «الكفايه» .

أمّا التعريف الذى ذكره المحقّق الخمينى - حفظه الله - بقوله :

(القواعد الآليه التى يمكن أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام التكلّيفيه الفرعيّه الإلهيه أو الوظيفه العمليه) .

ثمّ قال ما خلاصته : (قد خرج بقولنا الآليه القواعد الفقهيّه ؛ لأنّ المراد بالقواعد الآليه ما تكون آله محضه وما بها ينظر لا ما فيها ينظر ، كما كانت كذلك

فى القواعد الفقهيّة).

فهذا التعريف أيضاً لا يخلو عن الإشكال ، لأنه يرد عليه:

أولاً: بأنه وإن كان تعريفه سالماً من جهه عدم أخذه فى التعريف إلاّ نفس القواعد دون العلم بها - كما وقع فى كثير من التعاريف حتّى المشهور ، لوضوح بطلان أخذ العلم بالقواعد لا- فى تعريف علم الأصول - إلاّ أنّ أخذ قيد الآليه فى تعريفه احترازاً عن دخول القواعد الفقهيّة - كما صرّح به فى ذيله - لا- يخلو عن إشكال ؛ لوضوح أنّ القواعد الفقهيّة خرجت عن التعريف بقوله :

(أن تقع فى كبرى استنتاج الأحكام) ، لأنّ المراد من الأحكام هى الكليّة لا الجزئيّة ولا القواعد الفقهيّة لأنها تكون بالنسبه إلى مصاديقها من قبيل انطباق الكبرى على صغرياتها ، ولا تعدّ من مصاديق استنباط الأحكام الكليّة بها .

وفيه : قد لا- يرد هذا الإشكال على القائل حسب مبناه ، لأنه صرّح فى التقريرات المنسوبة إليه وهى «مناهج الوصول إلى علم الأصول» و«جواهر الأصول» بأنّ القواعد الفقهيّة قد يقع فى طريق استنباط الأحكام الكليّة وإن كان الأكثر خلافه ، ثمّ مثل للكليّة بقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده وعكسها حيث أنّها تنطبق على قاعده كليّة وهو الضمان فى البيع والإجازة الصحيحين والفاستدين ، وعدم الضمان فى صحيح العاربه وفسادها ، مع أنّ كلا الموردين يعدّان من الموارد الكليّة لا الجزئيّة ، فإذن لا بدّ من ذكر قيد (الآليه) فى التعريف لإخراج القواعد الفقهيّة .

هذا ولكن لا يخلو بطلان أصل المبني عن الصّحّه، لأنّ الملاك فى إخراج الموارد من قيد الاستنباط استعمال كلمه تدلّ على إخراج مطلق ما يكون من قبيل

انطباق الكلّي على أفرادهِ ، بلا فرق بين أن يكون هذه الأفراد كلياً - كما في انطباق عنوان الحيوان على الإنسان والبقر والفرس - أم جزئياً ، كما في موارد تطبيقات قاعده الفراغ والتجاوز.

وثانياً : يرد عليه ما اعترض به على المحقق الخراساني في قوله : (صناعه يعرف بها القواعد) من استلزامه أن يكون الأصول هي أدلّه الاستصحاب التي يعرف بها الاستصحاب دون نفس الاستصحاب ، لأنّ الثابت أنّ الاستصحاب معدود من الأصول لا من أدلّته .

فإنّ إيراده ممنوع ؛ لأنّ الظاهر أنّ المراد من (الصناعه) المذكوره في التعريف كون الأصول صنعه في عداد بقيه الصناعات كالتجاره والصياغه ويتوقّف ممارستها على معرفه القواعد والإلمام بها ، فلا- يطلق عنوان الأ-صولى على من استنبط مسأله أو مسألتان ، بل يطلق على من أَلَمَّ بقواعد هذه الصنفه وتعلّمها واستطاع تطبيقها في مواردّها العديده . نعم ، يصحّ القول بأنّه لا ينبغي أخذ هذه الكلمه في التعريف كما هو الحال في بطلان أخذ كلمه العلم في التعريف .

وثالثاً : مع إمكان أن يُقال - لولا- ما ذكرناه آنفاً - إنّ دعوى دخول القواعد الفقهيّه - مثل قاعده الطهاره والحليّه وقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده - في علم الأصول أيضاً غير بعيدة ، واعتذار صاحب «الكفايه» عنه بعدم عموميّتها في جميع الأبواب وأنّها قواعد مختصّه بباب دون باب ، غير وجيه ، أوّلاً : بعدم الملازمه بين قاعدتيه القاعده ولزوم سريانها في جميع الأبواب .

وثانياً : لو كان هذا المعنى ضرورياً لاستلزم ذكره في التعريف ، مع أنّه لم يقل به أحد ، كما لا يخفى .

ولعل وجه عدم تعرّض الأصوليين لتلك القواعد في كتبهم كان من جهة عدم وقوع الاختلاف فيها وللاتّفاق على أنّها قواعد ثابتة .

وهكذا ظهر أنّ التعريف المختار عندنا هو القول (بأنّ القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام الكليّة الشرعيّة ، من الواقعيّة والظاهريّة التي كانت وظيفه المكلف في مقام العمل ، ولو مع الواسطه) فبهذا التعريف يكون قد جمعنا في علم الأصول جميع ما ذكره بكونها خارجاً من حجّيه الظنّ على تقدير الحكومه ، والأصول العمليّة في الشبهات الحكميّة ، بل يكون داخلياً فيه حتّى ما تكون نتيجته الحكم الشرعي بالواسطه ، نظير قيام الخبر الواحد - التي لم تثبت حجّيته في الأصول - على حجّيه الاستصحاب الذي يستنبط منه الحكم الشرعي ، حيث نجد أنّ القاعده الأصوليّة أفادت حكماً أصولياً يستفاد منه الحكم الشرعي ، فهو أيضاً داخل في علم الأصول ، بلا إشكال .

بحث حول موضوع العلوم

الجهة الثانيه : في بيان موضوع علم الأصول .

لا يخفى أنّ البحث في ذلك مشتمل على بيان أمور :

الأمر الأوّل : في أنّه هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع ، كما عليه القدماء من الأصوليين ، وتبعه بعض المتأخّرين منهم ، أم ليس الأمر كذلك ، بل يجوز أن لا يكون للعلم موضوعاً أصلاً ، كما كان الأصول من هذا القبيل ، فيكون سائر العلوم أيضاً كذلك ؛ لعدم إمكان تعيين موضوع للعلم بحيث يكون مشتملاً على ما يعدّ من لوازم موضوعه وبعيداً عمّا يرد عليه ، وبالتالي لا سبيل إلا أن ننكر أصل لزوم تحقّق الموضوع ، وهو الذي يمكن استظهاره من مجموع كلام المحقّق

الخميني - سلمه الله - وإن لم يعمم ذلك لجميع العلوم عدا علم الأصول على ما هو الموجود عندنا من تقريراته ، وهو أيضاً صريح كلام السيد الخوئي في محاضراته .

أو يُقال بالتفصيل بين العلوم ، ففي بعضها الذي كان المقصود منها بيان حقيقه الأشياء وتحقيق ما هو واقع في الخارج ، مثل علم الحكمة والفلسفه الذي يدور فيها البحث عن أطراف حقيقه الوجود بما له وجود حقيقى خارجى ، فلا محيص إلا بإثبات الموضوع له ، كما هو المشاهد من أن الحكماء يجعلون مفهوم الوجود موضوعاً لعلم الحكمة ، ويقسمونه إلى النظرية والعملية ، والنظرية إلى الإلهية والطبيعية والرياضية ، ولهذا الاعتبار يجعلونه علماً واحداً له موضوع واحد مندرج فيه جميع العلوم الحقيقية التي ليس الغرض منها إلا معرفه حقائق الأشياء ، بخلاف قسم آخر من العلوم حيث لا يكون المقصود منه ذلك ، بل اعتبر ذلك العلم عبارته عن مجموع قضايا مختلفه الموضوعات والمحمولات جمعت ودوّنت لأجل غرض خاص ، وترتب غاية خاصه عليها ، بحيث لولاها لما دوّنت وجمعت ، ففي هذا القسم ليس الجامع لهذه المسائل المختلفه إلا تلك الغايه وترتيب ذلك الغرض عليها ، فأى ملزم لنا فى إثبات الموضوع لمثل هذا العلم ، ولعل علم الأصول من هذا القبيل ، وبرغم ذلك نجد أن المحقق الخراسانى قدس سره يجعل له موضوعاً مجهولاً بحيث لا يمكن الإشارة إليه بخصوصه ، وعليه فليس من الضروري أن نسعى جاهدين للعثور على ما يمكن أن نجعله موضوعاً ، كما صرح به المحقق البجنوردى فى «منتهى الأصول» .

والتحقيق أن يُقال : إن الوجه المذكور فى «المحاضرات» مفصلاً وفى

تقريرات السيد الخميني مجملاً- موقوف على بيان المحذور الذي يترتب على إثبات الموضوع في العلوم ، فإذا أجبنا عنه يصل الدور إلى أنّ الالتزام بوجود الموضوع هل يستلزم محذوراً أم لا .

والمذكور في وجه اللزوم هو امتناع صدور الواحد عن الكثير .

توضيحه : إنّ كلّ علم يتضمّن قضايا ومسائل متعدّده ، ناشئه عن محمولات المسائل المترتبه على موضوعاتها ، وعليه كيف يمكن تأثير هذه الأمور الكثيره في أمرٍ واحد فاقدر لجامع فردى شامل لجميع ذلك ، والأمر الواحد المذكور هو حصول الغرض المترتب عليها ، حيث اشتهر القول بأنّ الغرض من علم الأصول هو كسب قدره على الاستنباط ، وأنّ الغرض من علم النحو هو صون اللسان عن الخطأ في المقال ، وفي المنطق صون الفكر عن الخطأ ونظائرها .

ومن المعلوم الثابت عند جميع الفلاسفه وأهل المنطق أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد ، وبالتالي لا بدّ من بيان موضوع للعلم حتّى تكون محمولات المسائل المترتبه على موضوعاتها من العوارض المترتبه على معروضها ، أو من باب انطباق الطبيعي على أفراده وحصصه ، فيكون موضوع العلم بمنزله الكلّي ، وموضوعات المسائل هي أفراده ومحمولاتها عن عوارضها ، فحينئذٍ يكون متعلّق الغرض - الذي هو أمر واحد متحقّقاً من أمر متفرّد وواحد وهو موضوع العلم ، وبذلك يتحقّق صحّه القاعده الثابته من أنّه لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد ، أو لا يصدر الواحد إلاّ عن الواحد .

بيان ذلك : إنّ عمدته ما استدّلوا به لإثبات وحده موضوع العلم هي الاستدلال بوحده الغرض المترتبه على قاعده الواحد ، باعتبار أنّ القاعده تجري

في ناحيه المعلول وتدلّ على أنّ المعلول الواحد لا يصدر إلاّ عن علّه واحده ، لأنّ وصف العليّه والمعلوليّه نظير وصف الأبوّه والبنوّه يعدّ من الأوصاف الإضافيه التي يستحيل تحقّق أحدهما دون الآخر ، هذا فضلاً عن لزوم وجود السنخيّه بينهما لاستحاله تحقّق المعلول بدون علّته . كما أنّ القاعده الثانيه وهي أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد تجرى فيما علّته واحده ، بمعنى أنّه إذا كانت العلّه واحده يستكشف منها أنّ معلولها واحد ، وهو المسمّى ببرهان اللّم في مقابل الأوّل المسمّى ببرهان الإنّ .

وحيث أنّ الغرض المترتب على كلّ علم أمر واحد ، كصون اللسان عن الخطأ في علم النحو ، وصون العقل عن الخطأ في التفكير في علم المنطق ، والقدره على الاستنباط في علم الأصول ، لكن نجد تعدّد موضوعات مسائل العلم الواحد فإنّه نستكشف من وحده المعلول قيام جامع بين موضوعات المسائل برغم اختلاف عنوانها .

وبعبارة أخرى : أنّ الغرض المترتب على المسائل المتشتمّه والمعدوده علماً واحداً ، غرض واحد برغم كثره المسائل ، وعليه بناءً على قاعده عدم جواز صدور الواحد عن الكثير ، لا بدّ من تصوير جامع في البين يترتب عليه غرض واحد وهو المسمّى بموضوع العلم ، وهو المطلوب .

هذا غايه ما يمكن أن يقال في وجه لزوم الموضوع للعلم برهاناً .

أقول : الإنصاف عدم تماميه هذا الاستدلال المراد في المقام ، ممّا يستلزم عدم الالتزام به محذوراً عقلياً يوجب القول بالامتناع ؛ لأنّه:

أولاً : إنّ هذه القاعده تعدّ من القواعد الفلسفيّه وتجرى بحسب ما هو ثابت

عند أهلها فى الأمور الحقيقية والعلل الطبيعيه الخارجيه ، لا فى مثل العلوم التى ليست حقيقتها إلا أموراً اعتباريه متولده من أفكار العقلاء والعلماء ، حيث يبحثون عن الأشياء الخارجيه أو الاعتباريه العقلانيه وما ينشأ منهما ويترتب عليهما سلسله من المسائل والقضايا ، بحيث لولا- وجودها الكتبي فى الخارج - من الكتب التى تضبط هذه المسائل - كانت معدومه بمعدوميه صاحبها ومبدعها ومبتكرها ، فهذه العلوم كلها بلا- استثناء يكون من الأمور الاعتباريه العقلانيه ، وفى مثلها لا مجال لجريان القواعد البرهانيه المتعلقة بالأشياء الواقعيه المتأصله ، فتطبيق تلك القواعد الفلسفيه على المقام يعدّ خلطاً فاحشاً واشتباهاً واضحاً .

مضافاً إلى أنّ هذه القاعده تعدّ من القواعد الجاربه فى البسائط بالنسبه إلى مقام الإصدار والإيجاد ؛ أى ليس فى استطاعه الأمر البسيط أن يكون علّه لإيجاد الأمور المركبه المتكثّره، وليس الموضوع فيالعلم علّه لوجودالغرض كما لا يخفى.

وثانياً : إنّ المحذور لا- يرتفع بمجرد جعل الموضوع للعلم بحيث يكون هو المؤثر فى تحصيل الغرض ، لأننا نقول لو لم نسلم ذلك فإنّ لازمه فى نفس الموضوع الواحد ، وأما فيما نحن فيه فإنّه مع تشتت المسائل وتنوعها يستحيل فرض وحده الموضوع ، فيعود الإشكال مرّة أخرى .

وفيه : ما قاله من أنّه بالنسبه إلى المسائل يكون من قبيل الكلّ إلى أجزائه ممنوع ؛ لوضوح أنّه ليست المسائل بمنزله الأجزاء لموضوع العلم ، بل إن كانت فهى تعدّ من قبيل الكلّي لأفراده وجزئياته .

نعم ، يمكن الجواب عنه بأنّه أمرٌ متفرد ، وإن كان منتزعاً عن أمور كثيره ، إلا- أنّ نسبه الأفراد الذاتيه من الموضوعات فى المسائل نسبه انطباق الكلّي على

أفراده لو صححنا ذلك .

وتفصيل البحث موكول إلى الأبحاث القادمة .

إذا عرفت ما ذكرنا ، تبين أنه لا- يجب الالتزام بوجود الموضوع عقلاً- ، بحيث لولاه للزم محذوراً عقلياً ومحالاً لئياً ، كما أنه لا يلزم من القول بوجود الموضوع في العلوم مطلقاً محذوراً كذلك ، وما ذكر من استحالته ينحصر في عدّه أمور وهى :

أولاً : ما ذكره المحقق الخوئي في محاضراته بقوله :

(لو سلّم ترتّب الغرض الواحد على نفس مسائل العلم الواحد ، فلا يكاد العقل أن يكشف عن جامع واحد مقولى بينهما ، ليقال إنّ ذلك الواحد يكشف عن جامع كذلك بين موضوعاتها بقاعده السنخيه والتطابق ، ضروره أنه كما لا يعقل وجود جامع مقولى بين الأمر الاعتبارى والأمر التكويني ، كذلك لا- يعقل وجود جامع بين أمرين اعتباريين أو أمور اعتباريه ، فإنه لو كان بينها جامع لكان من سنخها لا- من سنخ الأمر المقولى ، فلا كاشف عن أمر وحدانى مؤثر فى الغرض ، فإنّ التأثير والتأثر إنّما يكونان فى الأشياء المتأصله كالمقولات الواقعيه من الجواهر والأغراض .

وثانياً : إنّ موضوعات مسائل علم الفقه على أنحاء مختلفه فبعضها من مقوله الجوهر كالماء والدم والمنى وغير ذلك ، وبعضها من مقوله الوضع كالقيام والركوع والسجود وأشباه ذلك ، وثالث من مقوله الكيف المسموع ، كالقراءه فى الصلاه ونحوها ، ورابع من الأمور العدميه كما فى بابى الصوم والحجّ وغيرهما .

وقد ثبت فى محلّه أنه لا يعقل وجود جامع ذاتى بين المقولات كالجواهر

والأعراض ، لأنها أجناس عاليه ومتباينات بتمام الذات والحقيقه ، فلا اشتراك بين مقوله الجوهر مع شىء من المقولات العرضيه ، ولا بين كل واحد منها مع الأخرى ، وإذا لم يعقل تحقق جامع مقولى بينها ، فكيف يمكن تحقق ذلك بين الوجود والعدم .

وملخص ما ذكرناه أمران :

الأول : أنه لا دليل على اقتضاء كل علم وجود الموضوع ، بل سبق أن حقيقه العلم عباره عن جملة من القضايا والقواعد المختلفه بحسب الموضوع والمحمول التى يجمعها الاشتراك فى الدخل فى غرض واحد ، دعى إلى تدوينها علما .

والثانى : أن البرهان قد قام على عدم إمكان وجود جامع مقولى بين موضوعات مسائل بعض العلوم كعلم الفقه والأصول) ، انتهى كلامه .

أقول : لا يخفى أن المحقق الخوئى بعد تقسيم الأغراض إلى ثلاثة أقسام من الشخصى والنوعى والعنوانى قال : (فعلى الأول : يكون متعلق الغرض أمراً واحداً وهو ملاحظه مجموع المسائل بما هو مجموع نظير الغرض المترتب على المركبات الشرعيه كالصلاه أو العرفيه كالمعجونات ، فتكون نسبه المسائل إلى الغرض كنسبه الجزء إلى الكل) ، ثم قال : إن مقامنا من هذا القبيل .

وعلى الثانى : - وهو الصحيح - يكون الغرض نوعياً ، مع أن الغرض فى علم الأصول هو القدره على الاستنباط حيث تباين بين ما يحصل من مباحث الألفاظ وبين القدره الحاصله من جهه الاستلزامات العقلية التى كانت على أساس البت والقطع ، وبين القدره الحاصله من الحجج والأمارات المبتيه على الظن ونحوه ، وعليه فكيف يمكن تصوير الجامع المقولى بين الأمور المتباينه؟

وعلى الثالث : يكون أسوء حالاً من الثاني ، لأنه أمر عنواني وهو أمر اعتباري ، فلا يعقل تصوير جامع مقولي فيه ، وليس الغرض الواحد داخلاً في شيء من الثلاث .

وفيه : إذا كان الغرض من علم الأصول هو قدره على الأمور المذكوره ، فإنّ اختلاف ذلك لا يؤثّر في أصل وحده الغرض ، فجعل الغرض الواحد بمنزله الكلّي ومتعلّقاته كالأفراد بالنسبه إليه لا يستلزم محذوراً عقلياً، خاصّة إذا اعتبرناه من العناوين الاعتباريّة الناشئه من قبل اعتبار المعبر في خصوص تلك المسائل .

وثالثاً : لو جعلنا موضوع العلم هو الجامع بين المحمولات ، كما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره فيرد عليه ما أورده المحقّق الخميني - سلّمه الله - من أنّ الجامع الذي يتصوّر يكون من الأجناس العاليه ، هو من المعاني الإسميه ، ولها وجود استدلالى ، مع أنّ الحرمة والوجوب وأمثال ذلك من الأحكام تعدّ من المعاني الحرفيه ، أى لا وجود مستقلّ لها لأنّها منتزعه من أمر الشارع ونهيه بقوله افعل أو لا تفعل ، فكيف يمكن تصوير جامع لتلك المعاني ، مع وجود المباينه بين الوجودين؟!

أقول : والجواب عن هذه الإشكالات متوقّف على البحث عن الأمر الثاني من الجبهه الثالثه ، وهو بيان تعريف موضوع العلم .

وقد اشتهر في ألسنه أهل المعقول بأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه .

أقول : إنّ توضيح هذا التعريف يحتاج إلى تقديم مقدّمه موضحه لبيان أقسام العرض وبيان ما به التفاوت فيه :

فَنقول : العوارض جمع للعرض ، والعرض عبارته عن حمل شيء على شيء وكونه ملتحقاً به ، والعارض على الشيء قد يكون بلا واسطه شيء آخر وقد يكون مع الواسطه .

ففى الأوّل: قد يكون الشيء عارضاً على الماهية فقط دون الوجود كعروض الزوجية على الأربعة .

وقد يكون الشيء عارضاً على الشيء بوجوده الخارجى نظير عروض الإحراق والحرارة على النار .

وقد يكون الشيء عارضاً عليه بوجوده الذهنى ، كعروض الكلية على الإنسان حيث لا يعرض على وجوده الخارجى لأنّ وعاء الكلية والجزئية ليس إلاّ الذهن .

هذا كلّه للعارض على الشيء بلا واسطه فيه أصلاً .

وأما الثانى : وهو العارض على الشيء لكن مع واسطه شيء آخر وهو أيضاً على ثلاثه أقسام :

تارة : تكون الواسطه فى الثبوت نظير عروض الحرارة على الماء بواسطة النار ، حيث أنّ واسطية النار للحرارة على الماء تكون ثبوتياً .

وأخرى : تكون الواسطه فى الإثبات ؛ أى فى المبادئ التصديقية نظير واسطه حدّ الوسط فى الصغرى فى ناحيه المحمول لإثبات الموضوع والأصغر على المحمول والأ-كبر فى الكبرى فى الشكل الأوّل من القياس ، كقولنا العالم متغيّر ، وكلّ متغيّر حادث ، فالعالم حادث ، فإنّ التغيّر فى القضيتين وهما الصغرى والكبرى هو واسطه لإثبات الحادثية على العالم ، وتسمّى بالواسطه فى الإثبات .

وثالثه : تكون الواسطه فى العروض ، أى يكون العروض أولاً وبالذات متوجّهاً على شىء ، ثمّ ثانياً وبالعرض على الآخر ، حيث يطلق على مثل هذا العروض بالعنايه والمجاز ، بل قد يقال بأنّ الإسناد هنا كذب نظير إسناد الحركه إلى الجالس فى السفينه ، أو إسناد الجريان إلى الميزاب ، إذ من الواضح أنّ الإسناد والحركه حقيقه وأولاً وبالذات متوجّه إلى السفينه وفى الجريان إلى الماء ، وثانياً وبالعرض إلى الجالس والميزاب ، وهو مجازى كما لا يخفى .

ثمّ العرض بتقسيم آخر ينقسم إلى قسمين : عرض ذاتى ، وعرض غريب .

والعرض الذاتى الذى كان مورد اتفاق أهل المعقول يكون على ثلاثة أقسام :

قسم : ما يكون عارضاً على شىء بلا واسطه شىء لا فى الثبوت ولا فى غيره ، مثل عروض الحراره والإحراق على النار .

وقسم : ما يكون عارضاً بواسطه أمر مساوٍ داخلى مثل عروض التكلم على الإنسان بواسطه كونه ناطقاً .

وقسم : ما يكون عارضاً على شىء بأمرٍ مساوٍ خارجى مثل عروض الضحك على الإنسان بواسطه التعجب .

وهذه الثلاثه عرض ذاتى عند المشهور قطعاً .

وأما العرض الغريب الذى كان مورد وفاق المشهور ، أربعه :

الأول : العارض على الشىء بواسطه العروض ، مثل الحركه العارضه على الجالس فى السفينه بواسطه السفينه .

الثانى : العارض على الشىء بأمرٍ خارجى أخصّ ، مثل عروض الضحك

على الحيوان بواسطة كونه ناطقاً .

الثالث : العارض على الشيء بأمرٍ خارجيٍّ أعمّ ، مثل عروض التعب على الإنسان بواسطة كونه ماشياً .

الرابع : هو العارض على الشيء بأمرٍ مباين ، كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار .

فهذه هي الأقسام الأربعة في العرض الغريب فيكون المجموع في العرضيين سبعة أقسام .

ولكن الذي وقع الخلاف فيه ، هو ما يعرض للشيء بواسطة جزء أعمّ داخليٍّ كعروض الحساسيه على الإنسان بواسطة الحيوانيه ، فالقدماء عدّوه من الأعراض الغريبه ، وتبعهم جماعه من المتأخرين ، ولكن المشهور من المتأخرين عدّوه من الأعراض الذاتيه .

وأما ما يعرض للشيء بلا واسطه ، وكان أعمّ من المعروض أو أخصّ منه ، فلم يلتفتوا إلى كونهما من العوارض ، فصار ذلك منشأ لاستيحاش بعضهم من عدّهما من العوارض الذاتيه ، كما قد صرح بذلك المحقّق المشكيني في حاشيه الكفايه ، ولذلك أُشير إلى دفعه بقولهم : إنّ العرض الذاتى هو ما لم تكن له واسطه في العروض ، فذلك يوجب دخول ما لم تكن له واسطه أصلاً ، أو كانت ولكن في الثبوت في العرض الذاتى .

فإذا عرفت هذه المقدمه ، فلنعد إلى ما هو المقصود في المقام ، وهو أنّه حيث قد اشتهر بينهم أنّ العرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته أو لأمرٍ يساويه أشكل عليه الأمر ، حيث رأوا أنّ أكثر محمولات العلوم

عارضه لنوع من الموضوع أو صنف منه ، فتكون هذه المحمولات عوارض غريبه بالنسبه إلى موضوع العلم ، لأنها لم تعرض لموضوع العلم بنفسه ، بل يعرضه بواسطه أمرٍ أخصّ .

ولهذا السبب بما أنّ هذا التعريف لا- يصدق بظاهره لمسائل العلوم سواءً بالنسبه إلى محمولات موضوعاتها ، لأنّ محمولات المسائل يعرض أوّلاً على موضوعات المسائل ، ثمّ تعرض ثانياً على موضوع العلم بواسطه موضوعاتها ، فلازم ذلك كونها عرضاً غريباً له ؛ لأنّ عروض شيءٍ للشيء بواسطه أمرٍ أعمّ أو أمرٍ أخصّ - كما هو في المقام - يكون عرفياً ؛ لأنّ عروض الرفع مثلاً على الكلمه يكون بواسطه الفاعليّه التي هي أخصّ من الكلمه التي هي أعمّ ، فيكون عرضاً غريباً لها ، إذ الغرض إنّما يكون فيما إذا عرض للشيء بدون أمرٍ آخر ، فهذا الإشكال ألزم أصحابنا إلى البحث عمّا يبعدهم عنه .

والذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» في المقام ، أنه قد عدل عن التعريف المشهور عند الفلاسفه ، وقال : أى بلا واسطه في العروض ، حيث أنه قدس سره أراد بذلك بأن عروض الشيء على الشيء إذا كان بلا واسطه في عرضه ، ولو كان مع الواسطه في الثبوت ، فهو عرض ذاتي له ، فعليه يكون عروض الحركه على الجالس في السفينه عروض عرض غريب ، لأنّ الحركه تعرض أوّلاً وبالذات على السفينه ، وثانياً وبالغرض على جالسها .

وأما إذا لم يكن كذلك فهو ذاتي ، ولو كان بواسطه أمرٍ خارج عن ذات المعروض ، مثل الحراره العارضه على الماء بواسطه المجاوره مع النار ، فإنّ المجاوره التي كانت واسطه في ثبوت الحراره للماء تعدّ خارجه عن حقيقه الماء

وذاوته ، ولكن مع ذلك فهو عرض ذاتي له ، لأنَّ الحرارة لا- تتوجَّه أولاً وبالذات إلا إلى الماء ، فضلاً عن الواسطه التي كانت واسطه في الثبوت ، سواء كان أمر أخصّ أو أعمّ أو مساوياً ، مثل عروض الضاحكيه للحيوان بواسطه الإنسانيه الذي كان العروض بواسطه الإنسانيه أخصّ من الحيوان ، أو عروض الحسّاسيه للإنسان بواسطه أمر أعمّ كالحيوانيّه ، أو عروض الضاحكيه للإنسان بواسطه التعجّب التي تساوى مع الإنسان .

وعليه فإنّ جميع هذه الأقسام تعدّ عرضاً ذاتياً عند المحقّق الخراساني قدس سره فحينئذٍ يكون عروض محمولات المسائل على موضوع العلم عرضاً ذاتياً له ، لعدم كون موضوعات المسائل إلا- واسطه في الثبوت لا- العروض ، فحيث أنّه كان خلاف ما اصطلاح عليه أهل الفنّ لأنّهم اتفقوا على أنّ عروض الشيء بأمر أخصّ أو أعمّ على شيء آخر يعدّ عرضاً غريباً ، والاختلاف إنّما حدث بينهم في العروض بالأمر المساوي ، حيث قد زعم بعض كونه عرضاً غريباً خلافاً للآخرين من اعتباره ذاتياً ، فحيث لم يكن هذا التفسير مرضياً عند الأصوليين ، لا سيما عند المتأخّرين ، بل لم يكن مفيداً للتخلّص عن بعض ما سيدكر من الإشكالات العقليّه والمحاذير البرهانيّه ، سلك المتأخّرين من الأصوليين مسلكاً آخر ، فذكر بعض المحقّقين كصاحب كتاب «درايه النهايه» بأنّ صدر المتألّهين قدس سره قد أجاب عنه(١) بأنّ الأعراض الذاتيه للأشياء وما بمنزلتها ربما تكون أعراضاً ذاتيه للأجناس وما بحكمها ، وربما لا تكون ، بل تكون غريبه عنها .

بيان ذلك : إنّ ميزان العرض الذاتى أن لا يتوقف لحوقه لموضوع العلم على صيروره الموضوع نوعاً متهيئاً الاستعداد لقبوله ، لا أن يتوقف لحوقه له مع سبق اتّصافه بوصف مطلقاً ، ولو كان سبقاً ذاتياً رتبياً ، مثلاً يكون موضوع علم المعقول هو الموجود ، فإنّه ينقسم إلى الواجب والممكن ، والممكن إلى الجوهر والعرض - أى المقولات العرضيه - ثمّ الجوهر ينقسم إلى عقل ونفس وجسم ، فإنّ حمل الجوهرية والعقلية والنفسيه - التى كانت من محمولات المسائل - لموضوعات المسائل وهى الجوهرية فى العقلية مثلاً ، والإمكان فى حمل الجوهرية عليه ، يكون عرضاً ذاتياً للوجود الذى كان هو الموضوع فى علم المعقول ، لأنّ حمل الجوهرية على الممكن يكون فى مقام الوجود فى الخارج متّحداً مع وجود الموجوديه ، أى ليس بأن يوجد أولاً عنوان الجوهرية على الممكن ، ثمّ بعده يوجد جنسه وهو الوجود ، بل كان فى الخارج من حيث تحقّقهما فى زمان واحد ، وإن كان بحسب الرتبة والذات يكون تحقّق الوجود مقدّم على تحقّق الممكنيه ، كما هى مقدّمه على الجوهرية ، فهذا هو عرض ذاتى .

هذا بخلاف ما لم يكن العارض على الجنس ، إلاّ بعد عروضة على النوع تقدّمًا وجودياً خارجياً ، فهو عارض بعرض غريب ، وذلك نظير عروض الكتابه للحيوانيه ، فإنّها لا تعرض عليها إلاّ بعد فرض الوجود الإنسانيه ، أى تخصّص الحيوانيه بخصوص الإنسانيه وجوداً خارجاً أولاً ، ثمّ يعرضها الكتابه ثانياً وبالعرض ، فإنّه يكون عرضاً غريباً .

فعلى هذا المعنى ، لا فرق فى الذاتى وغيره بين كون الواسطه أمراً أعمّ أو أخصّ ، لأنّ الملاك حينئذ هو وحده الوجود واتّحادهما معاً فى مقام العروض ،

فهو ذاتي ولو كان بواسطة أمر أعم أو أخص ، وعدمها وعدم الاتحاد فهو غريب ، وإن لم يكن له الواسطه بأمر أعم أو أخص .

ثم قال المحقق المذكور بعد ذلك : بأن هذا الجواب وجيه ، لكن لا يجرى في جميع العلوم ، نعم يصح في مثل موضوع علم المعقول ، وأمّا في مثل علم الفقه والنحو والصرف لا يمكن الالتزام بذلك ، لوضوح أنّ موضوع علم الفقه هو فعل المكلف ، وفي النحو هو الكلمه ، والأحكام في الشرع عباره عن الحرمة والوجوب ونظائرها ، وفي النحو هي المرفوعيه والمنصوبيه ، حيث يحمل الوجوب على الصلاه أو الصوم وغيرهما ، والمرفوعيه على الفاعليه والمفعوليه ، وهما متباينان في الوجود ، لوضوح مباينه فعل المكلف مع الحكم الشرعي ، وليس بمنزله العقلية بالنسبه إلى الجوهرية ، وهكذا مباينه المرفوعيه مع الكلمه وجوداً ، فلا بد من البحث عن جواب آخر .

فأجاب عنه : بأن موضوع علم الفقه ليس فعل المكلف بما هو ، بل من حيث الاقتضاء والتخيير ، وكذا في علم النحو ليس الموضوع الكلمه بل من حيث الإعراب والبناء ، والحيثيات المذكوره لا يمكن أن تكون حيثيات لاحقه لموضوعات المسائل ، لامتناع أخذ مبدأ محمول المسأله في موضوعها ، وإلاّ لزم عروض الشيء لنفسه ، بل المراد استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه ، وهذه حيثيه سابقه لا لاحقه .

فالكلمه من حيث الفاعليه مثلاً مستعدّه للحقوق المرفوعيه عليها ، ومن حيث المفعوليه للمنصوبيه ، وهكذا فعل المكلف من حيث الصلاتيه مستعدّه للحقوق التكليف الاقتضائي مثلاً ، فحيث صار عروض المحمول على موضوع

العلم على سائر العلوم أيضاً عرضاً ذاتياً .

ثم استخلص رحمه الله بعدم لزوم حفظ العرض الذاتى فى تعيين الموضوع لكل علم ، بل قد يكون فى العلم له موضوعاً لوجود جامع ذاتى بحيث يكون موضوع العلم عين موضوع مسائله ، وقد لا يكون كذلك .

وبالجملة: يكون العلم عبارة عن مجموعه من القضايا المختلفه ، يجمعها غرض واحد ، وهذا الغرض الواحد يكفى فى صدق العلم عليه .

هذا حاصل ما ذكره المحقق المذكور .

والتحقيق أن يُقال : بأنّ العرض يكون على قسمين ؛ إمّا فلسفى أو منطقى .

أمّا العرض الفلسفى يكون فى مقابل الجوهر ، هو عبارة عن ماهيته من شأنها أن يكون وجودها فى الخارج فى موضوع ، بخلاف الجوهر حيث أنه إذا وجد وجد لا فى موضوع ، بل قائم بنفسه .

هذا بخلاف العَرَض المنطقى ، فإنّه عبارة عمّا يكون خارجاً من ذات الشىء ومتمّحداً معه فى الخارج ، ويقابله الذاتى ، فإنّ العرض المنطقى قد يكون جوهرراً من الجواهر كالناطق بالنسبه إلى الحيوان ، وبالعكس حيث أنّ كلاًّ منهما يكون خارجاً عن ذات الآخر ويحمل عليه ، فيصدق عليه العرض المنطقى مع أنّه جوهر فلسفى ، وعليه فلو جعلنا المراد من العرض الذاتى فى تعريف الموضوع هو العرض الفلسفى فيه ، يمكن ورود الاعتراضات التى قد عرفت تفصيلها ، من الإشكال فى صدق كونها ذاتياً إذا كان مع الواسطه ، أو تعدّد الوجود فى مرحله تحقّق العرض بالنوع والجنس ، هذا بخلاف العرض المنطقى .

وأما لو لاحظنا العرض بمعناه المنطقى ، بمعنى كون كلّ شىء يكون خارجاً

عن ذات الآخر ومحمولاً- على الآخر ومّتحداً معه خارجاً من دون أن يكون عيناً ولا جزءاً له ؛ فيلزم أن يكون كلّ محمول عند كونه محمولاً- على الموضوع الإلهي بالمعنى الأعمّ ، والفاعل المرفوع والمفعول المنصوب في علم النحو تكون محمولاتها أعراضاً ذاتية لموضوعاتها ، فبذلك يحمل ويصدق على موضوع علمه من الوجود في الأوّل والكلمه في الثاني .

فعلى ذلك لا ينافي أن تكون محمولات المسائل في العلم عرضاً ذاتياً لموضوعه بذلك اللّحاظ المنطقي ، مع كونه عرضاً غريباً باصطلاح الفلاسفه ، بلحاظ وجود الواسطه بأيّ قسم منها حتّى مع تعدّد الوجود ، فذلك الجامع الذي يعتبره المعتمد في موضوع كلّ علم يكون بحيث يرتبط كلّ موضوع لمسألته ومحمولها بذلك الجامع المسّمى بالموضوع ، وقد يُسمّى بأنّه الجامع للمحمولات كما سيظهر من المحقّق البروجردى قدس سره حيث يقول : (هو الجامع لموضوعات مسائل العلم) وهو ما صرّح به غيره ومنهم المحقّق الأصفهاني في كتابه (١) ، وهو الحقّ عندنا ؛ لأنّ المحمولات بحسب النوع تعدّد من الحالات والعوارض والأحكام الانتزاعية مثل التكاليف الشرعيه ونظائرها ، وهذا بخلاف الموضوعات في المسائل فإنّها تعدّد نوعاً من الموجودات المتأصّله والموضوعات الخارجيه المنطبق عليها كالكلمه في علم النحو ، والفعل المكلف به كالصلاه في علم الفقه ، وأمثال ذلك .

وعليه فما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره لا يخلو عن إشكال .

هذا ، وقد اعترض عليه المحقق الخميني بأنه كيف يتصور جامع بين الأحكام مثل الحرمة والوجوب التي تعدّ من الأمور الانتزاعية .

هذا بخلاف ما لو جعلنا الموضوع هو الجامع لموضوعات المسائل ، فإنّها تعتبر موجوده في الخارج وبذلك تقع موضوعاً للمحمولات ومركزاً لتوارد الحالات عليها كما لا يخفى .

وبذلك يندفع الإشكال من جهه وصف الذاتيه الموجود في العرض ، لما قد عرفت أنّه كان في اصطلاح المنطقيين دون الفلاسفه ، كما يندفع عن ذلك ما قد يُقال من أنّه كيف يتصور الجامع في الأمور الاعتباريه المنتزعه ، كما أورده المحقق الخميني .

لَمّا قد عرفت بأنّ الموضوعات في المسائل بحسب النوع ليس من الأمور الاعتباريه أو الانتزاعيه ، بل تعدّ من الوجودات الخارجيه من الكلمه أو الفعل أو الجوهر والجسم وأمثالها .

فضلاً عن أنّ تصوّر الجامع للأُمور الاعتباريه لا يكون إلّا اعتبارياً أيضاً ، ولا محذور فيه ، كما قد يعتبر عنوان جامع اعتباري للحكم الإلزامي الشامل للوجوب والحرمة ، دون حكماً غير إلزامي جامعاً للأُمور الثلاثه الباقيه من الاستحباب والكراهه والإباحه ، حيث لا محذور فيه ولا استحاله .

نعم ، المحذور المحتمل في المقام هو فيما إذا كان اعتبار الجامع بين أمور تكويته وأُمور اعتباريه حيث يصعب ذلك لعدم وجود السنخيه في الأفراد الداخله تحت الجامع .

مع أنّه لا يخفى عليك بأنّ تصوّر الجامع الذي يكون مداراً للعلوم ، لم يكن

إلا- فعلاً- من أفعال العقل ، حيث يتصوّر العقل عنواناً يكون مركزاً لتعلّق المحمولات عليه حقيقه ، ويتوارد الحالات عليه خارجاً ، فيسمّى ذلك جامعاً وموضوعاً ، ولعلّ اعتبار ذلك عند العقلاء من جهة مراعاة المسائل واجتنابها عن التشتت ، وعدم انحرافها عن الجبهة المبحوثة التي تعلّق الغرض بها ، فهو أمرٌ معقول وإن كانت أفراده مختلفه بحسب النوع ، فتأمل .

والشاهد لذلك ملاحظه أنّ أهل الاصطلاح قد يزيدون في تعريفاتهم قيد الحيثية، فيقولون موضوع علم النحو هو الكلمه من حيث الإعراب والبناء ، وموضوع علم الصرف هو الكلمه أيضاً من حيث الصّحّه والإعتلال ، وليس ذلك إلا- من جهة أنّهم يلاحظون شيئاً واحداً يكون موضوعاً لعلمين فيحاولون تمييز بعضها عن بعض من خلال التعريفين المذكورين .

فظهر من جميع ما ذكرنا ، عدم امتناع فرض الجامع بين الموجودات المتأصّله ، ولا بين الأمور الاعتبارية .

وأما فرض الجامع بين الأمور الاعتبارية والموجودات المتأصّله ، فلو سلّمنا امتناعه ، لكن لا حاجة لفرض مثله في موضوع العلم أصلاً ، لما قد عرفت بأنّ عمده موضوعات المسائل تعدّ من الموجودات الخارجيه والموضوعات الواقعيه ، والاعتبار والانتزاع حتّى لو فرض وجودهما، إنّما يكون ذلك في طرف المحمولات ، نظير الأحكام الشرعيه في علم الفقه حيث لم نلتزم بوجود جامع لها ، حتّى يقال بالامتناع ، وإن لم تكن المحمولات أيضاً أجنبيّاً عن الموضوع لسبب ارتباط موضوعات مسائلها بها، حيث أنّها مرتبطه بالموضوعات ، ولهذه العلّة ترتبط بالموضوع المسمّى بالجامع في العلم .

كما أنّ إشكال: (عدم إمكان فرض جامع بين الأمور الوجوديّة والعدميّة، من جهة أنّ علم الفقه علم مركّب عن مثل الصلاه والزكاه ونظائرها من الأمور الوجوديّة، أو الصوم والحجّ المركبان من عدد من التروك وهى أمر عدمى ...).

غير وجيه: لوضوح أنّه لا- نجد فى الفقه عبادته أو عمل لم يكن مركّباً من أمر وجودى، لوضوح أنّ الأعدام بما هى لا أثر لها، والآثار إنّما تكون حاصله ومرتّبته على الأمور الوجوديّة. نعم، تلك الأعدام ترتبط بعضها مع بعض من جهة عدم تحقّق وجود المبطل والمانع، وهو المسمّى بالتيه التى تعدّ عملاً قلوبياً وفعالاً نفسانياً فى الصوم وسائر الأعمال والأفعال، وكذلك التيه فى الحجّ، فاعتبار الجامع إنّما هو باعتبار ذلك الوجود فى كلّ من العبادات، وهو واضح وقد عرفت عدم وجود محذور فى تصوّر الجامع أصلاً.

وبذلك ثبت أنّ فرض وجود الموضوع لكلّ علم - كما جرت عليه عادة القدماء والمصنّفين فى كلّ علم - ليس بمحال وممتنع؛ بل دعوى وجوده غير بعيدة حتّى فى مثل الجغرافيا - خلافاً لما قاله المحقّق الخمينى من عدم وجود موضوع كلّى له -، لإمكان فرض الموضوع الكلّى له بحسب ما يستفاد من اللغويين فى تعريفه من أنّ موضوعه هو الأرض من الجهات الطبيعيّة والسياسيّة والاجتماعيّة، راجع قاموس «فرهنگ معين» مادّه الجغرافيا تجد أنّه يذكر له موضوعاً يحول حوله جميع المسائل المتعلّقه بهذا العلم.

فحينئذٍ يمكن فرض أن يكون الموضوع فى علم الأصول ما يمكن انطباقه على كلّ مسأله من مسائله، فيجب حينئذٍ ملاحظه أنّه كيف يتمّ هذا الانطباق، وهل هو كانطباق الكلّى الطبيعيّ وصدقه على أفراده، - كما ادّعا المحقّق

الخراساني في كفايته - أو على نحو آخر كما عليه بعض الأصوليين ، هذا ما نبحت عنه في الأمر القادم .

الأمر الثالث : في بيان كفيته صدق الموضوع على أفرادها التي هي موضوعات مسائله .

فقد ذهب صاحب «الكفايه» إلى أنّ نسبه الموضوع إلى موضوعات المسائل كنسبه الكلّي الطبيعي إلى أفرادها ، خلافاً لبعض الأعاضم - وهو المحقق البروجردى - حيث التزم بأنّ الموضوع هو الجامع بين المحمولات لا- الموضوعات ، وأنّ نسبه إلى أفرادها كنسبه تغاير العرض مع معروضه ، لما قد عرفت بأنّ المحمولات لها جامع وهو عبارته عن خصوصيات الموضوعات التي هي خارجه عن حقيقه ذات الموضوعات ومحمولاً عليها ، فلا يكون ذاتيه .

كما أنّ المحقق الخميني أورد على صاحب «الكفايه» بأنّ موضوعات العلوم قد لا تكون كلياً حتّى تكون نسبتها مع الموضوعات كنسبه الطبيعي مع أفرادها حيث يغير مفهوماً ويتحد معه خارجاً ، ثمّ مثل لما ادّعاه بعلم الجغرافيا والتاريخ والطب وعلم العرفان ، وقد أكد في مثل علم العرفان بأنّ موضوعه هو الله تبارك وتعالى ، وهو باطل لعدم إمكان تعقل الكلّي فيه سبحانه ، تعالى الله من ذلك علواً كبيراً ، انتهى ملخص كلامه .

ولكن الإنصاف أن يُقال : حيث اخترنا كون الجامع المسمّى بالموضوع جامعاً للموضوعات دون المحمولات ، فلا نأبى بأن يكون ذلك منطبقاً على الموضوعات كانباق الكلّي على أفرادها ، إلاّ أنّه حيث لم يكن من الحقائق الواقعيه المتأصله -

نظير الإنسان والحيوان اللذان يعدّان كلياً ذاتياً لأفراده - والأولى في التعبير عنه أن يُقال : إنّه بمنزله الكلي الطبيعي بالنسبه إلى أفرادها ، فالكلمه تكون بمنزله الإنسان الذى ينطبق على أفرادها ، فمصاديق الكلمه الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغيرها، ويكون انطباقها عليها نظير انطباق الإنسان على زيد وعمرو وبكر وخالد ، وهذا المعنى ثابت فى جميع العلوم حتّى فى الجغرافيا والطب بل العرفان أيضاً ؛ لوضوح أنّه قد عرفت أن ليس ذات الأرض أو البدن أو الله جلّ وعلا موضوعاً حتّى يقال بعدم إمكان تعقل الكليه أو عدم تحقّقها ، بل الموضوع فى هذه الأمور هو المتحيّث بالحيثيه المستعدّه بتوارد الحالات والمحمولات عليه من البتّ فى صفات الجلاله والجماليه لله التى لها دخل فى معرفه الله ، وهكذا من خصوصيات الحالات الوارده على جسم الإنسان من الأمراض والأسقام التى لها دخل فى معرفه البدن ، وهكذا الحالات الاجتماعيه والسياسيه وغيرها من الأمور المتعلّقه بمناطق الأرض المختلفه وأفرادها من جهات مختلفه ، فإنّ جميعها تكون موضوعاً لعلم الجغرافيا ، وهذا هو الحقّ ولا ينافى كون الأمور المذكوره عَرَضاً منطقيّاً ، لما قد عرفت من أنّ محمول كلّ مسأله عارض على موضوعها وخارجاً عنه ومتّحداً معه فى الخارج ، وموضوع المسأله أيضاً هو عين موضوع العلم نظير عينيّه الكلى مع أفرادها ، ومتّحداً معه فى الخارج ، وإن كان يغيّره مفهوماً ، فالمحمول على موضوع يكون محمولاً - على موضوع العلم أيضاً حقيقه ، وهو عَرَض منطقى ، ولو كان بلحاظ العرض الفلسفى عرضاً غريباً لكونه يعدّ عرضاً على الموضوع بالواسطه ، كما لا يخفى .

الأمر الرابع ، وهو أنّ تمايز العلوم هل يكون بتمايز الموضوعات كما عليه القدماء من الأصوليين ، أو بتمايز الأغراض كما عليه صاحب «الكفايه» ، أو بتمايز الموضوعات المراد منها تمايز الحثيات ، كما هو المستفاد من كلام المحقق الأصفهاني قدس سره والنائني في «فوائد الأصول» .

وقد ثبت ممّا ذكرناه في الأمر الثالث أنّ الحقّ ما التزم به المحققان النائني والأصفهاني لما عرفت تفصيلاً أنّ حقيقه التمايز في نهايه الأمر يرجع إلى تمايز الحثيات ، فمتى كان موضوع العلم مشتركاً بحسب الظاهر بين العلمين أو العلوم - كالكلمه التي تعدّ موضوعاً لعلم النحو والصرف والمعاني - فالحاق قيد الحثيه من تعيينات الإعراب - من الرفع والنصب والجرّ - في النحو ، أو من حيث الصحه والاعتلال في الصرف ، ومن حيث الفصاحه والبلاغه في المعاني والبيان ، يوجب تمايز كلّ واحدٍ من الآخر ، ويرفع المحذور ، وبذلك تندفع جميع الإشكالات المتوهمه في موضوع العلم . بقى أن نشير إلى اعتراض وارد في المقام وهو

إن قلنا : بأنّ الذات مأخوذه في المشتقّ وأنّ الفرق بينه وبين المبدأ باللابشريطيه في المبدأ والبشرط اللائيه في المشتقّ ، فإنّ اللابشرط لا يأبى عن الاتّحاد مع غيره يكون الموضوع متّحداً مع المحمول ، وتكون الهوهويه متحقّقه فيها ، والقضيه حاكيه عنها وقضيه عرضيه الحمل إنّما هي بالنظر الدقيق البرهاني كموجوديه الماهيه بالعرض .

فتحصّل من جميع ما بيّناه أنّ تلك القضايا الحملية بجميع أقسامها حاكيه عن الهوهويه ، وهيئتها وضعت للدلاله عليها بحكم التبادر ، فلا تكون النسبه في مثل تلك القضايا موجوده لاستلزامها المحال ونقض المطلوب كما عرفت ، فلا

يكون صدق القضية وكذبها ملحوظاً مع النسبه بالمطابقيه وعدمها كما عليه القوم ، بل يكون ملاكه من هذه الحيثيه بملاحظه حال مجموع القضيه مع الواقع بكونه صادقاً أم لا ، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

فإذا عرفت عدم وجود النسبه فى الواقع ونفس الأمر المحكى ، فلا- وجه لوجودها فى القضايا الحكائيه من اللفظيه والمعقوله والمفهوميّه مع كونها تابعه للقضيّه الواقعيّه ونفس الأمر به كما لا يخفى ، مع أنه لو فرض اشتمال القضيه اللفظيه على النسبه دون الواقع ونفس الأمر لا يستلزم كون القضيه كاذبه ، لعدم مطابقه اللفظيه مع الواقعيّه وما هو موجود فى الخارج والذهن ، فإذا لم تكن النسبه فى القضيه اللفظيه فما ظنك بما يفهم منها؟

وأما القضايا المؤوله من الحمله التى يتخللها الأداة والحروف مثل (زيدٌ على السطح) و (زيدٌ له البياض) فهى مشتمله على النسبه ؛ لأنه كما يكون لكل من (زيد) و (السطح) وجود فى الخارج ، فكذلك لكونه وحصوله على السطح نحو وجود وتحقق فى الخارج ، فإذا كان فى الواقع نسبه موجوده والقضيّه فيه مركبه من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، فكذلك يكون سائر القضايا التابعه من اللفظيه أو المعقوله والمفهوميّه .

هذا ومن جهه أخرى تطلق على هذه القضايا المؤوله؛ لأنها ليست حمله بل تؤول إليها فإن قوله : (زيد فى الدار) يؤول إلى زيد حاصل أو قائم أو مستقرّ فيها .

فتحصّل أنّ الهيئه فى القضايا الحمله غير المؤوله وضعت للدلاله على الهوهويه التصديقيه قبال الهوهويه التصوريه الموجوده فى المركبات الناقصه التى مفادها أنّ المحمول عين الموضوع ، وكان صدق القضيه وكذبها يدور مدار صحتها

فى الواقع من الهوهويّه وعدمها .

كما أنّ الهيئه فى القضايا المؤوّله وضعت للدلاله على تحقّق النسبه دلالة تصديقيه فى قبال ما كانت الدلاله للنسبه التصوريه فى المركّبات الناقصه ، وهنا يكون صدق القضيه وكذبها على صدق النسبه وكذبها بالمطابقته وعدمها ، فعلى هذا كلّ منهما تشتمل القضيه الحمله على التصديق لا محاله على الاختلاف فى المتعلّق من الهوهويّه أو من ثبوت النسبه .

هذا حال القضايا الحمله فى الموجبات بقسميها .

وأما السوالب ، فلا- تشتمل على النسبه مطلقاً ، سواء كانت من الحمله غير المؤوّله ، أو الحمله المؤوّله ؛ لأنّ ذات السلب إنّما يدلّ على سلب الحمل ونفى الهوهويّه التصديقيه فى الحملات غير المؤوّله ؛ لا على حمل السلب أو حمل هو السلب كما يتوهم ، فقولنا : (زيد إنسان) حمل يدلّ على الهوهويّه و(زيد ليس بحجر) سلب حمل يدلّ على نفي الهوهويّه .

وأما السوالب فى الحمله المؤوّله ، كقولنا : (زيد ليس فى الدار) و(عمرو ليس له البياض) فحرف السلب يرد على الكون الرابط فيسلب به الكينويّه فى الدار ، ولهذا ترى أنّ فى القضيه السالبه المحصّله مثل (زيد ليس له البياض) يدلّ اللام على الإضافه ، وحرف السلب على سلب تحقّقها ، فورود حرف السلب عليها يدلّ على أنّها لنفس الإضافه لكن لا بمعنى كونها ماهيه كليّه ، بل بمعنى نفي الإضافه الجزئيه بين الشئيين ، فحرف السلب يرد على الكون الرابط ، فإذا سلبه صارت الإضافه مسلوبه بالتبع ، فأداه الإضافه والنسبه تدلّ على معانيها فى القضايا السالبه والموجهه على سواء - لكن القضايا الموجهه تدلّ على تحقّقها

بدلاله تصديقيته والسالبه على سلبه كذلك، وفي كليهما تكون الدلاله التصديقيه لهيئه الجمل الخبريه .

ولا يخفى أنّ القضيه المؤوله وإن اشتملت على النسبه والإضافه، إلاّ أنّ القضيه لا تتقوم بهما ، بل فى جميع القضايا لا تفيد الإضافه والنسبه اللتان هما مدلولوا الحرف إلاّ معنى تصوّرياً ، لا دخل لهما فى صيروره القضيه قضيه ، وتاميه القضيه إنّما هى بهيئه القضيه والجمله وهى مختلفه باختلاف الهيئات ، ولهذا السبب نجد أنّ الإضافه والنسبه موجودتان فى قولنا : (زيد فى الدار) وقولنا : (إن كان زيد فى الدار فعمرو على السطح) ، مع أنّ الجمله فى المثال الأول تامه ، وفى المثال الثانى ناقصه، وليس ذلك إلاّ لاختلاف الهيئه ، فإنّ هيئه (زيد فى الدار) فى المثال الأول تدلّ على المعنى التصديقى، وقد أخذت هذه الجمله شرطاً فى المثال الثانى ، ودلاله هيئه الجمله الشرطيه تخالفها ، فإنّها تدلّ على أنّه إن كان زيد فى الدار فعمرو على السطح .

فتحصّل أنّ هيئات الجمل التامه على اختلافها - موجباتها وسوالبها - وهى التى تصير القضيه قضيه ، وتكون مدار الصدق والكذب، وتحكى حكايه تصديقيه عن ثبوت الشئ أو لا ثبوته كذلك فى الحملات المؤوله .

هذا تمام كلامه ، فجزاه الله عن الإسلام وأهل العلم أفضل الجزاء وأوفاه .

أقول : والذى يختلج بالبال فى تحقيق هذا المقال والله العالم بحقيقه الحال ، هو أن يُقال إنّ توضيح الأمر يتطلّب تقديم مقدّمه موضحه لما هو المقصود والمراد فى المقام ، وهى :

إنّ القضيه لا تطلق إلاّ على ما تكون مركبه من شيئين، ولعلّ وجه التسميه

كان لأجل طلب كلّ جزء منها للآخر ، حيث لا يقال لشيء مفرد واحد مثل زيد قضيه إلاّ بنوع من العنايه والمسامحه بلحاظ ما هو المقدر فيه ، كما يقع ذلك كثيراً في الأجوبه بالنفي والإثبات ، بنعم أو لا ، ونظائرها .

والشيئان ما لم تحصل بينهما رابطة وإضافه لا يمكن أن ينتزع منهما القضيه والتركيب ، أى لا يطلق على المفردات المتعدده من دون ربطٍ بينها أنها مركبه وقضيه ، ولذلك لا يصحّ السكوت عليها في الجملات غير العامه وإن كان إطلاق التركيب أوسع عنه ، لصحّه إطلاق التركيب على الناقصه بالنظر إلى وجود الإضافه والنسبه الناقصه فيهما ، مثل (غلام زيد) و (خاتم فضّه) مع أنّه لا يصحّ السكوت عليها .

وكيف كان، فإنّ صحّه إطلاق القضيه على التراكيب موقوفه على وجود الربط والارتباط بين مفردات الجمله وإلاّ لما صحّ ذلك .

فالقضيه لا تتحقّق بشيء واحد، كما لا تتحقّق بشيئين من دون ربط وارتباط بينهما ، فإذا تحقّق الأمران إن صحّ السكوت عليه فهي قضيه تامه ومركبه وكامله ، وإن لم يصحّ السكوت عليه فهي قضيه ناقصه وغير تامه .

كما أنّه لا- يصحّ إطلاق الحمل إلاّ- إذا كان الحمل بين الشيئين ، بأن يحمل شيء على شيء آخر فيطلق عليه الحمل ، وعلى القضيه المشتمله عليه قضيه حمليه ، إذ لا معنى للحمل في شيء واحد ، فعلى هذا يصحّ أن يُقال : بأنّ صحّه إطلاق القضيه والحمل موقوفه على الا-ثنيته والتعدّد في ناحيه الأقلّ ، وأمّا في طرف الأكثر فربما تكون أجزائها أكثر من الاثنين مثل القضيه الشرطيّه المتّصله أو المنفصله ، حيث ربما تكون أجزائها أزيد من الخمسه والستّه ، كما سترى في مثل

(إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) ؛ حيث أنّ فيها ثلاث نسب ؛ نسبتين في طرفيهما ونسبه بين الشرط والجزاء كما لا يخفى .

كما أنّه لا- يصحّ إطلاق الموضوع والمحمول إلّا- إذا وقع على الشئين ، إذ لا- يمكن أن يكون شيئاً واحداً هو الموضوع والمحمول فضلاً عن وجود النسبه فيه ، فإنكار النسبه دون غيرها في الشئ الواحد مخالف للضرورة ؛ لأنّ الواحد واحد فلا حمل فيه ولا- قضيه ولا نسبه ولا موضوع ولا محمول ، فصحّه إطلاق هذه الأمور موقوفه على التعدّد والإثنيّه ، وهو واضح لا يكاد يخفى لمن تأمل .

غايه الأمر والذى لابدّ أن يلاحظ هو أنّه هل يكفى وجود الإثنيّه في تحقّق القضيه والحمل والموضوع والمحمول بدون الارتباط والانتساب بينهما ، أم لابدّ في تحقّق تلك العناوين من وجود إضافه وانتساب بينهما ، وإلّا لو اجتمع عشره مفردات غير مرتبطه بعضها مع بعض من الجواهر والأعراض من دون حمل وارتباط بينها ؛ كأن يُقال : زيد - عمرو - بكر - خالد ، أو يُقال : بياض - سواد - اصفرار - احمرار ، أو يُقال : زيد بياض - عمرو سواد وأمثال ذلك لا يطلق عليها عند العرف والعقل بأنّها قضيه أو حمل ، أو موضوع ومحمول ، وليس هذا إلّا لأجل فقد النسبه والارتباط بينهما ، فالذى يوجب إيجاد هذه العناوين في الشئين وأزيد ليس إلّا- النسبه والإضافه بينهما ، فإذا تحققت النسبه بينهما يتحقّق من خلالها تمام تلك العناوين ، ويقال على مثل (زيد قائم) إنّّه قضيه حمليه مشتمله على الموضوع والمحمول والنسبه، ويترتب عليها الأوصاف بأنّها تامّه مركبه وأمثال ذلك، كما يصحّ أن يقال إنّّه يصحّ السكوت عليه لتحقيق الفائده والاستفاده منه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ القضيه والحمل والموضوع والمحمول تطلق ولا تصحّ

إلا بعد وجود الإثنيين والشئيين ، ثم قيام الارتباط بينهما والإضافه الذى يطلق عليها النسبه .

نعم ، والذى ينبغى أن يلاحظ بتمعن هو معرفه أن أى نوع من الإثنيته يقتضى وجودها ، لأنه قد يطلق هذا على ما يكون اثنيين حقيقه وواقعاً وفى الخارج مثل قولنا : (زيد قائم) حيث أن زيد عباره عن ذات الشخص ، والقيام عباره عما يعرض على الشخص من حاله خاصه معينه خارجيه ، والشاهد على اثنيتهما أنه قد يكون زيد موجوداً ولا يكون له القيام كما لو كان جالساً أو نائماً ، فلو كان القيام هو نفس زيد لكان اللازم فناء زيد وزواله مع زوال القيام ، وليس الأمر كذلك قطعاً .

وقد يطلق هذا على ما لا- يكون كذلك حقيقه واقعاً ، ولكن كان كذلك اعتباراً كما فى الأمور الاعتباريه والانتزاعيه ؛ نظير السقف فى البيت فإنه شىء واحد خارجاً ولكن ينطبق عليه عنوان الفوقيه بالنظر إلى ما تحته ، والتحتيه بالنظر إلى ما فوقه من السقف وغيره ، ونظير إطلاق الأبوه والبنوه على مثل زيد مثلاً ، حيث أنه أب بالنسبه إلى ولده ، وابن بالنسبه إلى والده ، فإن الشخص واحد ولكن الجهه فيه بالاعتبار والنسبه متفاوته ومتعدده .

ونظير هذه الملكيه لخصوص مال معين فإنه لله عز وجل حقيقه ولكنها ينسب إلى مالكه أيضاً حيث يصح أن يقال ملك لمالكه وهو زيد مثلاً- ، وملك لله عز وجل باختلاف الاعتبار ، حيث يكون إطلاق الملكيه على الله عز وجل بالحيثيه لأن لله ملك السماوات والأرض ، وملك لزيد لإباحه التصرفات فيه كيف يشاء مع أن المال ليس إلا شيئاً واحداً ، وأمثال ذلك كثيره فى العرف نكتفى

بالأمثلة السابقه خوفاً من الإطاله .

إذا عرفت ذلك فنقول : هل التعدّد والاثنيّته اللازمه فى القضيه والحمل والموضوع والمحمول لابدّ أن تكون من القسم الأوّل أم يكفى ولو كان من القسم الثانى ، ولا محيص إلّا بقبول الشقّ الثانى وإلّا لخرج كثيراً من القضايا العرفيه والفلسفيّه عن دائره ذلك والضروره حاكمه على خلافه .

فإذا عرفت هذه المقدمه وتأمّلت فيها، فحينئذٍ بالإمكان أن نحلّ ما قيل من الإشكالات حتّى فى القضيه الهوهويّه فى الحمل الأوّل الذاتى الذى كان أشدّ إشكالاً عن غيره ، لأجل وحده الشىء فى الخارج حقيقه وواقعاً مثل قولنا (زيدٌ زيدٌ) .

بيان الحلّ : أنّه لا إشكال لدى العرف والعقلاء والمنطقيين والأدباء صدق القضيه والحمل والموضوع والمحمول وغيرها عليه ، ولذا نجد أنّ المستشكل لم يوجّه إشكاله على صدق هذه العناوين عليه، بل يوجّهه على أنّه لا نسبه فيه لأجل كونه قضيه هوهويّه ، ولا تجامع ذلك مع الاثنيّته التى تتحقّق بواسطه النسبه والإضافه .

ولكن التحقيق أن يُقال : إنّ قيام مثل هذه القضيه والحمل لا- يصحّ إلّا- لأجل رفع جهه وجهه فيه ، وإلّا لكان من توضيح الواضحات وهو لغو لا يصدر من الحكيم ، فالحكمه تقتضى أن يكون بيان مثل هذه القضايا لرفع بعض المبهمات والمجهولات وتذكير السامع ولفت انتباهه إلى أنّه زيد حتّى يتّبه لمقصوده ومراده ، فيقول حينئذٍ : زيدٌ زيدٌ ، فزيد فى الموضوع من حيث الاعتبار مغايرٌ مع زيد فى المحمول ، لأنّ ما فى الموضوع فرض معلوماً وفى المحمول مجهولاً ،

فالاتيية هنا اعتبارى لا حقيقى ، وقد عرفت وجود النسبه أيضاً فى مثله اعتباراً ، فلا ينافى ذلك مع وحدته وهوويته ؛ لأن دائره التصورات العقلية واسعه حتى اشتهر بأن فرض المحال ليس بمحال ، كما ترى نظيره فى مثل قولنا : (شريك البارى ممتنع) حيث قد حمل الامتناع على شريك البارى ، فمع فرض امتناعه خارجاً واقعاً ، كما أنّ الأمر كذلك حقيقه ، كيف يحمل عليه هذا المحمول ، فلا بد من جعل شريك البارى موضوعاً يمكن تصوّره كذلك فيحمل عليه .

ولأجل ذلك صحّ القول بأنه قضيه حمليه موجه تامه يصحّ السكوت عليها ، ومشمئله على الموضوع والمحمول والنسبه ، وكذلك الأمر فى مثل القضايا الهوهويه حيث يصحّ إطلاق التعدّد والاتيية عليه اعتباراً وتصوراً وفرضاً ، وإن لم يكن كذلك حقيقه ، ولذلك يصحّ القول بأنها مشتمله على ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه فى عالم الاعتبار .

ومثل هذا الكلام يجرى فى حمل العكس على فردة بالحمل الذاتى مثل (زيد إنسان)، فإنه وإن كان فى الخارج متّحداً لا اتنييه بينهما ، إلا أنه بفرض اثنان فى مقام الحمل والاعتبار ، حتى يتحقّق منه التذكّر والتبّه لما هو مجهول للسامع قصد المتكلم إفهامه ، كما يجرى مثل هذا فى حمل المفهوم على المصداق كقولنا (الوجود موجود) فإذا رفع الإشكال عن مثل تلك القضايا الحملية غير المؤوّله المسماة بالهوهويه، فرفعه عن مثل (زيد قائم) و (زيد أبيض) ونظائره من الحمل الشائع الصناعى أسهل . وتفصيل هذه الأمور مذكور فى علم المعانى والبيان ، راجع كتاب المطول للتفتازانى وغيره .

فبناءً على ما بيّناه لا إشكال فى وجود النسبه فى تلك القضايا ، وكون

أجزائها ثلاثه من الموضوع والمحمول والنسبه ، وأن رتبه المحمول متأخره عن رتبه الموضوع عند قيام القضيّه ، وإلا لا يصدق الحمل ولا يتحقّق ، كما أنّ صدق القضيّه وكذبها منوط بصدق النسبه وكذبها حتّى يجمع صدق النسبه مع عدم صدق طرفيها فى الخارج مثل ما لو قيل (لو كانت الشمس طالعه فالنهار موجود) حيث أنّها صادقه من حيث النسبه وإن لم تكن الشمس فى ذلك الزمان طالعه ولا النهار موجوداً ، فلا تكونان صادقين من حيث الطرفين نظير قوله : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١)

كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا صحّحه ما عند القوم من قولهم : إنّ العلم إن كان عوناً للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر ، حيث أنّ مرادهم من التصديق فى المركّبات التامّه والجملات الكامله التى يصحّ السكوت عليها ، فإنّ النسبه فيها نسبه تصديقيّه ، بخلاف النسبه الموجوده فى المركّبات الناقصه والمركّبات غير التامّه كغلام زيد ، حيث أنّ نسبتها نسبه تصوّريه لا يصحّ السكوت عليها ، ولا يتعلّق بها الإذعان ، كما لا يخفى على المتأمل .

كما أنّه قد ظهر من مطاوى كلماتنا هنا وفى السابق ، أنّ وجود النسبه فى المركّبات التامّه كانت منزلتها من حيث الوجود منزله معانى الحروف حيث يكون وجودها مندكّه فى الطرفين وفانيه فيهما ، إذ لا وجود لها مستقلّه فى الخارج .

نعم ، قد تكون لها علاقته فى القضايا والألفاظ باختلاف الألسن ، مثل الرفع بالتونين فى قولنا : (زيدٌ قائم) الواقع فى زيد بالابتدائيه وفى قائم بالخبريه نظير

لفظ (است) فى جملة (زيد اىستاده است) فى الفارسيه، ونظائرها فى سائر القضايا.

ومن ذلك يظهر وجود النسبه فى القضايا اللفظيه والمفهوميّه والمعقوله تبعاً لفرض النسبه فى الخارج ؛ إمّا واقعاً كما فى القضايا الحملية المؤوّله ، أو اعتباراً كما فى القضايا الهوهويه والمتّحده والحمليه غير المؤوّله . وهكذا ثبت اندفاع ما قيل فى المقام حول القضايا الحملية المؤوّله وغيرها من الموجبات .

وأما السوالب فى مطلق القضايا الحملية ، أى سواء كانت من المؤوّله أو غيرها ، إذا كانت السالبه سالبه محصّله فى قبال المعدوله ، حيث تكون القضيه فيها موجب ، سواء كانت معدوله الموضوع أو معدوله المحمول أو معدولتيهما مثل (بعض لا حجر إنسان) مثال للأوّل ، ومثل (كلّ إنسان لا حجر) مثال للثانى ، ومثل (كلّ لا حجر لا إنسان) مثال للثالث ، فإنّ هذه الثلاثه من القضايا الحملية الموجبه ، النسبه فيها موجوده كالقضايا المثبتة من دون حرف النفي ، وهو بما لا كلام فيه ولا إشكال .

ولكن الذى يتوهم فيها وجود القضيه الحملية دون النسبه لأجل تعلّق النفي بها ، هى القضيه الحملية السالبه المحصّله مثل قول : (زيد ليس بحجر) فى القضيه الهوهويه و (زيد ليس بقائم) فى الحمل الشائع الصناعى ، أو (زيد ليس له البياض) فى القضيه الحملية المؤوّله ، باعتبار أن يقال بأنّ النفي لا يتعلّق إلاّ بالنسبه ، وتلك القضايا فاقده لها ، فلازم فقدانها فقدان القضيه بحسب ما عرفت فى المقدمه السابقه من لزوم قيام النسبه فى كلّ قضيه ، فإذا فقدت القضيه فلا معنى لكونها حملية ، كما لا معنى حينئذٍ لوجود الموضوع والمحمول فيها فلا- تصديق لها حينئذٍ ، مع أنّ كلّ هذا مخالف للضروره والوجدان ، بل وما عليه العرف والعقلاء

والأدباء ، فلا جرم لبيان المندوحة لذلك .

وقد يُقال: في صحّحه إطلاق القضيةه وصواحبها في السابقه المحصّيه له ، بأنّ المصحّح في الإطلاق هو ملاحظه حال موجباتها ، أى تطلق القضيةه والحمليه والموضوع والمحمول باعتبار صحّحه إطلاق تلك الأمور في موجبها ، فيطلق ذلك على السالبه بالتغليب والعنايه ، فيكون السلب متعلّقاً بالنسبه فيكون حينئذٍ هو سلب العمل لا- حمل السلب ، فصار وجه الصحّحه في الإطلاق كونه بالمجاز لا على نحو الحقيقه ، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الخميني فيما ذكر .

قلنا : الجواب وإن كان بما لا محيص عنه لو عجزنا عن الإجابة الحقيقيه إلاّ أنّه لا ينسجم نطفه الإشكال ومادّته به ، لما قد عرفت من استلزام قبوله لنفى الشىء نفسه ، يعنى بأن يكون المرجع في السوالب إلى عدم الحمل رأساً باستحاله قيام القضيةه فيها أصلاً لأجل الإفاده والاستفاده ، وهو ممّا لا يقبله الذوق السليم .

فالذى يقتضيه دقّه النظر أن يُقال : إنّ المحسوس والمشاهد في كلمات الأدباء وما ورد فيها من السوالب بأنّها حمل للسلب لا سلب للحمل ، قاصدين بذلك الفرار عن هذا المحذور بما لا يوجب الالتزام بذلك انعدام نفسه ، وأرادوا بيان أنّ النسبه على كلّ حال لازمه وموجوده في القضايا ، سواء كانت موجبهُ أو سالبه ، فالسلب هنا ليس معناه سلب وجود الحمل في القضيةه ؛ أى لا حمل هنا أصلاً ، بل الحمل هنا أيضاً موجود والمحمول هنا هو سلب المتعلّق ، حيث يفرض هنا حمل عدم الحجر على زيد ، وعدم القيام على عمرو ، وعدم البياض عليه ، نظير فرض الوجود اعتباراً لشريك البارى لحمل الامتناع عليه ، وقد عرفت أنّ فرض المحال ليس بمحال ، فيظهر ممّا ذكرنا أنّ ما التزمه المحقّقون من الأدباء بأنّ

السلب فى القضايا السالبة المحصّيه له حمل للسلب لا- سلب الحمل ، كان لأجل لحاظهم ما هو محتاج إليه فى تحقّق القضيه ، فتعليق النفى إلى النسبه هنا ليس معناه عدم وجود النسبه فى القضيه أصلاً ، حتّى يقتضى الحمل والموضوع والمحمول ، بل معناه حمل السلب على الموضوع .

غايه الأمر الفرق بين السالبة المحصّيه له وبين معدوله المحمول ، هو أنّ المتكلم قد يرى النفى جزءاً للمحمول فهى معدوله المحمول ، وإلا كانت سالبه محصّله .

فبذلك يظهر أنّ كلّ القضايا من الموجبات والسوالب من الحملات سواء كانت مؤوله أو غير مؤوله ، لا بدّ لها من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، وسواء كانت الموجه معدوله أو غير معدوله ، كما لا فرق فى القضايا بين كونها حمليه أو غير حمليه ، اسميه كانت أو فعليه ، فإنّ جميعها داخله تحت القاعده وهى من المسلّمات عند النحاه والأدباء والمنطقيين ، بل عند أرباب أهل هذا الفنّ من الأصوليين ، بل قيل : إنّ وجه تسميه السلب فى القضيه السالبة بالسالبه المحصّله كان لأجل أنّه بالحمل فيها يحصّل السلب فى قبال معدوله المحمول حيث لا- يكون السلب فيها محصّلاً بالحمل ، بل كان لأجل ملاحظته جزءاً فى المحمول، فالحمل فى المعدوله إيجابى وفى المحصّله له سلبى، بل جعلوا لما يرى بين الموردين بواسطه الافتراق فيصرف النفى حيث جعلوه فى المعدوله بلفظ لا وفى السالبة المحصّله بليس ، ولا يستعمل أحدهما مكان الآخر عند الأدباء .

فظهر ممّا ذكرنا صحّه ما ادّعوه فى القضيه السالبة بكونها حمل للسلب لا سلب لحمل كما زعمه الأستاذ الأكبر رحمه الله ، كما ظهر صحّه ما ذكروه من لزوم كون

القضيّة مطلقاً، موجهه كانت أو سالبه، مركّبه من ثلاثه أجزاء من الموضوع والمحمول والنسبه ، وعرفت صحّه دعوى كون النسبه هى المحور فى العلم بالتصديق والتصوّر فى الصدق والكذب، لما ثبت من أنّ القضيّه صادقه نسبتها ولو كان طرفيهما كاذبه مثل آيه تعدّد الآلهه وترتب الإفساد عليه، حيث لم يتحقّق شيئاً من الطرفين مع كون النسبه صادقه ، فالمسأله صارت واضحه فلا تحتاج إلى مزيد بيان ، والله العالم .

الجهه الثانيه : ويقع البحث فيها فى شرح مفاد الهيئات الطارئه على الموادّ فى المركّبات والجمال ، سواء كانت تامّه أو ناقصه ، وبيان الفارق بينهما ، فلا بأس باستعراض رأى المحقّق العراقى قدس سره فى تقريراته المسمّى ب- «نهايه الأفكار» للشيخ محمّد تقى البروجردى حيث قال ما خلاصته :

(أمّا مفاد الهيئات فى المركّبات والجمال التامّه والناقصه كلّيه ، فهو على ما تقدّم فى شرح المعانى الحرفيه عبارته عن النسب والروابط الذهنيه القائمه بالمفاهيم ، كما فى قولك (زيد قائم) حيث أنّ مفاد الهيئه فى تلك الجملة عبارته عن النسبه الكلاميه والربط القائم بالمفهومين أعنى مفهومي زيد والقيام ، وفى كون تلك النسبه المدلول عليها بالتهيئه فى الجملة إيجاديّه أو انبائيّه بخلاف المتقدّم ، وقد تقدّم تحقيق القول فيه ، وأنّه لا يكون إلاّ من قبيل الكشف والإنباء لا الإيجاد والإحداث ، وهذا من غير فرق بين المركّبات التامّه والناقصه ، حيث كان مداليل الهيئات فيها طراً عبارته عن النسب والروابط القائمه بالمفاهيم ، مع كونها أيضاً حاكيه وكاشفه عنها لا موجد لها .

ثم ذكر فارقين بين التامه والناقصه :

أحدهما : أنّ النسبه فى الأولى إيقاعيه محكيه للهيئه فى الجمل التامه مطلقاً بأى جمله كانت من الحملية وغيرها اسميه كانت أو فعليه، بخلاف الناقصه فى المركبات التقيديه والتوصيفيه، حيث أنّ الحاكي للهيئه فيها عباره عن وقوع النسبه ، ثم شبه المقام بالإضافات الخارجيه بقوله :

إذ كما أنه فى الإضافات الخارجيه الحاصله من وضع الحجر على حجر آخر يتصور له حيثان ؛ حيثه إيقاع النسبه أعنى خروجها من العدم إلى الوجود المعبر عنها بالمعنى المصدرى ، وحيثه وقوع النسبه وثبتها المعبر عنها بالمعنى الاسم المصدرى ، كذلك يتصور هاتان حيثان حيثان فى النسب والروابط الذهنيه بين المفاهيم ، فيتصور النسبه تارة من حيث إيقاعها وصدورها ، أخرى من حيث وقوعها وثبتها فارغاً عن إيقاعها باعتبار تفرع وقوع الشئ وثبوتها دائماً على إيقاعه .

ومن ذلك أيضاً يظهر اختلاف كيفيه استعمالها ، حيث أنّ استعمال الهيئه فى الجمل الثابته من باب ذكر الهيئه للنسب الذهنيه بخلاف الناقصه حيث أنّها من باب ذكر اللفظ ولحاظ معنى المفروغ التحقق فى الذهن .

ولهذا السبب نقول : بأن مفاد الهيئه فى الجمل الناقصه والمركبات التقيديه يكون فى طول مفاد الهيئه فى الجمل التامه وفى رتبه متأخره عنها، باعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا الحملية والجمل التامه ، ولعلّه إلى ذلك أيضاً يشير ما اشتهر بينهم : (من أنّ الأوصاف قبيل العلم بها اخبار ، والاخبار بعد العلم بها أوصاف) فتكون القضيه التوصيفيه اخباراً قبل العلم بها ، إنّما بلحاظ أنّ الملحوظ فيها حينئذٍ

هو النسبه لكن لا- من حيث ثبوتها بل من حيث إيقاعها ، كما أنّ القضيّه الحملية توصيفيّة بعد العلم بها، إنّما هو بلحاظ أنّ الملحوظ فيها هو ثبوت النسبه فارغاً عن إيقاعها .

ثانيهما : من عدم اقتضاء المحكى في المركبات التقيديّة للوجود خارجاً، وكونه عبارته عن ذات المهية بما هي قابله للوجود والعدم، ومن ذلك يحمل عليها الوجود تارةً والعدم أخرى ، كما في قولك (زيد الضارب موجود أو معدوم) إذ التقييد المزبور لا- يقتضى إلا- تضييق دائره الذات وإخراجها عمّا لها من سعه الإطلاق ، وهذا بخلافه في المركبات التامة ، فإنّ للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجى ، ولذلك لا يصحّ أن يُقال : (زيد قائم موجود أو معدوم) ، بل الصحيح فيها هو المطابقه واللامطابقه للواقع ، ومن المعلوم أنّه لا- يكون الوجه فيه إلا- ما ذكرناه من حكايتها تصوّراً عن النسبه الخارجيه بين زيد والقيام في قولك : (زيد قائم) ، واقتضاء المحكى فيها للوجود فى الخارج ، ومن ذلك يظهر الفرق بين القيود الواقعه فى الجمل التامة والجمل الناقصه فى كون صقع الثانيه صقع نفس ذات المهية القابله للوجود والعدم ، بخلاف الأولى فإنّها عبارته عن صقع الموجود خارجاً

ثمّ ربّ رحمه الله الثمره على هذا الافتراق فى جريان الأصول فى الأعدام الأزلية بنحو السلب المحصّل ، فإنّ القيد فى الأولى كالقرشيّه للمرأه والكريه للماء والشرط المخالف للكتاب ونحو ذلك ، فإنّه عند الشكّ فى تلك القيود أمكن استصحاب أعدامها ، ولو بنحو السلب المحصّل ، فإنّه بعد أن كان مفروض التقييد هو الذات العاربه عن الوجود والعدم ، وكان الوجود من العوارض الطارئه على

الذات المتقيده بالوصف والقيود ، فلا جرم لا مانع من جرّ عدم الوصف والقيود العارض والناشئ من عدم الموصوف إلى زمان وجوده من دون اقتضاء حيث عدم وجوديه الذات في الخارج لسلب هذا التقييد ، كى يلزمه عدم صحه جريان استصحاب عدم الوصف إلى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى .

وهذا بخلافه في القيود الواقعه في حيز الجمل التامه ، لكون مقتضاها صقع موجوديه الذات خارجاً فيلزم لا محاله عدم صحه جريان استصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم الموصوف(١) ، انتهى كلامه .

هذا ، وقد صرح رحمه الله في تقريراته المسمى ب- «بدائع الأفكار» :

(بأنّ الهيئه الطارئه على المركب الناقص تحكى عن النسبه الثابته التى تعتبر قيده مقوماً للموضوع ك- (غلام زيد قائم) أو المحمول ك- (زيد غلام عمرو) .

وأما الهيئه الطارئه على المركب التام فتحكى عن إيقاع النسبه ، سواء كانت فى القضية الخبريه ك- (زيد قائم) أو فى الإنشائيه ك- (عبدى حرّ) فإنّ المتكلم يرى بالوجدان أنّ الموضوع عارياً عن النسبه التى يريد إثباتها إخباراً أو إنشأاً وهو بالحمل أو بالإنشاء يوقعها بين الموضوع والمحمول(٢) .

أقول: وقد أورد عليه إيرادات لا بأس بذكرها ومناقشتها :

أولاً : إنّ النسبه التى تحكيها المركب الناقص هى النسبه النفس الأمرية كما هو الظاهر من العبارة ، بقريته قوله فى المركب التام (من أنّ هيئتها تدلّ على إيقاع النسبه) .

١- نهايه الأفكار : ج ١ / ٥٤ - ٥٦ .

٢- بدائع الأفكار : ج ١ / ٦٠ .

ففيه : إنَّ الحكايه عن النسبه الثابته أمرٌ تصديقي ولا شأن للمركب الناقص إلا إفاده معنى تصوّري، وإلا لزم أن يحتمل المركب الناقص الصدق والكذب .

هذا كما عن المحقق الخميني في «الجواهر» و«المناهج» .

ولكن الإنصاف عدم صحّه هذا الإشكال ، لأنه قد صرّح في كلامه مكرراً بأن النسبه الكلاميه والذهبيه القائمه بين المفهومين هي النسبه المحكيه لا ما هي الواقعه في نفس الأمر حتّى يستلزم الحكايه وكونها تصديقيه، فالإشكال مندفع كما لا يخفى .

ثانياً : كيف مثّل للمركب الناقص في ضمن المركب التامّ مثل (غلام زيد قائم) أو (زيد غلام عمرو) ، مع أنّه لا بدّ من ملاحظته مستقلاً ؛ لأنّ صدق القضيه الثابته يتوقّف على ثبوت أطرافها ، فكما أنّ صدق (زيد قائم) يتوقّف على ثبوت طرفيه ، فكذلك يتوقّف صدق (غلام زيد قائم) على ثبوت العبوديه لزيد ، وثبوت العبوديه لزيد في هذه القضيه من مقتضيات دلالة المركب ، وهو كما يتوقّف على ثبوتها لزيد كذلك يتوقّف على كونه قائماً ، فكيف للمركب الناقص - ولو لوحظ بحiale - من الدلاله على النسبه الثابته؟!

وفيه : إنّ كلّ مركب لا بدّ من ملاحظته بنفسه من حيث النقصان والتمايه ، أمّا كونهما معاً أو مستقلاً فلا تأثير فيما هو المقصود من النسبه المتفاوته بين الوقوع والإيقاع فيهما كما لا يخفى .

نعم ، قد يُقال : إنّه يصحّ الإشكال بناءً على نقل «بدائع الأفكار» من التمثيل للمركب الناقص في ضمن المركب التامّ بقوله : (غلام زيد قائم) حيث اعترف بأنّ المتكلم يرى الموضوع فيه عارياً عن النسبه، وأقرّ بأنّ القيد من مقومات

الموضوع ، حيث استلزامه الجمع بين اللحاظين من الآلى والاستقلالى ؛ لأنّ القيد وهو العبوديّة بما أنّه قيد للمركّب الناقص الذى يعدّ حاكياً للمعنى التصورى ، يكون لحاظه آلياً ، وبما أنّه من مقومات الموضوع فى المركّب التامّ يكون لحاظه استقلالياً ، لأنّ معناه الحكاياه عن المعنى التصديقى ، وهو معنى اسمى استقلالى ، وعليه يستحيل الجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد .

ثمّ قال المستشكل : لعلّ هذا الإشكال منشأ ملاحظه المركّب الناقص فى ضمن التامّ ، هذا .

ولكن يمكن أن يندفع: بأنّ اللّحاظ فى مثل هذه الاستعمالات متعدّد ، لوضوح أنّ المركّب الناقص يحتاج إلى لحاظ آلى مستقلّ على حده عن لحاظه فى جعله موضوعاً للحمل عليه أو محمولاً للموضوع، فيما لو كان القيد فى ناحيه المحمول ، أو لحاظه فى كلّ من الطرفين إن كان قيدياً لهما ، لوضوح أنّ اللّحاظ فى التقييد لحاظ تصوورى آلى، واللّحاظ فى التامّ لحاظ استقلالى تصديقى ، إذ من المعلوم أنّ المركّب الناقص يحتاج فى وقوعه التامّ من لحاظ حتّى يفيد فائده تامّه ، وإلاّ لا خاصيه فيه بدونه .

وفيه أولاً: أنّ النسبه إن أُريد منها النسبه الكلاميه والذهبيّه كما هو الظاهر ، بل المصرّح به فى موضعين من كلامه ، فالظاهر كونها إيقاعيه من المتكلم فى كلا المركبين ، إذ لاحظ المتكلم النسبه التصوريه والآليه فى القيد والمقيد وأوقعها بواسطه الهيئه الناقصه كغلام زيد، كما لاحظ النسبه التصديقيه الاستقلاليه فى المركّب التامّ وأوقعها بواسطه الهيئه التامّه ك- (غلام زيد قائم)، ولا فرق بين الموردين فى النسبه بالنظر إلى اللفظ والكلام من جهه كونها إيقاعاً من المتكلم لا وقوعاً .

نعم ، يصحّ أن يكون الوقوع فى اعمالها للتأمه بعد الإيقاع فى الناقصه ، إذ ما لم يقع فى النسبه الناقصه لا يمكن لحاظ وقوعها موضوعاً للتأمه ، ولهذا السبب يجب أن يكون إيقاع النسبه إلى القيد مقدماً على الوقوع له للموضوعيه ، فيستلزم ذلك تقدّم النسبه الإيقاعيه فى الناقصه من الوقوع فيها للتأمه ، وإن كانت النسبه فى التأمه بالنظر إلى نفسها إيقاعيه أيضاً، فالوقوع المعلول فى هذا الفرض وإن كان متأخراً عن الإيقاع إلا أنه يتحقق فى الناقصه دون التأمه الذى قد فرضه المستدل .

وإن أريد من النسبه فى التقييد ما هو الموجود فى الخارج - وقد عرفت أنه مضافاً إلى كونه مخالف لصريح كلامه - تكون النسبه حينئذ الحكائيه التصديقيه لا التصوريه ، وهو خلاف للمطلوب .

ثانياً : دعواه أنّ مفاد التركيب الناقص فى طول التركيب التامّ ومتأخّر عنه تأخر الوقوع عن الإيقاع ، مدفوعه بل الأمر عكس ذلك من حيث اللفظ والكلام ، وإن كان كذلك بالنسبه إلى الواقع ، إلا أنه نقض للمطلوب، لأنّ الكلام كان فى المعنى التصورى لا التصديقى والحكايه كانت للثانى لا الأوّل كما لا يخفى .

وأما ما ذكره من الثمره المترتبه على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلّيه على الناقصه دون التأمه فإنّ تفصيل البحث عنه موكول إلى محلّه .

ثالثاً : إنّ دعواه الفرق بين المركّبين فى الاقتضاء فى المحكى بين صورته التقييد، وأنّ مركز التقييد هو ذات الماهيه بما هى هى قابله للوجود والعدم ، وبين الاقتضاء فى المحكى فى المركّبات التأمه حيث كان هو الموجود خارجاً ، لو سلّمنا صحته كان بالنظر إلى الخارج والحكايه لا بالنسبه إلى اللفظ والكلام ، حيث فرق فى هذه الناحيه ؛ لأنّ لفظ غلام فى (زيد غلام) يلاحظ بحيثيه الموجود

فيتقيد بالتقيد بصوره الإضافه أو التقيد بصوره التوصيف ك- (زيد الضارب) ، كما أنّ (غلام زيد) الذى يقع موضوعاً للمركب التام فى قولك (غلام زيد قائم) أيضاً يرى المتكلم بما هو الموجود موضوعاً لا بذات الماهية .

نعم ، بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر وان قد يتوهم كونه كذلك ، ولكن عرفت أنه مخالفٌ للمطلوب نقضاً للغرض مورد للحكاية والتصديق فى كلا المركبين لا التصور والآليه الذى قد فرض كونه كذلك فى المركبات الناقصه .

فما ذكره من الافتراق بين الهيئتين الحاكيتين عن النسبه الواقعه بين المركبين ممنوع، لما عرفت من وحده ذلك فى كل من اللفظ والكلام .

موضوع علم الأصول

فى بيان موضوع علم الأصول

الوجه الرابعه : فى معرفه حقيقه موضوع علم الأصول .

قيل : كما هو المشهور بين القدماء بأنه الأدله الأربعة بعنوانها ؛ أى الكتاب والسنة والإجماع والعقل .

وقيل : والقائل هو صاحب «الفصول» بأنه الأدله الأربعة بذواتها لا بوصف الدليليه .

وقيل : بأن الموضوع هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل ، ولو كان محمولاً ، وليس له اسم خاص وعنوان مخصوص ، وهو كما عليه صاحب «الكفايه» و«درر الأصول» والتزم به المحقق النائنى إلا أنه يقول بمعلوميته ما يتعلق به الغرض .

وقيل : إنه الحجه فى الفقه ، وهو المنقول عن الشافعى والمحقق البروجردى وهو الحق عندنا ، إذ هو عنوان جامع لجميع الموضوعات المطروحه فى مسائل الأصول .

وعليه فلا بأس بالإشاره إلى وجه العدول عن اختيار كل من الأقوال المذكوره وغيرها من الأمور المذكوره فى المطولات ، ولو بنحو الإجمال ، مستمداً العون من الله القادر المتعال .

فنقول : حيث أن مختار المشهور لا يناسب مع بعض مباحث الأصول المهمه

مثل البحث عن حججه الخبر وظاهر الكتاب - كما عن «حقائق الأصول» - وحججه الإجماع - كما عن «غايه الأصول» - لأنّ البحث عن حججه هذه الأمور ليس بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة والإجماع ، بل بحث عن نفس دليلهما ، فلا يكون بحثاً إلاّ عن المبادئ التصديقيّه ، ولذلك اختار صاحب «الفصول» نفس الأدلّه بذواتها حتّى يكون البحث عن دليله الدليل داخلاً أيضاً في البحث عن العوارض .

وحيث أنّ مختاره أيضاً لا يخلو عن إشكال ، لأنّ البحث عن حججه الخبر أو حججه أيّ الخبرين في التعادل والتراجيح ، إن كان بحثاً عن الثبوت الواقعيّ للسنة ، فهو يكون من الثبوت بمعنى كان التامّه أي وجود السنة وعدمها ، وهو ليس من العوارض .

وإن كان المراد من الحججه هو الثبوت التعبدى ، أي هل تثبت السنة بالخبر الواحد ، أو هل تثبت السنة الموجوده بأحد الخبرين أم لا- ، فهو وإن كان الثبوت تعديداً بمفاد كان الناقصه ، إلاّ أنّه يعدّ من عوارض الخبر دون عوارض السنة التي هي الموضوع في علم الأصول .

وعليه فالتوجه الذى ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في حججه الخبر والخبرين المتعارضين ، بأنّ مرجع البحث عنهما يكون إلى أنّ السنة التي هي قول الإمام عليه السلام وفعله وتقريره هل يثبت بالخبر أم لا ، لا يُغنى عن الإشكال المتقدم .

نعم ما قاله المحقق الخراسانى في «الكفايه» من أنّه إن أُريد من السنة الأعمّ من الحاكي والمحكى به ، فحينئذٍ وإن كان البحث عن حججه الخبر أو الخبرين يعدّ بحثاً عن عوارض الأدلّه ، إلاّ أنّ الإشكال باقٍ فى كثير من المباحث الأصوليه كمباحث الألفاظ وغيرها ممّا لا اختصاص لها بالأدلّه الأربعة فقط ، بل يعمّ غيرها

أيضاً ممّا لا اختصاص لها . وهذا ما أوجب عدول صاحب «الكفايه» عن الموضوعين واختار الموضوع أمراً مجهولاً كما عرفت في صدر البحث فلا نعيده .

أقول : والإنصاف عدم ورود الإشكال بما ذكر وكلاهما مندفع :

أمّا عن الأوّل : فبعدما عرفت من معنى العرض من أنّ المراد هو الخارج عن ذات الشيء ، أى لم يكن عينه ولا جزئه ومحمولاً عليه ، كما ذكرناه مفضّلاً ، فعليه لا يقدح حمل مفاد كان التامه - وهو الوجود - على الموضوع ، وهى الأدلّه المراده وهو السنّه هنا ، فالبحث عن ثبوتها بمفاد كان الناقصه كما ذكره الشيخ قدس سره يعدّ بحثاً عن عوارض السنّه ، ولا يكون خارجاً عن تعريفه ، كما لا يخفى ، فلا فرق في ذلك بين أن يكون المراد من السنّه هو المحكى به فقط أو الأعم منه ، مع أنّ الأوّل أولى وأحسن بملاحظه مفهوم السنّه .

وأمّا عن الثانى : فإننا لم نلتزم بانحصار المباحث الوارده فى الأصول بهذا العلم وعدم وروده فى علوم أخرى ، بل المستفاد من المباحث السابقه حول تمايز العلوم خلاف ذلك ، حتّى على مسلك صاحب «الكفايه» أيضاً ، حيث جعل الميز فى المعلوم بتمايز الأعراض ، وذلك لا يكون إلاّ من خلال وجود الاشتراك فى بعض المباحث فى العلمين أو أكثر ، كما سبق منه التصريح بذلك ، ونحن اعتبرنا الامتياز فى ذلك بالحيثيات ، فعليه لا منافاه بين كون المباحث الوارده فى الأصول غير مختصّه بها ، إلاّ أنّه تذكّر فى علم الأصول من جهه غرض خاصّ كما ذكره أو حيثيه معينه كما اخترناه .

فمن ذلك يظهر أنّ ما اختاره المشهور من أنّ الموضوع فى علم الأصول هى الأدلّه الأربعة بعنوانها أيضاً صحيح بالمعنى الذى ذكره الشيخ ، من جعل المراد

من السنّه هو المحكى به لا الحاكي ، فالبحت عن حجّيه الخبر حينئذٍ لا يكون بحثاً عن أنّ السنّه المحكى به حجّيه أم لا ، لوضوح أنّها حجّيه قطعاً ، بل المقصود بأنّ السنّه التي كانت حجّيه قطعاً ، هل يثبت تعييداً بالخبر الواحد أم لا ، فهي من عوارض السنّه المقيده بذلك العنوان ؛ أي هل السنّه المحكيه بالخبر مفاد كان الناقصه حجّيه أم لا ، ولا إشكال فيه ، كما أنّه بناءً على ما اختاره صاحب «الفصول» أيضاً ممّا لا لزوم فيه ويعدّ ما اتّخذته المشهور بعيداً عن تلك الإشكالات .

ولكن مع ذلك نقول : بأنّ الأولى عندنا كون الموضوع في علم الأصول هو كلّ ما يمكن أن يستفاد منه في طريق استنباط الأحكام الفقهيّه ، من الحكم الكليّ الشرعيّ الواقعي والظاهري ؛ أي كلّ ما يصحّ به احتجاج المولى على العبد وبالعكس عند الاعتراض في مقام الامتثال ، بلا فرق بين أن يكون البحث متوجّهاً إلى الأدلّه الأربعة بلا واسطه ، كالبحث في كثير من المسائل الأصوليه من حجّيه العام والخاصّ ، والمطلق والمقيّد ، والمجمل والمبيّن وغيرها ، أو مع الواسطه كالبحث عن الأصول العمليه من الشرعيّه والعقليّه والبحث عن مقدّمه الواجب وغيرها ، إذ في جميع هذه المباحث نطلب ما هو الحجّيه في الفقه ، فكأنّ الحجّيه أمرٌ مفروغ عنها بين الأصوليين وهم يطلبونها في هذه المباحث ويبحثون عنها ، ويختارون ما هو الحقّ في كلّ مقام ، وعليه فلا مجال للاعتراض عليه إلّا ما توهمه المحقّق الخميني (حفظه الله) في تقريراته حيث يقول :

(بأنّ الحجّيه ليست شيئاً عارضاً على الخبر ، بل هي وصف كان في العقل وليس بعرض حتّى على القول المنطقي ، إلّا أن يجعل شيئاً ثالثاً يشمل

الاعتباريات أيضاً ، فهو كما ترى ، إذ الكلام فى بيان مرام القوم لا جعل الاصطلاح) ، انتهى كلامه .

وفيه : إنَّ محمولات المسائل ليست كلها من الأمور الحقيقيه ، إذ كثيراً ما يكون من الأمور الاعتباريه ما هو عارض على الموضوعات ، فلو كان ذلك أمراً مضرّاً فلا بدّ من الإشكال فى أصل وجود الموضوع ، والحال أنّه قد عرفت بأنّ القوم بصدد بيان موضوع العلم ، فلا إشكال فى أنّ مرادهم من العرض هنا هو كلّ شيء عارض على شيء آخر وخارجاً عنه ومحمولاً عليه ، سواء كان من الأعراض الحقيقيه الواقعيه أو الاعتباريه ، وعليه فإنّ الحجّيه أيضاً تكون من هذا القبيل .

مضافاً إلى أنّه لم يُجعل الحجّيه التى كانت أمراً انتزاعياً عقلياً موضوعاً للأصول حتّى يرد هذا الإشكال ، بل جعل الموضوع الحجّيه التى هى عباره عمياً يقع فى الخارج من ظاهر الكتاب والسّنّه وغيرهما من الأبحاث كمقدّمه الواجب وغيرها من الأمور الخارجيه الجاربه بين العقلاء كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو ما اختاره المحقّق البروجردى قدس سره واللّه العالم.

هذا وبعد الفراغ من البحث عن هذه الجهات التى كانت تعدّ من مقدّمات مباحث الأصول يصل الدور إلى البحث عن مباحث الألفاظ وما يرتبط بها من الأبحاث وهى عديده :

المبحث الأول : فى الوضع

بحث حول الوضع

وفيه عدّه أمور ينبغى البحث عنها :

البحث الأول : هل المناسبه الموجوده بين الألفاظ الموضوعه والمعانى ذاتيه وبالطبع ، أى حتّى وإن لم يكن هناك واضح كانت المناسبه موجوده بينهما كما نسب اختيار هذا القول إلى سليمان بن عباد ، أم هى بالوضع والجعل كما عليه الأكثر بل الكلّ؟

والحقّ هو القول الأخير لوجوه :

أولاً : لو كانت المناسبه ذاتيه ، فلمّ لم يتوجّه إليها الجاهل بالوضع ، بل لابدّ من الانتقال خلال اللفظ إلى العلم بالوضع أو العلاقه المتحقّقه بطريقه من الطرق .

وثانياً : لو التزمنا بأنّ المناسبه طبعيه وذاتيه، للزم من ذلك أن لا يتفاوت بحسب تمادى العصور واختلاف الأمم ، مع أنّا نشاهد اختلاف الأوضاع بحسب الأزمان والأماكن والأمصار كما لا يخفى ، وهذا الاختلاف لا يناسب مع دعوى قيام المناسبه الواقعيه بين لفظ خاصّ ومعنى مخصوص ، إذ ربما يمكن أن يكون لفظاً واحداً موضوعاً لمعنى معيّن عند قوم وموضوعاً لمعنى آخر يضاد الأول عند قوم آخرين .

وثالثاً : قال المحقّق الخوئى : إنّه لو كانت المناسبه بين اللفظ والمعنى ذاتيه ، لزم وجود المناسبه بين المعانى المتضاده أيضاً ، وهو محال ، مثلاً- لفظ القراء - بالضمّ - يطلق على الطهر والحيض ، والجون على الأبيض والأسود ، والمولى للمولى والعبيد ، وأمثال ذلك لأنّ وجود المناسبه بين لفظ مع المعانى المتعدده المتضاده والمتناقضه يوجب قيام المناسبه الذاتيه بين المعانى ، مع أنّ المناسبه بين

تلك المعاني محال كما لا يخفى .

لكنه لا يخلو عن تأمل ، نعم وجود المناسبه بين لفظ واحد مع المعنيين المتضادين ذاتاً مشكل من جهة قيام التضاد والتنافي بين المعاني ، مما يوجب استحاله إمكان وجودها في لفظ واحد .

هذا بخلاف ما لو جعلنا الوضع أمراً حادثاً حدث بإرادة الواضع ، حيث يجعل في نفسه مناسبه بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار فيعتبره كذلك ، ثم يتبعه باقي الناس في ذلك ، فهو لا ينافي قيام العلقه والمناسبه بين اللفظ مع معنى واحد أو متعدّد ، وبين معنى متناسب أو متضادّ ، فهو وإن كان بيد الواضع فبملاحظه هذه المرجّحات في عالم الاعتبار ، أو بأمر خارجي ، يوجب خروج كون وضع اللفظ الخاصّ لمعنى مخصوص عن الترجيح بلا مرجّح ، كما كان الإشكال عند من ذهب إلى أنّ المناسبه القائم بينهما ذاتيه طبيعيّه .

مع أنّه قد تحقّق في محلّه من أنّ المحال هو الترجّح بلا مرجّح دون الترجيح المرجّح ، والمقام من قبيل الثاني دون الأوّل كما لا يخفى ، إذ الترجيح يحصل من جهة استناده إلى الشخص بالإراداه ، فصدور الفعل عن إرادته لمناسبات يراها كاف في رجحانه ، بل حتّى ولو لم يكن كذلك ، كما هو الحال في الأمور الخارجيه من اختيار أحد الطريقتين مثلاً برغم عدم وجود جهة مرجّحه .

الأمر الثاني : هل عمليّه الوضع ينتهي إلى شخص من الأشخاص - أفراداً أم جماعات - أو أنّ الوضع بيد الله تبارك وتعالى ؟

والذى ذهب إليه الأصوليون قبل المحقّق النائيني وما بعده هو الأوّل ، خلافاً للنائيني حيث التزم بأنّ الواضع هو الله سبحانه وتعالى .

والظاهر أنّ الأوّل هو الحقّ؛ لأنّه أولاً: نجد في كتب التاريخ مذکور أنّ فلاناً هو أول من استعمل تلك الكلمه المعينه لمعنى معين واشتهرت وراج استعمالها بعده، كما هو الحال أيضاً في عصرنا الحاضر حيث نجد استمرار عمليته الوضع بكثرة مذهله وفي جميع المواضع.

ثانياً: إنّ الوضع للألفاظ لا يكون إلا من جهة احتياج عامه الناس إلى المعانى المقصوده الموصله بتوسط الألفاظ، فلذا نشاهد على مرور الأيام من تكاثر وضع الألفاظ للمعاني، خصوصاً في الصنایع المستحدثه المتداوله بين الناس، فهو أحسن دليل وإشاره إلى أنّ وضع الألفاظ في الأزمنه السابقه كان بهذا النسق، وليس بأمر حادث في زماننا هذا.

فما تكلف المحقق المذكور وأتعب نفسه لإثبات كون الوضع من الله تبارك وتعالى، وكونه هو الواضع بتخيّل امتناع إحاطه البشر إلى جميع المعاني الغير المتناهيه، ثمّ تسلّم ذلك وقال: (إنّ إبلاغ هذا التعهّد دفعه إلى جميع الناس وعامتهم كان محالاً آخر، واحتمال التبليغ تدريجاً غير نافع، لأنّ حاجه البشر إلى تأديه المقاصد بالألفاظ تكون ضرورياً لتوقف حفظ نظامهم عليه.

ثمّ قال: بل يستل عن الخلق الأوّل كيف يبرزون مقاصدهم بالألفاظ مع عدم وضع وتعهد بعد من أحد).

ثمّ جعل ذلك من الأمور المتوسّطه لأنّ التكوينيّات حتّى يكون مخلوقاً بيد الله تبارك وتعالى وليس من التشريعات حتّى تكون بالوحي فقط، بل يختار شقاً ثالثاً من طريق الإلهام أو الوحي إلى نبيّ من الأنبياء بواسطه حكمه اقتضت بالطبع من وجود كلّ لفظ للمعنى المرتبط، فليس ذلك بلا موجب واقتراح حتّى يؤدى

إلى لزوم الترجيح بلا- مرجح ، ولم نقل بوجود المناسبه ذاتاً في الخارج حتّى يكون مثل مختار سليمان بن عبّاد ، بل كانت المناسبه بواسط إبداع الله ذلك في طباعهم .

انتهى ملخص كلامه في «الفوائد» .

أقول: ولكنّه ممنوع جدّاً ، ولذا لم يوافقّه أحد من الأصوليين حتّى من تلامذته ، لأنّه من الواضح - كما نشاهده في زماننا - أنّ وضع الألفاظ للمعاني المفردة أو المصطلحه كانت من جهه احتياج البشر إلى ذلك على مرّ الزمان ، فيتوصّل إلى الألفاظ والتركيبات اللفظيه ، لما يستحضر عند نفسه من قيام المناسبات بين المعنى مع اللفظ ، بلا فرق في ذلك بين أن تكون المناسبه صحيحه واقعاً أم لا- ، كما هو الأمر كذلك في وضع الأعلام والأسماء للأماكن والموضوعات ، حيث يكون من هذا القبيل ، وليس ذلك من شخص واحد حتّى يقال يستحيل على فرد واحد إبلاغ الوضع إلى عامه البشر ، بل تمّ ذلك من قبل مجموعه من الأفراد والجماعات ، ولذلك ترى بأنّ كلّ قوم وضعوا لأنفسهم لغه خاصّه وألفاظاً مخصوصه .

نعم ، لا- شكّ أنّ هذه أيضاً من مواهب الله على البشر ، كما قال الله تعالى في كتابه الكريم : «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ» (١) .

فإن أراد المستدلّ بكون الله واضعاً بهذا النحو من الارتباط ، فلا مشاخه في الاصطلاح ، إلاّ أنّه غير ما هو المصطلح عند أبناء المحاوره .

وإن أراد غير ذلك - كما هو المستفاد من كلامه - فنحن قاطعون بخلافه ، ولا يوجب ما قلنا الاختلاف في حفظ النظام أصلاً ، ولكونه أمراً معقولاً ومشاهداً معروفاً في كل عصر وزمان ، ولا حاجه إلى مزيد كلام وبيان ، والحمد لله الملك المنان ، مبدع المعاني والبيان.

وثالثاً : لو كانت الألفاظ والمعاني غير متناهيه - مع أنّ أصله غير قابل للقبول بالنظر إلى العالم المتناهي - لزم أن يكون وحيه تعالى لرسوله أموراً غير متناهيه ، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أبلغ أموراً غير متناهيه إلى البشر ، وهو محال ؛ لوضوح أنّ الإبلاغ لا يتعلّق إلاّ بالمتناهي كما لا يخفى وهو واضح .

ثمّ لا- يخفى عليك بعدما عرفت في الأمر الأوّل من عدم وجود المناسبه الذاتيه بين الألفاظ والمعاني قبل الوضع ، وأنّ الرابطه والخصوصيه قد حصلت بواسطه الوضع والجعل ، فينبغي أن نبحت عن أنّه هل تكون بعد الوضع رابطه واقعيه بينهما بحيث تتحقّق بينهما ملازمه واقعيه نظير لانزم الماهيه حتى لا- يكون فرقاً بين اللانزم في المقام مع لانزم الماهيه إلاّ من جهه أنّ لازم الماهيه ذاتي وما بين اللفظ والمعنى جعلى ووضعى ، أو لا تكون بعد الوضع رابطه وخصوصيه واقعيه بينهما ولا يمسّ الوضع كرامه الواقع؟

وجهان بل قولان :

وقد يظهر من المحقّق العراقي - كما في تقريراته المسمّى ب- «بدائع الأفكار» على ما هو المحكى في «جواهر الأ-صول» للمرتضى - اختيار القول الأوّل ، حيث قال : (إنّه يتحقّق الرابط بين اللفظ والمعنى بعد الوضع له أو بعد كثره الاستعمال الموجه له نحو تحقّق الملازمه بين الماهيتين المتلازمتين، وإن لم

يوجد شيء منهما في الخارج كالحراره اللّازمه لماهيته النار في الواقع، وإن لم توجد في الخارج نار، والزوجيه اللّازمه لماهيته الأربعه، فكما أنّ العاقل إذا تصوّر النار والحاره أو الزوجيه والأربعه حكم بالملازمه بينهما فعلاً، وإن جزم فعلاً بعدمهما في الخارج، فكذلك الربط الوضعي بين اللفظ والمعنى في ذهن العالم بالوضع، فإنّ الملتفت إلى الوضع يحكم فعلاً بهذه الملازمه عند تصوّر اللفظ والمعنى، وإلاّ لم يوجد لفظ في الخارج، غايه الأمر أنّ الملازمه الأولى ذاتيه، والملازمه الوضعيه جعليه وجعليتها لأنها في تحقّقها في لوح الواقع، كما أنّ جميع العلوم المخترعه - بعد جعلها واختراعها - كذلك وإن لم يوجد في الخارج من يعلم شيئاً منها، لأنّ نظر من يحيط بها علماً - أو بشيء منها - طريق إليه لا محقق وجاعل له بعد أن لم يكن .

وبهذا ظهر لك: أنّ الربط الوضعي بعد جعله ليس من منشآت نفس العالم به ومن علومها الفعليه التي لا يكون لها تحقّق أصلاً قبل إنشاء النفس أياً ما كآنياب الغول، أو يكون لها منشأ انتزاع ولكن ليس لها وجود تفصيلاً كالأجناس والفصول .

وبالجمله: وزان الملازمه الوضعيه بعد الجعل وزان لوازم الطبيعه، فما يجرى فيها يجرى في الملازمه الوضعيه أيضاً(١).

أقول: ولا يخفى ما فيه :

أولاً: باشتباهه بين لوازم الوجود بلوازم الماهيه، لأنّه من الواضح أنّ الحراره

١- جواهر الأصول: ج ١ / ٨٠ - ٨١، بدائع الأفكار: ج ١ / ٢٩ .

تعدّ من لوازم وجود النار خارجاً لا من لوازم ماهيتها، وإلا لزم أن توجد الحرارة في الذهن عند تصوّر النار ووجودها في الذهن، وبطلانه واضح، فضلاً عن أنّه كيف يُعقل وجود الحرارة مع عدم وجود النار في الذهن ولا في الخارج؟!

وثانياً: إنّ واقعیه التلازم كانت بواقعیه المتلازمين ووجودهما، فمع عدم تحقّق شيء منهما أو بعدم أحدهما كيف يمكن وجود الربط والمعنى الحرفي، مع أنّه من الواضح أنّ وجود المعنى الحرفي قائم بالطرفين، إذ لا يصدق الربط حقيقةً إلا مع وجودهما كما لا يخفى .

فالحقّ أنّ الملازمه بين الزوجيه والأربعه موجوده بتصوّر الأربعه، وبمجرد قطع التصوّر عنها تنعدم، وكذلك تكون حال سائر الأمور الاعتباريه كالعلوم، فإنّه إذا انقرض البشر توقّفت حركه الفكر والكتابه، ولا تكون لها واقعیه خارجيه، فوجودها لا يكون إلا في الأذهان أو في الكتب، ومع انعدامها لا يبقى لها وجود في الخارج .

هذا كلّه بيان الإشكال في المقيس عليه .

فكذلك يرد عليه في المقيس أولاً: - بأنّه لو سلّمنا كون الأمر في الماهيات ولوازمها هو ما ذكره، ولكن لا يتمّ ذلك فيما نحن فيه، ضروره أنّ وضع لفظ لمعنى لا يوجب له خاصّيه واقعيه بحيث لا يمكن رفعها ولا يتصرّف الجعل في الواقع بحيث تحدث خاصّيه واقعيه لم تكن قبل الوضع موجوده، وإنكاره لا يبعد كونه إنكاراً للضروري، كما نشاهد إمكان تغيير اسم الرجل أو اسم مكان أو اسم من يتعلّق بالرجل بنحو من الأنحاء، ومن الواضح أنّه بعد تغييره لا يكون ذلك تصرّفاً في التكوين والواقع .

وثانياً: أنه لو كانت الرابطة بين اللفظ والمعنى موجوده، فلا بد وأن تكون في الأذهان أو في الكتب، إذ ليس لنا شيء ثالث في الخارج حتى نسميه بلوح الواقع كما صرح رحمه الله بذلك بقوله: إن (جعليتها لا تنافي تحققها في لوح الواقع).

فما ذكره ممنوع، ولا يمكن المساعدة معه لوضوح بطلانه .

الأمر الثالث : في البحث عن معنى الوضع.

قيل: إن الوضع عبارته عن نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى، وارتباط ناش من تخصيصه به تارة، وبكثرة استعماله أخرى، كما عن صاحب «الكفاية» .

وقيل: إن الوضع عبارته عن نفس تخصيص اللفظ بالمعنى بالمعنى المصدرى، دون الاختصاص والارتباط الحاصل من ذلك الفعل، إذ هو أثر للوضع لا نفسه، كما هو المستفاد من كلام المحقق البروجردى وصاحب «العناية» .

وقيل: إن الوضع يعدّ أمراً مباشراً بالخصوص لا تسيبياً، ولا نفس الارتباط والاختصاص، إلا أنه ليس من جهة التعهد والالتزام النفساني من الواضع في ذلك، وهذا هو الذي اختاره المحقق الأصفهاني في «نهايته» وتبعه المحقق الخميني .

وقيل: بأنه يحصل من خلال التعهد والالتزام النفساني من الواضع، بأن يكون الواضع متعهداً عند نفسه أنه إذا قصد تفهيم معنى خاص يستعمل لفظاً خاصياً، وهذا هو الذي اختاره صاحب «تشریح الأصول» وتبعه على ذلك المحقق الحائري في «الدرر» والسيد الخوئي في «المحاضرات» .

والحق الموافق للتحقيق عندنا هو القول الثالث .

أمّا بطلان القول الأوّل فواضح ؛ لأنّ الوضع يعدّ فعلاً صدورياً كما هو كذلك في معناه اللغوي أيضاً من الجعل والقرار ، فالارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى أمرٌ متأخّر عن صدور الفعل ، فتسميه المسبّب باسم سببه ممّا لا وجه له ، ولذلك قيل إنّ الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى ، وذلك واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

كما أنّ القول الثاني ، حيث جعل التخصيص موضوعاً في حقيقه الوضع ، إن كان يُراد منه بيان الفعل المباشر من الواضع ، فهو يعدّ موافقاً للقول الثالث ، كما لا يبعد حمل كلام البروجردى عليه ، بخلاف صاحب «العنايه» حيث جعله كالأسباب التوليدية ، وهو فاسد لوضوح أنّه ليس كالعقود الصادره من العاقدين حيث يتصدّون لإيجاد عنوان الملكيه والزوجيه من الأمور الاعتبارية المتولّده ، بل المقصود من الوضع ليس إلّا إفهام المقاصد وتفهم المقصودات المستتره في النفوس ، وليس ذلك أمراً متولّداً من الأوضاع ، وهو واضح كما لا يخفى .

كما أنّ القول الرابع من جعل التعهّد لكلّ أحد خصوصاً مع صراحه كلام المحقّق الخوئي القائل بأنّ الناس كلّهم واضعون ومتعهّدون لذلك ، حيث يتعهّدون من عند أنفسهم بأنهم إذا استعملوا هذه الألفاظ قصدوا بها تلك المعاني بالتعهّد الفعلي في كلّ وضع واستعمال ، لأنّ ظاهر كلامه في «المحاضرات» يفيد أنّ التابعين في الوضع بعد الوضع الأوّل يعدّوا واضعين أيضاً ، فيكونون في كلّ استعمال واضعين ، لأنّه لا وجه لجعل خصوص استعمال دون الآخر وضعاً ، والالتزام بالتعهّد الفعلي في كلّ وضع واستعمال عند كلّ شخص ، عهدته على قائله .

كما أنّ إطلاق القول بأنّ الواضع لكلّ مستعمل تابع للواضع في كلّ عصر وزمان ، لا يخلو عن مسامحه . نعم ، في أسماء الأعلام يعدّ الواضع هو أوّل من

وضعه للذات ، والتابعين له في ذلك لا يعدّون واضعين ، ولذلك نجد أنّ من ينوى تبديل اسم شخص يعلن عن ذلك صراحةً ليعلم الناس ذلك ويستعملون في محاوراتهم ، وعليه فهذا شاهد على خلاف مدّعا .

وبالجملة : فما اختاره المحقّق الأصفهاني - وتبعه السيّد الخميني - يعدّ في غايه المتانّه ، حيث أنّه ليس الوضع في الألفاظ إلاّ كالوضع في نصب الأعلام على رؤوس الفراسخ ، إلاّ أنّه كان اعتبارياً يعتبره المعتر حال الوضع ثمّ يتبعه الناس ، وذلك بخلاف نصب الأعلام الذي يعدّ أمراً خارجاً حقيقياً موجوداً في الخارج .

وعليه فما أورد عليه المحقّق الخوئي من النقض بكونهما مختلفتين من لزوم ثلاث جهات في العلم من: الموضوع والموضوع عليه - وهو المكان - والموضوع له وهو الدلاله ، بخلاف ما نحن فيه المتضمّن لجهتين من الموضوع والموضوع له غير وارد ، لأنّ هذا الاختلاف من جهه اختلافهما من حيث الحقيقه والاعتبار ، إذ الأمور الخارجيه الحقيقيه لا بدّ لها من مكان خارجي يُطلق عليه الموضوع عليه ، لا- أن يكون اختلافاً ماهوياً استدلالياً في المقام ، كما لا يخفى ، بلا فرق في ذلك بين كون الواضع قاصداً في حال استعمال اللفظ - كما هو كذلك بحسب النوع ، خصوصاً في حال الوضع - أو لم يكن كذلك ، كما قد يتفق في الاستعمالات غفله عن كون هذا اللفظ موضوعاً لذلك المعنى .

فقد ظهر ممّا ذكرنا بأنّ العلقه الوضعيه تعدّ من الأمور المتحقّقه باعتبار المعتر ، وعله بقائها هي تبعيه العقلاء في ذلك - بخلاف سائر الأمور الاعتباريه التي لا يتبعها العقلاء ، فلازمه كون تقوّمها بقيام اعتبار المعتر - ولا يمكن أن تكون ذاتيه خارجيه واقعيه ، ولا من الأمور الاعتباريه المجرّده المحضه ، فحيث

كانت كذلك فلا بدّ من ملاحظه طرفى العلقه من اللفظ والمعنى حتّى يتحقّق الوضع التعيينى ، وهذا أمرٌ نبحت عنه خلال الأمر القادم .

فمن هنا ظهر عدم تماميه تقسيم التخصيص إلى قسمين من التعيينى والتعيينى ؛ لأنه إن اعتبرنا الوضع عباره عن نفس الاختصاص والارتباط ، كان التقسيم بذلك ممكناً ، وأمّا إذا اعتبرنا الوضع عباره عن الفعل بالمعنى المصدرى فلا يكون حينئذٍ إلاّ تعييناً لا تعيناً إذ لا وضع فيه أصلاً ، كما هو واضح .

نعم ، يمكن تصحيح هذا التقسيم بما ذكره المحقّق الحكيم قدس سره فى حقايقه بقوله فى ذيل قول المصنّف :

(أقول : يمكن تقسيمه إلى القسمين بناءً على كون التخصيص أيضاً بأن يراد منه ما هو أعمّ ممّا كان عن قصد كما فى التعيينى ، أو لا كما فى التعيينى) .

وعليه فيكون إطلاقه عليه ذلك بالمسامحه .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التخصيص قد يكون فعلياً وقد يكون قولياً :

أمّا القولى : فقد يكون بالتصريح مثل أن يُقال سمّيت ولدى علياً أو وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى .

وقد يكون بالكنايه كما إذا قال لولده الذى لم يُسمّه بعدُ أعطنى علياً فيما إذا قصد بذلك تسميته كما قد يتفق ذلك فى الأكبر لتسميه أحفاده .

وقد يكون التخصيص بالفعل والاستعمال بأن يستعمل لفظاً فى المعنى بقصد كونه مجعولاً فيه ، نظير الإنشاء حيث قد يكون بالقول وقد يكون بالفعل كما لا يخفى .

الأمر الرابع : بعدما ثبت قيام العلقه بين الطرفين فى الوضع ، فمن الضرورى أن لا يحصل إلا بعد اللّحاظ والتصوّر فى طرفى اللّفظ والمعنى ، فالملحوظ والمتصوّر فى كلّ من اللّفظ والمعنى ينقسم إلى أربعة أقسام وهى :

القسم الأوّل : الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، كما فى أسماء الأعلام ، حيث يتصوّر لفظ زيد مثلاً للذات المعين الذى لا ينطبق إلا على فرد خاصّ وشخص معيّن ، وهذا القسم ممّا اتّفق عليه الجميع .

القسم الثانى : أن يكون الوضع عامياً والموضوع له أيضاً عامّاً ، وهو فيما لو كان المعنى الملحوظ والمتصوّر عنواناً قابلاً للصدق على الكثيرين ، فوضع اللّفظ لمثل هذا المعنى وهو يتصوّر على قسمين ؛ لأنه قد يتصوّر المعنى :

تارةً : بصوره المهية الكليه من دون أن يؤخذ حيثيه العموم فيه ، بل يكون الملحوظ ليس إلا- ذات المهية الاعتباريه القابله للانطباق بحسب ذاتها على الكثيرين ، لكنّه لم يلحظ بعنوان أنّه كلّى نظير أن يلا-حظه أشرف من الحيوان مثلاً- ، حيث لوحظ طبيعته لا بعنوان كونه مرآةً لأفراده، وهذا هو الذى عدّه بعض الأعظم - وهو المحقّق الخمينى - قسماً خامساً .

وأخرى : أن يلاحظ بما أنّه كلّى منطبق على الأفراد بحيث يكون وجهاً لها ،

أى تعلق الحكم بالكلى لا- من حيث نفسه بلا- نظر إلى أفراده ، بل تعلق بالإنسان بلحاظ أفراده الكثيرين ، ولكن حيث كانت الأفراد فى الخارج غير متناهيه فى مرحله التحقّق والوجود ، بحيث نعجز عن تصوّر جميع ذلك لعدم إمكان تصوّر غير المتناهى ، ولذلك يلاحظ كلياً باعتباره مرآةً للأفراد على جميع الأفراد الموجوده قابلاً- للانطباق عليها ، ولعلّه كان من هذا القبيل قوله سبحانه تعالى : «إنّ

الْأَنْبِيَاءَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (١)، فإنَّ الخسران مترتب على أفراد الإنسان لا طبيعته ، فالإنسان هاهنا أيضاً لوحظ كلياً أيضاً مثل سابقه ، إلا أنه غير سابقه من جهة الحيثية الملحوظة فيه ، فهو مع سابقه يعدان من أقسام الوضع حيث يكون الوضع والموضوع له كليهما عاماً ، وقد التزم أكثر أصحابنا بهذا القسم الثاني كما يستفاد ذلك من مراجعه كلماتهم وأدلتهم .

الثالث : أن يكون المعنى الملحوظ والمتصوّر خاصاً والوضع عاماً ، أى ما يتصوّر ابتداءً لم يكن إلا فرداً واحداً غير قابل للصدق على الكثيرين ، إلا أنّ الوضع يكون بحيث يصدق على الكثيرين كالإنسان حيث لوحظ فيه كل فرد فرد من أفرادها لا بما أنه مرآه وكلياً ثم جعل الوضع لهذا اللفظ الكلّي ، ففي «الفوائد» :

(أنه ليس إلا قسماً من أقسام المشترك اللفظي ، لأنّ الموضوع فيه لا يكون إلا لفاظاً واحداً والموضوع له يكون هو الأفراد بوضع واحد ، بأن يجعل الوضع الواحد للأفراد الكثيره والمعاني المتعدّده ، خلافاً للشيخ الأنصارى قدس سره فى باب الصحيح والأعم عند تصوّر الجامع للصحيح ، من الفرق بين الوضع العام والموضوع له الخاص ، وبين المشترك اللفظي ، ثم يعتذر عنه ، ولعله أراد من المشترك اللفظي الذى يكون الوضع فيه متعدّداً لا بالانحلال إلى الأفراد) ، انتهى ملخص كلامه .

وفيه : أنّ الحقّ مع الشيخ قدس سره لوضوح أنّ المشترك اللفظي المصطلح عند الأصوليين ليس إلا ما كان الأوضاع متعدّداً بملاحظته تعدّد المعنى ، أى لا بدّ فى

تصوّر كلّ معنى من وضع مستقلّ ، لوجود المباينه الذاتيه بين المعانى بحيث لا يمكن تصوّرها بلحاظ واحد ، كما عرفت ذلك فى لفظ القرء والجون وأمثال ذلك .

هذا بخلاف ما يتصوّر جامعاً للأفراد، بحيث يكون نظير المشترك المعنوى من قيام المناسبه بين المعانى والأفراد ، حيث تقوم المناسبه بين الأفراد مع ذلك الكلى ، وحينئذٍ يكون تناسب الأفراد بعضها مع بعض بلحاظ وجود جهه مشتركه ذاتيه بين جميع الأفراد ، فتلك الجهه تطلق عليه عنوان المشترك المعنوى ، فهاننا ليس الوضع إلاّ واحداً عامياً كما أنّ الموضوع له إن لحوظ بلحاظ كلّ فرد فرد بخصوصه يكون خاصياً ، وإن لوحظ من جهه كونه جامعاً للأفراد - أى الحيثيه المشتركه الذاتيه لها - كان الموضوع له عاماً ، ولذلك قيل : بأنّ للماهيه نشأتين :

نشأه خارجيه : هى نشأه الكثره والأفراد بلحاظ كلّ فرد فرد .

ونشأه عقليه : وهى نشأه الوحده النوعيه الحاصله بعد سلب المشخصات الفرديه والخصوصيات الخارجيه عن المهيه .

ومثّلوا لذلك بمعانى الحروف وأشباهاها حيث نتعرّض له فى البحث القادم إن شاء الله تعالى .

وعليه يندفع ما ذكره المحقّق رحمه الله .

الرابع : ما كان الملحوظ فى طرف الوضع خاصياً والموضوع له عاماً ، فقد ادّعى الشيخ حبيب الله الرشتى قدس سره صاحب «بدائع الأصول» إمكانه ، وتبعه المحقّق الحائرى قدس سره ومثّلوا لذلك بما إذا رأى شبحاً من البعيد ولا يعلم خصوصياته ونوعه بين أنواع الحيوان ، وأنّه أى صنف منه ، فوضع اللفظ لما هو مشترك له ولمثله من سائر الأفراد ، فالوضع هنا خاصّ وهو الشبح المرئى ، والموضوع له وهو متعلّق

اللفظ الجامع له ولغيره عام .

وقد أورد عليه في «المحاضرات»: بأنه إن وضع اللفظ على شخص هذا الشبح كان من الوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وإن وضع على عنوان نوعه المتحد معه فيكون من القسم الأول ، لأنه قد انتقل بذلك إلى تصوّر معنى العام النوعى فوضع اللفظ له .

وفيه : لا- يخفى عدم تمامية جوابه ، لأنّ المدعى يرى أنّ الوضع كان بلحاظ خصوص الشبح فيكون الموضوع له هو المعنى الجامع ، وهو ما لا يمكن تصوّره لاستحالته كما عن المحقّق النائيني والبرجوردي والبرجوردي ، كما أنّ المحقّق الخميني ادعى استحاله كلّ من الطرفين ، قائلاً :

(بأنّه كما لا- يمكن دعوى تصوّر الوضع الخاصّ مع كون الموضوع له عامّاً إلاّ بالانتقال إلى تصوّر معنى العام والوضع له حتّى يصير الوضع والموضوع كليهما عامّاً ، هكذا لا- يمكن أن يجعل الوضع العام والموضوع له خاصّاً أيضاً ، بأن يكون المعنى له حكاية ومرآة للخارج والأفراد ، لأنّ العام بما هو عامّ لا يحكى إلاّ عن نفسه ، إذ كلّ مهية لا تحكى إلاّ عن نفسها ، إلاّ أن يكون المراد تحقّق ذلك بنحو الانتقال ، أى بعد تصوّر المعنى والمفهوم العام يترتب عليه بالضرورة تصوّر المعنى والمهية الموجوده فى الأفراد، لكن على نحو جامع ذاتى معزاه عن المشخصات الفردية والخصوصيات الخارجيه ، وأنّ الموضوع له فى التصوّر الأوّل ليس إلاّ- أصل المفهوم العام ، وهو يكون عامّاً كالوضع ، ومعه يوجب الانصراف لتصوّر الجامع للأفراد الذى يتضمّن خصوصيات الأفراد الملحوظه ، وهو ممكن ، والظاهر أنّ المراد من كون العام وجهاً ومرآة للأفراد هو هذا المعنى ، وهو ممكن

فى كلا المقامين ، أى فى الؤضع العام والمؤوضوع له الخاص ، وفى الؤضع الخاص والمؤوضوع له العام) ، انتهى كلامه .

أقول : لكن الحقّ عدم إمكانه كما عليه الأكثر ، لأنّ الملحوظ إن كان خاصاً لا يكون إلا معنى جزئياً خارجياً ، فلا يمكن جعل الموضوع له الغير المتصوّر محلاً للؤضع ، وإن أمكن تصوّره فلا بدّ من أن يكون بملاحظه ما له من الخصوصيات ، فلا يكون إلا مساوقاً لتصوّر نفسه ، وهو لا يكون إلا عاماً وهو ما يستلزم الانتقال إلى تصوّر آخر فى الؤضع والمؤوضوع له ، ولذلك اشتهر عند المنطقيين بأنّ الجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ، إذ هو لا يوجب إلا تصوّر نفسه لا تصوّر المعنى الكلى المنطبق عليه وعلى غيره ولا تصوّر جزئى آخر غيره .

وأما ما ذكره المحقّق الخمينى فيرد عليه :

أولاً : إنّ كلامه لا يعدّ جواباً لإثبات الإمكان فى الأمر المبحوث عنه وهو الؤضع الخاص والمؤوضوع له العام ، بل إنّ اعتراضه يختصّ بكون العام وجهاً ومرآة فى الؤضع العام والمؤوضوع له الخاص ، إلاّ بالانتقال إلى تصوّر آخر الممكن فى مورد بحثنا أيضاً .

وثانياً : بعد ثبوت استحاله تصوّر الأفراد بما لها من العوارض لتصوّر مفهوم العام من خلالها ، فإنّ ما يرد عليه هو أنّه ما الفرق بين أن يتصوّره أولاً من خلال مفهوم الإنسان كذلك ، أو يتصوّره من خلال تصوّر مفهوم الإنسان الكلى ، ثمّ ينتقل إلى تصوّر الأفراد بما لها من الخصوصيات ، لأنّه حينئذٍ نقل الكلام لهذا التصوّر ونقول كيف يمكن تصوّره من خلال خصوصيه كلّ فرد ، مع أنّ بعضه مفارق عن الآخر؟ وإن قلنا بكفايته بنحو العنوان الإجمالى المشير ، فكيف لا

يؤخذ كذلك في أوّل التصوّر في مفهوم العام ، وبالتالي فما ذكره لا يُسَمَّن ولا يغنى عن جوع .

مضافاً إلى أنّه مخالفٌ لما قام به من تقسيم العام إلى قسمين ؛ حيث جعل قسماً منه كون العام ملحوظاً مرآةً وحاكياً عن الأفراد ، إلاّ أن يقصد بذلك محاوله تصحيحه بنحو الإجمال، وقد ثبت عدم تماميّته ما قام به .

فثبت من جميع ما ذكرنا بأنّ الممكن من أقسام الوضع يكون ثلاثاً :

القسم الأوّل : أن يكون الوضع والموضوع له كلاهما عامّاً ، كأسماء الأجناس كالحنطة والشعير ونظائرها .

القسم الثاني : هو الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ ، وهو كوضع الأعلام ، وهو واضح لا إشكال فيه إلاّ ما توهمه المحقّق الخميني في «تهذيبه» بما لا علاقه له بما نبحت عنه ، بل هو مختصّ ببحث المنطق .

القسم الثالث : هو كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً ، وقد مثّلوا لذلك بوضع معانى الحروف وما يلحق بها من الهيئات ، حيث اختلف في حقيقتها:

قيل : بأنّ الموضوع له فيها عام كالوضع .

وقيل : بأنّ الوضع والموضوع له كليهما عام ، إلاّ أنّ المستعمل فيها خاصّ .

أقول : وينبغي بسط الكلام فيه كما جرت عليه سيره الأصوليين ، فالبحث في الحروف يقع في مقامين :

المقام الأوّل : في بيان معانى الحروف والمايز بينها وبين الأسماء .

المقام الثاني : في بيان الموضوع له في الحروف من حيث العموم والخصوص ، ونلحق بهما بحثان آخران :

أحدهما : عن الجملة الخبرية .

وثانيهما : عن الأسماء المبهمات من الإشارات والضمائر ونضائرها .

البحث عن معاني الحروف

المقام الأول : فى البحث عن معانى الحروف ، وتمايزها عن معانى الأسماء .

أقول: فقد وقع الخلاف بين الأصوليين حول حقيقة هذه المعانى ، ويمكن إرجاع أقوالهم إلى خمسة على أقل تقدير :

القول الأول : ما ذهب إليه المحقق الرضى قدس سره وتبعه فى ذلك المحقق صاحب «الكفايه» وهو أنّ المعنى الإسمى والحرفى متّحداً بالذات والحقيقه ، ويختلفان من جهة اللّحاظ والاعتبار ؛ يعنى أنّ كلمه (من) الموضوعه للابتداء وكلمه (الابتداء) التى يعدّ معنىً اسمياً مشتركان فى معنى واحد ، ولا امتياز لأحدهما على الآخر إلا فى مرحله الاستعمال ، حيث يكون فى (الابتداء) الإسمى استقلالياً ، وفى (فى) الحرفى آلياً ، وهما خارجان عن حقيقه المعنى ، فالمعنى فى الحقيقه لا يتّصف بأنّه مستقلّ ولا بأنّه غير مستقلّ ، بل هما من توابع الاستعمال وشؤونه ، وقد استدلّ لمدّعاة بثلاثه وجوه :

الوجه الأول : إنّه لا يمكن أخذ اللّحاظ الآلى كاللّحاظ الإستقلالى فى المعنى الموضوع له ، ولا فى المستعمل فيه ، لوضوح أنّ لحاظ المعنى فى الاستعمال ممّا لا بدّ منه ، فحينئذٍ لا يخلو أن يكون هذا اللّحاظ عين اللّحاظ المأخوذ فى المعنى الموضوع له ، أو يكون غيره ، فعلى الأوّل يلزم تقدّم الشىء على نفسه ، لأنّه من الواضح أنّ هذا اللّحاظ قد تحقّق بسبب هذا الاستعمال ، فكيف يقدّم هذا اللّحاظ على هذا الاستعمال ، فيكون مأخوذاً فى المعنى الموضوع له ، ومثله يعدّ تقدّم

الشيء على نفسه ، وهو محال .

وإن كان ذلك اللّحاظ غير هذا اللّحاظ ، فهو خلاف الوجدان والضرورة ، إذ ليس في الاستعمال إلّا لحاظ واحد ، مضافاً إلى أنّ الملحوظ بلحاظ لا- يكون متعلّقاً للحاظ آخر ، إذ المعنى الموجود في الذهن يكون بنفسه ذات المعنى لا- المعنى الملحوظ والموجود في الذهن ، هذا فضلاً عن أنّ المعنى الحرفي إذا لوحظ حاله لمعنى آخر ، يكون حاله كحال العَرَض حيث لا يوجد إلّا في الموضوع ، كذلك حال الأمر في الذهن حيث لا يوجد إلّا في مفهوم آخر .

الوجه الثاني : إنّه إن أخذ اللّحاظ الآلي في المعنى الموضوع له في الحروف ، فلا بدّ أن يؤخذ اللّحاظ الاستقلالي في المعنى الموضوع له في الأسماء ، فلا بدّ أن يكون المعنى الموضوع له في حكميها جزئياً ، لا أن يكون في الحروف جزئياً وفي الأسماء كلياً ، لعدم وجود الفارق بين الفردين من جهة لزوم اللّحاظ في مقام الاستعمال .

الوجه الثالث : يلزم عدم إمكان الامتثال بدون تجريد الموضوع والمحمول عن التقييد بالوجود الذهني ، لعدم إمكان انطباق ما هو الموجود في الذهن على ما هو الموجود في العين الخارجي ، فلا يمكن تعلّق الأمر من الأمر على ما هو الموجود في الذهن ، فلا بدّ من تجريده ، مع ملاحظه أنّه خلاف الوجدان ، فليس إلّا من جهة أنّ اللّحاظ لم يؤخذ في المعنى الموضوع له ، بل يعدّ كلّ واحد من الآليه والاستقلاليه من شؤون الاستعمال دون المعنى الموضوع ، بل كان ذلك الاختلاف من جهة اشتراط الواضع ذلك في مقام الاستعمال ، بمعنى أنّ للواضع تخصيص الوضع بأيّ خصوصيته شاء ، فيخصّص العلقه الوضعيه في الحروف بحاله

خاصّه وفي الأسماء بحاله أخرى .

ثمّ إنّه أشكل على ذلك : بأنّه حينئذٍ يجوز أن يستعمل كلّ من الحرف والاسم موضع الآخر ، فأى فرق بينهما؟

فأجاب عنه : بأنّ اختلاف الوضع موجب لعدم جواز استعمال كلّ واحد في مقام الآخر ، وإن كانا متّفقين من جهه الوضع ، وقد عرفت أنّه لا يمكن أن يكون نحو إرادته المعنى مأخوذه في مقوّمات المعنى .

انتهى كلامه بتوضيح وتقرير منّا .

أقول : وفي كلامه وجوه من الإشكال :

أولاً:- كيف يمكن أن يكون المعنى لكلّ واحد من الاسم والحرف واحداً كما اعترف به ، وبرغم ذلك لا يجوز استعمال كلّ واحد في مقام الآخر ، ولا مجال للمنع إلّا مع قيام المباينه الذاتيه بين معنيهما ، إذ أنّ مجرد عدم وجود العلقه الوضعيه بينهما لا يوجب ذلك ، ولولاه لما جاز استعمال اللفظ في معناه المجازي الذي يعدّ استعمالاً في غير ما وضع له ، ولم يكن بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي مناسبه وعلقه وضعيه .

لا يُقال : بإمكان قيام العلقه الوضعيه النوعيه بإحدى العلائق العديده التي تبلغ خمسة وعشرين علقه ، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يكون كذلك .

لأنّنا نقول : لأنّ الأمر في المقام يعدّ أولى وأنسب بالقبول من المجاز ، لأنّ المفروض وحده المعنى فيكلا الموردين من الاسم والحرف، فعدم جواز الاستعمال إن وجد فإنّه لم يكن إلّا من جهه وجود المباينه بين المعنيين، وهو المطلوب .

وثانياً : أنّ ما أقام عليه من البرهان على الامتناع ، من جهه أخذ قيد اللّحاظ

فى معنى الموضوع له ، مبنى على أمرين :

أحدهما : أن يؤخذ قيد اللّحاظ فى المعنى بلا فرق بين الإسمى والحرفى ، حيث لا يكون لازمه التجريد فى مقام تعلق الأمر به .

وثانيهما : فرض كون معنى الإسمى والحرفى متّحدين ، يوجب تحقّق الإشكال المذكور من أنه كيف يكون أحدهما عاماً والآخر خاصاً .

ولكن ستعرف لاحقاً بأنّ كلا الأمرين ممنوع ، إذ لا- نسلم كون اللّحاظ والتصوّر مأخوذاً بنحو الشرط بالشىء فى المعنى الموضوع له ، لا فى الاسم ولا فى الحرف ، حتّى يرد علينا الاعتراض المذكور ، بل يكون طبيعى المعنى فى الاسم هو الاستقلال وكونه قائماً بنفسه ، وفى الحرف يكون الموضوع له هى الآليه وانداكاه فى الخبر ، فالمعنيين المستقلين الأولين لم يؤخذا بما هما موجودان فى الخارج ولا- فى الذهن متعلقاً للفظ الموضوع فى الاسم والحرف ، بل إنّ تركيز الذهن منصبّ على تصوّر المعنى والسبب الموصل إليه ، كما أنّ ما فى الخارج يعدّ محققاً لذاك المعنى ، فحينئذٍ لا يلزم كون اللفظ المشير إلى المعنى المتعلق به من الاسم والحرف متعلقاً للأمر إلّا إيجاب إيجاد المعنى بما له من الخصوصيه الواقعيه ، من الاستقلاليه والآليه ، من دون أن يستلزم ذلك تجريداً للمعنى أو تصرّفاً فيه حتّى يصير مجازاً كما توهم ، أو يوجب عدم إمكان الامتثال إذا وقع تلو الأمر والنهى ، كما فى «الكفايه» .

كما إنّنا ندعى قيام المباينه الذاتيه بين المعنى الإسمى والحرفى ، وعدم إمكان قيام الاتّحاد بينهما أصلاً ، كما سنشير إليه لاحقاً فلا يكون دعوى الاختلاف من جهه الوضع بالعموم والخصوص مثلاً بمحال أصلاً ، كما لا يخفى .

وثالثاً: تشبيه المعنى الحرفى بالعرض ، لكونه إذا وجد وجد فى الغير وكذلك فى المعنى الحرفى ، لا يخلو عن إشكال ، إلا أن يكون مقصوده مجرد التشبه لإيصال المطلب إلى الذهن ، لا أنه قصد التشابه الحقيقى حتى يرد عليه ما أوردنا ، وما أُورد على الفلاسفة فى تقسيمات الوجود ، من أنّ الموجودات على أقسام أربعة :

القسم الأوّل : وجود الواجب تعالى شأنه ، فإنّ وجوده كان فى نفسه ولنفسه وبنفسه ، أى إنّ وجوده قائم بذاته من دون توقّف على وجود آخر ، وليس بمعلول إذ أنّ جميع الموجودات والكائنات فى مراحل العلل والمعاليل كلّها منتهيه إلى الله تبارك وتعالى .

القسم الثانى : هو وجوده فى نفسه ولنفسه لكن لا- بنفسه ، بل كان وجوده لغيره ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهذا هو وجود الجوهر ، حيث أنه إذا وجد وجد لا فى موضوع ، إلا أنّ أصل تحقّقه ووجوده كان بيد الله وقدرته .

القسم الثالث : هو ما كان وجوده فى نفسه لا لنفسه بل لغيره ، يعنى إذا وجد وجد لا لنفسه ، بل لا يبدّ من انتهاء وجوده إلى الله تبارك وتعالى وإلى وجود الجوهر ، لأنّه متى وجد وجد فى غيره وهو الأعراض والمقولات التسعة كالكمّ والكيف والإضافه ونظائرها .

القسم الرابع : هو ما كان وجوده لا- فى نفسه ولا- بنفسه ، وهو عبارته عن وجود الرابط فى قبالة الأعراض ، حيث يسمّى فى الاصطلاح بالوجود الرابطى ، حيث أنّ وجود الرابطه والنسب ليس لها وجود فى نفسه كالأعراض ، ولا لنفسه كما فى الجواهر ، بل وجودها فانيه ومندكّه فى الغير ، وعليه ثبت تقابل وجود

الأعراض مع وجود الترابط والنسب ، وبالتالي يبطل ما صرّح به من تشبيهه بالعرض ، فإنّه فى غير محلّه ، إلاّ أن يكون المراد بيان مجرد حاجته إلى الغير فى الوجود لا فى تمام الخصوصيّات .

القول الثانى : وهو المنسوب للرضىّ قدس سره أيضاً ، حيث أنّ كلامه موهم للقولين ، وهو أن تكون معانى الحروف والأدوات فى دلالتها على معنى الغير ، نظير العلامات الموضوعه لإفهام حالات الكلمات من الفاعليّه المعلومه بعلامه الرفع ، والمفعوليّه المعلومه بعلامه النصب ، والإضافه المعلومه بعلامات الخبر بدون أن يكون للعلامات واقعاً حقيقياً إلاّ العلاميه ، فهكذا فى معانى الحروف إذ ليست لها معنى فى الواقع إلاّ إفهام كونها علامه على قيام العلقه بين زيد والدار فى أداه (فى) ، وعلقه الاستعلاء على السطح فى أداه (على) ، وعلقه الابتداء فى أداه (من) ، فليس لنا إلاّ أصل السير والبصره والكوفه والسائر بينهما فى مثل قوله : سرت من البصره إلى الكوفه ، هذا .

لكنّه مخدوش أولاً : بعدم تماميّه ذلك فى أصل المقيس عليه من الرفع والنصب ، فإنّ نفس سريانه لا يكون لها ما يازائها شىء فى الخارج ، ولو بنحو وجود العرض ، لوضوح أنّ الفاعليّه والمفعوليّه تعدّان من الحيثيّات القائمه على وجودات الجواهر ، فالعلامه تكون مشيره إلى تلك الحيثيات الموجوده فى الخارج نحو وجود العرض على معروضه ، كما لا يخفى .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك فى العلامات ، فلا نسلم ذلك فى معانى الحروف ؛ لأنّه سيّضح لك بأنّ المعنى الحرفى كالإسمى له نحو من الوجود فى الخارج بحيث يكون اللفظ الحرفى والذى هو الأداه حاكياً عن ذلك المعنى ، وسيأتى تفصيل

الكلام لاحقاً في بحث الحروف .

القول الثالث : هو اعتبار معاني الحروف معاني إيجاديّه ومعاني الأسماء إخطاريّه ، هذا كما عليه المحقق النائيني قدس سره ، فلا بأس بتوضيح كلامه بتقرير منّا لطول كلامه بما لا ضروره في نقله ، فيقول :

(لا إشكال في أنّ المعاني المراده من الألفاظ على قسمين :

تارة : يكون إخطاريّه كمعاني الأسماء ، حيث أنّ استعمال ألفاظها في معانيها يوجب إخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه ، والسرّ في ذلك أنّ للمعنى الإسمي نحو ثبوت وتقرّر في وعاء العقل والإدراك ، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن .

وأخرى : إيجاديّه كمعاني الحروف ، حيث أنّها لما لم يكن لها نحو ثبوت وتقرّر في العقل ، فلا محيص إلا أن يوجد بواسطه استعمال الألفاظ ، فلا موطن لها إلا من خلال الاستعمال كقول القائل : يا زيد ، حيث أنّه لولا استعمال هذه الجملة لما كان هناك نداء ، فلا يوجد إلا في الاستعمال ، بخلاف كلمه زيد فإنّ له نحو ثبوت وتقرّر في معناه ، وإن لم يكن استعمال في اليبين ، كما لا يخفى .

ثمّ قال رحمه الله : إنّما الإشكال في أنّ معاني الحروف كلّها إيجاديّه - أو بعضها كما ادّعاه صاحب «الحاشيه» - فكلمه (من) و (إلى) و (في) و (على) لا تكون عنده إيجاديّه ، بل يكون معناها إخطاريّه ، حيث أنّ استعمالها موجباً لإخطار معانيها ، وهي ما وقع في الخارج من نسبه الابتداء والانتها .

ثمّ قال : والتحقيق كون معانيها كلّها إيجاديّه ، ثمّ أطال الكلام حول إثبات ذلك ، إلى أن قال : ثمّ إنّ هناك أدوات أخر تفيد النسبه إذ لا يختصّ ما يفيد النسبه

بهيات التراكيب بل الحروف أيضاً تفيد النسبه ك- (من) و (فى) و (إلى) وغيرها ، فإنّ (من) تفيد نسبه السير الصادر من السائر إلى المكان الذى سار منه ، و(إلى) تفيد النسبه إلى المكان الذى يسير إليه ، نظير النسبه المتحصّله عن الهيات ، فتكون حروف الجارّه من قبيل الهيات التراكيب ، وما يفيد النسبه كلّها يكون معانيها إيجاديّه لا إخطاريّه ، لأنّ شأن أدوات النسبه ليس إلاّ إيجاد الربط بين جزئى الكلام ، فإنّ الألفاظ لما بها من المفاهيم متباينه بالهويّه والذات ، والأدوات إنّما وضعت لإيجاد الربط بين المفاهيم فى تركيب الكلام ، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقه أصلاً .

ثمّ قال فى بعض كلامه بعدما قال : (بأنّ أداه النسبه إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم على وجه يفيد المخاطب فائده تامّه يصحّ السكوت عليهما) ، قال : (ثمّ بعد إيجاد الربط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم يلاحظ المجموع من حيث المجموع، أى يلاحظ الكلام بما له من النسبه بين أجزائه ، فإن كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقاً ، أى كانت النسبه الخارجيه على طبق النسبه الكلاميه ، وإلاّ يكون الكلام كاذباً ، وذلك فيما إذا لم يطابق النسبه الكلاميه للنسبه الخارجيه ، وأين هذا من كون النسبه الكلاميه حاكيه عن النسبه الخارجيه . . .) .

فتلخص ممّا ذكره رحمه الله فى هذا الأمر : أنّه قد ظهر أنّ قوام المعنى الحرفى يكون بأمر أربعة :

الأول : أن يكون المعنى إيجادياً لا إخطارياً .

الثانى : أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه .

الثالث : أن لا يكون ذلك المعنى بعد إيجاده نحو تقرير وثبوت إلا في الاستعمال ويكون الاستعمال مقوّمًا له .

الرابع : أن يكون المعنى حين إيجاده مغفولاً عنه غير ملتفت إليه ، وهذا لازم كون المعنى إيجادياً وكون موطنه الاستعمال ، إذ مع ملاحظه الذى يليه حين الاستعمال ، يلزم أن لا يكون موطنه الاستعمال ، إذ لا يمكن الالتفات إلى شىء لا تقرّر له قبل ذلك نظير الغفله عن الألفاظ حين تأديه المعانى بها ، لفناء اللفظ فى المعنى وكونه مرآة له ، ولا يمكن الالتفات إلى ما يكون فانياً فى الشىء حين الالتفات إلى ذلك الشىء) .

انتهى ملخص كلامه رفع الله تعالى فى علو درجاته .

وفى كلامه مجال للنظر من جهاتٍ عديده :

أولاً : لا نسلم كون الحروف والأدوات بحسب المعنى إيجادياً فى تمام الموارد ، بعد ثبوت كون معانى الأسماء إخطاريه كلها ، أمّا ثبوت الأخير له لوضوح أنّ الأسماء بما أنّها بحسب المفهوم والمعنى تكون حاكياً عمّا هو الموجود فى الخارج ، فلا يتكفل الألفاظ إلا إخطار تلك المعانى فى الذهن ، وبذلك يصح إطلاق الصدق والكذب عليها فيما إذا طابق أو لم يطابق ، كما إذا قيل : زيد فى الدار ، فإنّ لفظ زيد يحكى عن الذات والدار عن البناء ، فيوجب اللفظ المتلفظ به إحضار معانى تلك الألفاظ فى الذهن .

وأما حكم معانى الحروف والأدوات ، فلا إشكال فى كون بعضها من الإيجاديات ، إذ ليس فيها الحكايه والإخطار ، وهى نظير القسّم والنداء والتمنى حيث لا يكون فيها إلا الإيجاد ولا مجال لنسبه الصدق والكذب إليهما لأنّ أمرهما

دائر بين الوجود والعدم .

نعم ، قد يكون الصدق والكذب بسبب متعلقهما ، كيمين الكاذب والنداء الذى لا واقعته لمناداه ، حيث أنّ نفس القسم قد تحقّق وكذلك النداء إلاّ أنّه لا متعلّق لهما .

وهذا بخلاف حروف الجرّ ونظائرها ، فإنّ كلمه (من) و (إلى) و (فى) فى الأمثله المتعارفه بقوله : سرت من البصره إلى الكوفه ، كما أنّ أسمائها تحكى عن المعانى والمفاهيم الواقعيّه القابله لانطباق الصدق والكذب عليها ، هكذا حروفها أيضاً تكون كذلك ، إذ قد لا تكون ابتداء السير من البصره وكانت حكايته كذباً ، وانتهائه إلى الكوفه كذلك وإن كان أصل السير بين الحدّين والبلدين صادقاً ، فهذا الصدق والكذب لا يكونان إلاّ باعتبار معانيها الحرفيه ، فأى فرق حينئذٍ بين حكايه البصره والكوفه والسير وفاعله ، وبين جهه مبدأه ومنتهاه من تلك الحيثيه ، فدعوى الاختلاف والفرق ليس دونها إلاّ خرط القتاد ، فثبت من ذلك صحّه دعوى صاحب «الحاشيه» من تفاوت معانى الحروف بعضها مع بعض فى الإيجاديّه والإخطاريّه وعدم كونها إيجاديّه محضه كما ادّعاها .

وثانياً : ما قيل من أنّ كون الحروف موضوعه لإيجاد الارتباط والعلقه بين أجزاء الكلام فقط ، وأنّه لا موطن لها إلاّ الكلام ، والاستعمال غير صحيح .

نقول : كونها للإيجاد وربط الكلام والتراكيب ممّا لا- إشكال فيه ، لكن ذلك لا- يوجب عدم كونها للارتباط بين المفاهيم المتفاوته والمعانى المتباينه المتفارقة فى الخارج بعضها مع بعض ، ونحن ندعى بأنّ الحروف ومعانيها موضوعه فى عالم الجعل والوضع اللغوى ، لأجل تحقيق الارتباط بين المعانى ، كما أنّ الكلام

وتركيب الألفاظ لا مجال لتحصيلها إلا ببركه الحروف، مثل كلمه (من) و(إلى) وغيرهما ، فالارتباط بين السير والبصره والكوفه لا تتحقق فى الخارج ولا فى الذهن إلا بواسطه الحاله الاندكاكيه والحرفيه من وجودها التبعى ، فهذا هو معنى الإخطار والحكايه .

فدعوى تكفل الألفاظ لخصوص إيجاد الارتباط فى الكلام من دون الخارج والذهن غير مسموعه ، بل لا يخلو عن مجازفه بعد الملاحظه والدقه .

فبذلك ظهر فساد دعوى كون موطن هذه الحروف الاستعمال فقط ، بل له ثلاثه مواطن : من الكلام الذى يطلق عليه الاستعمال ، أو من خلاله يتحقق ذلك ، والعين والذهن ، وهو واضح .

وثالثاً : دعواه أن أثر إيجاديّه معانى الحروف كونها مغفولاً عنها حين الاستعمال دون معانى الأسماء ، ممّا لا يخلو عن مسامحه ؛ لأنّ المعنى الحرفى لا يخلو حاله من تضمّنه الدلاله على المعنى وعدمه .

فإن قيل بعدم تضمّنه لها ، وأنه يرد على قائله بأنه سخيّف ، لما قيل فى تعريفه بأنه ما دلّ على معنى فى غيره - كما اعترف - فهل الدلاله إلا الالتفات والتوجه وإلا لم تكن دلاله بل هى حيره وضلاله!؟

وإن قبل تضمّنه الدلاله كما وردت فى تعريفه ، فلا محيص له إلا التمكين بما قلنا ، وليس ذلك إلا من جهه أنّ الحروف الجارّه ونظائرها تكون كالأسماء فى دلالتها حاله فى غيره وتابعه لطرفيه ، بخلاف نفس الأسماء حيث أنّها دالّه على معنى قائماً بنفسه ومتقوماً بحياله ، فكما هو الحال فى ألفاظ الأسماء حيث الاستعمال يكون بمنزله المرآه وما به ينظر إلى المعنى الاستقلالى بلا توجه إلى

نفس اللفظ ، كذلك يكون الحال فى الحروف من حيث دلالتها على المعنى الآلى والتبعى ، ويكون كالمراه بلا- توجه إلى نفس اللفظ الذى يكون مغفولاً عنه ، وبالتالي فلا فرق بينهما أصلاً .

مضافاً إلى أن الغفله عن معناه لا يجمع مع قوله بعدم تحقق معناه إلا بالاستعمال ، إذ لازم الغفله وجوده قبله .

ورابعاً : قوله : (إن مجموع الكلام بعد إيقاع الربط حاكٍ عن الواقع) .

ممنوع كما ترى، لوضوح أنه لا وضع آخر للمجموع بما هو مجموع حتى يحكى عن الخارج ، إلا بأن يعود إلى الحكايه فى كل جزء جزء من الأسماء والحروف عن المعانى المستقله والمندكه والنسب فى الحروف، حيث يستلزم كون معنى الحرفى أيضاً مثل الإسمى إخطارياً الموجب لقابليته للصدق فى المطابقيه والكذب فى غيرها ، مع أن كلامه بأنه لا موطن للمعنى الحرفى إلا الاستعمال ينافى مع كلامه بالمتطابق وعدمه ، لأنه يحتاج إلى الحكايه والإخطار كما لا يخفى .

هذا فضلاً عن ورود اعتراضات أخرى على كلامه يوجب ذكرها إطاله الكلام بلا ضروره فى الإفاده والاستفاده للمقصود والمرام ، فالأولى الإعراض عنها وإيكالها إلى محل آخر .

القول الرابع : وهو المستفاد من كلمات المحقق العراقى قدس سره فى تقريراته الموسوم ب- «بدائع الأفكار» حيث قال ما خلاصته :

إن الحروف وضعت للأعراض النسبيه الإضافيه كمقوله الأين والإضافه ونحوهما ، إذ الموجود فى الخارج يكون على أنحاء ثلاثه :

ما يكون وجوده وجوداً لنفسه كالجواهر بأقسامه .

وما يكون وجوده فى نفسه وجوداً لغيره كالأعراض التسع التى قد يُعتبر عنها بالوجود الرباطى ، وهى على قسمين :

قسم يحتاج فى تحقّقه إلى موضوع واحد فى الخارج ويستغنى به كالكَم والكيف ونحوهما .

قسم يحتاج تحقّقه إلى موضوعين يتقوّم بهما وهو كالعرض الأينى والإضافى وأشباه ذلك .

ونحو ثالث ما يكون وجوده لا فى نفسه كأنحاء النسب والروابط .

ثمّ قال : إنّ الحاجة قد دعت العقلاء إلى وضع الألفاظ للمعانى لتحصيل الإفاده والاستفاده ، فبعد الفحص وجدنا أنّهم وضعوا الأسماء للجواهر وعدّه من الأعراض ، ووضعوا الهيئات والمركّبات والمشتقّات للنسب والروابط ، ووضعوا الحروف للأعراض النسبيّه الإضافيه ، فكلمه (فى) فى قولنا : زيد فى الدار ، تدلّ على العرض إلّا- فى العارض على موضوعه وهو زيد ، والهيئته الموجوده فى الجملة تدلّ على ربط هذا النصّ بموضوعه ، وهكذا فى كلمه من الأين الدالّ على الابتداء وعلى الأين الدالّ على الاستعلاء ، ولا فرق فيه بين أقسام الحروف مطلقاً من الداخل على المركّبات الناقصه ؛ مثل حروف الجارّه الداخلة فى الجمل ، أو الداخلة على المركّبات التامّه كحروف التمنى والترجّى والتشبيه ونحوها .

انتهى ملخّص كلامه زيد فى علوّ مقامه .

أقول: وفى كلامه وجوه للنظر :

أولاً : المستفاد من كلامه أنّ معانى الحروف كلّها إخطاريّه ، لأنّه جعل

الحروف دالّه على الأعراض النسبيّه الإضافيه الموجوده فى الخارج ، لاسيّما مع إضافته بقوله : (بلا فرق بين المركّبات الناقصه والمركّبات التامّه) ، مع أنّ فساد كلامه فى الثانيه واضح ، لوضوح أنّ النداء والتمنّى ليس إلّا إيجاداً للنسبه لا إخطاراً لما هو الموجود فى الخارج ، لأنّ النداء بكلمه يا زيد مثلاً لا يحكى لا عن الموجود فى الخارج ولا عمّا هو موجود فى الذهن ، بل يوجد فرداً منه حين الاستعمال .

وثانياً : اعتبر قدس سره الحروف حاكيّاً عن الأعراض النسبيّه الخارجيه ، فلازم كلامه أن يكون استعمال الحروف فى غير ما لا مجال لتعقّل الوجود الخارجى فيه لامتناعه - كما فى صفات الواجب تعالى ، حيث لا يكون له وجود عرض نسبى خارجى - أو كان من الأمور الاعتباريه والانتزاعيه مجازاً ، لأنّه استعمال فى غير ما هو وضع له ، مع أنّه خلاف المطلوب قطعاً ، لوضوح حقيقته فيها أيضاً كما لا يخفى ، لصحّه استعمال الحروف فى الممتنع والممكن والواجب على نسق واحد ، بلا لحاظ عنايه فى شىء منها .

وثالثاً : كيف يفرّق بين الأعراض التسع ، حيث يجعل قسمّاً منها متقومّاً بنفسها ، وهى التى تكون القائمّه على موضوع واحد فى تحقّقها ، وقسمٌ منها غير متقومّه وهى التى تكون من الأعراض المتقومّه فى تحقّقها على موضوعين ، مع أنّ الأعراض بجميع أقسامها تكون من المفاهيم المستقلّه فى المفهوميه بحدّ ذاتها ، من دون فرق بين الأعراض النسبيّه وغيرها ، إلّا أنّ وجودها لا يتحقّق إلّا بموضوعاتها فى موضوع واحد أو اثنين ، وذلك لا يؤثّر فيه من جهه الحقيقه .

ورابعاً : يلزم أن يكون استعمال الحروف فى ما إذا كان طرف المحمول هو

الكَمِّ والكيف مجازاً ، يعنى إذا قيل زيد له البياض ، والجسم له طول وعرض ، لأنه حينئذٍ يكون قد استعمل اللام - مع كونه موضوعاً للعرض النسبى - فى نفس الربط والإضافه ، مع أنه ليس بمجاز قطعاً كما لا يخفى .

وفى كلامه إشكالات أخر لا بأس بالإعراض عنها لقله ثمرتها .

فالتحقيق: هو القول الذى عليه بعض الفحول من المحققين ، وهو أن يُقال : بأن الإنسان لا بد له حين إرادته إفهام مقاصده من التمسك بدلاله الألفاظ ليصل إلى المعانى المقصوده ، حيث لا- طريق له إلا- ذلك ، كما أن عليه الاستعانه بعناوين أخرى كالإشارات والعلائم ، فالمعانى المتصوره قد تكون من الأمور المطلقه التى لها وجودات كثيره تشمل أفراداً وحصصاً عديده قد لا يمكن إحصائها ؛ كمفاهيم الأسماء مثل السير والابتداء والانتهاه وأمثال ذلك ، فاستخدام مجرد هذه الألفاظ دون ضم شىء آخر معها قد يمنعه عن الوصول إلى ما هو مقصوده من بيان فرد خاص من ذلك الكلى والطبيعى ، سواء كانت الأفراد الموجوده تحته أنواعاً أو أصنافاً أو أشخاصاً ، فلا بد حينئذٍ من وجود بعض الألفاظ التى من شأنها اختصاص ذلك المفهوم الكلى والإطلاقى إلى نوع خاص أو صنف معين ، أو شخص معلوم فى الجواهر وإلى جهه خاصه وكيفيه معلومه وعدد معين فى الأعراض ، والمتكفل لهذا الأمر والمتصدى لهذه الجهه ، ليس إلا ألفاظ الحروف والأدوات والهيئات المخصوصه والمشتقات الوارده ، سواء كانت الحروف وارده فى المركبات الناقصه والمعانى الافراديّه كحروف الجارّه ، أو وارده فى المركبات التامه والجمليات الكامله كحروف النداء والقسم والتمنى والترجى ، فكما أن مفاهيم الأسماء لها وجود استقلالى فى عالم الوجود والمفهوم ، وفى عالم الدلاله

كالجواهر ، أو وجود مستقل في غير عالم الوجود وهو عالم المفهوم والدلالة فقط كالأعراض ، فكذلك مفاهيم الحروف لا تكون لها وجود استقلالي في تلك العوالم ، بل لها وجود ربطى اندكاكى في الطرفين كالحروف الجارّه ، أو ربطى اندكاكى في طرف واحد كما في النداء والقسم ، فلا وجود لها إلا على نحو يكون الغير مندكاً فيه على نحو الحمل الشائع الصناعى ، أى لارتباط الإطلاقات والكليات المطلقة اللابشرطيه مع حصّه خاصّه فى الخارج ، بأن يجعل الوجود الشمولى والوسيع للمفهوم الإسمى متقيّداً بفرد خاصّ خارجى بواسطة الحروف ، فتلك الحاله الربطيه الاندكاكيه كما هى موجوده فى الخارج ، كذلك تكون موجوده فى عالم المفهوم والدلاله ، بل وكذلك فى عالم الذهن ، لأنّه يحكى ما هو كذلك فى الخارج فذهنه هو المعنى الإسمى الاستقلالى ، كما هو الحال فى الخارج كذلك ، وذهنيّه معنى الحرفى اندكاكى وربطى وتدلّ على ما يدلّ عليه فى وجوده الخارجى .

غايه الأمر أنّ الحروف إذا كانت من الحروف الحاكيه عمّا فى الخارج كحروف الجارّه مثل من وفى و إلى ، فتلك الألفاظ تحكى عن المفاهيم الاندكاكيه التى تعدّ بالحمل الشائع الصناعى ربطاً واندكاً الموجب لتضييق إطلاق مفاهيم الأسماء خارجاً ، وإن كانت من الحروف الإيجاديّه مثل حرف النداء والقسم ، فليس فيها إلا إيجاد فرد من المعنى الاندكاكى والربطى بواسطة اللفظ واستعماله ، من دون حكايه عمّا هو الموجود فى الخارج .

كما أنّ الكليه المستعمله فيها لفظ الحروف وجزئيتها موقوفتان على ما هو الواقع فى الطرفين من الحروف والروابط فى الحروف الجارّه ، أو فى الكليه

والجزئيه المتعلقتان والموجودتان فى الحروف الإيجاديه منها ؛ لأنه قد يُقال : (سرت من البصره إلى الكوفه) وكان مبدأ السير ومنتهاه خاصاً للخصوصيه المفروضه فى لفظ السير والبصره والكوفه ، وقد يُقال : (الابتداء من البصره فى السير خيرٌ من الانتهاء إلى الكوفه) حيث لا يقصد بكلامه هذا خصوصيه معينه ، وفى كلا الموردین تكون كلمه (من) و(إلى) مستعمله فى ما هو ربط خاص بين مبدأ السير مع الشخص ومنتهاه معه ، وإن كان متعلق أحدهما خاصاً لا يصدق على الكثيرين ، والآخر عامّاً صادقاً على الكثير ، وهكذا الحال فى متعلق النداء والقسم ، إذ قد يُقال : (يا زيد) فلا يكون متعلقه إلاً فرداً واحداً ، وقد يُقال : (يا أيها الإنسان) ويكون متعلقه أفراداً .

فظهر من جميع ما ذكرنا أمور عديده :

الأمر الأول : قيام فرق جوهرى بين معانى الأسماء ومعانى الحروف ، فإنّ الأسماء لها وجود استقلالى فى عالم الوجود والمفهوم والدلاله والذهن ، بخلاف الحروف حيث لا وجود لها إلاً اندكاً كائياً ربطياً وفانياً فى الطرفين ، أو فى طرف واحد فى جميع العوالم المذكوره .

الأمر الثانى : وجود الفرق بين معانى الحروف فى القسمين منها ، حيث أنّ الحروف الجارّه ونظائرها من الحروف الحاكيه عمّا هو الموجود فى الخارج والذهن تكون دلالتها بنحو الاندكاك ، والربط بين المركّبات الناقصه والمعانى المنفرده ، بخلاف القسم الثانى منها وهى الحروف الإيجاديه ، حيث لا حكايه فيها لأنّ معانيها توجد بنفس الاستعمال .

الأمر الثالث : بأنّ الكليه والجزئيه لا ربط لها بالحروف أصلاً ، وإنّما تعدّان

من خصوصيات طرفى الحرف أو متعلقه فى الإيجاد ، إذ الحروف فى تمام ذلك تكون مستعمله فى جهه واحده ، وهى حالتها الاندكايه الربطيه حتى فى عالم الذهن ، كما هو الحال كذلك فى الخارج بالحمل الشائع الصناعى .

الأمر الرابع : قد عرفت أنّ شأن الحروف فى الألفاظ والدلالات هو تضييق مفاهيم الأسماء بما لها من الإطلاق والسعه ، حتى يفيد للمخاطب أو المتكلم فائده تامه ، إذ لولا ذلك لما بقى لمعانى الأسماء بنفسها فائده ، لأنها فى حكم المواد التى تبنى بها الأبنيه كالطابوق والجص وغيرهما ، إذ لا فائده فيها إلاّ بالجمع بينها وتركيبها ليتّم بذلك البناء ، وهكذا الأمر فى المقام ، فشأن الحروف لو لم يكن أعظم من الأسماء لم يكن بأقلّ منها قطعاً .

كما أنّه ظهر أيضاً من مطاوى كلماتنا لزوم كون حاله الاندكايه والربطيه ملحوظاً ومأخوذاً فى معانى الحروف بالحمل الشائع الصناعى ، وأنّه لو قصد الواضع وضع جامع لتلك الروابط ، فلا محيص له إلاّ الخروج عن حدود المعنى الحرفى إلى المعنى الإسمى ، لأنّه بتصوره كذلك ليجعل له اللفظ لا يكون حينئذٍ معنى حرفياً ، إذ المعنى الحرفى يعدّ معناً خاصاً عند استعماله الخارجى ، وهذه الخصوصيه لا يمكن تعريته عنها ، فيكون ذلك المعنى الجامع الإسمى مشيراً إلى تلك المعانى الحرفيه .

وممّا ذكرنا أنّ البحث فى المقام الأوّل كان يدور حول المعنى الحرفى ، وفى المقام الثانى حول تعيين الموضوع له فى معانى الحروف وأنّ معناه خاصّ أو عامّ ، لوضوح أنّه بعدما ظهر حقيقه المعنى الحرفى الذى كان اندكايّاً ربطياً فانياً فى الغير ، فلا محيص إلاّ أن يكون الموضوع له فيها خاصاً والوضع عامّاً ، كما

عليه القدامى من الأصوليين وكان كلامهم وجيهاً فى غاية الواجهه والمثانه ، وتبعهم فى ذلك جماعه من المتأخرين كالمحقق الأصفهاني والبروجردى والخمينى والخوئى بحسب ما بأيدينا من آرائهم ، فليتأمل .

البحث عن المعنى الإسمي والحرفي

فصل

في ملحقات البحث عن المعنى الإسمي والحرفي

ويتمّ البحث عنهما خلال أمرين :

الأمر الأوّل : في الإخبار والإنشاء ، هل هما مشتركان في طبيعي المعنى من حيث الوضع ويكون الاختلاف بينهما خارجاً عن حقيقته معناه ، أو أنّ الاختلاف بينهما يكون داخلياً في حقيقته المعنى فيهما ؟

فقد ذهب المحقّق الخراساني قدس سره في «الكفايه» إلى الأوّل منهما ، بعدما فرغ من بيان المعنى الإسمي والحرفي ، واختار أنّ المعنى فيهما يكون واحداً ذاتاً ، والاختلاف في الاستقلاليه والآليه إنّما نشأت من قبل الاستعمال ، قال بتقرير منّا :

(ولا- يبعد أن يكون الاختلاف بين الإنشاء والخبر أيضاً من هذا القبيل ، بأن يكون طبيعي المعنى في كليهما واحداً والاختلاف بينهما إنّما كان من طرف الداعي ، حيث أنّه في الإنشاء قصد إيجاد المعنى ، وفي الخبر قصد الحكايه عنه ، وكلاهما خارجان عن حقيقته حريم المعنى ، لأنّ صيغه (بعث) و (ملكت) المشتركه بين الإخبار والإنشاء مركّبه من المادّه والهيئه ، إذ أنّ مادّتها تدلّ إلّا- على طبيعي المعنى من البيع والملك لا- بشرط ، سواء كانت الهيئه الطارئه عليها تستعمل في مقام الإخبار أو الإنشاء ، كما أنّ هيئتها أيضاً لا تدلّ إلّا مع ملاحظه استعمال إيجاد نسبه المادّه إلى المتكلّم في كلا المقامين ، غايه الأمر أنّ الداعي

فى مقام الإنشاء إنما هو إبداع النسبه فى الخارج ، وفى مقام الإخبار الحاكيه عن تلك النسبه ، فالاختلاف بينهما يكون فى الداعى لا فى المستعمل فيه والمعنى) .

هذا خلاصه ما يستفاد من كلامه فى «الكفايه» .

وقد أورد عليه المحقق العراقى رحمه الله :

أولاً : يلزم ممّا ذكره أنّه يستفاد لو لم يقصد المتكلم بقوله : (بعت) والإنشاء لم يكن الكلام حينئذٍ إنشاءً ولا خبراً ، مع أنّه ليس لنا كلام خارج عنهما حتّى فى مثل الهازل وغيره .

وثانياً : لا- إشكال فى كون الإخبار والإنشاء فعلا-ن صادران عن اختيار ويحتاجان إلى القصد والإرادة ، فإن كان الموضوع له فيهما هو المعنى مع قصد الحكايه والإنشاء ، لزم حينئذٍ تعلق القصد إلى القصد وهو غير صحيح .

ثالثاً : ما أورده المحقق صاحب «عنايه الأصول» بأنّ الذى كان للإخبار أو الإنشاء فى المثال ليس إلاّ هيئته (أنكحت) ومفاد الهيئته فى الإخبار ليس إلاّ- نفس الحكايه ، ومفاد الهيئته فى الإنشاء ليس إلاّ- نفس الإيجاد ، فليس للهيئته معنى آخر سوى الحكايه والإيجاد كى يُقال بأنّ الحكايه والإيجاد خارجان عن أصل المعنى بحيث يشترك فيه الخبر والإنشاء .

ونحن نضيف إشكالاً رابعاً وهو : أنّه إذا كان لفظ (بعت) مركباً من المادّه وهو أصل البيع ، والهيئته التى هى نسبه الفعل إلى الفاعل كما جاء فى توضيح كلامه ، فنقول : كيف يمكن ويعقل تصوّر معنًاً مشتركاً جامعاً للفردين بحيث يكون أحدهما مفروغ الوجود خارجاً وهو الخبر والحكايه عنه ، وثانيهما لم يتحقّق إلاّ من قبل ذلك الاستعمال فيكون إنشاءً ، ومن الواضح عدم إمكان الجمع بين

الإخبار عن وقوع النسبه ولا وقوعها وإيقاع النسبه وعدمه ، ولذلك فينطبق على أحدهما وصف الصدق والكذب كما في الخبر ، والآخر ينطبق عليه الوجود والعدم كما في الإنشاء ، كما لا يخفى ، وهما أمران متقابلان ، وتصوير الجامع بينهما في غايه الإشكال ، لو لم يكن محالاً عقلاً .

فالأقوى عندنا أن يُقال : إنَّ الجمل على ثلاثه أقسام :

الأول: قسم مختص بالخبريه ولا تستعمل في غيرها أصلاً كما في فعل المضارع لاسيما إذا تصدّر بالسين وسوف ، وفعل الماضي خصوصاً إذا كان مصدرأً بقد ، والجمله الاسميّه مثل زيد قائم ، فلا إشكال في أنّ الموضوع له في مثل هذه المذكورات هو طبيعي المعنى الموضوع له اللفظ مع دلالتة على الحكايه ، أمّا في خصوص الهيئه الوضعيه في تلك الصيغ ، أو مع إضافه دالّ آخر من ما يؤكده كالسين وسوف وقد ونظائرها .

الثاني: وقسم مختص للإنشاء فقط وضعاً ، وهو كالأمر والنهي كصيغه افعّل ولا تفعل ، خصوصاً إذا تصدّر بما يؤكده فيه كلام الأمر كقوله فليفعّل ، فلا- إشكال في أنّ الموضوع له فيه هو طبيعي المعنى الموضوع له اللفظ مع كونه متحقّقاً ومنشأً بذلك الإنشاء بواسطه الهيئه الموضوعه لذلك وضعاً ، أو مع إضافه دالّ آخر يؤكده كما عرفت .

الثالث: وإنّما الإشكال والكلام في القسم الثالث ، وهو ما يستعمل في الإخبار تارةً وفي الإنشاء أخرى كما في (بعث) و (أنكحت) في الجمله الفعليه ، أو (أنت حرّ لوجه الله) و(أنت طالق) في الجمله الإسميه ، ففي هذه الموارد هل يكون المعنى الموضوع له هو خصوص أحدهما ، وفي الآخر يكون مجازاً؟ أو يكون

مشتركا لفظياً، بأن يكون الوضع في هذه الموارد متعدداً أو مشتركاً معنوياً، ويكون الاختلاف من قبل الاستعمال وشؤونه؟

فقد ذهب إلى الأخير المحقق الخراساني قدس سره وإلى الثاني على احتمال صاحب العنايه في كتابه، وإن اختار الأول بحسب الظاهر كما هو الأقوى عندنا أيضاً إن قلنا بالحقيقه الشرعيه - في مثل هذه الموارد - أو المتشرع، وإلا يكون الأقوى هو الاحتمال الثاني .

توضيح ذلك: لا- إشكال في أنّ الماده والهيئه في تمام القضايا والجمل وضعيه، إنا بالوضع الشخصى كما فى الاعلام، أو بالوضع النوعى كما فى الأفعال والأسماء المشتمله على الهيئات، فكما أنّ الماده لم توضع إلا لطبيعى المعنى فى كلّ لفظ من البيع والنكاح وغيرها، كذلك لا تكون الهيئه أيضاً موضوعه إلا لطبيعى النسبه بين الفعل والفاعل حكايه أو إيجاداً، فحينئذ لا بدّ فى كلّ جملة ولفظ من ملاحظه حال الوضع فيها من أنه موضوع للحكايه فقط، أو للإيجاد أو لكليهما بوضعين، أو للجامع بينهما إن كان ممكناً ومعقولاً، فلا إشكال فى أنّ تلك الجمل كقوله: (بعث) و(أنكحت) و(أنت حرّ) و(أنت طالق) وأمثال ذلك إذا عرضت على العقلاء بما هم عقلاء مع الغضّ عن رأى الشرع، فإنها تقتضى أن تكون جملاً خبريه، وهى المتبادره من حاق الجمله قبل لحاظ المعنى المتعارف عليه، فحينئذ يلاحظ ما هو المتبادر من إنشاء تلك الجمل فى ارتكاز العقلاء مع الغضّ عن رأى الشارع نجد أنّها تدلّ على المعانى الحقيقيه كما هو الحال فى الجمل الخبريه، فلا محيص إلا الالتزام بتعدد الوضع كما هو الظاهر من كلمات كثير من الأصوليين وإن لم يصرّحوا بذلك فى كلامهم .

وأما إن لم يكن كذلك بل كان في الأول حقيقةً في الخبريّه ، ولكن الشارع اعتبر فيها وضعاً جديداً بناءً على الحقيقة الشرعيّه ، أو استعمل فيها مجازاً بناءً على عدمها ، ثم لكثرة الاستعمال تبعاً للشارع انقلب إلى حقيقة متشرّعه ، فلا مجال حينئذٍ إلا أن يكون الوضع مخصوصاً لخصوص الخبريّه ، أمّا الإنشاء فإنّه يتبعه في المعنى ، وليس له حينئذٍ معناً غير ما هو موجود في الإخبار والإنشاء حتّى يعدّ من شؤون الاستعمال .

ويمكن أن نؤيّد ما ذكرنا بأنّ الشارع قد أخذ في الإنشاء بهيئته خاصّه في مورد غير ما أخذه في مورد آخر ، مثلاً نجد أنّ الشارع اعتبر لزوم الماضيّه في الإنشاء في باب البيع والنكاح مثلاً برغم أنّ المنشئ متكلم لوحده فلا يصحّ منه قوله : (أنا بائع) و (ناكح) وأمثال ذلك .

هذا بخلاف ما يقع في العتق والطلاق حيث اعتبر لزوم الجملة المستعمله لإيقاعهما إسميّه مثل (أنت حرّ لوجه الله) و (أنت طالق) ، ولم يكتف بوقوعهما بصيغته الماضي بقوله : (طلّقتك) أو (حرّرتك) وهذا يرشدنا إلى أنّ استعمال هذه الجمل في الإنشاءات كان ممّا حدث في زمان الشارع .

اللهمّ إلا أن يُقال : إنّه كان متداولاً بين العقلاء بما هم عقلاء كذلك ، والشارع قد قرّره بلزوم ذلك تقريراً لا تأسيساً .

ولكن عهده إثبات هذه الدعوى على مدّعيها ، فالأظهر عندنا أنّ حقيقة الجمل في تلك الموارد كونها موضوعه لخصوص الإخبار ، ويستعمل في الإنشاء مجازاً ، ولو تنزّلنا عن ذلك كان موضوعاً لكليهما على نحو تعدّد الوضع ، بالوضع النوعي لصيغته المتكلم والجملة الإسميّه تارةً للإخبار أخرى للإنشاء .

أقول : التحقيق فى المقام يقتضى البحث عن حقيقه الوضع .

فقول : إنه ليس فى باب الحروف ضابط كلى فى أن جميعها إخطاريه أو إيجاديه ، بل قد عرفت أن بعضها إخطاريه وبعضها إيجاديه ، بل قيل إن بعضها مجرد علامه فمثلوا بمثل كاف الخطاب ، فكذلك الأمر فى باب الهيئات فإنه ليس فيها ضابط كلى ، بل ولم يقم دليل ولا برهان على لزوم كون جميعها بنسق واحد ، وعلى وتيره واحده ، فلا بدّ النظر فى كلّ نوع وكلّ صنف من الهيئات ليظهر حالها ومدى اختلافها ، بل ويظهر من خلالها الفرق بين معانى الهيئات ومعانى الحروف ، وعليه فالبحث يقع فى عدّه جهات :

الجهه الأولى : قد اشتهر بين القوم - بل تسالموا عليه - بأنّ تركيب القضايا بجميعها والجمل برمتها - موجباتها وسوالبها ومعدولاتها - يكون من ثلاثه أجزاء وهى : الموضوع ، والمحمول ، والنسبه ، ويتلزمون بأنّ لجميعها محكيّات فى الخارج تحكى القضيه اللفظيه عنها مثل (زيد قائم) حيث يحكى لفظ زيد عن الذات الخارجى ، والقائم عن الوصف القائم على الذات ، والنسبه عن النسبه الموجوده بين المحمول والموضوع فى الخارج ، حيث تكون القضيه بينها صادقه إن تطابقها وإلا كاذبه .

كما أنّه اشتهر بين أصحاب الفنّ بأنّ العلم إن كان إذعاناً للنسبه فتصديق وإلا فتصوّر كما هو مصرّح به فى الحاشيه وفى كتاب شرح المقاصد .

كما أنّ القضايا من حيث العنوان أربعة :

١ - القضيه اللفظيه الحاكيه عن القضيه المعقوله .

٢ - القضيه المعقوله الحاكيه عن الخارج ونفس الأمر والواقع .

٣ - والقضيّة المفهوميّة من القضيّة اللفظيّة .

٤ - والقضيّة الواقعيّة والنفس الأمرّيّة .

فهذه قضايا أربعة حيث أنّ ظاهر كلام القوم يدلّ على لزوم الأجزاء الثلاثة من الموضوع والمحمول والنسبه في جميع تلك المراحل من القضايا الحملية سواء كانت القضيّة حملية غير مؤوّله وهووويّة مثل : زيد قائم ، وزيد إنسان ، والإنسان إنسان ، والإنسان حيوان ناطق ، حيث يطلق بالحمل في المثال الأوّل بالهليّة المركّبه ، وفي الثاني بالحمل الشائع الصناعي بحمل الكلّي على الفرد ، وفي الثالث بالحمل الأوّل الذاتى ، وفي الرابع بالحمل الأوّل والذاتى الحدّى ، بل وكذا بالحمل بالهليّة البسيطة ، مثل زيد موجود ، وكذا بالحمل الشائع الصناعي العرضى مثل زيد أبيض ، وكذا فى قضيّة الوجود موجود من حمل المفهوم على المصادق . هذا لو كانت القضيّة الحملية المعزولة هى التى يحتاج فيها إلى تخلّل الأدوات والحروف فإذا لاحظنا نجد أنّ مثل قضيّة (زيد على السطح) أو (زيد له البياض) وأمثال ذلك تكون أجزاءها من الموضوع والمحمول والنسبه باللفظ والأداة - وهم يزعمون أنّ تلك الأجزاء الثلاثة لازمه فى القضايا بجميعها ، بلا فرق بين موجباتها وسوالبها ومعدولاتها ، كما لا فرق عندهم بين القضيّة الهووويّة وغير المؤوّله والقضيّة المؤوّله بتخلّل الأداة والحروف .

ولكن يرد عليهم: بما لا يخفى على المتأمّل الدقيق والعارف بأسلوب المنطق والبرهان كما عليه بعض الأعاضم والمحقّقين - كالمحقّق الخمينى - حيث يقول فى «مناهج الوصول إلى علم الأصول» (١) وفى «جواهر الأصول» (٢) ما خلاصته : (إنّ

١- مناهج الوصول إلى علم الأصول : ٨٦ - ٩١ .

٢- جواهر الأصول : ١٤٥ .

الهيئات فى القضايا ليست على وتيره واحده إذ فى بعض القضايا من الموجبات فتكون القضية دالّه على الهوهويّه فمفادها بين الأتحاد فى الخارج وكون الموضوع والمحمول واحداً وأنّ أحدهما عين الآخر وهو كما فى القضايا المسّماه بغير المؤوّله التى لم تشتمل القضية اللفظيّه من الأداة وهى كالأمثله السّته المذكوره سابقاً ، إذ الوجدان أصدق شاهد على خلوّ متن الخارج وصحيفه الوجود عن النسبه والربط والإضافه فى جميع تلك القضايا، فلا بأس بالتحقيق فى كلّ واحد منها ، ففى قوله : (الإنسان حيوان ناطق) يدلّ على اتّحاد الحيوان الناطق مع الإنسان فى الخارج، وقيام الهوهويّه بينهما إذ لا يعقل وجود النسبه والربط والإضافه بين الحدّ والمحدود ، إذ من الواضح أنّه لا فرق بين الحدّ والمحدود إلّا بالتفصيل والإجمال ، إذ الحيوان الناطق هو تفصيل الإنسان وهو إجماله وعينه خارجاً ولا- معنى لوجود النسبه بينهما إذ وجودها فيهما يوجب الاثنيّه وهى تناقض الوحده والعيّيه ، وهو خلف .

وهكذا يكون فى القضية الهليّه البسيطه مثل قوله (زيد موجود) فإنّه لم يكن بين ماهيته ووجوده فى الأوّل ربط ونسبه وإلّا لزم أن تكون الماهيه قبل عروض الوجود عليها متحقّقه فى عالم الخارج ونفس الأمر ، فيلزم زياده الوجود على الماهيه فى الخارج وقد ثبت فى محلّه أنّ الوجود أصيل والماهيه عارضه له تصوّراً مع اتّحادهما فى الخارج، وقد ثبت فى محلّه بأنّ الماهيه لا موجوده ولا معدومه ، فلا معنى لمثل هذه المقالات إلّا دعوى الأتحاد بينهما وعدم الاثنيّه حتّى تحتاج إلى النسبه والربط وهو المطلوب .

بل وهكذا فى قضيه (الوجود موجود) حيث يكون هذا من قبيل حمل

المفهوم على مصداقه الذاتى فى الواقع ونفس الأمر وليس بينهما ربط ونسبه فى الخارج وإلا خرج عن كونه مصداقاً لمفهومه .

وهكذا فى مثل قوله : (الله تعالى موجود) إذ ليس موجوديه الوجود فى الأول وموجوديه الله تعالى فى الثانى عارضه لهما ، بل يكون عيئته ، إذ استحيل أن يتفوه مسلم - والعياذ بالله - بأن يقول إن فى الخارج ذاتاً مقدسه فتثبت له تعالى الوجود ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولأجل ذلك تكون قضيه (الله تعالى له الوجود) قضيه كاذبه بل إذا قيل بذلك مع الالتفات والتوجه بما يتضمّنه لعله يوجب الكفر ، بل مع الاعتقاد كفر قطعاً لاستلزامه الاثنيّه والاحتياج ، وتعالى الله عما يصفون .

بل كذلك فى قوله : (الإنسان إنسان) فلامتناع وجود الربط والنسبه بين الشىء ونفسه ، وهكذا فى مثل قوله (زيد إنسان) لوضوح اتّحاد الكلّى الطبيعى مع فردة الذاتى ، فلا معنى لوجود الربط والنسبه بينهما لأنه يستلزم عدم الاتّحاد فى الخارج ، وهو خلف ، بل ومثله فى الاتّحاد انطباق الكلّى الشايح الصناعى العرضى مثل (زيد أبيض) ومثل (عمرؤ عالم) حيث تدلّ الهيئه فيها أيضاً على الهوهويه .

تنبيه : ادعى المحقق الخمينى - حفظه الله - أنّ الهيئه بمنزله المعنى الحرفى ، حيث ليس لها استقلال مفهوى ووجودى ، بخلاف المادّه فهى بمنزله المعنى الاسمى ، ولها استقلال فى عالم المفهوم والوجود .

ولكن الأولى قياس المادّه والهيئه فى المقام بالجوهر والعرض برغم اختلافهما الجوهرى حيث أنّ المادّه - كالباء والياء والعين فى مادّه البيع - لها

وجود استقلالي بعنوان المادّه ، ويكون مركزاً لورود الهيئات والصور عليها ، أمّا الهيئه فهى بمنزله العرض ، لأنّ هيئه المتكلم فى أى مادّه تحققت لا- توجد إلاّ من خلال المادّه ، ولكن للهيئه وجود خارجى يرد عليها الحركات والسكنات ، وليست كالمعنى الحرفى الذى قد عرفت أنّه ليس له وجود فى الخارج قائماً بغيره ، لكونه اندكاً وريبطياً ، بل وجوده يعدّ وجوداً فانياً فى وجود طرفيه ، إلاّ- أن يُقال إنّ قصد بذلك إفهام أنّ الهيئه بمنزله المعنى الحرفى فى احتياجها إلى المادّه فى التحقّق والوجود لا كونها مثله ، فله وجه .

الأمر الثانى : فى أسماء المبهمات من اسم الإشاره وكاف الخطاب ، وسائر الألفاظ المماثله لهما .

ففى «الكفايه» التزم المحقّق الخراسانى بإمكان القول بأنّ المستعمل فيه فيهما عاماً وأنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث أنّ أسماء الإشاره وضعت ليشار بها إلى معانيها ، وكذلك بعض الضمائر ، والإشاره والتخاطب إنّما يوجبان التشخّص من قبل الاستعمال وهو الإشاره والتخاطب ، فدعوى كون المستعمل فيه فى مثل (هنا) و (هو) و (إياك) إنّما هو المفرد المذكّر ، والتشخّص إنّما جاء من قبل الإشاره إلى شخص والخطاب مع فرد غير مجازفه)، انتهى كلامه.

أقول: قد عرفت من تصريحه اختيار كون الموضوع له فى أسماء المبهمات هو العامّ كوضعها ، والخصوصيّه إنّما جاءت من قبل الاستعمال .

أمّا صاحب «العنايه» فقد اختار كون الوضع والموضوع له فيها عاماً كأسماء الأجناس ، إلاّ أنّه خالف المحقّق الخراسانى من جهه كون الموضوع له هو

المفرد المذكّر لمدخلية الإشاره أو التخاطب فيه ، إلاّ أنّه جعل طبيعي الإشاره والتخاطب مأخوذاً في المعنى الموضوع له لا الإشاره المتحقّقه في الخارج حتّى يصير خاصيّاً ، ولذا يرى بأنّ ما يتحقّق في الخارج يعدّ فرداً لذلك الكلّي الطبيعي كما هو الحال في قوله : (جاء رجل) ، ولا يخرج بالاستعمال عن حقيقه الوضعيّة .

ويضيف : بأنّ دلالة الإشاره مثلاً على المفرد المذكّر ، مع وجود الإشاره يكون معنى مطابقاً لإسم الإشاره ، ودلالته على عنوان المشار إليه في الخارج لا- يكون بدلاله المطابقه ، بل يكون بالالتزام ، نظير دلالة العمى على عدم البصر بالمطابقه ومع البصر بالالتزام ، ولذلك يصحّ جعل الإشاره موضوعاً لحمل المحمول ، كما يصحّ جعلها محمولاً بقوله : (هذا زيد) أو (زيد هذا) .

أقول : المشهور من الأصوليين والمحقّقين - كما هو مختارنا - على جعل الموضوع له في أسماء المبهمات خاصّاً ، بخلاف الوضع حيث يكون عاميّاً ، والوجه في ذلك أنّه يرد على كلام المحقّق الخراساني أنّه يلزم أن يكون لفظ (هذا) الذي يتلفّظ به حيث يعدّ وجوداً لطبيعته كيف المسموع بالذات ، ووجوداً للمعنى المستعمل فيه بالعرض ، فإن كان يعدّ وجوداً لفظيّاً لنفس المفرد المذكّر ، فاستعماله فيه يكون إيجاداً للمفرد المذكّر خارجاً بوجوده الجعلي اللفظي ، وعليه فما قيل من تحقّق الإشاره من خلاله ممنوع ؛ إذ ليس لنا حينئذٍ إلاّ لفظ (هذا) وقد تصدّى لتحقّق المعنى فقط .

وإن كان لفظ (هذا) وجوداً لفظيّاً للمفرد المذكّر المشار إليه ، بمعنى أنّه تحقّق ذلك بنفس هذا اللفظ ، ومن الواضح أنّه لا يعقل أن يصير بالاستعمال الذي يعدّ نوعاً من الإيجاد سبباً لوجود المشار إليه بنفس هذا اللفظ .

وإن كان وجوداً لفظياً لآله الإشارة ، فهو وجودٌ بالعرض لآله الإشارة لا للمعنى المشار إليه .

وعليه فلا بدّ أن يقال بأنّ الإشارة والضمائر إنّما وضعت للمفرد المذكّر عند تعلّق الإشارة به خارجاً في الإشارات الخارجيّة ، أو ذهنياً في الإشارات الذهنيّة ، بحيث يكون له نحوٌ من الوجود الإيجاديّه الذي يتحقّق من خلاله ، فاستعمال (هذا) لا يصدق على زيد إلاّ- إذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين ، فكأنّ لفظ هذا في تحقّق عنوان الإشارة بواسطه تعلّقها بالخارج أو الذهن ، يكون كمتعلّق الإشارة إلى شخص باليد ، فكما أنّه لا يتوجّه إلاّ لفردٍ خاصّ مندكّاً فيه ، فكذلك يكون في أداءه (هذا) ، وفي الضمائر من (هو) للغائب و(إيّاك) للتخاطب حيث تكون موضوعاً في الفرد الشخصى الذي وقع مخاطباً أو مذكوراً في السابق في الغائب .

وبالجملة : إنّ في الإشارة أربعة أمور هي : المشير والمشار إليه والإشارة وآله الإشارة .

والآله قد تكون من الأوضاع والألفاظ ك- (هذا) و (هذه) حيث إنّ دلالتها على الإشارة تكون بوضع الواضع ، أى وضعت هذه الألفاظ للإشارة المتحقّقه الخارجيّة بأن يحضر المتكلّم بهذه الألفاظ معنى المشار إليه في ذهن السامع فيكون المعنى الموضوع هو نفس الإشارة دون المشار إليه المفرد المذكّر ، حيث أنّه خارج عن المعنى الموضوع تبع له إذ لا تعدّ أداه الإشارة مستقلّه لا في المفهوم ولا- في الذهن ولا- في الخارج ، فالإشارة مندكّه وفانيه في المتعلّق والمشار إليه ، فالإشارة هي الامتداد المتوهم المتوسط بين المشير والمشار إليه، هذا في الألفاظ .

وقد تكون آله الإشارة هو الإصبع واليد والعين حيث لم تكن وضعيّة

كالألفاظ والأدوات ولكن الامتداد المتوهم موجود فيه ، كما أنه أيضاً مندرج في المشار إليه وفان فيه ، كما أنه يوجب إحضار المشار إليه في ذهن السامع ويوجب انتقال السامع إلى ما هو موجود في الخارج .

فإذا ثبت ذلك في الإشارات ، فاعلم أن ضمائر الغائب مثل (هو) و (هي) يكون مثل الإشارة ، بل هي الإشارة مع وجود الفرق بين الضمائر والإشارات بكون الضمائر إشاره للغائب والإشارة إشاره للحاضر المحسوس في الخارج أو الذهن ، ولأجل ذلك اشترط الأدباء للضمائر الغائبة من وجود مرجع مذكور أو معهود للضمير ، وليس هذا إلا لأجل أنها وضعت للإشارة إلى المفرد المذكر الغائب أو المؤنث الغائب ، فيكون قولنا (هذا قائم) مثل (زيد قائم) وكذا (هو قائم) غايه الأمر هناك فرق بين (زيد قائم) وبين الآخرين ، بأن الأول يحكى عن المحكوم عليه حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له ، بخلاف أداه (هذا) و (هو) فإنهما يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع نظير إحضار المشار إليه بالإصبع في ذهنه من دون أن تكون موضوعه له، كما في سائر اللغات كالفارسيه حيث يُقال لهذا (اين) ولهو (او)، والشاهد على ما ادّعيناه هو الوجدان والعرف والتبادر .

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ حال الإشارات وضمائر الغائب حال الحروف الإيجاديّه مثل النداء والتمنّى والترجّى ، بخلاف مثل (زيد قائم) حيث أنّها إخطاريّه حكاية .

كما ظهر أيضاً أنّ الإشارات والضمائر ليس لها استقلال في المفهوم بخلاف القضايا الإخطاريّه مثل (زيد قائم) حيث لها مفهوم استقلالي .

قيل : إذا عدّت الإشارة وضمائر الغائب من المعاني الحرفيّة ففيها

الأولى : أن المشهور بين الأدباء أن الحرف لا يقع مسنداً ولا مسنداً إليه ، أى لا يصح أن تخبر عنها وتجعلها مبتدأً ومسنداً إليها ، ولا خبراً فلا يصح وقوعها مبتدأً ولا خبراً ، مع أننا نشاهد صحه القول (هذا زيد) أو (زيد هذا) أو (هو زيد) و(زيد هو) وهذا دليل على عدم كون معناها حرّ هنا .

الثانية : أن ألفاظ الإشارات والضمائر - بناءً على ما ذكرنا - يصير الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً جزئياً ، كما هو مقتضى المعانى الحرفية ، وحينئذ إذا كانت المعانى جزئية ، فلا يمكن تقييدها ولا إطلاقها لأنهما متقابلان ، ولازم عدم قابليتها للتقييد عدم إمكان تثنيتهما ولا جمعهما لأن التشبيه والجمع عباره عن تكريرها وتقييدها ، مع أننا نرى بالوجدان صحه القول ب- (هذا) و(هذان) و(هؤلاء) و(هو) و(هما) و(هم) ، مضافاً إلى أن علامتى التشبيه والجمع لم يعهد إلحاقهما بالحروف .

فنتيجة هذا الإشكال إلى أمرين :

أحدهما : عدم إمكان تقييدهما فى الحروف لكونها جزئية .

وثانيهما : عدم معهوديه لحوق علامتى التشبيه والجمع إليهما .

وقد أجاب المحقق الخمينى عن الأوّل : (بأن المسند إليه أو المبتدأ فى مثل ذلك إنما هو المشار إليه بالمعنى الأعم ، الشامل لمرجع الضمير ولفظه (هذا) أو (هو) للإشاره إليه ، نظير إشاره الأخرس ، فكما أن إشاره الأخرس - عند الإشاره إلى شىء والإخبار عنه - لم تكن مسنداً إليه بل المسند إليه هو المشار إليه ، فكذلك المسند إليه فى قولك : (هذا زيد) ، و(هو قائم) ، لم يكن لفظه (هذا) أو (هو) بل

المشار إليه بهما .

إلى أن قال : ونحن وإن لا- ننكر إجراء بعض أحكام المبتدأ والمسند إليه على ألفاظ الإشاره ، وضمائر الغيبه فى محيط الأدب وفى عبارات الأدباء ، ولكن لا- يوجب ذلك كونها أسماء كما لا يخفى ، كما أنهم يجرون أحكام العَلَم على بعض النكرات ك- (أسامه) مع أنها ليست عَلَمًا ، لأنه لا فرق بينها وبين «الأسد» فى الدلاله على المعنى المبهم ، والقول بأنَّ أسامه عَلَم للجنس دون الأسد أمرٌ لا يقبله الطبع السليم .

وأجاب عن الأمر الأول من الإشكال الثانى بقوله :

وعن الثانى : بأنه سيجىء مفصلاً فى باب الواجب المشروط ، إمكان تقييد الوجوب الذى يكون معناه حرفياً .

ولو سلم عدم إمكان تقييد المعنى الحرفى فنقول : إنه فى المفروض لم تعدد الإشاره ، بل المتعدد إنما هو المشار إليه ومرجع الضمير ، ومجرد لحوق علامتى التشبيه والجمع لها لا يوجب تعدد الإشاره لأنهما يلحقان الفعل ، بل يمكن أن يُقال إنَّهما يلحقان هيئه الفعل كقولنا (اضربا) (اضربوا) ومع ذلك لا يفيدان تعدد البعث والفعل ، بل يدلان على تعدد الفاعل ، ألا ترى أنه يمتنع تعدد الفعل كالقتل تلحقه علامتا التشبيه والجمع ، فيقال : (اقتلا-) و (اقتلوا زيدا) فعلامتا التشبيه والجمع لحقتا الفعل ، ولكن لا تدلان على تعدد الفعل ، بل تدلان على تعدد الفاعل .

وبالجمله : حتى لو قلنا بامتناع تقييد المعنى الحرفى ، يمكن القول إنه لا- مانع من لحوق علامتى التشبيه والجمع لألفاظ الإشاره وضمائر الغيبه ، لأنَّهما تدلان على تعدد المشار إليه ومرجع الضمير .

والجواب عن الأمر الثاني: اتفقت كلمه النخيه على أنّ كاف الخطاب حرف ومع ذلك تلحقه علامتا التشبيه والجمع ، لقولهم ذلك ذلكما ذلكم(١).

وأما تفصيل الجواب الأوّل الذي أحاله فهو مذكور في باب الواجب المشروط من كتابه «مناهج الوصول إلى علم الأصول» حيث يقول:

(وبالتأمل فيما ذكرنا يتّضح ما في دعوى عدم الاخبار عنها وبها ، فإنّ المراد به إن كان عدم الاخبار عنها وبها على وزان المعانى الإسميه ، بحيث تقع مبتدأً مستقلاً وخبراً كذلك ، فلا شبهه فيه ، لكن الإخبار عن الشيء أعمّ من ذلك .

وإن كان المراد به عدم الإخبار بقول مطلق ، كما يُقال : (المعدوم المطلق لا يخبر عنه) فهو واضح الفساد ، ضروره عدم المانع العقلى عنه ، وشهاده الوجدان بالخبر عنها وبها في التراكيب الكلاميه لكن تبعاً للمعاني الإسميه ، فقوله : (ضربت زيدا في الدار يوم الجمعة) و(وُلد لعمر مولود ساعه كذا) يكون الغرض منهما إنّها حدوث الضرب منه في محلّ كذا ويوم كذا ، وحدث ولاده ابن عمرو ساعه كذا ، ويفهم من مثلهما هذا الغرض ، ولا يكون إلاّ لكون الحدوث بالمعنى الحرفى يمكن أن يخبر عنه وبه ، فيصحّ تقييد المعانى الحرفيه وتعليقها واشتراطها ، فإنكار الواجب المشروط ومفهوم الشرط ، وإرجاع القيود الكلاميه - الظاهره في الرجوع إلى الهيئه - إلى الماده ، بدعوى عدم الإمكان ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه(٢).

أقول : التحقيق في المسأله والجواب عمّا قيل متوقّف على بيان مقدّمه وهى : إنّ قد تقرّر في علم الأدب والنحو أنّ الألفاظ المستعمله في التركيبات الكلاميه

١- جواهر الأصول : ج ١ / ١٥٩ - ١٦١ .

٢- مطارح الأنظار : ٤٥ - ٤٦ ، ومناهج الوصول إلى علم الأصول : ج ١ / ١٠٠ .

والجملات اللفظية تكون على نحوين :

تارةً : تكون من حيث اللفظ والمعنى متوافقين من حيث الحالات والخصوصيات وكيفية الإعراب والبناء والتشبيه والجمع والافراد كما هو الأغلب مثل (ضربت زيداً في الدار) حيث أنّ كلّ لفظٍ وكلمهٍ من هذه الجملة قد استعملت فيما وضع له من كون ضرب فعلاً وزيدٌ اسماً وفي حرفاً ، وكان الإعراب والبناء في كلّ واحدٍ منها مناسباً مع شأنه ذلك اللفظ من الفعلية والإسمية والحرفية من كون الفعل هنا لا- يقبل الإعراب بخلاف الاسم حيث يقبل الإعراب والبناء وبخلاف الحرف حيث لا يقبل الإعراب قطعاً أو البناء على احتمال .

وأخرى : ما لا- يكون كذلك ، أى يكون بين حالتي اللفظ والمعنى تفاوتاً ، فربما يكون اللفظ مفرداً والمعنى تشبيه أو جمعاً ، أو كان اللفظ مبتتياً والمعنى معرباً بإعراب الابتدائية ، فالمثال للأول مثل لفظ (كلا) و (كلنا) و (هؤلاء) إذا أريد إرجاع الضمير إليه فإنّه يرجع بصوره الإفراد مثل (هو) أو (أنه) أو (كان) لايفراد اللفظ في هذه الأمثله ، وإن كان معناها مفيداً للتشبيه والجمع ، والاعتبار في الإشاره فمرجع الضمير إنّما يكون باللفظ لا بالمعنى وإن كان في بعض الموارد يجوزون كليهما كما في ضمائر الجمع حيث تارةً يلاحظ بصوره الجماعه فيؤتى بالتأنيث ، وأخرى بالجمع فيؤتى بالمدكّر .

وأما المثال الثاني ك- (ضرب فعل ماضٍ) حيث أنّ ضَرَبَ مبتدأ وفعلٍ ماضٍ خبره ، ولكن لا يقبل الإعراب الذي هو الرفع في الظاهر لأنّه ليس بنفسه فعل ماضٍ ، إلا- أنّه حيث يحكى عن ما هو فعلٍ ماضٍ في الواقع يحفظ ظاهره من حيث عدم قبول الإعراب مع كونه هنا اسماً لا فعلاً ، ولذلك قلنا بأنّه مبتدأ وفعلٍ ماضٍ

خبره ، وقد يختلف ما هو ظاهره مع ما هو معناه ، ومثل ذلك فى النحو وعند النحاه والأدباء كثيرٌ جدًّا .

فإذا عرفت هذه المقدّمه يمكن الإجابة عمّا أورد علينا لأنّه يمكن أن يُقال بأنّ الأسماء أيضاً تكون على قسمين :

تارةً : يكون الوضع والموضوع له كلاهما مستقلاً من حيث المفهوم وهو كأسماء الأجناس مثل رجل ، أسد ، حيوان ، إنسان ، وأمثال ذلك حيث يكون الوضع والموضوع له فيها عامًّا ، لاستقلال معناها من حيث الوضع والموضوع له .

وأخرى : لا يكون كذلك بل الاستقلال فيها فى عالم الوضع فقط دون المعنى والموضوع له ، وهى كأسماء الإشارات والضمائر الغيبية حيث أنّها أسماء بلا- إشكال، وإنّما الملحوظ فى عالم الوضع كونها موضوعه للإشاره الكليّه دون الإشارات الجزئية الخارجيه ، ولكن فى عالم المعنى والموضوع له ليست إلا للإشارات الجزئية الخارجيه ، والجزئية إنّما هى بمقتضى نفس الإشاره لا- مقتضى لفظ (هذا) أو (هو)، فحرفيه المعنى لا- يكون للفظه (هذا) بل للإشاره إلى الخارج ، وذلك لا- يوجب صيروره الإشارات والضمائر الغيبية خارجه عن معنى الأسماء ودخله فى المعانى الحرفيه ، بل هى أسماء مشتمله على عنوان يقتضى ذلك معنىً حرفياً نظير الاختلاف بين لفظ كلاً- ومعناه من حيث الافراد والتثنيه حيث أنّ الاعتبار فى مرجع الضمير هو لفظه لا معناه، وكذلك الأمر فى المقام حيث يكون الاعتبار فى اسميه الإشارات والضمائر هو ملاحظه حاله الوضع فى الألفاظ حيث أنّها كليّه مستقله، وإن لم يكن كذلك من حيث متعلّقها وبالنظر إلى الإشاره المستعمله فى الخارج، حيث تكون جزئياً ومعنىً حرفياً اندكاً كياً ، وعليه فيندفع

مطلق النقوض المذكوره، بل هي ترد فيما لو كانت الإشارات والضمائر من الحروف ، مع أنك قد عرفت كونهما من الأسماء كما عليه اتفاق النحويين والأدباء ، والالتزام بكونهما من الحروف مخالف لإجماعهم واتفاقهم .

ولعل كون الجزئيه من حيث اقتضاء نفس الإشاره دون ما هو معنى هذا، أوجب توهم بعض المحققين إلى اختيار أن الموضوع له فيها عامًا كالوضع، كما صرح بذلك المحقق الخراساني وغيره .

فقد ظهر ممّا بيناه صحه قبول علامتي التشبيه والجمع لكونهما من الأسماء .

وأما ما التزم به المحقق الخميني بكون التعدد والتكرار في التشبيه مثل هذان وهما ، والجمع مثل هؤلاء و(هم) مربوطاً للمشار إليه دون الإشاره ، إذ هي واحده كما أنّ هاتان العلامتان في الفعل أيضاً تدلان على تعدد الفاعل لا البعث والفعل ، واستشهد بما يمتنع تعدده من حيث الفعل كالقتل .

مما لا- يمكن المساعده عليه، لوضوح أنّ وصف الفاعليه والمشار إليه يعدّ من الأوصاف الإضافيه ، لأنّ الفاعل لا يصدق عليه ذلك الوصف إلا- إذا صدر عنه الفعل ، كما ورد التصريح به في أول كتاب الصرف بأنّ الفاعل هو الذي يصدر منه الفعل ، فكيف يمكن تعدد الفاعل دون الفعل ، وعدم تعدد الإشاره مع تعدد المشار إليه ، فهما من الأوصاف ذات الإضافه بالنسبه إلى ظرفي الإشاره والمشار إليه والفعل والفاعل ، كما أنّ الأمر في القتل يكون كذلك بأحد التوجيهين المذكورين في محله في علم المعاني ، مثلاً- إذا قيل : (زيد وعمرو قتلا- بكرأ) حيث لا يمكن تحقّق التكرار في القتل ، فيكون المرجع إمّا إلى أمر لولائي أي كلّ واحدٍ منهما صدر منه ما يوجب قتله منفرداً لولا الآخر ، حيث يفيد مثله قابليه كلّ منهما لكونه

سبباً مستقلاً لتحقق القتل ، أو يُراد الاشتراك في تحقق السبب المستقل ، حتّى يكون كلّ واحدٍ منهما جزء السبب فيكون مجازاً من باب تسميه الكلّ باسم الجزء ، فيكون المراد من القتل كنايةً عن سببه ، نظير ما ورد في قوله تعالى : «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (١) أى إلى سبب المغفرة .

وكيف كان ، فدعوى تعدّد الفاعل والمشار إليه دون الفعل والإشاره ممنوعه كما لا يخفى .

كما يظهر ممّا ذكرنا دفع الإشكال من جهة وقوع الإشارات والضمائر الغيبية مسنداً ومسنداً إليه ، لما قد عرفت كونهما إسمين وهما مختصّان بالاسم ، ولا حاجة للتوجيه المذكور في كلامه من أنّ المسند إليه وبه هو المشار إليه لا لفظ هذا ، مع أنّه بنفسه غير صحيح لوضوح أنّ المسند إليه وبه يعدّان من أحوالات اللفظ والكلام من جهة قبول الإعراب والبناء من الرفع وغيره ، فلا معنى لجعل ذلك على المشار إليه وإن كان حقيقه الاخبار عنه وبه متعلقاً به إلاّ أنّه لا يوجب كونه مبتدأً وخبراً ، ولذلك يشاهد وقوع الإشاره تارةً اسماً لكان من النواسخ ، وأخرى خبراً لها ، ولا يكون ذلك إلاّ من حيث تركيب اللفظ والكلام لا من حيث الحقيقه والمعنى كما لا يخفى .

وأما استدلاله لعدم معهوديّة إلحاق العلامتين بالحرف كما جاء في «شرح الكافية» (٢) ، بأنّ النحاء اتّفقت على أنّ كاف الخطاب حرف (٣) ، ومع ذلك تلحقه

١- سورة آل عمران : الآية ١٣٣ .

٢- شرح الكافية : ج ١ / ١٥ .

٣- لسان العرب : ٩ / ٥ .

علامتا التثنيه والجمع لقولهم : ذلك . ذلكما . ذلكم .

فيرد عليه : أن ما لا يرد عليها العلامتان هو نفس كاف منفصلاً لا متصلاً مع الإشاره ، وإلا كانت العلامه بلحاظ اسم الإشاره ، كما تقبل العلامه إذا اتّصلت بالفعل أيضاً مثل خلقتك وخلقتكما وخلقتكم ، لأنّ مجيء العلامه فى هذه الموارد إنّما كان لأجل التغليب من ناحيه حالات الاسم والفعل عليها ، والشاهد على ذلك عدم صحّه إلحاقهما مع انفصالها وأفرادها مثل : ك - - كما - كم .

ومما ذكرنا فى اسم الإشاره والضمائر الغيبية يظهر حكم الموصولات وضمائر المخاطب والمتكلم ، إذ مفاد الموصولات ليس إلاّ الإشاره إلى المبهم المتوقع رفعه بالتوصيف ، فمن جهه كونها للإشاره يكون حكمها حكم الإشاره فى جميع ما عرفت ، إذ لا فرق بينها وبين أسماء الإشارات إلاّ من جهه كون الداعى فى الموصولات هو رفع الإبهام بالتوصيف لا بخصوص الإشاره كما هو الحال فى أسماء الإشارات .

كما أنّ ضمير المخاطب والمتكلم وضعت للمواجهه إلى الشخص الواحد أو الاثنين أو أزيد ، ولهذا السبب يكون جزئياً ، إلاّ أنّ جزئيتها تتحقّق بالاستعمال ، فتكون هذه مثل أسماء الإشارات فى الغائب والضمائر فى كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، ولا تخرج عن الاسميه بذلك ، ولأجل ذلك ترد عليها علامتى التثنيه والجمع لكونهما من الأسماء كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

وحيث كانت الإشاره فانيه ومندكّه فى المشار إليه ، وكذلك ضمير الغائب وضمائر الخطاب فى المتعلّق والمخاطب ، فمن الضرورى ترتيب آثار المشار إليه والمتعلّق من الابتداء فى المبتدأ ، والخبريه فى الخبر ، وغيرهما على نفس

الإشارة ، مثل (هذا) والضمير مثل (هو) و (إياك) فيقال : (هو زيد) أو (قائم هو) أو (هذا زيد) و(قائم هذا) وأمثال ذلك ، ففي الحقيقة تكون الأثار لنفس المعنى من المشار إليه والمتعلق وغيرهما كما لا يخفى ، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في الألفية بقوله :

بذا لمفردٍ مذكرٍ أشر بذي وذه في فاعلى الأثنى اقتصر

وبالجملة : ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الوضع والموضوع له في أسماء الإشارات والمبهمات ، من الضمائر والموصولات ، كلّها عامّ بحسب الوضع وخاصّ بحسب الموضوع له ، كما عليه المحقق الأصفهاني والبروجردى والخمينى والخوئى رحمهم الله والحقّ معهم ، والله العالم .

حول معنى الحقيقه والمجاز

المبحث الثانى :

فى الحقيقه والمجاز وما يتعلّق بهما

والمبحث فيها يقع من خلال عدّه أمور :

الأمر الأوّل : حول معنى الحقيقه والمجاز

فنعول : لا إشكال فى أنّ الحقيقه عباره عن استعمال اللفظ فيما وضع له ، وذلك يتحقّق من خلال الموضوع قطعاً .

إنّما وقع الإشكال والكلام فى المجاز ، هل هو فى صحّه الاستعمال محتاج إلى وضع الواضع ولو نوعاً ، أو لا يحتاج إلى ترخيصه ، فضلاً عن وضعه؟

وقبل الخوض فى ذلك لابدّ لنا حينئذٍ من تقديم مقدّمه وهى :

إنّ الوضع باعتبار اللفظ الموضوع ينقسم إلى شخصى ونوعى ، لأنّ تعيين اللفظ بإزاء المعنى لا يخلو عن أقسام أربعه :

الأوّل: لأنّ الملحوظ حال الوضع قد يكون بمادّته وهيئته شخصياً ، فيكون الوضع فيه شخصياً كالأعلام .

الثانى: وقد يكون الوضع بخصوص مادّته وهيئته الخاصّه كمادّه الباء والياء والعين المقيده بأيه هيئه حصلت من الهيئات ، والظاهر كون ذلك شخصياً بحسب المادّه ونوعياً بحسب الهيئه .

الثالث: يكون عكس ذلك كهيهه الفاعل حيث وضعت لمن صدر عنه المبدأ

بأية مادّة حصلت ، فيكون الوضع فيه أيضاً معكوساً .

الرابع: لم يكن كذلك بمادّته وهيئته ، وهو المجاز على القائل بذلك ، وبعدم الوضع فيه أصلاً كما سيظهر عن المحقّق الخراساني ومن تبعه اختياره .

ثمّ إنّه يقع الكلام في أنّ صحّحه استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الموضوع له والمسمّى بالمجاز ، هل يكون بالطبع من حُسن الاستعمال عند العقلاء في استعمال اللفظ في معناه المناسب لمعناه الحقيقي، من دون احتياج إلى وضع الواضع ، بل إلى إذنه حتّى يمكن منعه أيضاً فضلاً عن الوضع والإذن ، كما لا يحسن استعماله في غير مناسبه وإن أذن الواضع ورخص فيه ، وهو مختار المحقّق صاحب «الكفايه»، وجعل الدليل على صحّته شهادة الوجدان بحسن الاستعمال في الأوّل ، والاستهجان في الثاني .

ثمّ قال : (لا معنى لصحّحه الاستعمال إلاّ حسنه) ثمّ جعل من هذا القبيل صحّحه استعمال اللفظ في نوعه أو مثله .

هذا ، وقد يتوهّم مخالفته لمختاره في الحقيقة الشرعيّه ، بأنّ استعمال اللفظ في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، لا يكون حقيقه ولا مجازاً ، حيث أنّ المستفاد من ظاهر كلامه أنّ المجاز يكون بالوضع لا بالطبع ، هذا كما في «عنايه الأصول» .

اللهمّ إلاّ- أن يُقال : أراد من ذلك عدم رعايه حسن الاستعمال المعتبر في المجاز على مختاره، لا العلقه المعتبره فيه حتّى يكون بالوضع .

وكيف كان ، فقد ذهب المشهور - كما صرّح المحقّق القمّي في بحث الاطراد وعدمه - إلى أنّ المجاز بالوضع لا بالطبع ، لكنّه بالوضع النوعي ، أى وإن كان

بحسب رأى العقلاء استعماله ممنوعاً ومستهجناً ، فضلاً عن حسنه .

أقول : ولا يخفى عليك أنّ منشأ هذه الدعوى الباطله ما يسمع من القول بأنّ المجاز عبارته عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، فوقع الخلاف فى أنّه هل هو وضعى أو طبعى .

ولكنّه توهم فاسد من رأسه ، كما تتبّه إليه السكّاكى فى الاستعاره فقط ، ولكن تتبّه بعض الأُصوليين من المحقّقين ؛ كالشيخ محمّد رضا الأصفهانى صاحب «وقايه الأُصول» وتبعه بعد ذلك بعض الأجلّه كالمحقّق البروجردى والخمينى والخوئى وغيرهم - وهو الحقّ عندنا - إلى أنّ المجاز ليس استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، بل هو استعمال فى الموضوع له أيضاً كالحقيقه ، إلّا أنّه فى الحقيقه قصد بالاستعمال الإراده الجدّيه كما أراد بحسب الاستعمال إفهام معنى الموضوع له ، وهو الحيوان المفترس مثلاً - من لفظ الأسد ، هذا بخلاف المجاز حيث أنّه استعمل اللفظ فى الحيوان المفترس أيضاً ، إلّا أنّه أراد تنزيل المعنى المراد فى من قصده - وهو زيد مثلاً - منزله الحيوان المفترس ادّعاءً ، بلا فرق فى ذلك بين المجازات بأقسامها من الاستعاره والمرسل والمفرد والمركب ، كنايةً كانت أو غيرها ، إذ لولا ذلك لما حصل المبالغه والملاحه فى الاستعمال ، فإنّ الملاحه فى قوله تعالى : «إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (١) ، ليس إلّا أن يستعمل الملك فى الوجود الروحانى النورى ، غايه الأمر أراد تنزيل يوسف عليه السلام الذى كان بشراً بمنزله نفس ذلك المعنى ، فيتبيّن ملاحه الاستعمال ، كما ترى تلك الملاحه فى قول الشاعر

من التعجب :

قامت تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبِ شَمْسٍ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

وكذلك قول الفرزدق في وصف الإمام زين العابدين عليه السلام بقوله :

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم

فإنه لو قدر فيه كلمه أهل بأن يقال أهل البطحاء وأهل البيت وأهل الحلّ والحرم لخرج الكلام عن الحسن والملاحه ، بل المراد من الإبراده الاستعمالية نفس البطحاء والبيت والحلّ والحرم ، فكأنه ادعى أنه عليه السلام في مقامه بمكانٍ ومنزله من الظهور والوضوح والمعروفية بحيث تعرفه الجمادات وهو توصيف بليغ للإمام عليه السلام ، ولا يخفى حينئذٍ حسنه وبلاغته ، وكذا ما جاء في قوله تعالى : «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ» (١) حيث لا يخلو الكلام عن السخافة لو قدر فيها كلمه أهل ، كما هو معلوم بخلاف ما يقتضى البلاغه والملاحه من كون السؤال عن نفس القرية فكأنه قصد بيان أن القرية بنفسها تجيب عن حالها لشده وضوح القضية ، وكذا الحال في المجاز المركب من قبيل : (ما لى أراك تقدم رجلاً- وتؤخر أخرى) للمتخير والمتردد ، ومعلوم أن الألفاظ المفردة لا تستعمل إلا في معانيها الحقيقية، لكن ادعى كون المتردد والمتخير شخصاً ممثلاً كذلك، إذ ليس للمركب وضع على حدّه حتى يُقال إنّ اللفظ الموضوع لمعنى استعمال في غيره ، وهذا يعدّ أقوى على ما ادّعيناه .

بل المناسبه بين اللفظ والمعنى في الحقيقة والمجاز يؤيد ما ذكرناه ؛ لأنّ

الحقيقه مأخوذه من مادّه الحقّ أى ثبت ، والمجاز اسم مكان بمعنى ما يعبر عليه ، لوضوح أنّ المقصود من استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له فى الأوّل ليس إلّا ثبوت نفس المعنى فى ذهن المخاطب ، ولذا يُقال له حقيقه، وفى الثانى صيروره المعنى الموضوع له معبراً يعبر عليه المخاطب إلى المعنى المقصود والمراد الجدّى ، وهو الفرد الادّعائى ، غايه الأمر قد يدعى أنّ المعنى المجازى هو عين معنى الحقيقى ادّعاءً ، وقد يدعى أنّه كان فرداً منه ، فإذن ليس المجاز استعمال اللفظ فى غير ما وضع له ، حتّى يبحث عن أنّه هل هو بالوضع أو الطبع .

نعم يصحّ أن يُقال : إنّ ملاحظه معنى المجازى من جعله مصداقاً للحقيقى أو عينه ادّعاءً ؛ يتمّ عبر قيام مناسبه عند العقلاء لا بدونها ، فلا يحتاج فيه إلى إذن الواضع وترخيصه ، بل يحسن الاستعمال حتّى مع منعه ، بل قال المحقّق البروجردى فى ردّه على كلام الخراسانى القائل بأنّه : (لا معنى لصحّه الاستعمال إلّا حسنه) ، بأنّ صحّه الاستعمال وعدمه زمام أمره يكون بيد الواضع ، بخلاف حسن الاستعمال وعدمه ، حيث يكون بيد العقلاء لا الواضع ، وكلامه لا يخلو عن لطف ، فكأنّه أراد بيان أنّ الصحّه أمرٌ مساوق للإذن ، فيناسب للواضع ، بخلاف الحسن والقبح فهو أمرٌ عقلائى فيناسب العقلاء .

بل قد يؤيد ما ذكرنا ما صرّح به المحقّق الخراسانى فيما سيأتى من كلامه حول ما ورد عنه عليه السلام من أنّه : (لا صلاه لجار المسجد إلّا فى المسجد) حيث أنّ كلمه لا قد استعملت فى معناه الحقيقى وهو نفى الحقيقه ، إلّا أنّه أراد ادّعاءً بأنّ الصلاه فى البيت لمن هو مجاور للمسجد ليست بصلاه حقيقه ، فيكون هذا أقوى شاهد على مختارنا .

وقد يؤيد ما قلناه قيام المناسبه بين المعنى المجازى مع المعنى الحقيقى حيث يستعمل اللفظ فيه ، وأخرى يشاهد المناسبه بين اللفظ والمستعمل فيه كاستعمال اللفظ فى اللفظ ، فإنه يصح مع أنه لم يكن له معنى موضوع له ، كاستعمال لفظ ديز فى نوعه، إذ لولا- جهه استعمال اللفظ فى غير ما يرد جداً ، فلم يصح فى مثل ما عرفت، مع أن لفظه ديز معدوده من المهملات ولا وضع للمهملات أصلاً ، فيستفاد أنه يكون بالطبع بالنسبه إلى ما عرفت بكونه مستعملاً فى معناه بقصد الادعاء أو فى اللفظ بالمناسبه ، فلا نعيد .

بيان صحه استعمال الألفاظ

الأمر الثانى : فى بيان صحه استعمال اللفظ فى اللفظ

وهو على أقسام أربعة : من استعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، فلا بدّ لتوضيح المقصود من تقديم مقدمه ، وهى :

إنّ الإنسان موجود يتضمّن فى داخله مقاصد ونوايا وحاجات كثيره ولا بدّ له لأجل رفع حوائجه من إفهام مقاصده إلى الآخرين ، ولا سبيل لذلك إلا أن يتوصّل إلى ما يبرز مقاصده وما تكون علاقته ودلاله عليها، وهى تتمّ من خلال أمور عديده :

الأول : قد يجعل متعلّق حكمه عين الخارج ، كما إذا أشار إلى شخص فيما إذا سئل عنه من فعل كذا مثلاً ، فيشير إليه ، وفى هذا المقام يكون متعلّق الحكم هو الواقع المشار إليه .

الثانى : وقد يكون بالصوره من الطرفين ؛ أى فى طرف الموضوع والمحمول وإفهام المطلب ، كما قد يضع صوره الأسد بجوار صوره الإنسان المدفون على

صخره قبره ، فيفهم من ذلك أنّ المدفون شجاع من قبيل السبع .

الثالث : وقد يكون بوضع الصورة فقط دليلاً على متعلقه ، مثل وضع علامه الجيش على القبر للدلاله على أنّ الميّت من ذلك الصنف .

الرابع : وقد يجعل فى طرف واحد من القضيّه لفظاً وفى الآخر صوره ، كما إذا وضع صوره الرجل وكتب تحته اسمه ومناصبه .

الخامس : وقد يجعل عكس ذلك .

السادس : بأن يكون المبرز فى طرفى القضيّه لفظاً موضوعاً ومحمولاً ، كما هو المتعارف فى الاستعمالات مثل (زيد قائم) ، فإنّ اللفظ فى كلّ من طرفى الموضوع والمحمول إذا تكلم به المتكلم يوجب ذلك تحقّق صورته اللفظ فى الحسّ المشترك للسامع ، ومن ذلك القوّه المتخيّله ، ومنها سريعاً إلى النفس بحيث أنّ سرعه هذه المراحل توجب غفله الإنسان عن اجتيازه لهذه المراحل ، فمن تلك الصوره ينتقل إلى المعنى الخارجى ، فيطلق على اللفظ أنّه دالّ وعلى المعنى وهو المحكى عنه بهذا اللفظ الحاكى مدلول ، فهذا هو اللفظ الذى قد يعبر عنه تارةً بالوضع الحقيقى وأخرى المجازى .

وبعبارة أخرى: يطلق عليهما الدلاله والاستعمال الوضعى .

وأما إذا لم يكن اللفظ مستعملاً فى معناه الخارجى ، بل أطلق وأريد منه نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، فالسؤال حينئذٍ هل هى معدوده من الاستعمالات حتّى يبحث فيها أنّها بالوضع أو بالطبع مطلقاً، أو لابدّ من التفصيل بأن لا يكون منه الصوره الرابعه فقط بخلاف الأوّل والثانى والثالث ، حيث أنّها من الاستعمالات المتعارفه - كما هو المستفاد من كلام المحقّق الخمينى - .

أم لا مندرجاً في المذكورات كما هو المستفاد من كلام المحقق البروجردى والخوئى وغيرهما .

المستفاد من كلام المحقق الخراسانى قدس سره أنّ الرابع ، وهو استعماله فى شخصه لا يكون من الاستعمال والدلاله قطعاً ، أمّا فى النوع والصنف فإنّه يمنع كونه منهما ، ثمّ يتنازل عن قوله ويقول بإمكان أن يكون المراد منه حكاية ذلك للكلى المشتمل على الأفراد ، باعتباره مرآة له وحكاية عنه ، فحينئذٍ لا يكون داخلياً فيه ، لكنّه يقول أخيراً مستدرکاً بذلك : بأنّه خلاف ظاهر الاستعمالات المتعارفه ، فلا بأس بالإشاره إلى تفصيل كلّ واحد منها بالخصوص .

وأما إطلاق اللفظ وإرادته شخصه ، كقولهم : (ضرب كلمه) أو (زيد لفظ) وقصد بذلك إفهام شخص هذا اللفظ المتلفظ به ، فقد أشكل عليه صاحب الفصول قدس سره بأنّه إن أريد من (زيد) نفس الموضوع الملقى الذى هو نفس اللفظ ، وكان زيد دالاً على نفسه ، فيلزم اتّحاد الدال والمدلول ، بمعنى أنّ لفظه دالّ على نفسه المدلول ، وهو غير معقول ، لأنّ رتبه الدال مقدّم على المدلول ، فاللفظ وهو (زيد) بما أنّه دالّ لا بدّ أن يكون مقدّماً ، وبما أنّه مدلول لا بدّ أن يكون متأخراً ، فلازمه تقدّم الشىء على نفسه ، وهو دور باطل .

وإن لم يكن دالاً لنفسه ، فيلزم حينئذٍ أن تكون القضية مركّبه من المحمول والنسبه ؛ لأنّ المفروض أنّ زيدا ليس إلا نفس اللفظ الواقع فى طرف المحمول ، فالقضية حينئذٍ مركّبه من النسبه والمحمول ، وهو محال ؛ لأنّ النسبه لا تتحقّق إلا بين المنتسبين .

وقد أجاب المحقق الخراسانى عن الشقّ الأوّل :

بأنّه لا يوجب الاتّحاد ، لأنّه يكفى فى رفع الاتّحاد وجود التعدّد

الاعتبارى الموجود في المقام، لأن زيد باعتبار أنه لفظ صدر عن اللفظ يكون دالاً، وباعتبار أنه يدل على شخص الملفوظ يكون مدلولاً، وهذا كاف في رفع الاتحاد.

وقد ناقش صاحب «الدرر» هذا الجواب قائلاً: إن هذا النحو من الاعتبار يطرأ عليه بعد الاستعمال، فلو أردنا تصحيح الاستعمال بهذا النحو من القدر لزم الدور.

ثم قال: (وفيه: إن الموضوع في القضية لا بد وأن يتصور، وتصوّر زيد قبل الوجود لا يكفي في الحكم عليه بملاحظه الفراغ في الوجود)، انتهى كلامه.

ويرد عليه: إن أريد من طرّوه بعد الاستعمال أنه ليس من الاستعمالات المتعارفه كاستعمال اللفظ في المعنى فهو حسن كما سيأتى، وإن أريد غيره فلا استبعاد فيه أصلاً، كما أن إشكاله بلزوم الدور من جهة توهمه أنه لو كان المقصود من لفظ زيد هو نفسه، فيما أنه دال لا بد أن يكون متقدماً، وبما أنه مدلول لنفسه لا بد أن يكون متأخراً، ومدلوليته متوقف على الدلالة وإلا لم يتحقق المدلولية، كما أن دالته متوقفه على تحقق مدلوليته، وهو دور محال.

ولكن التحقيق أن يعبر عنه بالخلف لا الدور؛ لأنه لا يكون وصف المدلولية والدالّية إلا من باب التضاييف، فلا يكون تقدّمهما وتأخرهما إلا رتبة كتأخر البنوّه عن الأبوّه، وتأخر المعلول عن العلّه في الرتبة لا في الوجود، والدور إنما يكون في التوقف بين الشئيين في الوجود لا في الرتبة، فلا يكون هاهنا إلا خلفاً، لأنه يلزم أن يفرض شيء واحد تارة متقدماً بما أنه دال، وتأخراً بما أنه مدلول، وهو محال.

هذا ويرد على كلام المحقق الخراساني:

أولاً: إن المتضاييفان يختلفان بحسب الموارد، إذ قد يكونان محتاجين إلى

التعدّد ، كما فى العله والمعلول والأبوه والبنوه ، وقد لا يحتاجان إليه بل يصحّ حتّى مع الوحده ، كما فى العاقل والمعقول والعالم والمعلوم ، فإنّ العله والأبوه لهما وجود مستقلّ غير وجود المعلول والبنوه ، بخلاف وجود العاقل والمعقول والعالم والمعلوم حيث يكون وجودهما واحداً .

ومعلوم أنّ التضاييف صفه عارضه على العله والمعلول والأب والابن معاً فى التحقيق وإن كان رتبه وصف العليه والأبوه مقدّمه على المعلول والبنوه بالأولويه ، إذ لولا العله لما وجد المعلول وهكذا فى الأبوه والبنوه .

إذا عرفت هذا ننقل الكلام إلى حال الدالّ والمدلول وهل هما من قبيل الأوّل أو الثانى؟

أمّا المحقّق الخراسانى فقد توهم كونهما من القسم الثانى حيث يدعى كفايه التغير الاعتبارى فيهما مع كونهما وحدتهما ذاتاً .

ودعواه ممنوع، لأنّهما يعدّان من القسم الأوّل كالعله والمعلول، لوضوح أنّ الدلاله عباره عن الانكشاف والهدايه، ولا يعقل أن يكون الشىء الواحد كاشفاً وهادياً لنفسه أى منكشفاً وقهرياً ، فاللفظ الذى ينطق به المتكلم هو الكاشف ، فلو كان كشف عن نفسه وأرشد إليه لزم أن يكون الكشف للمكشوف، وهو غير معقول حيث يستحيل أن يكون المعلول عله لوجود نفسه ، فلا بدّ فى مثل هذه الأمور من قيام التغير الحقيقى، فلا يكفى فيه التغير الاعتبارى، كما عليه المحقّق الخراسانى فى جوابه عن الإشكال .

وثانياً : إنّ القول بكفايه التغير الاعتبارى يستلزم أمراً محالاً قد أشار إليه المحقّق العراقى والخمينى ، وهو أنّ الاستعمال عباره عن إلقاء اللفظ وإرادته

المعنى ، فحقيقه الاستعمال وضع المرآه وإرادته المرئى ، فاللفظ مرآه وملحوظ إلى ما به ينظر والمعنى مرأى وملحوظ استقلالى وما فيه ينظر ، ففيما لا يكون للفظ معناً يستلزم كون اللفظ جامعاً للحاظين من الآلى والاستقلالى وهو محال ، فرفع هذه الاستحاله لا- يكون إلا- بوجود التغير الحقيقى ، فلا يكفى التعدد الاعتبارى مع أنّ الوجود واحداً شخصياً . إلا أن نعتبر المورد خارجاً عن الاستعمالات الكلاميه .

وثالثاً : إنّ استعمال شىء فى شىء لا بد أن يكون موجوداً قبل الاستعمال حتى يستعمل فيه ، ويكون مؤثراً ، والتعدد الاعتبارى إن أُفيد كان كذلك بعد الاستعمال لا قبله كما فى المقام .

ولعله مراد المحقق الحائرى بقوله :

(إنّ الموضوع فى القضية لا بد وأن يتصوّر ، وتصوّر زيد قبل الوجود لا يكفى فى الحكم عليه لما بعد الفراغ من الوجود ، وإلا لولا ذلك لقلنا إنّ إشكاله بأنّ تصوّر الموضوع) .

كما أنّ إشكاله بأنّ تصوّر الموضوع قبل الوجود غير كاف للحكم عليه لما بعد الفراغ من الوجود ، فى غير محلّه ؛ لأنّ صاحب «الكفايه» أراد من كلامه بأنّ تصوّر الموضوع يكون بلحاظين :

تارة: بما أنّه فعل اختيارى صدر عن الالفاظ فهو دالّ .

وأخرى : بأنّه مراد ومقصود للمتكلّم بنفسه فيكون مدلولاً .

ففى كلا النوعين قد تصوّر الموضوع فى مرحله الوجود، وحكم عليه فى هذا الوعاء باعتبارين كما لا يخفى .

فالتحقيق أن يقال : إنّ لو سلّمنا إمكان ذلك ، ولكنّه لا يفيد فى المورد ، لأنّ

المقصود فيما نحن فيه هو إثبات الدلالة الكلامية وتعلق الإرادة به ، وليس هذا من قبيل ذلك ، لأنه حينئذٍ يعدّ التلفّظ من الأفعال الاختياريّة الصادره عن الإرادة والقصد ، وهذا المقدار من الثبوت لا أثر له في ثبوت الدلالة الكلامية، التي تعدّ عند العرف والعقلاء عباره عن استعمال اللفظ في المعنى ، إذ يكفي في إثبات أنّه فعل اختياري قد تعلق به القصد والإرادة ، ذكر خصوص لفظ زيد دون حمل شيء عليه من المحمولات ، كما لا يخفى ، ويعدّ ذلك أقوى دليل على عدم كونه من الاستعمالات المتعارفه ، إذ هي لا تكون إلّا فيما له دلالة اللفظ على المعنى، وتحقّق الموضوع والمحمول والنسبه بينهما .

وعليه ، فلا محيص عن القول بأنّه ليس إلّا- من قبيل إيجاد الموضوع في ذهن السامع بواسطة ذكر اللفظ ، وكونه فرداً لما هو محمول في القضية فيما يمكن أن يجعله داخلاً فيه ، وكان يعدّ مصداقاً له مثل (زيد لفظ) و (ضرب كلمه) ، أو يوجب ذكره انتقال السامع إلى ما يكون مثله نوعاً من الألفاظ بحسب الصورة ، بحيث يكون المحمول منطبقاً على نوعه لا عليه نفسه ، لعدم كونه مصداقاً له ، نظير (ضرب فعل ماض) و(لوجوب شرط) وأمثال ذلك ، فليس هذا أيضاً من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، حتّى يقال إنّّه إذا كان المقصود إفهام نفس المعنى يكون حقيقه ، وإن كان المقصود هو إدخال الغير في ذلك المعنى فرداً أو عيناً أو إدعاءً وتنزيلاً- يكون مجازاً ، كما عرفت سابقاً ، فتلك الاستعمالات لا- تكون حقيقه ولا- مجازاً، بل يكون حسن الاستعمالات لحسن ذلك عند العرف والعقلاء من دون ملاحظه وضع الواضع ، بل حتّى لو نُهي عنه لعدّ برغم ذلك حسناً .

ومما ذكرنا ظهر فساد كلام المحقّق الخوئي فيما أجاب به عن المحقّق

الخراساني، القائل : (وفيها ما لا يكاد يصح أن يُراد منه ذلك ، فما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ كما في مثل (ضرب فعل ماضٍ) .

بأنه غريب منه، وذلك لأنّ الفعل الماضي أو غيره إنّما لا يقع مبتدئاً إذا استعمل في معناه الموضوع وأريد منه ذلك ، لا مطلقاً حتّى فيما إذا لم يستعمل فيه ولم يرد معناه ، وحيث أنّ فيما نحن فيه لم يرد معناه ، بل أريد به لفظه لا بما له من المعنى ، فلا مانع من وقوعه مبتدئاً ، ولا يخرج بذلك عن كونه فعلاً ماضياً) إلى آخر كلامه .

أقول : وهذا الكلام منه أغرب ، إذ كيف يمكن أن يكون اللفظ فعلاً ماضياً دون أن يكون دالاً على الحدث والزمان ، فهل المعنى لسلب دلالة اللفظ في معناه إلا سلب كونه فعلاً ماضياً ، ولذلك يقال إنه اسم لا فعل وكان مبيّناً على الفتح على نحو صورته الكلمه ، كما هو الحال في قوله : (في حرف جر) و(لو حرف شرط) وأمثال ذلك .

وأما الشقّ الثاني من الإشكال: الذي ذكره «صاحب الفصول» قدس سره : (بأنه لو لم يكن الدلالة معتبره فيما إذا ذكر اللفظ وأريد شخصه ، لزم تركّب القضية اللفظية من جزئين من المحمول والنسبه ، وهو محال) ، انتهى كلامه .

فأجاب عنه صاحب «الكفايه» بما خلاصته : أنّ الموضوع مجعول لكي يحمل المحمول عليه ، تارة قد يكون ممّا لا يمكن أن يوجد إلا بالواسطه - أي بواسطه ذكر اللفظ - حتّى يؤدّى إلى تحقّق صورته اللفظ في ذهن السامع ، فبسبب تلك الصوره ينتقل إلى المعنى الموجود في الخارج الذي يكون موضوعاً ومحلاً لوقوع الحمل عليه حقيقه ، ففي قوله : (زيد قائم) يعدّ هذا اللفظ واسطه في إفهام السامع

بأنَّ المحمول - وهو القيام - كان محمولاً على معنى زيد الملفوظ وهو الذات المتحقق في الخارج .

وأخرى : قد لا يكون كذلك ، بل كان المحمول في القضية الحقيقيه محمولاً على ذات هذا اللفظ وشخصه الذي يوجد بسبب إيجاد صورته في ذهن السامع ، فالقضية حينئذٍ مركبة من أجزاء ثلاثه ؛ الموضوع وهو نفس هذا اللفظ ، والنسبه بينه وبين المحمول وهو ثلاثي ، مثلاً لفظ زيد ثلاثي ، كما أنَّ قوله (زيد) لفظ ، فعدم استعمال اللفظ في المعنى لا يضّر في تركيب القضية اللفظيه حينئذٍ .

بيان ذلك : إنَّ كلَّ قضيه تتركب من ثلاثه أجزاء :

تارة : تكون من ثلاثه أجزاء ويكون كل واحد من الأجزاء الثلاثه كاشفاً عن ما هو الواقع في الخارج ، بمعنى أنَّ كل واحد يكون حاكياً عن الخارج وهذا ما نسميه بالمعنى اللفظي ، كما هو الحال في الاستعمالات المتعارفه .

وأخرى : أن لا تكون حاكيه وكاشفه عن الخارج والواقع ، بل القضية مركبه عن أجزاء ثلاثه تكون بعضها كاشفه عن ما يلقي في ذهن السامع وعله لتحققه في ذهنه ، لأنَّ الغرض قد تعلق به فقط لا بما هو الموجود في الخارج ، وهو كما في المقام ، حيث أنَّ حمل المحمول الذي هو لفظ ثلاثي لا يكون محمولاً بالنسبه إلى ما هو الواقع من المعنى لكلمه زيد من الذات ، بل كان الأثر مترتباً على اللفظ الذي يعدّ موجباً لكشفه عن تحققه في ذهن السامع من خلال هذا اللفظ ، فالقضية حينئذٍ برغم أنها مركبه من الأجزاء الثلاثه ، وتعدّ كاشفه أيضاً ، إلا أنَّ كاشفيه كل من القسمين مختلفه عن الآخر ، إذ الأول كاشف عن المعنى ، والثاني كاشف عن ما وقع في ذهن السامع لخصوص هذا اللفظ الخارجى ، وهذا المقدار كاف في تحقق

تركب القضية اللفظية ، ولولا ذلك لزم أن تكون القضية محققة من المحمول فقط دون النسبه ؛ لعدم إمكان تحققها مع عدم وجود المتسبين ، كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن جميع أقسام ذكر اللفظ وإرادته نوعه وصنفه ومثله وشخصه لا يكون من الدلالة الكلامية الوضعية المتعارفه ، من حيث ذكر اللفظ وإرادته المعنى ، حتى يقال بالحقيقه إذا استعمل وأريد منه ذات المعنى، أو يقصد به المجاز إن أريد إدخال فرد فيه أو عينه في ذلك المعنى ادعاءً وتنزيلاً .

نعم ، إن أريد من هذه الاستعمالات ما يكون أعم من ذلك بحيث يشمل ذكر اللفظ وإرادته نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه ، حيث يعدّ نوع استعمال وكاشف أيضاً ، فلا إشكال في دخول هذه الأقسام فيها ، إلا أنه اعتبره اصطلاحاً آخر في مقابل ما هو المتعارف عند الأصوليين ، من عدم إدراجهم ذلك في الدلالات الكلامية .

كما ظهر ممّا بيناه فساد القول بعدم إمكان تعقل استعمال اللفظ وإرادته شخصه، كما ذهب إليه المحقق البجنوردى فى «منتهى الأصول» لما قد عرفت من وقوعه وإمكانه بماحققتاه، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشيء هو وقوعه، كما لا يخفى.

حول معانى الألفاظ

الأمر الثالث : يدور البحث فيه حول بيان أنّ الألفاظ هل هى موضوعه لذوات المعانى أو لها بما هى مراده للألفظين ؟

أقول : فى المسأله عدّه أقوال :

القول الأوّل : ما قيل من أنه لا إشكال فى أنّ القول بإرادته المعانى منها متوقفه على اعتبار أنّ الوضع عبارته عن تعيّد المستعمل والتزامه بأن يقوم بإطلاق اللفظ

الكذائى وإرادته معناه ، كما ذهب إليه المحقق الحائرى والخوئى ، لالتزامهما بأنّ الواضع هو المستعمل لذلك اللفظ ، ما يستلزم من تعهده ذلك ، كما لا يخفى ، غايه الأمر اعتبر المحقق الحائرى أنّ المعنى المراد هو الموضوع له ، لكن مع وصف مراديته بلحاظ المعنى الحرفى ، ومن دون أن يكون مراده ملحوظاً بالاستقلال جزءاً أو شرطاً للموضوع له ، حتّى يرد عليه من الإشكالات التى ذكرها صاحب «الكفايه» وما سندكرها لاحقاً .

وحيث قد عرفت فساد المبني بما ذكرناه فى محلّه ، يظهر لك بتبعه فساد البناء حينئذٍ ، لأنّه خلاف الوجدان ، لما نشاهد من دلالة الألفاظ على المعانى ولو لم تكن المعانى مقصوده ، بل ولو لم يلتفت إليها أصلاً ، بل ولو سمعها من لافظ غير قاصد لمعناها ولم يكن يعرف التعهّد والالتزام بذلك ، هذا فيما إذا كانت الألفاظ بحسب الوضع الأوّلى لموضوعه عند واضعه ، وهو واضح لا خفاء فيه عندنا .

القول الثانى : أنّها موضوعه للمعانى بما هى مراده ، وقد نسب ذلك إلى شيخ الإشراق فى كتابه «حكمه الإشراق» وإلى المحقق الخواجه نصير الدّين الطوسى فى «شرح منطق الإشارات» فلا بأس بذكر كلامهما فى المقام :

فقال الأوّل فى (باب الدلالات الثلاث) من كتابه :

(الدلاله الوضعيّه تتعلّق بإرادته اللفظ الجارىه على قانون الوضع ، حتّى أنّه لو أطلق وأريد منه معنى وفهم منه ، لقليل إنّه دالّ عليه ، وإن فهم منه غيره ، فلا يُقال إنّه دالّ عليه ، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللّغه أو غيرها ، أو بإرادته أخرى يصلح لأن يدلّ عليه .

إلى أن قال : والمقصود هى الوضعيّه ، وهى كون اللفظ بحيث يفهم منه عند

سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى ، وهو مراد اللفظ) ، انتهى كلامه .

وقال الثاني في مبحث (تعريف المفرد والمركب) من كتابه ما نصّه :

(دلاله اللفظ لما كانت وضعيه كانت متعلقه بإرادته المتلفظ الجاربه على قانون الوضع ممّا يتلفظ به ، ويراد منه معنى ما ، ويفهم عنه ذلك المعنى ، ويُقال إنه دالّ على ذلك المعنى ، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادته المتلفظ ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغه أو لغه أخرى أو بإرادته أخرى ، يصلح لأن يدلّ عليه ، فلا يُقال إنه دالّ عليه) انتهى كلامه .

أقول : يقع البحث في المقام عن جهتين :

تارة : في أنه هل يمكن أخذ المراد في متعلق الألفاظ - وهو المعنى الموضوع له - أو لا يمكن ؟

وأخرى : لو سلّمنا عدم الإمكان ، أو عدم الوقوع ، فما هو تفسير كلام هذين العَلَمين المذكورين؟

فأمّا المقام الأوّل : فدعوى كون الألفاظ موضوعه على المعانى بما هي مراده ممنوعه لأسباب عديده منها :

الأوّل : إذا كان المراد من المأخوذ في المعنى الموضوع له هو الإراده التي تعدّ مقومه للاستعمال، بحيث متى أراد أن يستعمل اللفظ في معناه المقصود دلّ عليه ، فإن كان هذا الوصف - أى المراديه المتّخذة من هذه الإراده - مأخوذ في المعنى الموضوع له ، فإنه يستلزم تقدّم الشىء على نفسه ، لأنّ المعنى لا بدّ له أن يكون موجوداً قبل الاستعمال حتّى يقصده ، فإن كان المعنى الموضوع له أيضاً هو المتّصف بالمراديه المتحقّقه بعد الإراده ، فهذا اللّحاظ والاعتبار لا بدّ أن تكون

الإرادة والمراديه بعد المعنى ، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ، وهو محال .

وإن كان المقصود هي الإرادة المتعلّقه دون ما هي المقومه للاستعمال ، فلازم ذلك تعدّد الإراده في كلّ استعمال ، بأن تتعلّق إرادته بالمعنى المراد بالإيراده السابقه ، وهو يديهي البطلان ؛ لأنّ الإنسان عادةً يستعمل الألفاظ في معانيها الموضوعه دون أن يلاحظ أصل الإراده فضلاً عن تعدّدها .

ولعلّ لزوم أحد هذين الإشكاليين أوجب على المحقّق الحائري قدس سره أن يلتزم بأنّ المراديه على المعنى الحرفي مأخوذه، ولم يؤخذ في المعنى الموضوع له بالاستقلال ، وسيأتى لاحقاً بيان عدم صحّه ذلك أيضاً .

والثاني : أنّ الالتزام بمدخلية المراد في ذات المعنى الموضوع له ، فإنّه يستلزم عدم إمكان امتثال ما يكون في ذهن الأمر من المعنى ، فلا بدّ حينئذٍ من تجريد المعنى عن هذا القيد واستعماله في جزء معنى الموضوع له ، فيوجب كون تمام الاستعمالات مجازاً ، لأنّه يوجب حينئذٍ استعمال اللفظ في جزء المعنى الموضوع له ، فيلزم استحاله تحقّق الاستعمال الحقيقي مطلقاً ، وهذا فضلاً عن بطلانه في نفسه ، يستبعده حكم العرف ، حيث نرى الاستعمالات المتعارفه متحقّقه من دون وقوع تجريد في طرفي الموضوع والمحمول في القضايا المتعارفه ، وهو واضح ، وهذا ما التزم به صاحب «الكفايه» .

والثالث : يلزم من ذلك أن لا- يكون لنا في الألفاظ الوضعيه الموضوع له العام كما كان الوضع عامياً ، لأنّ المعنى المراد الموضوع له لا- يمكن أن يكون هو المراد ، إذ لا ترديد في أنّه غير مأخوذ في المعنى قطعاً ، فلا بدّ أن يكون المأخوذ هو المراد والمقصود بالحمل الشائع ، وهو الموجود في الخارج في ذهن الأشخاص ، ومثله

يعدّ من قسم الموضوع له الخاصّ كما هو واضح ، هذا فضلاً عن أنّه خلاف الوجدان في مثل أسماء الأجناس الذي اتّفق الجميع على أنّ الموضوع له فيها عامّ كالوضع ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ثبت أنّ الألفاظ إنّما هي موضوعه لذات المعاني سواء أريد منها شيئاً أم لا ، ولإثبات ذلك نحتاج إلى بيان مقدّمه ، وهي :

أولاً:- لا- إشكال في أنّ الدلالة الوضعيّة مشتمله على الدلالة تصوّريه والدلالة التصديقيّة لا- خصوص الأ-خير كما التزم به المحقّق الخوئي ، ناسباً ذلك إلى جماعه من المحقّقين من التزامهم بأنّ الدلالة الوضعيّة تشمل خصوص التصوّريه ، كما التزم آخرون باختصاصها بخصوص الدلالة التصوّريه ، لكن الحقّ اشتمالها عليهما معاً ، كما التزم به المحقّق البروجردى قدس سره ، فحينئذ لا إشكال في أنّ استعمال الألفاظ في المعاني قد يكون لأجل إفهام ذات المعنى تصوّري بلا ترتيب أثر تصديقي عليه ، نظير دلالة لفظ الاسم على المعنى الاسمي الاستقلالي ، والحرف على المعنى الربطى ، والنسبه من خلال الهيئه الربطيه الإضافيه ، وعليه فلا إشكال في سريان ذلك في المقام أيضاً بأن تكون الدلالة وضعيّة ومفهمه للمعنى من دون لزوم إرادته ، بل إذا صدر اللفظ من شخص وسمع السامع خطر معناه في ذهنه دون حاجه لوجود لافظ متكلم .

وتوهم أنّه كان لأنس الذهن بمعنى اللفظ لا من حيث دلالة اللفظ على المعنى .

فاسد جدّاً ؛ لأنّ مثل تلك الدلالة المتوهمه متوقّفه على الوضع وإرادته الواضع ، ثمّ على السماع وإدراك المعنى أوّلاً في زمان سابق ليستقرّ في ذهنه حتّى

يتبادر المعنى عند سماعه اللفظ المراد في المره اللاحقه ، يشترط علمه بإرادته ذلك ، مع أنّ الملاحظ كفايه السماع ليتبادر المعنى وإن لم يقف على إرادته اللفظ . وهو واضح لا خفاء فيه ولا يحتاج إلى مزيد بيان .

وثانياً : تكون الدلاله تصديقيه المراد منها الإفهام التصديقي حيث تكون كدلاله هيئه الجملة الفعلية أو الإسميه على النسبه الثانيه الخبريه أو الإنشائية ، حيث يكون المقصود من ذلك إشعار المخاطب بقيام النسبه ووجودها ، ليصدق وقوعها ، فتكون مثل هذه الدلاله حينئذٍ دلالة وضعيه تصديقيه .

فحينئذٍ إن قلنا بأن المركبات لها أوضاع كأوضاع المفردات ، بمعنى أنّ الواضع وضع للجمل الفعلية والإسميه وضعاً ولو نوعياً ، نظير وضع المفردات ، فحينئذٍ كما أنّ الوضع في المفردات موضوعه لذوات المعاني لا خصوص المراده منها ، كذلك يكون الوضع في المركبات موضوعه لذوات النسب لا النسب المراده والمتصوره ، إلا أنّ الفرق بين الوضعين يكون من حيث الإفاده حيث لا يكون في المفردات مفيداً لشيء إلا إخطار ذات المعنى في ذهن السامع والمخاطب ، بخلاف الدلاله التصديقيه حيث تفيد فائده تامه وهي وجود النسبه .

هذا من ناحيه المتكلم .

وأما من ناحيه المخاطب والسامع وقبول كلامه والإذعان له ، فلا يرتبط بالكلام الوضعي من حيث الدلاله ، بل لابد في تصديق المخاطب من شرائط أخرى غير مرتبطه بالمعنى الموضوع له في الألفاظ المفرده والمركبه ، وهي عبارته من عدم وجود قرينه تصرف الكلام عن ظاهره ، وعدم علمه بخلاف ما هو ظاهر كلامه ، وأن لا يكون المتكلم متصفاً بأوصاف عند المخاطب يشك في إرادته ،

ولزوم أن يعلم المخاطب - ولو بحسب الظاهر - إرادته تفهيم المعنى من خلال اللفظ الملقى إليه .

وتوهم دخاله هذه الأمور فى المعنى الموضوع له فى الدلاله التصوريه أو التصديقيه - كما يستنبط من كلام بعض الأصوليين - ممنوع .

نعم ، الثابت عند جميع الأصوليين والعقلاء أنّ الداعى والغرض من وضع الواضع لهذه الألفاظ، ليس إلاّ لأجل تسهيل الأمور للإنسان لإفهام مقاصده ومراداته بتوسط الألفاظ الموضوعه للمعاني المعينه ، ولكن هذا الداعى لا يوجب تضييقاً فى أصل الوضع ، إذ ربما يمكن أن يكون الداعى الأولى شيئاً خاصاً ، ولكنّه قد لا يلاحظ فى مقام الإيجاد خصوص هذا الداعى ، بل قد يوجد لما هو أوسع منه كما هو الحال فى الأبنية التى بينها الإنسان حيث لا تختص بأغراضه الخاصه ، بل هما لها مع غيرها من الآثار المترتبة على الموجود الخارجى ، فتوهم التضييق هنا - كما عن بعض الأجلاء مثل المحقق الخمينى وغيره - فى إدخال الإراده فى الوضع بملاحظه القضيّه الجنسيّه الممكنه لا المشروطه العامه ، تسليمًا لمقتضى داعيالوضع وغايته من الواضع فى غير محلّه، بل هو تضييق بغير ضروره.

فثبت من جميع ما ذكرنا ، عدم دخاله إرادته الألفاظ لا- فى الدلاله التصوريه ولا فى الدلاله التصديقيه المعدوده كليهما من الدلالات الوضعيه ، بل الألفاظ موضوعه لذوات المعانى ، سواء تلفظ به المتكلم العاقل أم لا ، بل تدلّ على المعنى حتى لو أراد غيره ، لأنّه بالرغم من أنّ الغرض والغايه الباعثه لوضع الألفاظ هو إفهام الإنسان مقاصده الشخصيه إلى غيره باستخدام هذه الألفاظ الموضوعه للمعانى، ولكنّه لا يوجب اختصاص الوضع بخصوص المعانى المراده، كما عرفت.

نعم ، لَمَّا كانت الظواهر اللفظية الملقاه من المتكلم المختار المرید إلى غيره تعدّ حجّه عند العرف والعقلاء على لافظه ، فإذا لم يتّصل بكلامه قرينه صارفه ، أو لم يذكره فى مورد يمكن ارتباطه إلى الكلام بقرينه منفصله ، فإنّه مع فقدهما تكون الظواهر حجّه ، ويحتجّ بها فى الأقارير والحكومات وترتيب آثار تلك الألفاظ فى المعاملات والاحتجاجات ، وليس ذلك إلا من جهه جريان قاعده أصاله تطابق الإراده الجديّه مع الإراده الاستعماليّه ، وجريانها لا علاقته لها بأمر الوضع الذى نحن بصدد إثباته ، ولعلّه منشأ الخلط فى كلمات بعض الأعلام ، حيث زعموا دخاله ذلك فى وضع الألفاظ ، وكونها موضوعه للمعانى المقصوده لا بذواتها ، كما يظهر ذلك من مطاوى كلماتهم .

بيان مراد العَلَمين من كلامهما : البحث فى أنّ مرادهما كون الألفاظ موضوعه للمعانى المراده أم لا ، والذى يستفاد من مجموع كلامهما أنّهما قصدا ما أشرنا إليه فى آخر كلامنا من أنّ الكلام حجّه على لافظه ، وكون ظاهر كلّ لفظ بحسب دلالته الوضعيه الأوليه موجب للتبادر والانسباق للمعنى المعين الذى وضعه الواضع المسمّى بالحقيقه ، ما لم يأت قرينه صارفه موجب لإنصراف اللفظ عن المعنى المتبادر عنه ، وهو المعنى الموضوع له الحقيقى ، الذى يحتجّ به عليه بمقتضى دلالته الوضعيه ، فضلاً عن قيام القاعده العقلانيّه الدالّه على لزوم تطابق إرادته الجدد مع إرادته الاستعمال ، وهذا المراد هو الحقّ الموافق للذوق السليم ، المستفاد من كلامهما ، لا ما قيل من أنّ مرادهما كون الوضع فى الألفاظ للمعانى المراده كما توهمه صاحب الفصول رحمه الله .

وممّا ذكرنا ظهر فساد توجيه المحقق الخراسانى قدس سره لكلامهما ، حيث قال

ما خلاصته :

(إنهما يقصدان أن الدلالة التصديقيته في دلالة الألفاظ على معانيها ، أي دلالتها على كونها مراده للألفاظ تتبع إرادتها منها ، ويتفرع عليها بتبعيته مقام الإثبات للثبوت ، وتفرع الكشف عن الواقع المكشوف ، فإنه لولا- الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال) ، انتهى كلامه .

وجه الفساد : أنه قد عرفت أن الدلالة التصديقيه بالنسبه إلى بيان النسبه التامه الخبريه أو الإنشائيه ، تكون مثل الدلاله التصوريه في أن دلالتها تتحقق بتحقق أصل الجمله والقضيّه ، سواء قصد المتكلم من هذه النسبه الخبريه والإنشائيه قصداً واقعياً ، وسواء كانت النسبه المحكيه بهذه الجمله أو المنشأه بها متحققه واقعاً أم لا ، إذ الدلالات التصديقيه:

تارة: تكون ظنيّه ، فعدم الثبوت واقعاً فيها بالإمكان واضح .

وأخرى: تكون قطعيّه وهي أيضاً يمكن أن لا يكون القطع الحاصل منها مصيباً .

غايه الأمر، قد عرفت أن العقلاء في محاوراتهم يعاملون في هذه الموارد بكون المعاني مقصوده ومُراده لا من جهه كون حقيقه الوضع كذلك ، بل من جهه جريان قاعده التطابق التي تعدّ من القواعد العقلانيه الثابته والجاريه في جميع المحاورات العرفيه ومكاتباتهم ، ويحتجون بها مع المتكلمين إثباتاً أو نفيّاً نفعاً أو ضرراً ، كما لا يخفى .

فدعوى تبعيته مقام الإثبات للثبوت والكاشف للمنكشف في غايه السخافه ، بل ربّما تكون الدلاله موجوده من دون ثبوت النسبه الخارجيه ، بل قد

تكون تخيلاً ووهماً ، فتأمل .

كما أنه قد يُقال في توجيه كلام العَلَمين بوجه ثالث على ما جاء في «تنقيح الأصول» نقلاً عن المحقق الخميني، بقوله :

(والحق أن مرادهما ليس هو ذلك - أي ما وجهه صاحب «الكفايه» - بل إنما ذكر المحقق الطوسي ذلك لدفع الإشكال المشهور على تعريف الدلالات الثلاث ؛ فانتقاض تعريف كلٍّ منها بتعريف الآخر ، فيما لو كانت الأوضاع متعدّده وضع لفظ مرّة لمركب ، وأخرى لأحد جزئيه ، وثالثهً للازمه على ما فصل في المنطق ، فراجع .

وحاصل جوابه : أن دلالة اللفظ على المعنى تتبع الإراده ، بمعنى أن المتكلم إن أراد المعنى المطابقى للفظ ، فدلاله اللفظ تابعه له، فلا تدلّ حينئذٍ على جزئه أو لازمه بالمطابقه .

وإن أراد جزء الموضوع له بما أنه جزء له، فاللفظ أيضاً يدلّ عليه بالتضمّن ، وإن أراد لازمه بما أنه لازم ، فالدلالة التزاميه لا مطابقيه .

وإن كان بلحاظ وضع آخر مطابقه ، فالدلالة تابعه لإرادته المتكلم ، فلا وجه لحمل كلامهما على ما ذكره في «الكفايه»(١) .

هذا ، ولكن الذي ذكرناه في توجيه كلامهما هو أحسن .

ومما ذكرنا اتّضح المقصود في المقام ، وفرغنا عمّا قصدنا بيانه ، والحمد لله أولاً وآخراً .

الأمر الرابع : فى البحث عن وضع المركبات

البحث عن وضع المركبات

نقل عن ابن مالك فى «شرح المفصل» - على ما هو المحكى عنه - فى الرد على من توهم الوضع للمركبات بما هذا نصه :

(إن المركبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلم بكلام لم نسبق إليه ، إذ المركب الذى أحدثناه لم يسبق إليه أحد ، وهذا المؤلف لم يكن موجوداً عند الواضع ، فكيف وضعه الواضع) انتهى كلامه .

فإن الظاهر من هذا الكلام أن المراد هو الوضع لكل جملة مركبه صادرة عن لفظها ، ولهذا السبب نجد أن صاحب «الفصول» اعتبر موضوع النزاع فى المقام البحث عن أنه هل لكل جملة مركبه بخصوصها وشخصها وضعاً مستقلاً غير وضع مفرداتها وهيئتها شخصياً للأول ونوعياً للثانى ، أو لا يكون كذلك .

وقد أورد عليه صاحب الكفايه بقوله : (لا وجه لتوهم وضع المركبات بعد وضع مفرداتها بموادها شخصاً وبهيئتها نوعياً ، أى من خصوص إعرابها وخصوصيه المشتمله عليها من الحصر والتأكيد والثبوت والدوام) .

ثم استدل على دعواه أولاً : بعدم الحاجه إليه لحصول الغرض والمقصود بالوضع المذكور .

وثانياً : موجب لتحقق دلالة اللفظ على المعنى تارةً بلحاظ وضع مفرداتها ، وأخرى بلحاظ وضع مركباتها .

وكلاهما فاسد ، ولذلك وجه كلام الموهم بكون المراد هو وضع الهيئات مستقلاً غير وضع موادها لا وضع المركبات بجملتها .

أما المحقق الأصفهانى : فقد رد عليه فى «نهايه الدرايه» بقوله :

(لا- مانع من تحقّق الدالّتين إحداهما بحسب مفرداتها ، وأخرى بهيئتها وجملتها ، كدلاله الدار على مجموع الحائط والغرفة وأمثال ذلك من المرافق ، مع دلاله كلّ لفظ منها بخصوصها لمفادها المخصوصه .

وتوهم: لزوم لحاظ المعنيين فى آن واحد ، لأنّ الجزء الأخير من الكلام علّه لنفس حضور معناه ومنتّم لعلّه حضور معنى آخر للمركّب .

مدفوع، بما تقرّر فى محلّه من إمكان اجتماع لحاظين لملاحظين فى آن واحد) انتهى كلامه .

أقول : ولا- يخفى ما فى كلامه من التأميل ، لوضوح أنّ وضع الألفاظ للمعاني لم يكن إلّا- لأجل استيفاء غرض عقلائي، وهو تفهيم المقاصد بتوسّطها إلى الغير ، فإذا حصل ذلك فلا حاجة حينئذٍ إلى مزيد من ذلك، بل يعدّ الوضع بعده عملاً بلا حكمه وفعلاً بلا غرض ، وهو لغو كما لا يخفى .

فأولاً- : إذا فرضنا حصول المقصود من وضع المفردات بموادّها وهيئتها، فلا وجه للالتزام بوضع المجموع بما هو مجموع ، لأنّه لغو .

هذا وقد أجاب عنه المحقّق الخمينى فى تقريراته المسمّى ب- «تنقيح الأصول» بقوله :

(فما فى «الكفايه» من أنّه يلزمه دلاله الجمله على المعنى مرّتين .

فيه : إنّ غايه ما يلزمه أنّ الهيئه والمجموع مترادفان ، والإستحاله فى وجود دالّين على معنى واحد فى كلام واحد ، وكذلك ما قيل من استلزامه اللغويه ؛ لعدم الحاجه إلى وضع المجموع له بعد دلاله الهيئه عليه ؛ فإنّ الألفاظ المترادفه واقعته فى كلامهم وربما لا يلزم منه اللغويه(١).

ولكنه غير تام؛ لوضوح الفرق بين المقيس والمقيس عليه، لأنَّ (الإنسان) و(البشر) وإن كانا لفظين مترادفين، ودالين على موضوع واحد ومعنى فارد وهو الحيوان الناطق، إلا أنه لا يلزم اللغويّ، لأجل دلالة كل واحد منهما على خصوصيّة موجوده فيه لا تكون في غيره بلحاظ ملاحظه مادّه الاشتقاق من الانس أو النسيان في الأوّل، وملاحظه ظاهر الجلد والبشره من الثانى، هذا بخلاف المقام حيث لا يترتب على المجموع فى القضيّه إلا ما يحصل من الهيئه، وهو لغو خارج عن الحكمه كما لا يخفى.

وثانياً: يعدّ تمثيله الإشكال قياساً مع الفارق، لأنّ لفظ (الدار) بنفسه لا يدلّ إلا على المجموع المركّب من الحيطان والغرف والسقف، وأما كون هذه الألفاظ بنفسها لها معان مستقلّة فى طول دلالة لفظ (الدار) على معناه فممنوعه، بل لكل واحد منها معنى مستقلّ لا علاقه لها بلفظ الدار. نعم، إن كانت دلالة تلك الألفاظ على معانيها حاصله مع حصول دلالة لفظ الدار على مجموعها، كان القياس صحيحاً، ولكن ثبت كونه ممنوعاً.

وبعبارة أخرى: إنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى فيما نحن فيه مرّتين فى غرض واحد عند حصول لفظ المركّب، بخلاف الانتقال مرّتين فى مثل الدار حيث يكون طولياً بتعدّد الألفاظ والدوال.

وثالثاً: إنّ الدالّ فى مثل (الدار) يختلف مع الدالّ لأجزائها من الحيطان والغرف والسقف فلا محذور فيه، بخلاف المقام حيث قصد أن تكون الهيئه التركيبيّه من الموادّ دالّه بلحاظ هيئتها من جهه، ومن جهه أخرى تكون دالّه أيضاً بمجموعها، فيلزم أن لا تكون الدلالة إلا شيئاً واحداً بعنوانين:

أحدهما : بلحاظ وضع الهيئة الحاصل من خلال وضع المواد فهو مقبول.

والآخر : المجموع فهو غير مقبول ، فيلزم تعدّد اللّحاظ في استعمال واحد في ملحوظين في آن واحد ، والالتزام به لا يخلو عن مجازفه .

أمّا كلام المحقّق الخراساني : ودعواه في توجيه كلام صاحب «الفصول» بأنّه قصد من وضع المركّبات وضع هيئتها على حده غير وضع المفردات بموادّها لا- وضعها بمجموعها، فممنوعه ويعدّ من التوجيه بما لا يرضى صاحبه ، لما قد عرفت من كلام ابن مالك المنقول أنّ المتوهم أراد وضع نفس المجموع الصادر عن المتكلّم ، ولذلك صرّح بأنّه يلزم أن يكون كلّ كلام نتكلم به مسبقاً بهذا التركيب من الواضع، حتّى يمكن دعوى وضعه ، مع أنّه لا إشكال في كونه حادثاً من خلال ما صدر من المتكلّم ، وعليه فكيف يمكن عدّه من وضع الواضع ؟

مضافاً إلى لزوم الالتزام بالوضع بما لا نهايه له من دون اتّخاذ عنوان يجعله مشيراً لتلك الأفراد المستعمله .

وهذا الإشكال قد صدر عن صاحب «عنايه الأصول» بقوله :

(أقول : بل ولاستلزامه الوضع في المركّبات فوق الإحصاء، بل فوق ما يتناهى، فإنّ وضع المفردات وإن كان ممّا يتناهى، ولكن المركّب منها بما لا يتناهى)^(١) .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه هذا ، لأنّ الإنسان الذي يوجد هذا التركيب إذا كان متناهيّاً لكونه في العالم المتناهى ، فالمركّبات الحاصله منها كيف

يمكن أن يكون غير متناهٍ ، وكونه فوق حدّ الإحصاء صحيح ، لكن لا محذور فيه كما لا يخفى .

فلنرجع إلى أصل الإشكال، وهو كون الوضع فى جميع موارد الاستعمالات من حيث الموضوع له - دون الوضع - خاصاً ، كما أنه لو قصد منه إرادته أن يوضع بوضع نوعى يشمل كلّ تركيب سيتحقّق بعد ذلك مشابهاً لتلك الهيئه التركيبية ، فهو ليس إلا رجوعاً إلى الوضع الذى ذكرناه أولاً من وضع الموادّ شخصياً، والهيئه المركّبه ذات الإضافه والنسب نوعياً، كما هو الحقّ .

وبالجملة : فإنّ جواب ابن مالك عن المتوهم يعدّ جواباً حسناً وفى غايه المتانهِ ، هذا فضلاً عن ما قام به صاحب «الفصول» من استعراضه للمسأله .

إذا ثبت ما ذكرنا فنقول : إنّ أساس الإشكال فى ما نحن فيه ناش من أنّ المجاز هل هو مختصّ بالمفردات والكلمات ، أم أنّه يجرى فى المركّبات أيضاً بمثل جريانه فى المفردات ، وقد مثّلوا لذلك بما يُقال للمتردّد والمتحير أنّه يُقدّم رجلاً ويؤخّر أخرى ، حيث أنّه مجاز فى المركّب لا فى المفرد .

وناقش فيه من خالف المجاز فى المركّب : بأنّه كيف يكون مجازاً مع أنّ المجاز تابع فى الوضع للحقيقه ، فما لم يوضع المركّب فى معناه الحقيقى لا- يجوز استعماله فيه مجازاً ، وقد عرفت أنّ المركّب بما هو مركّب لا وضع له ، فلا يتحقّق المجاز المركّب حينئذٍ بطريق أولى ، لأنّ الفرع ينتفى بانتفاء أصله كما لا يخفى .

ولكن الحقّ أن يُقال أولاً- : إنّ هذا المثال وأضرابه ليس من المجاز المركّب ، لوضوح أنّ مفرداتها وهى (يقدم) و (رجلاً) و (يؤخر) و (أخرى) لم تستعمل إلا فى معناها الحقيقى ، ولا يكون مجازاً فى الكلمه أصلاً ، لأنّه لم ترد من المجموع

الشخص المتحير المتردد إلا بعد دعوى أن الاستفادة من الذوق السليم أن الرجل الكذائي يتمثل بهذا المثل ، وأن حاله يتجلى في مثل الرجل الذى يراه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فيعد ذلك تمثيلاً كتمثيل القرآن لأعمال المنافق والكافر والضال بأن «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا» (١). فلم يستعمل الألفاظ بمجموعها إلا فى معناه الحقيقى ، ولذلك يحصل البلاغه فى هذا الادعاء والتشبيه .

وثانياً : لو سلمنا كونه مجازاً ، لكنّه مجاز فى الإسناد دون الكلمه ، إذ لم يستعمل لفظ التقدّم والتأخر فى التحير والتردد ، بل استعمالاً فى معناهما ، إلا أنّهما أسندا إلى المتردد مجازاً وهو إسناد صحيح من دون الحاجه إلى وضع مستقل للمركب .

فالحقّ عدم وضع للمركبات ، وعدم كون الاستعمالات المركبه مجازاً واستعمالاً فى غير ما وضع له ، بل ربما يكون مجازاً فى الإسناد - ولو تنزلنا - دون الكلمه كما توهم .

وثالثاً : يمكن دعوى كونه من قبيل ذكر اللازم وإرادته الملزوم بحسب النوع ؛ لأنه إذا أردنا أن نمثل المتحير والمتردد فى الخارج تمثيلاً حقيقياً ووجودياً ، فليس هناك ما يمكن أن نمثله به إلا بذكر ما يلزم من حالته ، ألا وهو أنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى ، فيكون حينئذٍ من باب الكنايه وذكر اللازم وإرادته الملزوم ، كما لا يخفى على المتأمل .

أقول : هنا تنبيهان لا بأس بذكرهما :

التنبيه الأول : قسّموا اللفظ إلى المفرد والمركب ؛ مع أنه قد يستشكل - كما

عن المحقق الخميني في تقريراته المسمّى بـ «تنقيح الأصول» - بأنّ (اللفظ في اللّغه بمعنى الرمي، والملفوظ هو المرمى، ووجه التسميه واضحه، فإنّ المتكلم يرمى اللفظ من فمه إلى خارجه بمثل ما يقال: (أكلت الثمره ولفظت النواه) أى رميتها، وحينئذٍ فإن أريد من اللفظ الذى جعل مقسماً للمفرد والمركّب، اللفظ الحقيقى فلا ريب فى أنّ الألفاظ فى الحقيقه هى الحروف التى تعدّ بسائط، وهى التى تُرمى من الفم إلى خارجه، فإذا قيل (زيد) فالملفوظ هو الزاء والياء والذال لا مجموعها، وحينئذٍ فاللفظ الحقيقى بسيط كهزمه الإستفهام وكاف الخطاب والضمير ونحوها .

ثمّ على فرض الإغماض عن ذلك، والتسليم بأنّ الملفوظ هو مجموع هذه الحروف ولو بالمسامحه فى الإطلاق، فبرغم ذلك لا يصحّ التقسيم المذكور أيضاً؛ لأنّ اللفظ هو المركّب من الحروف وهو المفردات فقط، انتهى كلامه(١).

أقول: هذا الإشكال وجيه لو أريد من اللفظ كلّ ما يخرج من الفم إلى خارجه، ولو لم يدلّ على المعنى حتّى يشمل مثل المهملات، لوضوح أنّ مثل هذا الوصف والاسم للكلمه أو الحرف الذين يخرجان ويلقيان من الفم إلى الخارج اسمٌ ووصفٌ عرضى وليس بذاتى، فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يلاحظ كيفيه استخدامه وهل استخدم لمطلق المرمى من الفم سواء كان دالاً على المعنى أم لا-، أو استعير للأوّل فقط، إذ من المعلوم أنّه ليس المراد من اللفظ هنا مطلق ما يلقي ولو كان من غير الحروف مثل النواه، وإن كان يصدق عليه عنوان ذلك لغه أيضاً،

بل المقصود هنا رمى خاص وهو الاصطلاحى منه ، وهو تابع لما لوحظ فيه ، وهو ليس إلا الحروف التى تدل على المعنى ، وهو لا- يكون إلا- بالمركب تارة المنطبق على المفرد ، وأخرى على الجملة ، وثالثه على البسيط الذى يدل على المعنى كهمزه الاستفهام وكاف الخطاب ونحوهما .

فإطلاق اللفظ على كل واحد منها صحيح ، وإن كان إطلاقه على البسيط أو المفرد أقرب وأولى عن غيرهما ، فالمقسم فيه فى الحقيقة يكون مقسماً لثلاث من الحرف البسيط والمفرد والمركب ، إلا- أنه قد يندرج الأول فى الثانى ويطلق ويقال بالمفرد والمركب مسامحة ، كما لا يخفى .

التنبية الثانى : جاء فى «الفصول الغروية»^(١) : (النسب الجزئيه - والمراد هيئه الجمل الخبريه - موضوعه بإزاء النسب الذهبيه من حيث كشفها عن الواقع ، وإرائتها له ، سواء طابقت أم لا ، واستدل عليه بالتبادر ، وبأن العلم من ذوات الإضافه يحتاج فى وجوده إلى المضاف إليه ، وحينئذ فلو كانت الهيئات فى القضايا الخبريه موضوعه للنسب الجزئيه الخارجيه لا الذهبيه ، لزم أن لا يكون للقضايا الكاذبه معنى أصلاً ، لانتفاء النسبه الواقعيه الخارجيه فيها ، ولزم أن لا- يحصل العلم للمخاطب فيها ، لامتناع وجود المضاف بدون المضاف إليه) ، انتهى .

وقد أجاب عنه المحقق الخمينى كما جاء فى تقريراته :

(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 .

١- الفصول الغرويه : ٣٩ ، وراجع أيضاً تنقيح الأصول : ١ / ٧٥ .

وأما دليله الآخر : فإن قلنا بعموم الموضوع له في الهيئات .

فالجواب عنه واضح فإنَّ الهيئه حينئذٍ دائماً مستعمله في طبيعي النسبه ، أو مفهوم الاتّحاد والهوهويّه على ما اخترناه ، إلاّ أنّه ينطبق على الأفراد انطباقاً حقيقياً بالنسبه إلى الأفراد الخارجيه وغير حقيقى في غيرها .

وإن قلنا : بأنّ الموضوع له فيها خاصّ - كما هو الحقّ وقد تقدّم - فنقول : إنّ ما ذكره من أنّ العلم من ذوات الإضافه التي لا يمكن تحقّقها بدون المضاف إليه صحيح ، لكن لا- يجب أن يكون المضاف إليه من الأمور الواقعيّه المعلومه بالعرض ، بل يكفي في تحقّقه وجود الصوره الذهنيه التي هي معلومه بالذات ، وذلك لأنّه إذا قيل : (زيد قائم) ونحوه انتقش في ذهن المخاطب صوره (زيد) ومعنى القائم واتّحادهما أو النسبه بينهما ، وتسمّى بحضور النفس ، وينتقل بها إلى الخارج، سواءً كانت النسبه ثابتة ومتحقّقه في نفس الأمر أم لا ، فمع تحقّقها فالانتقال إليه حقيقى وإلاّ فصورى .

وحينئذٍ فالبرهان المذكور لا يفي بإثبات ما رامه ؛ لابتناؤه على أنّ المضاف إليه للعلم هو خصوص الواقعى وقد عرفت خلافه .

مضافاً إلى أنّه على فرض التسليم بأنّ الهيئات موضوعه للصور الذهنيه من حيث أنّها كاشفه عن الواقع ، فإنّ هذا الكشف في القضايا الكاذبه حقيقى أو لا ، فلو قال إنّ حقيقى لزم وجود الكشف ، الذى هو أيضاً من ذوات الإضافه بدون المضاف إليه .

ولو قال إنّ ليس بحقيقى ، فمرّجه إلى القول بأنّها موضوعه للصوره الذهنيه من حيث هي ، وهو قدس سره لا يقول به .

فالحق هو ما تقدّم من أنّ الهيئات موضوعه فى القضايا الحملية للهو هوئيه الخارجيه ، أو لإفاده تحقّق النسب الجزئيه ، من غير فرق فيه بين القضيه الصادقه والكاذبه .

ولا يلزم تحقّق المعنى فى الخارج أولاً- ثم استعمال اللفظ والهيئه فيه ، بل الاستعمال ليس إلاّ إعمال اللفظ فى المعنى لإيجاد صورته المعنى فى ذهن المخاطب ، لينتقل إلى الخارج ، فإن كان متحقّقاً فى الخارج فالقضيه صادقه وإلاّ فكاذبه ، وعلى أىّ تقدير فالاستعمال صحيح يفيد المخاطب إيجاد صورته فى ذهنه(١) .

أقول : إنّ الهيئات على فرض كون الموضوع له فيها خاصّاً موضوعه للواقعيّات ، حيث أنّ الاستعمال ليس إلاّ لأجل طلب عمل اللفظ فى المعنى ، أى جعل اللفظ وسيله لانتقال ذهن السامع إلى المعنى انتقالاً بالعرض لا بالذات ، وفى هذا الانتقال العرّضى لا يلزم أن يكون المعنى متحقّقاً فى الخارج . كما أنّ الأمر كذلك فى الإخبار عن المعدوم المطلق حيث لا يخبر عنه وعن شريك البارى بأنّه ممتنع ، فالمشرك المعتقد إذا أخبر عن معتقده يخبر عن الواقع لا الشريك الوهمى ، ولهذا يكون مخطئاً ، وكذلك المخبر عن أنّ (زيداً قائم) يخبر عن الواقع ويريد أن يلقى فى ذهن المخاطب قيامه واقعاً ، وهو لا يحصل إلاّ بالاستعمال .

وبالجملة : إنّ استعمال اللفظ فى المعنى لا- يتوقّف على تحقّق المعنى ، بل يتوقّف على تصوّره بالعرض ، وهو لا يتوقّف على وجوده ، وهو توجيه متين ، ولقد أجاد فيما أفاد ؛ لوضوح أنّ الأغراض فى الاستعمالات قد تعلّقت

بالواقعيّات، ولا تكون الصور الذهنيّة إلاّ وسيله للانتقال إلى ما هو الموجود في الخارج ، غايه الأمر إن كان ما أخبر عنه موجوداً ومحققاً فالقضيّه حقيقيّه صادقّه ، وإلاّ فسوريّه كاذبه . ولا يتوقّف صحّه القضيّه الخبريّه على وجود ما أخبر به في الخارج ، وإلاّ يلزم أن لا يكون لنا قضيّه في المعدومات والممتنعات ، مع أنّه لا إشكال في وجودها وصحّتها كما لا يخفى على المتأمل .

علائم الحقيقه والمجاز

الأمر الخامس : في بيان علائم الحقيقه والمجاز لا شكّ أنّ تنصيب الواضع اللفظ بالمعنى يوجب كونه حقيقه فيه ثبوتاً وإثباتاً لمن كان معاصراً له، أو تمكّن من العلم بالوضع عن طريق الاستخبار أو غيره ، كما نصّ عليه المحقّق القمّي قدس سره في «القوانين» .

إنّما الكلام في من لا يكون معاصراً للواضع ، وليس له طريق علمي للاستعلام عن الوضع ومراد الواضع ، وحاول معرفه حقيقه المعنى الموضوع له اللفظ ، فقد قيل إنّ هناك ثلاثه طرق يمكن من خلالها ذلك .

لا يقال : إنّ يمكن تحصيل المعنى الحقيقى وتمييزه عن غيره بالرجوع إلى أهل اللغه وكتبهم ، حيث يذكرون ذلك .

لأنّنا نقول : إنّ ليس من طريقه أهل اللغه بيان المعنى الحقيقى والمجازى المايّز بينهما ، وإنّما أسلوبهم بيان موارد استعمال العرب، والشواهد الداله على استعمالهم اللفظ في معنى معيّن أو المعانى ، أمّا أنّ هذا المستعمل فيه حقيقى أو مجازى، فلا بدّ من معرفته من طرق أخرى ، ومنها الطرق الثلاثه التي أشرنا إليها ، فينبغى البحث عنها :

العلامة الأولى : والذي يعدّ ثابتاً عند جميع علماء الأدب والأصول من المتقدّمين والمتأخّرين وهو التبادر ، وهو عبارة عن انسباق المعنى إلى ذهن السامع من نفس اللفظ وحاقه ، حيث يعدّ دليلاً على كونه حقيقة فيه ، إذ لولا وضعه له لما صحّ الانسباق منه ، كما ترى ذلك في لفظ (الأسد) المنسب من الحيوان المفترس دون الرجل الشجاع، برغم عدم وجود قرينه مقاميه أو مقالته ، فهذا الانسباق يتمّ بمعونه القرينه ودون دلالة الإطلاق أو مقدّمات الحكمه حيث لا تفيدان المعنى الحقيقي ، فعلى هذا دلالة صيغه الأمر على الوجوب التعييني لا التخيري، والنفسى لا الغيري، والعينى لا الكفائى لا تكون حقيقة ؛ لكونها بواسطة الإطلاق ومقدّمات الحكمه دون الدلالة اللفظية لصيغه الأمر عليهما كما هو واضح ، هذا .

وقد نوقش في دلالة التبادر بعدّه مناقشات ، وهى :

المناقشه الأولى : إنّ تبادر المعنى من اللفظ بنفسه دون غيره، إنّما يصحّ فيما إذا كان المتبادر له يعلم كون اللفظ موضوعاً للمعنى ، لأنّه إذا كان جاهلاً بأصل الوضع كيف يمكن أن يتبادر له المعنى من اللفظ ، إذ من الواضح أنّ الجاهل بأوضاع لغه ولسان من الألسنه المتداوله بين البشر لما أمكن له حصول تبادر المعنى من اللفظ حتّى يقال إنّّه حقيقة فيه ، فلا بدّ من علمه بوضعه قبل الاستعمال، إذ لولاه كيف يمكن جعل التبادر علّه ومقتضياً للعلم بالوضع حيث يلزم الدور ، أو يلزم الأمر المحال ؛ لأنّ التبادر إذا عدّ علّه لحصول العلم بالوضع، لا بدّ أن يكون مقدّماً ، وبما أنّه محصّل للعلم بالوضع ومعلول منه، لا بدّ أن يكون متأخراً ، فيلزم تقدّم ما هو متأخّر وبالعكس، وهو محال .

وقد أُجيب عنه تارةً : بما فى «الكفايه» وغيرها بأنه يمكن أن يُقال بأنّ المراد من العلم بالوضع الذى يكون التبادر متوقّفاً عليه، هو علم أبناء المحاوره بوضع اللفظ للمعنى ، لا علم المستعلم الجاهل ، فالتغاير أوضح من أن يخفى .

وبعبارة أخرى : كما هو مذكور فى كلام المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» ، من أنّ سؤال الجاهل عن العالم فى كلّ موضوع ورجوعه إليه أمرٌ طبيعى فلا- دور فيه أصلاً كما لا- يخفى ، فلانزم ذلك كون التبادر عند العالم بالوضع علامه على الحقيقه للجاهل ، هذا .

وفيه : وإن يرتفع به الدور ، إلاّ أنّ الإشكال وارد عليه من جهه أخرى :

أولاً : كونه مخالفاً لظاهر ما يقال من أنّ التبادر هو خطور المعنى من اللفظ ، وهو دليل على الحقيقه لمن يتبادر له فى نفسه لا أن يتبادر للغير ويكون علامه للمستعلم .

وثانياً : ننقل الكلام إلى العالم بالوضع ونقول بأنّ علمه بالوضع هل كان من خلال التبادر أو بغيره ، فإن كان من خلاله فالإشكال فيه كما نحن فيه ، وإن كان من غير طريق التبادر فهو فرار عن المطلب .

وفى هذا الجواب تأمل كما لا يخفى على المتأمّل .

وأجيب عنه أخرى : بما نقل عن الشيخ الرئيس ابن سينا فى نظائر المقام ، من أنّ العلم التفصيلى الحاصل من اللفظ بالمعنى على نحو القضيه الحملية متوقّف على التبادر ، وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقى المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول ، بل يحصل بالعلم الإجمالى الإرتكازى الحاصل من مباديه ، كعلم الأطفال بمعانى الألفاظ ومفاد اللغات ، حيث ينتقل الطفل إلى معرفه

المعنى المخصوص للفظ بهذه الطريقة ، وهكذا يرتفع الدور .

أقول : والعجب من بعض الأعظم - وهو المحقق العراقي في بدايعه - من الالتزام بعدم لزوم الدور، ولو كان علم المتوقف عليه التبادر تفصيلاً لا إجمالياً ، لأنه فرد آخر وشخص آخر من العلم التفصيلي غير ما كان يعلمه الأول ، وليس هو من نوع أو صنف واحد حتى يرد عليه الإشكال ، لوضوح أنه يستحيل تحقيق الانكشاف الحقيقي للشيء الواحد مرتين ، وقد اشتهر أن تحصيل الحاصل محال ، فالشيء المعلوم حقيقة لا يمكن أن يعلم ثانياً بعلم آخر ، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

المناقشه الثانيه : إن التبادر لا يعدّ علامه على الحقيقه ، بل لابد أن يُقال بأنّ اللفظ المجاز ليس هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، بل هو مستعمل في ما وضع له ، إلا أن السامع أو المتكلم إذا سمع اللفظ أو تلفّظه ، عليه أن يدقق النظر فيما تلفّظه أو سمعه في أن ذهنه هل يتجاوز عمياً انتقل إليه أولاً إلى شيء آخر أم لا ، فإن لم يتجاوز منه يعرف أنه المعنى الحقيقي ، وإن عبّر عنه بلفظ آخر كان الاستعمال استعمالاً مجازياً .

هذا كما في «نهاية الأصول» للعلامة البروجردى .

وفيه أولاً : أن ملاحظه عبور الذهن وانتقاله منه إلى المعنى الآخر إنما يكون فرع علمه بكيفيته المعنيين أولاً ، لأنه لو لم يعلم بوجود المعنيين أو المعانى الأخرى للفظ ، فلا معنى لتدقيقه فيما تلفّظه أو سمعه ، وإن فرض علمه بكون المعنيين أو المعانى معناً لهذا اللفظ إجمالاً ، وقام بتدقيق النظر فيها ، فهو رجوع إلى معنى التبادر أيضاً ، بمعنى أن المعنى المتبادر إلى الذهن من اللفظ أولاً يكون هو

الحقيقه والآخر مجازاً ، غايه الأمر قيام الفرق بين مسلكه ومسلك القوم حيث جعل المعنى المجاز منتقلاً عن المعنى الحقيقى وفى طوله ، بخلاف القوم حيث جعلوا الحقيقه ملاحظه ما هو المنتقل إلى الذهن أولاً ، وغيره يكون مجازاً .

وثانياً : إنَّ تحصيل معنى الحقيقه والمجاز لا يدور مدار الاستعمال فقط ، بل المقصود هو الأعمّ سواء كان فى الخارج مستعملاً أو لم يكن ، بل ربما يكون المعنى مردّداً بين المعنى الحقيقى والغلط دون المجاز أصلاً ، فذكر هذا الطريق لتحصيل المعنى الحقيقى عن غيره فراراً عمّا ذهب إليه القوم من التبادر ليس بسليم ، كما لا يخفى .

وثالثاً : بأنَّ التبادر الذى يعدّ علامه على الحقيقه إن كان المقصود منه أنه يفهم من انسباق المعنى من اللفظ إلى الذهن ، كونه المعنى الموضوع له بالوضع التعيينى التخصيصى ، الذى وضعه الواضع لذلك اللفظ ، فهو غير صحيح جداً ؛ لأنه من الواضح أنه لا يستفاد من التبادر إلا قيام العلقه والأنس بين اللفظ والمعنى ، أمّا كون هذا الأنس الشديد حاصلًا من وضع الواضع ، أو من كثره الاستعمال فيه ، حتّى أوجب سقوط القرائن الأخرى الصارفه وبقي مأنوساً من خلال الاستعمال فلا دلالة عليه .

وإن كان المقصود هو إفهام الأنس والارتباط مطلقاً ، وإن لم يكن بتنصيب الواضع ، فهو خلاف المطلوب ، لوضوح أنّ الوضع الحقيقى لا يحصل إلا من خلال الوضع التعيينى دون التعيينى ، إذ هو ليس بوضع حقيقه وواقعاً . نعم ، قد يُطلق عليه الحقيقه أحياناً لكنّه بنوع من المسامحه والعنايه .

وبالتالى فعمده هذا الإشكال على التبادر هو أنه كيف يمكن أن يكون

التبادر علامه على الحقيقه؟

أقول : إنّ هذا الإشكال قد خطر ببالنا، ثمّ ظهر لنا بأنّه يمكن استفادته من كلام الحكيم قدس سره في «حقايق الأصول»، بل وقريب منه كلام البروجردى في نهايته، بل قد يستفاد ذلك من كلام المحقّق الخمينى فى تهذيبه، وإن قرّر بعده التبادر بما يوافق ما ذهب إليه القوم، وكيف كان فهذا الإشكال جارٍ فى المقام.

بل عن المحقّق الخوئى فى «المحاضرات» بما خلاصته :

إنّ تبادر المعنى من اللفظ من دون قرينه، لا يثبت به إلاّ وضع اللفظ لذلك المعنى، وكون استعماله فيه حقيقياً فى زمان تبادره منه، وأمّياً وضعه لذلك المعنى فى زمان سابق عليه فلا يثبت بالتبادر المتأخّر، فلا بدّ من إثباته بالتشبيث باستصحاب الفهقرى الثابت حجّيته فى خصوص باب الظهورات، بقيام السيره العقلائيّه، وبناء أهل المحاوره عليه، أو هو المحور والأصل فى استنباط الأحكام الشرعيّه من الألفاظ الوارده فى الكتاب والسنة، وهذا فيما إذا لم تقم قرينه على خلافه، فإنّ هذا الاستصحاب يكون عكس الاستصحاب المصطلح السائر فى الألسنه، إذ المشكوك هنا سابق والمتيقّن منه لاحق، هكذا ننتقل إلى أن نبلغ زمان الواضع.

انتهى كلامه بتصرّف منّا فى الجملة.

أقول : لا- يخفى أنّ ما ذكره لا يؤثّر فى حلّ الإشكال الذى ذكرناه؛ لأنّ ما بينه صحيح فيما إذا علمنا كون المعنى المتبادر هو حقيقه فى زماننا، فتحمّل نقله عمّا هو بأيدينا، فيصحّ التمسك بأصالة عدم النقل الذى اعتمد عليها صاحب «المعالم» فى مواضع متعدّده من «المعالم»، ولكن اعتراضنا فى أصل المسأله وأنّه

كيف لنا أن نتيقن أنّ هذا المعنى المنسب إلى الذهن هو المعنى الوضعى المنصوص عليه ، إذ لعلّ الانسباق كان من جهة كثره الاستعمال كما هو الحال فى مثل الصلاه .

ودعوى: أنّ قيام الملازمه بين اللفظ والمعنى بحيث إذا سمع اللفظ انتقل إلى معناه، يكفى فى أن نعدّه وضعاً ولو كان حاصلًا من كثره الاستعمال .

مدفوعه : بأننا لا نسلّم كون الأنس الحاصل على هذا النحو يطلق عليه الوضع ، لوضوح أنّ الوضع فعل اختيارى مستند إلى الفاعل والواضع ، لا- ما يكون استعماله فى المعنى فى الأوّل على نحو المجاز، ثمّ نتيجة لكثره الاستعمال انقلب وصار بمنزله الحقيقه ووضعاً تعيينياً .

تقريب الجواب عن هذا الإشكال : بأن يُقال إنّ الوضع الصادر عن الواضع حيث يكون فعلاً اختيارياً عنه ، ومتعلّقاً لغرض عقلاى ، عباره عن محاوله تفهيم المقاصد بمعونه الألفاظ المفهمه للمعانى المقصوده ، كما أنّه أيضاً لا إشكال فى أنّ الوضع ينبغى أن لا يختصّ بالأمر الشخصى بل يجب أن يكون لأجل إفهام المقاصد التى يقصدها الواضع وغيره من العقلاء ، وبالتالى فلا بدّ من ملاحظه هاتين الجهتين وإبلاغ الوضع المراد إلى الناس والعقلاء المعاصرين للواضع، كى يشتهر بين الناس ويتداولونه بينهم فى محاوراتهم اليوميه وإبراز مقاصدهم الاجتماعيه ، وقد يكون ذلك من خلال ما نشاهده من قيام شخصيه معروفه بإلقاء خطاب يتضمّن لفظاً يقصد به معنأ خاصاً، فيشتهر بين الناس تبعاً له لأنّه شخصيه له مكانه مرموقه بين الناس والمجتمع ، وهكذا يكون الأمر فى جعل مصطلحات العلوم عند الناس، حيث يتمّ من خلال جاعلها والاستناد الذى يستند إليه ذلك الاصطلاح ، فإذا كان الأمر فى ابتداء حدوته كذلك ، فإنّه يصل هذا الأمر يداً بيد

وخلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل ، وفي جميع الأمصار ، وفي كل مجتمع نجد انتقال المعنى إلى طبقات الناس ، ففي خلال هذه الأزمنة قد يشاهد استعمال ذلك اللفظ وإرادته غير ما وضع له من المعنى بالنحو الذى ذكرناه ادعاءً لا استعمالاً، كما عليه المشهور ، لكن يتم ذلك من خلال الاستعانة بالقرينه الحائيه أو المقائيه ، فيدخل هذا النحو من الاستعمال فى الاستعمال الحقيقى بين الناس ، ويكثر بينهم ذلك بحيث تأنس أذهانهم به ممّا لا يحتاجون فى الانتقال إلى المعنى الثانى من الاستعانة بالقرينه لشده أنس أذهانهم به ، ولهذا السبب قد يتردد ويتحير من يأتى بعدهم فى أنّ اللفظ الفلانى كالصلاه موضوع لأى المعنيين من الدعاء أو الأفعال المخصوصه ، ففي ذلك يُقال : بأنّ المعيار بحسب ما هو المتعارف فى المجتمع من أنّه إذا اشتهر أمرٌ فى فتره زمّيه معينه ، فإنّ العاده تقتضى انتقال ذلك المعنى إلى الأجيال اللاحقه ، ولو كان للفظ معنى مغاير لما هو المشهور لعرف ذلك وتناقلته الألسن ، وعليه فإنّه فى هذه الحاله وعند تردّد الوضع يجب أن نستعرض المعنيين فإن وجدنا أحد المعنيين هو المتبادر دون الآخر ، أو علمنا تبادر أحدهما وتناقل الناس أنّ المعنى الثانى ليس هو الموضوع له الحقيقى للفظ، بل حدث فى فتره معينه ، فحينئذٍ نقف على المعنى الحقيقى ، ولذا اشتهر بأنّ أهل اللغه الذين يتبعون المعانى اللغويه واستعمالاتها الحقيقيه والمجازيه، بإمكانهم معرفه المعنى الحقيقى عن المعنى المجازى حيث يعتمدون فى ذلك على مراحل استعمال اللفظ فى المعنى، ومن خلاله يعرفون المعنى المستعمل فيه أولاً والاستعمالات اللاحقه الطارئه على اللفظ .

وقلّ ما يتفق أن لا يتشخص الحقيقه من المجاز ، ولذلك يُقال بأنّ علامه

الحقيقه هو التبادر ، والمراد منه انسباق المعنى إلى الذهن من سماع اللفظ المرتكز معناه إجمالاً فيالذهن،وعليه يصحّ أن يُجعل التبادر بلحاظ حال المستعلم لاالعالم.

ومن ذلك يظهر حال أصاله عدم النقل أيضاً إلى زمان الواضع الذي وصفه المحقق المذكور باستصحاب القهقري ، مع أنه قد تبين أنّ التبادر لم يتحقق إلاّ من خلال نقل السابقين للأحقين ، فالسابق هو منشأ تحقّق التبادر فكيف يمكن أن نستظهره بالاستصحاب ، ولهذا لم يتمسك بهذا الأصل أحد من الأصوليين إلاّ المحقق المذكور .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحّه دعوى كون التبادر علامه للحقيقه ، والله العالم .

كما أنه ظهر أيضاً إمكان استعلام معنى الحقيقي عن المجازي من خلال معرفه العالمين والمطلعين به ، لوضوح أنه مع الجهل المطلق بأصل اللغه ومعانى الألفاظ ، كيف يمكن تحصيل المعنى الحقيقي وتمييزه عن المجاز ، ولذلك قيل بأنه يتحقق التبادر للمستعلم بواسطة العلم التفصيلي للعالمين بالمعنى الحقيقي ، حيث يقوم العالم بإعلام السائل الجاهل بالمعنى الحقيقي للفظ ، وإفهامه بأنّ هذا المعنى - مثلاً - كان متبادراً عند أبناء المحاوره ، فهذه أيضاً من طرق معرفه المعنى الحقيقي والمجازي ، كما لا يخفى .

وأما لو لم يحرز المستعلم ذلك بل احتمال أن يكون خطور المعنى من اللفظ دلالة لوجود القرينه في الكلام ، فحينئذ هل يصحّ لأجل إثبات كونه من حاقّ اللفظ دون دلالة القرينه، من التمسك بأصاله عدم القرينه أم لا؟ الظاهر عدم جواز ذلك، لأنّ المراد من هذا الأصل ليس إلاّ الاستصحاب، بمعنى أنه حينما يحرز عدم

وجود قرينه فعليته في الزمان الحاضر يشك في وجودها سابقاً والأصل عدمها .

وبعبارة أخرى : قبل وضع اللفظ لذلك المعنى لم تكن القرينه موجوده ، ولو لعدم وجود أصل الوضع ، فيشك في أنه في زمان تحقّق الوضع أو الاستعمال هل كان ذلك بسبب قيام القرينه المعينه لذلك المعنى أم لا ، مقتضى الأصل عدمها .

هذا غاية التقريب في معنى الأصل .

وفيه : إن حجيه هذا الأصل لا- تكون إلا- من باب حجيه الاستصحاب ، وحجيه ناشئه من أحد أمرين : إمّا من باب الأخبار والروايات ، كقوله عليه السلام : (لا تنقض اليقين بالشك) ، أو من بناء العقلاء والعرف عليه .

فأما الأوّل : لا يكون إلا في اللوازم الشرعيه ، أى ما يكون المستصحب بنفسه حكماً شرعياً كوجوب صلاه الجمعة ، أو ما يكون موضوعاً للحكم الشرعى نظير استصحاب الكريه ، حيث يترتب عليه الطهاره والمطهره ، والمقام ليس من أحدهما قطعاً .

وأما الثانى : فإنه لا نجد بين العقلاء مثل هذا البناء . نعم ، سيرتهم قائمه على أصاله عدم القرينه فيما إذا علم المعنى الحقيقى من المجازى ، وشك في أنّ المتكلم هل قصد المعنى الحقيقى أو المجازى أم لا- ، وعليه فسيرتهم في الظهورات الاعتماد على أصاله عدم القرينه ، وحمل الكلام على المعنى الحقيقى المراد دون المجازى ، أمّا عند الشك في أصل معنى الحقيقه والمجاز - كما في المقام - فليس هناك سيره قائمه عندهم على الاعتماد على أصاله عدم القرينه .

وبالجملة : أصاله عدم القرينه إنّما هى لتشخيص المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقى والمجازى ، فلا يمكن أن يستند إليها ، لإحراز أنّ المعنى المراد مستند إلى

حاق اللفظ .

ولعل إلى ما ذكرنا يشير كلام السيد المرتضى قدس سره في الموردين :

أحدهما : (إنَّ الأصل في الاستعمال علامه كونه حقيقياً)(١) بأن يكون ذلك في مورد ولم يعلم المعنى المراد، واحتمل السامع إرادته المتكلم من كلامه المعنى المجازى .

والثاني : قوله : (إنَّ الاستعمال أعم من الحقيقه)(٢) بأن يكون في مورد يعلم المراد ويشك في معناه الحقيقي أو المجازى فلا تنافى بين الكلامين .

ومما ذكرنا ثبت أن أصله عدم القرينه لا يعين كون المعنى المتبادر في الذهن من حاق اللفظ ، فلا بد من إحراز ذلك من طريق آخر ، والله العالم .

العلامه الثانيه : عدم صحه سلب اللفظ المعلوم معناه إجمالاً عن معناه التفصيلي .

وبعبارة أخرى : صحه حمل اللفظ على المعنى تعدد علامه للحقيقه ، كما أن صحه سلب اللفظ عن معناه ، أو عدم صحه حمل اللفظ على المعنى دليل على المجاز، هذا هو الذي ذكره صاحب «الكفايه» وتبعه في ذلك جماعه ممن تأخر عنه.

وحكى أن وجه اختياره لهذا المسلك ما لاحظته من عدم تماميه ما ذكره المحقق القمي قدس سره في قوانينه من صحه السلب وعدمه ، حيث صرح في توجيه ذلك بأن علامه الحقيقه صحه حمل اللفظ على أحد معانيه الحقيقيه لا على جميعها ، هذا بخلاف جانب السلب فإنه يعتبر في علاميته صحه سلب جميع معاني الحقيقه عن

١- الذريعه إلى أصول الشريعه : ١ / ١٣ ، ١٩ ، ١٨٣ .

٢- الذريعه إلى أصول الشريعه : ١ / ١٣ ، ١٩ ، ١٨٣ .

اللفظ لا عن فرد منها .

والحاصل : زعم أنه فرق بين صورته الإثبات والسلب ، أمّا الأولى فإنّ صحّحه الحمل يكفي تحقّقه في أحد معاني الحقيقة ، بخلاف جانب النفي والسلب من لزوم سلب جميع المعاني الحقيقية لدخول المشترك اللفظي في الحقيقة .

ولعلّ وجه عدم تماميته ذلك ، أنه لا بدّ في لحاظه صحّحه السلب وعدمه ملاحظه كلّ معنى بمفرده لا الأعمّ حتّى بالنسبه إلى المعنى الآخر ، ولا بأس بتوضيح ذلك :

فنعول: إنّ لفظ (العين) الذي يعدّ مشتركاً لفظياً له معان متعدّده ، فعلامه كونه حقيقة فيها هو أن يلاحظ اللفظ مع كلّ واحد من الذهب والفضّه ، حيث نشاهد عدم صحّحه سلب اللفظ عن كلّ واحد ، وصحّحه حمل اللفظ على كلّ واحد من المعاني ، فيصحّ أن يُقال : (الذهب عينٌ) و(الفضّه عينٌ) وهكذا ، وهذه علامه الحقيقة ، كما أنّ صحّحه سلب لفظ العين عن الأمر الاعتباري مثل الملكيه والزوجيه ، كأن يقال إنّ الملكيه ليست بعين حيث لا يصحّ حمل لفظ العين عليها دليل على مجازيتها فيهما مثلاً ، فحينئذٍ لا- فرق في تلك العلامه بين اللفظ المشترك الذي يتعدّد الوضع فيه وبين غيره إذا لوحظ اللفظ مع كلّ واحدٍ من المعاني بمفردها .

أقول : المقام يقتضى التحقيق حول الأقوال المذكوره في هذه العلامه ، وإثبات ما هو الحقّ منها ؛ فنقول :

إنّ الحمل ينقسم إلى قسمين : الحمل الأولى الذاتى ، والحمل الشائع الصناعى .

فالأوّل منهما : حيث أنه يكون حملاً أولياً ، فلا بدّ في صحّحه الحمل فيه من مغايره الموضوع مع المحمول ولو اعتباراً ، حتّى لا يلزم من ذلك حمل الشئ على نفسه ، كما أنه يعتبر فيه نحو من الاتّحاد وجوداً أو اعتباراً أو ذاتاً ولو على نحو الإجمال والتفصيل ، حتّى لا يلزم حمل المباين على المباين ، وهذا المعنى يجرى في الحمل الشائع الصناعى أيضاً .

وعليه فقد يكون الموضوع والمحمول متّحدين ذاتاً ومفهوماً وماهيّةً ، وإن تغايرا اعتباراً ، كما يُقال : (الإنسان إنسان) ، فلا إشكال في أنّ هذا المورد خارج عن محطّ البحث ؛ لأنّه حملٌ هوهوىّ وتغايره اعتبارىّ ، حيث يقوم الذهن بالتفريق بينهما وحمل أحدهما على الآخر ، فلا ربط له بحمل يسمّى حقيقه أو مجازاً إذ الموضوع كان نفس المحمول .

وقد يلاحظ الموضوع والمحمول متّحدان أيضاً ذاتاً ومفهوماً ، وذلك بحمل أحد المترادفين على الآخر ، من دون أن يكون من قبيل الحدّ والمحدود ، هذا كما في مثال : (الإنسان بشر) .

وقد يلاحظ ثالثه قيام الاتّحاد ذاتاً وحقيقه دون المفهوم ، أو أن يكون أحدهما بسيطاً والآخر مركّباً ، وهذا كما في قوله : (الإنسان حيوان ناطق) .

إذا عرفت هذه الثلاثة في صوره الحمل الأولى الذاتى ، فنقول :

ذهب المحقّق الحكيم رحمه الله إلى أنّ المقصود من الحمل الأولى هو القسم الثانى منهما ، والذى اختاره صاحب الكفايه واعتبر علامه الحقيقه صحّحه الحمل وعدم صحّحه الحمل علامه على المجاز في غيره ، لأنّ القسم الثالث وهو حمل الحدّ التامّ على المحدود بعيد عمّا نحن فيه ؛ لأنّ الحدّ التامّ يجب أن يكون أجلى من

المحدود لتتضح به الحقيقه ، ففي صورته الشك لا يجوز الحمل الذي يكون علامه كما لا يخفى ، فيبقى الثالث داخل قطعاً .

والثاني من أقسام الحمل هو الحمل الشائع الصناعي ، وهو ما إذا كان الموضوع والمحمول متّحدان في الخارج دون المفهوم ، وينقسم هذا الفرد من الحمل إلى ستّة أقسام :

لأنه قد يكون تارةً من حمل الكلّي على فردة ومصداقه .

وأخرى من حمل الكلّي على الكلّي الآخر .

ففي الأوّل قد يكون من الكلّي الذاتي حيث يحمل على فردة ، كما في : (زيد إنسان) .

وقد يكون من الكلّي العرضي كما في : (زيد ضاحك) .

كما أنّ الثاني أيضاً قد يكون من قبيل حمل الكلّي المتساوي على مثله كما في : (الإنسان ناطق) .

أو يكون من حمل الكلّي الأعمّ على الأخصّ كما في : (الإنسان حيوان) .

وفي كلّ من القسمين من الكلمتين قد يكونا ذاتيين وقد يكونا عرضيين ، ومثال الأوّل الذاتيين قوله : (الإنسان ناطق) أو (الإنسان حيوان) ، ومثال الثاني العرضيين قوله : (الضاحك متعجب) أو (المتعجب متحرّك بالإرادته) .

فهذه هي الأقسام الستّة ، وربما تكون أزيد من ذلك لو فرض الموضوع والمحمول من حيث الكلّي من الجهه الذاتيه والعرضيه مختلفه ، بأن يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً فيكّل من المتساويين والمختلفين، وأمثلتها واضحه .

فجميع هذه الأقسام تسمّى بالحمل الشائع الصناعي ، لأنه شائع بين عامّه

الناس من جهه ، ومن جهه أخرى تسمى صناعياً لأنه الحمل المتعارف بين أهل الاصطلاح ، ولهذين الوجهين سميت بهذه التسميه .

إذا عرفت ذلك ، فقد التزم صاحب «الكفايه» بجعل الحمل الكلى على فرده ومصداقه علامه على الحقيقه ، إذ لولا كونه فرداً ومصداقاً لما صحّ الحمل عليه ، من دون أن يشير إلى أنّ الكلى من الذاتى فقط أو هو أعمّ منه ومن العرض .

نعم ، أخرج فى تعليقه صورته حمل الكلى على الكلى المتساوى أو غيره ، مع أنّ حمل العناوين العرضيه على معروضاتهما متوقفه على منشأ انتزاعها ، حيث تعدّ من الأعراض الانتزاعيه ، والتي لا وجود لها إلاّ بمنشأ وجود معروضاتها ، حيث ليس لها وجود فى الخارج إلاّ من خلال وجود نفس الأعراض والمقولات المعدوده من مبادئ تلك العناوين ، فلا بدّ بحسب القاعده المرتكزه فى الكائنات من أنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهى إلى ما بالذات ، فينتهى مثل هذا الحمل ، وأيضاً حمل الكلى العرضى على العرضى ينتهى بالآخره إلى حمل آخر وهو حمل الطبيعى على أفراده ، فيكون دالاً بالدلاله الالتزاميه على ذلك ، فيكون مرجع حمل (الضحك) على (زيد) فى قوله : (زيد ضاحك) إلى حملين : أحدهما : حمل صفه الضحك على زيد ، والآخر حمل الكلى الطبيعى للضحك على فرده ومصداقه وهو الضاحك ، وهكذا يكون الحال فى حمل كلى الضاحك على المتعجب ، حيث ينحلّ إلى حمل صفه الضحك على الموضوع وهو ذات التعجب ، والآخر حمل طبيعى الضحك على الضاحك ، فمثله يكون فى طرف الموضوع وهو ذات التعجب ، فيلزم أن يرجع جميع هذه الأقسام إلى القسم الأوّل وهو حمل الكلى على فرده الذى اعتبره علامه على الحقيقه ، وعليه فما قاله يعدّ خروجاً عمّا

صرّح به فى التعليقه وما أشار إليه تلويحاً فى الكفايه .

هذا كما عن «المحاضرات» .

أقول: ولكن الإنصاف أنّ هذا الإشكال غير وارد ، بعد تسليم أنّ كلامه فى حمل الكلّى على فرده ومصداقه يشمل كلاً من الذاتى والعرضى ؛ لأنّ العرضى بالنسبه إلى فرده ومصداقه يكون من قبيل حمل الكلّى الطبيعى على أفراده الذاتيه ، إذ من الواضح أنّ فى حمل الضاحك على زيد دون التعجّب لا بدّ فى صحّحه الحمل وعدمها من ملاحظه الحمل الموجود فى الكلام، والقضيّه المسّماه بالدلاله المطابقيه ، لا ما يكون حملاً بالتحليل والالتزام العقلى، كما اعترف القائل فى كلامه بذلك ، إذ من الواضح أنّ انطباق كلّ كلى على أفراده يكون حقيقياً ، سواء كان ذاتياً أو عرضياً ، فبالتالى لا يعدّ الإيراد وارداً على صاحب «الكفايه» .

نعم ، حمل العرض على الذات لا- يكون حقيقياً ، مثل أن يُقال : (زيد بياض) فهو مجاز بالعنايه ، إذا لم يكن غلطاً عند عدم ملاحظه العلاقه .

هذا ، فإنّ عمدته ما يرد عليه هو: أنا لا نسلّم كون صحّحه السلب وعدمها وصحّحه الحمل وعدمها علامه على الحقيقه والمجاز ، لأنّ هذه الأمور متفرّعه ومرتبه على علم المستعمل قبل الحمل والسلب بكون الموضوع والمحمول متّحد مفهوماً فى الحمل الأوّلى وخارجاً فى الحمل الشائع الصناعى ، فمع علمه بذلك لا واقع حينئذٍ لصحّحه السلب والحمل، ولا يعدّان علامه ، والنتيجه هى اختصاص العلاميه بخصوص التبادر ، وعليه فلا بأس بالإشاره إلى هذه العلامه تفصيلاً ، وتوضيح ما يتعلّق بها :

فنقول : الظاهر أنّ المراد من قولهم بأنّ : (صحّحه الحمل وعدمها وصحّحه

السلب وعدمها علامه للحقيقه والمجاز) كونهما كذلك عند المستعلم لا عند أبناء المحاوره ، لأنه إن كان المقصود هو الثانى ، فيرجع الأمر إلى توقّف معرفته إلى أهل اللغه وتنصيبهم ، فيكون كلامهم حجّه فى هذا المورد .

وهو ممنوع أولاً : لما سيأتى فى محلّه من أنّ البحث عن حجّيه قول اللغوى وعدمها موضوع مستقلّ ولا علاقته له بما نحن بصددّه .

وثانياً : إنّه يخالف ظاهر التعبير المذكور من أنّ صحّه الحمل علامه ، إذ المستفاد من ظاهر هذا اللفظ ، أنّها بنفسه علامه فيما إذا كان نفس المستعلم يحاول معرفه المعنى الحقيقى بحسب ما كان فى ذهنه من المعانى الارتكازيه ، فيقوم بملاحظه اللفظ مع المعانى الملحوظ إجمالاً عنده ، فما صحّ حملة عليها ويحكم عليه بأنّه حقيقه فيه .

هذا ، وبعدهما ظهر أنّ المراد هو المستعلم ، نقول : إنّه لا يمكن أن نعتبر الحمل الهوى فى المتّحد المفهومى فى الحمل الأوّلى ، ولا- الحمل المتّحد الخارجى فى الحمل الشائع الصناعى علامه لذلك ؛ لأنه ما دام لم يعلم المستعلم أنّ الموضوع والمحمول كان بينهما نوعٌ من أنواع الاتّحاد ، فلا مجال له لأن يحمله عليه حملاً صحيحاً ، كما لا طريق له لإحراز اتّحادهما بنحو من أنحاء الاتّحاد إلّا من خلال التبادر ؛ أى من انسباق هذا الاتّحاد فى الذهن فى الأوّل ، وكون الموضوع مثلاً فرداً للثانى فى القسم الثانى .

وعليه فما زعمه بعض من أنّ الصحيح هو أن يُقال: إنّ نفس الحمل علامه الحقيقه وعدمه علامه المجاز لا صحّته ، لأنه أمرٌ متأخّر عن الحمل وحاصل بعده .

ممنوع، لما قد عرفت من انحصار العلامه فيالتبادر، ولذلك التزم أصحابنا إلى

اختيار طرق متعدده وذلك من التفصيل بين الحمل الأولى وغيره، بل التفصيل فى أقسام الحمل الأولى والصناعى، فقبلوا العلامه فى بعضها مع بعض دون بعض آخر.

وبالجملة : فالحق ما التزمنا به لقيام الدليل على صحته ، والله العالم .

العلامه الثالثه : الأطراد وعدمه .

أقول : ذهب المحقق القمى قدس سره فى قوانينه إلى أنه :

(إن كان المقصود من أن عدم الأطراد علامه المجاز، هو عدم الأطراد فى نوع علائق المجاز فهو صحيح ؛ لوضوح أن من أفراد العلائق السببىة والمسببىة ، لكنها ليست على نحو يصح إطلاق السبب على المسبب مطلقاً كما فى الابن والأب، حيث أنه برغم وجود السببىة بينهما ، لكنه لا يصح إطلاق الأب على الابن لوجود تلك العلاقه، وذلك لا لوجود المانع بل لعدم وجود المقتضى فيباب المجاز.

وإن كان المراد هو عدم الأطراد حتى فى الخصوصيّه الملحوظه فى المجاز ، أى العلاقه الموجوده فى صنفه الخاص، كالشجاعه الموجوده فى الرجل حيث يطلق على الرجل الشجاع أنه أسد لقيام العلاقه بين الشجاعه وهذا الحيوان المفترس ، فهو أيضاً مطرد قطعاً كالحقيقه ، فلا يكون الأطراد علامه الحقيقه حينئذٍ . انتهى محصل كلامه .

وهكذا ظهر قيام المحقق بتقسيم ذلك إلى شقين، أمّا صاحب «الكفايه» فقد التزم بأن الأطراد وعدمه من علامات الحقيقه والمجاز، وذلك بلحاظ نوع العلائق لا بحسب صنفه الخاص ، ولذلك التزم بأن الموضوع إذا لوحظ باعتبار حدوث صنف خاص من العلاقه فيه لما كان الأطراد علامه للحقيقه فقط لوجوده فى المجاز أيضاً .

وأورد عليه المحقق البروجردى قدس سره : بأن الأطراد يعدّ علامه على الحقيقه وعدمه علامه على المجاز، حتّى لو فرض قيام العلامه فى المجاز بصنفها الخاصّ أيضاً .

قال رحمه الله ما حاصله :

(إنّه قد عرفت أنّ المجاز يكون أيضاً استعمالاً للفظ فى المعنى الموضوع له ، إلاّ أنّه لا بدّ فيه من إضافه ادّعاء أنّ المعنى المقصود المجازى يكون عين المعنى الحقيقى أو فرد من أفراده ، وبالتالي فإنّ هذا الادّعاء لا يصحّ فى جميع الموارد حتّى مع ملاحظه تلك الخصوصيّة من الشجاعه مثلاً فى الرجل الشجاع فى صحّه إطلاق لفظ الأسد عليه ، لأنّه من الواضح أنّه لا بدّ أن يكون الموضوع بحيث يقتضى حسن هذا الاستعمال فيه ، كما إذا كان المتكلّم يقصد بإطلاقه صفه الأسد تشجيعه على الحرب ، بأن يقول له : (يا أسد الهيجاء فزق الأعداء) ، فيصحّ هذا الإطلاق ، وهذا بخلاف ما لو أراد دعوته للأكل ، فلا يصحّ أن يقول له : يا أسد تفضّل لأكل الطعام .

وبالجمله : إذا لم يكن المقام مقام إظهار الشجاعه كان إطلاق لفظ الأسد عليه قبيحاً عند العقلاء. ومن هنا نقول: إنّّه لا بدّ فيصحّه المجاز من تحقّق أمور ثلاثه:

أحدها : الإخبار عن أمرٍ واقع خارجى كقوله : (رأيت أسداً يرمى) فهو إخبارٌ عن الرؤيه .

وثانيها : تنزيل الرجل الشجاع منزله الحيوان المفترس ادّعاءً .

وثالثها : أن يكون الإطلاق عليه فى مقام يصحّ ذلك عند العرف والعقلاء .

فمجرّد دعوى كون المجاز مع ملاحظه الخصوصيّة والعلاقه الموجوده فيه

يكون مطرداً وعلامه كما عن «الكفايه» والمحقق القمى فى غير محلّه) ، انتهى كلامه .

أقول : إنّ هذه الدعوى على فرض تسليم كون الأطراد وعدمه علامه على الحقيقه والمجاز ، إنّما تصحّ بالنسبه إلى من ادعى كون الاستعمال فى المجاز بالطبع لا بالوضع ، أى بواسطة حسن الاستعمال عند العقلاء فى المعنى المجازى ، لا أن يكون بوضع الواضع نوعاً ، وإلاّ يمكن أن يدعى صحّحه الاستعمال فى أىّ موضع أمكن استعماله فيه بحسب النوع وإن لم يكن استعماله عند العقلاء حسناً .

اللّهمّ إلاّ أن يدعى بأنّ الوضع أيضاً لم يتحقّق إلاّ فيما إذا كان العرف يرى استعماله حسناً ، فله وجه حنئذ ، إلاّ أنّ الإشكال فى إثبات هذا المعنى المجازى .

فما ذكره قدس سره يصحّ على مبناه ومن سلك مسلكه مثل صاحب «الكفايه» والمحقّقان الخمينى والخوئى ، كما لا يخفى .

وربما يتوهم : أنّ المراد من أنّ الأطراد وعدمه علامه على الحقيقه والمجاز ، صحّحه استعمال اللفظ مكرراً فى معنى يكون علامه الحقيقه وإلاّ يكون مجازاً .

وفساده واضح ؛ لأنّ التكرار لا يوجب تصحيح الحمل ، إلاّ فيما إذا صحّ استعماله أوّلاً .

وبعبارة أخرى : صحّحه تكرر الاستعمال تابع لصحّته ذاتاً ، فإن كان صحيحاً حقيقه أو مجازاً فتكرّره أيضاً كذلك ، وإلاّ فلا .

ولهذا السبب نجد أنّ المحقّق الأصفهانى رحمه الله عدل فى «نهايه الدرايه» عن هذا المسلك ، واختار فى معنى الأطراد وعدمه عنواناً آخر لا بأس بتوضيح كلامه حيث يقول ما خلاصته :

(إنَّ إطلاقَ اللَّفظِ باعتبارِ معناه على فردٍ خارجيٍّ مع القطعِ بأنَّ الإطلاقَ عليه ليس بلحاظِ فردِيَّتِهِ لمعنى من المعانى الحقيقيَّةِ ، فحينئذٍ يشكُّ أنَّ ذلكَ الكلِّيَّ كذلك أم لا ، فإذا وجد صحَّه الإطلاقَ مطَّرداً باعتبارِ ذلكَ الكلِّيِّ ، كشف ذلك عن كونه من المعانى الحقيقيَّةِ ، كإطلاقِ لفظِ الأسدِّ مثلاً على أفرادِهِ ، فإنَّ صحَّه الإطلاقَ والاستعمالَ فيه مطَّرداً لا بدَّ أن تكون معلوله لأحدِ أمرين : إمَّا الوضعَ ، أو العلاقهَ ، وحيث لا - أطراد لأنواع العلائقِ الصحيحه للتجوُّزِ ، يثبت أنَّ الاستنادَ مستند إلى الوضعِ ، فنفس الأطراد دليل على الحقيقيه وإن لم يعلم حقيقه وجه الاستعمال.

كما أنَّ عدمَ الأطرادِ في غير مورد يكشف عن عدم الوضع له ، وإلا - لزم تخلف المعلول عن العله ؛ لأنَّ الوضعَ علَّه لصحَّه الاستعمالِ مطَّرداً ، وهذه العلامه تعدَّ علامه قطعِيه لو ثبت عدم أطراد علائق المجاز ، كما هو المعروف في جملة من الموارد).

وقال المحقِّق الخوئي في «المحاضرات» في توضيح كلامه :

(بأنَّ إطلاقَ لفظِ الأسدِّ بالنسبه إلى أفرادِهِ المجازِيه حيث لا يكون مطَّرداً - إذ يصحَّ إطلاقه على خصوص الإنسان الشجاع دون جملة من الحيوانات كالنمله أو الفأره - يستفاد أنَّه مجاز ، ولو كان هذه الأفراد بالنسبه إلى نفس كلِّي الشجاعه مطَّرداً ، لأنَّه من أفرادِهِ وكان الكلِّي في استعماله في أفرادِهِ مطَّرداً قطعاً).

انتهى محصِّل كلامه بتقريرٍ منَّا لعدم خلوّ كلامه عن الإجمال في الجملة .

ثمَّ إنَّه أورد عليه صاحب «المحاضرات»: بأنَّه لا - يمكن المساعده معه ، لأنَّ تطبيق مفهوم الكلِّي على مصاديقه والطبيعي على أفرادِهِ لا علاقه لهما مع الحقيقيه والمجاز ، حتَّى يُقال إنَّ الأطراد فيه علامه للحقيقه وعدمه علامه على المجاز ، بل

يكون صحته تطبيق مفهوم الكلى على أفراد وعدم صحته معلولاً للسعة والضيق المأخوذ فى المفهوم ، فإن أخذ المفهوم وسيعاً انطبق على الأفراد مطرداً ، وإن أخذ مع خصوصيته خاصه فلا- مجال لانطباقه إلا على أفراد خاصه ، مثلاً مفهوم الماء عباره عن (الجسم السئال البارد بالطبع) فحيث نجد عدم صحته إطلاقه على كل أفراد الجسم السئال البارد ، نكشف أن مفهومه غير مأخوذ بنحو السعه حتى يشمل الأفراد كذلك ، بلا فرق فى ذلك بين كون المفهوم من الاستعمالات الحقيقيه أو المجازيه .

وبناءً على هذه الحقيقه نجده يفسر الأطراد وعدمه بأن معنى الأطراد الكاشف عن الحقيقه فى الجمله، عباره عن استعمال لفظ خاص فى معنى مخصوص فى موارد مختلفه ومحمولات عديده، مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينه على إرادته المجاز ، وهذا يعدّ طريقه عمليه لتعليم اللغات الأجنبيّه واستكشاف حقائقها العرفيه .

وقال فى توضيح مراده : بأن من سافر من بلد إلى آخر يجهل لغتهم وحاول تعلم لغتهم، فإنه يلاحظ طريقه تكلمهم، فإن رأى أهل البلد يطلقون لفظاً ويريدون به معنى ، ويطلقون لفظاً آخر ويريدون به معنى آخر وهكذا ، ولكنه لا يعلم أن هذه الإطلاقات من الإطلاقات الحقيقيه أو المجازيه ، فإذا رأى أنهم يطلقون هذه الألفاظ ويريدون بها تلك المعانى فى جميع الموارد ، حصل له العلم بأنها معانى حقيقيه ، لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين ؛ إما الوضع أو القرينه ، وحيث فرض انتفاء القرينه من جهه الأطراد ، فلا محاله يكون مستنداً إلى الوضع ، وبهذه الطريقه يتعلمون الأطفال والصبيان اللغات والألفاظ ، انتهى كلامه .

أقول : لا- يذهب عليك أنّ مجرد استعمال لفظ معيّن في موارد عديده وإرادته معنى واحد منها في محمولات عديده وقضايا مختلفه ، لا- يوجب ولا- يلزم بلازم بين كونه دليلاً- على أنّه استعمال حقيقى فيه، لإمكان أن يكون الاستعمال الحال معرّى عن القرينه لكثرة أنس أذهان الناس بذلك الاصطلاح ، كما نشاهد ذلك في لفظه (الصلاه) عند المتشرّعه ، فإنّ الجاهل بهذا اللفظ لو سافر إلى بلد من بلاد الإسلام فلاحظ استعمال هذا اللفظ في جميع المحمولات، وأريد منها في الهيئه المخصوصه الخارجيه ، دون معنى الدّعاء فسينتج من ذلك أنّ هذا اللفظ حقيقه في هذا المعنى ، مع أنّه باطلٌ ، وبالتالي فلا- يمكن من خلال هذا الاستعمال قطعاً استكشاف الحقيقه وأنّ استعماله في ذلك المعنى كان استعمالاً حقيقياً .

قال المحقّق الخمينى على ما نقله مقرّره في «التهذيب» : بأنّ أمتن الوجوه في توجيه الأطراد أن يُقال :

(إنّه إذا طرد استعمال لفظ في أفراد الكلّي بحيثيه خاصّه كرجل باعتبار الرجوليّه في زيد وعمر مع القطع بكونه غير موضوع لكل واحدٍ بمفرده ، نستكشف عنه قيام علاقه الوضع بينها وبين ذاك الكلّي، وعلم أنّه موضوع للطبيعى من المعنى.

واحتمال كونه مجازاً بسبب العلاقه ، مدفوع بعدم الأطراد في علائق المجاز ، كما أنّ عدم الأطراد يدلّ على عدم الوضع ، إذ معه يطرد الاستعمال). انتهى موضع الحاجه .

ولعلّ وجه دعوى القطع بعدم الوضع لكل واحدٍ بمفرده، باعتبار أنّ تعدّده خلاف الأصل ، فلا بدّ فيه من عنايه خاصّه ، وإحراز خاصّ ، فهذا الوجه من الأطراد في تطبيق الكلّي على أفراده متين ، لقيام الوحده الخصوصيه بين الأفراد

المستعمله من جهه ، وعدم نوعيه علاقه المجاز ، بمعنى أنه لا- تكون جاريه إلا مع ملاحظه خاصه وعنايه معينه من قيام العلاقه المشابهه المخصوصه والسببيه المعنيه الملحوظه فى مورد مثلاً ، وهكذا فى بقيه العلائق حيث تفيد القطع والاطمئنان على تحقّقه من خلال الوضع ، لعدم إمكان تحقّق المعلول - وهو خطور المعنى من اللفظ - دون تحقّق إحدى العلامتين إمّا الوضع أو الاستعمال بالقرينه ، فإذا انتفى الثانى فيتعيّن الأول .

هذا كلّه فى حمل الكلّى على الافراد .

وأمّا فى تكرّر استعمال لفظ معين فى فرد معين من المعنى فى موارد متعدده وقضايا عديده ، فليس هناك طريق لإثبات كون الأطراد فيه علامه على الاستعمال الحقيقى ، إلا بما ذكره المحقّق الخوئى ، ولقد عرفت ما فيه من الإشكال ، هذا .

ولكن ينبغى أن يُقال : إنّ الأطراد وعدمه لا يعدّان علامتان مستقلّتان على الحقيقه والمجاز ، لا فى حمل الكلّى على أفراده ، ولا فى غيره من سائر المفاهيم ، بل هناك طريق آخر لإثبات صحّحه الحمل وهو الذى قد عرفت رجوعها إلى التبادر ، سواء كان بالحمل الأوّلى أو بالحمل الشائع الصناعى .

توضيح ذلك : إذا لاحظنا أنّ لفظ (الرجل) يستعمل فى كلّ واحد واحد من الأفراد ، من دون قرينه ظاهريه فيه ، فهو طريق دالّ على أنّ هذا الكلّى منطبقٌ عليه ، وأمّا كونه حقيقه فيها أو مجازاً فلا- سبيل لمعرفة ذلك إلا- من خلال صحّحه حمليه عليه ، إمّا بالحمل الأوّلى أو بالحمل الشائع الصناعى ، وصحّحه الحمل لا- يستفاد إلا- عن طريق التبادر الذى أوضحناه فيما سبق والتمنا به، وينتهى الكلام إلى

أنّ علامه الحقيقه والمجاز ليست إلا بالتبادر وعدمه، كما عليه المحقق الخميني.

في تعارض أحوال اللفظ

الأمر السادس: في تعارض أحوال اللفظ

والكلام في هذا المبحث يكون في خمسة مقامات:

المقام الأول: في أنه إذا استعمل لفظ في معنى وجهلنا حقيقه وضعه:

فهل يحكم بكونه موضوعاً فيه، لأنّ ظاهر الاستعمال كونه حقيقه فيه، كما التزم به السيّد المرتضى رحمه الله.

أو يحمل على المعنى المجازي، كما نسب إلى بعض المتأخرين، لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعم والأغلب.

أو يجب التفصيل بين ما إذا كان المعنى المستعمل فيه واحداً، فيحمل على الحقيقه، لأنّ المجاز لازم الحقيقه، فلا بدّ من ثبوت الحقيقه أولاً- ليثبت المجاز ثانياً، وبين كون المعنى المستعمل فيه متعدداً، فحينئذٍ يحكم بكون أحد المعاني حقيقى والباقي مجازي، وذلك بناءً على القاعده المعروفة من أنّ المجاز خير من الاشتراك، فحينئذٍ إن تمكنا من خلال الأمارات والقرائن معرفه المعنى الحقيقى عن المجازي، فلا بدّ من الاعتماد عليه، وإلا فيجب فيه التوقف، أو يتوقف مطلقاً لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه، وجوه، أظهرها وأشهرها الأخير.

ولا يذهب عليك أنّ مرجع قول الثالث إلى الرابع لا إلى التفصيل، لوضوح أنّ الكلام ليس فيما إذا علم أنّه لم يكن إلا استعمالاً واحداً وعلم ذلك خارجاً، وإلا يقطع بأنّ الاستعمال حقيقه قطعاً، لأنّه ما لم يكن الوضع للحقيقه أولاً فلا معنى لاحتمال المجاز أصلاً، فالصحيح فيما لو كان المعاني المستعمله فيها متعدداً

ولو احتمالاً - لا - أقل من الإثنين - ولم يعلم أنّ الألفاظ في قوله : (إذا رأيت الهلال فصلوا) هل هو موضوع في معنى الدعاء، حتى يحمل عليه ويكون الاستعمال فيه حقيقياً ، أو يكون موضوعاً لغير الدعاء حتى يكون لفظ الصلاة المستعمله في الدعاء مجازاً ، أو الحكم بلزوم التوقف عند عدم انكشاف الحال من القرائن والأمارات ، وحينئذ يكون رجوعاً إلى مثل قول الرابع القائل بالتوقف مطلقاً ، وينبغي الإشارة إلى أنّ صاحب «الكفايه» لم يتعرّض إلى المقام الأول .

المقام الثانى : فيما إذا علم المعنى الحقيقى والمعنى المجازى من الخارج ، ولكنه شكّ في أنّ المتكلم في المثال المذكور هل أراد منه الصلاة بمعنى الدعاء حتى يكون حقيقه ، أو أراد منها الأفعال المخصوصه حتى يكون مجازاً ، فلا - إشكال في أنّ المحمول عليه يكون هو الحقيقه ، لو لم يكن ما يقتضى الحمل على المجاز من القرينه الداخليه أو الخارجيه ، بلا فرق في ذلك بين التمسك في المورد بأصالة عدم القرينه أو أصالة الظهور ؛ لأنّ القاعده تفيد أنّ ظاهر كلّ كلام يقتضى حمله على معناه ما لم يعلم خلافه ، ولو من دليل خارجى ، أو بقيام دليل تعبدى كأصالة الحقيقه لو قلنا بجريانها في المقام .

كما أنّ مقتضى أصالة عدم وضع آخر وعدم الاشتراك - لأنّ الوضع أمر حدوثى ، فالأصل عدمه - وعدم وجود معنى آخر يحتمل أن يكون هو المراد من اللفظ ، لا - المعنى المتبادر منه بالفعل فقط ، فلازمه ولازم ذلك الحكم باستعماله الحقيقى فيه فقط .

كما أنّ مقتضى أصالة عدم التخصيص وعدم التقييد - أو كما قيل إنّ مقتضى أصالة العموم وأصالة الإطلاق - هو الحمل على العموم والإطلاق ، هذا بلا فرق

بين أن يكون التخصيص والتقييد مجازاً بالنسبة إلى العموم والإطلاق - كما عليه بعض من الأصوليين - أو لم يكن كذلك كما عليه آخرون ، لأنه لا إشكال في أنّ التخصيص والتقييد يعدّان من الأمور الحادّثة المتأخّره رتباً - لا زماناً - عن العموم والإطلاق ، فالأصل عدمهما ، وأثر ذلك ثبوت أصاله الإطلاق والعموم كما لا يخفى .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم النقل عن المعنى الحقيقي إلى معنى آخر لاحتمال كونه مستعملاً فيه ، يقتضى حمله على معناه الحقيقي ، وذلك عند دوران الأمر بين كونه مستعملاً في المعنى الحقيقي أو المعنى المنقول إليه ؛ لأنّ النقل يكون أيضاً حدودياً فالأصل عدمه ، مضافاً إلى جريان أصاله الحقيقيه المقتضى للحمل عليه ، وهو واضح .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم الإضمار فيما إذا شكّ في أنّ إسناد الفعل هل يكون إلى ما هو الموجود في الكلام كقوله : (طاب زيد)، فيكون المراد نفسه بلا تقدير ، أو يكون متعلّق الإسناد إلى مقدّر غير مذكور من الكلام، كالأخلاق أو النسل وأمثال ذلك ، فالأصل المذكور يجرى ويحكم بأنّ الظاهر هو إسناد الفعل إلى ما هو الموجود في الكلام دون غيره المقدّر .

كما أنّ مقتضى أصاله عدم الاستخدام - والاستخدام هو رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ المذكور في الصدر - عدمه بشرط عدم قيام القرينه على خلافه، كما هو الحال في قوله تعالى : «وَبُعِوْكَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» (١) ؛ حيث يرجع الضمير إلى بعض المطلّقات المذكوره في الآيه، وهي الرجعيّه منها دون البائنه ، وبالتالي

يجب الحكم برجوع الضمير إلى جميع أفراد العام، فيكون المعنى المراد من المرجع والراجع شيئاً واحداً لا- متعدداً من حيث الكثرة والقله .

فهذه الأصول العدمية الجارية في هذه الموارد الستة ، أو الأصول الوجودية - كأصالة العموم أو الإطلاق أو الحقيقة في بعض مواردّها - تكون كلّها من الأصول العقلية السائدة عندهم، والجارية في محاوراتهم، حيث يعملون بها ويحتجون بها عند احتجاجاتهم في الأقارير والمكاتبات والمكالمات وأمثال ذلك.

هذا، وقد تعرّض صاحب «الكفاية» إلى هذا القسم بقوله :

(لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي ...). إلى آخر كلامه .

المقام الثالث : فيما إذا علم المعنى الحقيقي من اللفظ ، وعلم أيضاً أنّ المتكلم لم يكن يقصده حين استعماله له، بل أراد غيره من الأحوال المذكورة والتي أشرنا إليها في القسم الثاني ، فيتردد بين أمرين أو ثلاثة من الأمور الستة ، فقد ذكر بعض الأصوليين في مثل هذه المعارضات وجوهاً لتقديم بعضها على بعض .

فقد ذهب بعضهم: إلى أنّه عند تردد الاستعمال بين كونه مجازاً أو مشتركاً لزم تقديم الأول على الثاني ؛ لأنّ المجاز خير من الاشتراك لكثرتّه وأوسعيتّه ، وكونه أكثر فائده ولعدم التوقّف فيه أبداً بخلاف الاشتراك .

وذهب آخرون: إلى لزوم تقديم الآخر، لأنّه يكون بالوضع دون المجاز، فإنّه أبعد من الخطأ ، لأنّه عند فقد القرينه لا بدّ من التوقّف بخلاف المجاز حيث إنّ بعد فقد القرينه يحمل على الحقيقة ، مع احتمال كونها غير مراده ، وأمثال ذلك .

وهكذا في دوران الأمر بين الاشتراك والنقل ، فبعضهم يرى لزوم تقديم

الأول؛ لأنّ النقل يقتضى نسخ وضع الأول، بخلاف الاشتراك حيث أنّ المعانى المستعمله فيه تكون باقيه على حالها .

وآخرون يرون لزوم تقديم الثانى، لأنّ فائدته أكثر من الاشتراك؛ لأنّ المنقول يحمل على المعنى الثانى إذا كان مجرداً عن القرينه، بخلاف الاشتراك حيث يؤدى إلى حصول إجمال المعنى وتكون النتيجة قلّه الفائده منه .

وهكذا فى دوران الأمر بين التخصيص أو التقييد وبين الإضمار، حيث يقولون بتقديم كلا فردى الأول على الثانى؛ لأنه أكثر وجوداً فى الخارج، ولأنّ التخصيص خيرٌ من المجاز المساوى للإضمار، فبقاعده المساواه - أى أنّ الأول من الشىء يعدّ أولى من مساويه بالضروره - يكون التخصيص خيراً من الإضمار، وغير ذلك من الوجوه المذكوره فى كلمات الأصوليين .

أقول: لا يمكن الاعتماد على شىء من هذه الوجوه، إلا إذا كانت بلغت حدّاً تفيد الظهور العقلانى فى المورد، وحينئذٍ يمكن الاعتماد عليه لسبب تحقّق الظهور، إذ الظهور حجّه فى المحاورات عند العرف والعقلاء، والشارع أيضاً أمضى الظهورات الحاصله والمعتبره عندهم، وسوف يأتى البحث عنها لاحقاً فى بحث الظنون الخاصه .

المقام الرابع: لا ريب فى تمسك العقلاء بظاهر الكلام ونسبته إلى المتكلم، ومؤاخذتهم القائل به فى محاوراتهم، فهل صحه الانتساب إلى متكلمه وكونه مراداً له بلحاظ أصاله الظهور أو أصاله الحقيقه أو أصاله عدم القرينه؟ وجوه:

فإن كان المراد هو الأول: فلازمه أن لا يكون هذا الانتساب إلا فيما إذا انعقد الكلام وتحقّق له الظهور، فحينئذٍ إنّما يصحّ فيما إذا تمّ الكلام بظاهره ولم تقم

قرينه متّصله ، فيكون مثل هذا الظهور الحاصل حينئذٍ متّبعاً ، وهذا بخلاف ما لو احتفّ بالكلام ما يحتمل كونه قرينه على خلافه ، فمرجع الشكّ حينئذٍ إنّما يكون في أنّه هل ما انعقد للكلام ظهور في المعنى هو المراد أم لا- ، مثلاً لو قال القائل : (رأيت أسداً) دون أن يضمّ إليه ما يغيّر معناه فهو يكون عند العقلاء ظاهراً في الحيوان المفترس ، فلو أراد المتكلّم توجيهه بأنّ المراد منه الرجل الشجاع فغير مسموع منه لدلاله أصاله الظهور ، هذا بخلاف ما لو قال القائل : (رأيت أسداً في الحمّام) فإنّ قوله يتضمّن قرينه تدلّ على خلاف الظاهر من لفظ (الأسد)، ويدلّ على أنّ المراد منه الرجل الشجاع .

وأما إذا قال : (رأيت أسداً يرمى) وشكّ في قرينته (يرمى) وأنّها قرينه على المراد من (الأسد) هو الرجل الشجاع ، أو ليس هو المراد بل مطلق الرامي ليشمل الحيوان المفترس .

هذا ، وقد التزم صاحب «تهذيب الأصول»^(١) بجعل الفرق بين أصاله الظهور وأصاله الحقيقة تعديداً بجريانهما هاهنا ، بخلاف أصاله عدم القرينه ، لأنّ القدر المتيقّن من جريانهما فيما لو شكّ في أصل وجود القرينه لا فيما شكّ في قرينته الموجود في المورد الذي ذكرناه .

ولكنّه مردودٌ : لوضوح أنّ الظهور كيف يكون هنا متعباً مع أنّ الظهور بنفسه مشكوك في المثال ، لأنّ ظاهر كلّ كلام صادر عبارته عن تماميّة ما له دخل في ذلك ، وعدم لحوق ما يوجب إجمال أصل الكلام كما في المثال ، وبالتالي فغايه ما

قد يحصل في المثال هو الإجمال والتوقف إذا لم يكن لفظ (يرمى) ظاهراً في الرمي الاصطلاحي .

نعم ، يمكن رفع الإجمال عن ظاهر لفظ (الأسد) بإجراء أصاله الظهور في كلمه (يرمى) واعتباره رمياً حقيقياً والأخذ بظاهره، واعتباره قرينه صريحه داله على أنّ المراد من (الأسد) هنا هو الرجل الشجاع دون الحيوان المفترس ، فحينئذ يكون وجه ذلك تقديم أصاله الظهور الجارى في القيد على أصاله الظهور وأصاله الحقيقه الجاريتان في المقيّد ، حيث يعدّ ذلك أمراً صحيحاً عند العقلاء .

فعلى ما ذكرنا ، لا- فرق فيما إذا احتفّ الكلام بما يحتمل للقرينه بين الأصول الثلاثة من أصاله الظهور وأصاله الحقيقه وأصاله عدم القرينه ، فى عدم جريانها إذا لم نحز تحقق الظهور فى الكلام بحسب طبيعه الجملة ، كما لا مجال لجريان أصاله الحقيقه حينئذٍ لأنها إنّما تكون فيما إذا احتمل وجود القرينه .

وأما جريانها فيما يحتمل كون الموجود قرينه على خلاف الظاهر مشكلاً جداً ، إلا أن يتمسك بأصاله الظهور فى القرينه ، حيث يقتضى جريانها فيها رفع الإجمال عن الحكم ، وإثبات عدم كون المراد هو المعنى الحقيقى ، كما قد عرفت آنفاً فلا نعيده .

المقام الخامس : فى أنّ أصاله عدم النقل هل يجرى مطلقاً ، أم مقيّد بصوره خاصه .

وبعبارة أخرى : هى جاريه سواء كان الشكّ فى أصل النقل حيث يجهل نقل اللفظ عن معناه الأصلي وعدمه ، أم كان الشكّ فى النقل من جهه علمه بأصل النقل ، لكن شكّ فى ما هو المقدم بين الاستعمال والنقل بالوضع الجديد أو بالتعنين

المتحقق بكثره الاستعمال الموجب لنقل اللفظ عن معناه الأصلي وصيرورته مهجوراً ، أم أنّها جاريه في الصورة الأولى دون الثانية؟

الترم المحقق الخميني بالثاني ، قائلاً :

(ثم إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه ، قد أفرط بعضهم في الاحتجاج به ، وهو أصله عدم النقل ، ويُقال إنّها أصل عقلائي حجّه مع جميع شبهاتها .

والحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل ، لا- مع العلم به والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه(١) ، انتهى موضع الحاجه .

ثمّ إنّ قد نقل عنه رحمه الله كلاماً آخر مذكور في بعض تقريراته ، وهو المسمّى ب- «جواهر الأصول» زائداً على ما جاء في «تهذيب الأصول» حيث جعل صورته الشكّ في فعل اللفظ عن معناه الحقيقي إلى قسمين :

تارة : يعلم المعنى الحقيقي لكن يشكّ في نقله عنه إلى غيره ، ومثّل بالصلاه التي كانت بمعنى الدعاء وشكّ في نقلها إلى هذه الأفعال المخصوصه بالاستعمال .

وأخرى : يعلم ظهور اللفظ في معنى فعلاً ، لكنّه يشكّ في أنّه حين الاستعمال زمن الشرع أيضاً كان ظاهراً في هذا المعنى أو لا ، ومثّل بلفظ (الصعيد) حيث يستعمل في زماننا لمطلق وجه الأرض ، لكن يشكّ في أنّه حين نزول قوله تعالى : «فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»(٢) هل كان ظاهراً ومستعملاً في هذا المعنى أم في التراب الخالص .

١- تهذيب الأصول : ١ / ٤٣ .

٢- سورة النساء : الآيه ٤٣ .

ثم أجرى أصاله عدم النقل في كلا القسمين ، أحدهما من طرف الوضع الأول إلى هذا الزمان ، والآخر أصاله عدم نقله رجعيًا وهو المسمّى بالاستصحاب ، أي من الآن إلى زمان الاستعمال الأول ، ويقول بجريان الأصل في الطرفين ويدّعى أنّه أصل عقلائي دون الاستصحاب .

وحاصل كلامه: في إنكار الاستصحاب هو قوله : (وبالجمله الاستصحاب أصل تعيّدى معتبر فيما لم يعلم بالخلاف، والظاهر أنّه لم يكن عند العقلاء أصل كذلك وتعيّد في حياتهم ومعيشتهم، بل لم يكن عندهم مجرد العلم واليقين بأمر اماره في مورد الشكّ .

وتوهم : أنّه عندهم أنّ «ما ثبت يدوم» فهو دليل على ذلك .

مدفوع : بأنّه لم يثبت هذا الأمر كلياً ، نعم في بعض الموارد لا يعتنون باحتمال الخلاف إذا كان احتمال الخلاف ضعيفاً ، غايته بحيث تطمئن النفس ببقائه(١) ، انتهى موضع الحاجه .

أمّا المحقّق الحائري والمحقّق العراقي: فقد اختارا جريان أصاله عدم النقل في ما إذا علم تاريخ الاستعمال وجهل تاريخ النقل ، بخلاف ما لو جهل تاريخهما ، أو جهل تاريخ الاستعمال وعلم تاريخ النقل ، حيث ذهب الثاني إلى التوقّف وسكت الأول عن حكمه ، لكنّه يرى أخيراً عدم الجريان .

أقول : الحقّ هو جريان أصاله عدم النقل في جميع هذه الأقسام، لما ثبت من جريانها في سيره العقلاء الثابته حجّيتها باعتبار أنّها معدوده من الأصول العقلائيّه ، حيث نجد أنّ العقلاء يبنون على العمل بما هو ثابت أولاً ؛ لأنّ الحكم

بالبقاء عندهم أمرٌ فطريّ يسيرون عليه إلى حين قيام القطع أو الظنّ بخلافه ظناً يعتنى به العقلاء ، ولعلّه المراد من الاستصحاب عندهم ، كما أشير إليه في باب الاستصحاب ، مع العلم أنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيّة مقيد بأن يكون في الحكم أو في موضوع ذى حكم شرعى ، وبالتالي فما التزم به المحقّق الخمينى من إنكاره جريان الاستصحاب هنا لا يخلو عن وهن ، لو قصد منه المنع حتّى بالنسبه إلى ما بنى عليه العقلاء، من إلحاق الحاله اللاحقه بالسابقه فى تلك الأمور وجوداً أو عدماً ، وإن كان يقصد بمنعه عن الاستصحاب ما تعارف على استصحابه فى الأحكام ، فمنعه وإن كان فى محلّه ، إلاّ أنّه لم يلتزم به أحد حتّى يعدّ مانعاً ، فضلاً عن استبعاد كون ذلك هو المراد من كلامه .

وكيف كان ، فلا بأس أوّلاً بإيراد كلامهم المذكور فى المقام من التفصيل حول الجريان وعدمه كما عليه المحقّق الخمينى ، أو التفصيل بين صوره العلم بالنقل وصوره العلم بتاريخ الاستعمال من الجريان وعدمه كما عليه جماعه أُخرى ، ثمّ الإشارة أخيراً إلى المختار فى المقام .

قال المحقّق الخمينى : (الحقّ أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ فى أصل النقل ، لا مع العلم به والشكّ فى تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه . . . وأما عدم حجّيته فى القسم الثانى ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال ، فلعدم ثبوت ذلك منهم ، لو لم نقل بثبوت عدم تحويلهم عليه .

ثمّ قال فى معرض جوابه عن المحقّق الحائرى : وأنت خير بأنّ المتّبع لديهم والحجّه هو الظهور لا الوضع بنفسه ، ولعلم بتعاقب الوضعين مع الشكّ فى تقدّم الثانى منهما على الاستعمال وتأخّره عنه ، يمنع عن انعقاده ، كما هو ظاهر ، أضف

إلى ذلك أنه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثّاني للوضع الأوّل حال الاستعمال) انتهى كلامه .

أقول : ولا يخفى ما فيه ؛ لأنّه لم يقدّم على ما ادّعاه دليلاً أصلاً ، ويمكن عدّ كلامه في كلا الموردین مجرد الدعوى ، مع أنّ الوجدان والعقل يشهدان بأنّ الملا-ك في حجّيه الظهور الثابت بالوضع الأوّل والعلم المتعلّق به مع الشكّ في النقل ، ليس إلّا نفس الموجود في صورته العلم بالوضع الأوّل منضمّاً مع العلم بالوضع الثّاني ، والشكّ في التقدّم والتأخّر بينه وبين الاستعمال ، وفي كلّ الأحوال فإنّه مع العلم بوجود الوضع الثّاني لا يضرّ الظهور المتحقّق قبله في لزوم تبعيته ، حيث أنّ هذا الظهور كان واجب الاتّباع إلى حين قيام حجّيه علميّة أخرى غير مشكوكه ، فما دام لم تبلغ الحاله عنده إلى حدّ العلم والاطمئنان ، لا بدّ له من العمل على طبق الحجّيه الأولى ، ويحتجّ عليه لو ترك العمل بها لاحتمال وجود الثّاني ، وهذا هو معنى الأصل الذي مقتضاه العدم ، فأى فرق بين رفع اليد عن الحجّيه لاحتمال جريان الأصل على النقل ، وبين رفع اليد عنه في زمان يحتمل تحقّقه في ذلك الزمان بعينه حيث لا يجرى فيه الأصل ، مع وحده الأمر في الحالتين ، فمجرد قيام العلم عنده بتحقّقه في زمان متأخّر لا يضرّ بالنسبه إلى الزمان المشكوك ، فالحق جريان الأصل في كلا المقامين .

ثمّ إنّ المقام يقتضى أن نتعرّض لما التزم به المحقّقان المذكوران سابقاً من التفصيل بين ما لو كان تاريخ الاستعمال معلوماً والنقل مشكوكاً حيث قيل بجريان الأصل فيه بخلاف عكسه أو مع الجهل بتاريخهما .

قال المحقّق الحائري في «درر الأصول» في بحث الحقيقه الشرعيّه :

(ثمّ إنّّه تظهر الثمره بين القولين في حمل الألفاظ الصادره من الشارع بلا

قرينه على معانيها الشرعيه، بناءً على ثبوت الوضع والعلم بتأخر الاستعمال عنه .

وقال رحمه الله معلقاً على هذه العبارة في تعليقه بقوله :

قولنا: (والعلم بتأخر الاستعمال) لابد هنا من قيد آخر ، وهو أن يكون المعنى الأول مهجوراً ، وإلا فمجرد ثبوت الحقيقه الشرعيه والعلم بتأخر الاستعمال لا يوجب الحمل على المعانى الشرعيه .

ثم قال : وعلى معانيها اللغويه بناءً على عدمه ، ولو شكك في تأخر الاستعمال وتقدمه ، إما بجهل التاريخ في أحدهما أو كليهما ، فالتمسك بأصله عدم الاستعمال إلى ما بعد زمان الوضع ، فيثبت بها تأخر الاستعمال ، مشكلاً فإنه مبنى على القول بالأصول المثبتة إما مطلقاً أو في خصوص المقام ، مضافاً إلى معارضتها بالمثل في القسم الثاني .

ثم قال معلقاً على هذه العبارة في تعليقه :

قولنا (بمعارضتها) هذا بناء على جريان الأصل في مجهولى التاريخ ذاتاً ، وسقوطها بالمعارضه ، ولكن كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى عدم الجريان رأساً ، لكون النقض فى كل منهما شبهه مصداقيه للنقض بالشك أو باليقين .

ثم قال : نعم يمكن إجراء أصله عدم النقل فيما إذا جهل تاريخه وعلم تاريخ الاستعمال ، بناءً على أن خصوص هذا الأصل من الأصول العقلانيه ، فثبت به تأخر النقل عن الاستعمال ، ولا معارض له .

أما على عدم القول بالأصل المثبت فى الظرف الآخر فواضح .

وأما على القول به فلائّن تاريخه معلوم بالفرض ، واحتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل فى خصوص ما جهل رأساً ، لا فيما علم إجمالاً وشكك فى

تاريخه بعيداً ، لظهور أنّ بنائهم على هذا من جهة أنّ الوضع السابق عندهم حجّة ، فلا يرفعون اليد عنها إلا بعد العلم بالوضع الثاني) انتهى كلامه رفع مقامه .

ثمّ إنّ المحقّق العراقي بعد اختياره ما ذهب إليه المحقّق الحائري من التفصيل بين صورته معلومته تاريخ الاستعمال دون الوضع ، بدعوى وجود بناء العقلاء في ظرف عدم الاستعمال إلى بعد الوضع ، أو لكونه أصلاً مثبتاً لو أُريد من الأصل التعبّد الشرعي ، فقال في مورد الجهل بتاريخهما وبيان علّة التوقّف فيه - بعد نفي ما ذكره بعض من تساقط الأصلين بالمعارضه ، ونفي ما ادّعاه بعض من كون المورد من مصاديق الشبهه المصدقيه لدليل الاستصحاب لاحتمال كونه نقضاً باليقين لا بالشكّ - قال :

(بل لما قرّرنا في محلّه ، من أنّ المانع من جريان الأصل في مورد تواردهما ، في صورته الجهل بتاريخهما ، في جميع الصور التي منها صورته كون الأثر مترتباً على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال ، هو عدم إمكان إحراز موضوع الأثر بالأصل ، لأنّ الأصل العدمي مطلقاً سواء كان أصلاً عقلياً أم أصلاً تعبدياً ، مفاده جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان لا إثباته ، بل الإضافه إلى أمر آخر ، وعليه لا يمكن إثبات عدم الوضع في حال الاستعمال بالأصل ، وإن كان الأصل عقلياً . . . (١) إلى آخر كلامه .

أقول : ولا يخفى ما في كلام العلمين من الإشكال ، إذ العقلاء كما أنّ لهم بناء على متابعه ظهور الوضع الأوّل باعتبار حجّيته عند العقلاء إلى حين قيام القطع أو

الظن بالخلاف ، باعتبار أنّ الثابت يدوم ، كذلك ثبتت السيره عندهم فى البناء على أنّه إذا علم الوضع الجديد فى زمان وشكّ فى تقدّم الاستعمال وتأخره عنه ، باعتبار أنّ الاستعمال يعدّ أمراً حادثاً مثل سائر الأمور الحادثه إذا شكّ فى تحقّقهما فى زمان فالأصل عدمه ، فحينئذٍ إن كان الأثر مترتباً على عدم وجود الاستعمال فى الفتره التى حدثت فيها الوضع الجديد ، فإنّ الأصل يكون جارياً ولا يكون مثبتاً ، وهذا بخلاف ما إذا كان الأثر مترتباً على عنوان الاستعمال فى الوضع الجديد ، فلا مجال لجريان الأصل ، لأنّه أصل مثبت موقوف على حجّيته ، فإن كان الأصل الجارى هنا هو الاستصحاب الثابت بدليل شرعى ، فلا يكون مثبتته حجّه قطعاً ، وإن كان من طريق بناء العقلاء فلا يبعد حجّيته .

أمّا الثانى فهو الأقوى ، فلا فرق فى جريان أصاله عدم النقل فيما لو جهل تاريخ الوضع ، وبين جريان أصاله عدم تحقّق الاستعمال فيما إذا جهل تاريخ تحقّقه وعلم تاريخ الوضع ، من الحجّيه عند العرف والعقلاء والبناء عليه فيهما كما لا يخفى .

وبناءً على ذلك تكون النتيجة قيام التعارض بين الأصلين ، إذا كان تاريخهما مجهولاً - وشكّ فى التقدّم والتأخر منهما ، وقد اختلفت مبانى الأصوليين فى المقام : فذهب بعض - وهو الشيخ الأعظم - إلى قيام التعارض ثمّ التساقط ولزوم الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده والأصول العمليّه فى المورد .

وذهب آخرون إلى عدم شمول دليل الاستصحاب للمقام ، لكون المورد من مصاديق الشبهه المصدقيه للدليل ، لاحتمال أن يكون هنا من نقض اليقين باليقين لا بالشكّ .

إلا- أنّ هذا الوجه يصحّ فيما لو كان حجّيه الاستصحاب هنا ثابتة بالأدلة الشرعيّة كالأخبار الواردة في أنّه (لا تنقض اليقين بالشكّ)، بخلاف ما لو كانت حجّيته مبنيّة على أصل عقلائي وبناء عرفي، فحينئذٍ يكون جارياً من دون ورود هذا الإشكال .

وبالجملة : فما ذكره هنا من أنّ الأصل غير جارٍ في ظرف ما كان الأثر مترتباً على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال ، لأنّ الأصول العدميّة تفيد جرّ العدم في الزمان لا إثبات الأثر بالإضافة إلى أمر آخر .

غير سديدٍ ، لما قد عرفت من ترتّب الأثر عليه على كلا- التقديرين ، أحدهما بنفس الأصل ، والآخر بالأصل المثبت بناءً على حجّيته فيما إذا كان معدوداً من الأصول العقلائيّة .

خلاصه البحث : ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ أصاله عدم النقل حجّيه عقلائيّه لا شرعيّه ، سواء كان الشكّ في أصل النقل، أو كان فيما إذا علم النقل وشكّ في التأخّر والتقدّم من الاستعمال والنقل ، وثبت أنّ هذا الأصل جارٍ في جميع الأقسام الثلاثه من الصوره الثانيه، بلا فرق بين كون تاريخ أحدهما معلوماً، أو كان كلاهما من جهه التاريخ مجهولاً ، كما عرفت تفصيل ذلك فلا نعيده .

فى الحقيقه الشرعيه

الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه

اعلم أنّ البحث فى هذا الأمر يتمّ خلال أمور عديده ، ولكن قبل الخوض فى هذه الأمور ينبغى تقديم مقدّمه حول بيان موضوع المبحوث عنه:

فنقول : لا يخفى أنّ متعلّقات الأحكام الشرعيه على ثلاثه أقسام :

تارة : تكون من الأمور الخارجيه والمفاهيم العرفيه ، مثل الميته والدم والبول ونظائرها .

وأخرى : تكون من الاعتبارات العرفيه المنتزعه من التكاليف الشرعيه أحياناً كالملكيه والزوجيه والرقيه وأمثال ذلك .

وثالثه : تكون من الماهيات المخترعه من الشارع والثابته من قبله ، بحيث لا يكون لأهل العرف معرفه بها أصلاً كالصلاه والصوم ونحوهما من العبادات .

وقد توهم بعض الأعلام حصر النزاع فى الأخير كما نسب ذلك إلى المحقّق الخراسانى ، ولكن الإنصاف لزوم تعميم البحث حتّى بالنسبه إلى القسم الثانى من المعاملات، المعدوده من الأقسام التى قررها الشارع بناءً على اعتبارها عند العرف والعقلاء ، وإن كان جريان النزاع والبحث فى الأخير أوضح .

إذا عرفت هذه المقدّمه فنشرع فى البحث عمّا يتعلّق بأصل البحث وذلك من خلال عدّه أمور :

الأمر الأوّل : فى البحث عن أصل ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه .

في البدايه يجب أن نبحت عن أنّ الثبوت الذي هو مورد النزاع هل الوضع فيه بنحو الوضع التعييني أو التعيني؟

والذي يستظهر من كلمات القوم كون مورد النزاع في الثبوت هو القسم الأول دون الثاني ؛ لأنه يسمّى بالحقيقه المتشرّعه المتحقّقه من جهه كثره الاستعمال لا- الحقيقه الشرعيّه ، سواء كان على لسان الشارع - وهو ما أنكره المحقّق الخراساني ، وإن تأمل فيه بعده - أو ثبتت الحقيقه الشرعيّه نتيجة لكثره استعمال الشرع وأصحابه لها ، فهذه الحقيقه ثابتة عندنا ولا ترديد فيها وإن أنكرها القاضي الباقلاني، حيث جعل الألفاظ الشرعيّه هي المستعمله في المعاني اللغويه بعد إنكاره المخترعات الشرعيّه، والتزامه بأنّ ألفاظ العبادات لا تستعمل إلاّ في معانيها اللغويه .

الأمر الثاني : في أنّه لا إشكال في أنّ الألفاظ المستعمله على لسان الأئمّه عليهم السلام وأصحابهم من المتشرّعه ، تحمل على المعاني المتداوله والمتعارفه والمشهوره اصطلاحاً بالمعاني المستحدثه كالصلاه المستعمله في الأفعال المخصوصه ، والزكاه المستعمله في المال البالغ حدّ النصاب من الغلّات والأنعام والنقدين ، والصوم المستعمل في الإمساك المعين المعلوم، وهكذا غيرها من المعاني الشرعيّه المستحدثه ، غايه الأمر قد تكون هذه الحقيقه الشرعيّه بالوضع التعييني وقد تكون بالوضع التعيني .

كما لا إشكال أيضاً في الجملة بأنّ الوضع التعييني هنا يكون فعلياً لا قولياً .

بيان ذلك : الوضع التعيني على قسمين كما نشاهد تحقّق ذلك عند العرف والعقلاء، وخاصّه في تسميه الأطفال والأعلام ، فقول الرجل (سميت ولدي

محمّداً) معدود من الوضع التعيني القولي ويعدّ من الوضع الصحيح الأوّل ، وقد يكون الوضع فعلياً يقينيّاً وذلك من خلال الاستعمال كأن يقول الرجل قاصداً بذلك تسميه ولده ووضع اسم له : (جنّى بولدى محمّد) .

وفيه : الظاهر عدم كون الحقيقة الشرعيّة ثابتة على النحو الوضع الأوّل من التعيني ، لأنّه لو كان كذلك لظهر وبان لتوافر الدواعى على نقله فى التاريخ ، فليس هو ممّا يحاول الناس إخفاءه ، فحيث لم يثبت ولم ينقل فيه ، يطمئن النفس بعدم وجوده بهذه الكيفيّة من الوضع ، فينحصر النزاع حينئذٍ بين أن تكون الحقيقة الشرعيّة ثابتة على نحو الوضع التعينيّ الفعلى والاستعمالى ، أو الوضع التعينيّ فى عصر النبيّ صلى الله عليه و آله أو الأئمّه عليهم السلام بعدما عرفت من ثبوت الأخير قطعاً .

الأمر الثالث : بعدما عرفت أنّ الوضع الثابت هنا مردّد بين كونه بالوضع التعينيّ الفعلى ، بمعنى أنّ الشارع استعمل تلك الألفاظ فى تلك المعانى قاصداً بذلك إفهام الناس كونها موضوعاً فيها ، أو بالوضع التعينيّ المتحقّق بواسطة كثره الاستعمال فى ذلك المعنى ، وهو المسمّى بالحقيقه المتشرّعه ، غايه الأمر قد يُقال بثبوتها إمّا فى عصر النبيّ صلى الله عليه و آله أو بثبوتها كذلك فى عصر الأئمّه عليهم السلام .

أقول : اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعيّة وعدمه على أقوال :

فأثبتها قوم مطلقاً ، ونفاها آخرون مطلقاً ، وفصّل ثالث بين الألفاظ المتداوله بالثبوت وفى غيرها بعدم الثبوت ، ورابع بين العبادات بالثبوت وبين المعاملات بعدم الثبوت ، بعد تسالم النافين ظاهراً على ثبوت الحقيقة المتشرّعه على لسان المتشرّعه فى الجملة ، وإن اختلفوا فى زمان تحقّقها من زمان الشارع إلى زمان الصادقين عليهما السلام .

فإذن إذا كان المراد من ثبوت الحقيقه الشرعيه أنّ الألفاظ - خصوصاً في العبادات - مخترعه ومستحدثه في المعانى الشرعيه المتعارفه في شرعنا فقط ، ولم يكن ذلك ثابتة قبل النبي صلى الله عليه وآله ، فهو ممّا لا يساعده ظاهر الآيات والروايات ، بل التاريخ شاهد على خلافه ، لوضوح أنّ لكلّ قوم بحسب معتقدهم صلوات وعبادات خاصه يعبدون من خلالها الإله الذى يعتقدون ربوبيته ، غايه الأمر مع كفيته خاصه ووضع مخصوص ، والشاهد على ذلك ما ورد الإخبار عنها فى بعض الآيات كقوله تعالى : «وَمَا كَانَ صِيَ لَاتَهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» (١) ؛ حيث تنبى عن طريقه عباده المشركين فى الجاهليه حول الكعبه بالتصفيق والتصفير . وكذلك ما جاء حول الصوم والحجّ من قوله تعالى : «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (٢) . وكقوله تعالى : «وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ» (٣) . وكذلك ما وردت حول أمر عيسى عليه السلام بالعباده والصلاه والزكاه كقوله تعالى : «وَأَوْصِيَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا» (٤) ؛ حيث تفيد هذه الآيات على تحقّق الماهيات والمفاهيم الشرعيه المستعمله عندنا فى الشرائع السابقه ، غايه الأمر مع اختلاف يسير فى بعض خصوصياتها وكيفياتها ، بل وهكذا فى الألفاظ الوارده فى المعاملات مثل البيع والنكاح والطلاق وغيرها ، حيث نجد أنّ جميعها موجوده فى زمان قبل شرعنا قطعاً ، وقد قرّرها الشارع المقدّس بعينها ، غايه الأمر أنّ

١- سورة الأنفال : الآية ٣٥ .

٢- سورة البقره : الآية ١٨٢ .

٣- سورة الحجّ : الآية ٢٧ .

٤- سورة مريم : الآية ٣١ .

الشارع أضاف إليها بعض الشروط والقيود بما لا يوجب الاختلاف في حقيقتها ، كما أنّ كون عربيّه الألفاظ لا تضرّ بما نحن بصددّه ، لأنّ الملاك في اختراعيّه تلك الألفاظ هو المعاني الحادثه وهى غير ثابتة .

وبالتالى ، فإثبات الحقيقه الشرعيّه المخترعه والمنحصره بأحكام العبادات والمعاملات في شريعته الإسلام بالوضع التعيينى الاستعمالى في غايه الإشكال ، وإن ادّعه صاحب «الكفايه» أوّلاً بما يقرب من هذا الاحتمال ، لكنّه تراجع عنها في الجمله بعد ذلك .

هذا ، وليس هناك ثمره علميّه مترتبه على مثل هذا البحث ؛ لأنّه من الواضح أنّ الألفاظ كانت مستعمله في شرعنا للمعاني المعهوده ولو بحسب الحقيقه المتشرّعه ، وتحمل عليها إذا كانت معرّاه عن القرينه الصارفه عنها عند المتشرّعه ، إلا أن يدّعى خلاف ذلك في سائر موادّ مشتقاتها لا في خصوص مثل الصلاه والوضوء مثلاً ، كما احتمله الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره» في باب الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، وليس دعواه ببعيد في بعض الموارد .

كما هو الحال في بعض الأخبار الوارده ذيل قوله تعالى : «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ»^(١) بأنّ المراد منه أنّه لم يكن من أتباع الأئمه عليهم السلام ، هذا كما ورد في روايه على بن إبراهيم ، قال :

«اليمين على وأصحابه شيعته ، فيقولون لأعداء آل محمّد صلى الله عليه وآله : «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ»^(٢)؟ قال : فيقولون : «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» ؛ أى لم نك من أتباع الأئمه عليهم السلام .»

١- سورة المدثر : الآية ٤٣ .

٢- سورة المدثر : الآية ٤٢ .

ومثله روايه إدريس بن عبدالله ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، بل أضيفت إلى هذه الروايه بعد قوله : (عنى بها من أتباع الأئمه عليهم السلام) قوله :

«الذين قال الله تبارك وتعالى فيهم : «السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (١) ، أما ترى الناس يسمون الذى يلى السابق كما فى قوله المصلى «لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» ؛ أى لم نك من أتباع السابقين» (٢) .

فإن كلمه المصلين تعد من مشتقات الصلاه ، إلا أنه أريد منها التابع بحسب ما جاء فى تلك الروايات ، كما تستعمل هذه الجمله للخيل المتتابعه بعضها بعضاً فى الجهاد ، ولذلك قيل - على ما بيالى : إن المراد من هذه الآيه أنه لم نكن من أهل الجهاد ، وكما ورد فى بعض الأخبار كلمه الوضوء لغسل اليد للطعام لا الوضوء الاصطلاحى ؛ مثل روايه هشام بن سالم عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال :

قال رسول الله صلى الله عليه و آله : «من سرّه أن يكثر خير بيته فليتوضّأ عند حضور طعامه ، ومن توضّأ قبل الطعام وبعده عاش فى سعه من رزقه وعوفى من البلاء فى جسده» .

ثم قال هشام : قال لى الصادق عليه السلام : والوضوء هاهنا غسل اليدين قبل الطعام وبعده» (٣) .

وأمثال ذلك فى تلك الكلمات كثيره .

كما أنه لو أريد ثبوتها حتى بالنسبه إلى الشرائع السابقه ، ولو بصوره الفعلية

١- سوره الواقعه : الآيه ١٠ - ١١ .

٢- تفسير البرهان : ج ٤ / ٤٠٤ ، الحديث : ٢ - ٤ .

٣- الوسائل : ج ١٦ الباب ٤٩ من أبواب الأتعمه والأشربه ، الحديث : ١٦ - ١٧ .

والاستعماليه ، فليس بعيد ، إلا أنّ الكلام فى دليل الإثبات ، فحينئذٍ نصرف الكلام إلى أنه لو قلنا بقيام الحقيقه الشرعيه بالوضع التعيينى الفعلى وهى المسماة بالوضع الاستعمالى ، حيث أنّ المراد منه قيام الشارع باستعمال لفظ الصلاه فى الأفعال المخصوصه بقصد كونه موضوعاً لها ، فقد يرد عليه إیرادات عديده ، لا بأس بالتعرّض لها والإجابه عنها ، وهى :

الأوّل : يلزم أن لا- يكون الاستعمال حقيقه لغويّه - لعدم استعمال اللفظ فيما وضع له وهو الدّعاء مثلاً - ولا مجازاً لغويّاً لعدم مراعه العلاقه المعتمره بين المعنى الحقيقى والمجازى .

لا يُقال : إنّ العلاقه المفروضه موجوده بين الصلاه الشرعى واللغوى ، لاشتمالها على معنى الدّعاء أيضاً .

لأنّه يُقال : مجرّد كونها مشتمله على المعنى من دون مراعه العلاقه المعتمره بين الجزء والكلّ ، حيث لا يمكن إطلاق اسم الكلّ على الجزء إلا فى موارد معيّنه كإطلاق الرقبه على الرأس دون الاصبع - ، لا يوجب صدق عنوان المجاز ، وهذه الجبهه مفقوده فى المقام .

وفيه أوّلاً : قد عرفت سابقاً بأنّ حسن الاستعمال - بل صحّته على ما فى «الكفايه» - لا يكون متوقفاً على قيام العلاقه الحقيقيه أو المجازيه بين اللفظ والمعنى ، بل يكفى أن يكون حسناً بالطبع وعند العقلاء ، ولا يبعد وجود هذا الحسن فى المقام .

وثانياً : إنّ معنى الصلاه فى اللغه ليس خصوص الدّعاء كما اشتهر حتّى يرد عليه بما قيل ، بل يمكن أن يكون بمعنى التعظيم كما نقله ابن الأثير فى «نهايه

اللَّغَه» بقوله : (وأصلها في اللّغه الدّعاء ، فسَمّيت ببعض أجزائها ، وقيل : إنّ أصلها في اللّغه التعظيم وسَمّيت العباده المخصوصه صلاه لما فيها من تعظيم الربّ) .

وقد تكون بمعنى العطف والميل ، فسَمّيت بذلك لأنّ بالصلاه يعطف المربوب على ربّه ويميل إليه ، هذا كما في «نهايه الدرايه» ، ولم نجد من أصحاب اللّغه من صرّح بذلك في المراجع المتاحه عندنا .

وبناءً على هذين الاحتمالين تكون العلاقه المشروطه وجودها - وهى علاقه الكلّى والجزئى - موجوده حينئذٍ ، فيكون مجازاً لا أن تكون بنحو الحقيقه كما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني ، لوضوح أنّه استعمال للكلّى فى الفرد المخصوص بكيفيه خاصّه مع خصوصيات معينه ، وليس من باب انطباق الكلّى على فرده الذى يكون قهرياً ، حتّى يقال إنّ حقيقه فيه كما لا يخفى ، فمجازيه هذه الألفاظ فى تلك المعانى ثابتة إمّا من جهه حسن الاستعمال ، وإمّا من جهه وجود العلاقه بأحد الوجهين الأخيرين .

الإشكال الثانى : إذا فرض أنّ نفس الاستعمال فى غير معناه يعدّ وضعاً وموجباً لتحقّق الوضع التعيينى الفعلى والاستعمالى ، ويكون ذلك الوضع مصداقاً لمفهوم الاستعمال ، فإنّ لازم ذلك تحقّق الاجتماع بين اللّحاظين الآلى والاستقلالى وهو محال وباطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمه : يعدّ لفظ الصلاه عند الاستعمال ما به ينظر لا- ما فيه ينظر ؛ أى يكون النظر فيه آلياً وفانياً فى المعنى بحيث لا يلتفت المستعمل إلاّ المعنى ، فيكون مستقلاًّ فى دلالته ، وعليه يكون المعنى هو المراد دون اللّفظ ، هذا بخلاف لفظ (الصلاه) فى باب الوضع للأفعال المخصوصه ، فإنّه يلاحظ بلحاظ استقلالى ، لأنّ

الواضع ما لم يلاحظ اللفظ مستقلاً ، ولم يلاحظ المعنى كذلك ، لما أمكن له الوضع ، فيصير اللفظ في هذه الحالة ملحوظاً استقلالياً ، وتكون النتيجة تحقق الجمع بين اللّحاظين في استعمال واحد ، لأنّ المفروض تحقق الوضع والاستعمال معاً في ذلك ، وهو محال لأنه لا يمكن تصوّر الشيء آلياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفي زمان واحد .

قد أُجيب عنه تارةً : - كما عن المحقّق العراقي - من أنّ الملحوظ في باب الوضع باللّحاظ الاستقلالي يتحقّق في طبيعي اللفظ ، بخلاف الملحوظ في مرحله الاستعمال ، حيث يكون آلياً وذلك من خلال لحاظ شخص اللفظ ، أى شخص اللفظ - كالصلاه - يستعمل في معناه فيكون مصداقاً للاستعمال فهو آلي هذا اللّحاظ ، بخلاف الوضع حيث يكون الموضوع هو طبيعي لفظ الصلاه ، حيث يكون استقلالياً ، فيصير مصداقاً للوضع ، فلا يوجب حينئذٍ الجمع بين اللّحاظين .

أقول : وهذا الجواب لا- يخلو عن إشكال ، لأنه وإن كان الموضوع في باب الوضع هو طبيعي لفظ الصلاه ، إلا أنّ اللفظ الذى يكون حاكياً ومرآة لهذا العنوان والنوع ليس إلا شخص هذا اللفظ ، فبما أنه حاك عن نوع لفظ الصلاه ، لا بدّ أن يلاحظه بلحاظ وضعه مستقلاً فيكون اللّحاظ استقلالياً ، وبما أنه استعمل في معناه الموضوع له بالوضع الثانى فيكون استعمالاً فى النوع الآلى فيعود المحذور .

وأجيب عنه أخرى : بأنّ هذا الإشكال صحيح لمن التزم بتحقق الوضع والاستعمال فى زمان واحد وباستعمال واحد ، إلا أنّ الذى يلتزم بأنّ معنى الوضع هو التعميد النفسانى والالتزام القلبى الذى يتحقّق قبل تحقق الاستعمال ، فلا يرد عليه هذا الإشكال ، لأنّ اللّحاظ الاستقلالي كان قبل اللّحاظ الآلى المتحقّق فى

حال الاستعمال ، فيكون الاستعمال مظهراً ومبرزاً لذلك التعهد . ويشابه هذا الجواب ما قاله الشيخ الأنصارى قدس سره في قضيه فسخ النكاح من خلال الرجوع بالوطى والتصرف ، بأن إنشاء الفسخ يكون قليلاً مقدماً على نفس العمل ، ويكون الفعل مبرزاً لذلك الإنشاء ، ولذلك لم يكن حراماً ويصدق به الرجوع وفسخ الطلاق ، وكذلك الأمر فيما نحن فيه .

وفيه : قد عرفت سابقاً فساد أصل المبنى فيما نحن فيه ، نعم يصح احتمالاً على قول المحقق الحائرى والخوئى ومن تبعهما ، مع إمكان الإشكال فيه بما قلناه سابقاً فى الجملة من أنه كيف يمكن أن نلاحظ المورد بلحاظين ، ليكون مفيداً ودالاً فى آن واحد على عنوانين ، فتأمل .

نعم ، يمكن أن يُقال : بأن لحاظ شخص اللفظ حكاية عن طبيعى اللفظ فى الوجه السابق ، وحكاية عن التعهد النفسانى المسمى بالوضع فيكون آلياً ، وينتهى إلى الجمع بين اللحاظين الآليين ، وهو مشكل جداً .

وأجيب عنه ثالثة : بأننا لا- نسلم لزوم كون اللفظ فى حال الاستعمال مغفولاً عنه وفانياً فى المعنى دائماً ، بل يمكن لحاظ اللفظ مستقلاً أيضاً كالمعنى ، وبرغم ذلك نقول إن هذا الإشكال إنما يصح إذا قلنا بتعدد الوضع والاستعمال ، وأردنا إثباتهما باستعمال واحد ، بحيث عد ذلك مصداقاً لكليهما ، ولكنه ممنوع لأن الوضع عين الاستعمال فى تلك الموارد ، وهما متحدان لا متعددان ، فعليه لا يضر أن يكون كل من اللفظ والمعنى ملحوظاً على نحو الاستقلال ، فاستعمل اللفظ فى المعنى بداعى الجعل والوضع ، فيكون حينئذٍ منطبقاً عليه الوضع ومصداقاً للاستعمال .

وإن أبيت عن ذلك وقلت : بأن الوضع غير الاستعمال مما يستلزم تعدد

اللحاظين على ملحوظ واحد فيعود الإشكال .

قلنا : لا- مانع أن يكون من قبيل اعتبار جعل الملزوم، كنايةً عن جعل لازمه ، بأن يتحقق الاستعمال في الخارج فيما إذا قال : (أعطى ولدى محمداً) إلا- أنه كان بقصد جعل لازمه وهو الوضع ، فلا يوجب حينئذٍ تعدد اللحاظين كما لا يخفى ، وإن لم يتعارف الاستعمالات الكنائية بهذه الطريقة ، ولذلك لا يخلو الوجه الأخير عن بُعدٍ في الجملة ، كما اعترف به بعض كالمحقق الخميني .

هذا ، ومما ذكرنا يثبت أن استعمال اللفظ في المعنى بقصد الوضع فيه ، يكون بالنسبة إلى الوضع الجديد استعمالاً للفظ في معناه الحقيقي ، وإن كان مجازاً بالنسبة إلى معناه الأولى ، من جه حسن استعماله عند العقلاء ، برغم فقد العلاقة المعتمده النوعية ، كما استعرضناه سابقاً .

وما قد يُقال : بأن مثل هذا الاستعمال قد لا يكون حقيقةً ولا مجازاً ، بتقريب أن الاستعمال الحقيقي يعنى تقدّم الوضع على الاستعمال ، أى كان وضع اللفظ للمعنى محققاً أولاً ثم استعمل فيه مجازاً ، والحال في المقام عدم تقدّم الوضع على الاستعمال ، فلا يكون حقيقة كما لا يكون مجازاً بالنسبة إلى المعنى الموضوع له بالوضع الجديد ، لكونه استعمالاً فيما وضع له مما يوجب صدق الحقيقة .

ممنوع : والوجه في ذلك ما عرفت، من أننا لا نسلم لزوم تقدّم الوضع على الاستعمال في صدق الحقيقة على ذلك الاستعمال ، بل يكفي في صدق هذا العنوان كون الاستعمال استعمالاً للفظ في معناه ، ولو من خلال تحقق الوضع والاستعمال في زمان واحد ، فيما نحن فيه ، مضافاً إلى ما عرفت من عييتيهما في الخارج وعدم كونه متعدداً حتى يعتبر في صدقه تقدّم الوضع، كما لا يخفى، فلانعيده.

خاتمه : لا- يذهب عليك أنّ تحقّق الوضع التعيني من خلال الاستعمال الفعلى ، ليس من قبيل سائر المجازات المتوقّفه على استعمال القرينه فيها، لإفهام أنّ اللفظ قد أريد منه غير ما هو الموضوع فيه من المعنى ولو ادّعاءً ، بل لا بدّ في المقام من إتيان القرينه واستعمالها، لأجل إفهام أنّ المتكلّم أو الواضع قد قصد من استعمال اللفظ بقصد الوضع ، غير ما هو المتعارف في سائر الاستعمالات المجازيّة ، ويختلفان في أنّ القرينه المستعمله في المقام إنّما هي لأجل إفهام أنّ المستعمل قصد باستعماله وضع اللفظ على المعنى المقصود ، وهذا بخلاف إلحاق القرينه في المجاز حيث أنّه لأجل إفهام أنّ اللفظ المستعمل قد صرف عن معناه الحقيقي ولو ادّعاءً ، كما حقّقناه سابقاً .

والمختار في هذا البحث : أنّ ثبوت الحقيقه الشرعيّه من حيث الإثبات بحيث يكون على نحو الوضع التعيني الفعلى ، خصوصاً في شرعنا لا يخلو عن تأمل ، لا سيما في الألفاظ ومشتقاتها من الألفاظ المتداوله في المعاملات ، والله العالم .

في الصحيح والأعم

الأمر الثامن في بحث الصحيح والأعم

لابدّ قبل الخوض في أصل البحث من تقديم أمور تعدّ لازمه لتقرير محلّ النزاع ، وتحديد بعض المفاهيم والعناوين المستعمله في كلمات الأصحاب وعباراتهم :

الأمر الأوّل : إذا لاحظنا كلمات الأصحاب نجدهم يقولون عند استعراض البحث أنه :

(هل ألفاظ العبادات عند الشرع وضعت للصحيح أو الأعم منه) ، أو (هل ألفاظ العبادات عند الشرع أسام للصحيح أو الأعم منه) ممّا (١) أوجب إيهام ظهور لفظ (الوضع) بالتصريح ، ولفظ (الأسامي) بالتلويح على اختصاص النزاع بمن ذهب إلى ثبوت الحقيقه الشرعيه، ممّا يعني التزامه بقيام الشارع بالوضع ، بخلاف من أنكر أصل الوضع ، أمّا خصوص التعييني منه أو الأعم من التعييني حتّى يشمل من ينكر الوضع التعييني كالباقلائي ، حيث أنّه يعتقد بأنّ الألفاظ الشرعيه مستعمله في المعاني اللغويّه ، إلّا أنّها حقائق استعملها الشارع فيها بمعونه القرائن الداله على

١- راجع مبحث الصحيح والأعم من درر الأصول : ١ / ٤٧ ، وغيرها من الكتب المفصّله كهدايه المسترشدين ، والفصول ، والقوانين ، ومطارج الأنظار ، والكفايه ، وبدائع الأفكار ، ونهايه الأفكار ، وغيرها .

بيان أجزاء وشروط خاصه فيها .

مع أنّ الحقّ - كما عليه الأصوليون - وعدم الاختصاص بهم ، بل يجرى على القولين الآخرين .

نعم أنكر البعض جريان النزاع على رأى من يلتزم بقول الباقلانى ، فلا بأس بالإشاره إلى وجه الجريان فيهما :

فأمّا على القول بأنّ الألفاظ الشرعيه حقيقه متشرّعه ، ولو من جهه كثره الاستعمال ، فإنّه يمكن تقرير النزاع بأنّ الألفاظ الشرعيه المستعمله فى المعانى والحاصل منها الوضع التعينى الاستعمالى ، هل هو الصحيح أو الأعمّ منه؟

كما أنّه يمكن تقرير النزاع على قول الباقلانى أيضاً بأن يقال : إنّ المعنى اللغوى المستعمل فيه اللفظ الشرعى بتوسط الشارع بمعونه القرينه هل هو الصحيح أو الأعمّ منه؟

ثمره النزاع : أنّ ثمره النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعمّ ، إنّما يكون فى جواز التمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ ، فيما إذا شكّ فيما هو معتبر فى تلك العناوين ، وعدم الجواز على القول بالصحيح ، فحينئذٍ يصحّ ذلك الإطلاق وعدمه فيما إذا استعمل الشارع اللفظ فى معنى اختصّ به سواء كان على نحو الوضع التعينى أو التعينى ، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ الشارع لم يستعمل الألفاظ إلاّ فى معناها اللغوى على نحو يكون اللفظ حقيقه فيه ، لكن من خلال إقامه القرينه الدالّه والمفهمه لما له دخل فى الملاك وحصول الغرض من الأجزاء والشروط ، ففى تقرير النزاع على هذا القول من جهه الإطلاق خفاء ، لعدم الدليل على تحقّق وضع خاصّ يستلزم الأخذ به . ومن هنا فقد توهم صاحب «منتهى

الأصول» عدم جريان النزاع بناءً على قول الباقلاني حيث يقول :

(ولكن أنت تدري بأن عمده ثمره هذا البحث هو التمسك بالإطلاق وعدمه ، بناءً على القولين ، وهذه الثمره لا تترتب في هذا المقام على كل واحد من القولين ، لأن اللفظ حسب الفرض استعمل في المعنى اللغوي ، والخصوصيات تستفاد من دال آخر ، فإطلاق اللفظ قطعاً ليس بمراد ، وأمياً ذلك البيان العام ، فإن كان بياناً لجميع ما له دخل في غرضه ، فلائى شىء بالإطلاق نتمسك ، وإن كان بياناً في الجملة فبأى إطلاق نتمسك) ، انتهى كلامه .

أقول : الإنصاف جريان النزاع حتى على قول الباقلاني أيضاً ، بأن يقال إنَّ الشارع برغم استعماله لفظ الصلاه في معناها الحقيقي ، وهو الدعاء أو التعظيم مثلاً ، لكن نجده بمعونه القرينه أفاد مدخلية عدّه أجزاء وشرائط في حقيقتها بحسب الملاك والغرض ، وبالتالي تظهر الثمره عند الشكّ في أنّ القرينه المفهمه هل هي مأخوذه أوّلاً لتفيد دخاله الأجزاء والشرائط في تحقّق مسمى الصلاه شرعاً مطلقاً حتى ولو كانت فاسده ، ثم استعملت الصلاه في الصحيح منها غالباً باعتبار كونها أكثر وجوداً في الخارج ومنشأ للأثر ، أم أنّ القرينه المفهمه مأخوذه على النحو الصحيح من الأجزاء والشرائط ثم استعملت بعده في الفاسد بنوع من المسامحه والعنايه؟

وبالجملة : المقصود أنّه يلاحظ بناءً على هذا القول الإطلاق والإجمال في نفس القرينه ، لا- في لفظ الصلاه ، بخلاف النزاع الجارى على القولين الآخرين حيث يكون من جهة الإطلاق وعدمه ، ويكون ملحوظاً بالنسبه إلى أصل لفظ الصلاه وغيرها من العناوين ، فما توهم من عدم جريان النزاع على قول الباقلاني

ليس في محلّه .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ النزاع منحصر في القولين فقط ، وهو كونه مستعملاً لخصوص الصحيح أو الأعمّ منه ، أى أن يكون ما هو الموضوع بالوضع التعيّنّي أو المستعمل بالوضع التعيّنّي أو بالاستعمال في معناه الحقيقي مع مدخله الأجزاء والشرائط في الملاك أولاً هو الصحيح فقط ثمّ استعمل بعده في الأعمّ أو بالعكس .

وأما احتمال كون المستعمل فيه أو الموضوع فيه أولاً هو خصوص الفاسد ، ثمّ استعمل أخيراً في الصحيح أو الأعمّ ، فلم يعهد الالتزام به من أحد من الأصوليين .

كما أنّه يجرى البحث في أنّ اللفظ إذا لوحظ مع أحد العنوانين من الصحيح والأعمّ أولاً، ثمّ هل يمكن لحاظه ثانياً على سبيل جعل المجاز من المجاز، بأن تلاحظ العلاقة فيما بين المعنى الحقيقي اللغوي وبين المعنى الموضوع فيه بالوضع التعيّنّي ، أو أن يكون المعنى المستعمل بالوضع التعيّنّي في خصوص الصحيح، ثمّ استعمل في الأعمّ لقيام العلاقة فيما بين هذا المعنى الموضوع الجديد مع المعنى الآخر الأعمّ ، أو عكس ذلك بأن تكون العلاقة الملحوظة أولاً بين المعنى الحقيقي وبين غيره من المعاني الجديدة في الأعمّ ، ثمّ لوحظت قيام العلاقة بين الأعمّ والصحيح، فاستعمل فيه مجازاً حيث يكون من قبيل المجاز من المجاز ، أو لم يكن الأمر كذلك ، بل لوحظت العلاقة في كلا الطرفين قياساً مع أصل معنى الحقيقي اللغوي ، غاية الأمر كان الملاك المعبر في الموضوع أو المستعمل أولاً من جهة ملاحظته العلاقة فيما بين ذلك المعنى الحقيقي مع المعنى الثانوي الجديد ، والسؤال المطروح حينئذٍ هو أنّ الملاحظ أولاً يكون الصحيح، ثمّ تلاحظ العلاقة

بين المعنى اللغوي أيضاً وبين الأعمّ ثانياً ، أم الأمر عكس ذلك؟

والذى يخطر بالبال أنه لو التزمنا بإمكان إحداث الجعل المجازى من المجاز فإنه يعدّ أولى بالقبول ، بلحاظ تطابقه مع القواعد العرفيه والشرعيه ، لاسيما إذا أثبتنا الحقيقه الشرعيه ، لأنّ المجاز الأوّل حينئذٍ ينقلب إلى الحقيقه بالعنوان الثانى ، فلا ينافى حينئذٍ بالاعتبارات الشرعيه التى تعدّ ممّن له حقّ الجعل والوضع أن يتصرّف فى المعنى الآخر المناسب للمعنى الأوّل بنوع من العناية فيصير مجازاً .

وأما الالتزام بأنّ كلّ واحد من العنوانين قد لوحظ مجازاً مع المعنى اللغوى ، وأنّ قيام التناسب بين أحد المجازين مع المعنى اللغوى ، هو الذى أوجب تقدّم ملاحظته فى العلاقه الوضعيه أو الاستعماليه عن الآخر ، كما اختاره بعض أصحابنا فى مدوّناتهم .

لا- يخلو عن بُعد ، لأنّ المتعارف هو ملاحظه المجاز بالنسبه إلى كلّ واضح بنفسه ، أو ملاحظه بالنسبه إلى المستعمل إذا كان حقيقه متشرّعه أيضاً ، لا ملاحظه قرب أحد المجازين مع المعنى الحقيقى ، والله العالم .

وبناءً على ما ذكرنا يحمل اللفظ عند إطلاقه على ما اخترناه من أحد الأمرين عند فقد القرينه الصارفه عن خصوص المعنى الموضوع دون المعنى اللغوى ، لتحقق الأ-عراض القطعى عنه ، وهذا بخلاف ما إذا لوحظ المجازيه فى كلّ منهما ، فيلاحظ القرينه مع كليهما فتكون النتيجة الحاصله من الجميع أنّ التعبير بالوضع أو الأسمى فى عنوان البحث لا يخلو عن مسامحه ، بل الأولى أن يعبر عن موضوع البحث مطلقاً بحيث يندرج جميع الأقوال فى موضوع النزاع ، وذلك

بأن يقال إنّ الألفاظ الشرعيّة المستعمله فى المعانى المعهوده عند الشرع هل هى مستعمله فى الصحيح منها أم لا ، وبناءً على استعمالها فى الثانى هل يكون الاستعمال على نحو المتسامح أم أنّ الأمر عكس ذلك ، بمعنى أنّ المعانى الشرعيّة قد استعمل أولاً فى الأعمّ ثمّ استعمل ثانياً الصحيح؟

كما أنّ التعبير عن المستعمل فيه ب- (خصوص العبادات) كما ورد ذلك فى كلمات بعض الأصحاب كصاحب «الكفايه» وغيره ، غير وجيه ، وأوجب توهم حصر النزاع فى خصوص العبادات ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ، لما عرفت من عدم انحصار هذا البحث فى خصوص من أثبت الحقيقه الشرعيّه ، حتّى يتوهم من عدم ثبوتها فى المعاملات - لأنّ الشارع لا يعدّ مؤسّساً فى المعاملات، بل مقرّر لما اتّفق عليه العقلاء انحصارها فى العبادات ، فإذا كانت الجبهه فى المقام عامّاً فلا بدّ من دخول المعاملات فى موضوع النزاع أيضاً ، كما تفتنّ إليه بعض متأخري الأصوليين .

الأمر الثانى : فى أنّ الصّحّه والفساد لهما معنى عرفى فى جميع الألسنه من العربيّه وغيرها كما يقال فى الفارسيّه «درست و نادرست» ، كما أنّ لهما بحسب اللّغه أيضاً مفهوم واضح ، إذ كلّ شىء يكون بحسب مقتضاه النوعى الطبعى كاملاً تامّاً فهو صحيح ، سواء كان ذلك الأمر من الأمور التكوينيّه أو من الجعليّه .

ومن هنا نجد أنّ كلّ أصولى فسّر الصحيح بالتمام وعدمه بالناقص أو الفاسد ، والصحيح هو الجامع لجميع ما يشترط تحقّقه ، ويطلقان بحسب اختلاف الآراء وما اصطلح عليه من الموافقه للأمر فى الشريعة وعدمها بالنسبه إلى المتكلّمين ، حيث يقولون بمطابقه المأتى به للمأمور به أنّه صحيح ولغير المطابق

أنه فاسد ، وما يكون مسقطاً للإعادة في الوقت والقضاء في خارجه أنه صحيح ، وما لا يكون كذلك أنه فاسد ، وبالنسبه لاختلاف الفقهاء والمجتهدين في هذه الإطلاقات فإنه لا- يوجب الاختلاف في أصل معنى الصحه والفساد حقيقه ، كما لا اختلاف في إطلاقهما بحسب حالات المكلفين من الاختيار والاضطرار ، والحضر والسفر ، بل بلحاظها من جهة دون جهة أخرى ، كما في الصلاه فإنها قد تكون صحيحه عند الفقيه بناءً على أجزاء الأمر الظاهري، بعد كشف الخلاف مع كونها فاسده عند المتكلم لعدم موافقته مع الأمر الواقعي ، لكن بعد الكشف لا يوجب الاختلاف في حقيقيهما ذاتاً وواقعاً ، هذا ممّا لا إشكال فيه ، فيكون عنوان الصحيح منطبقاً عند المتكلمين على موافقه الأمر أو الموافقه، مع المأمور به الشرعي ، وعند الفقهاء على ما يوجب سقوط الإعادة والقضاء، وهما من آثار التماميه ولوازمها لا نفسها حقيقه، فيكون من قبيل تعريف الشيء بآثاره ولوازمه .

أقول : وقع الكلام والإشكال في عدّه أمور لا بأس بذكرها :

أحدها : هناك موارد يصحّ فيها إطلاق عنواني الصحيح والفساد عليه ، وموارد لا يصحّ ذلك ، بل يطلق عليه الوجود والعدم ، أي أمره دائر بين كونه موجوداً أو معدوماً .

والظاهر أنّ الموارد التي لا يصحّ عليها إطلاق الصحه والفساد هو الموجود في عالم الاعتبار والمفهوم، حيث لا يصحّ أن يطلق عليه باعتبار وجوده الاعتباري أنه صحيح أو فاسد ، ولو أطلق عليه كان مسامحه وبالغنايه ، نظير الملكيه والزوجيه والرقيه وأمثال ذلك ، فلا يطلق عليها أنه ملك صحيح وملك فاسد ، بل يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم .

منها : أنّ ذات الوجود الخاصّ الحاصل لكلّ الأشياء غير قابل للتّصاف بالصّحّه والفساد ، لأنّ وجود الشيء يكون متحقّقاً بلحاظ وجوده الخارجى ، فلا يمكن أن يطلق عليه أنّه صحيح أو فاسد .

نعم ، قد يطلق عليه التأمّ والناقص فيما إذا لوحظ للوجود درجات من الشدّه والضعف كالنور مثلاً ، حيث يرد على وجوده حالتى الشدّه والضعف فيوصف بحسب حاله بهما ، وهو جار حتّى فى الوجودات البسيطة التى لا تركيب فيها ، ولا يصحّ إطلاق الصّحّه والفساد عليه ، كما لا يخفى .

ومنها : ما لا يكون من أثر خاصّ وخاصيه معيّنه فى هذين القسمين ، بل يطلق عليه الصّحّه والفساد باعتبار ما يلاحظ وجود ذلك الوجود بحسب طبيعته ونوعه ، فإنّ تحقّق ذلك الأثر منه يقال إنّّه صحيح وإلّا فاسد ، كالصّحّه والفساد اللتان يطلقان على الأمرجه والفواكه والمعاجين المرّكبه ، أو المرّكبات الاعتباريّة المجمعوله كالصلاه والحجّ وغيرهما من العبادات ، وهكذا الأمر فى المعاملات كالبيع والإجاره وغيرهما من المعاملات ، حيث أنّ هذه العناوين مشتمله على الأجزاء والشرائط ، فلكلّ واحد منهما فردان فى الخارج :

أحدهما : الصحيح إن كان مشتملاً على كلّ ما له دخل فى تحقّق الملاك والغرض ، وأتى بما له من الأجزاء والشرائط .

وثانيهما : الفاسد فيما إذا لم يكن مشتملاً على المراد .

وبالتاليصحّ فىالمقام إطلاق الصحيح وغيره على مانحن بصددّه، كما لا يخفى.

ثانيها : وقع الاختلاف بين الأصوليين فى أنّ التقابل بين الصّحّه والفساد ، هل هو تقابل التضاد - كما عليه المحقّق الخمينى فى «تهذيب الأصول» - أو تقابل

العدم والملكه واندراجهما فى المتضايين كما عليه الأكثر؟

فقد صرّح الأمول : (بأنّهما أمران وجوديّان وكيفيّتان وجوديّتان عارضتان للشىء فى الوجود الخارجى ، باعتبار اتّصافه بكيفيه ملائممه لطبيعته النوعيه ، فيقال بطيخ صحيح بالملاك المذكور ، كما أنّه إذا اتّصف بكيفيه منافره أو بأثر لا يرتقب من نوعه ، يُقال إنّ فاسد كمرارته أو فساد ، وهذا بخلاف النقص والتمام ، فإنّ ملاك الإطلاق فيهما إنّما هو جامعيتته للأجزاء والشرائط وعدمها ، مثلاً الإنسان الذى له عين أو يد واحده يُقال إنّ ناقص لا فاسد ، وفى مقابله التمام . نعم ، يُطلق عليه الصّحه باعتبار الكيفيه المزاجيه لا من جهه الأعضاء) ، انتهى موضع الحاجه .

أقول : الحقّ أنّ التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكه ، أى يكون المترقب من نوعه أن يكون له ذلك الأثر ، فإن كان واجداً له فهو صحيح كالحلاوه فى البطيخ فى المثال المذكور ، وإذا لم يكن واجداً فهو فاسد سواءً تلبس بكيفيه خاصه وجوديه من المراره والحموضه كما قد يتفق ، أو لم يتلبس بذلك ، بل كان فاقداً لتلك الخصوصيه المترتبه منه ، من لونه وطعمه وريحه ، بحسب ما يناسب تلك الطبيعه ، ولذلك ترى صّحه إطلاق الصّحه والفساد على المزاج والنفس ، بالنسبه إلى ما لا يكون واجداً لما يترتب من حالها ، من حسن الحال وتنظيم النبض وغير ذلك ، غايه الأمر قد يتّصف عند فقدانها لتلك الحاله بحاله متضاده وجوديه ، وأخرى لا يكون كذلك ، كما فى بعض ما يتعلّق بأجزاء الكهرباء إذا فقد بعض آثاره من توليد القوّه ، فإنّه يطلق عليه أنّه فسد ، فى قبال ما كان واجداً فيقال إنّ صحيح ، مع أنّه لم يكن حال فاقديته متلبساً بصفه وجوديه أخرى .

وعليه ، يمكن دعوى صحّحه إطلاق عنوان الصحّحه والفساد على الوجودين المضادّين أيضاً ، إلا أنّ العرف بحسب النوع يطلقهما فيما إذا كان التقابل من قبيل العدم والملكه ، فى مقابل ما يدور أمره بين الوجود والعدم ، كما هو الحال فى المفاهيم الاعتباريه والوجودات الخارجيه باعتبار أصل الوجود ، بل وهكذا الوجودات الذهنيه حيث يكون من قبيل الاعتبارات فى الجملة ، ولا تتّصف بالصحّحه والفساد أصلاً .

ثالثها : ثبت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ الصحّحه بمعنى الموافقه أو ما يوجب سقوطاً للإعاده والقضاء تعدّد من آثارها ولوازمها ، كما عليه أكثر من عاصرناه تصریحاً ومن سبقنا تلويحاً من كلامهم ، خلافاً للمحقّق الأصفهانى فى «نهايه الدرايه» حيث جعل الموافقه والمسقطيه هى عين التماميه وحقيقتها لا من لوازمها وآثارها ، مدّعياً : (أنّ حيثيه إسقاط القضاء وموافقه الشريعه وغيرهما ليست من لوازم التماميه بالدقه ، بل من حيثيات التى يتمّ بها حقيقه التماميه ، حيث لا واقع للتماميه إلا التماميه من حيث إسقاط القضاء أو من حيث موافقه الأمر أو من حيث ترتّب الأثر إلى غير ذلك ، والألزم ليس من متمّات معنى ملزومه) ، انتهى موضع الحاجه .

وفيه : إنّ ما ادّعاه ممنوع ، لوضوح أنّ حقيقه التماميه فى كلّ شىء لها حيثيه وحقيقه مستقلّه ، وهى عباره عن امتلاك الشىء لتمام ما يعتبر فيه من الأجزاء والشرائط اقتضاءً ، وعدم ما يعتبر عدمه فيه منعاً ، ومجموعهما يوجب تحقّق الشىء تاماً وصحيحاً ، فيتربّب عليه آثار المترقبه منه ، من الآثار التكوينيّه فى الوجودات الخارجيه ، أو الآثار الشرعيّه والمجعوله فى الوجودات التشريعيّه ،

فهى عبارته عن تحقق الامتثال وسقوط الإعادة والقضاء ، وتحقق وجوب الوفاء بالنذر والعهد وغيرهما إن كان متعلقاً لذلك ، وغيرها من الآثار ، وهذا واضح لا خفاء ولا ستره فيه ، فثبت أن الصحيح فى إطلاق الصحه هو ما كان الشىء واجداً لما يعتبر فى تحقيقه ، وفاقداً لما يمنع ، والمعبر عنه تارةً بكون المقتضى فيه موجوداً والمانع مفقوداً ، فيحكم بالصحه وإلا مع فقد أحدهما يكون فاسداً .

الأمر الثالث : اختلف أصحابنا فى باب الصحيح والأعم فى المراد من الصحيح ، لأنه قد يُراد منه الماهية المشتمله على الأجزاء الخارجيه فقط دون الشرائط وعدم الموانع .

وقد يُراد منه الماهية المشتمله على الأجزاء والشرائط وعدم الموانع الدخيله فى الماهية والمسّمى ، مثل الستر والطهور والاستقبال وعدم الغصبيه وأمثال ذلك .

وقد يُراد ثالته الماهية المشتمله على جميع ما ذكر ، وما هو شرط للتحقق فى الخارج ، الذى يكون حاصلًا بعد توجه الأمر كقصد القربه وقصد الوجه ، بل وكذلك الشروط العقلية من عدم قيام المزاحم من المأمور به الأهم منه ، أو من عدم تعلق النهى عليه ، ونظائر ذلك .

فقد ذهب قوم - منهم الشيخ الأنصارى - إلى الأول ، باعتبار أن الأجزاء يكون من قبيل المقتضى فيكون فى سلسله العلل ، والشروط التى هى فى مقام تأثير المقتضى يعدّ متأخراً لكونها مندرجه فى سلسله المعاليل ، وبالتالي لا يعقل أن يحصل ما هو مختلف من حيث مراتب العله والمعلول بجعل واحد بلحاظ الجعل المسّمى .

والجواب عنه أولاً: أنّ وقوع شيء في المراتب الطوليه من المراتب المعتمبره لا- يكون أهمّ من أن يكون في المراتب الطوليه بحسب الزمان ، ومن الواضح أنّه لو أمكن جعل الاسم للمجموع المركّب بحسب الزمان والوجود، فإنّه يكون نظير تحقّق نفس الأجزاء في الخارج ، فإذا جاز في المراتب الطوليه بحسب الزمان جاز في غيره الخارجى .

وثانياً: أنّ الشروط من حيث مدخليتها في تأثير المقتضى تكون في رتبه تحقّق العلل من جهه دخول التقيد وخروج القيد ، وعليه يكون واقعاً في مرتبه العلل أيضاً لتحقّق ماهيته ، فجعل ماهيته للأجزاء تشمل الشروط أيضاً كما لا يخفى .

وذهب قوم آخرون - وهم الأكثر - إلى اعتبار مدخلية الشروط، لكن لا مطلقاً ، بل مدخلية ما كان من قبيل الشروط الدخيله في أصل ماهيته والمسمى ، مثل الطهور والستر والقبله دون الشروط التى يتحقّق من ناحيه وجود الأمر كقصد القربه ، أو الشروط العقلية التى تكون شرطاً للوجود كعدم وجود المزاحم الأهمّ ، أو عدم كونه منهياً عنه عند الشارع وأمثال ذلك ؛ لأنّ الصّحه التى يمكن أن يقع فيها النزاع ، ما يكون دخيلاً في المسمى المتحقّق قبل الطلب من حيث الرتبه ثمّ يأتى الطلب الذى يعدّ متقدماً على قصد القربه بمرتبه أخرى ، فما يكون متأخراً من مرتبه المسمى بمرتبتين كيف يمكن أخذه في الجعل والمسمى .

مع أنّ التحقّق فرع كون المسمى متحققاً بالجعل قبله ، فلا بدّ من ملاحظته أولاً في الصّحه ، ثمّ ملاحظه الطلب المتعلّق به ، ثمّ اشتراط قصد امتثال ذلك الأمر .

هذا هو المستفاد من ظاهر كلام المحقّق النائينى ومن تبعه .

وفيه : قد عرفت أنّ تفاوت المرتبه ليس بأصعب من تفاوت الزمان في صدق العنوان على المجموع ، وإطلاقه على الماهية المتصوره المشتمله لجميع الأجزاء والشرائط ، حتّى الذى يعدّ شرطاً للتحقق الخارجى ، وبالتالي فمجرد تقدّم المسمى على كونه متعلّق الطلب، وهو على ما يقصد منه الامتثال لا يوجب الحكم بعدم الإمكان والتعقّل . هذا كلّه بحسب مقام الثبوت .

وأما في مقام الإثبات : فالظاهر أنّه ثابت عند الكلّ ، وأنّ المراد من الصحّه ليس هي الماهية المشتمله على جميع الأجزاء والشرائط الدخيله في المسمى والماهية ، أو الدخيله في الوجود والتحقّق ، أو الشرائط العقلية إذ لم يعهد من أحد من الأصوليين قبول هذا المعنى كما يشهد له تتبع كتبهم في هذا المجال .

ولكن الذى يخطر بالبال ، أنّه لا يستبعد أن نقول بأنّ النزاع يدور إمّا بين الألفاظ الشرعيّه وهل أنّها أخذت على نحو الصحيح التامّ في جميع الأفراد والشرائط مطلقاً ، بحيث يكون واجد الشرائط المسمى والماهية والوجود ، وفاقداً لما يمنعه من الوجود، أو يوجب بطلانه من جهة وجود مزاحم أهمّ، أو عدم النهى الموجب للفساد وأمثال ذلك ، أو الأعمّ من ذلك حتّى يصحّ إطلاق العنوان على فاقد لبعض هذه الخصوصيات ممّا يوجب صدق الفاسد عليه .

وممّن التزم بما ذكرناه نافعياً عنه الاستبعاد هو المحقّق الخميني، حيث التزم بخروج الشرائط الدخيله في التحقّق والشرائط العقلية عن موضوع النزاع .

أقول : لكن بعد التأمل يمكن أن يكون وجه الخروج هو الالتزام بأنّ هذه الشرائط حصلت بعد فرض قيام فرد صحيح للواجب في الخارج ، لم يكن مزاحماً لشيء، وعدّ في نفسه تاماً لا ينقصه شيء ، والموانع الحاصله إنّما تكون خارجه

عن حقيقته ، ولذلك لا يؤخذ الصّحّه بهذا المعنى فى النزاع .

فهذا الوجه وإن كان لا يخلو عن وجه ، إلاّ أنّه لا يجرى إلاّ فى مثل عدم النهى وعدم وجود المزاحم الأهمّ ، بخلاف مثل قصد الأمر وقصد الوجه إن قلنا باعتبارهما، حيث أنّهما كانا شرطان لأصل تحقّق الواجب فى الوجود ، فلا بدّ من دخوله فى مورد النزاع ، والله العالم .

هذا ، ولكن إذا عرفت عدم ثبوت محذور عقلى فى دخول الصّحّه بمعنى الجامع لجميع الشرائط حتّى مثل العقليّه ، وما كان شرطاً فى التحقيق فى النزاع ، بل ربما يلاحظ استدلال بعض القائلين بالصّحّه ، بأنّها تكون فيما يعدّ المؤثر التامّ فى تحقّق الأثر المترتب على المأمور به من النهى عن الفحشاء وعروج المؤمن وأمثال ذلك ، حيث لا يكون إلاّ فيما وجد فيه تمام ما يعتبر فى تحقّقه .

فإذن ، لا بأس أن يجعل عنوان البحث فى الصحيح والأعمّ هو المعنى المذكور ، ولو تنزّلنا عن ذلك ، فنقول بخروج الشرائط العقليّه ، ثمّ بعد ذلك بما لا يكون من الشرائط المأخوذه فى التحقّق والوجود كقصد القربه وقصد الوجه والأمر ، والنتيجة أنّه يمكن تقرير العنوان المتنازع عليه بأنّه هل الألفاظ الشرعيّه سواء كانت من العبادات أو المعاملات والمستعمله بأنحاء مختلفه، تكون مستعمله فى الصّحّه بمعنى الجامع لجميع الأجزاء والشرائط وعدم الواقع فى الماهيّة والمسمّى ، أو الأعمّ منها؟ وقد اختلف أصحابنا فى حكمه كما مرّ تفصيله .

الأمر الرابع : اشتهر على ألسنه الأصوليين لزوم تصوّر الجامع بين الأفراد المختلفه من الحقائق الشرعيّه كالصلاه على كلا القولين ، فلا بأس بالإشارة إلى وجه اللابديّه ، فنقول :

يقع البحث عنه تارةً في مقام الثبوت ، وأخرى في مقام الإثبات .

فعلى الأوّل : تكون الاحتمالات خمسة :

١ - القول بعدم الوضع فى الألفاظ الشرعيّة للجامع وللخصوصيات .

٢ - القول بالوضع لكل فرد فرد من الخصوصيات على نحو الاشتراك اللفظى .

٣ - القول بأنّ اللفظ موضوعٌ لواحد منها ، وأمّا الباقي فإنّ اللفظ مستعمل فيها مجازاً بمعونه القرينه .

٤ - القول بالوضع العام والموضوع له الخاصّ .

٥ - وأخيراً القول بأنّ الوضع عام وكذلك الموضوع له ، فيكون الوضع حينئذٍ على نحو المشترك المعنوى .

هذا كله بحسب مقام التّصوّر والثبوت .

وأما فى مقام الإثبات : أمّا الاحتمال الأوّل فإنّه خلاف الفرض قطعاً ، لما قد عرفت فى المباحث السابقه من أنّ الألفاظ الشرعيّه قد استعملت فى المعانى المستحدثه إمّا بنحو الحقيقه الشرعيّه - كما عليه جماعه من الأصوليين - أو على نحو الحقيقه المتشرّعه ، ولا- أقلّ إلى زمن الصادقين عليهما السلام ، لو لم نقل بثبوتها فيما قبله، فلا بدّ من إثبات الوضع ولو على نحو الوضع العملى والفعلى كما سبق تفصيله ، فلا نعيد .

وأما الاحتمال الثانى: فغير صحيح هنا قطعاً ؛ لأنّ تعدّد الوضع من خلال الاشتراك اللفظى مضافاً إلى بُعده ، غايته إفاده أنّ الشارع قد وضع لكلّ قسم من أفراد الصلاه فرداً تامّاً لحال القيام للقادر ، وجالساً ومضطجعاً وإيماءً للعاجز

والغريق ، وهكذا فى أفرادها الفاسده ، وأمياً على القول بالأعمّ فلا بدّ أن يكون له وضع خاصّ ، وهذا إنّما يصحّ فيما إذا كان المعنى لكلّ فرد متفاوتاً مع الآخر ، نظير لفظ (العين) الموضوعه للمعانى المتعدّده المتفاوته ، بخلاف الصلاه التى تكون جميع أفرادها مشتمله على معنى واحد وكيفيته خاصّه متّحده بحسب الأثر والخاصيه ، كما لا يخفى .

وأمياً الاحتمال الثالث : وهو كونه موضوعاً لقسم خاصّ ، فقد استعمل فى المعنى الآخر تنزيلاً وعنايه فهو وإن احتمله المحقّق النائينى بل حكم فيه بعدم الاستبعاد ثمّ مال إلى قبوله ، لكن نجده رحمه الله قد تفضّن أخيراً عدم صحّته إلاّ بدعوى مصحّح للإطلاق والتنزيل ، والحال أنّ صلاه الغريق غير مشتمل على ما يصحّح إطلاق العنوان عليها شىء من الأجزاء والشرائط الواجبه حصولها ، عدا الإيماء ، ومعلومٌ أنّه ليس هناك علاقه مصحّحه بين الإيماء مع الصلاه الجامعه لتمام الأجزاء والشرائط ، ولهذا اضطرّ رحمه الله إلى الالتزام بما لا شاهد له من الأدلّه والعرف ، وهو أن يكون الشارع قد استعمل لفظ الصلاه أوّلاً فى مثل صلاه الغريق مستقلاً ، ثمّ بعده صحّح له التنزيل ادّعاءً وإطلاق الصلاه على الفاقده للأجزاء والشرائط ، وإلاّ لولا إطلاق الشارع ذلك لما كان هذا الاستعمال فى مثل تلك الصلاه صحيحاً ، من جهه عدم قيام القرائن والأدلّه الدالّه على الصحّحه من المشاكلة والمشابهه بين الصلاه الواجده التامه مع صلاه الغريق التى لم تشتمل إلاّ على الإيماء والإشاره ، وخلوّها من القراءه والذّكر والأفعال الواجبه والمستحبّه ، وبالتالي فإنّ أصل استعمال الشارع فيه هو التنزيل والادّعاء فى مقام الاستعمال ، إلاّ أنّه بعد استعماله كذلك يصحّح الإطلاق على الفرد الفاقده بالعنايه والمجاز ، هذا ملخّص كلامه .

وقال المحقق الكاظمي : إنَّ شيخه المحقق النائيني قد تبع في رأيه هذا الشيخ الأنصاري ، حيث يقول :

(فما قاله وأفاده المحقق النائيني موافق لما أفاده الشيخ في تقريراته) ، فلا بأس بذكر كلام الشيخ كما جاء في تقريراته المسمّى «مطرح الأنظار»(١) :

قال رحمه الله : (إنَّ الصلاة مثلاً موضوعه لقسم من الصلاة، وهو الذى يأتى بها القادر المختار العالم العامد ، وإطلاق الصلاة على غيره كان مجازاً عند الشارع ، ولكن المتشرّعه توسّيعوا فى تسميتهم إيّاه صلاة فصارت حقيقه عندهم ، لحصول ما هو المقصود من المركّب التامّ من غيره ، وهذا نظير لفظتى (الخمير) و(الإجماع) ، فإنَّ الخمر كان فى الأوّل يقال للمسكر المتخذ من العنب ، ثمّ سمّوا كلّ مسكر خمراً وإن لم يكن متخذاً من العنب ، والإجماع كان مستعملاً فى اتّفاق الكلّ، ثمّ توسّعوا فى إطلاق الإجماع على اتّفاق البعض الكاشف) ، انتهى كلام الشيخ الأنصاري قدس سره على ما فى تقريراته .

أقول : ويرد عليه أنّه كيف يفرض فيما لا يكون مثل صلاة الغرقى الفاقده لجميع الأجزاء والشرائط، بل المصلّى قادرٌ على القيام بأداء بعض الأجزاء كالإيماء والقراءة دون مانع ، فحينئذٍ يعدّ هذا المصلّى كالمومى فى صلاته من جهة فقدان المشاكله بحسب طبعه وذاته ، بحيث لولا- إطلاق الشارع على إيماءه عنوان الصلاة لما صدق عليه ذلك عرفاً ، فإذا صحّ الإطلاق من الشارع هناك لا بدّ من صحّته فى المقام أيضاً وفى غيره ؛ مثل صلاة من اهدم الدار عليه ، وهكذا فى أمثال

ذلك ، فيلزم أن يكون إطلاقات الشارع في تلك الأقسام متعدداً ، فيرجع إلى ما ذكرنا من وجود تعدد الوضع بنحو الاشتراك اللفظي ، مع أنه قد عرفت أنه بعيدٌ ولا- يصح ذلك، إلا- فيما إذا كانت المعاني متفاوتة كما في لفظ (العين) دون ما إذا كان المعنى في الجميع واحداً ومشملاً على أثر واحد وخاصيه فارده .

فإن قيل : إن إطلاق الشارع يكون في واحد من الأقسام مثل الإيماء في الغرقى دون من انهدم الدار عليه .

قلنا : لا دليل على لزوم تقدم الأول على الثاني ، بل كلاهما متساويان في صحته الإطلاق عليهما ولا مخصص لأحدهما .

فظهر أن ما ذكره المحقق النائيني - وما استفيد من كلام العلامة الطباطبائي في «حاشيته على الكفايه» أيضاً - من أن الفرد الكامل التام هو الموضوع له في الصلاة ، وأنه يكون بمنزلة الكل المتواطى في جميع أفرادها ، فاستعمل فيه أولاً ثم استعمل في سائر أفراد المشككه والفاقده لبعض الأجزاء والشروط، باعتبار اشتمال الفرد المشكك على وحده الغرض والملاك وإن تفاوت مع أصل الموضوع له باعتبار الأجزاء .

ممنوع، ولا- يمكن الموافقه معه بناءً على ما عرفت من الإشكال فلا- نعيد ، فلا بد أن نلاحظ الاحتمالين الآخرين ، وهو كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً أو أن يكون الوضع في كليهما عاماً .

أما الاحتمال الأول فالظاهر عدم صحته لأنه أولاً :

لا إشكال أن هذا الاحتمال لا يتضمّن قدراً جامعاً على نحو الاشتراك المعنوي كالقسم الثاني ، لأن ذلك بعيد غايته ؛ لاستلزامه أن يكون الشارع قد

لاحظ أولاً- كل فرد فرد من الأفراد الخارجيه، ثم جعل عنوان الصلاه لكل واحد من الأفراد الخارجيه بخصوصه، برغم وجود الفروق الكبيره بين خصوصيات الأفراد .

وثانياً : ثبت اتفاق الأصوليين على أن الوضع فى المقام من قبيل الوضع العام والموضوع له العام ، كما صرح بذلك كثيرهم ، فيلزم حينئذٍ ملاحظه الجامع الموجود بين الأفراد سواء قلنا بالصحيح أو الأعم .

فإذا ثبت لزوم تصوّر قدر جامع بين الأفراد للسبب المذكور ، فنقول :

فضلاً عن الدليل المذكور الدال على لزوم ملاحظه القدر الجامع ، نقول : إن الدليل على لزوم ملاحظه الجامع ، هو قيام الدليل على الإطلاق الذى هو الفارق بين الصحيح والأعم ، بمعنى أنه لو كان عنوان الصلاه موضوعاً للجامع ، فلانزومه ثبوت دليل الإطلاق إن كان موضوعاً للأعم ، وإلا لا يكون دليل الإطلاق موجوداً على فرض كونه موضوعاً للصحه .

هذا ، وقد ناقش العلامة الطباطبائى - صاحب الميزان - فى وجه هذا الفرق قائلاً: (بأن الوجه المذكور فى الفرق بين الصحيح والأعم ، هو وجه صادر عن الشيخ الأنصارى ، ولم يقصد الشيخ بذلك بيان الجامع على أحد التقديرين دون الآخر ، لما قد عرفت من وحده الصحيح والأعم فى إبهام الجامع ، كما صرح بذلك بقوله : (إنّ الصّحّه والفساد أمران عارضيان لا بدّ لهما من موضوع يعرضانه ، فالعلم بوجود أحد الوصفين مسبق بالعلم بأصل الموضوع ، ووحده الموضوع لا بدّ منه فى المتقابلين ، فالجامع على الأعم حاله فى الإبهام حال الجامع على الصحيح ، لكان التداخل فى المراتب من حيث الصحيح والفساد .

ثم أضاف : بل الوجه تبين الصدق على الأعمّ دون الصحيح ، فالعلم بصدق مهيه على فرد لا يتوقف على العلم بحده التام ، كما أنه من الممكن أن يعلم أنّ زيدا أو عمروا من الإنسان ، مع جهله بحده التام بكونه حيوانا ناطقا وكذا سائر المهيئات ، فهذا هو الموجب لإجمال الخطاب على الصحيح ، لكون المناط في اعتبار قيد ما بين القيود ملازم للشك في صدق الصلاه ، لاحتمال الدخاله في التسميه بخلاف الأعمّ ، والوجه في ذلك تداخل المراتب ، فما من مرتبه تتصف بالصحّه إلاّ- أمكن أن تتصف بالفساد ، فيكون مصداقا للأعمّ ، كما يكون مصداقا للصحيح ، ومن كان وروده مورد البيان في جميع المراتب غير ممكن ، وأما بالنسبه إلى مرتبه واحده فإنه ممكن ، لكن الشأن في تمييز مرتبه عن أخراها ، وعلى فرض التميم فحاله حال الأعمّ ، فتأمل) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه .

أقول : إنه قد أجاد فيما أفاد في الرد على كلام الأصوليين ؛ لأنهم لو أرادوا أنّ الفرق بين القولين من وجود الجامع الموجب للإطلاق في القول بالأعمّ دون الصحيح ، هو المذكور من عدم قيام جامع على أحد القولين لما ذكر من أنّ تقابل العدم والملكه ، يقتضى قيام جامع في كلّ مورد فرض له جامع على أحد الوصفين ، غايه الأمر يكون صدق الجامع على الفرد المشكوك في أحدهما أجلى من الآخر ، كما كان الأعمّ حاله كذلك بخلاف الصحيح ، حيث لا يمكن إحراز الصدق فيه لإمكان مدخلية المشكوك في تسميته مثلاً .

وإن قصدوا ما التزم به الشيخ الأعظم ومن سلك مسلكه من أنّ وجه لزوم قيام الجامع تحقق الإطلاق الذي يقتضى صدق العنوان على الفرد المشكوك في الأعمّ ، وعدم الصدق في الصحيح ، فهو مدفوع لما ذكره من أنه ليس مقتضى ذلك

هو التفصيل في أصل الجامع بكونه لازماً في أحد القولين كالقول بالأعمّ مثلاً، دون الصحيح لوجود الإطلاق في أحدهما دون الآخر أو القول بعكس ذلك بلزوم قيام الجامع على القول بالصحيح دون الأعمّ، حتّى يرد عليه ما ذكره قدس سره .

فتحقّق من جميع ما ذكرنا لزوم قيام جامع يشمل جميع الأفراد الصادقة عليها العنوان ، خصوصاً في الصحيح الذي يؤثّر كلّ فرد مع اختلافها في تحقّق الأثر ، ومستند القول بلزوم قيام الجامع هو قاعده الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد ، حيث أنّ مدرك هذه القاعده أمران عقليان :

أحدهما : بأنّه لا بدّ من وجود السنخيّه والربط بين العلّه والمعلول ، وبين الأثر والمؤثّر ، وإلّا لزم صحّه صدور كلّ شيء عن كلّ شيء ، وهو باطل قطعاً .

وثانيهما : أنّه من المستحيل عقلاً- أن يكون شيء واحد بما هو واحد مرتبطاً ومتسانخاً مع أمور مختلفه متباينه بما هي متباينه ، فالشمس والنار والاصطكاك جميعها عوامل توجب تحقّق الاحتراق ، وليس ذلك إلّا لأنّها مرتبطه بعضها مع بعض في جامع مشترك بينها ، وليس هو إلّا- الحراره ، فهي المؤثّره في الاحتراق ، وكذلك الحال في المقام من قيام جامع في المقام حيث يكون بين الأفراد الصحيحه من الصلاه، حيث يؤثّر في ترتيب آثار الصلاه من النهي عن الفحشاء وغيره من الآثار على الجامع الصادر ، إلّا أنّ الإشكال هو ما قد يرد عليه من إمكان اختصاص قاعده الواحد بالأمور الحقيقيه دون المركّبات الجعليه الشرعيه .

وعليه ، فلا بأس حينئذٍ بصرف الكلام في بيان الجامع لكلّ من القولين :

فأمّا الجامع على القول بالصحيح ، فقد اختلفوا في بيانه .

فقد قال صاحب «الكفايه» : (لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه

وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره ، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكلّ فيه بذاك الجامع ، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظٍ مثلاً بالناهية عن الفحشاء وهو معراج المؤمن ونحوهما . . .) .

هذا ، وقد ردّ عليه الشيخ الأنصارى قدس سره في «التقريرات» بأنّ الجامع المذكور إن فرض مركّباً فهو ممنوع ، لما قد عرفت من اختلاف حالات الصلاة من حيث الأجزاء قلّة وكثرة بحسب أحوال المكلفين ، فيوجب دخول جزء فيحال دون حال .

وإن فرضاه بسيطاً مثل مطلوبٍ أو أمراً مساوياً له ومعروفاً له مثل عنوان الصحيح أو التامّ مثلاً .

ويرد على الأوّل : بأنّه غير معقول ؛ لتأخّر المطلوب بمرتبتين عن متعلّق الأمر ، لوضوح أنّه ما لم تكن الماهية موجوده وكذلك المسمّى حتّى يتعلّق بهما الطلب ، لما وجد طلب حينئذٍ ، ومن المعلوم أنّه ما لم يوجد الطلب لم يتحقّق مطلوب ، فما كان متأخراً عن شيء بمرتبتين كيف يؤخذ فيه وفي مرتبته ، هذا أولاً .

وثانياً : يلزم أن يكون لفظ الصلاة مترادفاً مع لفظ مطلوب وصحيح وأمثال ذلك ، وهو واضح البطلان .

وثالثاً : يستلزم القول بجريان الاشتغال في الشكّ في الجزء والشرط في الأقلّ والأكثر على القول بالصحيح ، لأنّ المفروض معلومته المكلف به وانحصار الشكّ فيما عليه تحقيقه خارجاً ، وهو يقتضى الاحتياط ، مع أنّ القائلين بالصحيح في هذا الباب يقولون بالبراءة دون اشتغال .

وأجاب عنه رحمه الله : (بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفه زياده ونقيصه ، بحسب اختلاف الحالات ، متّحد معها نحو اتّحاد ، ففي

مثله يجرى البراءه ، وما لا- يجرى فيه ما يكون المأمور به أمراً خارجاً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر، نظير الشك في المحصل والمحصل كالطهاره المسببه عن الغسل والوضوء إذا شك في أجزائهما) ، انتهى كلامه .

وفيه أولاً: هناك اضطراب في كلامه ، حيث لم يبين حقيقه المأمور به في لفظ (الصلاه) فنجده يقول في صدر كلامه : (لا إشكال في وجوده وإمكان الإشاره إليه بخواصه) فيستفاد منه أن المأمور به هو المركب المشتمل على ما يحقّق النهى عن الفحشاء ومعراج المؤمن ، لكن المستفاد من ذيل كلامه : (فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاه مثلاً بالناهيه عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن) ، أن المأمور به هو نفس الناهي عن الفحشاء ، مع أنه يعدّ من الآثار العارضه على الصلاه ، فلا بدّ أن تكون الصلاه شيئاً آخر وراء ذلك ، ويكون أثرها النهى عن الفحشاء ونظائره .

وثانياً: أن المذكور يعدّ إحالة على أمر مجهول ، كما فعل ذلك في تعريف الوضع حيث قال إنّه : (نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى) ، ولم يبين ما هو المكلف به في المقام حتّى يكون جامعاً .

وثالثاً: يلزم ممّا قاله رحمه الله أن يكون معنى قوله تعالى : «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (١) أن الناهيه عن الفحشاء تنهى عن الفحشاء ، نظير القضيّه بشرط المحمول ، وبطلانه واضح .

ورابعاً: لا يستفاد من كلامه حقيقه المأمور به ، وهل هو الجامع أو ما كان مقيداً بهذه القيود ، لعدم إشارته إلى ما هو متعلق الأمر بل من خلال تصريحه بأنّه

يمكن الإشارة إليه ولا يكون هو الموضوع له ، نستفيد أنّ مراده أنّ المأمور به هو المقيد الذي لا يعدّ أثراً بناءً على دلالة القاعده الجاربه .

وخامساً : ما قيل في الجواب من أنه يستفاد من وحده الأثر كون المؤثر واحد، إنّما يكون في الواحد المجرد البسيط بناءً على دلالة القاعده الجاربه عند أهل البرهان من أنّ الواحد لا يصدر إلاّ عن الواحد ، لا في مثل الواحد الاعتباري ، حيث يمكن أن يكون متأثراً من مؤثرات متعدده لأثر واحد أو بالعكس ، لعدم استحاله ذلك فيه ؛ لأنه أمرٌ اعتباري وليس بحقيقي ، فما ذكره ليس بصحيح كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

ومنها : ما ذكره المحقق الحائري قدس سره من أنّ المجمعول هو الجامع للأفراد الصحيحه ، بمعنى أنّ كلّ واحد من تلك الحقائق المختلفه إذا أضيفت إلى فاعل خاصّ يتحقّق لها جامع بسيط ، يتحد مع هذه المركبات اتّحاد الكلّي مع أفرادها ، مثلاً قيام شخص القادر لتعظيم الوارد وإيماء شخص المريض له مشتركان في معنى واحد ، وهو إظهار عظمه الوارد بقدر الإمكان ، وهذا المعنى يتحد مع قيام القادر ، كما أنه يتحد مع إيماء المريض ، وعليه فالصلاه بحسب المفهوم ليس التكبير والقراءه والركوع والسجود وكذا وكذا ، بل هي بحسب المفهوم هو المعنى الواحد البسيط الذي يتحد مع تمام المذكورات تارة ، وعلى بعضها أخرى ، ومع ما قيّد بكيفيه خاصه تارة وبنقيضها أخرى ، وهذا المعنى وإن كان أمراً متعلّلاً بل لا محيص عن الالتزام به ، بعدما علم أنّ لتلك الحقائق المختلفه فائده واحده ، وهي النهي عن الفحشاء والمنكر ، ولا يكاد أن تؤثر الحقائق المتباينه في الشيء الواحد من دون رجوعها إلى جهه واحده ، ولكن كون هذا المعنى مفاد لفظ (الصلاه) محلّ

إشكال من وجهين :

أحدهما : أنّ الظاهر ممّا ارتكز في أذهان المتشرّعه ، هو أنّ الصلاه عباره عن نفس تلك الأجزاء المعهوده التي أولها التكبير وآخرها التسليم .

وثانيهما : هو الذي ذكره المحقّق الخراساني من لزوم الاشتغال في الشكّ في الجزء والشرط في الأقلّ والأكثر ، لمعلوميّه متعلّق التكليف حينئذٍ ، لا البراءه كما عليه القائلين بالصحيح في المورد) ، انتهى كلامه .

أقول : إذا لاحظنا كلامه وتأملنا فيه نجد أنّه قدس سره حاول إثبات جامع واحد لجميع الأفراد ، لكنّه برغم محاولته بقي شاكاً في ذلك ولم يطمئن إلى جامعه المذكور ، بل ما حقّقه قبله من المعنى المشترك لجميع الأفراد أورد عليه بإشكالين ولم يحاول الإجابة عنهما ممّا يعنى قبوله بهما ، مضافاً إلى أنّ ما حقّقه كان مشابهاً مع مختار استاذه المحقّق الخراساني في «الكفايه» ، غايه الأمر أنّه تفضّن إلى أنّ قاعده الاشتغال جاريه حتّى مع فرض كون الجامع مفهوماً منتزِعاً عن الأفراد ومتّحداً معها في الخارج ، لأنّه المأمور به أمر واحد بسيط قد تعلّق به التكليف ، فلا بدّ من تحصيله ولو بإتيان ما شكّ في وجوبه ، بخلاف ما لو اعتبرنا المأمور به أمراً مركّباً، فحينئذٍ يجوز جريان البراءه فيه ، والمفروض عدمه كما لا يخفى ، وهكذا ثبت أنّه رحمه الله أيضاً عجز عن بيان ما يعين الجامع في المقام .

ومنها : ما ذكره المحقّق الاصفهاني قدس سره في «نهايه الدرايه» فإنّه رحمه الله بعدما صرّح بأنّ الجامع إمّا أن يكون جامعاً ذاتياً مقولياً ، أو جامعاً عنوانياً اعتبارياً وفي كليهما إشكال ، قال :

(أمّا العنوانى منه كنون الناهى عن الفحشاء ونحوه ، فالوضع بإزائه وإن كان

ممكناً ، إلا أنه يلزم عدم صحّحه استعمال الصلاه فى المعنون إلا بعنايه ومجاز ، لأنّ العنوان غير المعنون ، وليس كالجامع الذاتى حتّى يتّحد مع جميع المراتب ، مع أنّ استعمال الصلاه فى الهيئه التركيبية صحيح بلا-غايه ، مع وضوح سخافه القول بوضع الصلاه للناهى عن الفحشاء .

وأما الجامع الذاتى المقولى فغير معقول فى مثل الصلاه ، لأنّها مؤلّفه وجداناً من مقولات متباينه ، كمقوله الكيف والوضع ونحوهما ، ولا تندرج تحت مقوله واحده ؛ لأنّ المقولات أجناس عاليه لا جنس فوقها ، فلا يمكن اعتبار الوحده فى المقولات المتباينه ، فلا بدّ أن يسمّى فى المركّب الاعتبارى ، فإذا لم يكن اعتبار الوحده فى أفراد مرتبه واحده كالصّحّه مثلاً ممكناً ، فعدم إمكان اعتبار الوحده بين المراتب المختلفه من الكمّ والكيف يكون بطريق أولى .

مع أنّ اتّحاد الأفراد بسيط مع المركّب ، ولو كان جميع أفراد المركّب من مقوله واحده أو غير معقول .

إلى أن قال : (والتحقيق ما ملخصه : إنّ سنخ المعانى والماهيات من حيث السعه والإطلاق، يكون عكس سنخ الوجود العينى ، الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم ، إذ سعه الماهيه يكون فى إبهامها ، وسعه الوجود يكون فى فعليتها وشدّتها ، فإن كانت الناهيه بين الماهيات الحقيقته مثل الإنسان مثلاً ، كان ضعفها وإبهامها فى عوارضها وطواريتها ، مع حفظ نفسها بذاتها حيث لا إبهام فى جنس الإنسان وفصله ، وإنّما الإبهام كان فى محو أرضه من حيث الشكل وشدّه القوى وضعفها وعوارض النفس والبدن .

وإن كانت الماهيه من الأمور المؤتلفه ، بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً ،

فمقتضى الوضع لها بحيث يعمها مع تفرقتها وتشبثها ، أن تلاحظها على نحو مبهم غايه الإبهام ، بمعرفيه بعض العناوين غير المنفك عنها ؛ نظير الخمر مثلاً- مايع مبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما ، ومن حيث اللون والطعم والريح ، ومن حيث مرتبه الإسكار ، ولذا لا يمكن معرفته إلا بالسكريه من دون ملاحظه الخصوصيات تفصيلاً معه ، وهكذا لفظ الصلاه ، مع هذا الاختلاف الشديد بين مراتبها كمّاً وكيفاً ، لا بدّ من أن يوضع سنخ عمل معرّفه النهى عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات ، بل العرف لا- ينتقلون من سماع لفظ الصلاه إلا إلى سنخ عمل خاص مبهم ، إلا من حيث كونه مطلوباً فى الأوقات الخاصه ، وهو الذى ذكرناه ولا بدّ منه فى الجامع بعد القطع بوجود الوضع ولو تعيّنًا ، انتهى حاصل كلامه .

أقول : وفى كلامه مواقع للنظر :

أولاً- : كون سنخ الماهيه والوجود من حيث السعه والإطلاق متعاكسان ليس فى محلّه ، لوضوح أنّ الإبهام فى الماهيه بما هي ماهيه غير معقول ، لو كان مراده من الماهيه ما كان من الذاتيات ، إذ الإبهام فى الذاتيات معناه الاختلاف والتخلف وهما ممنوعان فيها ، ولذلك قيل إنّ إبهام الجنس إنّما يكون فى مرحله الوجود لا فى الماهيه ، مع أنّ الجنس يعدّ ماهيه ناقصه فضلاً عن النوع الذى يعدّ ماهيه تامه ، فالإبهام فى الماهيه بحسب ذاتها غير معقول .

وثانياً : ما ذكره فى صدر التحقيق من (أنّ سنخ المعانى والماهيات من حيث السعه والإطلاق يكون سنخ الوجود العيني ، الذى حيثه ذاته حيثه طرد العدم ، إذ سعه الماهيه يكون فى إبهامها) مخالفٌ لما ذكره مثله فى ذيله للإنسان ، حيث يقول بأنّ ماهيتها حيث كانت من الماهيات الحقيقيه لا إبهام فيها ، بل الإبهام الحاصل

فيه إنَّما بلحاظ العوارض والطوارئ من جهة الشدَّة والضعف ، بخلاف حقيقتها حيث أنَّها واضحة ومعلومه من حيث الجنس والفصل .

فتقول : متى وجدت ماهية كانت حقيقتها وذاتها دون عوارضها وطوايرها مبهمه ، إلا أن يكون في مثل الفرد المرَّد ، فإنَّه أيضاً يكون الإبهام فيه بحسب الوجود الخارجى مرَّدداً بين فردين ، وإلا ليس حقيقته مبهمه واقعاً ، لأنَّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد ، ففي حال عدم تشخصه وعدم وجوده يكون مرَّدداً ومبهماً ، وهذا هو الذى أقرَّ به رحمه الله ، ولذا نجده يقول فى ذيل كلامه : (ولا دخل لما ذكرناه بالنكره فإنَّه لم يؤخذ فيه الخصوصية البديهه) .

وثالثاً : إنَّ ما اختاره من الجامع لا يخلو عن إجمال وإبهام ؛ لأنَّه لم يبيِّن فى المقام حقيقه الجامع ، وهل مراده منه الجامع العوانى منه أو الجامع المقولى الذاتى أو غيرهما ، ولم يأت بشىء يبيِّن مراده ، وما ذكره فى مورد الصلاه من معرفيتها بآثارها من النهى عن الفحشاء كونها قربان كلِّ تقى أيضاً يأتى فيها الاحتمالات من أنَّه جامع ذاتى مقولى أو جامع عوانى ، وبالتالي فما ذكره يعدُّ كراً على ما قرَّ منه ، وإن كان غيرهما فعليه البيان ولنا النظر والإمعان .

ورابعاً : أمّا عن ما مثله من الخمر ، حيث جعل فيها الإبهام من حيث أنَّها من أى مادّه أخذت ، من العنب والتمر وغيرهما فإنَّ العنوان صادق عليها .

لا- يخلو عن مسامحه ، لوضوح أنَّ عنوان الخمر بحسب ذاته ليس مبهماً، إذ لا مجال لتصوّر الإبهام فيما هو متحقّق خارجاً ، وأمّا بحسب ماهية ما يتحقّق منها الخمر ، فهى قابله للتحقّق من مواد عديده ومتنوّعه ، لكن ذلك لا يجعل الخمر مبهماً لأنَّ الحقيقه التى يتضمَّنها الخمر وهى الإسكار لا إبهام فيه ، فقد يكون

الإبهام فى منشأ الخمر لكن هذا الأمر لا يسرى إلى الإبهام فى ذاتها التى هو المقصود فى المقام .

فما ذكره فى المقام عاجزٌ عن حلّ مشكله الجامع ، بل زاد قدس سره فى الحيره والإبهام فى تعيين الجامع للأفراد ، مع اختلافها بحسب الحالات وعوارض الأيام فى متعلّق التكليف ممّا يستلزم التأمل فيما أوردنا عليه .

ومنها : ما ذكره بعض الأعظم حسب ما جاء فى تقريراته (نهايه الأفكار) فإنّه رحمه الله بعد ما أبطل ما التزم به الشيخ الأنصارى من الأصليّه والبدليّه ، وأنّ أصل الجامع لعنوان الصلاه هو المشتمل على مجموع الأجزاء والشرائط ، وأنّ ما عداها من الصلوات الأخرى تعدّ بدائل لها لا أنّها صلاه حقيقه ، ويعدّ إطلاق العنوان عليها توسعه وبالغنايه ، وبعد إبطال احتمال الاشتراك اللفظى وتعدّد الوضع بشهاده صحّه قول القائل فى حقّ المأمومين فى الجماعه، حيث يصلّى بعضهم الفريضة وبعضهم القضاء وغيرها وغيرهم ممّن يصلّى الصلاه اليوميه أو صلاه الخسوف أو العيدين أو صلاه الجنازه، حيث يطلق على مثل الجميع عنوان الصلاه دون عنايه فى البين من نحو التأويل بالمسمّى .

ثمّ بعد هذه المقدمه، قال رحمه الله : (فلا محيص من الكشف عن القدر المشترك بين تلك المختلفات فى الكميّه والكيفيه، حيث يكون المسمّى بالصلاه ، ويدور عليه مدار التسميه والصحّه ، مع أنّ هذا العنوان من العناوين المشكّكه التى تنطبق على الزائد والناقص بتمام الانطباق ، فينطبق على الفرد المشتمل على ثلاثه أجزاء ، وعلى المشتمل على الأربعة ، وعلى المشتمل لتمام الأجزاء والشرائط وهو صلاه العالم القادر المختار ، نظير مفهوم الجمع الصادق على ثلاثه وأربعة

وخمسه ، ونظير مفهوم الكلمه الصادقه على كل كلمتين فصاعداً .

ثم أضاف رحمه الله : وطريق كشف الجامع حينئذٍ يكون بأحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ .

الأول : استكشافه من جهه صدق مفهوم الصلاه على الصلاه المختلفه كمّاً وكيفاً ، وانسباق وحده المفهوم منها ، الحاكيه عن اتّحاد الحقيقه ، نظير انسباق مفهوم واحد من الوجود على كونه مشتركاً معنوياً ومّتحداً في الحقيقه ، وحيث أنّ الانسباق المزبور وصدق الصلاه على الصلوات المختلفه في قولك : (هذه الجماعه يصلّون كلّ واحد منها غير صلاه أُخرى) من دون رعايه عنايه وتأويل بالمسمّى ، يقتضى قهراً وجود جامع بين تلك المختلفات ، مع كونه من قبيل التشكيكات الصادقه على القليل والكثير ، وحينئذٍ نقول ، بعد عدم تحقّق جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الأفراد ، وعدم جامع مقولى ذاتي أيضاً ، لا لقيام الصلاه خارجاً من مقولات متعدّده كاليف والوضع والفعل والإضافه ونحوها ، فلا بدّ في تصويره من أن يجعل الجامع المزبور عبارته عن الجامع الوجودى .

وذلك بأن يؤخذ من كلّ مقوله من تلك المقولات المتعدّده جهه وجودها ، بإلغاء الحدودات الخاصّه المقومّه لخصوصيّات المقولات ، مع تحديد الوجود المزبور أيضاً ، بأن لا يخرج عن دائره أفعال الصلاه وأجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين ، ثم جعله أيضاً من التشكيكات الصادقه على الزائد والناقص ، وعلى القليل والكثير ، فيقال في مقام شرح حقيقه الصلاه بأنّها عبارته عن مرتبه خاصّه من الوجود المحدود بكونها من الدائره المزبوره ، مع اشتمالها أيضاً على الأركان ، ولولا بوصف مقوليتها ، بل بجهه وجودها السارى

فيها ، نظير تحديد مفهوم الكلمه مثلاً الملتئمه من حرفين فصاعداً ، بكونها مشتمله على الحرف أو حرفين من حروف التهجي ، وجعلها من طرف غير الأركان من الأفعال والأذكار مبهماً محضاً ، وعلى نحو اللابشرط كى يصدّق على ذى أجزاء خمسه وذى أجزاء سبعة فصاعداً ، بحيث يشار إليها فى مقام الإشاره الإجماليه بما هو معراج المؤمن ، وما هو قربان كلّ تقى ، وما هو ناهٍ عن الفحشاء ، فإنّه على هذا البيان يكون مفهوم الصلاه بعينه من قبيل مفهوم الجمع الصادق على كلّ ثلاثه وأربعة فصاعداً ، على اختلاف مراتب الجمع قلّه وكثره ، فينطبق الصلاه أيضاً على كلّ واحده من أفرادها من صلاه الكامل العالم المختار ، وصلاه المضطرّ والغريق ، ونحوها من المصاديق المختلفه كيفيه وكميه ، نحو انطباق الكلى المتواطى على أفراده ومصاديقه ، ومع ذلك أيضاً باعتبار جعلها لا بشرط من طرف غير الأركان ، فيكون من قبيل الحقائق التشكيكيه المتصوّره فى الكمّ من أجزاء مختلفه بحسب المصادق من حيث الزيادة والنقصان .

وقال أخيراً : فتلخّص أنّ حقيقه الصلاه التى رتبّ عليها غرض التكميل ، لا تكون إلّا عباره عن معنى بسيط وحدانى لا يكون بجوهر ولا- عرض ، بل مرتبه خاصّه من الوجود من المقولات الخاصّه بعد إلغاء خصوصيات الحدود ، والمقولات المحدوده بكونها من أول التكميره إلى آخر التسليم مثلاً- ، ولها جهه كليّه بالنسبه إلى الأفراد العرضيه ، ينطبق عليها بنحو التواطى ، وكليّه بالقياس إلى الأجزاء والأفراد الطوليّه ، ينطبق عليها بنحو السريان والتشكيك ، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثه والأربعة وغيرها من مراتب الجمع على اختلافها قلّه وكثره .

نعم ، فى عالم تنزّل تلك الحقيقه ومرحله تحقّقها فى الخارج ، نحتاج إلى خصوصيّات الحدود والمقولات ، نظراً إلى استحاله تحقّق تلك الحقيقه فى الخارج إلّا- محدوده بحدود خاصّه ، وفى ضمن المقولات المخصوصه من الكيف والفعل والإضافه والوضع ونحوها .

وبذلك أيضاً يُجمع بين ما ذكرنا من بساطه حقيقه الصلاه ، وبين ما ورد فى شرح الصلاه بأنّها ركوع وسجود وقراءه ونحوها ، حيث يحمل تلك النصوص على بيان المصداق الخارجى للصلاه) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه .

أقول : ويرد عليه أوّلاً : قيام التهافت بين صدر كلامه وذيله ، إذ الاستفادة من صدر كلامه من قوله : (فيقال فى مقام شرح حقيقه الصلاه بأنّها عبارته عن مرتبه خاصّه من الوجود المحدود بكونها من الدائره المزبوره ، مع اشتمالها أيضاً على الأركان بوجودها السارى) كون الصلاه مركّبه من الأركان الخمسه مثلاً ، لكن لا بخصوصيّاتها الفرديّه ، بل بحقيقه وجودها وحصصها الكليّه على نحو الكلى المتواطئ بالنسبه إلى أفرادها ، مع أنّه صرّح فى ذيل كلامه من قوله : (فتلخص أنّ حقيقه الصلاه التى رتب عليها غرض التكميل ، لا تكون إلّا عبارته عن معنى بسيط وحدانى ، لا يكون بجوهر ولا عرض ، بل مرتبه خاصّه من الوجود . . . إلى آخره) حيث يستفاد منه أنّ الصلاه أمرٌ بسيط ، وبالتالى فلزوم كونها مشتمله على الأركان ممّا لا- وجه ، وإلّا- لكان الأركان مأخوذه فى حقيقتها ، فإذا أخذت كذلك لزم أن تكون مركّبه .

وثانياً : كيف يعقل أن نفرض للصلاه وجوداً خاصياً وحقيقه واقعيّه من دون أن يكون بجوهر ولا- عرض ، لوضوح أنّ الوجود بحسب الخارج المعبر عنه

بالحصّه - كما تكرر ذكرها في كثير من الموارد - لا يكون إلا بنحو الجوهر إن كان وجوداً قائماً بنفسه ، وإلا بنحو العرض إن كان وجوده قائماً بالغير ، وبالتالي فليس لنا في الوجود الخارجى قسماً ثالثاً يسمّى بالوجود السارى والحصّه الحقيقيه .

نعم ، قد يكون بعض الأشياء من الأمور الاعتباريّه أو الانتزاعيّه ، حيث لا وجود لها إلا من خلال الاعتبار ، ولا تأصل لها في الخارج حتّى يطلق عليه الجوهر أو العرض ، والعجب منه تشبيهه بمثل الكلمه المعدوده من مقوله الكيف حيث لم يكن بخارج من أحدهما .

وثالثاً : ولو أغمضنا عمّا ذكرنا ، لنقول : إنّ الأركان المأخوذه بنحو بشرط لا إن كانت أخذت بما لها من الأقسام الخمسه ، بأن تكون الجميع معتبره في الصلاه ولو بحصّيتها ووجودها السارى ، لزم أن لا يكون عنوان الصلاه شامله لمثل الصلاه الفاقده لتلك الأقسام مثل صلاه الغرقى والمنهدم عليه ، وإن كان المراد اشتماله على الأركان بأيّ صورته اتّفقت مع قيام المناسبه بينها وبين تلك الصلاه - أى اعتبار أركان كلّ صلاه على النحو المناسب لها - فيلزم أن تكون الصلاه بحسب الأركان من جهه القلّه والكثره ، بحسب حالات المكلفين وأفرادها ، مأخوذه على نحو اللابشرط ، ولا يكون على نحو المتواطى ، لاختلاف الأفراد من حيث الأركان قلّه وكثره .

والاختلاف في اعتبار الشارع من جهه كون الأركان سهوها كعمدها في الزيادة والنقصان دون الأفعال والأذكار ، لا يوجب التفاوت في حقيقه الصلاه ، لاشتمالها لها ولغيرها ، من جهه أنّ صحّه الصلاه في أحدهما مقيدّه بلزوم الإتيان على أى حال دون الآخر ، كما يشهد لذلك حكمه بالصحّه برغم وجود الفرق

وكذلك المأخوذ في الجهل من الإتمام في موضع القصد برغم زياده الأركان فيه ، بخلاف الجهل في الأفعال والأذكار حيث حكم بالبطلان لزيادتهما جهلاً .

ورابعاً : إنَّ حقيقه الصلاه إن أخذت على نحو الحَصَّه الخارجيه والوجود الخارجى فإنَّه لا يمكن حينئذٍ فرض انطباق الكلى على أفرادهِ ، إذ الشىء الخارجى بوجوده يكون متشخصاً ، فلا يكون حينئذٍ كلياً حتَّى ينطبق على الأفراد .

وممَّا ذكرنا يظهر بطلان اعتبار وجود المقولات المختلفه بالذات مصاديق وحصصاً خارجيه للعنوان ، فإنَّ تسريه العنوان إلى تلك المصاديق ممنوعه .

وخامساً : إذا كان الوجود الخارجى هو الجامع ، فكيف يعقل أن يكون الأمر متعلقاً به ، إذ أنَّ الوجود الخارجى علَّه لسقوط الأمر وامتناله ، لا- لثبوتة وتحققه ، وبالتالي فكيف يمكن أن نجعل لوجود السارى والحَصَّه الخارجيه مسمى الصله ، فما ذكره رحمه الله عليه وأتعب نفسه الشريف فى تصحيح جامع للصلاه غير مقولى ولا- صورى ، بل جامع وجودى ، ليس بشىء ، بل خرج بظاهر كلامه عمَّا يليق بالقبول من جهه علم المعقول ، فالأولى هو الاعتماد على ما هو المتعارف عند العرف والعقلاء .

ومنها : ما عن بعض محققى عصرنا كما جاء فى تقريراته المسمى ب- «تهذيب الأصول» ، وإليك كلامه ملخصاً :

قال : (لابد قبل توضيح الجامع من تقديم مقدّمه ، وهى :

إنَّ المراد هو تصوير جامع كلى منطبق على الأفراد المختلفه كميّاً وكيفياً ، فحينئذٍ مرتبه فرض الجامع تكون متقدّمه على مرتبه الصّحّه والفساد ، لأنَّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً .

ثم ذكر أنّ توهم كونهما من الأمور الإضافية ممنوع، لقيام التضادّ بينهما ومع قيامه لا يعقل التضاييف .

إلى أن قال : إنّ بعض الشرائط دخيله في الصحه خارجاً ، غير داخل في محطّ البحث ، لأنّه يكون في مرتبه متقدّمه على الوجود الخارجى ، وما يعرضه من الصحه ومقابلها ، وعليه فلا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى ، لما علمت من أنّ الماهية التي وضعت لها لفظه الصلاه إذا وجدت في الخارج مجرّده عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له ، تتّصف لا- محاله بالفساد ، ولا يمكن اتّصافها بالصحه في هذا الحال ، فلا تكون الماهية الموضوع لها متّصفه في الخارج بالصحه دائماً ، وهذا بعينه مقاله الأعمى وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته .

وقد تقدّم أنّ النزاع ليس في وضع هذه الألفاظ لمفهومي الصحيح والأعم ، ولا للماهية المتقيده بالصحه ، بل لا يمكن الوضع لماهيته ملازمه لها لدى مفهوم الصحه ، وحققتها غير لازمين للماهية ، لأنهما من عوارض الوجود ، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهيته إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة ، لما عرفت من خروج بعض الشروط من حريم النزاع ، فلا بدّ أن يكون النزاع هكذا : هل الألفاظ موضوعه لماهيته تامه الأجزاء والشرائط الكذائيه أو ما هو ملازم لها أو لا؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ المركّبات الاعتباريه إذا اشتملت على هيئه ومادّه ، يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط لا- بمعنى لحاظه كذلك ، فإنّه ينافى اللابشرطيه ، بل بمعنى عدم اللّحاظ في مقام التسميه إلاّ للمادّه والهيئه بعرضها العريض ، وذلك كالمخترعات من الصنایع المستحدثه ، فإنّ صانعها بعد

اختراعها وتحكيم موادها المختلفه وتأليفها بهيئته خاصه ، وضع لها اسم الطياره أو السياره كذلك لا بشرط من جهه مادتها وهيئتها ، ولهذا ترى تكامل الصنعه كثيراً ما يوجب تغييراً في موادها وتبديلاً في شأن من شؤون هيئتها ، ومع ذلك يطلق عليها اسمها .

ثم قال في مقام توضيح كلامه : بأن المركبات الاعتبارية على قسمين :

قسم: يكون الملحوظ فيها كثره معينه كالعشره ، فإنها واحده في قبال العشرين والثلاثين ، بحيث تنعدم بفقدان واحد منها .

وقسم: يكون فيها قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العريضه، غير ملحوظ فيها كثره معينه في ناحيه الماده ، بحيث ما دام هيئتها وصورتها العريضه موجوده يطلق عليها اللفظ الموضوع ، وإن تقلت موادها أو تكثرت .

وإن شئت قلت : إن الهيئه قد ابتلعت هذه المواد والأجزاء وصارت مقصوده في اللحاظ . هذا حال الماده .

وأما الهيئه : فقد تلاحظ : تارة بنحو التعيين ، وأخرى بنحو اللابشرط مثل مادتها .

والحاصل : أن المركبات غير الحقيقيه قد تؤخذ موادها فانيه في هيئتها ، وكان النظر إلى الهيئات ، ومع ذلك أخذت الهيئه لا بشرط أيضاً ، وذلك مثل الدار والسياره ونحوهما التي يشار إليها بلفظ واحد إلى جامع عرضي بين أفرادها ، بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها .

وبالجملة : لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلا بعناوين عرضيه كالعباده الخاصه في الصلاه ، والمركوب الخاص ، أو المسكن الخاص في مثل البيت

والسيارة ، فإذا نزل البيت بيتٌ سواء أخذ موادّها من الحجر والطين أو من الجصّ والخزف ، وبقي على هيئته المربع أو المثلث أو غيرهما ، إذ الواضع وضع هذا اللفظ لهيئته مخصوصه تكون الماد فانيه فيها ، ومع ذلك لم تلحظ الهيئته أيضاً معيّنه من جميع الجهات .

إذا عرفت هذا فنقول : إنّه لا- منع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعه لنفس الهيئته اللابشرطيه الموجوده في الفرائض والنوافل ، قصرها وتامامها ، وما وجب على الصحيح والمريض باق منها إلاّ بعض المراتب التي لا تكون صلاةً كصلاه الغرقى .

والحاصل : أنّها وضعت لهيئته خاصّه مأخوذه على النحو اللابشرط ، فانيه فيها موادّها الخاصّه من ذكر وقرآن وركوع وسجود ، تصدق على الميسور من كلّ واحد منها ، وهيئتها صورته اتّصاليه خاصّه حافظه لمادّتها ، أخذت لا بشرط في بعض الجهات .

نعم ، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثله كالدار والسيارة ، حيث أنّه في المقام نحو تضيق في الموادّ من التكبير إلى التسليم ، إلاّ أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض ، إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء بعرضه العريض ، ولكن الغرض متوجّه إلى الهيئته الخضوعيه التي تصدق على فاقد الحمد والتشهد وغيرهما من الأجزاء مع بقاء ما يحفظ به صورتها) .

انتهى موضع الحاجه من كلامه رفع الله في درجاته ومقامه .

أقول : ويرد على كلامه إشكالات عديده :

أولاً: سبق وأن ذكرنا سابقاً بأنّ التقابل بين الصّحّة والفساد يكون على نحو تقابل العدم والملكه دون التضادّ ، وبالتالي فإنّه يبطل كثيراً ممّا ابتنى عليه ، لأنّه بنى أساس كلامه على عدم كونهما من الأمور الإضافية ، فرتبّ عليه عدداً من المباحث التي لا تخلو عن المسامحة ، وحيث اعتبر الصلاه في حالٍ محكومها بالصّحّة بالنسبه إلى حال وشخص ، وفاسده في حاله أخرى بالنسبه إلى شخص آخر ، فلا بدّ أن يفرض تارةً صحيحه وأخرى فاسده ، كما أنّ أفراد الصحيحه أيضاً حيث كانت متفاوتة ، فلا بدّ من فرض جامع يحوى جميع الأفراد، بحيث يعدّ ذلك الجامع حلقةً يتعلّق به الأمر ، وحينئذٍ يصل الدور إلى السؤال عن الجامع في مثل الصلاه وأضرابها .

وثانياً: إذا عرفت لزوم قيام جامع يتعلّق الأمر به ، فكيف يمكن مع ذلك الالتزام بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقاله الأعمى ، بل يقول بأنّ الموضوع إذا وجد في الخارج برغم تجرّده عن الشرائط يتّصف بالفساد لا محاله ، ولا مجال لتّصافه بالصّحّة في الخارج دائماً ، ومن الواضح عدم إمكان تعلّق الأمر بما هو متّصف بالفساد .

وثالثاً: اتّفق أهل المعقول بأنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه ، لاستحاله تحوّل الشىء عند وجوده وتحقّقه عمّا وقع عليه ، فحينئذٍ إذا فرض بأنّ الماهية المتحقّقه دائماً تتّصف بالفساد ، فكيف يمكن أن ينقلب ويصبح صحيحاً ، حتّى يصلح لوقوع الأمر عليه ، وإن بقي على ما هو عليه من الفساد ، فكيف للمولى أن يبعث إليه ويأمر به ويطلب من المكلف إيجاده ما هو فاسدٌ، لبطلان البعث إلى إيجاد الصلاه الفاسده خارجاً .

ورابعاً: لو سلّمنا ما ذكره من عدم تحقّق الماهيّة إلّا فاسداً ، وعدم إمكان تصوير جامع للصحيح بما له من الأفراد المختلفه كماً وكيفاً ، فما ذكره في آخر كلامه من فرض الجامع أمراً مركّباً اعتباريّاً، بأن تكون المادّة والهيئه مأخوذه على نحو اللّابشرط الشامل لجميع أفراد الصلاه من قصرها وتمامها ، وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها المتصوّره ما لا يناسب مع ما ذكره أوّلاً ، لأنّ ما اعتبره لا يخلو حاله من أن يعدّ جامعاً للصلاه الصحيحه أو الفاسده ، فإن كان الأوّل فهو مخالف لدعواه من عدم الإمكان كما ذكره ، وإن كان الثاني ، فإنّه - مضافاً إلى أنّه خارج عن فرض المسأله ، لأنّنا كنّا بصدد بيان الجامع للصحيح دون الفاسد - لا- يناسب مع ما ذكره من ترتيب عنوان الناهى عن الفحشاء أو كالعباده الخاصّه فى الصلاه كما صرّح به رحمه الله ، ومن الواضح أنّ ما لا يكون صحيحاً لا يترتّب عليه تلك الآثار المسمّاه بعناوين عرفيه .

وخامساً: أنّ هناك فارقاً بين ما اتّخذته فى معنى الصلاه من أنّ مادّتها وهيئتها تكون على نحو اللّابشرط الشامل لجميع المصاديق، وبين اعتبار التضييق من جهه التكبير والتسليم ، مع أنّ الالتزام بلزومهما أيضاً بحيث لو عجز عنهما وقام بإحضار بدلها من الإشاره - كما فى الأخرس مثلاً - لما كان كافياً غير مقبول قطعاً لأنّ صلاه الأخرس صلاه .

فإن قيل : بأنّ المراد هو الأعمّ منهما ومن بدلها، فتكون صلاه الأخرس داخله فيها .

قلنا أوّلاً : يلزم أن يكون التكبير والتسليم مأخوذين على نحو اللّابشرط فى أصل وجودهما الذاتيين كسائر الأفعال .

وثانياً : إنّه أئى فرق بين الأخذ على نحو اللأبشروطيه فيهما كذلك، حتّى يشمل البدل أيضاً ، وبين اعتبار الأجزاء فى جميع أقسامها - حتّى التكبير والتسليم - من تلك الحيشيه أيضاً لا- بشرطاً ليصدق عنوان الصلاه على صلاه الغرقى ، فلا ميزه لصلاه الغريق ليخرجها عن العنوان.

وسادساً : إنّ جعل البيت والسياره وأمثالهما من المركّبات الاعتباريه لا- يخلو عن مسامحه ، لأنّ تركيبهما يختلف عن تركيب الإنسان من الجنس والفصل هذا، فضلاً عن أنّها ليست من المركّبات الاعتباريه لوجود تأصل لأجزائها فى الخارج وانضمام بعضها مع بعض حقيقه .

نعم، لا- يصدق عليه التركيب المزجى الذى يصدق على السكنجيين المركّب من الخلل والإنكبين، حيث يختلط أجزاءها جميعاً مثلاً . اللهمّ إلا أن يراد به التشبيه فقط دون المماثله من جميع الجهات .

وبالجملة : فما ذكره من ذكر الجامع لا يصحّح ما يمكن القبول منه لمثل الصلاه مع ما عرفت من الإشكالات الوارده عليه، فلا بدّ حينئذٍ من تصوّر جامع يشمل جميع الأقسام فى مثل صلاه الغرقى والمهدوم عليه، وصلاه الميّت وغيرها .

بل قد يظهر عن المحقّق الخوئى عجزه عن تصوير جامع بين الأفراد الصحيحه حيث قال فى «المحاضرات» بما خلاصته:

(إنّ الجامع المتصوّر لا بدّ أن يكون: إمّا جامعاً ذاتياً مقولياً أو جامعاً عنوائياً.

فالأوّل غير معقول، لأنّ المؤثّر فى جهه النهى عن الفحشاء هو نفس الخصوصيات الخارجيه من الأجزاء والشرائط، لا الجامع بين الأفراد ، مع أنّه لو سلّمنا إمكان تعقله لا طريق لنا لإثباته ، لأنّ الجامع لا يخلو: إمّا أن يكون مركّباً أو بسيطاً .

والأول: غير معقول لأنَّ الصَّحَّةَ والفسادَ لَمَّا كانا مفهومين إضافيين - سواء كان من المركَّبِ العالى كصلاه المختار، أو الوسطى أو الدانى كصلاه العاجز - كان صحيحاً بالنسبه إلى شخص أو زمان أو حاله، وفساداً بالقياس إلى الآخر أو الأخرى ، فحينئذٍ لا يعقل بواسطه هذا التداخل أن يؤخذ منها جامع تركيبى، وهو أمرٌ بديهى .

والثانى: أيضاً غير معقول، لأنَّ الصلاه مؤلَّفه من مقولات متباينه ومن الأجناس العالیه - ظهر من خلال كلام المحقِّق الأصفهانى فلا نعيده إلاَّ بإشاره خفيفه إليه)، فكيف يمكن فرض جامع ذاتى مقولى لها، وإلاَّ لما كانت أجناساً عالیه.

إلى أن قال : ولو سلّمنا إمكانه لا بدّ أن يكون الجامع أمراً عرفياً، وما ذكر فى الجامع لا يكون عرفياً حتّى يكون مورداً للخطاب، إذ هو متعلّق على المفاهيم العرفيه، لأنَّ كثيراً من الناس لا يفهمون من الصلاه تأثيرها فى النهى عن الفحشاء، فضلاً العلم بكشفها عن جامع مقولى ، هذا فى القسم الأوّل .

وأما الجامع العوانى: فهو ممكنٌ إلاَّ أنَّ لفظ الصلاه لم يوضع له، وإلاَّ لزم الترادف بينها وبين عنوانها كناهى الفحشاء مثلاً، وهو باطل، وأما بلحاظ معنونه فإنّه يلزم أن تكون وضع لفظ (الصلاه) من قسم الوضع العام والموضوع له الخاصّ ، مع أنّه كالمشترك اللفظى وهو باطل ، لوضوح أنّ انطباق الصلاه على جميع أفرادها يكون على نسق واحد، فيكون كالوضع والموضوع له فيها العام لا الخاصّ .

ثمّ قال فى الجواب عن المحقِّق الأصفهانى بعد إبطال تصوير الجامع بكلا قسميه كما عرفت : إنّ الكلام فى هذه المسأله فى تعيين المسمّى للصلاه الذى هو

متعلق للأمر الشرعى ، ومن الظاهر أنّ الجامع المزبور لا يكون متعلقاً للأمر الشرعى ، بل المتعلق له هو نفس الأجزاء المتقيده بقيود خاصه، فإنها هي التي واجده للملاك الداعى للأمر بها ، ومن هنا كان المتبادر عرفاً من لفظ الصلاه هذه الأجزاء المتقيده بتلك الشرائط لا ذلك الجامع) ، انتهى ملخص كلامه .

ويرد على كلامه أولاً : بأنّ الجامع ممّا لا بدّ منه كما عرفت وجهه عند ذكر كلام المحقق الأنصارى قدس سره ، من جهة إمكان وجود الإطلاق وعدمه حيث لا بدّ من الرجوع فى الموارد المشكوكه على اختلاف القولين .

ثانياً : وأيضاً نحتاج للجامع باعتبار أنّ الأمر يتعلّق به دون الأجزاء الخارجيه، لوضوح أنّ الأجزاء عند وجودها فى الخارج مع تماميه شرائطها يوجب سقوط الأمر وامثاله، وأمّا متعلقه فإنّه يستحيل تعلّق الأمر به لأنه محال، فلا بدّ من وجود مفهوم كلى متعلق للأمر قابل لانطباقه على الأفراد على نحو انطباق الكلى على أفراده .

والعجب منه أنّه ردّ على من توهم كون الوضع فيه عامياً دون الموضوع له، بأنّه يكون يعدّ من باب الانطباق على الأفراد كانطباق الكلى على أفراده على نسق واحد ، وبرغم ذلك أنكر فى المقام فى آخر كلامه كونه متعلقاً للأمر، فلعلّه قصد بذلك أنّه الوضع المسمّى للأفراد دون الكلى المأمور به، فلازم ذلك تطبيقه للجامع الأعمى حينئذٍ كما عليه المحقق الخمينى، وقد عرفت الإشكال فيه .

وثالثاً : إنّ انحصار الجامع بين مقبولى وعنوانى بالمعنى الذى ذكره، والإشكال فى كلّ منهما ليس على ما هو عليه، إذ ستعرف إن شاء الله من وجود جامع بين الأفراد الصحيحه وتكون العناوين المعروفه مثل النهى عن الفحشاء

والمنكر وكونها معراجاً للمؤمن داخلاً في آثار الصلاة وبركاتها كما وردت الإشارة إليهما في القرآن .

والعجب منه دعوى عدم فهم العرف لذلك من لفظه الصلاة ، لأنه من الواضح أنه ليس المراد من العرف عامه الناس، بل أهل الدّين وعلماء الشريعة العارفين بالآيات والأحكام والتفاسير والأوامر الشرعيّة ، الذين كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخاطبهم بمثل تلك الآيات.

نعم لم تكن الألفاظ موضوعه لتلك العناوين، لما ذكرنا في محلّه من الإشكالات العديده التي يستلزم القول بها .

إذا عرفت عدم تماميته ما ذكره المحقّقون في بيان وجود الجامع للأفراد الصحيحه وعدمه، فلا بأس حينئذٍ بصرف الكلام إلى ما نلتزم به في المقام، ونرجو من الله رجاءاً واثقاً أن يهدينا إلى سواء السبيل ، وأن يأخذ بأيدينا ويرشدنا إلى طريق الحق والصواب ، إذ روى : «أنّ العلم نورٌ يقذفه الله في قلب من يشاء» ، فنقول ومن الله الاستعانه :

أنّه بعدما ثبت من لزوم وجود الجامع وأن ترتيب الآثار عليه يعدّ من البديهيّات كما عليه المحقّقون من الأصوليين ، فلا يخلو هذا الجامع من أن يكون إمّا ذاتياً أو عرضياً .

أمّا الأوّل منهما فغير معقول، لأنّ الصلاة ليست من الحقائق الخارجيه والمركبات الواقعيّه ، بل هي عنوان اعتباري متّرع عن عدّه أمور متباينه، كلّ واحد منها كان من نوع خاصّ ومقوله مخصوصه، وليس صدق عنوان الصلاة على هذه الأمور صدقاً ذاتياً بحيث تكون هذه الماهيّات المختلفه متّحده من ذاتاً في

عنوان الصلّاتيه ثمّ تختلف أجزائها وشرائطها باختلاف حالات المكلّفين من الحضر والسفر، والصحّه والسقم، والاختيار والاضطرار، ونحو ذلك، فإذا لم يمكن تصوير الجامع بين الأجزاء في مرتبه واحده، يكون عدم إمكانه في المراتب المتفاوته بطريق أولى .

وأما الجامع العرضي، فتصويره معقول، فلا يبعد أن يكون الجامع عبارته عن نحو توجّه خاصّ وتخشع مخصوص من العبد لساحه مولاه بواسطه هذا النوع من العباده المأخوذ فيها الأجزاء على نحو اللابشرط في جميع موارد، على حسب كيفيه خاصّه في كلّ مورد بحسبه، بحيث يتحقّق هذا التوجّه الخاصّ بإيجاد أوّل جزء منها في كلّ موضع بحسب ذلك الموضع من القيام أو القعود أو الاضطجاع أو الإيماء بما يناسبه ويبقى هذا الحال إلى نهايه الصلاه، فيكون هذا التوجّه بمنزله الصوره لتلك الأجزاء المتناسبه بحسب الذات، المتفاوته كمّاً وكيفاً، وبحسب المراتب.

وبالجملة: ليست الصلاه عبارته عن نفس الأقوال والأفعال المتباينه بحسب الوجود، حتّى لا يكون لها حقيقه ثابتة باقيه إلى آخر الصلاه ومحفوظه في جميع المراتب حتّى تكون نتيجه عدم صدق الاشتغال بالصلاه حال السكونات والسكونات المتخلّله، بل هي عبارته عن توجّه خاصّ يحصل للعبد ويتحقّق بالشروع فيها ويبقى بقاء الأجزاء والشرائط، ويكون هذا المعنى كالكلي المشكّك الذي له مراتب متعدّده متفاوتة تنزع في كلّ مرتبه عمّا اعتبر جزءاً لها، ويكون وجود هذه الصوره بعين وجود الأجزاء في الخارج، لا أن تكون الأجزاء لها محصّيه له حتّى يكون الشكّ في الزيادة والنقيصه فيها شكّاً في المكلّف به الموجب للاشتغال ، بل يعدّ في الحقيقه شكّاً في التكليف بالنسبه إلى ذلك المشكوك،

والمرجع حينئذ البراءة كما عليه المشهور القائلون بالوضع للصحيح ، فيكون وزان هذا الأمر الاعتبارى حينئذ وزان الإنسان ونحوه من الموجودات الخارجيه، حيث تكون طبيعته محفوظة في جميع مراتب أفراده المتفاوتة بالنقص والكمال، والصغر والكبر، وتحول الحالات ما دام الصورة الإنسانيه محفوظة في جميع ذلك، كما لا- يكون تعلق الأمر إلا- هو الجامع العرضى لا ما هو الموجود فى الخارج يستلزم أمراً محالاً .

إذا عرفت إمكان مثل هذا التصوير فى الصلاه بأقسامها وأفرادها بعرضها العريض، ثبت شموله لمثل صلاه الغريق والمهدوم عليه وصلاه الجنازه خلافاً لما التزم به البعض من إنكار كونها من الصلاه، برغم أنّ الموجود فى الأخبار والآثار إطلاق الصلاه عليها مثل غيرها .

ودعوى شموله لها بالعنايه والمجاز دون غيرها مع تساويها فى الإطلاقات والاستعمالات تكون دعوى بلا بيان وقولاً بلا برهان ، كما لا يخفى .

كما يمكن تصوير هذا الجامع فى سائر العبادات كالصوم والحج أيضاً ، بل وهكذا فى المعاملات لو قلنا بوضعها للصحيح .

وبما ذكرنا يندفع جميع ما ذكر من الإشكالات ، ولا- يلزم محذور أصلاً، ويوافقنا بل قد سبقنا فى ذلك أستاذنا المحقق البروجردى، رضوان الله تعالى عليه، وجعل الجنة منزله ومأواه، وحشرنا معه بجوار الرسول والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، آمين يارب العالمين .

هذا كله فى تصوير الجامع على القول بالصحيح بتفصيله .

وأما تصوير الجامع على القول بالأعم: فقد اختلفت كلمات الأصوليين فى

إمكانه وقوعاً بعد فرض إمكانه ذاتاً، مع أنّ المستفاد من كلمات بعض الأعلام كالمحقق الخراساني قدس سره والمحقق النائيني الإشكال في الثاني أيضاً لأنهما يقولان إنّ تصوير الجامع على الأعمّ يعدّ أشكل، كما وقع الخلاف بينهم فيما هو الجامع أيضاً، فلا بأس بالإشارة إليه، واختيار ما هو الحقّ عندنا، فنقول :

قال المحقق القمي قدس سره : - واختاره المحقق الخوئي في «المحاضرات» - إنّ الجامع عبارته عن أركان الصلاة الدخيلة في تسميتها، على نحو يكون الزائد عليها داخلاً في المأمور به لا في المسمّى ، كما أنّ النقصان عن مثل ذلك مضرّ بالتسميه.

وأضاف صاحب «المحاضرات» بكون هذا المعنى مستفاداً من الأخبار، وأتعب نفسه فيه بنقل الأخبار الدالّة على أنّ تكبيره الإحرام والرکوع والسجود والطهاره داخله في صدق الصلاة بالتسميه .

ثمّ أضاف في آخر كلامه: (كون الموالاة والترتيب أيضاً داخلاً في المسمّى، لأنّه جعل الصلاة من المركّبات الاعتباريه، فلا مانع من جعل جمله أجزائها على سبيل التعادل مأخوذاً في المسمّى، ولو استلزم دخول بعض فيه في حال، دون حال وخروجه في آخر ، لأنّ المحذور في ذلك إنّما يكون في المركّبات والماهيات الحقيقيه، لا في مثل الاعتباريه، فمثّل بمثل المدار حيث يكون بعض مرافقه مثل البئر والسرّاداب والحوض داخلاً إن كانت المدار مشتمله لها، وخارجاً في غيره ، بل وهكذا يكون في غيرها من المركّبات الاعتباريه التي لم تلحظ فيها من جانب الكثرة حدّاً خاصيّاً، بخلاف القلّه حيث لوحظ فيها حدّاً مخصوصاً كما لا يخفى)(١) ، انتهى محصّل كلامه .

وفيه أولاً: إن أُريد من الأركان جميع الخمسة، فلا إشكال في أنه ربما هو أقل من ذلك، ويصدق عليه الصلاه عرفاً ولو فاسداً، كما لو فرض من أتى بالصلاه مع تمام أركانها إلا- أنه نسي التكبير بزعم أنه قد أتى بها، فيصدق عليها الاسم وإن لم تكن مصداقاً للمأمور به .

وإن أُريد بعضها، فإنه مضافاً إلى أنه لو أخذ مقدار معين منها مثلاً اثنان أو ثلاثة فيسئل عن وجه التعيين بذلك، لإمكان دعوى الأقل من ذلك أو أكثر، مضافاً إلى عدم ثبوت وجه معين للتعين في الخارج بأنه هو الركوع والسجود مثلاً أو الركوع والقيام المتصل به، أو هو مع التيه، إن أُريد التعيين بخصوصه، وعدم تعين ما هو المتعلق للثنتين أو الثلاثة، لو أخذ على نحو التبادل لا على التعيين من إتيان نفسها أو بدلها، حيث لا دليل لنا لإثبات ذلك في صدق التسميه.

ولو سلّمنا إمكان ثبوته واقعاً، وما يشاهد في لسان بعض الأخبار من إطلاق صدق الصلاه في بعض، أو عدمه في آخر يمكن أن يكون المقصود هو المأمور به منها لا المسمّى، ولذلك يصحّ أن يُقال: (إنه يعيد صلاته) حيث قد أطلق الإمام عليه السلام لفظ الصلاه لما أتى بها فاقداً لبعض الأركان .

ودعوى: أنه يكون بالمجاز مساويه مع دعوى احتمال كونه بالحقيقه في التسميه كما التزم به القائل بالأعم، بل هو أولى عمّن يقول بأن الأصل في الاستعمال الحقيقه .

وثانياً: إنّ ما ذهب إليه المحقق الخوئي مع ملاحظه ذيل كلامه يوجب صدق ما ادّعيناه، وكونه خلاف ما اختاره المحقق القمي قدس سره لأنه قد أضاف إلى الأركان الموالاة والترتيب مع عدم كونهما من الأركان، فليس هذا إلا لما ذكرنا بأن

صدق الصلاة تسميةً لا- يدور مدار الأركان فقط ، إذ ربّما يوجب الإخلال بالموالات من الفصل الطويل بين الأجزاء إخلالاً بالمسمى ولو أتى بجميع الأركان أيضاً كما لا يخفى .

وثالثاً: من لزوم كون إطلاق الصلاة للمجموع من باب المجاز، من جهة استعمال اللفظ الموضوع للجزء على الكل فهذا الإشكال باق في محله .

أقول: ومن هنا ظهر فساد قول من ذهب إلى أنّ الجامع عبارته عن معظم الأجزاء، كما نسبه الشيخ الأعظم قدس سره في تقريراته إلى المشهور، وقبله المحقق الخوئي أيضاً بحسب ما يستظهر من كلامه في محاضراته(١)، لورود ما ذكرناه من الإشكالات فيه أحسن وأبين من سابقه، للاختلاف الفاحش بين الأفراد بالنظر إلى الحالات الواردة للمكلفين، وعدم تشخيص تلك الأجزاء بمعظمها .

كما يظهر فساد تشبيه ما نحن فيه بالمقادير، بكون وزانه كوزان المقادير والأوزان من صحّح إطلاقها على القليل والكثير من وزن الأصل ومقداره ، فهكذا الأمر في المقام .

لوضوح أنّ صحّح الإطلاق في تلك الموارد إنّما تكون من باب المسامحة عرفاً، لا إطلاق الحقيقي أوّلاً .

وثانياً: لا يعملون بهذه المسامحة في كلّ الأشياء ، بل يفزّقون في مثل الذهب والفضّة والمجوهرات، ويراعون الدقّة حتّى بأقلّ من مثقال بخلاف في مثل التبن حيث يتسامحون فيه كثيراً، لعدم قيمته العرفيّة كسائر الأشياء ، كما لا يخفى .

قال الشيخ الأعظم: عند توجيه التصوير الجامع في تقريراته، وتبعه صاحب «الكفايه» بأن يكون اللفظ موضوعاً للفرد الكامل الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، ثم بعد تنزيل فاقد بعض الأجزاء والشرائط منزله الواجد ادعاءً - كما ذهب إليه السكاكي في المجاز العقلي - استعمل اللفظ في الفاقد، أو صار الفاقد حقيقةً بالاستعمال والتعيين بدفعه أو دفعات، فيكون استعمال لفظ الصلاه في الفاقد حينئذٍ حقيقياً لا بالمسامحه والعنايه، هذا .

وفيه أولاً: إن هذه الدعوى إنما تصح في المركبات الخارجيه التي تتحقق لها فرداً كاملاً صحيحاً فيطلق في الأقل منها بالمسامحه كما في المعاجين، إذ قد يكون استعمالها في فاقد بعض الأجزاء منها على نحو الحقيقه بالاعتبار الذي ذكر، وهذا بخلاف مثل الصلاه التي لها أفراد متفاوتة في الصحه بحسب اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والضروره والاختيار، بل اختلاف نوع أفراد الصلاه من الآيات والجنائز والغرقى وغيرها، بل قد يطلق على ما هو مشتمل على إحياء واحد وإشاره فارده فقط فكيف يصح ذلك؟

وثانياً: مضافاً إلى أن المسامحه في مثل المركبات والمعاجين أيضاً يكون على حد معين من الفاقد، لا بمثل هذه المقادير، مثلاً لو كان المعجون مركباً من عشره أجزاء يتسامحون في فقدان جزء أو جزئين منها، لا ما يكون الموجود منها جزءاً أو جزئين فقط، كما لا يخفى، فتتنظير المقام به لا يخلو عن وهن .

والذي يمكن أن يُقال في تصوير الجامع: كما يستظهر من كلام بعض الأعلام مثل المحقق الحائري والعراقي في الجمله، هو أن لفظ الصلاه قد وضع على عمل كان مواده لا بشرط من حيث الأجزاء، وإن كان له صورته معينه نوعيه

بحسب مصداق من مصاديقه من الأقسام، بحيث كانت الأجزاء مؤثرة فعلياً لو انضمت إليها ما اعتبره الشارع من الأجزاء والشرائط فعلاً، فيتحقق منه الصّحّه، ويؤثر في حصول الآثار والبركات، ومؤثراً اقتضائياً وشأئياً لو لم ينضم إليها ما هو المعبر فيه فيطلق عليه الفساد ويقال إنه فاسد، وهذا العنوان يصدق على ما كان مشتملاً لجميع الأجزاء أو بعضها، بما لا يضرّ بصدقته وتسميته عرفاً .

فعلية يكون إطلاق لفظ الصلاه لكل من الصحيح من أفرادها المتفاوتة والفاسد منها كذلك، إطلاقاً حقيقياً على القول بالأعم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، كما لا فرق فيه في العبادات بين الصلاه وغيرها، فحينئذ يكون إطلاق الصلاه على الفرد الصحيح من الغرقى كإطلاقها على الفرد الصحيح الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، كما هو الحال في طرف فسادهما أيضاً كذلك، ولعلّ هذا التوجيه يعدّ أحسن الوجوه من كلمات القوم .

فحينئذ لا يبعد أن يكون تشبيه بعضهم للمقام بمثل الاعداد في عدم تغييره باختلاف حالات الشخص، ونقصان بعض الأجزاء منه، وصحّه إطلاقه ما دام وجوده الحقيقي موجوداً خارجاً، خالياً عن قرب تقريباً للأذهان بالمثل، لا أن يكون مثله حقيقه، لوضوح أنّه يكون متشخصاً خارجاً حقيقه، دون الصلاه ونظائرها حيث تعدّ من المركبات الجعليه الشرعيه، كما لا يخفى .

هذا كلّه فيما يمكن ذكره في بيان تصوير الجامع بين الأقوال على كلا القولين من الصحيح والأعم .

الأمر الخامس : من الأمور التي لا بدّ من تقديمها هو بيان ثمره القولين ، فقد

ذكر لذلك ثمرات ثلاث :

الأولى : هو إجمال الخطاب على القول بالصحیح، فلا يجوز الرجوع إليه عند الشك في جزئیه شیء للصلاه أو شرطیته لها، كما لو شك في أن السوره هل هي معتبره وواجبه، فلا يجوز حينئذ الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو (صلّوا الصلاه اليومیه) لرفع وجوبها على القول بالصحیح، لأنّ ترك الشكوك موجب للشك في صدق أصل الصلاه الصحیحه، لإمكان دخالتها في تسميتها حقيقه لصحتها .

هذا بخلاف القول بالأعم، حيث يصح فيه الرجوع إلى إطلاق الخطاب في رفع وجوبها للقطع، بعدم دخالتها في تسميتها، فإن كانت دخيله كان في صدق المأمور به عليها فيرجع فيه إلى الأصول العملیه أيضاً، فالتمسك بالإطلاق لرفع وجوبها صحیح من دون حاجه للرجوع إلى الأصول العملیه .

هذا غايه ما يمكن أن يقال في تقريبها.

وفيه : أنه غير صحیح في بعض الموارد، لوضوح أنّ التمسك بالإطلاق في الشبهه المفهومیه لنفس المقام أو المصادقيه له غير جائز، حتّى على القول بالأعم ، مثلاً لو قيل : (أكرم عالماً) ، وشك في وجوب إكرام زيد من جهه الشك في كونه عالماً أو لا؛ للشك في أصل معنى العالم، بأنّه هل يُطلق على من علم الصنعه مثلاً أم لا ، وهكذا لو شك في حصول العلم له أصلاً فإنه لا يجوز حينئذ الرجوع إلى الأصل اللفظي والإطلاق ولو على الأعم، لكونه راجعاً إلى الشك في التسميه ، ولهذا يقال التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه له غير جائز، وهو أمرٌ معروف على ألسنه أهل الفن.

كما أنه يجوز الرجوع إلى العام والإطلاق حتى على القول بالصحيح، فيما إذا كان المتكلم في صدد بيان ما هو المعتبر في الماهية من الصلاة مثلاً، فمع ذلك شك في وجوب شيء ولم يذكره المولى في مقام بيان الأجزاء والشرائط لتلك الماهية، فلا إشكال حينئذ في جواز الرجوع إلى ذلك العام في رفع الوجوب عن الجزء المشكوك، نظير ما ورد في بيان حقيقة الصلاة في روايه حماد بن عيسى (١)، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه لإثبات عدم وجوب الاستعاذه مثلاً، ويسمى هذا بالإطلاق المقامى، وهذا ممّا لا كلام فيه في جواز الرجوع .

كما لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الإطلاق اللفظي، فيما إذا أحرز أو شك في أنّ المولى كان في صدد بيان أمر آخر غير ما هو المعتبر في الماهية أم لا، مثلاً. كان في مقام بيان أصل التشريع لذلك العمل، كما هو المتعارف في مثل قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) أو «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣) وأمثال ذلك، لا في صدد بيان ما هو الواجب في الصلاة شرطاً أو شرطاً حتى يؤخذ بإطلاقه، بلا فرق في ذلك أيضاً بين الذهاب إلى الصحيح أو الأعم .

هذا ما ذكره صاحب «الكفايه» قدس سره من لزوم كون الدليل وارداً مورد البيان وإلا أصبح الدليل مجملاً أو مهملاً .

قيل: في بيان وجه الفرق بين القولين في الرجوع إلى الإطلاق وعدمه، هو ما إذا كان المولى في مقام بيان ما هو المعتبر في الشيء لا في حقيقته وماهيته

١- وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، ح ١.

٢- سورة البقره: الآية ١٨٣ .

٣- سورة آل عمران: الآية ٩٧ .

وتسميته ، بل ممّا هو خارج عن ماهيته، وداخل في الأمور به من القيود والخصوصيات ، فحينئذٍ لو شكّ في وجوب سوره مثلاً في الصلاة وعدمه ، ففي هذا المورد يجوز الرجوع إلى الإطلاق على القول بالأعمّ، لصدق ماهية الصلاة وحقيقتها على فاقد السوره أيضاً، بخلاف القول بالصحيح ، لاحتمال عدم صدق الصلاة صحيحه مع عدم السوره، فلا يصدق الماهية حينئذٍ كما لا يخفى .

هذا كما في «عنايه الأصول»(١).

أقول: لكن الإنصاف عدم تمامية هذا الفرق المذكور أيضاً مطلقاً؛ لأنه حينئذٍ لا يخلو عن أن يكون الإطلاق في مقام بيان ما هو الدخيل في الماهية، فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الإطلاق، للشكّ في أصل الماهية، مع عدم إتيان المشكوك ، غايه الأمر تكون الماهية على الصحيح هو الصحيح منها وعلى الأعمّ هو الأعمّ منها .

وإن لم يكن الإطلاق والدليل وارداً إلاّ بصدد بيان ما هو الدخيل في الأمور، فيجوز الرجوع إلى الإطلاق على الأعمّ لصدق الماهية عليه حينئذٍ، بخلاف القول بالصحيح، لأنه على مبناه يرجع الإطلاق في الجزء المشكوك إلى الشكّ في جزء الماهية، لأنه يساوي عنده ما هو الأمور به مع الماهية الصحيحه ، إلاّ أنه أيضاً يرجع إلى الإطلاق فيما إذا علم كون المتكلم بصدد بيان ما هو المعبر في حقيقه الصلاة، ولم يتبه إلى ذلك المشكوك، حيث يقال له الإطلاق المقامي دون اللفظي الذي هو المقصود في بيان وجه الفرق بين القولين .

ومن هنا يظهر فساد كلام المحقق العراقي من إنكار أصل الثمره باعتبار

عدم تحقّقها خارجاً، لأنّ جواز الرجوع إلى الإطلاقات فرع كون مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (١) بصدد بيان ما هو المعتبر فيهما، مع أنّهما ليستا كذلك، بل كان في صدّد بيان أصل التشريع، فالأعمى أيضاً لا يجوز له الرجوع إلى المطلقات .

وجه الفساد: أنّ وجود الإطلاقات في مقام بيان ما هو المعتبر في الواجب ممّا لا ينكر، وإلّا لكان جميع بحوث الفقهاء في التمسك بالإطلاقات في موارد الشكوك لاغية، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما يشاهد كثيراً منها في باب المعاملات من التمسك ب- «أَحَلَّ اللَّهُ الْمُبَيْعَ» (٢) و«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) وأمثال ذلك .

أقول: ثبت من جميع ما ذكرنا صحّح قول الشيخ الأعظم قدس سره من جعل هذه الثمره ثمره للقولين في بعض الموارد، أي في مقام الإطلاقات اللفظية دون الإطلاقات المقاميّة، إذ فيها يجوز الرجوع إلى الإطلاق على كلا القولين .

الثمره الثانيه: بأنّ مقتضى القول بالصحيح هو الرجوع إلى الاشتغال في الشكّ في جزئيه شيء أو شرطيته؛ لأنّ الشكّ فيهما موجب للشكّ في أصل التسميه والحقيقه، وكان المطلوب والمأمور به شيئاً معلوماً والخارج يحصّله، فالقاعده حينئذٍ تقتضى الاشتغال، هذا بخلاف القول بالأعمّ حيث يكون المرجع في تلك الموارد إلى البراءه، لأنّ مرجع الشكّ في الجزئيه والشرطيه يكون شكّاً في التكليف فيرجع إلى البراءه، هذا .

١- سورة البقره : الآية ٤٣ .

٢- سورة البقره : الآية ٢٧٥ .

٣- سورة المائده : الآية ١ .

وفيه: قد عرفت ممّا إمكان القول بتصوير الجامع على الصحيح، مع كون الأصل في المشكوكات هو البراءة أيضاً، لما قد عرفت من كون الجامع عرضياً كلياً منطبقاً على الخارج، ومُتحدداً مع الأفراد؛ ففي الحقيقة يكون المركب الخارجى والمؤلف الاعتبارى الجعلى متعلقاً للتكليف باعتبار اتّحاده مع ذلك الجامع، فليس الجامع شيئاً مستقلاً خارجاً عن الأفراد حتّى يكون الشكّ فى الجزء دون الشرط من قبيل الشكّ فى المحصّل والمحصّل ، ليكون المرجع حينئذٍ الاشتغال .

ولعلّه لما ذكرناه ذهب المشهور إلى البراءة فى الشكّ فى الأجزاء والشرائط مع ذهابهم إلى كون ألفاظ العبادات موضوعاً للصحيح ولا يكون ما ذهبوا خلافه إن جوّزنا جريان البراءة فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين .

ومن هنا يظهر عدم تماميته ما يشاهد عن بعض من التفصيل فى الصحيح بين كون الصحيح شخصياً فيكون المرجع هو الاشتغال وكونه نوعياً فالمرجع هو البراءة ببيان أنّ فقدان بعض الأجزاء عند الشكّ يوجب الشكّ فى إمكان قيام البدل وهو الفاقد مكان الواجد ، فالأصل العدم فلازمه الاحتياط والاشتغال ، هذا بخلاف الصحيح النوعى حيث أنّه يمكن شموله للفاقد أيضاً فيجوز الرجوع إلى البراءة لدى الشكّ فى الجزء والشرط لعدم كون الفاقد خارجاً عن الصحيح لكون المراد من الصحه هو النوع الشامل لنفسه وبدله ، هذا .

وأما وجه عدم تماميته لأنّ منشأ الشكّ فى كفايه البدل مكان الأصل وعدم الكفايه يكون مسبباً عن الشكّ فى جزئيه المشكوك أو شرطيته ، فإن قلنا جريان البراءة فيه فيلزم كون الفاقد بدلاً عن الواقع لو كان فى الواقع جزءاً أو شرطاً ، وإن

لم يجز فمعناه عدم كفايه ذلك عنه ، فلا بدّ من حلّ المسأله فى أصل جريان البراءه فى المشكوك وعدمه بما ذكرناه من الوجه .
 فثبت ممّا قلناه إنّ هذه الثمره التى قد ذكرها المحقّق القمى للفارق بين القولين ممّا لا وجه لها ، بل لا يجوز الرجوع إلّا إلى البراءه سواء قلنا بالصحيح أو الأعمّ إن جرينا البراءه فى الأقلّ والأكثر الارتباطيين وإلّا لا يجرى على كلا القولين أيضاً ، وهو العالم .

ثالثها : ما هو المذكور فى الكفايه عن قول بأنّ الثمره تظهر فى كون الوفاء بالنذر حاصلًا لمن نذر إعطاء درهم بمن صلّى وأعطاه به مع علمه بفساد صلاته على القول بالأعمّ، لعدم الإخلال بالتسميه حينئذٍ ، بل أخلّ بما هو المعترف فى المأمور به ، وهذا بخلاف القول بالصحيح حيث لا تحصل البراءه عن النذر فى المفروض لإخلاله بالتسميه ، هذا .

لكنه مخدوش أوّلاً : بأنّ صدق الوفاء بالنذر وعدمه يدور مدار مطابقه المأتى به لما هو متعلّق للنذر حتّى يصدق عليه الوفاء ، لوضوح أنّ النذر إن كان متعلّقه هو المسمّى بالصلاه من دون لحاظ عنوان صحته، فيتحقّق الوفاء بذلك، لحصول متعلّقه، وإن كان المقصود الصلاه التى كانت منشأً للأثر ومحكوم به بالصحه - كما هو المتعارف والمتبادر إليه لدى الإطلاق - فلا تحصل البراءه بها على القول بالأعمّ، لا- لعدم صدق الصلاه تسميهً ، بل لعدم كونها حال فسادها متعلّقه للوفاء حتّى تكون مصداقاً للامتثال، فجعل مثل ذلك ثمره بين القولين لا تخلو عن المناقشه .

وثانياً : بأنّ الثمره لا بدّ أن تكون من المسائل الأصوليه، بأن تكون نتيجه المسأله واقعه فى طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفرعيه، لا مثل المثال ، لأنّ

تطبيق كبرى الوفاء بالنذر الواقع في لسان الشارع بقوله: (فِ بنذرك) على ما يصحّ الانطباق عليه في صورهِ دون صورهِ أُخرى يعدّ من المسائل الفرعيّة الإلهيّة دون المسائل الأصوليّة .

فثبت ممّا قلنا عدم صحّهِ جعل هذه الثمره وسابقها ثمره بين القولين ، فالأصل في الثمره الأولى منها ، كما لا يخفى .

إذا عرفت الأمور الخمسه المتقدّمه على أصل الاستدلال في مقام إثبات أحد القولين من الصحيح أو الأعمّ ، فنقول :

أدله القائلين بالصحيح

قد استدلّ على الصحيح بوجوه كثيره :

منها : التبادر ، وهو كون الصحيح هو المنسب إلى الذهن لدى الإطلاق ، ووجهه واضح .

وفيه: إن أريد من التبادر هو التبادر من حاق اللفظ من دون معونه القرائن الخارجيّة من المقاليته والمقاميّة، ولو من جهه أنّ غرض المسلم حيث كان ترتيب الآثار على العمل، وهو لا يتحقّق إلا بالصحيح، بل ولو من جهه أنّ المسلم لا يقدم في العبادت بأمر فاسد ، فهذا مسلّم العدم بلا إشكال عندنا؛ لأنّه لا يفيد لإثبات المدعى والمطلوب بكون اللفظ موضوعاً للصحيح فقط ، كما هو المعبر في التبادر، إلا أن يثبت كون التبادر من حاق لفظه، وهذا ما لم يثبت.

وإن أريد من التبادر الأعمّ، أي ولو كان بمعونه القرائن، فهو صحيح إلاّ- أنّه لا- يفيد إثبات كون عناوين العبادات موضوعه للصحيح كما هو المنظور فيما نحن فيه .

كما أنه لو سلمنا التبادر فيبقى الإشكال على مبنى المحقق صاحب «الكفاية» من جعل الجامع عبارته عن ما هو المؤثر في النهي عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ، حيث أورد على نفسه بناءً على التبادر، بأنه قد عرفت الإجمال في ذلك الجامع ، ولا مجال للرجوع إليه عند الشك وأنه غير مبين .

ثم أجاب عنه : بأنه مبين من غير وجه كونه الناهي عن الفحشاء وغيره من الآثار ليس إلا- ما يكون من انسباق ذلك المعنى الصحيح من حاق اللفظ، ومن المعلوم أنه لا يكون إلا لنفس الجامع .

فحينئذ نقول : لا يخلو الأمر من اختيار أحد الشقين :

إما أن يكون نفس الجامع مبيّناً ومعلومًا ولا إجمال فيه ، فلا بدّ من القول حينئذٍ بجواز الرجوع إلى إطلاقه في الشك في الأجزاء أو الشرائط.

أو لا يكون معلومًا وعدّ مجملًا، ولذلك لا مجال للرجوع إليه عند الشك ، فلازمه عدم تحقّق تبادر المعنى الصحيح المحمل من اللفظ أيضًا، لأنه لا انسباق لشيء مبهم ومجمل من اللفظ .

وكيف كان، فإنّ هذا الإشكال مبنائي كما قلنا في ابتدائه ، فإثبات التبادر للصحيح به مشكل جدًّا .

ومنها : صحّح السلب عن العبادة التي وقع الإخلال ببعض أجزائها وشرائطها ، يعنى يصحّ أن يقال إنّ الصلاة فاسده عند فقدان بعض أجزائها وأنها ليست بصلاة ، فصحّح السلب علامه كونها موضوعه للصحيح ، هذا .

وفيه : أنه لا يخفى عليك أنّ معنى صحّح السلب عبارته أخرى عن عدم صحّح حمل لفظ الصلاة مثلاً على الصحيح منها ، كما أنّ عدم صحّح السلب عبارته أخرى

عن صحّحه الحمل .

فحينئذٍ نقول : إن أريد من عدم صحّحه الحمل هو الحمل الذاتى الأوّلى، أى لا يصحّ الحمل الهوهوى للفظ الصلاه على الفاسد منها، فلا نمنع عنه ، ونلتزم به، لكن الفاسد فقط ليس كذلك حتّى يصحّ ذلك الحمل، بل لا يصحّ الحمل الأوّلى للصحيح أيضاً لأنّه أحد فرديها لا تمام حقيقتها وماهيتها عيناً .

وإن أريد من عدم صحّحه الحمل هو الحمل الشائع الصناعى، فهو أوّل الكلام، لعدم إقامه برهان على عدم كون الفاسد من أحد فرديها ، بل نحن ندعى خلافه من صدق الصلاه على الفاسد أيضاً عند العرف ، هذا أوّلاً .

وثانياً : قلنا : إن أريد من صحّحه السلب صحّحه سلب الصلاه المأمور بها عن ما هى فاسده، فهو مقبول لكن لا يفيد بحالهم .

وإن أريد صحّحه السلب عن الفاسد حتّى باعتبار المسمّى بالصلاه، أى لا يطلق على الفاسد أنه مسمّى بالصلاه ، فهو مخدوش قطعاً، لشهاده الوجدان والعرف بمشاهده إطلاقاتهم على خلاف ذلك ، كما لا يخفى .

ومنها : إنّه يمكن الاستدلال لكون ألفاظ العبادات موضوعه للصحيح، بما ورد فى الأخبار والآثار من كون (الصلاه عمود الدّين) و(معراج المؤمن) و(قربان كلّ تقى) و(الصوم جُتّه من النار) ، حيث أنّه يفهم من مفهوم هذه الجمل الخبريّة بأنّ ما ليس بعمود الدّين ومعراج المؤمن ليس بصلاه حقيقه .

ودعوى: كون المراد من تلك الجمل فى الأخبار هو الصحيح منها، بأن يكون المقصود بأنّ الصلاه الصحيحه تعدّ عموداً للدّين ومعراجاً للمؤمن، أى إحدى فردى الصلاه يكون كذلك ، فلا ينافى حينئذٍ أن تكون الصلاه الفاسده صلاه أيضاً

لا تترتب عليها هذه الآثار، كما لا يخفى .

مدفوعه أولاً: بأن ذكر الجامع الكلى الأعم على مذاق الخصم، وإرادته خصوص فرديه يوجب مجازاً، فلا بد من ذكر قرينه ،
والحال أنها مفقوده فلا يصار إليه من دونها .

وثانياً: إن مقتضى مفاد أصاله الحقيقه هو كون المراد من الصلاه والصوم فى تلك الأخبار، حقيقتها وماهيتها لا الفرد الصحيح
منهما حتى يكون مجازاً .

فظهر ممياً ذكرنا كون المقصود من موضوعات تلك القضايا هو حقيقه الموضوعات ، فينتج أن حقيقه الصلاه التى تثبت الآثار
ليس إلا الصحيح، فهذا هو المطلوب ، وهو منقول عن الشيخ الأعظم ، ومذكور فى «الكفايه» مع توضيح منا .

وفيه أولاً: إن إثبات ذلك الاستدلال متوقف على ثبوت حجيه أصاله الإطلاق والعموم، لإخراج الفرد المقطوع خروجه عن
الإطلاق والعموم حكماً وموضوعاً وفرداً، حتى يوجب كون خروجه تخصصاً لا تخصيصاً .

توضيح ذلك: فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى محله بأن حجيه أصاله الإطلاق والعموم، كما أنها ثابتة لمورد الشك فى
التخصيص بعد القطع بفرديه شىء للعام حيث يثبت بذلك عدم رجوع التخصيص، هل هى ثابتة فيما إذا قطع بخروج فرد من
العام حكماً، إلا أنه شك فى أنه كما خرج عن حكم عموم العام، هل هو خارج عن موضوعه وفرديته أم لا، بحيث إن كان
خارجاً فرداً أيضاً فتكون نتيجه كون خروجه تخصصاً، وإلا كان تخصيصاً؟

وقلنا: بأن مقتضى أصاله العموم هو حفظ عموميه العام، ولزوم الحكم بالتخصيص كما لو قيل: (أكرم العلماء) ، وقطعنا بخروج
زيد عن وجوب الإكرام،

وشكّ في أنّ خروجه كان من حيث الحكم فقط ليكون تخصيصاً لأكرم العلماء، فكان خروجه حينئذٍ أنّه عالم إلاّ أنّه لا يجب إكرامه به ، أو كان موضوعياً وفردياً أى كان غير عالم، فلا يجب إكرامه، فيتمسك بأصالة العموم لإثبات الثانى، وهو التخصص.

اختار المحقق الخراسانى قدس سره فى محلّه عدم حجّيه أصاله العموم والإطلاق فى الثانى ، فعليه كيف ذهب هنا إلى خلافه !؟

وبعبارة أخرى: إنّ إطلاق (الصلاه عمود الدين) أو (معراج المؤمن) يكون شاملاً لجميع أفراد الصلاه، ونحن نقطع خارجاً بأنّ الصلاه الفاسده والصوم الفاسد لا يكونان مشتملين لهذه الخصوصيات، ويعدان خارجين قطعاً إذ الفاسد لا يكون عمود الدين وغيره ، فالآن نشكّ بأنّ خروج الفاسد عن تلك الإطلاقات، هل كان فى خصوص الحكم حتى يكون تخصيصاً، أى يصدق على الفاسد عنوان الصلاه حقيقه إلاّ- أنّه لا- يشمل هذه الآثار ، أو كان خارجاً موضوعاً وفرداً حتى يكون خروجه تخصصياً، فالتمسك بأصالة الإطلاق فى قوله: (الصلاه عمود الدين) ومعراج والحكم بأنّ خروج الفاسد كان حقيقه حتى يكون بالتخصص لا بالتخصيص يعدّ مخالفاً لما التزم به سابقاً.

كما أنّ الظاهر - بحسب ما يخطر بالبال فعلاً حتى نصل إلى محلّه - هو عدم حجّيه أصاله العموم والإطلاق إلاّ لخروج الحكمى فقط دون الموضوعى، لأنّ حجّيتهما ثابتة بواسطه بناء العقلاء، وهو أمرٌ لئبى فلا بدّ من الاقتصار فى مثله على القدر المتيقن فيه، ولوجوه أخر ليس المقام مجالاً لتعرضها، فيوكل أمرها إلى موضعه إن شاء الله تعالى .

وثانياً : إنّه لا إشكال في أنّ المراد من الصلاه في مثل هذه القضايا هي الصحيحه منها سواء كانت هي تمام الحقيقه والماهيه أو كانت أحد فردى الحقيقه .

وأما كون المراد خصوص الصحيح مجازاً، وكونه محتاج إلى القرينه ممّا لا يكاد ينكر، إلاّ أنه نقول بأنّ القرينه قد تكون مستفاده من سياق نفس القضيه، بكون المقصود هو هذا الفرد، كما إذا قيل بأنّ الإنسان حلّال لمشكلات العلوم ، فإنّه يفهم من حاق نفس الجمله بأنّ المقصود من الإنسان ليس مطلق الإنسان، حتّى يشمل الجاهل، بل المقصود العالم منهم ، وهكذا الأمر في المقام ، إذ يفهم من قوله : (إنّ الصلاه عمود الدّين) أو (معراج المؤمن) أنّ المقصود ليس مطلق الصلاه ، بل كانت الصلاه الصحيحه مقصوده، هكذا كما قد يشاهد في بعض الاستعمالات أنّ المقصود إفهام أصل الحقيقه من دون ملاحظه كونها صحيحه أو فاسده، كما إذا قيل للرجل: أحضر زيدا لكذا ، فأجاب : إنّه يصلّى ، إذ ليس المراد من قوله يصلّى أنّه يصلّى صحيحاً أو فاسداً ، بل المقصود إفهام أنّه مشغول بذلك العمل، حتّى لو كان في الواقع صلاته فاسده .

فنوع هذه الإطلاقات يفيد أنّ المقصود منها والمراد هي الحقيقه والماهيه منها أو الصحيح فقط أو الفاسد فقط كما لا يخفى .

وثالثاً : هو الجواب المنقول عن المحقّق الخراساني في حاشيته، ومفاده: إنّ التمسك بأصالة الحقيقه لإثبات كون الألفاظ في مثل تلك الإطلاقات في الأخبار هو الصحيح حقيقه وماهيه، وكونه هو الموضوع له للألفاظ لا يخلو عن إشكال ، لوضوح أنّ أصالة الحقيقه إنّما يصحّ التمسك بها لإثبات ما هو المراد والمقصود للمتكلّم، فيما إذا شكّ في مقصوده، بأنّه أراد من اللفظ معناه الحقيقي أو غيره،

فيلمسك بها لإثبات المعنى الحقيقي، وهذا أمرٌ يمكن دعواه بجواز الاستدلال به عند العقلاء ، وهذا بخلاف ما لو أُريد إثبات ما هو الموضوع له للفظ، فإنَّ العقلاء لا يتمسكون لإثباته بالأصل.

ومنها: الاستدلال بالأخبار التي تنفي الصلاة فيما إذا فقد بعض ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، كقوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) ، و(لا صلاة إلا بطهور) ، حيث أنّ مقتضى رعايه طبع لا النافية، كونها لنفي الجنس والحقيقة ، كما يُقال: لا رجل في الدار ، فإنَّ المقصود إثبات نفي الحقيقة والجنس من ذلك .

ودعوى: احتمال كون المراد من المنفَى الصَّحَّة دون الحقيقة، لا ينافي كون الصلاة الفاقده لبعض الأجزاء أو الشرائط أيضاً صلاة حقيقة .

مدفوعه: بأنَّه خلاف الظاهر فلا- يصار إليه مع عدم وجود قرينه على ذلك، بل يمكن أن يُقال: كون المراد من مثل هذا الاستعمال والتركيب نفي الصَّحَّة أو الكمال، حتَّى في مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) لا يخلو عن منع ، لوضوح أنّ مثل هذه الجمل قد أدَّت للمبالغة ولا تستحقَّ المبالغة إلا بأن تستعمل في نفي الحقيقة ، وكأنَّه أراد بيان أنّ صلاة جار المسجد في بيته ليست بصلاة حقيقة بالادِّعاء، فإذا كانت القضية في مثلها كذلك ففي مثل الأمثلة المذكوره يكون بطريق أولى ، هذا .

لكنَّه أيضاً مدفوع: بأنَّ المقصود في مثل هذه الجمل ليس إلا- إفهام لزوم وجود مثل فاتحة الكتاب أو الطهور في الصلاة الصحيحة جزءاً أو شرطاً، لا أنه عند فقدهما ليست بصلاة ولو بالمسمَّى، فحينئذٍ لا محيص عن أن يكون المقصود نفي الصَّحَّة، لانصراف الإطلاق إلى ذلك ، أو إن كان المراد منها هو نفي الحقيقة عن

المأمور بها لا عن المسمّى بالصلاه كما لا يخفى .

ومنها : بأنّ طريقه الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ على المعانى الصحيحه، أى المركّبات العامّه للأجزاء والشرائط أو الحكمه المقتضيه لذلك، فإذا استعمل أحياناً فى الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط لا يعدّ استعمالاً حقيقياً ، بل كان بالمسامحه والعنايه إذا كان طريقتهم كذلك، فينضمّ إلى هذه المقدمه مقدّمه أخرى ، وهى : أنّ الشارع يعدّ أحد أفراد الواضعين ، والظاهر أنّه غير متخطئ عن هذه الطريقه فى وضع ألفاظ العبادات على معانيها ، فينتج بأنّ ألفاظ الصلاه والصوم وغيرهما وضعت للصحيح منها حقيقه .

وفيه : أنّ هذا الاستدلال بكلتا مقدّمته ممنوعه .

أمّا الأولى : لإمكان دعوى كون الحكمه فى الوضع عند العرف هى عكس ما ادّعى يعنى بأن يكون الوضع للأعمّ لئلا يحتاجوا فى استعمالاتهم فى الفاسد من المركّبات إلى القرينه حتّى يكون استعمالهم فيه مجازاً ، وأمّا لو كان موضوعاً للأعمّ فلا يكون الإطلاق فيه إلاّ استعمالاً فى أحد أفراد الحقيقه كما لا يخفى .

وأمّا عن الثانى : فلائذّ الشارع يمكن أن يتخطّى ذلك لحكمه اقتضت ذلك، وهى بناء أمره على التسهيل للعباد ، لكونه رؤوفاً بهم ، فيمكن أن يكون الوضع عنده للأعمّ منه للعباد والمجتهدين، حتّى يتمكّنوا عند الشكّ فى بعض الأجزاء والشرائط الرجوع إلى الإطلاقات والتمسيك بها لرفع الجزء المشكوك وشرطه، دون أن يرجعوا فى تلك الموارد إلى الأصول العمليّه من البراءه والاشتغال، إذ هى دليل عند فقد الأدلّه اللفظيّه كما لا يخفى ، ولعلّه لذلك نرى أنّ المحقّق الخراسانى قدس سره بعد استدلاله بذلك يقول : (إلاّ أنّها قابله للمنع ، فتأمل) .

أقول: هذه جملة ما استدلل بها للصحيح، القابله للإشارة إليها، وإن بالرجوع إلى الكتب المطوّله نقف على أزيد من ذلك، ولكن لا حاجة لذلك.

أدله القائلين بالأعمّ في أفاظ العبادات

وهي وجوه :

منها: التبادر ، وقد عرفت توضيحه في السابق خلاف ما يدّعيه الصحيحى، لوضوح أنّه إذا أطلق لفظ الصلاة أريد منها هو ما يسمّى بذلك، سواء كان صحيحاً أو فاسداً، إلاّ أنّه كما كان أكثر موارد استعمالها في الصحيح بواسطة احتياج الصحيح إلى ذكر الآداب، وبعض ما يعتبر فيها، وكان مورد استعمالها في عرف المتشرّعه وهم لا يحتاجون إلاّ إلى الصحيح ، ولذلك كثيراً ما يطلق على الصحيح منها ، فإذا استعمل هذا اللفظ في الفاسد، كما إذا قيل لمن نسى الطهارة: (أعد صلاتك) فإنّ ذلك لا يعدّ مجازاً لأنّه استعمال للفظ في معناه الحقيقي ، كما لا يخفى.

ومنها: عدم صحّه السلب، أى يصحّ حمل لفظ الصلاة حملاً شائعاً عليها وعلى المسمّى بها ولو كان فاسداً، كما يصحّ الحمل الشائع الصناعى على الصلاة الصحيحه، حيث يعدّ علامه الحقيقيه، وإن قلنا سابقاً رجوع ذلك إلى التبادر أيضاً ، كما لا يخفى .

ومنها: صحّه التقسيم إلى الصحيح والفاسد ، أى يقال : بأنّ الصلاة قد تكون صحيحه ، وأخرى فاسده ، فصحّته دليل على كون الوضع للأعمّ .

نعم ، هذا يكون دليلاً بعدما ثبت كون الوضع للأعمّ بالأدله السابقه واللاحقه،

وإلا- يمكن دعوى كون الاستعمال فى الأعمّ فيه وإن كان مسلماً، إلا أنه مجاز لكونه استعمالاً فى غير ما وضع له ، فلذلك لا يكون هذا بنفسه دليلاً مستقلاً ، كما لا يخفى .

ومنها : استعمال الشارع هذه الألفاظ فى الأخبار والروايات فى الصحيحه، لوجود ما يدلّ على ذلك فيها، وهو مثل الخبر المروى عن أبى جعفر عليه السلام ، قال:

«بُنِيَ الإسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية ، ولم يناد أحد بشيء كما تُودى بالولاية ، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه ، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة» (١).

فإنه بناءً على كون عباده تارك الولاية باطله، فيكون المراد من الأخذ بالأربع هو الأعمّ حتّى يشمل الفاسد أيضاً .

وكذلك النبوى صلى الله عليه وآله المشهور الوارد فى حقّ الحائض : «دعى الصلاة أيام اقراءك» (٢).

حيث أنه لو لم يكن المراد هو الفاسد منها، لزم عدم صحّ النهى عنها، لعدم قدره الحائض على إتيان الصحيحه فى حال حيضها ، فيلزم أن يكون نهياً لما لا- تقدر عليها، وهو محال ، فيكون المراد هو الفاسد، فيكون ذلك دليلاً على كون الصلاة موضوعاً للأعمّ ، هذا .

وفيه : أمياً عن خبر الأوّل أولاً: أنه لو تمّ البيان المذكور، لزم كون الاستعمال فى الأربع فى قوله : «وأخذ الناس بالأربع» ، هو الأعمّ، لا أن يكون اللفظ فى كلّ

١- وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب مقدّمات العبادات، ح ١٠.

٢- الكافى: ج ٣ / ٨٨ الحديث ١.

واحد موضوعاً للأعمّ حتّى يكون حقيقه فيه .

وثانياً: إنّ الألفاظ فى ذلك الخبر بحسب ما جاء فى صدره لابدّ أن تكون خاصّه بالصحيح، باعتبار كونها أركان الإسلام، فهو لا يبنى على الفاسد .

وأما ذيله وهو قوله بالإجمال: «فأخذوا الناس بالأربع»:

تارة: يفرض كون التصرف والعنايه فى نفس الأخذ، باعتبار كون عبادته تارك الولايه باطله، فتكون الأربع باطله، فحينئذ لو كانت الألفاظ بحسب الحقيقه والماهيه والمسمى موضوعاً للصحيح، فمتعلّق أخذهم ليس بشيء أصلاً، فيكون تعبير الأخذ هاهنا مع أنّه ليس بشيء حتّى يأخذه مجازاً، فإذن قد يفرض كونه مجازاً فيالكلمه، أى استعمل الأخذ هنا مجازاً مع عدم تحقّق الأخذ أصلاً، أو يكون مجازاً فى الاسناد أى الأخذ استعمل فى معناه الحقيقى، إلا أنّ إطلاقه للمخالفين المعتقدين صحّحه عملهم كان مجازاً لادّعاء أنّه أيضاً أخذٌ كالأخذ الحقيقى.

وهذا الجواب هو الذى يظهر من كلمات المحقّق الخراسانى قدس سره مع توضيح منّا، فيكون مصحح الادّعاء حينئذ اعتقادهم بالصحّه، كما لا يخفى .

هذا بناءً على أنّ المراد من الأربع هى الأربعة المذكوره فى الصدر، وقال شيخنا السيّد المحقّق الداماد رحمه الله (١):

(إن أراد أنّه هو الظاهر من الروايه، فبعيدٌ لو كان فى ذيله (لو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله، حيث يؤيّد كون ذيلها مستتبعاً لما فى صدره)، نعم لو لم يكن هذا الدليل فيه كما هو فنقول أيضاً أمكن ذلك، وحينئذ يأتى الاحتمال ولا يخفى أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، وبالتالي يسقط الخبر عن الحجّيه فضلاً عن الظهور.

وأخرى: يفرض التصرف والعنايه فى متعلّق الأخذ، أى المأخوذ، بأن يكون

الأخذ مستعملاً في معناه الحقيقي ، كما أنّ الأربع بالإجمال عبارته عن الصحيح كالتفصيل المذكور في صدر الرواية، كما قد يؤيد ذلك وجود الألف واللام في لفظ الأربع، حيث يكون عهدياً ومشيراً إلى ما هو المذكور في الصدر .

غايه الأمر يكون وجه إطلاق الأخذ عليها، لفرض الصحه باعتقادهم ، فالألفاظ استعملت حينئذٍ في معناها الحقيقي، وهو الصحيح دون الأعم منه، فلا يكون مجازاً .

وهذا هو الذي يظهر من كلام الشيخ الأعظم في التقريرات ، وذكره المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» (١) أيضاً .

أقول: لكن وفي كلا الجوابين تأمل .

فأما الأول : لوضوح أنّ لفظ الأخذ ليس فيه الشبهه، بأنه استعمل في معناه الحقيقي، لأنّ ما يقومون به من الصلاه والصوم ولو كان فاسداً، وقلنا بكون حقيقه هذه الألفاظ موضوعه لخصوص الصحيح ولو تسميه، فمع تلك التي هي للأعمال صورته خارجيه وهيئه خاصه، يصح إطلاق الأخذ عليها حقيقه بواسطه تلك الصوره، وإن لم يصدق عليه الصلاه والصوم مثلاً، فالإشكال ليس في مادّه الأخذ وفي كونها قد استعملت في معناها الحقيقي أو المجازي، بل الكلام في متعلق الأخذ الذي يكون مأخوذاً بأنّ ما لا تكون صلاه ولا صوماً حقيقه لعدم كونها صحيحه على هذا المسلك، كيف يمكن الأخذ به بما لا يمكن أن يعدّ ركن الإسلام، بخلاف ما لو كان المراد هو الأعم، فيصح الأخذ حينئذٍ لصدق الصلاه والصوم على الفاسد الواقعي ولو كان باعتقادهم صحيحاً، فهو يصحّ أن يقع موضوع الاستدلال .

وأما عن الثاني: بأن ما يكون صحيحاً باعتقادهم بخلاف نفس الأمر والواقع، حيث لا يكون صحيحاً، فإنه لا نسلم كون استعمال لفظ الصلاه والصوم فيه حقيقه، حتى يكون إطلاق الأخذ عليها حقيقياً، لوضوح أنّ مراد القائلين بكون ألفاظ العبادات موضوعه للصحيح، ليس ما هو الأعمّ من الصحيح الواقعي والاعتقادي، بل المقصود هو الصحيح الواقعي الحقيقي، إلا أنه يستعمل فيه بصورة الحقيقه زعماً بكونها صحيحاً، فإذا علم بكونها فاسداً، علم أنّ الإطلاق والاستعمال لم يكن حقيقياً، فلا محيص لمن يعلم الحال أن يكون الإطلاق عنده مجازاً، إذا قيل بكون الألفاظ موضوعه للصحيح، وكانت علاقته المجاز هو المشاكلة والمشابهه، هذا بخلاف من يقول بالوضع للأعمّ، فهو يعتبر الاستعمال حقيقياً ولو كان فاسداً واقعاً، وهو يعلم كما لا يخفى.

ولكن التحقيق في الجواب هو أن يقال: بأنّ عمل المخالفين لا يعدّ في عالم التكليف باطلاً وإلاّ لما جاز الاقتداء بهم في صلاتهم، مع وجود أخبار كثيرة دالّة على جواز الاقتداء بهم في مقام التقيّه، وجواز الاكتفاء بتلك الصلاه.

وإن أورد عليه: بأنه يمكن أن يكون لجهه التقيّه، حيث يحكم ظاهراً بالصحة لا أن يكون في الواقع صحيحاً.

قلنا: مع أنه مخدوش، بأنه لو لم تكن صلاتهم صحيحه، وكانت الحكمه في الحكم بالصحة للتقيّه، فلا بدّ أن يحكم بالإعاده في الخفاء إذا ارتفعت التقيّه، لا الحكم بالاكتفاء مطلقاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ الدعوى المذكوره غير مسموعه بعد ملاحظه فتوى المشهور، بأنّ المخالف لو ترك بعض ما يعتبر في صحه عمله في اعتقاده، لا بدّ له من القضاء على

نسق ما هو الصحيح عندهم، ولا يجوز له الإتيان بمثل صلاتنا، فيفهم أنّ عباداتهم على حسب اعتقادهم كان صحيحاً في عالم الظاهر والتكليف، وإتّما بحسب القبول عند الله الموجب لرفع العقوبة عن ترك ما هو الواجب عليه في الواقع لا- يكون ساقطاً، خصوصاً مع صراحه الحديث في ذيله بأنّه لم تقبل صلاته وصومه، فإنّ عدم القبول أعمّ من الصّحّه ، بل قد يكون العمل صحيحاً ولكن لا يقبل منه ، فهذا الخبر لا يمكن جعله دليلاً للأعمّ، لأنّه استعمل في خصوص الصحيح دون الفاسد، ولا الأعمّ .

وثالثاً : قد أُجيب عنه بأنّه لو سلّمنا استعمال الأربع في الفاسد، لفقدتهم الولايه، فمع ذلك نقول بأنّ هذا غير مضرّ للقائلين بالصحيح، لأنّ مقصودهم من الصحيح هو الصحيح من غير ناحيه قصد القربه، فحيث كانت الولايه من شؤونات القربه المصحّحه للعباده، فالقائل بالصحيح دعوى خروجها أيضاً كنفس قصد القربه في الصحيح حيث لا يشمل لمثله ، هذا .

لكنّه مخدوش أوّلاً : بما قد عرفت منّا سابقاً من تحوّل عنوان الصّحّه والفساد لأمثال قصد القربه وشؤوناتها، وسبق الاستدلال على ذلك ، فلا نعيده .

وثانياً : أنّه لو سلّمنا ذلك نقول لا نسلّم كون موضوع قبول الولايه وعدمه من شؤون قصد القربه المصحّحه، إذ ربّ مخالف لم تكن ولايته صحيحه مقبوله برغم كونه غير ناصبي معاند، ولكنّه يقصد القربه لله حقيقه، لخلوص نيته، وكونه جاهلاً قاصراً، فلا ملازمه بين قبول الولايه وتحقّق قصد القربه ، كما لا ملازمه بين ردّ الولايه وعدم تحقّق قصد القربه ، بل النسبه بينهما عموم من وجه ، فأحسن الأجوبه هو الجواب الثاني ثمّ الأوّل .

هذا كله في الاستدلال بالحديث الأول، لكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم.

نعم، قال شيخنا الأستاذ المحقق الداماد رحمه الله بعد رد الاستدلال بالخبر الأول بما خلاصته: ولو أُريد الاستدلال بموارد الاستعمال كان الأنسب الاستدلال بمثل قوله عليه السلام: (صل إلى الأربع) في مورد القبلة، و(صل في الثوبين) عند اشتباه الثوب، وقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسه) ونحو ذلك، ولا يخفى استعمال لفظي الصلاة والثوب فيهما في الأعم، وعليه فالاستعمال يكون على نحو الجامع بين الصحيح والفساد، إلا إذا أثبت أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقي فحينذاك يتم الاستدلال وإلا فلا.

وفيه: لا دليل على أن الموضوع في تلك الاستعمالات الأعم، خصوصاً مع ملاحظه كثره المجازات المستعمله في الشرع، إلا إذا قام دليل على أن الأصل في الاستعمال هو الحقيقي، وإثبات ذلك أول الدعوى.

هذا غاية ما يمكن أن يُقال في الاستدلال بالحديث الأول.

وأما الجواب عن الحديث الثاني: فقد أُجيب عنه (كما في نهاية الأفكار) بأن النهي الوارد فيه:

تارة: يفرض كونه مولوياً ذاتياً ناشئاً عن وجود مفسده ذاتيه في متعلقه حال الحيض .

وأخرى: أن يكون تشريعياً بواسطة مزاحمه مصلحه الصلاة في حال الحيض مع مفسده أقوى في الين .

وثالثاً: يكون إرشادياً، أى أن يكون إرشادياً إلى مانعيته حال الحيض عن صحه الصلاة .

فأما على الأول: فلا دلالة له على المطلوب، لأن النهى المولوى الذاتى يقتضى فساد الشىء إذا كان عبادياً، فيما كان الشىء من سبيل الخضوع، ومن سبيل العبوديّة، نظير تقبيل اليد ورفع القلنسوه للتعظيم وأمثال ذلك، فإنه يصحّ تعلق النهى به، كما يصحّ وقوعها نيابةً عن المولى إذا كان مع رضا المولى، ومن تلك الجهة صحّحنا نيابه فى العبادات إذا وقعت عن رضا الغير، ويكفى فى صحّتها حيث يقع مع أمره ورضائه عن الغير، كما أنه إذا نهى عنه ولم يرض فلا يكون حينئذٍ مقرّباً ولا يعدّ خضوعاً.

فحينئذٍ نقول: بأن الرواية لو لم تدلّ على الصحّح حينئذٍ، لا تدلّ على الوضع للأعم، لأنّ الفساد هنا كان مستنداً إلى نهى الشارع لا إلى قصورٍ فى نفس العبادة فى عالم اقتضائها للمقرّبيه، ولقد عرفت بأنّ مثل قصد القربة خارج عن المسمّى عند الصحيحى، وأنّ ما هو المسمّى عنده إنّما هو الصحيح من غير ناحيه قصد القربة، والمفروض هاهنا أنّه لولا نهى الشارع لا قصور فى صلاه الحائض فى عالم مقرّبيّتها، كما لا يخفى، هذا.

ولكن الإنصاف أنّ هذا الجواب لا يخلو عن مناقشه أولاً:

بما قد عرفت أنّه لو سلّمنا كون النهى هنا بلحاظ قصد القربة من عدم تمكّنها من ذلك، لا لقصور فى نفس العبادة، فلا يكون الصحيحى ناظراً إلى الصحّح من ناحيه قصد القربة، بتقريب ما ذكرناه فى محلّه من إمكان دخوله فى النزاع.

وثانياً: أنّنا لا نسلّم كون الحائض من ذلك القبيل، لوضوح أنّ ملاك النهى هاهنا كان بواسطة فاقدية الصلاه لشرطها، وهو الطهاره عن الحدث القابل للارتفاع، فحيث كان حال الحيض والنفاس ما دام كانت مستمرّه الدم فى المدّه

محكومته بالحدث ، فلا تكون صلاتها حينئذٍ واجده للشرط، فكيف يمكن إتيانها صحيحه، غايته أنّ حالها حينئذٍ كانت مبعوضه لله تبارك وتعالى، ولا يحصل لها القربه بذلك بما أنّها في حال الصلاه ، ففساد صلاتها ليس من جهه فقدان قصد القربه ، بل من حيث كونها فاقده لشرط الطهاره عن الحدث، فلا تحصل لها التقرب ، وإن قصدت فتصبح حينئذٍ نظير من زعم كونه متطهراً عن الحدث الأصغر وصلّى قاصداً القربه إلى الله، مع عدم حصوله من جهه فاقديته للطهاره، إلاّ أنّه حيث كانت متلبسه بهذه الحاله فينهاها إن قلنا بحرمة الذاتيه، أى تكون الصلاه لها حينئذٍ حراماً، فلا بدّ أن تكون وجه الحرمة هو أن يفرض بأنّ قصدها للإتيان بهذا العنوان، وإن لم يتحقّق خارجاً نفس ذلك العنوان كان حراماً .

فحينئذٍ إن قلنا بكون الصلاه موضوعه للصحيحه، فلا- تكون استعمالها فيها إلاّ- بالمجاز والعنايه ، فأريد منها ما تكون مشابهه للصلاه الحقيقيه ، وإلاّ- نفس إتيان العمل بتلك الهيئه حرام ولو كانت فاقده لبعض الشرائط كالوضوء مثلاً ، ولكن الالتزام بالحرمة الذاتيه مشكل جداً .

ولكن إن قلنا بكون الصلاه موضوعه للأعمّ، كان استعمالها فيها مع كونها فاسده استعمالاً حقيقياً ، وكيف كان إثبات كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقه حتّى يكون موضوعاً للأعمّ فى غايه الإشكال .

ثمّ ذكر الاحتمال الثانى وهو كون النهى تشريعياً ، فقال بأنّه أيضاً يكون فاسداً من جهه فقد الأمر، فيرجع إلى قصد القربه ، وقد عرفت الكلام فيه .

وفيه: أنّه مجرّد احتمال، لوضوح أنّ مثل هذا اللسان بعيد أن يكون استعمالاً فى النهى التشريعى ، حيث قد ادعى الكلام على نحو الخطاب، فيفهم من ذلك أنّه

كان فى صدد بيان النهى المولى أو الإرشادى ، مع ما عرفت الجواب عن قصد القربه كما لا يخفى .

فبقى هاهنا أن يكون النهى للإرشاد، كما اختاره المحقق الخراسانى؛ ففى «نهاية الأفكار» أنه يدلّ على المطلوب إن كان الإطلاق فى قوله : (دعى الصلاه)، بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجرى مع ظرف النسبه الحكيمه، وإلا فبناءً على تغاير الطرفين، وكون الإطلاق بلحاظ الحاله السابقه على الحيض أى حال الطهاره ، فلا تدلّ على المطلوب ، إذ المعنى يكون هكذا أنّ الصلاه التى تأتى بها فى حال الطهاره ليس عليها إتيانها فى حال الحيض ، فيكون حينئذٍ مستعملاً فى الصحيح .

ولكن الحقّ أن يُقال : إنّ هذا الخبر أيضاً لا- يدلّ على المطلوب، سواء قلنا بالنهى المولى الذاتى، أو النهى الإرشادى، لأنّ الصلاه حيث كانت مشتمله على الألف واللام العهدى، وهى إشاره إلى الصلاه الصحيحه المتعارفه، ولو قلنا بالأعم أيضاً قد استعملت هنا فى الصحيح لذلك، ويخاطب للمرأه الحائض بأنّ الصلاه المتعارفه التى كانت تأتى بها قبل الحيض عليها أن تتركها فى تلك الحاله ، والنهى إمّا نهى مولى فيكون العمل - ولو لم يصدق عليها الصلاه - لها حراماً كما عرفت، أو يكون إرشادياً أى ليس عليها أن تفعل لعجزها حينئذٍ عن إتيانها لعدم إمكان تحقّقها .

فثبت من الجميع عدم تماميه الاستدلال بهذين الحديثين للمدعى، والله العالم.

ومنها : استدلال على كون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم، بصحّه وقوع النذر على ترك الصلاه، فيما لو كان إتيانها فى ذلك المكان مكروهاً كالحمام والطرق

وغيرهما من الأماكن المكروهه، فحينئذٍ لا- إشكال في صحّ هذا النذر وانعقاده ، وحصول الحنث بفعلها ، فحينئذٍ لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحه لزم إشكالين :

أحدهما : أنه يلزم عدم حصول الحنث حينئذٍ، لأنّ بوجودها خارجاً يوجب أن يكون متعلّقاً للنهي، باعتبار كونه تركاً للوفاء بالنذر والحلف ، وحيث كان العمل عبادياً، انتهى تعلق النهي به فساده، فمع فساد لا يتحقّق المخالفه للنذر والحلف .

وثانيهما : إذا فرض كون المتعلّق هو العمل الصحيح، وكان العمل من ناحيه النهي حراماً، فيلزم كونه فاسداً ، فما يلزم من وجوده الفساد يلزم أن لا يكون وجوده حنثاً للنذر والحلف، لأنّ الصحيح هو ما إذا وجد استلزم تحقّق الحنث ، والمفروض عدم قدرته عليه، فيلزم من النذر والحلف حينئذٍ عدم قدرته، لعدم إمكان إيجاد الصحيح حينئذٍ، فما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون محالاً، فلا وجه للنذر والحلف ، هذا بخلاف ما لو أريد من الصلاة المنذور والمحلوف تركها هو الأعمّ، حتّى يشمل للفساد، فلا إشكال في حصول الحنث في الفرض المزبور كما لا يخفى ، لعدم لزوم ما يوجب المحال فينعقد النذر والحلف ، هذا .

أقول: ولكن لا يخفى عليك من المناقشه في الاستدلال:

تارة : في خصوص النذر .

وأخرى: في أصل الموضوع، ولو كان بغير نذر ممّا يلزم وجوب العمل به والوفاء به كالعهد واليمين .

وأما الأول: فلاّنه لا بدّ في صحّ انعقاد النذر من كون متعلّقه من الفعل أو الترك راجحاً فعلاً، لو قلنا باعتبار الرجحان الفعلى فيه، كما عليه جماعه ، فحينئذٍ

لو نذر ترك الصلاة في الحَمَام ، تارة يُقال بأنَّ معنى مكروهيتها فيه كونها أقلَّ ثواباً عن غيرها، لا أن يكون تركها راجحاً ، فحينئذٍ لا رجحان في متعلق النذر حتَّى يحكم بصحَّته، فضلاً عن أن يقع الكلام في وقوع الحنث عنه بأنَّه قادر عليه أو لا . فلو أتى بالصلاة في الحَمَام على هذا التقدير، كانت صحيحه ولا يتحقَّق الحنث، لأنَّه لم يتحقَّق النذر من أصله حتَّى يوجب الوفاء به ومن ثمَّ حرمتها، فتكون فاسده حتَّى يتمسَّك بها بما قد ذكر من الاستدلال .

هذا هو الذى يظهر من كلام صاحب «نهاية الأفكار»(١) .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه : بأنَّه إذا فرض صحَّه النذر المذكور عند الفقهاء في المورد ونظائره، حتَّى عند القائلين بكون معنى الكراهه هو الأقلُّ ثواباً واعتبار رجحان متعلِّقه، فلا بدَّ حينئذٍ أن يقال بأنَّه إذا كان فعل الصلاة في ذلك المكان ثوابه أقلَّ، فيكون تركها لا بنحو المطلق بل بنحو الترك المضاف؛ أى ترك الصلاة في ذلك المكان بالإضافة إلى فعلها في مكان آخر غير الحَمَام يكون راجحاً، أى أكثر ثواباً، لا أن يلاحظ مع الترك المطلق، بأن لا يأتى الصلاة أصلاً فيصبح معنى النذر في تركها هو فعلها في غيره ، فمع ملاحظه ذلك يكون الترك راجحاً ونذره صحيحاً ، وإلَّا يرد هذا الإشكال في نذر ترك كلِّ المكروهات، فلا بدَّ أن يلتزم بعدم إمكان وقوع النذر فيها إذا قلنا بمعنى غير المصطلح، ولا أظنَّ أن يلتزم أحد بذلك، كما لا يخفى .

فثبت ممَّا قلنا : بأنَّ الإشكال من هذه الجهة مندفعه، فيرجع الكلام إلى إمكان وقوع الحنث أولاً .

وأخرى: يُقال بكون معنى الكراهه هو المصطلح فيها من كون العمل مرجوحاً ، فهو أيضاً يتصوّر وقوعه على ضربين:

تارةً: يفرض كون متعلّق النذر كينونه الصلاة في الحّمّام، أي تعلقّ النذر والكراهه بأصل وجودها في ذلك المكان، بأن يكون أصل الوجود مرجوحاً لا- أصل العبادة والصلاة، بأن تكون الصلاة برجحائيتها ومحبوبيتها باقيه على حالها ، فحينئذٍ لا إشكال حينئذٍ في كون الصلاة المأتمى بها بعد النذر محكوماً بالصحة، لأنّ ما تعلقّ به النذر صار حراماً، دون نفس الصلاة ، بل كينونتها في ذلك المكان، وهي كان من قبيل ما لو وقع عملاً حراماً لا يكون عين الصلاة، مثل أن ينظر إلى الأجنبيّه في حال الصلاة، حيث لا- يرتبط بأصل الصلاة ورجحان ذاتيتها ، فلازم ذلك استحقاق العقوبه لأصل الإتيان في المكان، لصدق تركّب الوفاء بالنذر حينئذٍ، كما يستحقّ ثواب إتيان الصلاة .

فدعوى: تحقّق الاتّحاد في الخارج في مصداق ترك الوفاء مع مصداق الصلاة، فيوجب السرايه، فيصبح الصلاة محرّمه ومنهيّاً عنها .

غير مسموعه: لأنّه يوجب على القول بالسرايه الإشكال في أصل مكروهية الصلاة في الحّمّام ، فتصبح الصلاة بنفسها مرجوحه فتبطل الصلاة ، مع أنّه لم أظنّ أن يلتزم به أحد ، فيلزم على هذا التقدير حينئذٍ صحّحه الصلاة المأتمى بها من دون ورود إشكال عليه، بعدم إمكان تحقّق الحنث، لكونه حينئذٍ حنثاً بالنسبه إلى النذر قطعاً ، إلّا ما يتوهم الإشكال فيه في أصل انعقاد النذر، لأنّ المفروض عدم تحقّق رجحان الترك بالنسبه إلى أصل العبادة والصلاة حتّى ينعقد النذر ، لكنّه مندفع بما عرفت بأنّ متعلّق النذر حينئذٍ ليس ترك أصل الصلاة حتّى يرد الإشكال المزبور ،

بل متعلق النذر هو خصوصيته كينويته الصلاة في ذلك المكان ، وقد عرفت حينئذٍ رجحان تركها ، فصحة الصلاة هنا لا يفيد في حق الأعمى للاستدلال بها، لأن صحتها كانت بطبيعتها من دون ارتباط بها لحصول الحنث وعدمه .

هذا هو الذى يستظهر من صاحب «نهاية الأفكار»^(١) مع إضافات منا كما يتضح لمن راجع كلامه.

مع أن الأعمى أيضاً لا- محيص له من الإتيان بالصلاة الصحيحة لتحقق الحنث بالنذر، غايه الأمر يكون استعماله فيها بالحقيقه فرداً، وعلى الصحيح وضعاً.

ولكن يمكن أن يُجاب عن ما قيل في الاتحاد أيضاً:

بأن الاتحاد في العنوانين هنا - وهما عنوان ترك الوفاء بالنذر الذى كان حراماً ، وعنوان وجوب الإتيان بالصلاة الذى كان واجباً - لو لم يوجب السرايه ليكون مثل الاتحاد فى الحكم بجواز اجتماع النهى عن الغضب فى قوله : (لا- تغضب) ، وعنوان الأمر بالصلاة فى «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» فى محلّ واحد، وهو الصلاة فى الدار المغصوبه فى الوقت؛ لوضوح أن الحرمة فى ذلك ليس إلا خصوصيته كينونه الصلاة فى الغضب، لا أن تكون أصل الصلاة محرّمه ، بل كانت هى بذاتها باقيه على محبوبيتها .

بل ربما يمكن أن يقال: بكون القول بالفساد هنا أولى من هناك؛ لأن النسبه فى مثل الغضب والصلاة تكون عموماً من وجه، والمكلف يجمع بينهما فى الخارج فى محلّ واحد ، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث تكون النسبه العموم والخصوص المطلق، إذ الكراهه متعلقه بنفس الصلاة فى الحمام بالخصوص، وهو قد وقع متعلقاً

للنذر، فيكون الأتّحاد هاهنا أولى بالقبول .

وإن أبيت إلاّ أن يكون مثل الغصب والصلاه - كما هو الحقّ - فلا بدّ من الحكم بالفساد، إن التزم بذلك في مثل الغصب والصلاه .

نعم إن التزمنا الجواز في الاجتماع، وفيه حكمنا بالصّحّه هناك، فللقول بذلك فيما نحن فيه له وجه ، والله العالم .

نعم يبقى إشكال تعرّض له المحقّق البروجردى رحمه الله - كما في تقريراته(١)- ما خلاصته: أنّ لازم الاجتماع في محلّ واحد كون شيء مقرباً مبعداً وهو ممنوع.

وأجاب عنه المحقّق الخميني: بما حاصله أنّ المبيديّه والمقربيه لا- تعدّان من الأمور الخارجيه العارضه للموضوع نظير السواد والبياض حتّى يستحيل اجتماعهما، بل هما من الاعتباريات فيمكن اجتماعهما فيصحّ اعتبار الشيء محبوباً من جهة ومبغوضاً من جهة أخرى في آن واحد كالسارق المنقذ لولد صاحب الدار، وعليه فيصحّ انعقاد النذر والحلف بترك الصلاه في الأمكنه المكروهه لاختلاف متعلّقيهما(٢).

أقول: دعواه صحيحه في الأمور المذكوره، ولكن يشكل قبولها في العبادات لعدم تحقّق المورد لتقبل عنوانين، فالصلاه في المكان المبغوض للمولى لا يمكن تحويلها إلى صلاه مقربه، وبناءً عليه حكم الأصحاب بعدم إمكان التقرب بالصلاه في الثوب المغصوب أو الدار المغصوبه.

وأخرى: يفرض كون متعلّق النذر على المعنى المصطلح نفس الصلاه

١- نهايه الأصول: ١ / ٥٦ - ٥٧.

٢- جواهر الأصول: ١ / ٣٤٦ - ٣٤٧ .

العباديه، أى أنه نذر ترك الصلاه بنفسها بلحاظ كونها فى الحّمّام، لا بأن يكون متعلّق النذر ترك الكينونيه، كما قد فرض فى سابقه ، فلا إشكال فى صحّه العباده وعدم تحقّق الحنث حينئذٍ ، وذلك لعدم انعقاد النذر، لعدم تحقّق ما يكون متعلّقاً للنذر من لزوم كونه ذا رجحان، مع عدم كونه كذلك، لأنّ ترك الصلاه بنفسها ليس راجحاً على الفعل، لأنّه لا حضاضه فى نفس العباده من غير ملا-حظه المكان ، ومع ملا-حظته تكون بلحاظه ، فإذا لم يكن النذر منعقدّاً، فلا تكون حينئذٍ ترك الصلاه واجباً حتّى يكون فعلها حراماً ، هذا كلّه بالنسبه إلى خصوص النذر .

وأما على الثانى: وهو الإشكال بالنسبه إلى أصل الموضوع، سواء كان بالنذر - لو لم نقل بلزوم الرجحان فى متعلّقه - أو العهد أو اليمين، حيث لا اعتبار الرجحان فى متعلّقيهما، وذلك يكون الإشكال حينئذٍ من وجهين :

الوجه الأوّل : أنّه وإن كان النذر والعهد واليمين فى تلك الحال منعقدّاً صحيحاً، ويكون الإتيان بالصلاه موجّباً لتحقّق الحنث ، إلّا- أنّ المتعلّق حينئذٍ ليس هو الصلاه بالصّحّه الفعلية حتّى بعد تعلّقها ، بل المراد هى الصّحّه لولا العهد واليمين والنذر، فلا إشكال فى أنّ الصلاه لولا هذه كانت صحيحه، وأما بعد تعلّقها تكون فاسده.

نعم ، لو نذر الإتيان بالصلاه المحكوم به بالصّحّه المطلوبه حتى بعد تعلّقها مثلاً ، فحينئذٍ يوجب عدم القدره المستلزم لعدم تحقّق النذر، فلا يكون حينئذٍ النذر متعلّقاً بالصّحّه أصلاً . إلّا أن تكون الصلاه الفاسده صلاه فتكون حينئذٍ صادقاً على هذه الصلاه ، إلّا- أنّه لا- يقيّد بتحقّق الحنث ولو على القول بالأعمّ، لعدم تحقّق ما يكون منذوراً تركه، حتّى يوجب الحنث وهو الصلاه الصحيحه، فلا ينعقد نذره، لعدم إمكانه .

والحاصل: أنّ المقصود فى أمثال هذه الموارد، إن كان صحَّه الصلاه اللولائى، فلا إشكال فى انعقاد النذر والعهد واليمين، وتحقق الحنث بالإتيان حتى على القول بالصحيح، وإن كان الصحَّه حتى بعد النذر والعهد، فحينئذٍ لا يتحقق الحنث، لعدم انعقاد نذره، لعدم قدرته على إتيان الصلاه حتى بعد النذر، ولو قلنا بصدق اسم الصلاه على الفاسده أيضاً لعدم كونها متعلقه حينئذٍ للنذر وأخويه .

الوجه الثانى : لو سلّمنا كون الأمر كذلك فى مثل النذر والعهد واليمين، من ورود الإشكال عليه على القول بالصحيح، فلازمه ليس إثبات كون وضع الصلاه لخصوص الأعمّ مطلقاً، بل يثبت كون الاستعمال فى مثل هذه الموارد لخصوص الصحيح، أى أريد من الاستعمال هذا القسم منه دون الأعمّ، وهذا غير ما كنّا بصدده من إثبات كونه موضوعاً للأعمّ .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القول بكون العبادات موضوعاً للأعمّ أولى، بواسطة التبادر وعدم صحَّه السلب عن الفاسد واستعمالها فى الشرع فيه أيضاً .

هذا فى العبادات.

وأما الكلام فى المعاملات

فبقى هنا أمور لا بدّ من ذكرها :

الأمر الأوّل : يقع البحث فى هذا الأمر فى أنّ المعاملات بالمعنى الأعمّ هل المراد منها البيع الذى هو تملكك للعين، أو الإجاره التى تكون هى تملكك وللمنفعه، أو غيرهما من النكاح والرهن، بل حتى مثل الإيقاعات فى بعض الموارد، وهل هى موضوعه للصحيحه أو الأعمّ، فحينئذٍ نقول :

تارة يُقال : بأنّ المعاملات أسامٍ للأسباب وهى العقود والإيقاع، من

الإيجاب والقبول في الأوّل، والإنشاء الإيقاعي في الثاني .

وأخرى يُقال: بكونها أسامٍ للمسببات من الملكيه والزوجيه والحريه وغيرها .

وثالثه: لا- للأسباب ولا- للمسببات ، بل هي أسامى للأفعال التوليديه من التمليك الصادر عن البايح لحصول التمليك أو عن المشتري ، فيكون البيع مثلاً اسماً لهذا التمليك والتملك ، غايه الأمر قد يتحقّق هذا الفعل في ضمن القول فيكون إنشاءً قولياً ، وقد يتحقّق في ضمن الفعل والمعاطاه فيكون إنشاءً فعلياً، كما يتصوّر هذان القسمان في الأسباب أيضاً كما لا يخفى .

فقد قيل: بأنّه إن قلنا بأنّ المعاملات تكون أسامٍ للأسباب، فلورود النزاع فيه من كونها موضوعه للصحيحه أو الأعمّ مجالٌ واسع، بخلاف ما لو كانت من القسمين الآخرين .

قال صاحب «نهايه الأفكار»: (بإمكان أن يُقال في تقرير عدم جريان النزاع فيها أيضاً، بأنّ النزاع لَمّا كان مخصوصاً بالمخترعات الشرعيه، ولا يجرى في الأمور العرفيه، أمكن دعوى خروج الأسباب عن مورد النزاع من هذه الجبهه، نظراً إلى أنّ العقد والإيقاع والإيجاب والقبول أمور عرفيه، لا تكون من المخترعات الشرعيه ، فبهذه الجبهه لا مجال للنزاع فيها في كونها موضوعه للصحيح أو الأعمّ كما هو واضح) ، انتهى موضع الحاجه (١) .

يمكن أن يورد عليه: بأنّ العقود والإيقاعات ولو قلنا بكونها من الأمور العرفيه، لا- ينافى بأن يتصرّف فيها الشارع، ويجعلها موضوعاً لما يترتب عليها

الأثر العقدي أو الإيقاعي، بأن يجعل اسم البيع وغيره ولو تقريراً للعقود العرفية بما أنّها مؤثرة في الأثر من الملكيه والزوجيه، فيطلق عليها الصحيح أو الأعمّ منه، فيطلق حينئذٍ كون وضعها للأعمّ، فليس الأمر فيها حينئذٍ دائراً بين الوجود والعدم كما قيل في الآخرين، فصرف كونها من المخترعات العرفية لا يوجب المنع عن إجراء النزاع فيها كما لا يخفى .

قال المحقق الخراساني قدس سره : (إنّ المعاملات إن كانت أسامى للأسباب، فلا يبعد أن تكون موضوعه للصحيحه أيضاً، وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئه الشرع العرف، كان في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره الشرع في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم، انتهى كلامه (١).

فحاصل كلامه : أنّه يمكن أن يكون مفهوم البيع عند الشرع والعرف متّحداً، ولكن التخطئه تكون في المصداق، بأن ما يرى العرف بكونه بيعاً مثل بيع المنابذه والرّبا يخطئه الشارع بعدم كونهما بيعاً، أمّا أمره بالتفهّم لعلّه إشاره إلى ما أورد عليه بعض كما سنشير إليه .

ولقد أورد عليه المحقق الخميني سلّمه الله، فقال ما خلاصته :

(إن كانت المعاملات أسامى للصحيح من الأسباب يوجب إجمال الخطاب، لأنّ الاختلاف بين الشرع والعرف حينئذٍ يرجع إلى المفهوم لا إلى المصداق، كما التزم به صاحب «الكفايه»؛ لأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل

الأولى ولا- الشائع، لوضوح بطلانهما كما مرّ نظيره في العبادات ، فإذا لا محيص إلا بالقول بأنّها وضعت لماهيّة إذا وجدت لا تنطبق إلا على الصحيح المؤثّر ، فحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بتضييق دائره المفهوم، حتى لا ينطبق إلا عليه، ولا يعقل رجوع الاختلاف إلى المصداق مع الاتّفاق في المفهوم ، وبناءً على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات، وعدم جواز التمسك بإطلاقاتها) ، انتهى ملخّص كلامه(١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ الاتّحاد بين العرف والشرع في المفهوم والمصداق، وإن كان في الواقع ونفس الأمر موجباً لعدم إمكان التفكيك بينهما ، بأن يكون كلّ مورد ينطبق عليه البيع شرعاً مفهوماً ومصداقاً ينطبق عليه عرفاً كذلك ، وكلّ ما لا ينطبق عليه عرفاً مفهوماً ومصداقاً لا ينطبق عليه شرعاً كذلك .

إلا أنّ الكلام ليس في هذه المرحله ، بل في مقام التشخيص؛ يعنى قد يتفق بأنّ العرف يزعم ويتخيّل أنّ بيع الملاقيح والمنابذه بيع، ولكن الشارع يخطئه، أى يفهمه بأنّه ليس ببيع واقعاً ، وكان توهمه غلطاً ، فهذا ممّا يمكن وقوعه وليس بمحال ، فلعلّ المحقّق الخراسانى أراد هذا المعنى لا بحسب نفس الأمر والواقع .

نعم ، قد يرد عليه حينئذٍ: بأنّ الملكيه والزوجيه ليستا من الأمور الواقعيه حتّى يكشفها الشارع، ويخطئ العرف في بعض أفرادها ، بل تعدّان من الأمور الاعتباريه، ومثل ذلك يوجد باعتبار المعبر وبجعل الجاعل، سواء كان المعبر من العرف أو غيره من الشرع، فإذا اعتبر العرف الملكيه في موضع، فيتحقّق هذا الاعتبار حينئذٍ قطعاً ، فلا معنى لتخطئه الشارع له في ذلك .

نعم ، يمكن ذلك في مقام الاقتضاء للأسباب؛ يعنى بأنّ السبب له اقتضاء بحسب المصلحه الموجوده فيه لتحقّق المسبّب به؛ لوضوح أنّ تحقّق المسبّب من دون اقتضاء لسببه يكون على حدّ وجود المعلول من دون علته، وهو محال ، فحينئذٍ يمكن تحقّق الخطأ للتشخيص للعرض، بأن يرى المصلحه في اقتضاء السبب في مورد مع عدم وجود المصلحه فيه واقعاً عند الشرع ، فالتخطئه حينئذٍ صحيحه ومتحقّقه .

ثمّ نقل الكلام فيما إذا قلنا، بأنّ المعاملات أسامٍ للمسبّبات كما عليه المشهور ، فحينئذٍ ربما يقال بعدم جريان النزاع فيه حينئذٍ، لأنّه:

تارة: يُقال باعتبار أنّ الملكيه والزوجيه تعدّان من الآثار ولا تعدّ صفتي الصّحه والفساد متعلّقه للآثار ، بل تكون متعلّقه للمؤثّرات، لأنّ الأثر أمره دائر بين الوجود والعدم، لأنّه لدى تحقّق المؤثر يوجد وإلا فلا ، هذا .

ولكن قد أورد عليه المحقّق العراقي قدس سره : (بأنّ الملكيه والزوجيه حيث تكون بنفسها متعلّقه ومركزاً لآثار آخر من جواز التصرف لمالكه وحرمة التصرف لغيره، فبذلك الأمر يكون مؤثراً وداخلاً في محطّ النزاع) ، انتهى كلامه (١).

لكنّه مخدوش: بأنّ الملكيه وإن كانت حينئذٍ مركزاً للأحكام مثل جواز التصرف، إلا أنّ هذه الآثار تكون أثراً لأصل الأسباب الحاصله من الإيجاب والقبول ، غايته يكون من باب أثر الأثر ، ففي الحقيقه ليس الملكيه سبباً لتحقّق الأحكام، بل السبب حقيقه هو العقد، كما هو كذلك في جميع الموارد، كما في القتل

إذا وقع بحركه الآله القتياله لفرى الأوداج، فهو وإن كان بحسب الظاهر سبباً للقتل، إلا أنه فى الواقع ليس السبب إلا ما يقع عن الشخص المرید لذلك .

والحاصل: أن أثر الأثر أثر فلا يتّصف بالصّحه والفساد قطعاً، بل يكون أمره دائراً بين الوجود والعدم ، فما ذكره فى الجواب لا يخلو عن إشكال .

وأخرى : يُقال فى وجه عدم جريان النزاع فى المسببات، كونها من الأمور البسيطة ، وكلّما يكون من البسائط أمره دائر بين الوجود والعدم، ولا يتّصف بالصّحه والفساد .

ففى «نهاية الأفكار» التفصيل بين ما يكون البيع عند الشرع والعرف متّحداً مفهوماً ومصداقاً، حتّى صارت تخطئه الشرع للعرف إلى عدم ما يروونه بيعاً أصلاً وحقيقهً ، فىكون حينئذٍ لعدم الاتّصاف بالصّحه والفساد وجهٌ ، وبين ما يكون متفاوتاً فلا .

وقال موضحاً ذلك بقوله: (والمحتملات المتصوّره فى موارد تخالف الشرع والعرف، ولعدم إمضائه لكثير من المعاملات العرفيه كبيع المنابذه والملامسه والبيع الربوى ، تكون ثلاثه :

الأول : هو الاتّحاد بينهما مفهوماً ومصداقاً ورجوع التخطئه إلى عدم كون ما هو بيع عندهم بيعاً حقيقهً .

الثانى : هو أيضاً مثل السابق فى الاتّحاد، إلا أن التخطئه تكون راجعه إلى التخصيص الحكمى؛ أى ما يروونه بيعاً هو بيع شرعى حقيقهً . إلا أن أثر الشرعى لا يترتب إلا على بعض مصاديقه .

الثالث : هو عدم الاتّحاد حقيقهً من حيث المفهوم والمصداق، حتّى تكون

التخطفه فى بعض الأفراد راجعه إلى التخطفه فى الموضوع؛ أى ليس ببيع حقيقه).

توضيح ذلك: إن النسبه بين البيع العرفى والشرعى حينئذٍ قد يقال إنها بالعموم والخصوص المطلق إن قلنا بالعموميه من طرف الشرع، أى كل بيع شرعى هو بيع عرفى دون العكس . وقد يُقال بالعموم والخصوص من وجه إن قلنا بالافتراق من كل جانب، مثلاً- بيع الولى عن المولى عليه الممتنع، بيع شرعى كبيع الحاكم لا- مطلقاً، أى بخلاف العرف حيث إنهم لا- يرون ذلك بيعاً لصاحبه الممتنع إلا فى مثل الصبيان والمجانين حيث يوافق الشرع فى كونه بيعاً .

ثم قال : (وفى كل ما ذكرنا فرق من جهه الآثار واللوازم، فإن لازم الوجه الأول هو عدم قابليه العرف للاتصاف بالصحه تارة وبالفساد أخرى؛ نظراً إلى دوران أمره بين الوجود والعدم، بخلافه على الآخرين، فإنه عليهما قابل لأن يوجد البيع ويكون مؤثراً شرعاً تارة وغير مؤثر أخرى .

هذا كله فى مقام التصور والثبوت .

وأما فى مقام الإثبات: فأبعد الوجوه هو الأوسط، لأنه لا معنى للحكم بتحقق الملكيه، ولا يترتب عليه السلطنه، فإن الحكم بإثبات الملكيه مع نفى السلطنه التى تكون من آثارها يشبه التناقض، ويكون خلاف ما هو المرتكز عند العرف ، فيدور الأمر بين أحد الآخرين ، فحينئذٍ:

إن بنينا بأن البيع أمر واقعى انتزعى عن منشأه غير منوط بالجعل، يتعين المصير إلى الوجه الأول ، فيكون التخطفه حينئذٍ راجعاً رجوعاً إلى عدم كونه بيعاً حقيقه ، فلازمه خروج بحث المسببات عن بحث الصحه والفساد .

وأما إذا بنينا على كون تلك المسببات من الأمور الاعتباريه الجعليه،

فلازمه المصير إلى الوجه الأخير، وحيث كانت التخطئه راجعه إلى ما هو البيع عند المعتبر والبيع المضاف إليه، فحينئذ يكون البيع مختصاً لهم ومحققاً عندهم ولو لم يكن عند الشارع بيعاً .

فإطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حریم النزاع ممّا لا وجه له ، بل لابدّ من التفصيل ، فحيث كانت العناوين من قبيل القسم الثاني لاستبعاد أن تكون الملكيه من الأمور الواقعيه، فتدخل المعاملات بناءً على المسببات أيضاً في حریم النزاع) ، انتهى ملخص كلامه (١) .

فيرد على كلامه: أنه إن سلّمنا كون الملكيه من الأمور الاعتباريه كما لا يخلو عن قوه، فمع ذلك نقول لا تدخل المعاملات على المسببات في حریم النزاع أيضاً، لوضوح أنه إذا فرضنا كون البيع مثلاً عند الشرع مغايراً مع ما للعرف مفهوماً ومصادقاً، فتخطئه الشارع للعرف - ولو على اعتباريه الملكيه - لا توجب الحكم بفساد البيع عند الشرع حينئذ، لأنّ الملاك في وجود البيع وعدمه هو محيط نفس الشرع والعرف ، فحينئذ يصحّ أن يُقال بأنّ ما يكون عند العرف بيعاً لا يكون بيعاً أصلاً لدى الشرع، لا أنه بيع فاسد عنده كما توهمه المحقق المذكور، لأنّ ترتّب الفساد على الشيء يكون فرع فرض وجوده في الخارج عند محيط الشرع أيضاً، والحال أنّ المفروض خلافه .

فالحقّ: هو القول بعدم تحقّق البيع أصلاً لا وجوده فاسداً حتّى يوجب الدخول في حریم النزاع، كما لا يخفى .

وأظهر ممّا ذكرنا فساداً، ما قاله المحقّق الخوئي في محاضراته ما خلاصته :

(بأنّنا لانعقل للمسبّب في باب المعاملات في ما عدا الاعتبار النفساني القائم بالمعتبر بالمباشره ، ومن الظاهر أنّ المسبّب بهذا المعنى يتّصف بالصّحّه والفساد؛ فإنّ الاعتبار إذا صدر عن أهله وهو البالغ العاقل فيتّصف بالصّحّه عند العقلاء، وإن كان من غير أهله وهو المجنون أو الصبيّ غير المميّز فيتّصف بالفساد كذلك .

نعم، لو كان صادراً من الصبيّ المميّز فيتّصف بالصّحّه عند العقلاء، وبالفساد عند الشرع ، فحينئذٍ لا فرق بين كون المعاملات أسام للأسباب أو المسبّبات من هذا الاتّصاف ، فما ذكروه من أنّ المعاملات إذا كانت أسام للمسبّبات لم تتّصف بالصّحّه والفساد، بل تتّصف بالوجود والعدم، ممّا لا أصل له؛ لأنّ ما ذكروه صحيح لو كان المسبّب عباره عن إمضاء الشارع، فإنّه لم يتّصف بالصّحّه والفساد، أو كان عباره عن إمضاء العقلاء، فإنّه لا يقبل اتّصافهما، إلاّ أنّ المسبّب هنا ليس منهما، ضروره أنّ المعاملات من العقود والإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس ، فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع، والهبة اسم للفعل الصادر عن الواهب، وهما أجنبيّ عن مرحله الإمضاء .

نعم ، تقع مورداً للإمضاء إذا كانت واجده للشرائط من حيث الاعتبار أو مبرزه ، وقد لا تقع إذا كانت فاقده ، انتهى محصّل كلامه (١) .

ويرد على كلامه أوّلاً : بأنّه كيف جمع بين أن يكون المسبّب من الأمور الاعتباريّة النفسانيه، الذي معناه أنّه لم يتحقّق خارجاً إلاّ قائماً باعتبار المعتبر، فإن اعتبره فيوجد وإلاّ فلا . وبين أن يكون له وجوداً مستمراً متّصفاً بالصّحّه

والفساد، حيث يكون معناه أنه لا يكون وجوده متوقفاً على اعتباره ، بل إذا اعتبر وجد فيوصف تارة بالصحة ، وأخرى موجوداً موصوفاً بالفساد ، ولذلك لا يصح أن يقال بأن الملكية والزوجيه لهما فردان صحيح وفساد؛ لأنهما يعدان من الأمور الاعتباريه ، ومن الواضح أن اعتبار المعبر إذا كان واجداً للشرائط، فما يعتبره يوجد خارجاً فيترتب عليه الآثار، وإلا فلا يوجد أصلاً لا أنه يوجد فاسداً .

وما توهم: بأن اعتبار الصبي المميز صحيح عند العقلاء وفساد لدى الشرع.

ليس في محله؛ لأن الاعتبار عند كل محيط يكون بسبب اعتقادهم من الشرائط ، فإذا فرضنا أن العقلاء يصحون اعتبار الصبي المميز للملكيه مثلاً- دون الشرع، فلا- إشكال حينئذ بأن المطلب يرجع إلى ما ذكرناه سابقاً، بأن مفهوم كل شيء ومصادقه قد يكون عند الشرع والعرف متحداً ، ففي ذلك يرجع التخطئه إلى نفى الحقيقه رأساً، أى يكون نظرهم فى وجود الاعتبار هنا خطأ ، وإلا يكون متحداً ، فالمرجع حينئذ إلى أنه ليس فى نظر الشارع اعتباراً وفى نظر العرف اعتباراً، بل أمره دائر بين الوجود والعدم دون الصحة والفساد .

وثانياً : من وجود التهافت بين صدر كلامه بقوله : (بأن المسبب لا يعقل له معنى إلا الاعتبار النفساني) ، وبين قوله فى ذيله : (بأن المسبب فى العقود والإيقاعات أسام للأفعال الصادره عن آحاد الناس ، فالبيع مثلاً اسم للفعل الصادر عن البائع... إلى آخره).

لوضوح أنه لو كان المراد من المسبب هو الفعل، لزم أن يكون من الأمور المتأصّله الخارجيه، وهو ينافى كونه من الأمور الاعتباريه ، مضافاً إلى أنه لو كان المسبب هو الفعل الصادر أيضاً، لا يعقل أن يتصف بالصحة والفساد إلا باعتبار ما

يتحقق من فعله، كما هو واضح لا خفاء فيه .

أقول: ثم لا يذهب عليك أن الشهيد الثاني رحمه الله صرح في «القواعد»: بأن المعاملات تكون كالعبادات موضوعه للصحيحه (١) .

فيشكل عليه حينئذ: بأنه يلزم عدم جواز التمسك بالإطلاقات على نفى ما شك في اعتباره من العريه والماضويه مثلاً ، كما لا يصح التمسك بالإطلاقات في نفى ما شك في اعتباره في العبادات ، فلزم عدم جواز التمسك في المعاملات هو الاحتياط؛ لأن الأصل العملي في المعاملات - من أصله عدم النقل والانتقال، وعدم الملكيه للغير، واستصحاب بقاء ملكيه صاحبه، وغير ذلك من الأصول الحكيمه من الوجوديه والعدميه، والوضعيه والتكليفيه - يقتضى الفساد ، مع أن المتداول بين الفقهاء هو التمسك بالإطلاقات من «أحل الله البيع» و«أوفوا بالعقود» وغيرهما في نفى المشكوكات من الأجزاء والشرائط ، فكيف التوفيق بينهما؟

والظاهر كون المسأله واضحه لو جعلنا المعاملات عباره عن نفس الأسباب مثل العقود في الأفعال أو المعاطاه في الأفعال، حيث يمكن القول بأن الصحه والفساد فيهما ، فإنه حينئذ ربما يمكن أن يقال بأن التمسك بالإطلاقات في هذا الفرض صحيح ، ولو قلنا بكون المعاملات موضوعه للصحيح؛ لأن الإطلاقات حينئذ منزله على ما يراه العرف عقداً ، فلو كان العقد الفارسي عند العرف سبباً لتحقيق الملكيه، فيجوز التمسك ب- «أحل الله البيع» ، أو ب- «أوفوا بالعقود» لإثبات أن العقد الفارسي للعريه عقد أيضاً فيجب الوفاء به .

نعم، لو شك في مورد في أصل صدق البيع والعقد عند العرف أيضاً، بعدم

١- القواعد الفوائد ، القسم الأول ، الفائده الثانيه من قاعده ٤٣ / ص ١٥٨ الطبعه الجديده .

إتيان المشكوك، فحينئذ لا يجوز التمسك بالإطلاق، بل لابد من الاحتياط حينئذ، ولعل العلماء لا يضايقون في هذا الفرض من القول بالاحتياط وترك التمسك بالإطلاقات، وهذا مما لا إشكال فيه.

وإنما الكلام والإشكال يكون فيما إذا كانت المعاملات أساساً للمسببات كما هو الأقوى؛ لأن ما يصح الحكم بوجوب الوفاء عليه، لابد أن يكون بما له وجود استمرارى وبقائى، وهو ليس إلا المسبب من الملكيه والزوجيه لا مثل العقد الذى كان لفظاً حيث لا بقاء له فى الوجود، بل يكون من الوجودات المتصرّمة المنقضيه فى الوجود، فحينئذ يقع الإشكال بأنه إذا فرضنا أن إمضاء الشارع للمسبب - أى الملكيه مثلاً فى البيع - لا يلزم ذلك إمضاء كل سبب، حتى ولو كان ذلك السبب عقداً فارسياً أو غير الماضى، بل إمضاء المسبب قد يصح مع إمضاء سبب فى الجملة، فحينئذ لابد من الاكتفاء على القدر المتيقن من السبب، فهو ما كان عربياً ماضوياً، وهذا خلف مخالف للمطلوب من التمسك بالإطلاقات، هذا.

قال المحقق النائنى محاولاً دفع الإشكال بما خلاصته:

(إن باب العقود والإيقاعات ليس من باب الأسباب والمسببات، بل يكون من باب الآله وذى الآله، والفرق بينهما أن السبب إذا تحقق يحصل المسبب بلا اختيار، لأن الإراده والاختيار تتعلّق أولاً وبالذات بالأسباب لا المسببات، إذ هى تترتب بلا اختيار كما فى الإلقاء فى النار، إذا تحقق عن المكلف يصدر الإحراق بلا اختيار، هذا بخلاف ما يوجد بالآله من آلات النجار والصايغ والحدّاد والعلم للكتابه، بأن ما يوجد بسبب الآلات يكون اختيارياً، فالبيع بواسطه الألفاظ يكون فعلاً اختيارياً للفاعل، ويكون إيجاده بيده، فمعنى حليه البيع أى حليه إيجاده،

فكلّ ما يكون إيجاباً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت الإطلاق في قوله «أحلّ الله البيع» ، والمفروض أنّ العقد الفارسي مثلاً يكون مصداقاً لإيجاد البيع بنظر العرف، فيشمله إطلاق حليّه البيع) ، انتهى خلاصه كلامه (١).

وفيه أولاً: أنّ ما ذكره قدس سره يكون خروجاً عمّا قرره الأصوليون في فرض المسألة من أنّ الكلام فيما إذا كانت المعاملات أسامى للمسببات ، فمعنى ما ذكره أنّه ليس باب المعاملات من الأسباب والمسببات في شيء، فلم ينحلّ الإشكال مع حفظ الموضوع في المسألة .

وثانياً: إنّنا لا نفهم الفرق بين نفس الكتابه الحاصله بواسطه القلم، والملكيه الحاصله من العقد، وبين الإحراق الحاصل من إلقاء الجسم في النار ، فكما أنّ قدره لا تتعلّق بالملكيه والكتابه بدون الاستعانه القلم والألفاظ، هكذا يكون في الإحراق، حيث لا تتعلّق قدره به إلاّ- باستعانه الإلقاء في النار ، فكما أنّ الملكيّه والكتابه مقدوره بواسطه القلم والعقد، فهكذا يكون الإحراق مقدوراً بواسطه الإلقاء، فمجرد تغيير التعبير لا ينحلّ الإشكال .

والتحقيق في حلّ الإشكال هو أن يُقال: بأنّ الإطلاق الذي يصحّ المرجع إليه يكون على ضربين :

أحدهما : هو الإطلاق المقامى الذي يكون ويحصل من مقدّمات الحكمه، وذلك فيما إذا كان المولى بصدد بيان الحكم ولم يبيّن شيئاً يدلّ على التقييد، ولم يكن قدراً في البين متيقناً في مقام التخاطب يضّرّ بالإطلاق ، فحينئذٍ لا إشكال في جواز الأخذ به في نفى اعتبار ما شكّ في اعتباره من الجزء أو الشرط، فهو أمر

مسلم جازٍ حتى على القول بوضع المعاملات للصحيح، وكونها أسامياً للأسباب أو المسببات، بل هو خارج عن مورد الكلام، ومحلّ النقض والإبرام، كما لا يخفى.

ثانيهما: هو الإطلاق اللفظي الذي كان إطلاقه بدلاله الوضع واللفظ، نظير «أحلَّ الله البيع» و«أوفوا بالعقود» و«تجارة عن تراضٍ»، فهذا هو الذي لا بد أن ينظر إليه في جواز الرجوع إليه وعدمه؛ فهو:

تارة: يفرض المعاملات أسام للأسباب، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه، سواء كانت المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم، لإمكان اتصاف العقد الإيجابي في الأقوال أو المعاطاة الفعلية في الجملة في الأفعال بالصحة والفساد، وبلا فرق في ذلك بين كون الأسباب في المعاملات أسباباً شرعياً وعرفياً معاً مفهوماً ومصداقاً، أي كانا متّحدين، أو لم تكن كذلك بل اختلفا من حيث المفهوم والمصداق.

وأخرى: يفرض كون المعاملات أسام للمسببات من الملكيه والزوجيه، وحيث قد عرفت عدم اتصافها بالوضعين المذكورين، وكون أمرها دائراً بين الوجود والعدم، فحينئذ يقع الكلام في أنه إذا كانت المعامله موضوعه للصحيح وشك في نفي اعتبار جزء أو شرط، فإن قصد بالرجوع إلى إطلاق قوله: «أحلَّ الله البيع» في نفي اعتبار العربيه، فإنه مشكّل لأن نفي العربيه يوجب الشك في أصل صدق البيع الصحيح والمسّمى، فلا بد من العمل بالاحتياط، مع أن المشهور يتمسكون بالإطلاق، مع عدم ثبوت كون مسلكهم هو الأعم لو لم نقل بثبوت كون مختارهم هو الوضع للصحيح في المعاملات كالعبادات، كما رأيت تصريح الشهيد رحمه الله بذلك في «القواعد»، فحينئذ هل يكون القول بأن إضاء الشارع للمسبب في البيع هو إضاء لسببه ولو لم يكن عربياً، بل تحقّق من طريق العقد

الفارسي، وهو ما نلتزم به ونقول بجواز الحكم بذلك في المعاملات دون العبادات، ووجه الجواز هو القول بأن أمر المعاملات متفاوت عن العبادات، إذ العبادة ماهيته مخترعه شرعيه مثل الصلاه والحج والصوم، وكيفيه جعلها بيد الشارع، فحدود سعتها وضيقها تكون منوطه بنظره، فلذلك يتفاوت الحال في جواز الرجوع إلى الإطلاق وعدمه عند القول بوضعها للصحيح وعدمه، فالأول للثاني، والثاني للأول - وإن ذهب العلامة الطباطبائي إلى خلافه في حاشيته على «الكفايه» واحتمل كون باب العبادات والمعاملات من وادٍ واحدٍ، ويرتضعان من ثدى فارد، ولكن رجع في آخر كلامه عن ذلك وأجاز الرجوع إلى الإطلاق في المعاملات، لأن المعاملات كانت موجوده في صدر الإسلام، أما العبادات فقد تحققت حدودها في عصر الصادقين عليهما السلام وصارت في عصرهما عليهما السلام من المعاني الشرعيه، والعبره بالإطلاقات كانت في العصر الثاني دون الأول، وللمزيد راجع كلامه رحمه الله .

هذا بخلاف باب المعاملات، فإن الشارع لم يخترع تلك المفاهيم من نفسه، بل كان إمضاء الشارع على نحو التقرير لما هو الموجود عند العقلاء، فيكون المعتبر في مصداق هذه المفاهيم - مثل البيع والإجاره - هو الصدق عندهم، نظير أخذ مفهوم الدم العرفي موضوعاً للحكم في النجاسه الشرعيه، فما يصدق على شيء أنه دم عرفاً فيحكم بنجاسته . وأما إذا لم يصدق لديهم ذلك، مثل ما لو غسل وبقي لونه فإن العرف يحكمون بأنه ليس بدم، بل هو لونه فلا يحكم بنجاسته شرعاً، وإن كان بالدقه العقليه أمراً محالاً، لاستحاله نقل العرض عن المعروض مع بقاء ذراته ولو باللون، إلا أن الاعتبار حيث كان بلحاظ العرف لا العقل فلا يعبأ به في المورد .

فهكذا الأمر في المقام أيضاً، حيث أنّ كلّ ما يصدق عند العرف والعقلاء عليه بأنّه بيع، فيحكم في الشرع أيضاً بوجوب الوفاء به وحليته، فما لا يصدق لديهم أو شكّ في صدقه، باعتبار نفى بعض أجزائه أو شرائطه، فلا يحكم شرعاً حينئذٍ بوجوب الوفاء به وحليته، ولا فرق في ذلك بين كون المعاملات أسامٍ للأسباب أو للمسببات. غاية الأمر في الفرق بينهما يكون من جهة الاتّصاف، بأنّ الأوّل يمكن اتّصافها بالصحة والفساد، بخلاف الثاني حيث لا يمكن اتّصافها بهما، بل يكون أمرها دائراً بين الوجود والعدم.

فعلى هذا التقدير لا محيص من أن يقال بكون الملكيه المتحقّقه من الأسباب لدى العرف، لا بدّ أن يكون ملكاً للشرع أيضاً من ذلك السبب، لثبوت الملازمه بينهما حينئذٍ بذلك البيان. إلا أن يصرّح الشارع في مورد بأنّ ذلك البيع مثل الربا مثلاً ليس بيع؛ يعني لا يكون عقده حينئذٍ سبباً لتحقق الملكيه عند الشارع، فيؤخذ بدليل النصّ تعبداً، ففي هذه الموارد لا بدّ عند الشكّ في بعض الأجزاء أو الشرائط لخصوص هذا البيع الشرعي في خصوص ذلك المورد من الاحتياط، ولا ضيق فيه، ولا يكون الالتزام بذلك نفسها مضرّاً للتمسك بالإطلاقات في سائر الموارد.

ولعلّ هذا هو الوجه في تمسك المشهور بالإطلاقات، مع التزامهم بوضع المعاملات للصحيح كالعبادات، هذا.

مع إمكان الإشكال في أصل المدعى: بأننا لا نسلم كون المعاملات أسامى للصحيح أيضاً فقط، بل تكون أسامى للأعمّ ولو كانت عبارته عن الأسباب، فضلاً عن المسببات التي قد عرفت الإشكال في كفيته اتّصافها بالصحة والفساد؛ وذلك

لما قد حَقَّقناه سابقاً من دلالة الأدلَّة من التبادر وعدم صحَّه السلب والإطلاق في لسان الأخبار على الأعم، ووضع الواضعين عند العرف أسامى مصنوعاتهم للأعم، وغير ذلك من الأدلَّة فلا نعيد، فارجع ما قرَّرناه حتَّى يقع في نفسك القبول لما ادَّعينا، والله العالم .

الأمر الثاني من الأمور المذكورة في باب المعاملات:

هو أن مدخلية شيء في شيء مأمور به:

تارة: تكون باعتبار أنه دخيل في ماهيته وقوامه، بأن يكون قوام الشيء المأمور به على المركب منه ومن غيره، فهو يسمَّى جزءاً، وهو أيضاً على قسمين :

تارة: يكون من قوام الماهية والتسميه، بحيث لولا ذلك لم تكن الماهية متحققة أصلاً ولو فاسداً، فلا يبعد أن تكون الغسلتان ولو بإمرار اليد في الوضوء كذلك لأنَّ بفقدانهما لا يصدق الوضوء حقيقه ولو فاسداً، فيكون هو جزء الماهية .

وأخرى: أن يكون من قوام المأمور به دون التسميه كما في أكثر الأجزاء في الصلاة، حيث تكون جزء الصلاة المأمور بها لا في التسميه كالقراءة مثلاً، حيث لو فقدت لما خرجت الصلاة عن تسميتها بالصلاة، ولو لم تكن مأموراً بها، كما يظهر ذلك ممَّا قيل بوضع لفظ الصلاة للأعم أو لخصوص الصحيح كما عليه المشهور .

وأخرى: تكون دخالته على نحو التقييد، أي لا- يحصل الغرض من ذلك المأمور به إلا متوقفاً به، بحيث كان التقييد داخلاً فيه والقيود خارجاً، فهذا هو الذي يسمَّى بالشرط، فهو أيضاً ينقسم على قسمين:

تارة: يكون التقييد والقيود كلاهما تحت اختيار المكلف، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاة .

وأخرى: أن يكون التقييد اختيارياً دون نفس القيد، كالقبلة حيث يكون التقييد وهو جعل الصلاة إلى القبلة اختيارياً بخلاف ما يكون قبله وهي عين الكعبة أو جهتها باعتبار نفس البيت الحرام الواقع بمكّه المكرّمه.

كما ينقسم الشرط أيضاً بتقسيم آخر على قسمين:

تارة: بأن يكون الشرط شرعياً، إن كان الشارع قد جعل حصول الغرض من الأمور به متوقفاً على تحقق هذا الشرط، كالطهاره والستر والقبلة .

وأخرى: يكون الشرط عقلياً بأن يرى العقل تحقق ذلك الشيء على وجود هذا الشرط كالتمييز في المكان للصلاه، ووقوعها في وعاء من الزمان، وغير ذلك من الشروط العقلية كالقدره والعقل وغيرهما .

هذا كله في دخاله شيء بشيء بحسب ماهيته وحقيقته ، غايه الأمر تصوّر جزء الماهية أو شرطها في الماهيات الحقيقيه والخارجيه يكون واضحاً، لأنه يكون ما هو الموجد لتمام هذه العناوين هو الوجود ، فإذا وجد يكون الوجود مركزاً لظهور نفس الماهية ولوازمها وعوارضها وعوارض الفرد والوجود وسائر ما يتعلّق بها .

وإنما الإشكال يقع في تصوّر جزء الماهية وشرطها في المركبات الاعتبارية، حيث أنّ كلّ جزء إذا وجد فله وجود بحياله، وتشخص بنفسه غير ما يوجد في الآخر ، فتصوير الماهية بحيث يكون ذلك جزءاً لها وشرطاً لا يكون إلا في عالم الاعتبار دون عالم الوجود الخارجى ، فلا محيص حينئذٍ إلا أن يقال فى أنّ ترتّب الأجزاء بعضها مع بعض يوجب له تناسباً حسناً لتلك الماهية المركبه، بحيث لا يكون ذلك الحسن والتناسب للماهية الفاقده لذلك الجزء والشيء، وهو

أمر معقول متصوّر ممكن، فلا- يكون تصوّر الجزء فى المركّبات الاعتباريّة كالصلاه بالنسبه إلى أجزائها وشرائطها إلا ما ذكرنا من المناسبات الحاصله، سواء كان ذلك فى الأجزاء الواجبه أو المندوبه .

أقول: ومن كفيته تقريب ما ذكرنا فى صدر المسأله، من قولنا بمدخلية شىء فى شىء مأمور به إلى آخره ، حيث جعلنا جميع الوجوه المذكوره فى هذا الفصل ، بل وهكذا فى الفصل القادم مربوطاً بوجود الشىء لا عدم الشىء ، يظهر فساد كلام صاحب «الكفايه» حيث قال:

(إن دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به... إلى آخره)^(١) ومراده أنّ العدم بما هو عدم لا يؤثّر فى المصلحه، حتّى يعتبر فى المأمور به جزءاً أو شرطاً .

نعم ، ربما يكون الشىء بوجوده مانعاً ومخلاً لتحقّق المأمور به، فيعتبر عدمه من هذه الجهه ، فالتأثير حينئذٍ ليس لعدم هذا الشىء بما هو عدم، بل لوجوده وهو إخلاله، فعند عدم المانع من أجزاء العلّه التامه ليس إلاّ بلحاظ كون وجوده مخلاً، وإلاّ فالعدم بما هو عدم لا يؤثّر ولا يتأثّر كما لا يخفى ، هذا .

وربما يتوهم^(٢): إمكان أخذ العدم جزءاً للمأمور به ، ومثّل لذلك بمثل التروك المخصوصه فيالصوم، حيث أنّه مركّب من مجموعه من الأعدام والتروك.

ولكنّه مندفع: بإمكان إرجاع مثل الصوم إلى أمر وجودى وهو إمساك النفس وكفّها وإعراضها عن الأكل والشرب، ومما يمتنع إتيانه منضماً إلى التيه التى هى أمر قلبى وجودى ، كما أنّ الإعراض والكفّ أمر وجودى، وإلاّ العدم بما هو

١- الكفايه : ج ١ / ٥٠ .

٢- نهايه الأصول : ج ١ / ١٠١ .

عدم لا يمكن أن يصبح جزءاً ولا شرطاً، لأنه ليس بشيء حتى يلاحظ خاصيته مع الشيء الآخر، كما هو واضح .

أقول: إنَّ الشرط ينقسم بتقسيم آخر إلى ثلاثة أقسام:

تارةً: يكون المشروط المتوقف عليه باعتبار وجوده قبل المشروط، فيسمى ذلك بالشرط السابق وبالمقدمه، كغسل المستحاضه في الليله لصحه صوم غدها .

وأخرى: يكون الشرط بوجوده المقارن مع المشروط مؤثراً كالطهاره والستر والقبله، فيسمى مقارناً .

ثالثه: يكون بوجوده المتأخر مؤثراً في الشروط على فرض إمكان ذلك بالتوجيهات المذكوره في محلّه، فيسمى شرطاً متأخراً، كأغسال المستحاضه في العشائين لصحه صوم اليوم السابق.

هذا تمام الكلام في الجزء والشرط بتمام أقسامهما بالنسبه إلى الماهيته والمأمور به .

الأمر الثالث: هو أن يفرض دخاله شيء للمأمور به جزءاً أو شرطاً لا للماهيته والمأمور به ذاتاً ، بأن كان دخيلاً في التشخص والفرديه بحيث يوجب وجود ذلك الشيء في المأمور به وجوباً أو ندباً خصوصيته ومزيه زائده على أصل الطبيعه أو نقيصه كذلك ، فيمكن أن يجعل المآل للجزئيه بمثل قراءه الاستعاذه قبل البسمله للمزيه، أو اعتبار قراءه الآيه في الركوع منقصه، حيث يكون عنوان الصلاه منطبقاً على المجموع المشتمل على تلك الأجزاء باعتبار التفرد والتشخص ، وللشرطيه بمثل إتيان الصلاه في المسجد للمزيه، وفي الحمام للنقيصه حيث لا ينطبق عنوان الصلاه لتلك الخصوصيه .

نعم ، يكون منطبقاً باعتبار تقيدها لكونه داخلاً في المشروط دون القيد، كما هو واضح .

هذا على ما في «الكفايه» بتوضيح ومزيد بيان منّا كما عرفت .

ولكن أورد عليه: بأنّ لا تُسَلَّم كون هذه الخصوصيّه من المزيّه والنقيصه مرتباً بالفرد والشخص، بل مرتبط بأصل الطبيعه بمرتبته من المراتب .

بيان ذلك: إنّ عنوان الصلاه عنوان بسيط للطبيعه ذات مراتب من النقص والكمال ، فما وجد منها تشمله بجزء المندوب، تكون طبيعه كامله في قبال الطبيعه الفاقده لمثل هذا الجزء، من الاستعاذه والقنوت، وهكذا تكون بالنسبه إلى الشرط من المسجد والحمام، حيث أنّ الطبيعه ذات مرتبه كامله إذا وقعت في المسجد في قبال ما لم تكن كذلك ، بل لو وقعت في الحمام فالنقص والكمال يرجعان إلى أصل الطبيعه لا إلى فردها) ، هذا كما في نهايه الأصول(١) .

وفيه: ولكن الإنصاف عدم تماميّه كلا- الدعويين بإطلاقهما ، بل الأولى هو التفصيل في بعض المندوبات والمكروهات مع الصلاه، حيث أنّ كون الصلاه طبيعه ذات مشكّكه ومراتب عديده صحيح بالنسبه إلى مثل القراءه زياده ونقيصه، بأن يقرأ بعض السور كان فضلها أزيد من بعض آخر ، وبالنسبه إلى بعض الأفعال من إتيانها مع الطمأنينه والوقار وحسن صورته في الركوع والسجود ، بل وهكذا بالنسبه إلى بعض الشروط أيضاً، بأن يأتي بها بالدقه الكامله كان أحسن وأولى في الطبيعه ممّا لا يكون كذلك .

هذا بخلاف بعض آخر من الأشياء، حيث أنّ إتيانها في الصلاه ربما يوجب

مزيه ونقيصه، إلا أنّ تلك الزيادة والفضيله تكون لتلك الخصوصيه مستقله من باب تعدّد المطلوب لا وحده المطلوب وشدّته ، فلا- يبعد أن يكون مثل المسجد والأماكن المتبرّكه أو المواضع المكروهه من حيث إتيان الصلاه فيهما من قبيل القسم الثاني، كما يستفاد ذلك من الأخبار الوارده الداله على ترتّب المثوبه لإتيان الصلاه فى المساجد، وكون المطلوب متعدّداً، فيعطى ثواباً لأصل الصلاه من كونها ناهيه عن الفحشاء ومعراج المؤمن، وغير ذلك من الآثار والخواص والثواب، كما يعطى أزيد من ذلك لكون إتيانها فى المسجد مثلاً ، ولذلك احتملوا كون كراهه الصلاه فى الحّمّام لأجل كونها أقلّ ثواباً ، فكأنّه بواسطه وقوعها فيه أوجب تنزيل درجات الصلاه عن مرتبتها العاليه إلى مرتبه دانيه بواسطه التهاثر بذلك فى المثوبه والخصاصه؛ فمثل القنوت فى الصلاه حيث كانت بنفسه مطلوبهً كما ادّعى تكون موجباً لتعدّد المطلوب ، ولعله لذلك ادّعى أنّه جزء للفرد؛ تارةً لانطباق الصلاه على ما اشتمله ، وأخرى أنّه مندوب مستقلّ فى واجب، أى كان الواجب - أى الصلاه - وعاءً له إن كانت واجبه، وإلاّ كانت مستحبّه وعاءً للمندوب وهو القنوت، أو كان الواجب وعاءً للواجب كالقنوت إذا صار مندوراً به فى الصلاه الواجبه .

وبالجملة: فما ذكره صاحب «نهايه الأفكار»^(١) من عدم وجدان واجب فى واجب فى الصلاه إلاّ أنّه موجود فى الحجّ غير وجيه، وإن كان مقصوده وجوبه بالذات لا بالعرض، إلاّ أنّه لا داعى لنا لإثبات خصوص ذلك فقط، كما لا يخفى .

أقول: ظهر ممّا ذكرنا أنّ كلام المحقّق الخراسانى والبروجردى كلاهما مخدوشان إن أرادا الكليه فى كون الجزء والشرط للفرد أو للطبيعه ، وإن أرادا ذلك

فى بعض الموارد، فكلامهما مقرون بالصحة ، ولكن الظاهر هو الأول ، فالإشكال وارد عليهما ، والله العالم .

فيبقى هنا قسم آخر هو ما لا- يكون مدخلية فى المأمور به، إلا بما أنه كان وعاءً له . غاية الأمر قد ادعى أنه تارة يكون بنفسه راجحاً، فمع أنه أتى به فى المأمور به، لكن من دون تأثير فى العمل والمأمور به، من جهة المزيه، فقد مثل بمثل إتيان الأدعية المندوبه المأثوره فى يوم رمضان فى حال الصوم، حيث لا يؤثر فى الصوم من جهة المزيه والكمال .

وفيه: الحق أن إثبات ذلك مشكل جداً؛ لأنّ فى النفس أن مثل هذه الأدعية تجعل الصوم ذى كمال وشرف فى قبال ما هو الفاقد منها ، وأخرى ما لا- يؤثر ولا- يكون بنفسه أيضاً راجحاً إلا- فى موارد خاصه مثلاً، بلا فرق فى كون ذلك فى عمل الواجب أو المندوب .

وأخيراً: إذا عرفت الوجوه المتصوّره، فاعلم بأن ما هو داخل فى النزاع الصحيحى والأعمى هو جزء الماهية ، بل المأمور به قطعاً، كما لا يكون من الجزء داخلاً قطعاً فى القسم الأخير الذى هو دخيل فى الفرد، إنما الكلام فى الشرط سواء كان للماهية أو للفرد وعن دخوله فى النزاع وعدمه، وقد عرفت منّا سابقاً فى صدر المسألة من دخول الشرط مطلقاً حتى بالنسبه إلى مثل قصد القربه فى محلّ النزاع . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

هذا تمام الكلام فى الصحيح والأعم .

الأمر التاسع فى الاشتراك اللفظى الاشتراك اللفظى

وقع البحث فى إمكانه الوقوعى، بعد الفراغ عن إمكانه الذاتى، وما نُقل من الاستحاله عن بعض، الظاهر إرادته امتناعه العقلى وهو لا- يخلو عن إشكال، فإنّ أدلّ دليل على إمكان الشىء وقوعه، ولا إشكال فى وقوعه فى القرآن وغيره وفى لغه العرب وغيرها بالوضع التعينى أو التعينى .

أقول: يقع الكلام فيه من جهتين :

الجهه الأولى : فى بيان ما هو العله لتحقق الاشتراك، وهل هى:

من جهه الوضع فى اللغه - كما عليه الأ-كثر - يعنى أنّ الواضعين شاهدوا المناسبه بين لفظ واحد مع معان متعدده، فلذلك وضعوا للفظ واحداً بتعدد الوضع كما عليه المشهور .

أو بوضع واحد على نحو وضع العام والموضوع له الخاص، كما عليه القائلون بكون الوضع هو التعهيد النفسانى عن المتكلم - كما اختاره المحقق الخوئى والحائرى - لاستعماله على معانٍ متعدده:

أو أنّ العله جمع لغات متعدده بأوضاع متعدده، فى كلّ طائفه من العرب لمعنى واحد بخصوصه فى لفظ فارد، فإذا اجتمع بعضها مع بعض، ظهر الاشتراك بين لفظ واحد لمعان متعدده كما نقل هذا الوجه صاحب «المحاضرات» عن شيخه الأستاذ نقلاً عن بعض مؤرخى المتأخرين .

والظاهر هو الأوّل، أولاً- لعدم إمكان إثبات الثانى قطعاً، ونوعيه تحقّق هذا الوجه فى اللغات المختلفه كثيره لا فى لغه واحده؛ يعنى ربما يكون لفظ واحد مع تركيب فارد وكيفيه متّحده، يفيد فى لغه بمعنى، وفى لغه أخرى بمعنى آخر يخالفه أو يضاده .

وثانياً وإن كان وجود ذلك في نوعيه لغة العرب مع اختلاف في بعض خصوصيات طائفه خاصه بمكان من الإمكان ، والله العالم .

وأما الجبهه الثانيه: وهى فى أن الاشتراك اللفظى هل هو واقع ممكناً أو واجباً أو يكون ممتنعاً مطلقاً ، أو أنه ثابت عند الله تبارك وتعالى فى كلامه المجيد وقرآنه الكريم .

وجوه وأقوال :

أما القول بالامتناع مطلقاً: فقد استدلوا عليه بأن الغرض من الوضع هو الفهم والتفهيم والتفهم، والاشتراك الموجب لتعدد الوضع مخلٌ بذلك، لخفاء القرائن، فلا يناسب هذا مع حكمه الحكيم .

فالأولى أن يُقال: إنه على هذا القول ليس محالاً ذاتياً ، بل لجبهه محالتيه صدوره عن الحكيم الذى لا يصدر عنه عملاً لغواً .

ولكنه مندفع: بأن القرائن ليست خفيته دائماً ، فربما يمكن استفادتها من القرائن الواضحه، خصوصاً مثل قرائن الحاليه حيث يكون كثيراً ما فى افهام المطلب أدل وأوقع، ولا يحتاج إلى الوضع أصلاً ، كما أن افهام المقصود الأصلى من اللفظ لا يكون مطلوباً فى جميع الموارد، إذ قد يتفق أن الحكمه تدعو إلى القول بالإجمال .

أقول: إذا عرفت هذا الجواب، يظهر ما فى كلام بعض من أنه يمتنع ذلك من الله تبارك وتعالى، لأن استعمال الاشتراك فى القرآن يلزم تطويلاً بلا- طائل إن كان معتمداً على القرائن، وإلا- أخلّ بالمقصود بسبب الإجمال فى المقام، لأنك قد عرفت إمكان الاستفاده من القرائن الحاليه بدون لزوم تطويل بلا طائل .

مع إمكان أن يُقال: قد يؤتى بلفظ يفيد المقصود من ذكره بخصوصه، ويصبح

قرينه لإفهام المراد من لفظ المشترك أيضاً، كما في قوله تعالى في سورة القمر «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا»^(١)؛ حيث أنّ لفظ التفجير مضافاً إلى إفهام قدره الحقّ من تفجير الأرض للعباد، يكون قرينه على كون المراد من لفظ العيون هو العين الجارية لا الجارحة وغيرها .

بل ربما يستعمل اللفظ في مورد يكون مع انضمام لفظ آخر دالاً على أنّ المقصود كلا المعنيين، كما في لفظ عَسِجَسَ في قوله تعالى : «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَيْتَ»^(٢)؛ حيث يكون المراد من اللفظ هو الإقبال والإدبار، فأريد منه كلا- معنيه؛ يعنى أقسم بالليل إذا أقبل وإذا أدبر ، فعلى هذا يكون لفظ عسعس مشتركاً لفظياً ، ولكن يحتمل بأن لا يكون اللفظ مشتركاً ، بل كان وضع اللفظ في معنى واحد مركّب من الإقبال والإدبار، نظير لفظ الاثنين حيث يكون لفظه مفرداً، ومعناه مركّباً من الفردين ، فحينئذ لا يصحّ أن يستعمل لفظ عسعس في خصوص أحدهما من الإقبال والإدبار ، فصحّه هذا الاحتمال منوط بمراجعته كتب اللّغه وما هو معدّ لذكر مثل هذه الأمور .

وكيف كان، فإنّ وقوع لفظ المشترك في القرآن كالعين للجارية والجارحة والقرء للحيض والطهر، يغنى عن إتعاب النفس للاستدلال، لأنّ وقوع كلّ شيء أدلّ دليل على إمكانه .

أقول: استدللّ على امتناع وقوع الاشتراك اللفظي عقلاً بوجهين آخرين:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه المحقّق العراقي وأجاب عنه، وهو مركّب من

١- سورة القمر: الآية ١١ .

٢- سورة التكوير: الآية ١٧ .

الأولى: لا يكون شخص اللفظ موضوعاً لشخص المعنى في عمليته الوضع بل موضوعه وضع طبيعي اللفظ بنحو القضية الحقيقيه لطبيعي المعنى كذلك.

الثانية: أنّ الوضع ليس جعل اللفظ علامه للمعنى، بل هو مرآه له وفانيه فيه، بحيث لا يرى السامع في الخارج إلا وجود المعنى ولذا يسرى استهجاناه إلى اللفظ.

وعليه فإنّ لازم الاشتراك كون لفظ من أفراد طبيعي اللفظ مرآه وفانياً دفعه واحده فنائين في أمرين متباينين وهو ممنوع. كما أنّه بمقتضى دلالة المقدمه الأولى لا- يعقل اختصاص طائفه من أفراد طبيعي اللفظ بمعنى والطائفه الأخرى منها بمعنى آخر، لأنّ التخصيص إن كان مع تمييز تلك الطائفه عن غيرها بمائز متقوم به اللفظ الموضوع خرج اللفظ عن الاشتراك، وإن كان المائز الاستعمال المتعلق باللفظ، فلا- يعقل أن يتقوم اللفظ الموضوع بما هو متوقّف على الوضع، لأنّ استعمال اللفظ الموضوع فيما وضع له متأخر عن اللفظ ووضع.

والجواب: بأنّ المقام لا- يعدّ من صغريات المقدمه الثانيه، إذ لا نسلم أنّ اللفظ مرآه للمعنى بالفعل بل هو آله فيها الاستعداد للحكاية عن المعنى عند الاستعمال وبه يخرج من القوه إلى الفعلية، وعليه فلو استعمل أولاً- أصبح مرآه للمعنى الأوّل، ولو استعمل ثانياً في معنى آخر أصبح مرآه له، وعليه فلا يصبح لفظ واحد شخصي مرآتين لمعنيين ولو في آئين (١).

وفيه أولاً: أنّ المقدمه الأولى ممنوعه لأنّ اللفظ إذا كان موضوعاً لطبيعي

المعنى استلزم خصوصيته الوضع والموضوع فى جميع الأوضاع حتّى فى أسماء الأجناس، لأنّ كون الوضع فى اللفظ للمعنى على نحو القضية الحقيقيه مساوٍ لملاحظه الكثرات والأفراد فى ناحيه الوضع وهو كما ترى، بل الوضع عباره عن جعل نفس طبيعى اللفظ لطبيعى المعنى بنحو الكلى الطبيعى من دون لحاظ الأفراد والكثرات فيها المحقّقه أو المقدّره، والشاهد على ذلك لفظ الإنسان فإنّه غير موضوع للماهية المعلومه، بل إنّ طبيعى هذا اللفظ موضوع لطبيعى المعنى من دون ملاحظه أفرادها ومصاديقها الكثيره.

وثانياً: أنّ المستعمل - بالكسر - أيضاً لا يستعمل شخص اللفظ فى المعنى بل يستعمل الطبيعى منه فى المعنى، فكلمه (الحنطه) لم تستعمل إلاّ فى طبيعى الحنطه، ولا يخفى أنّ حمل الطبيعى على الموضوع يكون على نحو الشائع الصناعى ممّا يقضى بانطباق طبيعى المعنى على الهيئه، فدعوى شخصيه استعمال اللفظ فى المعنى الشخصى - كما ادّعاها المحقّق العراقى - ممنوعه.

وبالجملة: هناك فرق بين تطبيق المعنى على المصداق، وبين استعمال اللفظ الجزئى فى المعنى الجزئى.

وأيضاً: المقدّمه الثانيه أيضاً ممنوعه، لأنّه إن أراد بإفناء اللفظ فى المعنى إفناء الكيف المسموع فيه فهو غير معقول لأنّه يعود إلى إفناء موجود خارجى فى موجود آخر وهو محال، وهو غير مقصود قطعاً. فلا بدّ أن يقصد بالإفناء أنّه عند الاستعمال ينصرف ذهن السامع إلى المعنى دون اللفظ، وبحسب دعواه لا مجال لاستعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى واحد، وسوف نقول بأنّه لا مانع منه ولا يلزم منه محالاً، لأنّ الوضع عباره عن وضع اللفظ علامه للانتقال منه إلى المعنى لا

إفناءً فيه لعدم معقوليته الإفناء في ناحيه الوضع لأنّ الواضع يلاحظ حين الوضع كلاً من اللفظ والمعنى مستقلاً ثم بعد ذلك يجعل اللفظ علامه للمعنى، وهذا غير ممكن على فرض الإفناء، لوضوح أنّ الفانى لم يلحظ إلا مرآه للمعنى لا مستقلاً.

نعم قد توجب كثرة الاستعمال وأنس الذهن بالمعنى غفلته عن اللفظ، وليس ذلك إلا لشده الأنا وسرعه الانتقال وهذا أمرٌ يباين الإفناء والفناء.

الوجه الثانى: ما التزم به العلامة النهاوندى صاحب «تشریح الأصول» بأنّ الوضع ليس إلاّ- جعل الملازمه الذهنيه بين اللفظ والمعنى أو ما يستلزمها، فإذا وضع لفظاً لمعنيين استلزم فرض ملازمتين مستقلتين، كما أنّ تصوّرهما يستلزم انتقالين مستقلين وحضور معنيين دفعهً واحده فى الذهن، وهو مُحال(١).

ويرد عليه أولاً: نثبت أنّ الواضع لا- يقوم خلال جعله إلاّ- بوضع العلامة بين اللفظ والمعنى، من دون تحقّق ملازمه بينهما، نعم سرعه الانتقال نتيجةً لأنس الذهن وكثرة الاستعمال قد يوجبان تخيل قيام الملازمه، وهو خيال باطل.

وثانياً: لو سلّمنا قيام الملازمه، فإن قصدم بعدم إمكان حضور المعنيين عدم إمكان تصوّرهما أو أكثر دفعه واحد، فهذا مرتبط بالبحث القادم وسيظهر الأمر هناك.

وإن قصدم أنّه بعد الوضع لابدّ من أن يوجد كلّ واحد من المعنيين أو المعانى مستقلاً دون الآخر كما هو الحال حين الوضع فهو ممنوع لأنّ معنى استقلال المعنى عدم ارتباط معناه بمعنى آخر وهذا لا ينافى حصول المعنى الآخر مقارناً لحصول المعنى الأوّل.

وبالجملة: هناك فرق بين عنوان الاستقلال وعنوان الانحصار، فالأول لا ينافي حصول المعنى الآخر مقارناً، وأمّا الثاني فإنه يقتضى ذلك ولكنّه أوّل الدعوى.

مضافاً إلى أنّ مرجع هذا الإشكال إلى عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وهذا غير الوضع للكثير والبحث عن الأخير وعدم إمكانه وعدمه، وغايه ذلك صيروره اللفظ مجملاً، والإجمال غير ما كنتم تدعون من الاستحالة، وهكذا ثبت أنّه لا محذور عقلى ولا عرفى فى ذلك حتّى لو قلنا بامتناع الاشتراك اللفظى.

لكنّه مخدوش أولاً: أنا لا- نسلم كون المعانى المنتسبه إلى الإنسان الممكن غير متناهيه بمعناه الحقيقى، لوضوح أنّ المعانى مرتبط بما يستعمله الإنسان ويكون مقصوداً له فى تمام الأشياء، فمجرد كثرتها فوق حدّ الإحصاء، لا يوجب صدق غير المتناهي عليه.

كما أنّ القول بأنّ الألفاظ غير متناهٍ باعتبار كيفيه تركيبها من الحروف الهجائيه، وملاحظه الحركات والسكنات والتقدم والتأخر لها يكون غير متناهٍ.

فى غايه الضعف والسخافه، أولاً- لوضوح أنّ الكثره فوق الإحصاء لا يوجب صدق أمر غير متناهٍ عليه، بل ربما يمكن إحصاءه بواسطه بعض الأجهزة المستحدثه فى زماننا هذا المسمّى ب- (الحاسوب) حيث يسهل بواسطتها الاحساب، فيمكن أن تكون بيان حدود إحصاء التركبات من الألفاظ المركبه من ثمانيه وعشرين حرفاً منه مقدوراً.

وثانياً: لو سلّمنا كون المعانى غير متناهيه، فيلزم حينئذٍ أوضاعاً غير متناهيه، وهو لمثل الواضع الذى كان إنسان غير ممكن، وإن قال المحقق النائينى من أنّ الواضع هو الله الواجب الوجود، فيقدر أن يضع أوضاعاً غير متناهيه.

لكن نقول حينئذٍ: بأنّ الوضع حيث كان للاستعمال، والمستعمل ليس إلّا- الإنسان الممكن، فوضع شيء لمن لا- يمكن له الاستفادة يكون لغواً، فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وثالثاً: أُجيب بإمكان الوضع للمعاني والمفاهيم الكليّة، أى لطبيعيّ - كلّ شيء فيجتمع تحته جميع الجزئيات الغير المتناهية .

لكنّه لا- يخلو عن إشكال لأنّه لو سلّمنا كون المعاني غير متناهية، فلا- ينحلّ الإشكال به؛ لأنّ المفاهيم الكليّة لا تشمل كلّ الجزئيات غير المتناسبه لها، إلّا أن يكون مقصودهم المفاهيم العامّة الكليّة، مثل الشيء والوجود ونظائر ذلك، ففساده أوضح من أن يخفى، لأنّ ذكر مثل ذلك لا يفهم المقصود إلّا في الموارد الخاصّة المحتاجه إليها كما لا يخفى .

ورابعاً أُجيب: بأنّ باب المجاز واسع، أى يوضع الواضع اللفظ لمعنى متعين، فيستعمل في غيره من المعاني مجازاً، من دون احتياج إلى الوضع الجديد .

فهو أيضاً لا يخلو عن تأمل، لأنّه على القول بلزوم الوضع النوعي في المجاز كما عليه الأكثر، فيعود المحذور مرّة أخرى من كون المعاني غير متناهٍ، فحينئذٍ كيف يلاحظ من حيث الوضع .

وإن قلنا بالطبع وحسن الاستعمال من دون احتياج إلى الوضع، لكن قد عرفت في موضعه من أنّه لا بدّ من ملاحظه المناسبه بين تلك المعاني مع المعنى الموضوع له، وذلك متوقّف على تعيين المعاني، وهو غير ممكن مع عدم كونها غير متناهية .

فالأولى في الجواب: هو إنكار الدعوى من أصلها .

أقول: فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الصحيح هو القول بإمكان وقوع الاشتراك، وقد وقع قطعاً بلا إشكال في القرآن ولغة العرب، بل وفي غيرها كما ترى في اللغة الفارسيّة في مثل لفظ شير حيث يستعمل تارة في اللبن ، وأخرى في الأسد ، كما قال الشاعر في شعره :

آن يكي شير است أندر باديه وآن دگر شير است أندر باديه

وآن يكي شير است كآدم ميخورد وآن دگر شير است كه آدم ميدرد

وتوهم: أنّ اللفظ في الوضع إذا كان فانياً في المعنى ومرآة له، فكيف يمكن أن يكون فانياً فيه مرّتين، وهو محال، فما لم يحصل ذلك لم يتحقّق الوضع، فما لم يحصل الوضع ثانياً لم يتحقّق الاشتراك .

مدفوع: بأنّ الوضع في اللفظ إن سلّمنا كونه كذلك، فلا يلزم أن يكون ذلك في دفعه واحده ، بل يكون ذلك في دفعات متعدّده، بأن يجعل اللفظ في كلّ مرّه عند لحاظه مرآة للمعنى الآخر، كما جعله كذلك في المعنى الأوّل .

وإن أريد الإشكال بلحاظ حال ما بعد الوضع، يعنى عند السامعين والمستمعين، فنقول لا يقتضى هذا الوضع إلاّ إيجاد الاقتضاء للفظ في استعماله في كلّ من المعنيين لو لم يزاخمه الآخر .

ولذلك نقول: بأنّ المشترك اللفظي مثل المجاز محتاج إلى القرينه، ويفارق المجاز من حيث كونه حقيقه، وكون القرينه هاهنا معينه وفي المجاز صارفه ، فالقول بتعدّد الوضع للاشتراك اللفظي لا يوجب ولا يستلزم أمراً محالاً أصلاً، وقد وقع في الخارج كثيراً ولا يحتاج إلى مزيد بيان ، والله العالم.

الأمر العاشر فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

أقول: يقع البحث عنه من جهتين: استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

الجهة الأولى: من حيث الجواز وعدمه عقلاً؛ يعنى هل يستحيل استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً أم لا ؟

الجهة الثانية: بعد الفراغ عن جوازه وإمكانه عقلاً، يقع البحث فى أنه هل يحتاج جواز الاستعمال إلى ترخيص الواضع واللغة أم لا يجوز ذلك لغته ووضعاً وإن كان ممكناً عقلاً؟

والأقوال فى المسألة أربعة:

قول: بالامتناع عقلاً، وهو كما عليه صاحب «الكفايه» و«نهايه الأفكار»، بل نقل عليه الأكثر من الأصوليين .

وقول: بالجواز عقلاً ووضعاً ولغته مطلقاً؛ أى سواء كان فى المفرد أو التشبيه أو الجمع، حقيقة كانت أو مجازاً .

وقول: بالجواز لكن تفصيلاً، فى المفرد لا يجوز حقيقة ويجوز مجازاً، وفى التشبيه والجمع يجوز حقيقة، وهذا هو المحكى عن صاحب «المعالم» .

وقول: بالتفصيل، أى لا يجوز حقيقة مطلقاً، سواء كان فى المفرد وغيره، ويجوز مجازاً مطلقاً وهو المنقول عن صاحب «القوانين» .

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى بيان المطلب من تقديم مقدّمه موضحة ومبيّنه للمقصود والمرام؛ وهى :

أنه يشاهد فى أكثر كلمات القوم قولهم بأنه هل يجوز استعمال اللفظ فى

أكثر من معنى مستقلاً في كل من المعنيين أم لا؟ فما المراد من الاستقلال؟

هل المقصود من الاستقلال هو في ذات المعنى الملحوظ، لأنه قد يكون مستقلاً ملحوظاً بذاته من دون انضمام مع الغير ذاتاً، سواء كان بحسب اللّحاظ أيضاً مستقلاً كما لو تعلّق به فقط؟

أو به ومع غيره بلحاظ واحد مع استقلال ذاته، أي مجموعاً لإمكان وحده اللّحاظ وتعدّد الملحوظ بحسب ذات المعنى، نظير ما إذا تعلّق اللّحاظ بأشياء متعدّده ذاتاً، إلا أنّها صارت متّحدة بحسب عالم اللّحاظ، أي لاحظها جميعاً معاً.

أو المراد من الاستقلال الموجود في كلماتهم، هو الاستقلال في عالم اللّحاظ والاعتبار، من دون ملاحظه استقلال ذات المعنى وعدم استقلاله.

أقول: الظاهر كون الثاني هو المراد من كلامهم، كما يشير إليه ما في كلامهم بقولهم: (هل يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى) بحيث كأنه لم يستعمل اللفظ إلا في خصوص هذا أو في ذاك، كما لو كان كل واحد من المعنيين أو المعاني منفرداً مقصوداً مع اللفظ.

ثم نقول بعد ذلك: بأن وضع الألفاظ للمعاني قد يفرض:

تارة: كونه على نحو التعهيد فيما بين المتكلم مع المخاطب والسامع، فكأنه التزم بأنّه إذا تلفظ بكلام قصد منه ذلك المعنى، كما عليه بعض مثل سيدنا الخوئي والمحقق الحائري.

وأخرى: يفرض بأن اللفظ والمعنى يكون من قبيل العلامه وذى العلامه، كنصب العلامه على رأس الفرسخ لإفهام المسافه ونظائرها.

وثالثه: يفرض بأن مثل اللفظ والمعنى كان مثل الوجه وذى الوجه، والعنوان

والمعنون، والمرآه وذى المرآه؛ بأن ينتقل إليه الذهن أولاً. وبالذات، ويكون هو المعنى مستقلاً، ويكون الانتقال إلى لفظه بالعرض، باعتبار كونه مرآة لذلك المعنى، ففي الحقيقه كان اللّحاظ مستقلاً للمعنى أولاً، وثانياً وبالعرض آلياً للفظ، فهذا هو الذى ذهب إليه صاحب «الكفايه» كما صرّح به فى المقام، والعلامه الطبائى وغيرهما من الأصوليين، هذا.

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول: ربما قيل - كما عن «منتهى الأصول» و«نهايه الأفكار» - بأنّه إن قلنا بأنّ الوضع فى اللفظ للمعاني إنّما هو من قبيل العلامه وذى العلامه، لا - مانع عقلاً - بالقول بجواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، لأنّ العلاميه كما يمكن أن تتحقّق لشيء واحد، هكذا يصحّ أن تكون علامه لأشياء متعدّده، كما يشاهد ذلك فى العلام المنصوبه فى الطرق، من أنّه قد يكون علامه لأمر متعدّده، من كونها رأس المسافه وكونها بدايه المدينه أو القرية وغير ذلك ممّا يمكن فرضه.

فهكذا يكون فى باب استعمال الألفاظ للمعاني، فيمكن أن يجعل اللفظ علامه لإفهام أصل المعنى وأمر آخر، كما لو تكلم بالعربى وقال: (جننى بماء) مثلاً وأراد منه إفهام المخاطب بأنّه طالب للماء، وهو أصل المعنى، وإفهامه أيضاً بأنّه قادر على التكلم باللغه العربيه، فيكون اللفظ حينئذٍ مثل العلامه المنصوبه مشيراً إلى معنيين، وهكذا يكون فى مثل التعهد النفسانى.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالوجه الثالث حيث أنّه لا بدّ أن يلاحظ اللفظ فانياً فى المعنى الأولى، بحيث كأنّه هو، فلا يمكن بعد إفنائه فيه إفنائه فى معنى آخر، لعدم وجود شيء حينئذٍ حتّى يفنيه فى الآخر، فلذلك يقال إنّّه محال عقلاً.

أقول: انصرف المحقق العراقي قدس سره لاحقاً عن القول بهذه النظرية وقال بإمكان أن يقال بعدم الفرق بين جعل اللفظ علامه وأماره، وجعله مرآه وحاكياً في الاستحاله؛ لأنّ صرف تعدّد المتعلّق مع وحده الشىء، نظير جمع الحبّ والبغض في النفس وتعلّقهما بشيئين متعدّدين لا يوجب رفع الاستحاله.

وفيه: هناك فرق بين ما نحن فيه وبين الممثل عليه، لأنّهما تتحقّقان في النفس قهراً وبلا اختيار، هذا بخلاف اللّحاظ حيث أنّه أمرٌ اختياريّ يتحقّق في النفس باختيارها، فلا يمكن تحقّقه في آن واحد مرّتين .

ولكن عدل عنه أيضاً مرّة أخرى وقال بإمكان الفرق بين العلامه والحكايه، وبعدم لزوم كون الملحوظ بتمام اللّحاظ في كلّ من المعنيين حتّى يلزم المحال، لأنّ توجّه النفس إلى أحدهما بخصوصه يوجب الغفله عن الآخر قطعاً، بل يكفي أن يكون كلّ من المعنيين تمام الملحوظ، ولو لم يكن بتمام اللّحاظ، بأن يكون تمام اللّحاظ في أحد المعنيين دون الآخر مثلاً، فيعتقد التفصيل في الجواز وعدمه عقلاً بين صورتى العلامه والمرآتيه (١).

هذا خلاصه كلامه رحمه الله، ولكنّه اختار المرآتيه أخيراً فيكون ممتنعاً عقلاً عنده.

أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما يمكن أن يُقال في وجه استحاله استعمال اللفظ الواحد في معنيين أموراً متعدّده، فلا بأس بالإشاره إليها، والنظر فيها صحّه وفساداً، حتّى يظهر حالى المسأله جوازاً وامتناعاً بحسب حكم العقل، فنقول ومن الله الاستعانه :

الأمر الأول : ما هو الموجود فى بعض الكلمات هى استحاله تصوّر النفس لشيئين، وكون اللفظ علّه لحضور المعنيين فى الذهن، وذلك من جهة امتناع صدور الكثير عن الواحد، إذ ما هو الموجود فى النفس يكون متعدداً على الفرض، مع كون علّه حصوله هو اللفظ الذى يكون واحداً، وهذا هو ما يقتضى الامتناع .

ويمكن أن يقال فى جوابه : بأن المراد من عدم إمكان تصوّر النفس للمعنيين لا يخلو:

إمّا أن يُراد منه بآئه لا مجال لأن يتصوّر الشىء إلا مرّه واحده، فهو واضح الفساد؛ لوضوح إمكانه، ولذلك يصحّ تصوّر الشىء بكونه شيئاً، أى يتصوّره أولاً- موضوعاً، ثم يتصوّر الشىء بما أنه محمول على المتصوّر أولاً- فى مقام التصديق؛ لوضوح أنّ الإذعان فى التصديق يحتاج إلى تصوّر الطرفين كما لا يخفى .

لكن الإنصاف عدم كون هذا المعنى مقصوداً للمستدلّ، فما نسب ذلك فى «تهذيب الأصول»^(١) إليه لا يخلو عن وهن .

وإن أُريد بأنّ النفس عاجز عن تصوّر المعنيين فى عرض واحد من اللفظ الفارد، فهو أمرٌ لا بدّ من الدقّه فيه كما سيأتى ذكره إن شاء الله . ولكنّه لا- يرتبط بمسأله حديث امتناع صدور الكثير عن الواحد، كما توهم، لأنّ ذلك متعلّق بباب صدور شىء من شىء بسيط من جميع الجهات من الوجودات الحقيقيّه، دون ما فى باب الألفاظ والمعانى الذى تعدّ من الأمور الجعليّه والاعتباريّه بالمواضعه كما لا يخفى .

الأمر الثانى : وهو المنقول عن المحقّق الاصفهانى فى «نهايه الدرايه» حيث

يقول:

(إنَّ حقيقة الاستعمال هو إيجاد المعنى فى الخارج بسبب اللفظ، حيث أنَّ وجود اللفظ خارجاً يكون وجوداً لطبيعى اللفظ بالذات، ولطبيعى المعنى بالجعل والمواضعه لا بالذات، إذ لا يمكن أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، وحيث أنَّ الموجود الخارجى وهو اللفظ يكون واحداً بالذات، فلا مجال للقول بأنَّ وجود اللفظ يكون وجوداً لهذا المعنى خارجاً، ووجوداً آخر لمعنى آخر خارجاً، لأنَّه بعد كونه وجوداً للمعنى الأوّل بالتنزيل، فلا يبقى حينئذٍ وجود للفظ حتّى يكون وينسب للمعنى الآخر كما لا يخفى)، هذا خلاصه كلامه (١).

وفيه: أنه لا- إشكال فى كون وجود اللفظ فى مورد استعماله فى المعنيين لا يكون إلاً واحداً، فحينئذٍ لو قلنا بأنَّه يكون وجوداً تنزيليّاً للمعنى، فهو لا- يكون بحسب الحقيقة والواقع، بل يكون بالجعل والمواضعه، وهو أمرٌ اعتبارى، كما يمكن فرض اعتباره لمعنى واحد فى اعتبار واحد، كذلك يمكن فرض اعتباره وجوداً تنزيليّاً للمعنيين فى عرض واحد، كما يعتبر ذلك فى باب العلامة، لأنَّه قد يكون شيئاً واحداً تارةً علامه لشيء واحد، وأخرى يكون علامه لشيئين أو أشياء، ولا محذور فيه من تلك الجهة، لما عرفت من كونه أمراً اعتبارياً بالجعل والمواضعه، فإن كان حينئذٍ ممتنعاً لا بد أن يكون من جهة شيء آخر.

هذا كلّه على فرض تسليم كون حال اللفظ والمعنى من هذا القبيل، لأنَّه يلزم على فرض الامتناع عدم جواز وجود المشترك اللفظى، للزوم أن يكون

وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعاني، مع صرف النظر عن الاستعمال، وهو محالٌ على فرض كلام المستدلّ، فضلاً عن أنّه باطل قطعاً، فليس إلّا من جهة بطلان فرض مسأله التنزيل في باب الألفاظ والمعاني كما لا يخفى .

الأمر الثالث : هو أنّ استعمال اللفظ في المعنى ليس إلّا من باب إفناء اللفظ فيه، أي جعله مرآةً وفانياً في المعنى ، فإذا فنى اللفظ في معنى مرّةً فليس حينئذٍ شيء آخر بعده حتّى يفنى فيه ، ولعلّ هذا الاستدلال يستفاد من كلام المحقّق الخراساني قدس سره ومن سلك مسلكه .

وفيه : أنّه لو سلّمنا كون مثل اللفظ والمعنى مثل الوجه وذو الوجه، ومن قبيل فناء شيء في شيء ، ولكن لو تحقّق الفناء مرّتين متعاقبتين بأن يكون اللفظ قد فنى في معنى مرّةً وفي الآخر مرّةً أخرى، فيكون للوجه المذكور توجيه .

وأما لو كان الفناء واقعاً في عرض واحد في المعنيين، بأن جعل اللفظ فانياً في المعنيين من دون ترتيب فلا- توجيه لحكمه بالامتناع، هذا . مع أنّ الفناء الحقيقي على نحو لا يبقى للفظ وجود أصلاً غير متصوّر هاهنا، لتغاير سنخيه وجود اللفظ مع وجود المعنى ، إذ هو من الموجودات الغير القارّه بالذات، بحسب عالم التلقّظ والتكلم، هذا بخلاف المعاني حيث ربما تكون من الموجودات المتأصّله الخارجيه والأعيان الحقيقيه .

وإن قصد الإفناء ولو بلحاظ عالم الاعتبار، فهو وإن كان أمراً ممكناً، إلّا أنّه قد عرفت عدم لزوم محذور في تحقّقه من تلك الجهة، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : أن يقال بأنّ استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى في عرض واحد، يلزم الجمع بين اللّحاظين، وهذا ما يمكن تقريره بوجهين :

الوجه الأوّل : أن يُقال بأنّ اللفظ والمعنى حيث يكونان وجودين مستقلّين بحيالهما، فلا بدّ لكلّ واحدٍ منهما من اعتبار اللّحاظ مستقلّاً، فحينئذٍ إذا لوحظ لفظ (العين) مثلاً في (رأيت عيناً) لحاظاً آلياً للذهب مثلاً، فلا بدّ من لحاظ الذهب لحاظاً استقلالياً، فهاهنا لحاظان :

أحدهما : المتعلّق للفظ وهو اللّحاظ الآلي .

والآخر : للمعنى ، وهو الذهب الملحوظ استقلالاً.

فإذا فرض حينئذٍ استعمال لفظ (العين) بذاك اللفظ أيضاً في المعنى الآخر وهو الفضة، فلا محيص إلّا أن يكون بلحاظ آخر آلي للفظ، ولحاظ استقلالى للفضة، فيلزم الجمع بين اللحاظين الآليين في لفظ واحد، وهو محال .

أجاب عنه صاحب «تهذيب الأصول» : (بأنّ اللزوم في الاستعمال ليس إلّا وجود اللّحاظ في اللفظ آلياً في الجملة .

وأما لزوم اللّحاظ الآلي فيه في كلّ استعمال من المعنيين على حده غير معلوم ، كالبصره والسامعه اللتين كانتا آلتين للرؤيه والاستماع ، مع أنّه قد ينظر إلى الشيتين ويسمع الصوتين في عرض واحد، من دون لزوم حضور الآله في كلّ نظر واستماع عند النفس، فهكذا يكون في المقام) ، انتهى كلامه (١).

أقول: الإنصاف عدم تماميه ما ذكره؛ لوضوح أنّ تعدّد اللّحاظ دائر مدار تعدّد الاستعمال؛ يعني إن كان استعمال اللفظ في كلّ معنى من المعنيين استعمالاً مستقلاً، فلا إشكال في لزوم لحاظ اللفظ آلياً في المعنى الملحوظ الاستقلالى، ولا

يمكن حينئذٍ تشبيه المقام بما ذكره من آليات الإدراك، لأنه هناك أيضاً ينظر أو يسمع الشئيين لا بما أنّها متعدّد ، بل بينهما وحده جامع مشترك من جهة أصل النظر من دون ملاحظه خصوصيّة كلّ واحدٍ بخصوصه، وإلاّ- لا بدّ من لحاظ كلّ واحدٍ مستقلاً، حتّى يتوجّه كيفيه كلّ واحد من الشئيين بخصوصه ، ولذلك قد يُقال في الجواب عنه عند السؤال عن كيفيه كلّ واحدٍ بخصوصه من حالاته ومشخصاته، بأننى وإن لاحظته لكننى لم أدقّق في خصوصياته، حتّى يظهر لى حاله بمشخصاته، وهو ليس إلاّ- مصدّقاً لما قلناه ، غايه الأمر حيث كان فعل النفس وانفعالها سريعاً غايه السرعه، فربّما يوجب التوهّم أنّ الناظر قد لاحظ الشئيين بلحاظ واحد ، مع أنّه ليس كذلك واقعاً كما لا يخفى .

نعم ، هذا يصحّ لو جعلنا استعمال اللفظ في المعنيين استعمالاً واحداً للفظ إلى المعنيين ، فحينئذٍ يمكن أن يُقال بكفايه لحاظ واحد آلى للفظ في المعنيين المستقلّين، لولا لزوم محذور آخر فيه كما سيأتى بحثه إن شاء الله .

ثانيهما : أن يُقال بأنّ الاستعمال حيث كان من جهة لحاظ اللفظ لحاظاً آلياً للمعنى بلحاظ استقلالى، أى يكون المعنى مقصوداً بالأصالة واللفظ مقصوداً بالتبع ، فحينئذٍ كيف يمكن أن يجعل اللفظ الملحوظ آلياً فى معنى وتبعاً له، ملحوظاً بذاك اللّحاظ فى معنى آخر استقلالى:

فإن كان من دون تعدّد لحاظ فى اللفظ، لزم أن يكون المعنى الآخر ملحوظاً مستقلاً من دون لفظ، وهو خلاف الفرض .

وإن كان مع تعدّد لحاظ آلى فى اللفظ أيضاً، بأن يكون اللفظ تابعاً لكلّ واحد من المعنيين مرّتين ، فقد يعدّ من الجمع بين اللّحاطين عند المستعمل، أى لا

يمكن للمستعمل أن يجمع في استعمال واحد لحاظين آليين في الذهن، إلا أن يكون الاستعمال في كل من المعنيين في طول استعمال الآخر لا في عرضه، فحينئذ لا محذور فيه، لكنّه خارج عن الفرض والمطلوب، فهذا الإشكال أمرٌ مقبول عندنا وعند من يذهب هذا المذهب كالعلامة الطباطبائي والمحقق الخراساني وغيرهما، ولا فرق في ذلك بين أن يكون اللفظ والمعنى من قبيل العلامة وذيها، أو المرآه وذيها، إذ الإشكال قد عرفت إنّما كان في استحاله الجمع في اللّحاظ بين الآليين في استعمال واحد، كما لا فرق في هذا المحذور بين التثنيه والجمع، كما سيأتي بحثهما لاحقاً.

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه، يظهر لك بأنّه لا يمكن الموافقه مع ما التزم به المحقق الخميني قدس سره في تهذيبه حيث قال :

إنّ المراد من التبعيه إن كان المتكلم يتصوّر المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ، فلا- يجب من تصوّر المعنيين عرضاً انتقالان إلى اللفظ، بل لا- ينتقل إليه إلاّ انتقالاً واحداً، كما هو كذلك في الانتقال من اللّازمين إلى ملزوم واحد، وكون النظر هناك إلى اللّازمين استقلالياً دون اللفظ، حيث لا يوجب الفرق بينهما فيما نحن بصدده .

وإن كان المراد اجتماع اللّحاظين في السامع، فلا نسلم لزومه، لأنّ السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى.

وإن كان اللفظ آله فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه، كما أنّ الناظر إلى الكتابه يدرك نفس المكتوب أوّلاً، فينتقل منه إلى المعنى، فحينئذ إذا كان اللفظ دالاً على معنيين انتقل منه إليهما من غير لزوم محذور أبداً .

وبالجمله: لا- يلزم من تبعيّه الانتقال جمع اللّحاظين والانتقالين فى اللفظ، كما لا يلزم اجتماعهما فى المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلّمين دفعه) ، انتهى كلامه (١).

وفيه : أنا نختار الشقّ الأوّل، فنقول : بأنّ نطفه الإشكال إنّما تكون فى أنّه كيف يمكن للمتكلّم والملاحظ أن يلحظ اللفظ مرّتين فى الاستعمال فى المعنيين فى استعمال واحد، بأن يكون الانتقال من اللفظ تارة فى عالم التّصوّر واللّحاظ للمعنى وهو الذهب فى المثال المفروض مثلاً، وأخرى للمعنى الآخـر وهو الفضة ، وهو محال من جهه التّصوّر واللّحاظ، لا- من جهات أخرى ، فتشبيه المورد بمثل الانتقال من لازمين إلى ملزوم واحد، تشبيه بأمرٍ فارق بينهما.

توضيح ذلك: إنّ الملازمه الثابته بين الشئيين والملزوم يعدّ أمراً خارجاً عن حقيقه اللّحاظ والتّصوّر ، فإذا انتقل من تصوّر الشمس مثلاً إلى الضوء والحراره اللّتين كانتا لازمتين لها أو بالعكس، فإنّه حينئذٍ لا حاجه إلى تصوّر كلّ واحد منهما ولحاظه، بل نفس الملازمه الموجوده الواقعيّه بنفسها يوجب الانتقال فى عرض واحد . بخلاف المقام حيث أنّ المفروض أنّ الواضع لم يجعل الملازمه خارجاً بين المعنيين لهذا اللفظ، حتّى يوجب الانتقال من ذلك إليهما ، بل المقصود هاهنا أنّ معنى الذهب مع كونه مبايناً عن الفضة خارجاً ، لكن المتكلّم أراد أن يقصد الجمع بينهما فى استعمال واحد بواسطة لفظ واحد مثل العين مثلاً ، وهذا الجمع لا- يتحقّق إلّا- بواسطة اللّحاظ ، فحينئذٍ حيث كان اللّحاظ المتعلّق باللفظ آلياً والمتعلّق بالمعنى استقلالياً، لزم مع الجمع بينهما فى اللفظ الجمع بين اللّحاظين

الآليين في الذهن بالنسبه إلى لفظ العين، وهو محال، وبالتالي لم ينتهي محاولته - سلمه الله - إلى رفع المحذور العقلي في المقام.

وبناءً على ما ذكرناه من عدم إمكان الجمع في ناحيه اللّحاظ، نلتزم بأنه لو استعمل المتكلم لفظاً مشتركاً لفظياً له معانٍ متعدده غير متلازمه خارجاً لا يخلو عن إحدى الحالتين:

إما أن يجعل قرينه على كون المراد منه معنىً معيناً واحداً، فيحمل عليه بلا إشكال .

أو يأتي اللفظ بلا قرينه فيصبح اللفظ مردداً بين أحد المعاني ، ولا يحمل على فرد معين ، غايه إتيانه بالأمر يكون امتثالاً له لكونه أحد المعاني . دون أن يكون أحدها بالخصوص مطلوباً ومقصوداً ، ومن المعلوم عدم إمكان حمل اللفظ على جميع المعاني المتصوّره فيه، فلا يعقل أن يقول (جئني بعين) أو (رأيت عيناً) مثلاً ويقصد بها سبعين معنى من المعاني المذكوره فيها .

نعم ، يصحّ ذلك فيما إذا كانت المعاني بحسب المواضعه والجعل متلازمات خارجاً، بحيث إذا استعمل ذلك اللفظ كانت جميع المعاني ملحوظاً بالتبع ولو بوجه، نظير ملحوظيه الأفراد الموجوده تحت لفظ كلى، حيث أنّ الأفراد داخله بوجه في مقام تصوّر الكلى أو العام المجموعى كالعشره وأمثال ذلك ، لكنّه خارج عمّا نحن بصدده في استعمال اللفظ في أكثر من معنى كما لا يخفى .

أقول: ومما ذكرنا ظهر فساد كلام المحقق الحكيم المذكور في «حقائق الأصول»:

(من جعل النزاع في المسأله نزاعاً لفظياً، لأنّ المراد من المعنيين في محلّ النزاع:

إن كان المعنيين بالنظر إلى ما قبل الاستعمال، فلا مانع عقلاً من الاستعمال فيهما، نظير لفظ العشره حيث أنه عند استعماله في تمام العشره مستعمل في المعنى المتكثّر المتعدّد في نفسه، وبواسطه طرؤ الاستعمال والحكاية عليه يكون معنى واحداً، فهو قبل الاستعمال معنى متكرّر وبعده واحد .

وإن كان المعنيين بالنظر إلى ما بعد الاستعمال، فهو ممتنع ، ولعلّ من هنا يظهر إمكان كون النزاع في جوازه عقلاً وعدمه لفظياً ناشئاً من الخلط بين الوحده والتعدّد بلحاظ ما قبل الاستعمال وما بعده) ، انتهى كلامه (١).

وجه الفساد هو ما عرفت أولاً : بأنّ المحذور إنّما كان من حيث اللّحاظ في مقام الاستعمال، سواء كان ذات المعنى قبله متعدّداً أو متّحداً؛ لما قد حقّقناه في المقدمه في مقام بيان معنى الاستقلال، من أنّ المراد بلحاظ حال اللّحاظ والتصوّر في مقام الاستعمال، لا بلحاظ ذات المعنى المستعمل فيه .

وثانياً : أنّ تكثّر المعنى قبل الاستعمال ووحده لا علاقته له ببحث عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأنّه خارج عن موضوع المسأله ، فكيف يصبح النزاع لفظياً كما لا يخفى .

أقول: كما أنّه ظهر ممّا ذكرنا فساد كلام المحقّق الخوئي في «المحاضرات»، حيث يقول:

(الحكم بالجواز من جهه أنّ الجمع بين اللّحاظين الاستقلاليين ممّا لا مانع فيه، لعدم منعه في باب الحكم والإذعان، حيث يلاحظ نفس الموضوع والمحمول

معاً ، فمع لحاظ كل واحدٍ يحكم عليه، ولا مانع فيه لسعه النفس وإحاطتها ، هذا أولاً .

وثانياً : إمكان تعدد إدراك الإنسان بآلات متعدده وتوجه النفس إلى كل منها نظير ما لو تكلم فمع ذلك يفعل يده شيئاً آخر من دون غفله وذهول في تلك الحال إلى شيء من الفعلين .

ثم قال : وأما على القول بالتعهد النفساني في الوضع - كما هو مختاره - فلا مانع للاستعمال في أكثر من معنى ، لأنه حينئذ يصير اللفظ علامه لإبراز تفهيم ما قصده المتكلم ، فقد يكون علامه لإفهام معنى واحد وآخر للأكثر من معنى أى في معنيين مستقلين ، كما يجوز استعماله في مجموع المعنيين أو في أحدهما لا بعينه ، من دون وجود محذور في شيء منها ، وأما الأصل المشهور بينهم من كون النظر في اللفظ آلياً وفي المعنى استقلالياً ، فقد سبق أنه لا أصل له) ، انتهى محصل كلامه (١).

وجه الفساد: ما عرفت من أن نطفه الإشكال ليس هو استقلال المعنيين في مقام الاستعمال ، بل المشكله هي عدم إمكان الجمع بين اللحاظين الآليين في النفس مرةً واحده ولا فرق في هذا المحذور والاستحاله بين كون اللفظ علامه للمعنى كما اختاره تبعاً للآخرين ، أو كان مرآة له كما هو الحق في المسأله ، كما أن تشبيهه بمثل تعدد إدراك الإنسان من آلات متعدده فاسد:

أولاً: بأننا نتقل في الممثل عليه أيضاً حيث لا يمكن توجيه النفس إلى كل ما يلاحظه البصر وما تفعله اليد إلا بالتعاقب ، غايه الأمر سرعه العمل للنفس

يوجب الإيهام بكونهما في وقت واحد .

وثانياً : إنّ فعل اليد ناش من العاده، ويتحقّق من دون الحاجه إلى التوجّه ، ولذلك ترى الإشكال فيما لو لم تكن عادته كذلك، إذ ربّما يشاهد بأنّ اليد مع توجّه النفس إلى موضع يسكن عن التحرّك ويبطئ وهو ليس إلّا لما ذكرنا .

هذا فضلاً عن أنّ القول بالآليه والمرآتيه لم يوجب أصل المحذور على فرض فساد المبني .

وبعبارة أخرى: التزم بأنّ المبني فاسدٌ، وأمّا دعواه فساد البناء فلم يقدّم عليه دليل، فكأنّه تسليم للإشكال عليه كما يظهر من كلامه ، كما لا يخفى .

أقول: هذا كلّه تمام الكلام في الألفاظ المقرّره من دون فرق فيما ذكرنا بين كون الاستعمال في الإكراه على نحو الحقيقه أو المجاز؛ لأنّ هذا متفرّع على فرض إثبات إمكان المسأله عقلاً، فإذا ثبت استحالته فلا تصل النوبه إليه أصلاً .

وأما حكم التشبيه والجمع:

تارة: نبحت عن حكمها في أسماء الأجناس، فهما أيضاً كذلك، أى يستحيل ذلك لو أُريد إثبات استعمال اللفظ للتشبيه أو الجمع في أكثر من معناهما بما يناسبهما؛ بأن يقال: (رأيت عيينين) وأريد فردان من المعنيين أى الذهب والفضّه، وهكذا في الجمع، لأنّ التشبيه والجمع بحسب المادّه ليس إلّا. ما هو المأخوذ في المفرد ، غايه الأمر أنّ العلامه الدالّه على التشبيه والجمع توجب جواز إرادته التعدّد، أى الفردين من معنى المأخوذ في المفرد دون غيره ، فكما ثبت عدم جواز استعمال اللفظ المفرد في المعنيين، هكذا يكون في التشبيه والجمع أيضاً غير جائز .

نعم ، يأتي البحث عن جواز وعدم جواز استعمال اللفظ بصورة التشبيه

والجمع وإرادته المتعدّد من حقيقه المعانى، أى الفردين من المعنى المتفاوت بأن يُراد من قوله : (رأيت عيين) فرد من الذهب وفرد من الفضة ، وهكذا فى الجمع بالنسبه إلى المعانى.

ثمّ على الجواز يأتيالبحث عن أنّه هل يكون بنحو الحقيقه أو المجاز أم لا؟

فإنّ البحث عنهما لا علاقته له بما نحن بصدده، لأنّه يرجع الأمر إلى أنّ العلامه الموجوده فى التشبيه والجمع هل تفيد التكرّر من حيث ذات المعنى ، أو يكون مخصوصاً للتكرّر من حقيقه معنى واحد؟ والظاهر هو الثانى ، فعلى فرض تسليم الجواز، يكون على النحو المجاز من حيث وضع القاعده فى النحو للعلامات، كما لا يخفى ، ولذلك لابدّ من التفريق بين هذه المقامات حتّى لا يشتبه الأمر، ولئلاّ نقع فى الخلط والاشتباه كما وقع فيه بعض الأعلام، والله الهادى إلى سبيل الرّشاد .

وأخرى: فى التشبيه والجمع فى الأعلام الشخصيّة وأسماء الإشارات، مثل (رأيت زيدين) أو (زيدين)، و(اضرب هذين) حيث أنّ المراد من التشبيه والجمع ليس فردين من حقيقه واحده ، بل المراد من الفردين الطبيعيين والمعنيين .

فلا محيص حينئذٍ:

إمّا الالتزام بكون الوضع فيهما فى تلك الموارد يكون على خلاف أوضاع التشبيه والجمع فى أسماء الأجناس، بأن يكون الوضع بالمادّه والهيئه محقّقه بهذا النحو كالجواهر، فلا- تكون العلامه والهيئه هاهنا دالّه على تكرّر المعنى من طبيعه واحده ، ولكّنه خلاف ما هو المرتكز عند الأدباء فى باب وضع التشبيه والجمع .

أو القول بكفايه الاتّفاق فى اللفظ فى باب الأعلام الشخصيّة، لو لم يكن

المعنى فيهما واحداً، ولكنه أيضاً بعيداً، لوضوح أنّ المقصود في هذه الموارد ليس إلا المعنى دون اللفظ؛ مثلاً إذا قيل: (رأيت زيدين) فإنه ليس مقصود القائل رؤيه لفظين من زيد، بل المقصود هو رؤيه الطبيعه والمعنى أى الذات الخارجى .

نعم، قد يكون فى بعض الموارد هو اللفظ، كما إذا قيل: (اكتب زيدين) حيث أنه ليس المراد منه هو معنى الخارجى كما لا يخفى .

فبقى هنا بأن يقال بأنّ حلّ الإشكال يتحقّق بأحد الطريقتين:

إمّا بالقول بالتأويل بالمسمى بزيد، فهو وإن كان يلزم كونه مجازاً وبالغنايه، إلا أنه يلتزم به إذا كان الارتكاز له مساعداً، فيصبح اللفظ حينئذٍ بلحاظ المعنى كلياً، فالعلامه توجب تعدده، فيصح حينئذٍ كون وضعهما كالوضع في أسماء الأجناس.

وأما بالقول بكون المراد من زيدين هو المتفق فى طبيعى اللفظ، الذى يعدّ حينئذٍ كلياً أيضاً قابلاً للتعدّد، غايه الأمر أنّ المراد من طبيعى اللفظ هو ما يكون مرآة للمعنى، لا ما كان منظوراً فيه بالاستقلال، بل بما كان منظوراً به آله للمعنى.

نعم قد يتحقّق خارجاً ما كان المقصود هو طبيعى اللفظ، بما أنه منظوراً فيه، كما إذا قيل: (اكتب زيدين) مثلاً حيث لا يكون المقصود إلا إلى اللفظ، فيكون هذا نظير استعمال اللفظ وإرادته نوعه ولفظه، كما حقّقناه فى محلّه .

أقول: وفى كلا- الوجهين غنى وكفايه، ولا يبعد جريان هذين الجوابين فى أسماء الإشارات، لا سيما الجواب الأوّل بأن يكون المقصود هو التأويل بالمسمى بالإشاره .

وخلصه الكلام: أنّ الأوضاع فى الثنيه والجمع فى جميع الموارد فى الجملة، تكون على نسق واحد، ولا يكون متفاوتاً إلا بيسير كما لا يخفى ،

فلاستعمال فى أكثر من معنى يكون محالاً وممتنعاً عقلاً مطلقاً؛ حتى فى التثنيه والجمع ، بل حتى فى الأعلام الشخصيه وأسماء الإشارات ، وعليه فالقول بالجواز عندنا سخيـف ، والله العالم بحقيقه الحال .

تكمـله :

فقد يتوهم بأن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يكون جائزاً، لما ورد فى الحديث بأن القرآن مشتمل على سبعة بطون أو سبعين بطناً، والخبر مشهور عند المخالفين أيضاً، كما جاء فى «تفسير البرهان» والمسمى بـ «مرآه الأنوار»: (بأن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه إلى سبعة أبطن). فاشتماله على هذه المعانى لا يكون إلا من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى .

لكنه قد أُجيب عنه: كما فى «الكفايه» بأنه يمكن أن يكون بإرادته تلك المعانى حال الاستعمال، لا أن يكون مقصوداً من اللفظ حتى يدل على الجواز .

وفيه: إن إرادته تلك المعانى حال الاستعمال أمرٌ عادى، حتى لغير الله تبارك وتعالى أيضاً، ولا يعد ذلك مختصاً بالله سبحانه وتعالى، مع أن الظاهر من الأخبار المفهمه لذلك أنه كان من باب إعجاز القرآن وعظمته .

فالأولى فى الجواب أن يُقال: بأحد أمور ثلاثه :

إما القول بأنه يفهم من لوازم معنى المستعمل فيه أو ملزوماته أو ملازماته ذلك، وإن كان عقولنا قاصره عن إدراكها كما تؤمى إليه الأخبار الوارده فى «مرآه الأنوار» بأن القرآن يجرى فى كل ليل ونهار، وفى كل زمان، كما تجرى الشمس والقمر . وهو كما فى الخبر الذى رواه العياشى بسنده عن الفضيل بن يسار، قال :

«سألت أبا عبد الله عليه السلام عما جاء في أنّ للقرآن ظهر وبطن، وما فيه حرفٌ إلا وله حدٌّ، ولكلّ حدّ مطلع ما يعنى بقوله: لها ظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله، منه ما مضى ومنه ما لم يجيء بعد، يجرى كما تجرى الشمس والقمر لكلّ ما جاء منه شيء وقع، قال الله تعالى: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (١) نحن نعلم (٢).

وغيره من الأخبار التي تدلّ على ذلك، فليس هذا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل يكون من خصوصيات كلام الله عزّ وجلّ، حيث أنّه يجرى في كلّ زمان كأنّه نزل في ذلك العصر مع جميع خصوصياته.

أو يكون المراد بأنّ لألفاظه مصاديق، حيث يكون بعض مصاديقه واضحاً يفهم الناس ذلك من اللفظ، بخلاف بعضها الآخر كلفظ الميزان والطريق حيث يطلق تارة للكفتين وأخرى لغيره فيه، وقد يُطلق للطرق المنسوبة في العلوم، وقد يُطلق للإمام عليه السلام كما ورد في الأدعية بأنّه (السيبيل الأعظم، والصراط الأقوم الذي لا يضلّ سالكه)، كما يُطلق لأمير المؤمنين عليه السلام أنّه (ميزان الأعمال) كما لا يخفى.

أو يكون المراد هو الانتقال إلى معان متعدّده من ضميمه بعض الآيات مع بعض، حيث يوجب تفسيرها بما لا يستفاد منه استقلالها، كما ورد في الحديث بأنّ القرآن يفسّر بعضه بعضاً، كما كان في بعض الأحاديث من استفادة الأحكام من خلال انضمام آية بآية أخرى، كما استفاد الإمام الصادق عليه السلام حرمة الاستمنا من انضمام آية أوصاف المؤمنين الوارد في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُجُورِهِمْ

١- سورة آل عمران: الآية ٧.

٢- مرآة الأنوار: ج ١ / ٤ - ٥.

حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ» (١)، مع آية «فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ» (٢)، فيكون المستمنى من المبتغين من غير طريق الشرعى، فيكون عادياً وظالماً فيكون عمله حراماً. أو غير ذلك ممّا لا يعلمها إلا الراسخون فى العلم، وهى من أحسن الوجوه، خصوصاً لكى يناسب مع كونه معجزاً، ولا- مجال للالتزام بما قاله المحقق الفيروزآبادى فى «عنايه الأصول» بوجهين آخرين :

أحدهما : كون المراد من قبيل استعمال اللفظ فى المجموع، نظير استعمال اللفظ فى المركب حتى يكون كل جزء منه بطناً للمعنى لا معنى مستقلاً برأسه .

ثانيهما : من قبيل استعمال اللفظ فى القدر الجامع نظير المشترك المعنوى ، بحيث يكون لكل فرد منه بطن (٣)، وهو كما ترى .

١- سورة المؤمنون : الآية ٥ و ٦ .

٢- سورة المؤمنون : الآية ٧ .

٣- عنايه الأصول : ج ١ / ١١٥ .

الأمر الحادى عشر فى المشتق وما يتعلّق به فى المشتق

البحث المهمّ فى هذا الأمر هو وقوع الخلاف بين الأعلام فى أنّ المشتقّ هل هو حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ ومجازاً فى غيره ، أم أنّه حقيقه فى الأعمّ ممّن يتلبس بالمبدأ وممّن انقضى عنه المبدأ، بعد الفراغ اتّفاقاً بكونه مجازاً فيما سيتلبس بالمبدأ ولم يتلبس بعد، نظير قوله عليه السلام : (من قتل قتيلاً فله سلّبه) .

أقول: لا بدّ قبل الخوض فى تعيين ما هو الحقّ فى المسأله، والاستدلال عليه من تقديم أمور يكون الاطلاع عليها موجباً للبصيره فى انتخاب ما هو الحقّ فى المقام ، والمسأله ذات فائده كثيره فى أبواب الفقه . فنقول ومن الله الاستعانه :

الأمر الأوّل : لا يخفى أنّ المشتقّ (كالضارب) و(العالم) يمكن أن يقع النظر فيه من جهات شتى :

تارةً : يلاحظ من حيث نفس الكلمه، بأنّ (الضارب) هل هو عباره عن الذات المتلبس بالمبدأ وهو الضرب فى الجملة، أى ولو كان فى زمان ما سوائه كان فى السابق وانقضى عنه، أو كان متلبساً فعلاً ، أو الذات المتلبس بالمبدأ بالفعل فقط ، هذا إن أخذ الذات فى حقيقه المشتقّ ، وإن لم يؤخذ الذات فيه كما هو أحد المسلكين فكذلك يقرّر هل المشتقّ عباره عن المبدأ القائم بالذات مطلقاً، ولو كان فى زمان سابق وانقضى عنه المبدأ فهو للقائل بالأعمّ ، أو عباره عن المبدأ القائم بالذات فعلاً ففى غيره ولو كان قد انقضى عنه المبدأ كان مجازاً .

وأخرى : يلاحظ بلحاظ حال الجرى والتطبيق لذلك المشتقّ على المصداق بأن يقال : (زيد الضارب) و(الشجره المثمره) وأمثال ذلك، حيث يكون الذات فى حال الجرى والتطبيق متلبساً به بالفعل، كما عليه القائل بالأخصّ ، أو يجوز ولو كان حال الجرى والتطبيق غير متلبس به، بأن كان متلبساً به فى زمان ما ، فهذا هو

القائل بالأعمّ ، فيكون اللّحاظ والنظر في هذا القسم إلى النسبه الناقصه بين المشتقّ بحسب المفهوم، مع تطبيقه على المصداق، وهو الذات كمثال زيد والشجره فى المثال كما لا يخفى .

وثالثه : أن يلاحظ المشتقّ بلحاظ حال النسبه الكلاميه والحكميه؛ أى فى حال جرى الحكم على الذات المتلبّسه بالمبدأ :

فتارة: يتعلّق الحكم على الذات المتلبّس مطلقاً؛ يعنى ولو كان متلبساً فى زمان وقد انقضى عنه، كما قد يُقال: (يكره التغوّط تحت الشجره المثمره) أى ولو كانت كذلك سابقاً، يعنى ولو كانت بالفعل يابسه باعتبار حال الفصل .

وأخرى: يلاحظ باعتبار كونه متلبساً بالفعل، فحينئذٍ لا يشمل حكم الكراهه للشجره المثمره إلاّ حال واجديتها للثمره لا مطلقاً .

أقول: إذا عرفت هذه الفروض الثلاثه فى اللّحاظ، فلا- يخفى عليك أنّ ما وقع بين الأعلام من الكلام لا يكون إلاّ فى القسم الأوّل منها، أى بلحاظ نفس كلمه المشتقّ مثل (الضارب) و(العالم)، لا بلحاظ حال الجرى والتطبيق، كما يوهم بعض كلمات القوم ، ولا حال ورود الحكم والنسب الكلاميه عليه .

نعم ، يلزم على القول بالأخصّ فى الكلمه - بأن يكون لفظ المشتقّ حقيقه لخصوص المتلبّس - أن لا- يكون حال الجرى والتطبيق للمفهوم على المصداق حقيقه، إلاّ- إذا لوحظ بما هو المعبر فى الكلمه من كونه متلبساً بالفعل، وإلاّ يكون مجازاً فى مرحله الجرى أيضاً . هذا بخلاف ما لو قيل بمذهب الأعمّ فى الكلمه حيث أنّ فى تلك مرحله أيضاً تكون حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ، لأنّه أخذ فى الكلمه هذا المبنى ، وهو واضح .

الأمر الثانى : فى أنّ الاختلاف الواقع بين الأعلام فى المشتقّ - على ما

عرفت توضيحه - هل هو بالوضع والاستعمال حتى يكون البحث لغوياً، أو يكون من جهة صدق المفهوم بحسب فهم العرف سعهً وضيقاً، حتى يكون البحث عُرفياً، أو يكون من جهة حمل شيء على شيء لا بد وأن يكون الشيء متحيزاً بحيثيه وواجداً للمبدء حتى يصحّ الحمل، وإلا فلا، فيكون البحث عقلياً؟

أقول: الظاهر هو الأول، إذ بالتبع في كلمات القوم واستدلالاتهم في المشتق، وأمثلتهم بأن (الضارب) مثلاً معناه مَنْ صدر منه الضرب يعمّ البحث لمن انقضى عنه المبدأ كما في استدلال العلامة في «التهذيب» وغيره، أو ما ورد في جملة كلماتهم من التصريح بالحقيقه والمجاز، حيث كانا مربوطين بالوضع والاستعمال فيفهم أنّ البحث لفظي من جهة أنّ الواضع له الخيار في تعيين ما هو الموضوع له للمشتق من وضعه لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه الشامل لمن انقضى عنه المبدأ أيضاً.

قال المحقق الأصفهاني: إنّ البحث عقلي من جهة أنّ حمل شيء على شيء إنما يتم فيما لو كان الموضوع متحيزاً بحيثيه وواجداً لمبدءه حتى يصحّ الحمل عليه وإلا لجاز حمل كل شيء على كل شيء، وهو محال. ثمّ إنّ حدوث هذا العنوان في الموضوع قد يكفى حدوثه آنماً في صحّ الحمل عليه، وإن لم يكن له بقاء واستمراراً كالأبوة حيث أنّه أمرٌ آتٍ ناش من تخلق الابن من مائه، والعرف يحكم بالاستمرار.

ثمّ فرع على ذلك كلام العلامة الطهراني صاحب المحجّه رحمه الله حيث قال :

(إنّ القائل بعدم صحّ الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ، يرى سنخ الحمل في الجامد والمشتق واحداً، فكما لا يصحّ إطلاق الماء للهواء، فهكذا لا يصحّ لمن انقضى عنه الضرب إطلاق الضارب عليه، بخلاف القائل بالأعمّ فهو يقول

بالتفاوت في الحمل بين الجامد وبين المشتق، لأن الحمل في الجامد يكون حمل المواطاه وحمل هو هو ، والحمل في المشتقات يكون حمل ذى هو وحمل الانتساب، حيث يكفي في الثانى الخروج عن العدم والتلبس بالوجود بالمبدأ آنأ ما، فيحكم بالبقاء ولو انقضى عنه المبدأ، فيقال للقاتل إنه قاتل ولو لم يكن فعلاً مباشراً للقتل) .

انتهى ما فى نهايه الدرايه (١) على ما حكاه عنه المحقق الخمينى فى «تهذيب الأصول» (٢) .

وفيه: لا- إشكال فى كون الانطباق والإطلاق لا يكون إلا للواجد للمبدأ بحسب الواقع ونفس الأمر، لأنه يكون من قبيل تطبيق الكبرى على الصغرى، فما لا يكون المورد من صغريات ذلك لا ينطبق عليه قطعاً وهو غير قابل للبحث ، هذا بخلاف البحث من حيث الوضع واللغة، فهو أمرٌ جعلى اعتبارى، كان صحه إطلاقه عليه حقيقه وعدم صحته إلا مجازاً بيد الواضع والمستعمل، فإذا استفيد من التبادر وغيره أحد الأمرين من خصوص المتلبس أو الأعم لا بد من حكم على طبقه .

أقول: وممّا ذكرنا يظهر فساد كلام المحقق البجنوردى فى «منتهى الأصول»، حيث جعل السرّ فى الاختلاف منحصراً فى فهم العرف فقال:

(فالسرّ فى هذا الاختلاف والاتفاق ليس إلا من جهة ما يفهم العرف وأهل المحاوره من ضيق المفهوم وسعته بالنسبه إلى بعض المفاهيم، والشكّ بالنسبه إلى بعض موارد أخر ، فكلّ مفهوم إذا لاحظناه قد يكون له سعه نعلم بانطباقه على بعض الموارد، وقد يكون له ضيق من ناحيه أخرى نعلم بعدم انطباقه على بعض

١- نهايه الدرايه : ج ١ / ١٦٤ .

٢- تهذيب الأصول : ج ١ / ٧٢ .

الموارد ، وربما نشكّ بالنسبه إلى بعض الموارد من جهة الشكّ في سعته وضيقة بالنسبه إليه ، وذلك كمفهوم (الخشب) مثلاً نعلم بانطباقه على الأخشاب المتعارفه ، ونعلم بعدم انطباقه على الأوراق اليابسه، ونشكّ في انطباقه على القصب مثلاً ، فكذلك فيما نحن فيه تارةً يفهم العرف من لفظ المشتقّ ، وثانيه معنى معلوم الانطباق على المتلبس فعلاً ، وأخرى معلوم عدم انطباقه مثل ما لم يتلبس بعدُ ، ومشكوك الانطباق مثل ما انقضى عنه المبدأ بعدما كان متلبساً في الزمان الماضي ، فهذا هو سرّ الاختلاف فيما انقضى والاتفاق في المتلبس في الحال وفيما لم يتلبس بعده) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: إن أريد من ذلك - أي من جهة فهم العرف سعته وضيقةً كان مختلفاً - بأنّ الملاك والمناط فيه هو عدم معلوميه ما هو الموضوع له بالوضع والاستعمال في لفظ المشتقّ، بعدما كان الوضع بالنسبه إلى بعض المصاديق معلوماً بالعدم أو بالوجود، فهو أمرٌ صحيح، حيث يرجع حاصل كلامه إلى أنّ السرّ هو عدم معلوميه ما هو الموضوع عند اللغه، فيكون النزاع لغوياً، وبالرغم من أنّه قدس سره عتبر بالعرض وهو ما اصطلح عليه، لكن لا مشاحه مشاحه في الاصطلاح والتعبير، لأنّ لبّ الأمرين يرجع إلى شيء واحد.

وإن أراد من كلامه غير ذلك، بأن اعتبر فهم العرف أمراً مستقلاً في ذلك في قبال اللغه والوضع، فنحن نخالفه جداً .

ولكن الإنصاف أنّه لم يقصد إلاّ - الأمر الأول، لأنّ منشأ اختلاف رأى العرف في الحقيقة ليس إلاّ من جهة عدم اطلاعه على ما هو الموضوع له للفظ كما لا يخفى ، وإلاّ لو علم ذلك لما شكّ فيه .

وكيف كان، فالنزاع في المشتق يعدّ نزاعاً لغوياً لا عرفياً ولا عقلياً .

الأمر الثالث: إنّ العناوين على أقسام شتى:

تارةً : تكون منتزعه عن حاق الذوات من غير دخاله شيء فيه، فهو أيضاً قد يكون الخارج مصداقاً ذاتياً له، وهي كالأجناس والأنواع والفصول كالحوائث للحيوان، حيث تكون جنساً له، والإنشائي للإنسان وهكذا، وهو ما يعبر عنه بالذاتى الايساغوجى ، وقد يكون كالمصداق الذاتى له كما فى انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجيه .

وأخرى : ما يكون منتزعا عن الذات باعتبار تلبسه بشيء من الأمر الوجودى أو العدمى .

فالأول أيضاً قد يكون أمراً حقيقياً يتلبس الذات بمبدئه، نظير الأبيض والأسود حيث يكون المراد منه الذات المتلبس بالبياض والسواد ، وقد يكون أمراً انتزاعياً باعتبار تلبسه بمنشأ انتزاعه، نظير انتزاع وصف الإمكان عن الممكنات ، وقد يكون أمراً اعتبارياً أى لا وعاء له إلا فى الاعتبار كالملكيه والزوجيه والرقيه .

والثانى وهو التلبس بالأمر العدمى يمكن التمثيل له بمثل الأعمى والأعمى والجاهل، حيث يكون معناها عدم البصر والكتابه والعلم .

ثم إنّ العنوان الجارى على الذات قد يكون أمراً اشتقاقياً كالضارب والعالم ، وقد يكون أمراً جامداً كالماء والنار .

فالجامد يكون على قسمين:

لأنه قد يكون موضوعاً لمعنى منتزعه عن مقام الذات، بحيث ينتفى بانتفاء الذات كالإنسان والحيوان والشجر .

وآخر يكون متزجاً عن أمر خارج عن مقام الذات كالزوج والرق والحز.

كما أنّ المشتقات أيضاً على قسمين:

قسم ما يكون موضوعاً لمعنى يجرى على الذات المتّصفه بالمبدأ، ويكون متّحداً معه بنحو من أنحاء الاتّحاد بالصدور أو الحلول أو القيام كاسم الفاعلين والمفعولين والزمان والمكان نظير الضارب والعالم والمتكلّم وأمثال ذلك .

وقسم ما يكون موضوعاً لمعنى لا يجرى على الذات، ولا يصدق عليها ولا يتّحد معه خارجاً، وذلك كالأفعال جميعاً والمصادر المزيده بل المجزّده، حيث لا يقال بأنّ زيد قيام أو ضرب أو إكرام . كما لا يكون الذات متّحداً مع ضَرْب في (زيد ضرب) ، بل الفعل يدلّ على حدوث الحدث منه لا- على قيام الضرب به، كما في (ضارب) حيث كان الذات داخلاً فيه، أى ذاتٌ ثبت له الضرب، أو الضرب القائم بالذات .

ثمّ إنّ الفرق بين المشتقّ والجامد قد يكون بلحاظ الوضع، لأنّ الوضع في المشتقّ يكون بهيئته ومادّته نوعياً، أى الواضع وضع هيئته نوع الفاعل لمن كان يفعل ويصدر عنه الفعل بأيّ نحو من أنحاء الفعل ، كما أنّ الواضع وضع مادّه ضاء وراء وباء بمعنى حدوث الضرب نوعاً بأيّ هيئته تحقّقت من الفاعليّته والمفعوليّته والماضويّته والمضارعويّته وغيرها من المشتقات، من المفردات والتثنيات والمجموع والمذكرات والمؤنّثات .

هذا بخلاف الجوامد، حيث أنّ وضع مادّتها وهيئتها يكون بوضع واحد شخصي لكلّ مصداق بالخصوص كالماء والنار وسائر أسماء الأجناس وأعلام الأشخاص .

أقول: إذا عرفت هذه المعانى فى العناوين، والتفاوت بين المشتقات

والجوامد وأقسامهما ، فاعلم بأن النسبه بين المشتقّ والجامد المصطلح في العلوم العربيّه والأدب مع المشتقّ والجامد في علم الأصول هي العموم والخصوص من وجه، لأنّ قسماً من المشتقات يكون لدى المسلكين مشتقاً كما هو الغالب وهو كأسماء الفاعلين والمفعولين، فهو مورد للاجتماع لكلام القولين في إطلاق الاشتقاق عليه ، كما أنّ قسماً من الجوامد تكون في الموردين جامداً وهو ما يكون العنوان منتزعاً عن مقام الذات كالماء والنار فهو جامد اصطلاحى وأصولى .

وقسم من المشتقّ مشتقّ اصطلاحى دون الأصولى، كالأفعال والمصادر المزيده والمجرّده ، وقسم من المشتقّ مشتقّ أصولى، أى يعامل معه معامله الاشتقاق دون الاصطلاحى، وهو كالجامد الذى ينتزع عن أمر خارج عن مقام الذات، كالزوجه في الزوج فإنه مشتقّ أصولى وجامد اصطلاحى .

كما أنّ في الجامد قسم جامد أصولى دون الاصطلاحى، كالمصادر والأفعال حيث يعامل معها في الأصول معامله الجامد مع أنّها مشتقّ اصطلاحى ، وقسم هو جامد اصطلاحى دون الأصولى كما عرفت في مثل زوجته الزوج ورقية الرقّ وحريه الحرّ وأمثال ذلك .

والسرّ في ذلك: أنّ المشتقّ المعتبر في الأصول هو ما يكون الذات له حالتان حاله التلبس وحاله الانقضاء، بحيث تكون الذات باقيه بعد الانقضاء أيضاً ، والعنوان قابلاً للجرى على الذات، فيقيد الأول، خرج مثل عنوان الإنسان والحيوانيه من عناوين الذاتيه، لأنّ بانتفاء العنوان ينتفى ذات الإنسان والحيوان ، وبقيد الثانى خرج مثل المصادر والأفعال .

والشاهد على كون مثل الزوج والزوجه من الجوامد داخلاً في النزاع، هو ما ذكره فخر المحققين قدس سره في «الإيضاح» بقوله: (من كان له زوجتان كبيرتان

أرضعتا الصغيره ، فإنه تحرم المرضعه الأولى والصغيره مع الدخول بإحدى الكبيرتين ، وأما المرضعه الثانيه ففي تحريمها إشكال ، واختار والدى العلامه قدس سره تحريمها ، لأنه يصدق عليها أنها أم زوجته ، لأنه لا يشترط فى صدق المشتق بقاء مبدأ الاشتقاق).

ومثله كلام الشهيد الثانى فى المسالك حيث جعل الحكم فى المسأله مبتنياً على الخلاف فى مسأله المشتق .

يفهم من كلامهما دخول مثل عنوان الزوج والزوجه فى النزاع ، كما كان اسم المنسوب الذى كان موضوعاً بهيته للنسبه نوعاً كبغدادى وحمامى داخلاً فيه .

وعليه ، فما توهمه صاحب «الفصول» من اختصاص النزاع بأسماء الفاعلين والمفعولين ، وما ألحق بهما مثل اسم المنسوب ، ليس فى محله ، ومنشأ توهمه كثره التمثيل بمثل تلك العناوين للمشتقات حيث زعم منها الاختصاص .

فإن قلت : قد يكون الاتصاف بالشأنيه أو الصناعه أو الملكه موجباً لصدق المشتق ؛ يعنى يُقال له إنه مجتهد وصانع مع أنه لم يتلبس بعمل الاجتهاد فعلاً ، يفهم أن صدق المشتق ليس دائراً مدار التلبس فى الحال .

قلت : كما فى «الكفايه» إن الاختلاف فى أنحاء التلبسات لا يوجب التفاوت فيما هو المهم ، إذ الملاك هو التلبس فى كل مورد بما يناسبه ، إذ فى بعض الأوصاف لا يكون التلبس إلا بالفعليه كالضارب والآكل ، وفى بعض يكون التلبس بلحاظ الشأنيه والملكه الموجوده فيه لا بتلبسه بمبدئه فعلاً وهو كما فى الاجتهاد والحرفه مثل النجار والحداد ، حيث أنه يطلق عليه باعتبار الملكه والحرفه ولو لم يكن متلبساً فعلاً .

تنبيه: هنا بحثٌ فقهيٌّ قد يختلط بالأصول، وهو أنّ ديدن الأعلام في المقام تبعاً لصاحب «الكفايه» وغيره من ذكر بحث الرضاع والزوجيه في المقام، تبييناً للمقصود والمراد، فلا بأس للبحث عن هذه المسأله إجمالاً.

فقول: لو أرضعت الزوجتان الكبيرتان زوجته صغيره:

تارة: تكون الزوجتان الكبيرتان غير مدخول بهما أصلاً.

وأخرى: تكون مدخولاً بها ولو بواحدة فضلاً عن كليهما.

ففي كلا التقديرين قد تكون الصغيره مرتضعه من لبن الزوج، وأخرى أن لا تكون كذلك.

فإن فرضنا عدم الدخول بهما، وإن كان اللبن للزوج، وهو يتحقق بأن حملتا من مائه من غير دخول، بل بالملامسه وانجذاب الماء إلى رحمهما فصارتا حاملتان وصارتا ذات لبن من ذلك الرجل، فإن لم نشترط في سرايه اللبن في الحرمة إلا كونه حاصلًا منه ولو بغير دخول، فحينئذٍ تكون الزوجه الصغيره محرمة، لصيرورتها بعد تكميل نصاب الرضاع الشرعي - من خمسه عشر رضعه متواليه، أو بشدّ العظم وإنبات اللحم - فتصبح محرمة أبدأ، سواء دخل بعد ذلك بزوجه الكبيره أم لم يدخل بها، وسواء طلقها أم لم يطلق، لما هو واضح من حرمة تزويج البنت في النسب، فهكذا يكون في الرضاع لقوله عليه السلام: (الرضاع لُحمه كُلُّحمه النسب) فما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع.

وإن كان اللبن من غير هذا الرجل، والزوج كما لو كانت الكبيره صاحبه لبن من فحل آخر فزوجه هذا الرجل لنفسه، فأرضعت الزوجه الصغيره قبل الدخول بالكبيره المفروضه، ولم يتزوج الكبيره الثانيه، أو أنّ زوجها لم يدخل بها أيضاً بعد، فحينئذٍ لا بد أن تكون حرمة الصغيره من باب الربيبه الرضاعيه، فبعدها

عرفت بأن ما تحرم بالنسب تحرم بالرضاع، فيوجب كما أنّ ربيبه النسب تكون محرّمه على الرجل فهكذا يكون في الرضاع، وحيث كانت قبل الدخول بأُمّهما فتكون الحرمة للزوجه الصغيره، هي الحرمة في الجمع بينها مع الكبيرتين أو كبيره واحده دون الحرمة الدائمه، لأنّ المفروض عدم تحقّق الدخول بإحدهما . كما أنّ الحرمة الدائميّه تحصل بالدخول بإحدهما لصيروره الصغيره حينئذٍ ربيبه التي دخل بأُمّها، فيكفي في حصول هذا العنوان للصغيره الدخول بإحدهما، فضلاً عن الدخول بكليتهما.

هذا كلّه في بيان وجه حرمة الزوجه الصغيره للرجل بعد حصول الرضاع الشرعي، بحسب القواعد الموجوده عند الفقهاء في باب الرضاع، مضافاً إلى وجود النصّ والإجماع على الحرمة، فقد روى صاحب «الوسائل» بسنده في خبر صحيح عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال :

«لو أنّ رجلاً تزوّج جاريه رضيعه فأرضعتها امرأته فسد النكاح»(١).

ومثله الخبر الصحيح المروى عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام (٢).

والظاهر من الحديثين كون الرجل صاحب اللبّن، فاحتمال كون المرأه ذات لبن من فحل آخر فزوّجها الرجل بعيد جداً، كما أنّ الظاهر من الخبرين أنّ النكاح الفاسد هو نكاح الرضيعه لا المرضعه، وإن كان يحتمل فساد نكاحهما بإرادته الجنس أيضاً. وأمّا احتمال فساد نكاح الكبيره دون الصغيره ففي غايه السخافه لعدم وجود وجه واضح فيه .

هذا كلّه في الزوجه الصغيره .

وأما الكلام في حال الزوجه الكبيره المرضعه الأولى: ففي صورته كون اللبّن

١- وسائل الشيعه باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع من النكاح / ح ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع من النكاح / ح ١ و ٢ .

من هذا الرجل الزوج، فتصبح المرضعه بعد حصول نصاب الرضاع أم بنت الرضاعي للرجل وأم زوجته، فإن الحرمة لها حينئذ لا تكون إلا- من جهة كونها أم الزوجه ، فحرمة أم الزوجه لا- تكون موقوفه على حصول الدخول ، بل تصبح محرمة أبداً بمحض صدق العنوان عليها، سواء كان تحقق ذلك بالعقد فيما كانت الأمومه ثابتة بالنسب والزوجيه بالعقد كما هو المتعارف، أو حصلت الأمومه بالرضاع والزوجيه بالعقد؛ لأن لحمه الرضاع كلحمه النسب ، فالدخول دخيل في الحرمة الدائميّه للزوجه الصغيره لأجل كونها ربيبه لا لكونها تعدت بنتاً لها، أما الكبيره فلا علاقته بالدخول فيها في نشر الحرمة أصلاً ، كما أنّ الحكم فيما إذا كان اللبن لغير الزوج يكون مثل سابقه، من جهة كون حرمة الكبيره المرضعه بلحاظ كونها أم الزوجه ، غايه الأمر يصدق هاهنا كون الزوجه الصغيره ربيبه رضاعيه للرجل، فإن كانت هذه الكبيره أو كبيره أخرى مرضعه مدخولاً بها، فتكون الزوجه الصغيره محرمة أبداً، وإلا تكون محرمة جمعاً مع الكبيره لا مطلقاً كما لا يخفى.

وهذا الحكم مشهور ومعروف بين الفقهاء ، بل قد ادعى الإجماع على حرمة المرضعه الأولى لو كانت مدخولاً بها ، وقد ناقش أصحابنا في هذا الحكم، نشير إلى بعضها.

وأما الكلام في المرضعه الكبيره الثانيه: سواء كانت لبنها من هذا الرجل أو من غيره ، فقد وقع الخلاف فيها باعتبار المشتق:

لأنه إن قلنا بأن المشتق حقيقه في خصوص المتلبس ، فحينئذ لا- تكون محرمة، لأن الصغيره حال إرضاعها لم تكن زوجة بل كانت أمّاً لابنه الرجل أو ربيته . نعم ، كونها زوجة سابقه فلا أثر لها حينئذ .

وأما إن قلنا بأن المشتق حقيقه في الأعم، فيصدق عليها الزوجه فعلاً

باعتبار حال الانقضاء، فتكون الكبيره أمّ الزوجه فتحرم ، فالمسأله اختلافيه .

ذهب إلى الأول المحقق في «الشرائع» والشيخ وابن الجنيد ، وإلى الثاني ابن إدريس والمحقق في «النافع» وأكثر المتأخرين، ومنهم الشهيد قدس سره في «المسالك».

وهنا قولٌ ثالث في المسأله وهو عدم حرمة الكبيرتين المرضعتين مطلقاً، سواء كانتا مدخولاً بهما أم لا ، فتكون الحرمة منحصره للزوج الصغيره فقط ، وهذا ما ذهب إليه المحقق الخوئي في «المحاضرات» .

أقول: أورد المحقق الاصفهاني قدس سره على حرمة الكبيره المرضعه الأولى دون الثانيه، بأنهما تكونان مثلين، أى لا يمكن اجتماع أمّ الزوجه مع الزوجيه ، إلا- أن يُقال بكون المشتق حقيقه للأعم حتى تشمل ما لو كانت زوجة سابقاً، فتصدق على المرضعه الأولى أنها أمّ الزوجه، كما كانت كذلك في المرضعه الثانيه ، فلا فرق بينهما من حيث الملاك إثباتاً ونهياً .

توضيح ذلك: أنّ الرضاع الشرعى إذا تحقّق بحدّ نصابه، لزم تحقّق العنوانين؛ أحدهما هو الأمومه للمرضعه ، وثانيهما البنتيه للرجل والمرضعه معاً فى صورته كونه صاحب اللبن، أو البنتيه لخصوص المرضعه والريبيئيه للرجل فى صورته أخرى هو ما لم يكن له ، فبعد تحقّق هذين العنوانين المتضايفين بالقوّه والفعل يوجب ارتفاع الزوجيه المتضاده ، فكما أنّ آخر مرحله من مراحل حصول النصاب للرضاع موجب لتحقّق العنوانين، موجب لارتفاع الزوجيه، ففى أى وقت وزمان يمكن فرض اجتماع الأمومه للمرضعه والزوجيه للصغيره ، لأنّ زمان حصول العنوانين هو زمان فقدان الزوجيه ، فإذا لم تجتمع فلا مجال للحكم بحرمة الأولى إلا- من باب كونها أمّاً للزوجه السابقه، باعتبار صدق المشتق للانقضاء أيضاً ، فهذا الأمر موجود فى الكبيره الثانيه . هذا أساس الإشكال الذى ذكره بعض

الأعظم قدس سره (١). وقد سبقه صاحب «الجواهر» قدس سره بهذا الإشكال وأجاب عنه .

أجاب عنه المحقق الخميني بما خلاصته: بأنَّ الفارق بينهما ليس هو القاعده حتّى يرد عليه هذا الإشكال ، بل الفارق هو النصّ والإجماع، بكون الكبيره الأولى محرّمه دون الثانيه ، ومراده من النصّ الخبر المروى عن ابن مهزيار بخلاف المرضعه الثانيه إذ ليس فى موردها إجماع .

ودعوى وحده الملا-ك غير مسموعه، والنصّ الوارد فيها من طريق على بن مهزيار الذى صرّح بحرمه المرضعه الأولى دون الثانيه، غير خال عن الإرسال وضعف السند بصالح بن أبى حمّاد، ولذلك بيتنى حكم المرأه على مسأله المشتقّ. انتهى كلامه بتقرير منّا (٢).

ويرد عليه: بأنَّ الظاهر من صدر كلامه أنّه لولا- فارق النصّ والإجماع كان مقتضى القاعده تساوى الحكمين فى الزوجتين الكبيرتين ، فحينئذٍ لا يناسب ظاهر صدر كلامه مع ذيله، بأنَّ وحده الملاك غير مسموعه؛ لأنّ معناه عدم الاتّحاد حيث لم يقم دليلٌ على كلامه فى مقابل كلام بعض الأعظم ، مضافاً إلى إيرادات أخرى سنذكرها فيما بعد إن شاء الله .

قيل فى جواب بعض الأعظم: بأنَّ الرضاع إنّما يكون علّه لتحقق الأمومه والبنّيه أو الربيبيّه من جهه التضاييف بين الأمومه والبنّيه فعلاً وقوّه ، فإذا تحقّق العنوانان فى الرتبه السابقه، كان عنوان البنّيه أو الربيبيّه علّه لارتفاع الزوجيّه شرعاً، لوجود التضاد شرعاً بين هذين العنوانين مع عنوان الزوجيّه، فلم يجتمع فى

١- نهايه الدرايه : ج ١ / ١٦٨ .

٢- تهذيب الأصول : ج ١ / ١٤٥ .

رتبه البنتيه أو الربيبيّه إلّا- كون الصغيره زوجه؛ لأنّ المفروض كون ارتفاعها في رتبه متأخره عن رتبه ذلك العنوانين . فلو فرض حينئذٍ عدم الزوجيه في رتبهما أيضاً لزم ارتفاع النقيضين، وهو محال ، فثبت أنّ الزوجيه ثابتة في رتبه البنتيه المساويه رتبه مع الأمومه، فتصبح الكبيره حينئذٍ في هذه الرتبه أمّاً للزوجه، فيوجب الحرمة دائماً كما لا يخفى .

ولكن يمكن المناقشه فيه: بأنّ الملاك في صدق عنوان أنّها أمّ الزوجه كونها في زمان تحقّق الأمومه تحققت الزوجيه، أي إنّها كانت ثابتة ، مع أنّه من حيث الزمان لا يكون إلّا بثبوت الأمومه متّحداً مع ارتفاع الزوجيه، لا مع وجودها معاً، وإلّا لزم اجتماع النقيضين أو الضدّين إن كان مع وجودها فقط، لضدّيه الأمومه مع الزوجيه وهو محال، وتقدّم الأمومه والنسيبه بحسب الرتبه عن ارتفاع الزوجيه لا يكون مؤثراً في صدق الحرمة، لأنّ الأحكام تستقي معانيها ممّا هو المتفاهم عند العرف، وهو لا يكون إلّا من حيث الزمان دون الرتبه، فبقيالإشكال الشرعي بحاله.

ولكن قد يمكن الجواب عنه: بأنّ وجه الحكم بحرمة الكبيره الأولى كانت بحسب دلالة الروايه، أي كان أمراً تعديداً لا بحسب القاعده . والخبر الدال عليه هو الخبر المروي عن عليّ بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال :

«قيل له : إنّ رجلاً تزوّج بجاريه صغيره فأرضعها امرأته، ثمّ أرضعتها امرأه له أخرى .

فقال ابن شبرمه : حرمت عليه الجاريه وامرأتاه .

فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه وامرأته التي أرضعتها أوّلاً ، فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته» (١).

١- وسائل الشيعه: أبواب ما يحرم بالرّضاع، الباب ١، ح ١.

أقول: إنَّ الروايه صريحه فى إثبات الحرمة للكبيره الأولى المرضعه والرضيعه الصغيره، دون الكبيره الثانيه كما تدلّ فى الثانيه بأنَّ المشتقَّ حقيقه فى المتلبس بالفعل وإلاّ كان المقتضى هو الحكم بفساد الثانيه أيضاً لكونها أمّ زوجته، إلاّ أن يكون الحكم فيها تعبدياً أيضاً، لكنّه خلاف الأصل .

قال صاحب «المسالك»^(١) ما خلاصته: بأنّه ضعيف من حيث السند من جهه صالح بن أبى حمّاد، مضافاً إلى إرساله لأنّ المراد بأبى جعفر حيث يطلق هو الباقر عليه السلام وقرينته قول ابن شبرمه فى مقابله، لأنّه كان مقارناً مع زمانه، وابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام . ولو أريد من أبى جعفر أبو جعفر الثانى الجواد عليه السلام، بقرينه أنّه أدركه، فإنّ مجرد الإدراك لا يفيد السماع بالضروره، وجاز أن يكون قد سمع ذلك بواسطه، فالإرسال يتحقّق على التقديرين، مع أنّ المراد هو الثانى بعيد؛ لأنّ إطلاق أبى جعفر لا يحمل على الجواد عليه السلام .

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود الإشكال عليه، وإمكان العمل على طبقه، ولعلّ الأصحاب عملوا به حيث أفتوا بالحرمة للأولى قطعاً دون الثانيه حيث قد وقع فيها الاختلاف؛ لأنّ الحديث برغم ضعفه بصالح بن أبى حمّاد؛ الذى لم يرد فى حقّه توثيق فى كتب الرجال، وإن عدّه بعض من الحسان، إلاّ أنّه يمكن انجبار ضعفه بعمل الأصحاب وإجماعهم .

وما فى «المحاضرات»: (من عدم معلوميّه الاستناد إليه، بل المعلوم خلافه، لأنّهم أفتوا بحرمة كليهما من المرضعتين لا الأولى فقط).

لا يخلو عن وهن، لأنّه من العجيب أنّه نقل اختلاف الأصحاب فى الثانيه

١- المسالك: ج ١ الطبعه القديمه، ص ٤٧٥.

دون الأولى، ومع ذلك نجدّه يصرّح بمعلوميّه عدم الاستناد إليه، بل قد ادّعى الإجماع على حرمة الأولى، ولم يشاهد فيها خلاف من أحد إلا عن المحقّق الخوئي قدس سره حيث اختار بعد البحث عنها عدم حرمتها أيضاً كالثانية، وهذه الدعوى منه مخالف للأصحاب قطعاً .

هذا بالنسبة إلى الضعف من حيث الطريق، واحتمال عدم عملهم بها، للاختلاف في حرمة الثانية حيث لم يفتوا بخلافها، واندفاع ذلك بإمكان أن يكون ذلك بواسطة دليل خارجي .

وأما ضعفه من حيث الإرسال: فإنّه مضافاً إلى انجباره أيضاً بما عرفت، يمكن أن يقال بأنّ المراد من أبي جعفر ليس إلا أبي جعفر الجواد عليه السلام، بقريته تقارنه لابن مهزيار، إلا أنّ المراد من (قيل له) ليس المراد منه اعتبار المنقول مرسلًا، كما أنّ الإشارة إلى قول ابن شبرمه المقارن لزمان الباقر عليه السلام لا ينافي كون المراد من أبي جعفر هنا الجواد عليه السلام؛ لأنّه نقل له عليه السلام قول ابن شبرمه وجواب الإمام عنه، فإنّ ذلك لا يلازم مع حياته في زمان الإمام عليه السلام، فالعمل على طبق الحديث صحيح بلا- إشكال، فلانزمه الحكم بحرمة المرضعه الأولى والصغيره قطعاً، كما أنّ مقتضى العمل على طبق هذا الحديث، وقول أكثر الأصحاب بكون المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبّس، هو عدم حرمة المرضعه الثانية، كما عليه المحقّق في «الشرائع» والشيخ الطوسي وابن الجنيد، كما لا يعدّ الالتزام به مخالفاً للإجماع بخلاف ما عليه حكم المرضعه الأولى .

أقول: إذا عرفت ما عليه من صحّحه العمل بخبر ابن مهزيار، يظهر لك الإشكال في كلام المحقّق الخميني، فإنّه مع تصرّحه بأنّ قول الأصحاب بحرمة

الأولى كان باعتبار النصّ والإجماع، ومع ذلك استشكل في خبر علي بن مهزيار بالضعف والإرسال .

وجه الإشكال: أنّ النصّ الدالّ على حرمة الأولى بالصراحة ليس إلاّ هذا الخبر، لأنّ خبري محمّد بن مسلم والحلبى يدلّان بسبب ظاهرهما على أنّ المراد من فساد النكاح هو الزوجه الصغيره لا الكبيره إلاّ احتمالاً كما صرّح بنفيه أيضاً ، فلا خبر يفيد ذلك إلاّ روايه ابن مهزيار ، فمع سقوطها عن الاعتبار لا يبقى لنا نصّ حتّى يقال إنّّه كان بالنصّ والإجماع .

وبالجملة: ثبت إلى هنا كون حرمة المرضعه الأولى تعبدى لا على مقتضى القاعده .

ولكن يمكن أن يُقال: بأنّ الفرق بين المرضعه الأولى والثانية كان عرفياً أيضاً؛ يعنى بأنّ الملاك في صدق الوحده والاتحاد في ظرف الأمومه وظرف الزوجيه، يكون بالنظر العرفى لا الدقّى الفلسفى، فإنّ العرف بحسب الخارج يرى هذا الاتحاد من جهه شدّه اتّصال أحد الطرفين مع الآخر ، فيرى المرضعه الأولى من هذه الجهه أمّا لزوجه الفعلية .

وهذا بخلاف المرضعه الثانية، فإنّها حين إرضاعها للصغيره لا يطلق عليها أنّها أمّ الزوجه، لأنّها قد سلبت عن الصغيره عرفاً عنوان الزوجيه قبل ذلك، فيكون رضاعها رضاعاً للبت إن كان الرجل صاحب اللبن، أو الربيبه إن كان صاحب اللبن غيره، فيكون هذا الوجه أيضاً مؤيِّداً للنصّ والإجماع، فلا تكون المسأله حينئذٍ تعديداً محضاً ، بل تكون في الجملة عرفيه ومطابقه للارتكاز والعقلاء .

قال المحقّق العراقي في «نهايه الأفكار»: حيث أراد أن يضيف إلى ما ذكرنا من

الاتحاد العرفي، إثبات التقارن بالدقه العقليه أيضاً زماناً بين الأمومه والزوجيه، نظراً إلى أنّ الأمومه وإن كانت في رتبه متأخره عن علته التي هي الرضعه الأخيره، لكنّها متقارنه معها زماناً، كما هو شأن كلّ معلول مع علته، فإذا كان ظرف الأمومه متّحده مع ظرف علته، وكانت الزوجيه أيضاً متحقّقه للصغيره في ذلك الظرف، فلا جرم يلزم اتّحاد ظرفي الأمومه والزوجيه أيضاً بحسب الزمان على نحو الدقه العقليه، انتهى كلامه .

ولكنّه لا- يخلو عن إشكال: لوضوح أنّه قد عرفت بأنّ الرضاع الشرعي يكون علّه لتحقق الأمومه والبننيه، فمن تحقّق البننيه أو الربنيه بحكم الشرع مع الحكم بالتضادّ بينها وبين الزوجيه، يحكم بارتفاع الزوجيه، ففي ظرف زمان الحكم بالأمومه، يحكم بارتفاع الزوجيه في ذلك الزمان والظرف، لا بوجود الزوجيه، وإلاّ لزم الجمع بين المتضادّين، أو عدم كون الزوجيه ضدّاً للبننيه والربنيه، وكلاهما خلف . فالأحسن والأولى في حلّ الإشكال هو ما ذكرناه .

تنبيه: لا- يخفى أنّ عنوان أمّ الزوجه المبحوث عنه في المقام لم يرد في لسان الأدلّه حتّى نبحت عن اشتقاقه وأنّ المراد منه الحقيقي المتلبس بالفعل أو الأعمّ، بل الوارد في الآيه الشريفه «وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ» والقول بجريان النزاع في المشتقّ في ما جاء في الآيه بناءً على أنّ المراد منها أمّ الزوجه.

هذا ما تيسّر لنا في فهم هذه المسأله، نسأل الله التوفيق في حسن التفهيم والتفهّم في كلّ زمان وحال، بحقّ محمّد وآلال .

الأمر الرابع: بعدما ثبت في الأمر السابق بأنّ العناوين المتزعه عن الذات تكون مختلفه، فإنّه ربّما يكون عنوان متزعه عن حاقّ الذات ويبقى بقاء الذات ويتنفى بانتفائه ، هذا كما في عناوين الذاتيه مثل الحيوانيه والإنسانيه المسّماه بالمحمول بالضميمه ، وقلنا بأنّها خارجه عن بحث المشتقّ، لأنّه لا بدّ فيه أن يفرض فيما يمكن بقاء الذات وانقضاء التلبس بالمبدأ عنه ، فمثل تلك العناوين تكون فاقدّه لهذه الحثيه .

هذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك، مثل عناوين المشتقات كاسم الفاعل واسم المفعول والجوامد الملحقة بها، حيث تكون الذات باقية بعد انقضاء المبدأ عن التلبس، فيجرى فيه البحث عن أنّ الحقيقه هل هو خصوص التلبس بالمبدأ أو الأعمّ منه .

فبناءً على هذا التقدير يجب أن يكون اسم الزمان مثل مقتل والمشرق هو زمان القتل والشرق خارجاً عن بحث المشتقّ، لأنّ الزمان بذاته من الأمور المتصرّمه وغير قارّه بالذات ، ففي لحظه وقوع الحدث فيه ينقضى بذاته وينصرم، إذ مع عدم انقضاءه لم يتحقّق الزمان، إذ لولا انعدام جزئه السابق لم يتحقّق اللاحق حتّى يحصل الزمان، حيث أنّ للزمان حركه قطعيه ومتدرّجه ، ولهذا السبب لا مجال للبحث عن جريان المشتقّ فيه، وأنّ الزمان الثانى يعدّ وجوداً مغايراً للوجود الأوّل، فلا يكون هو نفسه حتّى يقال إنّ حقيقه أو مجاز ، هذا أصل الإشكال .

أقول: أجيب عنه بأجوبه لا بأس بالتعرّض إليها والبحث في حولها ، فنقول :

منها : ما عن «الكفايه» بإضافه منّا في توضيح المطلب، وهو:

أن يقال: إنَّ وضع اللفظ في مثله ليس بالنظر إلى المصداق والفرد، حتَّى يقال بأنَّ هذا الفرد منه يعدُّ كالزمانيات غير ممكن، حيث يستحيل في مورد يكون الذات - وهو الزمان - ثابتاً ومستقراً فينقضى عنه المبدأ، حتَّى نبحت عن أنَّ الوضع فيه مثل المقتل هل هو حقيقته في خصوص المتلبس أو الأعم منه ، بل الوضع في مثله باعتبار أصل مفهوم العام ، فمجرد انحصاره في الفرد لا يوجب كونه موضوعاً له بخصوصه ، وإلا لزم أن لا يقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله ، بأنَّه هل هو علم لخصوص الذات أو اسم جنس، لأنَّ مصداقه حقيقته لا يكون في الخارج إلا منحصراً في البارى تعالى ، وهكذا في الواجب، حيث إنَّه من الواضح أنَّه ليس في الخارج له مصداق إلا - الله سبحانه وتعالى ، فمع ذلك وقع فيه الخلاف والكلام ، فليس ذلك إلا بالنظر إلى مفهومه حيث يكون عامياً وقابلاً للبحث ، بل نحن نقول كيف لا يكون كذلك ، مع أنَّه ربَّما يكون الوضع في مفهوم لا يمكن تحقيقه بالنظر إلى مصداقه، نظير ارتفاع النقيضين واجتماعهما وشريك البارى وأمثال ذلك، ومع الوصف كان مفاهيمها قابلاً للوضع أيضاً، فلا يكون ذلك إلا من جهة أنَّه لا يلاحظ في هذه الموارد إلى المصاديق أصلاً، هذا .

ولكن يرد على كلامه بوجه :

أولاً : أنَّه لو كان النظر في مثله إلى المفهوم فقط، من دون توجه وعنايه إلى المصداق أصلاً، ولو بنحو الحكايه والمرآتيه، فنقول : يلزم أن يكون البحث في المشتق في تمام الموارد من العناوين المنتزعه عن الذوات، حتَّى فيما يكون من حاق الذات والذاتيات أيضاً، نظير الإنسانيه للإنسان والحيوانيه للحيوان كذلك؛ لأنَّ المقصود ليس متوجَّهاً إلى الفرد الخارجى منه، حتَّى يقال باستحاله بقاء ذات

الإنسان مع زوال عنوان الإنسانيته، بل المقصود مفهوم هذا العنوان والبحث يدور عنه من دون النظر إلى الخارج، مع أنه واضح الفساد .

فثبت أن البحث في المفهوم العام كان بملاحظته مع الخارج بنحو الحكايه والمرآه عنه، ومع فرض ذلك يعود المحذور والإشكال الذي قد قرر فيصدر البحث.

وثانياً: بأن الوضع للمفهوم العام فيما لا يكون له مصداقاً في الخارج ولا في الذهن أصلاً - كما في مثل الزمان، حيث لا بقاء لمصداقه بحسب ذاته لا خارجاً ولا ذهنياً يعدّ لغواً وبلا فائده؛ إذ المقصود من وضع الألفاظ والمفاهيم ليس إلا التفهيم والتفهيم، وهو لا يحصل إلا ما يكون له مصداقاً في الخارج أو في الذهن كما لا يخفى .

وثالثاً: أن مقاييسه ما نحن فيه بمثل اسم الجلاله وهو الله، وواجب الوجود لا يخلو عن وهن آخر، وهو ما سنذكره إن شاء الله تعالى .

وأما بالنسبه إلى لفظ الجلاله (الله): لأنه إما يكون علماً للذات الواجب المستجمع للكمالات، أو اسم جنس مشتقاً من وَلَهْ أو أَلَهْ:

فإن كان من قبيل الأول فلا إشكال في كون الوضع فيه شخصياً بمادته وهيئته، لما قد عرفت بأن الأعلام الشخصيه تكون وضعها شخصيه، ولا يكون نوعياً حتى يكون عاماً فيدخل في البحث .

وإن قلنا كونه من أسماء الأجناس، فلا إشكال في كون وضعه عاماً بحسب مفهومه، ولو بالنظر إلى مصداقه، لأنه إن كان مشتقاً من مادّه (وَلَهْ) فيكون معناه هو التحير، فهو مولوه أى من كان الناس متحيراً في معرفه كنهه، فهذا العنوان أمرٌ كلى يصدق على كل ما يكون حاله كذلك، سواءً كان هو الله عزّ وجلّ - كما هو كذلك

قطعاً - أو غيره ، وإن كان مشتقاً من (أله)، فهو يكون بمعنى المألوه أى المعبود ، فهو أيضاً يصدق على كل ما يكون معبوداً، سواءً كان هو الله أو غيره .

نعم ، إن أضيف إليه عنوان آخر مثل لفظ الحق بأن يكون المراد هو المعبود بحق، فهو حينئذٍ ينحصر فى حقه جلّ وعلا، لكنّه خارج عن فرض المسأله، لأنّ الانحصار حينئذٍ لم يأت من ناحيه وضع لفظ الله، بل كان متحققاً من ضمّ مفهوم إلى مفهوم آخر وهو كلمه الحق إليه، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذا فى لفظ (الله) تفهم الجواب عن حكم الواجب أيضاً، لأنّ الواجب بانفراده لا- يكون منحصرأ فى الله سبحانه وتعالى؛ لأنّ معنى الواجب هو الثابت، وهو صادق على كل وجود ثابت بذاته أو بغيره . كما أنّ انضمام الوجود إليه لا يوجب إلاّ إثبات كون الثابت فى العين والتحقق، سواءً كان لذاته - كما فى الله تبارك وتعالى - أو كان بالغير، كما فى غيره مثل وجوب تحقق المعلول عند ثبوت علته .

نعم ، إذا انضمّ إليه لفظ بذاته، فينحصر فى حقه، لأنّه الواجب الوجود بذاته ، لكن الانحصار كما عرفت غير حاصل من ناحيه وضع خصوص لفظ الواجب ، بل حاصل من ناحيه ضمّ مفهوم إلى مفهوم، وهو خارج عن مورد النزاع والبحث كما لا يخفى .

ومنها: ما التزم به المحقق النائينى من أنّ المقتل عباره عن الزمان الذى وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المشؤوم الذى وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلى متكرّر فى كلّ سنه، وكان ذلك اليوم الذى وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العام المتجدّد عند

كلّ سنه ، فالذات فى اسم الزمان، إنّما هو ذلك المعنى العام، وهو باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية ، وقد انقضى عنه المبدأ الذى هو عبارته عن القتل.

ثمّ قال: (نعم لو كان الزمان فى اسم الزمان موضوعاً لخصوص تلك القطعه الخاصه من الحركة الفلكية التى وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه متصرّمة كتصرّم نفس المبدأ ، إلاّ أنّه لا موجب للحاظ الزمان كذلك) ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

وفيه: أنّ اسم الزمان ليس هو الكلّى القابل للصدق على الكثيرين، لأنّه لا يكون وعاءً وظرفاً لوقوع الفعل والحدث فيه، وما هو كذلك ليس إلاّ- ما هو المصداق لهذا الكلّى ، لوضوح أنّ الزمان لا يتحقّق إلاّ فى مصداق الزمان لا فى الماهية الكلّيه القابله لتبدّل أفرادها، حتّى يجوز ملاحظه كون الحقيقه هو خصوص المتلبّس بالمبدأ أو ما يكون أعمّ .

فهذا الجواب ممّا لا يسمن ولا يُغنى من جوع .

ومنها: ما هو استدلال به المحقّق الإصفهاني صاحب «نهاية الدرايه»، وتبعه المحقّق الخوئي، من أنّ اسم الزمان له يوضع بوضع على حده فى قبّال اسم المكان ، بل الوضع هو الهيئه المشتركة بينهما، وهى هيئه مَفْعَلٌ ، فوضع بوضع واحد لمعنى واحد كلّى، وهو ظرف ووقوع الفعل فى الخارج، أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً ، وقد سبق أنّ النزاع إنّما هو فى وضع الهيئه بلا نظر إلى المادّه ، فإذا لم يعقل بقاء الذات فى مادّه مع زوالها، لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع فى الهيئه نفسها، وهى مشتركه بين ما يعقل بقائها وما لا يعقل .

وبعبارة أخرى: يكون لاسم المكان مصداقان ممكنان، وهو صورته المتلبّس

بالظرفية للحدث، وصوره الانقضاء، هذا بخلاف اسم الزمان فله مصداق واحد وهو صورته التلبس فقط، لعدم بقاء ذاته، وكونه غير قارٍ بالذات، فالمفهوم من حيث هو مفهوم لا إباء له من حيث الشمول والعموم لأن يشمل المتلبس والمنقضى عنه، وإن لم يكن في خصوص الزمان إلا مصداق واحد (١).

وفيه أولاً: أن الجامع الحقيقي بين الوعائين من المكان والزمان غير موجود، لأن وقوع الفعل في كل وعاء يكون مغايراً لوقوعه في وعاءٍ آخر، والجامع العرضي الانتزاعي من عنوان الظرف الذى وقع فيه الفعل، فإنه وإن كان مقصوراً إلا أنه بالحمل الأولى باطل قطعاً؛ لأن اسم الزمان والمكان عرفاً ليس هو الظرف والوعاء الذى وقع فيه الفعل، أى وعاء العقل الجامع بين المكان والزمان.

وإن أريد بالحمل الشائع، فهو يرجع إلى ما هو المصداق، وملاحظه خصوصية الموضوع، فيرجع المحذور والإشكال.

هذا مع أن إطلاق الظرف والوعاء للزمان نوع تشبيه ومسامحه، وليس ظرفاً حقيقياً لتصرّم ذاته، وهو واضح.

وثانياً: قد عرفت منّا سابقاً فى الجواب عن المحقق الخراسانى، بأن المفهوم من حيث هو من دون نظر إلى المصاديق، لا يمكن إجراء البحث فيه فى تمام الموارد، حتى فى مثل العناوين الذاتيه المتسالم فيها كونها خارجاً عن بحث المشتق، فيفهم أن نظر الأصوليين كان فى المفهوم بملاحظه ما هو الموجود فى الخارج، ومع فرض ذلك يعود الإشكال مرّة أخرى.

وثالثاً: إن ما ذكره فى الجواب، هو عبارته أخرى عن تسليم الإشكال فى

١- نهايه الدرايه : ج ١ ص ١٧١ والمحاضرات للخوئى : ج ١ ص ٢٣٢ .

اسم الزمان من كونه خارجاً عن محلّ النزاع؛ لأنّه إذا فرض كون الجامع بالنظر إلى اسم الزمان لا- مصداق له إلا- خصوص المتلبس فقط، فيرجع النزاع في الجامع بأنّه حقيقه في الأخصّ أو الأعمّ إلى خصوص اسم المكان الذي يمكن فيه جريان التلبس والانقضاء، فهو يعدّ تسليمًا للإشكال لا جواباً عنه .

أقول: وحيث أنّ المسأله تعدّ من المسائل العويصه نرى بأنّ المحقّق الخميني - سلّمه الله - التزم بخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع والبحث في المشتقّ (١) راجع إلى كلامه في «التهذيب» .

ولكن التحقيق الموافق للصواب هو أن يقال: بأنّ الزمان وإن كان بحسب الدقّه غير قارّ وغير ثابت لأنّ الزمان عباره عن تصرّم الآنات ، فما لم ينعدم جزءاً لم يوجد جزءاً آخر ، إلّا أنّ العرف يرى في الزمان وحده اتّصاليه لاّتصال الأجزاء المتعاقبه اتّصالاً قوياً، بحيث يقال لمن قتل في الساعه السابقه بأنّه قتل الآن في مقام الاخبار ، وليس هذا إلّا لما ذكرناه من قيام الاتّصال ، فمع ملاحظه ذلك يمكن إجراء البحث فيه حينئذٍ، لأنّ العرف يرى بقاءً للزمان من جهه تلك الوحده ، فحينئذٍ يجرى الكلام في أنّه لو تلبس بالمبدأ وانقضى عنه، فهل يطلق عليه المشتقّ، بأن يقال بأنّه (مقتل) وإن انقضى عنه القتل بساعه أو ساعتين ، أو لا بدّ من التلبس في الصدق حقيقه .

نعم ، لا يخفى عليك بأنّ إطلاق لفظ المقتل ليوم العاشر من المحرّم في السنوات القادمه بعد سنه القتل كان مجازاً قطعاً، ولا يعدّ داخلاً في بحث المشتقّ من حيث كونه حقيقه في الأعمّ، كما تنبّه إليه بعض الأصوليين (كصاحب «منتهى

الأصول») ، فالمسأله حينئذٍ عندنا واضحه بحمد الله والمئه .

الأمر الخامس: فى بيان المراد من الحال الواقع فى مبحث المشتق من كونه حقيقه فى خصوص المتلبس بالحال أو الأعم منه، فىشمل ما انقضى عنه المبدأ؛ لأنه قد يراد منه تارةً حال النطق والتكلم ، وأخرى حال الجرى والإطلاق، حيث يقع فى حمل المحمول على الموضوع، فتتحقق النسبه الحكيمه .

أو يكون المراد هو حال التلبس، أى فعلية تلبس الذات بالمبدأ، ولو لم يكن حال النطق متلبساً ولا- حال حمل المحمول على الموضوع موجوداً، بل كان البحث فى مفهوم الافرادى للمشتق بحسب الوضع من دون نظر إلى كونه موضوعاً أو محمولاً فى الجملة التركيبية .

والحق كون المراد هو الأخير ، خلافاً لما يستفاد من المحقق القمى ، بل المحقق الخراسانى فى بعض النسخ على ما حكى عنهما من كون المراد هو حال النسبه لا حال التلبس .

فلازم ما ذكرناه، أنه إذا قيل: (زيد ضارب الآن) فإن كان قيد الآن قرينه على حال زمان التكلم والنطق ، فحينئذٍ إن كان أصل التلبس أيضاً واقعاً فى ذلك الزمان، فلا إشكال فى كونه حقيقه، لتطابق حال زمان النطق مع حال التلبس وفعليته للذات . وأما إذا كان حال النطق غير متلبس فعلاً بالعنوان والضرب ، فحينئذٍ لا يخلو:

إما أن يكون فى السابق متلبساً ولكن قد انقضى عنه الضرب والمبدأ ، وبرغم ذلك يقال له بأنه ضارب الآن، فهذا مبنى على ما يختاره كل من القولين بكون المشتق حقيقه فى خصوص التلبس - ففى المفروض يكون مجازاً - أو

يكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ، فيكون المثال المفروض حقيقه لا مجازاً .

وأما أن يكون قد انقضى عنه المبدأ على الفرض ، أو يكون ضارباً مستقبلاً، وبرغم ذلك يقول إنّه ضارب الآن ، فلا إشكال في أنّه مجاز على كلا القولين، لأنّه استعمل المشتقّ فيما يتلبس لاحقاً وهو مجاز بالاتّفاق .

كما أنّ لازم ما ذكرنا واخترناه أيضاً أنّه إذا قيل: (زيدٌ كان ضارباً أمس) ، وكان لفظ أمس قرينه باعتبار حال التلبس بأنّه كان في أمس، فهو يكون حقيقه على كلا القولين، لأنّه استعمال للمشتقّ فيما تلبس به وحال فعليته، ولو كان حال التلبس بالنسبه إلى زمان النطق سابقاً ومقدماً .

نعم ، يكون مجازاً في المثال المذكور فيما إذا كان التلبس حال النطق، وبرغم ذلك قال إنّه كان ضارباً أمس، فهو مجاز عند نسبه الضرب إلى الزمان؛ لأنّ النسبه قد تحققت في زمان قبل تلبس الذات بالمبدأ، وهو مجاز قطعاً على كلا القولين .

كما أنّه لو كان زمان التلبس في المثال المذكور هو في أمس الأمس ، فإنّ القول بأنّه ضارب أمس ، فمجازيته موقوفه على ما يختاره من القولين بأنّ المشتقّ حقيقه في الأخصّ، فيكون مجازاً في الفرض المذكور، أو حقيقه في الأعمّ فيكون حقيقه فيه .

كما أنّ لازم مختارنا أنّه إذا قيل: (زيد سيكون ضارباً غداً) وفرضنا وقوع التلبس في زمان النطق والتكلم فيكون وجه الحقيقه والمجاز مبتنياً على اختيار المبنى في القولين، من كونه حقيقه في الأخصّ فمجازاً في المفروض، أو حقيقه في الأعمّ فحقيقه فيه .

وأما لو فرضنا كون التلبس في نفس اليوم، فهو حقيقه قطعاً ولو كان بالنسبه إلى زمان النطق استقبالياً .

كما أنه لو فرضنا وقوع التلبس في غد الغد، فلا إشكال في كونه مجازاً قطعاً على كلا القولين، لكونه مستعملاً في الاستقبال .

هذه نتيجة المختار من الأمثلة المذكوره .

وأما بيان نتيجة المختار بالنسبه إلى ما يتوهم من التنافي بين ما اخترناه في المشتق، وبين ما ذكره النحاه والفلاسفه في الأسماء والصفات والقضايا الحملية ، فلا بأس بالإشارة إلى كل واحد منها على حده والجواب عنها.

فربما قيل: بأنه يقع التنافي بين قولكم بأن المشتق حقيقه مثلاً في خصوص المتلبس بالمبدأ بالحال، الظاهر فيكون زمان الحال مأخوذاً فيه إما بتمام الموضوع له أو بجزئه، حتى يكون بالمطابقه أو التضمن . وبين ما ذهب إليه النحاه اتفاقاً من أن الأسماء ومنها الصفات مطلقاً لا تدل على الزمان، سواء في ذلك الجوامد والمشتقات ، بل قيل: بأن الأفعال تدل على الزمان، وإن نوقش فيه أيضاً، كما سيأتي بحثه إن شاء الله فيمحلّه، وعلى أيه حال كيف الجمع بين هذين الدعويين؟!.

وأجيب عنه: بأن توهم التنافي كان من جهه الاشتباه في معنى الحال في المقام، إذ المتوهم زعم كون المراد من الحال هو زمان الحال والنطق، وأنه مأخوذاً في المشتق فأورد هذا الإيراد . ولكن قد عرفت خلافه، وكون المراد منه هو حال التلبس، أي فعلية المبدأ بالذات تلبساً من دون ارتباط مع حال النطق، إلا بما سبق وأن تحدّثنا عنه، فلا حاجه للإعاده.

وبالتالي فما ادّعاه النحويون كان بملاحظه الزمان، وهو أمرٌ صحيح متقن

فى محلّه، ولا ینافى ما ذكرناه فى المشتقّ، كما لا یخفى على المتأمل .

كما أنّه ربّما قيل بأنّ الدعوى المذكوره فى المشتقّ لا تتناسب مع ما ذكره النحويون أيضاً من أنّ اسم الفاعل والمفعول إن كان بمعنى الحال والاستقبال عمل عمل الفعل المضارع، أى يعمل الفاعل والمفعول عمل الفعل من حاجته إليهما، وإن كان بمعنى الماضى فلا- يعمل على الفعل مطلقاً أى لا- یختار فاعلاً- ولا- مفعولاً، حیث أنّ ظاهره لا یساعد مع كون المشتقّ حقیقه فى خصوص المتلبّس أو الأعمّ ومجازاً فى الاستقبال .

أقول أوّلاً: قد عرفت بأنّ المراد من الحال والماضى هنا هو حال التلبّس والانقضاء، من دون كون الزمان مأخوذاً فيه لا بالمطابقه ولا بالتضمّن ولا بالالتزام.

غايه الأمر حیث كان المشتقّ مستنداً إلى الزمانیات من الأوصاف، فلذلك يفهم الزمان منه، بخلاف ما لو أسند المشتقّ إلى نفس الزمان أو إلى المجردات، حیث لا يفهم منه زمان أصلاً، لعدم كونهما فى الزمان، كما یشهد لما ذكرنا من عدم أخذ الزمان فى المشتقّ، وحده النسق فى مثل ما لو قيل: (زید موجود) و(الزمان موجود) و(الروح موجود) من حیث حمل المشتقّ على الموضوع فى كلّ منها، مع أنّه لو كان الزمان مأخوذاً فيه، فلا بدّ فى مقام الحمل على ما لیس فيه الزمان من نفس الزمان والمجردات، من التجريد والانسلاخ من قید الزمان، فیوجب كونه مجازاً، وحيث لا یكون الحمل فى الجميع إلّا واحداً، فیفهم صدق ما قلناه .

هذا بخلاف المراد من الحال والاستقبال فیما یقوله النحويون، حیث یكون المقصود هو زمان الحال والاستقبال والماضى؛ یعنى إن أفاد اسم الفاعل أحد المعنيين من الحال والاستقبال يعمل عمل فعله وإلّا فلا .

وثانياً: إنَّ فهم أحد الأزمنة الثلاثة في اسم الفاعل في مقام العمل، ليس من نفس اسم الفاعل، بل يكون بواسطة إحدى العلامات من الروابط الزمانيه؛ مثل أداه كان والسين وسوف وغيرها، ولذلك يصح إتيان إحدى العلامات فيه، حيث يكون شاهداً على عدم إفادته بنفسه خصوص إحداها، وإلا لزم فيما خالف مقتضاه مجازاً، كما يشهد لذلك أيضاً اتفاقهم في كون إفادته للاستقبال مجازاً.

ومن الواضح عدم إمكان الجمع بين الاتفاقيين، من عدم دلالة على الزمان مع كونه مجازاً في الاستقبال، إلا بما قلناه من كونه مفيداً للاستقبال بمعونه القرينه.

كما يشهد لذلك عدم دلالة على شيء من إحدى الأزمنة الثلاثة، فيما لو جُرد عن العلامات، كما لو قيل: (زيد ضارب)، مع أنه لو كان الزمان مأخوذاً في المشتق بإحداها لزم أن يكون في المثال المذكور مجازاً، وهو ما لم يلتزم به أحد كما لا يخفى.

كما لا ينافي بين ما ذكره الأصوليون من أن المشتق حقيقه في المتلبس بالحال قطعاً، مع الاختلاف الواقع بين المعلم الثاني الفارابي والشيخ الرئيس أبو علي سينا؛ من أن صحه حمل المحمول على الموضوع في القضايا الموجهه بإحدى الجهات بين الضروره والإمكان والامتناع، هل يكون محمولاً على الموضوع الذي يمكن أن يتصف بالوصف العنواني كما عليه المعلم الثاني، أو على الموضوع الذي كان يتلبس بالوصف بالفعل بأى واحده من الأزمنة الثلاثة كما عليه الشيخ الرئيس مثلاً- في مثل (الكاتب متحرك الأصابع)، وأنه هل يكون معناه أن الإنسان الذي يمكن أن يكون كاتباً هو متحرك الأصابع، أو الذي كان كاتباً بإحدى الأزمنة وصارت كتابته بالفعل هو متحرك الأصابع كما عليه الشيخ الرئيس؟.

وجه توهم التنافى: أنه إذا كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالحال من دون أن يشمل غيره، أو يكون أعم، فلا يبقى مورد لكلام الفارابى من كون التلبس للذات بالإمكان لا بالفعلية .

أقول: ومما ذكرنا ظهر فساد توهم عدم ارتباط ذلك البحث بالمقام وكونه أجنياً جداً كما فى «منتهى الأصول»؛ لما قد عرفت وجه الارتباط، ولذلك تعرض للبحث عنه المحققين من الأصوليين، هذا .

وأما الجواب عما قيل بأنه لا منافاه بينهما: هو ما قد عرفت من أن البحث فى المشتق كان عن المفهوم الافرادى ووضعه المقرّر، ولو لم يكن واقعاً فى جملة من القضايا الحملية، نظير ما لو نهى أو أمر على عنوان بقوله: (أكرم العالم) أو (لا تهن عالماً)، فيأتى البحث عن أنه هل المشتق - وهو العالم - حقيقة فى خصوص المتلبس بالحال أو الأعم منه .

وهذا بخلاف الاختلاف الواقع بين العلمين، حيث يدور حول الموضوع وعقد الوضع فى القضايا الحملية الموجهه بإحدى الجهات، من حيث صحه الحمل وعدمها، فلا تنافى بين المقامين أصلاً كما لا يخفى .

وهمّ ودفع: والمتوهم هو صاحب «المحجّه» حيث ذهب إلى أن الوضع لخصوص المتلبس بالحال الذى هو حقيقة قطعاً ينافى عدم التلبس خارجاً، خصوصاً فيما إذا كان التلبس له ممتنعاً كالمعدوم والممتنع، فحينئذ يلزم إما القول بالانقلاب من العدم إلى الوجود والامتناع إلى الإمكان، أو القول بكون الوضع للمتلبس، فحيث كان الأول محالاً فلا محيص إلا القول بالثانى .

وأما الدفع أولاً: فقد عرفت بأن كلامنا هنا كان عن المفهوم التصوري للفظ دون التصديقي، وهذا المعنى من الانقلاب - لو سلمناه - يلزم فيما لو اعتبرنا كون الوضع في المشتق لمعناه التصديقي يفى بأن يكون المشتق شيء ثبت له العدم، فحينئذ يستلزم إثبات التلبس له مع كونه معدوماً الانقلاب حتى على الأعم، إلا ما يكون في مقام التصور كذلك.

وثانياً: إمكان الإشكال في أصل الانقلاب، حتى على القول بالمعنى التصديقي أيضاً، لوضوح أنه ليس إلا في فرض وعاء التعقل كشريك الباري ممتنع، فإنه مع كونه قضيه تصديقيه، مع ذلك ليس بمحال ولا يلزم الانقلاب؛ لأن التلبس المفروض في الكلمات المفردة من المشتق من لفظ (الشريك) و(الباري) خصوصاً في كلمته الأولى هو فرض وجوده تعقلاً وفرضاً، لأن فرض المحال ليس بمحال. غاية الأمر إذا لوحظ هذا المفروض بالنسبة إلى الخارج، فقد يكون ممكناً وقد يكون ممتنعاً، وما نحن فيه من القسم الثاني، فالقضية مع كونها تصديقيه لا يكون محالاً ولا يلزم انقلاباً كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

وجواب المحقق الأصفهاني في «نهاية الدراية»: بأن الكون الرابط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول.

لا يمكن دفع الإشكال به، لأن الكون الرابط وإن كان لا ينافي مع كون المحمول معدوماً أو ممتنعاً، ولكن لا يمكن تحقّقه إذا كان الموضوع معدوماً أو ممتنعاً، فلا يمكن القول بتحقيق كون الرابط في مثل (زيد معدوم) و(شريك الباري ممتنع)، وهو واضح.

الأمر السادس: لا يذهب عليك بأن المشتق المصطلح في الأصول الذي وقع

البحث حوله، عبارته عن المفهوم الجارى على الذات، وهذا العنوان يستلزم حمل المفهوم عليه بنحو يكون الاتحاد متحققاً بينهما بالحلول أو الصدور أو الانتزاع، وهو مثل أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغه، وأسماء الأزمنه والأمكنه والآلات وبعض الجوامد .

بخلاف المشتق المتعارف فى علم الصرف وغيره، حيث يطلق على ما يمكن اشتقاقه عن شىء آخر، وتصريفه عنه، فيشمل مثل المصادر المجزده والمزيدة، وأسماء المصادر والأفعال بأقسامها من الماضى والمضارع والأمر والنهى، وأسماء الفاعلين والمفعولين .

والسرّ فى خروج هذه المشتقات، أنّ المصادر بقسميها كالغسل (بالفتح) والاغتسال وأسمائها كالغسل (بالضم) ليس فيها حمل على الذوات، واتّحاد بين الوصف والذات أصلاً؛ لأنّ المصادر بحسب مقتضى وضعها لا تكون لها دلالة إلاّ على مجرد المبدأ فقط، ونسبته لها إلى ذات ما بنسبه تصوّريه فيها، كما لا تكون الأفعال لها دلالة إلاّ على وجود نسبه تصديقيّه بين الذات والمبدأ، من دون وجود حمل واتّحاد، ومجزّد وجود النسبه والإسناد بين الفعل والفاعل فى مثل: (زيد ضرب) لا يوجب الحكم بالاتّحاد والجرى بين المبدأ والذات .

وبعبارة أخرى: قلنا فى المباحث السابقه بأنّ البحث فى المشتقّ فى الأصول ليس فى الاشتقاق التركيبى (كزيد ضارب) مثلاً حتّى يبحث فيه عن كيفيّه حمل الضارب على زيد، بل المقصود فى باب المشتقّ هو الافرادى منه؛ يعنى يبحث فى نفس كلمه (ضارب) حيث يكون مشتقاً، لأنّه عبارته عن ذات صدر عنه الضرب، فيبحث عن أنّ هذا المبدأ المنتزع عن ذاته هل هو حقيقه فى المتلبس فقط أو فى

الأعم، وهذا النوع من الاشتقاق ليس فى كلمه ضرب أو يضرب أو اضرب أو لاتضرب.

وبالجملة: إنَّ البحث يجرى فيما يمكن ويتصوّر فيه البقاء والإنقضاء ، وهذا المعنى غير متصوّر فى المصادر والأفعال، إذ لا يتصوّر فيهما الذات القابله للتلبس تارةً والخلو عنه أخرى كما لا يخفى .

أقول: وحيث انجرّ البحث والكلام إلى هنا فقد اقتضت العاده عند المتأخّرين من الأصوليين التعرّض لموضوعين، يعدّ دخولهما فى بحث المقام استطرادياً ، فنحن نفتى أثرهم ، فنقول :

الموضوع الأوّل : أنه قد اشتهر عند الصرفيين كثيراً بأنهم يقولون بأنّ المصدر أصل الاشتقاق، كما سمعناه كثيراً فى الدروس الابتدائية ، لكنّه مختار المتقدمين منهم من الكوفيين ، ولكن المتأخّرين منهم ذهبوا إلى أنّ اسم المصدر الذى كان له نوع تعيّن فى الخارج هو الأصل دون المصدر الذى كان مبهماً من جهه دلالتة للحدث المبهم .

خلافاً للبصريين حيث ذهبوا إلى كون الفعل هو الأصل فى الاشتقاق فصار ذلك ثالث الأقوال .

فذهب نجم الأئمّه رحمه الله إلى أنّ الخلاف بينهم ليس فى الأصليّه والفرعيّه ، بل البحث عن حقيقه أنّ ما وضعه الواضع أوّلاً ثمّ بعده غيره ، هل هو المصدر أو الفعل، أو قول خامس وهو إنّ المصدر واسم المصدر والفعل ليس شىء منها بأصل والآخر فرع أصلاً ، بل لكلّ واحد منهما وضع مستقلّ للمادّه والهيئّه، بحيث توجب

المباينه مع الفرد الآخر ، بأن يكون الأصل هي الماده التي لو أمكن فرضها من دون هيئه خاصه ، كان هو الأصل لتتحقق المصدر والفعل وغيرهما .

فهذا هو الأقوى ، كما عليه بعض المحققين من الأصوليين ، كالمحقق النائيني والإصفهاني والبجنوردي والعراقي والخميني مع توجيه .

والوجه في ذلك هو أن يقال: بأن لكل من المصادر وأسمائها والأفعال وصيغها ماده مخصوصه وهيئه خاصه ، بحيث يحتاج كل واحدٍ منهما في كل واحد منها وضعاً مستقلاً على حده ، ولا يكفي وضع أحدهما عن الآخر ، كما لا يتوقف وضع أحدهما على الوضع في الآخر ، فوضع مثل المصدر لا يُغنى عن وضع الفعل ولا عكسه ، كما لا يتوقف وضع أحدهما على الآخر ، هذا أولاً .

وثانياً : إنّ الماده التي يمكن أن تكون أصلاً ومبدءاً لجميع المشتقات ، لابد وأن تكون ماده مشروطه حتى يمكن تطورها بهيئات مختلفه في المشتقات والصيغ ، وأما ما كان بشرط شيء أو بشرط لا ، لا يمكن إتيانها كذلك ، لاستحاله أن يكون ما هو ملحوظ بإحدى العناوين أن يلحظ عنوان آخر له ، إلا ما يكون بنفسه ملحوظاً بلا شرط ، إذ يجتمع مع ألف شرط لو كانت اللابشرطيه ذاتيه ، لا ما أخذت بنحو اللحاظ ، حتى يكون اللابشرط القسمي أيضاً مثل أحد أخويه .

فعلى هذا يصح أن تكون ماده الضاد والراء والباء من دون أن تكون متهيئه بهيئه خاصه هي مبدأ المشتقات ، لا ما تكون في هيئه خاصه مصدرية أو اسمها أو الفعلية ، ولعل السر في ذلك أنّ الماده المتشكّله في هيئه خاصه ، لا يمكن أن تقع عليها هيئه أخرى مع حفظ تلك الهيئه الأولى ، لأنه لو زالت الهيئه حتى تكون أصلاً لشيء آخر ، رجعت إلى كون الأصل هو نفس الماده لا مع هيئتها المصدرية ، وإن

لم تنزل فلا يمكن وقوع هيئته أخرى عليها ، وهو واضح .

أقول: مع ملاحظته هاتين المقدمتين فإن النتيجة الحاصلة هي أن الأصل في المشتقات ليس شيء مما قيل فيها ، بل الأصل هي المادة من دون وجود هيئته خاصه لها .

غايه الأمر يمكن أن يوجه كلام الأصحاب في الأصلية بأحد من التوجيهين أو التوجيهات ، أحدها كما استفاد من مطاوي كلمات المحقق الخميني - مدّ ظله - بأن الهيئه الوارده على المادة تكون على قسمين :

أحدهما : أن تكون تلك الهيئه مطلوبه واقعاً وبقاءً، نظير الخشب الذي يصنع منه الباب أو مادّه الضاد والراء والباء إذا جعل صيغه من الفعل كضرب مثلاً، فإنها هيئه خاصه مطلوبه ، فلا يمكن أن تكون المادة فيها مبدئاً وأصلاً للمشتقات .

وأخرى: أن لا تكون كذلك ، بل كانت هيئته هيئه تهيئيه ووسيله للوصول إلى جعلهما مبدئاً للمشتقات، وكانت الصورة عليها لإمكان التلفظ والتنطق بها، وإمكان إفهامها للآخرين، نظير الهيئه الوارده على الحروف الرمزيه الداله على أشياء وأعمال، نظير قول شيخنا البهائي رحمه الله في مناسك الحج بالشعر المعروف عنه :

أطرسَ للعمره اجعل نهج أوو وأرنحط رس طرمز لحج

حيث لا تكون الهيئه والصورة في هذه الحروف إلا لإفهام المكلف بأن مجموع مناسك الحج عبارته عن ذلك ، وبالتالي فهناك فرق بين تلك الهيئه في اطرسَ والهيئه الواقعه في اكتسبت، حيث لا تكون الأولى متصوره إلا -وسيله لإيصال مفهوم آخر بخلاف الهيئه الواقعه في الثانيه، حيث تكون مقصوره لتلك المادة بالخصوص في ذلك المعنى .

وبالجملة: فلا- يبعد أن تكون الهيئه الواقعه فى المصدر أو اسمه من هذا القبيل، أى أن تكون مقدمهً وتسهيلاً لإيصال مادّه المشتقات إلى السامعين، وإلا- فإنّ المقصود فى الأصل هو نفس المادّه مثل الضاد والراء والباء لا- هى مع هيئتها المصدرية وغيرها (١). .

هذا ملخص كلامه بتوضيح منّا.

ولكنّه مخدوش أولاً: بأنّ هذا التقرير وإن كان بنفسه مقبولاً وحسنّاً، إلاّ أنّه غير تامّ، لأنّه لو كان الأمر كذلك فلماذا قد يستفاد من المصدر ما هو خلاف ذلك، بأن يجعل المصدر مع هيئته على نحو تكون التهيئه فيه مطلوبه بذاتها غير بهيئته، حيث نجد أنّه يُقال فى الجملات التركيبية: (ضربُ زيدٍ شديد) حيث أنّ الهيئه المجمعوله فى الضرب هنا مثل هيئه ما كان فى (ضرب زيدٍ عمرواً) ، فيفهم بأنّ هيئته المصدرية ليست بهيئه فقط .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فى مثل هيئه المصدر أو اسمه ، فلا يمكن القول كذلك فى الفعل كما هو قول البصريين؛ لوضوح أنّ الهيئات الوارده على صيغ الفعلية مطلوبه بذاتها قطعاً، لتوقف مدار الإفاده والاستفاده عليها .

وثالثاً: لو كان الأمر كما ذكر، فلم يعدّ المصدر إحدى المشتقات بخلاف المادّه اللابشرط الأولى المركبه من الضاد والراء والباء، حيث لا تعدّ من المشتقات أصلاً .

فهذا التوجيه ممّا لا يمكن قبوله بأيّ نحوٍ من الأنحاء.

والتوجيهان الآخران للمحقّق العراقى فى «نهاية الأفكار» المبني على أن

يكون أحد التوجيهين لأصله المصدر للفعل والآخر لعكسه ، وإليك بيان ذلك، حيث يقول ما خلاصته:

(إنّ المادّه التي تصير مبدئاً للمشتقات، لا بدّ وأن لا تكون لها هيئته خاصّه ، بل تكون عاريه عن جميع التعيّنات والخصوصيّات، وإن لم يمكن وجودها وتصورها إلّا في صورته خاصّه، ولكن حيث لم تؤخذ تلك المادّه الكذائيّه أصلاً فذهبوا إلى ما هو الأقرب إليها من الأدلّه على المعنى الأقلّ، حتّى يكون شبيهاً لتلك المادّه، وقد لا يكون إلّا المصدر، لأنّه لا يدلّ إلّا على الحدث فقط من دون دلالة على الزمان ، وهذا بخلاف الفعل، فإنّه يدلّ على المعنى مع دلالة على نسبه خبريّه تامّه ، فالمصدر بالنسبه إلى الفعل يكون بحيث يدلّ على المعنى مع دلالة على نسبه تامّه خبريّه ، فالمصدر بالنسبه إلى الفعل يكون أولى وأقرب بأصل المادّه ، ولذلك جعلوا المصدر أصلاً لأقربيه المادّه التي هي مبدئاً للمشتقات حقيقه ، وهذا المعنى يجرى في الفعل وكذلك في اسم الفاعل والمفعول إذ الفعل يكون أقرب عنهما، فيكون أصلاً بالنسبه إليهما ، فهذا توجيه لكلام الكوفيين .

وأما ما يكون توجيهاً لكلام البصريين من كون الفعل أصلاً للمصدر ، أن يقال: بأنّ الأصل في الكلام أن يكون مستعملاً ودالاً دلالة تامّه على المعنى، لأنّ المقصود من الكلام عند العقلاء ليس إلّا الإفاده والاستفاده، وهما لا يحصلان إلّا أن يكون الكلام مستعملاً .

وعليه، فأى كلام كان مهملاً أو مستعملاً باستعمال ناقص غير تامّ، لا يليق أن يُجعل أصلاً ، فحينئذٍ إذا دار الأمر بين أن يكون المصدر أصلاً أو الفعل، كان الثاني أولى، لأنّ المصدر لا ينتج إلّا نسبه ناقصه تصوّريه ، بخلاف الفعل حيث

يكون مشتملاً على النسبه التامه الخبريّه ، فالثاني أولى عند أهل البصيره؛ ولذلك عُدَّ عندهم الفعل أصلاً للمشتقات .

فعلى هذا يلزم أن يكون الفعل الماضى أصلاً للمضارع، وهو أصل لاسم الفاعل ، وهكذا يمكن توجيه ذلك.

أقول: الإنصاف أنّ هذا التقريب لا يخلو عن تكلف .

هذا كله بيان لأصليّه المصدر أو الفعل على نحو المماشاه مع القوم، وإلا فقد عرفت عدم تماميّه بيان الأصليّه لأحد الطرفين للآخر بما ذكرناه آنفاً .

خلاصه الكلام: فثبت من جميع ما ذكرنا عدم صحّه ما ادّعه الصرفيون من كون المصدر أصلاً للكلام، إلاّ بواحد من التوجيهين فى المصدر، حيث كان الثانى منهما أولى بالقبول، وإن كان الأوّل أيضاً لا يخلو عن وجه ، فتأمل .

فذلكه: لا يذهب عليك بأنّ المشتقات - من المصادر والأفعال - مشتمله على المادّه والهيئه كالجوامد ، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ الجامد كان وضع المادّه والهيئه فيه بوضع واحد شخصى، ومن دون أن يكون وضعه انحلالياً ومتغيراً ، بل كان ثابتاً وجامداً ، ولذلك سمى بالجامد، وهذا بخلاف المشتقّ، حيث أنّه أيضاً مركّب من المادّه والهيئه ، إلاّ أنّ لكلّ واحد منهما وضع مستقلّ انحلالى . فحينئذٍ إذا ثبت لزوم تعدّد الوضع فى المشتقّ لمادّته وهيئته ، فيأتى البحث عن أنّه هل الوضع فى كليهما شخصى كالجوامد ، أو فى كليهما نوعى ، كما ذهب إليه المحقّق البجنوردى ، أو بأنّ المادّه وضعها شخصى والهيئه نوعى ، كما عليه المحقّق الخمينى ، أو عكس ذلك كما عليه المحقّق العراقى؟ وجوه:

أقواها هو الثالث لو قلنا فى المادّه بما ذكرنا وحققناه من الضاد والراء

والباء، إذ لا يعقل تصوير الوضع بالوضع النوعى فى ضمن مادّه ما، إذ المادّه بهذا العنوان بالحمل الشائع غير موجوده، لأنّ وجود المادّه يساوق مع تشخيصها وتعينها وخروجها عن الإبهام، والمادّه بالحمل الأوّلى لا أثر معقول لها فى المقام، فلا بدّ أن تكون المادّه وضعها شخصياً بلا إشكال .

وأما وضع الهيئه، فلا مانع من كون وضعها نوعياً، بأن يقال إنّ هيئه الفاعل من أى مادّه حصلت، كانت دالّه على صدور الفعل عن فاعله أو حلوله فيه، فهو أمرٌ معقول، ولو كان فى حال الوضع لا محيص من إتيان الهيئه على مادّه موقّته إلاّ أنّه ينسلخ عنها فى مقام الدلاله والافهام، بأنّه لا خصوصيه فى هذه المادّه من الفاء والعين واللام كما لا يخفى، فبذلك ثبت كون وضع المشتقات انحلالياً ومتغيراً لا ثابتاً كالجوامد .

إشكالٌ: نُسب إلى المحقّق السيّد محمد الفشاركى بأنّه لو كان الوضع لكلّ من المادّه والهيئه وضعاً مستقلاًّ لما استلزم أن يكون الدال والمدلول متعدّداً؛ بأن يدلّ على معنيين مستقلّين، لأنّه خلاف الضروره، فإنّ اعتبار تعدّد المعنى فى لفظ واحد وعرض فارد ممّا لم يقل به أحد، هذا .

والتحقيق فى الجواب أن يُقال: بأنّ الوضع الحاصل كان فى المادّه لم يكن أمراً مستقلاًّ بل هو مندىك فى المعنى الثابت فى الهيئه؛ لأنّ المادّه (الضرب) مثلاً لا يدلّ إلاّ على المعنى الحدى، والهيئه لا تدلّ إلاّ على نسبه الفعل إلى فاعله إن كان فعلاً أو المتهيّئاً للانتساب إن كان مصدرأ، فما كان فى المادّه كما كان لفظها متّحداً خارجاً مع هيئتها، كذلك الأمر فى طرف معناها أيضاً، فلا يلزم تعدّد الوضع تعدّد المعنى المستقلّ .

الموضوع الثانى : قد اشتهر على ألسنه النحاه بأنّ الفعل هو ما دلّ على المعنى، مقترناً بإحدى الأزمنه الثلاثه، بحيث يعدّ الزمان أحد مدلولى الفعل تَضْمَنًا، كما ترى التصريح بذلك عن صاحب «شرح الجامى» بقوله:

(الفعل ما كان دالاً على معنى فى نفسه ومقترناً بأحد الأزمنه، باعتبار معناه التضمينى أعنى الحدث).

كما جاء فى كلام ابن مالك فى منظومته بقوله :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولى الفعل كامن من أمن

وكذلك غير ذلك ممّا جاء فى كلماتهم، حيث يظهر منهم أنّهم متفقون على كون الفعل دالاً بالدلاله التضمينيه على الزمان كما يدلّ على معنى الحدث ، هذا .

أقول: لكن التحقيق - كما عليه أكثر المحققين - خلافه لجهات عديده ، قيل بها ، أو يمكن أن يُقال :

الجهه الأولى: إنّ الفعل مركّب من أمرين المادّه والهيئه كضرب مثلاً ، فإنّ المادّه وهى الضاد والراء والباء تدلّ على المعنى الحدتى، وهو الضرب، والهيئه تدلّ على نسبه هذا الضرب التحقى إلى فاعله ، وعليه فكيف أصبح دالاً على الزمان؟! لأنّ كلّ دالّ له مدلول على حده من دون إشاره فيه إلى الزمان ، فصيوره الزمان مدلولاً تضمينياً غير وجيه؛ لأنّه:

إن أريد دخوله فى المدلول من جهه المادّه، وقد ثبت أنّها ليست إلّا ما كانت فى الأسماء المشتقات، وإلّا لزم كون المادّه فى الأسماء أيضاً دالّه على الزمان، وهو باطل قطعاً، كما عليه النحويين أيضاً .

وإن كان ذلك من حيث الهيئه، فليست هي دالّه إلا على نفس النسبه التحقّيته في الماضي، أو على النسبه المتحقّقه بعد ذلك في المضارع، فإنّ السبق واللّحوق لا- يكونان بنفسها مدلولاً للهيئه، لأنّ المدلول ليس إلا نسبه الفعل إلى فاعله بالصدور أو الحلول .

الجهه الثانيه : إنّه لا إشكال في عدم كون المادّه دالّه على الزمان أصلاً، حيث لم يتفوّه بذلك أحد، فلو كانت في المقام دلالة كانت في مرحله الهيئه، وهي أيضاً غير دالّه، لأنّ الهيئه ليست حالها إلا حال معانى الحرفيه، حيث أنّ وجودها متّحد مع وجود المادّه وليس لمعانيها ومفهومها وجوداً استقلالياً، بل يكون له وجود اندكاكى مع وجود المادّه، فكما أنّ الهيئه متّحده مع المادّه وجوداً، كذلك مدلول الهيئه - وهي النسبه الحقيقيه بين الفعل والفعل - مندكّه مع وجود معنى الحدثي، لكونه معنأ حرفياً، فحينئذٍ لو كانت الهيئه دالّه على الزمان الذي يعدّ معنأ إسمياً وله مفهوم استقلالي، لزم خروج معنى الحرفي عن ما هو عليه، وهو محال .

الجهه الثالثه : لو كان الزمان داخلاً في مدلول الفعل، لزم فيما إذا كان الفعل ماضياً وكان الفعل مسنداً إلى نفس الزمان أو إلى المجرّادات؛ مثل ما لو قيل (سبق) أو (انقضى الزمان)، أو كانت الصفات من الذات مثل (عَلِمَ اللهُ)، أو كان المفعول من المجرّادات مثل (خلق الله الأرواح)، أن يجرد الفعل عن الزمان، ممّا يستلزم أن يصبح مجازاً، أو لا يتجرّد عنه فيلزم أن يكون الزمان مسنداً إلى الزمان أو المجرّادات، وكلاهما غير صحيح .

هذا بخلاف ما لو لم نقل بكون الزمان داخلاً في مدلوله، فلا يلزم حينئذٍ أحد المحذورين كما لا يخفى، ففي ذلك دلالة على أنّ الزمان لا يكون مدلولاً للفعل بالدلاله التضمّنيه .

نعم ، لا يبعد دعوى دلالة الفعل على الزمان من خلال الدلالة الالتزامية أو الاقتضائية العقلية.

بيان ذلك: إنَّ الهيئه إذا دلت على النسبه التحققيه بين الفعل والفاعل، فلازم التحقق هو صدور الفعل فى السابق . كما أنَّ مقتضى وجود النسبه المتحققه فيما بعد بين الفعل والفاعل، هو صدور الفعل فى اللاحق ، فيدلّ الفعل بالدلاله الالتزاميه على الزمان، أو يقتضى الإدراك العقلى على وجود الفعل فى السابق أو اللاحق ، ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الكفايه» حيث قال :

بأنّ لكلّ من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصيته أخرى، موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى، وفى الحال أو الاستقلال فى المضارع، فيما كان الفاعل من الزماتيات .

وهو أمرٌ قابلٌ للقبول . فحمل كلام النحاه على هذا المعنى مشكل جداً، مع تصريح بعضهم كشارح «الجامى» على أنّ دلالاته عليه تكون بالدلاله التضمينيه، كما لا يخفى .

الأمر السابع : فى بيان الأصل فى المسأله الذى يمكن التمسك به عند الشكّ، وهو أنّ المشتقّ هل هو حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعمّ منهما ؟

والأصل الذى يمكن أن يستدلّ به: إمّا أن يكون موضوعياً ، أو حكماًياً.

أمّا الأول منهما، فهو غير موجود هنا كما صرح به صاحب «الكفايه» بقوله :

(إنّه لا أصل فى نفس هذه المسأله يعول عليه عند الشكّ) .

لا يقال: إنّه يمكن أن يتمسك بأصالة عدم ملاحظه خصوصيه المتلبس، لأنّه أمرٌ زائد على أصل لحاظ المفهوم، فالأصل عدمه .

لأننا نقول أولاً: إنه معارض بأصالة عدم ملاحظه العموم في المفهوم .

إن قلت: بأن ملاحظه العموم مفروغ عنه على أي حال، لأنه إما أن يكون ملحوظاً بنفسه، أو في ضمن ملاحظه الخصوص، لأنه لا يكون منفكاً عن الخصوص أيضاً، نظير ما يكون من قبيل الأقل والأكثر، حيث أن الأقل ملحوظ في ضمن الأ-كث، أو هو بخصوصه، فهو ملحوظ على كل حال، فكيف يُقال إن الأصل عدم ملاحظه العموم حتى يعارض مع أصالة عدم ملاحظه الخصوص .

قلت أولاً: بأن ملاحظه العموم بذاته مهملاً من ملاحظته عاماً بما هو عام لا يفيد في إثبات عموم الموضوع له، لأنه لا بد له من ملاحظه العام بما هو عام، فهذا أمر حادث مسبق بالعدم، فالأصل عدمه، فيعارض مع أصالة عدم ملاحظه الخاص بما هو خاص .

وثانياً: إن باب المفاهيم ليس من باب الأقل والأ-كث حتى يقال بما ذكر، بل بابه باب المتبائنات، فإذا كان الأمر كذلك، فالأصلان جاريان في كل منهما ومتعارضان ومتساقطان، كما عرفت في أول البحث، هذا أولاً بالنسبة إلى لأننا نقول.

وثانياً: ولو سلمنا جريان أصالة عدم ملاحظه الخصوصيه، فأى دليل لإثبات اعتباره، لأن ما يمكن أن يكون دليلاً: إما هو بناء العقلاء، أو الدليل الشرعي .

فالأول مفقود، إذ لا- بناء للعقلاء في إثبات الموضوع له في المشتقات، لا- لخصوص المتلبس ولا للأعم، وإلا لما احتجنا إلى الأصل، بل كان نفس البناء رافعاً للشك .

وأما فقدان الثاني فواضح؛ لوضوح أن غايه أصالة عدم ملاحظه الخصوص،

هو إثبات كون الوضع للأعمّ ، فهو مضافاً إلى أنّه أصلٌ مثبت لا- حجّيه فيه، لعدم كونه بنفسه حكماً شرعياً ، ولا موضوع ذى حكم شرعى ، فلو سُيِّم إثبات الظهور بأصالة عدم الخصوصيّة ، لكان بواسطة ثبوت الوضع ، فيثبت به حكماً شرعياً، فهو مثبت أيضاً ، وأنّه لا- يثبت الظهور فى مقابله بواسطة ذلك الأصل؛ لأنّ الظهور يحتاج إلى انضمام أصولٍ آخر إليه، مثل عدم وجود القرينه على خلافه، وعدم كون المتكلم فى صدد بيان غير ما هو الموضوع له للفظ، لجهه من الجهات من التقنيه وغيرها ، فأصالة عدم ملاحظه الخصوصيّة وحدها، لا يكفى فى ثبوت الوضع فى مقابله، ومثله الكلام فى أصالة عدم ملاحظه العموم بما هو عموم أيضاً.

فثبت بأنّ الأصل الموضوعى غير موجودٍ هنا .

أقول: وقد يوجه إثبات الوضع لأحدهما حتى يثبت الحقيقه بتقرير آخر؛ وهو أن يقال :

لا- إشكال فى أنّ المشتقّ فى مقام الاستعمال قد استعمل فى كلّ من المتلبس والأعمّ، كما ترى فى الموارد المختلفه منه فى الاستعمالات ، فحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون الاستعمال فى واحد منهما مثل خصوص المتلبس حقيقه وفى الآخر مجازاً ، أو يكون الاستعمال فى كلّ واحد منهما حقيقه، بأن يكون المشتقّ موضوعاً لعنوان جامع لمن تلبس وصدر عنه ذلك، سواء كان بالحال أو بالانقضاء، فيكون مشتركاً معنوياً ، فيقال بأنّ الثانى أولى لغلبته خارجاً ، فيفهم كونه حقيقه فى كلّ واحد منهما بالوضع ، هذا .

لكنّه أيضاً مخدوش أولاً: بالمنع عن الغلبه، لإمكان أن يُقال بكثره المجاز وكونه أكثر من المشترك المعنوى .

وثانياً: لو سلّمنا ثبوت الغلبة، فأى دليل إثباتي على حجّيه مثل تلك الغلبة؛ لأنّ الغلبة التي يوجب الظنّ، كما قيل: (بأنّ الظنّ بالشىء يلحق الشىء بالأعمّ والأغلب) ربما يكون في مقام استفاده مراد المتكلمين من الكلام إذا استعملوا في معنى خاصاً غالباً، فإنّه يوجب حمل كلامه على ذلك المعنى، عند تجرّد كلامه عن القرينه على خلافه، هذا بخلاف ما لو كنّا في صدد بيان إثبات المعنى الموضوع له الحقيقي في المفاهيم، فإنّ الغلبة في الاستعمال في واحد منهما لا يوجب إثبات الوضع فيه، كما لا يخفى .

فظهر من خلال ذلك عدم وجود أصل موضوعي هنا كما ادّعينا أوّلاً .

وبالتالي فلا محيص إلّا عن الرجوع إلى الأصل الحكمي، فهو مختلف باختلاف الموارد؛ لأنّه:

تارة: يحكم بالحكم فيما كان التلبس قد انقضى عنه المبدأ، كما لو قيل: (أكرم كلّ عالم) بعدما كان زيداً عالماً، وخرج عن هذا الوصف وصار جاهلاً، فحينئذ يشكّ في أنّه هل يجب إكرامه إن كان المشتقّ حقيقه في الأعمّ أم لا؟ وقد ذهب جماعه منهم المحقّق الخراساني في «الكفايه» وكذلك في «نهاية الأفكار» و«المحاضرات» إلى أنّ الأصل هنا هو البراءة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، خلافاً للحكيم قدس سره في «حقائق الأصول» حيث قال: الأولى هنا الرجوع إلى استصحاب عدم الوجوب لا البراءة، لأنّ زيدا قبل تعلق الحكم كان خارجاً عن وصف العلماء، ولم يكن إكرامه واجباً، فالآن نشكّ في وجوبه بواسطه إبهام حال حقيقه المشتقّ، فالأصل عدمه .

هذا ولكن يجري فيه ما يجري من الإشكال في بديله كما سيأتي عن قريب إن شاء الله .

وأخرى: ما يكون الحكم وارداً في حال كان الشخص متلبساً بالمبدأ حين تعلق الحكم، فخرج عن التلبس بعد ذلك وصار جاهلاً ، فالأصل هنا كما في «الكفايه» ومن تبعه استصحاب الوجوب، لأنه حال التلبس كان الإكرام واجباً وكذلك عند الشك.

قال المحقق الخوئي في «المحاضرات» ردّاً على «الكفايه»:

بعدم الفرق في كون المرجع هو أصله البراءة بين كون الشك في الحدث كما في الفرض الأول، أو الشك في البقاء كما في الفرض الثاني؛ لأن الاستصحاب هنا حكمي ، فاعتراضه صحيح على المسلك الذي التزم به، لأنه خالف المشهور القائل بأن الاستصحاب في الأحكام غير جارٍ لمعارضته مع استصحاب عدم جعل السعه أي أن لا يكون المجعول وسيعاً فيتعارضان ويتساقطان .

وأما على المسلك المشهور، حيث يجرون الاستصحاب في الأحكام، فإنما يكون فيما إذا كان المفهوم من جهة السعه والضيق معلوماً، والشك كان من ناحيه أخرى غير المفهوم؛ مثل استصحاب حرمة وطى الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال ، أو استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره ، فالأصل في مثل هذه الموارد جارٍ بلا إشكال على مسلكهم .

وهذا بخلاف ما لو كان مفهوم اللفظ من حيث السعه والضيق مردداً، نظير الشك في مفهوم المغرب، والشك عن أنه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه، فإنه لا يجوز الاستصحاب هنا لإثبات عدم حدوث الغروب لإثبات وجوب الإمساك للصوم، أو عدم خروج وقت صلاه العصر، لأن الاستصحاب الذي يمكن أن يتصور هنا إما موضوعي أو حكمي .

فالموضوعى غير جارٍ لعدم الشكّ فيه، لأنّ الخارج لا شكّ فيه، حيث لم تذهب الحمرة، برغم استتار القرص، فالموضوع فى الخارج معلوم لا شكّ فيه .

وأما الحكمى، فلأدّن الشرط فى جريان الاستصحاب فيه، هو إحراز بقاء الموضوع، واتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوكه فى الموضوع، وهما هنا مفقودان، لأنّ النهار بلحاظ الاستتار يكون مقطوع العدم، وهو بالنسبه إلى الذهاب مقطوع الوجود، فالموضوع فى المتيقّن يكون غير ما هو فى المشكوك، فالموضوع لم يحرز بقائه بعد الاستتار، كما لا يكون متّحداً مع حال المتعيّن بوجوده، فالاستصحاب غير جارٍ هنا .

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المشتقّ إن كان حقيقته فى خصوص المتلبّس، فلا يجب إكرامه قطعاً، والموضوع فى الخارج معلوم أيضاً، وإن كان حقيقه فى الأعمّ فيجب إكرامه قطعاً، فالموضوع لم يحرز بقائه .

انتهى محصل كلامه (١) .

ولكن يمكن أن يجاب عنه فى الجمله حلاً ونقضاً:

أما الحلّ: فهو أنّ الذى لا- يمكن له إثباته، تحقّق نفس الموضوع - أى المغرب - بواسطة الاستصحاب الحكمى، حيث إنّه لا يمكن إثباته مع استصحاب وجوب فى الإمساك فى الصوم لعدم دخول وقت العصر؛ لأنّ المفروض كون الموضوع من حيث المفهوم مرّدد، لأنّه إن كان تحقّق المغرب بالاستتار، فلا إشكال فى تحقّقه، وإن كان بذهاب الحمرة فلا إشكال فى عدم تحقّقه .

وأما إذا لم يكن الموضوع مجرد إثبات المغربيه، بل كان لزوم البقاء على

الإمساك والصوم إلى حين إحرار المغرب، ولو فرض عدم معلوميته مفهوماً، فحينئذٍ لا غرو أن يقال باستصحاب وجوب العدم، فلازمه الاستمرار في الإمساك إلى أن يحصل القطع بحصول المغرب بتحقق الذهاب، فهذا الاستصحاب جارٍ بلا إشكال.

ولعلّ المقام يكون من هذا القبيل، بأن يستصحب وجوب الإكرام إلى حين حصول القطع بعدم وجوبه، من جهة بروز حقيقته المشتقّ بكونه حقيقه في خصوص المتلبّس .

أمّا النقض: بأنّ هذا الإشكال يمكن أن يكون سارياً في مثل نجاسه المتغيّر إذا زال تغيّره، من حيث إنّه لا يكون الموضوع في الحكم مشتبهاً، لأنّ الموضوع إن كان هو المتغيّر بقاءً وحدوثاً، فلازمه الحكم بالنجاسه، لكونه أيضاً متغيّراً بناءً على تغيّره السابق، وهو كافٍ لبقاء الحكم .

وأمّا إن كان الموضوع في الحكم هو المتغيّر حدوثاً فقط، فلا إشكال في عدم نجاسته، فالماء من حيث الخارج لا شبهه فيه، للعلم بكونه غير متغيّر، وإنّما شبهه من جهة موضوع الحكم، فلا إشكال حينئذٍ في جريان الاستصحاب فيه قطعاً .

ولهذا السبب لا بدّ من الدقّه والتأمّل حتّى لا تشتبه ولا تتداخل الأمور المذكوره، ولكي نتمكّن من التفريق بين الوجهين اللذين ذكرناهما.

فثبت أنّ الحقّ مع صاحب «الكفايه» و«الدرر» و«نهايه الأفكار» و«الحقايق» للحكيم قدس سره، من صحّح جريان الاستصحاب في المورد، وعدم لزوم الرجوع إلى البراءة .

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمات السبعه، وقبل الخوض في أصل

البحث نقول : وقد وقع الخلاف بين الأصوليين - من المتقدمين والمتأخرين - في أنّ المشتق هل هو حقيقة في خصوص المتلبس بالحال، أو في الأعمّ منه وفيما انقضى عنه المبدأ، بعد اتّفاقهم على كونه مجازاً فيما يتلبس في الاستقبال ؟ وفيه أربعة أقوال مشهوره:

المشهور بين المتقدمين - ومنهم المعتزله - هو القول الثاني مطلقاً .

كما أنّ المشهور بين المتأخرين - بل يمكن دعوى اتّفاقهم لعدم ورود ما يدلّ على مخالفتهم إلاّ من شواذ لا يعتدّ برأيهم - هو القول الأول مطلقاً، وهو مذهب الأشاعره.

وقول التفصيل بحسب اختلاف المبادئ، بأنّه إذا كان المبدأ الذي يتلبس به من الحرف والصناعات فحقيقه في الأعمّ، وإلاّ فبالمتلبس فقط .

وقول رابع بالتفصيل بين ما إذا كان المشتق محكوماً عليه، فيكون حقيقه في الأعمّ نظير ما لو قيل: (رأيت عادلاً) فإنّه حقيقه ولو لم يكن حين الإخبار عادلاً، لكونه عادلاً حين الرؤيه، وهذا القدر كاف في كونه حقيقه، وبين ما يكون محكوماً به، نظير قوله: (زيدٌ عادل)، فإنّه حقيقه في المتلبس .

وهنا قول خامس وهو: الفرق بين الأوصاف فيما كان بينها من التضادّ، فهو حقيقه في المتلبس كالأسود والأبيض، وبين ما يكون بينها تخالفاً لا تضاداً، أو ليس له شيء يضادّه، فإنّه حينئذٍ يمكن كونه حقيقه في الأعمّ .

أقول: والحقّ كما عليه قاطبه المحققين من المتقدمين والمتأخرين في الجملة، هو كونه حقيقه في الأخصّ، وأدلّ دليل عليه - بل هو العمده، إذ رجوع الكلّ إليه في الحقيقه عند التأمل - هو التبادر؛ لأنّ ما ينسب إلى الذهن عند سماع

لفظ المشتقّ مثل الضارب والمضروب، هو ما كان متلبساً بالضرب صدوراً عنه أو وقوعاً عليه، وهو بالارتكاز والوجدان، فهو دليل على كونه موضوعاً له حقيقة لدى الوضع .

إن قلت : لعلّ التبادر ليس من حاق اللفظ حتّى يكون علامه الحقيقه ، بل إنّما هو من جهه مقتضى الإطلاق الناشئ من جهه غلبه الإطلاق والاستعمال فى المتلبس الفعلى، وهو ليس بعلامه، ولا أقلّ من احتمال ذلك فلا يكون دليلاً على المدعى .

قلت أولاً: إن كان الأمر كما ادعى استلزم أن يكون استعماله فى ما انقضى أيضاً بلا عناية ورعايه، كما هو الحال فى المتلبس الفعلى، مع أنّه ليس كذلك بالوجدان.

وثانياً : يأتى السؤال عن وجه الانسباق فيه، وأنّه لو كان من جهه كون المتلبس هو حقيقه فهو المطلوب ، وإن لم يكن كذلك، فلا بدّ أن يكون بواسطه الغلبه فى الاستعمال فى المتلبس، وعليه فلو لم يكن الاستعمال فيما انقضى أزيد لم يكن بأقلّ .

لا- يقال: بأنّه يلزم أن يكون أكثر الاستعمالات استعمالاً مجازياً ، وهو بعيدٌ، بل ربما لا يلائمه حكمه الوضع، وما اشتهر من أنّ أكثر المحاورات مجازات، إنّما هى من جهه تعدّد معانى المجاز بالنسبه إلى معنى الحقيقه، لا لكونه فى جميع الموارد أزيد .

لأننا نقول : بأنّ هذا الإشكال وارد إذا لم يكن الاستعمال فيما انقضى باعتبار تلبسه فيه حقيقه بمكان من الإمكان ، إذ من الممكن أن تكون أكثر الاستعمالات فيما انقضى حقيقياً، لأنهم يلاحظون حال التلبس فى الانقضاء، لا أن يكون

مرادهم لدى الإطلاق بالمشتمق مثل الضارب أنه ضارب الآن حقيقةً، باعتبار كونه ضارباً بالأعمى، كما هو مراد من ادعى الأعمى، حيث يقول إن إطلاق المشتق لمن انقضى عنه المبدأ في الحال بقوله إنه (ضارب) يكون مثل ما يكون ضارباً بالفعل باعتبار كونه حقيقة فيه أيضاً .

وبالجملة: فما هو المقبول عندنا حقيقة، هو كونه مقصوداً باعتبار حال تلبسه في الانقضاء حيث يعد حقيقةً، نظير المتلبس في الحال، لا- ما يطلق عليه الضارب الآن باعتبار أنه كان ضارباً سابقاً، وكون الإطلاق حقيقة فهو ممنوع، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

أقول: إذا عرفت ذلك، فاعلم بأن الدليل في المقام هو صحه سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ كما تمسك به أكثر المتأخرين، وجعلوه دليلاً مستقلاً، وكذلك يمكن الاستدلال عليه من طريق الارتكاز بالتضاد في بعض الصفات، مثل العلم والجهل، والفقر والغنى، والسواد والبياض، حيث يلزم على القول بالأعمى أن يصح إطلاق الأسود والأبيض على الشيء الأبيض بالفعل والذي كان أسوداً سابقاً، فلازم هذه الصحه رفع التضاد بين هذه الصفات المتضاده، وهو باطل قطعاً، فيكون هذا دليلاً على كون المشتق في خصوص ما تلبس بالفعل من الصفه حقيقه ويكون في ما انقضى عنه مجازاً .

بل وكذلك يمكن الاستدلال بأن القول بالأعمى يلزم أمراً غير معقول، فيما إذا قلنا ببساطه المشتق، كما ذكره المحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» بقوله :

(إن مفهوم الوصف بسيط كما سيجيء إن شاء الله تعالى، سواء كانت البساطه على ما يراه العلامه الدواني تبعاً لبعض عبارات القدماء من اتحاد المبدأ والمشتق

ذاتاً، واختلافهما اعتباراً، أو كانت البساطه على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتقّ صورته مبهمه متلبسه بالقيام على نهج الوجدانيه، كما هو كذلك في الخارج، ومع البساطه بأحد الوجهين لا يعقل الوضع للأعم... (١).

أقول: إنّ جميع هذه الاستدلالات ترجع إلى التبادر، لأنّه بواسطته يفهم التضاد بين الصفات، وهكذا صحّه السلب عمّا انقضى عنه المبدأ كما أنّه من خلال الوضع والتبادر يوجب كونه على البساطه حقيقه لخصوص المتلبس، وهكذا ثبت أنّ عمده الأدله ليست إلاّ التبادر كما لا يخفى على المتأمل الدقيق .

بحث: لو سلّمنا كون صحّه السلب دليلاً مستقلاً في المقام، كما اعتمد عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين ، فقد أورد عليه بعض الأجله - وهو المحقق الرشتي صاحب «بدائع الأفكار» - قائلاً: إنّ المراد من صحّه السلب:

إن كان هو السلب المطلق أى سلب الضاربيّه لمن انقضى عنه الضرب مطلقاً، أى سلبه عنه انقضاءً وحالاً ، فالكبرى - وهو كون صحّه السلب علامه المجازيه - مسلّمه ، ولكن الصغرى - وهو صحّه هذا النوع من السلب عنه - هنا ممنوع؛ لأنّ الضارب في الأمس ضارب انقضاءً قطعياً .

وإن أريد السلب المقيّد بمعنى سلب الضاربيّه بالفعل عمّن انقضى عنه المبدأ، فالصغرى مسلّمه وصحيحه، لأنّه لا يصدق عليه أنّه ضاربٌ بالفعل .

وأما الكبرى، وهى كون هذا السلب المقيّد علامه للمجاز؛ فممنوعه إذ صحّه السلب المطلق علامه له لا للمقيّد ، هذا .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّ وقوع القيد في القضيه السالبه يمكن أن يكون

على أقسام أربعة، بعد أن لا يكون السلب الذى ليس فيه قيداً أصلاً بصحيح بأن يقال زيد ليس بضارب؛ لأنه كان ضارباً ولو فى الزمان الماضى ، فهذا القسم من السلب لا ينطبق، لكن عدم صحته لا يدل على كونه حقيقه فى الانقضاء إلاّ بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء كما لا يخفى .

وأما الأقسام الأربعة :

فتارة: يكون القيد قيداً للذات والمسلوب عنه الضرب، بأن يقال زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب ، وهذا لا إشكال فى صحته وكونه علامه للمجاز، إذ لو كان زيد المذكور من مصاديقه الحقيقه، لما صحّ السلب بالحمل الشائع الصناعى عنه، لصدق المطلق على كل فرد فرد من مصاديقه من جملة زيد المذكور على الأعم .

وأخرى: أن يكون القيد قيداً للسلب، بأن يقال زيد ليس فى حال الانقضاء عنه الضرب بضارب أى هذا العدم متحقق فى حال العدم ، فإنه أيضاً صحيح ويكون علامه للمجاز، بالتقريب الذى عرفت فى سابقه .

فهذان القسمان قد سلّمهما صاحب «الكفايه» وردّ بها على صاحب «الفصول» رحمه الله .

ثالثه: أن يكون القيد قيداً للمسلوب وهو المشتقّ ، فهو ينقسم إلى قسمين:

تارة: يكون المسلوب مقيداً باعتبار هيئته، نحو زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء، فهو الذى يتوافق عليه صاحب «الكفايه» مع صاحب «الفصول» من عدم كونه علامه؛ لأنّ سلب المقيد ليس بعلامه، خلافاً لصاحب «نهايه الأفكار» والمشكينى كما هو الحقّ عندنا أيضاً؛ لأنه إن كان حال الانقضاء من مصاديق

الحقيقه للضارب، لما صحَّ السلب عنه بالحمل الشايح الصناعى عن حقيقه الضارب، لأنَّ المفروض أنَّه معدودٌ من أفرادهِ إذ التقيده لا يخرج حقيقه الفرديّه عن فرديّته، فصحَّه السلب دليل على كونه مجازاً .

وأخرى وهو قسم الرابع: أن يكون القيد قيداً للمسلوب باعتبار مادّته، ومثاله قول القائل: زيد ليس بضارب بالضرب الفعلى فى حال الانقضاء، فالمشكينى قدس سره يقول بأنّه صحيح لكن لا يعدّ علامهً لصحّهِ الإطلاق بناءً على الأعمّ، لكن المستفاد من ظاهر «النهايه» للعراقى - كما نوافقه عليه - حيث لا يفصل بين الهيئه والمادّه، بل صرّح بأنّ صحّهِ سلبه كسابقه دليل على كونه مجازاً فيه، لعدم الفرق من حيث الخصوصيه بين كون القيد قيداً للهيئه أو للمادّه .

أقول: وعليه فما أورده بعض الأجله قدس سره ليس بوارد كما لا يخفى .

وقد ثبت أنّ الإشكال فى أصله، بأنّ صحّهِ السلب ليست بنفسه دليلاً برأسه، بل الدليل الأصلى هو التبادر وهى وما يليها متولّده من التبادر.

هذا تمام الكلام فى أدلّه القائلين بالاشتراط فى المشتقّ .

أمّا أدلّه القائلين بعدم الاشتراط، وهى وجوه :

الوجه الأوّل: التبادر، وقد عرفت ممّا ذكرنا سابقاً بأنّ التبادر ثابت على خلاف ما ادّعوه وهو واضح بالوجدان .

الوجه الثانى: عدم صحّهِ السلب فى مثل مضروب ومقتول عمّن انقضى عنه الضرب والقتل، مع أنّه لو كان حقيقه فى خصوص المتلبّس لصحّ السلب عنهما.

وفيه أولاً: أنّ الدليل يعدّ أخصّ من المدعى، لأنّه لو سلّمنا ذلك لأثبت الحقيقه إلّا فى مثل صيغ اسم المفعول لا مطلقاً مثل أسماء الفاعلين والصفات

المشبهه والمبالغه، كما لا يخفى .

وثانياً : إنَّ المقصود في مثل هذه الصيغ - ولو بلحاظ حال مبدأها - هو وقوع الضرب والقتل عليه، وهو صادق ولو في حال الانقضاء حقيقه، فهو ليس من جهة كون المشتق حقيقه في الأعم، بل بلحاظ حال ما أخذ في مبدئه ولو كان هذا التصرف في المبدأ مجازاً .

وثالثاً : بما قد عرفت منّا سابقاً بأنَّ عدم صحه السلب في مثل هذه الصيغ لعله كان بلحاظ مراعاة حال التلبس في الانقضاء الذي كان حقيقه أيضاً، لا عدم صحه السلب ولو بلحاظ حاله الفعلي، فإنه بذلك الحال يصح سلبه، ولهذا يصح أن يقال بأنه ليس بمضروب الآن، مع أنه لو كان حقيقه مضروباً لما صح هذا السلب، وهو واضح .

الوجه الثالث : قد تمسكوا بأنَّ استعمال الألفاظ فيما انقضى عنه المبدأ كثيره في المحاورات العرفيه، فلو كان تمام هذه الاستعمالات مجازاً لزم كونه منافياً لحكمه الوضع، مع أن الأصل في الاستعمال كونه حقيقه .

وفيه أولاً: قد عرفت منّا سابقاً جوابه بأنه مجرد استبعاد، إذ ليس استعمال المجاز بمستهجن، بل كيف يكون ذلك، مع أن كلمات الفصحاء والبُلغاء مشحونه بالمجازات والكنيات والاستعارات .

وثانياً : إنه قد عرفت أنه يمكن أن تكون هذه الاستعمالات على نحو الحقيقه، من جهة كونه ملحوظه بلحاظ حال التلبس في الانقضاء فهو حقيقه قطعاً .

الوجه الرابع : الاستناد باستدلال الإمام الرضا عليه السلام في الخبر المروى عن محمّد بن مسلم - والذي رواه صاحب «تفسير البرهان» (١) الوارد ذيل قوله تعالى:

١- تفسير البرهان: ١ / ١٥٠ الطبعه الحجرية.

«وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» ردًا لمن أجاز إمامه الخلفاء الثلاثة، تأسيًا بالنبي صلى الله عليه وآله في مقام الاستدلال، ولعله إشاره إلى الخبر الذي رواه صاحب هذا التفسير (١) عن عبد الله بن مسعود قال :

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أنا دعوه أبى إبراهيم عليه السلام ، قلنا : يارسول الله وكيف صرت دعوه أبيك إبراهيم عليه السلام ؟ قال : أوحى الله عز وجل إلى إبراهيم إننى جاعلك للناس إماماً ، فاستخف إبراهيم الفرح ، فقال : يارب ومن ذريتي أئمه مثلى؟

فأوحى الله عز وجل إليه أن يا إبراهيم إننى لا أعطيك عهداً إلا أفى لك به ، قال : يارب ما العهد الذى لا تفى لى به؟ قال : لا أعطيك عهداً الظالم من ذريتك ، قال : يارب ومن الظالم من ولدى الذى لا ينال عهدك؟ قال : من سجد لصنم من دونى لا أجعله إماماً أبداً، ولا يصلح أن يكون إماماً ، قال إبراهيم : «وَاجْتَنِبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ» (٢) ، ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله فانتهدت الدعوه إلتى وإلى أخى على لم يسجد أحد منا لصنم قط ، فاتخذنى الله نبياً وعلياً وصياً (ولياً) .».

فالوارد فى حديث الرضا عليه السلام ذيل الآيه، بأن الآيه قد أبطلت إمامه كل ظالم إلى يوم القيامة واختصت بالصفوه ممن لم يسجد لصنم قط.

وجه الاستدلال للأعم: هو أنه لو كان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس لما صح استدلال الإمام عليه السلام فى رد الخلافه عنهم، بأنهم كانوا ظالمين لعبادتهم للصنم

١- تفسير البرهان: ١ / ١٥١، ح ١٣.

٢- سورة إبراهيم: الآيه ٣٥ و ٣٦.

والوثن، لأنهم لم يكونوا حال تصديهم للخلافه كذلك ظاهراً، فكان مقصود الإمام عليه السلام هو تلبسهم للظلم من عباده الصنم في عصر الجاهليه، الذي كان منقضيّاً عنهم تلك الحاله، فثبت أنّ المشتقّ - وهو الظالم - صادق عليهم بعد الانقضاء حقيقه، فلا يليقون لتصديها، وهذا هو المطلوب .

فأجاب عنه صاحب الكفايه بما حاصله: أنّ وضوح المسأله متوقّف على تقديم مقدّمه، وهى:

إنّ الأوصاف العنوانيه المأخوذه فى الأحكام قد تكون على نحو المشير إلى ما هو الموضوع فى الحقيقه، لمعهوديه هذا الوصف الذى قد أخذ فى الدليل والحكم من دون أن يكون الاتّصاف واقعاً دخيلاً فى الحكم، وهو نظير قول الإمام عليه السلام لمن سأله: «عمّن آخذ معالم ديني؟ فأشار عليه السلام وقال: عليك بهذا الجالس» قاصداً زواره، فإنّ وصف الجالسيه غير دخيل فى تحصيل معالم دينه .

وأخرى: قد يكون الوصف بحدوثه علّه محدثه ومُبقيه للحكم، بحيث لو خرج عن الاتّصاف كان الحكم باقياً بحاله، وهو نظير قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (١) وكذا قوله تعالى: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (٢) حيث لا- يكون حكم القطع والجلد دائراً مدار السرقة والزنا بعده، بل يكفى تحقّق العنوان فى الخارج ولو سابقاً لإثبات حكم القطع والجلد .

وثالثه: أن يكون الحكم دائراً مدار الوصف حدوثاً وبقاءً، نظير مالو قيل: صلّ خلف العادل ولا تصلّ خلف الفاسق، أو يقال: يحرم وطى الحائض، وأمثال ذلك .

١- سورة المائده: الآية ٣٨ .

٢- سورة النور: الآية ٢ .

إذا عرفت هذه المقدمه، فإن الاستدلال للأعمى بهذه الآيه صحيح، لو كان وصف الظلم المأخوذ في حكم عدم نيلهم وصلاحيّتهم للحكومته دخیلاً حدوثاً وبقاءً، فحينئذٍ يصحّ أن يقال بأن من كان عابداً للصنم سابقاً لا حال تصدّيه للخلافه ليس بظالم، إلا أن يكون المشتقّ حقيقه في الأعمّ .

هذا بخلاف ما لو قلنا بالوجه الثاني؛ يعنى بأن يكون حدوث وصف الظلم بواسطة العباده للوثن ولو آناً ما، يكفيفيشوت حكم عدم لياقتهم للتقمص بالخلافه، حيث لا يكون إثباته متوقفاً على كون المشتقّ حقيقه فيالأعمّ كما لا يخفى .

لا- يقال : إنه يلزم على الفرض المذكور فى الأخيرين كون استعمال الظلم لمن كان متلبساً بالظلم سابقاً استعمالاً مجازياً؛ لأن ظاهر الآيه كونه ظالماً حال التصدى ، مع أنه كان سابقاً كذلك، فيلزم كونه مجازاً ، والحال أن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام بهذه الآيه استفادته من الوضع لإسناد الظلم إليهم حقيقه لا مجازاً، وهو ليس إلا أن يكون المشتقّ موضوعاً للأعمّ .

لأننا نقول : لا يستلزم استعمال المشتقّ على النحو الثانى من الأقسام المذكوره أن يكون مجازاً دائماً، لإمكان أن يكون الإسناد والجرى بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء، لا بلحاظ الحال الفعلى حتى يكون مجازاً .

وبالجملة: فقد ظهر الجواب عن التفصيل بين المحكوم عليه بكونه للأعمّ كآيه السرقة والزنا ، والمحكوم به بكونه لخصوص المتلبس؛ لإمكان أن يكون صحه إطلاق عنوان السارق لمن سرق كان بلحاظ حال التلبس فى الانقضاء، لا فى حال الفعلية ، وهو واضح .

وهذا الجواب قد تبعه كثير من الأصوليين بعبارات مختلفه، مع اتحاد

الجميع فى المعنى المراد، فارجع وانظر كلماتهم تجد صدق كلامنا .

أقول: التحقيق فى الجواب عن هذه الآيه يقتضى البحث عن أمور متعدده :

الأمر الأول : إن استفاده كون حال الجرى والنسبه هو حال التلبس ومّتحداً معاً زماناً ، يعدّ أمراً عرفياً وصحيحاً بحسب الطبع الأولى فى القضيّه، لو لم تقم القرينه على خلافه ، نظير ما لو قيل : (لا- تصلّ خلف الفاسق) ، أو قيل : (لا- تسلّم على اليهود والنصارى وعلى الفاسق) ، حيث لا- يتوهم أحد ولا- يخطر فى ذهنه بأن يسأل عن قصد المتكلّم؛ لظهور القضيّه بحسب حال الارتكاز العرفى على حال التلبس، إلّا أنّه قد تكون القضيّه من جهه محفوفيتها بالقرينه اللفظيه أو المقاميّه مفهمه، كون المقصود غير ما هو الظاهر كما كان المقام من هذا القبيل .

لأنّه إذا لاحظنا صدر الآيه من حيث سؤال إبراهيم عن ربّه لإعطاء هذا العهد إلى ذريته ، هل كان مقصوده هو الولد الذى كان مشغولاً بالظلم دائماً؟ أو فى حال تصدّيه لمنصب الخلافه .

أمّا الأول فبعيدٌ لأنّ جلاله إبراهيم عليه السلام بعيدٌ عن أن يسأل عن ربّه مثل ذلك المنصب لمثل هذا الولد ، فليس مقصوده من هذه المطالبه إلّا ما طلبه لمن كان معصوماً فعلاً ، فهو غير بعيدٍ إلّا استفاد من جواب الله له بعدم إعطائه للظالمين، أنّه كان عليه السلام يحتمل دخول فرد آخر من أولاده فى تلك الدعوه، وهو من كان متلبساً بالظلم فى زمان ثمّ تاب مثلاً ، فأجابه الله بأنّه لا يليق بذلك المنصب لتلبسه بالظلم ولو آنأ ما .

فبضميمه ذيل الآيه مع صدرها، تكون الآيه ممّا احتفت بالقرينه الدالّه على كون المراد هو القسم الثانى من المحتملات .

الأمر الثاني : يمكن استفادته هذا المعنى من صراحه خبر النبوى المذكور فى صدر البحث، حيث قال صلى الله عليه وآله :

«قال إبراهيم: ياربِّ ومَن الظالم من ولدى الذى لا ينال عهدك؟»

قال : من سجد لصنم من ذريتك لا أجعله إماماً، ولا يصلح أن يكون إماماً.

إلى أن قال النبى صلى الله عليه وآله : فانتهدت الدعوه إلى وإلى أخى على، لم يسجد أحدٌ منّا لصنم قطّ ، فاتخذنى الله نبياً وعلياً وصياً .

فإنّ هذا الحديث صريح فى أنّ المقصود من الظالم فى الآية هو من تلبس بالظلم ولو آنأ ما ، ولو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى الأخصّ، لما صحّ أن تكون الآية دليلاً على كون المشتقّ حقيقه للأعمّ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : يمكن أن يقال بأنّه لو لم يكن لنا مثل هذا الحديث وما استفدناه منه من الاستدلال، لقلنا مع ذلك بأنّ المناسبه بين الموضوع والحكم يقتضى ذلك؛ لأنّ منصب الخلافه والإمامه مقام رفيع وشأن عظيم لا يليق إلا لمن كان معصوماً، ولم يتلبس بالظلم أبداً، بل كيف أن لا يكون كذلك، مع أنّ التصدّى لإمامه الجماعه التى تكون شأنها أقلّ من الولاية والخلافه بمراتب مشروطه بالعداله، فمع ذلك قد نهوا عن الجماعه خلف المحدود، نظير الخبر الصحيح المروى عن محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام أنّه قال :

«خمسه لا- يأمنون الناس، ولا- يصلون بهم صلاه فريضه فى جماعه : الأبرص والمجدوم وولد الزنا والأعرابي حتّى يهاجر والمحدود»(١) .

وغير ذلك من الأخبار، وليس ذلك إلا لجلاله شأن الجماعه ، فمثل منصب

الخلافة يكون بطريق أولى من أن لا يكون اللايق بحالها إلا من لم يتلبس بظلم أبداً، سيما مثل ظلم عباده الأوثان والشرك بالله الذى يعدّ من أعظم الكبائر، وهو أمر متين ولا نقاش فيه، فثبت ممّا حقّقنا أنّ الآيه لا تعدّ دليلاً على القول الأعمى.

وأما دعوى: عدم معقولية كون المشتقّ فى مثل هذه الآيه التى قد كان الحكم فيها متعلّقاً بالوصف، على نحو القضيّه الحقيقيه لا الخارجيه موضوعاً للأعمّ؛ لأنّ الوصف حينئذٍ يكون مثله كمثل الموضوع للحكم، فإذا تحقّق الوصف لا بدّ أن يتحقّق الحكم معه، ولا يعقل أن لا يتعلّق الحكم إلا بعد الانقضاء؛ لأنّه يستلزم إشكال تخلف المعلول عن علته .

محال إذ الوصف حينئذٍ يكون علّه والحكم معلولاً، كما قال به صاحب المحاضرات تبعاً لاستاذه المحقّق النائينى (١).

مدفوعٌ، لأنّه رحمه الله قد تراجع عنه فى «المحاضرات» بعد صفحته، وقال ما لفظه :

(إنّ الظاهر من العناوين الاشتقاقية المأخوذه فى موضوعات الأحكام أو متعلقاتها بنحو القضايا الحقيقيه، هو أنّ فعلية الأحكام تدور مدار فعليتها حدوثاً وبقاءً، وبزوالها تزول لا محاله، وإن قلنا بأنّ المشتقّ موضوع للأعمّ فمن هذه الجبهه لا فرق بينها وبين العناوين الذاتيه .

إلى هنا موافق لما ذكره سابقاً، لكنّه استدرك وقال :

نعم قد ثبت فى بعض الموارد بمناسبه داخلية أو خارجيه أنّ حدوث العنوان علّه محدثه ومبقيه معاً كما تقدّم، انتهى كلامه (٢).

فنقول : إن كان الأمر غير معقول، فكيف يصحّ إرادته مع وجود المناسبه

١- محاضرات الأصول : ج ١ / ٢٥٨ و ٢٥٩ .

٢- محاضرات الأصول : ج ١ / ٢٥٨ و ٢٥٩ .

المذكوره! فثبت أنّ الموضوع المأخوذ للحكم فى القضايا الحقيقيه أيضاً مختلف كالقضايا الخارجيه؛ حيث تارة يؤخذ على نحو ما يكون وجود الوصف وعدمه علّه لحدوث الحكم وعدمه .

وأخرى أن يكون حدوثة علّه لحدوث الحكم وبقائه دائماً، ولا يلزم من ذلك محذور وأمر غير معقول؛ لأنّ الموضوعيه حينئذٍ قد أخذ على هذا النحو الواسع، فلا ينافى إطلاق الحكم حتّى مع انقضاء ذلك الوصف، كما لا يخفى ، فالمسأله واضحه بحمد الله .

وبالجملة: لا فرق بين القضايا الخارجيه والحقيقيه من هذه الجبهه، حيث إنه قد يكون الموضوع هو الوصف فى حال تلبسه فقط موضوعاً، وآخر ما هو الأعمّ

منه حتّى يشمل حال الانقضاء ، فليتأمل .

تنبيهات باب المشتق

أقول: وينبغي التنبيه على أمور مهمّة :

الأول: في أنّ المشتقّ هل هو بحسب مفهومه بسيط أو مركّب؟

ومنشأ وجود البحث هذا عند الأصوليين، هي المناقشه الحاصله بين صاحب «شرح المطالع» والمحقّق السيّد الشريف في «حاشيته على شرح المطالع»، فالأولى قبل الخوض في اختيار المبنى وبيان الأقوال، ذكر أصل المسأله، فنقول ومن الله الاستعانه :

إنّ المنطقيين عرّفوا الفكر بأنّه عبارته عن ترتيب أمور معلومه لتحصيل أمر مجهول، فصاحب «شرح المطالع» بعد ذكره لهذا التعريف أورد عليه إيراداً وأجاب بنفسه عنه .

والإيراد هو: إنّ التعريف غير جامع، لأنّه ربما لا يكون المعرّف إلاّ أمراً واحداً لا أمور متعدّده نظير ما لو قيل: الإنسان ما هو، فأجيب بالفصل القريب فقط بأنّه (ناطق)، أو قيل: الإنسان أيّ شيء هو في عرضه، فأجيب بالعرض الخاصّ فقط بأنّه ضاحك، فإنّ المعرّف حينئذٍ مقصور على الحدّ والرسم الناقصين وكان صحيحاً .

فأجاب عنه: بأنّه ليس إلاّ مجرد توهم بكونه أمراً واحداً؛ لأنّ الناطق والضاحك كليهما مشتقان، والمشتقّ أمرٌ مركّب، لأنّه عبارته عن الشيء الثابت له

النطق أو الضحك فصار المعرف حينئذٍ مركباً .

فأورد عليه المحقق السيد الشريف: بأن هذا الجواب مستلزم لأمر محال ، إمّا دخول العرض العام فى الذاتى أو انقلاب مادّه الإمكان الخاصّ إلى الضروره ، وكلاهما غير معقول .

بيان ذلك: لأنه إذا كان الشىء داخلاً فى الناطق نقول حينئذٍ بأن ما هو الداخلى فيه ، هل هو مفهوم الشىء ، أو مصداقه؟

إن كان هو الأوّل، فيلزم أن يكون الشىء بمفهومه الذى كان من الأعراض العامه لصدقه على المتبائنات، ولا يمكن أن يكون الشىء الواحد موضوعاً مشتركاً فى الشئين المتبائن ذاتاً .

وإن كان ممكناً عرضاً داخلاً فى النطق الذى كان ذاتياً للإنسان لكونه فصلاً قريباً له، وهو محال كما لا يخفى .

وإن كان ما هو الداخلى مصداق الشىء لا مفهومه ومصداقه، يكون هو الإنسان عيناً، فيلزم الانقلاب فى مثل الإنسان ضاحك؛ لأنّ صدق الضاحك على الإنسان يكون بالإمكان الخاصّ؛ لأنّ وجود الضحك وعدمه ليسا ضرورياً للإنسان ، فإذا صار مصداق الشىء - يعنى الإنسان - بعينه داخلاً فى الضاحك، فيكون حينئذٍ من قبيل ثبوت نفس الإنسان على الإنسان، وهو ضرورى؛ لأنّ ثبوت شىء على نفسه ضرورى قطعاً، فصار الضاحك الذى كان ممكناً للإنسان ضرورياً له، وهو محال .

وهذا الإشكال الذى تعرّض له المحقق الشريف فى شرحه على المطالع، هو الذى حثّ الأصوليين على إيراد البحث فى كتبهم والمناقشه حوله، ولهذا

السبب يعدّ البحث حينئذٍ استطرادياً .

ولا يذهب عليك أنّ البحث في تركيب المشتقّ وعدمه، ليس من جهه مرحله التصوّر والإدراك ، بل المقصود من البحث فيه من جهه الواقع والتعمّل بالعقل بالتحليل فيه، بأنّه هل هو بسيط واقعاً أو مركّب ، وإن كان الشىء فى مقام التصوّر والإدراك بسيطاً، لأنّه ربما يكون الشىء بحسب التصوّر واحداً وبتصوّره المتصوّر فاردأ وبسيطاً، مع كونه فى الواقع مركّباً .

فمن زعم أنّ الاختلاف فى هذا البحث إنّما من جهه التصوّر والإدراك، كما يشاهد ذلك من المحقّق البجنوردى ومن صاحب «الكفايه» ذيل كلامه بقوله إرشاداً . ولا يخفى أنّ معنى البساطه بحسب المفهوم، وحدته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيئاً واحداً لا شيئان، وإنّ ينحلّ بإدراك العقل إلى شيئين .

ليس فى محلّه كما لا يخفى لدى الدقه؛ لوضوح أنّ البحث فى البساطه والتركّب فى مقام اللّحاظ والتصوّر، ليس بحثاً قابلاً لأنّ يكون محوراً لهذا النزاع؛ لأنّه أمرٌ يرجع فى إثباته وعدمه إلى فهم العرف واللّغه، وأنّ الانطباع فى الذهن وتحقّق صورته فيه هل هو بنحو التركّب البسيط أم لا ؟

أقول: إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل البحث ، ولقد تصدّى بعض الأجله - وهو صاحب «الفصول» - للجواب عن ما ذكره المحقّق الشريف قدس سره ؛ قائلاً بأننا نختار الشقّ الأوّل بأن يكون مفهوم الشىء داخلاً فى الناطق، ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق فصلاً قريباً للإنسان إنّما هو على عرف المنطقيين، حيث أنّهم اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وجعلوه فصلاً ، وهذا لا يوجب أنّ يكون الناطق بحسب

وضعه اللغوى ملحوظاً مجرداً وبسيطاً ، فيمكن أن يكون بحسب الوضع واللغة مركباً كما عليه صاحب «شرح المطالع» .

قال صاحب «الكفايه»: الظاهر كون المنطقيين الذين اعتبروه فصلاً له إنما هو مع ما له من المعنى الوضعى واللغوى، من دون تصرف فيه حتى يصح ما ذكره من إمكان كونه بسيطاً عندهم دون الوضع واللغة .

ثم إن صاحب الكفايه قد تصدى بنفسه للجواب بتوضيح منّا، فقال :

التحقيق أن يقال إن الناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان ، بل كان فصلاً مشهورياً منطقياً .

أما عدم كونه فصلاً حقيقياً لأنه لا يمكن للإنسان الوصول إلى حقيقه الأشياء .

أما من جهة ما قاله المحقق الشريف فى الكبرى (بأن معرفة الإنسان بحقايق الأشياء من حيث الأجناس والفصول والأنواع فى غايه الإشكال) .

أو لما ذكره صدر المتألهين من أن الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات، ولا يمكن الوصول إلى كنه الوجود وحقيقته لغير علام الغيوب (١) .

أو لما ذكره الشيخ الرئيس فى تعليقاته على ما حكى عنه، بأن العلم الحصى إلى كنه الذاتى من طريق الحد غير ممكن، لأنه بسيط، وما كان كذلك لا حد له، للزوم الحد التركب المستلزم للخلف، لأن المفروض كونه بسيطاً لا جزء له، مع أن الحد لا بد من تركيبه من جزئين، أى من الجنس والفصل، وهو خلاف المطلوب .

وكيف كان، فحيث لا- يمكن معرفه كنهه وحقيقته، فلا- محييص إلا- أن نتوسيل إلى ما هو أظهر خواصه ولوازمه فيكون فصلاً مشهورياً منطقياً .

كما أن حقيقه الناطق المشتق من النطق يكون كذلك، لأنه:

إما أن يكون بمعنى الكلام والتكلم، فهو أمر عرفى لكونه من كيف المسموع.

أو يكون من النطق بمعنى الإدراك، فهو أيضاً يكون من كيف النفساني أو الإضافه أو الانفعال على اختلاف الأقوال .

وبالتالى فكيف يكون الناطق ذاتياً، حتى يكون دخول مفهوم الشىء الذى كان عرضاً عاماً دخول العرض فى الذاتى ، بل غايته دخول العرض التام فى العرض الخاص ، فلا محذور فيه .

بل قد يؤيد ما ادعيناها إتيان اللازمين فى بعض الموارد فى التعريف، كما يقال فى السؤال عن حقيقه الحيوان، بأنه ما هو بقولهم (حسب اس مدرك بالإبراده) فلو كان الحسب اس فصلاً ذاتياً مقويماً حقيقه، فلماذا يقال فى الجواب مع شىء آخر ، فيفهم أنه ليس بفصل مقوم حقيقه .

هذا كله فى الشق الأول من كلام المحقق الشريف رحمه الله .

ثم ذكر صاحب «الفصول» : يمكن أن نختار الشق الثانى بأن مصداق الشىء داخلاً فى الناطق .

فإن قيل : بأنه يلزم انقلاب مادّه الإمكان إلى الضروره فى مثل (الإنسان ضاحك) .

وأجاب عنه: بأن المحمول ليس مصداق الشىء والذات مطلقاً، حتى يكون صدق الشىء مثل الإنسان على مصداقه ضرورياً ، بل يكون المحمول هو الإنسان

المقيّد بالوصف وهو الضاحكيه، وليس ثبوت الإنسان كذلك - أى مع الوصف - ضرورياً لمصداقه، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد له ضرورياً، هذا .

فأورد عليه صاحب «الكفايه»: بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب؛ لأنّ المحمول لا يخلو:

إمّا أن يكون ذات المقيّد، وكان القيد الذى هو الكتابه خارجاً وإن كان التقيّد والانتساب إليه على نحو المعنى الحرفى داخلاً، فالقضيّه لا محاله تكون ضروريّه ضروره ضروريّه، ثبوت الإنسان الذى يكون مقيّداً بالنطق للإنسان .

وإن كان القيد داخلاً فى المحمول كالمقيّد، فقضيّه (الإنسان ناطق) ينحلّ إلى قضيتين فى الحقيقه :

أحدهما : الإنسان إنسان فهى ضروريّه .

والأخرى : قضيّه الإنسان له النطق، وهى ممكنه.

وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف ، فعقد الحمل بنفسه ينحلّ إلى قضيّه ، كما أنّ عقد الوضع أيضاً ينحلّ إلى قضيّه مطلقه عامّه عند الشيخ، وقضيّه ممكنه عند الفارابى ، فتأمل .

أقول: ثمّ تنظر صاحب «الفصول» فى كلامه بما لا يخلو عن إشكال جدّاً، وكان الأولى أن لا يتعرّض له حيث أدخل المسأله إلى القضيّه بشرط المحمول الذى يكون ضرورياً بالوجود أو ضرورياً بالسلب؛ لأنّ الذات المأخوذه مقيّده بالوصف إن لوحظت مع الوصف واقعاً معه بالفعل أو بالقوه، فلا إشكال فى كونه ضرورياً؛ لأنّ زيد الكاتب كانت بالضروره قطعاً ، كما لو رآه مسلوباً عنه واقعاً، فيكون سلبه عنه ضرورياً، وهذا أمر واضح حيث لا يرتبط بباب المشتقّ الذى

أورد عليه بأنه في صورته أخذ المصداق فيه لزم الانقلاب، إذ ضروريه قضيه الحملية بشرط المحمول واضح في جميع الموارد ،
فالأولى أن نعرض عنه ونرجع إلى أصل البحث .

فقول ومن الله الاستعانه :

في المشتق

قد عرفت في صدر البحث بأن محلّ البحث في المشتقّ ليس في عالم التصوّر والإدراك من حيث مفهومه، وإلاّ قد عرفت بأنّ مفهومه يكون بسيطاً قطعاً، لأنّه لا يخطر في الذهن عند ملاحظه (الضارب) و (القائم) إلاّ الشكل الخاصّ الموجود في الخارج بصوره واحده بسيطه من دون تركيب في هذا العالم أصلاً، فليس النزاع بين العلماء متوجّهاً إلى هذه الحاله.

بل الخلاف إنّما هو بلحاظ الخارج والواقع ، وما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم نظير الإنسان، حيث أنّه برغم كون مفهومه بحسب عالم التصوّر بسيط، لكنّه بحسب الواقع يكون مركّباً من الجنس والفعل ، هذا بخلاف الجسم والوجود الذي يعدّ من الجوامد، فهو كما أنّه يعدّ من البسائط من حيث المفهوم والتصوّر، كذلك يعدّ بسيطاً من حيث الواقع والخارج ومنشأ انتزاعه .

وإنّما النزاع واقع في مفهوم المشتقّ كالقائم والضارب، بأنّه في الواقع مركّب أو بسيط ، فلا بأس من بيان ما هو الممكن من أقسام التركيب والبساطه حتى يظهر ما هو الحقّ في البين ، فحينئذٍ قد يُقال في مقام التركيب بأنّ (القائم) مركّب من الذات والنسبه التقيديّه والقيّد - وهو المبدأ - تركيباً حقيقياً، نظير سائر التركيبات الحقيقيه مثل السكنجيين، حيث يكون مركّباً حقيقه من الخلّ والانكيين، وإن كان في الخارج بصورته وحدانيه، فيكون القائم مثله في الخارج، كما نسب ذلك إلى المشهور.

لكنه باطل جداً ، إذ يلزم منه محاذير متعدده وتوالى فاسده ، فلا بأس بالإشارة إليها في الجملة ، فنقول:

أولاً : إن المشتقات إذا كانت من الأعراض ، وهو الذى إذا وجد وجد فى الموضوع ، وكان مقتضى ذاته كون وجوده تبع وجود الجوهر ، نظير السواد والبياض وأمثال ذلك ، والبحث حينئذٍ عن أنه كيف يمكن أن يكون الذات مأخوذه فى نفسه ، بحيث يكون وجود الذات وجوداً جوهرياً؛ يعنى إذا وجد وجد لا فى موضوع ، ولا يحتاج إلى ذات آخر ، والحال أن المفروض أن المشتق يصح حمله على ذات آخر .

وثانياً : يلزم أن يكون فى القضيّه الخبريه ، حيث يخبر بأن زيداً كان قائماً أن يكون إخباراً عن وجود الذات أيضاً؛ يعنى بأن زيداً كان زيداً نفسه ، مع أنه ليس بمقصودٍ للمتكلم فى حال الإخبار أصلاً ، فكيف يمكن أن يكون داخلاً من دون قصده الإخبار ، فيفهم أنه ليس بداخل قطعاً .

وثالثاً : لو كان مركباً كذلك ، فلا بد من وجود دال عليه ، مع أنه ليس فى البين دال يدل عليه؛ لأن المشتق لا يخلو عن مادّه وهيئه ، والمادّه تدل على الحدث ، وهيئه تدل على قيام المبدأ على الذات ، فما هو الدال على خصوص الذات ؟

نعم ، لو قيل فى وضع المشتقات نظير ما قيل فى وضع الجوامد ، من أن اللفظ بمادته وهيئته موضوعاً لمجموع الذات وهيئه والمبدأ ، كان للاحتمال المذكور مجال .

ولكنه فاسد ، لما قد عرفت من سابقاً بأن أوضاع المشتقات انحلاليه بخلاف الجوامد ، فلا نعيد .

ورابعاً : يلزم الإشكال الذى ذكره المحقق الشريف ، من أنه بنفسه مفهوم

الذات أو مصداقه؛ والقبول بكل واحد منهما يستلزم محذوراً سوف نتعرض له لاحقاً ونذكر الإشكال في بعض صورته .

فثبت أن احتمال التركيب الحقيقي في المشتق كان بمعزل عن الصحه والتحقيق .

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال بالتركب، لكن لا بالتركيب الحقيقي كما مرّ، بل نعتبره تركباً متوسّطاً بين البساطه والتركيب، وهو أن يكون لفظ (القائم) مثلاً موضوعاً للمبدأ وقيام هذا للذات، بأن يكون المشتق مركباً من المبدأ والنسبه التقيديّه دون القيد، بأن يكون التقيّد هو مرآة ومشيراً إلى ما هو قيام المبدأ بالذات؛ بأن يكون المشتق عبارة عن المبدأ وجهه قيامه بما أنه وجه وعنوان للذات على نحو أن لا- يرى في مثل العالم والقائم إلاّ الذات المتجلّيه بشكل ذلك المبدأ من العلم والقيام، فالمشتق حينئذٍ - باعتبار لحاظ النسبه فيه - يكون مركباً، والدالّ عليه يكون هو التهيئه التي كانت موجوده في كلّ مشتق وبسيط من حيث المفهوم والتصور، كما أنه بسيط إجمالاً- من حيث الواقع أيضاً؛ لأنه ليس بتركيب حقيقي حتى يقال بأنّه مركب، فهو بما أنه معنون وحداني ينحلّ إلى الشئين بالعقل لا عند الإطلاق .

هذا كما عليه المحقق الشريف والحائري والعراقي والطباطبائي والخميني كما أنه الحقّ عندنا .

الاحتمال الثالث : أن يكون المشتق موضوعاً للمبدأ خاصه، إلاّ أنه يلاحظ مع الذات على نحو الحيثيه، بحيث تكون النسبه كالذات خارجه عن المشتق، فيكون مدلول المشتق حينئذٍ ليس إلاّ نفس المبدأ، فبالالتزام يدلّ على الذات وما يتحد

معه . هذا هو الاحتمال الذى ذكره صاحب «نهاية الأفكار» .

الاحتمال الرابع : أن يكون موضوعاً لنفس المبدأ خاصه دون الذات، لكن مع ملاحظته على نحو الالبشرط فيقبال المبدأالمصدر بحيث يلاحظ كونه بشرط لا.

وهذا هو الذى نسب إلى المحقق الدوانى، وإن كانت فى النسبه لا تخلو عن تأمل؛ لأنّ المستفاد من ظاهر كلامه بجعل المشتقّ نعتاً للذات متعلّقاً لمفهومه، إرادته الاحتمال الثانى، وهو الذى ذهب إليه استاذ المحقق الشريف قدس سره .

وكيف كان، فما ذهب إليه أهل المعقول بأنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه ليس إلاّ بالاعتبار فقط، من حيث أنّ المشتقّ يكون هو المبدأ على نحو لا بشرط .

والمبدأ هو شرط لا ، نظير ملاحظه الاعتبار الملحوظ فى أجزاء المركّب، حيث أنّ كلّ جزء إذا لوحظ لا بشرط فهو عين الكلّ ، وإذا لوحظ بشرط لا يكون غير الكلّ ومقدّمه لوجوده .

ليس فى محلّه، لأنّنا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد فى مفهوم (الضارب) بحسب الواقع أمراً وحدائياً، وهو الذى يعبر عنه فى الفارسيه (زننده)، برغم أنّ العقل قادر على أن يحلّ هذا المشتقّ إلى شىء ثبت له الضرب، إلاّ أنّه ليس الذات مأخوذاً فى ذاته واقعاً إلاّ بنحو من الإضافه إليه بحيث لا ينافى مع بساطته .

والحاصل: ثبت من خلال ما ذكرنا أنّ مفهوم المشتقّ مفهوم آخر مباين لمفهوم المبدأ، لا أنّهما متّحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً كما يقوله أهل المعقول .

كما أنّه أيضاً بسيطاً من جهه عدم أخذ الذات فيه، وإن كان مركّباً من حيث أخذ التقييد بالمعنى الحرفى فيه، إلاّ أنّ إطلاق التركّب له إطلاق مسامحى، ولذلك قد يقال إنّ المشتقّ له وجود برزخى بين المركّبات والبسائط .

فثبت بما ذكرنا من الإشكال فى الاحتمال الأوّل والأخير صحّه أحد الاحتمالين المتوسّطين ، وقد عرفت من تضاعيف مطالبنا أنّ الأوجه والأولى منها هو الأوّل منهما أيضاً؛ لعدم وجود مانع لإتيانه مع مساعده الوجدان والاعتبار والعقل معه، فيكون هذا هو الأقوى .

رأى المحقّق الشريف حول حقيقه المشتقّ

قال المحقّق الشريف: إنّ مفهوم المشتقّ بسيط، لأنّه إن أخذ مفهوم الشىء فيه، لزم أخذ العرض العام فى الفصل الحقيقى، وإن أخذ المصداق فيه لزم الانقلاب بالضروره من الممكنه إلى الضروريّه فى مثل (الإنسان ضاحك) .

أورد عليه المحقّق الخمينى أولاً: أنّه لم يثبت البساطه بهذا البيان ، بل الثابت عدم إمكان أخذ الذات فى مفهوم المشتقّ، وهو غير عنوان البساطه .

وفيه: إن المقصود من البساطه هنا ليس بمعناه الحقيقى ، بل هو فى قبال التركيب الحقيقى يكون بسيطاً؛ لأنّ النسبه الداخله فى المشتقّ ليس إلاّ معنأ حرفياً، فلا يلزم بذلك التركّب حتّى يضّر ببساطته ويصبح مركّباً .

وثانياً: قال فى «تهذيب الأصول» :

(فلأنّ المشتقّ بما له من المعنى الذى لا يعقل أن يعدّ من مقدّمات الجوهر، سواء كان بسيطاً أو مركّباً، فلو صحّ القول بنقله عن معناه على البساطه، فليصحّ على القول بالتركيب أيضاً .

نعم سيوافيك بإذنه تعالى أنّ المبدأ لا يشترط فيه سوى كونه قابلاً لاعتوار الصور والمعانى عليه ، وأمّا كونه حديثاً فليس بواجب ، بل هو الغالب فى

وفيه: إنَّ المحقّق الشريف لم يلتزم بهذا النقل حتّى يورد عليه ذلك .

نعم ، هذا الإشكال يرد على من جعل المشتقّ عبارته عن المبدأ بنفسه ، واعتبر أنّه يغيّره بالاعتباره، حيث ينقله عن معناه الحدثي إلى معنى الوصفي .

مع أنّ كلامه أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنّه كيف يمكن أن يلاحظ المبدأ المصدرى خالياً وعارياً عن المعنى الحدثي، إذ ليست المادّة دالّة إلاّ على الحدث كما عرفت، وذلك فيما قلنا سابقاً، بل أشار إليه بنفسه سابقاً .

اللّهم إلاّ أن يكون مقصوده من المبدأ هو أصل الحروف من دون الهيئته الواردة عليها أى الضاد والراء والياء.

لكن هذا أيضاً ممنوع لعدم مساعدته مع قوله: (كونه حديثاً غالباً وليس بواجب).

وبالتالي فما ذكره لا يخلو عن إشكال، كما لا يخفى على المتأمل.

فلنرجع إلى أصل كلام المحقّق الشريف ، ونقول :

ذهب رحمه الله إلى أنّ النزاع في المشتقّ مركّب أو بسيط إنّما هو بلحاظ حال الأوضاع والمتبادر العرفي، بأنّه إذا قيل فلان ضارب هل يتبادر إلى الذهن من لفظ (الضارب) أمراً مركّباً، بأن يكون المعنى في الواقع هو الذات الثابت له الضرب، أو ليس الذات مأخوذاً في مفهومه واقعاً .

لا علاقة له بما ذهب إليه المناطقه في بيان الفصل حيث استعاروا للفصل القريب لفظ الناطق الذي هو على وزن المشتقّ ، إذ قد يمكن أن لا يساعده

التركيب في ذلك للبرهان العقلي، فيوجب تجريده عن معناه العرفي، كما هو الحال فيما هذه المشتقات إلى المجردات، لا سيما إلى حضره الباري جلّ وعلا، وقيل بأنه جوادٌ، حيث أنه لو قلنا بالتركيب الحقيقي في المشتقات لما أمكن نسبه إليه تعالى قطعاً، بل لابد من التجريد.

أقول: ولكن ذلك لا يوجب رفع اليد عمّا يقال بحسب ما يتبادر عند العرف، فمع ما ذكرنا ظهر أنّ الإشكال في كلامه يكون قبل الوصول إلى الجواب بأنّ الناطق هل هو فصل قريب أو عرض خاصّ للإنسان.

كما أنه ظهر ممّا ذكرنا بأنّ ما ادّعه صاحب «الكفايه»^(١) بأنّ إطلاق الناطق على الإنسان يكون بما له من المعنى من دون تصرّف لدى المنطقيين، يعدّ دعوى بلا دليل، لأنه فرع ثبوت كون المشتقّ بسيطاً لا مركّباً، وإلاّ لو ثبت التركّب وكان الناطق في الواقع فعلاً فلا محيص إلاّ عن القول بالتجريد، كما يكون كذلك إذا أطلق واستعمل على الله تبارك وتعالى، مع أنّ إشكال المحقّق يجرى لو قيل بالتركّب الحقيقي، بخلاف ما لو قلنا بالتركّب النسبي كما عرفت، فنقض المحقّق الشريف لمدّعى التركّب بمثل ذلك لا يخلو عن إشكال.

هذا كلّه بالنسبه إلى الشقّ الأوّل من كلامه.

وممّا ذكرنا في الجواب أخيراً من التركّب النسبي، يظهر الجواب عن ما أورده ثانياً على فرض أخذ المصداق فيه، لأنّه يلزم هذا إن أخذ الذات تفصيلاً لا مع النسبه فقط دون الذات.

إلاّ أنّ هذا الجواب يعدّ تسليماً لإشكاله؛ لأنّ المدّعى ادّعى التركّب بلحاظ

أخذ الذات تركيباً حقيقياً، فكأنّ هذا الجواب يوهم أنّ الإشكال في التركيب الحقيقى وارد.

وأما التركيب النسبى فقد وافق عليه المحقق المذكور ولا يعدّ جواباً جديداً، فالأحسن أن نقول إنّ قال بأنه يلزم الانقلاب .

قلنا: إذا صارت القضية منحلّه إلى قضيتين، إحداهما ضروريّه، والأخرى ممكنه، فأى انقلاب حينئذٍ ، مع أنّك قد عرفت منّا سابقاً بأنّ لا- نسلم حينئذٍ كونه إخباراً عن نفس الذات؛ لأنّ الإخبار لا بدّ أن يكون مقصوداً للمتكلّم إذا أريد إفهام المخاطب ذلك، فكونه إخباراً من دون أن يقصده المتكلّم أو يلاحظه مشكل جداً.

وثالثاً: بأنّ ضروريّه عقد الوضع وهو قوله (الإنسان إنسان) لا ينافى ممكّيته عقد الحمل، وهو قوله: (له الضحك) والذي يكون بصوره الإمكان للذات إنّما هو المحمول، وهو باقٍ على حاله بعد أخذ المصداق فى مفهوم الضاحك .

قال المحقق صاحب «الكفايه»^(١): إنّ قضيه الإنسان له النطق، قضيه ممكنه من تكرّر الإنسان، لأنّ لفظ الإنسان لا يتكرّر فى القضيه الثانيه، وإلاّ لزم حملاً آخر للإنسان فى هذه القضيه أيضاً .

وفيه: يظهر اندفاع كلامه بما ذكرناه آنفاً فلا نعيد.

أقول: وكيف كان، فالحقّ فى هذا التقدير أيضاً مع صاحب «الفصول» لولا- ما يرد عليه على ذيل كلامه؛ لوضوح أنّ ثبوت المحمول إذا كان مع قيدٍ غير ضرورى لا يكون ضرورياً، إلاّ أنّ الإشكال كان فى أصل المسأله، من أنّ الذات مطلقاً - أى لا بمفهومه ولا بمصداقه - غير مأخوذه فى المشتقّ، كما عرفت من التبادر العرفى .

كما يؤيد ذلك أنه لو أخذ المشتق على نحو التوصيف للذات، لا يكون تكراراً للموصوف ، فإذا قيل: (زيد العالم جائني) فليس معناه زيد الذي هو زيد والذي له العلم جائني بالضرورة، لأنه أمرٌ مستنكر عرفاً، فليس هذا إلا لخروج الذات مفهوماً ومصداقاً عن المشتق .

وبالجملة: إذا عرفت ما ذكرنا في المشتق من البساطه والترتب، تعرف بأنه لا فرق فيما ذكرنا بين أن يصبح المشتق محمولاً في القضية مثل (زيد عالم) ، أو كان موضوعاً للحكم في القضية مثل (العالم حي) أو (العالم يجب إكرامه) حيث أن العالم عبارة عما يشير إليه وهو الذات المتجلية في العلم على نحو أو يكون العلم والنسبه جهه وجوب إكرامه من دون نظر إلى خصوصيته الذات أصلاً ، كما لا يخفى، فهو أيضاً دليل آخر على ردّ من زعم بأن الفرق بين المشتق والمبدأ هو الاعتبار كما ذكره صاحب «الكفايه» من كون المبدأ هو المفهوم بشرط أن لا يحمل ، والمشتق هو المفهوم لا شرط، أي لا يأتي عن الحمل .

ووجه الردّ أنه كيف يكون المشتق كذلك فيما إذا وقع موضوعاً للحكم، حيث ليس فيه عنوان المبدأ لا شرط؛ لأنّ التصور ليس في تلك الموارد على حمل المشتق كما هو واضح ، بل يكون الحكم في مثل (أكرم العالم) متعلقاً لوصفه وهو العلم، باعتبار أنّ تعليق الحكم على الوصف مشعر بعليته، وإن كان له تعلق بالذات أيضاً ، إلاّ أنّه باعتبار كونه طرف إضافه ونسبه لا أن يكون المقصود نفس الذات ، فإذا كان المشتق في الموضوعات للأحكام هكذا، فيكون المشتق في المحمولات في القضايا أيضاً كذلك، لعدم التصرف فيها في الموارد، كما لا يخفى .

فى حقيقه المشتق

لزوم ملاحظه الذات فى الجملة فى المشتق

الأمر الثانى: فى لزوم ملاحظه الذات عند حمل الموضوع على المشتق.

قال صاحب «الفصول» بما خلاصته: إنَّ المشتقَّ لابدَّ فيه من ملاحظته مع الذات فى الجملة، لصحَّه حمله على الموضوع، فيما إذا كان المشتقُّ من الأعراض المتغايره مع الذوات كالعلم والحركه، مثل قولنا: (زيد عالم)، وصرَّح بأنَّ حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر لا يصحَّ إلاَّ بشروط ثلاثه:

الأول: أخذ المجموع من حيث المجموع .

الثانى: وأخذ الأجزاء لا بشرط .

الثالث: واعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع؛ لأنَّ العرض وهو العلم صرف أخذه لا بشرط لا يصحَّ حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركَّب منها شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه .

أورد عليه صاحب «الكفايه» أوَّلاً: بأنَّ لحاظ المجموع مخلٌّ للحمل لاستنزاهه المتغايره بالجزئيه والكلّيه .

من الواضح أنَّ لحاظ ملاك الحمل يكون بنحو الاتِّحاد بين الموضوع والمحمول.

وثانياً: أنَّه قاس المورد بالتحديدات فى عدم هذه الملاحظه فى التحديدات مثل: (الإنسان حيوان ناطق) ، كما أنَّه لم يلاحظ فى طرف المحمولات أوَّلاً- تركيب الإنسان من البدن والنفس، ثمَّ يحدِّده بأنَّه حيوان ناطق، بل يلاحظه شيئاً واحداً ثمَّ يجاب عنه بالجنس والفصل ، وكذلك فى المقام .

أقول أولاً: لا يخفى ما فى كلام المحقق الخراسانى قدس سره ، لوضوح أنّ ملاحظه الجزء على اللابشرطيه ليس إلا عين الكلّ . نعم ، لو لاحظته بشرط لا لزم المباينه والمغايره بلحاظ الجزئيه والكلّيه .

وثانياً : إنّ صاحب «الفصول» صرّح بأنّ الإشكال يتحقّق فيما إذا كان من الأعراض ومغائراً فى الخارج والوجود مثل العلم والحركه حيث يكون قياسه بمثل التحديدات وسائر القضايا فى غير محلّه .

وأما كلام صاحب «الفصول» فظاهره متين ، إلاّ أنّه لا نحتاج إلى ملاحظه الموضوع مجموعاً مع المشتقّ؛ لأنّ لحاظه لا بشرط يكفى لصحّه الحمل حتّى عليه ، لأنّ الشىء إذا لوحظ لا بشرطاً أمكن اجتماعه مع شىء آخر، وهو يكفى فى صحّه الحمل عليه، فلا يحتاج إلى ملاحظته معاً فى طرف الموضوع .

ثالثاً : لا يذهب عليك أنّه قد استشكل فى المشتقّ بأنّه إذا اعتبر فيه مغايره المبدأ معه، ولزوم تلبس الذات بالمبدأ، وقيامه بها فى صدق المشتقّ حقيقه، استحال ذلك فى مثل صفات الله تبارك وتعالى الجاربه عليه، بناءً على مسلك الحقّ فيها، من كونها عين الذات ، فمثل العالم والقادر كيف يطلقان على الله حقيقه مع فاقديتها للتغاير والتلبس والقيام بناءً على الغيبه ، وهذا هو أصل الإشكال .

فقد أُجيب عنه بأجوبه لا يخلو بعضها عن وهن:

منها : ما هو المنقول عن صاحب «الفصول» من الالتزام بالتجوّز أو النقل فى إطلاقاتها على الله، لأنّها قد استعملت فيما لم يكن موضوعاً للمشتقّ؛ لأنّ القيام والتلبس لازمان للمغايره والإثنيه، وكلاهما مفقودان فيما نحن فيه ، فلا بدّ فيها من التجريد عمّا هو عليه من الحقيقه ، هذا .

وأورد عليه المحقق الخراساني والأصفهاني: بأن اعتبار حملها عليه تعالى مجازاً يستلزم أن تكون الألفاظ المستعمله في الأذكار والأوراد الواردة في مثل دعاء الجوشن الكبير: يا عالم ويا قادر ونظائرهما، مجرد لقلقه اللسان، لأن معناه الحقيقي المتعارف في غير الله لا يمكن إرادته في حقه، ومعناه المتقابل غير مراد قطعاً، إذ يستحيل إسناد الجهل والعجز إلى الله، وأمّا غيرها من المعاني فغير معلوم، فيلزم أن يراد منها ألفاظ من غير معانٍ، فثبت المدعى، مع أنه باطل قطعاً.

ولذلك التجأ صاحب الكفايه في الجواب عنه بأمرين:

الأمر الأول: بأن المغايره المفهوميه بين المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً، كافٍ في صحه الإطلاق والحمل، وإن اتّحداً عيناً وخارجاً، وهذا التغاير المفهومى بين مبادئ هذه الألفاظ وذات الله تبارك وتعالى موجود، وإن كان في الواقع صفاته جلّ وعلى عين ذاته، فهذه العيئيه لا تضرّ في صحه الحمل في مثل قوله: الله أعلم حقيقه.

الأمر الثانى: بأن التلبس المعتبر في الذات لمبدأ المشتق، يكون على أنحاء مختلفه:

تارة: يكون على نحو الصدور كالضارب.

وأخرى: على نحو الوقوع عليه كالمضروب.

وثالثه: على نحو الوقوع فيه كالمضروب في كذا.

ورابعه: على نحو الانتزاع عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً، بل الأولى أن يقال: مع كونه عينه خارجاً، لأنّ الاتّحاد مساوق للثبوتيه في الجملة.

وكيف كان، وهو كما في صفاته الجاربه عليه لا في صفات الأفعال كالرحيم

والكريم ، كما مثله في «الكفايه»، لأنها يلاحظ متلبساً بالخارج نظيره الرازقيه ، بل المراد هو صفات الذات كالعالم والقادر ، حيث تعدّ عين الذات ، أو كان التلبس والقيام على نحو عدم تحقّق إلاّ للمنتزع عنه فقط دون نفسه، كالإضافات والاعتباريات نظير الفوقيه والملكيه وأمثال ذلك .

والحاصل: أنّ اختلاف الأوصاف في المصاديق لا يوجب الاختلاف في أصل حقيقه القيام المعتبر للمبدأ للذات .

ولكن التحقيق أن يقال أولاً: بأنّه يمكن الجواب عن أصل الإشكال بما أجاب به صاحب «الفصول» من الالتزام بالتجوّز والنقل في المشتقات الجاربه على الله تبارك وتعالى، من دون أن يلزم محذور الذي ذكره صاحب «الكفايه» من أنّ نسبة الأذكار المذكوره تعدّ لقلقه اللسان وفاقداً للمعاني الحقيقيه، لأنّ المغايره بين مبدأ العلم والذات بحسب فهم العرف واللغه من المشتقات الدائره على ألسنتهم أمر واضح لا ريب فيه ، فيكون مراده من المجازيه هو أنّ المشتقّ الحقيقي بحسب فهم اللغه والعرف، يكون فيما إذا كان الذات مع ما يجرى عليه من المشتقّ مغايراً حقيقه، ولو كان متّحداً خارجاً ، فلو استعمل المشتقّ في غير هذا الموضوع، أى استعمل فيما كان ذاته عين المبدأ للصفات كان مجازاً، لأنّه لا يبدّ من تجريده عمّا هو عليه كما ذكرناه وحقّقناه سابقاً ، فما ذكرناه ليس بمعزل عن الصواب لو التزمنا به.

وثانياً: يرد على كلام الخراساني قدس سره بأنّه لا نسلم كون المعتبر في صحّحه حمل المشتقّ على الذات لزوم المغايره ولو مفهوماً كما ذكره صاحب «الكفايه» ، بل التغاير الاعتباري يكفي في صحّحه الحمل ، كما ترى ذلك في مثل: (الوجود موجود) ، مع عدم وجود تغاير بينهما لا خارجاً ولا مفهوماً كالنور منورٌ ، وأمثال

ذلك مع أنّ الإطلاق عليه كان صحيحاً، فالعيتيه الموجوده فيالبارى لا يوجب عدم صحّه حمل الأوصاف عليه حقيقهً، لكفايه فرض التغاير بينهما ، ولو فرضاً محالاً .

وثالثاً : يمكن أن يقال بأنّ التلبس هاهنا ليس بمعناه الأوّلى الوضعى من الاثنيّته ، بل يعنى كونه واجداً لذلك المبدأ، وهذه الواجديه قد تكون على نحو التغاير بين المبدأ والذات، وهو الغالب الموجب لتوهم أكثرهم بأنّه معتبر فى حقيقه المشتقّ مع أنّه ليس كذلك .

وقد يكون واجديته لنفسه من دون اثنيّته، فهو أولى بالإطلاق ، فإطلاق العالم على الله يكون مثل إطلاق العالم على زيد بمعنى الكشف له . غايه الأمر الكشف الموجود فى مثل زيد يكون مغايراً مع ذاته ، ولكن فى الله تبارك وتعالى يعدّ عين ذاته ، بل هو الكشف التام الحقيقى ، بل هو حقيقه العلم والقدرة كما أشير إلى ذلك ما ورد فى بعض الأخبار بأنّ الله تعالى علم كلّه وقدره كلّه وحياه كلّه .

فعلى هذا ليس استعمال لفظ العالم وغيره من صفات ذاته - لا صفات الفعل - على الله بمجاز أصلاً ، وهذا هو الحقّ عندنا وفاقاً للمحقّق للخمينى والخوئى وبعض المحقّقين من الأصوليين ، والله العالم .

البحث عن صحّه المشتقّ فيما لو كانت الذات متلبسه بالمبدأ وعدمه

الأمر الرابع : هل يشترط فى صحّه صدق المشتقّ على الذات كون جريه عليه حقيقه؛ يعنى بأن يكون الذات متلبساً بالمبدأ حقيقه وبلا واسطه فى العروض، كما عليه صاحب «الفصول» ، أو لا يكون هذا شرطاً ، بل يصحّ الحمل والصدق حتّى مع كون إطلاقه على نحو المجازيه، سواء كان مجازاً فى الكلمه أو

مجازاً في الإسناد ، فلا- فرق حينئذٍ بين قوله: (الماء جارٍ) حيث يكون إسناد الجريان إلى الماء حقيقياً ، أو قوله: (الميزاب جارٍ) حيث يكون إسناده إليه بواسطة جريان الماء فيه ، إلا أنّ الجريان في المثال الثاني لم يستعمل في معناه المجازي ، بل قد استعمل في معناه الحقيقي ، إلا أنّه قد ادّعى كون الميزاب بمنزله الماء فيطلق عليه الجريان من قبيل المجاز في الإسناد لا في الكلمة، حتّى يقال بما قاله صاحب «الفصول» ، مع ما قد عرفت بأنّه لو سلّمنا كونه مجازاً في الكلمة أيضاً لا محذور في صحّحه جرى المشتقّ وصدقه عليه، كما لا يخفى .

أقول: هذا تمام الكلام في المباحث التي أردنا ذكرها في الألفاظ التي وقعت في المقدّمه وجمعناها في أحد عشر أمراً ، فالآن نريد أن نشرع في المقاصد التي وعدنا بالبحث عنها في صدر المسأله ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

البحث عن الأوامر

البحث عن الأوامر

فها هنا مقاصد :

المقصد الأول في الأوامر : والكلام فيها يكون في مرحلتين :

إحداهما : في مادّة الأمر .

وثانيهما : فيما يتعلّق بصيغته الأمر .

المرحلة الأولى: البحث عن مادّة الأمر.

مقدمه: لا بأس هنا بالإشارة إلى نكته أدبيّه، وهي أنّ الأوامر هل تعدّ جمعاً لأمره كالطوالب التي هي جمع لطالبه فيكون قياسياً .

أو تعدّ جمعاً للأمر حتّى يكون على خلاف القياس؛ لأنّ جمعه القياسى هو الأمور .

والظاهر كون الثانى أولى؛ لأنّه إذا قيل خالفت أوامر زيد ليس معناه خالفت كلّ أمر لزيد بخلاف الثانى، فإنّه يصحّ أن يكون المخالفه لكلّ أمر أمر من أوامره ، وهو واضح .

وها هنا جهات من البحث :

الجهة الأولى : فى البحث عن المعنى الحقيقى لمادّة الأمر لغه وعرفاً .

أقول: لا يخفى أنّه ذكر لمادّته معان متعدّده:

منها : الطلب كما يقال: (أمره بكذا) أى طلب منه بكذا .

ومنها : الشأن ، كما يقال: (شغله أمر كذا) أى شأن كذا، والشأن بحسب النوع يطلق على مثل المقام الرفيع، كما ورد فى زياده فاطمه بنت موسى بن جعفر عليهم السلام : (فإنّ لك عند الله شأناً من الشأن) . أو لشىء من الانحطاط والعذاب كما فى قوله

تعالى : «لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمٌ يُؤَمِّدُ شَأْنَ يُغْنِيهِ» (١) ، فلا يستعمل الفعل فى مقام الشأن إذ

لا يحسن أن يقال: (إنّ لك فعلاً من الفعل) فيفهم أنه ليس بمرادف للفعل كما توهم .

ومنها : الفعل كما فى قوله تعالى : «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (٢) .

ومنها : الفعل العجيب ، كما فى قوله تعالى : «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا» (٣) .

ومنها : الشىء ، كما يُقال: (رأيت اليوم أمراً عجيباً) .

ومنها : الحادثه ، مثل أن يقال : (وقد وقع أمر كذا) .

ومنها : الغرض ، كما تقول : (جاء زيد لأمر كذا) .

وإلى غير ذلك ، ولقد أنهاها بعض إلى خمسة عشر من المعانى ، لا- يهّم لنا ذكرها، لأنّ بعد التأمل يظهر بأنّ أكثرها يندرج ويتّحد مع غيرها، وليس بمعنى مستقلّ مثلاً ، مثل «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» ، ومثل : «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» حيث أنّ الأمر فيهما بمعنى الطلب، فليس الأمر فيهما مستعملاً فى الفعل ولا فى الفعل العجيب .

وفى بعضها كان من باب اشتباه المصداق بالمفهوم، نظير ما كان فى مثل الحادثه أو الغرض بقوله : (جاء زيد لأمر كذا) ، حيث أنّ الأمر لم يستعمل إلّا فى معناه من الشىء أو الفعل ، إلّا أنّ الغرض يستفاد من لفظ اللّام أو من لفظ الوقوع، فيكون استعمال الأمر فيهما استعمالاً فى مصداق الحادثه أو الغرض .

١- سورة عبس : الآية ٣٧ .

٢- سورة هود : الآية ٩٧ .

٣- سورة هود : الآية ٨٢ .

نعم ، ما بقى من المعانى يقتضى المقام البحث عنه هو الفعل والشىء والطلب والشأن ، مع إمكان إدخال الشأن فى بعض الموارد من الفعل، وإن لم يكن مرادفأ له ، فأتى البحث عن أنه هل الأمر حقيقه فى خصوص جامع اسمى مشترك بين هيئات الصيغ بما لها من المعانى ومجاز فى غيره، كما عليه المحقق الخمينى حفظه الله فى «التهذيب» حيث ادعى: (إن مادته موضوعه لجامع اسمى بين هيئات الصيغ الخاصه بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإراده المظهره ولا البعث وأمثالها ، وقال : إنه الظاهر المتبادر من الأمر، فيصير وزان الأمر وزان لفظه القول ، واللفظه معنىً اسمياً، ومع ذلك صح الاشتقاق منه بأنه المعنى الحدى .

أو أنه مشترك معنوى بين جميع المعانى من الطلب وغيره، بعد استبعاد كونه مشتركاً لفظياً، وإن كان الجمع بينهما غير معلوم لنا ، إلا أن عدم العلم والوجدان لا يدل على عدم الوجود ، وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق النائنى قدس سره .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب والشىء، كما عليه صاحب «الكفايه» .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب وما عداه ، وإن كان مشتركاً معنوياً فيما عدا الطلب من المعانى ، هذا هو الذى ذهب إليه المحقق العراقى والبجنوردى .

أو أنه مشترك معنوى، بأن يكون الأمر موضوعه لما يظهر الإراده ويبرزها، تكويته كانت أو تشريعته ، وهذا هو الذى ذهب إليه الشيخ المنتظرى فى «حاشيه نهايه الأصول» .

أو أنه مشترك لفظى بين الطلب فى إطار خاص، وهو الطلب المتعلق بفعل الغير لا ما يشمل بفعل نفسه ، وبين الشىء الخاص وهو الذى يتقوم بالشخص من الفعل أو الصفه أو نحوهما كما عليه المحقق الخوئى .

أو أنه مشترك لفظي بين الطلب وبين الفعل كما عليه المحقق البروجردى والطباطبائي والأصفهاني ، وهذا هو الحقّ عندنا .

أقول: ولا يذهب عليك أنّ الوجه الذي أوجب كون الأمر الذي يتشعب منه الطلب يكون مغايراً مع الأمر الذي كان بمعنى ما عداه، هو التفاوت بينهما في أمور ثلاثه :

الأمر الأول : يكون من حيث المعنى؛ لأنّ الأمر بمعنى الطلب يكون معنأً اشتقاقياً، ويشتقّ منه الصيغ مثل أمر يأمر أمرٌ مأموراً إلى آخره ، بخلاف الأمر بمعنى غير الطلب مثل الشيء أو الفعل، حيث يكون معنئاً جامداً مثل الكلمه واللفظ والمفرد ، بل مثل الاسم والفعل والحرف، حيث تكون دالّه على الشيء الخارجى من ذلك فلا يشتقّ منها اشتقاقاً .

الأمر الثانى : يتفاوت بينهما من حيث الجمع دون جمع الأمر بمعنى الطلب الذي هو الأوامر، بخلاف الجمع معنى غير الطلب الذي هو الأمور .

الأمر الثالث : التفاوت بينها أيضاً من حيث أنّ الأمر بمعنى الطلب له متعلقات من المطلوب والمطلوب منه بخلاف الأمر بمعنى غير الطلب .

فإذا عرفت ذلك فنقول : والمتبادر من لفظ الأمر عند العرف واللغه:

تارة: كونه موضوعاً فى الطلب الذى له مظهر ومبرز من القول أو الكتابه أو الإشاره ، وهذا المعنى يعدّ اشتقاقياً فلا يكون مجرد الطلب والإرادته النفسائيه من دون مظهرٍ أمراً ، كما أنّه ليس الأمر منحصراً فى خصوص الطلب بالقول أو بصيغه مخصوصه ، وإن أطلق كان هو المراد بحسب الغلبه فى الخارج وأوجب انصراف الذهن واستيناسه إلى ذلك .

وأخرى: فى الفعل الذى يمكن أن تتعلّق به الإرادة والطلب، فى قبال الذات والصفات، مثل السواد والبياض حيث لا يمكن أن تتعلّق بهما الإرادة والطلب .

ثمّ إنّّه ليس المراد من كونه متعلّقاً للطلب، أن يكون بالفعل كذلك ، بل المراد منه إمكانيه واستعداده لذلك، حيث يكفى ذلك فى صدق عنوان الأمر عليه .

فعلى هذا يلزم أن يكون الوضع على نحو الاشتراك اللفظى بين هذين المعنيين، فيكون سائر المعانيق قابلاً للإرجاع إلى معنى الفعل ولو ببعض الاعتبارات.

وأما احتمال كون الأمر بمعناه الجمودى مرادفاً للشىء، فاسدٌ قطعاً؛ لأنّ الشىء معدودٌ من الأعراض العامه وقابل للانطباق على الجواهر والصفات والأعراض كلّها، بخلاف الأمر حيث لا يطلق على الذوات وعلى بعض الأعراض ، فلا يقال: (زيد أمرٌ من الأمور) بخلاف الشىء، حيث يصحّ أن يقال: (بأنّ زيداً شىء من الأشياء).

نعم ، حيث كان الشىء بنفسه قابلاً بحسب مفهومه بالقيام فى أكثر الموارد مكان بعض الأمور ، فلذلك يقوم وينطبق الأمر فى بعض الموارد مكان الشىء أيضاً، ويقال : (رأيت أمراً عجيباً) أى شيئاً عجيباً .

كما أنّ احتمال المشترك المعنوى بين المعنيين أو أزيد، كما ذكره المحقّق النائنى فاسدٌ جداً؛ لعدم معقوليه فرض جامع ذاتى بين ما يكون اشتقاقياً وما هو جامد.

كما أنّ جعل الجامع بينهما واعتباره مظهراً للإرادة، تكويته كانت أو تشريعيه، كما عليه الشيخ المنتظرى فى «حاشيه النهايه» .

غير صحيح؛ لأنّه حينئذٍ نفس الطلب الذى كان مبرزاً للإرادة التشريعيه، كان

مبرزاً ومُظهراً للإرادة التكوينية أيضاً؛ لأنّ نفس الطلب هو فعل من الأفعال، فيلزم حينئذٍ أن يكون الموضوع له هو الشيء الواحد وهو المظهر للإرادة، سواء تحققت في ضمنها إرادته تشريعيّة المسمّى بالطلب، أم لم يتحقّق كسائر الأفعال .

وبالتالى يعدّ الموضوع له حينئذٍ نفس المبرز المتحقّق للإرادة التكوينية، فلا تصل النوبة إلى التشريعيّة مستقلاً من دون تكويّنته، حتّى يصبح أحد فردى المشترك المعنوى ، فتأمل فإنّه لا يخلو عن دقّه .

أقول: ثبت ممّا ذكرنا الجواب عن المحقّق البجنوردى، حيث توهم كون ما ذكرنا هو الجامع المتصوّر بين المعنيين ، فكيف لا يعقل ، لاحظ كلامه فى «منتهى الأصول» .

وأما ما احتمله المحقّق الخمينى بكون الموضوع له الأمر هو المفهوم الجامع الإسمى المنتزع من الهيئات بما لها من المعانى، دون الطلب والإرادة المظهره والبعث وأمّالها.

فهو لو سلّمناه، كان لأحد فردى معنى الأمر من حيث الطلب الذى كان بحسب مبناه موضوعاً لذلك .

وبعبارة أخرى: ما ورد فى كلامه ليس إلّا الأمر بمعناه الاشتقاقى ، وأمّا الأمر بمعناه الجمودى الذى كان جمعه بصورة الأمور، فإنّه لم يتعرّض له ، ولم يذكر أنّ الاستعمال فيه كان مجازاً كما لا يخلو عن احتمال الانحصار الموضوع له فقط فى خصوص الاشتقاقى، أو أنّ الاستعمال فيه كان على نحو المشترك اللفظى أو المعنوى؟ فأخرج هذا القسم من مصاديق الأمر وجعله مجازاً لا يخلو عن إشكال كما لا يخفى ، لما ترى من الاختلاف من حيث معناه الأفرادى والجمعى

عَمَّا كَانَ بِمَعْنَى الْأَمْرِ الطَّلْبِيِّ .

هَذَا كُلُّهُ تَمَامَ الْكَلَامِ مِنْ جِهَةِ اللَّغَةِ وَالْعَرَفِ فِي مَادَّةِ الْأَمْرِ، إِذَا قَلْنَا بِالظُّهُورِ فِي أَحَدِ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ وَالْأَقْوَالِ الْمَذْكُورَةِ .

بَقِيَ الْكَلَامُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ تَتَّعَيْنِ كَيْفِيَّةَ الْوَضْعِ مِنَ الْأَقْسَامِ الْحَقِيقِيَّةِ أَوْ الْمَجَازِ أَوْ الْأَشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ أَوْ الْمَعْنَوِيِّ، وَلَمْ يَكُنْ مَا ذَكَرَ فِي تَرْجِيحِ هَذِهِ الْأُمُورِ بِمَرْجِّحٍ وَاقْعًا، أَوْ لَوْ كَانَ لَمَّا ثَبِتَ حُجَّتُهُ بِمَا اسْتَدَلَّ بِهِ مِنَ الْأَصُولِ، فَحَيْثُ لَوْ كَانَ الظُّهُورُ فِي أَحَدِ مَعَانِيهِ ثَابِتًا، وَلَوْ لِأَجْلِ الْإِنْسَابِ مِنَ الْإِطْلَاقِ فَلِيَحْمَلَ عَلَيْهِ، وَلَوْ لَمْ نَعْلَمْ كَيْفِيَّةَ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ .

وَأَمَّا لَوْ وَرَدَ لَفْظُ الْأَمْرِ فِي دَلِيلٍ وَلَمْ يَتَبَادَرَ وَلَمْ يَنْسَبِقِ الذَّهْنُ إِلَى أَحَدِ مَعَانِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي اللَّفْظِ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَحَدِ مَعَانِيهِ، فَلَا مَحِيصَ حَيْثُئِذٍ إِلَّا- الرَّجُوعُ إِلَى الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ مِنَ الْاسْتِصْحَابِ أَوْ الْبِرَاءَةِ أَوْ الْأَشْتِغَالِ أَوْ قَاعِدَةِ التَّخْيِيرِ حَسَبِ اخْتِلَافِ مَوَارِدِ الشُّكُوكِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

هَذَا حَالُ الْمَسْأَلَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى اللَّغَةِ وَالْعَرَفِ فِي حَالَتِي الشُّكِّ وَغَيْرِهِ .

البحث عن معنى المراد الاصطلاحى فى مادّة الأمر

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْإِصْطِلَاحِ: فَقَدْ وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ أَيْضًا، بَأَنَّ الْأَمْرَ هَلْ هُوَ مَوْضِعٌ لِنَفْسِ الطَّلْبِ وَالْإِرَادَةِ الْوَاقِعَةِ فِي النَّفْسِ، أَوْ لِلطَّلْبِ الْمُبْرَزِ بِالْقَوْلِ أَوْ الْإِشَارَةِ أَوْ الْكِتَابَةِ، أَوْ لِإِبْرَازِ الطَّلْبِ وَتَلَفُّظِهِ بِأَحَدِ الْأُمُورِ الْمَذْكُورَةِ، وَجَوِّهِ:

فَقَدْ ذَهَبَ إِلَى الْوَجْهِ الثَّانِي عِدَّةٌ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ، كَمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ مِنْ صَاحِبِ «الْكَفَايَةِ» حَيْثُ يَقُولُ: (وَأَمَّا بِحَسَبِ الْإِصْطِلَاحِ فَقَدْ نَقَلَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى أَنَّهُ حَقِيقَةٌ

فى القول المخصوص ومجاز فى غيره) ، انتهى .

بـخلاف الوجه الأوّل حيث لم يعرف له قائلٌ، كما هو كذلك؛ لأنّ إطلاق الأمر لنفس الإراده الموجوده فى النفس من دون إظهارٍ لم يعهد من أحد من العقلاء إطلاق الأمر عليه ، ففساده واضح لا ستره فيه .

يبقى الأمر دائراً بين أحد من الاحتمالين الآخرين: من كونه موضوعاً للطلب المبرز بأحدها، أو لإبراز الطلب بأحدها .

والظاهر كون الثانى صحيحاً كما يظهر هذا من المحقّق العراقى والخمينى والخونى والحكيم ، بل ومن ذيل كلام صاحب «الكفايه».

لأنّه إن كان الأمر موضوعاً لخصوص الطلب المبرز، وهو الملفوظ بالصيغه مثل (اضرب) فلا يكون حينئذٍ معنىً اشتقاقياً؛ لأنّ الملفوظ بهذه الصيغه وتشكّله بالهيئه الخاصه، لا- مجال للاشتقاق منه ، نظير الكلمه والاسم والفعل والحرف عند جلّ علماء العربيه ، مع أنّ الأمر الذى كان مبدأ الاشتقاقات ويشقّ منه مادّتى أمرٍ يأمر وغير ذلك له معنى اشتقاقى ، والظاهر كون المشتقات مشتقاً عن الأمر القابل لذلك ، فلا محيص إلاّ الالتزام بالاحتمال الثالث ، إذ ما يتلفّظ بالطلب:

يمكن تصوّره تارةً بلحاظ نفسه ، مع عدم ملاحظه شىء معه من الخصوصيات الخارجه فهو المبدأ .

وإن لوحظ قائماً بغيره فحسب فهو مصدر .

وإن لوحظ كون وجوده وتحقّقه فى الخارج قبل زمان التكلّم ، فهو ماضٍ ، وفى زمانه وما بعده فمضارع فهو أمرٌ معقول ومناسب لما هو الموضوع فى اللغه والعرف أيضاً كما لا يخفى .

البحث عن لزوم صدور الأمر من العالى إلى السافل وعدمه

الجهة الثانيه : فى بيان أنّ حقيقه الأمر هل أخذ فيها لزوم صدوره من العالى وكون الأمر مستعلياً ، أو يكفى وجود أحدهما فى صدق الأمر ، أو يكون العلوّ فقط دخيلاً دون الاستعلاء ، أو يكون بالعكس أى يصدق مع الاستعلاء دون غيره ، أو لا يعتبر فيه شيئاً منهما أصلاً ، وجوه بل أقوال:

ذهب المحقق الخمينى إلى الأوّل ، والمحقق صاحب «الكفايه» والخوئى والأصفهانى والجنوردى والعراقى والحكيم والمشكينى وكثير من الأصوليين إلى الثالث ، والعلامة البروجردى إلى الأخير ، والعلامة الطباطبائى إلى كفايه أحدهما .

أقول: والذى يقرب إلى الذهن فى بادئ النظر صحّه قول البروجردى؛ لأنّ الأمر الذى عبارته عن نفس الطلب، يصدق ولو كان صادراً من السافل أيضاً ، ولكن حيث كان هذا العنوان حقّاً للعالى دون السافل، فلذلك يوبّخه العقلاء لأمره لا لاستعلائه ، ولذلك يقال له لِمَ تأمره ، ولا يقال لِمَ استعليت نفسك ، فالأمر عبارته عن نفس الطلب ، إلّا أنّه إن كان صادراً عن العالى كان بنفسه محرّكاً وباعثاً للمأمور ، وإن كان صادراً عن السافل لا- يحركه إلّا مع انضمام شىء من الدّعاء والالتماس ، كما يفعله المسكين الطالب من الغنى شيئاً ومساعدته ، هذا .

ولكن بعد الدقّه والتأمّل فى الاستعمال نستنتج خلاف ذلك؛ لأنّه إذا سمع الإنسان من شخص قال : (قد أمرنى فلان بكذا) ، يفهم ويتبادر منه ذاتاً أنّه كان عالياً حقيقه ، بل لا- يفهم الاستعلاء إلّا- من جهة أنّه بحسب الواقع صدوره عن العالى توأم مع استعلائه ، فلو أمر من دون استعلاء كما لو التمس المولى من عبده،

وكان التماسه بصوره الأمر ، يقال : إنّه تواضع، أى رفع يده عن كونه عالياً ونزّل نفسه فالتمس، فليس هذا إلا من جهه كون الاستعلاء مفهوماً من الأمر الصادر من العالى ، فادّعاء التبادر فى ذلك لا يخلو عن قوّه ، فإطلاق الأمر لغير هذه الصوره يكون بنوع من العنايه والمجازيه .

نعم ، لا يبعد أن يصدق الأمر للأمر الصادر ممّن جعل نفسه عالياً ادّعاءً ثمّ استعمل فى مقام الأمر، فإنّه أيضاً أمر من العالى لكن لا حقيقه بل ادّعاء، فلم يعدّ أمره مستعملاً فى معناه المجازى ، بل كان ادّعاءه بالمجاز والعنايه .

فالأقوى حينئذ هو القول الأوّل كما عليه المحقّق الخمينى مدّ ظلّه العالى .

البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه

الجهه الثالثه : هى البحث عن أنّ مادّه الأمر مضافاً إلى لزوم أن يكون صادراً من العالى الذى يكون العلوّ داخلاً فيه، بل وهكذا جهه الاستعلاء دخلياً فى حقيقته ، هل هى حقيقه فى خصوص الطلب الوجودى فقط كما عليه عدّه من الأصوليين قديماً وحديثاً منهم صاحب «الكفايه» و«تهذيب الأصول» وغيرهما.

أو أنّها حقيقه فيه وفى الاستجابى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وهو الظاهر من كلام الحكيم قدس سره فى حقايقه، حيث صرّح بأنّ الأمر حقيقه فى الاستجاب أيضاً لظهور فيه لا لكونه مصداقاً للجامع حتّى يكون مشتركاً معنوياً .

أو كان حقيقه فى الجامع، وهو أصل الطلب، حتّى يكون مشتركاً معنوياً فيهما، وهو الظاهر من كلام العلامة البروجردى والجنوردى والنائينى والعراقى وغيرهم.

وأما احتمال كون الأمر حقيقه في الندب ومجازاً في الوجوب، فلم يذهب إليه أحد من الأعلام .

أقول: والأقوى عندنا هو الأول ، ولا يخفى عليك أنّ الأصوليين كلّهم متفقون على كون الطلب الوجوبى هو المتبادر من لفظ الأمر ، غاية الأمر كان الخلاف بينهم فى منشأ هذا التبادر:

وهل يكون بالوضع كما هو المدعى .

أو يكون بالغلبه فى الاستعمال كما احتمله بعض ، كما ذكره صاحب «المعالم» .

أو يكون من باب الإطلاق المقامى ومن مقدّمات الحكمه كما ذكره المحقق العراقى والجنوردى ، أو يكون من طريق حكم العقل وهو كما عليه صاحب «المحاضرات» .

والدليل على الوجه المختار: أنّه إذا سلّم كون التبادر علامه للحقيقه بحسب حال الوضع، كما كان كذلك فى غير ما نحن فيه ، وسلّمنا كون الطلب الوجوبى هو المتبادر فقط من لفظ الأمر دون الندب، وقد استعمل هذا اللفظ الذى فرض تبادر الوجوب منه فى الآيات والروايات فيه أيضاً، نظير آيه وجوب الحذر عن مخالفه الأمر فى قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (١) الآيه ، حيث أنّ الأمر الذى لا حذر فى مخالفته لا يعدّ أمراً، فيفهم كون الأمر فيه مستعملاً فى الوجوب .

وآيه التوبيخ لترك السجده عند أمره تعالى لإبليس بالسجده لآدم كما فى قوله تعالى: «مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (٢) .
ومن المعلوم عدم تعلق توبيخ

١- سورة النور : الآيه ٦٣ .

٢- سورة الأعراف : الآيه ١٢ .

لترك المندوب .

بل وهكذا استعماله في الروايات، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «ولولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١)؛ حيث أن الكلفة والمشقة من لوازم الأمر الوجوبي دون الندبي، برغم أن نفس السواك بنفسه مطلوب ومستحب فلا يحتاج إلى الأمر به ثانياً، وكذلك في الخبر المروي حول الشفاعة في قضية بريه حيث أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله بالرجوع إلى زوجها حيث قال صلى الله عليه وآله بعد قولها: «أأمرني يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ وقال: «لا بل إنما أنا شافع»^(٢)؛ حيث قد يتبادر من كلامه صلى الله عليه وآله أمراً وجوبياً، ولذلك سئل عن أنه أمر وجوبي فقال: لا، بل إنما هو شافع.

فبعد فرض وجود الاستعمال فيه مع التبادر الخارجي العقلاني لخصوص الوجوب، يدلنا على أن الأمر يكون حقيقه في الطلب الوجوبي دون الندبي .

ومن ذلك يظهر الجواب عمياً يمكن أن يتوهم: بأن استعمال الأمر في مثل هذه الآيات والروايات في الوجوب، يكون من جهه احتفافها بالقرينه من وجوب الحذر والتوبيخ والمشقة والشفاعة، وهو لا يدل على كونه حقيقه فيه، مع أن الاستعمال يكون أعم من الحقيقه، فلا يكون هذا دليلاً لما ذكرتم .

وجه الظهور: ما عرفت من أنه إذا كان طبيعه الأمر متعلقاً وموضوعاً لحكم وهو وجوب الحذر عن مخالفته، وفرضنا أن التبادر من لفظه هو خصوص الوجوب، وقلنا بأن التبادر هو الدليل الوحيد للحقيقه، فأى مانع حينئذ أن يحكم

١- من طرق العامه في سنن أبي داود: ٢ / ٢٧٠ الحديث ٢٢٣١ باب المملوكه تعتق من كتاب الطلاق، ومن طرق الخاصه في الوسائل: ج ١ / ٣٥٤ الحديث ٥ الباب ٣ من أبواب السواك .

٢- المستدرک: كتاب النكاح للبيد والإماء، الباب ٣٦ الحديث ٣٠ .

بأنه حقيقه فى خصوصه، فلم يبق للمورد حينئذ التمسك بأن الاستعمال أعم من الحقيقه نظراً إلى التبادر كما عرفت .

قال المحقق العراقى: معترضاً على الاستدلال بالآيات والروايات بما هو حاصله بتقرير منّا:

وهو أن الاستدلال بها مبنى على حججه أصاله العموم والإطلاق، لإثبات ما هو مشكوك الفرديه للعام بكونه خارجاً عن العام تخصصاً وموضوعاً، لا تخصصاً وحكماً، وهو مشكل .

توضيح ذلك : بأننا إذا علمنا من الخارج عدم وجوب إكرام زيد، ولكن لا ندرى بأن عدم وجوبه هل كان لخروجه عن عموم (أكرم العلماء) تخصصاً بأن لا يكون زيد عالماً، فلا يجب إكرامه، فيبقى عموم الدليل فى وجوب الالتزام بحاله.

أو كان خروجه تخصصاً، حتى لا يبقى عمومه حينئذ، فبالتمسك بأصاله العموم نحكم بكون خروجه موضوعياً وتخصيصاً لا تخصصياً .

ولكن لا- مجال لذلك لأن حججه أصاله العموم ثابتة من باب بناء العقلاء والسيره، ووجوده فى إثبات الإخراج الموضوعى فى مشكوك الفرديه مشكل، إذ القدر المتيقن منه يكون فيما إذا كان فرديته مقطوعاً، والشك كان فى تخصيصه حكماً، فمقتضى أصاله العموم إثبات عدم التخصيص فى الحكم .

تطبيق القاعده فى المقام: الثابت بدليل خارجى أن مخالفته لا محذور فيها، غايه الأمر إذا استعمل لفظ الأمر فى الآيه فيما بعد تعلق وجوب الحذر والتويخ على مخالفته، فيستفاد من قاعده عكس النقيض بمقتضى أصاله العموم والإطلاق، كون الندبى ليس بأمر حقيقه، ويكون خروجه عن مصداق الأمر موضوعاً، دون

أن يكون أمراً حقيقه ليكون خروجه حكماً ، فالتمسك بمثل هذا الأصل لإثبات كون الأمر حقيقه فى الوجوب ، مشكل لما قد عرفت من عدم ثبوت حججه فى مثل ذلك .

هذا ملخص كلامه فى النهايه والمقالات ، هذا (١) .

وفيه أولاً: أنا لو سلمنا ذلك الأصل فى مثل المثال، وهو ملاحظه زيد مع دليل (أكرم العلماء) ، فله وجه، لكون الجمع المعرف بالألف واللام مفيد للعموم ، هذا بخلاف ما نحن فيه إذ ليس لنا عموم حتى نتمسك به .

وإن عاد علينا المعترض وادعى أنه يجب فى المقام أيضاً التمسك بأصالة الإطلاق - كما قد شوهد هذا التعبير فى «النهايه» ، وإن لم يكن فى «المقالات» منه عين ولا أثر - فمع ذلك نقول إن أصالة الإطلاق أيضاً غير جاريه هنا؛ لأن الإطلاق إنما يعمل فيما إذا كان المتعلق بعد خروج الفرد المشكوك له فردان وما زاد ، حتى يصح أن يقال بأنه مطلق من حيث القيد والخصوصيه، نظير أصالة الإطلاق فى (اعتق رقبه) ، حيث يصح إجرائه فيه بعد خروج فرد من الرقبه كالكافره مثلاً، بأن يقال: إن الإطلاق يقتضى ثبوت الحكم للرقبه المؤمنه أيضاً، سواء كانت هاشميه أو لا ، فيكون الإطلاق بلحاظ التقييد بالهاشمي له مورد .

هذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث أن الأمر ليس له إلا فردان وهما الوجوبى والندبى، فإذا فرضنا خروج الندبى بواسطه ذلك ، فلم يبق لمورد الإطلاق إلا فرداً واحداً وهو الوجوب، فلا يكون له حينئذ إطلاق حتى يجرى فيه أصالة الإطلاق .

وثانياً: إن هذا الإشكال إنما يجرى فيما إذا سلمنا كون الأمر بالإطلاق

شاملاً لكل واحدٍ من الوجوب والندب ، مع أنّنا ننكر ذلك الإطلاق، ونقول ونَدعى من أوّل الكلام بواسطة دليل الوضع - وهو التبادر - بأنّ الأمر لا يكون له مصداق إلاّ الوجوب فقط، فلا يكون إخراج الندب من مصداق الأمر إلاّ بواسطة التبادر، لا أصاله الإطلاق، حتّى يرد علينا بعدم ثبوت حجّيته فيه ، وذكر الآيات والروايات يكون من باب المؤيّد لما ادّعيناه، كما عليه صاحب «الكفايه» ، لا أن تكون بنفسها دليلاً مستقلاً كما لا يخفى .

هذا كلّ فيما إذا كان منشأ تبادر إلى الوجوب هو الوضع كما هو المدعى .

والثانى : كون منشأ التبادر غلبه الاستعمال فى الوجوب، كما ذكره المحقّق العراقى فى «النهايه»(١) ، فأجاب عنه بأنّ ذلك ساقطه قطعاً تمسّكاً بما ذكره صاحب «المعالم» قدس سره من أنّ استعمال الأمر فى الندب فى الأخبار المرويّه عنهم عليهم السلام لو لم يكن أكثر كان غالباً قطعاً ، فكيف يوجب ذلك التبادر والانصراف؟

أقول: إنّ ما نسبته إلى صاحب «المعالم» غير صحيح، لأنّ دعواه فى «المعالم» كان فى صيغته افعال لا فى مادّته ، ودعواه فى موردّه صحيح ومتين فى غايه المتانّه ، هذا بخلاف ما نحن بصددّه من مادّه الأمر، حيث ورد فى الأخبار كثيراً فى الوجوب، كما ترى فى كلام أمير المؤمنين عليه السلام كثيراً ما يقول بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد أمرنى بكذا، ويقصد بأمره الوجوب .

فالغلبه الاستعماليه هنا مولوده عن حقيقه الاستعمال، وكونه مولوداً من التبادر ، فليس الاستعمال هنا من موارد كون الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، ولكن مع ذلك حيث كان أكثر موارد غلبه الاستعمال من قبيل ما هو الأعمّ من الحقيقه ،

فلذلك لم تتمسك بها لإثبات كون الأمر حقيقه في الوجوب في هذه الاستعمالات ، من هذا الطريق ، وإلا كان الاستدلال بذلك فيما نحن فيه حسناً ووجيهاً كما لا يخفى .

والثالث : كون منشأ التبادر هو الإطلاق المقامى ومن مقدمات الحكمه، وقد قرره المحقق العراقي في «النهايه» بوجهين :

أحدهما : بأن الطلب الوجوبى حيث كان أكمل بالقياس إلى الطلب الندبى؛ لما فى الثانى من نقص لعدم اقتضائه المنع من الترك، بخلاف الوجوبى حيث لا- حد له ولا- قيد، أى ليس فيه إلا- أصل الطلب بصوره الإطلاق بخلاف الندبى حيث يكون الطلب فيه منضمّاً مع قيد الترخيص فى تركه ، فلذلك إذا صدر الأمر وكان الأمر فى صدد بيان الحكم، ولم يبين له الحد من جواز الترك ، استفاد منه الإطلاق أى الوجوب الذى لا حد له .

وثانيهما : أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء التحريك للعبد لإيجاد متعلّقه فى الخارج، ولو حكم العقل بلزوم الاستطاعه :

فتارة: يكون الأمر باعثاً لتحريكه بنحو الرغبه للثواب، بأن يطلب منه مجرد إيجاد الشىء وإخراجه من العدم إلى الوجود، فيسمى بالندب .

وأخرى: يكون تحريكه أشدّ وأكمل بحيث يوجب باعثيه العبد بأن يوجد الشىء فى الخارج بصوره الأتمّ والأكمل ، فإذا أمر المولى بشىء بصوره الإطلاق كان مقتضاه أن يكون باعثاً لإيجاد الشىء بما لا يحتمل أن يجوز له عدم إيجاداه؛ لأنّ ذلك الاحتمال مستلزم لإثبات نقص، من عدم ترتب العقوبه على مخالفته، وهو أمرٌ زائد ويحتاج إلى بيان، فحيث كان مفقوداً فيحمل على الوجوب عند الإطلاق .

انتهى ملخص كلامه (١).

وفيه أولاً: أنه بعد الدقه يعلم كون مصير الوجهين منتهياً إلى وجه واحد، وهو أن الوجوب عباره عن الطلب الذى لا حد لوجوده من طرف المولى أو من غير حد له من جهه تحريكه للعبء اقتضاءً، بخلاف الندب حيث أن له حد ومؤونه فى طرفيه، فلا بد له فيه من البيان، وحيث لم يبين فيحمل على الوجوب عند إطلاقه.

وثانياً: أن التمسك بالإطلاق إنما يصح بعد إثبات كون الأمر حقيقه فى كليهما قبل ذلك، حتى يكون كلاً منهما مصداقاً حقيقياً له، فحينئذ يتوجه إلى الإطلاق المقامى بما قد ذكره، ولكن نحن نلتزم بالتبادر الذى يعدّ دليلاً وضعياً ومقدماً بالطبع على الإطلاق المقامى، فلا تصل النوبه إلى ما ذكره أصلاً كما لا يخفى.

الرابع: كون منشأ التبادر هو حكم العقل بوجوب إتيان الأمور به امتثالاً لأمر المولى.

بيان ذلك: قال المحقق الخوئى فى «المحاضرات»: (أنه لا إشكال فى كون العقل يدرك بمقتضى العبوديه والرقيه لزوم خروج العبد عن عهده ما أمر به المولى، ما لم ينصب له قرينه على الترخيص فى الترك، وهذا هو حكم العقل بلا بديه الخروج عن العهده)، انتهى كلامه.

وفيه أولاً: أن التبادر إنما يكون من الأدله الوضيعه فى العرف واللغه لا من الأدله العقلية حتى يكون ذلك منشأ حكم العقل بذلك، بل إننا نقول بدلاله الوضع على ذلك ولو لم يكن حكم العقل هنا موجوداً أصلاً.

وثانياً : إنّ اقتضاء الرقيّه والعبوديّه والمولويّه فى الموالى العرفيه على لزوم الامتثال والإتيان ، أمرٌ مسلّم إذا المولى لذلك الشىء ولو من غير وجود أمر أصلاً ، كما لو شاهد العبد بأنّ العدو قد شدّ فمّ المولى ومنعه عن إبراز طلبه عن العبد بدفعه عنه، فإنّ العبد يجب عليه دفع العدو بمقتضى ذلك، برغم عدم وجود أمر فى البين أصلاً .

فهذا دليل على أنّ هذا الدليل ليس دليلاً لكون الأمر به حقيقه فى الوجود بواسطه التبادر الذى ذكره، وهو واضح لا خفاء فيه .

أقول: ولا- يخفى عليك أنّ البحث فى الطلب حيث بلغ إلى أنّه حقيقه فى الوجود أو الندب، كما عرفت تفصيله، فإنّ المقام يقتضى البحث عن حقيقه نفس الطلب، حتّى يتّضح حال تسميته إلى القسمين المذكورين ، بأنّه هل هو من الأمور الحقيقه الخارجيه والصفات النفسائيه؟ أو من الأمور الاعتباريه الانتزاعيه؟

وحيث كان بيان ذلك موقوفاً على وضوح حال الطلب والإراداه من جهه الاتحاد والتغاير، فلذلك اعتاد الأعلام - خصوصاً فى المتأخرين منهم - من إيراد هذا المبحث فى المقام، ولذلك لا بأس للتعرّض إليه، ونحن أيضاً نقتفى آثارهم لأننا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

البحث عن الطلب والإراداهالبحث عن الطلب والإراداه

الجهه الرابعه: فى مبحث الطلب والإراداه ؟

أقول: الأولى أن نتعرّض فى هذه المسأله لسبب وجود هذا البحث بين علماء الأصول، وبيان علّه جريان هذا الفرع فى علم الكلام، ومنه يُعلم وجه تسميه علم الكلام بالكلام ، كما أنّه يعلم وجه تسميه الأشاعره بالأشاعره

والمعتزله بها ، والاطلاع على هذه الأمور موقوف على بيان «نكته تاريخيه» .

لا بأس بذكرها تفصيلاً، كما تلقيناها عن أكبر مشايخنا العظام، وهو الاستاذ الكلّ الذي وقّنا الله سبحانه وتعالى للاستفاده من دروسه وإفاضاته في مدّه مديده، وكان رحمه الله ملماً بالأبحاث التاريخيه، عارفاً بتفاصيلها، وقد استعان بها كثيراً في القضايا الفقهيّه والروائيّه، وليس هذا العلم الفرد إلاّ السيّد الجليل والعالم النبيل والعلّامه الفقيه السيّد حسين الطباطبائي البروجردى طيب الله ثراه، وجعل الجنّه منزله ومأواه . وقد جاء جانب من هذه البحوث في تقريراته المطبوع والمسمّى ب- «نهايه الأصول».

فبقول ومن الله الاستعانه :

ولقد كان البحث والجدال في ذات الباري تعالى وحقايق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم مدّه مديده، وأزمنه طويله، إلى أن ظهرت شمس الإسلام، وطلعت بين الأناس، فحجبت هذه الطليعه جميع المباحث المتداوله بينهم؛ لأنّ الصحابه ببركه الإسلام كانوا يعتقدون بما أخبر به النبيّ صلى الله عليه وآله بواسطه نزول الوحي من القرآن وغيره، فكانوا يتلقّونه بنفوسهم ويدكونه بعقولهم، واستمرّ ذلك إلى زمان التابعين ، وفي زمانهم وقع قتال كثير بين المسلمين والكفّار والمنافقين، فأخذ المسلمون من أعداءهم أسرى، وأسلم جماعه كبيره منهم، جلب هؤلاء مع أنفسهم هذه المباحث الكلاميه حول كيفيه صفات الباري وذاته جلّ وعلا، وكان المسلمون يتلقّون بالقبول ويباحثون فيما يتلقّونه في حلقاتهم التي كانوا يؤسّسونها للمناظرات الدينيه ، وممن أسّس حلقة بين المسلمين لإجراء هذه المباحث هو الحسن البصرى - حيث يعدّ والده ممن أسره المسلمون في معركة

عين التمر - وكان رئيساً في الحلقة، ويذاكر مع تلامذته في المسائل الكلامية، إلى أن وقع يوماً بينه وبين تلميذه وهو واصل بن عطاء مشاجره شديده في مسأله، فأوجب ذلك اعتزال واصل بن عطاء عن حلقه درس البصرى، وأسس لنفسه حلقه أخرى وخالف استاذه في أكثر المسائل، ومن هنا ظهر مذهب الاعتزال وسمى بذلك وتابعته بقيه مذاهب المعتزله .

وكان ممن وافق الحسن البصرى في معتقداته أبو الحسن الأشعرى، الذى كان من أحفاد أبى موسى الأشعرى وتلميذ أبى على الجبائى، وكان أبو الحسن معاصراً للكلىنى وكان فى الأصل معتزلياً ثم اختار مذهب الحسن البصرى وتاب عن الاعتزال، وإليه نسبت طائفة الأشعريه، انتهى كلامه بتقرير من (١).

وأول مسأله طرحت بين الفريقين وسفكت فيها دماء غزيره، وهتكت بها أعراض كثيره، هى مسأله كلام البارى تعالى، وكان غرضهم من هذا النزاع إثبات حدوث القرآن وقدمه، وقد كان بعض خلفاء العباسيين مثل المأمون معتزلياً يقول بحدوث القرآن، وساندوا من يقرّ بذلك وضيّقوا الخناق على مخالفيهم وخاصّه الأشاعره الذين خالفوهم فى القول بقدم كلامه تعالى، ولهذه الجبهه سُمى علم الكلام بالكلام؛ لأنّ البحث فيه كان فى تكلم البارى .

وكيف كان، فقد وقع الخلاف بينهما فذهبت الإماميه والمعتزله إلى أنّ كلام الله كان معدود من صفات الفعل، إذ هو عبارته عن إيجاد الله تعالى أصواتاً فى أحد الموجودات كالشجره كما جاء فى قوله تعالى: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِى

الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (١)، أو في الجبل وغيرهما، وقد وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: «فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (٢)، وغير ذلك من الموارد المشابهة التي قد أوجد الله فيها الحروف والأصوات .

أما الأشاعره فقد ادّعوا أنّ كلامه تعالى يعدّ من صفات الذات فيكون من القدماء .

واستدلّ كلّ منهما لمذهبه ومسلكه بوجوه لا بأس بذكرها، حتّى يتّضح بذلك مسأله اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه ، فنقول :

لقد ذهب الأشاعره إلى مغايره الطلب والإرادة ، لجهات ثلاث أو أربع :

الجهة الأولى: إنّ الطلب لا بدّ أن يكون لنفى قابل للتعلّق بالمحال ، كما لو تعلّق الأمر بما انتفى شرط تحقّقه، نظير الأوامر الامتحتاتيه حيث كان شرط تحقّقه منتفياً لعدم المصلحه في متعلّق الأمر، ولم يتحقّق خارجاً لعدم تعلّق إرادته الله بوجوده، حيث لا يعقل وجوده مثل ذبح الولد لإبراهيم عليه السلام ، حيث لم يتحقّق في الخارج، لأنّه لم يتعلّق إرادته الله تعالى بذبحه، وبرغم ذلك لم يكن متعلّقاً أمره بذلك، فلا- محيص أن يكون متعلّقاً للطلب فقط دون الإرادة، وإلاّ لزم تعلّق الإرادة بأمرٍ محال وهو خلف .

الجهة الثانيه: حيث إنهم لا يعتقدون بلزوم وجود المصلحه والمفسده في متعلّق الأوامر والنواهي ، بل يجوزون بأن لا يكون في متعلّقه مصلحه أصلاً،

١- سورة القصص : الآيه ٣٠ .

٢- سورة البقره : الآيه ٢٤ .

لإنكارهم التحسين والتقييح العقليين ، فحينئذٍ يقولون إنّ الإرادة لا- يمكن تعلقها بما ليس فيه مصلحه أصلاً ، بل كان منشأ المصلحه فى نفسه كالأوامر الامتحانيه ، فلا بدّ أن يفرض هنا وجود شيء آخر عدا الإراده، حتّى يكون هو الموجب لتعلق الأمر فى مثل تلك الموارد، وهو ليس إلاّ الطلب المعدود صفه من صفات النفس قائمه بها، ومغائراً للإراداه، فيصحّ تعلقه بما ليس فيه مصلحه إلاّ فى نفسه ، ولأجل الفرار من الالتزام بحدوث كلام الله ذهبوا إلى الالتزام بقدم كلامه تعالى واعتبروه مدلولاً للكلام اللفظى متمسكين لذلك بالبيت المعروف المأثور عنهم :

إنّ الكلام لَفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فمن أجل ذلك يقولون بأنّ كلام الله عزّ وجلّ قديم؛ لأنّ ما يتكلّم به الله تبارك هو اللفظ المدلول على كلامه النفسى، فالحدث هو الكلام اللفظى الدالّ، والقديم هو الكلام النفسى المدلول القائم بالذات فينا وعين ذاته فى الله عزّ وجلّ .

الجهه الثالثه: بأنّ الكلام النفسى أو الطلب النفسى لو لم يكن موجوداً بغير الإراده، لزم أمراً محالاً- آخر فى الأوامر المتعلقه بالكافرين والعاصين؛ لأنّه إذا فرض وجود إرادته الله محلّ امتثالهم للأوامر والنواهي ، كيف يعقل تخلفهم عنه ، لأنّه لو قلنا بعدم إمكان تخلفهم عن ذلك، لزم الجبر وهو باطل؛ لأنّ المكلفين بعد كونهم مختارين فى التكليف ، فإنّ ذلك يعنى قدرتهم على التخلف، فيلزم تخلف المراد عن الإراده، وهو محال .

هذا بخلاف ما لو قلنا بوجود عنوان آخر، وهو الطلب من دون وجود إرادته، فلا- يلزم بتخلفهم ومعصيتهم محذوراً من تخلف المراد عن الإراده، لعدم وجودها حينئذٍ حتّى يلزم ذلك .

هذا غاية ما يمكن أن يقال لبيان مرادهم من قيام المغايره بين الطلب والإرادة .

وردّ عليهم المعتزله والإماميه: بأننا إذا رجعنا إلى وجداننا وأنفسنا لم نجد في النفس غير الإرادة في الأوامر، والكراهه في النواهي، والعلم بالنسبه في الأخبار، وكذلك في الترجي والتمني، وليس وراء هذه الأمور شيئاً آخر يسمّى بالطلب في الأوامر، والزجر في النواهي، والكلام النفسى في الأخبار وغيرها ، فيعلم أنّ الطلب في الأوامر ليس إلّا نفس الإرادة ومُتحدّاً معها .

فإذا عرفت ذلك فنقول:

ويرد على الجبهه الأولى: بأنّ إرادة الله قد تتعلّق بنفس الشىء ، فحينئذ لا يمكن تخلفه، لاستحاله تخلف مراد الله عن إرادته، إذا أراد القادر المتعال بإرادة مطلقه غير مشروطه بإرادة الغير متوسطه بين إرادته وإرادة الله .

وقد تتعلّق إرادة الله بمقدمات الشىء لا بالشىء نفسه، كما فى ذبح الولد فى قصه إبراهيم عليه السلام ، فلا إشكال حينئذ بقيام المقدمات فى الخارج، من تهيئته للذبح، واضطجاعه له، ووضع الآله على النحر، وأمثال ذلك التى قد وقعت إرادة الله بتحققها ووجدت . وأمّا نفس الذبح فلم يكن متعلّقاً للإرادة حتّى يتحقّق ، بل لو تحقّق كان فرضاً محالاً، للزومه بذلك وجوده من غير إرادة الله ومشيتته وهو محال؛ لما هو من المعلوم والمسلّم عند العلماء بأنّ الله إذا شاء شيئاً كان، وإذا لم يشأ لم يكن ، فما لم يوجد كان لعدم وجوده مشيّه الله فيه فى ما لم تكن إرادته الغير مأخوذه فى تحقّقها، كما لا يخفى .

ويرد على الجبهه الثانيه: - فضلاً عمّا قيل فى الجواب الأول - بأنّ إرادة الله

إنّما تتعلّق بأمرٍ فيه المصلحه وهى المقدّمات، نظير ما لو وقعت على أصل الأمور به وكان فيه المصلحه ، فكما يصحّ تعلّق الإراده بما فيه المصلحه من الأمور به ، كذلك يصحّ تعلّق الإراده بمقدّمات الأمور به إذا كانت فيها مصلحه، من اختبار عبده من حيث الانقياد والتجرى وأمثال ذلك .

وأمّا إنكارهم لأصل لزوم التحسين والتقييح العقليين بالنظر إلى أوامر الامتحانيه والاعتذار ، فهو لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت من وجود المصلحه فيها أيضاً فى تهيئه المقدّمات، وهو كاف فى صحّحه تعلّق الأمر والإرادته بها، كما لا يخفى .

وأمّا الجواب عن الجبهه الثالثه: بأنّ الإراده على قسمين:

إرادته تكويته وإرادته تشريعيه .

فالإرادته التكويتيه: عبارته عن إرادته الفاعل لفعل نفسه فهى ممّا يستحيل تخلف المراد عن الإراده .

وأمّا الإراده التشريعيه: وهى ما يتعلّق بفعل الغير مع توسط إرادته بين ما طلب منه وبين الفعل ، فإنّ المراد حينئذٍ ليس إلاّ الفعل بإيجاده مع إرادته فعله، لا بلا إرادته، فتخلف هذا المراد عن الإراده ليس بمحال .

نعم لو أراد الله شيئاً عن الغير، وتعلّقت إرادته عزّ وجلّ بفعل الغير لا- من خلال واسطه إرادته، فيكون صدور الفعل عن الغير حينئذٍ قهرياً، فيكون هو أيضاً من قبيل الإراده التكويتيه ولا يتحقّق تخلف المراد عن الإراده ، وقد وردت الإشاره إلى ذلك فى قوله تعالى: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»^(١) وكذلك فى قوله

١- سورة الأنعام: الآية ١٤٩ .

تعالى : «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ»^(١) وغير ذلك من الآيات .

أقول: ومع ملاحظه هذه المقدمه يظهر أنه لا منافاه حينئذٍ بين تكليف الكفار والعصاه بالأحكام الفرعيه، وتعلق إرادته الله بذلك بإرادته تشريعيه ، وبين إمكان المعصيه والتخلف لهم، كما يتحقق ذلك كثيراً، كما قال الله تعالى بأن أكثرهم لفاسقون؛ لأن إرادته الله بصدور الفعل عنهم أو تركه كانت بإرادته تشريعيه، أى تعلقت إرادته بالفعل مع توسط إرادتهم، فيمكن لهم التخلف .

فإذا عرفت وجه الاختلاف والنزاع بين الفريقين، تعرف بأن مرجع نزاعهما إلى أمر لغوى بمعنى أن اختلافهما فى لفظى الطلب والإرادته فى أنه هل يكون ما بإزاء مفهوم كل منهما معناً مغايراً لمعنى الآخر كما يدعيه الأشعري، أم أنهما متحدان، كما يقول به المعتزلى.

كما أن النزاع بينهما ليس فى تشخيص ما هو المنصرف إليه إطلاق كل من الطلب والإرادته، حتى يقال بأن المنصرف إليه الطلب يكون إنشائياً، والمنصرف إليه الإرادته يكون حقيقياً ، كما قاله صاحب «الكفايه» وزعم أن ذلك موجب لرفع النزاع بين الطائفتين، لأنهما يقبلان كون الطلب والإرادته متحدتين بحسب المفهوم والإنشاء والخارج ، إلا- أن النزاع وقع ظاهراً بينهما لتوهمهم من حيث إن الإرادته ينصرف إلى الحقيقى والطلب إلى الإنشائى فإنهما متغايران .

وذلك لما قد عرفت من أن اختلافهما كان بحسب الواقع والمبنى وكان النزاع بينهما لئياً وليس لفظياً .

قال الشيخ محمّد تقي صاحب «الحاشيه»: إنّ التّغاير بينهما حقيقه يتحقّق بكون الطلب حقيقه فى الإنشاء، والإراداه حقيقه فى الصيغه القائمه بالنفس ، وزعم أنّه وافق الأشاعره فى ذلك وخالف المعتزله والإماميه .

مع أنّ التّغاير بين الإنشائى منهما وبين الحقيقى يكون أظهر من الشمس وأبين من الأمس ، كما لا يخفى .

أقول: الأولى حينئذ الرجوع إلى أصل البحث، والفحص عن أنّ الحقّ هل هو اتّحاد الطلب والإراداه أو تّغايرهما .

والذى يظهر من صريح كلام صاحب «الكفايه» هو الاتّحاد بينهما مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، وهو المستفاد من قوله : (كونهما مترادفين ، مع أنّ تّغاير مفهومهما يكون من أوضح الواضحات ولا يحتاج إلى مزيد بيان وبرهان).

لوضوح أنّ التّوجّه إلى موارد استعمالهما يوصلنا إلى صحّ ما قلناه، مثلاً يقال : (فلان خرج ليطلب الرزق) ولا يقال : (ليريده) ، كما ورد فى الحديث بأنّ (طلب العلم فريضه على كلّ مسلم) ولا يقال إراداه العلم ، بخلاف موارد استعمال الإراده، مثل ما يقال (خرج فلان يريد الحجّ) ولا يقال يطلبه ، أو قوله تعالى : «تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (١) ولم يقل: تطلبون.

وبالجملة: ففى موارد الإراده نوع من قرب الحصول، كأنّه متّصل بالإراداه غير منفصل عنها، بخلاف مورد الطلب ففيه تحقّق للمطلوب ، غير أنّ حصوله للطالب يحتاج إلى طيّ عمل وحرکه وزمان ، فإذا شوهد فى بعض الموارد استعمال الطلب

فى موضع الإراده كان ذلك من قبيل الاستعاره بالكنايه والاستعاره التخيليه، ثم تكرر استعماله فيه حتى صار بمنزله الحقيقه . إذ أصل الطلب فى معناه هو أن يدور الإنسان للحصول على ما افتقده كطلب الضالّه والمفقود .

فثبت أنّ الطلب والإراده ليسا بمترادفين ولا متقاربين فى المعنى ، وإن استعمل كلّ منهما فى موضع الآخر فى بعض الموارد .

فما ادّعه صاحب الكفايه ومن تبعه أو سبقه كالعلامة الحلّى، من الاتّحاد والعيته فى المفهوم ، فى غايه الضعف، وهو واضح لا خفاء فيه .

فهذا البحث لغوى قد عرفت حاله ، هذا كلّه فى مفهومهما .

وأما الكلام فى مقام الإنشاء: والذى يعدّ بحثاً أصولياً، حيث يدور البحث عن الإراده هل هى متّحده مع الطلب إنشاءً كما عليه صاحب «الكفايه» والعلامة الطباطبائى، أو أنّ البعث الموجود بوجوده الإنشائى غير الطلب والإراده كما عن «نهايه الدرايه» ، وإن كان كلامه رحمه الله فى خصوص صيغه افعل ، ولكن قال بعدها (وأشباهها) فيحتمل شموله للمادّه أيضاً.

أو كان الطلب والإراده متغايرين فى الإنشاء أيضاً، بمعنى أنّ الإراده تعتبر من صفات الحقيقه الخارجيه للنفس، بخلاف الطلب حيث يكون من الأمور الانتزاعيه من السعى نحو المطلوب، كما عليه العلامة البروجردى. وقد يستفاد ذلك من كلام السيد الحكيم قدس سره فى حقايقه وعن النائينى فى فوائده ، وهو الحقّ عندنا أيضاً .

وبالجملة: فلنا دعويان :

أحدهما : كون الإراده من صفات النفس .

وثانيتها: كون الطلب من الأمور الانتزاعية .

أمّا الأولى: فلأنّ الإنسان حيث كان فاعلاً مختاراً وفعالاً لما يشاء من الأفعال، سواء كان ذلك الفعل من الأمور الدنيوية أو الأخروية، وسواء كان ذلك من الأفعال النافعة بحاله كما هو الغالب، بل هو مقتضى كمال عقله، أو الضارّه به كما يقتضى ذلك بعض شهواته وميوله النفسية، فلا بدّ في وجه اختياره كونه ذا إرادته واختيار، وهي لا تكون إلاّ من جهة وجود مقدمات سابقة على الإرادة . كما لو فرضنا وجود إنسان له تلك المقدمات فشاء أن يصلّى أو يأكل، فإنّه ابتداءً يخطر ويتصوّر في ذهنه الأكل والصلاه، ثمّ بعده يميل إليه، ثمّ يهيج بالرغبة أشدّ من الميل، ثمّ يصدّق بفائدته وعدم وجود ضرر فيه، ثمّ بعده يجزم عليه، فبعده يريد ويتعلّق به الإرادة، وهي عبارته عن الشوق المؤكّد .

ثمّ بعد ذلك وقع الكلام بين الأعلام:

هل تستتبع الإرادة تحريك العضلات في الإرادة التكوينية، فيكون الفعل الصادر عن مثل هذه الإرادة اختيارياً، كما هو المشهور بين العلماء من أنّ الفعل الاختياري عبارته عن كلّ فعل ينشأ عن الإرادة، كما عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين .

أو يكون بعد الإرادة صفة أخرى غير الإرادة، وهي تصدى النفس نحو المطلوب وحملها إليه، فيكون ذلك التصدى النفساني هو مناط الاختيار، وهذا هو المسمّى بالطلب، وليس نسبة الطلب والتصدى إلى الإرادة نسبة المعلول إلى علته حتّى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تسرع نحو المطلوب من دون أن يكون لتصدّيها له علّة تحملها عليه .

نعم تكون الإرادة بما لها من المبادئ من المرجحات لطلب النفس وتصديها ، هذا كما عن المحقق النائيني والمحقق العراقي في مقالاته ، فلا بأس بالإشارة إلى بعض كلامه لأنه لا يخلو عن فائده في بيان مختارنا .

قال رحمه الله : (وأما صفة الاختيار، من الممكن كونه من لوازم وجود الإنسان بحيث لا- يحتاج في جعله إلى مزيد من جعل ملزومه ، بل ولا- أقل من دعوى كونه من لوازم بعض مراتبه، لو لم نقل بكونه من لوازم وجوده على الإطلاق ، ولازمه كون الاختيار موجوداً بمحض اقتضاء وجود ملزومه بلا- كونه معللاً- بجعل آخر غير جعل ملزومه ، وحينئذٍ ففي ظرف القدره والعلم بالمصلحه بلا مزاحم، إذا توجه اختياره إلى وجود شيء أو عدمه، ربما يترتب العمل عليه بتوسط إرادته المتهيئه إلى اختياره... وحينئذٍ لهذا العمل الصادر جهتان:

بجبهه مستند إلى الإراده الأزلية ، وبجبهه أخرى مستند إلى ذاته بلا- تعلله بشيء آخر وراء وجود ملزومه ... فلا يكون مثل هذا العمل مفوضاً إلى العبد بقول مطلق، ولا- مستند إليه تعالى كى يكون فى إيجاده مقهوراً، فيصح لنا حينئذٍ أن نقول لا جبر فى البين من جهه الاختيار المنتهى اقتضائه إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظه انتهاء بقيه مبادئ وجوده إلى إرادته الأزلية وجعله ، وهذا معنى قولهم : (لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين)...(١).

أقول: ويرد عليه أولاً: إنَّ الداعى لعدولهما عن ما اختاره غيرهما من كون اختياريه الأفعال مسبوقتها بالإرادة ، إن كان بلحاظ أنَّ الإراده حيث كانت

بنفسها متحققه قهراً من المبادئ القهريّة السابقة عليها ، فكيف يمكن أن يوجد الاختيار في الأفعال بما ليس وجود نفسه وتحققه اختيارياً؟

ولا يمكن دفع هذا الإشكال بمجرد العدول عنه والقول بوجود صفة أخرى في النفس المسمّاه بالطلب، والتصدي له أن يفعل وأن لا- يفعل كما وقع في كلام العراقي ، لأننا ننقل هذا الإشكال إليه، ونقول : كيف يمكن أن يكون ما كان وجوده مقهوراً لسابقه وغير اختياري أن يكون موجداً للاختيار في الفعل والعمل ، فكلّ ما أجابا عنه، فنحن نجيب بذلك في الإرادة ونفعل ذلك في الإرادة السابقة .

وإن كان مقصودهم إثبات وجود صفة أخرى في النفس غير الإرادة التي كانت هي الموجهة لاختيارية الأفعال ، فللخصم إنكاره، إذ هو ليس إلا مجرد الدعوى لا برهان عليها .

وثانياً : أنّ مقتضى إثبات ذلك ربما يوجب أمراً محالاً، وذلك لأنّ القاعده المعروفة بين العلماء من استحاله تخلف المراد عن الإرادة في الأمور التكوينيّة أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، مع أنّه يلزم ذلك المحال على مقتضى كلام هذين العالّمين، لأنّهما قد فرضا بأنّ الإنسان بعد الإرادة قادر بأن يفعل وأن لا يفعل ، فإن فعل ما أراد فلا يوجب الاشكال ، وأمّا لو لم يفعل ما أراد، فلا يخلو حينئذٍ : من الالتزام بأحد الوجهين :

إمّا القول بعدم وجود الإرادة حينئذٍ، فيلزم أن لا تكون الإرادة قهريّة، وهو خلاف الفرض .

أو القول بوجودها حينئذٍ، فيلزم الاستحاله المذكوره من تخلف المراد عن الإرادة .

وثالثاً: بأنه إذا فرض بأنَّ الطلب والتصدي للنفس لا يكون مجعولاً بجعل أزلَى مستقلّ، بل كان مجعولاً بواسطة جعل ملزومه وهو وجود الإنسان، فيكون وصف الاختيار متحقّقاً من هذا اللّازم، فلمْ لم يقولوا بذلك في نفس الإرادة واعتبار الإرادة مجعوله بالتبع لجعل وجود الإنسان، ليكون وصف الاختيار متحقّقاً منه طابق النعل بالنعل .

وبالجملة: بعدما ثبت الإشكال في كلامهما، وعدم تماثيه دعواهما في المقام، لا بأس بالإشارة إلى ما هو الحقّ الموافق للتحقيق .

فنبول : إنَّ المبادئ السّته المتقدّمه على تحريك العضلات في الإراده التكوينيّه وعلى الأمر في الإراده التشريعيّه تكون متفاوته في القضايا الجبريّه والاختياريّه، بأن يكون الخطور والميل وهيّجان الرغبه، وحصول التصديق بالفائده، كلّها بالقهر والجبر، ولكن في هذه المرحله - أي مرحله التصديق بالفائده وعدم الضرر الذي قد يسمّى بمركز الشعور - طرفى الفعل والترك للشئ يكون مركزاً لتحقق الاختيار؛ يعنى يكون من آثاره - بحسب قدره البارى جلّ وعلا - تحقّق وصف الاختيار من الجزم والإرادة والفعل والترك؛ بحيث لو لاحظ في فعل مصلحه ومنفعه وفائده يتوجّه إليه ويجزم به ويريده فيحرّك عضلاته نحو فعله أو يأمره به، وإن رأى في فعل ضرراً ومفسدهً فلا يتوجّه إليه ولا يجزم به ولا يريده، فلا يفعله .

وبالتالى تكون نتيجه المسأله كون الجزم والإرادة والفعل كلّها اختياريّه، وهذا أمر يساعده الاعتبار من إطلاق لفظ الجزم عليه وأنّه كان بعد اختياره فيقصده ويريده فيأتى به لاحقاً مباشرةً، أو يأمره بلا فصل لو وجد شرائطه . ولعلّه بالمسامحه يطلقون بأنّ الفعل الاختيارى هو الذى كان مسبقاً بالإرادة، وإلا كان

الاختيار فى الحقيقه مربوطاً بمرحله التصديق بالفائده .

بل قد يمكن أن يؤيد أو أن يستدل على كون الإراده أيضاً اختيارية لا- إجبارية، ما يشاهد من وقوع الإراده متعلقه للمدته والتويخ من الله تبارك وتعالى ، مع أنه لو كانت بنفسها إجبارية وقهرية فلا وقع للإيراد والمدته عليها ، والشاهد على ذلك ما ورد فى بعض الآيات من ذم من يريد عرض الدنيا وحرثه كما قوله تعالى : «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ» (١) ، وكذلك فى قوله تعالى : «فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (٢) ، وأمثال ذلك كثيره فى القرآن .

وخلصه الكلام: ثبت من جميع ما قلناه بأن الإراده معدوده من الصفات الحقيقية النفسانية ولا يمكن أن يتعلق بها الإنشاء أصلاً؛ لأنَّ الإنشاء إنما يصح فى الأمور الاعتبارية مثل الزوجية والملكية، حيث يكون منشأه بالإنشاء، بخلاف ما لو كان من الأعيان والحقائق الخارجيه مثل زيد وعمر من أسماء الأعيان، أو القيام والقعود من أسماء المعانى والصفات، حيث لا يمكن إيجادها بالإنشاء، بخلاف الأشياء التى كانت من الأمور الالتزامية الاعتبارية حيث أنها قابله للإنشاء، وبالإنشاء توجد، كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى وأوفى: إنَّ الموجودات على قسمين:

القسم الأول: ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج، بحيث ما يكون بإزائه شىء فيه .

١- سورة الأنفال : الآية ٨ .

٢- سورة النجم : الآية ٢٩ .

وهذا القسم أيضاً ينقسم إلى قسمين:

قد يكون من أسماء الأعيان كالإنسان والحيوان .

وهذا القسم قد يكون من أسماء الصفات والمعاني كالقيام والقعود والبياض وغير ذلك من الأعراض .

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك ، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذه الأمور تسمى بالأمور الانتزاعية، كما تسمى الأول بالأمور الحقيقية .

ثم إنَّ الأمور الانتزاعية على قسمين أيضاً:

قسم منها ما ينتزع من الأمور الحقيقية، بحيث لا يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعبرين، لوجود منشأ انتزاعه في الخارج حقيقه كالفوقيه والتحتيه والأبوه والبنوه والأخوه ونظائرها .

وقسم آخر يكون منتزِعاً عن الاعتبار والإنشاءات، بحيث يكون محتاجاً إلى اعتبار المعبرين وفرض الفارضين ، غايه الأمر يكون هذا الاعتبار منشأً لاعتبار ترتب الآثار عليه شرعاً أو عرفاً، كالملكيه والزوجيه المنشأه بالصيغ والإيقاعات، وكالسلطنه والولاية والحكومه .

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة، فإنَّ الذي يمكن أن تصل إليه يد الإنشاء والاعتبار هو القسم الرابع منها دون الثلاثه الأخره، أمّا الإراده حيث قد عرفت كونها عباره عن الصفه القائمه بالنفس، فتكون من الأمور الحقيقه الخارجيه، فلا تنالها يد الجعل والإنشاء ، بخلاف الطلب حيث أنه ينتزع من البعث والتحرريك نحو المطلوب ، وهو كما يحصل عملاً بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه إلى نحو المطلوب، فيكون عملاً حقيقياً خارجياً مثل الإراده ، وهكذا يمكن أن

يفعل ذلك بإنشائه بتحريك قولى بأن يقول الطالب : (أطلب منك أو آمرك بكذا) ، فينتزع من أمره للمأمور عنوان الطلب، فيكون إنشائياً فى اعتبار العقلاء ، نعم يكون الطلب بكلا قسميه من الطلب العملى والقولى مظهراً ومبرزاً لوجود الإراده فى نفس المولى، ممّا يعدّ أبرز آيه على تغيّرها لكون الطلب آيه ودالاً ومظهراً لها ، فكيف يمكن أن يكون عينها ومُتحدّاً معها؟

وأخيراً: بمقتضى ما حقّقناه واخترناه فى معنى الإراده والطلب يظهر لنا أمران:

الأمر الأوّل: إنّ الإراده تعدّ من الصفات النفسانيه ، ولا يمكن أن تقع مورداً للإنشاء ومصدّقاً له ، كما أنّ الطلب أيضاً يكون من الأمور الانتزاعية الاعتبارية ، ويمكن أن يقع مورداً ومصدّقاً للإنشاء دون الحقيقه .

الأمر الثانى: أنّ الإراده والطلب كما لا يكونان متّحدين إنشأً، كذلك لا مجال لفرض اتّحادهما خارجاً ومصدّقاً ، لما قد عرفت من التغيّير بينهما بالحقيقه والواقع ، فكيف يمكن تصوّر اتّحادهما من حيث المصدّق والخارج الذى ثبت أنّه معدودٌ من القسم الثالث من الأقسام المذكوره فى صدر البحث وكان البحث فيه عقلياً وكلامياً .

تنبيه: لا يخفى عليك أنا وإن وافقنا الأشاعره فى قضيه تغيّير الطلب مع الإراده، إلّا تخالفهم فى اعتبارهم إلّا أنّه ليس بوجود صفه أخرى وهى الطلب فراراً عن المحاذير السابقه، من حيث كون الطلب أيضاً مثل الإراده من الصفات النفسانيه، لا كونه أمراً انتزاعياً كما قلنا ، فالفرق بين كلامنا وكلامهم يكون أظهر من الشمس.

تتمه: بعدما ثبت من بطلان كلام الأشاعره عند المعتزله وعند أصحابنا الإماميه - قدس الله أسرارهم - من وجود كلام نفسى مدلولاً للكلام اللفظى فى الأخبار والطلب غير الإراده مدلولاً للأمر اللفظى، سواء كان فى الأوامر الامتحانيه والاعتذاريه أو فى الأوامر الحقيقته فى الإنشاءات، فإنه يبقى البحث عن سؤال يطرح نفسه فى المقام وهو أنه هل الأخبار والإنشاءات لها مداليل لفظيه، أم أنها فاقده لها؟

وقد حاول المحقق الخراسانى البحث عنها، وقد سبق تفصيل كلامه فى روايه مباحث الوضع، وإليك خلاصه كلامه فى المقام حيث قال فى «الكفايه»:

(أمّا الجمل الخبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب . وأمّا الصيغ الإنشائيه فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا، موجدته لمعانيها فى نفس الأمر، أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها، وهذا هو نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأً لانتزاع اعتبارٍ مترتبٍ عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو الحال فى صيغ العقود والإيقاعات .

نعم لا- مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب والاستفهام والترجى والتمنى بالدلاله الالتزاميه على ثبوت هذه الصفات حقيقه؛ إمّا لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعى إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصوره، فلو لم تكن هناك قرينه كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها، لأجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو إطلاقاً(١).

أقول: ولا يذهب عليك أنّ وجه كلام المحقّق المذكور وداعيه هو ما تخيله القوشجى المحقّق كما أشار إليه صاحب «الكفايه» فى فوائده - من أنّ الأصحاب والمعتزله يقولون بأنّ الكلام اللفظى يكون دالاً للعلم فى الأخبار، والإرادة فى الأمر، والكراهه فى النهى، والترجى والتمنى وطلب المجهول والاستفهام فى الألفاظ الموضوعه لهذه الصفات المشهوره، فلذلك حاول المحقّق المذكور دفع هذه الشبهه وبيان ما هو مدلول الكلام اللفظى من خلال كلامه المذكور آنفاً.

ونحن نحاول أن نبيّن ذلك بما هو الحقّ عندنا، وعلى القارئ مراجعه كلام المحقّق المذكور وملاحظتهما مع كلامنا حتّى يظهر مواضع الخلاف بينهما، فنقول هنا إجمالاً لما قد حقّقناه تفصيلاً فى المباحث السابقه:

بأنّ الجملة - سواء كانت إسميه أو فعليّه أو مركّبه منهما - تكون على ثلاثه أقسام:

تارة: تكون ممخّضه فى الأخبار .

وأخرى: ممخّضه فى الإنشاء فقط .

وثالثه: مشتركه بينهما .

فما كانت من القسم الأوّل مثل: (زيد قائم) فيكون لفظها حاكيه عن وقوع النسبه بين طرفى القضيه فى الخارج، فالكلام دال على ثبوت النسبه فى الإيجاب، وعلى نفيها فى السلب، ولكن ينبغى الإشاره إلى أنّ الألفاظ هنا حقيقه كانت دالّه على الصوره العلميه الموجوده فى الذهن أولاً وبالذات، فينطبق ويدلّ على وقوع النسبه خارجاً فى القضايا الخارجيه، أو وقوعها فى الذهن فى القضايا الذهنيه ثانياً وبالعرض .

ولكن الجبهه التي دعتهم إلى عدم التعرّض لها في كلماتهم، لعلّها كانت من ناحيه أنّ الصور العلميه حيث كانت واسطه بين الخارج والألفاظ، فلذلك لا يكون النظر إليها بالاستقلال، وتكون مندّكّه في الخارج ، ولذلك تكون دلالة الألفاظ على النسبه بالمطابقه . ولا- ينافي ذلك أن تكون من جهه أخرى دالّه بالالتزام على وجود العلم بالنسبه في النفس أيضاً ، لكن لا بالوضع؛ لوضوح أنّه لم توضع الألفاظ للصفات القائمه في النفس حتّى بالالتزام ، بل تكون دلالتها عليها بالانصراف وتوجّه العقل إليها، فتكون دلالتها دلالة التزاميه عقليّه لا وضعيه كما قاله صاحب «الكفايه» .

أمّا ما كانت من القسم الثاني، فيجرى فيها أكثر ما ذكر فيما سبقه ، إلا أنّ الفرق بينهما أنّ الإنشاء بصيغه الأمر أو مادّته يكون موجداً لمعانيها ومحققها في نفس الأمر، أي في عالم الإنشاء، وتكون كيفيه دلالتها دلالة عقليّه مطابقيه وضعاً والتزاماً كسابقها .

وأمّا ما كانت من قبيل القسم الثالث؛ أي الجمل المشتركه من حيث اللفظ بين الخبريه والإنشائيّه، مثل: (بعثُ) و(أنكحْتُ) في الجمله الفعلية ، (وأنت حرٌّ) و(أنت طالق) في الجمله الإسميه، فإنّه قد بيّنا في محلّه من أنّ الاحتمالات الوارده فيها كونها على نحو الحقيقه والمجاز ، فالأولى هو الأوّل، ويليه في القوه الاحتمال الثاني، كما اخترناه على فرض ثبوت الحقيقه الشرعيّه أو الحقيقه المتشرّعه ، وإلا- كان الاحتمال الثاني - وهو الاشتراك اللفظي بتعدّد الوضع - قوياً ، كما يحتمل ثالثاً القول بالاشتراك المعنوي بأن يكون الاختلاف بين الحكايه والإيجاد من شؤون الاستعمال دون الموضوع له أو المستعمل فيه ، هذا كما عليه

صاحب «الكفايه» والعلامة الطباطبائي .

وأما الكلام من جهة دلالتها للنسبه أو على المعنى الإنشائي بالمطابقه، وللصفات النفسائيه من العلم بالنسبه والإراداه وغيرها بالالتزام، فإن حكمها كان كما في سابقهما ، فلا حاجه لإعادته.
هذا آخر الكلام في بحث اتحاد الطلب والإراداه وما يتعلّق بهما.

حول مسألة الجبر والاختيار

البحث حول مسألة الجبر والاختيار

اعلم أنّ صاحب «الكفايه» رضوان الله تعالى عليه قسم الإراده إلى قسمين: الإراده التكوينيّه والتشريعيّه.

وفسّر الإراده التكوينيّه بالإراده الثابته في الله تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التامّ (أعنى ما تراه وتشاهده في صفحات عالم الوجود، من الإيمان والكفر، والنزاع والجدال والعصيان ، وبعبارة أخرى كلّ ما وجد أو يوجد إلى يوم القيامة) .

وفسّر الإراده التشريعيّه له تعالى بعلمه بالمصالح الكامنه في أفعال المكلفين الموجهه لأمره تعالى إيّاهم بفعالها .

ثمّ لاحظ رحمه الله مشكله توافق هاتين الإرادتين وتخالفيهما، ممّا اضطرّه إلى البحث عن مسأله الجبر والتفويض، ولذلك لا محيص لنا إلاّ التعرّض إليها بمقدار ما يقتضيه المقام، وتفصيله موكول إلى محلّه من علم الكلام .

فنقول في المقام : التزم صاحب «الكفايه» بأنّ الإرادتين إن توافقتا، فلا إشكال في صدور فعلٍ من أفعال المكلف مشتملاً على مصلحه خاصّه، وكان ذلك الفعل دخيلاً في النظام الأكمل، فيكون من الجهه الأولى متعلّقاً للإراده التشريعيّه ومن الجهه الثانيه يكون متعلّقاً للإراده التكوينيّه ، وهذا أمرٌ ثابت لا نقاش فيه، فلا بدّ من الإطاعه والإيمان .

وإنّما الإشكال والكلام فيما إذا تخالفتا؛ يعنى إذا كان صدور الفعل عن المكلف ذا مصلحه له ولكن لم يأت به ، فكان مورداً للإراده التشريعيّه المتخلفه ،

فحيث يكون الفعل متعلّقاً للإرادة التكوينيّة، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان .

ثمّ استشكل على نفسه أولاً: بأنّه إذا كان الكفر والعصيان والطاعة والإيمان بإرادته تعالى التكوينيّة بسبب عدم تخلف المراد عن الإرادة فيها، فعليه كيف يصحّ التكليف المشروط بالاختيار، حتّى يصحّ العقوبه ويستحقّها لدى المخالفه، أو الثواب عند الموافقه لخروجها بذلك عن الاختيار؟

فأجاب: بأنّ إرادته تعالى لم تتعلّق بصرف صدور الفعل عن المكلف، بل تعلّقت بصدورها عنه مسبقاً بإرادته، فما أراد منه بالإرادة التكوينيّة لله تعالى هو أن يريد ويفعل مع إرادته لا الفعل بلا إرادته، وإلّا لزم تخلف المراد عن الإرادة في إرادته الله، كما لا يخفى للمتأمل .

ثمّ استشكل على نفسه ثانياً: بأنّه وإن كان صدور الفعل منه مسبقاً بإرادته واختياره، إلّا أنّها منتهيه بالأخره إلى إرادته تعالى، وإلّا لو كانت بإرادته أيضاً لزم التسلسل، فخرجت من كونها اختياريّة، فلا تصحّ المؤاخذه عليه .

فأجاب عنه: بأنّ المؤاخذه تعدّ من تبعات الكفر والعصيان المسبوقين بالاختيار الناشئ من مقدّماته الناشئه من الشقاوه الذاتيه، واستدلّ على ذلك بالخبرين المشهورين عن رسول الله صلى الله عليه وآله بأنّ:

(السعيد سعيدٌ في بطن أمّه، والشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه) (١).

وقوله صلى الله عليه وآله: (إنّ الناس معادنٌ كمعادن الذهب والفضّه) (٢).

١- توحيد الصدوق الباب ٥٨ الحديث ٣، باب السعاده والشقاء .

٢- سفينه البحار: ج ٢ مادّه عدن .

ثمّ قطع سؤال السائل عن أنّه كيف أصبح السعيد سعيداً والشقيّ شقيّاً، بقوله بأنّ الذاتى لا يعلّل واحترار فى توجيه ذلك، وحاول التملّص من الجواب بدعواه (قلم به اينجا رسيد سر بشكت)!!

قال السيّد الحكيم:

(فالأولى أن يقال: إنّ إرادته العبد لو كانت مخلوقه فيه بلا توسّط العقل والقدرة تمّ الإشكال، بل لم يحسن التكليف أيضاً، كما هو الحال فى أفعال الصبيان والمجانين والحيوانات كافه .

أمّا لو كانت بتوسّط العقل والقدرة، فلا مانع عقلاً من حسن التكليف، ولا من حسن العقاب على مخالفته، والرجوع إلى العقلاء أوضح شاهد بما ذكرنا(١). .

أقول: إنّ الإجابة المذكوره غير كافيه لدفع الإشكال، بل ربما توجب إثباته بشكل آخر، لأنّ كون العقل من شرائط حسن التكليف ممّا لا كلام فيه، إلّا أنّه غير مرتبط بما نحن بصدده؛ لأنّه إذا فرض وجود العقل، وكان تشخيص الخير والشرّ والحسن والقبح على عهده المكلف صحّ ما ذكره، ولكن إذا لم يكن الفعل اختيارياً، فأى أثر فى تشخيصه فى رفع إشكال الجبر؟

وأمّا واسطه القدره فى الفعل، فليس هى إلّا- هو الاختيار الذى ذكرناه؛ لأنّ معنى الاختيار ليس إلّا هو القدره على فعل شىء وتركه، فأصبح الجواب نفس الإشكال؛ لأنّ المعترض قال بأنّ ما ينتهى أمره بما لا اختيار فيه وهى الإراده الأزلية والمشيه الإلهيه لئلا يلزم التسلسل، وهو غير اختيارى إذ لو كانت الإراده

مسبوقة بإرادته أُخرى، فحينئذٍ لو كانت الإرادة الثانية أيضاً غير اختياريّة، لابدّ أن تكون الأولى أيضاً غير اختياريّة لاتّحادهما. وإن كانت الثانية اختياريّة فليست إلّا بواسطة إرادته أُخرى ثالثة، فننقل الكلام فيها بمثل سابقها فيلزم التسلسل وهو محال، فلا بدّ أن ينتهي إلى إرادته الله فيكون غير اختياريّة، فما يكون بالآخره منتهية إلى ما لا بالاختيار يكون غير اختياري، وهذا هو الإشكال الذي نجاهه باقياً ولم يجيب عنه المحقّق الحكيم من خلال جوابه السابق.

أمّا الحكيم القدوسى المحقّق الطوسى: فقد حاول الإجابة بقوله:

(إنّ العلم تابع للمعلوم، لا- أنّ المعلوم تابع للعلم، بمعنى أنّ الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان وإن كانتا مسبوقتان بإرادته الله وعلمه بالنظام الأتمّ الأكمل، إلّا- أنّ علمه تعالى تابع للمعلوم، أى يعلم الله ما وما يقوم العبد بفعله فى الخارج، لا أن يكون المعلوم وهو فعل العبد تابعا لعلمه، حتّى يكون جبراً، فلا يصحّ التكليف المشروط بالاختيار .

ورُدّ عليه: بأنّ العلم الذى هو تابع للمعلوم، عبارته عن العلم الانفعالى كعلم العباد بالنسبة إلى الأشياء، هذا بخلاف العلم الفعلى الذى هو علّه لوجود المعلول فى الخارج، فإنّه ليس بتابع، وكلامنا فى المقام فى علمه تعالى الذى هو عين إرادته الأزليّة التى وجد بها كلّ شيء، ويوجد من البدو إلى الختم، كما لا يخفى .

أقول: ونحن سنوضح كلامه رحمه الله لاحقاً بما يدفع عنه اعتراض المعترض.

قال السيّد المحقّق مير الداماد نصر الله تربته بقوله :

(الإرادته حاله شوقيه إجماليه متأكّده بحيث ما إذا قيست إلى نفس الفعل، وكان هو الملتفت إليه باللحاظ بالذات، كانت شوقاً وإرادته بالقياس إليه، وإذا

بالذات تلك الإرادة والشوق لا- نفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالقياس إلى الإرادة من غير شوق آخر مستأنف، وإرادة أخرى جديدة، وكذا الأمر في إرادة الإرادة وإرادة الإرادة إلى سائر المراتب، فإذا كل من تلك الإرادات المفصّله يكون بالإرادة والاختيار، وهي بأسرها منضمّة في تلك الحالة الشوقية الإجمالية المعبر عنها بإرادة الفعل واختياره).

انتهى كلامه بحسب ما جاء في كتاب «الطلب والإرادة»^(١) للسيد الخميني .

ثمّ مثل المحقّق المزبور لتوضيح مطلبه بأمثله موضحة لكلامه :

ومنها : مثل إرادة الإنسان المتعلّقه لطى مسافه ميلاً مثلاً ، فعند ملاحظه كلّ جزء من أجزاء تلك المسافه، كان متعلّقاً للإرادة كما لا- نهايه للأجزاء في التجزيه، فهكذا لا- نهايه للإرادة المتعلّقه بها ، غايه الأمر كلّ تلك الإرادات مجتمعه ومنضمّمه فيالإرادة الجامعه الإجماليه لتلك المسافه بمجموعها ، فهكذا كان فيما نحن فيه.

وغير ذلك من الأمثله مثل العلم ولزوم الزوجيّة في الأربعة وغيرها .

أشكل عليه تلميذه الأكبر وهو صدر المتألّهين الشيرازي:

بأنّه نفرض أوّلاً جميع الإرادات بحيث لا يشدّ عنها شيء، ثمّ نبحث عن علّه إيجادها؛ فإن كانت هناك إرادة أخرى لزم الجبر إن كانت الإرادة حاصله من غير هذا المرید ، وإن كانت تلك الإرادة من نفس هذا الشخص يكون ذلك على خلاف الفرض؛ لأنّ المفروض جمع كلّ الإرادات في هذه الإرادة .

ونزيد نحن في إشكاله على التقدير الثاني بما عرفت من لزوم التسلسل،

١- في كتاب الطلب والإرادة للخميني قدس سره : ٩٢ .

لاحتياج كل إرادة إلى إرادة أخرى ، فهكذا يتسلسل ، وهو محال .

وقد أُجيب عنه أيضاً: بما لا- يخلو عن إشكال ، وهو أنّ إرادته الفعل تكون بالإرادة لكن إرادته الإرادة تكون بنفسها لا بإرادة أخرى ، كموجوده الموجود حيث أنّها تكون بالوجود بذاته ، كما في منوره النور حيث لا تكون نورانيه النور إلاّ بذاته ، هذا .

لكنه مخدوش أولاً- : بأنّ الإرادة تعدّ من الصفات الحقيقيه للنفس وليس من العوارض ، حتّى يقال بأنّ وصف إرادته الإرادة تكون بنفسها .

وثانياً : إنّ وصف الإرادة عباره عن شيء تعلق به الإرادة ، لا ما كان بنفسه إرادته ، كما ترى أنّ وصف المنوره ثابت للنور لا للشيء الآخر الذى يتعلق به النور حيث لا يكون منوراً إلاّ بالنور ، فهو وصف عارضى يعرضه . بخلاف ذلك فى نفس النور إذ هو ليس إلاّ- نفس النور لا- عرضاً يعرضه ، مع أنّ ملا-ك اختياريه كلّ شيء هو وصفه الإرادة لا نفسها ، أى بأن يكون الفعل إرادياً لا كونه بنفسه إرادته ، كما لا يخلو عن دقّه .

وثالثاً : بأنّه خلط بين الجبهه التعليليه والتقيديه ، حيث أنّ الموجود إذا وقع محمولاً للوجود لا يحتاج إلى ضمّ قيد وهو الوجود عند تلوه ، لأنّه بنفسه وجود كما فى قولنا البياض أبيض ، بل فى حمل كلّ شيء على نفسه حيث يطلق عليه أنّه خارج المحمول يكون الأمر كذلك ، فلا حاجه فيه إلى ضمّ الوجود إلى تلوه ماهيته عند حملة ، وهذا بخلاف ما لو كان المحمول غير الموضوع ، نظير حمل الأبيض على الجسم ، حيث أنّه لا بدّ من ضمّ الوجود لماهيه البياض ، لأنّ الجسم الموجود بياضاً كان أيضاً لا مطلقاً ، فيطلق عليه ويسمى بالمحمول بالضميمه ، فعدم احتياج

بعض القضايا إلى الجبهه التقيديّه، لا- يوجب ولا يستلزم عدم حاجته إلى الجبهه التعليليه ، وهو احتياجه إلى العله التي تعدّ من مقتضيات كلّ ممكن بحسب إمكانه ، فقولنا: (كلّ موجود ممكن) يحتاج في وجوده إلى العله ، وكذلك الأمر في الإراده، فهي بحاجه إلى العله، رجع الكلام إلى ما كتبا فيه؛ لأنّ كون إراديتها بنفسها - لو سلّمناه - كان معناه عدم احتياجها إلى الجبهه التقيديّه، بخلاف ما كان مقتضاه بحسب العله فإنّه لا بدّ منها لكونها من الممكنات ، فيقع الكلام في أنّه هل العله لوجود الإراده يعدّ أمراً اختيارياً ليستلزم التسلسل الباطل، أو غير اختياري ليكون جبراً واضطرابياً .

وأجيب عنه: - كما نسبه المحقّق الخميني إلى بعض الأكابر وتلقاه بقوله :-

(إنّ الإراده بما هي من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه، ووزانها وزان سائر الصفات الكذائيه ، فكما أنّ المعلوم ما تعلق به العلم لا ما تعلق بعلمه العلم ، والمحجوب ما تعلق به الحبّ لا- ما تعلق بحبه الحبّ وهكذا، كذلك المراد ما تعلق به الإراده لا ما تعلق بإرادته الإراده ، والمختار من يكون فعله بإرادته واختياره لا- بإرادته وإرادته واختياره ، والقادر من يكون بحيث إذا أراد الفعل صدر عنه وإلا فلا ، لا من يكون إذا أراد أراد إرادته الفعل.

ولو توقّف الفعل الإرادي على كون الإراده المتعلّقه به متعلّقا للإرادته، لزم أن لا يوجد فعل إرادي قطّ، حتّى ما صدر عن الواجب .

إن قلت : هذا مجرد اصطلاح لا يدفع به الإشكال من عدم صحه العقوبه على الفعل الإلجائي الاضطرابي، فإنّ مبدأ الفعل وهو الإراده إذا لم يكن إرادياً اختيارياً يكون الفعل اضطرابياً، ومعه لا تصح العقوبه .

قلت : هاهنا مقامان:

أحدهما : تشخيص الفعل الإرادى من الاضطرارى .

وثانيهما : تشخيص مناط صحه العقوبه عند العلماء .

وأما المقام الأول: فلا إشكال فى أنّ مناط إراديّة الفعل فى جميع الأفعال الإراديّة الصادره من الفاعل، واجباً كان أو ممكناً، فى مقابل الاضطرارى الإجائى، هو تعلق الإراده به لا بإرادته، والاضطرارى كحركة المرتعش ما لا تتعلّق به الإراده، فهذا تمام المناط فى الإراديّة لا غير، كما أنّ تمام مناط المعلوميّه هو كون الشىء متعلّقاً للعلم لا مباديه ولا العلم المتعلّق به .

وأما المقام الثانى: فلا ريب فى أنّ العقلاء من كلّ مله يفرّقون بين الحركة الارتعاشيه والإراديّه فى صحه العقوبه على الثانى دون الأولى، وليس ذلك إلاّ- لحكمهم كافّه على أنّ الفعل اختيارى وصادر عن إرادته واختياره من دون إلجاء واضطرار وإجبار، وهذه الشبهات فى نظر العقلاء سوفسطائيه وفى مقابل البديهه(١).

أقول: لا يخفى أنّ ما ذكره - حفظه الله - يعدّ بياناً لوجه تسميه الفعل الإرادى بذلك، أما فى مثل ارتعاش المرتعش فإنّ الفعل الصادر منه اضطرارى وإجائى، فلا- إشكال فى صحه ما ذكره من توسط الإراده فى الأوّل دون الثانى، إلاّ أنّ المستشكل لم يكتف بذلك واعتراض بأنّ الفعل المتعقّب بالإراده يكون إرادياً، لكنّه غير مفيد إذا كانت الإراده بنفسها غير اختياريه، فما ينتهى بالآخره إلى ما لا

١- كتاب الطلب والإراده للمحقّق الخمينى : ص ١٠٥ .

بالاختيار يكون غير اختياري بالضرورة ، فبقى هنا سؤال وهو عن كيفية حصول الإرادة المعدودة من الممكنات - كما صرح به في كلامه - فإنه لا يخلو إمّا أن يكون وجودها اختياريّاً أو اضطراريّاً ، ففي كلّ واحدٍ منهما يأتي محذور التسلسل ، وبقاء الاضطرار والجبر في أفعال العباد والمفروض خلافهما .

وأمّا كلامه حول صحّ العقوبة للفعل الإرادي لدى العقلاء ، فهو أمرٌ ثابت لا نقاش فيه ، ولكن لعلّه كان من جهه أنّهم يرون الإرادة أيضاً اختياريّه - بيان سوف نذكره لاحقاً - لا مع كون الإرادة غير اختياريّه المستلزمه لعدم كون الفعل اختياريّاً ، حتّى تصحّ العقوبة كما هو المستفاد من كلامه .

وبالتالي فما ذكره من الجواب لا ينحسم به الإشكال كما لا يخفى .

أقول: ولقد أجب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني والعراقي ، وصاحب «المحاضرات» بما قد عرفت منّا سابقاً عند نقل كلام العراقي قدس سره القائل بوجود صفة أخرى نفسانيّه غير الإرادة المسمّى بالطلب أو بالاختيار في التشريعيّه والتكوينيّه - أو بتوسط قدره والسلطنه المذكور في كلمات المحقّق الخوئي - فليست الإرادة هي العله التامّه لتحقّق الفعل الاختياري ، حتّى يرد الإشكال بكونه متولّداً من الإرادة التي يكون من قبيل العله والمعلول فيكون جبراً واضطراريّاً ، بل الإنسان بعد الإرادة أيضاً مختار بأن يفعل أو أن لا يفعل ، وقد مثل المحقّق الخوئي لذلك أمثله عرفيه ليثبت دعواهم ، لكنّها لا تعدّ بنفسها دليلاً مستقلاً ، وللمزيد راجع ما ورد في «المحاضرات» في بحث الجبر والتفويض (١) .

والجواب عنه: - مضافاً إلى ما عرفت منّا سابقاً من أنّه إذا راجعنا الوجدان نجد أنّه لا يدرك وجود صفة أخرى في النفس بعد الإرادة قبل الفعل والعمل يسمّى بالاختيار - أنّه لا ينحلّ الإشكال بذلك، لأنّه لا فرق بين دعوى كون الفعل المتولّد عن نفس الإرادة اختياريّاً لكونه قد فعل عن إرادته واختياره، أو كان الفعل بعد الإرادة قبل جوده متولّداً عن صفة أخرى اسمها الاختيار .

وعلى أيّ حال، عند وجود العمل قد حصل وصف الاختيار، إمّا من خلال الإرادة، أو من خلال صفة أخرى، وهو الاختيار والطلب .

ولكن أصل الإشكال وهو انتهاء هذا الفعل الاختياري إلى ما لا بالاختيار، وهو الإرادة الأزليّة التكوينيّة لله تعالى، حيث يوجب خروج الفعل عن الاختياريّة ويجعله جبراً واضطرابياً؛ لأنّه إذا أراد الحقّ تعالى بوجود الطاعة والإيمان فلا بدّ للعبد من إرادته واختياره وجوداً ولا يقدر على الترك، فلا معنى حينئذٍ لاستحقاق الثواب عند فعله، وهكذا يكون في طرف الكفر والعصيان، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . فهذا الجواب ممّا لا يُغنى ولا يضمن من جوع .

أقول: إذا عرفت هذه الأجوبة، ولاحظت عدم قدرتها على دفع الإيرادات المذكورة، فلا بأس بالتعرّض للإشكالات الواردة على كلام المحقّق الخراساني في «الكفاية» والذي تعرّضنا له في بدايه البحث، فنقول:

ويرد عليه أوّلاً: وجود التهافت والتخالف بين صدر كلامه وبين ذيله، حيث أنّه قد أسند الكفر والإيمان والطاعة والعصيان في صدر كلامه إلى إرادته الله التكوينيّة، غير أنّ إرادته تعالى قد تعلّقت بهذه الأمور مسبوقة بمقدّماتها الاختياريّة، حيث قال في سياق كلامه:

(إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان) .

وفي الجواب عن الإشكال الثاني أسندها أخيراً إلى الشقاوه والسعاده الذاتيتين من دون استناد إلى إرادته تعالى، حيث قال :
(العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللزومه لخصوص ذاتهما...).

فعند مقايسه هذين الكلامين يفهم التخالف بينهما، لو لم نقل بكونه تناقضاً كما ادّعه صاحب «عنايه الأصول»^(١) .

وثانياً : ينبغي البحث عن معنى التخالف بين الإراده التكوينيّه والإراداه التشريعيّه، إذ المخالفه قد تكون من خلال تعلّق إرادته التكوينيّه على الطاعه والإيمان ، والتشريعيّه على الكفر والعصيان أو بالعكس ، ويعدّ صدور كليهما عن الله تبارك وتعالى محالاً ، إذ كيف يعقل أن يتعلّق إراداه الله تكويناً أو تشريعاً بفعل الكفر والعصيان؛ لأنه تبارك وتعالى حكيم على الإطلاق، ولا يسند إليه إلا الخير لا الشرّ كما أشار إليه تعالى بقوله : «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»^(٢) .

فالكفر والعصيان لا يمكن أن يسندا إليه لا تكويناً ولا تشريعاً كما عرفت .

ومن هنا يظهر عدم إمكان إراداه معنى الثالث فى التخالف، هو بأن لا تكون الإراده التكوينيّه موجوده أصلاً، لكونه مخالفاً بالنظام على النحو الكامل التام، بخلاف التشريعيّه حيث أنّها موجوده بالنسبه إلى الكفر والعصيان ، ووجه الظهور

١- عنايه الأصول : ج ١ / ١٩٧ .

٢- سورة النساء : الآيه ٧٩ .

ما عرفت من عدم إمكان صدور أمر من الله إلى الكفر والعصيان ، كما هو واضح .

فلا يبقى هنا معنى للتخالف ، إلا المعنى الرابع بأن يقال إن المراد منه هو تعلق إرادة الله التكوينية بالإيمان والطاعة مثلاً من دون إرادته التشريعية، فإنه حينئذ يمكن البحث عن أنه إذا تعلقت إرادته الله التكوينية على طاعة العبد فلا قدره له حينئذ على ترك الطاعة ، فلا مورد حينئذ للتكليف، لأنه - مضافاً إلى عدم وجود إرادته التشريعية حسب الفرض - لو فرض وجودها فهو عاجز عن ترك الطاعة حتى يصح التكليف بالإتيان؛ لأن التكليف إنما يصح أن يتوجه فيما لو تعلق بأمر مقدور، لأنه لو كان قادراً على الترك لزم تخلف المراد عن الإرادة في التكوينية، وهو محال .

وهكذا يمكن جريان الكلام في صورته عكسه وهو المعنى الخامس منه، والمراد منه هو فيما لم يقصد الإرادة التكوينية على فعل الطاعة فيما لو كان فرضه غير مستحيل؛ لأن معنى عدم إرادته فعل الطاعة ليس إلا أن تكون إرادته التكوينية متوجهة إلى ترك الطاعة، وهو قد عرفت عدم صدوره من الله تبارك وتعالى .

كما لا يمكن فرض عدم وجود إرادته التكوينية في صورته ترك الطاعة، لأنه مع عدم الإرادة التكوينية لا مجال لتحقيق الشيء في الخارج ، وكيف كان إن لم يكن ذلك مستحيلاً ، فيمكن فرضه من عدم وجود الإرادة التكوينية على الطاعة ، إلا أنه قد تعلقت إرادته التشريعية به، فيجرى فيه ما ذكرنا من أنه إذا لم يقصد بإرادته التكوينية وجوده فلا مجال لوجوده، لأنه عبارة عن تعلق إرادته على تركه ، فلا يمكن حينئذ فعله لاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة .

اللهم إلا أن يقال: بعدم وجود الإرادة التكوينية مطلقاً، لا بالفعل من خلال

الطاعة ولا بتركه من خلال المعصية .

لكن فى إمكان ذلك إشكال؛ لأنه يلزم إمكان تحقق وجود شىء من دون دخاله إرادته الله فيه، وهو محال؛ لما هو ضرورى من أن أزمه الأمور طراً بيده تعالى، لأنه الخالق لكل شىء ولو بواسطة إرادته العبد، وهو واضح .

وثالثاً: أنه لو كان مجرد إرادته تعالى بصدور الفعل من العبد مسبقاً بمقدماته الاختيارية، كافيته فى رفع الجبر والاضطرار، ومصححاً لتوجيه التكليف إلى العبد، فلماذا لا يصح التمسك بذلك فى تصحيح العقوبة أيضاً؟

قال صاحب «الكفاية»: لأنه خالف أمر المولى بالفعل والعصيان الذى كانت مقدماته الاختيارية بيده، فلذلك يصح عقوبته لا بأن ينتهى صحه عقوبته إلى الشقاوه الذاتيه والمثوبه إلى سعاده الذاتيه.

هذا كله مع أنه رحمه الله عجز عن دفع الإشكال فى الموضوعين لا من خلال الجواب الأول الذى قال فيه إن أفعال العبد مسبوقة بإرادته نفسه؛ لاندفاعه بفرض كون إرادته مسبوقة بإرادته الأزليه القهريه والمشيئه الإلهيه، فتعد إرادته حينئذ كإرادته عجلات السياره للحركه حيث أنها لا- تتحرك إلا بعد إرادته السائق لذلك، وبالتالي لا تعد إرادتها إرادته هكذا فى المقام، فإن الإرادته منتهيه إلى إرادته الله سبحانه وتعالى.

ولا- من خلال الجواب الثانى، حيث جعل مآل فعل العبد من المعصيه والطاعه إلى الشقاوه والسعاده الذاتيه وهما ذاتيتان غير اختياريّتين .

وبالتالى بقى الإشكال على حاله من دون أن يستطيع دفعه من خلال الجوابين المذكورين.

والذى ينبغى أن يقال فى حسم مادّه الإشكال: لكن قبل الخوض فيه لابدّ من تقديم مقدّمه ، وهى :

إنّ طريق الاستدلال والوصول إلى المطلوب قد يكون من خلال ملاحظه حكم العقلاء بصحّه شيء حيث يكشف عن صحّه حكم العقل به للملازمه القائمه بينهما من هذا الطرف، بخلاف عكسه بأن يقصد استكشاف حكم العقلاء بصحّه شيء من حكم العقل بصحّته، فإنّه لا ملازمه بينهما، إذ ربّما يكون حكم العقل بصحّته موجوداً من دون أن يدركها العقلاء، لعدم قيام بناء لهم فيه ، والمقام يعدّ استدلاله من قبيل القسم الأوّل من استكشاف صحّه حكم العقل من خلال حكم العقلاء .

فنعول : لا- يخفى للجميع قيام الفرق بين الأفعال الاختيارية الصادره عن العباد - من الأكل والشرب والحركه نحو المطلوب بأيديهم وأرجلهم وأمثال ذلك إنّما هى بواسطه وجود الإراده قبلها، وكونها مع اختيار وإراده عند العقلاء - وبين الأفعال الصادره عنهم من غير اختيار وإراده، مثل الحركات الصادره من النائم والمغمى عليه أو المرتعش الذى لا يقدر قطع الحركه عن نفسه، ولذلك لا- مجال لتوجيه الذمّ إلى الطبقة الثانيه دون الأولى فيما لو صدرت منهم القبيح، وكذلك الحال فى الأفعال الحسنه الصادره منهما.

وفى السؤال عنهم بوجه الفرق بينهم يجيبون بأنّ الأفعال الصادره عن الفرقه الأولى إنّما هى صادره عنهم عن إراده واختيار دون غيرهم ، فمن ذلك الجواب يستفاد أنّ العقلاء جعلوا ملاك الاختيار وعدمه وجود الإراده وعدمها ، فلو كانت الإراده بنفسها غير اختياريّه، لما كان جوابهم بإرادتهم صدور الفعل

جواباً يصحّ السكوت عنه في الاستحقاق، لإمكان الردّ إليهم بأنّ الإرادة المذكوره غير اختياريّه ، فيفهم من صحّحه السكوت بذلك الجواب عند العقلاء بطريق البرهان الإنّي - أي من طريق الأثر الكاشف عن المؤثّر - أنّ الإراده إذا كانت اختياريّه صحّ السكوت بذلك الجواب ويصحّ حكم العقل بالعقوبه والمثوبه .

فإن قيل: لو كانت الإراده أيضاً اختياريّه، فليس ذلك إلّا من جهه تعلق إرادته أخرى بها، فيرجع إلى التسلسل الذي ذكره الخصم ويعود المحذور مرّة أخرى.

قلنا : أنّنا لا نسلم انحصار اختياريّه كلّ شيء أن يكون مسبقاً بالإرادته فقط ، بل الملاك في الاختياريّه هو قدره الإنسان واستطاعته على الفعل والترك بعد ملاحظه منفعتة وضرره ومصالحته ومفسدته ، وهذا المعنى موجود فيما قبل الإراده ، لما قد عرفت منّا سابقاً عند البحث عن مبادئ الإراده والاختيار من كون بعضها قهريّاً وجبريّاً دون بعض ، فالقهرية منها هو الخطور والميل وهيجان الرغبه في النفس ، فهذه الثلاثه جبريه ، بخلاف الثلاثه اللاحقه لها من التصديق بالفائده والجزم والشوق المؤكّد المسمّى بالإرادته المستتبع لتحريك العضلات في الأمور المباشريّه أو صدور الأمر في الأمور التسيبيّه ، فإنّ جميعها اختياريّه وهكذا تصبح الإراده أيضاً اختياريّه، لكونها مسبوقة بأمر اختياري، فتكون الأفعال الصادره عن مثل تلك الإراده اختياريّه، وقابله لتعلق المثوبه والعقوبه بها؛ لأنّ النتيجة تابعه لأخسّ المقدمات ، فإذا كانت بعض مقدمات الإراده اختياريّه، كانت الإراده أيضاً اختياريّه، فلا جبر حينئذٍ كما لا يخفى .

فإن قلت : هبّ صارت الإراده بذلك اختياريّه، وكذلك الأفعال الصادره منها، إلّا أنّ هذا المقدار لا ينحسم به الإشكال من أصله؛ لأنّ تمام هذه المقدمات منتهيّه

بالاخره لإرادته تعالى الأزليته ومشيتته القاهره، فإذا شاء الله الإيمان وأراده من العبد آمن العبد به دون تخلف منه، غير قادر على تركه وهكذا فى الطاعه وغيرهما من الأفعال ، فلا يبقى مع ذلك اختيار للعبد حتى يتعلّق به الإراده التشريعيّه بالإيمان والطاعه؛ لأنّه إمّا مؤمن قهراً مع إرادته الله وإلا كافر عاصٍ، فلا خيار للعبد بل هو مسيرٌ مجبور.

قلت : إنّ الإراده الأزليّه التكوينيّه من الله تبارك وتعالى المتعلّقه بالأشياء على قسمين:

تارةً : تتعلّق بشيء بصوره الإطلاق من دون واسطه شيء آخر فيما بين إرادته وبين ذلك الشيء، وهو كما فى إرادته الله لخلقه نوع الموجودات والممكنات التى وجدت بحسب مشيئته جلّ وعلى، كما أشار إليه فى قوله تعالى: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (١)، فلا إشكال فى كونه هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى ، من دون واسطه شيء .

وأخرى : ما لا يكون كذلك ، بل يوجد الله تبارك وتعالى وينسب إليه من جهه أصل إفاضه الوجود الذى هو خير محض ، إلاّ أنّه أوجده من دون واسطه إرادته الغير واختياره ، بل قد تعلّقت المشيئّه بوجوده مع ميل العبد وإرادته واختياره، حيث لا يمنعه الله تبارك وتعالى عن ما يقصده العبد من وجوده، ويحقّقه ولو كان فى تحقّقه شرّاً ومفسدَةً للعبد أو لغيره من العباد ، إلاّ أنّ أثر شرّه يعود إلى العبد لا إلى الله تبارك وتعالى، كما يشير إلى ذلك ما فى بقوله تعالى : «إِنَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَسَيُحِطُّ أَعْمَالَهُمْ» (١).

ففى هذه الصورة ما تعلقت به الإرادة، حيث كان بواسطة إرادته العبد، لا مجال لتخلّفه بعدما عمد العبد إلى إحضار المراد، بخلاف ما لا يكون كذلك مثل حال النوم والإغماء وأمثال ذلك .

لأنّ الخلاف حينئذٍ عبارة عن وقوع الشىء خلاف ما أَرَادَهُ تَعَالَىٰ وَهُوَ مَحَالٌ؛ لَأَنَّ تَخَلُّفَ الْمَرَادِ عَنِ الْإِرَادَةِ فِي التَّكْوِينِ مَحَالٌ ، فالعبد الذى يتخيل فعل، العمل ويصدق ضرره دنيوياً كان أو آخروياً ، وبرغم ذلك أقدم بإحضار الشىء تبعاً لهوى نفسه، فهو آثم ومخطئ لصدوره عن الاختيار فيستحق العقوبة ، وإذا فعل فعلاً حسناً كذلك فيستحق المثوبة ولا امتناع فيه ولا إشكال .

أقول: وإن شئت كلاماً أوضح وأوفى ممّا ذكرنا فى هذه المسألة، حتّى يتّضح كلام المحقّق الطوسى بذلك ، فاعلم:

إنّ المراد من النظام الأكمل الأتمّ الذى يكون متعلّقاً لإرادته تعالى، بإرادته التكوينيّة، هو سلسله العلل والمعالي من بدو الوجود إلى الختم، لأنّ دار الوجود يعدّ دار العلل والأسباب، ولذلك اشتهر القول بأنّه أبى الله أن يجرى الأمور إلّا بأسبابها (٢).

١- سورة محمّد: الآية ٣٢ .

٢- راجع: «مجمع البحرين» مادّة السبب ، بتفاوت يسير، ولعلّ قوله تعالى: «وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا فَأَتَّبَعِ سَبَبًا» فى سورة الكهف الآية ٨٤ و ٨٥ إشارة إلى ذلك، وكذا ما فى سورة الرحمن فى قوله تعالى: «لَا تَنْفُدُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ» الآية ٣٣ .

ولعلّ من الموجودات الممكنة ما فيها من تأثيرات مخصوصه بنفسها لا توجد في غيرها ، ونفس العلية للأشياء ومعلولاتها ليست بمجعوله ، بل هي من خصوصيات ذوات الأشياء ، كما أنّ الذاتيات ومعلولاتها ليست بمجعوله ، بل هي من خصوصيات ذوات الأشياء، والذاتيات لا-تعلم، والمجعول من الأشياء ليس إلا-ذوات العلل والأسباب بالجعل البسيط ، فكلّ موجود وإن سبقته الإرادة الأزلية وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض، إلا أنّ له خواصّ وآثار ذاتيه غير قابله للجعل ، وربما يصير علّه لغيره ومؤثراً فيه ، فما يكون مورداً للإرادة الأزلية والعلم الفعلى ليس إلا وجود الأشياء وتحققها بذواتها .

وأما عليتها ومعلوليتها فليستا مجعولتين، فلا تكونان متعلّقاتاً للإرادة والعلم الفعلى ، بل يشبه تعلّق العلم بها شبه العلم الانفعالى ، فهما وإن كانتا متعلّقتان للإرادة لكونهما من النظام ، إلا أنّه كان بالواسطة، أى لا يكون موجوداً ومتعلّقا للإرادة مستقلاً ، بل كان بالتبع ، فلذلك لا يكون متعلّقا للعلم الفعلى الموجب لوجودها ، بل يكونان متعلّقا للعلم الانفعالى بحسب ما يوجد فى الخارج، وبواسطة إرادته العبد يكون متعلّقا لإرادة الله، لا أن تكون إرادته الله موجبة لتحققهما بكيفيتها كما كان كذلك فى نفس وجود العلل بذواتها .

إذا عرفت ذلك ظهر أنّ النتيجة تكون حاصله من خلال أمرين:

الأمر الأوّل : إنّ الإرادة الموجوده فى العبد، إن كانت بوجودها وذاتها مجعوله للإرادة الأزلية، ولم نقل بالبيان الذى سبق أنّها ، فمع ذلك نقول إنّ عليتها ومعلولاتها ومنها الأفعال الصادره عنها لا تكون مجعوله مستقلاً ، بل كانت تلك من خواصّ العلّه وآثار الإرادة، فتكون متعلّقا للعلم الانفعالى ، فالعلم تابع للمعلوم

فيها، دون العكس بأن يكون المعلوم تابعاً للعلم كما في الأوّل، حيث يكون المعلوم وهو الإرادة بذاتها ونظائرها تابعه للعلم ، والظاهر أنّه الصحيح .

وبعبارة أوجز: ما يكون متعلقاً لإرادة الله بلا واسطه، فهو داخل في العلم الفعلي ، وما كان مع الواسطه فهو داخل في الانفعالي .

الأمر الثاني: ظهر بما عرفت ما ذكر في ذيل الكلام، من التبعية المذكوره في كلام المحقق الطوسي قدس سره ، فإنّه أمر قابل للقبول، ولا مجال للردّ عليه بما قيل من أنّ المتابعه ثابتة في العلوم الانفعاليه دون الفعلية، كما صرح بذلك السيد الخميني في كتابه «الطلب والإرادة» ، لما قد عرفت من اختلاف محلّ كلّ علم بحسب متعلقه ، وعرفت أيهما كان فعلياً أو انفعالياً .

أقول: وهكذا ثبت اندفاع الإشكال المتوجّه إلى جبرية الإرادة بالنسبة إلى إرادته الله الأزليّه والمشيه الإلهية، وثبت بأنّ الله تبارك وتعالى قادر بالقدره المطلقه على جميع أفعال العباد، لقدرته بتعلّق إرادته بكلّ شيء بلا واسطه لو شاء ، بل لو تعلّقت إرادته عجز العباد جميعاً عن مخالفه إرادته، ولعلّه المراد من قوله تعالى : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (١) .

كما أنّ الله تبارك وتعالى قادر بالقدره المطلقه على إيجاد أفعال العباد بالواسطه، من دون أن ينفي اختيارهم وإرادتهم من انتخاب الخير والشرّ والهدايه والضلاله أشار إليه تعالى بقوله: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (٢) ،

١- سورة الإنسان : الآية ٣٠ .

٢- سورة الإنسان : الآية ٣ .

وأيضاً في قوله تعالى: «وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^(١)، فذلك تكون مثل هذه الأفعال الصادره من العبد عين الاختيار، فله تبارك وتعالى أن يجازى العباد بأعمالهم من الخير والشر، كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور والمعروف على الألسنة بأن الناس مجزون بأعمالهم إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً.

فإن قلت: بقي هنا إشكال آخر وهو أنه لماذا يختار الكافر الكفر والمؤمن الإيمان، والفاسق الفسق، والمطيع الإطاعة والانقياد، وليس هذا إلا من جهه سوء سريرته وخبث طينته في الكافر والفاسق، وحسن سريرته وطيب طينته في المؤمن المنقاد، وسوء السريره وحسنها لا يكونان إلا من جهه الشقاوه الذاتيه والسعاده كذلك، فالذاتى ممّا لا يمكن أن يعلل، وهو الذى أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

* ذاتى شىء لم يكن معللاً *

بل قد يؤيد ذلك ما ورد فى الآثار والأخبار عن النبى صلى الله عليه وآله، قوله: (بأنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه)^(٢).

كما ورد أيضاً عن النبى صلى الله عليه وآله قوله: (السعيد سعيد فى بطن أمّه، والشقى شقى فى بطن أمّه)^(٣).

فإذا كانتا ذاتيتين فلا يقدر الإنسان أن يغيّر ما خلق الله له، كما وردت

١- سورة الكهف: الآية ٢٩.

٢- سفينه البحار: ج ٢ مادّه عدن.

٣- كتاب التوحيد: الباب ٥٨ الحديث ٣.

الإشارة إليه في قوله تعالى: «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (١) أى سنّه ثابتة راسخه لا تتغير ، فرجع الأمر إلى كون الكفر والعصيان والطاعة والإيمان معلولين للشقاوه والسعاده الذاتيتين، ومعدودان أمرين غير اختياريين، فلا يصحّ العقوبه لأجل المخالفه والمثوبه عند الموافقه ، فعاد الإشكال والمحذور .

قلت : لا- بأس في بيان الجواب عن هذا الإشكال، من ذكر ما يحصل به تلك الحالات للإنسان، وبيان مفاد الأخبار ومضمونها، وكيفيه دلالتها، وذكر مأخذها ومدركها، والتوضيح في حولها ، حتّى يكون الناظر إلى ذلك مستبصراً بحقيقه المطلب، ويرتفع به الإشكال إن شاء الله ، فنقول ومن الله الاستعانه :

اعلم أنّ الإنسان كما أنّه يكون بدنه وجسمه مركّباً من طبائع مختلفه متباينه من حيث الذات، ومن حيث الآثار والخواص والمقتضيات، ولذلك تعرض عليه الحالات المختلفه من الصحّه والسقم، والفرح والنشاط، والهّم والحزن، ويحتاج إلى الأكل والشرب بكيفيات مختلفه حارّه وبارده ورطبه ويابسه، كذلك يكون روحه وجوهره الحقيقى الذى صار به إنساناً مركّباً من دقائق مختلفه ولطائف متباينه، من حيث الآثار والخواصّ فى عالم المعنويات فى مقابل ما سبقها من أجزاء من عالم الماديات .

فهذا الإنسان الذى عبّر عنه أمير المؤمنين عليه السلام بالعالم الأكبر فى المنظوم المنسوب إليه بقوله عليه السلام :

أترعمُ أنّك جرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالمُ الأكبرُ

يعدّ مجموعه من تلك الأميال المختلفه، والاستعدادات المتشّته، فكما أنّه قد يمرض وقد يصحّ وقد ينشط وقد يحزن من حيث عالم الوجود والجسم، كذلك له حالات مختلفه فى عالم الروح أيضاً؛ حيث أنّه قد يتهدّب ويصبح متديناً وتلومه النفس اللّوامه والوجدان الأخلاقى، فيقدم فى هذه الحاله على الأعمال الحسنه والأعمال المحبوه الراجحه، وقد يعطف على الأفراد من بنى نوعه وغيره؛ ففى تلك الحاله كان فمناً هذه الحاله هى الجبهه المستعدّه لحسن الأفعال، وهى ارتباطه مع العوالم الملكوتيه العاليه الموجهه لصدور الأفعال الحسنه منه.

كما أنّه قد يعكس الأمر، فيصبح ذا خلق خبيث وأعمال قبيحه، مستتبعا للشهوات، ومتابعا لخطوات الشيطان، ويفعل من الأعمال القبيحه بحسب إرادته نفسه الأمّاره من دون أن يهاب الله القادر المتعال، حتّى يبلغ خبثه وسوء سريره إلى ما لا يصل إليه غيره من الموجودات؛ ففى ذلك يستحقّ اللعنه والنفره من ربّ العالمين، وقد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: «قُتِلَ الْأَنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ» (١)، وهى إشاره إلى الجبهه المستعدّه لذلك، وهى ارتباطه مع الجبلّ الشيطانى والطينه الخبيثه الملعونه.

فاختلاف حالات كلّ إنسان فى عالم الماديات والمعنويات، أدلّ دليل على وجود الاستعدادات المختلفه فى ذات الإنسان المستعدّه لقبول هذا تارة، وذاك أُخرى. كما أنّه أيضاً دليل على حرّيته واختياره فى ذلك، وعلى قدرته لاتخاذ ما هو خير له والاجتناب عمّا هو شرّ له، من تهيئه أسبابه الشرعيه

والمقتضيات العقلية التي قد أوضحتها الكتب السماوية من خلال بعثه الأنبياء، وبيان الوسيله الموجه لتقويه القوه العاقله الرافعه للأخلاق الرذيله والملكات الخبيثه، وتضعيف القوه الشيطانيه والشهويه السبعيه الموجه لحصول الأخلاق الكريمه والملكات الحسنه الجميله «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ» (١)، فلو كان صدور الأفعال عن العباد - سواء الأعمال الحسنه أو السيئه - أموراً غير اختياريه، فلماذا يشاهد فيها من الاختلاف والتباين والتنوع، فإنّ جميع ذلك دليل على أنّ هذه الأفعال صادرة عن ميوله ورغباته وشهواته النفسانيه وأنه مختارٌ في انتخاب طريقته، كما أشير إليه في بعض الآثار المرويّه عن الصادق عليه السلام بأنّ للإنسان أذنان في قلبه ينفث في أحدهما الملك وفي الأخرى الشيطان (٢). وأيضاً ما ورد عن الباقر عليه السلام بأنّ في قلب الإنسان نقطتين نقطه بيضاء ونقطه سوداء، فإذا صدر عنه المعصيه زاد السواد بحيث ربّما يؤدّي إلى اضمحلال النقطه البيضاء، وقد يكون بالعكس (٣).

نعم، ما لا يمكن إنكاره مدخلية شرائط محلّ الخلقه، وما يتغذى منه المكلف، والظروف المحيطه بحياته، بل كلّ ما يكون مؤثراً في النفس الإنسانيه من أمور الخير والشرّ، وما يقتضيه ذلك الاستعداد من الشقاوه والسعاده، فيعينه في توجيهه نحو الأعمال القبيحه أو الحسنه، ولكن ذلك لا ينافي ما أثبتناه من اختياريه الأفعال الصادرة من العباد.

١- سورة الأنفال: الآية ٤٢.

٢- سفينه البحار مادّه أذن: ج ١ ص ١٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ جهاد النفس، الحديث ١٤.

كما يمكن الاستدلال على الدعوى المذكوره بمضامين الأدعيه والزيارات الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم السلام ، كما فى زياره الوارث:

(كنتَ نوراً فى الأصلاب الشامخه، والأرحام المطهره، لم تنجسك الجاهليته بأنجاسها، ولم تلبسك من مدلهّمات ثيابها) .

حيث تشير هذه المقاطع من الزياره إلى محلّ رشد النطفه وتغذيتها، والمحيط الذى كان فيها، ولم يؤثّر فيه لأجل طهاره نطفتهم ونظافه تغذيتهم ، ويقابلهم المعاندون الذين خبثت سرائرهم فصدرت منهم الأعمال الشريره.

وبالجملة: فإنّ الشروط والأجواء المذكوره برغم أنّ لها التأثير فى تنميتها، لكنّها لا توجب سلب الاختيار عن الإنسان عمّا يختاره بالميل إلى جهه مقابله من الخير والشرّ، فيكون مختاراً فى أفعاله وأعماله .

فظهر ممّا ذكرنا بأنّ الشقاوه والسعاده ليستا ذاتيتين للإنسان، بل تكونان من حيثيات وجود الإنسان للميل إلى الخير والشرّ والعمل على طبقه .

فما توهمه صاحب «الكفايه» من كونهما ذاتيتين، ومن ثمّ تمسّك بالكبرى الثابته عند أهله بأنّ الذاتى لا يعلّل ، فى غير محلّه.

هذا تمام الكلام فى أصل المسأله من الإشكال والجواب .

أقول: فإذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا بأس بصرف عنانه إلى الحديثين المعروفين وبيان معناه وكيفية ارتباطهما بالمقام وعدمه . فنقول :

هناك خبران مرويان فى مصادرنا قد يستفاد منهما كون الإنسان مسلوب الإراده والاختيار فى أفعاله وأعماله:

أمّا الحديث الأوّل: وهو الذى رواه الأصحاب عن كتاب «شهاب الاخبار»(١)

١- راجع: سفينه البحار، مادّه عدل.

عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) .

فقد استدلّ به صاحب «الكفايه» على أنّ الاختلاف في الشقاوه والسعاده يكون مثل الاختلاف في المعادن من الذهب والفضة ذاتياً ، وقد ورد التصريح بهذا الاحتمال في كتاب «الطلب والإرادة» للمحقّق الخميني حفظه الله بقوله :

(تنبيه: ومما ذكرنا ظهر مغزى قوله : (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)(١) ، فإنّه كناية عن اختلاف نفوس البشر في جوهرها صفاءً وكدوره ، كاختلاف المعادن في الصور النوعية والخاصية ، حيث أنّه يمكن أن يكون المقصود بذلك هو الصفاء لمن كان سعيداً ، والكدوره لمن كان شقيماً من حيث جوهرها ، فيوافق ما استفاده صاحب «الكفايه» رحمه الله) .

كما أنّه يمكن أن يكون المقصود من هذه الجملة بيان مراتب كمالات الإنسان؛ يعنى أنّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان، وأعطى الوجود لكلّ فرد من أفرادهِ، من دون فرق واختلاف في أصل نعمه الوجود ، إذ الأفراد من حيث الوجود متساوون، بلا فرق في ذلك بين شرّهم وخيرهم، إلّا أنّهم مختلفون من حيث الوصول إلى مراتب الكمالات؛ فبعضهم يبلغ إلى مرتبه يفوق تصوّر البشر العادي، كالأنبياء والأئمّه والأولياء ، كما أشار إليه في بعض آياته بالنسبه إلى النبيين بقوله تعالى : «وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ» (٢) ، و«وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (٣) وغير ذلك من الآيات .

١- الطلب والإرادة: ١٤٩.

٢- سورة الإسراء : الآية ٥٥ .

٣- سورة الإسراء : الآية ٧٠ .

فإنّ التفضيل وإن كان منسوباً إلى الله تبارك وتعالى ، إلاّ أنّه كان من جهه كونه معطياً وواهباً لكلّ خير وكمال بواسطه قابليته المحلّ ولياقته ، لوضوح أنّه لا يعقل أن يهب الله تعالى هذه المراتب لكلّ موجود إلاّ بعد كونه قابلاً ، فلا يبعد أن يكون التشبيه في هذا الخبر ناظراً إلى هذا المعنى، وهو تفاوت مراتب الكمالات من مراتب السعاده .

غايه الأمر يمكن استفاده الاختلاف في أصل مرحله الشقاوه والسعاده باختياره، من جهه اختيار الإنسان في تكميل مراتب السعاده، بأن يقال : كما أنّ الإنسان مختار في تحصيل تلك المراتب من السعاده والكمال ، فكذلك مختار في تحصيل أيّهما أيضاً من السعاده والشقاوه ، كما أنّه مختار في تحصيل مراتب الشقاوه والخبائث ، فهذا الاحتمال في الخبر من جهه التشبيه في خصوص مراتب السعاده والكمالات يعدّ قوياً جداً.

أقول: ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما استظهره صاحب «الكفايه» والمحقّق الخميني، كما بطل ما استظهره صاحب «نهايه الدرايه» حيث جعل ذلك من جهه الاختلاف في قابليته المحلّ من حيث إفاضه الوجود، حيث صرّح بقوله :

(وإن كان بالإضافه إلى الوجود، فهو فاسد، لما عرفت من أنّ إفاضه الوجود على وفق قبول القوابل عدلّ وصواب ، وهذا معنى ما ورد من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه، وهو معنى قوله عليه السلام : (السعيد سعيدٌ في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه) . انتهى كلامه (١) .

وجه الاندفاع: ما عرفت من أنّ الظاهر كونه تشبيهاً لمراتب الكمالات فقط لا خصوص السعاده والشقاوه ، على حسب ما يدلّ عليه عطفه بحديث السعيد والشقيّ ، هذا أولاً .

وثانياً : قد عرفت بأنّ الناس، بل كلّ الموجودات متساوون من حيث أصل الوجود، حيث أنعم الله تعالى على جميعهم نعمه الوجود بالتساوى، لكنّهم مختلفون من جهات أخرى من جهة الأولويّه والأولّيّه وغيرهما؛ نظير أولويّه وجود العلّه بالنسبه إلى وجود المعلول وأمثال ذلك ، ومنها السعاده والشقاوه، لكن بحسب ذات الوجود فإنّ الجميع متنعمون به على السويّه كتّعمهم بالإمكانيّه، فلا تّحاد من تلك الجهه لا ينافي الاختلاف في الأفعال الصادره ، فتأمل فإنّه لا يخلو عن دقّه .

فثبت من جميع ما ذكرنا في هذا الحديث بأنّه لا يخلو عن دلالة حول اختياريّه الإنسان في تحصيل الكمالات ، فبالنسبه يفهم اختياره في مقابلاته وفي بديل السعاده من الشقاوه أيضاً ، والله العالم بحقيقه الحال .

وأما الحديث الثاني: فهو الخبر الذى رواه الشيخ الصدوق فى كتابه «التوحيد» بسنده عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله حيث يدلّ على صدوره عنه صلى الله عليه وآله ، كما رواه عنه العلّامه المجلسى فى «بحار الأنوار» بسنده نقلاً عن كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق، عن محمّد بن أحمد العلوى، عن ابن قتيبه، عن الفضل عن ابن أبى عمير، قال :

«سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله : (الشقيّ من شقى فى بطن أمّه ، والسعيد من سعد فى بطن أمّه؟) .

فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء .

قلت له : فما معنى قوله صلى الله عليه وآله : (اعملوا فكل مسير لما خلق له)؟

فقال : إن الله عز وجل خلق الجن والإنس ليعبدوه، ولم يخلقهم ليعصوه، وذلك قوله عز وجل : «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١) فسير كلاً لما خلق له ، فالويل لمن استحَبَّ العمى على الهدى (٢) .

أقول: بعدما ثبت من خلال هذا النقل أنه منقول وصادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلا بأس بذكر ما قيل في تفسيره، ثم نذكر الاحتمال الأصح عندنا، فنقول:

ذهب صاحب «الكفاية» إلى أن هذا الخبر شاهد على أن الشقاوه والسعاده تعدان من الأمور المتأصله في ذات الإنسان، فكأنه أراد بأن السعيد سعيد من أصله والشقي كذلك .

ولكن المحقق الأصفهاني في «نهاية الدرايه» - بعد تمهيد مقدمات طويله لا ضروره في نقلها - قال ما هذا لفظه:

(إذا تمهدت هذه المقدمات وتدبرت فيها حق التدبر، تعرف أن تفاوت الماهيات الجنسيه والنوعيه والصنفيه والشخصيه في أنفسها ولوازمها، بنفس ذواتها لا- بجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمنهم شقي ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهويته، وحيث كانت الماهيات موجوده في العلم الأزلي، وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، ويمتنع عليه الإمساك عن الوجود وحيث أن

١- سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

٢- البحار : الباب ٦ من أبواب السعاده والشقاوه ، الحديث ١٠ .

الجود بمقدار قبول القابل، وعلى طبق حال السائل، كانت الإفاضه عدلاً وصواباً، إذ الشيء لا ينافى مقتضاه، إفاضه الوجود على الماهيات كائنه ما كانت، إفاضه على ما يلائم الشيء، حيث أنّ الشيء يلائم ذاته وذاتياته ولوازمه .

وقياسه بإجابه السفیه، قياس باطل، إذ السفیه ربما يطلب ما ينافى ذاته، فإجابه خلاف الحكمة، بخلاف إجابه الماهيات، فإنه لا اقتضاء وراء الذات والذاتيات.

فالاغراض إن كان بالإضافه إلى مرتبه الذات والماهيه، فهو باطل، بأنّ الشقيّ شقيّ في حدّ ذاته، والسعيد سعيد كذلك، كما عرفت والذاتي لا يعلل إلا بنفس ذاته.

وإن كان بالإضافه إلى الوجود، فهو فاسد، لما عرفت من أنّ إفاضه الوجود على وفق قول القابل عدل وصواب، وهذا معنى ما ورد من: (أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضّه)، وهو معنى قوله: (السعيد سعيد في بطن أمّه والشقيّ شقيّ في بطن أمّه). انتهى موضع الحاجه من كلامه (١).

وصريح كلامه دالّ على أنّ الشقاوه والسعاده تكونان للماهيات بحسب مقتضى ذواتها لا بجعل جاعل وتأثير مؤثّر، فمنهم شقيّ ومنهم سعيد بنفس ذاته وماهويّته . غايه الأمر حيث طلبت الماهيات - بلسان حال تلبس الوجود - الدخول إلى دار الحقيقه والوجود، فأعطاها الله ذلك .

أقول ويرد عليه أولاً: بأنّه اعتبر السعاده والشقاء من الأمور المربوطه

بالمهيات ، مع أنه ليس كذلك، إذ هما تعدّان من حيثيات الوجود كما سنبيّن لك إن شاء الله ما هو المتّضح لذلك .

وثانياً : لازم عدم كونهما من ذاتيات الشيء، أن لا يكون الإنسان قادراً على خلافه، لأنّ ذاتي شيء لا يتغيّر، مع أنه لا نقاش في إمكان التغيّر والتبديل فيه، ولذلك جاء في الأدعية الواردة في الليالي الأخيره من شهر الصيام - وهي الليلة الثالثه والعشرين - قوله : (وإن كنت من الأشقياء فامحنى من الأشقياء واكتبنى من السعداء، فإنّك قلت في كتابك : «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١))، فلو كان الشقاء ذاتياً فلا معنى لأن يطالب العبد ربّه لأن يمحوه عن سلسله الأشقياء، ويدرجه في زمرة السعداء ، فيفهم أنه كان أمراً اختيارياً يمكن أن يتغيّر بتوفيق من الله وهمّه من العبد .

وثالثاً : يلزم أن يكون الإشكال السابق من الجبر والاضطرار وعدم صحّه التكليف والعقوبه عند المخالفه باقياً، لأنّه حينئذ يكون باقتضاء طبيعته وجبلته .

أمّا المحقّق الخميني حفظه الله: قد سلك مسلكاً لا يخلو عن وجهه، حيث قال:

(ويمكن أن يكون المراد منه ما تّبهنّا عليه من اختلاف النفوس في بدو النشو، فإنّ النفس المفاضه على المادّه اللطيفه لطيفه نورانيّه، تكون ممّن تحنّ إلى الخيرات وموجبات السعاده، فهيسعيده خيرّه، وعكس ذلك ما يُفّاض على المادّه الكثيفه. وقد عرفت أنّ هذا الحنين والميل لا يخرج النفوس عن الاختيار والإراده.

ثمّ قال : ولا ينافى ما ذكرناه ما في «التوحيد» ، فنقل الحديث بتفصيله .

ثم قال : فإنّ من علم الله أنّه سيعمل عمل الأشقياء، هو الذى ينتهى أمره إلى الشرّ وإلى النار ، وهو الذى تكون طيبته من السجّين، والنطفه التى كانت مبدئه القابلى نطفه خبيثه صلبه كدره .

وكذا فى جانب السعاده ، ولا ينافيان الاختيار والإرادته كما أشار إليه فى ذيل الحديث الشريف(١). هذا، وله - حفظه الله - كلامٌ سبق هذا البيان، حيث يقول: - بعد ذكر مقدّمه لبيان الذاتيات ولازم الماهيّة - :

(إذا عرفت ما تلوناه عليك اتّضح لك أنّ السعاده والشقاوه ليستا ذاتيتين غير معلّتين، لعدم كونهما جزء ذات الإنسان ولا لازم ماهيته ، بل هما من الأمور الوجوديّة التى تكون معلّله ، بل مكسوبه باختيار العبد وإرادته ، فمبدأ السعاده هو العقايد الحقّه والأخلاق الفاضله والأعمال الصالحه ، ومبدأ الشقاوه مقابلاتها ممّا يكون لها فى النفس آثار وصور، ويرى جزائها وصورها الغيبية فى عالم الآخرة على ما هو المقرّر فى لسان الشرع والكتب العقليّه المعدّه لتفاصيل ذلك .

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ السعاده والشقاوه، لما كانتا منترعتين من الحيثيات الوجوديّة، وهى كما عرفت معلّله كلّها ، فلا سبيل إلى القول بأنّها من الذاتيات الغير المعلّله(٢) ، انتهى كلامه .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، وكان كلامه موافقاً لما حقّقناه قبل ذلك بكون السعاده والشقاوه من الحيثيات الوجوديّة لا من الذاتيات غير المعلّله ، هذا أوّلاً .

وثانياً : كلامه موافق لما قلناه من مدخلية الظروف والشرائط فى تأثير

١- الطلب والإرادته: ١٤٩.

٢- الطلب والإرادته: ١٣٩.

الاستعدادات فى الوجهه التى أعانتها تلك الشرائط، من كفته الخلقه للنطفه والتغذيه والإرضاع والمزواجه والمعاشره والتربيه وغير ذلك من الأمور الدخيله .

هذا، ويقتضى المقام أن نضيف إلى الأمور المذكوره أموراً أخرى دأله على أن السعاده والشقاوه من الأمور المنتزعه والحيثيات الوجوديه .

فنبول أولاً: قد عرفت أنه لو كانتا ذاتيتين فلماذا وردت فى الأدعيه من المطالبه بإمحاء اسم الشقى من ديوان الأشقياء، والكتابه فى ديوان السعده، مع أن طلب ما لا يمكن أن يتغير لغو كما لا يخفى .

وثانياً: إن منشأ تحقق السعاده والشقاوه يكون فى الآثار والخواص؛ يعنى أن السعيد كان سعاده من زمان بلوغه إلى مرحله التكامل الروحانى الملكوتى حتى يكون فى راحه دائميّه واستراحه أزلتيه، لصبره فى أيام قصيره من أيام الدُّنيا ومخالفته لهواه النفسانيه، وفى قبالة الشقى الذى كان شقاءه من جهه بلوغه إلى مرحله الابتلاء الدائمى، والعقوبه الأبدية بعذاب أليم لأجل ما قام به من إشباع هواه النفسانيه وانقياد النفس فى مشتهياتها وأميالها المبعوضه للرحمن والمرضىه لخواطر الشيطان ومن تبعه، فالسعاده والشقاوه تعدان نتيجة أعمال الإنسان وما يصدر منه من الأفعال، فهما حاصلتان لاحقاً لا سابقاً وقبل التكليف والعمل حتى يقال إنهما ذاتيان .

وثالثاً: يمكن تأييد الاستدلال لذلك، وكونهما مرتبطين بالأعمال والأفعال لا- أن يكونان من الذاتيات . بما ورد فى الخبر المنقول عن كتاب «الخصال»، والذى نقله العلامة المجلسى فى «بحار الأنوار» بسنده عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آباءه، عن عليّ عليهم السلام، أنه قال :

«حقيقه السعاده أن يختم الرجل عمله بالسعاده ، وحقيقه الشقاوه أن يختم المرء عمله بالشقاء»(١).

بل يمكن استفادته من الخبر الذى رواه العلامة المجلسى فى «البحار» بسنده نقلاً عن البنزطى، قال :

«سمعت الرضا عليه السلام يقول : جفّ القلم بحقيقه الكتاب من الله بالسعاده لمن آمن وأتقى، والشقاوه من الله تبارك وتعالى لمن كذب وعصى»(٢).

حيث يدل على كونه كذلك فى أم الكتاب، أى أنّ الرجل فى علم الله كذلك، وذلك لا ينافى الاختيار فى مقام العمل .

فإن قلت : فإن كان المطلب هو الذى ذكرناه فى معنى السعاده والشقاوه من كونهما من العنوانين المنطبقه على الأعمال ، فكيف التوفيق حينئذٍ بينه وبين ما ورد فى الخبر من اعتبار السعاده والشقاوه متحققه من بطن الأم ، فيفهم كونهما ذاتيين ووجودهما قبل تحقق التكليف والعمل والفعل ، هذا .

قلت أولاً: إنّ الخبر ضعيف السند لمجهوليه حال محمّد بن أحمد العلوى وابن قتيبه، فإذا كان مجموع الحديث ضعيفاً ، فلا يمكن إثبات كلام النبى صلى الله عليه وآله ، لو لم يرد نصّه بسند آخر فى حديث غيره كما لا يخفى .

وثانياً : إنّ هذا الخبر مشتملٌ على المعانى الوارده فى خبر آخر منقول عن الرسول صلى الله عليه وآله بما لا ينافى ما ذكرنا ، بل قد يؤيّدّه لإرجاع السعاده والشقاوه إلى علم الله تبارك وتعالى بعمل العبد قبل أن يبلغ مرحله التكليف أو الفعل ، وعلم الله بذلك

١- البحار : ج ٥ / ١٥٤ الباب ٦ ، الحديث ٥ و ٤ .

٢- البحار : ج ٥ / ١٥٤ الباب ٦ ، الحديث ٥ و ٤ .

قبل تحقّقهما لا ينافى ثبوتهما بعد ذلك باختياره .

وثالثاً : هذا فضلاً عن أنّ نفس الخبر مشتمل على الذى يؤيّد دعوانا وهو قوله الوارد فى ذيل الخبر أنّه صلى الله عليه وآله قال : (اعملوا فكلُّ مُيسَّرٍ لما خُلِقَ له)؛ يعنى لا بدّ لكم من العمل بما قد جعل فى أيديكم وسهّل عليكم لتحصيله لكونه مخلوقاً له .

فأجاب عليه السلام : بأنّ الله تبارك وتعالى خلق الجنّ والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، فجعل لهم أسباب الهدايه، وسهّل لهم ما يوجب التوفيق للهدايه والسعاده ، فكأنّه عليه السلام أراد بذلك بيان أنّ السعاده والشقاوه أمران اكتسائيان لعمل العباد ، ولا مجال للزعم بأنّ الإنس والجنّ مجبورين فيهما، كما لا يخفى على المتأمل فى مضمون الحديث.

هذا تمام الكلام حول مبحث الجبر والاختيار، وقد تعرّضنا له بما يقتضيه المقام، والحمد لله أولاً وآخراً.

فى صيغه الأمر

الكلام فى صيغه الأمر

يدور البحث فى المقام عن دلالة صيغه الأمر ، ففيها مباحث :

المبحث الأول : فى بيان معنى الموضوع له لصيغه (إفعل) وما شابهها :

وقد ذكر لها معان متعدده :

منها : الطلب البعثى كما هو الغالب .

ومنها : للتمنى ، وقد مثل له بالشعر المعروف لإمرئ القيس فى معلقته :

ألا يا أيها الليل الطويل أنجلِ بصبحٍ وما الإصباح منك بأمثل (١)

ومنها : للتهديد ، كقوله تعالى : «اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (٢) .

ومنها : للإنذار ، كقوله تعالى : «فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرِ مَكْدُوبٍ» (٣) .

ومنها : للإهانة ، كقوله تعالى : «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (٤) بعد قوله تعالى : «ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ» (٥) .

ومنها : للاحتقار ، كقوله تعالى : «الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» (٦) .

١- جامع الشواهد : ١٦١ .

٢- سورة فصلت : الآية ٤٠ .

٣- سورة هود : الآية ٦٥ .

٤- سورة الدخان : الآية ٤٩ .

٥- سورة الدخان : الآية ٤٨ .

٦- سورة يونس : الآية ٨٠ .

ومنها: التعجيز ، كقوله تعالى : «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (١) .

ومنها: التسخير ، كقوله تعالى : «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (٢) .

وغير ذلك من المعانى ، وقد أنهاها صاحب «هدايه المسترشدين» إلى أربعة وعشرين ، ومن أراد الإطلاع عليها فليراجعه أو إلى غيره من المطولات .

وكيف كان، فهل هى حقيقه فى الجميع على نحو المشترك اللفظى ، أو على نحو المشترك المعنوى ، أو أنها على نحو الحقيقه والمجاز ، بأن يكون الواحد المعين منها حقيقه ، والباقي مجازاً ، أو كان الباقي على نحو المشترك المعنوى ، وجوه وأقوال :

قال صاحب «الكفايه»: أنها حقيقه فى خصوص الطلب الإيقاعى الإنشائى، بداعى البعث والتحرك، فلا تستعمل إلا فيه، ويكون فى هذا حقيقه دون سائر الدواعى، وإن كانت الصيغه فيها أيضاً مستقله فى الطلب الإيقاعى الإنشائى .

ووافق على ذلك صاحب «عنايه الأصول»، والمحقق الأصفهانى صاحب «نهايه الدرايه».

بل قد يستظهر ذلك من كلام المحقق البجنوردى .

ولكن قد ذهب سيدنا الحكيم قدس سره فى «حقائق الأصول» إلى: (أنها موضوعه للنسبه التكوينيّه القائمه بين المكوّن والمكوّن (بالفتح) ، فمعنى اضرب (كُن ضارباً)، ومعنى كن ضارباً جعله ضارباً ، فهى لإنشاء الماده المنتسبه إلى المتكلم نسبه التكوين، واستفاده الطلب منها من جهه ملازمه التكوين لتحقق إرادته فى

١- سورة البقره : الآيه ٢٣ .

٢- سورة البقره : الآيه ٦٥ .

نفس المكوّن، فهي تحكى عن الطلب النفسى بالالتزام على النحو المذكور ، وهى فى جميع الموارد مستعمله فى التكوين حقيقه، كما فى قوله تعالى : «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (١) ، أو ادعاءً كما فى سائر الموارد من استعمالها، لا فى إنشاء النسبه الكليه كما قد يظهر بالتأمل) ، انتهى كلامه (٢) .

أقول: ولا يخفى عليك ما فى كلام السيد الحكيم من الإشكال:

أولاً: أنه يلزم أن يكون جميع الاستعمالات فى المحاورات من الأوامر مجازاً، لأنها مستعمله فى التكوين بزعمه ادعاءً، لعدم معقوليه الجعل والتكوين الحقيقى إلا من الله سبحانه وتعالى، ومن كان مؤيداً من عنده كالأنبياء والأئمه عليهم السلام .

وثانياً: إنه لو كان معنى اضرب هو جعله ضارباً، لزم من ذلك أن يكون هذا الجعل محققاً قبل تحقق الضرب حتى ينسب إليه ، مع أنه فاسدٌ جداً، لوضوح أن الضرب يعدّ من الأمور الحقيقه الخارجيه الغير قابله للجعل .

وعليه، فلا يمكن الموافقه مع ما التزم به رحمه الله .

وأيضاً: ما التزم به صاحب «الكفايه» مقرون بالصحه، لو أراد من كونه حقيقه فى الطلب الإنشائى، أى إيجاد البعث بالقول، حتى يكون مفاد الصيغه معنىً إيجادياً لا- حكائياً، فىكون نظير البعث بالفعل أو الإشاره نحو المطلوب ، كما أن البعث العملى وهو تحريك للمأمور به نحو المطلوب بأخذ يده وجزه إليه ، هكذا يكون فى الصيغه فى نحو بعث وتحريك نحو المطلوب بالقول ، فكلامه فى غايه

١- سورة يأس : الآية ٨٢ .

٢- حقايق الأصول : ج ١ / ١٥٧ .

المتانه . لكن كون هذا مقصوده ، ممّا لا تفيده العبارة .

وأما إن كان مقصوده كون المعنى هو نفس الطلب الحقيقى الذى يكون هو عين الإراده، أو كان هو إنشاء الطلب، كما هو ظاهر كلامه ، فهو مخالف لما التزمنا به الذى كان موافقاً مع ما هو المتبادر منها، كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر فساد كلام المحقق النائينى والمحقق الحائرى ومن تبعهما، من جعل مفادها هو الحكايه عن النسبه الإيجاديه بين الفاعل والمبدأ - كما قاله النائينى - ، أو موضوعه لأن تحكى عن حقائق موجوده فى النفس وهى الإراده الموجوده فيها ، كما عن المحقق الحائرى قدس سره .

وأيضاً: ظهر فساد كلام المحقق الخوئى فى «المحاضرات» من جعله عبارة عن اعتبار الأمر النفسانى، وإبرازه فى الخارج بمبرز، من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك ، ثم التزم بتعدد المعانى، وإن اختار أخيراً كونه حقيقه فى واحدٍ منها ومجازاً فى غيره .

لما قد عرفت بأن الحكايه إنّما تكون فى النسب الخبريه لا- الإنشائيه، لأنها إنّما كانت لإنشاء البعث والتحرك نظير البعث والتحرك بالعمل .

نعم ، يفهم بالملازمه بواسطه التحريك نحو المطلوب، كون المأمور به مطلوباً له ومراداً منه ، ولا بدّ على المكلف القيام بإحضاره.

وعليه، فما ذكرناه موافق لما ذهب إليه المحقق الخمينى قدس سره ، بل قد يستفاد من كلام المحقق البروجردى فى مادّه الأمر مثله أيضاً .

وبالجملة: يمكن تقرير ذلك بأن نقول:

إنّ الصيغه مركبه من المادّه والهيئه ، فالمادّه لا تدلّ إلا على أصل المبدأ ،

والهيئه الأقربيه لا تدلّ إلا على إيجاد النسبه البعثيه للمأمور به إلى نحو المطلوب الذى قد وجد فى مادّته ، وعليه فلا حكاية عن شىء ثابت قبل الإيجاد حتّى يقوم المكلف بحكايتها ، وإن كان المقصود من الوجود قبله هو الإراده فى النفس فهى تعدّ من الأمور الحقيقه الغير قابله للإيجاد والإنشاء . فالمسأله واضحه بحمد الله .

قال صاحب الكفايه : (قصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعى البعث والتحرريك، لا- بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه، وإنشائه بها تهديداً مجازاً ، وهذا غير كونها مستعمله فى التهديد وغيره ، فلا تغفل) .

وفيه أنه يمكن أن يُقال : بأنّه إذا فرضنا استعمال الصيغه فى جميع تلك الموارد من المعانى، استعمالاً فيما وضعت له، وهو الطلب الإيجادى والإنشائى، فيكون الاستعمال حينئذٍ حقيقياً، لكونه استعمالاً فى الموضوع له ، ولو كان الداعى من الاستعمال أحد تلك الدواعى من التهديد والتعجيز وغيرهما، لاستبعاد أن يكون الاختلاف فى الدواعى موجباً لدخالته فى كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً؛ لأنّ الملا-ك فى الحقيقه والمجاز، ليس إلا- الاستعمال فيما وضع له وغيره ، فإذا استعمل فيما وضع له فهو حقيقه، حتّى ولو كان بداعى غير البعث والتحقيق .

كما أنّ الاستعمال فى غيرها وضع له مجازاً ، حتّى ولو كان بداعى البعث والتحرريك .

وبالجملة: مدخلية اختلاف الدواعى فى تحقّق صدق عنوان الحقيقه والمجاز - عدا الاستعمال فى الموضوع له وعدمه - ، تكون فى غايه الإشكال .

فعلى هذا، يكون استعمال صيغ الأوامر فى جميع تلك الأمثله الوارده فى

القرآن استعمالاً حقيقياً، إذا كانت مستعمله فى إنشاء الطلب الإيجادى حقيقهً، ولو بقصد التهديد وغيره .

فبناءً على هذا، ينحلّ الإشكال فى سائر الصيغ الإنشائية بالنسبه إلى الله تعالى، من التمنى والترجى والاستفهام، كما فى قوله تعالى : «وَمَا تَلُكُ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» (١) ، وقوله تعالى : «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (٢) . وأمثال ذلك ، حيث إنّه يستحيل فى حقه إرادته المعانى الحقيقته من تلك المعانى، لاستلزامها الجهل فى الاستفهام والترجى والعجز فى التمنى فى حقه تعالى، كما لا يخفى .

وجه الانحلال : ما عرفت بأنّ تلك الألفاظ قد استعملت فى الموارد المذكوره، فيما وضعت له من التمنى والترجى والاستفهام ، وإن كان لداع آخر غير طلب الفهم، المستلزم للجهل المستحيل فى حقه تعالى؛ نظير إظهار المحبه للمؤمن فى مثل الآيه الأولى ، أو إظهار التوبيخ والإنكار فى قوله تعالى : «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (٣) ، أو الحكم بالإبطال فى قوله تعالى : «أَفَأَصْبِحُوا كُفْرًا كَمَا كُفِرُوا فِي الْأُولَى» (٤) ، وغير ذلك من الآيات ، فليست تلك الاستعمالات بمجاز أصلاً؛ لأنّ الصيغه قد استعملت فيما وضعت له ، فعليك بالتأمّل والدقه ، حتّى يظهر لك التفاوت بين قولنا وبين كلام صاحب «الكفايه» ، وما يرد عليه، حيث توهم بأنّ عدم انسلاخ الصيغ الإنشائية عن معانيها الأوليه كافٍ فى رفع الإشكال .

١- سورة طه : الآيه ١٧ .

٢- سورة طه : الآيه ٤٤ .

٣- سورة الصافات : الآيه ٩٥ .

٤- سورة الإسراء : الآيه ٤٠ .

مع أنه من الواضح على المبني الذي اخترناه، من عدم مدخلية اختلاف الدواعي في كيفية صدق الحقيقه والمجاز ، يصح ما ذكره .

وأما على ما اختاره في آخر كلامه: من تأثير اختلاف الدواعي في العنوان، فيلزم أن يكون استعمال الاستفهام والترجي لإظهار المحبه أو الإنكار وغيرهما مجازاً، لأنّ الحقيقى منهما عبارته عمّا استعمل في داعى طلب الفهم، المستلزم لجهل المستفهم، وداعى التمنى المستلزم لعجز التمنى، وهما مستحيلان في حقّه تعالى ، فاستعمالهما في داعى غيرهما من إظهار المحبه يوجب المجازيه عنده .

مع أنك قد عرفت كونها حقيقه في تلك الآيات ونظائرها .

فى حقيقه صيغه الأمر

فى حقيقه صيغه الأمر

المبحث الثانى: فى بيان ما الحقيقه المراده من الطلب بالصيغه

فنعول : اختلف الأصحاب فى حقيقه دلالة إن صيغه (افعل) على أقوال:

فقيل إنها حقيقه فى خصوص الوجوب ، أو فى خصوص الندب ، أو كان مشتركاً لفظياً فيهما ، أو كان مشتركاً معنوياً، أى أن الصيغه حقيقه فى أصل الطلب الجامع لهما .

ثم على فرض كونها حقيقه فى الوجوب : هل كان ذلك بالوضع ، أو كان بالانصراف إليه عند الإطلاق ، أو كان بحكم العقل ، أو كان بحكم العقلاء لا العقل ، وجوه وأقوال :

وحيث أن هذا المبحث مشتمل على ما يستفاد منه فى كثير من الموارد، لا بأس بالبحث عنه بنحو الاستقصاء، فنختار ما هو الحقّ عندنا فى آخر البحث إن شاء الله .

أقول: وقبل الخوض فيه، لابدّ من تقديم أمور لا يخلو الأطلاع عليها عن الإفاده فى بحثنا هذا :

الأمر الأول : لا نقاش عند الإماميه والعدليه بكون الأوامر الصادره من الشارع، صادره عن قيام مصالح فى متعلقاتها، حذراً عن انتساب عمل اللغو والعبث إلى الحكيم المطلق ، حيث أن الإنسان العاقل لا يفعل ولا يأمر بما ليس فيه مصلحة ومنفعه، فضلاً عن مثل ربّ الأرباب، الذى يكلّ ويعجز اللسان عن مدحه وتوصيفه، بل أى دليل أصدق وأتقن من نفس كلامه الشريف فى قرآنه المجيد،

حيث يصف نفسه تعالى: «الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ» (١).

فإذا كانت الأوامر صادرة عن المصالح الموجودة في متعلقاتها، فلا إشكال في أنّ المصالح في الموارد مختلفه، من جهة كونها مصلحة قد تكون تارة ملزمه وأخرى غير ملزمه، إذ لا تكون المصالح متساوية في جميعها، فإذا كانت المصالحه متفاوتة، فتوجب ذلك التفاوت اختلافاً في مرحله الإراده والطلب أيضاً، سواء كانت الإراده تكويته أو تشريعيه؛ لأنه لا يمكن أن تكون المصلحة متفاوتة، مع كون الإراده المتعلقه بها سنخاً واحداً، فبالنتيجه أنّ المصلحة قد تكون ملزمه وقد لا تكون ملزمه، فهكذا تكون الإراده المتعلقه بها شديده ومؤكده أو غيرهما، كما يمكن مشاهدته ذلك بالمراجعه إلى وجداننا في حوائجنا اليوميّه، حيث أنّ الإراده المتعلقه بشرب الماء لرفع العطش المهلك، تعدّ أشدّ من الإراده المتعلقه لشرب الماء للتبريد فقط مثلاً.

فدعوى: عدم التفاوت بين الإرادتين، كما صدر عن بعض الأعاظم - المحقق النائيني - في «الفوائد» في مثل تلك الأمثله.

يعدّ دعوى بلا برهان، وخلافاً للوجدان، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، كما لا يخفى .

فكما أنّ الإراده التكوينيّه متفاوتة في ذلك، فهكذا تكون الإراده التشريعيّه متفاوتة بتفاوت المصلحة، فينتزع عن الطلب المتولّد عن إرادته شديده الوجوب، فهو المستفاد من نفس الطلب أو من الأمور المقارنه معه، أو غير ذلك على حسب

اختلاف المشارب في ذلك، كما سيأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى .

كما ينتزع النذب عمّا لا يكون كذلك ، وهو واضح .

وبالتالي فالوجوب والنذب أمران انتزاعيّان عن الطلب الإنشائي الإيقاعي، المتولّد والمتحقّق عن الإرادة .

الأمر الثاني : أنّ امتياز الشئين يتحقّق بأحد الأمور الثلاث:

إمّا أن يكون بتمام الذات .

أو يكون ببعض أجزائها .

أو يكون بأمر خارج عن الذات .

فالأوّل: هو ما لا- يكونان مشتركين أصلاً، أو كان الاشتراك بأمر خارج عن تمام الذات، وهي كالأجناس العاليه وأنواعها كالجوهر مثلاً، ونوعه مع الكم، ونوعه حيث يكون تمام ذاتهما ممتازاً ولا اشتراك بينهما .

الثاني : ما يكون مشتركاً ببعض الذات دون بعض ، وهما نظير الإنسان والفرس، حيث أنّهما مشتركان في بعض الذات وهو الحيوانية، وممتازان في بعض آخر وهو الناطقية والصاهلية .

وثالثه : ما يكونان مشتركين في تمام الذات، ولكن امتيازهما كان بأمر خارج عن الذات، مثل العوارض الخارجيه المتشخصه، وهو كزيد وعمرو حيث أنّهما مشتركان في الإنسانيه بتمام الذات، وامتيازهما تكون بواسطه العوارض الشخصيه .

وبقى هنا قسم رابع: وهو ما لو كان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وهو متحقّق في البسايط الحقيقيه كالوجود والعلم والإرادته، وأمثال ذلك من البياض

والسواد والخط الطويل والقصير .

بيان ذلك: أنّ ما به الاشتراك بتمام الذات، عبارته عن نفس الخطّ ، كما أنّه أيضاً ما به الامتياز في القصير والطويل ، كما هو الحال كذلك في البياض الشديد والضعيف ، فالطول والشده أيضاً معدودان من أصل البياض والخطّ ، فصارت الأقسام أربعة .

الأمر الثالث : بعدما ثبت أنّ الوجوب والندب حكمان متضادّان ، لأنّهما متّخذان من الطلب الحتمى وغيره ، يأتي البحث عن أنّه:

(١) هل هما أمران مركّبان، كما قيل عنهما بأنّ الوجوب عبارته عن طلب الفعل مع المنع من الترك ، وأنّ الندب هو طلب الفعل مع الاذن في الترك .

(٢) أم أنّهما أمران بسيطان بأن يكون الوجوب هو الطلب مع الشده ، والندب أيضاً هو الطلب لكن مع عدم شده، من دون وجود تركيب فيه .

(٣) أو أنّ فيهما احتمال ثالث، بأنّ الوجوب والندب أمرين متّزعين عن الطلب الحتمى وغير الحتمى، لا أن يكون الوجوب هو نفس الطلب مع الشده كما سبق ذكره.

أقول: الظاهر كون الأخير هو الأقوى؛ لأنّ الوجوب ينتزع من البعث والإغراء نحو المطلوب، بأيّ وجه حصل، من القول أو الإشارة أو العمل، والتحريك بجزّه إليه ليتحقّق المطلوب، فهو أمرٌ انتزاعي وليس بمركّب ، كما أنّه ليس عبارته عن نفس الطلب الإنشائي، لما قد عرفت بأنّه قد ينتزع من شيء لا إنشاء فيه، كالإشارة أو الكتابه أو العمل ، إلّا أن يريد من الإنشاء ما يشمل ذلك أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور المتقدّمه نشرع في أصل المطلب ، فنقول :

قال صاحب الكفايه: إنَّ الصيغه حقيقه فى خصوص الوجوب، تمسكاً بالتبادر، وتأيداً بعدم صحه الاعتذار عن المخالفه، باحتمال إرادته الندب من أمره، مع قبول العبد بعدم وجود قرينه حالیه أو مقالیه على إرادته الندب .

وأجاب عن كلام صاحب المعالم قدس سره : القائل بأن كثره الاستعمال فى الندب موجب لعدم تبادر الوجوب فى الكتاب والسنة.

بأن الكثره فى الاستعمال لا- يوجب نقله إلى الندب، أو حمل الأمر عليه، لكثره استعماله فى الوجوب أيضاً ، مع أن الكثره فى الندب مصحوبه مع القرينه، والكثره الكذائيه فى المعنى المجازى لا توجب صيرورته مشهوراً فيه الموجب لترجيحه ، أو التوقف فيه، على الخلاف الموجود فى المجاز المشهور .

ثم مثل لذلك بكثره استعمال العام فى الخاص، حتى قيل (ما من عام إلا وقد خصّ) ، مع ذلك لا ينتلم به ظهوره فى العموم بعد التخصيص ، بل يحمل على العموم ما لم تقم قرينه بالخصوص على إرادته الخصوص ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

فيرد على كلامه بوجه :

أولاً:- برغم أن تبادر الوجوب عن الصيغه مسلّم، لكن لم يظهر أنه كان بالوضع ، أو بالانصراف إليه من الإطلاق ، أو بحكم العقل ، أو ببناء العقلاء ، فغير معلوم من كلامه ، فإثبات ذلك بحاجة إلى دليل يدل عليه.

وثانياً : أن تبادر الوجوب من الصيغه يكون دليلاً لكونه حقيقه، إذا لم نقل بكونها حقيقه فى مطلق الطلب ، غايه الأمر كان هذا الفرد منه متبادراً لكثره

الاستعمال فيه ، وإلا- لا- يكون هذا التبادر دليلاً- على كون الاستعمال فى الندب مجازاً ، بل يصحّ مع كونه حقيقةً فيه أيضاً، خصوصاً إذا قلنا بأنّ الوجوب والندب ليسا فردين من الطلب ، بل هما هو الطلب فقط ، والخصوصية الندبية مستفاده من الأمور الخارجيه، منه لا من نفس الطلب كما عليه العلامة البروجردى قدس سره .

وثالثاً : ما أورده على صاحب المعالم قدس سره ، غير وجيه؛ لوضوح أنه إذا فرض أنّ كثره الاستعمال فى الندب - ولو كانت مصحوبه بالقربينه فى ابتداء الأمر - ربما يوجب كونه مجازاً مشهوراً موجباً للترجيح أو التوقف، فإنه لا مانع من القول بأنّ كثره الاستعمال فيه ربما يوجب الاطمئنان إلى كونه حقيقة فى الندب أيضاً، كما كان حقيقة فى الوجوب، ولو كان بصوره الاشتراك المعنوى، كما ادّعا بعض الأعلام كصاحب «عنايه الأصول» .

ورابعاً : بأنّ تنظير ما نحن فيه بمثل كثره استعمال العام فى الخاصّ ليس بوجيه؛ لأنّ العام - كما سيأتى بحثه فى محله إن شاء الله - لم يستعمل بعد التخصيص ، إلا فى العام أيضاً ، ولذلك يتمسك بعمومه بعد التخصيص ، غايه الأمر قد تتصرّف فى تطابق الإراده الجدّيه مع الإراده الاستعماليه، حيث تكون الإراده الجدّيه مخصوصه بالخاصّ ، وأما الاستعمال فكان فى العام والعموم كما لا يخفى .

قال صاحب «حقايق الأصول» بما ملخصه :

إنّ المراد من كون الصيغه حقيقة فى الوجوب، أنها حقيقة فى معنى يكون منشأً لاعتبار الوجوب وادّعائه، وهو النسبه التكوينيّه - على مختاره - ، وذلك لأنّ الوجوب الحقيقى أعنى الثبوت ليس معنى للصيغه ، وكذلك الوجوب الادّعائى الاعتبارى ، وحيث أنّ الوجوب ينتزع عن مقام إظهار الإراده، مع عدم

لحاظ الترخيص في ترك المراد، بشهاده عدم اعتباره من الأمر بالشىء مع الترخيص في تركه ، مع أنّ الأمر لا قصور فيه، في كونه مظهراً للإرادة ، فدعوى كون الصيغه حقيقه في الوجوب، متوقّف على دلالتها على الإراده، وعلى عدم الترخيص في تركه ، مع أنّ الصيغه لا تحكى إلا عن الإراده فقط ، فلا حقيقه في الوجوب ، فاستعمالها في الاستحباب لا يكون مجازاً .

نعم ، مع الشكّ في الترخيص، بينى العقلاء على عدمه، فيكفى الشكّ فيه في اعتبار الوجوب عقلاً ، انتهى ملخص كلامه (١) .

حاصل كلامه: كون الصيغه مستعمله على نحو الحقيقه باعتبار النسبه التكوينيّه التي تكون مظهره للإراداه، لا يدلّ على كون الصيغه حقيقه في الوجوب بمعنى الثبوت ، فلازم كلامه كون الصيغه مشتركاً معنوياً بين الوجوب والندب ، هذا .

لكن يرد على كلامه: مضافاً إلى ما عرفت منّا سابقاً في الإشكال على مختاره، بالنسبه إلى جعل الصيغه، وأنّه عباره عن النسبه التكوينيّه وكونها مجازاً في جميع الاستعمالات، لعدم كون الجعل والتكوين من غير الله تعالى حقيقياً .

ومضافاً إلى لزوم كون الضرب بالجعل محققاً قبل تحقّقه خارجاً .

أولاً: بأنّه يلزم إذا فرض كونها حقيقه للنسبه الكاشفه والحاكيه عن الإراده فقط، أن لا يتبادر هذا الوجوب وعدم الترخيص في تركه عند العقلاء أيضاً ، بل وكذا عند العقل؛ لأنّه استعمل في حقيقه النسبه بوجود الإراده فقط ، دون عدم جواز تركه ، وعليه فلا يمكن قبول قوله رحمه الله بأنّ الوجوب منتزع عن مقام إظهاره

الإرادة، مع عدم الترخيص فى تركه، بشهاده عدم اعتباره فى ترخيص تركه .

حيث يستفاد منه أنه لا يكون حقيقه إلا فى الوجوب فقط ، فإذا لم يكن حقيقه فيه، فهكذا يكون عند الشك لدى العقل والعقلاء

وثانياً : بأنّ الوجوب هنا ليس بمعناه اللغوى وهو الثبوت الحقيقى ، كما زعم ، بل هو أمرٌ اعتبارى انتزاعى كما صرّح بذلك فى ضمن كلامه .

غايه الأمر، قد استعير هذا اللفظ له بشبهاته بما هو ثابت، لأنه قد كان فيه عدم الترخيص فى تركه، فصارت كأنه ثابت محقق ، وهذا المعنى لا ينافى كونها حقيقه فى خصوص الوجوب أيضاً كما لا يخفى .

وقد ذهب بعض الأعظم وهو المحقق النائنى قدس سره إلى اعتبار الوجوب حكماً عقلياً، فقال :

إنّ الصيغه لا تكون موضوعه للوجوب، لا وضعاً ولا انصرافاً ، بل كان الوجوب حكماً عقلياً، لا أنه أمر شرعى ينشأ الأمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغه ومدلولها اللفظى .

وخلاصه دعواه: (أنّ العبد لا بدّ أن ينبعث عن بعث المولى، إلاّ- أن يرد منه الترخيص بعد إعمال المولى ما هو وظيفته ، بقوله: (افعل)، فحينئذٍ تصل النوبه إلى حكم العقل من لزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، ولا- نعى بالوجوب سوى ذلك إذ لولا ذلك، لا معنى لكون الوجوب موضوعاً له الصيغه، لأنها مركّبه من المادّه والهيئه ، فالمادّه لا تدلّ إلاّ لمعناها الحدتى ، والهيئه معنى حرفى موضوعه لنسبه المادّه إلى الفاعل بالنسبه الإيقاعيه ، فأين الدال على الوجوب ؟

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نُوَجِّهَ لِلْهَيْئَةِ بِكُونِهَا مَوْضُوعَهُ لِلنَّسْبَةِ الْإِيقَاعِيَّةِ بِالطَّلَبِ

الوجوبى، فيكون هذا قيداً لوضع الهيئه)، انتهى ملخص كلامه (١).

قال المحقق العراقي: إنَّ الأمر ظاهر في الطلب الوجوبى بخصوصه لكن لا- بالوضع، بل من جهة اقتضاء الإطلاق ومقدمات الحكمه من الحمل على الوجوب بأحد من التقريبين اللذين ذكرهما فى مادّه الأمر من «نهايه الأفكار» (٢)، وإليك خلاصتهما:

قال أولاً: إنَّ الطلب الوجوبى لَمَّا كان أكمل بالنسبه إلى الطلب الندبى، لعدم اقتضاء الثانى المنع من الترك، فهو نقض، فلا جرم عند الدوران يقتضى الإطلاق الحمل على الأكمل، وهو الوجوب؛ لأنّه لا حدّ فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، بخلاف الاستجابى فمقدمات الحكمه مقتضيه للحمل على الطلب الوجوبى لا الندبى.

وقال ثانياً: وكلامه فيه أدقّ من الأوّل، وهو أنّ الإطلاق إنّما يدلّ من جهة الأتميه فى مرحله التحريك للامثال .

تقريب ذلك: أنّ الأمر له اقتضاء إلى وجود متعلّقه، ولو باعتبار منشأئيه لحكم الفعل بلزوم الإطاعه والامثال :

فتارة: يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللا اقتضائيه للوجود لدى العقل، بحيث كان حكم العقل بالإيجاد من جهه الرغبه إلى الثواب .

وأخرى: يكون اقتضائه لتحريك العبد بالإيجاد بنحو أتمّ، بحيث يوجب سدّ باب العدم حتّى من طرف العقوبه على المخالفه، علاوة عمّا يترتّب عليه من الثواب .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ١٣٥ - ١٣٦ .

٢- نهايه الأفكار: ١ / ١٦٢ .

فحينئذٍ نقول: إن مقتضى إطلاق الأمر هو الثاني، لكونه أتم في عالم الاقتضاء للوجود؛ لأن غيره فيه جهه نقص، فيحتاج إرادته إلى مؤونه بيان، من وقوف اقتضائه على الدرجة الأولى، من عدم ترتب العقوبه على المخالفه ، فلذلك يحمل الأمر على الطلب الوجوبى لا الندبى ، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: إذا عرفت وفهمت كلام العَلَمِين المحققين، فى كون الصيغه حقيقه فى الوجوب عقلاً وانصرافاً ، نقول حينئذٍ فى جوابهما ما يؤدى إلى بيان ما هو المختار عندنا إن شاء الله تعالى .

نقول أولاً: إن صدق كون الصيغه حقيقه فى الوجوب ولو انصرفاً - كما قاله المحقق العراقى قدس سره - موقوف على كون الوجوب أمراً مركباً من إذن الفعل مع المنع مع الترك ، أو كان من البسائط الحقيقيه، كما قاله المحقق النائينى قدس سره ، مع أنك قد عرفت فى المقدمه الثالثه بأن الوجوب أمرٌ انتزاعى، ينتزع من بعث المولى للعبد نحو المطلوب ، فإذا كان انتزاعياً، فلا وجه لكون الصيغه حقيقه فيه ، فالإشكال حينئذٍ وارد على العَلَمِين كما لا يخفى من حيث المبنى لا البناء .

وثانياً: يرد على المحقق النائينى بأنه كشف ذكر ما وجهه فى كلامه من اعتباره حقيقه فى الوجوب، بكونه داخلاً تحت الهيئه ، لكنّه برغم ذلك أعرض عنه وذهب إلى كونه حكماً عقلياً .

ولكن نحن نقول: ولعل وجه الإعراض ما سبقت الإشارة إليه من أن الوجوب ليس من الأمور الحقيقيه الثابته تركيباً أو بسيطاً حتى يوضع اللفظ له

بالوضع ، أو كان متبادراً فيه بالانصراف ، بل هو أمرٌ انتزاعيٌّ ينتزع بعد طلب المولى من العبد . فالصيغه لو كانت موضوعه حقيقه كانت فى أصل الطلب لا الطلب الوجوبى .

وثالثاً : يرد على كلام المحقق العراقى ، بأنه كيف جعل الطلب فى الوجوب غير محدود بحدٍّ ومقيداً بقيد ، مع أنّ من المعلوم أنّه لا بدّ فى كلّ شيء لامتيازته عن غيره من حدٍّ حتّى من باب زياده الحدّ على المحدود ، ولا يمكن أن يجعل شيئاً بلا حدٍّ وقيد ، فكما أنّ الندب - لو كان على نحو الذى قاله - لا بدّ له من ذكر حدّ فيه ، كذلك الحال فى الوجوب ، مع أنّه باطل من رأسه؛ لما قد عرفت من أنّهما أمران انتزاعيان ولا نحتاج إلى ذكر الحدّ فيهما ، كما لا يخفى .

فإذا عرفت الإشكال فى كلامهما ، فنقول :

والذى يختلج بالبال ، هو أن يقال بأنّ الصيغه وضعت لأصل الطلب الإنشائى الإيقاعى ، الكاشف عن وجود إرادته للمولى فى الموالى العرفيه . غايه الأمر إذا بعث المولى وأمر عبده نحو المطلوب ، بأى آله من القول والإشاره والعمل ، فحينئذٍ ينتزع لدى العقلاء من ذلك البعث عنوان الوجوب؛ لأنّ البعث عندهم يعدّ كاشفاً عن وجود الحجّه للمولى على العبد ، بحيث لا يمكنه الاعتذار من تركه ، بل لا يقتضى الطلب إلاّ الإيجاد والتحقّق لما طلبه ، بل لا يرى المولى عند الأمر إلاّ وجود المطلوب والمأمور به وثبوته من قبل المكلف ، إلاّ أن يقيم بنفسه دليلاً وقرينه على جواز ترك المطلوب ، فحينئذٍ ينتزع منه الندب ، فهو خارج عن مقتضى طلب المولى بالطبع الأولى ، ولا بدّ من إثباته من دليل خارجى غير لسان الطلب .

فعلى هذا، يمكن إثبات الوجوب بحكم العقل أيضاً، نظير إثبات وجوب شكر المُنعم، أى كما أنه يكون بمقتضى حكم العقل واجباً، فهكذا يكون وجوب الإطاعة لأمر المولى المجازى - فضلاً عن المولى الحقيقى - على العبد لازماً وواجباً، فإثبات الوجوب لصيغه الأمر عقلاً أو عقلائياً كان بمكان من الإمكان .

فإذا عرفت ذلك فى الصيغ الإنشائية الأمرية، يمكن بيان وجه استفاده الوجوب من الجمل الخبرية أيضاً، إذا كانت فى مقام البعث والإغراء، لأنها حينئذ تكون مثل هيئه الأمرية .

بمعنى أن العقلاء كما ينتزعون الوجوب عن البعث المستفاد من الأمر ويكون من تمام الحجج على العبد، فهكذا فى الجمله الخبرية فى مقام البعث، إذا فهم ذلك من القرينه الحالتيه أو المقاليه، فإنه حينئذ أيضاً ينتزعون من قول الوالد لولده: (إنه يصلّى) فى مقام البعث إنه يجب عليه الإتيان، وأما كون الاستعمال حينئذ حقيقه أو مجازاً، فهو أمر قد مضى بحثه فى موضعه فلا نعيد تفصيله، ولكن إجماله على حسب ما قرناه فى الجزء الأول فى بحث الوضع، هو:

أنّ الظهور الأولى كون الجمله الخبرية - إسميه كانت أو فعلية - حقيقه فى ما قصد بها الحكايه والخبر، غايه الأمر إذا استعملت فى مقام البعث والإنشاء، كان مجازاً، لأنه استعمال فى غير ما وضع له، إن لم نقل بوجود الحقيقه الشرعيه أو المتشرّعه، وإلاّ يمكن القول بالاشتراك اللفظى، بكونه حقيقه وموضوعاً فى كلّ واحدٍ منهما، كما لا يخفى .

أقول: ومن هنا انقده فساد كلام المحقق الخراسانى قدس سره، حيث قال فى البحث الثالث ما هو ملخصه بتقرير منّا:

إنَّ الجمل الخبريَّ ظاهره في الوجوب ، بل كانت أظهر من الصيغه، وليست الجمل المستعمله في مقام البعث والإنشاء مستعمله في غير معناها ، بل تكون مستعمله في معناها ، غايه الأمر ليس بداعى الإعلام والحكايه ، بل بداعى البعث بنحو الآكد، حيث إنَّه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنَّه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكثر دلالة في البعث من الصيغه، نظير نفس الصيغه حيث قد استعملت في معناها ، غايه الأمر قد يكون بداعى البعث وقد يكون بدواعٍ آخر من التهديد والتعجيز ، ولكنَّه أيضاً كان مستعملاً في معنى الإنشاء والإيقاع .

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج ، تعالى الله وأوليائه عن الكذب ؟

فإنَّه يقال : إنَّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإعلام، لا لداعى البعث، كيف وإلا لزم الكذب في غالب الكنايات ، فمثل (زيدٌ كثير الرماد) أو (مهزول الفصيل) لا- يكون كذباً إذا قيل كناية عن وجوده، ولو لم يكن له رماداً وفصيلٌ أصلاً ، وإنَّما يلزم الكذب إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ، فإنَّه مقال بمقتضى المحال ، هذا .

مع أنَّه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب ، فإنَّ تلك النكته - وهى ثبوت مطلوبه وأنَّه لا- يرضى بتركه - إن لم تكن موجه لظهورها فيه، فلا- أقل من كونها موجه لتعينه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإنَّ شدَّه مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب، موجه لتعین إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره ، فافهم . انتهى كلامه (١) .

وجه الانقداح: هي من جهة الأمور التالية:

أولاً: بأنَّ الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الإنشاء، لا تكون مستعملة في معناها الأولى التي هي الحكاية والإعلام، وإن كان هذا المعنى أيضاً استعمالاً فيما وضع له، كان بلحاظ تعدد الوضع من جهة الاشتراك اللفظي، لا على النحو المشترك المعنوي المستظهر عن كلامه .

وثانياً: لو سلّمنا ما قاله، وكونها مستعملة في ما وضع له إذا استعملت في مقام البعث والأمر، ولكن لا نسلم كونها في الوجوب أظهر وأكد من الصيغ؛ لأنه إذا عرض على العرف هاتان الجملتان من قوله: (أعد صلاتك) أو (يعيد صلاته) وأعاد صلاته كانت الأولى خالصة في البعث والإغراء، فلو لم تكن أشدّ وأقوى، فلا أقلّ من التساوي، أمّا كون الجملة الفعلية أكد في الدلالة على العقوبة لدى المخالفه، فغير واضح .

وثالثاً: يرد عليه من جهة ذيل كلامه، حيث قد تمّ البحث في اقتضاء الجملة للوجوب من جهة مقدمات الحكمه؛ وذلك لأنها مناسبات ذوقيه ذكرت لذلك، لا توجب ظهوراً عرفياً للدلالة على الوجوب، ما لم يبلغ إلى تلك المرحلة، بحيث تكون ظاهرة في الوجوب لا يؤثر ذلك في المدعى .

ولذلك ترى أنّ المحقق النراقي قدس سره يتوقف في «المستند» في مثل الجمل الخبرية، ولا يقبل دلالتها على الوجوب، إلا إذا حفت بما يصلح كونها قرينه داله على الوجوب، وهذا أمر ثابت لا نقاش فيه.

نعم، قد عرفت إمكان استفاده الوجوب من الجملة الفعلية، بحسب ما عرفت من حكم العقلاء على تمامية الحجّه للمولى على العبد، بكونه هذا مطلوباً

للمولى، فلا يجوز له تركه، إلا أن تقوم قرينه دالّة على جواز تركه، والمفروض انتفائها فى المقام، فتكون الجملة الفعلية كالصيغته مقتضيه للوجوب، بحسب حكم العقلاء أو العقل، إذا فهم العبد كونه مطلوباً له، فيجب إتيانه وامتناله أداءً لحقّ المولى والعبودية، كما عرفت تفصيله فلا نعيد .

أقول: إذا عرفت الإشكال فى الجملة الفعلية، فى دلالتها على الوجوب وضعاً وانصرافاً، كما عرفت الإشكال فى دلالة الصيغته على الوجوب وضعاً فى صدر المسألة أيضاً، تعرف عدم تمامية ما اختاره المحقق الخراسانى قدس سره فى بيان دلالة الصيغته على الوجوب تنزيلاً عن الوضع إلى دلالتها عليه انصرافاً للإطلاق، من باب اقتضاء مقدمات الحكمة ذلك، فلا بأس بذكر كلامه وبيان الإشكال عليه .

قال المحقق الخراسانى خلال المبحث الرابع من «كفايه الأصول»:

(إنّه إذا سلّم أنّ الصيغته لا تكون حقيقه فى الوجوب، هل لا تكون ظاهره فيه أيضاً، أو تكون ؟

قيل: بظهورها فيه، إمّا لغلبة الاستعمال فيه، أو لغلبة وجوده، أو أكملية، والكلّ كما ترى .

أقول: ولا يخفى أنّه أراد من الأكملية، الأكملية من جهة الوجود والفرد، فلا يرد عليه أنّه لو كان الأمر كذلك، لزم أن ينصرف لفظ (الإنسان) إذا أطلق إلى الرسول والأئمة عليهم السلام، مع أنّه ليس كذلك؛ لأنّ المقصود هو الكامل من حيث الجسم، لا الكامل من حيث المعنوية والروحانية، فانصرف اللفظ إلى الكامل من حيث البدن والجسم ممّا لا يكون مستبعداً .

ثمّ قال رحمه الله: والكلّ كما ترى، ضروره أنّ الاستعمال فى الندب وكذا وجوده،

ليس بأقلّ لو لم يكن بأكثر .

وأما الأكمليّته: فغير موجه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشده أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكمليّته لا يوجه كما لا يخفى .

نعم ، فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيّه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب ، فإنّ الندب كأنه يحتاج إلى مؤونه بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد .

فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه ، فافهم . انتهى كلامه (١) .

أقول: ويرد عليه إشكالان :

الإشكال الأوّل: أنّ ما ذكره من مقدمات الحكمه لإثبات الظهور في كون الصيغه في الوجوب ، قد عرفت في الجمله الخبريّه، بأنّ هذه المناسبات والدعاوى لا-توجب الظهور من كون الوجوب من حاق اللفظ ، فإذا لم يقبل في مثل الجمله الخبريّه التي يكون بزعمه أكد وأشدّ في الظهور ، فالصيغه تكون بطريق أولى غير مقبوله .

مع أنّ هذا الكلام يصحّ، بناءً على كون الوجوب أمراً بسيطاً، وكون ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، وهو شده الطلب كما زعمه المحقق النائيني ، وأما لو لم نسلم ذلك، وقلنا بتركيبه كالندب كما زعمه صاحب «المعالم» وصاحب «العنايه» حيث قالوا : بأنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع المنع من الترك ، كما أنّ الندب مركّب من طلب الفعل مع الإذن في الترك ، فلازمه حينئذ:

إمّا إجراء مقدمات الحكمه فى طرف الندب .

أو غايته التوقف حتى يرد دليل لإثبات أحد الأمرين ، إلاّ أن يتمسك بما يوجب إثبات أحدهما وهو الوجوب مثلاً ، كما لا يخفى .

ثانيهما : إنّ إثبات كون الصيغه حقيقه فى الوجوب ولو انصرفاً ، موقوفٌ على كون الوجوب من الأمور الحقيقيه والمتأصله ، مع أنّك قد عرفت بأنّ الوجوب والندب يعدّان أمران انتزاعيّان ينتزع من الهيئه الأمريه والبعث والإغراء . فدعوى كونها حقيقه فيه لا وجه له .

نعم ، يثبت الوجوب ، إمّا ببناء العقلاء ، أو بحكم العقل كما عرفت ، فلا نعيد .

الواجب التوصلى والتعبدى

الواجب التوصلى والتعبدى

المبحث الثالث : فى البحث عن الواجب التوصلى والتعبدى

أقول: لا- يذهب عليك أن هذا البحث حيث كان ذا فائده كثيره، وموردًا للنقض والإبرام فى كلمات الأعلام، فلا بأس بذكره تفصيلاً حتى يتضح حال المسأله .

فقول : لابد قبل الخوض فيها من تقديم أمور :

الأمر الأول : فى بيان الفرق بين الواجبين والامتياز بينهما .

فقد قيل: فى تفسيرهما بأحد الأمرين :

تارة : بأن الواجب التوصلى هو عبارته عمّا يسقط الأمر بإتيان نفس الواجب لحصول الغرض به . بخلاف التعبدى فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بوجود الواجب ، بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به مع قصد القربه .

وأخرى : بأن التعبدى عبارته عن الواجب الذى تنشأ منه المثوبه والعقوبه، وهما يدوران مدار وجود قصد القربه وعدمه؛ يعنى لو أوجد المكلف الواجب بدون قصد القربه وقصد الامتثال لما أوجب تركه العقوبه لعدم حصول الغرض به ، بخلاف التوصلى حيث أن الثواب والتقرب لا يحصلان إلا مع قصد القربه ، ولكن العقوبه تزول بإتيان نفس الواجب ولو بدون قصد القربه ، وهو واضح .

أقول: ومما ذكرنا فى تفسير الواجب التوصلى والتعبدى، يظهر أن التقسيم الذى ذكره المحقق الخمينى من إرجاع التقسيم الثنائى إلى الثلاثى، فراراً عمّا وقع فيه المحقق النائى فى «فوائد الأصول»، بل الأولى هو الإبقاء على ما ذكره

المشهور، فلا بأس بذكر كلام المحقق المذكور على ما في تقريره المسمى ب- (جواهر الأصول)، يقول:

(الجهة الرابعة في التعبد والتوصل، ولتوضيح المقال في ذلك نقدّم أموراً:

الأمر الأول: في أقسام الواجبات والمستحبات:

منها: ما يترتب عليه غرض البعث بمجرد حصوله بأيّ نحو حصل، ويسقط الأمر كيفما اتفق، ولو لم يقصد العنوان، فضلاً عن قصد التعبد والتقرب، وذلك كغسل الثوب النجس فإنّ الأمر به لأجل تحقّق الغسل والطهارة، وإن لم يقصد الأمر والعنوان.

ومنها: ما يعتبر في تحقّقه قصد العنوان فقط، من دون احتياج له في تحقّقه إلى قصد التقرب والتعبد، وذلك مثل ردّ السلام، فإنّ سقوط التكليف برّد السلام إذا قصد بقوله: (سلام عليكم) مثلاً ردّ السلام، وإلاّ فإذا لم يقصد شيئاً أو قصد السلام ابتداءً لا يسقط التكليف، بل يكون آثماً لو اكتفى به إذا أخر ردّه، بل إذا قصد السلام ابتداءً يجب على كلّ منهما ردّ السلام.

ومن هذا القسم النكاح، إذا وجب أو استحَبَّ، لأنّ الموجب والقابل إذا لم يقصدا بقولهما: (أنكحت) إيجاد عنوان النكاح والزوجيه لا يكاد يتحقّق النكاح والزوجيه بمجرد التلفّظ بذلك، ولا يكونا ممثليين.

ومنها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب من دون أن يعدّ العمل عبادةً، كأداء الخمس والزكاة ونحوهما، فإنّه لا يحصل الامتثال بأداء الخمس مثلاً كيف اتفق، بل لا بدّ فيه من قصد التقرب، ولكن مع ذلك لا يعدّ ذلك منه عبادةً وإتيانه لم يعبد الربّ تعالى وإنّما يتقرب إليه.

ومنها: ما يعتبر فيه - مضافاً إلى قصد العنوان - قصد التقرب، وينطبق عليه كونه عبادة لله تعالى كالصلاة، وهي أظهر مصاديقها كما يشعر بذلك الأذكار والأوراد الواردة فيها، فإنها وظيفة شرّعت لتعبد الرب والثناء له بالربوبية وسائر الصفات الجماليه وتنزيهها عن النقص والصفات الجلايه، وتخضع العبد بالنسبه إلى ربه تعالى، ويُقال لهذا القسم العباده، ويُعبّر عنه بالفارسيه ب- (پرستش).

ولا يخفى وجود الفرق بين القسمين الأخيرين، وذلك لأنّ الابن إذا امتثل أمر والده وأطاعه لا يقال له إنّه عبده بل يُقال إنّه أطاعه وتقرب إليه.

فإذن لم يكن كلّ فعلٍ قُربياً وإطاعته عباده، فإنّ العباده المُرادفه لكلمه: (پرستش) مختصّ بالربّ تعالى، ولا يجوز عباده غيره ومن عبده غيره تعالى يكون مشركاً، فهياًخصّ من مطلق التقرب والإطاعه، ولذا لا يكون صرفُ الإطاعه والتقرب إلى غيره تعالى شركاً ومحزماً، بل يكون جائزاً، وربما يكون واجباً.

فظهر أنّ التعبدات وما يكون قصد التقرب معتبراً فيها على قسمين:

١ - قسمٌ منها ما يعدّ العمل من الشخص عباده، وهو التعبد بالمعنى الأخصّ.

٢ - وقسمٌ لا يُطلق عليه ذلك، بل يعدّ ذلك منه تقرباً وإطاعه.

فعلى هذا الأولى دفعاً للاشتباه تبديل عنوان التعبد بعنوان المتقرب، فعند ذلك ينقلب التقسيم الثنائي إلى التقسيم الثلاثي فيقال الواجب:

إمّا توصلى: وهو الذى لا يعتبر فيه قصد العنوان.

أو قُربى: وهو الذى يعتبر فيه قصد الإطاعه والتقرب.

والتقربى القُربى:

١ - إمّا تعبدى، وهو الذى يؤتى به لأجل عبادته تعالى والثناء عليه بالعبوديه.

٢ - أو غير تعبدى، وهو الذى يؤتى به إطاعة له تعالى لا بمعنى الثناء عليه بالعبوديّة، فتدبر واغتنم.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ المقابل للتوصّلى أى التقربى القربى لا التعبدى بالمعنى العام، ليس التعبدى بالمعنى الأخصّ المعبر عنه بالفارسيّة ب- (پرستش) كما ربما يظهر من بعضهم.

فإذن هانّ التنبيه على ما فى مقاله المحقق النائنى قدس سره فإنّه قال:

(التعبدية عبارة عن وظيفة شرّعت لأجل أن يتعبد بها العبدُ لربه، ويظهر عبوديته، وهى المعبر عنها بالفارسيّة ب- (پرستش)، ويقابلها التوصّليه وهى التى لم تكن تشريعها لأجل إظهار العبوديّة)(١).

توضيح النظر: أنّه لم يكن جميع التعبديات شأنها ذلك، أى لا- يكون بحيث تطلق عليها العبادة المُعبر عنها فى لغه الفرس ب- (پرستش) لأنّ بعضاً منها لا يكون عبادة بل يعدّ إطاعة له تعالى وتقرباً إليه.

فإذن إطلاق التعبدى قبال التوصّلى، إنّما هو بمعناه الأعمّ الشامل لما لا يكون عبادة، بل طاعة وتقرباً إليه تعالى، وإطلاق التعبد على هذا القسم بعنوان المجازيّة.

فالحقيق أن يطلق على هذا القسم القربى كما أشرنا إليه، فتدبر). انتهى(٢).

أقول: ولا يخفى عليك أنّه يرد عليه :

أولاً: إنّ التوصّلى إذا التزمنا أنّه عبارة عمّا لا يلزم فى سقوط أمره إلّا

١- فوائد الأصول: ١ / ١٣٧.

٢- جواهر الأصول: ٢ / ١٦٠.

حصول المطلوب والمأمور به، بلا- لزوم قصد القربة، ففي ذلك لا- فرق فيه في كونه محتاجاً إلى قصد عنوانه أم لا- لأنه يعدّ حينئذٍ من شرائط أفراد التوصل إلى لا من الخصوصيات الدخيلة في عنوان توصليته، وإلاّ لأمكن ذكر أقسام أخرى فيه أيضاً، حيث أنّ بعض التوصليات لا- تقبل النيابة، ويشترط فيها المباشرة، مثل ردّ السلام حيث لا يمكن إحالته إلى الغير، بأن يُقال له ردّ عليه جوابه نيابةً عنّي، حيث لا يوجب سقوط الأمر منه بخلاف بعض آخر ممّا ليس فيه المباشرة شرطاً، بل يجوز تحقّقه حتّى قهراً بلا مدخله الإنسان فيه، مثل غسل الثوب أو اليد وغيرهما حيث أنّ المطلوب تحقّق الطهاره ولو بلا دخاله شخص فيه مثل ما لو رمى الريح الثوب في الكر أو الماء الجاري، ففي مثل هذه الأقسام لا تكون ممّا يوجب تمييز التوصل إلى عن غيره.

كما أنّ الأمر كذلك في التعبد إذ الملا-ك في امتيازها عن التوصل إلى هو احتياجه إلى قصد الأمر والقربة، غاية الأمر هو على قسمين:

١ - قد يكون في نفسه عبادةً كالصلاه.

٢ - وقد لا يكون كذلك.

كما ينقسم التعبد إلى أقسامٍ أخرى:

من كون بعضها في بعض الزمان لا تقبل النيابة، ولا بدّ فيه من المباشرة، مثل الصوم والصلاه.

وبعض آخر يمكن فيه كذلك إذا عجز عن المباشرة كالحجّ.

ولكن وجود هذه الأقسام مع تلك الشرائط غير دخيله في امتيازها المقصود في التعريف.

وثانياً: لو سلّمنا كون الأمر كذلك، أى كما ذكره، فلا بدّ حينئذٍ أن يرجع التقسيم الثنائى من التوصل والتعبدى إلى الرباعى بحسب ما قرره من التوصل إلى العنوانى وغيره، والتعبدى والتقربى وغيره، كما له نظيرٌ فى التوصل إلى غير العنوانى أصلاً، فكذا يكون فى التعبد، حيث لا يلاحظون خصوص القربى منهما، فليس هذا إلا لأجل ما ذكرناه كما لا يخفى.

الأمر الثانى : لا يخفى عليك بأن الواجب - سواءً كان فى شرعنا أو فى الشرائع السابقه - على قسمين:

(١) فقد يكون معلوماً بكونه تعبدياً ، كالصلاه والطواف بالبيت، حيث يفهم لدى العرف أنّهما وسيلتان للتقرب إلى الأمر والمولى

(٢) وقد يكون معلوماً بعدم تعبديته وأنّ الأمر بعكس ذلك كما فى دفن الميت، حيث يفهم أنّ الأمر المولى به ليس إلا لأجل عدم تناثر الجسم والبدن وعدم الإهانه بأكل الحيوانات له مثلاً ، فليس المقصود منه هو التقرب إلى الأمر والمولى ، بل يتحقّق ولو مع قصد التقرب إليه.

وثالثاً : ما لا يكون حال الواجب معلوماً بأحدهما ، بل كان مشكوكاً فى كونه من التوصل أو التعبدى، نظير العتق فى الكفّارات، إذا لا يعلم بأنه هل يعتبر فيه قصد القربه أو لا ، فحينئذٍ لا بدّ أن يلاحظ فى مثل هذه الموارد الأصول الجارية فيها ، والأصول التى يمكن أن يتمسك بها تكون على قسمين لأنّها :

إمّا أن تكون من الأصول اللفظية، أو من الأصول العمليّة .

فتمتّى يمكن إجراء الأصل اللفظى فيه لا- تصل النوبه إلى الأصل العملى، لأنّ مع جريان الأصل اللفظى - مثل أصاله العموم أو الإطلاق - يرتفع الشكّ، فلا يبقى

مورد لجريان الأصل العملى .

وما ذهب إليه الأصوليون فى كيفية جريان الأصل على أنحاء شتى:

فبعضهم ذهب إلى كون الأصل اللفظى الجارى فى المقام توصلى، وهم:

(١) بين من يقول بذلك بواسطة إطلاق الصيغه ، كما عليه أكثر الأصوليين؛ لأن إطلاق الصيغه كما يتمسك به فى رفع جزء المشكوك وشرطه ، فهكذا يؤخذ به فى رفع اعتبار قصد القربه فى الواجب عند الشك فى اعتباره .

(٢) وبين من يقول بذلك بواسطة ظهور الصيغه فيه؛ لأن الأمر مركب من الهيئه المقتضيه للطلب ، والماده المقتضيه للفعل المتعلق به الطلب ، فإذا أتينا بالفعل فقد سقط الأمر عقلاً فيكون الإلزام حينئذ طلباً للحاصل ، فليس فيه ما يقتضى قصد القربه أيضاً ، هذا كما ذكره صاحب «هدايه المسترشدين» .

وفرقه إلى أن الأصل اللفظى يفيد التعبدية :

(١) فبعضهم يتمسكون تارة بأن ظهور الأمر كما يقتضى كون صدور الفعل عن عمد وقصد ، هكذا يقتضى كون صدوره بقصد التقرب إلى الأمر .

(٢) وأخرى إلى أن العقلاء يذمون العبد بترك قصد القربه فى الإطاعه .

فهذان الوجهان هما اللذان ذكرهما صاحب «البدائع» .

(٣) وثالثه : بأن العقل يحكم بوجوب إطاعه أمر المولى ، ولا طاعه إلا مع قصد القربه كما عن «التقريرات» .

أقول: وفى كل من الأدله الثلاثه إشكال؛ لوضوح عدم ظهور فى الأمر لاعتبار قصد القربه ، وإلا لما وقع الخلاف بين الأعلام .

كما أن القول بمذمه العقلاء إذا أتى بالواجب بلا قصد امتثال الأمر بإطلاقه،

غير صحيح، نعم يمكن القول إنه إذا نوى كان أحسن لا أن يُدّم على ذلك، خاصّة إذا فرض كونه توصلياً .

كما أنّ دعواه بأنّ العقل يحكم بلزوم قصد القربه فى الإطاعة، وإلا لا يصدق الطاعة.

دعوى بلا برهان؛ لصدق الإطاعة فى التوصلّيات أيضاً من دون حاجتهما إلى قصد القربه .

وبعضهم تمسك لإثبات أصاله التعبدية بالعمومات، مثل ما جاء فى قوله تعالى:

«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ - مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (١) .

وقوله تعالى : «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (٢) .

حيث يستفاد منهما وجوب الإطاعة لأمر المولى، ولا إطاعة إلا مع قصد القربه والامتثال .

وأيضاً: مثل ما روى عنه صلى الله عليه و آله : (لا عمل إلا بالتيه) ، أو (إنما الأعمال بالتيات) ، ونظائرهما .

والإشكال: فى الآية الأولى، بكونها تدلّ على التعبدية لأهل الكتاب، فلا تشمل الشريعة الإسلاميه .

مدفوع: بإمكان إثباته لشريعتنا أيضاً؛ إمّا بالاستصحاب ، أو بالإجماع على اشتراكنا معهم ، إلا ما ورد النسخ فيه ، أو استفاده

التعميم ممّا جاء فى ذيل الآية من قوله تعالى : «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» .

١- سورة البينه : الآية ٥ .

٢- سورة النساء : الآية ٥٩ .

أقول: ولكن الإنصاف عدم تماميه شيء من هذه الأدله، كما حَقَّقناه في بحث التيه في باب الوضوء في كتابنا الموسوم ب- (المناظر الناظره في أحكام العتره الطاهره)، وقلنا بأن الآيه متعلقه بالأصول الاعتقاديّه لا فروع الدين .

مضافاً إلى كون الحصر إضافياً لا حقيقياً؛ لوضوح عدم انحصار الواجبات في التعبديات حتّى في سائر الأديان .

وحيث كانت تلك الأدله لإثبات أصاله التعديديه والتوصيليه كلها حقيقيه، لم يتعرّض صاحب «الكفايه» إلى الأدله إلا ما ذكرها المشهور من أصاله الإطلاق في الصيغه لإثبات التوصيليه لرفع وجوب قصد امتثال الأمر ، فبين ثلاث مقدمات لردّ الإطلاق المذكور؛ لتوهمه بأنّ التمسك بإطلاق الصيغه يتفرّع على إمكان وجود الإطلاق بشموله لمثل هذا القيد ذاتاً .

كما يمكن الأخذ بالإطلاق، لرفع الجزئيه المشكوكه - مثل السوره - لعدم وجود محذور فيها لشمول إطلاق الدليل لها، وإثبات وجوبها مع نفس الأمر ، هذا بخلاف قصد القربه حيث أنه لا- يتأتى إلا- من قبل الأمر ، فلا يمكن إدخاله في متعلق الأمر، وما يكون حاله كذلك لا يمكن أخذ الإطلاق لمثله؛ لأنّ تقابل مثل الإطلاق وعدمه كتقابل العدم والملكه ، فكلّ مورد من شأنه إمكان شمول الدليل له يجوز فيه التمسك بالإطلاق لعدم وجوبه ، بخلاف ما لا يمكن شموله كما في المقام ، فتفصيل الكلام سيأتي عن قريب في محلّه إن شاء الله تعالى .

الأمر الثالث: أنّ عنوان أصاله الإطلاق في التوصيليه والتعديديه يُطلق في أربعة موارد ، فلا بدّ من توضيحها ليُعرف أيّ منها هو المقصود في المقام، فنقول:

المورد الأوّل: قد يقال بأنّ مقتضى إطلاق الصيغه هو التوصيليه، بمعنى إمكان

الامتثال سواءً كان بالمباشرة أو بالاستنابه أو التبرّع ، بخلاف التعبدية حيث يعتبر فيها المباشرة ولا يجوز فيها الاستنابه والتبرّع .
ولكنّه مخدوش: بأنّه لا- كليه في كلا الطرفين، إذ ربّ واجبٍ تعبدىّ يجوز فيه الاستنابه، ولا يجب فيه المباشرة ، كما في قضاء صلاه الميت الواجب على الولد الأكبر من الذكور ، والحجّ مع عجز صاحبه؛ حيث يجب فيه الاستنابه مع اعتبار قصد القرية فيها .
كما لا كليه في التوضيلى أيضاً من جواز الاستنابه فيه، حيث أنّ بعضها لا بدّ فيه من المباشرة، نظير الأوامر الامتحانية وهو واضح ، لتعلّق غرض المولى إلى امتثال نفس العبد بخصوصه ، مع أنّه قد يكون الأمر توضيلىاً، أو مثل وجوب ردّ السلام حيث يكون توضيلىاً ولا يقبل الاستنابه .

المورد الثانى: هو ما يقال بالإطلاق من جهة كون الواجب بحسب حاله الأولى، هو ما يكون صدوره عن إرادته واختياره، وهو كما فى الواجب التعبدى ، هذا بخلاف التوضيلى حيث يمكن امتثاله بإتيان الواجب، ولو كان بلا إرادته واختياره، بأن امتثل الأمر خطأً وغفلةً ، بل ولو صدر منه فى حال النوم أو من غير شعور .

وأما الواجب التعبدى فلا- يمكن تحقيقه إلاّ مع الإرادة والاختيار، من جهة لزوم قصد القرية والامتثال، فيه وهو لا يتحقّق إلاّ مع الاختيار .

لكنّه أيضاً مخدوش: بأنّ الأمر وإن كان كذلك بحسب النوع، ولكن قد يمكن فى بعض الموارد من الأمر التوضيلى ما لا يكون ولا يتحقّق، إلاّ مع القصد والإرادة، كما فى الأوامر الامتحانية ، لأنّ مقصود المولى حينئذٍ ليس إلاّ اختبار

حال العبد، من جهة الانقياد وعدم التخلف، فيلاحظ القصد والإرادة فيه قطعاً، برغم أنّ الأمر فيه توصلى.

نعم ، يصحّ ذلك فى التّعبدى، لو لم نقل بكفايه نيه الإجمالى الارتكازى، حيث يصحّ حينئذٍ مع فقد التّيه الإخطاريّه .

المورد الثالث: هو الإطلاق التوضيلى والتعبدى، من جهة أنّ التعبدى لا يمكن أن يجعل الفرد الحرام مصداقاً لامتناله ، هذا بخلاف التوضيلى حيث يجوز لأنّ المقصود من التوضيلى، ليس إلّا تحقّق نفس الفعل خارجاً من أى طريق حصل، من كونه فرداً مباحاً أو حراماً ، نظير ما لو قال : (اغسل ثوبك من بول ما لا يؤكل) ، فلو غسل بماء غصبى كان ممثلاً، وحصل بذلك الطهاره ، وإن كان الفرد منه حراماً ، هذا بخلاف التّعبدى كالوضوء بالماء المغصوب حيث لا يكون صحيحاً ، هذا .

ولكنّه مخدوش أيضاً: بأنّ المراد من الحرام قد يكون تارةً هو الحرام الواقعى، وقد يكون أخرى هو الحرام العملى .

وإن كان المقصود هو الأوّل، فلا نسلم كليته؛ لأنّه ربّما يكون الشىء فى الواقع حراماً ، ولكن لا يعمل المكلّف ، فلا إشكال فى صحّه عمله العبادى أيضاً، كما لو صلّى فى مكان غصبى، وهو لا يعلم، خصوصاً إذا لم يكن بنفسه غاصباً، فصلاته صحيحه قطعاً كما عليه الفتوى .

وإن كان المقصود هو الحرام العلمى، أى ما يعلمه كونه حراماً ، فهو أيضاً على قسمين:

تارةً: يكون حراماً علماً، ولكنّه صادف الواقع، حيث أنّ لازمه حينئذٍ

المبغوضيَّة الذاتية ، وفي هذه الحالة:

تارةً: يعرضه الغفلة بعد العلم .

وأخرى: يكون متذكراً حال الإتيان بكونه حراماً .

وبالجملة: فالحكم ببطلانه فيهما حينئذٍ مبنى على كلام المشهور، من أنّ الشيء الذي يكون بنفسه مبغوضاً، لا يمكن أن يتقرب به، ولو فرضنا إمكان تمشي قصد القربة من المكلف ، وإلا لو لم نقل بذلك، كان العمل العبادي فيه صحيحاً، وإن كان مستحقاً للعقوبة بواسطة فعل الحرام .

فظهر ممّا ذكرنا عدم تماميّه وجه الفرق بين الواجبين بذلك أيضاً، كما لا يخفى .

وأخرى: ما لا يكون مصادفاً للحكم بالصحة فيه يكون بطريق أولى لو قلنا بصحة سابقه .

أقول: إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة من إطلاق التعبدى والتوصلي، فإنّه يقتضى أن نقول: بأن المقصود من الإطلاق في الباب والمبحث عن التعبدى والتوصلي، ليس بواحدٍ من الثلاثة المذكوره ، بل المراد هو :

المورد الرابع: من الإطلاق فى التعبدى والتوصلي، وهو لزوم قصد امتثال الأمر فى الأول دون الثانى، فهو الذى وقع فيه النقض والإبرام بين الأعلام .

الأمر الرابع: لا يخفى عليك أنّ كلاً من التوصلي والتعبدى، ينقسم إلى قسمين:

(١) فأما التوصلي: فهو قد يكون بتحقيق الواجب يحصل غرض المولى ويسقط الأمر، من دون احتياج إلى قصد العنوان، مثل ستر العوره، واستقبال القبلة وأمثال ذلك .

(٢) وقد لا يتحقق الواجب ولا يحصل الغرض، إلا إذا قصد المكلف العنوان، مثل النكاح والبيع والإجاره إذا كانت واجبه لجهه من جهات الوجوب، فإنها لو لم يقصد كل واحد منها لم يتحقق الواجب أصلاً .

هذا فى التوصلى .

أما التعبدي: فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين:

(١) ما تكون العبودية والعباده فيه ذاتيه، أى وضعت عند العرف لذلك كالصلاه والاعتكاف والصوم ونظائرها .

(٢) ما لا يكون كذلك، وإن كان الواجب قريباً، كالزكاه والخمس ونظائرها .

وأيضاً: كما أن التعبدي يمكن تصويره - على ما قيل - على وجهين آخرين:

(١) لأنه قد يكون الواجب تعبدياً جعلياً، أى بجعل من العقلاء والقوم، يجعلون ذلك وسيله للتعبد والتقرب، كالركوع والسجود وتقبيل اليد ورفع القلنسوه، أو ضرب الرجل على الأرض، ورفع اليد إلى محاذاه الأذن فى مقام التعظيم إلى الأمر بين الضباط والجنود ونظائرها .

(٢) وآخر ما لا يكون كذلك، بل كان تعبدية ذاتيه، من دون أن تناله يد الجعل والإنشاء، وهو عباره عن إتيان الواجب بقصد داعويه الأمر، وقصد الامتثال، والتقرب إلى الأمر والمولى، كما لو قام المكلف بإتيان الواجب بقصد امتثال الأمر، فإن العمل حينئذ يكون عباده ذاتيه .

وقد قيل فى الفرق بينهما: أن الجعلى يمكن الاستنابه فيه، كما يشاهد ذلك فى العرف من أخذ النائب فى تقبيل يد الوالد مثلاً، عوضاً عن المنوب عنه، فلا إشكال

حينئذٍ بأن ما يتقرَّب به هو عبارته عن المنوب عنه حينئذٍ لا النائب ، هذا بخلاف القسم الثاني، إذ ربما لا يمكن الاستنابه فيه؛ لأنَّ من يتقرَّب بقصد الامتثال يكون نفس من يباشر التَّيَّة، لا المنوب عنه ، ولذلك أشكل الأمر في مثل استيجار الصلاه القضائيه، حيث يصحَّحها بعنوان الاستيجار لتنزِيل نفسه منزله المنوب عنه ، فيكون عمله حينئذٍ عملٌ ذلك تنزيلاً .

وكيف كان، فصار التعبدى على هذا التقسيم على أقسام متعدده ، فالمراد من التوضيلى هنا هو القسمان منهما ، كما أنَّ التعبدى يكون بجميع أقسامه مقصوداً، بلحاظ وجود قصد الأمر فيه، غير مثل الركوع والسجود .

الأمر الخامس : لا بدَّ في كلِّ تكليف متوجِّه إلى المكلفين من فرض وجود أمور ثلاثة ، وهى: الحكم، والموضوع، والمتعلق .

أمَّا الموضوع: فهو عبارته عن نفس المكلف.

أمَّا الحكم: فهو الذى وضع للمكلف وتوجه إليه.

أمَّا المتعلق: فهو عبارته عن الصلاه والزكاه فى الأفعال، أو ترك شرب الخمر، أو التَّيَّة فى التروك .

فحينئذٍ، إذا لوحظ الحكم مع كلِّ واحدٍ منهما، فهنا:

(١) فقد يلاحظ حالات الموضوع بالنسبه إلى قبل تعلق الحكم .

(٢) وقد يلاحظ بالنسبه إلى بعد تعلق الحكم ووجوده .

فالقسم الأول: مثل أن يفرض المكلف بالغاً عاقلاً وقادراً .

كما أنَّ القسم الثانى: عبارته عن ملاحظه حالات ذهن المكلف بالنسبه إلى الحكم من العلم والجهل والظن والشك والوهم، حيث أنه لا يمكن فرض كلِّ واحدٍ

منها إلا بعد تحقق الحكم ، فبعده يجوز تعلق العلم والجهل به ، هذا بخلاف القسم الأول حيث يمكن تحققه مع قطع النظر عن وجود الحكم من الشارع، كما لا يخفى .

كما أن المتعلق أيضاً قد ينقسم إلى قسمين :

(١) ملاحظه المتعلق قبل تعلق الحكم به مثل كون الصلاه مستقبل القبله، أو قبل الوقت، أو بعد دخول الوقت، حيث أن هذه الخصوصيات يمكن تحققها قبل وجود الحكم بحسب الواقع؛ لأن هذه الأمور كانت لها تعييناً خارجياً ، غايه الأمر كان بيان الشارع موجبا لالتفات المكلفين إلى هذه الأمور .

(٢) وقد يكون ما لا يتحقق إلا بعد تعلق الحكم بالمتعلق، مثل الوجوب والاستحباب، وكون الحكم تخييراً أو تعيينياً أو نفسياً أو غيرياً أو تعيينياً أو كفائياً، وأمثال ذلك .

أقول: إذا عرفت ما ذكرناه يتبين أن الصحيح هو الحكم بأن التوضيحيه والتعديديه تعدان من القسم الثاني للتعلق، حيث أن قصد امتثال الأمر والتقرب لا يتحققان إلا بعد تحقق الأمر والحكم ، حيث يتبين بعد ذلك أن الواجب أو المستحب توصلى أو تعبدي .

الأمر السادس : التزم القدماء بأن قصد القربه يعد من شرائط المأمور به أو أجزاءها من دون تأمل وإشكال ، وهذه الرؤيه كانت باقيه من زمن شيخنا المفيد والطوسى إلى زمان شيخنا المرتضى الأنصارى قدس سره ، وهو أول من فتح باب الإشكال لأخذ قصد القربه من قيود المأمور به، وتبعه تلامذته وأرسلوا ذلك إرسال المسلمات من استحاله ذلك ، مستدلين على ذلك بأن قيود المأمور به يكون

على قسمين :

(١) قسم يمكن بأن يكون قيداً قبل تحقّق المأمور به بوصفه العنوانى، وهى كأكثر القيود والأجزاء .

(٢) وقسم ما لا يكون قيداً إلاّ بعد تعلّق الأمر به، وكونه مأموراً به، وهو كالوجوب والندب وقصد القربه وقصد امتثال الأمر .

وما كان من قبيل القسم الثانى، لا يمكن أن يؤخذ شرطاً أو شرطاً فى المأمور به قبله؛ لاستلزامه المحال، أو الأمر بالمحال، على ما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى .

الأمر السابع : إنّ قصد القربه الذى يعتبر فى العباده:

تارة: يُقال إنّه عبارته عن قصد امتثال الأمر كما عليه صاحب «الجواهر» وعدد كبير من الفقهاء، فيلاحظ أنّ أخذه قيداً فى المأمور به هل يستلزم محذوراً أم لا؟

وأخرى: يُقال إنّه عبارته عن قصد المصلحه المأخوذه فى متعلّق الأمر إن قلنا باستحاله أخذ قصد القربه بمعنى قصد امتثال الأمر فيه .

وثالثه : يقال إنّه يكفى فى عباديّه العباده كونها محبوباً ذاتياً، وذا رُجحان واقعى، من دون حاجه إلى قصد امتثال الأمر أو قصد المصلحه، حتّى يستلزم المحذور كما سيأتى نقله .

فى جواز أخذ قصد القربه وعدمه

البحث عن جواز أخذ قصد القربه وعدمه

فلا بدّ بعد ذلك بيان كلّ واحد من الصور الثلاث مستقلاًّ حتّى يتّضح الحال .

أقول: إذا عرفت هذه الأمور السبعه، يقتضى المقام صرف عنان الكلام إلى

أصل البحث، وهو عن أنه هل يجوز إجراء أصاله الإطلاق للتوصّليه أو التعبدية، لأجل إمكان أخذ قصد الامتثال قيماً للمأمور به ، أو لا يجوز ذلك؛ لامتناع أخذ القيد المذكور ؟

فالبحث فى المقام الأول يدور حول جواز قصد امتثال الأمر وعدمه كما قلناه سابقاً ، فىكون التقابل بين الإطلاق والتقييد على نحو تقابل العدم والملكه لا التضاد .

والأقوال فى المسأله فى أصل جواز ذلك بأمر واحد، أو بأمرين، أو عدم الجواز ثلاثه :

قول : بالامتناع إذا كان بأمر واحد دون الأمرين، وهو كما عليه المحقق العراقى والعلامة الطباطبائى والنائنى .

وقول: بالامتناع وأنه سواءً كان بأمر واحد أو أمرين ، فلا بدّ فى اعتبار قصد الامتثال من قيام حكم العقل بذلك ، وهذا كما عليه صاحب «الكفايه» ومن تبعه .

وقولُ ثالث : بالجواز حتّى مع أمر واحد، وهو كما عليه المحقق الخمينى والخوئى وصاحب «العنايه» والعلامة البروجردى .

أقول: يقع البحث عن هذه الأقوال فى عدّه مقامات:

المقام الأول: البحث عن جواز قصد الأمر فى الواجبات بأمر واحد، والقائلون بالامتناع بأمر واحد جماعه كبيره من الأصوليين - مضافاً إلى من عرفت - منهم المحقق البجنوردى والحائرى والحكيم وصاحب «نهايه الدرايه» على رأيين:

بين قائلٍ بالامتناع الذاتى، بحيث يكون التكليف على هذا النحو تكليفاً محالاً.

وبين قائل بالامتناع بالغير ، فيكون التكليف حينئذٍ تكليفاً بالمحال، أى لا يمكن للمكلف الإتيان به .

قصد القربه / أدله القائلين بالامتناع الذاتى

أدله القائلين بالامتناع الذاتى

وأما الدعوى الأولى: وهى الامتناع الذاتى، فقد أُقيم لإثباته وجوه ثمانية ، لا بأس بذكرها، والنظر إلى أجوبتها، بلا فرق فى ذلك بين أخذ قصد الامتثال شرطاً للمأمور به أو شرطاً :

الدليل الأوّل : إنه يستلزم الدور .

بيان ذلك: أنه لا إشكال بأن وجود الأمر متوقف على وجود الموضوع قبله؛ لأنّ الموضوع إذا لم يمكن لم يكن موجوداً استحالة توجه الأمر إليه؛ لأنّ كلّ أمر يحتاج إلى محلّ قبل تحقّقه ، فلو أخذ قصد امتثال هذا الأمر فى متعلّقه لزم كون الموضوع أيضاً موقوفاً على الأمر؛ لأنّ حكم جزء الموضوع يكون كحكم تمام الموضوع ، كما أنّ وجود تمام الموضوع لا بدّ أن يكون متحقّقاً قبل وجود الأمر، هكذا وجود جزء الموضوع ، فحينئذٍ إن أخذ قصد الامتثال فى الموضوع جزءاً، يكون معناه أنّه ما دام لم يكن الأمر موجوداً، لم يوجد قصده ، وما لم يوجد قصده، لم يوجد جزء الموضوع ، وما لم يوجد جزء الموضوع، لم يوجد تمامه . فيلزم أن يكون تمام الموضوع موقوفاً على وجود الأمر، مع أنّ الأمر قد عرفت وقوعه على وجود الموضوع ، فهذا هو الدور المصرّح الممتنع .

الدليل الثانى : يلزم تقدّم الشىء على نفسه ، وقد تقرّر بأحد من التقريرين :

أحدهما : للعلامة البجنوردى كما فى «منتهى الأصول» من قوله إنّ نسبه

الأحكام للمتعلقات تكون كنسبه الأعراض إلى معروضها ، كما أنّ العرض يكون رتبته بعد وجود المعروض ، فما لم يكن المعروض موجوداً لم يمكن وجود العرض ، هكذا تكون الأحكام بالنسبه إلى متعلقاتها ، فإذا لم يكن المتعلق موجوداً قبل الحكم ، لما أمكن فرض وجود الحكم ، فإن أخذ قصد الامتثال للحكم قيماً للمتعلق يلزم أن يكون العرض - وهو الحكم - واقعاً في مرتبه المفروض ، مع أنّ الحكم والعرض رتبتهما بعد المعروض والمتعلق ، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه ، أى تقدّم الحكم على نفسه وهو محال .

ثانيهما : وهو الذى ذكره المحقق النائيني وملخصه (١):

إنّ القضايا المأخوذة فى الأحكام التى أريد إنشائها ، تكون على نحو القضايا الحقيقيه ، أى سواء كانت أفرادها محققه أو مقدّره ، وسواء كان تحت قدره المكلف أو لا ، فلا بدّ فى جعلها أن يكون على نحو مفروض الوجود؛ لأنّ بعض أفرادها على الفرض غير موجود ، فلو أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلق ، لزم أن نفرض فى عالم الإنشاء وجود الأمر فى مرتبه التكليف والإنشاء ، مع أنّ الحكم كان رتبته بعد المتعلق على الفرض ، فيلزم حينئذٍ تقدّم الشيء وهو الحكم الإنشائي على نفسه ، وهو محال .

الدليل الثالث: إن أخذ قصد الامتثال فى الأمور به ، يستلزم الجمع بين اللّحاظ الآلى والاستقلالى ، كما ذكره العلامة البروجردى فى «نهايته» .

بيان ذلك: أنّ الموضوع لا بدّ أن يلحظ استقلالاً بتمام قيوده وخصوصياته ، والأمر بما أنّه طرفٌ لإضافه هذا القيد إلى الموضوع ، لا بدّ أن يلاحظ آلياً؛ لأنّه آله

لذلك ، لأنَّ الأمر هو آله للبعث إلى نحو المطلوب ، فيلزم من أخذ هذا القيد - وهو الأمر في الموضوع - أن يكون الأمر ملحوظاً استقلالاً، وبما أنه جزء الموضوع ، وأن يلاحظ آلياً بما أنه آله للبعث ، فهذا هو الجمع بين اللّحاظين ، وهو محال، كما لا يخفى .

الدليل الرابع : وهو أنه يلزم التهافت والتناقض في اللّحاظ، لأنَّ موضوع الحكم متقدّم على الحكم في اللّحاظ، وقصد الأمر حيث كان متأخراً عن الأمر برتبه؛ لأنه ما لم يكن الأمر بنفسه موجوداً لا معنى لقصده ، كما أنّ الأمر متأخّر عن الموضوع في الوجود، فيكون قصد الأمر أيضاً متأخراً عن الموضوع برتبتين ، فإذا أخذه جزءاً من الموضوع أو قيده فيه، لزم أن يلحظ قصد الأمر في مرتبه الموضوع المتقدّم على الأمر ، فيلزم أن يكون قصد الأمر ملاحظاً في اللّحاظ الواحد متقدّماً في اللّحاظ تارةً للموضوع ، ومتأخراً فيه أخرى، وهذا يعدّ قصداً للأمر المتأخّر عن الموضوع فهو محال .

فهذا هو معنى التهافت والتناقض في اللّحاظ .

الدليل الخامس : هو ما ذكره المحقّق الحائري في «درر الأصول» والمحقّق الأصفهاني في «نهاية الدرايه» وخلاصه ما التزم به:

إنَّ الإنشاء حيث أنه بداعى جعل الداعى، فجعل الأمر داعياً إلى جعل الأمر داعياً يوجب عليه الشيء لعلّيه نفسه، وكون الأمر محرّكاً إلى محرّكته نفسه يعدّ كعلّيه الشيء لنفسه .

نعم ، هذا الإشكال إنّما يأتي إن أخذ قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً . وأمّا إذا لوحظ ذات المأتى به بداعى الأمر، أى هذا الصنف من نوع الصلاة، فلا يرد فيه هذا

المحذور، كما سيجيء إن شاء الله تعالى (١).

الدليل السادس: ما ورد في «الكفايه» ما خلاصته:

إنه على فرض كون قصد الامتثال جزءاً، يلزم أن يكون الأمر متعلقاً بذات فعل الصلاه مع قصد امتثال الأمر، فيكون قصد الامتثال متعلقاً للأمر، وهو غير ممكن؛ لأن ما يكون متعلقاً للأمر لا بد أن يكون شيئاً اختيارياً، والقصد عبارته عن نفس الإراده، ومن المعلوم أن اختيارية كل فعل تكون بواسطه الإراده، فلو كان القصد والإيراده أيضاً اختيارية بها لزم التسلسل، فإذا لم يكن اختيارياً، فلا يجوز تعلق الأمر به لعدم كونه اختيارياً.

الدليل السابع: وهو ما استدلل به المحقق الخراساني في «الكفايه» أيضاً، وهو مبني على القول بالجزئية لا الشرطية، وخلاصته:

إن الأمر يتعلق بالمجموع من الصلاه وقصد الامتثال، فالإتيان بجزء الواجب وهو ذات الصلاه بداعي أمرها، إنما يمكن إذا كان في ضمن المجموع، الذي كان قصد الامتثال أحد جزئيه، المستلزم للإشكال الفوق، فإذا فرض خروجه عن متعلق الأمر لذلك المحذور، فلا يكون جزئه الآخر حينئذ مأموراً بها، حتى يوتى به بداعي أمره كما لا يخفى، لعدم صدق المجموع عليه حينئذ (٢).

الدليل الثامن: هو المستفاد من كلام صاحب «الكفايه» أيضاً ما خلاصته:

لا يقال: بأن الصلاه إذا كانت مقيدة بقصد امتثال الأمر مورداً للأمر، والمفروض عدم إمكان تعلق الأمر بذلك الجزء أو الشرط - وهو قصد امتثال -

١- نهايه الدرايه: ج ١ / ٣٢٥.

٢- الكفايه: ج ١ / ١١٠.

فيؤتى بالصلاه نفسها بداعى أمرها ، لا هى مع قصد الامتثال بداعى أمرهما حتى يلزم المحذور .

فإنه يُقال: فى جوابه بأن الأمر لا يكون له الداعويّه، إلّا إلى متعلّقه، لا إلى الصلاه بنفسها بدون قصد الامتثال، حتى يصير إتيان الصلاه مع قصد الداعى أمرها كافياً لذلك .

وهذا الإشكال يرد من جهه عدم إمكان جعل قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً للمأمور به، كما لا يخفى .

أقول: هذا جميع ما يتصوّر وما قيل فى المقام من ممنوعيه أخذ قصد القربه، ويقتضى المقام أن نتعرّض لذكر ما قيل فى جوابها، بل ربما كان جواب بعضها يتّضح من جواب بعض آخر، وبذلك ينحلّ معه الإشكال إن شاء الله تعالى .

فنقول: لا بدّ قبل الشروع فى استعراض الأجوبه من تقديم مقدّمه مرتبطه بالأجوبه :

المقدّمه الأولى: أنّ هناك بحث فى حقيقه الأحكام الشرعيّه، وهل أنّها من قبيل الأعراض أم لا؟

فإن عدّت من الأعراض، هل هى من الأعراض المتعلّقه بالوجود الخارجى، أو المتعلّقه بالوجود الذهنى، أو أنّها من أعراض الماهيه ؟

أو ليست من شىء منها ، بل تعدّ من الأمور الاعتباريه القائمه باعتبار المعبر ، وجوه وأقوال :

قول: بأنّها تعدّ من الأمور المتأصّله وكالأعراض الخارجيه، كما عرفت من خلال كلام العلامة البجنوردى من التصريح بكونها كالأعراض ، فيكون الحكم

حينئذٍ مثل العَرَض كالسواد والبياض .

وهو فاسد قطعاً ، لوضوح أنّ المراد من الحكم إمّا أن يكون هو نفس الإرادة والكراهه ، ففساده واضح؛ لأنّها تعدّ حينئذٍ من الصفات النفسانيه القائمه بالنفس الموجوده بها ، ومن الواضح أنّ نفس وجود الإرادة والكراهه، من دون مبرز لها من الأمر والنهي، لا يصدق عليها الحكم ، هذا إن كان المقصود منها هو الإراده التكوينيّه .

وإن أُريد بها التشريعيّه، وهى ليس إلاّ الأمر، ففساده أوضح، لأنّه علّه لوجود الحكم لا نفسه .

وإن أُريد من الحكم الوجوب والحرمة وغيرهما ، كما هو الظاهر .

فلا إشكال حينئذٍ إنّّه ليس له فى الخارج ما به الازاء، حتّى يقال إنّّه كالعرض أو العرضى كالنهي ، بل هو أمرٌ ينتزع من بعث المولى لعبده أو زجره له عن شىء ، فإذا بعثه بواسطه الأمر ينتزعون ويعتبرون العقلاء من ذلك الوجوب والحرمة ، ويقال إنّّه حكم وجوبى أو تحريمى، فيكون حينئذٍ مثلُ الحكم مثلُ الملكيه والزوجيّه من الأمور الاعتباريّه ، وهذا هو الحقّ عندنا .

فعلى هذا، فليس الحكم من الأعراض الذهبيّه أيضاً كالكليّيه والجزئيّه العارضه للإنسان ولزيد والرجل ، حيث أنّ هذين العنوانين يعدّان من أعراض الوجودات الذهبيّه لهما .

كما أنّه ليس من الأعراض للماهيّه كعروض الزوجيّه للأربعه والفرديه للواحد .

ولو سلّمنا وأغمضنا عمّا ذكرنا، وتنزّلنا عنه ، فنقول :

إنه يعدّ من الأعراض الوجودية الذهنية، كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية، فيصير من المعقولات الثانويّة .

فحينئذٍ لا إشكال في أنّه على أحد التقديرين - أي سواءً كان الحكم من الأمور الاعتبارية، أو كان من الأعراض الذهنية - لا بدّ أن يكون لمتعلّقه وعاء في الذهن لا- في الخارج، لوضوح أنّ ما يكون مركزاً لوجود ذلك الحكم، ليس ما هو الموجود في الخارج من الصلاة والزكاة كما لا يخفى .

المقدّمه الثانيه: وهي أنّه سيأتي في بحث تعلق الأوامر والنواهي على الطبايع ما يفيد هاهنا، وخلاصته أنّ هناك اختلاف في أنّ الأوامر هل هي:

متعلّقه بالمتعلّقات والموضوعات بما هي موجوده في الخارج .

أو متعلّقه بها بما هو موجود في الذهن .

أو لا- يكون شيء منهما متعلّقا لها، بل المتعلّقات عباره عن طبيعه الموضوعات بما هي هي، من دون تقييد بقيد الوجود في الخارج، أو في الذهن، فتكون طبيعه الصلاة متعلّقه للأوامر، فيما إذا لم يتعلّق الأمر بما هو الموجود في الخارج من القضايا الخارجيه، مثل ما لو قال المولى لعبده: (أعطني هذا الكتاب) وأشار إلى ما هو الموجود في الخارج .

الظاهر هو الأخير؛ لأنّه إن كان الأمر في القضايا الكلّيه - مثل الصلاة والزكاة - متعلّقا بالصلاه بوجودها الخارجى، لزم أحد المتخلّفين؛ لأنّه:

(١) أمّا أن يكون الأمر متعلّقا بالصلاه الموجوده المأتي بها في الخارج بعد تحقّقها، فهو يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محالّ لأنّ بقاء الأمر بعد امثاله محال، فالخارج يكون مركز سقوط الأمر بثبوتّه .

(٢) وأمّا أن يكون متعلّقاً بالصلاه قبل تحقّقها، فيكون أمراً بإيجادها، فهو خلاف للفرض، لأنّه قد فرضنا تعلق الأمر بالموجود الخارجى لا بإيجادها فيه ، كما لا يخفى .

(٣) وأمّا أن يكون متعلّقاً بالموضوعات متقيّده بوجودها الذهني ، فهو أيضاً يستلزم عدم إمكان الامتثال لو قيّد به؛ لأنّ الشىء المقيّد بالوجود فى الذهن، لا يمكن الأمر به المقتضى للامتثال، ولو قلنا بالتجريد عنه حينئذٍ لا يكون هو المأمور به .

فلازمه عدم مطابقه المأتى به مع المأمور به؛ لأنّ المأتى به يكون موجوداً خارجياً ، والمأمور به يكون موجوداً ذهنيّاً ، فلا مطابقه بينهما ، ومن المعلوم أنّه ما دام لم يحصل الموافقه بينهما لم يحصل الامتثال، كما لا يخفى .

فلا- محيص عن أن يكون متعلّق الأوامر فى القضايا الكليه، هى طبيعه الموضوعات بما هى هى ، فمحلّ ذلك الموضوع والمتعلّق ليس إلّا الذهن، بما أنّه وعاءٌ له، لا مقيداً به حتّى يكون مثل ما قبله .

وبعبارة أخرى: أنّ وجودها تكون نحو القضيّه الحيثيه لا المشروطه .

فالموضوع الذى يكون وعائه الذهن ولحاظه فيه، لا فرق فيه بين أن يلاحظ ذلك بما أنّه يوجد بعد ذلك فى الخارج، سواء كان بتمام موضوعه أو بأجزائه ، أو لاحظه بما أنّه قد وجد سابقاً، إلّا أنّه أراد إيجاده ثانياً ، ولذلك يأمر به، فهو أيضاً باعتبار الأمر به ثانياً يكون ملحوظاً بما سيأتى من وجوده .

وكيف كان، فيمكن أن يلاحظ المولى مع هذا المتعلّق بما سيتحقّق بعد الأمر لاحقاً؛ لأنّ ذلك البعديّه ، إنّما يكون بلحاظ وجوده الخارجى، أى ما لم يكن الأمر

المتعلق للصلاه موجوداً خارجاً، لا يمكن قصد ذلك الأمر خارجاً .

هذا بخلاف عالم اللّحاظ والاعتبار فى الذهن، فإنه حينئذٍ يكون الموضوع والمتعلق بتمام أجزائه - حتى لحاظ قصد الأمر - أيضاً متقدماً على نفس وجود الأمر فى الخارج؛ لأنّ الموضوع هنا لم يلحظ فى الذهن أولاً، ولذلك لا يمكن تعلق الأمر به .

فظهر أنّ عالم اللّحاظ لا- يتوقّف على ما هو المتقدّم والمتأخّر خارجاً، لأنه يكون عالم اللّحاظ والفرض، فهو خفيف المؤونه، ويتحقّق به الأمر خارجاً كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هاتين المقدّمتين يتبيّن لك الجواب عن بعض ما ذكر من الإشكالات:

أمّا الإشكال الأوّل: وهو إشكال الدور؛ فإنه ممنوع لما قد عرفت بأنّ ما يتوقّف عليه الأمر يكون هو الموضوع بما هو ملحوظ فى الذهن متقدماً، لأنّ الموضوع ما لم يكن موجوداً سابقاً لا- يمكن تعلق الحكم به لاحقاً، لأنّه الوجوب المتولّد من تعلق الأمر بذلك الموضوع المفروض وجوده فى الذهن .

وأمّا ما يتوقّف عليه إتيان الصلاه فى الخارج، فهو عبارته عن نفس وجود الأمر خارجاً، لكى يقدر المكلف من قصده ، فما لم يتحقّق الأمر خارجاً لا يمكن تحقّق قصده أيضاً ، فما لم يوجد الأمر خارجاً لا يمكن إتيان الصلاه بقصد أمرها .

فعلى هذا ما يتوقّف عليه الصلاه شىء غير ما يتوقّف عليه الأمر ، فلا دور حينئذٍ؛ لأنّ الموقوف عليه فى الأمر غير متّحد مع ما هو موقوف عليه فى الآخر ، والحال أنّ الدور المحال يلزم هذا الاتّحاد والوحده، فلا دور كما لا يخفى .

أما الإشكال الثانى: فقد ظهر الجواب عنه بكلا تقريريه وهو لزوم تقدّم الشيء على نفسه .

وجه الظهور: فيرد على التقرير الأوّل:

أولاً: أنه إذا فرضنا كون الموضوع عبارته عن الموجود فى الذهن، الذى يكون مقدّماً على الأمر أيضاً، فهذا المتقدّم لا يصير متأخراً أصلاً، ولو أخذ فى لحاظه قصد الأمر جزءاً أو شرطاً، كما أنّ إتيان الصلاه خارجاً مع قصد أمرها يكون متأخراً عن وجود الأمر، ولا يمكن أن يتقدّم على الأمر وقصده أصلاً، حتّى يلزم تقدّم الشيء على نفسه .

وثانياً: ما عرفت فى المقدمه الأولى، بعدم كون الأحكام مثل الأعراض الخارجيه والذهنيه، بل تكون من الأمور الاعتباريه المنتزعه، فالأمر الاعتبارى يكون أمره أسهل من الأمور المتأصله؛ لأنّ وجوده يدور مدار اعتبار المعبر، كما أنّ كيفيه اعتباره - مع الخصوصيات المتقدّمه أو اللآحقه معه أيضاً- موقوفٌ على حسب ما يلاحظه المعبر، ولا يوجب ذلك محذوراً عقلياً أصلاً .

ويرد على التقرير الثانى أيضاً:

أولاً: بما قد عرفت بأنّ فى عالم الإنشاء أيضاً يلاحظ الصلاه بما لها من الخصوصيات قبله، ثمّ يتعلّق بها الأمر، وهذا لا يرتبط بما هو مقتضى الخارج، من كون إتيان الصلاه خارجاً وفى مقام الامتثال، موقوفاً على وجود الأمر قبله حتّى يقصده، ويحصل بذلك جزئه الآخر للموضوع .

وثانياً: قد عرفت فى المقدمه الثانيه أنّ المتعلقات فى الأحكام والأوامر، ليست هى القضايا الحقيقيه، بل تكون القضيه قضيه طبيعته متعلقه للأوامر، وهى

غير موجوده إلا في الذهن فقط ، على نحو الفرض والتصوّر فيتعلّق حينئذٍ الأمر به ، وهذا المقدار من الفرض قبل وجوده خارجاً لا يستلزم أمراً محالاً، لاعتراف الخصم بكونه فرض لوجوده لا حقيقه .

وهذا هو المايز الجدّي في تحقّق إمكانه واستحاله الثاني، كما لا يخفى؛ لوضوح أنّ الأفعال الاختياريّه الصادره عن المكلفين، يكون تصوّرها مقدّماً على تحقّقها خارجاً، فهذا يكون مثل الصلاه أيضاً، فتقدّم تصوّرها لا ينافي تأخّر نفس الأفعال خارجاً عن وجود الأمر وقصده .

وأما الجواب عن الإشكال الثالث: وهو أنّ ذلك يستلزم الجمع بين اللّحاظ الاستقلالي والآلي، وهو محال .

فيقال أولاً: إنّه لا- يقتضى ذلك في رتبه واحده؛ لأنّ المفروض - كما قلنا- إنّ تصوّر الموضوع ولحاظه الاستقلالي، يكون متقدّماً على التصوّر ولحاظه الآلي المتعلّق لنفس الأمر وقصده؛ لأنّ الأمر ولحاظه ولحاظ قصده يكون بحسب الرتبه متأخراً عن لحاظه الاستقلالي المتعلّق بالموضوع قطعاً ، فلا يستلزم الجمع بين اللّحاظين أصلاً في رتبه واحده، حتّى يستلزم أمراً محالاً .

وثانياً: إنّ لحاظ بعض الشىء قيداً للشىء الآخر، لا يمكن إلا أن يلاحظ ذلك الشىء قبله مستقلاً أولاً ، ثم يلاحظه ثانياً متقيّداً بذلك القيد، الذي يكون هو المعنى الحرفي ، فلحاظ التقيّد مع الشىء لا يمكن إلا بعد ملاحظه الشىء المقيد مستقلاً بلحاظٍ مستقلّ على حده ، ثمّ لحاظه ثانياً مع وجود ذلك القيد في الشرط لا في الجزء، وليس هذا هو الجمع بين اللّحاظين المستحيل كما ادّعاه الخصم، هذا.

وبعبارة أخرى: إن أُريد الإشكال من جهه لحاظ القيد مع ذات المقيد، حيث

يكون لحاظه آلياً بمعناه الحرفي، ولحاظ الموضوع هو الذات المقيّد لحاظاً استقلالياً، فيكون المتحقّق في المقام لحاظان : أحدهما استقلالي، والآخر آلي، لا الجمع بين اللّحاظين .

وأما إن أخذ قصد الأمر جزءاً للموضوع، فلا إشكال في كون لحاظه كلحاظ الكلّ استقلاليّ .

وإن أريد الإشكال بالنسبة إلى نفس قصد الأمر، من حيث كونه تابعاً للأمر، وهو ما قد عرفت كونه آله لا يصلح مطلوبه إلى العبد، فهو آله للبعث والإغراء، فيكون لحاظه حينئذٍ آلياً لا استقلالياً، مع كون اللّحاظ في الموضوع استقلالياً، فهو وإن كان الأمر كذلك، إلاّ أنّه ليس من باب الجمع بين اللّحاظين المستحيل؛ لأنّ المحال منه عبارته عن جمعه في لحاظ واحد لا في لحاظين، كما في المقام؛ لأنّه:

تارة: يلاحظ ويفرض قصد الأمر في عالم التصرّو، جزءاً من الموضوع، فيلاحظه استقلالاً .

وأخرى: يلاحظه ويفرضه بلحاظ آخر آلياً، لكونه علّه دالّه لتحقّق الحكم وانتزاعه، وفي كلا الحالين ليس هناك جمع ممنوع بين اللّحاظين.

جواب الإشكال الرابع: كونه مستلزماً للتناقض والتهافت في اللّحاظ، ويظهر جوابه عن ما قلناه في الجواب السابق، لما قد عرفت من أنّ لحاظ الموضوع استقلالاً كان مقدّماً في عالم التصرّو، حيث تصوّر الأجزاء والقيود بلحاظ مستقلّ على نحو استقلاليّ أولاً، ثمّ لاحظ بلحاظ آخر آليّ قصد الأمر، بما أنّه آله للإنشاء، وهذا اللّحاظ كان متأخراً رتبةً عن اللّحاظ الأوّل، ولا تناقض بينهما أصلاً .

أما لو أريد الإشكال من جهة تقييد الموضوع بقصد الأمر، الذى يكون بمعناه الحرفى محتاجاً إلى لحاظه آلياً .

فلا إشكال فى لزوم هذا اللّحاظ فى جميع القيود والمعانى الحرفيه، ولا يكون منحصراً فى المقام ، وبالتالى فإنّ هذا الإشكال لا أساس له أصلاً لكى يستلزم أن يتكلّم حوله، كما لا يخفى .

وأما الإشكال الخامس: وهو لزوم أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلّق وكون الأمر محرّكاً لنفسه، وبلزوم كون الشىء علّه لنفسه، وهو محال .

فهو مخدوش أولاً: بأنّ الأمر وإن كان وجوده وإنشائه سبباً لإيجاد الداعى فى العبد للامتثال ، إلاّ أنّه قد يتعلّق بنفس الصلاه فقط، وقد يتعلّق بها مع قصد الأمر جزءاً أو شرطاً .

ولا نسلم كون قصد الأمر أيضاً هو جعل الداعى، حتّى يقال إنّّه بتعلّق الأمر به يصبح كون الأمر داعياً لجعل الداعى .

لوضوح أنّ القصد يعدّ من أفعال النفس ، وليس هو متّحداً مع الداعى، حتّى يلزم المحذور ، فجعل القصد جزءاً أو شرطاً لا يوجب كون الأمر محرّكاً لنفسه .

وثانياً: إنّ الأمر الذى يعدّ محرّكاً، هو الأمر الخارجى الصادر عن المولى، بالهيئه المخصوصه الموجهه لتحقّق صورته فى ذهن العبد وتحريكه نحو المطلوب ، هذا بخلاف الأمر الذى يقصده، ويكون مورداً لتعلّق القصد، حيث إنّّه مع الغضّ عن وجود الأمر، كما كانت الصلاه فى طرف الموضوع أيضاً كذلك وفى ناحيه المولى ، وهذا الأمر لا يكون محرّكاً لإتيان الصلاه أصلاً، فما هو المحرّك يكون متفاوتاً مع الأمر المأخوذ فى القصد، فلا يلزم الإشكال من هذه الجبهه أصلاً، كما لا يخفى .

كما أنّ قصد الأمر في طرف العبد، وفي حال الامتثال كان متحققاً بعد وجود الأمر في الخارج حيث يوجب إلزام العبد إلى شيئين؛ أحدهما نفس الصلاة، والثاني كونها مأتياً بها مع قصد الأمر.

فحينئذٍ لا يكون الأمر محرّكاً إلا إلى الصلاة، وإلى القصد الذي كان فعل النفس للعبد، ولا مجال لفرض الأمر علّةً ومحرّكاً لنفسه حتّى يصبح محالاً، لعدم كون قصد الأمر بنفسه محرّكاً من ناحيه الجزئيه والشرطيّه.

والمتموّه قد خلط هذا القصد مع شيء آخر وهو كون الأمر المحرّك للإنسان لا يكون إلا ما تصوّره وقصده.

فالتوهّم المذكور فاسد؛ لأنّ ما قصده وتصوره، هو توجه العبد إلى وجود الأمر هنا الذي قد عرفت كونه الصوره العلميه المتحققه، وهذه الصوره لم تؤخذ في متعلّق الموضوع حتّى يلزم المحال المذكور.

بل قصد الأمر المأخوذ شرطاً أو جزءاً يتحقّق مع ملاحظته ملاحظه أخرى غير الأول، بأنّ المولى غرضه تعلق بذلك الشيء مع القصد الكذائي لا بذاته فقط، فيقصد الأمر في هذه المرحله، نظير ما لو أمر بعددٍ من الأفعال والعناوين القصديه من التعظيم والتوهين، حيث لا يكفي في مقام الامتثال صرف إيجاد الفعل فقط من دون قصد، هكذا الأمر في المقام أيضاً، حيث أنّ المحرّك هو الأمر الخارجى، بواسطه الصوره العلميه الحاصله في نفس العبد، فيقصد الأمر في ناحيه المولى المتوجه إلى فرض كالصلاه، فلا يكون الأمر محرّكاً لنفسه.

وأما الجواب عن الإشكال السادس: فإنّ ما ذكره المحقّق الآخوند ممنوع:

أولاً: إنّنا لا نسلم عدم اختياريّه القصد والإرادته، بل كما عرفت في بحث

الطلب والإرادة فإنَّ الإرادة تكون اختياريَّة من دون أن يستلزم التسلسل؛ لأنَّ اختياريَّة الإرادة كانت بواسطة بعض مبادئها ، وهو التصديق بالفائده الذى كان مقدِّماً على الإرادة بمرتبتين ، فإذا كانت الإرادة اختياريَّة، فلا يكون تعلق الأمر مستلزماً لأمرٍ محال من تلك الناحية أصلاً .

وثانياً : لو سلّمنا كون قصد الأمر غير اختياري ، فحينئذٍ لا فرق فى ذلك بين أن يكون قصد الأمر جزءاً لمتعلق الأمر، أو يكون شرطاً؛ لأنه كما أنَّ تعلق الأمر الضمنى على الشئ الغير المقدور غير جائز ، هكذا تعلق الأمر بالشئ المقيد بأمر غير اختياري غير جائز، إن كان الشرط واجب التحصيل، كما هو المقصود، وإلا لا وجه للحكم بالشئ مقيداً بذلك الشرط ، فالأولى هو القول بما قلناه .

وثالثاً : قد عرفت أنَّ الإرادة الواقعيَّة فى العبد لم تؤخذ فى المتعلق ، بل المأخوذ هو قصد الأمر الفرضي، وهو أمرٌ متعلق بالمولى عند فرض المتعلق لأمره، كما لا يخفى .

أمّا الجواب عن الإشكال السابع: وهو كون تعلق الأمر بذات الصلاه فى ضمن جزئه الآخر ، فإذا كان ذلك الآخر غير قابل للجزئيه، فيكون الامتثال عن الأمر بلحاظ جزئه الآخر محالاً أيضاً .

لما قد عرفت من إمكان كون الآخر جزءاً لمتعلق الأمر، فيبقى تعلق الأمر بالمجموع باقياً على حاله، فيكون الامتثال عن كل متعلق الأمر ممكناً، وهو واضح كما لا يخفى على من كان له أدنى تأمل .

أمّا الجواب عن الإشكال الثامن: فهو أنه لو فرضنا إمكان تعلق الأمر بقصد الامتثال جزءاً، فلا يكون الأمر حينئذٍ داعياً إلا إلى نفس متعلقه، ولا يوجب

محذوراً أصلاً، مع أنّ داعويّه الأمر إلى نفس الصلاة، إنّما كان بالنسبه إلى الأمر الضمني المتعلّق بذات الصلاة، لا بالنسبه إلى الأمر المتعلّق بالكلّ، حتّى يقال بأنّه إذا فرض عدم مقدوريّه جزء منه في مقام الامتثال، فلا يكون الأمر للجزء الآخر أيضاً داعياً أصلاً، وهو لا يخلو عن تأمل كما ستأتى الإشارة إليه .

أقول: هذا كلّه في الوجوه المستمسكه بها للامتناع الذاتي في الأمر بالصلاه مع قصد الأمر، وقد عرفت عدم تماميّه شيء منها .

قصد القربه / أدله القائلين بالمنع لاستلزامه المحال

أدله القائلين بالمنع لاستلزامه المحال

الدعوى الثانيه: وهى دعوى عدم جواز أخذ قصد القربه لاستلزامه التكليف بالمحال:

فقد استدلوا على عدم الجواز بوجوه لا بأس بالتعرض إلى المهم منها وذكر أجوبتها:

الدليل الأول: هو الذى ذكره المحقق النائيني رحمه الله ما خلاصته:

إنه لو أخذ قصد امتثال الأمر فى متعلق الأمر، لزم أن يكون الأمر موجوداً قبل نفسه وهو محال، فالأمر بما يكون محالاً للمكلف يكون محالاً أيضاً.

توضيح ذلك: إن المكلف لا يتمكن من الامتثال، إذ ليس له القيام بفعل الصلاه بداعى أمرها؛ لأن المفروض عدم تعلق الأمر بنفس الصلاه فقط، بل تعلق بها مع قصد امتثال الأمر، فيجب على المكلف أن يقصد امتثال الأمر بداعى أمره، وهذا لا يكون إلا بعد فرض وجود الأمر قبل نفسه، ليمكن القصد إلى امتثاله بداعى أمره الذى هو نفسه، إذ ليس فى المقام إلا أمر واحد، فهو معنى لزوم وجود الأمر قبل نفسه.

انتهى كلامه رفع مقامه.

ويرد عليه: بأن الأمر الذى كان يقصده فى مقام الامتثال، هو الأمر المفروض الذى ذكرناه فى البحث السابق، وكان ذلك متحققاً قبل امتثاله، فقصد ذلك لا يوجب تقدم الأمر على نفسه ليستلزم المحال المذكور؛ لأن زمان البعث والأمر متفاوت مع زمان الامتثال، وأخذ ذلك القصد فى الأمر كان بحسب الفرض

فى مقام البعث والتحرىك . وأما فى مقام الامتثال كان أصل الأمر موجوداً خارجاً ، فلا يكون قصده مستلزماً لما ذكره ، فلا يكون ذلك تكليفاً بالمحال .

الدليل الثانى : بأن صحه كل تكليف موقوف على أن يكون متعلقه مقدوراً للمكلف وكونه تحت اختياره ، فما لم يكن كذلك ، يوجب أن لا يكون مقدوراً ، فتكليفه حينئذ يكون تكليفاً بالمحال .

وما نحن فيه يكون من هذا القبيل بالنسبه إلى قصد الأمر ، بخلاف نفس الصلاة؛ لوضوح أن هذا الجزء منه يكون مقدوراً ، لكون إتيان الصلاة تحت اختياره وقدرته ، ولكون الصلاة من أفعاله ، لكن وجود القدره فيها بالخصوص غير مفيد ، لأن المفروض عدم كونها بالخصوص مورداً للتكليف ، بل هى مع الجزء الآخر - وهو قصد الأمر - يكون متعلقاً للأمر ، والأمر الذى يكون القصد متوجهاً إليه يكون من فعل المولى وتحت اختياره ، وليس للعبد فيه قدره من عند نفسه ، لعدم كونه من فعله وقدرته ، فلا يجوز تكليفه إلى تحصيل ما كان أحد جزئيه خارجاً عن تحت قدرته ، وإن تعلق به التكليف والحال هذه ، استلزم التكليف بالمحال ، وهو مستحيل ، هذا .

وفيه : لكّنه مندفع بما قد عرفت منّا سابقاً ، بأن الأمر الذى كان يقصده المكلف هى الصوره المتصوّره عند نفسه ، المتحققه من الأمر الخارجى الذى أنشأه المولى فى زمان البعث والتحرىك ، فالأمر الذى كان من فعل المولى قد صدر عن نفس الأمر ، ولا يكون ذلك مرتباً بالعبد ، والأمر الذى قصده العبد فى مقام الامتثال ، كان شيئاً متحققاً فى محله؛ لأنه المفروض ، فقصده وكان القصد من فعل نفس العبد وكان تحت قدرته ، فلا يستلزم ذلك محذور أصلاً؛ لأن وجود الأمر

الذى يقصده لابد من وجوده فى زمان الامتثال لا فى زمان البعث والتحرريك، وهو موجود ومتحقق، فيكون مقدوراً له كما لا يخفى .

الدليل الثالث : هو ما قد عرفت من خلال الإشكال الخامس الذى سبق وأن ذكرناه آنفاً، من أن امتثال الأمر المتقيد بقصد أمره مستلزم لكون الأمر محرّكاً لنفسه ، وهو محالٌ، من جهة عدم إمكان الامتثال أيضاً ، كما أنه محال من جهة نفس الأمر؛ لأنّ الشىء إذا كان علّه لنفسه، لزم تقدّمه على نفسه، وهو محال ، فبالنظر إلى هذا المحذور يكون من قبيل الامتناع الذاتى ، وبالنظر إلى عدم إمكان امتثاله للصلاه المتقیده بذلك، يكون من قبيل الامتناع بالغير، وتكليفاً بالمحال ، هذا .

أقول: ولكنك قد عرفت الجواب عنه فى البحث السابق، وهو جواب عن المقام أيضاً؛ لكونه من أفعال نفس المكلف وتحت اختياره، وقد عرفت تفاوت هذا الأمر المقصود مع الأمر الخارجى الصادر عن المولى، فلا يلزم محذور أصلاً .

الدليل الرابع : إنّ فعلية الحكم فيما نحن بصدده، يستلزم الدور، والتكليف بما هو كذلك يكون تكليفاً بالمحال .

وبيان ذلك: أنّ فعلية كلّ حكم موقوف على فعلية موضوعه ومتعلقات تكليفه ، ضروره أنّه لو لم تكن قبله متحققه خارجاً لما أمكن توجيه التكليف الفعلى باستقبالها .

فهكذا يكون فى المقام ، مع أنّ فعلية الحكم هنا موقوف على فعلية الأمر؛ لأنه أخذ جزءاً للموضوع باعتبار لزوم قصده ، فما لم يكن الأمر فعلياً لما أمكن قصده ، مع أنّ فعلية موقوفه على فعلية موضوعه ، ممّا يستلزم الدور الممنوع، فإذا

كانت فعلية الحكم ممتنع، أصبح التكليف به ممتنعاً بالغير ، لوضوح أنه ما لم يصير التكليف فعلياً لما استطاع المكلف القيام به، وهذا واضح لا خفاء فيه .

والجواب منه: يظهر ممّا ذكرنا سابقاً، بأنّ فعلية الأمر الذى لا بدّ منه من جهة قصده فى طرف الموضوع ، ليس إلاّ فرض وجود الأمر المقصود، منضمّاً مع الصلاه، فينشأ التكليف على مثل هذا الأمر المفروض، فيصير الموضوع بعد الإنشاء كذلك فى الآن المتأخّر فعلياً، وفعلية الحكم تتوقّف على الأمر الحاصل بنفس الإنشاء .

وبعبارة أخرى: فعلية التكليف متأخّره عن الإنشاء رتبه ، وفى رتبه الإنشاء يكون الموقوف عليه بالفرض موجوداً .

وما أوجب عنه: بأنّ تعلقّ التكليف الفعلى بموضوع ليس فعلياً حال فعلية الحكم محال ، وأمّا إذا فرض صيروره الموضوع فعلياً مع فعلية نفس الحكم، فلا دليل على امتناعه ، فيمكن أن يكون ما نحن فيه من هذا القبيل، بأن يكون فعلية الموضوع مقارناً مع فعلية الحكم، فتكون الضروره قاضيه بجوازه .

ليس بوجيه: لأنّ أوصاف كلّ شىء ومشخصاته تابعه لنفس ذلك الشىء ، فكما أنّ نفس الموضوع، لا بدّ أن يكون مقدّماً على نفس الحكم زماناً أو رتبهً ، فكذلك مشخصات نفس الموضوع وأوصافه أيضاً، يجب أن تكون مقدّمه على أوصاف الحكم .
ففعلية الموضوع لا بدّ أيضاً أن يكون مقدّماً على فعلية الحكم .

فالأولى فى الجواب هو ما عرفت من عدم كونه مستلزماً للمحذور والمحال، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ اعلم أنّه يمكن أن يقال فى جواب مسأله الانحلال:

بأن الصلاة حينئذٍ إذا كانت متقيده بقصد أمرها متعلقاً للأمر، كما ذهب إليه صاحب «الجواهر» قدس سره ، وكثير من المتقدمين، حيث إنهم التزموا بذلك دون أن يلاحظوا الإشكال الذي يترتب عليه، وليس ذلك إلا من جهة أن تعلق الأمر بشيء بسيط أو مركب من الأجزاء أو مقيد بالقيود، يكون من حيث نفس الأمر شيئاً واحداً على وزن وحده الأمر المتعلق للبسيط، أى ليس تعلق الأمر بالجزء فى المركب، وبالقيود فى المقيد إلا هو نفس الأمر المتعلق لذات المركب والمقيد، من دون انحلال فى الأمر حتى يقال بتعدد الأمر الضمنى، من تعلقه إلى ذات المقيد بأمر، وإلى قيده بأمر آخر، وإلى أحد جزئيه فى المركب بأمر انحلالى، وإلى جزئه الآخر بأمر آخر ، لما ثبت من عدم لزوم الإشكال فى ذلك، ولا يستلزم كون قصد الأمر داخلاً فى المأمور به محذوراً عقلياً لا ذاتاً ولا بالغير .

وهذا هو الذى اخترناه وفقاً لجماعه من المحققين من الأصوليين .

وهناك جواب آخر لبعض الأصوليين كالعلامة البروجردى وخلاصته:

أن الأمر بذاته يعدّ محرّكاً وباعثاً، مع قطع النظر عن المبادئ والملكات . غاية الأمر أن محرّكته بالنسبه إلى ذات الصلاة وبنفسها تكون جائزه، لكن بالنسبه إلى قيده الآخر من قصد الامتثال لأمره ممتنع ، لكن لا- معنى لمحرّكته بالنسبه إلى هذا القيد بخصوصه، بعد وجود التحريك إلى أصل الطبيعه لكون التحريك إلى القيد يعدّ حينئذٍ لغواً، لكونه تحصيلاً وطلباً للحاصل ، لأنه إذا كان الأمر محرّكاً لأصل الصلاة، فلا- ينفك ذلك عن كون قصد امتثال الأمر له حاصلًا ، فلا- يحتاج إلى تعلق الأمر بالخصوص إلى القيد، بعد كون تحرّكه للصلاه بواسطه الأمر الموجود المتعلق بالمركب، حتى يقال بما ذكروا من الإشكالات .

هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «نهاية الأصول» (١).

وفيه: لأنه إن سلّمنا ذلك، فلازمه أن تكون جميع الأوامر المتعلّقه بالموضوعات من هذا القبيل، أي كان معدوده من التعبديات؛ لأنّ الأمر بنفسه كان محرّكاً لأصل النهى وقيد الآخر، وكونه بقصد امتثال الأمر مأتياً به كان حاصلًا بنفسه، من دون احتياج إلى الأمر المستقلّ، ممّا يستلزم أن يكون ذكر قيد قصد الامتثال وعدم ذكره مثلاً متساويان؛ لأنّ هذا الجزء بنفسه حاصل، وهو كما ترى .

اللهم إلّا- أن يقال: وإن كان المطلب كذلك، إلّا أنّ التفاوت بين التوضيلى والتعبدى يكون بيد المكلف من حيث التفاته إلى هذا المعنى، وهو أنّ محرّكيه الأمر إلى الصلاه كانت تعبدياً بلحاظ توجهه إلى قيده الحاصل بذاته، بخلاف التوضيلى حيث إنّه يصدق الامتثال، ولو لم يكن ملتفتاً إلى هذه الجبهه أصلاً .

فإنه نقول: برغم أنّ لهذا القول حينئذٍ وجهٌ وجيه كما لا يخفى، ولكن لا بدّ حينئذٍ للتكليف بلزوم هذا الالتفات فيه إلى أمرٍ آخر غير الأمر الأوّل، إذ لولاه ربما لم يقصد، وهذا مخالف للفرض .

هذا تمام الكلام فى جواز أخذ قصد الأمر فى الواجب بأمر واحد، فىكون هذا هو المقام الأوّل من البحث .

جواز أخذ قصد الأمر وعدمه

البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين

المقام الثاني: البحث عن جواز قصد الأمر في الواجبات بأمرين.

أقول: يدور البحث في أنه هل يصح أخذ التكليف بقصد الأمر في الأمور به من خلال أمرين أم لا؟

ذهب جماعه كصاحب «الكفايه» ومن تبعه إلى استحاله ذلك، خلافاً لجماعه أخرى كالمحقق النائيني والعراقي والفيروزآبادي والخميني، بل أكثر الأصوليين، فلا بد من ذكر وجه الامتناع والنظر فيه من الصحه وعدمها .

فنقول: قال صاحب «الكفايه»: (وأما إذا كان بأمرين، تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور فيه أصلاً، كما لا يخفى، فلا أمر أن يتوسل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعه .

قلت: - مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلاّ - أمراً واحداً، كغيرها من الواجبات والمستحبات . غايه الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمياً فيها المثوبات والعقوبات، بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات، وأما العقوبه فمترتبة على ترك الطاعه ومطلق الموافقه .

إنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيه الأمر الثاني، فلا يبقى مجالاً لموافقته الثاني مع موافقه الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله والوسيله .

وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجهٌ إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره، لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله إلاّ ما كان موجباً لحدوثه،

وعليه، فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدد الأمر، لاستدلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقه الأمر بوجود الموافقه على نحو يحصل به غرضه ، فيسقط أمره .

هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال) . انتهى كلامه (١) .

وقد أجاب عنه المحقق الخميني أولاً : بما هو حاصله :

ثبت أن ألفاظ العبادات موضوعه لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الأمر، بلا فرق بين كونها موضوعه للصحيح أو الأعم ، إذ الشرايط الآتية من قبل الأمر خارجه من حريم النزاع والموضوع له اتفاقاً . فإن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفله لإفاده شرطيتها، لخروجها من الموضوع له ، فلا بد من إتيان بيان منفصل لإفادتها، بعد الامتناع عن أخذها في المتعلق ، بل مع جوازه أيضاً يكون البيان لا محاله منفصلاً، لعدم عين ولا أثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع . والإجماع والضروره القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات، يكشفان عن وجود أمر آخر كما لا يخفى ، هذا .

وثانياً : إن ما ذكره من استقلال العقل بوجود تحصيل غرض المولى، غير صحيح؛ لأن مرجع ذلك إلى أن العقل يستقل بالاشتغال ، ومعه لا مجال لأمر مولوى ، وفيه مضافاً إلى أن العام مورد البراءه لا الاشتغال كما سيأتى، أن اكتفاء الشارع بحكم العقل كان فيما إذا كان حكم العقل في ذلك ضرورياً، ومورد اتفاق جميع العقول ، لا مثل ما نحن فيه الذى كان محل تضارب الأفكار والعقول .

وثالثاً: إنّ ما أفاده من أنّ المولى لا يتوسّل بغرضه بهذه الوسيله .

مدفوعٌ بأنّ ترك الأمر الثانى ولو برفع موضوعه، موجب للعقوبه، فيحكم العقل بلزوم إطاعته، وليس للمولى وسيله إلى التوسّل بأغراضه إلّا الأمر والإيعاد بالعقاب على تركه . انتهى كلامه (١).

أقول: أمّا الجواب الأوّل ففيه ما لا يخفى، لأنّ الجواب بأنّ الشرط لا بدّ في إثباتها مطلقاً - سواءً كانت من قسم ما يمكن أخذها في متعلّق الأمر، أو ممّا لا يمكن - من إتيان دليل آخر عليها انفصلاً؛ صحيحٌ على فرض ما لو كانت الشروط مقدوره في أخذها في متعلّق الأمر بالثانى، وإلّا لو لم يكن كذلك - أى استحالة ذلك - فلا يمكن الجواب بما قيل ، فالأولى - وهو الجواب عن أصل الاستحاله - بأن يقال: ذكر الشرط الذى يأتى من قبل الأمر، لا يستلزم ذكره بالأمر الثانى محالاً، كما نبيته لاحقاً إن شاء الله تعالى ، مضافاً إلى أنّ الأمر الثانى ليس من قبيل تعلّق الأوامر بالطبايع .

أمّا الجواب الثانى: فهو أيضاً صحيح، فيما لو لم يطلّع ببقاء غرض المولى بعد الإتيان بذات الفعل، وإلّا لكان الجواب بوجوب إتيان الفعل على نحو يحصل به غرض المولى صحيحاً؛ لأنّه العله لوجوب الإطاعه عن الأمر ، فلا إشكال بأن يكون فرض الكلام فيما إذا علم بأنّ الواجب تعبّدى لا توصّلى ، فليس معناه حينئذٍ إلّا بقاء غرض المولى بعد الإتيان بذات الفعل ، فلا بدّ من إتيان قصد الأمر الذى هو شرطه ، غايه الأمر قد يكون إيجابه بواسطه الأمر الأوّل، وآخر بواسطه الأمر الثانى ، وثالثاً من طريق آخر ، كما سنذكره إن شاء الله تعالى .

أما الجواب الثالث: فهو غير وارد أيضاً؛ لأنَّ صاحب «الكفايه» أراد بعدم توَسُّل المولى بذلك الحيله الوصول إلى غرضه ، فيما لو كان الأمر قد سقط بالموافقه من دون قصد الامتثال، المستلزم لإفناء موضوع الأمر الثانى بزعمه ، فلا يبقى حينئذٍ للأمر موضوع حتى يقال بوجوب إتيانه مع قصد الأمر ، فلا يتوسَّل الأمر بتلك الوسيله إلى غرضه ، فكلامه على هذا الفرض صحيح ، فأجوبته مع صحَّه بعض فروضه ليس فى محلّه .

أما المحقِّق الأصفهاني: فقد ذكر فى حاشيته على «الكفايه» - أى فى «نهايه الدرايه» - ما هو خلاصته:

(لنا الالتزام بسقوط الأمر الأوَّل بالامتثال ، إلا أنَّ الصلاه مع قصد القربه كانت لها مصلحه أخرى ملزمه، غير ما فى المصلحه فى أصل ذات الصلاه ، كما أنَّه قد تكون تلك المصلحه الحاليه غير ملزمه، فيلزم الحكم بالندب .

فهكذا فى طرف الوجوب، أو كانت المصلحه فى الفعل مع قصد الأمر مصلحه أولى من المصلحه الأوَّليه، فلذا يجب إعادته المأتى به بداعى الأمر الأوَّل فيحصل الغرضان) ، انتهى مورد الحاجه من كلامه (١).

أقول: ولا يخفى أنَّ كلامه لا يخلو عن إشكال من وجوه :

أولاً: بأنَّه لو كان الأمر الأوَّل مشتملاً على المصلحه المستقله التى حصلت بامتثالها ، لاستلزم سقوط الأمر بإتيان الصلاه بدون قصد الأمر ، فحينئذٍ كيف يمكن إتيان قصد الأمر فيها إلا بتكرار العمل، وهو مخالف للإجماع قطعاً .

وثانياً: إنَّ الأمر الثانى على الفرض كونه متعلِّق لقصد الأمر، مع ما يتضمَّنه

الأمر الأول المفروض سقوطه ، مع أنّ شمول الأمر الثاني لذات العمل مع قصد الأمر يوجب عود المحذور كالأمر الأول ، كما لا يخفى .

وثالثاً : إنه يلزم بناءً على ذلك كون ترك الصلاة مستلزماً للعقوبتين ، وإتيانها مع قصد القربة والأمر لمثوبتين وهما فاسدان قطعاً .
اللهم إلا أن يقال: بأن المصلحه الواقعه فى الأول، ليست موجبة للعقوبه فى تركها والمثوبه فى فعلها .

فإنه يُقال: ليس للأمر الأول حينئذٍ اقتضاء فى وجوب الامتثال، وهذا خلاف الفرض ، بل هو باطل قطعاً، لأنه يخرج الأمر حينئذٍ عن كونه مولوياً .

فالأحسن فى الجواب أن يقال : بأننا إن سلمنا عدم إمكان أخذ قصد الأمر فى الأمر الأول ، وقلنا بأن متعلق الأمر بدون قصد الامتثال، لا يفى بتحصيل غرض المولى كما هو المفروض ، فيمكن الالتزام بأن الأمر الثانى بالنسبه إلى بيان لزوم قصد الأمر فى متعلق الأمر الأول، كان بمنزله الأوامر النفسيه الضمنيه فى المركبات الخارجيه ، فكما أن إتيان أحد الأجزاء موجبٌ لامتثال أمره المتعلق به ، إلا أنه يكون مراعى بإتيان بقيه الأجزاء، وامتثال أوامرها، وإلا لما كان الإتيان بذلك الجزء مفيداً ، فهكذا الأمر فى المقام، حيث أن الإتيان بالصلاه بدون قصد الأمر يعدّ امتثالاً للأمر الأول ومعلقاً على امتثال الأمر الثانى بإتيانها مع قصد الأمر ، فحينئذٍ تكون المصلحه وافية بالغرض، وإلا فلا .

هذا كله فى مقام الثبوت .

وأما فى مقام الإثبات: أى كيف يستظهر فى الواجب بأنه واجب تعبدى لا توصلى ؟

والظاهر أنّ الطرق الموضوعه لذلك كثيره :

منها: ما لو تحدّث في مجلس وأخبر الحاضرين بأنّ على جماعه القيام بإحضار عمل عبادى مشتمل على الأجزاء والشرائط في الزمان اللاحق، ثمّ أوصل إليهم الأمر بالمطلوب بأمر واحد، وجعل موضوع الصلاه التي تحدّث عنها هي تلك الأركان والهيئه مع انضمام قصد الأمر إليها ، أو جعل ذلك بأمرين؛ أحدهما لأصل الصلاه، والآخر بها مع قصد الأمر كما قلناه آنفاً .

ومنها: استفاده ذلك من خلال الجمل الخبريّه والقضايا المتعارفه .

ومنها: ثبوت ذلك بواسطة الإجماع والضروره، وأمثال ذلك كما كان الأمر كذلك على ما حقّقناه في مبحث الفقه .

فثبت أنّ أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، مضافاً إلى إمكانه، غير محتاج إليه بخصوصه، كما لا يخفى .

فعلى هذا يلزم جواز التمسك بالبراءه دون الاشتغال عند الشكّ في الواجب بأنّه تعيّد أو توصّلى ، لما قد عرفت من إمكان إبلاغ اعتبار قصد الأمر إلى العبد بإحدى الطرق المذكوره آنفاً ، فحيث لم يذكره ولم يبلغه إلى العبد، فمقتضى حكم العقل هو البراءه دون الاشتغال .

كما أنّه ظهر أيضاً: إمكان أخذ الإطلاق في الصيغه والأمر، لعدم اعتبار قصد الأمر، عند عدم وصول ما يقتضى التقييد وأنّه المطلوب مع قصد الأمر، كما هو واضح لا خفاء فيه .

هذا تمام البحث في المقام الثانى، من أخذ قصد امثال الأمر في متعلّق الأمر بأمرين .

جواز أخذ قصد المصلحة وعدمه

البحث عن جواز أخذ قصد المصلحة وعدمه

المقام الثالث: يدور البحث في هذا المقام في أنه هل يصح أخذ قصد المصلحة في متعلق الأمر أم لا ؟

قال المحقق الخراساني: (إنّ اعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان ، إلاّ أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه) ، انتهى كلامه (١).

ولكن المحقق النائيني قدس سره : قد أشكل عليه بما هو حاصله :

(إنّ أخذ قصد الجبهه في متعلق الأمر لا قصد امتثال الأمر يستلزم الدور؛ وذلك لأنّ قصد المصلحة يتوقف على ثبوت المصلحة ولو فيما بعد ، والمفروض أنّه لا مصلحة بدون قصدها، إذ قصد المصلحة يكون من أحد القيود المعتبره فيه؛ لأنّ الصلاه الفاقده لقصد المصلحة لا تشتمل على المصلحة، فيلزم توقّف المصلحة على قصدها، وقصدها موقوف على ثبوت أصل المصلحة، فهو دورٌ محال.

فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيماً في المتعلق؛ لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال) انتهى كلامه (٢).

وفيه: قد عرفت في بحث قصد الامتثال في الأمر، بأنّ أخذ مثل هذا العنوان في متعلق الأمر ليس بوجودها الخارجي موضوعاً في عالم الإنشاء ، بل كان ذلك بحسب عالم الموضوع فرضياً لا خارجياً .

١- الكفايه : ج ١ / ١١٢ .

٢- فوائد الأصول : ج ١ / ١٥١ .

وأمرًا بالنسبه إلى عالم الامتثال، فكانت المصلحه الواقعيه مفروضاً مع قصدها الذى كان باختيار المكلف؛ لأنَّ القصد كان من أفعال النفس، وبفعله يصبح العمل حينئذٍ ذات مصلحه .

وهكذا يمكن دفع سائر الإشكالات المذكوره فى المقام فى قصد الأمر، والإجابه عنها بما ذكرناه فى البحث السابق ، فلا نحتاج إلى إعادتها .

فإمكان أخذ هذا القصد فى المتعلق ثابت بالأولويه الحاصله من أخذ قصد الامتثال فى الأمر فى البحث السابق، كما لا يخفى .

في جواز أخذ قصد العبادة في الأمر وعدمه

البحث عن جواز أخذ قصد العبادة في الأمر وعدمه

المقام الثالث: فإنَّ البحث يدور في أنه هل يصحَّ للمكلف القيام بإتيان العبادة قاصداً بذلك وجه الله سبحانه وتعالى ورضاه، وهل أنَّ ذلك يكون كافياً في صدق عبادته العبادة، كما يكفي ذلك فيما لو قصد الإتيان بالعبادة خوفاً من النار أو طمعاً إلى الجنَّة أم لا؟

قال المحقق النائيني قدس سره ما خلاصته: إنَّ أخذه ممنوع، لأنَّ (باب الدواعي لا يمكن أن يتعلَّق بها إرادة الفاعل، لأنها واقعه قبل الإرادة، والإرادة إنما تنبعث عنها ولا يمكن أن تتعلَّق بها الإرادة؛ لأنَّ الإرادة إنما تتعلَّق بالفعل، ولا يمكن أن تتعلَّق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعي؛ لأنها تكون في سلسلة العلة، فلا يعقل أن تقع معلوله للإرادة، فإذا لم تكن الدواعي متعلِّقه لإرادة الفاعل، فلا يمكن أن يتعلَّق بها إرادة الأمر عند إرادته للفعل، لوجود الملازمه بين الإرادتين، كذلك يمكن تعلُّق إرادة الفاعل به، فكذلك يصبح تعلُّق إرادته الأمر بها تشريعاً، وإلا فلا)، انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الإنصاف أنَّ إمكان اعتبار ذلك وجعله متعلِّقاً للأمر، واضح كما اعترف بذلك المحقق الخراساني قدس سره، والإشكال الذي ذكره المحقق النائيني قابل للدفع:

أولاً: بأنَّ الدواعي التي تقع في مرتبه سلسلة العلة، إنما هي فيما لم تكن متعلِّقه للأمر، وإلا كانت تلك الدواعي معلوله بإرادة الأمرين، فيكون مأموراً بها

فى مقام الامثال .

فعلى هذا التقدير، تكون الدواعى هنا شيئاً آخر غير ما هى التى تكون فى سلسله العلل ، فتكون الدواعى الواقعه فى سلسله العلل، متفاوتة مع الدواعى الواقعه فى سلسله المعلول، فلا مجال للإشكال فيما لو تعدد متعلق الإراده فيما إذا كان له داعياً .

وثانياً : إمكان جعل بعض المبادئ النفسائيه من الحبّ وغيره من الدواعى فى مثل تلك الموارد، ومورداً للأمر، فلا يكون حينئذٍ ما تعلق به الأمر متّحداً مع ما تكون من الدواعى المذكوره .

ولكن الذى يُسهّل الخطب، أنا لا نحتاج إلى مثل هذه الأمور، لما قد عرفت من إمكان أخذ قصد الأمر فى نفس الأمر الواحد ، بل وهكذا بأمرين ، أو بالجمل الخبريّه أو غيرها ، فلا نعيد .

مقدمه الواجب

والبحت فيها يقع فى أمور :

الأمر الأول : فى أن هذه المسأله هل من المسائل الفقهيّه كما يتوهمه عنوان البحث المنقول عن المتقدمين بأن (مقدمه الواجب هل هى واجبه أو لا؟).

أو تكون من المسائل الكلاميه؟

أو تكون من المبادئ الأحكاميه؟

أو تكون من المسائل الأصوليه؟

أقول: فقد ذهب عدد كثير من المحققين إلى الأخير، ولذلك قاموا بتبديل عنوان البحث، وقالوا بأنه لا بد أن يطرح هكذا : هل هناك ملازمه بين وجوب ذبها مع وجوبها، أو ملازمه بين تعلق الإراده إلى ذبها مع تعلق الإراده إليها أم لا؟

فبناءً على هذا العنوان تكون المسأله حينئذٍ من المسائل الأصوليه، بخلاف ما عليه عنوان البحث عند القوم ، وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الخراسانى قدس سره فى الكفايه (١).

أما المحقق البروجردى قدس سره : فقد التزم بأنها من مبادئ الأحكام، لأنّ القدماء كان لهم مباحث، بحثوا خلالها عن معانداً الأحكام وملازماتها وسمّوها بالمبادئ الاحكاميه، ومنها هذه المسأله .

وجعل الوجه فى ذلك: بأنّ ملاك كون المسأله من علم الأصول، هو أن يكون البحث فيها عن عوارض موضوع ذلك العلم، الذى كان الموضوع فى

الأصول هو «الحجّية في الفقه»، فيكون البحث فيها عن حجّيته ، لكن لا مجال لمثل هذا البحث في مقدّمه الواجب، لأنّ البحث فيها عن وجوب الملازمه وعدمها لا- في الحجّيه، فإن كانت الملازمه موجوده فالحجّيه لأحد المتلازمين لثبوتها في الآخر كان قطعياً، وإلا فلا ملازمه حتّى نبحت عن وجود الحجّيه وعدمها.

هذا خلاصه كلامه في نهايه الأصول(١).

أقول: لكن كلامه قدس سره مخدوش من جهات عديده :

أولاً: أنّه خروج عن ما هو عنوان بحث القوم، من أنّهم جعلوا البحث هو وجوب المقدّمه وعدمه لا الملازمه وعدمها .

وثانياً: بأنّ الملازمه في كون المسأله من مسائل الأصول، هو كون نتيجهتها تكون صغرى لكبرى القياس في استنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه عن أدلّتها .

وهذا المعنى موجودٌ هنا، لأنّه بعد ثبوت وجوب المقدّمه، يلزم أن يكون كلّما وجبت الصلاه مثلاً من دليل شرعي، يثبت به وجوب مقدّماتها بواسطه هذه الكبرى وهي أنّ مقدّمه كلّ واجب واجبه.

وثالثاً: يمكن دعوى كون المقام أيضاً من عوارض الحجّيه في الفقه، لكن لا بما أنّه عرض خارجي ، بل بما أنّه عرض تحليلي فتكون المسأله من المسائل الأصوليه .

وأما توهم: كونها من المسائل الكلاميه، فقد ذكر فيه بوجوه ثلاثه لا تكون شيئاً منها جارياً في مسأله مقدّمه الواجب لأنّه :

قد يُقال: بأنّ علم الكلام عبارته عن العلم بأحوال أعيان الموجودات بقدر

الطاقه البشريه .

فيقال: إنَّ البحث في المقام أيضاً بحثٌ عن حالات وجوبات الأشياء .

ولكنه مخدوش ؛ أولاً: بأنَّ أصل علم الكلام يدور البحث فيه عن أحوال المبدء والمعاد لا مطلقاً .

وثانياً: لو سلّمناه بما ذكر، إلّا- أنّ البحث كان حول أعيان الموجودات العينيّه الواقعيّه ، لا- الموجودات الاعتباريّه كالأحكام الشرعيّه أو الملازمات العقليّه .

وقد يُقال: بأنَّ علم الكلام هو العلم المبحوث فيه عن أحوال المبدء والمعاد، لكن بما أنّ البحث عن ثبوت الملازمه بين الوجوبين يرجع بالأخره إلى البحث عن أحوال المبدء والمعاد من وجود المثوبه والعقوبه والتحسين والتقبيح، فتكون المسأله داخله في علم الكلام .

قلنا: فهو أيضاً مخدوش، بأنَّ انتهاء البحث إلى ذلك، ولو بوسائط بعيده لا يوجب كونها منه، وإلّا لزم أن يدخل في ذلك كثيراً من مسائل سائر العلوم ، مع أنّه لا يلتزم به أحد، فلا بدّ أن تكون ذات المسأله بنفسها كذلك .

وقد يُقال: بأنَّ علم الكلام هو العلم الذي يرجع البحث فيه إلى استحقاق فاعله للمثوبه والعقوبه والتحسين والتقبيح العقليين، فكان الأمر في مقدّمه الواجب أيضاً كذلك .

لكنه مخدوش أيضاً: بأنَّ المقدّمه مع فرض وجوبها لا يستحقّ فاعلها وتاركها للمثوبه والعقوبه لكون وجوبها غيريّه لا نفسيّه ، ولو ثبتت العقوبه على تركها في موردٍ، كانت لجهه أن تركها موجباً لترك ذيها ، فالعقوبه كانت مترتبّه له لا لها كما لا يخفى.

وهكذا ثبت ممّا ذكرناه أنّ المسأله ليست من المسائل الكلاميّة .

وأما وجه توهم كونها من المسائل الفقهيّة: فقد نُسب ذلك إلى صاحب «المعالم» قدس سره - كما في «المحاضرات» - ، ولكن في نسبه إشكال، لأنّه فرق بين أن يجعله من المباحث اللفظيّة، وكونها أصوليّة كما هو عليه . وبين أن يجعلها من المسائل الفقهيّة .

واستدلّ على ذلك: بأنّ ملاك علم الفقه، هو كون موضوعه فعل المكلف ومحموله حكماً من الأحكام، ووجوب المقدّمه أيضاً من هذا القبيل، لأنّ نفسها يكون فعلاً من أفعاله، والوجوب أيضاً حكماً من الأحكام ، هذا .

ولقد أورد عليه: بما لا يكون تامّاً، وهو المنقول عن المحقّق النائيني:

أولاً: إنّ المسائل الفقهيّة تكون موضوعاتها من الموضوعات الخاصّة، كالصلاه والصوم والحجّ ، هذا بخلاف وجوب المقدّمه، لأنّ عنوان المقدّمه عنوان عام ينطبق على عناوين كثيره في موارد مختلفه .

وثانياً: وهو المنقول عن المحقّق الخوئي في «المحاضرات»، من أنّ البحث عن مقدّمه الواجب ليس منحصراً في حكم الوجوب، بل لدى إثبات الملازمه يثبت حكم المقدّمه، سواء كان بالوجوب أو الحرمة أو الاستصحاب .

أقول: ولكن في كلا الوجهين إشكال :

أمّا الأوّل: فلاّ أنّ ملاك كون المسأله فقهيّة هو كون الموضوع فعل المكلف والمحمول حكمه ، فهو منها سواء كانت موضوعاتها من العناوين الخاصّة كالصلاه والصيام ، أو من العناوين العامّة كالنذر واليمين والعهد ، فالمقدّمه الواجبه أيضاً تكون كذلك . ولو كانت موارد عنوانها عامّه فهذا العنوان لا يوجب الافتراق فيما

هو الملاك في ذلك .

أمّا الثاني: فهو أيضاً ممنوع وغير مفيد للفرار عن الإشكال، لأنّه أيّ فرق بين كون الحكم هو وجوب المقدمه، أو حرمتها أو كراهتها أو استحبابها ؟

وكيف كان ، فإنّ جميعها حكم أيضاً فتصير المسأله فقهيه .

فالأولى في الجواب أن يُقال : إنه ليس الكلام في مقدمه الواجب من حيث حكمها المترتب عليها، حتّى يُقال إنّها فقهيه ، بل المقصود هو إثبات أنّه هل الملازمه بين المقدمه وذيها موجوده حتّى يثبت الحكم به أم غير موجوده ، فلازم ذلك هو كون نتيجة المسأله واقعه في كبرى قياس حكم شرعى فرعى ، يعنى إن قلنا بوجود الملازمه، فيلزم أنّه لو ثبت في موردٍ وجوب ذى المقدمه فيثبت به وجوبها أيضاً ، وهذا هو المطلوب .

الأمر الثاني : فى بيان ما هو المراد من وجوب المقدمه

فهل المراد أنّ وجوبها وجوبٌ نفسى شرعى، أو وجوبٌ طريقي، أو وجوبٌ عقلى بمعنى اللابديه العقليه، أو ليس بشىءٍ منها ، بل هو وجوب شرعى غيرى تبعى ، وقد يُعبّر عنه بالارتكازى.

أقول: الحقّ هو الأخير، لأنّه من الواضح :

أنّ الوجوب النفسى لابدّ أن تكون نفس المقدمه بذاتها ذات مصلحه ملزمه، فتخرج حينئذٍ عن كونها مقدمه من تلك الناحيه .

كما أنّ الطريقي أيضاً منفى لاقتضائه كونها ذات مصلحه طريقيه ، والمفروض انتفائها .

كما أنّ الوجوب العقلي غير مقصود هنا؛ لأنّه من الواضح أنّه موجود لا بحث فيه، لأنّه إذا توجّه العقل إلى أنّ ذى المقدمه لا يمكن وجوده إلّا بها وكان واجباً، فلا إشكال في حكمه بوجوب الإتيان بها .

كما أنّه أيضاً ليس المقصود من البحث هنا، بيان أنّ نسبه الوجوب الذي كان حقيقه لذيها إلى المقدمه، هل يكون مجازاً أو لا؟ لأنّه من الواضح أنّ هذا السنخ من البحث يكون لغويّاً لا-أصوليّاً، مع أنّه مجازٌ قطعاً في بعض الموارد، وهو فيما إذا كانت المقدمات خارجيه، وفي بعض الموارد نفسيه وعييه، وهو فيما إذا كانت المقدمات داخلية، لو سلّمنا صدق المقدمه عليها، فسيأتى بحثه في موردها إن شاء الله تعالى .

وبالجملة: إنّ المراد هو أنّه إذا التفت الأمر والحاكم إلى وجوب أمور تعدّ مقدمه للواجب فهل يوجب وجوب ذلك الواجب إيجاب مقدماته وجوباً شرعياً متعيّناً، أم لا، وهذا هو موضع النزاع بين الأعلام كما لا يخفى .

الأمر الثالث: في أنّها هل هي من المسائل اللفظيه الأصوليه أو العقليه

أقول: والذي يظهر عن صاحب «المعالم» أنّه اختار الأول منهما، حيث يستدلّ بنفي الملازمه في ذلك بانتفاء الدلالات الثلاث من الألفاظ، أي المطابقه والتضمّن والالتزام، بكلا قسميه من البين وغيره .

مع أنّ الحقّ - كما عليه كثير من المحقّقين من الأصوليين - هو كونها من المسائل العقليه الأصوليه، غايه الأمر أنّ المسائل العقليه على قسمين :

أحدهما: ما كانت من المستقلّات العقليه، وهي فيما إذا حكم العقل في مورد

كان الشرع له حكمٌ فيه، من دون واسطه أمر خارجي، كالتحسين والتقيح العقليين في قبح الظلم وحسن العدل .

وثانيها : ما كانت من المسائل العقليّيه غير المستقلّيه ؛ أى لا يحكم العقل فى مورد إلاّ بواسطه وجود حكم شرعى فى غيره، وهو كما فى الملازمات العقليّيه ؛ نظير مسألتنا حيث أنّ وجوب المقدمه لا يكون محكوماً بحكم العقل، إلاّ بعد تعلّق الوجوب الشرعى على ذيهما، فيكون من المسائل العقليّيه غير المستقلّيه، لا اللفظيّه كما ادّعاها، وهو واضح .

فإن قلت : بأنّه كيف خرجت المسأله عن الدلالات اللفظيّه ، مع أنّ البحث فى أنّ وجوب ذى المقدمه هل يلازم وجوب المقدمه أم لا، يكون بحثاً عن الدلاله الالتزاميّه ؛ لأنّ من ادّعى الملازمه، فكأنّه يقول بأنّ لفظ العمى الذى هو ملزوم كما يوجب الانتقال إلى لازمه وهو البصر، لأنّه عباره عن عدمه ، فهكذا يدعى هنا بأنّ تحقّق وجوب ذى المقدمه، يوجب تحقّق وجوب المقدمه أيضاً، لأنّه ملزوم للازمه، فتكون المسأله من المسائل اللفظيّه الأصوليّه، كما ادّعاها صاحب «المعالم» قدس سره .

قلت : إنّه مدفوع أولاً : إنّنا لا نسلّم كون الدلاله الالتزاميّه دلاله لفظيّه بصرف كون أصل الانتقال من معنى المطابقي للملزم إلى اللّازم منتهياً إلى اللفظ، لأنّ لفظ العمى قد أوجب انتقال معناه المطابقي فى الذهن ، ومنه حصل الانتقال إلى لازمه وهو البصر فى الذهن، وهذا لا يوجب صدق كونه من الدلالات اللفظيّه ، إذ من الواضح أنّ الدلاله اللفظيّه عباره عمّا يكون موجباً للانتقال الذهنى من اللفظ إلى المعنى لا الانتقال من المعنى، كما هو الأمر كذلك فى المطابقه والتضمّن، حيث أنّ

اللفظ موجب للانتقال لا المعنى، فاحتساب الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية لا العقليّة لا يخلو عن تسامح .

وثانياً : سلّمنا كون الدلالة الالتزامية من المسائل اللفظية لا العقليّة ، ولكن مع ذلك نلتزم بأنّ مسأله مقدّمه الواجب من المسائل العقليّة، للفرق بين الأدلّه الالتزامية ومسأله الملازمه في المقدّمه ، لأنك قد عرفت أنّ سبب الانتقال إلى معنى اللازم، كان هو المعنى المطابق للملزوم المتولد من لفظ ذلك الملزوم ، هذا بخلاف الانتقال من وجوب ذي المقدّمه إلى وجوب المقدّمه، إذ ليس هو من لفظ الأمر والبعث فقط ، بل كان منبعثاً عن كلّ ما يفهم تعلق إرادته الأمر بذي المقدّمه، واستلزم انبعثه نحو المطلوب، فهو يوجب تحقّق البعث إلى مقدّمته أيضاً سواء كان منكشف الإراده لذيها هو اللفظ أو الإشاره أو الفعل الاختياري الآخر من المولى .

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا الفرق بينهما ، فلا- إشكال في اعتبار مسأله مقدّمه الواجب من المسائل العقليّة، سواء كانت دلالتها الالتزامية عقليّة أو كانت من المسائل اللفظية، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : في تقسيمات المقدّمه

تنقسم المقدّمه إلى:

تارة: إلى المقدّمه الداخليه، وأخرى: إلى المقدّمه الخارجيّه.

فلا بأس بتوضيح المقصود فيهما ومحطّ النزاع من تقديم مقدّمتين :

المقدّمه الأولى : فقد قيل بأنّ كلّاً من المقدّمه الداخليه والخارجيه منقسمه إلى

تارةً: يُقال المقدمه الداخليه بالمعنى الأخصّ ، وهي التي كان وجود المقدمه وماهيتها خارجاً متّحداً مع وجود ذبيها، كأجزاء الواجب والمركب ، حيث أنّ وجودها مع وجود المركب متّحد خارجاً .

وأخرى: ما لا يكون كذلك إلزاماً، بل كان أعمّ منه، ولو بأن كان التقييد والإضافه داخلاً تحت المركب دون وجودها ، فبالنسبه إلى الوجود غير متّحد مع ذبيها ، وأما بالنسبه إلى التقييد كان داخلاً، فيسمى ذلك بالمقدمه الداخليه بالمعنى الأعمّ .

فهذا المعنى يشمل الشرائط وعدم الموانع بالنسبه إلى المركب، لأنّ وجودها ذاتاً خارج عن ذبيها، ولكن إضافتها وتقييدها كان داخلاً ، وهو واضح .

أقول: ويجرى هذان القسمان في المقدمه الخارجيه أيضاً، إلّا أنّها بالمعنى الأخصّ عبارته عن المقدمات التي تعدّ وجودها خارجاً عن الماهية المركبه، إلّا أنّها أخذت في المركب بنحو التقييد، كالشرائط وعدم الموانع بالنسبه إلى الواجب .

فظهر من ذلك أنّ تلك المقدمات قابله لانطباق العنوانين بلحاظين، من جهه تكون الشرائط من المقدمات الداخليه بالمعنى الأعمّ . ومن جهه أخرى تكون من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأخصّ .

وقسم آخر وهي المقدمه الخارجيه بالمعنى الأعمّ، وهي عبارته عن مقدمات كانت دخالتها في وجود المركب وذى المقدمه عقليه، وإن كان الأمر والحاكم لم يلاحظها في ظاهر كلامه وأمره، كالشرائط العامه العقليه، وحيث يكون وجودها مشروطاً عقلاً مثل نصب السلم للكون على السطح، وإن لم يؤمر المولى

إلا الكون على السطح ، إلا أنّ العقل يحكم بلزوم نصب السلم وأمثاله، فهي من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأعم، وإن أخذت في لسان الدليل أصبح من المقدمات الخارجيه بالمعنى الأخص، كما لا يخفى .

أقول: إذا عرفت هذه التفاصيل، فاعلم بأنّ محطّ النزاع في مقدّمه الداخليه هو القسم الأول منهما، وهو ما يكون بالمعنى الأخص، وهي الأجزاء مقدّمه لا الشرائط وعدم الموانع، ولا كليهما، كما صرّحوا في كلماتهم بالأجزاء .

المقدّمه الثانيه : وهي أنّ الأصوليين ذكروا للفرق بين أجزاء المركّب وبين الكلّ ، بأنّ الأجزاء عبارته عن الجزء بلا شرط، والكلّ هو الاجزاء بشرط الانضمام، ممّا أوجب وقوع الوهم لبعض بمنافاته مع ما ذكروه في فنّ المعقول من أنّ الجزء: إذا لوحظ بلا شرط، كان الجنس والفصل .

وإن لوحظ بشرط لا كان الهيولى إن كانت بالقوّه والاستعداد كالمادّه ، أو الصوره إن أخذت بالفعلته .

فكيف قيل هنا بأنّ الجزء عبارته عمّا هو ملحوظ لا- بشرط، مع كونه في المنطق مأخوذاً بشرط لا-، ممّا يستلزم التنافي بين الاصطلاحين .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: أنّه فرق بين الإطّلاقين ؛ لأنّ الجزء في كلّ شيء إن لوحظ بالنسبه إلى الكلّ والمركّب، كان الصحيح هو ملاحظته لا بشرط بالنسبه إلى الجزء، وبشرط شيء بالنسبه إلى الكلّ .

وإن لوحظ الجزء بالنسبه إلى الخارج، وإلى التحليل العقلي، كان الصحيح أن يُقال بأنّ الجزء إن لوحظ بشرط لا، أي بأن لا يحمل على الكلّ فهو الهيولى

والصوره، ولذلك لا يطلق على الإنسان إنه بدن أو يد أو غير ذلك؛ لأن الجزء يأتي في الحمل على الكلّ .

وإن لوحظ لا بشرط عن الحمل، فيصحّ حمله ويكون جزءاً تحليلياً عقلياً، ويصحّ حمله على الكلّ، ولذلك يُقال الإنسان حيواناً أو ناطقاً .

والمقصود هنا هو الأوّل منهما، أى ملاحظه الجزء مع المركّب والكلّ، لا ملاحظته بلحاظ صحّحه حمله وعدمه على الكلّ، كما لا يخفى .

إذا عرفت هاتين المقدمتين ، فنقول :

إنّ المقدمه الداخليه بعدما عُرِّفَتْ بأنّها عبارته عن الأجزاء ، فحينئذٍ هل يصحّ إطلاق المقدمه على الأجزاء أم لا؟

قيل : نعم ؛ لأنّ وجود الكلّ موقوف على وجود الجزء، فيكون محتاجاً إليه، فليس معنى المقدمه إلا هذا .

ولا يخفى عليك أنّ أصل الأولى فى وجود كلّ جزء كونه غير الآخر من الأجزاء، وأنّ وجوده مقدّم على وجود الكلّ ؛ لأنّه لا يتحقّق إلا بوجود جميع الأجزاء ، إلا أنّ عنوان الجزئيه لكلّ جزء لا يوجد إلا بعد تحقّق عنوان الكلّيه ؛ لأنّه ما لم يعتبر الكلّيه أولاً على المجموع، لا ينتزع منه الجزئيه للأجزاء، فبحسب حال الانتزاع يكون الأمر معكوساً ؛ يعنى بأن يكون عنوان الكلّيه مقدّمأ على عنوان الجزئيه ، إلا أنّ التقدّم والتأخّر فى المرحله الأولى يفارق التقدّم والتأخّر فى المرحله الثانيه ؛ إذ الأوّل زمانى بخلاف الثانى حيث أنّه رتبى .

فلا بدّ أن يلاحظ حينئذٍ هل الملاك الموجود فى المقدمه وذيها فى سائر الموارد، موجود فى الأجزاء بالنسبه إلى الكلّ، ليصبح مقدمه، ويصحّ الإطلاق

عليه أم لا ؟

فنعول : إن الملاك في مقدّميه المقدمات الخارجيه - مثل الشرط مثلاً - هو كون وجوده مقدّمًا على وجود ذبيها، وكون وجودها الغيرى مترشّحاً عن الوجوب المتعلّق بالكلّ، فيكون متأخراً عن وجوب الكلّ حينئذٍ ، وهكذا بحيث يجب أن نلاحظ الأجزاء أيضاً.

فإن قلنا : بأنّ جميع الأجزاء بالأسر تعدّ مقدّمه للكلّ ، فلا يمكن الالتزام بذلك، لأنّ وجود الجميع من حيث هو هو، مع وجود الكلّ من حيث هو هو، يكون واحداً من دون تقدّم وتأخّر لأحدهما على الآخر ، فكيف يعقل أن يُقال بأنّ الأجزاء مقدمات داخلية للكلّ، مع عدم وجود ملاك المقدّمه فيه .

ولعلّ هذا هو السرّ في إنكار المحقّق الخراساني للمقدّميه في ذلك ، حيث صرّح بقوله : (لا يخفى أنّه ينبغي خروج الأجزاء من محلّ النزاع) كما صرّح به بعض ، والمقصود من البعض هو صاحب «الحاشيه» ؛ لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، وإنّما كانت المغايره بينهما اعتباراً ، إلى آخر كلامه .

وأما إن قلنا: بأنّ وجود كلّ جزء يكون مقدّمه لوجود الكلّ ولسائر الأجزاء فيما إذا كانت الأجزاء وجودها مترتبه ، فلا إشكال في أنّ التقدّم والتأخّر حتّى من حيث الزمان موجود هاهنا ؛ لوضوح أنّ وجود أوّل الجزء من الأجزاء يكون مقدّمًا على ثانيها وهو على الثالث وهكذا إلى أن يتحقّق الكلّ، إلّا- أنّ عنوان الجزئيه المترتبه عليه لا- يكون إلّا- بعد تحقّق عنوان الكلّيه، ولكن هذا التأخّر والتقدّم لا يضرّ في أصل القضيه ؛ لأنّ المسأله في الشرط والمشروط أيضاً تكون كذلك، لوضوح أنّ أصل وجود الشرط متقدّم على المشروط ، إلّا أنّ عنوان

الشرطيّه لا يتحقّق إلاّ بعد ملاحظه وجودٍ للمشروط، الذي أخذ له ذلك شرطاً، فهكذا يكون في المقام وهذا هو الذي ذهب إليه المحقّق البروجردى والخمينى ، بل قد يظهر الميل إليه من صاحب «العنايه» حيث لا يُبعد دعوى صحّته ؛ لأنّه لا إشكال في أنّ كلّ ما شرط في صدق عنوان المقدّميه وذيها، موجودٌ في مثل ما فرضناه، لأنّه قد يُقال فيه بلزوم كون وجود المقدّمه منها أيضاً من وجود ذيها، كما ذكره صاحب «المحاضرات» .

قلنا : بأنّ هذا المعنى موجود فيما ذكرناه ؛ لأنّ وجود كلّ جزء من الركوع والسجود والتشهّد، كان مفارقاً عن وجود الصلاه، ولذلك لا يطلق على الركوع أنّه صلاه إلاّ بنوع من المسامحه والمجاز ، كما لا يطلق على الصلاه أنّها ركوع .

نعم ، ما يكون وجودهما واحداً ولا تعدّد فيه، يكون وجود جميع الأجزاء مجتمعاً بعضها مع بعض، كوجود الصلاه مع وجود جميع أجزائها .

وقد يُقال: في شرط صدقها، كون وجود أحدهما موقوفاً على وجود الآخر ، ففي مثل هذا الوجه قال صاحب «المحاضرات» : بأنّ إطلاق المقدّمه للأجزاء صحيح، لوضوح أنّ وجود الكلّ يتوقّف على وجود أجزائه . وأمّا وجود الأجزاء لا يتوقّف على وجود الكلّ ؛ وذلك كالواحد بالإضافه إلى الاثنين، حيث أنّ وجود الاثنين يتوقّف على وجود الواحد دون العكس .

قلنا : بأنّ إطلاق المقدّميه على مثل هذا الشرط أيضاً يجرى فيما فرضناه ، إلاّ أنّا نورد عليه :

بأنّه لو كان المقصود صحّه هذا الشرط، حتّى مع ملاحظه الأجزاء منضمّة بعضها مع بعض .

قلنا : هذا أمرٌ عجيب منه ؛ لأنه من الواضح بأنّ التوقّف بين الشيئين لا يكون إلا بعد ثبوت تعدّد الوجود فيها، ولو اعتباراً، وإلا مع وحده الوجود فليس لنا شيء يصدق عليه أنّه موقوف والآخر موقوف عليه ؛ لأنه لا يعقل توقّف الشيء على نفسه ، وهذا أدلّ دليل على أنّ وجود الجزء بنفسه مفارق عن وجود كلّه ، فحينئذٍ يصدق عليه التوقّف المعتبر في عنوان المقدّميه .

وإن كان يتصوّر صحّحه هذا مع فرض وجود الجزء بنفسه غير حال الاحتجاج ، فحينئذٍ يقتضى السؤال عنه ، فلم أنكر في فرضه السابق تعدّد وجودهما؟!

أقول: فظهر ممّا ذكرنا بأنّ كلا الشرطين موجود فيما نحن فيه، إذا لوحظ الجزء كلّ برأسه ومستقلاً، من دون أن يكون شيئاً منهما موجوداً، لو لوحظ الجزء منضمّاً مع سائر الأجزاء، كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر فساد كلام صاحب «المحاضرات» عند تأييده لكلام المحقّق الخراساني في حاشيه «الكفايه» حيث قال: (لا مقتضى لائتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ ملاك ذلك إنّما كان فيما إذا تعدّد وجود المقدّمه مع ذيهما، ليقع البحث عن أنّ إيجاب الشارع ذى المقدّمه هل يستلزم إيجاب مقدّمته تبعاً أم لا؟

وأما إذا كان وجودها عين وجود ذيهما في الخارج، كالمجرّد بالإضافة إلى الكلّ، فلا ملاك لائتصافها به ؛ لوضوح أنّها واجبه بعين الوجوب المتعلّق بالكلّ، وهو الوجوب النفسى ومعه لا مقتضى لائتصافها به ، بل هو لغو محض) . انتهى كلامه (١).

وجه الفساد: هو ما قد عرفت من تعدّد وجود المقدمه وذيها خارجاً هنا بالنظر إلى كلّ جزء بنفسه، فيكون فيه ملاك وجوب الغيرى أيضاً بلا إشكال، ولا يكون وجوداً متّحداً مع الكلّ، وإن كان الملحوظ هو الجزء مع حال الانضمام، فلا إشكال في أنّه كما لا يكون فيه ملاك وجوب الغيرى، لا يكون مقدمه أيضاً كما لا يخفى .

أقول: وممّا ذكرنا ظهر بأنّ المورد لا يكون من موارد اجتماع الحكمين المثليين في مورد واحد، كما ادّعاها صاحب «الكفايه»؛ لأنّ مورد وجوب الغيرى عباره عن نفس وجود الجزء، الذى يكون مقدمه من دون ذيها، ومورد تعلق وجوب النفسى هو الأجزاء بجمعها المسمّى بالكلّ، الذى يكون هو ذى المقدمه من دون مقدمه، فلا اتّحاد فى متعلّقهما، حتّى يجرى الكلام فيه بأنّه هل يكفى تعدّد الجبهه فى رفع التضادّ بين الحكمين أم لا؟ وأنّه هل يجوز اجتماع الحكمين المثليين أم لا؟

وهذا، خلافاً لصاحب المحاضرات، حيث أنّه أراد إثبات جواز ذلك حتّى مع وحده المتعلّق، من جهه أنّه يصير بعد الاجتماع أحدهما مندكاً فى الآخر، فيصبح المجموع واجباً بوجوبين :

أحدهما: وجوباً نفسياً بملاك الكلّ، والآخر: وجوباً غيرياً بملاك الجزئيه، فمثّل لتجويز ذلك بصلاه الظهر بالنسبه إلى صلاه العصر، حيث أنّها واجبه بنفسها لنفسها، وواجبه غيريه لصلاه العصر .

ثمّ قال: وبالجملة، ففى كلّ مورد اجتمع فيه حكمان متماثلان، سواء كانا من نوع واحد أم من نوعين، وسواء كانا كلاهما معاً إلزاميين، أم كان أحدهما إلزامياً

دون الآخر، يندك أحدهما فى الآخر، ولا يعقل بقاء كل واحدٍ منهما بحدّه ، هذا . انتهى كلامه (١) .

وفيه: الإنصاف عدم تماميته ما ذكره من الاندكاك هاهنا، ولو سلّمنا أصله فى مواردّه، فإنّ قياس المقام بمثل صلاه الظهر مع صلاه العصر يكون قياساً مع الفارق.

بيان ذلك: إنّ الاندكاك بين الحكمين أو أزيد، إنّما يصحّ فيما إذا كان مورد كلّ حكم من جهه المرتبه متّحداً مع المورد الآخر؛ أى كان الحكمان فى عرض واحد، لا فيما إذا كان أحد الحكمين فى طول الآخر، فحينئذٍ لا معنى للاندكاك فيهما، إذا كانت مرتبه حكم الآخر واقعه بعد رتبه حكم سابق عليه، فحينئذٍ كيف يصحّ إطلاق الاندكاك عليه؟

نظير ما لو تعلّق حكم الوجوب بواسطه النذر على صلاه الليل التى هى من النوافل، فإنّ رتبه وجوبها بالنذر متأخره عن رتبه حكم استحبابها ذاتاً، ولا- يكون ذلك من باب اجتماع الحكمين المتضادين، ولا اندكاك حينئذٍ؛ لأنّه لو لم يقصد استحبابها، لما تحقّق عنوان الوفاء بالنذر الذى قد تعلّق أمره على إتيان الصلاه المتّصفه بالاستحباب، مضافاً إلى تفاوت رتبهما حيث أنّ أحدهما فى طول رتبه الآخر .

ولعلّ الأمر فى باب صلاه الظهر بالنسبه إلى العصر لدى حال ذكر المكلف كان كذلك، لأنّ صلاه الظهر التى وقعت واجبه بوجوب غيرى مقدّمى لصلاه العصر، كانت فى رتبتها بما هى واجبه بنفسها ابتداءً فى موردّها التى تأتياها بما أنّها

واجبه بوجوب نفسى متقدّمه .

فحينئذٍ كيف يمكن القول باندكاك أحد الحكمين فى الآخر؟! فعليه يكون المثال أيضاً مثل ما نحن فيه .

مع إمكان أن يُقال: بأنّه لو لم يكن الأمر فى المثال كذلك، بتوهم أنّ مورد الوجوبين عبارته عن نفس صلاه الظهر من دون تقييد بكونها واجبه بوجوب نفسى داخله فى وجوبها الغيرى ، لأمكن القول بأنّ ما نحن فيه يكون من مصاديق تفاوت المرتبه قطعاً، لأنّ وجوب الجزء بما أنّه جزء للواجب بعد الجعل، يكون متقدّمًا بوجوده على وجوب الواجب بوجوبه النفسى المتعلّق على الكلّ ، كما أنّ وجوب الكلّ متأخّر بوجوده عن وجوب الجزء بوجوبه الغيرى، وهو واضح .

أقول: ويبدو أنّ هذا القائل تتبّه إلى هذا الإشكال الوارد فى كلام المحقّق العراقى، وحاول الجواب حيث قال:

إنّ عدم إمكان الاندكاك فى الحكمين المختلفين فى الرتبه، إنّما يكون إذا كان التفاوت فى المرتبه زمانياً لا رُتبيّاً، وإلاّ لما يوجب التفاوت فيه إشكالاً فى الاندكاك ، كما فيما نحن فيه، لأنّ ملاك اتّصاف الأجزاء بوجوب الغيرى المقدمى مقدّم عن اتّصافها بوجوب النفسى رتبه لا زماناً، هذا .

وفيه: فإنّ جوابه غير صحيح، ووجه عدم الصحّحه هو ما قد عرفت ممّا كرّاراً بأنّ ما هو المتّصف بملاك الوجوب الغيرى ليست الأجزاء منضمّه بعضها مع بعض، حتّى يكون التفاوت رُتبيّاً ، بل المتّصف به هو الجزء بذاته مستقلاً، وهو مقدّم على وجوب الكلّ تقدّمًا ذاتياً ، فمع هذا كيف يمكن القول بالاندكاك هنا ؟ حتّى ولو سلّمناه فى مثل المثال الذى مثله، وقبلنا ذلك فى المقيس عليه.

وهكذا ظهر الأمر، وتبين دخول الأجزاء المسماة بالمقدمات الداخليه داخله في محلّ النزاع، كما عليه المحققين .

نعم ، قد يشاهد عن بعض الفحول (العلامة البروجردى في نهايته) أنه أشكل في تقدّم وجوب الغيرى وأصله للأجزاء، بما لا يخلو تعرّض كلامه وجوابه عن فائده ، فإنه قال :

الجهه الثانيه: هل المقدمه الداخليه واجبه بالوجوب النفسى الضمنى الانبساطى، أو بالوجوب الغيرى، أو بهما معاً؟

فى المسأله أقوال: أجودها الأوّل، لما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الوجوب وإن كان واحداً حقيقه، ولكنّه يتبعّض بتبعّض متعلّقه، وينبسط على أجزاءه ، ومرتبّه الوجوب النفسى متقدّمه على الوجوب الغيرى، لكونه من ترشّحاته . وعلى هذا فلا يبقى موضوع للوجوب الغيرى .

وأردء الأقوال ثانيها، إذ الكلّ ليس إلّا نفس الأجزاء ؛ فلو فرض كون كلّ واحد من الأجزاء واجباً بالوجوب الغيرى فقط، لم يبق موضوع للوجوب النفسى حتّى يترشّح منه الوجوبات الغيريه . انتهى كلامه فى «نهايه الأصول»(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من تهافت مع صدر كلامه فى الجملة، لأنّه قال قبل عدّه صفحات:

(أقول : لا- يخفى عليك أنّ المقدمه الداخليه ليست عباره عن الأجزاء بالأمر ، بل هى عباره عن كلّ واحد من الأجزاء بحاله واستقلاله ؛ فالركوع مثلاً مقدّمه للصلاه...).

فنقول : إن سلم كون الركوع مقدّمه، فلا بدّ من تحقّقه قبل ذبيها، ولا يتحقّق ولا يوجد المكلف إلّا إذا كان واجباً إتيانه قبل ذبيها ، وإلّا لا يصير مقدّمه، فلا محيص بالالتزام بكون وجوبه غيرياً في مقام الامتثال وكونه متقدّماً ، فكيف لا يبقى له حينئذٍ موضوع، والوجوب النفسى متعلّق لجميع الأجزاء لا لكلّ جزء جزء، كما لا يخفى .

نعم ، فى مقام أصل الجعل والتشريع لا يتحقّق الوجوب الغيرى الترشّحى، إلّا بعد جعل الوجوب للكلّ ، إلّا أنّه لا يخفى عليك أنّه مع ذلك كان ملاك الاتّصاف بالوجوب الغيرى فى الواقع مقدّماً على ملاك الوجوب النفسى .

وكيف كان ، فالأجزاء داخله فى محلّ النزاع، وكانت واجبه بوجوب غيرى بلحاظ المقدّميه، وواجهه نفسيه ضمّتيه فى الكلّ، من دون لزوم محذور شرعى أو عقلى . فافهم واغتنم .

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ المقدّمات الداخليه بالمعنى الأخصّ، تعنى الأجزاء للواجب إذا كانت داخله فى محلّ النزاع، فالمعنى الأعمّ منها أو الخارجيه بكلا قسميه داخله فيه قطعاً .

هذا، ويقتضى المقام البحث عن أقسام المقدّمات الخارجيه، وما وقع فيها من الخلاف بين الأصوليين.

أقول: قسّم الأصوليون المقدّمه الخارجيه إلى أقسام:

المقدمات الخارجيه وأقسامها

منها : المقتضى، وهو الذى يطلق عليه السبب، وهو المؤثر فى المقتضى (بالفتح) وهو من وجوده وجوده، ومن عدمه عدمه كالنار فى الإحراق .

ومنها : الشرط، وهو الدخيل فى تأثير المقتضى فى مقتضاه، وهو الذى يلزم من عدمه عدمه ، بخلاف الوجوب حيث لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط كالمجازاه بالنار للإحراق حيث أنه لولا ذلك لما احترق بالنار.

ومنها : عدم المانع وهو الذى بوجود المانع لا يوجب عدم تحقق ذلك ويمنعه ، وأما بعدمه لا يوجب الوجود، كعدم الرطوبه للإحراق، فإن الرطوبه مانعه عن تأثير المقتضى وهو النار فى الإحراق .

ومنها : المعدّ، وهو الذى يوجب التهيؤ والاستعداد له من دون أن يكون له تأثير فى المقتضى بنفسه، ولا فى تأثير المقتضى فى المقتضى، وذلك كإحضار الحطب، وإحضار ما يوقد به النار وأمثال ذلك للإحراق، أو كالزاد والراحله وتحصيل الرفقه فى طريق الحجّ .

أقول: لا إشكال فى أنّ هذه الأربعة داخله تحت النزاع بلا خلاف .

إنّما الذى وقع فيه الخلاف فى عدم كونها محللاً للنزاع مطلقاً، هى العله التامه، وهى عبارته عن مجموع المقتضى والشرط وعدم المانع والمعدّ، فإذا حصل الجميع حصل المقتضى قهراً، وقد نقل عن السيد المرتضى قدس سره - وإن كانت العبارة المحكيه عنه كما فى «فوائد الأصول»^(١) لا تنطبق على ذلك - بخروج العله التامه

عن محلّ النزاع، نظراً إلى أنّ إرادته الأمر لابد أن تتعلّق بما تتعلّق به إرادته الفاعل، وهي لا تتعلّق بالمعلول، لأنّه ليس فعلاً اختيارياً له، بل هو تابع لعلّته، ويرشح وجوده منها قهراً، فهكذا تكون إرادته الأمر أيضاً حيث لا تتعلّق بالمعلول للملازمه بين الإرادتين .

فكما أنّ إرادته الفاعل تتعلّق بالعلّه، لأنّها فعل اختياري له، فهكذا تكون إرادته الأمر أيضاً، للملازمه بين الإرادتين في متعلّقيهما من جهة الاختيار وعدمه .

بل قد يظهر التفصيل في العله التامه :

بين ما يكون لكلّ واحد من العله والمعلول وجوداً مستقلاً ؛ نظير طلوع الشمس، الذى يكون عله لضوء النهار، حيث أنّه داخله في محلّ النزاع، وتكون العله التامه واجبه بالوجوب المقدمى، والذى يكون واجباً بالوجوب النفسى هو المعلول .

وبين ما لا- يكون كذلك، بل كان هناك وجودٌ واحد مفعول بعنوانين ؛ عنوان أوّلى وعنوان ثانوى، وهو كالأبقاء للإحراق والغسل والطهاره، حيث قد يطلق عليه الأسباب التوليديه، سواءً كان المسبّب من الأمور القصدية كالباع بالنسبه إلى الاعطاء الخارجى فى البيع المعاطاتى ، أو القيام بالنسبه إلى التعظيم ، أو لم يكن من الأمور القصدية كالأحراق والقتل ، حيث أنّه خارج عن محلّ النزاع، إذ ليس هناك إلّا- وجوب نفسى تعلّق بالفعل ، غايته أنّه لا بعنوانه الأوّلى ، بل بعنوانه الثانوى، وذلك لأنّه لم يصدر من المكلف فى الغسل للطهاره إلّا- فعلاً واحداً وهو الغسل فقط ، فلا معنى للنزاع فيه، لعدم تعدّد الفعل لكى يقال هل يقتضى الوجوب الغيرى للعلّه، بوجوب المعلول النفسى ، والشاهد على كونه فعلاً واحداً هو صحّه

حمل أحدهما على الآخر .

أقول: وهذا التفصيل قد ذكره المحقق النائيني في «فوائد الأصول»^(١) والبعنوردى في «منتهى الأصول».

ولكنّ الإنصاف عدم تماميّه ذلك، لأنّه لا فرق في كون العله والمعلول داخلان في محلّ النزاع، بين أن يكون كلّ واحدٍ منهما موجوداً بوجود مستقلّ خارجي أم لا-؛ لوضوح أنّه لولا-الا-ثنيته، لما صحّ إطلاق العله والمعلول عليهما، فحيث كان الإطلاق بذلك صحيحاً، يكشف عن صحّ دخوله في محلّ النزاع، بل وكان المعلول في الصورتين معدوداً بالواسطه، وهو يكفي في صحّ تعلق الوجوب به والدخول في محلّ النزاع، كما لا يخفى؛ لأنّ التعدّد بينهما - ولو في عالم الاعتبار - كافٍ في صحّته، ولذلك يصحّ أن يبحث عن أنّه إذا قال الشارع (بع دارك بالمعاطاه) هل يجب الإعطاء الذي هو مقدّمته أم لا .

ومنها: تقسيمها إلى العقليّه والشرعيّه والعاديّه .

بتقريب أن يُقال: بأنّ الشئ المسمّى بذى المقدّمه:

إن كان وجوده عقلاً- متوقّفاً على شئ آخر وهو المقدّمه، بحيث لولاها لاستحال وجوده عقلاً-، فهي عقليّه، كتوقّف وجود المعلول - لا سيّما في العلل التكوينيّه - على علته .

وإن كان وجوده شرعاً متوقّفاً على وجودها، بحيث مشتمل على وجوده شرعاً لا عقلاً . فهي مقدّمه شرعيّه، مثل الطهاره بالنسبه إلى الصلاه، حيث أنّها متوقّفه على حصولها شرعاً لا عقلاً .

١- فوائد الأصول : ج ١ / ٢٦٩ - ٢٧١ .

وإن كان وجوده عادةً متوقفاً على وجود المقدمه، لا عقلاً ولا شرعاً، فهي عاديه، والمثال المشهور لها نصب السلم للكون على السطح والصعود عليه، حيث أنّ العاده قد جرت لعدم إمكان الكون والوقوف على السطح إلا من خلال السلم عادةً .

أقول: قد أورد على القسمين الأخيرين - كما عن صاحب «الكفايه» و«نهايه الأصول»، بل عن «فوائد الأصول» في الأخير فقط (١):

بأنهما عقليهما أيضاً، لأنه لا يخلو الأمر :

إمّا أن يكون وجود ذى المقدمه موقوفاً عليها واقعاً ، فلازمه الاستحاله فى الوجود بدونها عقلاً، فيكون عقليته، ويدخل تحت محلّ النزاع .

وإن لم يكن فى الواقع بينهما توقّف أصلاً، كما فى العاديه، فهى لا تكون عقليته، ولا داخلاً فى محلّ النزاع .

ولكن الإنصاف هو أن يُقال أولاً : إنه لا فرق بين العقليته والعاديه، كما أنه يمكن القول بالافتراق بين العقليته والشرعيه أيضاً .

أمّا الفرق فى الأخير فلائذّ التوقّف والإناطه فى العقلى يكون ذاتياً بحسب حكم العقل لا بجعل جاعل ، وهذا بخلاف الشرعى، حيث أنّ توقّفه عقلى، لكنّه بعد جعل الشرع ذلك شرطاً باعتبار دخالتها فى تحقّق ذى المقدمه وحصول المصلحه فيه لا مطلقاً ؛ إمّا لكونه فى الواقع موقوفاً والشارع كاشفه ، أو أنّ التوقّف يحصل بسبب ذلك الجعل أمرٌ آخر . لأنه من الممكن أن يكون نفس ذى المقدمه جعليه فى زمان جعل المقدمه، فلا وجود لذيها حتى يلاحظ كيفيه توقّفه واقعاً .

وثانياً: مع إمكان الجواب حتّى مع وجود ذبيها أيضاً، لإمكان أن لا يكون فى الواقع توقّفًا، وقد حصل التوقّف من زمان الجعل ، وعليه فما ذكره صاحب «الكفايه» ليس بجيّد .

وكيف كان، فلا يكون قبل حكم الشارع للعقل فيه حكماً ، وهذا بخلاف الفعلية .

وهذا المقدار من الفرق يكفى فيصّحه إطلاق التقسيم على هذين القسمين .

أقول: كما أنّ الفرق أيضاً حاصل بين العقلية والعادية، لأنّ فى العادية ليس فى الواقع توقّف إلاّ على أحدٍ من الأمرين أو أزيد، بحيث كان التوقّف موجوداً للجامع بعنوان أحد الفردين أو الأفراد ؛ لأنّ الصعود على السطح كما يحصل بنصب السلم، يحصل أيضاً بالتوتّب والطيران ، إلاّ- أنّ بحسب العاده لا- سبيل للصعود إلاّ- من خلال نصب السلم، فلا يكون توقّف العقلى إلاّ بأحد الفردين والعادى على نصب السلم ، فإرجاع ذلك إلى العقلى، كما فى «الكفايه» وغيرها فى غير محلّه فيكون الانتساب إلى العادى بهذه الجهه لا يخلو عن حسن .

وهذا المقدار من التوقّف كافٍ لوقوعه فى محلّ النزاع، فى أنه هل يستلزم وجوبها وجوب ذبيها أم لا؟

ومنها : تقسيمها إلى مقدّمه الوجود ومقدّمه الصّحه ، ومقدّمه الوجوب والمقدّمه العلميه .

أمّا مقدّمه الوجود: فلا إشكال فى دخول الأولى فى محلّ النزاع ؛ لأنّ مقدّمه الوجوب عباره عمّا هو خارج عن الواجب، ولكنّه دخيل فى وجوده ، وخروجه قد يكون قيّداً وتقييداً، كالشرائط العامه العقلية للواجب، فيما إذا لم يؤخذ فى

لسان الدليل ، وقد يكون داخلاً تقييداً بلا نفس القيد كما فى الشرائط الخاصه التى أخذت فى لسان الدليل فىهما، وقد عرفت كونهما من المقدمات الخارجيه .

وقد يكون بقيده وتقييده داخلاً فى الواجب، كما فى الأجزاء التى قد عرفت كونها من المقدمات الداخليه ، فمقدمه الوجود عبارته جامعاً لجميع هذه الأقسام، فتكون هى داخله فى محل النزاع قطعاً .

وأما مقدمه الصحه: فإن كانت هى عبارته عن خصوص ما أخذ فى الواجب تقييداً لا قييداً، كما فى «المحاضرات» فهو أيضاً قد عرفت كونها من أقسام مقدمه الوجود، وليست خارجه عنها .

كما أنها أيضاً من أقسامها، لو جعلنا أعم من كون القيد خارجاً أو داخلاً بحيث يشمل الأجزاء ، فهو أيضاً من أقسامها .

إن قلنا: بأن العبادات بل مطلق الواجبات وضعت للصحح منها - لأنه لولا تلك المقدمه لما كانت العباده والواجب صحیحاً - فرجوعها إلى مقدمه الوجود واضحه .

وأما إن قلنا: بكون العبادات أو الواجبات موضوعه للأعم، فقد يمكن أن يكون شيئاً هو مقدمه للمسمى، ولا يكون مع ذلك عبادته صحیحه .

قال صاحب «الكفايه»^(١): وغيره من الأصوليين بأن هنا إشكال من جهه أن البحث فى المقام عن مقدمه الواجب لا مقدمه المسمى ولو لم يكن واجباً ، فلا محاله يرجع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود ، فمقدمه المسمى إذا لم تكن صحیحه، فليست بمقدمه أصلاً، لعدم كونها بمقدمه وجود واجب أيضاً .

فالحق رجوع مقدّمه الصّحّه مطلقاً - أي على مبنى الأعمى والصحيحى - إلى مقدّمه الوجود مطلقاً أى فى كلّ الأقسام من مقدّمه الصّحّه ، كما لا يخفى .

وأما مقدّمه الوجوب: فلا إشكال فى عدم كونها داخلاً فى محلّ النزاع ؛ لأنّ البحث فى أنّ المقدّمه هل هى واجبه أم لا، يكون بعد الفراغ عن وجوب ذبيها، فإن كانت المقدّمه مقدّمه للوجوب، كان معناه بأنّ الواجب إذا لم تحصل مقدّمته لم يكن الوجوب حاصلًا لذبيها، فلا وجوب لمقدّمته، وبعد حصول المقدّمه فلا إشكال فى وجوب ذبيها ، فالمقدّمه حاصله، فالحكم بوجوب تحصيلها يكون طلباً للحاصل، وهو محال ، فلا يصحّ البحث عن دخولها فى محلّ النزاع وعدمه.

وأما مقدّمه العلميه: فهى على أقسام لأنّه :

منها: الواجب النفسى شرعاً كما فى الأصوليه الاعتقاديّه الواجبه، كعرفه النبى والأئمّه عليهم السلام .

وأخرى: ما لا تكون واجبه .

والثانيه أيضاً قد تكون فيما علم بخروج ما يأتية عمّا هو الواجب ، بل يحصله، لاحتمال أن يكون الواجب داخلاً فيه فتحصيله كان للقطع بحصول الواجب ، وكما فى وجوب غسل ما زاد على المرفق لأجل تحصيل الواجب والعلم بحصوله ، والحال أنّه يعلم بأنّ الزائد ليس من الواجب قطعاً .

وآخر ما ليس كذلك ، بل يحتمل أن يكون هو الواجب ، فهو أيضاً :

قد يكون فى الشبهات الحكميه، كالإتيان بصلاه الجمعه والظهر معاً، لتحصيل العلم بإتيان الواجب .

وقد تكون فى الشبهات الموضوعيه، كإتيان الصلاه إلى الجهات الأربع فى

القبله المشتبهه .

فأما القسم الأول: أى كل ما يكون تحصيل العلم فيه واجباً نفسياً شرعياً كالأصول الاعتقاديّة، أو فى الأحكام الشرعيّة إن وجدت كما قال بعض بوجوب تحصيل الوجه والتميز فى العبادات . فحينئذٍ ترجع المقدمه العلميه إلى مقدمه الوجود، لأنها تصير مثل سائر الواجبات ؛ فيجب تحصيل العلم حتى يحصل له القطع بها ، فليس حينئذٍ من المقدمه العلميه المتعارفه، كما لا يخفى ، بل يعدّ حينئذٍ من الأسباب التوليديه التى كان وجودها واحداً والعنوان اثنين .

وأما ما لا- يكون واجباً كذلك، فلا- يمكن القول بوجوبها شرعاً، لأنّ حكم العقل بوجوب التحصيل لأجل العلم بتحقيق هو الواجب فى البين، لحصول الطاعه الواجبه بلا- فرق فيه بين الأقسام الثلاثه ، لكن كيف يمكن القول بوجوبها مع أنّه قد يكون ما أتى به ضدّ الواجب ، وقد يكون نفس الواجب . فلو سلّمنا ورود دليل شرعى على وجوب العمل فى أطراف العلم الإجمالى، أو فى تحصيل العلم بحصول الواجب - كما فى غسل الزائد على المرفق، أو وجوب الإتيان بالصلاه إلى جهات الأربع لتحصيل القبلة - كان أمراً إرشادياً لا- مولوياً، لأنّ نفس العقل كان حاكماً بالوجوب من عند نفسه ، فالمقدمه العلميه خارجه عن محلّ النزاع قطعاً، وكان وجوبها عقلياً لا شرعياً إلاّ فى بعض الموارد ، وكان شرعياً نفسياً لا غيرياً كما هو المقصود فى البحث هاهنا .

أقول: ظهر ممّا ذكرنا أنّ النزاع الواقع بين الأعلام، فى أنّ تعلم الأحكام هل يعدّ واجباً نفسياً للإتيان بالواجبات الواقعيه الموجوده فى الأحكام أم لا ، أمرٌ خارج عن بحث وجوب مقدمه الواجب، الذى كان وجوباً غيرياً شرعياً لا وجوباً

نفسياً شرعياً ، والله العالم.

منها : تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر

وهي قد تكون في شرائط الأمور به، أو في التكليف، أو في الوضع .

أما في شرائط الأمور به: فنقول إن وجود شيء :

تارةً: يكون متوقفاً على وجود شيء آخر مقارناً له كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه ، وكذلك الستر والاستقبال ونظائرها، فيسمى ذلك بالمقدمه المقارنه بذيها .

وأخرى: يكون وجود شيء موقوفاً على وجود شيء قبله، كالأغسال الليلي للمراه المستحاضه في الليله السابقه، التي أخذت شرطاً لصحة الصوم في يوم القادم عند بعض من الفقهاء .

وثالثه: قد يكون مثله لكن متأخراً عنه، مع عدم وجود لذي المقدمه عند وجوب المقدمه ، وهو كما في مثل الأغسال لها في الليله اللاحقه التي أخذت شرطاً لصحة الصوم في اليوم السابق .

أما في التكليف: فإن الفروض الثلاثه أيضاً جاريه:

(١) فقد يمكن أن يمثل لك في الشرط المقارن بالعقل والبلوغ والعلم والقدره، حيث أنها شروط للتكليف مقارناً له .

(٢) وقد يكون سابقاً عليه فيمكن أن يمثل لذلك بوجوب الإطعام في يوم الجمعة إن أخذ مشروطاً بمجيئ الولد عن السفر في يوم الخميس، وهو شرط سابق.

(٣) وثالثه أن يكون الوجوب في اليوم السابق مشروطاً بما هو متأخر عنه، كأن يُقال (إن سافرت في يوم الاثنين يجب عليك التصدق ليوم الأحد الذي كان قبله) ، فالشرط هو السفر اللاحق، والمشروط هو وجوب التصدق عليه في السابق .

وأما الوضع: فقد يفرض هذه الفروض في الوضع - أي في الأحكام الوضعيّه - أيضاً مثل الملكيّه والزوجيّه وأمثالها :

(١) فقد يكون الشرط مقارناً له، وقد مثّلوا بمثل الماضيّه للصيغّه وعريّتها، حيث تكون هذه مقارنه مع الأمر الحاصل منها كالملكيّه زماناً وإن فرض تقدّمها عليه رتبّه .

(٢) وقد يكون سابقاً على الوضع، كما في شروط الوصيّه، حيث أنّ العقد كان متقدّماً وشرطاً، ولكن الملكيّه تحصل لاحقاً وبعد الموت ، وكذلك في بيع الصرف والسلم، حيث أنّ العقد فيهما سابق، ولكن الملكيّه تحصل بعد القبض والإقباض .

(٣) وقد يكون لاحقاً، مثل الإجازة في العقد الفضولي، بناءً على الكشف الحقيقي ، فالملكيّه حاصله من حين العقد والإجازة متأخره عنها زماناً .

أقول: إذا عرفت الفروض يقتضى المقام أن نستعرض الإشكال المعروف في الألسنه وهو :

لا إشكال في أنّ الشرط كان هو المؤثر في المشروط، بحيث لولاه لما وجد المشروط، كما عرفناه في البحث السابق ، فحينئذٍ لو كان الشرط مقارناً مع المشروط فيؤثر ولا إشكال فيه ، حيث تسالم جميع العلماء والأصوليين على ذلك، إنّما الإشكال وقع في القسمين الآخرين من الشرط المتأخر - كما عليه الأكثر وهو العمده - أو المتقدّم - على ما في «الكفايه» - وإن أنكر الآخرون الإشكال فيه .

بيان الإشكال : قد عرفت في البحث السابق أنّ العله التامّه هي المركّبه من

المقتضى والشرط والمُعَدَّ وعدم المانع، فيكون الشرط من أجزائها، كما لا إشكال في أنّ العلة لا بدّ أن تكون بحسب الوجود مقدّماً على المعلول، ويستحيل تقدّم المعلول على العلة، لاستلزامه الخلف والمناقضه. هكذا لا يجوز تقدّم المعلول على أجزاء العلة التامّة ومنها الشرط، فلو قلنا بجواز تأثير الشرط المتأخّر في المشروط، الذي هو معلول، لزم المحال من الناقضيه والخلف، والحال أنّ الفقهاء قد التزموا بالشرط المتأخّر في الأحكام الشرعيّة، كالأغسال الليليّة اللاحقه لصحّه الصوم في اليوم السابق عليها. أو كالأجازه للعقد المتقدّم في البيع الفضولي، بناءً على الكشف الحقيقي لا الحكمي؛ لأنّه يكون بالنسبه إلى العين غير مؤثّرهُ أمّا بالنسبه إلى المنافع المتصرّمه يكون كالكشف الحقيقي.

بل أضاف إليه في «الكفايه» الشرط والمقتضى المتقدّم على المشروط زماناً، أو حين الشرط كالعقد في الوصيّة الذي هو شرط للملكيه المشروطه التي تحصل بعد الموت، وكالعقد في بيع الصرف والسلم للملكيه الحاصله بالقبض والإقباض، بل في كلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثير العقد، ضروره اعتبار مقارنتها معه زماناً، فانخراص القاعده العقليّه في كلا القسمين من الشرط والمقتضى ثابتة كما لا يخفى (١).

وهذا هو الإشكال، فيجب البحث عن الجواب عنه.

وأما الجواب عنه:

أقول: فلا بأس أن نتعرّض أولاً لجواب الإشكال المتقدّم، ثم نتعرّض للجواب عمّا هو أساس للإشكال، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان:

وأما الشرط الذى كان متقدماً على المشروط، الظاهر أنه مما لا إشكال فيه ؛ لأنه:

أولاً: لا بد أن تكون العلة التامة تامه بتماميتها لا بجميع أجزائها مقارنة للمعلول، وإلا استلزم ذلك أمراً محالاً فى العلل المركبه من الأجزاء والشرائط، لعدم إمكان مقارنة غير جزئها الأخيره للمعلول ، فكما لا يكون تقدّم بعض الأجزاء عن وجود المعلول فى عالم الوجود - كما هو مقتضى طبيعته - موجباً للاستحاله فى التكوينيّات ، فهكذا يكون الأمر فى الشرائط المتقدّمه أيضاً فى التشريعيّات ؛ لأنّ التكوين أمره أشدّ من التشريع ، فإن أمكن فيه فى الآخر يكون بطريق أولى .

وثانياً : أنّ التقارن المعتبر إنّما هو ضرورى فى العلة التامة والمعلول ، فهذا العنوان كما يصدق فيما إذا كانت أجزاء العله وشرائطها متّصله بعضها مع بعض، حتّى يحصل المعلول ، كذلك يصدق فيما إذا كان بعض الشرائط أو الأجزاء غير مرتبطه ؛ يعنى فى غير الواجب الارتباطى اللازم فيه الاتّصال للأجزاء، متقدماً على المشروط كما كان متقدماً على بقيه الأجزاء والشرائط، لعدم تحقّق عنوان العله التامة حتّى يقال بلزوم التقارن المعتبر بينها وبين المعلول ؛ لأنّ تحقّقها متوقّف على وجود جميع أجزائها وشرائطها وعدم المانع ووجود المقتضى، كما عرفت توضيحه منّا سابقاً .

والسرّ فى ذلك: أنّ مرجع الشرط فى طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليه الفاعل ، كما أنّ مرجعه فى طرف القابل إلى متّم قابليه القابل .

وبعبارة أخرى : أنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء الاستعداد والتأثير للمقتضى

فى المقتضى . ولىس شأنه التأثير العقلى فى المقتضى مباشرةً أو مع الواسطه فعلاً، حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً . ومن الواضح أنّه لا- مانع من تقدّم ما هو معدّ للمعلول إلى حيث ما يمكن صدوره عن العله ، ولا تعتبر المقارنه فى مثله ، ولعله لذلك انفرد صاحب «الكفايه» فى هذا الإشكال، ولم يوافقّه أحد من الأصوليين على ذلك، ولىس ذلك إلّا لعدم تماميه هذا فى الشرط المتقدّم، كما لا يخفى على المتأمّل .

فبقى الإشكال منحصراً فى الشروط المتأخّره فى أقسامها الثلاثه من الشرط للتكليف أو للوضع أو للمأمور به ، والسؤال هو أنّه كيف يمكن ذلك مع أنّه من الثابت كون أجزاء العله التامه لابدّ أن تكون كنفس العله التامه، متقدّمه على وجود المعلول رتبه، المتقارنه معه زماناً، إذا صارت عله تامه ، مع أنّ تأثير الشرط المتأخّر الذى كان هو جزءاً من العله فى المشروط المتقدّم الذى كان معلولاً، يوجب انخرام القاعده العقلية المذكوره، وهو محالّ ، فالأولى البحث عن كلّ واحد منها مستقلاً وبرأسه، وملاحظه ما أُجيب أو يمكن أن يُجاب عنه .

هذا تمام الكلام فى مباحث مقدّمه الواجب وما كان ينبغى التعرّض له فى المقام، وقد وقع الفراغ من كتابه هذا الجزء بقلم مؤلّفه السيّد محمّد على ابن حجّه الإسلام آيه الله المرحوم المبرور السيّد سجاد العلوى الحسينى ، يوم السبت الثامن من شهر ربيع الثانى من عام ألف وأربعمائه وتسعه بعد الألف من الهجره النبويه الشريفه، الموافق ليوم الثامن والعشرين من شهر آبان سنه ١٣٦٧ هجرية شمسيه. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيدنا محمّد وعلى آله الطيبين الطاهرين.

ص: ٥٩٨

صفحه بيضاء

الفهرس

- القول فى أصول الفقه ●●● ٥
- بحث حول موضوع العلوم ●●● ١٣
- موضوع علم الأصول ●●● ٥٦
- فى بيان موضوع علم الأصول ●●● ٥٦
- بحث حول الوضع ●●● ٦١
- البحث عن معانى الحروف ●●● ٧٨
- البحث عن المعنى الإسمى والحرفى ●●● ٩٧
- حول معنى الحقيقه والمجاز ●●● ١١٩
- بيان صحه استعمال الألفاظ ●●● ١٢٤
- حول معانى الألفاظ ●●● ١٣٣
- البحث عن وضع المركبات ●●● ١٤٣
- علائم الحقيقه والمجاز ●●● ١٥٣
- فى تعارض أحوال اللفظ ●●● ١٧٧
- فى الحقيقه الشرعيه ●●● ١٩٢
- الأمر السابع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه ●●● ١٩٢
- فى الصحيح والأعم ●●● ٢٠٤
- الأمر الثامن فى بحث الصحيح والأعم ●●● ٢٠٤
- أدله القائلين بالصحيح ●●● ٢٦٠

أدله القائلين بالأعمّ في ألفاظ العبادات ●●● ٢٦٨

الكلام في المعاملات ●●● ٢٨٤

الأمر التاسع في الاشتراك اللفظي الاشتراك اللفظي ●●● ٣٠٧

الأمر العاشر في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ●●● ٣١٦

الأمر الحادي عشر في المشتقّ وما يتعلّق به ●●● ٣٣٦

تنبيهات باب المشتقّ ●●● ٤٠٠

في المشتقّ ●●● ٤٠٦

رأى المحقق الشريف حول حقيقته المشتقّ ●●● ٤١٠

في حقيقته المشتقّ ●●● ٤١٥

لزوم ملاحظه الذات في الجملة في المشتقّ ●●● ٤١٥

البحث عن صحّهُ المشتقّ فيما لو كانت الذات متلبّسه بالمبدأ وعدمه ●●● ٤١٩

البحث عن الأوامر البحث عن الأوامر ●●● ٤٢١

البحث عن معنى المراد الاصطلاحى في مادّه الأمر ●●● ٤٢٧

البحث عن لزوم صدور الأمر من العالى إلى السافل وعدمه ●●● ٤٢٩

البحث عن لزوم كون الأمر للطلب الوجودى وعدمه ●●● ٤٣٠

البحث عن الطلب والإرادته ●●● ٤٣٨

حول مسأله الجبر والاختيار ●●● ٤٥٩

في صيغه الأمر ●●● ٤٩٣

الكلام في صيغه الأمر ●●● ٤٩٣

في حقيقته صيغه الأمر ●●● ٥٠٠

الواجب التوصلى والتعبدى ●●● ٥١٧

في جواز أخذ قصد القربه وعدمه ●●● ٥٣٢

قصد القربه / أدله القائلين بالامتناع الذاتى ●●● ٥٣٤

قصد القربه / أدله القائلين بالمنع لاستنزاهه المحال ●●● ٥٥٠

جواز أخذ قصد الأمر وعدمه ●●● ٥٥٦

البحث عن جواز أخذ قصد الأمر وعدمه بأمرين ●●● ٥٥٦

جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه ●●● ٥٦٢

البحث عن جواز أخذ قصد المصلحه وعدمه ●●● ٥٦٢

في جواز أخذ قصد العباده في الأمر وعدمه ●●● ٥٦٤

مقدمه الواجب ●●● ٥٦٦

المقدمات الخارجيه وأقسامها ●●● ٥٨٥

الفهرست ●●● ٥٩٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

