کنگره بزرگداشت
آیت الله سید عبدالحسین لاری

تقریرات
في
أصول الفقه

تقریر بحث
آیة الله العظمی المجاهد السید عبدالحسین اللاری

الجزء الأول

تقريرات
في أصول الفقه

تأليف

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري قدس سره
١٢٦٤ ـ ١٣٤٢ هـ ق

الجزء الأول

اللجنة العلميّة للمؤتمر
مؤسّسة المعارف الاسلامية

مؤتمر إحياء ذكرى

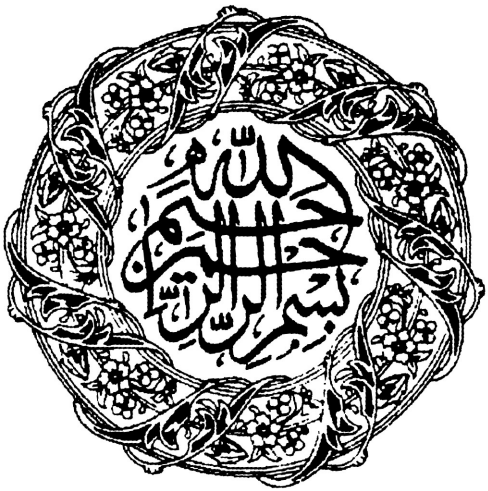
آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري

الكتاب	تقريرات في أُصول الفقه ـ ج ١
المؤلّف	آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري ﷺ
تحقيق ونشر	اللجنة العلميّة للمؤتمر ـ مؤسّسة المعارف الاسلامية
الطبعة	الأُولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسّسة المعارف الاسلامية
المطبعة	پاسدار اسلام ـ قم
العدد	١٢٥٠ نسخة
شابك	٩٦٤ـ٦٢٨٩ـ٢٧ـ٤ / ٩٦٤ـ٦٢٨٩ـ٢٨ـ٢

جميع الحقوق محفوظة

للأمانة العامّة للمؤتمر

قم ـ ص ـ ب ٧٦٨ ـ ٣٧١٨٥ ، تلفون ٧٣٢٠٠٩ ، فاكس ٧٤٣٧٠١



شبكة الفكر
alfeker.net

مقدّمة التحقيق

أُصول الفقه علم اسلامي عتيق تمتد جذوره في أعماق تاريخنا العلمي وله دور هام في استنباط الأحكام الشرعية ، فما من مسألة فقهية إلّا ويتوقف الحكم فيه على مسألة أو أكثر من المسائل الاصولية ، وقد مرّ هذا الفن بأدوار كثيرة في تاريخ الثقافة الاسلامية وما زال يتطور وتتعقّد مسائله وخصوصاً في تاريخ الفقه الشيعي حيث اهتم الباحثون بتطويره وتكثير مسائله والتنقيب عمّا يرتبط به أو يؤثر فيه من سائر العلوم فاصبح في الآونة الأخيرة علماً مستقلاً يتميّز بطابعه الخاص بالرغم من كون مسائله في الأغلب من فنون شتّى .

وقد تألّق في سماء هذا العلم نجوم من العلماء الأبرار شمّروا عن سواعدهم وبذلوا جهودهم وحقّقوا ونقبوا ودفعوا التفكير الاصولي إلى الامام حتى وصل الدور إلى الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ حيث كان له السهم الأكبر في هذا التطوير بفضل ما أُوتي من عبقرية وذكاء فعمّق مسائله وفصّل ما أجمله السابقون ، الأمر الذي كان حافزاً لمن يخلفه من تلامذته لمواصلة الجهود وبذل كل ما في وسعهم لتطوير هذا الفن الجليل .

وكان في مقدمتهم الإمام المجدّد آية الله السيّد محمد حسن الشيرازي المعروف بالميرزا الشيرازي الكبير وقد تخرج على يده جمع من الفحول والأعاظم فملأوا الأجواء العلمية صيتاً ، ومن أُولئك الجهابذة العلّامة الجليل والحبر النبيل الإمام المجاهد آية الله السيد عبد الحسين اللاري ﷺ فقد ألّف سيّدنا الجليل كتباً

عديدة في مجالات علمية شتّى ومنها هذا الكتاب الذي بين يديك ، والذي يظهر من متابعة سير التأليف أن هدف السيّد المؤلّف كان هو الالمام بجميع المسائل الاصولية إلّا انّه سجّل مباحث الألفاظ تقريراً لمباحث أحد اساتذته ومزجه بتحقيقاته العميقة ثم اردفه بتعليقات وافية على فرائد الأُصول للشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ وبذلك كملت الدورة وقد أومأ إلى ترتيب المجلّدين في مواضع عديدة من التعليقات التي تعدّ المجلّد الثاني لدورته الأُصولية حيث تطرّق فيه لمباحث القطع والظن والأُصول العلمية .

ومن الغريب ما ورد في مقدّمة التحقيق عن كتاب تقريرات المجدّد الشيرازي تحقيق مؤسسة آل البيت حيث ورد فيها انّ لهذا الكتاب (أي تقريرات الميرزا) نسخ خطّية ثلاثة وان منها نسخة بخطّ السيد عبد الحسين اللاري الدزفولي وهو من تلاميذ السيد الشيرازي وتقع في مجلّدين وانها تشتمل على أخطاء كثيرة...إلى آخر ما ورد بهذا الشأن .

وعلى هذا الأساس فقد اقتطع من هذا الكتاب مبحث الصحيح والأعم وأُلحق بالكتاب المذكور بزعم انّ هذه نسخة من ذلك الكتاب وحيث انّه كان فاقداً لهذا المبحث فقد اكمل بالوارد في هذا الكتاب ، وهذا أمر غريب ، إذ لم نجد مشابهة بين ألفاظ الكتابين وترتيبهما ومطالبهما وها هو الآن بين يديك ـ ايها القارىء العزيز ـ ويمكنك المقارنة والأمر واضح جداً فملاحظة عابرة على الكتابين كافية لردّ هذا التحقيق .

هذا مضافاً إلى انّ سيّدنا العلّامة اللاري ﷺ ذكر في مقدمة الكتاب ما هذا نصّه :

«لمّا ساعدني سواعد التوفيقات الإلهي على الحضور في محفل استادنا الربّاني وأبينا الروحاني جعلني الله فداه ، شاهدت ثمار الحقائق تتساقط من

أطراف جبهته....إلى أن قال : فاغتنمت من أثناء التحصيل فرصاً ، مع ما اتجرّع من الزمان غصصاً ، فطفقت اقتحم موارد السهر غائصاً في لجج الأفكار ، والتقط فرائد الفكر من مطارح الأنظار ، وابذل الجدّ والجهد بعد ممارسة الكتب المذكورة في الليل والنهار في اقتباس ما استفدنا عنه دام ظلّه من الآثار والابكار مبيّناً على وجه الايجاز والاختصار ، مضيفاً إليه ما يخطر في فهمي القاصر....» .

وقال في آخره : «**تمّ المجلّد الأوّل على يد مقرّره ومؤلّفه الأقلّ عبد الحسين ابن عبدالله الموسوي العربي الأصل والنجفي المسكن في شهر محرّم الحرام سنة ١٢٩٤ هـ** » .

ويبقى سؤال آخر وهو انّ هذا الكتاب هل هو تقرير لمباحث الميرزا المجدّد الشيرازي ﷺ أم غيره من مشايخه وهم على ما قيل خمسة :

١ ـ الإمام المجدّد الشيرازي .

٢ ـ آية الله الشيخ محمد حسين الكاظميني .

٣ ـ آية الله الشيخ لطف الله المازندراني .

٤ ـ آية الله الشيخ محمد الايرواني .

٥ ـ آية الله الملا حسين قلي الهمداني .

والذي يعيّن المقصود من بينهم ما ذكره سيّدنا العلّامة في مقدّمة كتابه حيث قال :

«**...ما استفدناه من استادنا العلّامة علم الاساطين والفحول ...سميّ رسول الله عليه وآله المطهّرين أفضل السلام ...**» .

فالمتيقّن انّ الكتاب تقرير لما أفاده المحقّق الايرواني فانّه الوحيد المسمّى بمحمد من بين اساتذته ، وأما الميرزا فاسمه محمد حسن ويبعد ارادته من هذا التعبير جداً .

عملية التحقيق

بدأنا بالعمل في هذا المجال بعد أن امدّنا حفيد السيّد اللاري سماحة آية الله السيد عبد العلي آية اللهي بنسخة فوتوغرافية من الكتاب وكذلك امدّنا حفيده الآخر فضيلة حجّة الاسلام والمسلمين السيّد عبد الحسين آية اللهي بأصل النسخة المخطوطة ، فلهما نرفع جزيل الشكر والتقدير

وكان سير العمل التحقيقي كما يلي :

١ ـ الاستنساخ والمقابلة : حيث قمنا في هذه المرحلة باستنساخ النسخة الخطّية ومقابلتها بالنسخة المصوّرة .

٢ ـ المقابلة والمراجعة بين جميع الموارد من حيث التطابق بين النسخ والتخريجات .

٣ ـ تخريج الآيات والروايات والأقوال المذكورة أو المشارة إليها في الكتاب من مظانّها إلّا في الموارد التي لم نعثر على مصادرها .

٤ ـ تقويم النص على قدر الوسع والإمكان .

٥ ـ شوهد في الكتاب ما هو بحاجة إلى تعديل أو اضافة جزئية مراعاة للسياق فاضفناه وجعلناه بين معقوفتين [ ] .

وهكذا ظهر الكتاب بنمطه الجديد راجين من العلي القدير ان يتقبّل منّا ومن مؤلّفه الفقيه النحرير والسند المعتمد آية الله العظمى في الجهاد والاجتهاد الحاج السيّد عبد الحسين النجفي اللاري تغمّده الله برحمته الواسعة .

وأخيراً :

تقديراً لما بذله الاخوة المحقّقون من الجهود المكثّفة والمساعي الحميدة ومساعداتهم ايّانا في تحقيق الكتاب واخراجه بثوبه الجديد نقدّم لهم جزيل شكرنا وفائق ثنائنا .

ونخصّ بالذكر حجّة الاسلام الشيخ مرتضى الواعظي الذي قام بتحقيق هذا الكتاب وحجة الاسلام الشيخ يحيى كمالي البحراني الذي قام بمراجعة الكتاب وتصحيحه نهائياً والأخ محمود البدري الذي قام باخراج الكتاب فنيّاً حفظهم الله تعالى .

وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين

اللجنة العلمية للمؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اسس الفروع على الاصول ، ورتب المنقول

على المعقول ، ووفقنا لتحصيل معالم التمييز ومعارف تهذيب

المسترشدين بتمهيد القواعد والفصول ، وتهذيب القوانين

بضوابط نهاية المسؤل ، وتوضيح اشارات العوائد و

نتايج الفرائد الى غاية المامول ، باقتباس ما استفدناه من

استادنا العلامة علم الاساطين والفحول ، جامع المعقول

وحاوي المنقول ، اعلم العلماء الراسخين في الفروع و

الاصول ، واتم المحققين في الاحاطة والشمول

واتقن المدققين في الرد والقبول ، واعدله سليقة

في الايصال والوصول ، واسلمهم ذوقا من الغفلة و

الذهول ، سيئ رسول الله عليه وعلى آله المطهرين افضل

واجودهم وتمكنهم في مباني العقول

صورة الصفحة الأولى من النسخة الخطّية

مستند الى الخارج من اجماع ونحوه لا الى شيء مما ذكر ولكن منشأ
الفرق الخارجي بين الواجبات والمندوبات ليس محض الاحتياط
الخارجية لبعده جدا بل الظاهر ان منشأه اما التسامح
السنن نظرا الى كفاية مطلق الاحتمال في السنن واما تيسير
الاجماع بوجود التكليف في اغلب الواجبات وتعسره
في اغلب المندوبات نظرا الى ان حصر الواجبات سهل الحصر
من استقراء كلماتهم غالبا بخلاف المندوبات فان ديدنهم [illegible]
[illegible] اهملنا رسمها في المقام تعويلا
[illegible] وعلى ما رسمه القوم في الكتب المطولة
بما فيه الكفاية والغنية ومن شاء فليراجع هذا آخر المجلد الاول
استادنا العلامة في المباحث اللفظية المتعلقة بالادلة من المبادي
والامر والنهي والمفهوم والمنطوق والعام والخاص والمطلق [illegible]
يتلوه المجلد الثاني في سائر الادلة الشرعية من الاجماع وغيره
تم المجلد الاول على يد مقرره ومؤلفه الاقل
عبد الحسين ابن عبد الله الموسوي العرفي
الاصل والنجفي المسكن في شهر محرم الحرام
١٢٩٤ سنة

صورة الصفحة الاخيرة من النسخة الخطّية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أسّس الفروع على الأُصول ، ورتّب المنقول على المعقول ، ووفّقنا لتحصيل معالم الدين ومعارف هداية المسترشدين بتمهيد القواعد والفصول ، وتهذيب القوانين بضوابط نهاية المسؤول ، وتوضيح إشارات العوائد ونتائج الفرائد إلى غاية المأمول ، باقتباس ما استفدنا من أُستادنا العلّامة علم الأساطين والفحول ، جامع المعقول وحاوي المنقول ، أعلم العلماء الراسخين في الفروع والأُصول ، وأتمّ المحقّقين في الإحاطة والشمول ، وأتقن المدقّقين في الردّ والقبول ، وأعدلهم سليقة في الإبصار والوصول ، وأجودهم قريحة في إصابة العقول ، وأسلمهم ذوقاً من الغفلة والذهول ، سميّ رسول الله عليه وعلى آله المطهّرين أفضل السلام الموصول ، وأكمل الثناء المقبول ، ما دام للشمس طلوع وأُفول .

وبعد :

فيقول العبد الفقير إلى ربّه الغنيّ عبد الحسين بن عبدالله الموسوي الدزفولي الساكن في أرض الغريّ : لمّا ساعدني سواعد التوفيقات الإلّهي على الحضور في محفل أُستادنا الربّاني ، وأبينا الروحاني جعلني الله فداه ، شاهدت ثمار الحقائق تتساقط من أطراف جبهته ، ودُرر الدقائق تتلألأ من صفحات وجهه ، وفواكه الفصول تتسلسل من لسانه ، ومعارف الهداية تكتسب من بيانه ، وغموض القوانين تستوضح من برهانه ، ورموز الإشارات تنكشف بتبيانه ، وضياء الضوابط تتشعشع من عيانه ، ونقود الفرائد تتلمّع من زيانه ، وجواهر الخزائن تتنثر من إحسانه ، وروائح التحقيق تتفوّح من إتقانه ، ومكارم أخلاقه من خوان إنفاقه لا توجد في الآفاق ، ولطائف إشفاقه وظرائف إشراقه لا تنفد بالأوراق ، ومنافع ترياقه تجرّبت

من حاقّه للماهرين الحذّاق ، ولوامع أطواقه من شدّة برّاقه تطوّقت في الأعناق .

فاغتنمت من أثناء التحصيل فُرَصاً ، مع ما أتجرّع من الزمان غصصاً ، فطفقت أقتحم موارد السهر غائصاً في لجج الأفكار ، وألتقط فرائد الفكر من مطارح الأنظار ، وأبذل الجدّ والجهد بعد ممارسة الكتب المذكورة في الليل والنهار ، في اقتباس ما استفدنا عنه دام ظلّه من الآثار والأبكار ، مبيّناً ذلك على وجه الإيجاز والإختصار ، مضيفاً إليه ما يخطر في فهمي القاصر من النظر والاعتبار ، راجياً من فضله العميم أن يجعله لي من حلل الافتخار ، التي تلبس المخلصون في مقام الاحتضار ، إنّه حسبي نعم المولى ونعم الجار .

سائلاً من إخواني المحصّلين الذين هم للحقّ طالبون وعن طريق العناد ناكبون وغرضهم تحصيل الحقّ المبين ، لا تصوير الباطل بصورة اليقين ، أن ينزّهوا طباعهم من العناد واللدد ، ويزيّنوها بترك الجدال والحسد ، حتى يقربوا من النفوس الزكيّة ، فينالوا المطالب العليّة ، والأسرار الخفيّة ، بواسطة الملكات القدسيّة ، والنفائس الربّانيّة ، فإنّ العلم وظيفة الأنبياء ، ولا يناله إلّا الأتقياء .

ولنعم ما نسب إلى الأمير عليه السلام من الشعر:

لو كان للعلم [من] غير التقى شرف ... لكان أشرف خلق الله إبليس

ولا يحصل التقوى لغير الأنبياء والأوصياء إلاّ بالاكتساب في آثارهم ، والاقتباس من أعمالهم وأطوارهم ، الواجب على كلّ من المكلّفين التأسّي بهم في امتثال أوامر الله تعالى ، والانتهاء عن نواهيه .

وتفصيل السلوك في هذا الاكتساب الواجب على كلّ من المكلّفين سيّما المحصّلين موقوف :

أوّلاً : على إذعان أُصول العقائد الإماميّة المسطور إجمالها في باب الحادي عشر ورسالة الصدوق والمجلسي قدس سرهما وغيرهم .

وثانياً : على تحصيل سعادات النفس ، وهي الأخلاق الحميدة الزكيّة من المصافاة والجود والسخاوة والإخلاص والمسكنة والحلم وغيرها من الأخلاق الحسنة التي استحسنها الشرع والعقل .

ودفع مهلكاتها وهي : الأخلاق الذميمة الرديّة من البخل والجُبن والكبر والعجب والرياء والتعصّب والحقد وغيرها من المهلكات التي استقبحها العقل والشرع .

وسبيل معالجة النفس في التحلّي بالأطوار المرضيّة ، والتخلّي عن الأخلاق الذميمة ، هو أن يتوسّل أوّلاً إلى الله تعالى بوساطة إمام العصر عليه السلام في دفع تلك الرذائل ، ثمّ يتفكّر في سوء عواقبها ، وعيوب نفسه ورداءة أصله ، وما ينتهي إليه حاله ، ونقص أعماله ونيّاته ، ثمّ يعالج كلّ خصلة بتمرين النفس على ضدّها ، حتى يكون ضدّها له خلقاً وعادة .

وفي أثناء ذلك يتدبّر في الأخبار الواردة في ذمّها ومدح ضدّها وكتاب الإيمان والكفر من الكافي[1] وافٍ بها .

مثلاً : صاحب البخل يداوي نفسه بعد التوسّل إلى الله تعالى والتفكّر في أنّ المال لا ينفعه بعد الموت ، والإعطاء ينفعه ، وأنّ الله يخلفه ولا يخلف وعده ، ثمّ يتدبّر في الآيات[2] والأخبار[3] الواردة في ذمّه ، ثمّ يزجر نفسه على الإعطاء ، ففي المرتبة الأُولى يشقّ عليه ، وفي الثانية أسهل . إلى أن يصير العطاء عادةً له وخلقاً لا يمكنه تركه .

وكذا صاحب الترفّع في المجالس يعالج نفسه بعد ما ذكر ، بأن يجلس مراراً

---

(١) الكافي ٢ : ٤٦٤ .

(٢) آل عمران : ١٨٠ ، التوبة : ٧٦ ـ ٧٧ ، الليل : ٨ ـ ١١ وغيرها .

(٣) راجع الوسائل ٦ : ٢٠ ب «٥» من أبواب ما تجب فيه الزكاة والمحجّة البيضاء ٦ : ٧٠ ـ ٧٧ .

دون ما سبق به من المجلس ، إلى أن يصير له عادةً وخلقاً ، وهكذا في سائر الأخلاق .

وأفضل ما يقرء في التوسّل دعاءان في الصحيفة الكاملة ، لمكارم الأخلاق[١] والاستعاذة من سوء الأخلاق[٢].

وملازمة العبادات الشرعيّة من الفرائض بشرائطها ، ومن السنن بآدابها ، سيّما قلّة الأكل والنوم ، وصيام ثلاثة أيّام من كلّ شهر ، والمواظبة على الأعمال ، والأوراد ، والأذكار المأثورة في مصباح الشيخ الطوسي والكفعمي ونحوهما ، من الكتب المعتبرة المشتملة على تجديد العقائد ، سيّما المواظبة على النوافل خصوصاً على الصلاة الليل ، مع ما يتيسّر من شروطها من حضور القلب ، والتوسّل التامّ ، والخضوع والخشوع ، والبكاء والتباكي ، وقطع الرجاء عمّن سواه تعالى ، والاعتماد الكامل عليه ، والتوجّه إليه في صغير الأُمور وكبيرها .

فإنّ من سلك هذا المسلك حصل له مقاصد الدنيا والآخرة ، وفاز بتزكية النفس وسعادتها وأهليّتها لاكتساب الملكات القدسيّة والعلوم الربّانيّة والنفائس الروحانيّة ، من غير حاجة إلى الرهبانيّة التي ابتدعوها الصوفيّة في تزكية النفس من ارتكاب البدع والتشريعات ، وترك الحيوان وسائر ما أنعم الله تعالى .

وبالجملة فمن أهمّ ما يجب على العلماء والمتعلّمين مراعاة تصحيح القصد وإخلاص النيّة ، وتطهير القلب من دنس الأغراض الدنيويّة ، وتكميل النفس في قواتها العملية ، وتزكيتها باجتناب الرذائل ، واقتناء الفضائل الخلقية ، وقهر القوّتين الشهويّة والغضبيّة ، فإنّ تعليم العلم لغير أهله كبيع السلاح على الأعداء ، وتعلّمهم إيّاه كالتقاط آل فرعون موسى عليه السلام ليكون لهم عدوّاً وحزناً[٣] ، قال عليه السلام : «**لا تؤتوا**

---

(١) الصحيفة السجادية : الدعاء رقم (٢٠) .

(٢) الصحيفة السجادية : الدعاء رقم (٨) .

(٣) مقتبس من الآية الشريفة في سورة القصص : ٨ .

الحكمة غير أهلها فتظلموها، ولا تمنعوها أهلها فتظلموهم»[١]، بل المعلوم من نصوص الآيات والأخبار انّه لا يحصل من العلم لغير المتّقين ملكة صالحة واستعداد تامّ لقبول الكمالات .

فإن قلت : كثيراً مّا نرى من غير المتّقين ، بل من المخالفين من هو ماهر في العلم غاية المهارة ، ومصيب في الاستنباط غاية الإصابة ، ومن المتّقين الأوحديين في الزهد والتقى من هو مخطىء في كثير من فتاواه واستنباطاته .

قلت : أمّا ماهريّة غير المتّقين وإصابتهم ـ إن اتّفق ـ فهو من باب إتمام النعمة والحجّة عليهم في الدنيا ، لئلّا يبقى لهم حظّ ونصيب من العقبى ، كما يرشد إليه من الآيات قوله تعالى : **﴿يريد الله ألّا يجعل لهم حظّاً في الآخرة﴾**[٢] ، وقوله : **﴿فلمّا نسوا ما ذكّروا به فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء حتى إذا فرحوا بما أُوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون﴾**[٣] ، وقوله : **﴿ولا يحسبنّ الّذين كفروا أنّما نُملي لهم خير لأنفسهم إنّما نُملي لهم لِيَزدادوا إثماً﴾**[٤].

ومن الأخبار ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله عزّ وجلّ : **«وعزّتي وجلالي لا أُخرج عبداً من الدنيا وأنا أُريد أن أُعذّبه حتى أُوفيه كلّ حسنة عملها ، إمّا بسعة في رزقه ، أو بصحّة في جسمه ، وإمّا بأمن في دنياه ، فإن بقيت عليه بقيّة هوّنت بها عليه الموت»**[٥].

وأمّا تخطئة بعض المتّقين الأوحدين التي اتّفقت في بعض فتاويهم .

فأوّلاً : إنّه لم يعلم تخطئتهم في تلك الفتاوى المفروضة بحسب الواقع ، بل

---

(١) عوالي اللئالي ٤ : ٨٠، ح ٨١، بحار الأنوار ٢ : ٧٨ ح ٦٩.

(٢) آل عمران : ١٧٦.

(٣) الأنعام : ٤٤.

(٤) آل عمران : ١٧٨.

(٥) الكافي ٢ : ٤٤٤، ح ٣.

إنّما يظنّ تخطّئهم بحسب أنظارنا المتّبعة لنا في الظاهر ، بل لا يبعد اقتضاء المصلحة الكامنة في إفتاء السلف بفتوى يفتي الخلف بنقضه ، نظراً إلى إمكان اختلاف المصالح الكامنة في الأحكام ، بحسب اختلاف الأمكنة والأزمان الّذي هو علّة جواز النسخ في الأحكام .

وثانياً : إنّ نفس التقيّ لا يعصم عن الخطأ وإن بلغ ما بلغ ، بل هو بمنزلة المقتضي الممكن طرو المانع عليه ولو بواسطة ارتكاب مكروه ، أو ترك أولى ، أو نحو ذلك ممّا يعدّ في حقّ المقرّبين معصية ، فإنّ حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين .

وعلى ذلك فيمكن أن يكون ارتكاب ما يعدّ في حقّ المقرّب معصية موجباً لتخطّئه في بعض الأُمور تكفيراً لتلك المعصية ، وتوفيراً لحظّه في الآخرة ، كما يرشد إليه من الأخبار ما في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله عزّ وجلّ : «**وعزّتي وجلالي لا أُخرج عبداً من الدنيا وأنا أُريد أن أرحمه حتى أستوفي منه كلّ خطيئة عملها إمّا بسقم في جسده، وإمّا بضيق في رزقه ، وإمّا بخوف في دنياه ، فإن بقيت عليه بقيّة شدّدت عليه عند الموت**»[1] .

وثالثاً : إنّ أثر التقوى يختلف باختلاف الطبائع في الذكاء والبلادة ، فربما تكون طبيعة الذكي بأدنى مرتبة التقوى تبلغ مرتبة لا تبلغها طبيعة البليد إلّا بأعلى مرتبة التُقى .

وعلى ذلك فمهارة بعض الطبائع من دون تقوى لو انضمّ إليه التقوى لبلغ أقصى طبقات المهارة كما أن تخطّي بعض الطبائع مع التقوى لو لم ينضمّ إليه التقى لنزل إلى أسفل طبقات التخطّيء .

---

(١) الكافي ٢ : ٤٤٤ ، ح ٣ .

[الحقيقة والمجاز]

الكلام في الحقيقة والمجاز يقع في مقدّمة ومقامات .

المقدّمة : في تحديد كلّ منهما من جهتين : أحداهما اللغة ، والأُخرى الاصطلاح .

فنقول : أمّا الحقيقة في الأصل ففعيل بمعنى فاعل من (حَقَّ الشيء) إذا أثبت، أو بمعنى المفعول من (حقّقت الشيء) إذا أثبته ، نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصليّ ، والتاء فيها للنقل من الوصفيّة إلى الإسميّة ، نظراً إلى أنّ اللفظ إذا صار بنفسه إسماً لغلبة الاستعمال بعدما كان وصفاً ، كان إسميّته فرعاً لوصفيّته ، فيشبه بالمؤنّث في فرعيّته للمذكّر ، فيجعل التاء علامة للفرعيّة ، كما جعل علامة في (رجل علّامة) لكثرة العلم ، نظراً إلى أنّ كثرة الشيء فرع تحقّق أصله .

وعند صاحب المفتاح[1] التاء للتأنيث على الوجهين :

أمّا على الأوّل فظاهر ، لأنّ فعيلاً بمعنى فاعل ، يذكّر ويؤنّث ، سواء اجري على موصوفه أو لا .

وأمّا على الثاني فلأنه يقدّر لفظ «الحقيقة» قبل النقل إلى الإسميّة صفة لمؤنّث غير مجراة على موصوفها ، وفعيل بمعنى المفعول ، إنّما يستوي فيه المذكّر والمؤنّث إذا جرى على موصوفه كرجل قتيل وامرأة قتيل . وأمّا إذا لم يجر على موصوفه فالتأنيث لازم رفعاً للالتباس ، كمررت بقتيل بني فلان وقتيلة بني فلان.

ولا يخفى ما في هذا من التكلّف المستغنى عنه بما تقدّم ، ولعلّ ارتكابه

---

(١) مفتاح العلوم : ١٥٣ .

التكلّف نظراً إلى أنّ الأصل في التاء كونها للتأنيث نظير ارتكابه التكلّف في حمل الاستعارة على المعنى الحقيقي لأجل ذلك . وأنت خبير بأنّ الأصل دليل حيث لا دليل .

والحقيقة في الاصطلاح لها تعاريف أسدّها ما يظهر من الحاجبي[١] والعضدي[٢]، وغير واحد من القدماء : هو اللفظ المستعمل في وضع أوّل .

والعدول عن الكلمة ـ التي اعتبرها كثير من أهل البيان وغير واحد من الأُصوليين ـ إلى اللفظ مدخل الحقائق المركّبة الموضوعة بالوضع النوعي . وهو أنسب إلّا على القول بعدم إطلاق الحقيقة على المجموع المركّب .

وقيد الاستعمال مخرج للمهمل ، واللفظ الموضوع الذي لم يستعمل بعدُ، لاتّفاقهم على مجازيّة المشتقّ الذي لم يتلبّس بالمبدء بعد .

وممّن صرّح بخروجه المدقّق الشيرازي والمحقّق الخوانساري والقمّي[٣] والتفتازاني[٤] وغير واحد من المتأخّرين . فاللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا يسمّى حقيقة كما لا يسمّى مجازاً .

وقيد الوضع الأوّل مخرج للمجاز ، فإنّه عبارة عن الوضع بالمعنى الأخصّ، وهو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، فيخرج المجاز ، لأنّ دلالته بمعونة العلائق وانضمام القرائن .

وعلى ذلك فيرتفع إشكال من استشكل بأنّ المراد من الوضع إن كان الوضع الشخصي ، اختلّ انعكاس الحدّ بخروج الحقائق النوعية كالمشتقّات ، وإن كان الوضع النوعي اختلّ اطّراده بدخول المجاز ، وانعكاسه بخروج الحقائق الشخصية .

(١ و ٢) حاشيتا التفتازاني والجرجاني ١ : ١٣٨ .

(٣) قوانين الأُصول ١ : ٧٥ .

(٤) المطوّل : ٢٧٩ .

وتوجيه الدفع ما مرّ من أنّ المراد الوضع بالمعنى الأخصّ ، لا الوضع الشخصي فقط ، ولا النوعي فقط .

ثمّ لا يبعد عدم الاحتياج إلى تقييد الوضع بالأوّل ، لظهور انصراف الوضع إلى الوضع الأوّل والمعنى الأخصّ .

ثمّ انّ حدّ الحقيقة لما كان ينتقض باستعمال المتشرّع لفظ الصلاة في الدعاء ، أو اللغوى في الأركان ، وباستعمال اللفظ المشترك في اصطلاح واحد في أحد معنييه بعلاقة بينه وبين المعنى الآخر كاستعمال الأمر ـ على القول باشتراكه بين الوجوب والندب لغة ـ في الندب للعلاقة التي بينه وبين الوجوب ، وباستعمالك اللفظ في المعنى المجازي حين استعمال غيرك إيّاه في المعنى الحقيقي تفصّى بعضهم عن انتقاضه بالأوّلين باعتبار الحيثية . وعن انتقاضه بالأخير بجعل المراد من الاستعمال ، الاستعمال الواحد الشخصي وهو المتشخّص بتشخّص اللافظ المعيّن ، أو بجعل اللام في اللفظ للاستغراق لا للجنس .

وما يقال : من أنّ التعريف إنّما يكون بالجنس لا بالأفراد ، فإنّما يسلم في الحدود الحقيقية لا اللفظية .

ثمّ أن الوضع من قوله : (في وضع) إن أوّل باسم المفعول كما يظهر من تفسيره بعضهم بما وضع له ، كان «في» للظرفية وإلّا فيمكن تأويلها بالسببيّة لأجل استغناء الحد عن اعتبار الحيثيّة ، إلّا أنّ استعمال المجاز في الحدود غير مرضيّ .

وأسدّ من هذا التعريف طرداً وعكساً ما يظهر من القوانين من أنّه اللفظ المستعمل في ما وضع له من حيث كذلك[1].

وأمّا ما حكي عن عدّة الشيخ من تحديده بما أفيد ما وضع له لغة[2] فمنقوض

---

(١) القوانين ١ : ١٣ .

(٢) عدّة الأُصول ١ : ١٤٠ .

بكلّ من الأمثلة الثلاثة المذكورة .

وأمّا ما في المعارج[١] والتهذيب[٢] وغير واحد من كتب المحقّقين ، من تقريب تحديده باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ، فمنقوض بالمثال الثاني ، لأنّ قيد الاصطلاح إنّما يحترز به عن انتقاض الحد بالمثال الأوّل فقط .

وأمّا ما حكي عن الشهيد الثاني قدّس سرّه من تحديده باللفظ المستعمل في ما وضع له[٣]، فمنقوض بالأوّل والثاني ، وهكذا سائر تحديداتها أيضاً .

وأمّا المجاز في الأصل[٤] فمفعل من جاز المكان يجوزه ، إذا تعدّاه ، مشترك بين المعنى المصدري واسم المكان ، نقل إلى الكلمة الجايزة أي المتعدّية مكانها الأصلي ، أو الكلمة المجوز بها على معنى أنّهم جازوا بها مكانها الأصلي.

وقد نصّ على ذلك الحاجبي[٥] والعضدي[٦] والعلّامة[٧] وشيخنا البهائي وكثير من المحقّقين والمصنّفين ، فضلاً عن كونه المتبادر والمعنى القياسي لمفعل.

وأمّا ما نقله التفتازاني في مطوّله عن صاحب الإيضاح من كونه بمعنى الآلة من قولهم : «جعلت كذا مجازاً إلى حاجتي» ، أي طريقاً لها على انّ معنى جاز المكان سلكه ، فإنّ المجاز طريق إلى تصوّر معناه ، واعتبار التناسب في تسمية شيء باسم يغاير اعتبار المعنى في وصف شيء بشيء ، فلا يصحّ في اعتبار تناسب

---

(١) معارج الأُصول : ٥٠ .

(٢) تهذيب الوصول إلى علم الأُصول : ١٢ .

(٣) تمهيد القواعد : ٩٥ .

(٤) أي في اللغة .

(٥ و ٦) حاشيتا التفتازاني ١ : ١٤١ .

(٧) نهاية الوصول في علم الأُصول : ٢١ .

التسمية بالمجاز أن ينقض بوجود ذلك المعنى في غير المسمّى وهو الحقيقة[١].

فمردود بأنّ المعنى المذكور ان كان مستنده الاستعمال فليس بمعنى حقيقي، وإن كان التبادر ونحوه فممنوع.

وكذا ما نقل عن بعض الأفاضل من أنه بمعنى الإمكان، فإنّ المجاز لا حرج في ارتكابه ولا في عدمه، مردود بما ذكر أيضاً.

وفي الاصطلاح على ما حكي عن الحاجبي[٢] والعضدي[٣] وغير واحد من الخاصّة والعامّة: هو اللفظ المستعمل في غير وضع أوّل على وجه يصحّ.

وقد عرفت أنّ العدول من الكلمة إلى اللفظ مدخل للمجازات المركّبة الموضوعة بالوضع النوعي وهو أنسب إلّا على القول بعدم وضع للهيئات التركيبية، وأنّ قيد الاستعمال مخرج للمهمل واللفظ الموضوع الذي لم يستعمل بعد لما مرّ.

وقوله: في غير وضع أوّل، مخرج للحقيقة.

وقوله: على وجه يصحّ، مخرج للمجاز الفاقد لعلاقة مصحّحة.

ثمّ العدول عن وضع غير أوّل، إلى غير وضع أوّل، لأجل انطباق الحدّ على القول بثبوت الوضع النوعي للمجازات، وعلى القول بعدم ثبوت وضع لها أصلاً، على أن تكون ناشئة عن المناسبة المصدرية بمعونة القرينة.

ولذا نصّ علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام، وحينئذٍ فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزامية في استنادها إلى العقل، دون الوضع، إذ ليس لترخيص الواضع تأثير في دلالتها على تلك المعاني، كما اختاره صاحب الفصول[٤].

---

(١) المطوّل: ٢٨٢.

(٢ و ٣) حاشيتا التفتازاني والجرجاني: ١٣٨ و ١٤١.

(٤) الفصول: ٢٥.

ثمّ العدول عن قول بعضهم : لعلاقة إلى قوله : على وجه يصحّ ، لأجل انطباق الحدّ على القول باكتفاء ملاحظة نوع العلاقة في المجاز ، وعلى القول باشتراط نقل آحاده بالخصوص . وعدم انطباق التحديد بالعلاقة على القول باشتراط نقل آحاد المجاز ، إمّا لعدم اكتفاء ملاحظة العلاقة عند هذا الشرط ، وإمّا لعدم ملاحظته عنده ، كما صرّح به بعض الأفاضل .

وأمّا ما حكي عن الفاضل التوني ﷺ من تحديد المجاز بما لم يستعمل فيما وضع له[1].

ففيه مع ما فيه ، أنّه مختلّ طرداً ، بدخول المهمل وبدخول الغلط ، فإنّ السالبة كما تصدق بانتفاء المحمول ، كذلك تصدق بانتفاء الموضوع ، إلّا أن يدّعي انصراف ظهور السالبة وما لم يستعمل في الموضوع له إلى السالبة بانتفاء المحمول ، أي إلى الاستعمال في غير الموضوع له ، ثمّ يدعى انصراف ظهور الاستعمال إلى الاستعمال على وجه يصحّ .

وينبغي التنبية على أُمور :

الأوّل : انّ الكناية هل هي قسيم للحقيقة والمجاز أو قسم منهما ؟

وجهان : ذهب البيانيّون إلى الأوّل ، والأُصوليّون إلى الثاني .

والوجه في ذلك أن التعبير بالكناية طريق خاصّ يخالف التعبير بكلّ من الحقيقة والمجاز ، ويختلف في الدلالة وضوحاً وخفاءًا ، فعدّه في فنّ البيان قسيماً للحقيقة والمجاز من جهة أنّ محطّ النظر في ذلك الفنّ معرفة دلالة الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء ، وقد عرفت اختلاف الكناية للحقيقة والمجاز من هذه الحيثية .

---

(١) راجع الوافية في أُصول الفقه : ٥٩ .

وعدّه في فنّ الأُصول قسماً منهما من جهة أن محطّ النظر فيه معرفة دلالة الألفاظ من حيث الظهور وعدمه . وقد عرفت عدم اختلاف الكناية للحقيقة والمجاز من هذه الحيثيّة .

الثاني : أن الكناية والعام المخصوص والمبالغة بأصنافه الثلاثة من التبليغ ، والإغراق ، والغلوّ ، مندرجة في حدّ الحقيقة على ظاهر حدّها المعروف بين علماء الأُصول والبيان ، لأنّ استعمال اللفظ في جميعها إنّما هو في معناه الموضوع له .

مع أنّ الظاهر بعد التأمّل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة . واتّفق الفريقان على عدّ بعضها من المجاز . واختلفوا في الكناية بانّ استعمال اللفظ هل هو في الموضوع له ، فينتقل منه إلى اللازم ، أو في نفس اللازم فينتقل إليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز ؟ فعلى الأوّل حقيقة أُصوليّاً ، وعلى الثاني مجازاً أُصوليّاً .

أقول : التحقيق كونها مجازاً مطلقاً أمّا على الثاني فظاهر .

وأمّا على الأوّل فلأن الغرض من استعمال الكناية في الموضوع له إنّما هو تصوير السامع إيّاه لينتقل عنه إلى المكنّى عنه ، فيكون الموضوع له مقصوداً في الكناية من حيث التصوّر دون التصديق ، ولا ريب أنّ حكمة الوضع وغرض الواضع من التفهيم والتفهّم لا يحصل إلّا بالاستعمال المقصود منه التصديق ، فمطلق الاستعمال في الموضوع له لا يوجب كون المستعمل حقيقة .

وممّا يؤيّد ذلك ما ادّعاه صاحب الهداية ﷺ من عدم ظهور خلاف من الأُصوليّين في مجازيّة الكناية ، بل ربّما حكي إجماعهم عليه[1].

الثالث : هل يمكن أن يكون بين الحقيقة والمجاز واسطة أم لا ؟

---

(١) هداية المسترشدين : ٢٥ .

الحقّ نعم ـ كما هو المعروف ـ لأنّ تقابل الحقيقة والمجاز ليس من قبيل تقابل التضايف ، ضرورة عدم كونهما من الأُمور المتضايفة المتقارنة في الوجود ، والمتفارقة بالوجوه ، لا من قبيل تقابل الإيجاب والسلب ، ضرورة كونهما وصفين وجوديين .

فتعيّن أن يكون تقابلهما من قبيل تقابل التضادّ ، لكونهما وصفين وجوديين لا يتواردان على محلّ واحد ، ولا ريب أنّ الضدّين قد يرتفعان فيثبت الواسطة . ولمصداق الواسطيّة أمثلة :

منها : اللفظ المهمل والمستعمل غلطاً ، كقولك خذ هذا الكتاب ، مشيراً إلى الفرس .

ومنها : اللفظ الموضوع قبل الاستعمال ، وهو الغير المستعمل أصلاً ، وكذلك الغير المستعمل فعلاً .

وقد حكي عن المحقّق الكاظميني وغيره ، انّ الواسطة إنّما هو اللفظ الموضوع الغير المستعمل أصلاً ، وأمّا المستعمل في المضيّ الغير المستعمل فعلاً فيتّصف بالحقيقة والمجاز .

وفيه : أنّه إن أراد اتّصاف المستعمل في المضيّ بالحقيقة والمجاز في المضيّ دون اتّصاف غير المستعمل أصلاً ، ففيه : خروجه عن محلّ الكلام أوّلاً ، إذ الكلام في ثبوت الواسطة الفعلية للغير المستعمل فعلاً ، وانتفاء الواسطة عنه في الماضي من جهة اتّصافه بالحقيقة والمجاز على وجه الحقيقة في الماضي ، لا كلام فيه . ومنع اختصاص الاتّصاف ثانياً ، إذ كما يتّصف الغير المستعمل فعلاً بالحقيقة والمجاز في الماضي على وجه الحقيقة ، كذلك يتّصف الغير المستعمل أصلاً بالحقيقة والمجاز في المستقبل على وجه الحقيقة ، إذ لا فرق في اختلاف زَمَني نسبة الاتّصاف بعد فرض ارتكاب انصرافها عن النسبة الفعلية .

وإن أراد اتّصاف المستعمل في المضيّ بالحقيقة والمجاز بالفعل . ففيه : منع كون الاتّصاف حينئذٍ حقيقة ، إلّا مع القول بأن المشتقّ حقيقة في ما انقضى عنه المبدء أيضاً .

فالاتّصاف المضرّ بالوساطة غير موجود ، والموجود منه غير مضرّ .

ومنها : الألفاظ المستعملة في هيئاتها دون مداليلها ، كزيد معرب ، وضَرَبَ مبنيّ ، على ما ارتضاه أُستاذنا العلّامة وفاقاً لما تحقّق في الفصل الخامس من الفصول[1].

ووجه خروجها عن حدّ الحقيقة هو توقّف الحقيقة فيها على الوضع الجديد، وهو على وجه التخصيص غير منقول ، وعلى وجه التخصّص غير مقبول، لاستلزام الأوّل اشتراك جميع الألفاظ الموضوعة ، واستلزام الثاني هجر المعنى الأوّل ، ومن البيّن خلافهما .

ووجه خروجها عن حدّ المجاز هو توقّف المجاز على تحقيق العلاقة بين المعنى الحقيقي والمستعمل فيه ومن البيّن عدم تحقّقها في المقام هذا.

ويمكن اندراجها في المجاز أيضاً ، بتقريب أنّ وضع اللفظ لمعنى كما أنّه يستلزم رضاء الواضع وترخيصه إطلاق اللفظ على ما يناسب ذلك المعنى بإحدى العلائق ، كذلك يستلزم رضاء الواضع وترخيصه إطلاق ذلك اللفظ على نوعه، كقولك : ضرب موضوع ، أو فعل ، وعلى شخصه كقولك : زيد لفظ ، إذا أردت به شخصه ، بل وعلى مقلوبه كديز مهمل ، وغير موضوع ، إذ لم يعتبر في المجازيّة سوى رضاء الواضع وترخيصه .

وعلى ذلك فلا ينقدح حصر المشهورِ الاستعمال الصحيح في الحقيقة

---

(١) الفصول : ٢٣ .

والمجاز ، وإن كانت الواسطة ممكنة ، فتدبّر .

المقام الأوّل : في أقسام الحقيقة والمجاز .

ومن المعروف المنصوص في كلام غير واحد من العامّة والخاصّة انحصار انقسام كلٍّ من الحقيقة والمجاز إلى اللغوي ، والعرفي ، المنقسم إلى العرفي العامّ والعرفي الخاصّ .

ويكفيه دليل الاستقراء بأنّ الواضع ، إمّا أن يكون واضع اللغة ، أم لا .

وعلى الثاني : إمّا أن يكون الواضع شخصاً معيّناً ، أو جمعاً معيّناً ، بأن حصل الوضع من اتّفاقهم على استعمال اللفظ في معنى ، وإمّا أن يكون كلّ أهل اللسان ولا يختصّ بطائفة دون طائفة ، كوضع الدابّة لذي القوائم الأربع .

فإن كان الأوّل ، فهو الأوّل . وإن كان الثاني بقسميه فهو الثالث . وإلّا فهو الثاني .

وعلى ذلك فالحقيقة الشرعية مندرجة في العرف الخاصّ ، إلّا أنّهم لشدّة الاعتداد بشأنها جعلوها قسماً برأسه ، من باب التشريف وكثرة الثمرات ، والأعلام الجنسيّة كاسامة مندرج في اللغويّة، والعلم بالغلبة كالبيت للكعبة مندرج في العرفية العامّة ، والأعلام الشخصيّة المتجدّدة مندرجة في العرف الخاصّ .

وأمّا القول بخروج الأعلام الشخصيّة عن العرفيّة الخاصّة ، لتصريحهم باعتبار كون الوضع في العرفية الخاصّة من قوم أو فريق ، والأعلام الشخصيّة إنّما يكون الوضع فيها غالباً من واحد ، ولأنّ استعمال الأعلام في مسمّياتها حقيقة من أيّ مستعمل كان ، والعرفية الخاصّة إنّما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من أهل ذلك الاصطلاح .

فيمكن المناقشة فيه أوّلاً : بمنع تصريح كلّهم بذلك ، وتصريح بعضهم يبني على الغالب ، حتى لا ينافي حصرهم الحقيقة والمجاز في اللغويّة والعرفية ،

وحصرهم الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز ، وحتى لا يناقض إثباتهم الحقيقة الشرعية التي لا مجال لإنكاره مطلقاً ، فإنّ واضعها واحد لا شريك له .

وثانياً : بمنع كون الحقيقة العرفية الخاصّة إنّما تكون حقيقة إذا كان المستعمل من أهل ذلك الاصطلاح ، بل الظاهر أنّه إذا استعمل في كلام أهل ذلك الاصطلاح وكلّ من تابعهم في ملاحظة ذلك الوضع ، كان حقيقة ، كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق ، وإلّا فيلزم عدم جواز التبعيّة في الاستعمال ، ومن البيّن جوازه .

وثالثاً : بأنّ خروجها عن العرفية الخاصّة يقتضي كونها واسطة بين أقسام الحقيقة والمجاز ، إذ لا مجال لاندراجها في غير العرفية الخاصّة ، كما هو واضح ، والمعهود عدم القول بوساطتها وكونها قسماً برأسها ، إلّا ما يظهر من الاشارات[١] وما يعزى إلى الرازي[٢]، والآمدي[٣].

اللّهمّ إلّا أن يقال : بأنّه لعدم تعلّق غرض بها لم يعتنوا بشأنها في جعلها قسماً برأسه ، كما مال إليه صاحب الهداية[٤] في أثناء كلامه .

وإذ قد عرفت انحصار كلّ من الحقيقة والمجاز في الأقسام الثلاثة ، فلنشر إلى تحديدها ليتميّز بعضها عن بعض .

فنقول : قد يعرّف الحقيقة اللغوية باللفظ المستعمل في ما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفيّة باللفظ المستعمل في ما وضع له ، لا بحسب اللغة ، فبينهما تباين كلّي لا يمكن الاجتماع بينهما ، إلّا بحسب المورد لا المصداق .

---

(١) اشارات الأُصول : ٢٦ .

(٢) راجع مفاتيح الأُصول : ٣١ .

(٣) الإحكام في أُصول الأحكام ١ : ٣٢ .

(٤) راجع هداية المسترشدين : ٢١ و ٢٣ .

ثمّ الوضع في كلّ من الحدّين يعمّ الوضع التعييني والتعيّني ، إلّا أنّ إمكان تحقّق التعيّني في الأوّل إنّما هو في القسم المنقول منه ، دون المرتجل . وفي الثاني في قسميه .

ثمّ الموضوع له في كلّ من الحدّين يعمّ المرتجل والمنقول .

واستظهر بعض المحقّقين من كلام علماء الأُصول والبيان : أنّ المعتبر في الحقيقة اللغويّة كونها أصليّة غير مسبوقة بوضع أصلاً ، وعلى هذا يلزم أن لا يتحقّق مشترك لغويّ ، إلّا مع فرض تقارن الوضعين ، فضلاً عن تحقّق المنقول اللغوي ، وهو كما ترى .

وأيضاً الموضوع له في كلّ من الحدّين يعمّ الأوضاع المهجورة والباقية وإن كان المعنى المهجور مجازاً بالنسبة إلى المعنى الطارىء ؛ إذ لا منافاة بين الحقيقة والمجاز باعتبارين .

وربّما يعزى إلى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفية فيخرج عنها المهجورة ، وهو ضعيف . وإدراجه إذن في الحقيقة اللغويّة أضعف .

ثمّ إنّ ظاهر الحدّ المذكور اندراج الألفاظ المستحدثة في العرفية ، وهو غير بعيد ، لخروجها عن حدّ اللغوية ، وجعلها واسطة من البعيد .

فالأولى إدراجها في العرفيّة ، وقد قطع به بعض المحقّقين . وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ، ولا الموضوع اللغوي ، كما لا ملازمة في العكس .

وربّما يظهر من بعضهم اعتبار طروّ الوضع الجديد على الوضع الأصلي في الحقيقة العرفية ، وحينئذٍ يخرج المرتجل والألفاظ المذكورة عنها ، وعليه لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين ، إذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال ، إلّا انّه حينئذٍ يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي .

وممّا يؤيّد اعتبار طروّ الوضع الجديد على الوضع الأصلي في الحقيقة العرفيّة ، استدلال العلماء بأنّ الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً ، وكذا لغةً ، لأصالة عدم النقل .

المقام الثاني : في إثبات الحقيقة اللغويّة والعرفيّة ، بكلا قسميه .

فنقول : الظاهر أنّه لا ريب في الاتّفاق على وجود الحقيقتين ، كما يظهر من المعالم[١] والوافية[٢] والتهذيب[٣] والهداية[٤]، وغير ذلك ، ممّا وقفنا عليه من كتب الخاصّة والعامّة إلّا أنّه نقل خلاف ضعيف في خصوص العرفيّة العامّة .

قال في الهداية : وربّما يعزي إلى شذوذ من العامّة وأخباريّة الخاصّة المنع منها ، وهو بيّن الفساد وكأنّه مبنيّ على الشبهة المعروفة في عدم تحقّق الإجماع ثمّ العلم به بعد ذلك ، فيقال بامتناع اجتماع الكلّ على النقل ثمّ امتناع العلم به . وهو موهون جدّاً .

ومع الغضّ عن ذلك فأقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة إلى آحاد أهل اللسان المتشتّتين في البراري والبلدان ، وأمّا لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة إلى معظم أهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الآحاد كما هو الظاهر ، فلا .

ويدلّ على ثبوت الحقيقتين المذكورتين ـ بعد الاتّفاق وانطباق قاعدة اللطف والحكمة عليه ـ ما يشاهد من الألفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر ، بحيث لا مجال فيها للريب ، وكذا ما يشاهد من

---

(١) معالم الدين : ٨٢.

(٢) الوافية : ٦٠.

(٣) تهذيب الوصول إلى علم الأُصول : ١٢.

(٤) هداية المسترشدين : ٩١.

الموضوعات العرفية العامّة والخاصّة .

وأمّا ما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من أنّ القدر المعلوم هو وضع تلك الألفاظ لمعانيها المعروفة . وأمّا كون ذلك من واضع اللغة فغير معلوم، إذ ربّما كانت كلّها منقولات عن معاني أُخر قديمة ، فممّا يقطع بفساده .

وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كاف في ثبوت المطلوب ، لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية أعمّ من المهجورة والباقية .

والقول بأنّ القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال .

مدفوع بأنّ عمدة ثمرات الوضع تعيين الاستعمالات ، فسقوط الثمرة المهمّة بالنسبة إلى الكلّ ، وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها ممّا يقضي العادة بامتناعه ؛ ولو سلّم حصول نقل كذلك فإنّما هو بالنسبة إلى شذوذ من الألفاظ ، كما لا يخفى[1] .

المقام الثالث : دلالة الألفاظ وضعيّة ـ كما هو المشهور المنصور ـ بضرورة اختلاف المعاني باختلاف الأُمم ، كسوء وانقلابها باخرى بمرور الدهور ، ودورانها مع الاعتقاد بالوضع عدماً ووجوداً ، ظنّاً وعلماً ، وهماً وشكّاً ، وانقلابها حدوثاً ورفعاً بالنقل ، واختلافها في كثير بحسب الآراء في لغة واحدة ، كالأمر، والنهي ، والعام وغيرها ، ولزوم عدم الحصر في أنواع المجاز ، بل عدم جوازه رأساً في وجه، وغير ذلك ممّا ينافي الذاتية .

وأمّا ما يعزّى إلى الصيمري ، وأهل التكسير وبعض المعتزلة ، من استناد الدلالة إلى مناسباتٍ ذاتية بين اللفظ ومعناه مستدلّين عليه بأنّه لو تساوت الألفاظ

---

(١) هداية المسترشدين : ٩١.

بالنسبة إلى المعاني امتنع الاختصاص بها ، وإلّا لزم الترجيح ، أو الترجّح من غير مرجّح[١].

فجوابه : أنّه إن كان المدّعى استناد إمكان الدلالة إلى المناسبة الذاتيّة ، فهو خارج عن محلّ النزاع ، إذ لا مجال لادّعاء امتناعه ذاتاً ، والدليل غير منطبق عليه وإن أمكن ادّعاء امتناعه لأجل تعذّر المعرفة والاطّلاع بالمناسبات الذاتيّة لكلّ أحد على أن يكون الوضع كاشفاً عن المناسبة الذاتيّة ، نظير أوامر الشرع ونواهيه الكاشفة عن المصالح الكامنة ، التابعة للحسن أو القبح الذاتي المتعذّر معرفته لكلّ أحد .

وإن كان المدّعى استناد وقوع الدلالات إلى المناسبات الذاتيّة ، فمضافاً إلى بطلانه بالوجوه السابقة ، دليله أيضاً باطل بمنع الملازمة ، إذ لعلّ الوضع في الألفاظ لمرجّحات لم نعرفها .

ولو سلّم ، فحصر المرجّح في الذاتي ممنوع لوجود غيره من المناسبات ، الهيوية ، والصفتية ، والحركية ، والمخرجية ، ونحوها .

ولو سلّم ، فلعلّ المرجّحات ترجع إلى حال المستعملين ، أو في كلّ شيء ممّا مرّ ، مع أنّ وجود ذاتي يجدي لم يثبت.

وإن كان المدّعى استناد وقوع الدلالات إلى الوضع المقترن بالمناسبات الذاتيّة ، فمضافاً إلى بطلانه ، وبطلان دليله ـ بما عرفت ـ يرد عليه :

أوّلاً : أنّ ذلك يتوقّف على وجود المناسبة الذاتيّة في الموضوع وانطباقها على الموضوع له ، وملاحظة الواضع إيّاها وصدور الوضع لأجلها ، والأصل عدم ثبوت شيء منها ، وإذا كان اللازم غير ثابت فالملزوم مثله .

---

(١) راجع القوانين ١ : ١٩٤ ومفاتيح الأُصول : ٢ .

وثانياً : أنّ اقتران الوضع بالمناسبة الذاتيّة لو كان ثابتاً لكان ينبغي أن يعدّوا المناسبة الذاتيّة من جملة طرق معرفة الوضع ، بل من أقرب طرقها ، مع أنّه لم يعدّها أحد .

ووجه الأقربيّة انّ دلالة المناسبة الذاتية على الوضع على تقدير ثبوتها بالنسبة إلى سائر الطرق من قبيل دلالة اللمّية بالنسبة إلى الدلالة الإنّيّة .

وما يجاب لمنع الملازمة بأنّ المخصّص هو إرادة الواضع ، كما في الزبدة[1]، أو بأنّه كالمخصّص لحدوث العالم بوقت ، على تقدير كون الواضع هو الله تعالى ، أو بأنّه خطور اللفظ وحده بالبال ، أو سبق المعنى حال خطوره .

ففيه ضعف ، كضعف جوابهم لمنع المدّعى ، بأنّ الدلالة لو كانت لمناسبة ذاتيّة ، لامتنع اشتراك لفظ بين الضدّين ، لأنّ ما يناسب أحدهما لا يناسب الآخر ، والتالي باطل ، لاشتراك القرء بين الحيض والطهر ، والجون بين الأسود والأبيض .

أمّا وجه ضعف الجواب الأوّل ، فلأنّ ظاهره بأقسامه الثلاثة مبنيّ على القول بجواز الترجيح من غير مرجّح ، والحقّ خلافه .

وأمّا وجه ضعف الجواب الثاني ، فلجواز أن يشترك الضدّان في معنى ذاتيّ يكون بينه وبين اللفظ المشترك مناسبة ذاتيّة ، أو يكون للّفظ جهتان ذاتيّتان يناسب بكلّ منهما كلّاً منهما ، نظير الأشجار ، فإنّ أغصانها تناسب العروج إلى العالم العلوي ، وعروقها تناسب النزول إلى العالم السفلي .

وربّما يقال : إن كان المدّعى ثبوت المناسبة الذاتيّة في الجملة ولو في بعض الألفاظ فالمعتمد الثبوت ، وإلّا فالنفي .

وفيه نظر يعرف وجهه ممّا ذكر من عموم الموانع والأجوبة .

---

(١) زبدة الأُصول : ٢٠ (مخطوط) .

المقام الرابع : في الوضع وأركانه . أعنى معرفة الوضع ، والواضع ، والموضوع ، والموضوع له وآلة الملاحظة ، فها هنا مراحل :

[المرحلة] الأُولى : في الوضع .

أمّا لغةً : فيطلق على معان أشيعها الطرح والحطّ ، ومنه : إنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم[١].

وقد يطلق على الهيئة ، فيقال : كيف وضع فلان أي هيئته ، وعلى سرعة السير ، وغير ذلك .

والوضيعة الخسارة ، والنقصان ، ومنه الحديث : «**الوضيعة بعد الصفقة حرام**»[٢] والمواضعة المحاطّة ، ومنه بيع المواضعة ، والحديث الموضوع المكذوب على المعصوم عليه السلام .

وعن الصنعاني في كتاب الدرّ الملتقط ، أنّه قال : ومن الموضوعات «من سبّ أبا بكر وعمر قتل ، ومن سبّ عثمان وعليّاً جلّد الحد»[٣] إلى غير ذلك من المجعولات التي لا يليق ذكرها .

وأما اصطلاحاً فيطلق على تعيين اللفظ للدلالة على المعنى ، وعلى تخصيص شيء بشيء بحيث متى اطلق أو احس الأوّل فهم منه الثاني ، وكلا الإطلاقين مجاز ، لعموم كلٍّ منهما من وجه بالنسبة إلى المعنى المتبادر من الوضع اصطلاحاً ، وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .

وخرج باللفظ تعيين غيره ولو للدلالة ، كالخطوط ، والنصب ، والإشارة .

والمراد باللفظ ما يتناول الحرف الواحد ، والهيئات ، كالحركة والسكون ولو بالتوسّع في لفظه .

---

(١) الكافي ١ : ٣٤ ح ١ .

(٢) الكافي ٥ : ٢٨٦ ، وفي المصدر : «الضمنة» بدل «الصفقة» .

وخرج بقولهم بنفسه المجاز ، بناءً على ما عليه المشهور من أنّ فيه تعيين للدلالة على المعنى ، لكن لا بنفسه ، بل بواسطة القرينة .

وأمّا على ما عليه الفصول وغيره من أنّ تعيين اللفظ لمعناه يستلزم تعيينه لما يناسبه بإحدى العلائق ، وإن لم يقصد به ذلك[1] فهو خارج ، لأنّ ما فيه هو تعيّن لا تعيين ، ويكون القيد الأخير توضيحيّاً .

واورد على الحدّ بعدم انعكاسه بخروج أشياء .

منها : خروج المشتركات اللفظية ، والضمائر ، والموصولات ، وأسماء الإشارة ، ممّا يكون الوضع فيه عامّاً والموضوع له خاصاً ، لعدم دلالتها على معانيها إلّا بالقرينة .

وأمّا على ما يراه القدماء من أنّ وضع المبهمات والحروف من باب الوضع العامّ والموضوع له العامّ ، فلا إشكال في خروج استعمالها في الخصوصيات المعيّنة عن الوضع ودخولها في المجاز ، فإنّ دلالتها على الخصوصيات المعيّنة حينئذٍ بقرينة المتعلّق لا بنفسها .

وأجاب غير واحد بحمل التعيين على كونه مقتضياً للدلالة ، لا علّة تامّة لها ولا قدح في انفكاك المقتضي عن اقتضائه لطروّ مانع .

وفيه : أنّ ذلك لا يتمّ لو استند المانع ، وهو تعدّد الوضع في المشترك والاجمال في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى نفس الواضع ، فإنّ ذلك نقض لغرضه .

نعم ، يتمّ لو استند المانع إلى أمر خارجيّ المفروض عدمه ، إلّا في خصوص ما لو فرض استناد تعدّد الوضع إلى ذهول الواضع .

---

(١) الفصول : ١٤ .

والحقّ في الجواب أنّه إن أُريد من الفهم والدلالة ـ المأخوذين في التعريف ـ انتقال المعنى إلى الذهن وإن لم يعيّن المراد ، فلا إيراد ، إذ المعاني يفهم منها بأنفسها ، وإنّما القرائن فيها معيّنة ، لا مفهمة .

وإن أُريد منها انتقال المعنى إلى الذهن مع تعيين المراد ، فالإيراد بحاله. والأوّل أولى ، لتقدّم الشرح على الطرح .

وعلى أي تقدير فما يظهر من المعالم في مبحث الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة من التفصيل والتفرقة بين المشترك اللفظي والموضوع بالوضع العامّ ، بأنّ احتياج الأوّل إلى القرينة لأجل التعيين ، واحتياج الثاني لأصل الإفادة ، محتجّاً عليه بتناهي المسميات في الأوّل دون الثاني[1].

فيه : أنّ عدم تناهي المسمّيات تفصيلاً إنّما ينفي الدلالة ، وإحاطة الذهن عليها تفصيلاً ، وأمّا إجمالاً فلا .

وعلى ذلك فلا فرق بين القرينتين في كون كلّ منهما معيّنة لا مفهمة ، غايته الفرق بين دلالة اللفظين من حيث التفصيل والإجمال ، نظير الفرق في دلالة العامّ الأُصولي على الأفراد المتناهية وعلى الأفراد الغير المتناهية .

ويمكن تنزيل مافي المعالم من الفرق بين القرينتين على الفرق الساري من الفرق بين الدلالتين على أن يكون مراده من نفي الدلالة أصلاً في الموضوع بالوضع العام نفي الدلالة التفصيلية أصلاً ، لا الإجمالية ، فتدبّر .

ومنها : خروج الحروف من جهة أُخرى ـ أعني من جهة تعريف الحرف بما لا يدلّ على معنى في نفسه ـ .

واجيب بأنّ وضع الحروف إن كان من قبيل الوضع العام والموضع له العام

---

(١) معالم الدين : ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

على أن يكون الواضع لاحظ الابتداء الكلّي مثلاً ، ووضع «مِنْ» بإزائه من غير اعتبار خصوصية غير معيّنة نوعيّة أو شخصيّة معه ، شطراً أو شرطاً ـ كما يراه القدماء ـ فلا إشكال في خروج استعمالها عن الاستعمال في الموضوع له ، لأنّ استعمالها في الخصوصيّات المعيّنة مجاز ، ودلالتها عليها بقرينة المتعلّق لا بنفسها .

وإن كان من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ على أن يكون الواضع لاحظ الابتداء الكلّي ، ووضع «مِنْ» بإزائه مع اعتبارها ، فسبيل التفصّي عن خروجها ما أشار إليه صاحب الفصول[1] وغيره من أنّ الضمير من قولهم : «الحرف ما لا يدلّ على معنى في نفسه» راجع إلى المعنى ، ومن قولهم : «الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه» راجع إلى اللفظ .

فيكون المراد من هذين القيدين أنّ معنى الحرف ليس ثابتاً في نفسه وملحوظاً لذاته ، بل هو آلة لملاحظته حال غيره ، وهذا المعنى لا ينافي أن يكون الدالّ نفس الحرف ، فإنّه وإن اشترط في دلالته ذكر متعلّقه نظراً إلى قصور معناه وعدم استقلال مفهومه ، لكنّه يدلّ على المعنى عند ذكر متعلّقه بنفسه ، بخلاف المجاز ، فإنّه لا يدلّ على المعنى المجازي عند ذكر القرينة بنفسه ، بل بمعونة القرينة .

وبالجملة فالقصور ثابت في المقامين ، إلّا أنّه في المجاز من حيث اللفظ ، فصحّ أنّه لا يدلّ بنفسه ، وفي الحرف من حيث المعنى ، فلا ينافي دلالته بنفسه ، وبهذا يسقط ما التزم به التفتازاني[2] من أنّ صحّة الحدّ متوقّفة على القول بعدم اشتراط ذكر المتعلّق في دلالة الحرف .

ومنها : خروج المنقولات بالغلبة ، لأنّ وضعها تعيّني لا تعييني .

---

(١) الفصول : ١٥ .

(٢) المطوّل : ٢٧٩ .

وأجيب بأنّ المراد من التعييني أعمّ من التعييني القصدي وغيره .

وفيه : أنّ إرادة ذلك مجاز من دون قرينة ، ولا يجوز ارتكابه ، لأدائـه إلى الإغراء بالجهل ، سيّما في الحدود.

فإن قلت : تصريحهم في غير المقام بدخول المنقول قرينة عموم المراد ، لئلّا يلزم التنافي والتناقض بين الكلامين ، كما هو الحال في دلالة الآيتين[1] على أقلّ الحمل.

قلت : لزوم المنافاة لا يكون قرينة عدم إرادة المنافي ، إلّا في من يستحيل منه الذهول ، وصدور المنافي ، وإلاّ لانتفى تحقّق التناقض والمـنافاة عـن أحـد ، فالقرينة على دلالة الآيتين على أقلّ الحمل هو استحالة صدور المنافي منه تعالى لا مجرّد لزومه .

فالأقرب أن يجاب عن خروج المنقولات بأنّ هذا الحدّ من قبيل الحـدود اللفظيّة التقريبيّة لا المعنويّة التحقيقيّة ، وإلّا فيحتاج إلى ازدياد «أو تعيّنه» .

وما في الفصول من أنّ المراد بالتعيين معناه الأعمّ ، وإلّا لخرجت الأوضاع النوعيّة كوضع المشتقّات[2].

ففيه : منع الملازمة ، ولو سلّمنا فبطلان اللازم القاضى بطلان الملزوم ، أعني بطلان عدم إراده العموم ، إنّما يقتضي صحّة ضد الملزوم ، أعني صحّة إرادة العموم ، وأمّا تعيينه فلا.

المرحلة الثانية : في الوضع من جهة الواضع .

أمّا الكلام في تعيين الواضع أنّه الخالق أو المخلوق فلعرائـه عـن الفـائدة ،

---

(١) البقرة : ٢٣٣ ، الأحقاف : ١٥ .

(٢) الفصول : ١٤ .

وتصادم الأدلّة أحلنا تفصيله إلى الفصول[١].

وأمّا الكلام في انقسامه إلى اللغوي ، والعرفي العام ، والخاصّ ، ووجه الحصر والتحديد ، فقد مرّ تفصيله[٢].

المرحلة الثالثة : في الوضع من جهة الموضوع .

وفيه موقفان :

[الموقف] الأوّل : في أقسام الموضوع .

والثاني : في تعيين الموضوع في الأوضاع النوعيّة .

أمّا الأول : فاعلم أنّ الموضوع ينقسم تارة إلى المفرد والمركّب بناءً على ما هو المعروف من ثبوت الوضع للمركّبات ، وإلّا فهذا التقسيم تقسيم للّفظ .

وكيف كان ، اختلف النحاة والمنطقيّون في تحديد المفرد والمركّب ، أمّا حدّهما على طريق المنطقيين ، فقد شاع في أنّ المفرد ما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى ، والمركّب بخلافه ، فيكون المفرد أربعة أقسام ، والمركّب قسماً .

الأوّل : ما لا يكون للّفظ جزء كهمزة الاستفهام .

والثاني : ما يكون للّفظ جزء دون المعنى كلفظ الجلالة .

والثالث : ما يكون لكلّ منهما جزء ولكنّ الدلالة منتفية ، كالحيوان الناطق عَلَماً لغير إنسان .

والرابع : ما يكون الدلالة فيه موجودة ، لكنّ الإرادة منتفية ، كالحيوان الناطق علماً لإنسان ، ومثال المركّب ، رامي الحجارة.

واورد على حدّ المركّب ، أوّلاً : بأنّه غير مطّرد لدخول نحو : ضرباً ، ورجل ، والرجل ، وضربة ، وهندي ، ولدخول الأعلام المركّبة ، لأنّه يصدق على الحيوان

---

(١) راجع الفصول : ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) في المقام الأول من بحث الحقيقة والمجاز ص : ٢٨ .

الناطق المستعمل في معناه العَلَمي أنّه لفظ قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه، ولو بحسب استعمال آخر ، إلّا أن يعتبروا قيد الحيثيّة في الحدّ ، ولدخول نحو ضارب .

ومخرج أيضاً بناءً على أن تكون الهيئة عبارة عن الحركة والسكون، والحرف الزائد كما هو الظاهر ، دون الكيفيّة الاعتباريّة الطارئة على اللفظ بانضمام الحركة والسكون والحرف الزائد إليه ، فإنّها حينئذٍ لا تكون لفظاً قطعاً وأن يكون الحركة والسكون صوتاً لا كيفية طارئة عليه كجهره ، وهمسه ، وأن لا يكون السكون مجرّد عدم الحركة، بل أمر وجوديّ يستلزم ذلك المعنى العدميّ ، وذلك لأنّها تسمع مع الحروف ابتداءً ، وما يكون كذلك يكون صوتاً ولفظاً لا محالة ، وإلّا فلا ورود للإشكال الأخير ، لأنّ الهيئة إمّا أن تكون نفس الحركة ، أو السكون ، أو المركّب منهما ومن الحرف الزائد .

وكيف كان فهي لا تكون لفظاً ، أمّا على الأوّل فظاهر ، وأمّا على الثاني فلأنّ ما لا يكون بعضه لفظاً لا يكون كلّه لفظاً ، فلا يكون جزءً منه .

نعم ، قد يقال ـ على تقدير أن لا تكون الهيئة لفظاً ـ : إنّه لا ينافي كونها جزءً من اللفظ ، فإنّ جزء الشيء لا يلزم أن يكون من جنسه ، كما في العدد ، فإنّه مركّب من الواحد ، وليس منه.

وثانياً : بأنّه غير منعكس ، لخروج المركّبات التي لا يقصد بها معانيها أصلاً، ككلام النائم والساهي.

وثالثاً : بأنّ اعتبار القصد لا يتّجه إلّا على قول من يجعل الدلالة فرع الإرادة.

أقول : اعتبارهم القصد إنّما هو في صدق المركّب ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

والإيراد الثالث إنّما يتوجّه على اعتبارهم القصد في دلالة المركّب ، وليس

كذلك ، وإلّا لاعتبروه في دلالة المفرد أيضاً ، لعدم القول بالفصل.

وأمّا حدّهما على طريق النحاة ، فمنه : ما قيل : من أنّ المفرد هو اللفظ بكلمة واحدة ، والمركّب بخلافه . وأراد بالوحدة ، الوحدة العرفية ليدخل في المفرد، نحو : ضارب ، وهندي ، لأنّه يعدّ عرفاً كلمة واحدة ، وفي حدّ المركّب ، نحو : غلام زيد ، وعبدالله ـ علماً ـ لأنّهما يعدّان عرفاً مركّبين من كلمتين .

وقد استشكل بأنّ المراد بالكلمة إن كان معناها اللغوى تناول الكلام الواحد والمهمل ، وان كان معناها الاصطلاحى لزم الدور ، لأنّها المحدود باللفظ الموضوع لمعنى مفرد .

وبأنّ لفظ «اللفظ» مستدرك ، إذ لو قيل : إنّه كلمة واحدة لكفى.

وأُجيب عن الأوّل: ـ بعد اختيار الأخير ـ بأنّ هذا الحد تعريف لفظيّ لمن عرف معنى الكلمة في الاصطلاح ولم يعرف معنى لفظ المفرد ، والذي يتوقّف عليه معرفة الكلمة إنّما هو معنى المفرد ، فلا دور .

وعن الثاني : بأنّ ذكر العامّ وتعقيبه بالخاصّ ممّا لا غبار عليه ، سيما في الحدود التي يقصد فيها التنبيه على أجزاء المحدود ولوازمه.

وينقسم الموضوع تارة أُخرى إلى الشخصيّ والنوعي ، لأنّ الموضوع إن كان شخصاً خاصّاً من الألفاظ ، أي معيّناً بمادّته وهيئته ، فالوضع شخصي ، سواء كان الموضوع له خاصّاً : كزيد ، أو عامّاً : كإنسان ، وإن كان أمراً عاماً فنوعي .

ثمّ الأمر العامّ إن كان محسوساً ، أي معيّناً بهيئة كهيئة فاعل ، ومفعول ، وسائر المشتقّات ، وغيرها من الأعاريب والعوارض اللاحقة للألفاظ ، فنوعي حقيقي ، ويسمّى بالصوري .

وإن كان غير محسوس ، أي غير معيّنٍ بمادّته ولا بهيئته : كأنواع العلائق فنوعي مجازي ، ويسمّى بالقانوني ، وربّما يعبّر عنه بالترخيص والوضع التأويلي.

ثمّ إنّ وجه التسمية بالشخصي هو تعلّق الوضع بشخص معيّن من اللفظ ، غير ممكن الصدق على ألفاظ مختلفة وإن كان بحسب الواقع كلّيّاً لتعدّده بحسب تعدّد أزمنة الاستعمال وتعدّد المستعملين ولو في زمان واحد ، فإنّ ذلك لا يوجب تعدّداً في نفس اللفظ ، بل يقتضي تعدّد الاستعمال .

فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعيّة لا ينافي تكثّراً في الوجود ، فليس المراد بالشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين ، كما يتراءى في بادي النظر ، بل المراد به ـ كما ذكر ـ هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على ألفاظ مختلفة .

ووجه التسمية بالنوعي هو تعلّق الوضع بأمر عامّ شامل للألفاظ المختلفة شمول وضع الكلّي لجزئيّاته ، أو شمول العرض لأفراد معروضه ـ على اختلاف الرأيين الآتي ذكرهما ـ فيضع الأمر العامّ بإزاء المعنى ، أو يجعل ذلك مرآةً لملاحظة ما يندرج تحته من الألفاظ الخاصة أو الخصوصيّات العارضة لها ، ويضع كلّاً منها بإزاء ما تعيّنه من المعنى فيكون الوضع حينئذٍ نوعيّاً .

أمّا على الأوّل فظاهر لكون الموضوع نفس النوع .

وأمّا على الثاني فيكون النوع هو المتصوّر حال الوضع ، والأمر الموضوع حينئذٍ وإن كان اشخاص تلك الألفاظ ، أو الخصوصيّات العارضة للألفاظ الخاصّة ، إلّا أنّها غير متصوّرة بشخصها ، بل في ضمن النوع ، حيث جعل تصوّر النوع مرآةً لملاحظتها ، فلمّا كان الملحوظ حال الوضع هو النوع ، وكانت الأشخاص الموضوعة متصوّرة إجمالاً بتصوّر ذلك النوع عدّ الوضع نوعيّاً .

ثمّ الفرق بين الشخصي والنوعي : أنّ الموضوع الشخصى تحته أفراد متّفقة الحقيقة ، فإنّ لفظ «زيد» له أفراد متصوّرة صادرة من اللافظين ، فهو نوع لأفراده المتّفقة الحقائق هيئةً ومادّةً ، الممتازة باختلاف اللافظين .

بخلاف الموضوع النوعي، فإنّ تحته أنواع مختلفة الحقائق مادّةً كهيئة فاعل ، فإنّ لها مصاديق كثيرة : كضارب ، وعالم ، وقاتل ، ونحوها من الألفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامّة ، أو مادةً وهيئة : كعلاقة المشابهة ، فإنّ لها مصاديق كثيرة : كالأسد للشجاع ، والحمار للبليد ، وغيره من الألفاظ المختلفة مادّةً وهيئةً المندرجة تحت تلك العلاقة العامّة .

فالأعلام الشخصية وأسماء الأجناس وضعها شخصي ، والمشتقّات والمركّبات مطلقاً إسمية أو فعلية إخبارية ، أو إنشائية ، والمهملات التابعة للموضوعات ، لأجل التأكيد والتعميم ، كقولهم : «عطشان بطشان» ، «خراب مراب» ، «حرج مرج» ، والحكايات بإزاء المحكي ، والأسماء الداخلة عليها اللام، واللاحقة بها التنوين ، والمجازات وضعها نوعي.

ثمّ الفرق بين النوعي الحقيقى والمجازي : أنّ الدلالة في الأوّل بنفس الموضوع ، وفي الثاني بمعونة القرائن . والوضع في الأوّل تعييني ، أي : بجعل الواضع وقصده ، وفي الثاني تعيّني أي : ليس بجعله وقصده ، بل نفهم من التتبّع في الأوضاع رضاء الواضع به ، على ما يراه صاحبا الفصول[1] والظوابط[2] (رحمهما الله).

ثمّ إنّه لو شككنا بعد ثبوت وضع في أنّه نوعي أو شخصي ، فالأصل يقتضي الحكم بالنوعي ، لأنّه أقلّ تعدّداً وحادثاً من الشخصي ، على أنّ الواضع إمّا الخالق أو المخلوق ، وعلى التقديرين يكون النوعي أولى من الشخصي ، لأنّ الشخصي على الأوّل يستلزم اللغوية ، إذ لا يفيد إلاّ فائدة النوعي ، فبعد إمكانهما معاً يكون ارتكاب التعدّد لغواً .

---

(١) الفصول : ٢٥ ، وأشار إليه اجمالاً في ص ١٤ .

(٢) ضوابط الأُصول : ١١ .

وعلى الثاني ـ فمضافاً إلى اللغوية ـ ربّما يستلزم العسر ، أو العذر في وضع الأشخاص لكثرتها.

الموقف الثاني : في تعيين الموضوع في الأوضاع النوعية الحقيقية ، هل هو العام المنطقي أو الأُصولي ؟ بمعنى أنّ الموضوع نفس النوع المتصوّر ، أو جزئيّاته المتصوّرة في ضمنه إجمالاً ، ويكون هذا النوع المتصوّر عنواناً لها ، لا نفس الموضوع ؟

قولان : أقربهما الأوّل ، لفهم العرف ، وأصالة التوقيف ، وسلامته عن الاعتبار الزائد ، فإنّ الخصوصية في الأوّل مأخوذة باعتبار واحد ، وفي الآخر باعتبارين .

حجّة المخالف أنّه لو كان كذلك لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة ولا مجازاً .

أمّا الملازمة فلأن الوضع المتعلّق بالكلّي على ما فرض في المقام لا يسري إلى أفراده ، فهي باقية على إهمالها ، فليس استعمالها استعمال اللفظ في ما وضع له ، ولا في غير ما وضع له لعلاقة بينهما[1] ، بل استعمال لغير اللفظ الموضوع في ما وضع له ما يناسب ذلك اللفظ ، فهو على عكس المجاز ، لكون وضع اللفظ هناك

---

(١) فإن قلت : لا نسلّم كون المجاز استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له ، بل المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له مطلقاً ، ولا لزوم كونه العلاقة بين المعنيين ، بل يكفي العلاقة بين اللفظين .

قلت : قد اتّفقت كلمة القوم من أهل البيان والأُصول على أنّ المجاز فرع الاستعمال ، والاستعمال فرع الوضع ولو بواسطة ، وعلى لزوم كون العلاقة بين المعنيين لا اللفظين . ويشهد على الأوّل معنى المجاز في اللغة والاصطلاح ، وعلى الثاني تفريق البيانيين الكناية عن المجاز ، كيف ولو اكتفى مجرّد العلاقة بين اللفظين لجاز استعمال «الانسان» في معنى الكتمان بعلاقة المشابهة ، واستعمال اللفظ المركّب في المفرد بعلاقة الكلّية والجزئيّة ، وهكذا . منه .

لمعنى مخصوص ، فيستعمل ذلك اللفظ في غيره ، لارتباطه بذلك المعنى المخصوص ، وهنا قد تعلّق الوضع للمعنى بوضع لفظ مفروض فيستعمل غيره فيه ، لارتباطه بذلك اللفظ المفروض ارتباط الخاصّ بالعامّ ، والمقيّد بالمطلق . وأمّا بطلان اللازم فلعدم الواسطة بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الصحيح .

وفيه : منع الملازمة أوّلاً : بالنقض بالأعلام الشخصيّة ، فإنّ الواضع لم يضع كلّ لفظ «زيد» صدر عن أيّ شخص للرجل الخاصّ ، فاستعماله الصادر من المتكلّم الخاصّ ليس حقيقة ولا مجازاً .

ولو تفصّى الخصم عن ذلك النقض ، باعتبار العموم الأُصولي في الأوضاع الشخصية بالنسبة إلى أفراد الجزئي الموضوع ، كما اعتبره في الأوضاع النوعيّة بالنسبة إلى جزئيّات الكلّي الموضوع .

فمضافاً إلى أنّه خلاف فهم العرف ـ فإنّ القائل بأنّي وضعت «زيداً» لإبني ، لا يعنى به أنّ كلّ «زيد» صدر من أيّ قائل موضوع لابنه ، بل لا يتخيّل ذلك أصلاً ـ نقضناه بأفراد كلّ واحد من جزئيّات الكلّي الموضوع في الأوضاع النوعيّة ، أعنى بأفراد «ضارب» الصادرة من اللافظين ، حيث يلزم على زعمه الفاسد أن لا يكون شيء من تلك الأفراد حقيقةً ولا مجازاً ، إلّا أن يعتبر العموم الأُصولي بالنسبة إلى أفراد جزئيّات الكلّي الموضوع أيضاً ، بأن يدّعي وضع هيئة فاعل ـ مثلاً ـ لكلّ من تلبّس بالمبدء على وجه يكون كلّ واحد من أفراد «ضارب» ـ مثلاً ـ ملحوظاً في الوضع . كما أنّ كلّ واحد من «الضارب» و «الناصر» و «القاتل» ممّا هو من جزئيّات الكلّي الموضوع ، أعني هيئة «فاعل» ملحوظ في الوضع على زعمه .

وثانياً بالحلّ ، فإنّ وضع الكلّي لمعنى قاض بموضوعيّة جميع جزئيّاته من حيث اتّحادها بتلك الطبيعة الكلّية ، وعدم وجود الطبيعة إلّا في ضمنها ، كما هو الحال في الأوضاع الشخصيّة ، فليس المستعمل حينئذٍ مغايراً للموضوع حتى يلزم

ما ذكر ، لما تقرّر من اتّحاد الطبيعة الكلّيّة مع أفرادها في الخارج .

ولو سلّمنا المغايرة ، قلنا : إنّ المستعمل هو الكلّي ، ولكن لمّا لم يمكن استعماله إلّا في ضمن الخصوصية ، استعملت الخصوصية بالتبع ، لا بالأصالة ، والاستعمال التبعي لا يلزم ما ذكر .

المرحلة الرابعة : في الوضع من جهة الموضوع له .

وفيه أيضاً موقفان :

[الموقف] الأوّل : في الموضوع له وآلة الملاحظة ، وهو المعنى المتصوّر حال الوضع ، وينقسم الوضع باعتبارهما إلى ثلاثة :

لأنّهما إمّا متّحدان أو متغايران .

وعلى الأوّل إمّا خاصّان أو عامّان .

وعلى الثاني ينحصر في كون الأوّل عامّاً ، والثاني خاصّاً من دون عكس ، لأنّ الوضع لابدّ فيه من تصوّر الموضوع له إمّا أوّلاً أو بتوسّط شيء آخر .

والأوّل لا يخلو من أن يكون عامّاً أو خاصّاً . والثاني من أن يكون المتصوّر أوّلاً عامّاً ، وبالواسطة خاصّاً ولو إضافيّاً ، فإنّ الخاصّ لا يتعقّل أن يكون مرآةً للعام ـ كما أنّ المتباينات لا يتعقّل أن يكون بعضها مرآةً لتصوّر الآخر ـ إلّا أن يكون الخاصّ مقياساً لتصوّر العام ، كأن يتصوّر جزئياً من الجزئيّات ، ويضع اللفظ بإزاء نوعه وخروجه ـ وهو خروج عن المفروض ، لتصوّر ذلك الأمر العام ـ حينئذٍ بنفسه وإن كان ذلك بعد تصوّر الخاصّ . فيبقى هناك وجوه ثلاثة .

ويفترق الأخير والمشترك في وحدة الوضع وتعدّده ، وكيفيّة الدلالة بالإجمال والتفصيل ، ويتّحدان في الحاجة إلى القرينة في تعيين المراد ، ودفع المزاحمة ، ويفترقان من المجاز في أنّ قرينته لصرف الحقيقة دونهما .

ثمّ إنّه لا خلاف في صدور الأوّلين في الموضوعات اللغوية . كما لا خلاف

في عدم صدور الرابع وعدم تعقّله . وإنّما الخلاف في صدور الثالث . فالمشهور بين الأوائل العدم ، وبين الأواخر نعم ، وهو الأقوم . ومصداق النزاع وضع المبهمات الثلاثة ، والحروف بأجمعها ، والأفعال الناقصة وكذا التامّة بالقياس إلى معانيها النسبية ، وإن استثنى بعضهم بعضها والضابط فيها : كلّ لفظ مستعمل في أمر [غير][1] منحصر لمعنى مشترك لا يستعمل فيه.

وأمّا حجج كلّ واحد من القولين ، فليطلب من كتب المتأخّرين ، تفصيلها سيما من الضوابط[2] أو الإشارات[3] أو الهداية[4].

وينبغي التنبيه على أمرين :

الأوّل : انّ القدماء قسموا المتكثّر المعنى إلى أقسام أربعة : المشترك والمنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز ، ولا إشكال في اندراج المبهمات فيه بناءً على مذهبهم ، من أنّ وضعها عامّ والموضوع له عامّ .

وأمّا على مذهب المتأخّرين القائلين بأنّ وضعها عامّ والموضوع له خاصّ ، فلابدّ من تقسيم المتكثّر المعنى إلى أقسام خمسة ليندرج المبهمات فيه ، كما أدرجه الفصول[5] وغيره .

وأمّا بعضهم كصاحب القوانين[6] وغيره ، فقد اقتفى في التقسيم بالقدماء وإن لم يقتف في وضع المبهمات بهم.

الثاني : قال الفاضل القمّي قدّس سرّه في أوّل قانون من قوانينه : إنّ المبهمات

---

(١) لم ترد في النسخة ، والصحيح ما أثبتناه ، راجع : هداية المسترشدين : ٣١ ، الاشارات: ١٥.

(٢) الضوابط : ١٢.

(٣) اشارات الأُصول : ١٤.

(٤) هداية المسترشدين : ٣١.

(٥) الفصول : ١٣.

(٦) القوانين ١ : ١٠.

لا تتّصف بالكلّيّة والجزئيّة ، بناءً على أنّ وضعها عامّ والموضوع له خاصّ ، وإنّما المتّصف هو كلّ واحد من الموارد الخاصّة[١].

وأورد عليه في الفصول[٢] بأنّ قوله : «وإنّما المتّصف هو كلّ واحد من الموارد» ينافي منعه السابق ، لأنّ اتّصافها بالجزئية يوجب اتّصاف ألفاظها بها ، فإنّ هذا التقسيم عندهم لاحق للفظ باعتبار ما يعرض لمعناه.

والجواب : انّ المراد من الموارد المتّصفة ، معروضات معاني المبهات ، أعني المرجع في الضمير ، والمشار إليه في الإشارة ، والمداليل المتعيّنة بالصِلات في الموصول ، دون معانيها العارضة.

الموقف الثاني : في تعيين الموضوع له في الأوضاع النوعيّة الحقيقيّة ـ أعني النوعيّة الصورية لا المجازية ـ وقد عرفت أنّ الأظهر في موضوعها اعتبار العموم المنطقى ، لا الأُصولى مطلقاً .

ولكن الأظهر في الموضوع له هو التفصيل بين كونه في وضع المركّبات على القول بثبوت الوضع فيها ، وبين كونه في وضع المشتقّات باعتبار العموم المنطقي في الأوّل ، لسلامته عن الاعتبار الزائد ، والعموم الأُصولى في الثاني المتبادر.

وينبغي التنبيه على أُمور :

[التنبيه] الأوّل : في تحقيق وضع المشتقّات .

ويقع الكلام في مراحل أربعة ، على حسب مراتب الخلاف في وضعها ، هل هو شخصى أو نوعي ؟

وعلى الثاني هل هو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بأن يكون ما وضع له هيئة فاعل ، من اتّصف بالضرب والقتل ، ونحوه من الجزئيّات الإضافيّة

---

(١) القوانين ١ : ١٠ .

(٢) الفصول : ١٣ .

المعبر عنها في الفارسية بالـ «زننده» و الـ «كشنده» ونحوهما ، أو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ ؟ بأن يكون ما وضع له هيئة فاعل من اتّصف بالمبدء ، المعبّر عنه في الفارسية بالـ «كننده» .

وعلى الثاني فهل العموم في الطرفين منطقياً كأن يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء ، أو أُصولياً كأن يضع كلّ ما كان على زنة فاعل لكلّ من قام به المبدء ، أو الأوّل منطقياً والثاني أُصوليّاً أو العكس ؟

ثمّ على تقدير كون الموضوع له عامّاً أُصوليّاً ، فهل أُريد به التعميم أم التوزيع ؟ بمعنى وضع الهيئة لكلّ من قام به المبدء أيُّ مبدءٍ كان ، المعبّر عنه في الفارسية بالـ «كننده» ليصدق الضارب ـ مثلاً ـ على كلّ من اتّصف بمبدءٍ ما ، كالقتل والعلم وغيرهما ، فيلزم صدق كلّ واحد من المشتقّات على كلّ مصاديق المشتقّات الأُخرى ، أم وضع الهيئة لكلّ من قام به المبدء بنحو التوزيع والتقسيم ؟ فتصير أقسام الوضع العامّ والموضوع له العامّ ستّة .

ولكن لا ريب في بطلان القسمين الذين ليس فيهما التوزيع ، فيبقى صور أربعة في القسم الثاني من قسمي الوضع النوعي .

ثمّ وعلى تقدير كلّ قسم من قسمي الوضع النوعي . فهل الوضع المتعلّق بالمشتقّات وضع وحداني أو وضعين ، تعلّق أحدهما بالمواد المفروضة لتلك الهيئات ، والآخر بالهيئات العارضة لتلك المواد ؟ فيكون الموضوع له بالوضع الأوّل هو خصوص المادّة المفروضة ، ووضعه شخصي . والموضوع له في الثاني هو الهيئة الكلّيّة ، ووضعها نوعي بأحد أقسامه الخمسة .

أمّا المرحلة الأُولى : فالظاهر أنّ وضعها نوعي ، كوضع سائر الهيئات غير

المصادر وفاقاً للهداية[١] والفصول[٢] والضوابط[٣] والقوانين[٤] والإشارات[٥] وغيرها ، بل لا خلاف فيه سوى ما نقل عن غير معلوم ، وحذراً من لزوم أوضاع لا تحصى ، مع أنّ الأصل عدمها ، مع لزوم اللغو ، أو العسر ، أو العذر في جعل الأوضاع شخصية بعد اتّحاد مفاد الشخصي والنوعي ، وقلّة الحادث في الأخير.

وأمّا المرحلة الثانية : فالظاهر أنّ وضعها من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ ، وفاقاً للقوانين[٦] وأُستاذنا العلّامة ، خلافاً لما ذهب إليه العضدي[٧] والضوابط[٨] والهداية[٩] والإشارات[١٠] من انه من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

لنا على الظهور أنّ اعتبار التغاير بين المعنى المتصوّر حال الوضع ، وحال الموضوع له بعيد جداً ، وهذا الوجه من الوضع وإن لم ننكره رأساً كالقدماء ، لكن يكفي في عدمه عدم الموجب له في المقام ، سيّما إذا كان لفسحة الوضع غير واحد من الطرق ، مع أنّ الموجب والغرض من ارتكاب هذا الوجه من الوضع في الحروف والمبهمات، إنّما هو لإرادة الواضع بتصوّر الكلّي جميع شتات الجزئيّات، ليتمكّن من أن يضع لجميعها لفظ واحد ، ك «هذا» ، أو ألفاظ متعدّدة ك «تي» و «ته» ، ومن البيّن أنّه لا سبيل لهذا الغرض والإرادة في المشتقّات ، لعدم الجامع بين جزئياتها ،

---

(١) هداية المسترشدين : ٢٨.

(٢) الفصول : ١٧.

(٣) ضوابط الأُصول : ١٣ ـ ١٤.

(٤) القوانين ١ : ٢٥ و ٢٦٤ في مبحث العامّ والخاصّ.

(٥) اشارات الأُصول : ٨ ـ ٩.

(٦ و ٨) لم نعثر عليه في مظانّه ، ولعلّه قدّس سرّه استفاد من مطاوي كلماته.

(٧) راجع إشارات الأُصول : ٦.

(٩) هداية المسترشدين : ٢٩.

(١٠) الإشارات : ٦.

ومباينة بعضها لبعض.

حجّة المخالف : انّ المتبادر من المشتقّات عرفاً هو خصوص الجزئيات المتقوّمة بخصوص الموارد ، لا مطلق النوع المتّحد معها ، يعنى المفهوم عرفاً بالمطابقة من لفظة «ضارب» ـ مثلاً ـ هو الذات المتّصف بالضرب ، لا مطلق الذات المتّصف بالمبدء .

وانّه لو لم يتعلّق الوضع بخصوص كلّ من تلك الألفاظ الخاصّة ، لزم أن لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقةً ولا مجازاً.

والجواب : أمّا عن الثاني ، فقد مرّ ممّا لا مزيد عليه في المرحلة الثالثة من مراحل أركان الوضع ، وأمّا عن الأول فبمنع استناد فهم الخصوصية إلى العرف دون العقل ، وإلى المطابقة دون الالتزام ، أوّلاً وبمنع استناده إلى وضعها الهيئي دون وضعها المادّي المتعلّق بالمبدء المخصوص ثانياً.

وما يقال : من أنّ مفاد «ضارب» ذات ثبت له الضرب ابتداءً ، لا ذات ثبت له المبدء المقترن بالهيئة المخصوصة وهو الضرب بواسطة ملاحظة معناه المادّي.

ففيه : انّ وضعها الهيئي لمن قام به المبدء ليس على وجه يتكرّر ملاحظة المبدء في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان ، بل على وجه يرتبط وضعها الهيئي بالمادّي . فأخذ المادّة في معناها الهيئي إنّما هو لكونها من متمّمات ذلك المفهوم، لا لكونها جزءً منه . فإذا فرض قيام تلك الهيئة بمادّة مخصوصة تعيّن ذلك الكلّي في ضمن تلك المادّة ، وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدء ، فإرادة خصوص من قام به ذلك المبدء الخاصّ ليس خروجاً من معناه الموضوع له ، ولا متوقفاً فهمه على ما يزيد على ملاحظة الوضعين من ملاحظة الوسط ، إذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى ، حيث اخذ في مفهومه إرادة الارتباط إلى الغير ، فمع تعيين ذلك الغير بوضعها المادّي لابدّ من تعيين.

وأمّا المرحلة الثالثة فالأظهر من بين الأقسام الأربعة المتصوّرة للوضع العامّ والموضوع له العامّ ، هو كون الموضوع له عاماً أُصوليّاً لا منطقياً ، سواء كان الموضوع أيضاً عامّاً أُصوليّاً أم عامّاً منطقيّاً ، وفاقاً للضوابط[1] والهداية[2] ، وأُستادنا العلّامة ، واعتماداً على فهم العرف واللغة ، فإنّ المتبادر من هيئة «ضارب» شخص متّصف بمبدء خاص لا بالمبدء الكلّي .

والفرق انّ الخصوصية على الأوّل يعلم من الهيئة اجمالاً ، ومن المادّة تفصيلاً وعلى الثاني لا يعلم إجمالاً ولا تفصيلاً إلّا من الخارج ، كما في إطلاق الكلّي على الفرد ولولا التبادر لاستظهرنا في طرف الموضوع له ما استظهرناه في طرف الموضوع من العموم المنطقى باصالة التوقيف وسلامته عن الاعتبار الزائد.

وأمّا المرحلة الرابعة : فالظاهر أنّ وضع المشتقّات وحداني لا متعدّد ، وفاقاً للمشهور واتّكالاً على أصالة العدم والتوقيف ، وحذراً من لزوم اللغو أو العسر ، أو العذر ، وأوضاع لا تحصى ، بل لو التزمنا بثبوت الوضع في المركّبات لا نلتزم بثبوته في المشتقّات ، للفرق الواضح بين التزام تعلّق الوضعين بالمركّب ، والتزام تعلّقهما بلفظ واحد ، فإنّ ارتكابه في المركّبات وإن استلزم اللغو أيضاً ، إلّا أنه أقلّ تعسّفاً ولا يستلزم العسر أو العذر ، وأوضاع لا تحصى ، بخلاف ارتكابه في المشتقّات.

وتفصيل ذلك : إنّ المراد من المادّة في المشتقّات إمّا المصدر كما هو مقتضى القول المشهور ، من أنّ المصدر مشتقّ منه ، وإمّا نفس «ض ر ب» كما هو مقتضى القول بأنّ المصدر أيضاً مشتقّ .

وعلى أي تقدير لا يصحّ تعلّق وضع سوى الوضع الهيئي بها .

أمّا على الأوّل ، فلعدم تضمّن المشتقّ المعنى المصدري ، فضلاً عن تضمّنه

---

(١) ضوابط الأُصول : ١٤.

(٢) هداية المسترشدين : ٢٩.

وضعه .

وأمّا على الثاني ، فلأنهم إن أرادوا تعلّق الوضع المستقلّ بالمادّة لزم صحّة استعمالها في ضمن أي هيئة اتّفق . واللازم باطل ضرورة أنّه لو قيل في الضرب المفتوح الفاء مثلاً ، الضرب ـ بكسر الفاء ـ لكان لحناً .

وإن أرادوا تعلّق الوضع بالمادّة مقيّداً بكونها معروضة الهيئة موضوعه ، فهو مع استلزامه اللغوية ، وتقييد وضع الهيئات أيضاً بكونها عارضة لمادّة موضوعه ، يستلزم العسر أو العذر ، وأوضاع لا تحصى .

وكيف كان فلا مسرح لتعدّد الوضع في المشتقّات ، بل الظاهر أنّ الهيئة والمادّة المفروضة لها ، موضوعة بوضع واحد نوعي كما أشرنا .

وما يقال من أنّ وضع موادّ المشتقّات شخصي ، فإنّما يعنى به الأوضاع المتعلّقة بمصادرها لا المواد الحاصلة في ضمنها ، أو أنه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادّة على الحدث ، ودلالة الهيئة على اعتبار ذلك الحدث جارياً على الذات نزّل ذلك منزلة وضعين ، وكان وضعه بالنسبة إلى الأوّل شخصيّاً لاختصاصه بالمادّة المعيّنة ، تسرية إليها من المبدء من جهة الوضع المذكور ، وبالنسبة إلى الثاني نوعيّاً كلّياً .

حجّة القول بتعدّد الوضع في المشتقّات تعلّق أحدهما بالموادّ المفروضة لتلك الهيئات ، والآخر بالهيئات العارضة لها ، هو نسبة المجاز في استعمال مشتقّ في معنى مشتقّ آخر إلى الهيئة دون المادّة .

وفيه : أن نسبة المجازيّة الى الهيئة ليس من جهة استقلال المادّة بوضع آخر بل من جهة اتّحاد الوضع المتعلّق بها .

وحيث انجرّ إلى هاهنا الكلام ، فلا بأس للتعرّض في أنّ مدلول المشتقّات هل هو أمر اعتبارى منتزع من الذات بملاحظة قيام المبدء بها فيكون بسيطاً ، أو

أمر استقلالي مجتمع من الذات والمبدء فيكون مركّباً ؟

وجهان ، المعروف عند المحقّقين هو الأوّل ، والمنقول عن بعضهم هو الثاني.

ومحصّل النزاع راجع إلى أنّ المشتقّ وهو الوصف القائم بالذات والمقيّد به ، هل موضوع لذلك المعنى المقيّد على وجه يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً ـ كما هو المشهور ـ أو على وجه العكس ـ كما هو المنقول ـ ؟

حجّة المنقول : تبادر المركّب في العرف وتنصيص النحاة وغيرهم بأنّ «ضارب» من ثبت له الضرب أو ذات ثبت له الضرب ، وتعلّق أحكام المشتقّات بالذوات ، فإنّ حكم الزاني والسارق ـ من الحدّ وغيره ـ إنّما يتعلّق بالذات ولو انقضى عنه المبدء والوصف ، وكذا حكم الكرّ المتغيّر بالنجاسة إنّما يتعلّق بالذات ولو زال عنه التغيير من غير إلقاء كرٍّ عليه ، وهكذا إلى غير ذلك من الأمثلة.

والجواب عن الأوّل : أنّه إن أُريد التبادر المستند إلى حاقّ اللفظ ، فممنوع. وإن أُريد التبادر المستند إلى قرينة تلازم العارض والمعروض وعدم انفكاكها بحسب الخارج ، فلا يجدى المدّعى.

وعن الثاني : أوّلاً : بأنّ قول النحاة ليس في مقام التحديد والتحقيق ، بل إنّما هو في مقام تمييز معاني المشتقّات بعضها عن بعض ، وقد جرى ديدنهم على نحو ذلك في كثير من مقامات التفهيم ، منها تعبيرهم عن الضمير المستترفي «فَعَل» و «افْعَلْ» ونحوهما ، بلفظ المنفصل ، من نحو «هو» و «أنت» ، ومن المعلوم البيّن عدم كون المستتر من مقولة الحرف والصوت.

وثانياً : سلّمنا ، لكن قول النحاة وغيرهم ، إنّما يتّبع في خصوص صورة انسداد باب العلم وعدم التمكّن منه ، وما نحن فيه ليس منه .

وبالجملة فما اشتهرفي العبائر والألسنة من أنّ معنى المشتقّ ذات أو شيء له المبدء ، إمّا مسامحة منهم في التعبير ، وتفسير للشيء بلوازمه أو وارد على خلاف

التحقيق ، لما ستعرف وجهه ، أو من قبيل ذكر الشيء توطئةً لشيءٍ آخر.

وعن الثالث : أوّلاً : بالنقض بالأحكام المتعلّقة بنفس العوارض ، فإنّ من طلب البياض يعطى بمعروضه ، ومن طلب الماء يعطى بظرفه.

وثانياً : بالحلّ وتقريره : أنّ تعلّق الحكم بالذات المتّصف إن كان ممّا يمتنع تعلّقه بالوصف ، كالجلد بالنسبة إلى الزاني والقطع بالنسبة إلى السارق ، فهو خارج عن النزاع ، وإن كان ممّا يصحّ تعلّقه بالوصف كالحسن والقبح ، فإن أُريد من تعلّقه بالذات حينئذٍ تعلّقه به أوّلاً وبالذات ، فهو ممنوع ، وإن أُريد تعلّقه به ثانياً وبالعرض ، فهو لا يجدى المدّعى.

لنا على المختار وجوه : منها : تبادر المعنى الاعتباري المنتزع عرفاً ، دون المعنى الاستقلالي المجتمع.

ومنها : أنّ المشتقّ لو دلّ على الذات لدلّ عليه إمّا بالوضع المادّي أو بالوضع الهيئي ، واللازم بكلا قسميه باطل ؛ أمّا الأوّل فبالوجدان ، وأمّا الثاني فبالبرهان ، بيانه : أنّ الهيئة من الأُمور النسبيّة القائمة بالغير ، فيلزم أن يكون مدلولها من مداليل الحروف لا الأسماء.

ومنها : إنّه لو دلّ على الذات للزم في كلّ حمل متواطي مثل «زيد قائم» إحدى المحاذير الثلاثة ، من حمل الشيء على نفسه ، لو أُريد من «قائم» ذات زيد ، وحمل الضدّ على ضدّه لو أُريد منه ذات آخر ، وارتكاب المجاز لو أُريد منه الوصف المجرّد ، مضافاً إلى انحصار علاقتهفي علاقة الكلّية والجزئيّة ، وهى إنّما تعتبر في المركّبات الخارجية لا الذهنية.

ومنها : أنّه لو دلّ على الذات ، فإمّا أن يراد منه مفهوم الذات الكلّي أو مصداقه الجزئي ، وإرادة كلّ منهما في الحمل المتواطي محال.

أمّا الأوّل : فلاستلزامه أولاً : انتقاء الفصل وحمل الشيء على الشيء من

باب الحمل الذاتي المقدم الذي في حمل الناطق على الانسان ، نظراً إلى أنّ الذات الكلّي المحمول على الانسان إنّما هو من الأعراض العامّة له كالماشي ، لا من الفصول المقوّمة له فيلزم انتفاء الفصول في المحمولات بالمرّة .

وثانياً : انتفاء الامكان بكلا قسميه في الموجهات وانحصار الموجهات في الضروريات ، نظراً إلى أنّ انطباق مفهوم الذات الكلّي على مصداق ضروريّ الصدق، وعلى غير مصداقه ضروري الكذب .

وأما الثاني: فلاستلزامه مضافاً إلى انتفاء الممكنة في الموجّهات بكلا قسميه وانحصارها في الضروريات انتفاء المغايرة بين المحكوم والمحكوم عليه رأساً واتّحادهما أبداً لعدم المغايرة بين الذات ونفسه ، إلّا أن توجّه المغايرة بكونه الذات المتّصفة بالمبدأ لا الذات المحضة . وبهذا الاعتبار ينتفي الضرورة ويتحقّق الامكان في جهة القضية أيضاً .

وبالجملة : فالتحقيق أنّ معنى المشتقّ أمر بسيط إجمالي هو وجه من وجوه الذات ينحلّ في ظرف العقل إلى ذات ثبت له المبدء ويتّحد معه في الوجود الخارجي ، وإن اقتصر صاحب الفصول (قدّس سرّه) في إثباته[1] على وجه ضعيف أجاب عنه في تنبيهه الأوّل للمشتقّات ، والمتكفّل لتتميم الكلام في المقام تنبيهه الثاني ، ومن أراد فليرجع إليه.

التنبيه الثاني : هل المركّبات التامّة والناقصة المشتملة على النسب التوصيفية والإضافية والإسنادية الناقصة موضوعة لمعانيها التركيبية بحسب النوع، أم لا ؟

وبعبارة أُخرى : دلالة الكلام وضعيّة كدلالة الكلمة أم عقليّة ؟

---

(١) الفصول : ٦١ ـ ٦٢.

قولان ، نسب الأوّل إلى جماعة من الأجلّة ، منهم : التفتازاني[١] والشريف[٢] والرضي[٣] وصاحب الإشارات[٤].

والأظهر الثاني وفاقاً لجماعة من أهل العربية والأُصول ، منهم : العميدي[٥] والرازي[٦] والأزهري[٧] وصاحب الهداية[٨] والفصول[٩] واتّكالاً على أصالة العدم والتوقيف ، وحذراً من لزوم اللغو ، فإنّ المقصود من الانتقال إلى المعنى التركيبي حاصل بوضع المفردات ، فلا حاجة في استفادة ذلك منها إلى وضع آخر ، إذ الغرض من وضع المفردات ليس إفادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع ، واستفادة العالم بالوضع أيضاً غير ممكن لاستلزامه الدور ، بل إنّما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركّب من معانيها ، بواسطة تركيب ألفاظها ، كما أُشير إلى توضيحه في أوّل قانون أنّ العامّ المخصّص حقيقةفي الباقى أم مجاز ؟

فإن قلت : إنّ مفاد الجمل الخبرية أمر وراء ما يعطيه أوضاع المفردات ، لأنّه قد يتفاوت بسبب الانتقال من مفاده الحقيقي المستفاد من الاطلاق إلى غيره من المفادات المجازية من دون أن يتفاوت مفاد المفردات.

قلت : إن أردت بمفاد الجمل الخبرية ثبوت النسبة ، فهو مفاد الفعل أو شبهه إن اشتملت الجملة عليه ، وإلّا فهو مفاد الطواري الواردة على الكلمة من الأعاريب

---

(١) المطوّل : ٣٠٣.

(٢) حاشيتا التفنازاني والجرجاني ١ : ١١٧.

(٣) لم نعثر عليه.

(٤) اشارات الأُصول : ٩.

(٥ و ٦) حكى عنهما وعن الأزهري في إشارات الاصول : ٩.

(٧) التصريح في النحو والتصريف : ٧ ـ باب الكلام وما يتألف منه.

(٨) هداية المسترشدين : ٢٨.

(٩) الفصول : ٢٧.

وسائر الروابط الموضوعة بإزاء النسب ، والربط بين المحمول والموضوع من ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما .

وإن أردت بمفاد الجمل الخبرية الإخبار فهو من الغايات والثمرات المترتّبة على ثبوت النسبة لا غير .

وحينئذٍ فإن أُريد من تفاوت مفاد الجمل انضمام ما يفيد سائر المقاصد من المدح أو الذم إلى ما يفيده الجمل من ثبوت النسبة والإخبار ، فعدم تفاوت المفردات حينئذٍ إنّما هو من جهة عدم تفاوت ما يفيده الجملة من ثبوت النسبة والإخبار ، إذ الإفادة المنضمّة إليه مستندة إلى ضميمته من دون لزوم مجاز أصلاً .

وإن أردت من تفاوت مفاد الجمل عدم إرادة مفادها من ثبوت النسبة والإخبار ، بأن يكون المقصود منها الدعاء والإنشاء أو بيان ما يلزم مفادها من المدح ونحوه ، فلا ريب إذن في التزام التجوّز في المفردات المستعملة في ذلك المقصود ، فيكون قولك للعبد : تذهب وتشتر اللحم ، مستعملاً في : «اذهب واشتر» . وكذا قولك للمتردّد : أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أُخرى ، مستعمل في لازمه ـ أعني أراك متردّداً ـ ، بعد الاستعمال في المعنى الحقيقي لأجل الانتقال إلى لازمه .

نعم ، التزم الفصول بعد منعه ثبوت الوضع للمركّبات بالتفصيل بين مفردات الكناية المركّبة ، ومفردات المجاز المركّب ، حيث خصّ التجوّز في المفردات بالأوّل دون الثاني ، فقال : بل التحقيق أنّ مفردات المجاز المركب غير مستعملة في معانيها لا الحقيقية ولا المجازية ، وإنّما المستعمل هو المجموع[1]. انتهى .

وأنت خبير بأنّ هذا التفصيل وإن لم يقم دليل على فساده إلّا أنّه لا دليل على الالتزام به .

---

(١) الفصول : ٢٨ .

وممّا ذكرنا يظهر لك الجواب عن قولهم : «لو كانت المركّبات غير موضوعة لكان المجاز في المركّب مجازاً لا حقيقة له».

حجّة القول بثبوت الوضع للمركّبات وجوه:

الأوّل : إن تنصيص علماء البيان على ثبوت المجاز في المركّبات وجعله قسيماً للمجاز في المفردات يستلزم ثبوت الوضع فيها لكون المجاز فرع الوضع.

الثاني : إنّ دلالة المركب لو كان بالعقل لزم صحّة إرادة كلّ من المعاني من كلّ، وعدم التفرقة بين الإرادتين من اللفظ وعدم اختصاص فهم أحدها بأحدها، والتوالي بأسرها باطلة ، وليس أيضاً بالطبع وهو ظاهر فليس إلّا بالوضع ، وهو ينحصر في الحقيقة والمجاز بالمعنى الأعمّ ، وبطلان الأخير بالاتّفاق يعيّن الأوّل.

الثالث : انّ المسألة من الموضوعات اللغوية فيكفي فيها النقل ولو آحاداً، والمفروض هنا شهرة النقل بالوضع.

والجواب عن الأوّل :

أوّلاً : بأنّ التنصيص المذكور معارض بتنصيص غيرهم على نفي المجاز المركّب راساً ، كالعضدي[1] وغيره ممّن زعم الملازمة بين المجاز في المركّب والوضع فيه .

وثانياً : بمنع الملازمة بين ثبوت المجاز في المركّب وثبوت وضع وراء وضع مفرداته ، لما عرفت من أن مفاد المركّب ليس أمراً وراء مفاد المفردات بعد ضمّ بعضها إلى بعض ، كما أنّ نفس المركّب ليس شيئاً وراء نفس المفردات بعد ضمّ بعضها إلى بعض.

وعن الثاني : أنّ الدلالة العقلية التى للمركّب لو كانت دلالة مستقلّة وراء

---

(١) نسب هذا القول إليه المحقّق الأصفهاني في الفصول : ٢٧ .

دلالة المفردات لاستلزم ما ذكر ، ولكن قد عرفت أنّها دلالة اعتبارية منتزعة من دلالة مفرداته ، فلا يستلزم ما ذكر.

وعن الثالث : أولاً : بأن النقل في الموضوعات اللغوية إنّما يكتفى به إذا كان المنقول من اخباريّاتهم ، وما نحن فيه من اجتهاديّاتهم.

وثانياً : سلّمنا ، لكن النقل المذكور معارض بنقل خلافه ، فكيف يكتفى به ؟!

هذا والظاهر أنّ هذا النزاع لفظي ، وأنّ مراد المثبتين للوضع هو وضع الطواري الواردة على الكلمة من الأعاريب وسائر الروابط الموضوعة بإزاء النسب ، والربط بين الموضوع والمحمول من ملاحظة التقديم والتأخير ونحوهما ، وأنّ مراد النافين هو نفي ما عدا ذلك ، ويشهد على ذلك مؤدّى حججهم.

التنبيه الثالث : في تحقيق ثبوت الوضع التأويلي التعيّني النوعي في المجاز.

ويتمّ الكلام في ضمن مراحل سبعة على حسب مراتب الخلاف في أنّ المجاز واقع أم لا ؟ وعلى الأوّل في أنّه موضوع أم لا ؟ وعلى الأوّل في أنّ وضعه نوعي أم شخصي ؟ وعلى الأوّل هل يشترط نقل آحاده أم لا ؟ وعلى كلّ منهما هل الوضع والرخصة تعيّني أو تعييني ؟ وعلى كلّ منهما هل الموضوع له والمرخوص فيه الحاصل من الاستقراء المصحّح للانتقال من الملزوم إلى اللازم هو مطلق المناسبة المستحسنة عرفاً المعبّر عنه بالحلاوة العرفيّة أو خصوص المناسبة المندرجة في نوع من أنواع العلائق المنتهية إلى خمس وعشرين ، أو أقل أو أكثر على اختلاف الآراء.

وعلى الثاني هل هو معتبر في نوع العلائق من دون اعتبار شرط ، أو في صنفها باعتبار شرط ؟

أمّا المرحلة الأُولى : فالحقّ وقوع المجاز في اللغة والكتاب والسنّة ، لوجود أمارته ، كصحّة السلب بالنسبة إلى الحمار المستعمل في البليد ، مضافاً إلى شهادة

الضرورة والوجدان ، واتّفاق أهل البيان واللسان ، خلافاً للاسفرايني[١] حيث أنكره محتجّاً بأنّه إن ذكر مع القرينة لزم كونه تطويلاً بلا طائل ، وإلّا لزم كونه مخلّاً بالتفاهم ، ومنافياً لحكمة الوضع ، فلا يصدر عن الحكيم .

ولا يخفى ما في احتجاجه ـ كأصل الدعوى ـ من الفساد الواضح لوضوح عدم الملازمة على كلّ من التقديرين .

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ القرينة إن كان عقلية فلا تطويل ، فضلاً عن كونه بلا طائل ، وإن كانت لفظية فهو وإن كان تطويلاً ، لكنّه ليس بلا طائل ، لوضوح فوائد المجاز من التعظيم والتحقير والاغراق والمبالغة ، وغير ذلك من الفوائد اللفظية والمعنوية التى يتوصّل بها إلى أنواع البديع من الجناس والقلب والتشريع ، ولزوم ما لا يلزم . والموازنة ورد العجر على الصدر ، والسجع ، والمطابقة والرويّ والأبلغية والأوجزية ، والأوفقية ، وغير ذلك من المحاسن التى ارتقى الكلام بها أعلى طبقات البلاغة حتى أنّ من القائلين بوقوعه من ذهب إلى أن وقوعه أكثر من وقوع الحقائق كابن جنّي ، ومن ذهب إلى وجوب وقوعه بمعنى كونه مقتضى الحكمة بوجود المحتملات في اللغة نظراً إلى مسيس الحاجة إليها في بعض الأحوال .

وأمّا على التقدير الثاني : فلأنه إن أُريد لزوم إخلاله بمطلق الفهم تفصيلاً وإجمالاً ، فالملازمة ممنوعة . وإن أُريد لزوم إخلاله بالفهم التفصيلي دون الإجمالي ، فبطلان اللازم ممنوع .

إذ كثيراً ما يكون الإجمال مطلوباً لحكمة داعية إليه مضافاً إلى أنّ بطلان اللازم يبني على كون الواضع ممّن يستحيل عليه مخالفة الحكمة . وأمّا على كونه ممّن يجوز عليه ذلك فلا استحالة في وقوعه منه ، على أنه قد يقع ذلك من جهة

---

(١) حاشيتا التفتازاني والجرجاني ١ : ١٦٧ ـ الهامش .

تعدّد الواضع وعدم اطّلاع أحدهم على وضع الآخر .

ولنعم ما قيل : إنّ منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ، ومبطل محاسن لغة العرب ، كما أنّه مكابرة وعناد . ولهذا تحيّر الفضلاء في صدور ذلك منه ، فمنهم من أنكره لحسن ظنّه به ، ومنهم من أوّلَه .

وأمّا المرحلة الثانية : فالحقّ أنّ دلالة المجاز وضعيّة لا ذاتية ولا عقلية صرفة ، وإلّا للزم عدم انحصار العلائق ، وعدم لزوم الفحص عنها ، وصحّة إطلاق كلّ شيء في كلّ شيء ، والملازمة كبطلان التوالى ظاهرة ، مع أنّ المسألة لغوية يكفى فيها الظنّ ونقل الآحاد ، بل الظاهر أنّ الخلاف فيه لفظي لا معنوي كما توهم وذلك كان الظاهر من المثبت اثبات الوضع التأويلي أو التعيني أو النوعي أو الوضع بالمعنى الأعمّ ، أعني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى ، ومن النافي نفي الوضع الحقيقي أو التعييني أو الشخصي ، أو الوضع بالمعنى الأخصّ ، أعني تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه .

وأمّا ما قال أُستادنا العلّامة ـ تبعاً للاشارات[1] ـ من أنّ كلام الأزهرى ـ القائل : بأنّ دلالة اللفظ على المعنى ينقسم إلى وضعية كما في المفردات الحقيقية ، وإلى عقلية ، كما في المركّبات والمفردات المجازية لا يقبل التوجيه . ففي حيّز المنع ، لما عرفت ، وستعرف من أن دلالة المركّبات والمجازات وإن لم تكن عقلية صرفة مستقلة لكنّها لا تخلو عن شائبة العقل بواسطة انضمام معونة العقل إليها ، فلعلّ مراد الأزهرى هو العقلية التبعية ، لا العقلية الصرفة .

ونظير الكلام يجري في القواعد النحوية والصرفية من الإعراب والبناء، فلا ريب أنّ الجميع بتصرّف الواضع وجعله ، لكن يأتى فيه أيضاً أنه هل هو بالوضع ؟

---

(١) الإشارات : ١٠ .

أو لا يسمّى ذلك وضعاً ، بل هو قاعدة منه ، وقانون كلّي.

وأمّا المرحلة الثالثة : فالحقّ انّ وضع المجاز نوعي لا شخصي ، وفاقاً للمعروف ، واتّكالاً على أصالة العدم ، فإنّ النوعي أقلّ تعدّداً وحادثاً من الشخصي على انّ الواضع إن كان هو الخالق فالوضع الشخصى يستلزم اللغوية ، إذ لا يفيد إلّا فائدة النوعي ، فبعد إمكانهما يكون ارتكاب التعدّد لغواً وإن كان هو المخلوق فمضافاً إلى اللغوية يستلزم العذر أو العسر في وضع الأشخاص لكثرتها، إلّا أنّه فرق بين ما هنا وما في المشتقّات ، بأنّ هذا الوضع بالمعنى الأعمّ ، وما في المشتقّات بالمعنى الأخصّ ، وآلة الملاحظة هناك الهيئة ، وهنا اللفظ الموضوع على وجه الكلّية.

وأمّا المرحلة الرابعة : فالحقّ في صحّة المجاز عدم اعتبار نقل الآحاد مطلقاً. وفاقاً للمشهور ، خلافاً لمن اعتبره مطلقاً ، ولمن فصّل بين الحروف وما بمنزلتها من الأسماء الناقصة كالظروف ، وصيغة الأمر والنهي ونحوهما ، وما عدا ذلك من سائر الأسماء والأفعال فاختار اعتبار نقل الآحاد في الأوّل دون الأخير.

ويشهد على القول المشهور مضافاً إلى جريان السيرة واستمرار الطريقة عليه انّه لولاه لتوقّف أهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوّز إلى النظر إلى العلاقة ، بل كان يكتفي بالنقل ، ولما ثبت التجوّز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة أهل اللغة بتلك المعاني ، ولتعرّض أهل اللغة بجمع الآحاد المنقولة ، وضبطها ووجه الملازمة كبطلان اللوازم بيّنة .

حجّة القول بنقل الآحاد انّه لولاه للزم كون القرآن غير عربي ، وكون استعمال المجاز قياساً أو اختراعاً ، ولجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للشباهة ، والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة ، والابن للأب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا ، ولما تعرّضوا في كتب اللغة لضبط المعاني المجازية

حسب ما يذكرون الحقائق.

والجواب عن الأول:بمنع الملازمة أوّلاً : بالنقض بالصلوة والصوم ونحوهما على مذهب غير القاضي وبالحقايق العرفية العامة والخاصة ، فإنّها غير خارجة عن اللسان العربى ، مع انّ الاستعمال فيها من جهة الواضع الخاصّ المغاير لوضع اللغة وكذا بالمرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها للمعاني اللغوية ليحصل لها بذلك نوع تبعية لواضع اللغة .

وثانياً : بالحل : وهو منع انحصار العربي فيما نقل شخصه عن العرب ، بل يكفى نقل النوع كما في المجازات ، أو وقوعه من اتباع أهل اللسان ، كما في المرتجلات والحقائق العرفية .

وبمنع بطلان اللازم : أوّلاً : بأن المراد من قوله تعالى : ﴿**إنّا أنزلناه قرآناً عربياً**﴾[1] كونه عربيّ الاسلوب ، وإلّا لانتقض باشتماله على الرومي والهندي، والمعرّب ﴿**كالقسطاس**﴾[2] و ﴿**المشكوة**﴾[3] و ﴿**السجّيل**﴾[4] .

وثانياً : بأنّ بطلانه مبنيّ على كون المراد بضمير ﴿**إنّا أنزلناه**﴾ مجموع القرآن ، لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتأويل المنزل أو المذكور ، لأنّ القرآن مشترك معنوي بين الكلّ والبعض ، فيطلق على كلّ واحد من أجزائه ؟

مضافاً إلى أنّه لو سلّم الملازمة وبطلان اللازم معاً لاستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لا جميع المجازات.

---

(١) يوسف : ٢ .

(٢) الاسراء : ٣٥.

(٣) النور : ٣٥.

(٤) الفيل : ٤ .

وأمّا عن البواقي : فبمنع الملازمة ، فإنّ القياس والاختراع إنّما يلزم لو لم يثبت الإذن والترخيص ، والمفروض ثبوته ، وابتناء الاستعمال عليه ، وان التخلّف في مثل نخلة ليس لعدم نقل آحاده ، بل إنّما هو لعدم شمول العلاقة لها أو لوجود المانع .

وفيه نظر . وانّ تعرّضهم في كتب اللغة لذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصحّ استعمال مجاز غيرها كما هو شأنهم في بيان المعاني الحقيقية ، بل إنّما يذكرون المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة ويسيرون إلى المجازات المتداولة في اللغة أو المجازات الخفية ممّا يكون العلائق فيها غير واضحة ، ليكون باعثاً على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة للآيات القرآنية المأثورة من الأشعار والخطب والرسائل ونحوها ، فإنّ في ذكرها توضيحاً لتفسيرها .

حجّة المفصل أمّا على عدم الافتقار إلى نقل الآحاد فبما للمشهور ، وأمّا على افتقار نقل الآحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الأفعال والأسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك ، وفى إيراد الشواهد والأدلّة لإثبات كلّ من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقة ، واستناد كلّ من الطرفين إلى الشواهد والمرجّحات .

فلولا الحاجة إلى النقل وتوقّف الاستعمال فيها على التوقيف ، لم يتّجه ما ذكروه ، ولم يترتّب فائدة على ما بيّنوه . بل لم ينحصر معانيها فيما شرحوه ، لاتّساع الدائرة فيها ، وعدم توقّف صحّة الاستعمال على نقلهم لها .

والجواب عنه ما عرفت من أنّ ذلك لا يفيد توقّف المجاز على النقل ، فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشأنها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها

في المحاورات ، فأرادوا بذلك بيان معانيها المجازية ليسهل الخطب في معرفة استعمالاته الواردة في كلامهم وتفسيرها وحصرهم المعاني فيما ذكروه ـ لو سلّم ـ فإنّما هو لعدم حصول المناط والعلاقة المعتبرة في صحّة التجوّز إلّا بالنسبة إليها في الغالب لا لتوقّف الأمر فيها على النقل .

وأمّا ما يورد بأنّ إسنادهم فيما ذكروه من المعاني المفروضة إلى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ، ومناقشتهم فيما يستندون إليه في ثبوت الاطلاق على بعض المعاني المفروضة ، ممّا يدلّ على توقّف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة .

فيمكن الجواب عنه بأنّ ما كان من هذه القبيل قد يدّعى كونه من المعاني الحقيقية ، إذ لا يتّجه المناقشة في صحّة التجوّز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز .

وأمّا المرحلة الخامسة : فالتحقيق أنّ وضع المجاز تعيّني لا تعييني ، كما عليه الجمهور ، وفاقاً للضوابط[١] والهداية[٢] والفصول[٣] وحذراً من لزوم اللغو ، ومخالفة الأُصول . فإنّ الضروره قاضية بأنّ وضع اللفظ لمعنى يستلزم وضعه لما يناسبه بأحد العلائق . ولا حاجة إلى اعتبار قصده بذلك ، ألا ترى أنّك إذا وضعت لفظاً بإزاء الشمس يستلزم رضاءك بإطلاقه على وجه يشبه الشمس في الحسن والبهاء بملاحظة وضعه للشمس ، وإن لم تعتبر القصد ، وقطع النظر عن كلّ اصطلاح إلى غير ذلك .

وقد يحتجّ للجمهور بأنّه لو لم يعتبر قصد الواضع لخرج المجازات عن كونها

---

(١) ضوابط الأُصول : ١٠ .

(٢) هداية المسترشدين : ٢١ .

(٣) الفصول : ١٤ .

عربية .

وفيه منع الملازمة ، فإنّه يكفي في النسبة توقّفها على أوضاع عربية وابتنائها عليها . وكذلك نسبة المجاز إلى سائر اللغات والاصطلاحات .

وأمّا المرحلة السادسة : فالتحقيق أنّ المرخوص فيه الحاصل من الاستقراء كون المصحّح للانتقال هو مطلق المناسبة المستحسنة عرفاً ، المعبّر عنه بالحلاوة العرفية .

ولكن هذا كلّي منطبق على خصوصيات أنواع العلائق المنتهية إلى علاقة «السبب والمسبّب» و «عكسها» و «المشابهة» و «الأول» و«الكون بوصف سابق» و «المجاورة» و «المشاكلة» و «الكلّ والجزء» و «العكس» و «العموم والخصوص» و «الاطلاق والتقييد» و «اللزوم» و «الحلول» و «البدليّة» و «الكلّية والجزئية» و «الاشتقاق و «التضاد» .

وكذا من حصر العلائق في اتّصال ما للمستعمل فيه بالموضوع له صورة أو معنى أراد بالاتّصال الصدري علاقة «المشاكلة» وبالاتّصال المعنوي سائر العلائق لا انّه أراد أمراً أعمّاً أو أخصّاً ، كما توهّم . فالخلاف في هذه المرحلة لفظيّ لامعنويّ .

نعم ، إذا كان مراد من بالغ في ضبط العلائق انّ الواضع قد اعتبرها بالخصوص . وانّ أهل اللغة قد نقلوها ، كما زعمه صاحب الهداية[1] والفصول[2] قدّس سرّهما فلا جرم من كون الخلاف معنويّاً ، لكن مرجعه إلى الخلاف في المرحلة الرابعة لا انّه خلاف آخر .

وأمّا المرحلة السابعة : فالحقّ انّ اعتبار الوضع والرخصة في نوع كلّ واحد

---

(١) هداية المسترشدين : ٣٧ ـ ٣٨ .

(٢) الفصول : ٢٥ .

من أنواع العلائق إنّما هو في الجملة باعتبار شرط فيعبّر عنه بالعلاقة الصنفيّة لا مطلقاً من دون اعتبار شرط حتى يعبّر عنه بالعلاقة النوعية وفاقاً للمشهور .

ويشهد عليه الوجدان في محاورات أهل اللسان . ألا ترى انّهم يعتبرون في علاقة المشابهة أن يكون وجه الشبه من أظهر خواصّ المشبّه به ، وفي المجاورة كونه محسوساً معهوداً في الانظار ، وفى الجزئية والكلّية كون الجزء ممّا ينتفي بانتفائه الكلّ ، وهكذا في كلّ نوع من أنواع العلائق ، وانّ استعمال الأسد مجازاً إنّما يصحّ في خصوص الرجل الشجاع دون العصفور الشجاع وسائر الحيوانات ، واستعمال الرقبة في الإنسان إنّما يصحّ إذا تعلّق به الرقّ أو العتق ، ونحوهما ، دون ما سوى ذلك ، فلا يقال : رأيت رقبة أو زرت رقبة ، ونحوهما ، وهكذا كلّ نوع من أنواع العلائق .

حجّة المخالف إطلاق كلام العلماء في تعداد العلائق النوعية من دون اعتبار شرط ، وادّعاء الاستقراء من كلام العرب في حصول الرخصة في نوع العلائق بعمومها ، وصحّة الاستعمال ، مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان في الحديث المعروف : «**على اليد ما أخذت حتى تؤدّي**»[1] مع انّه لا ينتفي الكلّ بانتفائها .

والجواب عن الأوّل : أنّ الإطلاق وترك الاستفصال ليس في معرض البيان التفصيلي وجواب السؤال حتى يفيد العموم والاشتمال ، بل إنّما هو في معرض البيان الاجمالي وقضايا الأحوال ، فلا يفيد العموم مع تطرّق الاحتمال ، ويشهد عليه الاستدلال والاستعمال .

وعن الثاني:ما عرفت من أنّ الاستقراء على خلاف المدّعى .

---

(١) عوالى اللئاليء ٢ : ٣٤٥ .

وعن الثالث: المنع من انتفاء شرطه ، فإنّ اليد أيضاً ممّا ينتفي بانتفائه الانسان باعتبار وصف كونه آخذاً ، كما انّ العين والرقبة ممّا ينتفي بانتفاء كلّ منهما الانسان باعتبار وصف كونه ربية ومملوكة.

التنبيه الرابع : منع بعض البيانيين التجوّز في الحروف والأفعال إلّا بالتبع للتجوّز في متعلّقاتها كالفاعل «في نطقت الحال بكذا» وذلك لأنّه لمّا شبّه الحال بالإنسان أثبت له بعض لوازمه وهو النطق ، وكالمجرور في قوله تعالى : **﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً﴾**[1] فإنّه لمّا شبّه العداوة والحزن بالمحبّة والتبنّي أثبت لهما بعض لوازمهما من العلّية للالتقاط ، كما منعوا الاستعارة في الأعلام الشخصية إلّا بالتبع ، حيث قالوا في تقسيم الاستعارة : إنّها إن كانت اسم جنس فأصلية ، وإلّا فتبعية ، وذلك لزعمهم أنّ مبنى الاستعارة على دعوى دخول المشبّه في جنس المشبّه به ، والعلية تنافي الجنسية إلّا أن تشتمل على نوع وصفية كحاتم.

أقول : أمّا قصر التجوّز في الحروف والمشتقّات على التجوّز التبعي فمسلّم من جهة أنّ صحّة المجاز لمّا كان مبنيّاً على العلاقة ، وهي إنّما يمكن مراعاتها في المعاني بالأصالة إذا اعتبرت على الاستقلال ، فلا جرم يكون التجوّز في المعاني الغير المستقلّة بالتبع ، ولكن قصر التجوّز التبعي على التجوّز في متعلّقاتها كالفاعل في «نطقت الحال» والمجرور في الآية السابقة ممنوع ، إذ كما يجوز التجوّز فيها تبعاً للتجوّز في متعلّقاتها ، كذلك يجوز التجوّز فيها تبعاً للتجوّز في معانيها الإسمية ، بل هو متعيّن في المشتقّات إذا تجوّز فيها باعتبار معانيها الهيئية دون الحدثية ، كاستعمال ما للاخبار في الانشاء .

---

(١) القصص : ٨.

ومنشأوهم القصر عدم الفرق بين التصرّف في معاني الحروف والمشتقّات، وبين التصرّف في متعلّقاتها ، مع انّ التصرّف فيها لا يوجب التجوّز فيها ، ضرورة انّ مجرّد تشبيه الشيء بشيء وإثبات لوازم المشبّه به له لا يخرج المشبّه عن كونه مستعملاً في معناه ، إلّا أن يتكلّف بأنّ لفظ المشبّه قد اخذ بمعنى المشبّه به مجازاً، وأطلق على المشبّه كإطلاق الانسان بمعنى الضاحك على الانسان ، كما هو توجيه القول بأنّ الاستعارة بالكناية من المجاز اللفظي.

وأمّا قصر الاستعارة في الأعلام الشخصية على الاستعارة التبعية فممنوع بمنع مبناه ، ووجهه ظاهر بتجرّد النفس عن الذهول أو مراجعة الفصل الثامن من الفصول.

التنبيه الخامس : هل الحقيقة تستلزم المجاز أو لا ؟ ثمّ المجاز هل يستلزم الحقيقة أو لا ؟ فها هنا مرحلتان ، والكلام في كلّ منها تارة من جهة الامكان، وأُخرى من جهة الوقوع.

أمّا الجهة الأُولى من المرحلة الأُولى : فالحقّ امكان الحقيقة بلا مجاز ، بل صرّح غير واحد على كونه من الاتّفاقيات ، بل الضروريات ، لعدم ملازمة استعمال اللفظ فيما وضع له ، لاستعماله في غير ما وضع له ، وإن كان جائزاً ضرورة وجود المقتضي وعدم المانع .

وأمّا الجهة الثانية منها : فهو وإن كان الاطّلاع على وقوع حقيقة بلا مجاز بعيد في اللغة ـ كما قيل ـ إلّا أنّ الأمر فيه سهل.

وأمّا الجهة الأُولى من المرحلة الثانية : فالحقّ فيه أيضاً إمكان المجاز بلا حقيقة وفاقاً للمشهور ، لعدم ملازمة استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، لاستعماله أوّلاً فيما وضع له ضرورة وجود المقتضى وعدم المانع ، لا عقلاً ولا نقلاً .

أمّا الأوّل : فلضرورة حكم الاستقراء باستلزام المجاز للوضع والعلاقة لا

غير.

وأمّا الثاني : فأظهرُ مضافاً إلى أنّه لو استلزم لاشترط في صحّة المجاز استعمال اللفظ فيما وضع له ، وهو باطل لم يلتزم به أحد حتى الخصم.

حجّة القول باستلزام المجاز الحقيقة انّه لولاه لعرى الوضع عن الفائدة ، وانّ تعريفهم المجاز بالمستعمل في غير موضوعه الأصلى صريح بوضعه لمعنى آخر، واللفظ متى استعمل في ذلك المعنى كان حقيقة فيه ، وانّ المجاز مع الحقيقة متيقّن، وبلا حقيقة مشكوك ، ومقتضى أصالة التوقيف عدمه.

والجواب عن الأوّل بمنع الملازمة أولاً ان كان الفائدة إمكان الاستعمال في الموضوع له ، لمنع كون الوضع فائدته الاستعمال في الموضوع له قبل الاستعمال في غيره ، بل فائدته الاستعمال في الموضوع له مطلقاً ، سواء كان قبل الاستعمال في غيره أو بعده ، ولو سلّم فحصر الفائدة فيه ممنوع ، إذ من فوائده صحّة التجوّز منه والاستعمال في غيره أيضاً.

وبمنع بطلان اللازم ثانياً إن كان الفائدة نفس الاستعمال في الموضوع له ، لعدم كون الوضع علّة الاستعمال في الموضوع له ، وإلّا لامتنع تخلّف المعلول عنه، بل هو علّة إمكانه وتشريعه ، وذلك يمكنه التخلّف عن المعلول بواسطة عدم وقوعه، كما انّ سور البلد يحاط عليه لأجل دفع ما عسى أن يسنحه سانح وكثيراً ما لا يسنحه السوانح .

مضافاً إلى انّ بطلان اللازم مبنيّ على كون الواضع هو الخالق دون المخلوق.

وعن الثاني بعدم إثباته المدّعى ، وهو استلزام المجاز الحقيقة ، بل إنّما يثبت استلزام المجاز الوضع .

لايقال استلزامه الوضع استلزام للاستعمال في الموضوع له بواسطة انّ طريق معرفة الوضع هو الاستعمال في الموضوع له لعدم انحصار الطريق به .

وعن الثالث بأن الأصل لا يقاوم ما ذكرنا من الدليل.

وممّا يتفرّع على هذا الخلاف انّ اللفظ المتّحد المعنى لا يمكن أن يكون مجازاً على غير المختار، ويمكن على المختار، إلّا انّه على هذا التقدير يرجح كونه حقيقة بندرة خلافه أو عدم وقوعه، وهذا مورد ما يقال: الاستعمال علامة الحقيقة.

وأمّا الجهة الثانية من المرحلة الثانية: فاستدلّوا فيه على وقوع المجاز بلا حقيقة بلفظ الرحمن، والأفعال المنسلخة عن الزمان، كـ«عسى» و «نعم» و «بئس» و «ليس» ومثل: «قامت الحرب على ساق» و «شابت لمّة الليل» والمبهمات على مذهب القدماء.

بتقريب: انّها لو لم تكن مجازات بلا حقيقة لاستلزم ثبوت حقيقة لها، واللازم منتف، فالملزوم مثله.

ويمكن منع انتفاء اللازم في كلّ من الأمثلة الأربعة:

أمّا المثال الأوّل: فلأنّ انتفاء اللازم فيه مبنيّ على اقتصار معنى الرحمة حقيقة في الرقّة، ولم يثبت، بل اقتصر غير واحد من أهل التفسير واللغه على تفسيره بالاحسان والتفضّل، ولو لم نسلّم هذا الاقتصار فلا أقل من تكافؤ الاقتصارين وكون اللفظ حقيقة في كلّ من المعنيين.

فإن قلت: سلّمنا ذلك لكنّه لا يجدي منع انتفاء اللازم، غاية الأمر أنّه على تفسير الرحمن بذي الرقّة يلزم انتفاء اللازم وثبوت حقيقة له من جهتين: أحدهما من جهة عدم استعماله في ذي الرقّة، والأُخرى من جهة عدم استعماله في غير البارى تعالى، وعلى تفسيره بذي الاحسان يلزم انتفائه من الجهة الثانية فقط.

قلت: لزوم انتفاء اللازم من الجهة الثانية على تفسير الرحمن بذي الاحسان مبنيّ على كون استعماله في البارى تعالى كان بملاحظة الخصوصية ولم يثبت

لاحتمال كون استعماله فيه كان من دون ملاحظة الخصوصية بأن كان على وجه الحقيقة حتى شاع وحصل فيه النقل.

فإن قلت : الأصل عدم النقل.

قلت : أصالة عدم النقل لا يقاوم غلبة عدم المجاز بلا حقيقة.

وأمّا المثال الثاني ـ أعني الأفعال المنسلخة عن الزمان ـ : فلأن انتفاء اللازم فيها مبنيّ على وضعها للمعاني المقترنة بالزمان ابتداء ، ولم يثبت ، بل صرّح غير واحد من أهل اللغة والبيان بثبوت خلافه ـ أعني بثبوت وضعها للمعاني الانشائية دون الاخبارية ـ .

وأمّا التزام البصريّين بثبوته فلعلّه لأجل تحفّظهم على اطّراد خواصّ الفعل. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ الأصل في استعمال اللفظ المتّحد المعنى الحقيقة ، وإن لزم النقل ، فضلاً عمّا إذا لم يلزم.

وأمّا المثال الثالث ـ أعني «قامت الحرب على ساق» و «شابت لمة الليل» ـ: فلأنّ انتفاء اللازم والحقيقة فيه مبنيّ على كون المجموع المركّب من تلك المفردات موضوع لإفادة المركّب من معانيها ، ولم يثبت ، لما عرفت من عدم ثبوت وضع للمركّبات وراء وضع مفرداتها ، من المسند والمسند إليه ، والطواري الواردة عليهما من الأعاريب وغيرها .

وعلى ذلك فالمجاز إمّا في المسند أو المسند إليه أو الاسناد أو الهيئة .

وعلى أي تقدير فلا مسرح لتوهّم المجاز بلا حقيقة فيه ، وإن كان مسرحاً لتوهّم العكس فيه.

وأمّا المثال الرابع : فلأنّ انتفاء اللازم والحقيقة فيه مبنيّ أولاً : على مذهب القدماء خاصّة ، فلا يكون حجّة على غيرهم .

وثانياً : على عدم اعتبارهم الخصوصية شرطاً في الموضوع له ، كما لم

يعتبروها شطراً فيه ، والمنقول عن بعضهم اعتبارها.

وثالثاً : مبنيّ على كون الاستعمال عندهم بقصد الخصوصية والمحتمل خلافه.

التنبية السادس : اختلفوا في انّ الألفاظ موضوعة للموجودات الخارجية، أو للصور الذهنية ، أو لنفس المفاهيم والماهيات مع الغضّ عن الوجودين .

أقوال : رابعها التفصيل بين الألفاظ التي لا مصداق لها خارجاً ، كالمعدوم واللاشيء فللذهنية ، وما عداه فللخارجية ، أو التفصيل بين الكلّيات فبإزاء الذهنية، والجزئيات الخارجية كالاعلام فبازاء الموجودات الخارجية، والجزئيات الذهنية كالعنقاء فبإزاء الموجودات الذهنية .

وقبل الخوض في المرام ينبغي التعرّض لمراد الأقوام فنقول: أمّا المراد من وضعها للموجودات الخارجية فيحتمل اعتبار الوجود قيداً للموضوع له على وجه يكون القيد داخلاً وشطراً في الموضوع له ، أو خارجاً وشرطاً له ، ويحتمل اعتباره وصفاً طارئاً على الموضوع له كسائر الأوصاف الطارئة عليه من العلم والارادة والزمان والمكان.

وأمّا المراد من وضعها للصور الذهنية فيحتمل أيضاً الاحتمالين السابقين، إلّا أنّ النزاع على تقدير الاحتمال الثاني من الاحتمالين لفظى بين جميع الأقوال، بخلافه على تقدير الاحتمال الأوّل ، فإنّه معنوي بين جميع الأقوال ، وتظهر الثمرة.

أمّا بين القول الثالث وبين أحد القولين الأوّلين ، ففي الحقيقة والمجاز خاصّة، حيث إنّ استعمال اللفظ في كلّ من الوجودين حقيقة على القول الثالث، ومجاز في الوجود الذهني على القول الأوّل ، وبالعكس على القول الثاني.

وأمّا بين القول الأوّل والثاني ، فمضافاً إلى ظهور الثمرة في الحقيقة والمجاز ، تظهر في الامتثالات والمخالفات أيضاً ، حيث يلزم على القول الثاني أن يكون

الامتثال والمخالفة منوطين بمحض التخيّلات في أداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرّمات وسائر الأحكام الجارية في العادات ، أو التزام التجوّز في كلّ هذه الاستعمالات بخلافه على القول الأوّل .

وكذا يلزم الحكم بعدم الامتثال فيما لو فعل شيئاً من الأعمال المطلوبة مع الغفلة عن صورها الذهنية ، وعدم المخالفة فيما لو فعل شيئاً من الأعمال المبغوضة والقبيحة مع الغفلة عن صور الذهنية على القول الثاني دون القول الأوّل.

وأمّا ما يقال من أنّ الثمرة تظهر في جواز النظر إلى صورة الأجنبية في المرآة، ونحوه ، على القول الثاني دون القول الأوّل ، فتوهّم ناشيء عن الاشتراك في لفظ الصورة .

نعم ، لو ذكر مكان ذلك تخيّل الصورة الأجنبية أمكن التفرّع ، وأمّا مجرّد الصورة المنتقشة في المرآة ، ونحوه ، فليست بأجنبية خارجية ولا ذهنية إلّا انّه لا يبعد تحريم النظر إليها مطلقاً بعموم قوله تعالى : **﴿قل للمؤمنين يغضّوا من أبصارهم﴾**[1].

وأمّا ما في الضوابط[2] من أنّ الثمرة تظهر في التخطئة والتصويب في الموضوعات الصرفة كالصلوة إلى الجهات الأربع ، وإكرام عمرو باعتقاد أنّه زيد المأمور بإكرامه ، فالتخطئة على القول الأوّل ، والتصويب على القول الثاني .

فقيل : إنّه مبنيّ على الخلط بين هذه المسألة ومسألة أخذ الاعتقاد في مداليل الألفاظ ، ولكن ستعرف عدم تفرّع تلك الثمره على شيء من المسألتين.

ثمّ الحقّ من الأقوال هو القول الثالث وفاقاً للمشهور ، منهم : صاحب

---

(١) النور : ٣٠.

(٢) ضوابط الأُصول : ١٧.

الهداية[١] والقوانين[٢] والضوابط[٣] والإشارات[٤]، بل ادّعى الوفاق عليه غير واحد بحمل النزاع فيه على النزاع في اللفظ لوجوه:

أحدها : التبادر ، فإنّ المتبادر منها نفس المعنى اللابشرط ، وليس حال الوجود بالنسبة إلى المدلولات إلّا كحال سائر الأوصاف الطارئة عليها كالعلم والارادة والزمان والمكان .

ويؤيّد التبادر اُمور :

منها : عدم صحّة سلب ما يفهم عرفاً من الأسامي عن المعنى اللابشرط ، وصحّة سلب ما يفهم منها عرفاً عن المعنى المقيّد بأحد الوجودين .

ومنها : اتّفاقهم على انّ المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الطبيعة اللابشرط ، كما صرّح به السكاكي .

ومنها: دعوى الوفاق على أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة ، وانّ الخلاف إنّما هو في اقتضاء العقل صرف الحكم وتعلّقه بالأفراد ، كما صرّح به في الضوابط[٥] والقوانين[٦].

وثانيها : انّه لو تقيّدت المعاني بأحد الوجودين للزم من حمل الموجود على اللفظ التكرار والعبث لصيرورته بمنزلة قولك : زيد الموجود معدوم ، واللازم باطل ، فالملزوم مثله. أمّا الملازمة فظاهرة ، وأمّا بطلان اللازم فلضرورة صحّة الحمل المذكور عرفاً من غير تجوّز فيه أصلاً.

---

(١) هداية المسترشدين : ٧٤.

(٢) القوانين ١ : ٩١.

(٣) ضوابط الأُصول : ١٧.

(٤) الإشارات : ١٠.

(٥) ضوابط الأُصول : ٣٥٦.

(٦) القوانين ١ : ٩٣.

وثالثها : انّه لو تقيّدت بأحد الوجودين لما صحّ التردّد في وجود مسمّى الألفاظ وعدمه ، ولما صحّ الاستفهام عن الوجود وعدمه ، واللازم باطل ضرورة صحّة التردّد والاستفهام عن وجود زيد وعدمه.

ورابعها : انّه لو تقيّدت بأحد الوجودين لامتنع تأدية الحكم والطلب بشيء من الألفاظ ، ضرورة انّ طلب الموجود تحصيل للحاصل.

خامسها : الاستقراء ، فإنّا لمّا تصفّحنا وجدنا الواضعين من أهل العرف والصناعات حين الوضع لا يعتبرون إلّا نفس المعنى ، وإن شئت فاختبر نفسك في تسمية ولدك زيداً ، فيلحق المشكوك وهو واضع اللغة بالغالب.

وسادسها : انّ المعاني التى يحتاج إلى التعبير عنها في الخطابات إنّما هي المفاهيم اللابشرط دون صورها الذهنية ووجوداتها الخارجية ، وإنّما وجودها في الخارج من جملة أحوالها ، والوضع إنّما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس إليه في التعبير غالباً ، فثبت أنّ الوضع إنّما هو للمفاهيم اللابشرط .

نعم ، الموجودات الخارجية أو الذهنية قد تكون مقصودة بالإفادة، والموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا بأن يكون موضوعاً لعين الوجود الخارجي أو الذهني ، لعدم إمكان حصول الخارجى في العقل ، ولا حصول الوجود الذهني الحاصل في ذهن آخر.

حجّة القول بوضعها للأُمور الخارجية : هو انّه لولا الوضع لها لانسدّ باب الحقيقية ، والتزم التجوّز في جميع الألفاظ المتداولة ، من نحو : أكلت الخبز ، وشربت الماء ، واشتريت العبد ، وبعت الدابّة ، وخرجت من الدار ، ودخلت البلد، إلى غير ذلك.

والجواب عنه : أوّلاً : بمنع الملازمة ، فإنّ ثبوتها إنّما يتمّ في مقابل القول بوضعها للصور الذهنية .

وأمّا في مقابل القول المختار فثبوتها مبنيّ على كون الاستعمال في الأُمور الخارجية بقصد الخصوصية ، وهو في حيز المنع . إذ لا داعي إلى إرادة الخصوصية المستفادة من قرينة كون الأكل والشرب في الأمثلة المتقدّمة من لوازم الفرد والوجود الخارجي بإطلاق اللفظ والمعنى الكلّي سوى قصد المبالغة ونحوه.

وثانياً : بأنّ الدليل أخصّ من المدّعي لمعارضته وعدم جريانه في كثير من الألفاظ ممّا وضع للمعدومات من الممتنعات وغيرها ، كشريك الباري ، واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرأس العشرة من الانسان ، ونحوها وما وضع للأُمور الذهنيّة كالكلّية والجزئية والنوعية والجنسية ، ونحوها . وما وضع للأعمّ كالزوجية والفردية ، ونحوهما ، فالتزام التخصيص اذن يرجع إلى القول بالتفصيل.

حجّة القول بوضعها للصور الذهنية وجوه.

منها : دوران الألفاظ مدار الصور وجوداً وعدماً ، فإنّ من رأى شبحاً من بعيد يسميّه إنساناً إذا اعتقده ذلك ، ثمّ إذ اعتقده شجراً سمّاه به ، ثمّ إذا اعتقده حجراً سمّاه به ، وهكذا ، من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك ، فلو لم تكن الألفاظ موضوعة للصور لما اختلف التسمية بها حقيقة بحسب اختلاف الصور ، لعدم خروج الإطلاق عن حدّ الحقيقة ، بل لزم أن يكون إطلاق غير ما هو اسمه في الواقع عليه إمّا غلطاً أو مجازاً ، واللازم باطل اتّفاقاً ، لعدم اختلاف الواقع والخارج ، فالملزوم مثله.

والجواب عنه أوّلاً : بمنع الملازمة ، ضرورة انّ المنكر وضع الألفاظ للصور لا ينكر انحصار طريق الانتقال إلى الموضوع له في الصور الذهنية . وكون المناط في صحّة الاطلاق والاستعمال اعتقاد المطابقة .

وعلى ذلك فدوران التسمية مدار الصور لا يستلزم الوضع لها ، إذ كما يحتمل أن يكون الدوران بواسطة الاستعمال في الصور من حيث إيصالها إلى الواقع أو

الخارج فيكون الانتقال إلى الواقع أو الخارج من باب التبعية المؤخرية. كذلك يحتمل أن يكون بواسطة الاستعمال في المعاني الواقعية أو الخارجية ويكون الانتقال إلى الصور من باب التبعية المقدّمية، حيث لا يمكن إحضارها إلّا بصورها.

وحينئذٍ فغاية ما يستلزم اختلاف التسمية بحسب اختلاف الصور ـ على تقدير عدم الوضع للصور ـ هو الغلطية في طريق الانتقال ومناط الاستعمال، لا في المنتقل إليه ونفس الاستعمال، وشتّان ما بينهما، فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور.

وثانياً: بالمعارضة وقلب الدليل، بأن يقال: إنّها لو كانت موضوعة للصور لما اختلف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد، لعدم اختلاف الشبح المرئي بحسب الواقع إلى آخر الاستدلال، فاللازم مشترك الورود وبما يجيب يجاب.

اللّهمّ إلّا أن يجيب بأنّ المراد من وضعها للصور وضعها لنفس الصور، سواءً طابقت الواقع أم لم تطابق، ولكنّه بمكان من الوهن، مضافاً إلى عدم ادّعائه أحد لامجال لصدوره عن عاقل، فضلاً عن عالم، لاستلزامه التصويب في الموضوعات الصرفة.

ومنها: انّها لو كانت موضوعه للأُمور الخارجية لزم امتناع الصدق والكذب في الأخبار إلّا بالمعنى الغير المشهور، وهو مجرّد المطابقة للاعتقاد وعدمها، كما هو مذهب النظّام، أو مع اعتقاد المطابقة وعدم المطابقة، كما هو مذهب الجاحظ. فإنّ الصدق والكذب بالمعنى المشهور عبارة عن مطابقة مدلول الخبر للواقع وعدمها. فإذا فرض كون الكلام موضوعاً بإزاء الأُمور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع، ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها.

والجواب عنه أوّلاً: بمنع الملازمة، فإنّ النسبة ليست من مداليل الألفاظ، بل هي من مداليل الكيفيّات الطارئة على الألفاظ من الأعاريب، وملاحظة التقديم

والتأخير وغيرها . ومن البيّن انّ وضع الألفاظ للأُمور الخارجية لا يستلزم وضع كيفيّاتها للأُمور الخارجية أيضاً ، مضافاً إلى أنّ الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتى لا يمكن تخلّفها عن المدلول.

وثانياً : بأن الدليل ـ على فرض صحّته ـ أخصّ من المدّعى ، فإنّ غاية ما يلزم منه بطلان الوضع للأُمور الخارجية ، ولا يثبت المدّعي ـ أعنى الوضع للصور الذهنية ـ بمجرّد ذلك لعدم الاجماع على نفي القول بالفصل إن لم يكن الاجماع على القول بالفصل أعني القول بوضعها للمفاهيم اللابشرط .

وأمّا ما يقال في وجه الأخصيّة من أنّ أقصى ما يلزم من الدليل هو عدم الوضع للأُمور الخارجية بالنسبة إلى المركّبات الخبرية دون غيرها من الانشائية.

ففيه : إنّه لو ثبتت هذه الملازمة فبمجرّدها يثبت المدّعى ، لعدم القول بالفصل بين الإخبارات والإنشاءآت ، مضافاً إلى أنّ أوضاع المشتقّات تابعة لوضع مبادئها.

حجّة المفصّل مثل ما مرّ ، والجواب عنه مثل ما مرّ.

التنبيه السابع : اختلفوا في انّ الألفاظ مستعملة في المعاني الواقعية أو المعلومة ، وثمرة هذه الخلاف يظهر في وجوب الفحص وعدمه عن المأمور به من باب المقدّمة ، حيث إنّ المكلّف ـ تنجيزاً ـ بإتيان شيء وترك ما عداه لم يجب عليه الفحص عن ذلك الشيء ولا إتيانه ، ولا عمّا عداه ، ولا تركه ، ما لم يميّز بينهما ، وإن أمكنه التمييز والتعيين بناءاً على الثاني .

وأمّا على الأوّل ، فيجب عليه الفحص والتعيين من باب المقدّمة ما دام متمكّناً منه . وأمّا لزوم الفحص على الشاكّ في الاستطاعة ، وبلوغ المسافر أو النصاب ، وفي رؤية هلال رمضان وشوّال و[ذي] الحجّة وعدمه . فليس من فروع

هذا التنبيه كما صدر عن بعض الأعلام صاحب الإشارات[١] وغيره بل هو من فروع مسألة إجراء البراءة في الموضوعات قبل الفحص وعدمه فالخلاف في هذا التنبيه في استعمال الموضوعات في المعاني الواقعية أو في المعلومة ، وفي تلك المسألة في قيام البراءة مقام الواقع قبل الفحص في الموضوعات وعدمه ، فالخلاف الثاني يترتّب على أحد شقي الخلاف الأوّل والمتفرّع على الأوّل لزوم الفحص ...[٢] التكليف إليه تعليقاً ، وأين هذا من ذلك ؟

ثمّ إنّ فروع الخلاف في هذا التنبيه ممّا لا تحصى في كلّ باب من أبواب الفقه والنسبة بينه وبين الخلاف في التنبيه السابق عموم من وجه بحسب الأقوال، كما لا يخفى.

ثمّ اختلفوا على تقدير الوضع للمعاني الواقعية دون المعلومة في أن تنجّز الأحكام الواقعية هل هو مشروط بالعلم التفصيلى أو بمطلق العلم ولو إجمالاً ؟

وثمرة هذا الخلاف يظهر في وجوب ارتكاب جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الواجب وغير الحرام من باب المقدّمة على الثاني دون الأوّل . وكذا في وجوب الاجتناب من جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الحرام وغير الواجب من باب المقدّمة على الثاني دون الأوّل ، فلو تردّد عظم أو صوف أو جلد بين كونه من مأكول اللحم أو لا ، يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدّمة على الثاني دون الأوّل ، وفروع هذا الخلاف أيضاً ممّا لا يكاد يحصى في كلّ باب من أبواب الفقه.

ثمّ اختلفوا على كلّ من التقديرين في أنّ تنجّز الحكم الظاهرى الّذي لم يصادف الحكم الواقعي هل يوجب تحقّق حكم واقعي ثانوي بإزائه ، بحيث يكون

---

(١) الإشارات : ٢٥.

(٢) هنا سقط في الأصل.

العمل على طبقه مشتملاً على مصلحةٍ يتدارك بها مصلحة الحكم الواقعي الأوّلي أو لا يوجب ذلك .

وبعبارة أُخرى : هل يوجب انقلاب موضوع الحكم الواقعي إلى موضوع آخر كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً أو لا يوجب ذلك . بأن يكون الأحكام الظاهريّة في الحقيقة اعذاراً لا أحكاماً ، واعتبارها من باب الطـريقية لا الموضوعيّة .

ويظهر ثمرة هذا الخلاف في أجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي وعدمه . وفي معذورية الجاهل القاصر في الحكم وعدمه ، وفي صدق فوات الفعل في حقّ فاقد العلم وعدمه ، فيجب قضاء ما كان لفواته قضاء على الثاني دون الأوّل إلّا لدليل خارج .

وإذ قد عرفت ثمرة كلّ خـلاف مـن الخـلافات فـاعلم أنّ تـحقيق الحـقّ وتوضيحه يتمّ في ضمن مراحل ثلاثة على حسب مراتب الخلافات الثلاثة .

أمّا المرحلة الأُولى : فالحقّ وضع الألفاظ للمعاني الواقعية من دون تقييدها بالعلم لا وضعاً ولا إطلاقاً أمّا وجه عدم التقييد وضعاً فلتبادر الاطلاق ، والاستقراء المتقدّم ، ولبناء العقلاء على ذمّ تارك الفحص ، ولاتّفاق الامامية على عقاب الكفّار على الفروع كعقابهم على الأُصول بمجرّد علمهم الاجمالى بثبوت أحكام كثيرة في هذه الشريعة وإن جهلوا تفاصيلها ، وللمحاذير اللازمة على تقييده به وضـعاً مـن بطلان الاستفهام والتردّد في معلوميّة شيء ومجهوليّته .

ومن لزوم التناقض في قولك : «هذا الخبر مجهول» والتكرار في قولك : «هذا الخبر معلوم» ومن لزوم كون مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل مـع عـدم صحّة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه ، لاستحالة ارتفاع الضدّين الّذين لاثـالث لهما .

ومن لزوم انسداد باب التفهيم والتفهّم بالجمل الاسنادية . ضرورة انّ المخاطب إن كان عالماً بمدلول المسند تفصيلاً لزم من الخطاب الموجّه إليه اللغويّة والهذريّة ، وإلّا لزم منه الدور ، أعني توقّف علم المخاطب تفصيلاً على مدلول المسند ، وتوقّف مدلول المسند على علم المخاطب به تفصيلاً .

ومن لزوم التصويب في الموضوعات الصرفة : كما إذا قال المولى لعبيده : «أكرموا زيداً» فأكرم بعضهم عمرواً ، وبعضهم بكراً ، وبعضهم خالداً ، باعتقاد كلّ منهم انّه مكرم زيداً . فيلزم انقلاب زيد بعمرو وبكر وخالد ، وهكذا .

وكذا يلزم التصويب في الموضوعات المستنبطة ، كما إذا قال المولى : «لا تشرب الخمر» فاعتقد بعضهم انّه العصير العنبي وبعضهم انّه مطلق المسكر ، وهكذا ، فيلزم التصويب الّذي يتبرىء عنه المصوبة .

هذا ، ولزوم التصويب في الموضوعات الصرفة والمستنبطة وإن ذكره أُستادنا العلّامة تبعاً للهداية وغيره إلّا انّه مبنيّ على وضع الألفاظ لنفس المعلومات لا للمعاني الواقعية المقيّدة بالعلم .

ومن الواضح انّ النزاع على تقدير ثبوته إنّما هو في الثاني .

وأمّا الأوّل فمضافاً إلى عدم ادّعائه أحد لا مجال لصدوره عن عاقل فضلاً عن عالم .

وأمّا وجه عدم التقييد إطلاقاً فلأنّ سبيل التقييد الاطلاقي منحصر في دعوى ظهور انصراف الألفاظ عرفاً إلى المعلومات أو دعوى لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم نحملها على المعلومات ، وكلا الدعويين ممنوعتان .

أمّا الأُولى : فلأنّ سبيل ظهور الانصراف منحصر في غلبة وجود المعلومات أو غلبة الاستعمال فيها ، وهو بكلا قسميه غير ثابت في المقام ، بل الثابت خلافه ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ظهور الإنصراف يقتضي كون الاستعمال في المنصرف إليه مجازاً وهو خلاف الأصل ، والالتزام به في الالفاظ طرّاً خلاف آخر وفساده غنيّ عن البيان .

وأمّا الدعوى الثانية ـ أعني لزوم التكليف بما لا يطاق ـ لو لم نحملها على المعاني المعلومة . فلأنّ الملازمة فيها أوّلا ممنوعة ، لأنّه بعد الفحص إمّا يرتفع الاشتباه فلا كلام ويستمرُ الاشتباه بين أُمور غير محصورة أو بين أُمور محصورة.

فعلى الأوّل لا كلام أيضاً لعدم لزوم الاجتناب حينئذٍ .

وعلى الثاني ، فإن قلنا بأنّ العلم الاجمالي غير معتبر كالجهل الصرف فكذلك إن قلنا بأنّه معتبر كالعلم التفصيلي فلا يلزم التكليف بما لا يطاق ، لإمكان الاتيان بجميع المحتملات أو ترك جميع المحتملات إذا كان الأمر دائراً بين الواجب وغير الحرام أو الحرام وغير الواجب ، وإن كان دائراً بين الواجب والحرام ، فإن كان احدهما مسبوقاً باليقين فيستصحب ، وإن لم يكن كذلك يرجع إلى المرجّحات إن وجدت ، وإلا حكم بالتخيير مع القرعة كما سيأتي إن شاء الله تفصيلاً.

وثانياً : ثبوت الملازمة على تقدير ثبوتها لا يستلزم ثبوت المدّعى ، أعني كون العلم من مداليل اللفظ ، بل أقصى ما يستلزم هو كون العلم من شرائط تنجّز التكليف نظير القدرة وسائر المقدّمات ، وأين هذا من ذلك ؟

وثالثاً : لو سلّمنا الاستلزام فهو أخصّ من المدّعى ، لأنّ أقصى ما يستلزم هو كون العلم من مداليل متعلّقات الطلب خاصّة ، لأنّه مداليل جميع الألفاظ.

وأمّا المرحلة الثانية : فالكلام فيها إمّا في وجوب الموافقة القطعيّة وعدمه ، فالمتكفّل لها هى مسألة البراءة والاشتغال عند الشكّ في المكلّف به . وإمّا في حرمة المخالفة القطعيّة وعدمه ، فالظاهر حرمة المخالفة القطعيّة ، لبناء العقلاء على انّها معصية ، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته

وفي عدّها معصية خلافاً لما يظهر من المحقّق الخوانساري[١] والقمّي[٢] «قدّس سرّهما» من دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع ، وانّ الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته ، مستنداً الى عدم عموم الخطاب للمعلوم إجمالاً وعموم أخبار ما لا يعلمون ونحوه له ، وفي مستنده منع ستعرفه في محل آخر سيما إذا ثبت بناء العقلاء على خلافه.

وأمّا المرحلة الثالثة فالمتكفّل لها هي مسألة اجزاء الأمر الظاهري عن الواقع وعدمه .

أصل : في علائم الوضع

يعرف الوضع بأُمور ، منها : تنصيص الواضع أو أهل اللسان بأنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني ، سواء أراد بهذا الكلام إنشاء الوضع أو الاخبار عن الوضع السابق . وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصّة لا اللغات ، لعدم وصول اليد إليه فيها.

ومنها : الترديد بالقرائن بذكر اللفظ مقترناً بالقرينة الدالّة على كون المستعمل فيه هو الموضوع له حقيقةً ، سواء كان ذلك الترديد من الواضع أو من أهل اللسان .

ومنها : النقل والإخبار عن وضع الواضع .

ثمّ إنّ كلّ من هذه العلائم إن أفاد القطع كالمتواتر والمحفوف بالقرينة فلا كلام في حجّيّته ، بل إطلاق الحجّيّة عليه مسامحة ، وإلّا فحجّيّته مبنيّة على حجّيّة الظنّ في مباحث الألفاظ وعدمه .

---

(١) لم نعثر عليه .

(٢) راجع القوانين ٢ : ٢٤ ـ ٢٥ .

وإذا انجرّ الكلام إلى هنا فلا بأس في التعرّض لحجّيّة الظنّ في مباحث الألفاظ ، فنقول الظنّ في مباحث الألفاظ على قسمين :

الأوّل : هو الظنّ بالمراد الحاصل من ظاهر اللفظ بواسطة إعمال أصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز ، وأصالة العموم والاطلاق ، عند احتمال التخصيص والتنبيه وإعمال قاعدة الغلبة عند احتمال إرادة الفرد النادر من استعمال المطلق ، بناء على عدم وصوله إلى حدّ الحقيقة ، واعمال القرائن المقامية التى يعتمدها أهل اللسان في محاوراتهم عند احتمال خلافها ، كوقوع الأمر عقيب الحظر ، ونحو ذلك .

ومرجع الكلّ إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الّذي يقطع بإرادته المتكلّم لو حصل القطع بعدم القرينة ، سواء كان معنى حقيقياً أو مجازياً .

وبالجملة هو الظنّ الحاصل من الاُمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلّم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة عدّ ذلك منه قبيحاً .

الثاني : الظن بأوضاع الألفاظ ، وتشخيص مجازاتها عن حقايقها ، وظواهرها عن خلافها الحاصل من أمر خارج عمّا ذكرنا .

فالمطلوب في هذا القسم أنّ اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر . وفى القسم الأوّل انّ الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراد أم لا . والشكّ في الأوّل مسبّب عن الأوضاع اللغويّة والعرفيّة . وفي الثاني عن اعتماد المتكلّم على القرينة وعدمه ، فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد .

أمّا القسم الأوّل : فاعتباره في الجملة لا إشكال فيه ولا خلاف ، لأنّ المفروض كون تلك الاُمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم .

ومن المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم .

وإنّما الخلاف والإشكال وقع في موضعين :

أحدهما : جواز العمل بظواهر الكتاب .

والثاني : انّ العمل بالظواهر مطلقاً في حقّ غير المخاطب بها قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعيّة أم لا.

والخلاف الأوّل ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً .

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطابات بواسطه أصالة عدم القرينة عند التخاطب ، فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى .

وأمّا الكبرى ، أعني كون المحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة فممّا لا خلاف فيه ولا إشكال.

أمّا الخلاف في الأوّل فناشىء عن جماعة من الأخباريين ، والحقّ خلافهم بالادلّة الأربعة مضافاً إلى الضرورة والسيرة القطعيّة ، والمتكفّل لتفصيلها محلّ آخر .

وعلى ذلك فإذا تعارض ظاهر القرآن مع تفسيره فإن لم يعلم استناده إلى تفسير الأئمّة أو رضائهم به فلا إشكال في تقديم ظاهر القرآن على التفسير ولو كان المفسّر من الخاصّة كصاحبي مجمع البيان والبحرين إلّا على من وجب عليه تقليد ذلك المفسّر . وإن علم استناده إلى تفسير الأئمّة فإن انضمّ إلى أحد الظهورين أمارة

تصرّف الآخر عن ظهوره فلا إشكال في تقديم مؤدّاه ، وإلّا فقد قيل بتقديم ظاهر القرآن حينئذٍ وحمل التفسير على كونه تفسيراً للباطن لكونه من أغلب أفراد التفسير ، والظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب ، وهو متين إذا اتّحد المتعارضان في الظهور ، وإلا فيقدّم الأظهر منهما على الظاهر قطعاً ، لأنّ الظنّ إنّما يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب في مقام الحيرة وعدم الدليل لا مطلقاً ، فهو في طول الأدلّة ودليل حيث لا دليل كالأُصول العملية ، لا في عرض الأدلّة ودليل مطلق كالأُصول اللفظية .

وأمّا التفصيل الآخر فالمتكفّل له أيضاً محلّ آخر من رسالة حجّية الظنّ .

وينبغي التنبيه على أُمور :

[الأمر] الأوّل : انّ اعتبار إصالة عدم القرينة وحجّيّة الظواهر هل هو من باب الظنّ الشخصي والفعلي أو من باب الظنّ النوعي والشأني ؟ بمعنى أنّ نوع ذلك الأصل والظاهر يفيد الظنّ بعدم القرينة وإرادة الظاهر لولا المانع ، أو من باب التعبّد العقلائي .

وثمرة القول باعتبار الأصل المذكور من باب الظنّ الشخصي مع أحد القولين الأخيرين ظاهر كما لا يخفى .

وأمّا الثمرة بين القول باعتباره من باب الظنّ النوعي وبين القول باعتباره من باب التعبّد فتظهر في مقام تعارض ذلك الأصل مع أحد الأُصول المعتبرة من باب الظنّ النوعي مثل أصالة عدم التقيّة وأصالة عدم الغفلة ، ونحوهما ، فإنّه على الأوّل يرجع إلى المرجّحات .

وأمّا على الثاني فلا مقاومة لأصالة عدم القرينة مع الأصل المعتبر من باب الظنّ النوعيّ ، لأنّ أصالة عدم القرينة على القرينة على القول الثاني من الأُصول الفقاهتية والأصل الآخر المفروض اعتباره من باب الظنّ النوعي دليل اجتهادي .

وقد تقرّر في محلّه انّ الدليل الفقاهتي لا يقاوم الدليل الاجتهادي فلا يعمل باصألة عدم القرينة حينئذٍ في مقابل ذلك الأصل المعارض له.

ثمّ بعد البناء على اعتبار هذا الأصل امّا من باب الظنّ النوعي أو من باب التعبّد، فهل هو معتبر من باب السببيّة المطلقة. ولو مع قيام الظنّ الغير المعتبر على خلافه، أو من باب السببيّة المقيّدة: أي مع عدم قيام الظنّ على خلافه مطلقاً، سواء كان ذلك الظنّ ظنّاً معتبراً أم لا؟ فيرفع اليد عنه إذا قام أحد الظنّين على خلافه كما هو الحال بناء على اعتباره من باب الظنّ الشخصي.

ثمّ بناء على اعتبار هذا الأصل من باب الظنّ النوعي فالمدرك والمنشأ لهذا الظنّ يحتمل أحد اُمور:

منها: احتمال أن يكون المدرك جنس الاستصحاب الدائر بين الوجود والعدم، بمعنى انّ ملاحظة الحالة السابقة من الوجود والعدم يفيد الظنّ ببقاء الوجود أو العدم لولا المانع.

ومنها: احتمال أن يكون المدرك نوع استصحاب العدميات في الألفاظ وغيرها بالمعنى المتقدّم، مثل أصالة عدم التقيّة، وعدم المخصّص، وعدم الكرّيّة وعدم الغفلة، وغيرها من الاُصول العدمية.

ويؤيّد ذلك دعوى جماعة عدم الخلاف في اعتبار استصحاب العدميات في باب الاستصحاب.

ومنها: احتمال كونه نوع استصحاب العدميات في خصوص الألفاظ بالمعنى المتقدّم.

ومنها: احتمال كونه خصوص استصحاب عدم القرينة في خصوص الألفاظ بالمعنى المتقدّم.

ومنها: احتمال أن يكون المدرك نفس نوع قاعدة العدم، بمعنى أنّ نوع

الشكّ في الوجوب أو العدم يفيد الظنّ بالعدم في الألفاظ وغيره لولا المانع من غير ملاحظة الحالة السابقة.

ومنها : احتمال كونه نوع قاعدة العدم الخاصّة بالألفاظ ، بمعنى أنّ نوع الشكّ في الوجود والعدم في خصوص الألفاظ يفيد الظنّ بالعدم لولا المانع من غير ملاحظة الحالة السابقة.

ومنها : احتمال كونه خصوص قاعدة عدم القرينة في خصوص الألفاظ بمعنى أنّ خصوص الشكّ في وجود القرينة وعدمها في خصوص الألفاظ يفيد الظنّ بالعدم لولا المانع من غير ملاحظة الحالة السابقة.

وكيف كان فاعلم أنّ القول باعتبار الظواهر وحجيّتها من باب الظنّ الشخصي ضعيف جدّاً ، لعدم الدليل عليه ، بل الدليل على خلافه . وذلك لأنّ كلّ ما يدلّ على اعتبار ظواهر الألفاظ وحجّيتها مطلقاً من إجماعي العقلاء والعلماء والأخبار يدلّ على عدم اعتبارها من باب الظنّ الشخصي.

أمّا العرف والعقلاء فلبنائهم على أنّ العبد المأمور بإكرام العلماء على وجه العموم يستحقّ الذمّ والمؤاخذة بالعيان والوجدان إذا ترك إكرام بعضهم معتذراً بعدم الظن على إرادتهم ، وليس ذلك إلّا لعدم اعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصي والفعلي.

وأمّا العلماء فلجريان سيرتهم واستمرار طريقتهم في باب الأقارير والوصايا ، واستنباط الأحكام على العمل بالعمومات والاطلاقات مطلقاً ، سواء وجد الظنّ الشخصي على طبقها أو لم يوجد .

وأمّا الأخبار فلما تضمّنت تقرير المعصوم بأنّ المدار في اعتبار ظواهر الألفاظ على صدق مفهوم اللفظ مطلقاً .

فمنها : قوله عليه السلام في جواب السائل عن صحّة طلاق العبد أو ليس الطلاق

شيئاً وقد قال الله تعالى : ﴿**عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء**﴾[١]، وقوله عليه السلام لزرارة حيث قال له : من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس ؟ : «لمكان الباء»[٢] فعرّفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر اللفظ مطلقاً . وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء اعتذاراًبانّه لم يكن شيئاً أتاه برجله ، أما سمعت قول الله عزّ وجلّ : ﴿**إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أُولئك كان عنه مسؤولاً**﴾[٣] وهكذا غير ذلك من الموارد المستفيضة التي يستفاد منها تقرير المعصوم عليه السلام بأنّ المدار على صدق مفهوم اللفظ مطلقاً سواء وجد الظنّ الشخص على طبقه أو لم يوجد كما لا يخفى على المتتبّع في الآثار والأخبار.

هذا وما يمكن أن يستدلّ به على اعتبار الظواهر من باب الظنّ الشخصي وجوه ضعيفة:

فمنها : ما زعمه بعض من أنّ اشتراط المشهور جواز العمل بالعامّ بحصول الظنّ بعدم المخصّص يستلزم القول باعتبار الظواهر من باب الظنّ الفعلي والشخصي.

ووجه ضعفه شهادة الوجدان على منع الملازمة فيه ، ضرورة أنّ مجرّد الظنّ بعدم المخصّص ، بل العلم بعدمه لا يستلزم الظنّ الفعلي بالمراد ، لاحتمال تأخير البيان عن وقت الخطاب.

ومنها : ما قد يتوهّم من توقّف العلماء في العمل بالخبر الصحيح المخالف

---

(١) التهذيب ٧ : ٣٤٧ إلّا انّه في المصدر هكذا : «عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا : المملوك لا يجوز طلاقه ولا نكاحه إلّا باذن سيّده ، قلت : فانّ السيد كان زوّجه بيد من الطلاق ؟ قال بيد السيد : «ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء» الشيء الطلاق . والآية من سورة النحل : ٣٦.

(٢) الفقيه ١ : ٥٦ والموجود في المصدر ما بين القوسين .

(٣) الفقيه ١ : ٤٥ . والآية من سورة الاسراء : ٣٦.

لفتوى المشهور أو طرحه مع اعترافهم بعدم حجّيّة الشهرة اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي .

ووجه ضعفه أنّ التوقّف ليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم أو إطلاق ، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور بناء على أنّ ما دلّ من الدليل على حجّيّة الخبر من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور ، ولذا لا يتأمّلون في العمل بظواهر الكتاب والسنّة المتواترة إذا عارضها الشهرة ، فالتوقّف في الخبر المخالف للمشهور إنّما هو إذا خالفت الشهرة نفس الخبر ، وأمّا إذا خالفت عمومه وإطلاقه فلا يتأمّلون في عمومه وإطلاقه إذا كانت الشهره على التخصيص أو التقييد .

ومنها : عدم الدليل على اعتبار الظواهر من باب الظنّ النوعي أو التعبّد ، إذ المتيقّن من إجماعي العقلاء والعلماء على اعتبار الظواهر هو اعتبارها من باب الظن الشخصي ، فيبقى الباقي تحت عموم حرمة العمل بالظنّ .

ووجه ضعفه ما تقدّم من إجماعي العقلاء والعلماء وغير ذلك من الأدلّة على اعتبار الظواهر مطلقاً ، وخروجها عن تحت أصالة حرمة العمل بالظن .

بل الظاهر أنّ النزاع في اعتبار الظواهر في باب الظن الشخصي أو غيره صغروي راجع إلى منع الظهور وعدمه ، وأنّه لا نزاع في الكبرى ، أعني في اعتبار ظواهر الألفاظ بعد إحراز الظهور ، وعلى ذلك فردّ الخصم وإثبات الظهور يكون أوضحاً ، فتعيّن انحصار اعتبار الظواهر في باب الظنّ النوعي أو من باب التعبّد .

وعلى أي تقدير فالحقّ أنّ اعتبارها إنّما هو من باب السببيّة المطلقة لا المقيّدة حتى يرفع اليد عن مقتضاه بمجرّد قيام الظنّ على خلافه . وذلك لأنّ الظنّ القائم على خلافه إمّا معلوم عدم اعتباره كظنّ القياس ، أو مشكوك الاعتبار كظنّ الشهرة ، أو معلوم الاعتبار كالظنّ الحاصل من خبر الثقة .

امّا على الأوّل فمن المعلوم أنّه لا يرفع اليد عن المعلوم بوساطة المعلوم عدم اعتباره ، كما أنّ من المعلوم على الثالث رجوع الحال فيه إلى الحال في باب التعارض فيلحقه من الأقسام والأحكام ما يلحق باب التعارض.

وامّا على الثاني فمن المعلوم أيضاً أنّه لا يرفع اليد عن معلوم الاعتبار بواسطه مشكوك الاعتبار.

بقى الكلام في تعيين أنّ اعتبار ظواهر الألفاظ هل هو من باب الظن الشخصي كما عن الإشارات[١] والقوانين[٢] أم من باب التعبّد ، أعني الظنّ الشأني والنوعي ، كما هو الأظهر وفاقاً لبعض المحقّقين ، وربّما يبعد الثاني أنّ التعبّد إمّا شرعي أو عقلي وكلاهما بعيد .

أمّا الأوّل فلأنّ اعتبار ظواهر الألفاظ ليس من وظيفة الشارع التعبّد به وإنّما وظيفته التعبّد بالأحكام ، بل هو مناف لقوله : **﴿وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه﴾**[٣]. ولو سلّمنا تعبّده به فهو مجرّد إمضاء حكم العقل لا غير .

وأمّا الثاني فلأنّ اعتبار ظواهر الألفاظ لو كان من باب التعبّد العقلائي للزم عند تعارض ظهور اللفظ مع الظنّ المعتبر ترجيح العقل ظهور اللفظ تعبّداً مع الغضّ عن مرجّحٍ . ومن المركوز في الطباع السليمة خلافه ، وأنّ العقل لا يجوّز الترجيح بلا مرجّح ، وما يطرق الأسماع من ترجيح ظواهر الألفاظ على سائر الأمارات الظنّيّة المعتبرة فليس مع الغضّ عن المرجّح ، بل إنّما هو ناظر إلى وجود المرجّح وملاحظته أعني ملاحظة أغلبيّة إيصال الألفاظ إلى الواقع من سائر الطرق الظنّيّة وأغلبيّة مطابقتها للواقع من سائر الأمارات الظنّيّة .

---

(١) لم نعثر عليه .

(٢) انظر : القوانين ١ : ٢٨٣ .

(٣) إبراهيم : ٤ .

ولكن يقرب الثاني أنّ اعتبار ظواهر الألفاظ لو كان من باب الظنّ الفعلي لدار الاعتبار مدار الظن الفعلي وجوداً عدماً . ومن العيان تخلّف اعتبار الظواهر عن الظنّ الفعلي في مقامين : أحدهما : في خصوص ما إذا حصل الظن الغير المعتبر من القياس أو الشهرة على خلافه ، فإنّ من المعلوم في المقام عدم الظن الفعلي حينئذٍ ، وإلّا لزم اجتماع الضدّين فلولا اعتبار الظواهر في المقام من باب التعبّد لتوقّف الاعتبار على المرجّح وملاحظته . ومن المعلوم عدم توقفهم في الاعتبار على ذلك .

وثانيهما : في ظواهر الكتاب والسنّة بالنسبة إلينا معاشر الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب . ضرورة أنّ وجود الظنّ الفعلي بالنسبة إلينا منحصر في الخطابات الشفاهيّة ، وفيما يكون من قبيل كتب المصنّفين وفيما يقتضي العادة الاطّلاع والوقوف على القرائن المتّصلة والمنفصلة فيه .

وأمّا في غير هذه الصور الثلاثة من الخطابات التي علم إجمالاً وجود القرائن المتّصلة أو المنفصلة المحفوفة بها . ولم يقتض العادة الوقوف والاطلاع على كثير أو أكثر منها لموانع خارجية ـ كظلم الظالمين وحسد الحاسدين ـ فمن البيّن عدم حصول الظنّ الفعلي بالنسبة إلينا . ولو بذلنا غاية الوسع والطاقة في الفحص عنها .

ويشهد على ذلك ما نقل من أنّ زرارة رحمه الله قد حفظ عن المعصوم عليه السلام خمسين ألف حديثاً ، ويقرب منه غير واحد من الصحابة ، مع أنّ ما وصل إلينا وما هو بأيدينا الحال لم يكن معشاراً منها ، ومع هذا كلّه فكيف يفيد استصحاب عدم القرينة قاعدة عدمه الظن الفعلي بالمراد منها حتى يكون اعتبار الظواهر من بابه ولأجله ؟

نعم ، لو أفاد فإنّما هو بالنسبة إلى من قصد إفهامه ككتب المصنّفين و بالنسبة إلى ما يقتضي العادة الوقوف والاطلاع على القرائن المحفوفة بها بعد الفحص ، وأمّا في غير ذلك كالمقامين المذكورين فلا يفيد استصحاب المذكور الظنّ الفعلي فيهما

بالوجدان.

فتبيّن من تخلّف اعتبار الظواهر عن الظنّ الفعلي في المقامين المذكورين أنّ اعتبارها ليس من باب الظن الفعلي ، وإنّما هو من باب التعبّد العقلائي ، والسرّ فيه مراعاة العقل غرض الواضع وحصول مقصوده ، فإنّ المقصود من وضع الألفاظ لمّا كان التفهيم والتفهّم فلا جرم من توقّف حصول الغرض المقصود على مراعاة ظواهرها والعمل على طبقها من العموم والإطلاق على وجه الاطلاق، سواء وافقها الظنّ الفعلي أو لم يوافقها ، ولكن ليعلم أنّ اعتبارها من باب التعبّد العقلائي ليس على وجه الموضوعية ، بل إنّما هو على وجه المرآتية وكونه طريقاً للواقع وكاشفاً ظنّاً عنه وإلّا للزم التصويب الباطل حتى عند المصوّبة .

وتظهر الثمرة في مقام انكشاف الخلاف ، فإنّه لا يجب التدارك على الأوّل، لكونه من باب إنقلاب موضوع الحكم إلى موضوع آخر ، بخلافه على الثاني ، وقد تعرّضنا لتفصيل هذا المبحث وتحقيقه بأبلغ وجه وأبسط في تعليقة فرائد اصول استاد أساتيد الأعلام عند تعرّض الماتن له.

الأمر الثاني : إذا شكّ في قرينيّة شيء موجود فهل يعوّل على الظاهر ويبنى على عدم القرينة كما هو صورة الشكّ في وجود القرينة ، أو لا يعوّل على الظاهر ويبنى على إجماله ، أو التفصيل بين الشكّ في قرينية الأُمور المتّصلة باللفظ كشهرة المجاز المشهور ووقوع الأمر عقيب الحظر وتعقّب المخصص جملاً متعددة وتعقّب العامّ ضميراً يرجع إلى بعض أفراده . فلا يعدل على ظاهر اللفظ ويبنى على إجماله وبين الشكّ في قرينيّة الأُمور المنفصلة عن اللفظ كتعقّب العامّ بمخصّص مجمل منفصل عنه . فيعوّل على الظاهر ، ولا يحكم بإجمال العامّ ، بل يعكس الأمر ، فيحكم بنفي القرينة وارتفاع إجمال المخصّص ؟ أقوال ، والأقرب الأخير.

لنا على عدم اعتبار الظاهر في صورة الشكّ في قرينية الشيء المتّصل باللفظ

أنّ اعتبار اللفظ إنّما هو من باب الظهور العرفي ، سواء كان من باب الظن النوعي أو التعبّد ، واتّصال الشيء المحتمل قرينيته باللفظ يخرجه عن الظهور العرفي إلى الإجمال كما لا يخفى على المتتبّع في فهم العرف .

وحينئذٍ فلا يبقى مسرح للتعويل على ظاهر اللفظ ومجرى أصالة عدم القرينة ، سواء كان مأخذه استصحاب عدم القرينة أو قاعدة العدم.

ولنا على اعتبار اللفظ في صورة الشكّ في قرينية الشيء المنفصل عن اللفظ أنّ ذلك لا يخرجه عن الظهور العرفي كما لا يخفى على المتتبّع في فهم العرف .

فمجرى أصالة عدم القرينة في بقاء الظاهر على ظهوره باق على حاله ، فإذا ورد : أكرم العلماء . ثمّ تعقّبه على وجه التراضي : لا تكرم زيداً . وكان زيدٌ مشتركاً بين عالمٍ وجاهلٍ . حكم ببقاء العامّ على عمومه ونفي احتمال التخصيص يرفع إجمال المخصّص وحمله على إرادة زيد الجاهل ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون سند الشيء المشكوك قرينيته معتبراً أم لا ، ضرورة أنّ اعتبار سند المشكوك قرينيته لا يخرج الظاهر عن ظهوره ، فاعتماد بعضهم على هذا التفصيل مما لا وجه له . وأمّا حجّة القولين المطلقين والجواب عنها فليطلب من مظانّه.

الأمر الثالث : هل يجوز العمل بالظاهر والحقيقة قبل الفحص عن القرينة أم لا يجوز كما لا يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المعارض عند المشهور ، أم التفصيل بين كون الظاهر من جملة الظواهر المعلوم إجمالاً طروّ المجاز والتخصيص على بعضها ، فلا يجوز ، وبين ما لا يكون من جملتها فيجوز ؟ وجوه وقولان :

أحدهما : الوجه الأخير ، وهو المختار . والآخر : الوجه الأوّل وهو الظاهر من المعالم[1] والقوانين[2] حيث أجابا عمّا استدلّ به مجوّزو العمل بالعام قبل

---

(١) معالم الدين : ٢٨٣ .

(٢) القوانين ١ : ٢٧٦ .

الفحص عن المعارض من أنّه لو وجب الفحص عن المعارض في العمل بالعامّ لوجب الفحص عن المجاز في العمل بالحقيقة ، واللازم باطل بالاتفاق بالفرق بين العامّ والحقيقة ، فإنّ العمومات أكثرها مخصّصة كما عرفت ، فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن قبل الفحص عن المخصّص ، ولا كذلك الحقيقة فإنّ أكثر الألفاظ محمول على الحقائق .

ولكن استظهار هذا القول منهما إنّما هو مقتضى صدر الجواب بالفرق بين العامّ والحقيقة ، وإلّا فمقتضى تعليل الفرق بوجود العلم الإجمالي في تخصيص أكثر العمومات دون الحقايق هو القول الأخير بلا إشكال.

لنا على القول الأخير ـ وهو التوقّف في العمل بالظاهر إذا كان من جملة الظواهر المعلوم اجمالاً طروّ المجاز والتخصيص على بعضها ـ ما دلّ على التوقّف في دليلية كلّ دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً ، فإنّه في الحقيقة جزئي من جزئياته.

وأمّا القسم الثاني وهو الظنّ الذي يعمل لتشخيص الظواهر فالمتكفّل له أيضاً محلّ آخر من رسالة حجّية الظن .

وينبغي أن يتلوه التنبيه على أُمور :

الأوّل : أنّه بناء على اعتبار الظن الحاصل من قول اللغوى هل يعرف الحقيقة عن المجاز بقول اللغوي من غير وجه التنصيص أم لا .

التحقيق أنّه يمكن امتياز الحقيقة عن المجاز بقول اللغوي على غير وجه التنصيص من أمارات:

الأُولى : من حمل المعنى على اللفظ بأن يقول : الأسد هو الحيوان المفترس مثلاً.

الثانية : من إطلاق الاسم على المعنى كأن يقول : الأسد اسم للحيوان

المفترس.

الثالثة : من اقتصارهم على ذكر معنى واحد للفظ ، وذلك غلبة كلّ واحد من هذه الأمارات في استلزام المعنى الحقيقي ، والظن يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب .

وربّما يتوهّم انّ ما تقدّم ذكره في تعداد المعاني من جملة الأمارات المميّزة للمعنى الحقيقي عن المجاز بضميمة أصالة عدم الاشتراك والنقل وقاعدة أنّ المجاز خير من الاشتراك .

وفيه : أنّ ذلك أمارة بدوية ، بمعنى أنّها في بدو النظر ربما يشعر بكون المعنى المتقدّم هو المعنى الحقيقي ، ولكن بعد التفطّن لمقصدهم الأصلى وأنّ غرضهم الكلّي هو ذكر المعاني لمجرّد تشخيص موارد الاستعمال يرتفع ذلك الاشعار ، ودعوى الاستقراء والغلبة في اقتصار اللغويّين على ذكر المعاني الحقيقيّة وأصالة المعاني المجازية على أنواع العلائق الكلّية خلاف الوجدان.

وبإزاء هذا التوهّم توهّم أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقة كما عن المرتضى[1] والمجاز كما عن ابن جنّي[2]، وسيأتي أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز .

وبالجملة فمجرّد تقديم بعض معاني اللفظ على بعضها الآخر ونحوه لا يفيد كون المعنى المتقدّم هو المعنى الحقيقي ، بل لابدّ فيه من التوقّف أو الرجوع إلى سائر علائم الوضع والأمارات المعتبرة لأجل تشخيص الحقيقة عن المجاز.

الثاني : لا خلاف ظاهراً ، بل لا ريب في أنّ المرجع عند تعارض قولي اللغويّين بناء على اعتبار قولهم بالخصوص إلى المرجّحات الموجبة لقوّة الظنّ في جانب أحد القولين ، كالرجوع إلى الأعدلية والأضبطية والأخبرية والأقدمية

---

(١) الذريعة ١ : ١٣.

(٢) ضوابط الأُصول : ٤٥.

والأقربية ، وأمثال ذلك من المرجّحات الموجبة لقوّة الظن في أحد القولين ولو ظنّاً ، شأنيّاً ، فانّ مقتضى الأدلّة المذكورة على اعتبار قول اللغويين على تقدير تسليمها لا تنهض حجّة على اعتباره إلّا من باب الظن الشأني ، دون الشخصي فقط .

وإنّما الخلاف والاشكال فيما إذا فقدت المرجّحات ، فقيل : إن كان بين المعنيين المنقولين للّفظ تبائن كلي ، كما إذا قال أحدهما : إنّ الأمر للوجوب وقال الآخر : للندب أو عموم من وجه . كما إذا قال احدهما : الغناء هو الصوت المطرب ، وقال الآخر : ترجيع الصوت . حمل اللفظ على الاشتراك ، وإن كان بينهما عموم مطلق كما إذا قال : إنّ الصعيد هو مطلق وجه الأرض ، وقال الآخر : هو التراب حمل اللفظ على المطلق .

وقيل : بأنّ حكم كلّ واحد من الأقسام الثلاثة هو حكم الخبرين المتعارضين. فيحكم بالتوقّف أو التخيير في المتباينين ، وبالاقتصار على مادّة الاجتماع فيما يكون بينهما عموم من وجه ، وعلى المقيّد فيما يكون بينهما عموم مطلق وقيل : بالتوقّف في الكلّ.

والأقرب الأوّل وفاقاً للمحكي عن العلّامة[١] والسيد الطباطبا[٢] وغير واحد من المتأخّرين منهم صاحب الضوابط[٣].

والمستند في ذلك تقديم قول المثبت على قول النافي ، نظراً إلى أنّ مرجع قول المثبت إلى أدرى ، ومرجع قول النافي إلى لا أدري ، ولا تعارض بين الدراية وعدم الدراية ، لأنّ عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود ، فيقدّم الدراية والعثور ، لكون الخطأ في العثور أبعد.

---

(١) حكاه في مفاتيح الأُصول : ٦٣.

(٢) مفاتيح الأُصول : ٦٣.

(٣) ضوابط الأُصول : ٣٦.

فإن قلت : أيّ فرق بين تعارض الخبرين وغير الخبرين ؟ فكما يحمل المطلق على المقيد في تعارض الخبرين الاصطلاحيين ، كذلك ينبغي أن يحمل المطلق على المقيّد في الخبرين الغير الاصطلاحيين ، لا يقال : الفرق هو اتّحاد المحكي عنه حقيقةً أو حكماً في الخبرين الاصطلاحيين دون ما نحن فيه ، لأنّا نقول : المحكيّ عنه فيما نحن فيه هو واضع اللغة وهو إمّا الخالق أو المخلوق ، وعلى أيّ تقدير فهو واحد أيضاً.

قلت : فرق الخبرين الاصطلاحيين عما نحن فيه هو استناد الأوّل إلى المباديء السمعيّة واستناد الثاني إلى المباديء الحدسيّة الاجتهادية ، كما هو المفروض.

ومن المعلوم أنّ فهم العرف إرادة المقيّد من المطلق إنّما هو في المطلق والمقيّد المستندين إلى الحسّ والسماع ، دون المستندين إلى الحدس والاجتهاد في الرأي ، كما لا يخفى ، مع أنّ فهم التقييد من تعارض المطلق والمقيّد إنّما هو في خصوص الأحكام التكليفية الإلزامية .

وأمّا في الأحكام الوضعية أو التكليفية الغير الإلزاميّة فلا يفهم العرف غالباً من تعارض المطلق والمقيّد إلّا التأكيد في جانب المقيّد.

فإن قلت : لو سلّمنا تقديم قول المثبت على النافي فإنّما نسلّمه فيما لو كان عدم المثبت مأخوذاً في مفهوم النفي بأن يكون معلّقاً بعدم المثبت كأصل البراءة بالنسبة إلى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف ، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت.

قلت : لا ينحصر تقديم الإثبات على النفي بصورة كون عدم المثبت مأخوذاً في معنى النفى ، بل ربما يكون النفي تنجيزيّاً ومع ذلك يقدّم الإثبات عليه ، وهو فيما كان النفي مسبّباً عن عدم الوجدان ، والإثبات لا محالة مسبّب عن الوجدان.

ألا ترى أنّه استدلّ مقدِّم الجرح على التعديل عند تعارضهما بأنّ المعدّل إنّما يعدّل لعدم وجدانه ما يصير سبباً للفسق ، ولذا يحكم بالعدالة وأمّا الجارح فإنّما يجرح إذا عثر على المعصية ، والخطأ في العثور أبعد.

نعم لو استند جرح الجارح رجلاً بأنّه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني، وعدّل المعدِّل إيّاه بأنّه كان مُصليّاً في ذلك الوقت لم يقدّم الجارح ، وهكذا فيما نحن فيه لو استند نفي النافي إلى الوجدان .

إلّا أنّ ذلك مع ندرته في باب اللغات خلاف المفروض أيضاً ، وعلى تقدير فرضه فلا إشكال في ثبوت التناقض بينهما وأنّه لابدّ حينئذٍ من التفصيل بين ما إذا علمنا إجمالاً صدق أحد القولين وبين ما إذا لم نعلم .

فعلى الأوّل إن اعتضد أحد القولين بمقتضى الأُصول العملية اخذ به، وإلّا حكم بالتخيير . كما حكم به في صورة دوران الأمر بين الواجب والحرام .

وعلى الثاني نطرح كلا القولين ونرجع إلى الأُصول العملية ، إذ المفروض عدم المرجّح حتى يأخذ به وعدم العلم الاجمالي حتى يحكم بالتخيير .

فإنّ التخيير إمّا شرعّي ومورده خصوص الخبرين المتعارضين من باب الدليل التعبّدي ولا يجزى في الايتين المتعارضيين فضلا عن اجرائه فيما نحن فيه، وإمّا عقلي ، ومورده في مقام وجود العلم الإجمالي ، مثل دوران الأمر بين الواجب والحرام أو الواجبين المتزاحمين كإنقاذ أحد الغريقين ، والمفروض فيما نحن فيه عدم العلم الاجمالي.

حجّة القول الثاني مقايسة ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين واشتراكهما في المستند ، وقد عرفت فرقهما بما لا مزيد عليه.

حجّة القول الثالث عدم الدليل وعدم المرجّح ، فالتوقّف أسلم الطرق ومنشؤه في الحقيقة قصور الباع وقصر الذراع.

الثالث : إذا تعارض النقل المعتبر عن المعصوم مع قول ناقل اللغة فلا إشكال في ترجيح الأوّل على الثاني ، أمّا على عدم اعتبار الظنّ الحاصل من قول اللغويين فواضح ، وأمّا على اعتباره فمن وجوه .

منها : عصمة المنقول عنه عن الخطأ والذهول في الأوّل دون الثاني .

ومنها : استناد النقل في الأوّل إلى المباديء الحسّية السمعية ، وفي الثاني إلى المباديء الحدسية الاجتهادية ، ومن الواضح أنّ تطرّق الخطأ على الحسّيات أقلّ وأبعد من تطرّقه على الحدسيّات .

إذا عرفت هذه التذنيبات فلنرجع إلى ما كنّا فيه من علائم الوضع .

فاعلم أنّ كلّ ما مرّ من علائم الوضع يدلّ على الوضع مطابقة وهنا علائم تدلّ عليه التزاماً .

منها : التبادر وهو لغةً مطلق الاستباق من الغير بالإضافة إلى الغير ، واصطلاحاً سبق المعنى من بين المعاني إلى الذهن لا سبق الذهن إلى المعنى كما توهّم ، وذلك لأنّ السبق أمر إضافي يحتاج إلى السابق والمسبوق إليه ، وذلك بالنسبة إلى المعنى الأوّل متصوّر ، لأنّ المتبادر سابق ، والمعنى الآخر مسبوق والذهن مسبوق إليه ، بخلاف المعنى الآخر فإنّه فاقد المسبوق .

ثمّ تبادر المعنى إن استند إلى حاقّ اللفظ بلا معونة الأُمور الخارجية كقرينة الشهرة والشيوع سمّي بالتبادر الحاقي والوضعي والحقيقي والداخلي ، وإلّا فسمّي بالإطلاقي والخارجي وغير الحقيقي وإن كان التبادر حقيقة في كلّ من الشقّين .

ثمّ التبادر الحاقّي والوضعي إن حصل من القطع بفقد القرينة أو عدم الالتفات إليها سمّي بالتبادر الاجتهادي ، وإن حصل من الظن كضميمة أصالة عدم القرينة وعدم الغفلة سمّي بالتبادر الفقاهتي ، فعلم أنّ التبادر على ثلاثة أقسام : تبادر اجتهادي ، وفقاهتي ، وإطلاقي .

أمّا التبادر الاجتهادي فلا كلام في حجّيته وكونه دليلاً إنّياً ومعلولاً للوضع بالاتفاق المحصّل والمنقول ، وإطباق العقلاء وأهل اللسان ، والإستقراء القطعي.

مضافاً إلى البرهان العقلي الحاصل من إنحصار الداعي إلى السبق إمّا في القرينة والمفروض فقدها ، وإمّا في المناسبة الذاتية وهو باطل ، على ما عرفته في محله ، وإمّا في الوضع فالمطلوب حاصل ، إذْ لو لم يستند الداعي إلى شيء لزم الترجيح بلا مرجّح.

وقد ورد على كون التبادر علامة للحقيقة بوجوه.

منها : أنّ تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع ، فلو توقّف العلم بالوضع أيضاً على التبادر لزم الدور.

والجواب عنه : أنّ الجاهل بالوضع إمّاْ أن يكون عالماً به إجمالاً لكونه من أهل اللسان وعاملاً به تفصيلاً لعروض الشبهات عليه كما في عوام أهل اللسان، وإمّا أن يكون جاهلاً من كلّ جهة .

وعلى كلّ منها فإن رجع المستعلم الجاهل إلى تبادر العلمين من أهل العرف فلا إشكال في أنّ تبادر العالم للجاهل بقسميه غير مستلزم للدور ، لتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه من حيث المتعلّق ، فالموقوف على التبادر إنّما هو علم الجاهل دون علم العالم ، وإن رجع إلى تبادر نفسه فإن كان عالماً بالوضع إجمالاً فلا اشكال أيضاً في عدم استلزام الدور ، لتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه من حيث الإجمال والتفصيل ، كما في الشكل الأوّل .

فالموقوف على التبادر إنّما هو العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي ، وإن كان جاهلاً من كلّ جهة فجعل تبادر هذا الجاهل علامة للوضع وإن كان مستلزماً للدور، إلّا أنّ المقصود من العلامة إنّما هو سائر أقسام التبادر غير هذا القسم . فما هو مقصود بالعلامة غير مستلزم للدور وما هو مستلزم له غير مقصود بالعلامة .

فلا يكون العلم التفصيلي للجاهل موقوفاً على علمه التفصيلي إلّا في القسم الأخير من التبادر الذى هو غير مقصود .

وأمّا سائر الأقسام التي هي المقصودة بالعلامة فالعلم التفصيلي فيها إمّا موقوف على العلم الإجمالي الغير الموقوف على التفصيلى أو على علم اهل العرف الغير الموقوف على علم الجاهل .

والحاصل أنّ الدور مدفوع إمّا بتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه من حيث المتعلّق كما في استعلام الجاهل من العالم أو من حيث الاجمال والتفصيل نظير الشكل الأوّل ، كما في استعلام الشخص الواحد من نفسه .

ومن جملة الإيرادات الواردة على التبادر انتقاض طرده بالمعاني الإلتزامية فانّها خارجة عن الموضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلا يدلّ التبادر على الحقيقة .

والجواب عنه أنّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو التبادر الأوّلي الحاصل بلا واسطة ، وتبادر المعاني الالتزامية حاصل بعد تبادر الملزوم وتحصيل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال إلى الملزوم .

ثمّ إنّ هذا الكلام كلّه في التبادر الاجتهادي ، وهو المعلوم استناده إلى حاقّ اللفظ .

وأمّا التبادر الفقاهتي الغير المعلوم استناده إلى حاقّ اللفظ فلا إشكال في لزوم حمل اللفظ عليه . وإنّما الاشكال في كونه علامة للحقيقة وكاشفاً عن كون المتبادر معنى حقيقياً أم لا ؟

فنقول : إن كان الشكّ في تشخيص [أنّ] القرينة المقرونة به هل هي قرينة مؤكّدة ليكون المتبادر معنى حقيقيّاً أم قرينة صارفة ليكون معنى مجازياً أو مفهمة ليكون اللفظ مشتركاً معنوياً أم معيّنة ليكون مشتركاً لفظياً ، فالمرجع هو قاعدة الاستعمال التي اختلفوا فيها بأولويّة التأسيس من التأكيد وعدمه وبأولويّة المجاز

من الإشتراك والعكس .

وإن كان الشكّ في وجود القرينة معه وعدمه فقد اشتهر في ألسنة المتأخّرين أنّ الأصل في هذا التبادر كونه تبادراً حقيقياً لا اطلاقياً بالإجماع ، وبقاعدة الغلبة ، وباستصحاب عدم القرينة.

وفيه : أمّا الإجماع فنمنع أوّلاً إمكانه في المسألة ، لكونها من المسائل الأُصولية لا الفروعية والتوقيفية التي من شأن الشارع بيانها.

وثانياً : نمنع وقوعه في المسألة ، لكونها من المسائل المستحدثة عنوانها لها في الكتب.

وثالثاً : نمنع حجّيته في المسألة ، لعدم الدليل على حجّية الظنّ الحاصل منه بالخصوص سيّما في تشخيص الأوضاع.

وأمّا الغلبة فأولاً : بمنع أغلبيّة التبادر الحقيقي من التبادر الإطلاقي إن لم نقل الأمر بالعكس ، ألا ترى أنّ تبادر المطلقات إلى الأفراد الشائعة أغلب من تبادرها إلى الحقائق.

وثانياً : نمنع حجية الظن الحاصل من تلك الغلبة بالخصوص ، لأنّ تلك الغلبة على تقدير تسلميها لم تبلغ حدّ سائر الغلبات المحصلة للظن المكتفى به في إثبات الأوضاع كما لا يخفى على من له تدرّب في المحاورات.

وأمّا استصحاب عدم القرينة ، فلعدم الدليل على حجّيته في اثبات اللوازم العقليّة والعاديّة ، سواء كان اعتباره من باب التعبّد أو الظن النوعي ، ومن البيّن أنّ تشخيص الوضع والموضوع له من لوازمه العادية.

وإذا تبيّن أنّه لا أصل في البين للرجوع إليه في مقام دوران التبادر بين الحقيقى والاطلاقي ، فلا جرم من الرجوع في تشخيص ذلك التبادر وإلى عدم صحّة السلب وصحّته ، فمتى انضم إلى تبادر اللفظ في معنى صحّة سلب ما عداه

عن مورد استعمال اللفظ كان المتبادر معنى حقيقياً ، ومتى عارضه عدم صحّة سلب ما عداه كان معنى مجازياً .

والسرّ في ذلك أنّ عدم صحّة سلب المعنى عن مورد استعمال اللفظ راجع إلى حمل المعنى على اللفظ بخلاف تبادر المعنى ، وأنّ عدم صحّة السلب أخصّ من التبادر والأخصّ كاشف عن حال الأعمّ بخلاف العكس ، هذا ما قاله الاستاد دام ظله .

ولكنّ الإنصاف هو ما اختاره استادنا الآخر علّامة الأساطين من أنّ التبادر الوضعي المسبّب عن الأوضاع الشخصية والنوعية وعن الأوضاع التعيّنيّة والتعينية أغلب وجوداً من التبادر الإطلاقي المسبّب عن طروّ أحد سببي الانصراف كما يشهد عليه ملاحظة الوجدان وموازنة دواعي الوضع بدواع الانصراف ، نعم المشتركات المعنويّة أغلب وجوداً من الحقائق والمجاز ، ولهذا تتقدّم عند الدوران ، إلّا أنّ المنصرف منها إلى بعض أفراده بواسطة طروّ أحد سببي الانصراف لا يكافؤ الغير المنصرف الباقي على حالته الأصلية فضلاً عن غلبته عليه وعلى سائر الموضوعات الغير المشتركة من الألفاظ .

تنبيهات : **الأوّل** : إعلم أنّ التبادر إنّما يصير علامة للحقيقة في اللسان والزمان الّذي حصل فيه التبادر ، فإذا حصل التبادر في لسان أو زمان فالتعدّي إلى غيرهما يحتاج إلى الضميمة ، إذ الدليل على حجّية التبادر من اتّفاق العلماء وإطباق أهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح من غير مرجّح لا يقتضى بأزيد من ذلك . ولذلك تراهم يتمسّكون في كون الأمر حقيقةً في الوجوب لغةً ـ بعد التبادر ـ بأصالة عدم النقل ويشنّعون على من تمسّك في إثبات الحقيقة الشرعيّة بالتبادر في زمان المتشرّعة .

الثاني : إعلم انّه كما لا يصحّ التعدّي من تبادر لسان إلى الحقيقة في سائر

الألسنة ولا من تبادر زمان إلى الحقيقة في سائر الأزمنة ، كذلك لا يصحّ العمل بالتبادر إلّا بعد التخلية التامّة ، وتصفية الذهن عن جميع الأُمور الخارجية حتى يحصل القطع باستناده إلى حاقّ اللفظ ، وذلك لأنّ مدخلية القرائن فيه أمر غامض، فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الأجانبة بالاصطلاح المذكور لتفاوت الأفهام في التخلية وعدمه و تفاوت القرائن في الخفاء والوضوح .

ولذلك أوجبوا الاستقراء التامّ في موارد الاستعمال وملاحظة صحّة السلب وعدمه عن المعنى المتبادر أو غيره ، ليزول هذا الاحتمال . فالاشتباه والخلط إمّا لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء ، وإمّا لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدّعى.

ولذلك قالوا : انّ الفقيه متّهم في حدسه بالنسبة إلى العرف وإن كان هو من أهل العرف.

الثالث : انّ التبادر أعمّ من صحّة السلب مورداً ، فإنّ التبادر يجري في الموادّ والهيئات وفي المداليل المستقلّة وغير المستقلّة بخلاف عدم صحّة السلب، فإنّه لا يجرى إلّا في المداليل المستقلّة ، والسرّ فيه رجوع عدم صحّة السلب إلى الحمل المتواطىء.

نعم ، ربّما قيل : يستكشف بعدم صحّة السلب حال غير المستقلات كالحروف وما تضمّن معناه بواسطة إجرائه في ما يرادفها من المداليل المستقلّة نظراً إلى غلبة موافقة المداليل الغير المستقلّة لما يرادفها من المداليل المستقلّة في المبادي فيقال : بواسطة صحّة سلب السؤال لافهام ثان عن الاستفهام المستقل علامة كون المسلوب معنى مجازياً لحروف الإستفهام ، وبواسطة عدم صحّة سلب السؤال لطلب الفهم عن الاستفهام المستقل علامة كون الغير المسلوب معنى حقيقياً لحروف الاستفهام.

ومن جملة العلائم الالتزامية للوضع صحّة السلب وعدمها ، وتحصل البصيرة فيه برسم مقدمات :

الأُولى : أنّ المراد من صحّة السلب وعدمها عن مورد الاستعمال تشخيص الحقيقة والمجاز لا تشخيص كون المراد هل هو الحقيقة أو المجاز كما توهّمه بعض المجيبين عن الدور الآتي . فإنّ تشخيص المراد إنّما هو بأصالة الحقيقة عند التجرّد عن القرينة لا بعدم صحّة السلب.

الثانية : أنّ المعتبر في العلامة صحّة سلب المعاني الحقيقة بحسب نفس الامر لا ادّعاءً ، فإنّ صحّة سلب الإنسانية عن البليد ادّعاء لا يثبتُ كونه مجازاً فيه ، إلّا انّ لفظ صحّة سلب الشيء بذلك القيد وإن كان مؤدّاه صحيحاً ، لكنه لا حاجة إليه ، لأنّ الأصل في استعمال الألفاظ المعاني النفس الأمريّة وإن كان تقييد نسبة السلب الشيء أعني تقيد هذا ليس ذاك مثلاً بذلك القيد محتاجاً إليه ، إذ ليس الأصل في النسبة ، النسبة إلى ما هو له حتى تخرج النسبة الإدّعائية عن النسبة.

ولكنّك خبيرٌ بأنّ التعبير عن العلامة إنّما هو بلفظ صحّة السلب لا بمدلوله ، أعني هذا ليس ذاك حتى يحتاج إلى ارتكاب التقييد في العلامة كما ارتكبه الفصول[1] وغيره معترضاً على من لم يرتكبه كصاحب القوانين ﷺ.

ثمّ إنّ المعتبر في صحّة السلب وعدمها أيضاً اصطلاح التخاطب ، فإذا وجدت هذه العلامة في لسان أو زمان احتاج التعدّي إلى غيرهما إلى ضميمة ثبوت التلازم من الخارج أو ضميمة أصالة عدم النقل لما مرّ في التبادر.

ثمّ ان الشكّ في كون مورد الاستعمال معنى حقيقيّاً أو مجازياً ، إمّا أن يكون ناشئاً عن الجهل في أصل المعنى الحقيقي أو المجازي للّفظ ، وإمّا أن يكون ناشئاً

---

(١) الفصول : ٣٤.

عن الشكّ في اتّصاف المعنى الحقيقي بالعموم ، ليشمل مورد الاستعمال أو بالخصوص لئلّا يشمله ، وإمّا أن يكون ناشئاً عن عروض المورد أمر خارجي مانع عن امتياز كونه المعنى الحقيقي أو المجازي كالظلمة العارضة لشبح المرئي.

أمّا إعمال كلّ من العلامتين في القسم الأوّل فلا ريب في كشفه عن الحقيقة والمجاز بنحو التطابق مع الموضوع له ، كما إذا علم بمدخليّة الخصوصية أو بنحو التصادق والاتّحاد معه مصداقاً كما إذا علم بعدم مدخلية الخصوصية أو بنحو الإجمال كما إذا لم يعلم المدخليّة ولا عدم المدخليّة.

وأمّا في القسم الثاني فلا ريب في كشفه عن الحقيقة والمجاز بنحو التطابق خاصّة ، كما لا ريب في عدم كشفه عن شيء من الحقيقة والمجاز في القسم الثالث لا بنحو التطابق ولا غيره ، فإنّ الشكّ فيه دائر مدار العارض وجوداً وعدماً ، فالقسم الثالث خارج عن محلّ البحث . لأنّ تمييز المصاديق الخارجيه إنّما هو بالامورات الخارجية لا بصحة السلب وعدمه.

إذا تمهّد تلك المقدمات : فاعلم أنّ صحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة عن مورد الاستعمال علامة المجاز وعدم صحّة سلب أحد المعاني الحقيقيّة عنه علامة الحقيقة ، والدليل على كونهما علامتين ما مرّ في التبادر من اتّفاق العلماء وأهل اللسان والاستقراء التام ، ولزوم خلاف الفرض لولا ذلك على التفصيل السابق في التبادر.

وقد يورد على كونهما علامتين بإشكالين :

أحدهما : أنّ المسلوب عن مورد الاستعمال إن اريد منه اللفظ فعدم صحّة السلب عنه غير ممكن التحقّق، لاستلزامه حمل المبائن على المبائن . وصحّة السلب فيه وإن كان جارياً إلّا أنّه لا يعين مجازية المعنى المستعمل فيه ، إذ المسلوب لفظ وكلّ لفظٍ يصحّ سلبه عن معناه ولو كان معناً حقيقيّاً له.

وإن اريد منه المعنى فإن كان المعنى المسلوب عين المورد ، فلا يمكن تحقّق صحّة السلب فيه ولا عدمه .

أمّا الأوّل فلاستلزامه سلب الشيء عن نفسه .

وأمّا الثاني فلاستلزامه حمل الشيء على نفسه وهما محال ، ضرورة اعتبار التغاير بين المحمول والموضوع ، ولو بالاعتبار .

وإن كان غيره فعدم صحّة السلب فيه غير ممكن التحقّق ، لاستلزامه حمل الشيء على غيره ، وصحّة السلب فيه وإن كان جارياً إلّا انّه غير كاشف عن المجازية ، لكون المسلوب حينئذٍ أعمّ من الحقيقة والمجاز .

والجواب عنه أنّ وضع اللفظ للمعنى يستدعي تحقّق ربط وعلاقة بينهما يوجب تطرّق وصف عنواني يصحّ باعتباره إضافة المعنى إلى اللفظ ككونه معنى اللفظ ومسمّاه ومدلوله ومفهومه .

والمراد من المسلوب في المقام ليس مجرّد اللفظ ولا مجرّد المعنى حتى يستلزم ما ذكر ، بل المراد منه اللفظ باعتبار ذلك الوصف وهو لا يستلزم شيئاً ممّا ذكر .

وتفصيل ذلك أنّ الشكّ في كون مورد الاستعمال معنى حقيقيّاً أو مجازياً إمّا أن يكون ناشئاً عن الجهل في أصل المعنى الحقيقى والمجازي ، وإمّا أن يكون ناشئاً عن الشكّ في اتّصاف المعنى الحقيقي بالعموم ليندرج فيه مورد الاستعمال أو الخصوص لئلّا يندرج .

أمّا في القسم الأوّل فعدم صحّة سلب اللفظ باعتبار معنى عن مورد الاستعمال علامه الحقيقة ، ولا يستلزم ما ذكر من حمل الشيء على نفسه ، لعدم خلوّ الحمل الذاتي عن التغاير الاعتباري ، وكذا صحّة سلب اللفظ باعتبار معنى عن مورد الاستعمال علامة المجاز فيه ولا يكون المسلوب حينئذٍ أعمّ من الحقيقة

والمجاز بعد تقييد المسلوب بالاعتبار المذكور.

وأمّا في القسم الثاني فعدم صحّة سلب اللفظ باعتبار معنى عن مورد الاستعمال علاوة على تشخيصه كون المورد معنى حقيقيّاً يعيّن الحقيقة في المعنى المطلق ، وكذا صحّة سلب اللفظ باعتبار معنى علاوةً على تشخيص كون المورد معناً مجازياً يعيّن الحقيقة في المعنى المقيّد.

الاشكال الثاني : إشكال استلزام اعتبار الكلية في جانب صحّة السلب للدور المضمر بواسطتين واعتبار الجزئية في جانب عدم صحّة السلب للدور المصرح.

بتقريب أنّ معرفة المجاز موقوفة على صحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة عن مورد الاستعمال وصحّة ذلك موقوفة على معرفة كون المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية، بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك ومعرفة ذلك موقوفة على معرفة كونه مجازاً .

وقد أورد على إشكال إضمار الدور أوّلاً : بأنّه مصرّح ولو اعتبرنا الكلية في الجانبين ، بتقريب أنّ معرفة سلب جميع المعاني الحقيقية مستلزم لمعرفة كون المستعمل فيه مجازاً لا متوقف عليه ، وكذا عدم صحّة سلب المعاني الحقيقيّة للانسان عن مورد الاستعمال مستلزم لعدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد ، فصحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة بالنسبة إلى معرفة كون المستعمل فيه مجازاً ، وكذا عدم صحّة سلب المعاني الحقيقيّة بالنسبة إلى عدم معنى حقيقي آخر في مرتبة واحدة لا توقّف بينهما.

وثانياً : لو سلّمنا انّه مضمر فهو مضمر بواسطة واحدة لا بواسطتين ، وذلك لأنّ الدور الاصطلاحي هو توقّف الشيء على ما توقّف عليه الآخر بواسطة فمصرّح أو بواسطتين فمضمر بواسطة أو بثلاث وسائط فمضمر بواسطتين وهكذا.

والجواب عن الايراد الأوّل أنّ المراد من صحّة سلب جميع المعاني الحقيقيّة

عن مورد الاستعمال صحّة سلب سائر المعاني الحقيقيّة غير المعنى المبحوث عنه ، ومن عدم صحّة سلب المعاني حقيقة عنه عدم صحّة سلب سائر المعاني الحقيقيّة غير المعنى المبحوث عنه ، فإن المفروض أنّ المعنى المبحوث عنه مجهول حقيقيته ومجازيته ومن المعلوم أنّ صحّة سلب سائر المعاني الحقيقية غير المعنى المبحوث عنه لا يستلزم مجازيّة المعنى المبحوث عنه لاحتمال الاشتراك ، وكذا عدم صحّة سلب سائر المعاني الحقيقيّة غير المعنى المبحوث عنه لا يستلزم عدم معنى حقيقي آخر للفظ حتى يثبت الحقيقة بالمعنى الأخصّ ، وإذا انتفى الاستلزام من كلا الطرفين تعيّن التوقّف في كلّ من الطرفين .

وعن الثاني أنّ الدور الاصطلاحي وإن كان عبارة عن توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه الآخر بواسطة واحدة فمصرّح ، أو بواسطتين فمضمر بواسط إلّا أنّه قد يطلق أيضاً على مآل الدور وهو توقّف الشيء على نفسه من دون واسطة فمصرّح أو بواسطة واحدة فمضمر بواسطة واحده وهكذا ، ومن ذلك إطلاق صاحب القوانين في المقام حيث جعله مضمراً بواسطتين[1]، فالمراد من المضمر بواسطتين في إطلاقه هذا هو المضمر بواسطة واحدة في الإطلاق الأوّل ومن تعدد الواسطة تعدّدها في توقّف الشيء على نفسه ، لا في توقّف أحد الطرفين في الدور على الآخر .

ووجه فساد الدور ظاهر كفساد المتناقضين إن لم يكن دوراً معياً ، فظهر أنّ الدور في جانب صحّة السلب مضمر لاعتبار الكلية في طرفه ، ومصرح في جانب عدم صحّة السلب لاعتبار الجزئيّة في طرفه .

فالتحقيق في الجواب أمّا عن الدور المضمر فبمنع توقّف صحّة سلب جميع

---

(١) القوانين ١ : ١٨ .

المعاني الحقيقيّة على معرفة كون المستعمل فيه ليس منها ، بل هو موقوف على مجرد تجرّد لفظ المسلوب عن القرينة عرفاً.

فلو قيل : إنّ الذهب ليس بعين مجرّداً عن القرينة علم أنّ الغرض سلب كلّ الحقائق التي هي المفهوم عرفاً من هذا اللفظ عند أهل اللسان بلاقرينة عن مورد الاستعمال ، إذ لو كان الغرض نفي بعض معاني المشترك عن بعض لأقام القرينة وقال : إنّ الذهب ليس بعين جارية أو باكية وهكذا ، لا أنّه ليس بعين بقول مطلق فإنّه إغراء بالجهل.

وأمّا عن الدور المصرّح فبما مرّ في التبادر من أنّ المستعلم الجاهل بالوضع إمّا أن يباشر إعمال الإمارة بنفسه ، كما إذا كان عالماً بالوضع إجمالاً لكونه من أهل اللسان ، وجاهلاً به تفصيلاً ، لعروض الشبهات عليه كما في عوام أهل اللسان ، وإمّا أن يرجع في إعمالها إلى أهل العرف ، كما إذا لم يكن عالماً به لا تفصيلاً ولا إجمالاً ، وعلى كلّ من التقديرين فالعلم الموقوف والموقوف عليه متغايران.

أمّا على التقدير الأوّل فلتغايرهما من حيث الإجمال والتفصيل كتغاير العلم بالنتيجة للعلم بمقدميّته من تلك الحيثية في الشكل الأوّل ، فكما أنّ تفصيل معرفة حدوث العالم موقوف على إجمال معرفة تغيّره ومعرفة تغيّر كلّ حادث ، كذلك تفصيل معرفة المجاز موقوف على إجمال معرفة صحّة سلب المعاني الحقيقيّة ومعرفة مجازيّة كلّ ما يصحّ سلب المعاني الحقيقيّة عنه.

وأمّا على التقدير الثاني فلتغايرهما من حيث المتعلّق ، فلا يكون العلم التفصيلي للجاهل بالوضع موقوفاً على علمه التفصيلي في شيء من التقديرين حتى يستلزم الدور ، بل هو في التقدير الأوّل موقوف على علمه الإجمالي الغير الموقوف على علمه التفصيلي ، وفي التقدير الثاني موقوف على علم أهل العرف الغير الموقوف على علم الجاهل.

لا يقال : إنّ ما ذكرت في التقدير الثاني من توقّف علم الجاهل على علم أهل العرف إنّما يتمّ فيما اكتفينا بالجزئيّة في جانب صحّة السلب ، كما اكتفينا به في جانب عدمها ، وأمّا على ما اعتبرنا الكلّية فعلم الجاهل بصحّة سلب العرف جميع المعاني الحقيقيّة موقوف على علمه بجميع المعاني الحقيقيّة ، لا على علم أهل العرف.

لانّا نقول : قد تقدّم في الجواب عن إضمار الدور منع توقّف معرفة الجاهل بصحّة سلب العرف جميع المعاني الحقيقيّة على معرفته جميع المعاني الحقيقيّة ، بل هو موقوف على مجرّد تجرّد لفظ المسلوب عن القرينة في لسان العرف بالتوضيح المتقدّم.

وقد يجاب عن الدور بوجوه مردودة .

منها : أنّ المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرّد عن القرينة وما يفهم منه عرفاً كذلك . ووجه ردّه ما أشار إليه في القوانين من أنّه مجرّد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال[1]...الخ .

ولكن لا يخفى أنّ هذا الإيراد مبنيّ على الأخذ بظاهر الجواب من جعل العرف قيداً للفهم لا للسلب ، وإلّا فمراد المجيب إنّما هو رفع الدور بتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه من حيث المتعلّق كما هو أحد شقّي الجواب الذي اخترناه.

ومنها : ما أجاب به صاحب القوانين وغيره من أنّ المراد بكون صحّة السلب علامة للمجاز أنّ صحّة سلب كلّ واحد من المعاني الحقيقيّة عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيّته بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقي

(١ و ٢) القوانين ١ : ٢١.

واحداً في نفس الأمر فيكون ذلك المعنى المبحوث عنه مجازاً مطلقاً ، وإن تعدّد فيكون مجازاً بالنسبة ما علم سلبه عنه لا مطلقاً[1]. إلى آخر بيانه.

ووجه ردّه أنّ هذا الجواب لا يدفع الدور في شيء من الطرفين ، أمّا في طرف صحّة السلب فلأنّ المستعلم بصفة صحّة السلب إن كان جاهلاً من كلّ جهة بالموصوف أعني بالمعنى المسلوب ، ففيه أوّلاً أنّه لا يمكن منه السلب حينئذٍ ، لأنّ السلب فرع العلم بالمسلوب .

وثانياً أنّ إمكانه على تقدير لو كان اللفظ حقيقة في غير المسلوب لكان مجازاً في المسلوب لا يثبت سوى المجازية الشأنية والتعليقية وهو خلاف ظاهر إطلاقهم بأنّ هذه علامة المجاز ، فإنّ ظاهره كونه سبباً تامّاً للمجازية لا جزء سبب وكونه مثبتاً للمجازية التنجيزيّة لا التعليقية ، وإن كان عالماً به في الجملة فإن اريد به إثبات المجازيّة الشأنية فقد عرفت أنّه خلاف ظاهر إطلاقهم بأنّ هذه علامة المجاز ، وإن أريد به إثبات المجازية الفعلية فالدور باق على حاله.

وأمّا في طرف عدم صحّة السلب ، فلأنّ المستعلم بهذه الصفة إن كان جاهلاً من كلّ جهة بالموصوف به وهو المعنى الحقيقي فلا يمكنه الاستعلام من نفسه تلك الصفة على موصوفها ، لأنّ معرفتها فرع معرفته ، فلو توقّف معرفته على معرفتها لزم الدور.

وإن كان عالماً به إجمالاً فهو وإن أمكن الاستعلام من نفسه واندفاع الدور بتغاير العلم الموقوف والموقوف عليه من حيث الإجمال والتفصيل ، إلّا انّه مختصّ بهذا الشقّ دون الشقّ الأوّل ، وهو خلاف الظاهر من إطلاقهم القاضي كونه علامة مطلقاً.

ومنها : ما أجاب به الفاضل المذكور[١] ثانياً من أنّ المراد في صحّة السلب وعدمه صحّة سلب المعنى الحقيقى وعدمه عمّا احتمل فرديّته له ، بأن يعلم للفظ معنى حقيقى ذو أفراد وشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه[٢].

ولا يخفى عدم اندفاع الدور بهذا الوجه أيضاً ، لأنّ الشكّ في دخول المبحوث عنه إن كان ناشئاً عن الشكّ في عموم الوضع ليشمل المبحوث عنه أو خصوصه لئلّا يشمله فلا مناص من توقّف صحّة السلب وعدمه على معرفة المجاز والحقيقة ، على أنّ المقام خارج عن البحث لما سيأتي من ادّعائه الشهرة في التوقّف فيه وادّعاء المشهور حمله على الحقيقة .

وإن كان ناشئاً عن عروض المبحوث عنه أمر خارجي كالظلمة ونحوه فالشكّ حينئذٍ دائر مدار العارض وجوداً وعدماً ، فهو خارجٌ عن البحث أيضاً ، لأنّ تمييز المصاديق الخارجية إنّما هو بالأمارات الخارجية لا بصحّة السلب وعدمه.

ومنها : ما حكي عن الفاضل الجواد قدس سره من أنّه ليس المراد كون صحّة السلب علامة لتشخيص المجاز حتى يستلزم الدور ، بل المراد كونها علامة لتشخيص كون المراد هل هو الحقيقة أو المجاز ؟ فالمراد أنّا إذا علمنا المعنى الحقيقى للّفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد القائل منه ، فإنّا نعلم بصحّة سلب المعنى الحقيقى عن المورد أنّ المراد المعنى المجازي.

وأنت خبير بأنّ هذا الجواب لايدفع السؤال أيضاً ، لأنّ الشكّ في المراد إمّا أن ينشأ عن الجهل بأصل المراد بعد إحراز الموضوع له وكيفيّة الوضع من العموم والخصوص ، أو عن الجهل بكيفيّة الوضع هل هو عامّ ليندرج مورد الاستعمال في المعنى الحقيقي ، أو خاصّ ليندرج في المعنى المجازي ؟

---

(١) المراد هو المحقّق صاحب القوانين .

(٢) القوانين ١ : ٢٢ .

وعلى كلّ من التقديرين فالفرض خارج عن محلّ البحث ، لأنّ المرجع في الأوّل إلى أصالة الحقيقة ، وفى الثاني إلى أصالة الحقيقة أو المجاز أو التوقّف على اختلاف الآراء ، كما ستعرف تفصيلاً .

وإلى الاحتمال الأوّل ينظر إيراد صاحب القوانين[١] وغيره على المجيب بأنّه خروج عن محل البحث ، لأنّ المرجع فيه إلى أصالة الحقيقة ...إلخ ، وإلى الاحتمال الثاني ينظر إيراد صاحب الهداية[٢] عليهم بأنّ مرجع كلام المجيب إلى الجواب الثاني الذي أجاب به صاحب القوانين ، فيرد عليه ما أوردنا عليه مستظهرا للاحتمال الثاني بوجهين من كلام المجيب.

أحدهما : أنّه إذا لم يطلق اللفظ على مصداق معيّن ، فمن أين يتحقّق هناك معلوم للاستعمال ؟

ثانيهما : أنّه مع الجهل بالمراد مطلقاً ، كيف يتعقّل سلب المعنى الحقيقي من المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازاً ؟

ولكن لا يخفى أنّ شيئاً من الوجهين المذكورين لا ينهض دليلاً على ما ادّعاه من تعيين مراد المجيب في الاحتمال الثاني ، أمّا الوجه الأوّل ، فلأنّه استبعاد محض ، وأمّا الوجه الثاني فلأنّ عدم تعقّل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق مبنيّ على كون السالب هو المخاطب الجاهل .

وأمّا على كون السالب هو المتكلّم العالم بالمستعمل فيه فلا ريب في تعقّلِهِ ، وعلى ذلك فلا مدفع للايرادات التي أوردها صاحب القوانين على المجيب بما ذكره صاحب الهداية ، كما لا يخفى على من راجع .

ومنها : ما أشار إليه في القوانين من اندفاع الدور بما يجرى في المجاز فقط

---

(١) القوانين ١ : ٢١ .

(٢) راجع هداية المسترشدين : ٥٢ .

بما يرجع حاصله إلى منع توقّف المجاز على العلم بصحّة سلب جميع معانيه الحقيقيّة حتى يرد الإشكال المذكور ، بل يكفى صحّة سلب بعض معانيه الحقيقيّة عنه ، لأنّه حينئذٍ إن لم يكن مجازا في المعنى المسلوب عنه لكان حقيقة ، لأنّ المفروض صحّة الاستعمال فيلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل[١].

وفيه أوّلاً : أنّه إمّا أن يُعلم مغايرة مورد الاستعمال لذلك المعنى الحقيقى المسلوب ، أو يُعلم عدم مغايرته له أو لا يُعلم المغايرة ولا عدم المغايرة ، فعلى الأوّل تكون قاعدة أنّ المجاز خير من الاشتراك بنفسها كافية في تعيين المجازية ، ولا حاجة إلى صحّة السلب أوّلاً ثمّ انضمام القاعدة إليه ، وعلى الثاني لا يتعقّل السلب ، وعلى الثالث لا مدفع للدور.

وثانياً : أنّ الأصل المذكور إنّما يجرى حيث يكون بين المعنيين علاقة معتبرة، إذ بدونها لا محيص عن ثبوت الاشتراك ووضع آخر ، وحينئذٍ لا يمكن نفيه عن المعنى المستعمل فيه بالأصل.

وثالثاً : أنّ الاصل قد يختلف عن موارده لقيام دليل عليه والعلامة لا يجوز تخلّفها .

ورابعاً : أنّ ظاهر إطلاقهم كون صحّة السلب سببا تامّاً لفهم المجازية لا جزء سبب.

وخامساً : أنّ ظاهر إطلاقهم كون صحّة السلب علامة اتّفاقية ، وعلى ما ذكر تكون علامة خلافية لابتنائها على القول بكون المجاز خير من الاشتراك دون القول بالعكس.

ومنها : ما نسب إلى جمال الدين من أنّ المراد بصحّة السلب هو صحّة سلب

---

(١) القوانين ١ : ٢٢.

المعنى المذكور الملحوظ في الإثبات في نفس الأمر ، لا مطلق نفس المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحّة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في بعض آخر ، ولا خصوص المعنى الحقيقى ليلزم الدور ، وقد اشير في الهداية إلى توضيح هذا الجواب وردّه بما لا مزيد عليه ، ومن أراد فليراجع[1].

ومن جمله أمارات الوضع أصالة عدم النقل فيستدل بها عند ثبوت حقيقة أو مجاز في زمان على ثبوته في زمان آخر سابق أو لاحق إذا ثبت استعماله فيه كقول الأكثرين : الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً فكذا لغةً وشرعاً لأصالة عدم النقل.

ومنها : أصالة عدم الاشتراك ، كما إذا وجد اللفظ مستعمل في معنيين وعلم انّه حقيقة في أحدهما بخصوصه وشكّ في الآخر فيحكم بكونه مجازاً فيه ، لئلّا يلزم الاشتراك المخالف للأصل ، وهذا إنّما يتمّ إذا كان بين المعنيين علاقة مصحّحة للتجوّز .

وهذان الأصلان من الدلائل كالقياس ، لا من العلائم ، إلّا أنّه لا خلاف ظاهراً في استثناء حجّية الظن الحاصل منهما بالأوضاع عن الخلاف في حجّية الظن بالأوضاع بخلاف حجّية الظنّ الحاصل من القياس ، هذا كلّه في العلائم والدلائل المعتبرة المشهورة.

وها هنا علائم ودلائل اخر غير معتبرة وغير مشهورة ، فمنها : الاطّراد وعدمه واختلفوا في كونهما علامة على أقوال : ثالثها منع كون الاطّراد علامة الحقيقة وتسليم كون عدمه علامة المجاز.

والمراد من الاطّراد اطّراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يخصّص جوازه بمقام دون آخر وبصورة دون أُخرى ، وذلك

---

(١) هداية المسترشدين : ٥٠ .

كرجل وضارب ، فإنّ المعنى الّذي صحّ باعتباره إطلاقهما على زيد مثلاً من غير تأويل هو بحيث كلّما وجد صحّ إطلاقهما عليه كذلك ونحو هذا ، فإنّ المعنى الذي صحّ باعتباره استعماله في خصوص زيدٍ من غير تأويل وهو كونه فرداً من أفراد المذكر المشار إليه هو بحيث كلّما تحقّق صحّ استعماله في خصوصه كذلك.

والمراد من عدم الاطّراد ضدّه كما في إسئل الدار ، فإنّ نسبة السؤال إلى شيء وإرادة أهلها مجاز ، لأنّه غير مطّرد ، إذ لا يقال : إسئل البساط وإسئل الجدار ، فاستعمال الدار في الأهل بعلاقة الحلول ليس بحيث كلّما تحقّقت هذه العلاقة صحّ الاستعمال ، إذ لا يقال: إسئل البساط وإسئل الحجرة ونحوهما.

وقد علم من أمثلة الاطّراد أنّه على تقدير كونه علامةً ليس كاشفاً عن الأوضاع الخاصّة ، وإنّما هو كاشف عن الأوضاع العامّة ، سواء كان الموضوع له عامّاً كرجل وضارب ، أو خاصّاً كاسماء الإشارة .

حجّة القول بانّ الاطّراد علامة الحقيقة وعدمه علامة....[1]

وقد أورد على كون الاطّراد علامة الحقيقة النقض بالمجازات كالأسد للشجاع ، فإنّه يصحّ استعماله فيه مطّرداً على نهج استعمال الموضوع لذلك من غير فرق سوى ذكر القرينة المعتبرة.

وذلك أمّا على القول المختار من توقّف جواز استعمال المجازات على الرخصة الصنفية ، أو القول الفاسد من توقّفه على نقل الآحاد ، فلأنّ اطّراد استعمال المجاز في موارد الرخصه الصنفية وموارد نقل الآحاد واضح ، فإنّه إذا كان لخصوصية الصنف أو النقل مدخلية في المستعمل فيه مجازاً لم يتخلّف جواز الاستعمال عن أفراد ذلك الصنف ولا عن موارد ذلك النقل.

---

(١) بياض في الأصل بمقدار نصف الصفحة .

وأمّا على القول المشهور من توقّفه على الرخصة النوعية فلأنّه وإن صحّ التخلّف وعدم الاطّراد لمانع . إلّا أنّ عدم هذا الاطّراد لايكون علامة للمجاز ، لعدم اختصاص عروض المانع باطّراد المجاز ، بل قد يعرض المانع اطّراد الحقيقة أيضاً، فظهر أن لا شيء من الامارتين بعلامة ، أمّا الاطّراد فلأعمّيته ، وأمّا عدم الاطّراد فلعدم وجوده بناءً على المختار ، أو لوجود ما لا ينفع بناء على المشهور، وهذا الإيراد هو حجّة القول الثاني.

وقد اورد على كون عدم الاطّراد علامة المجاز النقض بمثل الفاضل والسخيّ، فإنّهما موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلقان عليه تعالى مع وجود هما فيه ، وبالقارورة ، فإنّها موضوعة لما يستقرّ فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة.

وقد اجيب عن الإيراد الأوّل بأنّ الاطّراد في المجاز إنّما يكون في آحاد منها على سبيل الندرة ، فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الأوضاع من ضميمة قاعدة إلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

ورد أوّلاً بمنع الغلبة المدّعاة ، فإنّ معظم المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطّرد استعمالها في المحاورات ، وإنّما ينتفي الاطّراد غالباً في سائر أنواع المجاز ممّا تكون العلاقة فيها غير المشابهة ، وحينئذٍ فلا يبقى ظنّ بكون المعنى الذي فرض اطّراده في الاستعمال من المعاني الحقيقيّة .

نعم لو دار الأمر بين الحقيقة والمجاز المرسل أمكن إثبات الوضع بالاطّراد نظراً إلى غلبة عدم الاطّراد في المجاز المرسل ، وأمّا إذا دار الأمر بينهما وبين الاستعارة لم يصحّ ذلك.

وثانياً بمنع حجّية الظنّ بالاوضاع على تقدير حصوله إلّا عند المشهور الذين سبق الكلام عليهم في محلّه.

وما يقال : من أنّه يمكن أخذ الاطّراد على وجه آخر فيراد به اطّراد استعمال اللفظ فيه وفي جميع المقامات وسائر الأحوال مع انضمام القرينة وبدونه ودورانه بينهم كذلك في الاستعمالات ، من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات ، وحينئذٍ يتمّ دلالته على الحقيقة ، ويندفع عنه الإيراد المذكور ، إذ لا اطّراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض ، إذ مجرّد وجود العلاقة غير كاف في التجوّز ما لم يوجد هناك قرينة صارفة .

فمنقوض بجواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناءً على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ، كما هو المعروف ، والمفروض في المقام وجود القرينة في الجملة ، وإلّا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له ، غاية الأمر أن تكون القرينة منفصلة .

إلّا أن يقال : قد يكون المقام مقام البيان والإفهام ، فيكون في تأخير القرينة تفويت للمقصود وليس غرض القائلين بجواز تأخيره عن ذلك جواز تأخيرها كلّياً كما نصّوا عليه في محلّه .

لكنّك خبير بأنّ أقصى ما يقتضيه ذلك كون الاطّراد علامة في الجملة في بعض المقامات ، لا كونه علامة كسائر العلامات .

فالتحقيق مع القائلين بعدم العلامية من الطرفين ، أمّا من طرف الاطّراد فلأعمّيته ، وأمّا من طرف عدم الاطّراد فلعدم وجوده أو وجود ما لا نفع فيه حسبما قرّرنا .

ولأجل ذلك اعتذر بعض المستدلّين بالاطّراد وعدمه على عدم عموم المفرد المحلّى والمضاف في باب عموم الجمع بأنّ تمسّكنا هناك باطّراد الاستثناء وعدمه للكشف عن التبادر الغالبي وعدمه ، لا للاعتماد بنفس الاطّراد وعدمه .

ومن جملة دلائل الوضع المختلف فيه : الاستعمال .

فعن ابن جنّي أنّ الأصل في الاستعمال المجاز .

وعن المرتضى ﷺ الحقيقة[١].

وعن المشهور التفصيل بين اتّحاد المستعمل فيه فالحقيقة ، وبين تعدّده فالتوقّف .

وقد نسب صاحب القوانين التوقّف الى المشهور حتى في المتّحد[٢].

وفيه : أوّلاً : انحصار الأقوال في الثلاثة المتقدّمة ولا رابع .

وثانياً : على فرض وجوده ليس قولاً مشهوراً ، بل المشهور على التفصيل المتقدّم ، وممّا يشهد على عدم توقّفهم في المتّحد أمران :

الأوّل : استدلال المرتضى ﷺ في مقابل المشهور في بحث الأمر على حقيقة الأمر في الوجوب والندب معاً في اللغة بأنّه ليس استعمال اللفظ في الشيئين أو الأشياء إلّا كاستعماله في شيء واحد[٣].

ووجه الاستشهاد ظهور المقايسة في مسلّمية حكم المقيس عليه عند الخصم الذي هو المشهور ، أعني تشبيه المستدلّ المتعدّد بالمتّحد ظاهر في مسلّمية كون الاستعمال دليل الحقيقة في المتّحد عند الحضم الّذي هو المشهور ، وإلّا لكان استدلاله به من قبيل المصادرة .

الثاني : أنّهم في مقام رفع التناقض بين كلامي المشهور ، أعني قولهم : الأصل في الاستعمال الحقيقة ، وقولهم : الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز حملوا الكلام الأوّل على صورة اتّحاد المستعمل فيه مع الشكّ في المجازية والحقيقة ، أو الشكّ في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز ، وحملوا الثاني على صورة تعدّد المستعمل فيه

---

(١) الذريعة ١ : ١٣ .

(٢) القوانين ١ : ٢٩ .

(٣) الذريعة ١ : ٥٢ ـ ٥٣ .

مع الشكّ في الحقيقة والمجاز ، وهذا أيضاً يكشف عمّا قلناه .

وكان توهّمه التوقّف في المتّحد المعنى ناشىء عن جمعه بين الكلامين بحمل الأوّل على صورة الشكّ في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز ، والثاني على صورة العكس أعني صورة العلم بالمراد مع الشكّ بالموضوع له وإن اتّحد المستعمل فيه . ولكن قد عرفت أنّ المشهور هو الجمع بينهما على الوجه المذكور ، بل حكي الاجماع عليه من العلّامة[1] وغيره . وكيف كان فلابدّ من رسم مقامين:

الأوّل : في متّحد المعنى ، والمخالف فيه ابن جنّي ، والحقّ الحقيقة ، كما عليه من سواه ، للاتّفاق . ولا يضرّ مخالفة ابن جنّي ، ولإطباق أهل اللسان عليه ، وللإستقراء الحاكم بقلّة المجاز بلا حقيقة على فرض وقوعه .

فتبيّن من ذلك أنّ الاستعمال دليل الحقيقة فيما علم وحدة المستعمل فيه ، وصورة عدم العلم بوحدة المستعمل فيه يلحق فقاهة بصورة العلم بالعدم بعد نفي الزائد بالأصل .

حجّة ابن جنّي : أنّ أكثر اللغات مجازات . فما نحن فيه يكون مجازاً بالاستقراء ، وبإلحاق الظنّ المشكوك بالأعمّ الأغلب .

أمّا الكبرى فمسلّم . وأمّا الصغرى فتقريبه : أنّا إذا قلنا : قام زيدٌ . فقد تجوّزنا ، حيث أسندنا المصدر المتناول لكلّ قيام إلى واحد . وكذا الحال في سائر الأفعال المستندة إلى سائر الفاعلين ، وكذا لفظ زيدٌ ونحوه إسم لجميع أسماء الأجزاء الذاهبة منها والباقية ، وقد اطلق على بعضها ، وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلوّ شيء من الألفاظ عن التجوّز إلّا نادراً .

والجواب عنه أنّه إن اريد من غلبة المجاز أنّ أكثر الاستعمالات مجاز فهو

---

(١) انظر نهاية الأُصول : ٥١ .

ممنوع ، لظهور أنّ المادّة المأخوذة في ضمن الأفعال إنّما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كلّ من الآحاد ، لا بإزاء مجموعها ، ولا له مقيّداً باعتبار صدقه على الكثير وليس البدن بجميع الأجزاء المتحلّلة والباقية مأخوذاً في بعض الأعلام ، وإنّما اخذ فيه على وجهٍ كلّي ، فدعوى التجوّز في المثال ونحوه مجازفة واهية ، بل لو سلّم كون البدن بجميع الأجزاء المتحلّلة والباقية ماخوذاً في بعض الأعلام فهو لا يعيّن المجازية اللفظية في المثال ونحوه مع وسعة فسحة المجاز في الإسناد .

وإن اريد أنّ أكثر المفاهيم مجاز فإن كان ادّعاء الأكثرية حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء ممنوع ، وإن كان ادّعائه في خصوص المتعدّد فالاستقراء مسلّم ، لكنّ الالحاق غلط ، لاختلاف الصنف .

مضافاً إلى أنّ أصل المدّعى مبنيّ على وجود المجاز بلا حقيقة وقد تقرّر منع ثبوته أوّلاً ومنع شيوعه ثانياً ، وإلى أنّ أصل الدليل وهو الاستقراء مبنيٌّ على حجّية الظن في الأوضاع ، وقد تقرّر منع ثبوته أوّلاً ومنع إطلاق ثبوته ثانياً وإن كان المشهور على إطلاق ثبوت الحجّية .

أمّا المقام الثاني ففي متعدّد المعنى ، ولابدّ أوّلاً من تشخيص محلّ النزاع فيه بتحرير امّهات صوره .

فنقول : أقلّ مراتب تعدّد المعنى هو المعنيين ، ولا يخلو إمّا أن لا يكون بينهما علاقة ولا جامع قريب ، وإمّا أن يكون بينهما علاقة وجامع قريب معاً ، وإمّا أن يكون علاقة دون الجامع ، وإمّا العكس .

أمّا الصورة الأُولى فخارجة عن محلّ النزاع بين السيّد[1] والمشهور ، لاتّفاقهما على حمل الاستعمال فيها على الاشتراك اللفظي ولا عبرة بخلاف ابن

---

(١) المراد هو السيّد المرتضى وقد مرّ كلامه آنفاً .

جنّي بعدما عرفت ردّه .

. وذلك لأنّ المفروض عدم العلاقة بينهما حتى يحمل على مجازيته أحدهما بالنسبة إلى الآخر ، وعدم الجامع بينهما حتى يحمل على الاشتراك المعنوي ، فتعيّن الحمل على الاشتراك اللفظي .

هذا إذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث فظاهر بالاتّفاق ، حتى من ابن جنّي .

وأمّا إذا لم نعلم فمجرّد احتمال استعمال ثالث يكون بينه وبين المعنيين علاقة لا يوجب الحمل على المجازية كما توهّمه ابن جنّي لانتفاء هذا الاحتمال بالأصل وإلحاقه فقاهة بصورة العلم بالعدم .

فإن قلت : إنّ أصالة عدم استعمال آخر معارض بأصالة عدم الاشتراك .

قلت : المعارضة ممنوعة ، لأنّ الشكّ في اشتراك اللفظ بين المعنيين فيما نحن فيه مسبّب عن الشكّ في استعمال آخر وعدمه ، وقد تقرّر في محلّه أنّ الأصل في الشكّ السببي حاكم ووارد على الأصل في الشكّ المسبّب .

وأمّا استبعاد صاحب القوانين ﷺ من اشتراك مادّة الأمر بين الطلب بالقول استعلاء وبين الفعل والشأن بواسطة أنّ المجاز خير من الاشتراك[1] فناشىء عن توهّم وجود العلاقة وإلّا فلا نزاع له في الكبرى.

وأمّا الصورة الثالثة : فلا تخلو من صور ستّة ، لأنّ العلاقة الموجودة بين المعنيين : إمّا أن تكون معلوم الملاحظه في كلّ من المعنيين بأن يكون اناطة استعمال كلّ من المعنيين بعلاقة الآخر معلوماً ، أو معلوم عدم الملاحظة في كلّ من الطرفين ، أو مشكوك الملاحظة في كلّ من الطرفين ، أو معلوم ملاحظتها في طرف وعدم ملاحظتها في الطرف الآخر ، أو معلوم ملاحظتها في طرف ومشكوك

---

(١) القوانين ١ : ٨١.

ملاحظتها في الطرف الآخر ، أو معلوم عدم ملاحظتها في طرف ومشكوك ملاحظتها في الطرف الآخر .

أمّا القسم الأوّل فخارج عن محل النزاع ، لأنّ الاستعمال بملاحظة العلاقة في كلّ من المعنيين كما هو علامة مجازية المستعمل فيه فعلاً كذلك علامة حقيقة الغير المستعمل فيه شأناً ، فيثبت الاشتراك اللفظي بين المعنيين من دون خلاف عن غير ابن جنّي ، كما يثبت الاشتراك اللفظي في القسم الثاني كذلك.

وأمّا القسم الرابع فكذلك خارج عن محلّ النزاع ، لأنّ الاستعمال بملاحظة العلاقة في أحد المعنيين كما يستلزم فعلاً مجازيّة ذلك الاستعمال ، كذلك يستلزم فعلا حقيقة الاستعمال الآخر الغير الملحوظ فيه العلاقة.

وأمّا القسم الخامس فكسابقه في كون الاستعمال فيه علامة مجازية أحد المعنيين المعلوم فيه ملاحظة العلاقة وحقيقة المعنى الآخر الغير المعلوم فيه ملاحظتها ، بل هو ملحق بالمتّحد المعنى حكماً وإن خرج موضوعاً.

وأمّا القسم الثالث والسادس فهما من جملة موارد محل النزاع بين السيّد والمشهور وابن جنّي.

وأمّا الصورة الرابعة وهى ما إذا كان بين المعنيين جامع قريب دون العلاقة فلا تخلو أيضاً من أقسام ستّة ، لأنّه إمّا أن يعلم حينئذٍ باستعمال اللفظ المفروض في الجامع القريب وفي كلّ من المعنيين المفروضين بخصوصه ، وإمّا أن يعلم باستعماله في الجامع القريب دونهما ، وإمّا أن يعلم باستعماله فيه وشكّ في استعماله فيهما ، وإمّا أن يعلم باستعماله في كلّ منهما بخصوصه دون استعماله في الجامع القريب ، وإمّا أن يعلم باستعماله في كلّ منهما بخصوصه وشكّ في استعماله فيه ، وإمّا أن يعلم باستعماله في كلّ منهما وشكّ في كون الاستعمال مع الخصوصية ليكون حقيقة في كلّ من المعنيين على وجه الاشتراك اللفظي أو من دون الخصوصية ليكون حقيقة

في القدر الجامع على وجه الاشتراك المعنوي.

أمّا القسم الأوّل فخارج عن محل النزاع إذ المفروض أن لا علاقة بين المعنيين حتى يحتمل مجازية أحدهما بالنسبة إلى الآخر، ومجرّد احتمال استعماله في معنى ثالث يكون بينه وبين المعنيين علاقة لا يوجب الحمل على المجازية كما توهّمه إبن جنّي، لأنّ الأصل عدمه.

مضافاً إلى استلزامه المجاز بلا حقيقة، وكذا لا شكّ في إناطة الاستعمال بالخصوصيّة حتى يحتمل الاشتراك المعنوي، فتعيّن الاتفاق على كونه مشتركاً لفظياً بين كلّ واحد من المعنيين والجامع القريب.

وأمّا القسم الثاني فخارج عن محل النزاع أيضاً، إذ المفروض عدم العلاقة بين المعنيين حتى يحتمل المجازيّة وعدم الاستعمال فيهما حتى يحتمل الاشتراك اللفظي، فتعيّن الاتفاق على كونه مشتركاً معنوياً بينهما.

وأمّا القسم الثالث فيلحق بالثانى فقاهة بعد إعمال أصالة العدم.

وأمّا القسم الرابع فخارج عن محل النزاع أيضاً، إذ المفروض عدم العلاقة حتى يحتمل المجازية وعدم الشكّ في إناطة الاستعمال بالخصوصية حتى يحتمل الاشتراك المعنوي، فتعيّن الاتّفاق على كونه مشتركاً لفظياً بين المعنيين دون الجامع، إذ المفروض عدم استعماله فيه.

وأمّا القسم الخامس فيلحق بالرابع فقاهة بعد إعمال أصالة عدم الاستعمال في الجامع.

وأمّا القسم السادس فهو من جملة موارد محلّ النزاع بين السيد والمشهور وابن جنّي.

وأمّا الصورة الثانية فلمّا اشتملت على جهتي الصورة الثالثة والرابعة من جهة فرض العلاقة والقدر الجامع معاً فيها فلا جرم يعلم حالها بالمقايسة على تلك

الصورتين في جميع الأحكام والأقسام . فتبيّن ممّا ذكرنا انحصار محلّ النزاع في القسم الثالث والسادس من الصورة الثالثة والقسم السادس من الصورة الرابعة لا غير.

حجّة السيّد على كون الاستعمال علامة الحقيقة في تلك الموارد الثلاثة وجوه.

أحدها : أنّ استعمال اللفظ في معنيين ليس إلّا كاستعماله في المعنى الواحد في ظهوره في الحقيقة.

وثانيها : أنّ بناء العرف هو الاعتماد على الاستعمال في تشخيص الحقيقة كما حكي عن ابن عبّاس أنّه قال : ما كنت أعرف معنى الفاطر حتى اختصم إليَّ شخصان في بئر فقال أحدهما : فطرها أبي ، وعن الأصمعي أيضاً نظير هذه الحكاية.

وثالثها : غلبة استعمال الحقيقة على المجاز.

ورابعها : أنّ الاشتراك أقلّ مؤنة من المجاز لاحتياج المجاز إلى القرينة الصارفة والمعيّنة وإلى ملاحظة كلّ منهما وإلى ملاحظة المناسبة وملاحظة الموضوع له ، والأصل عدم شيء من هذه الأُمور الستّة بخلاف الاشتراك ، فانّه وإن احتاج أيضاً إلى القرينة المعينة في كلّ من المعنيين والالتفات إلى كلّ منهما وإلى الوضع الزائد ، والأصل عدم شيء منها ، إلّا أنّ هذه المؤن لمّا كانت أقلّ من مؤن المجاز كان الترجيح عند تعارض الأُصول مع الاشتراك لما فيه من بقاء أصل واحد لا معارض له .

والجواب عن الأوّل ، أوّلاً : أن القياس قياس مع الفارق.

وثانياً : أنّ الحكم في المقيس عليه أعني دعوى استناد الحقيقة في المتّحد المعنى إلى مجرّد الاستعمال ممنوع ، بل إنّما هو مستند إلى الاستعمال من جهة ما

ينضم إليه في المتّحد المعنى من لزوم المجاز بلا حقيقة ونحوه ممّا لا يلزم في المتعدّد المعنى ، ولعلّ نسبة الفاضل القمي[١] إلى المشهور القول بالتوقّف وكون الاستعمال أعمّ من الحقيقة حتى في المتّحد المعنى ناظر إلى الاستعمال المجرّد عن تلك الضميمة ، وإلّا فقد عرفت أنّه لم ينسب إلى أحد فضلاً عن نسبته إلى المشهور.

وعن الثاني أنّ بناء العرف واعتمادهم لم يثبت كونه على مجرد الاستعمال ، بل لعلّه من ضميمة قرائن حاليّة .

وعن الثالث أوّلاً أنّ الشكّ إذا كان من جهة المفهوم لا الاستعمال كيف يلحق بالغالب من الاستعمال ؟ سيما إذا كانت غلبة استعمال الحقيقة معارضة بغلبة مفهوم المجاز ، سيما إذا كانت معارضة أيضاً باستعمال المجاز في متعدّد المعنى ، سيما إذا لم نقل بحجّية الظنّ الحاصل من الغلبة ، سيما إذا كان في الاشتراك من الإخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع ما لم يكن في المجاز.

وعن الرابع بأنّ أقلية مؤنة الاشتراك من مؤنة المجاز ممنوع ، بل الظاهر العكس ، وذلك أما أوّلاً : فلأنّ الأُصول الخمسة التي في جانب المشهور كلّها معتبرة بخلاف الأُصول الستّة التي في جانب السيّد ، فإنّ اثنين منها أعني : أصالة عدم ملاحظة المناسبة ، وأصالة عدم ملاحظة المعنى الموضوع له غير معتبران عندنا ، لعدم اعتبار العقلاء وأصالة العدم في الشكّ في الحادث.

ولئن سلّمنا اعتبارهما ، لكن مرجع سائر الأُصول الأربعة إلى إثنين ، وذلك لاكتفاء المجاز غالبا بقرينة واحدة ذى جهتين بخلاف المشترك ، فإنّ كلّاً معنى يحتاج إلى قرينة معينة أحدهما غير الأُخرى كعين جارية ، وعين باكية ، وحينئذٍ فإذا تعارض الأُصول من الجانبين يبقى في جانب المشهور من الأُصول السليمة عن

---

(١) القوانين ١ : ٢٩.

المعارض أُصول ثلاثة ، أو أصل واحد وبه الكفاية في الترجيح .

وأمّا ثانياً فلئن سلّمنا اعتبار الأُصول الستّة في جانب السيّد وعدم رجوع بعضها إلى بعض وعدم اعتبار أصل في جانب المشهور سوى أصالة عدم الوضع ، لكن ومع ذلك فهذا الأصل وحده كاف في ترجيح المشهور ، لأنّ هذا الأصل مزيل وأُصول السيّد كلّها مزال ، والمزيل مقدّم على المزال وإن تعدّد ، لما تقرّر في محلّه من حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبّب مطلقاً .

فتبيّن انّ الحقّ مع المشهور بوجهين : أحدهما : أصالة عدم تعدّد الوضع ، والآخر غلبة عدم الاشتراك ، فيثبت بذلك انّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز فيتوقّف من جهة الاستعمال .

ولكن ليعلم أنّ توقّف المشهور في تعيين الحقيقة والمجاز من جهة أنّ الاستعمال أعمّ منهما لا ينافي تمسّكهم بقاعدة : أنّ المجاز خير من الاشتراك في تعيين الحقيقة في أحد الاستعمالين والمجاز في الآخر على وجه التفصيل في القسم السادس ، وعلى وجه الإجمال في القسم الثالث من الصورة الثالثة ، كما لا يخفى ؛ إذ لا منافاة بين القاعدتين ؛ لأنّ الأُولى منهما أعمّ من الثانية بحسب المورد .

والشاهد على عدم المنافاة بينهما إيراد صاحب المدارك بإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة ، والمجاز خير من الاشتراك على احتجاج الجمهور ، لعدم الفرق بين الخمر وسائر المسكرات في حكم النزح بإطلاق الخمر في كثير من الأخبار على كلّ مسكر[1].

والشاهد على أعميّة القاعدة الأُولى من الثانية إيراد صاحب القوانين على صاحب المدارك[2] بأنّ الجمع بين القاعدتين إنّما ينهض إيراداً على الجمهور لو لم

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٦٣.

(٢) القوانين ١ : ٣١.

يحتمل الاشتراك المعنوي بين الخمر ومطلق المسكرات ، ومن الواضح احتماله بينهما ، فالمورد مورد القاعدة الأُولى لا الثانية .

مع أنّ نظر الجمهور في الاستدلال بإطلاق الخمر على مطلق المسكر ليس إلى كون مطلق المسكر خمراً حقيقة ، بل إنّما هو إلى اقتضاء الاستعارة والتشبيه المطلق اعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم ، أو الأحكام الظاهرة الشائعة التي منها حكم النجاسة ومقدار النزح دون اقتضائها الإجمال، لعدم تعيين وجه الشبه كما هو أحد الأقوال .

ولكن لا يخفى أنّ ضميمة العلاوة في الإيراد إنّما ذكرت حرصاً على تكثير الفائده وإلّا فليس فيها محلّاً للاستشهاد على المطلوب من أعميّة القاعدة الأُولى من الثانية.

ومن جملة علائم الوضع أُمور مزيّفة أو راجعة إلى الأُمور السابقة ، فمنها: التقسيم على ما اختاره جماعة[1] منهم العلّامة وابنه بتقريب : أنّ الظاهر من إطلاق التقسيم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع لتلك الأقسام إذا وقع في كلام من يعتدّ به.

ومنها : صحّة الاستثناء بتقريب أنّ الظاهر من صحّة الاستثناء واطّراده وضع المستثنى منه للعموم.

وفي كلّ من تلك العلامتين نظر ، لأنّ استظهار شمول المقسم من التقسيم، وعموم المستثنى منه من الاستثناء إن كان من جهة وقوع الاستعمال في الشمول والعموم فقد عرفت عدم دلالة الاستعمال على الحقيقة ، بل هو أعمّ من الحقيقة والمجاز.

---

(١) راجع هداية المسترشدين : ٥٥ .

وإن كان من جهة أنّ الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي والغالب في الاستثناء وقوعه على وجه الاتّصال لا الانقطاع ففيه : أوّلاً منع وجود الغلبة المفيدة للظن في المرام ، وثانياً منع حجّيته في الأوضاع.

وإن كان من جهة دلالة حمل المقسم على الشمول والمستثنى منه على العموم ، ففيه : أنّه إنّما يدلّ على كون الحمل حقيقياً لا ادّعائياً ، وحقيقية الحمل لا يدلّ على حقيقية المحمول ، كما أنّ مجازية الحمل لا يدلّ على مجازية المحمول ، فإنّه إذا قصد من قولك : زيد أسد . استعمال الأسد في الرجل الشجاع بعد ادّعاء كونه من أفراده ، كان الحمل حقيقياً والمحمول مجاز . وإن قصد استعماله في معناه الحقيقى بعد الادّعاء كان الأمر بالعكس ، فمجرّد حقيقية الحمل لا يدلّ على حقيقية المحمول إلّا بضميمة كون المقام مقام بيان حقيقة اللفظ أو بيان مصداقه الحقيقي أو نحو ذلك من الأُمور الخارجية .

ويشهد على ذلك عدم اكتفائهم في علامة الحقيقة بصحّة الحمل مكان عدم صحّة السلب . فإنّ في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه عدم صحّة السلب دلالة ظاهرة على وقوع الحمل على الوجهين.

وأمّا ما يورد على القول بكون نفس التقسيم والاستثناء قرينة على إرادة الشمول من المقسم ، والعموم من المستثنى منه بانّه إنّما يصحّ جعلها قرينة بعد وجودهما . وأمّا مجرّد صحّة وجودهما وإطّرادهما فلا يعقل كونه قرينة ، بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلاً لذلك وموضوعاً له .

فمدفوع بأنّ صحّة الاستثناء وإن لم يعقل كونه قرينة إرادة العموم ، إلّا أنّه يعقل كونه قرينة صحّة إرادة العموم فلم يتعيّن دلالته على الوضع للعموم ، إذ لا يزيد على صحّة الحمل والاطّراد ، وقد مرّ ما في علاميّتهما من الاستبعاد

فصل

لمّا كان طريقة تفهيم الشارع بالألفاظ جارية على طريقة عامّة الناس في التفهيم بالألفاظ عن مراداتهم والتعبير بها عمّا في ضمائرهم ، ولم يكن له طريق مخترع وراء طريقتهم في ذلك . فلا إشكال في أنّه متى استعمل اللفظ فان علم المراد منه حمل اللفظ على المراد ولو كان معناً مجازياً ، إذ لا برهان بعد العيان.

وأمّا إذا لم يعلم المراد منه فإن كان له عرف خاص في تلك اللفظة حملت عليه ولو خالف عرف السائل ما لم يستلزم إغرائه بالجهل ، وذلك لبناء جميع أرباب الفنون والصنائع في التفهيم بالألفاظ على اصطلاحاتهم الخاصّة ، ولأنّ الاصطلاح الخاص بكلّ متكلّم أقرب إلى طبعه وأسبق إلى ذهنه عند إرادة التكلّم من الاصطلاح الغير الخاص به ، ولدعوى الوفاق والإطباق على ذلك عن غير واحد من الأعلام .

وليشهد على صدق الدعوى وفاقهم على أنّ ثمرة النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة هي حمل لفظ الشارع عند الإطلاق عليها وعدمه ، ومن هنا يظهر أنّه لا وجه لترديد الشهيد[1] ﷺ في وجوب ستر المرأة حال الصلاة جميع بدنها إلّا ما استثنى من جهة تعارض اللغة مع العرف الخاص في معنى العورة ، حيث إنّها في العرف الخاص لمطلق البدن وفي اللغة لخصوص القبل والدبر .

فإن قلت : حمل اللفظ على العرف الخاص بالمتكلّم مطلقاً يستلزم الإغراء بالجهل في صورة جهل السائل بعرفه الخاص .

---

(١) لم نعثر عليه في كتبه .

قلت : لزوم الإغراء في الصورة المفروضة مطلقاً ممنوع ، بل إنّما هو فيما علم المتكلّم جهل مخاطبه ، وإلّا فلا إغراء به .

وإن لم يكن له عرف خاص فإن كان لتلك اللفظة معنى لغوي فقط أو عرفيّ عام فقط حملت عليه ، كما أنّه في صورة العلم بأحدهما والشكّ في الآخر حملت على المعلوم بأصالة عدم النقل.

وإن كان لها معنيين لغوي وعرّفي عام فإن لم يعلم تغايرهما حُمِلا على الاتحاد لأصالة عدم النقل .

وإن علم تغايرهما فاختلفوا في حملها على أي المعنيين على أقوال وهي المسألة المعروفة بتعارض العرف واللغة .

ولكن ليعلم أنّ المراد من تعارضهما في الوجود في زمان الشارع بمعنى أنّ الشكّ في كون الموجود في زمان الشارع أيّ المعنيين ليحمل لفظه عليه ، وليس المراد من تعارضهما تعارضهما حقيقة في زمان واحد ، لامتناع ذلك بعد فرض أنّ العرف العام في كلّ لفظ فرع هجر اللغة فيه .

وتفصيل ذلك أنّه إمّا أن نعلم سبق العرف المنقول عن اللغة على الاستعمال ، أو العكس ، أو لا نعلم سبق أيّهما على الآخر ، سواء علم المقارنة أم شكّ ، والظن في المقام يلحق بالشكّ بناءً على عدم حجّية الظن المطلق ، وبالعلم بناءً على حجّيته .

ولا إشكال في تقديم العرف في الصورة الأُولى ، ولا في تقديم اللغة في الثانية ، بل إنّما الخلاف في الصورة الثالثة ، حيث ذهب المشهور فيه إلى تقديم العرف ، منهم صاحبي القوانين[1] والفصول[2] وبعضهم إلى تقديم اللغة ، كما عن

---

(١) القوانين ١ : ٣٦.

(٢) الفصول : ٣٩.

صاحب المدارك[١] ﷺ ، وبعضهم إلى التوقّف كما عن الشهيد في القواعد[٢].

حجّة القول الأوّل وجوه : عمدتها الاستقراء ، ويقرّر تارة بانطباق أكثر خطابات أهل اللسان سيّما خطابات الشرع على العرف ، كما يشهد به التتبّع في ألفاظ الكتاب والسنّة ، فيحمل المشكوك وهو خطاب الشرع بالأعمّ الأغلب ، وتارة أُخرى بتشابه الأزمان ، فإنّ أكثر محاورات الأزمنة اللاحقة مطابقة لمحاورات ما يقرب منه من الأزمنة السابقة ، فيلحق المشكوك وهو زمان الشارع بالأعمّ الأغلب.

ومن جملة الوجوه : استبعاد مخالفة هذا العرف لعرف الشارع ، إذ لم يمض إلّا قليل من الأزمان ، والتخالف يحتاج إلى زمان طويل ، فإنّ اجتماع جميع العرف وتواطئهم على النقل في زمان يسير بعيدٌ إذا لم يكن محالاً ، حتى توهّم بعض العامّة وأخباريّة الخاصّة على ما حكي عنهم إنكار وجود العرفيّة العامّة راساً وقد مرّ ردّهم في محلّه.

ومن جملة الوجوه : جريان طريقة أهل العرف واللسان في حمل المكاتيب والمراسيل والوصايا الواصلة بأيديهم من الأزمنة السابقة والمساوقة لزمان الشارع على العرف العام من غير فحص عن معانيها اللغوية.

ومن جملة الوجوه : شهرة تقديم العرف على اللغة حتى ادّعى غير واحد اتّفاق جميع الاصوليين عليه.

أقول : لا إشكال في شيء من هذه الوجوه . إنّما الإشكال في حجّية الظن الحاصل منها ، حيث إنّه مبنيّ على الالتزام بكون الظن الاستقرائي في مباحث الألفاظ من الظنون الخاصّة التي قام عليه بناء العرف والعقلاء وإن لم يكن من الظنون الخاصّة في خصوص الأحكام ، كما ادّعى عليه الاتّفاق غير واحد من

---

(١) مدارك الأحكام ١ : ٥٣ .

(٢) القواعد والفوائد ١ : ١٥٨ .

الأجلّة ، أو على الالتزام بانسداد باب العلم في معظم أوضاع ألفاظ السنّة والكتاب كما هو غير بعيدٍ .

حجّة القول الثاني : الأصل ، ويقرّر تارة بأصالة تأخّر الحادث وهو النقل عرفاً فيرجع إلى الاستصحاب العدمى ، وتارة باستصحاب بقاء اللغة وعدم هجره في زمان الشارع المشكوك بقائه فيه ، فيرجع إلى الاستصحاب الوجودي .

وفيه : أنّ مستند حجّية الاستصحاب إمّا الاخبار ، أو الظن ، أو بناء العقلاء تعبّداً ، وعلى كلّ تقدير لا ينهض حجّة فيما نحن فيه .

أمّا على الأوّل فلعدم نهوض الأخبار على حجّية الأصل المثبت .

وأمّا على الثاني فلأنّ الظن الحاصل من الأصل معارض بالظن الحاصل من الشهرة .

وأمّا على الثالث فلأنّ بناء العقلاء معارض ببناء مشهور العقلاء على خلافه .

والتحقيق أنّه إن كان المراد من اللغة هو اللغة الواصلة إلينا من متون كتب اللغة المتداولة في يومنا هذا كما صرّح به بعضهم ، فالحقّ مع تقديم اللغة . لأنّ نقل متون كتب اللغوية التي كان المقصود من تدوينها ضبط ألفاظ الكتاب والسنّة إنّما كان في أواسط زمن الشرع أو بعده بقليل .

وإذا كان كذلك فلابدّ أن يكون المبيّن في تلك الكتب هو المعاني المتعارفة في زمن الشرع والمتداولة في محاورات عرفه ، وحينئذٍ فيجب تقديم هذه اللغة في ألفاظ الكتاب والسنّة على العرف المعارض له ، لرجوعه في الحقيقة إلى تعارض العرف اللاحق مع العرف السابق القريب من زمن الشارع ، وكان مقصود المشهور من تقديم العرف هو تقديم هذه اللغة ، كما يوميء بعض أدلّتهم من الاستقراء وغيره .

وإن كان المراد من اللغة هو لغة زمان يعرب بن قحطان التي وضعها هو ، أو الخالق تعالى ، فالحقّ مع تقديم العرف وكان مقصود القائلين بتقديم اللغة هو تقديم

هذا العرف ، كما صرّح به بعضهم [منهم] صاحب الضوابط[١] وإن كان استدلالهم عليه بالأصل يقتضي خلافه فتدبّر .

تنبيهان : الأوّل : حكي عن العلّامة[٢] ﷺ أنّ من فروع المسألة حنث الحالف أن لا بنيت . باستيجار أحد على البناء له وإن لم يباشر الحالف البناء بنفسه ، بناء تقديم العرف عند تعارضه مع اللغة ، وعدم حنثه بغير المباشره ، بناءً على تقديم اللغة ، فإنّ فعل البناء لغة حقيقة في المباشرة وعرفاً لمطلق الفعل المستند إليه ولو بالواسطة ، وحكي عن الشهيد[٣] ﷺ جزمه بالحنث ، لجزمه بتقديم العرف على اللغة عند التعارض مستدلّاً عليه بأنّه أي العرف ناسخ ولسبقه إلى الذهن . إنتهى .

ولكن لا يخفى أنّ مستند الحنث في المسألة ليس تقديم العرف على اللغة عند تعارضهما حتى يكون من فروع المسألة المتنازع فيها ، بل مستنده إنّما هو تقديم العرف على اللغة المهجورة ، كما ينادي به تمسّكه بناسخية العرف وسبقه إلى الذهن ، وهو من الاتفاقيات الخارجة عن محلّ النزاع في تقديم العرف عند تعارضه مع اللغة ، وقد صدر مثل ذلك أيضاً من سائر الأجلّة ، حيث تصدّى للاستدلال على تقديم العرف على اللغة المهجورة زاعماً أنّها المسألة المتنازع فيها المعبّر عنها بتعارض العرف واللغة ، ولم يتفطّن أنّها من الاتفاقيات الخارجة عن محلّ النزاع .

التنبيه الثاني : أنّه بعد اختلافهم في مسألة تعارض العرف واللغة على أقوال اتّفقوا في حمل المطلق على الفرد الشائع مع كونه قسماً من مسألة تعارض العرف واللغة أو نظيرها ، وأمّا تجويز السيد ﷺ غسل المتنجّس بالماء المضاف[٤]

---

(١) ضوابط الأُصول : ١٨ .

(٢) ارشاد الأذهان ٢ : ٨٥ .

(٣) غاية المراد ونكت الارشاد : ٢٥٢ (مخطوط) .

(٤) نسبه إليه في المدارك ١ : ١١٢ وقال : «خالف في ذلك [أي في عدم جواز الغسل بالماء المضاف] المرتضى رحمه الله في شرح الرسالة» ، وفي المعتبر ١ : ٨٢ نقلاً عنه في شرح

تمسّكاً بإطلاق قوله عليه السلام : إغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه[١] فليس من جهة بنائه على عدم جواز حمل المطلق على الأفراد الشائعة كما نسبوا إليه ، بل من جهة بنائه على أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة كماء النفط والكبريت بالفرد الشائع وهو الماء المطلق في حكم جواز الغسل إجماعاً قرينة خارجية على إرادة المطلق دون الفرد الشائع .

وممّا يشهد على ذلك أمران : أحدهما : كلامه المحكيّ عنه في المختلف[٢] من أنّ سند جوازه الغسل بالماء المضاف هو الإجماع على جوازه بماء النفط والكبريت بناءً منه على أنّ إلحاق بعض الأفراد النادرة بالفرد الشائع في الحكم قرينة إرادة المطلق وجواز التعدّي إلى جميع الأفراد النادرة وإن احتمل كون مستنده هو عدم تجويزه حمل المطلق على الفرد الشائع ، كما توهّمه بعض من نسب إليه جواز الغسل بالماء المضاف.

ثانيهما : ما نسب إليه الفقهاء من أنّه لا يعدّ من المفطرات أكل الحصاة[٣] ونحوه مما يندر أكله ، نظراً إلى انصراف الأكل المفطر إلى كلّ الأشياء المتعارفة ، وهذا الأمر نصّ منه أيضاً على حمله المطلق على الفرد الشائع .

فثبت الإشكال من اختلافهم في مسألة تعارض العرف واللغة على أقوال مع اتّفاقهم على قول واحد في حمل المطلق على الفرد الشائع ، والحال أنّه قسم من مسألة تعارض العرف واللغة بناءً على أنّ الموجب لحمله على الشائع كون الشيوع موجباً لكونه مجازاً مشهوراً فيه ، أو موجباً لتيقّن إرادته

الرسالة «يجوز عندنا إزالة النجاسة بالمائع الطاهر غير الماء» . وقد تعرّض السيّد رحمه الله لهذه المسألة في الناصريات ضمن القواعد الفقهيّة ص ٢١٩ ـ سطر ٢ .

(١) الوسائل ٢ : ١٠٠٨ ب «٨» من أبواب نجاسة البول ح ٢ .

(٢) المختلف ١ : ٢٢٥ .

(٣) رسائل الشريف المرتضى ، المجموعة الثالثة : ٥٤ .

منه ، أو قرينة على إرادته منه.

ووجه كون الفرد الشائع قسماً من المنقولات العرفية العامّة على التقديرين الأوّلين هو بلوغ الشيوع فيه إلى حدّ الحقيقة وعدم انحصار الحقيقة العرفية في خصوص ما يكون بين المنقول والمنقول عنه تبائن كلي ، بل قد يحصل بين المطلق وفرد منه أيضاً.

ووجه كونه نظيرها على التقدير الأخير أنّه وإن لم يبلغ الشيوع فيه إلى حدّ الحقيقة حتى يندرج في العرفية العامّة ، إلّا أنّ كلّ ما ينهض حجّة لتقديم العرف على اللغة في تلك المسألة من الاستقراء وغيره ينهض حجّة على تقديم الفرد الشائع على غير الشائع في هذه المسألة ، وكلّ ما ينهض حجّة على تقديم اللغة من أصالة تأخير العرف وغيره ينهض حجّة على تقديم المطلق أيضاً لأصالة تأخير شيوعه في الفرد ، هذا كلّه في تقرير إشكال الفرق بين المسألتين المختلفتين.

وأمّا تقرير اندفاع الإشكال فبأنّ الفرق هو أنّ الكلام في مسألة تعارض العرف واللغة صغروي أعني : في تشخيص زمان تحقّق العرف هل هو بعد زمان الشرع أو قبله ، وفي مسألة المطلق المنصرف إلى الفرد الشائع كبروي ، أعني : في تشخيص حمله على الفرد الشائع وعدمه بعد تسليم أنّ زمان تحقق الشيوع كان قبل زمان الشرع.

ووجه تسليم تحقّق الشيوع قبل زمان الشرع في مسألة حمل المطلق على الفرد الشائع وعدم تسليمهم تحقّق النقل في العرف العام قبل زمان الشارع في مسألة تعارض العرف واللغة هو أنّ سبب تحقّق شياع الفرد هو غلبة الوجود غالباً ، وسبب تحقق النقل هو غلبة الاستعمال غالباً ، ومن المعلوم أنّ سببيّة الأوّل وعلّيّته لا يتفاوت بين الزمان اللاحق والزمان السابق ، فلا مسرح لمدخليّة كثرة الزمان وقلّته في سببيّة غلبة الوجود وعلّيّتها في تحقّق انصراف المطلق إلى الفرد الشائع ،

بخلاف غلبة الاستعمال ، فإنّ كثرة الزمان وقلّته دخيل في سببيّته وعلّيته الموجبة لتحقّق النقل في العرف العامّ ، سيّما لو اعتبرنا في تحقّق العرف العام اجتماع الكلّ على النقل ، لا الاكتفاء باجتماع معظم أهل اللسان .

أصل

إعلم أنّ ما ذكر من تقديم عرف المتكلّم إذا كان له عرف خاص ، ومن حمل اللفظ على المعنى اللغوي إذا لم يكن له معنى عرفي ، وعلى العرفي إذا لم يكن له معنى لغوي ، ومن تقديم اللغة إذا عارضه العرف العام في ألفاظ الشارع إنّما هو إذا لم يختلف عرفي السائل والمسؤول وبلد السؤال ، كما في صورة إتّحاد عرف السائل والمسؤول وبلد السؤال كتكلم المدنيّين باللفظ المدني في بلد المدينة.

أو في صورة اتّحاد عرفي السائل والمسؤول وعدم عرفٍ لبلد السؤال في ذلك اللفظ كتكلّم العربيّين باللفظ العربي في بلد الفرس.

أو في صوره اتّحاد عرفي السائل والبلد وعدم عرف للمسؤول.

أو في صورة اتّحاد عرفي المسؤول والبلد وعدم عرف للسائل.

أو في صورة وجود عرف فيه للسائل فقط دون المسؤول والبلد.

أو للمسؤول فقط دون السائل والبلد.

أو للبلد فقط دون السائل والمسؤول.

أو في صورة عدم عرف للسائل ولا المسؤول ولا البلد في ذلك اللفظ المستعمل كتكلّم الفارسيين في بلد الفرس باللفظ العربي.

وأمّا إذا اختلف عرفي السائل والمسؤول والبلد ، فاختلفوا في تقديم أيّها على أقوال ، وهي المسألة المعروفة بتعارض عرفي السائل والمسؤول ، ويتصوّر

الاختلاف على سبعة صور كما قد تُصُوِّر الإتّحاد على ثمانية .

أحدها : أن يختلف عرفي السائل والمسؤول والبلد جميعاً .

ثانيها وثالثها : أن يختلف عرفي السائل والمسؤول مع عدم عرف للبلد ، أو وجود عرف موافق لأحدهما .

ورابعها وخامسها : أن يختلف عرفي السائل والبلد مع عدم عرف للسائل ، أو وجود عرف موافق لأحدهما .

سادسها وسابعها : أن يختلف عرفي المسؤول والبلد مع عدم عرف للسائل ، أو وجود عرف موافق لأحدهما .

وكيف كان ففي تقديم عرف السائل أو المسؤول أو البلد مطلقاً ، أو إن وافق عرف السائل ، أو إن وافق عرف المسؤول ، أو إن وافق عرف أحدهما ، أو الوقف . وجوه ، بل أقوال .

والتحقيق أنّ كلّ من السائل والمسؤول إمّا عالم باصطلاح الآخر أو جاهلان أو مختلفان . ثمّ المسؤول العالم باصطلاح السائل إمّا أن يعتقد علم السائل باصطلاحه ، أو عدم علمه أو يشكّ أو لا يلتفت ، إلى غير ذلك من الأقسام ، والمرجع في الكلّ بناء العرف أو حكم القوّة العاقلة .

وتفصيل ذلك أن يقال : أمّا الحكم في صورة كون المسؤول جاهلاً فهو تقديم عرف المسؤول مطلقاً ، إذ لا يمكن إرادة المصطلح المجهول ، فالحمل عليه غير معقول .

وأمّا الحكم في صورة كونه عالماً فإن اعتقد علم السائل باصطلاحه ، أو لم يلتفت بعلمه قدّم المسؤول أيضاً ، لبناء العرف وأقربيّة كلّ عادة إلى طبع معتاده ، سيّما في صورة عدم التفاته إلى عادة غيره .

وإن اعتقد عدم علمه قدّم عرف السائل ، لاستلزام الحمل على غيره الإغراء

بالجهل ولغوية كلام المسؤول.

وإن كان شاكّاً فالتوقّف والرجوع إلى المقرّبات الخارجية إن وجدت وإلّا فإلى الأُصول.

حجّة القول بتقديم عرف المسؤول مطلقاً اقتضاء طبع المعتاد موافقة عادته دون عادة غيره واستلزام إرادة المسؤول من لفظه عرف غيره التجوّز في اللفظ.

والجواب عن الأوّل أنّ المقتضي قاض ما لم يمنعه مانع، وقد عرفت أنّ استلزام اللغوية والإغراء بالجهل في بعض الصور مانع أيّ مانع.

وعن الثاني أوّلاً بمنع الملازمة، فإنّ التجوز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له في اصطلاح المتخاطبين معاً، وأمّا استعماله في غير ما وضع له في اصطلاح المتكلّم دون المخاطب فليس بمجاز، بل هو من باب التبعية في الاستعمال، نظير تكلّم العجمي بالعربي والعربي بالعجمي، ولهذا لو فقد العلاقة لم يستهجن الاستعمال.

وثانياً بمنع بطلان اللازم فإنّ اللغوية والإغراء بالجهل اللازم من الحمل على عرف المسؤول في بعض الصور قرينة صارفة عنه قطعاً.

حجّة القول بتقديم عرف السائل مطلقاً أنّ حكمة وضع الألفاظ وهو التفهيم يقتضي الحمل على عرف السائل وأنّ قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه﴾**[1] يقتضي ذلك.

والجواب عن الأوّل أنّ جهل المسؤول بعرف السائل في بعض الصور مانع عن إطلاق اقتضاء المقتضي.

وعن الثاني أوّلاً: إنّ عرف المسؤول من لسان القوم أيضاً، فإنّ المراد من

---

(١) إبراهيم: ٤.

لسانهم مطلق ما ينطقون به ولو تبعاً لغيرهم ، لا ما يختصّ وضعه بهم.

وثانياً : سلمنا ، لكن التكلّم بلسان القوم مطلقاً من خصائص الرسل العالمين بلسان القوم وموضوع المسألة أعمّ منهم ومن الجاهلين به .

حجّة القول بتقديم عرف البلد مطلقاً أو تفصيلاً : أنّ البلد قرينة مقامية على تقديم عرفه .

وفيه : أنّ البلد من حيث هو لم يثبت قرينيّته عرفاً إلّا بمعونة أمر خارجي كتطابق الجواب للسؤال ونحوه ، هذا تمام الكلام في حكم المسألة.

وأمّا موضوعها فقد اشتهر التمثيل له بمرسلة ابن أبي عمير حيث سئل المعصوم عن الكرّ في مكّة والسائل عراقي[1].

وفيه : أنّه ليس مثلاً لما نحن فيه ، لأنّ ابن أبي عمير ليس هو سائلاً ، بل راوٍ عن بعض أصحابه المجهول حال عرفه ، وعلى ذلك فلا حاجة لنا إلى ادّعاء وجود القرينة في جواب المعصوم بقوله : ستّة مائة رطل ، حيث لا يمكن حمله إلّا على الرطل المكّي الذي هو ضعف العراقي ، إذ لعلّ السائل مكّي جاهل بعرف المسؤول ، فاجيب على طبق عرفه حذراً من الإغراء بالجهل ، فيكون الجواب على طبق القاعدة ، لا خارجاً عنها حتى يحتاج إلى دعوى القرينة ، كما ارتكبه المشهور .

ثمّ إنّ الكلام في حكم اللغة والعرف العام والعرف الخاص وتعارض كلّ منهما مع الآخر قد عرفته تفصيلاً بما لا مزيد عليه .

بقي الكلام في التعرّض لوجود كلّ من الحقائق الثلاث .

فنقول : أمّا الحقيقة اللغوية فلا إشكال ولا ريب ، بل لا خلاف في وجودها كالفاضل والسخيّ والغنيّ ، وغير ذلك ممّا لا يحصى.

---

(١) الوسائل ١ : ١٢٣ ب «١١» من أبواب الماء المطلق ح ١ .

وأمّا الحقيقة العرفية العامّة فتارة يطلق على ما يبائن اللغوية ، وتارة على ما يعمّها ، ومن الإطلاق الثاني قولهم : الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً ، فكذا لغةً باصالة عدم النقل ، ومن الإطلاق الأوّل المنقولات العرفية كالدابّة المنقولة في ذي القوائم الأربع بعد وضعها لغةً لكلّ ما يدبّ على الأرض والقارورة المنقولة في الزجاجة بعد وضعها لغةً لكلّ ما يقر فيه الشيء.

وقد يتوهّم لها أمثلة أُخرى ، فمنها : ما يظهر من بعضهم أنَّ «لا» في مثل «**لا صلاة إلّا بطهور**»[١] و «**لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل**»[٢] و «**لا نكاح إلّا بولي**»[٣] حقيقة عرفية ، حيث إنّها في مثل هذه الأمثلة لنفي الصحّة والفائدة لا لنفي الذات والجنس الذي هو المعنى اللغوي.

وفيه : منع كون «لا» حقيقة عرفية عامّة في نفي الصحّة والفائدة ، بل هي عرفيه خاصّة على القول بأنّ ألفاظ العبادات حقيقة في الصحيح ومجاز لغوي على قول الأعّمي ، كما في قولهم : «**لا علم إلّا ما نفع**» و «**لا كلام إلّا ما أفاد**» ، وقرينته أقربيّة الصحّة والفائدة إلى الحقيقة من نفي الكمال الذي ثبت في مثل «**لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد**»[٤] بقرينة الإجماع.

ومنها : ما يظهر من القوانين[٥] في بحث المجمل والمبيّن من أنّ مثل «قبّلتُ زيداً» و «ضربت رجلاً» و «نمت ليلة» و «عملت يوماً» حقائق عرفيّة في هذه التراكيب ، إذ المراد من زيد وجهه ، ومن الرجل رجله ، ومن اليوم والليلة القدر المتعارف ، ردّاً على من توهّم الاشتراك أو التجوّز في المفعول أو في الإسناد إليه.

---

(١) الوسائل ١ : ٢٥٦ ب «١» ، من أبواب الوضوء ح ١.

(٢) مستدرك الوسائل ٧ : ٣١٦ ب «٢» ، من أبواب وجوب الصوم ح ١.

(٣) مستدرك الوسائل ١٤ : ٣١٧ ب «٥» ، من أبواب عقد النكاح ح ١.

(٤) مستدرك الوسائل ٣ : ٣٥٦ ب «٢» ، من أبواب أحكام المساجد ح ١.

(٥) القوانين ١ : ٣٣٦، ٣٣٧.

وفيه : أنّ هذه التراكيب باقية على حقائقها اللغوية وليست بمنقولات عرفية ، كما أنّها ليست بمجازات في شيء .

وذلك لأنّ مطلق الأفعال موضوعة بحسب اللغة للإسناد إلى فاعل مّا والوقوع على مفعول مّا في الجملة لا على وجه الاستيعاب خاصّة كالغسل والأكل ونحوهما ، وعلى ذلك فيكفي في صدق الإسناد إلى الفاعل والوقوع على المفعول حصول الضرب من بعض أعضاء زيد ووقوعه على بعض أعضاء عمرو في مثل: ضرب زيد عمرواً.

ومنها : ما نسب إلى بعض من أنّ إطلاق ألفاظ الموازين والمقادير على الناقص والزائد بيسير من باب الحقيقة العرفية ، والحقّ بقائها في المقادير والموازين المعيّنة لها لغة ، للتبادر في التمام وعدم صحّة السلب عن الزائد والناقص، مضافاً إلى أصالة عدم النقل ، فإطلاقها على ما دون أو على ما زاد إنّما هو على سبيل الادّعاء الناشيء عن التشبيه والمسامحة ، كما في سائر أفراد الاستعارات التي هي حقائق لغويّة عند السكاكي ومجازات لغوية عند المشهور.

والتحقيق عندنا أنّه إن استعمل اللفظ في المعنى المشبّه بعد ادّعاء أنّه من أفراد المشبّه به فالحقّ مع المشهور ، لأنّ التصرّف في أحوال اللفظ ، وإن استعمل اللفظ في المعنى المشبّه به ثمّ انضمّ إليه الادّعاء المذكور فالحقّ مع السكاكي ، لأنّ التصرّف في أمر عقلي .

ولمّا كان الاستعمال على كلّ من الوجهين أمر في يد المعتبر كان الحريّ قلب النزاع إلى النزاع في الصغرى ، أعني : النزاع في كون المعتبر في استعمالات العرف ومحاورات أهل اللسان أيّ الوجهين.

وأمّا العرف الخاص بغير الشارع من أربَاب الحرف والصنائع فلا إشكال ولا خلاف أيضاً في وجوده وجود شائع ذائع.

وأمّا العرف الخاصّ بالشارع ففي وجوده خلاف معروف ونزاع شائع وهي المسألة المعروفة بالحقيقة الشرعيّة وتتمّ البصيرة فيها بتقديم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى : في وجه تحديد الحقيقة الشرعيّة بالكلمة المستعملة في معناها الشرعي بوضع شرعي والمتكفّل لتفصيله الفصول[١] فليراجع .

[المقدّمة] الثانية : في تفسير الألفاظ المأخوذة في العنوان ، فنقول:

أمّا المراد من الحقيقة فهل هو الوضع التعييني كما حكي عن أكثر الخاصّة والعامّة ، أو الوضع التعيّني كما حكي عن التوني[٢] وغير واحد من المحقّقين ، منهم الفاضل القمّي قدس سره في القوانين[٣] حيث استظهره مستبعداً للوجه الأوّل.

ويؤيّد الأوّل ، بل يدلّ عليه أوّلاً تنصيص غير واحد من القدماء والمتأخّرين منهم : العضدي والعلّامة حيث قال في التهذيب[٤]: ونعني بالحقيقة الشرعيّة اللفظ الذي نقله الشارع عن موضوعه اللغوي إلى معنى آخر ، بل استظهره الاشارات من كثير[٥].

وثانياً انطباق ثمرة النزاع عليه ، فإنّ الثمرة المتّفق عليها وهي حمل ألفاظ الشرع المجرّدة عن القرائن على المعاني الشرعيّة على القول بالثبوت وعلى اللغوية على القول بالعدم لا تنطبق على الوجه الأخير إلّا بتعيين تاريخ النقل مع اختلافه باعتبار كثرة الدوران وقلّته ، ولم يتعرّضه أحد أصلاً سوى الفاضل القمّي[٦] قدس سره .

وثالثاً انطباق عمدة أدلّة المثبتين وهو الاستقراء عليه.

ورابعاً انطباق بعض أدلّة النافين وهو استلزام النقل تفهيم المخاطبين عليه.

---

(١) الفصول : ٤٠٢.

(٢) الوافية : ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) القوانين ١ : ٣٩.

(٤) تهذيب الأُصول : ١٣.

(٥) اشارات الأُصول : ١٤.

(٦) القوانين ١ : ٣٦.

وخامساً مساعدة ظاهر عنوان الحقيقة الشرعيّة وظاهر النسبة إليه عليه.

وأمّا المراد من الشرع فهو اختراع الأحكام وجعلها ، فالشارع موضوع لمن جعل أحكام الشرع واخترعها ، وهو بهذا المعنى منحصر فيه تعالى ، وإطلاقه على النبيّ غلط إلّا على القول بتفويض بعض الأحكام إليه .

وعلى أيّ تقدير فهل الواضع للألفاظ الشرعيّة على تقدير التعيين هو الله ، أو النبيّ ، أم التفصيل بين ما في الكتاب والسنّة أقوال .

حجّة الأوّل أنّ نسبة الوضع في قولهم الحقيقة الشرعيّة إلى الشارع وهو بحسب معناه اللغوي الحقيقي مختصّ به تعالى لوجوه :

منها : قوله تعالى **﴿ثمّ جعلناك على شريعة من الأمر فاتّبعها﴾**[١] **﴿لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾**[٢] **﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً﴾**[٣] وقد ورد الشارع من أسمائه تعالى ، إلى غير ذلك من الآيات المثبتة لكون الشارع هو الله تعالى.

ومنها : قوله تعالى : **﴿قل ما يكون لي أن ابدّله من تلقاء نفسي إن اتّبع إلّا ما يوحى إلي﴾**[٤]، إلى غير ذلك من الآيات النافية لكونه النبيّ ﷺ.

ومنها : أنّه لولا الاختصاص للزم نقصان الأحكام وهو باطل بقوله تعالى: **﴿تبياناً لكلّ شيء﴾**[٥] **﴿ولا رطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين﴾**[٦].

وبما في الروايات الكثيرة من مضامين «**أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء**»[٧]

---

(١) الجاثية : ١٨.

(٢) المائدة : ٤٨.

(٣) الشورى : ١٣.

(٤) يونس : ١٥.

(٥) النحل : ١٥.

(٦) الأنعام : ٥٩.

(٧) الوسائل ١٨ : ٣٧ ب «٦» من أبواب صفات القاضي ح ٤٨.

«وانّه تعالى قد أكمل الدين بحيث لم يبق شيء إلّا وبيّن حكمه لرسوله حتى أرش الخدش في الوجه وبيّنه الرسول لأوصيائه»[١]، إلى غير ذلك ممّا يقف المتتبّع عليه.

ومنها : أنّه لولا الاختصاص للزم التفويض وهو وإن لم يمتنع عقلاً إلّا أنّه خلاف الاجماع ونصوص الآيات والأخبار ، حتى أنّ في مضامين بعض الأخبار عن الكافي أنّ المعصوم عليه السلام يقول : **«نحن براء من أهل التفويض كما برىء عيسى عليه السلام من النصارى»**[٢].

وأمّا ما يقرب في الكافي عن طرق أهل العصمة من الأخبار الكثيرة الدالّة على التفويض[٣]. فمضافاً إلى عدم ظهورها في تفويض الخلق والجعل ، وإلى ما في بعضها من تعميم التفويض إلى الأئمّة أيضاً ـ الباطل بالاتّفاق ظاهراً ـ لا تقاوم أخبار المنع والتبرّيء منه .

وحينئذٍ إن لم نقل بطرحها فلا أقلّ من الجمع وحمل التفويض فيها على تفويض بيان الأحكام المخلوقة لله تعالى التابعة للصفات الكامنة إليه صلى الله عليه وآله لما أعطاه الله تعالى من القوّة القدسيّة المدركة للحُسن والقبح الذاتيين الذين هما ملزومان للأحكام المجعولة ، لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليّين كما لا تخلو الأخبار أيضاً من الإيماء إليه ، لا تفويض خلق الأحكام وجعلها إليه صلى الله عليه وآله هذا .

ولكن لا يخفى أنّ أقصى مفاد هذه الوجوه هو اختصاص حقيقة معنى الشارع والجاعل به تعالى ، وهو لا ينافي تصحيح إطلاقه على النبيّ صلى الله عليه وآله بواسطة اختصاص خصوص وضع ألفاظ الشرع وجعلها به أو بواسطة اختصاص جعل مطلق الأحكام بحسب الظاهر به صلى الله عليه وآله ، وإن كان من تعليم الإلهي أو بواسطة

---

(١) الوسائل ١٩ : ٢٧٢ ب «٤٨» من أبواب ديات الأعضاء ح ١ .

(٢) جاء في الكافي ممّا يقرب من ذلك ، انظر الكافي ١ : ٢٦٩ ح ٦ .

(٣) الكافي ١ : ٢٦٥ .

استعمال الشارع في مبيّن الشريعة أيضاً ، كما يستند في مجئي هـذا المـعنى إلى تنصيص بعض اللغويّين بانّ «شرع» بمعنى سنّ ، وسنّ الأمر بمعنى بيّنه .

ولزوم إطلاق الشارع بهذا المعنى على الأئمّة عليهم السلام ، بل وعلى سائر العلماء المبيّنين للشريعة ممكن الاندفاع بانّ المراد بـه المـبيّن ابـتداء ، لا مـطلق المبيّن، لبعده عن الإطلاقات جدّاً أو بواسطة صيرورة استعمال الشارع في النبي ﷺ حقيقة عرفية كما يستند في ذلك إلى التبادر العرفي وإلى عدم صحّة السلب.

المقدّمة الثالثة : في أنّ الألفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها هل استعملها الشارع في المعاني الشرعيّة ولو على سبيل المـجاز ، حـتى يكـون الزوائد شروط وقيود داخلية . أو استعملها في المعاني اللغوية كألفاظ المعاملات والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج ، كما عن القاضي[١].

وبعبارة أنّ القيود الزائدة هل هي قـيود مأخـوذة فـي المـطلوب كـما هـو المشهور، أم في الطلب كما عن القاضي .

وثمرة هذا النزاع قيل : يظهر في إجراء أصل العدم فـي مـاهيّة العـبادات ، فيمكن على طريقة القاضي إجراء الأصل مطلقاً ، سواء كـان الشكّ فـي الأجـزاء المقوّمة أو غير المقوّمة أو في الشروط ، بخلاف غير القاضي ، فإنّه لا يمكن إجراء الأصل على مذهب الصحيح مطلقاً ، وكذا على مذهب الأعميّ في الأجزاء المقوّمة. وأمّا في غيرها فيجوز مطلقاً ، شروطاً كانت أو أجزاء للمطلوب ، إلى آخر ما في القوانين[٢] والضوابط[٣] من توجيه ترتّب هذه الثمرة بما هو غير وجيه كما ستعرف وجهه في خاتمة مسألة الصحيح والأعمّ بما لا مزيد عليه .

---

(١) مـيزان الأُصـول ١ : ٥٣٨ ، ٥٣٩ وارشـاد الفـهول : ١٩ ، والمـراد مـن القـاضي هـو أبـو بكـر الباقلاني .

(٢) القوانين ١ : ٤٠ ، ٤٥ .

(٣) ضوابط الأُصول : ٢٥ .

ثمّ إنّ في هذا المقام من القوانين[١] كلام يوهم التنافي والتهافت ، حيث رتّب الخلاف في إجراء الأصل وعدمه أوّلاً على الخلاف في استعمال الشارع الألفاظ في المعاني المخترعة وعدمه ، وثانياً على القول ببطلان قول النافي والخلاف في أنّ الاسامي للصحيحة أو الأعمّ ، ويدفعه أنّ المرتّب على الخلاف السابق هو إجراء الأصل وعدمه في مطلق الأجزاء والشروط ، سواء كانت مقوّمة أو غير مقوّمة ، والمرتّب على الخلاف الثاني هو إجرائه وعدم إجرائه في الجملة.

ثمّ إنّ غاية ما يمكن الاحتجاج به عن جانب القاضي هو أولويّة التخصيص من النقل والمجاز وأصالة عدم النقل وعدم الاستعمال في الماهيّة المخترعة ، مضافاً إلى أنّ الأصل العملي معه ، لاستلزام قوله عند الشكّ في الجزئيّة والكليّة لنفي التكليف بأصالة البراءة بخلاف غيره ، إلى غير ذلك ممّا يستدلّ به النافي للحقيقة الشرعيّة .

والجواب عن القاضي أوّلاً : باتّفاق الإماميّة وغيرهم على أنّ للشارع استعمال في الماهيات المخترعة ، وهذا الوفاق إن لم يفد القطع فلا أقلّ من الظنّ الذي هو حجّة في الموضوع المستنبط ودليل اجتهادي لا يقاومه شيء من الأدلّة الفقاهتيةوالأُصول العملية التي استند بها.

وثانياً : بلزوم عدم كون الأخرس المنفرد مصليّاً لأنّ الصلاة لغة إمّا الدعاء أو الاتّباع وليس في صلاة الأخرس المنفرد شيء منهما إلّا أن يجعل الدعاء أعمّ من اللفظي والقلبي.

وثالثاً : بأنّ المجاز والاستعمال في الماهيّة المخترعة المركبة لازم على مذهب القاضي أيضاً ، لأنّ تقييد المطلق بالمنفصل في الأوامر مجاز وكاشف عن

---

(١) القوانين ١ : ٤٠ .

إرادته من المطلق ، وإلّا لكان التقييد نسخاً وهو خلاف الإجماع ، إلّا أن يكون القاضي منكراً لغير مجاز التقييد ، لأنّه لا ينافي إجراء الأصل في الأركان .

[المقدّمة] الرابعة : أنّه إذا ثبت استعمال الشارع الألفاظ في المعاني المخترعة وفرض عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها ، فهل هذا الاستعمال من أقرب المجازات في تلك الألفاظ عند الشارع أم لا .

والحقّ هو الأوّل ، ضرورة أغلبيّة هذا المجاز استعمالاً ووجوداً من سائر المجازات في نظر الشارع ، بل لم ينقل في أقربيّته وأغلبيّته خلاف من النافين للحقيقة الشرعيّة إلّا عن السبزوارى قدّس سره.

وتظهر الثمرة فيما لو علم عدم إرادة الشارع المعاني اللغويّة من تلك الألفاظ ، فتحمل على المعاني الشرعيّة على الأوّل ، لعدم احتياجها إلى القرينة المعيّنة بعد القرينة الصارفة ، وتحمل على الثاني للاحتياج إليها أيضاً .

وإذا عرفت هذه المقدّمات فاعلم أنّهم اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعيّة على أقوال :

أحدها : القول بثبوت الوضع التعييني مطلقاً ، وهو المشهور بين الخاصّة والعامّة ، بل حكى الاجماع عليه في الهداية[١] عن غير واحد من المتقدّمين في غير واحد من الألفاظ ، بل لم ينسب الخلاف في الهداية[٢] والإشارات[٣] إلّا إلى الباقلاني وشرذمة من العامّة ، بل عن كشف الغطاء[٤] دعوى الإجماع المحصّل عليه ، وقد ارتضاه من المتأخّرين صاحب الهداية[٥] والإشارات[٦].

ثانيها : القول بالعدم مطلقاً وهو المحكيّ عن العلّامة وجماعة من المتأخّرين

(١ و ٢ و ٥) هداية المسترشدين : ٩٣.

(٣ و ٦) اشارات الأُصول : ١٤.

(٤) كشف الغطاء : ٢١.

منهم صاحب المعالم[١].

ثالثها : التوقّف .

رابعها : التفصيل بثبوتها في الألفاظ الثابت شرعيّة معانيها في الشرائع السابقة كالصلاة والصوم والزكاة والحجّ دون الألفاظ الغير الثابت شرعيّة معانيها في الشرائع السابقة وهو المختار في الدورة السابقة وفاقاً لصاحبي الفصول[٢] والقوانين[٣] وبعض أساتيدنا السابقين ، بل استقرب صيرورة الحقيقة الشرعيّة فيها حقيقة لغويّة من جهة قدمها وكثرة تداولها في مبدأ اللغات ، بل قبلها .

خامسها : التفصيل بثبوتها في ألفاظ العبادات ، دون المعاملات ، ومرجعهُ إلى القول بالثبوت المطلق لما تقدّم من الاتّفاق على خروج ألفاظ المعاملات عن محلّ النزاع وأنّها باقية على ما كانت عليه من المعاني اللغويّة والزوائد شروط خارجة وإن قال في الإشارات بعدم ثبوت العموم من الطرفين[٤].

سادسها : التفصيل في ألفاظ العبادات بين الحجّ وغيره فأثبتها في غير الحجّ دون الحجّ نظراً إلى وجوب المضيّ في فاسدها .

وفيه أنّ وجوب المضيّ في فاسدها إنّما هو بدليل خارجي ، فلا يلازم كونه حقيقة في الفاسد.

سابعها : ما اختارها بعض أساتيدنا الأعلام وفاقاً للضوابط[٥] من التفصيل بثبوتها فيما كثر تداوله في خصوص الكتاب والسنّة ، دون الخارج عنهما وإن كثر تداوله في المعنى الشرعي أيضاً مفرّقاً بينه وبين القول بها في الألفاظ الكثيرة

---

(١) معالم الدين : ٩٣.

(٢) الفصول : ٤٣.

(٣) القوانين ١ : ٣٦.

(٤) الاشارات في الأُصول : ١٦.

(٥) ضوابط الأُصول : ٢١.

التداول في الخارج عن الكتاب والسنّة بالعموم من وجه ، نظراً إلى أنّ كثرة تداولها في الكتاب والسنّة قد يجتمع مع المتداول في الخارج وعدمه ، كما أنّ التداول في الخارج قد يجتمع مع التداول في الكتاب والسنّة وعدمه .

أقول : ويمكن التفرقة بينهما بالعموم المطلق نظراً إلى أنّ المفصّل بين التداول وعدمه مطلق ، فتقييده الضوابط[1] له بالتداول في خصوص الكتاب والسنّة أخصّ منه مطلقاً لا من وجه .

وكيف كان فقد استدلّ على دعواه بأنّ غلبة استعمالها في المعاني الشرعيّة في الكتاب والسنّة يقتضي الوضع لها حقيقة ، لا الاستعمال فيها مجازاً .

وفيه ما أورد عليه الاستاد أوّلاً بأنّ مجرّد غلبة الاستعمال في معنى لا يقتضي تعيين الحقيقة في المعنى الغالب ومجازية المعنى الغير الغالب ، لانتقاضه بالمجازات المشهورة .

لا يقال : إنّ الغلبة وإن لم يقتض الوضع للغالب إلّا أنّه لا أقلّ من اقتضائه الإنصراف إلى الغالب .

لأنّا نقول : اقتضائه الانصراف إلى الغالب إنّما يختصّ بما إذا كان الغالب من أفراد المعنى الحقيقي كانصراف المطلق إلى افراده الشائعة ، لا من المعاني المجازية كما هو مفروض البحث ، ألا ترى أنّ المجاز المشهور وإن غلب استعماله على استعمال الحقيقة ومع ذلك لا يرجّح عليها عند المشهور .

وثانياً : بأنّه لو سلّم فانّما يقتضيه إذا تجرّدت غلبة الاستعمال عن قرينة المجاز لا إذا لم تتجرّد ، بل وإذا بلغت الغلبة حدّاً يوجب ندرة غير الغالب لا مطلقاً .

وثالثاً : أنّه لو سلّم اقتضاء الغلبة الوضع للغالب فإنّما يقتضي الوضع التعيني

---

(١) ضوابط الأُصول : ٢١ .

المتأخّر عن الغلبة ، لا الوضع التعييني المتقدّم عليها .

ورابعاً : لو سلّمنا اقتضاء غلبة الاستعمال الوضع في الغالب فلا وجه لتخصيص ذلك بالألفاظ الكثيرة التداول في خصوص الكتاب والسنّة دون المتداول في الخارج عليها ، فإنّ الغلبة لو اقتضت الوضع في الغالب لم يفرق بين كون الغلبة في خصوص الكتاب والسنّة أو في الخارج عنهما فتدبّر .

احتجّ استادنا العلّامة على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في ألفاظ العبادة مطلقاً بمسيس الحاجة إلى ثبوتها ، فإنّ حاجة الحكيم في تفهيم مقاصده المهمّة المضمرة المكمونة في ضميره إلى ما يدلّ عليها بلا مؤنة ويكشف عنها بلا واسطة علّة تعيينه الوضع في الألفاظ الكاشفة عن مقاصده الخاصّة المذكورة ودليل لمّيٌّ على سبق وضعه لها تعييناً تخلّصاً عن مؤنة التفهيم بالقرائن الصارفة والمعيّنة وقطعاً لإزالة الشبهة المخالفة للمراد .

وهذا الدليل أعني : مسيس الحاجة إن أفاد القطع العادي بثبوت المدّعى وهو الحقيقة الشرعيّة بالتقريب المذكور فلا ريب في اعتباره واثباته المدّعى قطعاً .

وأمّا إن أفاد الظنّ به ففي اعتباره وعدم اعتباره في إثباته المطلق وجهان :

من ظاهر اتّفاقهم على إطلاق اعتبار الظنّ في إثبات الأوضاع اللغويّة والعرفيّة الحقيقة والمجازية حسبما قرّر في محله ، ومن إطلاق قولهم : إنّ العقل والقياس والاستحسان لا تثبت الأوضاع ، لأنها أُمور توقيفية توضيفيّة والأوجه الوجه الأوّل ، لما صرّح به الاستاد من اختصاص عدم مثبتيّة العقل والقياس والاستحسان الأوضاع بصورها ما إذا لم تفد الظنّ بها ، كما هو شأنها غالباً .

وأمّا إذا أفادته ، كما هو المفروض من مسيس الحاجة فيما نحن فيه فلا فرق بين اللمّي والإنّي من سائر الأمارات المفيدة للظنّ بالأوضاع وإن كان كالقياس والاستحسان دون التبادر وصحّة السلب .

ومن هنا يظهر قوّة الاستدلال على ثبوت الحقيقة الشرعيّة بالإجماعات المنقولة والتبادرات الإطلاقية ، ولو استندت إلى أصالة عدم القرينة ونحوها من الأمارات الظنّيّة دون القطعيّة وضعف المناقشة في اعتبارها في اثبات ما نحن فيه بعد فرض الاتّفاق على اعتبارها في سائر الأوضاع الحقيقيّة والمجازيّة الكلّيّة والجزئيّة .

ومن جملة ما يقتضي ثبوت الحقيقة الشرعيّة ما نقله الاستاد عن بحر العلوم الطباطبائي من أنّ المثبت مقدّم على النافي عند تعارضهما.

أمّا أصل كليّة الكبرى وقاعدة تقديم المثبت على النافي فمن المقرّر المصرّح به في الفقه والأُصول والمستقرّ عليه السيرة والديدن في الرجوع إلى تشخيص الأوضاع اللغويّة والعرفيّة المتعارضة من غير نكير ، ولا فرق بين اجتهاديات اللغويّين وأرباب الخبرة وسماعياتهم ، ولا بين تشخيص الأوضاع الحقيقيّة والمجازيّة ، ولا بين تشخيص أوضاع المواد والهيئات ، ولا بين تعدّد المثبت وعدمه، ولا بين عدالته وفسقه ، ولا بين ما يترتّب عليه الفروع والاحكام الشرعيّة وعدمه ، ولا بين ما يفيد القطع أو الظن ، ولا بين انفتاح باب العلم في الأحكام وانسداده ، فإنّ جميع التفاصيل الموهومة الحادثة في الأوهام مخالفة للاتّفاق والسيرة والديدن.

وأمّا انطباق تلك الكلّية والقاعدة على ما نحن فيه واندراج ما نحن فيه فيها فأوضح من أن تبيّن.

وأمّا السرّ والوجه والمدرك لقاعدة تقديم المثبت على النافي فلرجوع دعوى المثبت إلى مثل الحسّ والوجدان . والنافي على مثل الحدس والأصل ، ولا ريب في تقديم ما مدركه الوجدان على ما مدركه الأصل والعدم كتقديم الادلّة على الأُصول ، وهذا معنى ما قيل : من أنّ تعارضها من قبيل تعارض أدري ولا أدري ، لا

أنّه في الحقيقة من هذا القبيل كما لا يخفى.

احتج استادنا العلّامة دام ظلّه بما هو عمدة أدلّة المثبتين أيضاً أعني: بالاستقراء في استعمال الشارع تلك الألفاظ المذكورة من الكتاب والسنّة كثيراً في المعنى الشرعي على نحو استعمال الحقائق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بالبناء على النقل، فالمشكوك من الاستعمال يلحق بالأعمّ الأغلب.

وبالاستقراء في أحوال المصطلحين الواضعين من أرباب الفنون والحرف والصنائع المقتضي أشديّة اهتمام الشارع بالوضع التعييني.

وبثبوت مسمّيات بعض تلك الألفاظ في الأُمم السابقة من قوله تعالى: **﴿وأوصاني بالصلوٰةِ والزكوٰة﴾**[1] و **﴿اذّن في الناس بالحج﴾**[2]، و **﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الّذين من قبلكم﴾**[3].

لا يقال: لعلّ الموضوع بإزاء المعاني المشروعة في الأُمم السابقة ألفاظ اخر ورد الحكاية عنها بهذه الألفاظ.

لأنّا نقول: هذا الاحتمال مدفوع بأصالة عدم تعدّد الوضع، فالظاهر أنّه لم يحصل في شرعنا اختلاف في المسمّى، بل إن حصل فهو اختلاف في الكيفية لا يوجب اختلاف الوضع.

وبأنّ عمل العامّ والخاصّ من زمن الصحابة إلى زماننا هذا مستمرّ على حمل تلك الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنّة على معانيها الشرعيّة عند سماعها وعند مناظرة بعضهم بعضاً من غير نكير، بحيث يكشف عن صيرورتها حقائق في تلك المعاني في زمن الشارع، وبغير ذلك من الشهرة والاجماعات المنقولة.

---

(١) مريم: ٣١.

(٢) الحجّ: ٢٧.

(٣) البقرة: ١٨٣.

ثمّ قال : وإن نوقش في استقلال كلّ واحد من الحجج المذكورة بإثبات المدّعى وحصول القطع فلا مجال لإنكار الظنّ القويّ من تراكم بعضها مع بعض الثابت الحجّية ببناء العقل والعرف سيّما في مباحث الألفاظ .

والجواب أمّا عن الاستقراء في استعمال الشارع وعن استمرار السيرة ، فبأنّ أقصى ما يفيد هو حمل تلك الألفاظ المذكورة على المعاني الشرعيّة واستعمالها في تلك المعاني كثيراً ، وهو أعمّ من الوضع ، سيّما من الوضع التعييني الذي هو محلّ النزاع ؛ إذ كثير من المجازات المكتنفة بالقرائن الحالية أو العقلية سيّما الراجحة منها تستعمل في معانيها المجازيّة على نحو استعمال الحقائق في الاستغناء عن القرائن اللفظية والمقاليّة ، بحيث إذا اريد منها المعاني الحقيقية احتاجت إلى نصب قرينة رافعة للمانع المكتنف بها ، نظير احتياج إرادة المجاز من الحقائق الاخر إلى نصب قرينة صارفة للمقتضى.

وأمّا عن الاستقراء في أحوال الواضعين من أرباب الفنون والصنائع ، فبأنّ أقصى ما يفيد هو الوضع التعيّني لا التعييني الذي هو محلّ النزاع ، فإنّ الاستقراء مقلوب بأنّا وجدنا بناء أرباب الفنون والحرف والصنائع على استعمال الألفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازاً حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الأيّام ، ومقتضى تأخّر الحادث وهو الوضع أيضاً ذلك ، فكذا الشارع ، لإلحاق المشكوك بالأعمّ الأغلب.

وقد أورد الاستاد دام ظلّه عليّ بأنّه لو كان الوضع تعينيّاً للزم في نقل الثمرة تعيينهم تاريخ النقل وضبطه .

فاجبتُ عنه بأنّ عدم نقل الأكثر تاريخ النقل وعدم تعرّضهم لضبطه لعلّه من جهة أنّ الثمرة في المسألة قليلة الجدوى ، كما ستعرف وجهه فيما سيأتي في خاتمة المسألة من التعرّض للثمرة.

وأمّا عن الشهرة والاتّفاقات المنقولة والمحصّلة على تقدير ثبوتها وحجّيتها ،

فبأنّ معقدها خصوص الألفاظ الثابت مشروعية معانيها في الأُمم السابقه دون غيرها ، أو خصوص حمل الألفاظ المذكورة على المعاني الشرعيّة دون الوضع لها ، سيّما الوضع التعييني ، فإنّ قبول قول الناقل في المسائل اللغوية وتقديم قول المثبت على النافي ليس من جهة حجّيته في نفسه ، بل من حيث إفادته الظن ، وبعد الوقوف على ضعف مستند الناقل واعتماده على اجتهادات الحدسيّة لم يبق وثوق ولا ظن في نقله .

حجّة النافين وجوه عمدتها الأصل ، أعني : أصالة عدم النقل وأصالة تأخّر الحادث وهو النقل .

وفيه : أنّه إن كان المقصود من مجرى الأصل ترتّب التوقّف في النقل عليه . فمن المعلوم أنّ التوقّف من مقتضيات الشكّ في النقل ، فلا حاجة في ترتّبه إلى مجرى الأصل .

وإن كان المقصود من مجراه ترتّب نفي الوضع عليه فمن الواضح أنّ الأصل لا يثبته ، ضرورة أنّ اعتبار الأُصول المثبتة لأوضاع الألفاظ ليس من باب التعبّد ، بل إنّما هو من باب إفادتها الظن ، وهو لا يفيده في المقام ، لكن لا من جهة أنّ أصالة عدم النقل كأصالة عدم الوضع في عدم الإفادة ، لمعارضته بمثله ، بل من جهة طروّ المانع نظراً إلى أنّ الأدلّة المذكورة في خلاف الأصل إذا لم تفد الظن في مقابلة الأصل . فلا أقلّ من الشكّ كما هو معلوم بالوجدان ، ومع الشكّ في مقابل الأصل يمتنع حصول الظن من الأصل ، ضرورة امتناع اعتوار الضدّين على محلّ واحد .

ومنها : أنّه لو نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها الشرعيّة لفهمها المخاطبين بها ، حيث إنّهم مكلّفون بما تضمّنته ، ولا ريب أنّ الفهم شرط التكليف ، ولو فهّمهم لنقل إلينا لمشاركتنا معهم في التكليف ، ولو نقل لكان إمّا بالتواتر ،

فينافيه وجود الخلاف أو بالآحاد فلا يفيد إلّا الظن الذي ليس حجّة في المسألة الأُصولية .

وفيه : أوّلاً : أنّه إن اريد من الفهم تصريح الشارع بالنقل والوضع ، فالملازمة الأُولى ممنوعة ، ضرورة حصول التكاليف بمضامين الألفاظ للحاضرين بإفهام المراد من الترديد والقرائن أيضاً ، وإن اريد منه تبيين المراد من الألفاظ . فنفي اللازم ممنوع ، ضرورة حصول التفهّم بهذا المعنى من البيّنات النبويّة ، حيث روي في تفسير الألفاظ المستعملة في غير المعاني اللغويّة أحاديث كثيرة .

وثانياً : أنّه إن اريد من النقل نقل وضع الألفاظ فالملازمة الثانية ممنوعة ، ضرورة أنّ سند تلك الملازمة المشاركة في التكليف ، وهي لا تقتضي وجوب النقل على الحاضرين ، بل تقتضي وجوب الاجتهاد على الغائبين واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلّفوا به ، فما علم عمل به ، وما جهل سقط التكليف عنه ورجع فيه إلى الأُصول العملية المقرّرة للجهل ، مع أنّ تسليم وجوب النقل والتبليغ على الحاضرين لا يقتضي حصول الامتثال به ، إذ لا عصمة فيهم يمنع عن الغفلة والذهول وترك الواجب .

وإن اريد منه نقل المراد من تلك الألفاظ فمقتضى اللازم ممنوع ، ضرورة بيانهم المرادات بتفسيرهم مطلقات الشارع التي أراد بها المعاني الشرعيّة ، وإطلاقهم مطلقاته التي أراد به المعاني اللغويّة .

وثالثاً : الملازمة الثالثة ممنوعة ، ضرورة عدم انحصار النقل في التواتر والآحاد ، لا مكان حصوله بالتتبّع والاجتهاد ، فإنّ العادة يقتضي مطلق الوصول لا الوصول بطريق النقل .

ورابعاً : نمنع بطلان كلّ من التاليين : أمّا بطلان التواتر لأجل حصول الخلاف فلأنّه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات ، ومنحلّ بأنّ المتواتر مقتضٍ

لحصول العلم ونفي الخلاف ما لم يمنعه أحد الموانع المذكورة في محلّه التي قد تحصل لقوم دون قوم ولبعض دون بعض ولشخص دون شخص آخر.

وأمّا بطلان نقل الآحاد من جهة عدم إفادته إلّا الظن الذي ليس بحجّة في المسائل بحجّة في المسائل الأُصولية ، فلأنّه ممنوع أوّلاً : بمنع انحصار مفاد نقل الآحاد في الظن ، بل قد يفيد العلم أيضاً من الاكتناف بالقرائن .

وثانياً : بمنع كون المسألة من المسائل الأُصولية ، أعني : منع كون النزاع في معرفة وضع الشارع ، بل المسألة في الموضوع المستنبط يعني النزاع في معرفة المراد من لفظ الشارع ويكتفى الظن في الموضوعات المستنبطة اتّفاقاً .

ولكن يندفع هذا المنع بأنّه راجع إلى منع إحدى المقدّمتين المتقدّمتين من لزوم إعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين إلينا ، ولا ربط له بمنع هذه المقدّمة بعد تسليم المقدّمتين المتقدّمتين.

وثالثاً : بمنع اعتبار القطع في كلّ مسألة أُصولية ، بل المباحث خارجة للاتّفاق على اكتفاء الظنّ فيها.

ورابعاً : بمنع كون المراد من الاصول المعتبر فيها القطع أُصول الفقه ، بل المراد أُصول الدين ، ضرورة أنّ اصول الفقه ليست إلّا كغيرها من الأحكام الشرعيّة المكتفى فيها بالظن ، إذ لم يقم حجّة على الفرق.

ومنها : أنّها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربيّة ، واللازم باطل، فالملزوم مثله ، إلى آخر ما ذكروا في توجيه الملازمة وبطلان اللازم .

وفيه : أوّلاً : منع الملازمة بأنّ المعتبر في الانتساب إلى اللغات كون اللفظ موضوعاً فيها و لو نقل إلى غير الموضوع له في تلك اللغة ، ضرورة عدم خروج اللفظ عن لغته بمجرّد نقله عن معنى إلى معنى ، ألا ترى انّهم يعدّون منقولات كلّ لغة منها ضرورة أنّه لا يقال : إنّ الاصطلاحات النحوية والصرفية وأمثالها غير

عربيّةٍ، نعم ، يقال : إنّها غير حقائق لغوية وبينهما فرق واضح.

وثانياً : منعها بأنّ المعتبر في انتساب اللفظ إلى العرب بناء على كون ناقل ألفاظ الشرع وواضع اللغات هو سبحانه وتعالى إنّما هو استعمالهم إيّاه ، لا وضعهم له ، ضرورة عدم اتّصاف لفظ بلغة بعد فرض اتّحاد الواضع في الكلّ إلّا باعتبار استعماله وتداوله بين أربابها .

ومن المعلوم أنّ ألفاظ الشرع ممّا استعمله العرب بعد الوضع دون غيرهم فتعدّ من لغتهم على هذا التقدير بلا اشكال ، نعم على تقدير عدم اتّحاد الناقل والواضع يكون المعتبر في الانتساب هو الوضع لا مجرّد الاستعمال.

وثالثاً : منعها بأنّه يكفى في تصحيح انتساب ألفاظ الشرع إلى العرب فرض استعمالها في القرآن مجازاً تبعاً لأوضاعها اللغوية ، لا حقيقة تبعاً لأوضاعها الشرعيّة ، ومن المعلوم أنّ المجازات الحادثة عربيّة قطعاً.

ورابعاً : منع بطلان التالي ومنافاة وصف القرآن بالعربي نقضاً باشتمال القرآن على الألفاظ الغير العربيّة من الهندي ، والرومي ، والفارسي ، كالمشكوة والقسطاس والسجّيل وعلى أعلام لم يضعها واضع لغة العرب كإبراهيم وإسماعيل وزيد .

وَحَلّاً بأنّ المعتبر في الانتساب إلى العربي كون الاسلوب والنظم عربياً دون الاسلوب والمادة معاً ، أو بأنّ المعتبر في الانتساب كون أغلب الأساليب والموادّ عربيّاً لا كلّها ، كما أنّ المعتبر في الانتساب إلى سائر اللغات أحد هذين الوجهين أو بأنّ المراد من القرآن المنسوب إلى العربي هو السورة أو الآية بتأويل المنزل أو المذكور .

وهذا الجواب مبنيّ على أن يكون المراد من القرآن معناه اللغوي ، وإلّا فيشكل كونه موضوعاً للقدر المشترك بين الكلّ والجزء ، نظراً إلى أنّ المتبادر من أسماء سائر الكتب هو مجموع ما بين الدفّتين .

تتمة: تظهر ثمرة النزاع في الألفاظ المستعملة في كلام الشارع مجرّدة عن القرائن ، فعلى ثبوت الحقيقة الشرعيّة بالوضع التعييني تحمل على المعاني الشرعيّة وعلى عدم ثبوته تحمل على المعاني اللغوية ، وعلى ثبوتها بالوضع التعيّني فلا يخلو إمّا أن يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيّني كلاهما معلومين ، أو مجهولين ، أو أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً ، وعلى الأوّل حمل على المعنى اللغوي إن كان زمن حصول الوضع التعيّني مؤخّراً ، وعلى الشرعي إن كان مقدّماً ، وفي المجهولين يتوقّف ، لتعارض أصالتي تأخّر الحادث مع فقد المرجح .

وعلى فرض معلوميّة زمان الصدور ومجهوليّة زمان الوضع يحمل على اللغوي ، لأصالة تأخّر الوضع ، وفي عكسه يحمل على الشرعي لأصالة تأخّر صدور الخطاب عن الوضع .

وقد يورد أوّلاً : بأنّ هذا التفصيل بعينه جارٍ في التعييني أيضاً ، فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيّني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الإطلاق ، مع احتمال تأخّر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات ؟

وثانياً : أنّ حمل ألفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعيّة على المعنى الشرعى إنّما يصحّ لو كان الواضع لتلك الألفاظ هو الله تعالى ، ولو كان النبيّ ﷺ فلا يصحّ إلّا حمل ألفاظ السنّة عليه .

وثالثاً : أنّ الحمل على الحقيقة الشرعيّة مطلقاً مبنيّ على تقديم عرف المتكلّم على عرف المخاطب ، وأمّا على القول بتقديم عرف المخاطب أو غيره أو التوقّف فيشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من أهل العرف واللغة .

ويمكن الجواب عن الأوّل بأنّ الذي يظهر من تتبّع أحوال الواضعين أنّهم إذا أرادوا أن يوضعوا لفظاً لمعنى بالوضع التعييني قدّموا الوضع على الاستعمال حذراً

عن اللغوية ، فإذا كان الوضع مقدّماً على نسخ الاستعمال فلا احتياج إلى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعييني.

وعن الثاني : بأنّ الواضع لتلك الألفاظ للمعاني الشرعيّة وإن كان هو الرسول ﷺ ، لكن يحمل ألفاظ الكتاب أيضاً على المعاني الشرعيّة، لكون الكتاب نازلاً باصطلاحه.

وعن الثالث أوّلاً : أنّك قد عرفت في محلّه أنّ القول بتقديم عرف المتكلّم ما لم يستلزم الإغراء بالجهل في غاية القوة ، بحيث لا يعبأ بخلافه في الأنظار.

وثانياً : بأنّ المعتبر في الأنظار هو مجرى الثمرة من جهة خاصّة مقتضية لها مع الغضّ عن جهات خارجية وموانع عارضية ، كما هو الديدن في كثير من ثمرات المسائل المتنازع فيها.

وبالجملة ، فإطلاق الثمرة من الإطلاقات الواردة مورد حكم آخر.

وأمّا ما أجاب به في الهداية من أنّ الحقيقة الشرعيّة ليست كغيرها من العرفيات ، بل لابدّ من حمل كلام الشارع عليها مع الإطلاق على كلّ حال ، إذ هو ثمرة وضعها لذلك ، ولذا لم يتأمّل أحد في ذلك مع حصول التأمّل في تقديم أحد العرفين[1]. فتحكّم بحتٌ لأنّ حمل الإطلاق على الحقيقة ثمرة جميع الأوضاع العرفية لا خصوص هذا الوضع حتى يكون فارقاً بينه وبين غيره من الأوضاع العرفية .

وأمّا عدم تأمّل أحد في تقديم الحقيقة الشرعيّة على تقدير ثبوتها مع تأمّلهم في تقديم أحد العرفين ، فليس لما أجاب من دعوى الفرق ، بل لما أجبنا من أحد الوجهين المتقدّمين .

---

(١) هداية المسترشدين : ٩٤.

ثمّ انّ هذا كلّه في الألفاظ المستعملة في كلام الشارع مجرّدة عن القرائن حقيقةً كبعض الألفاظ العارية عن جميع القرائن حتى عن شهرة الاستعمال ، أو حكماً كبعض الألفاظ المكافئة شهرتها بأحد العوارض المتّصلة أو المنفصلة ، وهذا مراد من أطلق التجرّد عن القرائن ، وإلّا فمجرّد شهرة استعمال الألفاظ في المعاني كاف في الحمل عليها ولو لم يثبت النقل لا تعييناً ولا تعيّناً على القول بتقديم المجاز المشهور على الحقيقة ، بل مطلقاً على وجه .

ولهذا ذكر في الهداية[١] وفاقاً للفاضل التوني[٢] والقمّي[٣] وغير واحد من الفقهاء والأُصوليّين أنّ المسألة قليل الجدوى ، والنزاع فيها ليس بتلك المثابة في الفائدة ، إذ الثمرة المذكورة كما عرفت إنّما هو في صورة انتفاء القرائن ، ولا يتحقّق ذلك في الألفاظ الموضوعة بالكتاب والسنة إلّا قليلاً ، إذ الغالب أنّ في الألفاظ الشرعيّة المستعملة بالقرائن المتّصلة أو المنفصلة ما يفيد إرادة المعنى الشرعي وخلوِ سابق الكلام ولاحقه عمّا يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كأنّه نادر فيهما .

وأيضاً معظم أحاديثنا المرويّة في الأحكام الشرعيّة إنّما هو عن الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبويّة في الأحكام من غير جهتهم إلّا قليل ، ولا يكاد يوجد فيما اختص غيرهم عليهم السلام بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الأحكام إلّا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة، ومع ذلك فوجود تلك الألفاظ فيها خالياً عن القرينة في كمال الندرة .

وكذا الحال فيما يتعلّق بالأحكام من القرآن ، لورود تفسير معظم تلك الآيات

---

(١) هداية المسترشدين : ٩٤ .

(٢) الوافية : ٦٠ .

(٣) القوانين ١ : ٣٦ ـ ٣٨ ، ولعلّ المصنّف استفاد من مطاوي كلماته فراجع .

في الروايات المأثورة عن الأئمة الهداة عليهم السلام أو في كلام من يعتمد عليه من أئمّة التفسير ، وورود ما هو من الألفاظ المذكورة فيها من دون ظهور المراد بوجه إلّا من جهة هذه المسألة قليل أيضاً .

أصل

اختلفوا في أنّ الألفاظ التي تصرّف الشارع فيها ظاهرة في الصحيح أو الأعمّ على أقوال وتتمّ البصيرة بتقديم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى : في تفسير الألفاظ المأخوذة في العنوان .

أمّا المراد من تصرّف الشارع في اللفظ فأعمّ من اختراعه وضعاً جديداً لأحد المعاني العرفية كألفاظ العبادات بناءً على مشروعية معانيها في الأُمم السابقة ، ومن اختراعه معنىً جديداً لأحد الألفاظ العرفية كألفاظ العبادات بناء على حدوث مشروعيّة معانيها في شرعنا.

ومعنى الاختراع وإن كان هو الخلق والإيجاد الخاصّ صدقه على الأحكام التكليفية ولا يطلق على وضع اللفظ وتغيير المعنى ، ضرورة عدم تعلّق شيء باللفظ والمعنى بواسطة الوضع والتغيير وراء التصوّر والملاحظة ، إلّا أنّا اقتفينا بآثار القوم في إطلاق الاختراع عليها مجازاً .

وكيف كان فوجه تقييد الألفاظ بتصرّف الشارع هو إخراج ألفاظ المعاملات وبعض ألفاظ العبادات التي مثل الزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوهما ممّا استعمله الشارع في معانيها اللغويّة واعتبر في صحّته شرعاً شروطاً خارجيّة ، كما

هو مذهب القاضي[١] في مطلق ألفاظ العبادات .

ووجه خروجها عن محلّ النزاع أنّه لا مسرح لتوهّم ظهورها في الصحّة الشرعيّة بعد فرض خروج الصحّة الشرعيّة عن مدلولها ، وأمّا ظهورها في الصحّة اللغوية وعدمه فالمتكفّل له مسألة كون الوضع للمعاني الواقعية أم لا .

وممّا يشهد على خروج ألفاظ المعاملات عن النزاع أنّه لم يقل أحد باجمال ألفاظ المعاملات ممّن قال بإجمال ألفاظ العبادات بناءً على الصحيحي ، وسيأتي تمام الكلام على ما يوهّم دخولها في آخر المسألة .

أمّا المراد من الظهور وفاقاً لما يظهر من الهداية[٢] والضوابط[٣] والإشارات[٤] والموائد فأعمّ من الوضع ، كما هو المناسب لقول المثبتين للحقيقة الشرعيّة ومن الانصراف إلى أقرب المجازات ، كما هو المناسب لقول نفاته ، فالعدول عن تعبيرهم بالتسمية إلى التعبير بالظهور مراعاة للمذهبين وتصحيحاً لهذا النزاع على كلا المذهبين .

وأمّا عدول بعض آخر عن التسمية إلى التعبير بالاستعمال فمنظور فيه ، إذ لا مجال لإنكار أصل استعمال الشارع هذه الألفاظ كلّاً أو بعضاً في غير الصحيحة ، وإنّما النزاع في تعيين أنّ الموضوع له أيّ من الصحيح والأعمّ عند المثبتين للحقيقة الشرعيّة وفي تعيين أنّ أقرب المجازات واشيعها أيّ من الصحيح والأعم عند نفاته حتى يحمل إطلاق كلمات الشارع على المتعيّن منهما ، مع أنّ التعبير بالتسمية واستدلال كلّ من الفريقين بالتبادر وعدم صحّة السلب لا يقتضي ابتناء هذا النزاع

(١ و ٢) هداية المسترشدين : ٩٩ .

(٣) ضوابط الأُصول : ٢٥ ـ ٢٦ .

(٤) الأشارات في الأُصول : ١٤ ـ ١٥ .

على ثبوت الحقيقة الشرعيّة كما زعمه الفصول[١] وغيره ، بل أقصى ما يقتضي هو ابتناؤه على ثبوت الحقيقة المتشرّعة .

ثمّ ليعلم أنّ المراد من أقرب المجازات المتصوّر فيه النزاع إنّما هو الأقربية الحاصلة من غلبة الاستعمال دون الأقربية الاعتبارية حتى تندفع بعدم اعتبارها في ثبوت الأوضاع ، ولا الأقربية الحاصلة من انحصار علاقة المعنى اللغوي في أحد المجازين وكون إطلاقه على الآخر من باب المسامحة ومشابهته للمجاز الأوّل حتى تندفع بابتنائه على القول بجواز سبك المجاز من المجاز والمشهور عدمه ، وعلى ثبوت مسامحة العرف في الشروط ، كما في الأجزاء ولم يثبت إلّا في بعض الشروط التي يعدّ المشروط الفاقد لها متّحداً مع الواجد لها والمفروض أنّ ذا الشروط من العبادات أكثر من ذي الأجزاء منها.

ثمّ ليعلم أنّ نزاع الصحيحي والأعمّي إنّما هو في خصوص الألفاظ الصالحة للاتّصاف بالصحّة والفساد ، دون ما لا يصلح : كالكفر والفسق والعدالة ، بخلاف النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعيّة فانّه يعمّها أيضاً.

وأمّا المراد من الصحيح فعن أكثر الأُصوليين أنّه ما ليس بمعيوب ، أعني : تامّ الأجزاء والشرائط ، وعن المحقّق البهبهاني أنّه ما ليس بناقص أعني : التامّ الأجزاء فقط .

وأمّا الصحّة المصطلحة عند الفقهاء والمتكلّمين في إسقاط القضاء وموافقة الأمر فليس معنىً حقيقياً للصحة ، بل هو من آثارها ومعلولاتها ، وعلى تقدير كونه معنىً حقيقياً للصحّة لا يعقل أخذها بهذا المعنى جزءًا أو شرطاً في موضوع الطلب ، لكونها من آثار وجود المطلوب ، وآثار وجود المطلوب متأخّرة عن المطلوب

---

(١) الفصول : ٤٦ .

بمرتبتين أحدهما : مرتبة اتّصافه بالمطلوبية والآخر : مرتبة اتّصافه بالموجودية وأخذ الأثر المتأخّر قيداً لمؤثّره المتقدّم دور صريح ، ضرورة لزوم توقّف الأثر على المؤثّر قضاءًالحقّ عليّته له ، وتوقّف المؤثّر على الأثر قضاء لفرض جزئيّته له.

فانحصر تصوير المراد من الصحّة المأخوذة قيداً لموضوع الطلب في الصحّة اللغوّية وهو ما ليس بمعيوب أعني : تام الأجزاء والشرائط ، أو ما ليس بناقص أعني : تامّ الأجزاء فقط ، والأعمّ في قبال الصحيح بالمعنى الأوّل هو الصحيح بالمعنى الثاني ، وفى قبال الصحيح بالمعنى الثاني هو ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة الأعمّ من حيث الأجزاء والشروط الزائدة على المسمّى ، ويسمّى بالأعمّ بالمعنى الأعمّ.

المقدمة الثانية : في تصويرات كلّ من قولي الصحيح والأعمّ وتشخيص المراد منها في محل النزاع . فنقول : أمّا القول بالصحيح بالمعنى الأخصّ فيتصوّر على وجوه :

أحدها : إرادة الماهيّة المستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط.

ثانيها : إرادة الصحّة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط العلميّة والواقعية المعتبرة في حقّ المختار القادر العالم به.

ثالثها : إرادة كلّ فرد من أفراد الصحّة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشروط الواقعية المختلفة بحسب اختلاف حال المكلّفين في الصحّة والمرض والحضور والمسافرة والعلم والجهل والتمكّن وعدمه.

رابعها : إرادة القدر الجامع بين أفراد تلك الصحّة المختلفة بحسب اختلاف حال المكلّفين.

أمّا الوجه الأوّل:فقد زعم المحقّق البهبهاني انحصار مراد الصحيحيّين فيه

على ما حكي عن ظاهر كلامه ، ولكنه مدفوع بوجوه:

الأوّل : استدلال الصحيحيّين طّراً بحديث : «**لا صلاة إلّا بطهور**»[١] و «**لا صلاة إلّا إلى القبلة**»[٢] ونحوهما ، ولو لم يكن المراد من الصحّة تامّ الأجزاء والشرائط لما صحّ استدلالهم على التسمية لها بنفي الاسم عند انتفاء الشرط في الحديث.

الثاني : تصريحهم في بحث المجمل والمبيّن على أنّ حديث «**لا صلاة إلّا بطهور**» عرفيّة خاصّة في نفي الصحّة على قول الصحيحي ومجاز لغوي فيه على قول الأعمىّ ، ولولا أنّ المراد من الصحّة هو تامّ الأجزاء والشرائط لما صحّ نفي الصحّة حقيقة بواسطة انتفاء الشرط.

الثالث : تصريح صاحب الهداية[٣] والفصول[٤] والضوابط[٥] والإشارات[٦] وغيرهم على كون المراد من الصحّة المعنى الأخصّ ، بل لم ينسب تصوير النزاع في المعنى الأعمّ إلّا إلى ظاهر البهبهاني ﷺ.

وأمّا الوجه الثاني : فقد زعم استادنا العلّامة دام ظلّه انحصار مراد الصحيحيّين فيه دافعاً لاستلزام عدم صحّة عبادات اولي الأعذار المعلوم صحّتها نقلاً وفتوى واتّفاقاً بمنع الملازمة إن اريد من صحّتها الصحّة الواقعية الثانوية المستلزمة لترتّب آثار الصحّة الواقعية الأوّليّة ، لكونها أبدالاً عنه ، ومنع بطلان التالي إن اريد من صحّتها الصحّة الواقعية الأوّليّة مؤيّداً بإطلاقهم البدلية والإسقاط

---

(١) الوسائل ١ : ٢٥٦ ب «١» من أبواب الوضوء ح ١.

(٢) الوسائل ٣ : ٢١٧ ب «٢» من أبواب القبلة ح ٩.

(٣) هداية المسترشدين : ٩٩.

(٤) الفصول : ٤٦.

(٥) ضوابط الأُصول : ٢٦.

(٦) اشارات الأُصول : ١٨.

والأجزاء على عبادات اولي الأعذار.

ولكن لا يخفى ما في الالتزام بأنّ مرادهم من الصحّة الصحّة الواقعية المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعية والعلمية المعتبرة في حقّ المختار القادر العالم بها وأنّ ما عداه من عبادات اولي الأعذار أبدالاً عنه من التكليف والتمحل، بل لم يطرق أسماعنا اعتراف أحد من الصحيحيّين به.

وأمّا الوجه الثالث: وإن أمكن إرادته، إلّا أنّه لم يلتزم به أحد من الصحيحيّين حذراً عن استلزامه على القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة تعدّد وضع الصلاة مثلاً إلى ما لايحصى، وعلى القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في أكثر من معنى مجازي في إطلاقٍ واحد.

وأمّا الوجه الرابع: فمقتضى ما في الموائد من تعيين الطريق في إرادته ومن تصريح استاد أساتيدنا الأعلام به ومن إرساله إرسال المسلّمات بين الصحيحيّين كونه هو مراد الصحيحيّين لا غير، وبعد ذلك لا مجال للإشكال في تعيين مراد الصحيحيّين فيه، وإنّما الإشكال فيه من جهتين، وهما الموجبان لتفصّي بعضهم عن تعيين مراد الصحيحيّين فيه.

الجهة الأُولى من الإشكال: عدم تعقّل الجامع بين أفراد الصلوات الصحيحة من ذوي الاعذار وغيرهم، لأنّ الجامع لا يمكن أن يكون ماهيّة الطلب ولا الأمر، إذ يلزم تقدّم الأمر على صدق الاسم ولا القابلية لتعلّق الأمر، فكلّ ما رآه الشارع قابلاً لأن يكون متعلّقاً للأمر أطلق عليه اسم الصلاة، فإنه إن كان المراد بها القابلية التي تحتاج في فعليّتها إلى ما عدا التسمية فهي الجامعة بينها وبين الفاسدة، وإن كان المراد ما لا تحتاج في الفعلية إلى ما عدا التسمية، ففيه أنّ التسمية غير محتاج إليها في الطلب الواقعي، والتزام أنّ الطلب الواقعي لا يتعلّق على الصحيح بخلاف

الظاهري كما ذكر في الفصول[١] لا معنى له ، لأنّ الطلب الظاهري المطابق للواقع يتعلّق بما تعلّق به الطلب الواقعي ، والتفكيك غلط .

ويندفع هذا الإشكال بأنّ الجامع غير منحصر في ذوي المحاذير المذكورة ، بل هو أمر ملزوم للأمر ، والطلب مساوٍ له وهو الحسن والمصلحة وأمثالهما .

الجهة الثانية للإشكال هو : أنّ فرض الجامع أمراً ملزوماً للأمر والطلب مساوياً له وهو الحسن والمصلحة مستلزم لذهاب الصحيحيّين طّراً إلى الاحتياط عند الشكّ في الجزئية والشرطية من حيث إنّ الموضوع حينئذٍ يكون من قبيل المبيّن مفهوماً المجمل مصداقاً كالطهور المأمور به لأجل الصلاة ، فلا محالة يكون الحكم في مثله الاشتغال ، والحال أنّ أكثر الصحيحيّين ذاهبين إلى البراءة وآبين عن الاحتياط .

ويندفع هذا الإشكال أيضاً بمنع الملازمة : بأنّ المراد من كون الصحيح موضوعاً لذلك الأمر الملزوم للأمر والطلب ـ وهو الحسن والمصلحة المساوية له ـ ليس اندراج وصف الصحّة أو الحسن في المعنى ، بل تفصيله أنّ الشارع قد استعمل الألفاظ أوّلاً في هذه المعاني في حقّ المستجمع لجميع الشرائط ، ثمّ شرّع أحكام المعذورين شيئاً فشيئاً بالتدريج .

فمرّةً أجاز صلاة ناسي القراءة حتى ركع ، ويوماً حكم بإجزاء صلاة المتيمّم ورخّص للمريض الصلاة قاعداً في قضية ، وهكذا ، ولم يكن ذلك منه إلّا بالأحكام التكليفية لا بالأوضاع اللغوية ، ولكن العرف أعني : المتشرّعة من الاصحاب والتابعين استعملوا هذه الألفاظ في جميع المعاني توسّعاً ، فلعلّه صار باستعمالٍ واحد حقيقة وإن قلنا ببقاء الألفاظ على معانيها للقول بوجود المعاني أو بعضها في

---

(١) الفصول : ٤٨ .

الشرائع السابقة ، فالشارع قد وسّع في الاستعمال ، ولكن الاستعمال في جميع هذه المعاني لم يكن من سبب الاشتراك اللفظي ولا المعنوي ، بل كان شبيهاً باستعمال أسماء الإشارة والضمائر قد أُستعملت في معانيها من حيث اجتماعها تحت أمر واحد وتحقّق حسن مشترك بينها في الجميع ، ولكن هذا الأمر البسيط الجامع من قبيل آلة الملاحظة .

فإن قلت : إذا قلنا بوجود الماهيّات في الشرائع السابقة فالجامع بين ما في أيدينا وما في أيدي الأُمم الماضية هو الجامع بين صحيحة العبادات منّا وفاسدتها ، لأنّ ما في الشرائع السابقة فاسدة في شريعتنا ، فكيف وسّع الشارع في الاستعمال من حيث الجامع ؟

قلت : إنّ الشارع لاحظ الجامع من حيث اندراج ما في الامم السالفة فيه من حيث إنّه صحيح عند الامم مع قطع النظر عن فسادها عندنا كاندراج الفاسد عند مجتهد الصحيح عند آخر في الجامع في زمان واحد.

وبالجملة ، فالصحّة الواقعية الأوّلية لم تؤخذ قيداً للموضوع له اللفظ حتى يكون الشكّ في حصولها شكّ في حصول المصداق فيوجب الاحتياط ، بل المأخوذة قيداً له إنّما هو المقدار المعلوم من الأدلّة الخارجية المقتضية لدفع الزائد بالبراءة عند الشكّ بعد الفحص .

ولا يخفى أنّ هذين الإشكالين الذين دفعناهما بحمد الله من عمدة ما حمل بعض الأعلام إلى التفصّي عن الصحيحيّين بالقول بالأعمّ ، فلا تغفل عمّا قرّرنا في دفعهما .

هذا كلّه في تصويرات القول بالصحيح وتشخيص المراد منها في محلّ النزاع.

وأمّا القول بالاعم فيتصور أيضاً على وجوه:

أحدها : كونها موضوعة للمستجمعة لجميع الأجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار للشرائط في وضعها ، فيكون الجامع بين الأفراد هو الأجزاء المعتبرة دون الشروط ، وهذا الوجه وإن خصّ مراد الصحيحيّين به بعضٌ إلّا أنّه لم يخصّ مراد الأعمّيين به أحد ، بل ممّن أبى عن تخصيص مراد الأعمّيين به استادنا العلّامة دام ظلّه وفاقاً للهداية[١] وغيرها.

ثانيها : كونها موضوعة بإزاء الأعمّ من الصحيحة والفاسدة من غير مراعاةٍ لجميع الأجزاء والشرائط ، بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة ، وهو المحكيّ عن العلّامة في غير موضع من النهاية[٢] وولده في الايضاح[٣] والعميدي في موضع من المنية[٤] والشهيد الثاني في التمهيد[٥] والبهائي[٦] قدس سره والقاضي أبي بكر[٧] وأبي عبدالله البصري[٨] وغير واحد من فضلاء المتأخّرين ، منهم : صاحب القوانين[٩] والضوابط[١٠] والإشارات[١١].

وبالجملة ، فهذا الوجه ممّا لا إشكال في تعيين مراد الأعمّيين به بعد تصريح هؤلاء الأجلّة من الأعمّيين بتعيينه فيه ، وإنّما الإشكال فيه من جهتين :

أحدهما : في تعيين معنى اللفظ حينئذٍ ، حيث إنّ حوالة تعيينه إلى عرف المتشرّعة مستلزم للدور ، لتوقّف تعيين ما اعتبره الشارع في التسمية على عرف المتشرّعة وتوقّف عرفهم بمعرفته على بيان الشارع لهم ، إذ لم يكن الأمر موكولاً إليهم .

واجيب عنه في الموائد والضوابط بأنّ الضابط لتعيينه ما يصدق معه الاسم

---

(١) هداية المسترشدين : ١٠١ .

(٢ ـ ٨) حكاه عنهم في هداية المسترشدين : ١٠٠ ، وانظر إيضاح الفوائد ١ : ٨٩ .

(٩) القوانين ١ : ٤٤ .

(١٠) ضوابط الأُصول : ٢٦ .

(١١) الإشارات : ١٧ .

عرفاً على أن يكون الصدق العرفي كاشفاً لا عنواناً حتى يلزم الدور، فالحوالة في الحقيقة على الشرع نظير حوالة اللغات على العرف مع توقيفيتها، فكما يكون العرف مرآةً للّغة كذلك عرف أهل الشرع يكون مرآةً لاصطلاح الشارع.

وثانيهما : في تعقّل الجامع المحصل للصدق العرفي بين الأفراد الصحيحة والفاسدة حيث إنّه لا يصحّ فرض الأركان المخصوصة جامعاً.

أمّا أوّلاً : فلعدم تحقّق صدق الاسم عرفاً بمجرّد تحقّق الأركان الأربعة أو الخمسة، بل يحتاج إلى القدر الزائد المحصّل لصدق الاسم عرفاً.

وأمّا ثانياً : فلأنّ فرض الأركان موضوعاً للفظ الصلاة يستلزم عدم صحّة عدّهم ما عدى الأركان من سائر الأجزاء أجزاءًا، لخروجها عن المسمى كالشرائط، ومن المعلوم من ملاحظة الشرع تسمية القراءة وأمثالها أجزاء للصلاة.

واجيب في الهداية[1] عن الوجه الثاني أوّلاً: بمنع كون سائر الأجزاء أجزاءًا لمطلق الصلاة، بل القدر الثابت كونها أجزاءًا للصلاة الصحيحة.

وثانياً : بمنع كونها أجزاءًا للصلاة مطلقاً، بل يمكن كونها أجزاءًا ما دامت موجودة وإذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها، نظير ما وقع في كثير من الأوضاع كلفظ البيت، حيث وضع لما قام به الهيئة المخصوصة المعروفة في العادة، وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الأركان والجدران، وقد تقوم بمجرّد الأركان وبعض الجدران، وقد تقوم بذلك وببعض أُخرى على اختلاف وجوده، إلّا أنّ وجود الأركان ونحوها قد اعتبرت في تحقّق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها، وأمّا البواقي فغير مأخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزءًا لقيام الهيئة بها حينئذٍ أيضاً، وإلّا فلا، واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا توجب اختلاف

---

(١) هداية المسترشدين : ١٠٠.

المعنى ، إلى آخر كلامه .

أقول : أمّا الجواب الأوّل:فيندفع بأن عدم اعتبار تلك الأجزاء في مسمى مطلق الصلاة يستلزم كون استعمالها في المستجمع للأركان وغيرها ، كما هو الغالب مجازاً ، لأنّ أجزاء الصلاة ونحوها أجزاء خارجية متباينة وليست من الأجزاء التحليلية المتّحدة في المصداق ، فإطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكلّ مجاز ، بل قد يكون غلطاً ، وليس من قبيل إطلاق الجنس على النوع أو النوع على الصنف أو الفرد كما قد يتوهّم.

وأمّا الجواب الثاني : فهو وإن كان وجيها ، إلّا أنّ الإيراد الأوّل أعني : عدم اتّحاد تحقّق الأركان مع صدق الصلاة كافٍ في عدم صحّه فرض الأركان جامعاً .

ولا يصحّ أيضاً فرض معظم الأجزاء المحصلة للصدق جامعاً على وجه يكون اللفظ موضوعاً للتام ، ويستعمل في الفاسد والناقص حقيقة من باب المسامحة العرفية ، نظير استعمال ألفاظ الموازين والمقادير على الزائد والناقص بيسيرٍ ، كما هو معنى قولهم : المسمّى شرعي والتسمية عرفي .

ووجه عدم صحّة فرض ذلك أنّ تحقّق مسامحة استعمال التامّ في الناقص منوط أوّلاً بمعرفة خاصية التامّ وثانياً بتحقّقها في الناقص ، والمفروض عدم وجود المناط في ألفاظ العبادات ، لأنّ المسامح في استعمالها إن كان هو الشارع فالمفروض عدم ترتيبه خاصية التامّ على الناقص ، وإن كان هو العرف فالمفروض عدم معرفتهم بخواصّ أحكام الشرع .

وهذا هو السرّ في ما اشتهر في ألسنة العلماء من أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على التدقيقات العقلية ، لا على المسامحات العرفية .

وهو لا ينافي قولهم الآخر بأنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على حسب متفاهم العرف ، لا على التدقيقات الحكمية وذلك لأنّ تشخيص موضوعات الأحكام من

وحدة الموضوع وتعدّده وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه وفي اثبات الحكم وعدمه تارةً يتوقّف على تشخيص صدق الحكم على ذلك الموضوع وعدمه بواسطة تشخيص وجود المناط فيه وعدمه كموضوع الكرّية لحكم الطهارة والنصاب لحكم الزكاة والمسافرة لحكم القصر ، وتارةً لا يتوقّف على تشخيص صدق الحكم والمناط كموضوع النجاسة لحكم الاجتناب والمراد من الأحكام الشرعيّة المبتنية على التدقيقات العقلية لا على التسامحات العرفيّة إنّما هو القسم الأوّل .

والمراد من الأحكام الشرعيّة المبتنية على حسب متفاهم العرف إنّما هو القسم الثاني ، فعدم إجراء حكم السفر والكرّ والنصاب على موضوعاتها الناقصة عن مقاديرها بمقدار شعيرة ليس من جهة مجرّد عدم صدق الموضوع بحسب التدقيق العقلي ، بل إنّما هو من جهة ضميمة عدم صدقه العرفي بعد توقّف مسامحة العرف على إحرازه تحقّق المناط في المسامح فيه المفروض قصور فهمهم عن مناط الأحكام الشرعيّة ، فضلاً عن إحرازهم تحقّقه فيه وأنّ صدق الموضوع عليه مع الغضّ عن حكمه الشرعي وعدم إجراء حكم النجاسة على الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه مع عدم انفكاكهما عن أجزاء متصاغرة جدّاً من العين النجسة ليس من جهة مجرّد عدم صدق موضوع الحكم والعين النجسة عليها بحسب العرف ، بل إنّما هو من جهة ضميمة عدم صدقه العقلي لأجل ترتّب حكمه الشرعي بعد قصوره عن مناط ترتّبه وان صدق عليه مع الغضّ عن حكمه الشرعي .

وبالجملة ، فتشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة موكول على حسب متفاهم العرف ومسامحاتهم .

والمراد من قولهم : ليست منوطة بالمسامحات العرفية إنّما هو عدم اناطتها بالمسامحات العرفية التي لا مسرح لتحقّقها في الأحكام الشرعيّة ، فالمراد من هذا

السلب السلب بانتفاء الموضوع ، لا الحكم ، ولهذا ترى الفقهاء يحكمون باستصحاب حكم الكرّية على ما يتناقص من الماء بمقدار ما يتسامح العرف في إطلاق الكرّية عليه .

ومحصّل الكلام : أنّ المراد من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المسامحات العرفية لا التدقيقات العقلية هو ابتنائها على متفاهم العرف الغير الناشىء عن تنزيلاتهم .

والمراد من عدم ابتنائها على المسامحات العرفية هو عدم ابتنائها على متفاهمهم الناشىء عن تنزيلاتهم ، فلا منافاة بين القولين .

ولنرجع إلى ما كنّا فيه من الإشكال في صحّة فرض الجامع هو الأركان المخصوصه أو معظم الأجزاء على وجه يكون الوضع للكلّ ، واستعماله في الناقص من باب المسامحة .

ونقول في رفع الإشكال عن تصحيح فرض الجامع على مذهب الأعمّي، بإمكان فرضه معظم الأجزاء المحصّلة للصدق العرفي ، لكن لا على وجه يكون الوضع للكلّ ، واستعماله في الناقص من باب المسامحة حتى يرد الاشكال المذكور، بل على وجه يكون الوضع للكلّ من حيث المعظم ، فيكون سائر الأجزاء معتبرة في المسمّى ، لا في التسمية ، نظير وضع البيت والأعلام الشخصية حسب ما مرّ توضيحه بما لا مزيد عليه ، فتعيّن أنّ الأقرب إلى الأعميّين هو الأعمّ العرفي لا الأركاني ، بحكم العرف الكاشف عن الشرع.

والثمرة بين الأعمّ العرفي والأركاني نظير ثمرة الصحيح والأعمّ في الإجمال والبيان ، فإنّ اللفظ على الأركاني مبيّن من جميع الوجوه ، لانحصار الأركان شرعاً في النيّة والتكبير والقيام والركوع والسجود بخلافه على الأعمّ العرفي فإنّ اللفظ قد يجمل عند الشكّ في محصليّة صدق الاسم بمرتبة من مراتب الأجزاء كما يجمل

على الصحيحي.

المقدّمة الثالثة : في تأسيس أنّ الأصل هل هو مع الصحيحي أو الأعمّي ، أو مع كليهما ، أو لا أصل في البين لينعرف المرجع مع الغضّ عن الأدلّة ، أو مع فرض تصادمها وعدم المرجّح .

فنقول : أمّا الأصل العملي فإن قلنا بأنّه البراءة عند الشكّ في الجزئية والشرطية الناشيء عن إجمال الخطاب فهو مع كلّ من الصحيحي والأعمّي ، وإن قلنا بأنّه الاشتغال فإن كان إطلاق ألفاظ العبادات وارداً مورد حكم آخر فهو أيضاً مع كلّ من الصحيح والأعمّ ، وإلّا فالبراءة مع الأعمّي والاشتغال مع الصحيحي ، ومن المعلوم أنّ المجرى مجرى البراءة عند الشكّ في الاشتغال.

وأمّا الأصل اللفظي فأصالة عدم الإجمال أعني : غلبة البيان في الألفاظ وكذا أصالة الحقيقة في الاستعمال ، أعني : غلبة الاشتراك المعنوي من الاشتراك اللفظي ومن الحقيقة والمجاز فيلحق المشكوك الصالح لكلّ منهما بالأعمّ الأغلب مع الأعمّي لا غير.

وأمّا ما يتوهّم للصحيحي من أصالة عدم الوضع للأعمّ فمعارض بمثله ، ومن أصالة عدم التقييد بتقريب : أنّها لو كانت أسامي للأعمّ لزم تقييدات كثيرة في الماهيات وهو خلاف الأصل ، وعلى الصحيحي لا يلزم تقييد أصلاً ، فممنوع بأنّ مجرى أصالة عدم التقييد إنّما هو في تشخيص المرادات ، وكلامنا في تشخيص الأوضاع وتشخيص المراد فرع تشخيص الوضع.

ووجه ذلك أنّ اعتبار أصالة عدم القرينة وعدم التقييد في إثبات المرادات إنّما هو من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وقبح الإغراء بالجهل الذي لا مسرح لادّعائه في إثبات الأوضاع ، ولهذا لم يعدّوا أصالة عدم التقييد في جملة علائم الوضع فيما مرّ.

المقدّمة الرابعة : في بيان الأقوال في المسألة ، وهي أربعة :

أحدها : القول بظهور ألفاظ العبادات في الصحيح المستجمع لجميع الأجزاء والشروط المعتبرة في الصحّة ، وهو المشهور بين الخاصّة والعامّة ، فمن الخاصّة المحكيّ عنهم : السيّد[١] والشيخ[٢] والعلّامة في النهاية[٣] والعميدي في المنية[٤] والشهيد الثاني في المسالك[٥] والشريف[٦] والفقيه[٧] وجماعة من الأساطين منهم: صاحب الهداية[٨] والفصول[٩] والموائد[١٠] واستاد أساتيدنا الأعلام قدس سرّه ، ومن العامّة المحكيّ عنهم : أبو الحسين البصري[١١] وعبد الجبّار[١٢] والآمدي[١٣] والحاجبي[١٤] والأسنوي[١٥] وغيرهم .

وثانيها : القول بظهورها في الأعمّ من الصحيح والفاسد من غير مراعاة لجميع الأجزاء والشرائط ، بل المعتبر ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرّعة وهو المحكيّ عن العلّامة في غير موضع من النهاية[١٦] وولده في الإيضاح[١٧] والعميدي في موضع من المنية[١٨] والشهيد الثاني في التمهيد[١٩] والشيخ البهائي[٢٠] والقاضي أبو بكر[٢١] وأبو عبدالله البصري[٢٢] وغير واحد من فضلاء المتأخرين منهم:

(١ ـ ٨) حكاه عنهم المحقّق الأصفهاني في هداية المسترشدين : ١٠٠ .

(٩) الفصول : ٤٦ .

(١٠ ـ ١٥) حكاه أيضاً عنهم في هداية المسترشدين : ١٠٠ ، وانظر المعتمد ١ : ٢٣ ـ ٢٤ والأحكام للآمدي ١ : ٣٣ والمختصر لابن الحاجب : ١٥ .

(١٦) نسبه إليه في هداية المسترشدين : ١٠٠ .

(١٧) إيضاح الفوائد ١ : ٨٩ .

(١٨) نسبه إليه في هداية المسترشدين : ١٠٠ .

(١٩) انظر تمهيد القواعد ١ : ٨٩ .

(٢٠) لم نعثر عليه في كتبه .

(٢١ و ٢٢) نسبه إليهما في هداية المسترشدين : ١٠٠ .

صاحب القوانين[١] والمناهج[٢] والضوابط[٣] والاشارات[٤].

ثالثها : القول بظهورها في الصحيح من حيث الأجزاء دون الشروط وهو المحكيّ عن المحقّق البهبهاني[٥] قدس سره وقد مرّ بعده.

ورابعها : التفصيل بين لفظ الحجّ وسائر ألفاظ العبادات ، كما نسب إلى الشهيد في القواعد[٦] وشارحها ، وأصحّ الأقوال القول بالصحيح بالمعنى الأخص وفاقاً لمن ذكر من الأساطين لوجوه:

منها : شهادة الوجدان والاستغراق على أنّ كلّ من يخترع ماهيّات مركّبة ويريد التعبير عنها لبيانها وبيان اجزائها وشروطها وأحكامها وخواصها ومطلوبيتها نَصَب على وجه الوضع أو التجوّز ألفاظاً بإزاء المركّب التامّ من تلك الماهيّات اقتصاراً على قدر الحاجة ، وإن استعمله في الناقص كان تسامحاً منه حقيقياً إذا كان الناقص ممّا يترتب عليه ثمرة التامّ وتسامحاً مجازياً إذا لم يترتّب عليه ثمرة التامّ.

والفرق بين التسامحين عدم احتياج الأوّل في الاستعمال إلى ترخيص الواضع ولا إلى قرينة ، واحتياج الثاني إليها ، لكون الأوّل تصرّف معنوي وهو ادّعاء الاتّحاد بين المعنيين ، والثاني تصرّف لفظي وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له .

وقد يورد على الدليل المذكور بأنّه أخصّ من المدّعي ، إذ غاية مفاده ثبوت ظهور الألفاظ في الصحيح من حيث الأجزاء لا مطلقاً من حيث الأجزاء والشروط .

ويمكن دفعه بضميمة وهن القول بالفصل وندوره الملحق بالعدم ، أو بضميمة

---

(١) القوانين ١ : ٤٤.

(٢) مناهج الأحكام : ٢٧.

(٣) ضوابط الأُصول : ٢٦.

(٤) الإشارات : ١٧.

(٥) الفوائد الحائريّة : ١٠٢ ـ ١٠٣.

(٦) القواعد والفوائد ١ : ١٥٨.

عدم الفرق بين الأجزاء والشروط في المركّبات الشرعيّة وإن وجد الفرق بينهما في المركبات العرفيّة في الدخول في التسمية .

ومنها : أنّ مسيس حاجة الشارع إلى بيان الصحيح من العبادات وانحصار غرضه وطلبه في الصحيح منها لا غير يقتضي انحصار التسمية في الصحيح لا غير.

ومنها : تبادر المعاني الصحيحة وعدم تبادر المعنى الأعمّ منها ، وقد بالغ في الضوابط[١] في الايرادات على التبادر ، كما بالغ في الهداية[٢] لردّها ، والسرّ في ادّعاء الطرفين هو أنّ المتبادر من ألفاظ العبادات أُمور ثلاثة :

أحدها : التامّ المستجمع لجميع الأجزاء الواجبة والمندوبة وهكذا ، كتبادر الماء الصافي من لفظ الماء ، وهذا تشكيك خطورى يزول بأدنى التفاتٍ ، ولا عبرة به.

ثانيها : الصحيح المستجمع للأجزاء والشروط التي لها مدخل في الصحّة وترتّب الآثار ، وهذا كتبادر المطلق من الماء.

وثالثها : تبادر الجامع بين الفاسد والصحيح ، وهذا عندنا مسامحة صرفة وعند الأعمّي مسامحة وضعيّة وإن لم يكن لنا مستند بعد الإنصاف وإمعان النظر في محاورات أهل الشرع ومقايستها على محاورات العرف.

والفرق بين المسامحتين إجراء أصالة عدم الأُولى عند الشكّ ، دون الثانية والقول بأصالة عدم ضمّ شيء آخر إلى اللفظ في حصول تبادر الأعمّ ، وأصالة كون تبادره وضعيّاً معارض بأصالة عدم استقلال اللفظ في إفادته ، وأصالة كون تبادر الصحيح وضعيّاً مضّافاً إلى أنّ الأصل لا يثبت الأوضاع إلّا إذا اريد منه الغلبة المحصّلة للظنّ .

---

(١) ضوابط الأُصول : ٢٨ .

(٢) هداية المسترشدين : ١٠١ .

ومع تسليم تلك الغلبة فجريان الأصل في تبادر الصحيح مقدّم على جريانه في تبادر الأعمّ ، لأنّ الشكّ في تبادر الأعمّ من قبيل الشكّ المسبب عن الشكّ في كيفية تبادر الصحيح ، وقد تقرّر في محله أنّ الأصل في الشكّ السببي مقدّم على الأصل في الشكّ المسببي .

وفي ذلك كلّه تأمّل ، بل الاصل في التبادر المشكوك كونه وضعيّاً أو إطلاقيّاً ناشئاً عن الانصراف هو الوضع لأصالة عدم شيء من سببي الانصراف وهما غلبة الوجود والاستعمال وأصالة عدم بلوغهما الحدّ الموجب للانصراف على تقدير الوجود.

ومنها: أنّ استعمال ألفاظ العبادة في الصحيحة منها أغلب جداً من استعمالها في الفاسد إلى الحدّ الموجب لالحاق الفاسد بالنادر الأندر في الاستعمال وان كان في الوجود بالعكس ، ولا ريب أنّ أغلبية الاستعمال من علائم الحقيقة غالباً وأندرية الاستعمال من علائم المجاز غالباً ، والظنّ يلحق المشكوك بالأعمّ الأغلب وأمّا أغلبيّة الفاسد على الصحيح في الوجود فلا يقاوم أغلبيّة الاستعمال في العكس كما لا يخفى.

ومنها : صحّة سلب الاسم عن الفاسدة في عرف المتشرّعة ، بل ووقوع سلبه عنها في لسان الشارع ، أمّا صحّة السلب عرفاً فلجواز قول المتعبد عبادة فاسدةً من الصلاة والصوم والوضوء والغسل والتيمّم ونحوها : ما صلّيت ولا صمت ولا تعبّدت ولا توضّأت ولا اغتسلت ولا تيمّمت ونحوها ، ولم يكذب في عرف المتشرعة ، وجواز قوله : صلّيت ونحوه لا ينافي ذلك ، لأنّ صحّة السلب نصّ في الدلالة على المجازية والاستعمال أعمّ من الحقيقة ، لجواز تأخير القرينة والبيان عن وقت الخطاب ، والممنوع تأخيرهما عن وقت الحاجة.

وأمّا وقوع السلب شرعاً فتارة بالالتزام وتارةً بالمطابقة : أمّا وقوعه التزاماً

فلأن اللازم بطريق عكس النقيض من قوله تعالى : **﴿انّ الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾**[١] و **﴿إنّ الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾**[٢] ومن قوله عليه السلام : «**الصلاة عمود الدين**»[٣] و «**الصلاة قربان كلّ تقي**»[٤] و «**الصوم جنّة من النار**»[٥] إلى غير ذلك من ألفاظ العبادات المعرّفة بلام الجنس في الآيات والأخبار المتكثرة جداً في الأبواب المتفرّقة هو أنّ كلّ ما لم ينه عن الفحشاء أو لم يكن كتاباً موقوتاً أو قربان كلّ تقي أو جُنّة من النار فليس بصلاة ولا صوم.

وأمّا وقوعه مطابقة فكقوله عليه السلام : «**لا صلاة إلّا بطهور**»[٦] و «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[٧] و «**لا صلاة لمن لم يقم صلبه**»[٨] و «**لا صلوة إلّا إلى القبلة**»[٩] وقوله عليه السلام في حدّ الركوع والسجود : «**ومن لم يسبّح فلا صلاة له**»[١٠] و «**لا صيام لمن لم يبت الصيام من الليل**»[١١] الى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع في الأخبار الظاهرة في نفي الحقيقة بانتفاء بعض الأجزاء والشرايط ويتمّ الكلام في البعض الآخر بعدم القول بالفصل.

وأمّا ما أورد على الاستدلال بتلك الروايات من منع دلالتها على نفي الماهيّة

---

(١) العنكبوت : ٤٥.

(٢) النساء : ١٠٣.

(٣) الوسائل ٣ : ١٧ ب «٦» من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ١٢.

(٤) الوسائل ٣ : ٣٠ ب «١٢» من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ١.

(٥) الوسائل ٣ : ٢٨٩ ب «١» من أبواب الصوم المندوب ح ١.

(٦) الوسائل ١ : ٢٢٢ ب «٩» من أبواب أحكام الخلوة ح ١.

(٧) مستدرك الوسائل ٤ : ١٥٨ ب «١» من أبواب القراءة ح ٦.

(٨) الوسائل ٤ : ٩٤٢ ب «١٨» من أبواب الركوع ح ٦.

(٩) الوسائل ٤ : ٢١٧ ب «٢» من أبواب القبلة ح ٩.

(١٠) الوسائل ٤ : ٩٤٢ ب «٤» من أبواب الركوع ح ٥.

(١١) عوالى اللئالىء ٣ : ١٣٢.

وأنّ مفادها نفي صفة من صفاتها الخارجة عن الماهيّة كالصحّة والكمال بدعوى نقل تلك التركيب عرفاً إلى المعنى الثاني أو شهرتها عرفاً فيه أو اقترانها بما يقتضي حملها عليه من أحد القرائن الحالّية ككون وظيفة الشارع بيان الأحكام الشرعيّة دون الموضوعات اللفظية كما قيل نحوه فيما اثبت فيه ذلك كقوله عليه السلام : «**الطواف في البيت صلاة**»[1] و «**الإثنان فما فوقها جماعة**»[2] حيث حمل على إرادة بيان الفضيلة دون بيان مسمّى الموضوعات اللفظية أو أحد القرائن العقلية كعدم إمكان حمل شيء من الروايات على نفي الماهيّة ، لاستلزام الدور من توقّف القول بالصحيح على نفيها الماهيّة وتوقّف نفيها الماهيّة على القول بالصحيح أو كعدم حمل بعضها على نفي الماهيّة لصحّة الصلاة في صورة نسيان الفاتحة ، أو عدم التمكّن من قرائتها ، أو كون المصلّي مأموماً .

وكذا الرواية الأخيرة ، إذ قد يصحّ الصوم مع عدم بيتوتة من الليل بتقريب أنّه لو بنى على ظاهر العبارة لزم أن لا تكون الصلاة الفاقدة للفاتحة صلاة ولو كان الفقد لنسيان أو لعذرٍ ولا قائل به ، والقول بتقييدها بصورة العمد والقدرة مجازٌ ليس بأولى من حملها على نفى الكمال ، إذ لا بعد في كون الصلاة الفاقدة للفاتحة نسياناً أو لعذرٍ دون الصلاة المشتملة عليها في الكمال بدعوى عدم ترجيح التخصيص على هذا المجاز لشيوعه حتى قيل فيه بالنقل ، مضافاً إلى كونه تخصيص بالأكثر وعلى فرض جوازه بعيد ، ولا أقلّ من مساواته لذلك الاحتمال الكافي في هدم الاستدلال .

---

(١) عوالى اللئالىء ٢ : ١٦٧ .

(٢) كنز العمّال ٧ : ٥٥٥ حديث رقم ٢٠٢٢٤ وفي المستدرك ٦ : ٤٥٣ ب «٤» من أبواب صلاة الجماعة ح ١ ما يقرب منه .

فقد اجيب[١] عن الأوّل : بأنّ دعوى نقلها عرفاً في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصّة ممّا لا شاهد عليه والأصل عدمه ، بل ملاحظة فهم العرف المجرّد عن القرائن في مثل قولك : لا وصول إلى الدرجة العالية إلّا بالتقوى ، ولا روح للعمل إلّا بالاقبال ، ولا قبول للطاعة إلّا بالولاية . إلى غير ذلك من الأمثلة المتكثرة شاهد على خلافه ، ومجرّد استعمالها في عدّة مقامات قضت القرائن الداخلية أو الخارجية بإرادة نفي الصفة ، نظراً إلى القطع ببقاء الذات لا يقضى بعدم انصرافها إلى ما وضعت له مع انتفاء القرينة ، كيف وليس بأشيع من تخصيص العامّ واستعمال الأمر في الندب ولم يقل أحدٌ فيهما بالنقل.

وعن الثاني : بأنّ دعوى شهرتها عرفاً في نفي الصفة على تقدير تسليمها في هذا الزمان غير قادح بالاستدلال ، وفي زمان صدور تلك التراكيب عن الشارع مستلزم لبلوغها مرتبة النقل في هذا الزمان ، لقرب مرتبة الشهرة من مرتبة النقل جداً ، وقد عرفت خلافه.

وعن الثالث أوّلاً : بمنع انحصار وظيفة الشارع في بيان الأحكام ، بل بيان الموضوعات المستنبطة أيضاً لا تخرج عن وظيفته ، وإنّما الخارج عنها هو بيان الموضوعات الصرفة.

وثانياً : سلّمنا خروج بيان الموضوعات المستنبطة في الجملة ، لكن لا نسلّم خروج الموضوعات المخترعة التي لم تعرفه العرف واللغة ، بل بيان تلك الموضوعات كبيان نفس الأحكام ليس إلّا من شأنه ووظيفته.

والفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين المذكورين من حيث اللفظ هو الفرق بين النكرة في سياق النفي والإثبات ، ومن حيث الخارج مانعية القطع من حمل

---

(١) متعلّق بقوله قدّس سرّه : وأمّا ما أورد ....

المثالين على بيان الموضوع ، دون مانعيته من حمل ما نحن فيه عليه.

وعن الرابع : بمنع توقّف نفي الماهيّة في تلك الروايات على القول بالصحيح ، بل موقوف على الأخذ بظهور اللفظ والبناء على أصالة الحقيقة.

وعن الخامس : مضافاً إلى اختصاصه ببعض الروايات وسلامة الاستدلال بالبعض الآخر أنّه مدفوع بالإجمال والتفصيل.

أمّا إجماله فلفهم كافّة الأصحاب وغيرهم من الرواية دلالتها على وجوب الفاتحة في الصلاة ، ولو حمل على نفي الكمال لم يكن دالّاً على وجوب الفاتحة وهو كما ترى إسقاط للرواية عن الإفادة.

وأمّا تفصيله فلأنّه لا يرفع اليد عن المقتضى إلّا بقدر مانعية المانع ، ومع ذلك كيف يصحّ مانعية الأدلّة الدالّة على الصلاة الفاقدة للفاتحة نسياناً أو مأموماً عن مطلق ظهور الرواية في نفي الماهيّة حتى في صورة العمد ، بل أقصى مانعيّتها هو تقييد إطلاق نفيها الماهيّة بصورة العمد ، لا صرفها عن مطلق نفي الماهيّة إلى الحمل على نفي الكمال مطلقاً حتى في صورة العمد ، وعلى ذلك فالأمر متعيّن في التقييد لا دائرٌ بينه وبين المجاز حتى يحتاج إلى الترجيح ، مع أنّ الترجيح على تقدير الدوران مع التقييد لا المجاز ، لما عرفت من أنّ دعوى شيوعه في هذا الزمان غير مرجّح لتقديمه على التقييد في زمان الصدور ، وشيوعه في زمان الصدور مستلزم لحصول نقله في هذا الزمان.

وأمّا دعوي لزوم التخصيص بالأكثر فناظر إلى فرض المخصص عنوان ناسي الفاتحة وعنوان صلاة المأموم ، فلم يبق سوى عنوان العامد ، وأمّا بالنظر إلى فرضه مصاديق الناسي والمأموم فلا إشكال في أنّ مصاديق نسيان الفاتحة والمأموم لم يبلغ معشاراً من مصاديق غير الناسي لها وغير المأموم ، وقد تقرّر أنّ الاستهجان العرفي إنّما هو في التخصيص بالأكثر من حيث العنوان والمصاديق معاً ، وأمّا من

حيث العنوان فقط ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا استهجان فيه كما لا استهجان في التخصيص بالأكثر من حيث المصاديق فقط ، كما لو كان خروج تلك المصاديق بعنوان واحد كما إذا قيل : أكرم الناس ودلّ دليل على اعتبار العدالة ، هذا تمام عمدة أدلّة الصحيحيّين .

وأمّا غير العمدة فوجوه:

منها : أنّه لو لم توضع لخصوص الصحيحة لزم ارتكاب التقييد في الأوامر المطلقة ، ضرورة عدم تعلّقها بالفاسدة ، وهو خلاف الأصل.

وفيه ما مرّ تفصيله في مقدّمة تأسيسنا الأصل في المسألة من كونه أوّلاً معارض بغلبة البيان في الألفاظ ونُدور الإجمال فيها ، وثانياً بأنّ مجرى أصالة عدم التقييد إنّما هو في تشخيص المرادات وكلامنا في تشخيص الأوضاع بالتوجيه المتقدّم فليراجع.

ومنها : أنّ من البديهي أنّ الصوم والصلاة ونحوهما من العبادات ، وأنّ الفاسد ليس عبادة ينتج بقاعدة الشكل الثاني كون الصوم والصلاة ونحوهما ليست بفاسدة ، فيختصّ الاسم بالصحيحة ، إلى غير ذلك من الوجوه المبسوطة ذكرها وذكر ما فيها في كتاب الهداية[1] وغيرها سيما الضوابط[2]، ومن شاء فليراجع.

حجّة الأعميّين بالمعنى الأعم وجوه :

منها : قضاء الاستقراء في أوضاع الألفاظ العرفية من الدرهم والدينار ، والحنطة والشعير ، والدار والخان والحمّام ، والبيع والشراء ، والأكل والشرب والضرب ، إلى غير ذلك ممّا [لا] يحصى من الألفاظ العرفية الموضوعة للأعمّ من الصحيح والفاسد والمؤثّر وغيره ، فإذا كان المعيب من كلّ شيء من تلك المسمّيات

---

(١) هداية المسترشدين : ١٠٣ ـ ١٠٦ .

(٢) ضوابط الأُصول : ٢٨ ـ ٣٠ .

الكثيرة الغالبة داخل في مصداق الألفاظ الموضوعة بإزائها عرفاً كان المعيب من مسمّيات ألفاظ العبادات المشكوك دخوله في مصداق ألفاظها الموضوعة لها شرعاً كذلك إلحاقاً للمشكوك بالأعمّ الأغلب .

والجواب عنه أوّلاً : بمنع أصل الاستقراء ودخول المعيب من كلّ شيء في مصداق اللفظ عرفاً ، بل غاية ما يسلّم إنّما هو دخول الناقص فيه من باب المسامحة العرفية التي لا مسرح لوجودها في الامور الشرعيّة ، لما عرفت من أنّ مسامحة العرف فرع معرفتهم بوجود خواص المسامح فيه في المسامح له ، ومن المعلوم عدم معرفة العرف بخواص الأحكام الشرعيّة ومصالحها فضلاً عن إحرازهم وجودها ، أو من باب المسامحة المجازية بعلاقة المشاكلة التي تنافي المدّعى.

وثانياً : بمنع دلالة الاستقراء في أوضاع العرفية على إلحاق المشكوك من الأوضاع الشرعيّة بها ، لعدم تجاوز الظنّ الحاصل من الاستقراء في أحوال نوع إلى إلحاق المشكوك من النوع الآخر به ، ولو سلّم تجاوزه سمّي بالقياس ، لا الاستقراء، والقياس ليس من علائم الوضع لإمكان تخلّفه عنه ، بل ولا من دلائله لمنع حصول الظنّ منه ، فتأمّل.

وثالثاً : سلّمنا اقتضاء الاستقراء في الأوضاع العرفية إلحاق الألفاظ الشرعيّة بالألفاظ العرفية لكون عرف الشارع نوعاً من العرف العامّ ، لا نوع آخر ، لكنه مبنيّ على ثبوت وضع الشارع في تلك الألفاظ ، وأمّا بناءً على ثبوت مجرّد استعمال الشارع إيّاها فلا يقتضي الاستقراء في الأوضاع إلحاق الاستعمال بها كما لا يخفى.

ومنها : قضاء أمارات الحقيقة به من التبادر وعدم صحّة السلب وصحّة التقسيم والاستثناء وحسن الاستفهام ، وقضاء دلائل الحقيقة به من أصالة كون ما يصحّ استعماله في معنيين ، أو تقيده بكلّ من معنيين حقيقةً في القدر المشترك بين الأمرين حذراً من الاشتراك والمجاز ، ومن مقايسة الألفاظ الشرعيّة على الأعلام

الشخصية والماهيّات الكلّية في الإطلاق وضعاً على النواقص كإطلاق زيدٍ ونحوه على ناقص بعض الأجزاء الغير الرئيسية ، وإطلاق الناطق والحيوان على ناقص الإدراك والإحساس .

والجواب أمّا عن التبادر وعدم صحّة السلب فبمنع كونهما حقيقيّين وأنّ الأمر بالعكس ، وتفصيله بان صحّة الإخبار بأنّ فلاناً يصلّي أو يصوم أو نحوه مع عدم علم المخبر بصحّة الفعل ، بل ومع علمه بفساده أو لا ، من جهة رجوع استعمال اللفظ في تلك الإطلاقات إلى الاستعمال في العبادات الصحيحة لكون الإطلاق على المصداق المخصوص تبعاً لاعتقاد العامل كونه مصداقاً للصحيحة ولا تجوّز فيه ، كما لا تجوّز في استعمال اللفظ في غير الموضوع له عنده تبعاً للوضع الثابت في عرف آخر . نعم ، فيه مخالفة للظاهر تكفي النسبة المذكورة شاهدة عليه .

وثانياً : سلّمنا الاستعمال في الأعمّ وعدم رجوعه إلى الاستعمال في الصحيح ، ولكن لا نسلّم كونه من جهة الوضع ، بل من جهة قيام القرينة الحالّية في مقام الإخبار على أنّ المقصود بالإخبار عنها بيان حال الفاعل لها من تلبّسه وتشاغله بها من غير تعرّض لبيان الصحّة والفساد .

وأمّا عن صحّة التقسيم والاستثناء وحسن الاستفهام فبمنع دلالتها على وضع المقسم والمستثنى منه والمستفهم عنه للعموم ، بل غايته الاستعمال وهو أعمّ من الحقيقة والمجاز .

وأمّا عن أصالة كون ما يصحّ استعماله في شيئين أو اتّصافه بشيئين حقيقة في القدر المشترك فبأنّه أوّلاً : مشروط بثبوت الاستعمال في القدر المشترك على وجه الغلبة أو على قدر المعتدّ به ولم يثبت والأصل عدمه .

وثانياً : أنّ الأصل على فرض وجود شرطه لا يقاوم الأدلّة المذكورة .

وأمّا عن المقايسة فأولاً : بمنع حصول الظنّ منه ، فإنّ العقل لا مسرح له في

إثبات التوقيفيات وهو معنى قولهم : لا يثبت اللغات بالترجيح .

وثانياً : بأنّ مقايسة وضع المركّبات الشرعيّة على وضع الأعلام الشخصية ليس بأولى من مقايسته على وضع سائر المركّبات العرفية الموضوعة بإزاء التامّ وما يحذو حذوه في الخواص والمنفعة .

وثالثاً : سلّمنا ، لكن القياس كالأُصول لا يقاوم أدلّتنا المذكورة .

ومنها : أنّها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم أن يكون متعلّق النذر واليمين فيما لو نذر أو حلف أن لا يصلّي في مكان مرجوح هو الصلاة الصحيحة ، والتالي باطل فالمقدّم مثله .

أمّا الملازمة فلأنّ التقدير وضعها للصحيحة ، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ تعلّق النذر واليمين بها يستلزم النهي عنها ، وهو يستلزم فسادها ، وفسادها يستلزم عدم تعلّق النذر واليمين بها ، وعدم الحنث بفعلها ، إذ التقدير تعلّقهما بالصحيحة لا غير ، وهو باطل بالاتّفاق ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال .

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض بما لو قيّد مورد النذر واليمين بالصحّة ، مع أنّ مجرّد عدم إنعقاد النذر واليمين إلّا برجحان المتعلّق وكون المقصود الانعتاق قرينة كافية في إنصراف إطلاق موردهما إلى الصحّة ، ووجه نقضه به أنّه لو التزم حينئذٍ بعدم صحّتها فيه نظراً إلى إنعقاد النذر أوردنا عليه ما أورد علينا من أنّه كيف يتحقّق الحنث بإيقاع ما ليس من أفراد المحلوف بتركه ولو التزم بصحّتها : ومنع انعقاد النذر لاتّجه لنا الالتزام به على التقدير الأوّل أيضاً .

وثانياً : بالحلّ وهو : أنّه إن اريد من الصلاة الصحيحة اللازمة في مورد النذر واليمين تامّ الأجزاء والشرائط الأصليّة فبطلان التالي ممنوع .

وإن اريد الأعمّ منه ومن المستجمع حتى للشروط اللاحقة من طروّ النذر واليمين فالملازمة ممنوعة ، لأنّ المراد من الصحّة المأخوذة قيداً في ألفاظ العبادات

هي الحسن والمصلحة الواقعية الملزومة للأمر والمساوية له لولا المانع الاختياري من النذر وشبهه .

فالمراد من الصحيح في محل النزاع هو تامّ الأجزاء والشروط الأصليّة دون المستجمع حتى للشروط اللّاحقة المنتزعة من طروّ الموانع الاختيارية من النـذر وشبهه .

وعلى ذلك فيحنث الناذر بترك الصلاة في مكان مرجوح بفعله فيه وإن وقع فاسداً من جهة خصوص طروّ النذر لكونه من أفراد الصحيح المحلوف على تركه قبل طروّ تلك الجهة الخاصّة كما يحنث الناذر بترك المكروهات أو المباحات في يوم معلوم بإتيانه في ذلك اليوم مكروهاً أو مباحاً قبل النذر والحلف ، مع أنّ المأتيّ به ليس من المكروهات والمباحات ، ومع ذلك لا تجوّز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلّق للنذر والحلف المفروضين ، فكذا الحال فيما نحن فيه من العبادة المحلوف على تركها في المكان المرجوح .

نعم ، لو لم يتمكّن الحالف من قصد القربة في إتيان العبادة المحلوف عـلى تركها إلّا مع زعمه عدم الفساد كان أثر النذر والحلف فيه مجرّد الفساد مـن غـير حنث كما زعمه الفصول ﷺ ، ولكنّه مدفوع بإمكان تحقّق نيّة القـربة مـن العـالم بالفساد أيضاً كما لا يخفى .

وثالثاً : سلّمنا استعمال مورد النذر واليمين في الأعمّ من الصحيح والفاسد، ولكن الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، بل الدعوى المذكورة من بطلان اللازم واستحالة استعمال موردهما في الصحيح على فرض تسليمها قرينة تعيين المجازيّة فيه ، على أنّ استعمال مورد النذر واليمين في الأعمّ يستلزم تعلّقهما بقسيميه مـن الصـحيح والفاسد ، فيعود الإشكال المذكور بالنسبة إلى تعلّقهما بالصحيح إلّا أن يقيّد بالفاسد حذراً من التناقض.

ومنها : أنّها لو كانت أسامي للصحيح للزم التفتيش عن صحّة صلاة المصلّي في إبراء الذمّة بإعطائه شيئاً من حقوق المصلّين بالنذر وشبهه وفي جواز الاقتداء به ولو كان المصلّي في أعلى مراتب العدالة ، أمّا الملازمة فلأنّ عدالة المصلّي إنّما تعصم عن تعمّده الإتيان بالفاسد ، وأمّا إتيانه بما يحكم المقتدي والناذر بصحّته فلا ، وأمّا بطلان اللازم فلأنّا لم نقف إلى الآن على من التزم بهذه التصفّحات والتفتيشات وقال بتوقّف البراءة عليها .

والجواب عنه أمّا إجمالاً فبأنّ اللازم المذكور مشترك الورود بين الصحيحي والأعميّ .

أمّا وروده على الصحيحيي فلوضع مورد النذر واليمين لخصوص الصحيح .

وأمّا على الأعميّ فلانصراف مورد النذر إليه بقرينة عدم إنعقاد النذر إلّا بالراجح ، ولا رجحان في غير الصحيح ، وثبوت الإطلاق للأعميّ لا يشخّص موضوع صحّة مورد النذر حتى يختص الصحيحي بالتفتيش في تشخيصه ، بل الإطلاق الثابت للأعميّ مستلزم لإبراء النذر بإعطاء المنذور لكلّ من صلّى ولو تبيّن فساد صلاته قبل الإعطاء ، وهو من أقبح المفاسد اللازمة عليه .

والقول : بأنّ القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الراجح هو معلوم الفساد ، فيبقى غيره تحت الإطلاق .

مدفوع بأنّ الباعث على خروج ذلك إنّما هو فساده من غير مدخليّةٍ لنفس العلم فيه ، وإنّما العلم به طريق إليه ، فإذا لم يكن هناك طريق إلى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب الوقف لا الحكم بالصحّة .

وأمّا تفصيلاً فأوّلاً : بالنقض بأنّه لو لزم التفتيش المذكور لتشخيص الصحّة

على القول بالصحيح للزم على القول بالأعم أيضاً فيما لو نذر شيئاً لمن يصلّي صلاة واجبة أو مندوبة ، ضرورة عدم اتّصاف الفاسدة بشيء منهما مع أنّا لم نقف على من التزم التفتيش فيه ، ولا على من التزم التفصيل بينه وبين الصورة المتقدّمة.

وثانياً : بالحلّ ، وقرّبه في الهداية[1] أوّلاً:بأنّ عدم التفتيش والبحث في المقامين إنّما هو من مقتضيات أصالة صحّة أفعال المسلمين المقرّرة في الشرع.

والقول بأنّ أقصى ما يقتضيه الأصل المذكور هو الحمل على الصحّة عند العامل لا الحامل .

مدفوع : بأنّ الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحّة الواقعية ، كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق ، لاختلافهم في أحكام الذبائح والجلود وغيرها ، وكثير من العامّة لا يشترطون الإسلام في المذكّي ويحلّلون ذبائح أهل الكتاب ، وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميّت بالدباغ ، فلو لم نقل باصألة [حمل] فعل المسلم على الصحّة الواقعية لم يجز لنا أن نأخذ منهم شيئاً من اللحوم والجلود ، مع عدم علمنا بحقيقة الحال ، وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن أعصار الأئمّة عليهم السلام ، بل يجرى ذلك بالنسبة إلى أهل الحقّ أيضاً لإشتباه العوام في كثير من الأحكام فيزعمون صحّة ما هو فاسد عند العلماء ، فإذا كان مفاد الأصل المذكور مجرّد إفادة الصحّة بزعم العامل صعب الأمر جداً ولم يمكن الحكم بصحّة شيء من العقود والإيقاعات ولم يجز أخذ شيء من اللحوم والجلود ، ولو من أهل الحقّ إلّا بعد التجسّس عمّا يعتقده ذلك الشخص ، وهو ما يقتضي الضرورة بفساده.

وثانياً : سلّمنا أنّ مقتضى الأصل هو الصحّة عند الفاعل لا الحامل ، لكن

---

(١) هداية المسترشدين : ١١٢.

نقول : إنّ هذه الصحّة وإن فرض مخالفتها للصحة الواقعية إلّا أنّه بعد كونها تكليفاً شرعيّاً وواقعياً ثانوياً في حقّ معتقده من ملاحظة المقدّمتين المشهورتين للمجتهد أو المقلد لا يبعد شمول الصحّة الواقعية لها وإمضاء ترتّب آثار الواقع الأوّلي عليه للغير .

نعم ، لو لم يكن تكليفاً شرعيّاً ولا ثانوياً في حقّه صحّ الحكم بفساده شرعاً ، كما في صلاة المخالفين وإن بذلوا جهدهم في تحصيل الحقّ وقلنا بإمكان عدم الوصول حينئذٍ إلى الحقّ ، إذ غاية الأمر حينئذٍ معذوريّتهم في عدم الإتيان بما تعلّق بهم من التكاليف الواقعية ، وذلك لا يقضي بتعلّق التكليف بالإتيان بما زعموه ، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر الأديان ، انتهى محصّل جوابي صاحب الهداية ، وقد وافقه على الأوّل منهما صاحب الفصول[1] والموائد[2] قدس سرّهما .

ولكن لا يخفى ما فيهما من بعد الأوّل وأبعدية الثاني .

أمّا وجه بعد الأول فلأنّ مفاد أصالة الصحّة المقرّرة في الشرع لأفعال المسلمين إمّا إثبات حكم الصحّة من الحلّية والإباحة الظاهرية على أفعالهم المشتبهة من غير إثبات موضوع الصحّة اللازم للحكم عقلاً لكون الملازمة من آثار الحكم الواقعي لا الظاهري .

وأمّا إثبات حكم الصحّة من الحلّية والإباحة الواقعية الملازمة لإثبات موضوع الصحّة أيضاً دون إثبات موضوع الفعل وعنوانه اللازم للصحّة عقلاً ، لكون الملازمة من آثار الصحّة الواقعية لا الظاهرية .

وأمّا إثبات الصحّة الواقعية الملازمة لموضوع الفعل أيضاً وأصالة الصحّة بالمعنى الأوّل لا يعارض أصالة الفساد في المعاملات والعبادات المشتبهة صحّتها .

---

(١) الفصول : ٤٨ .

(٢) لم نعثر عليه .

وبالمعنى الثاني وإن عارضه وكان حاكماً عليه ، إلّا أنّه لا يثبت موضوع الصلاة التي هي مورد النذر حتى يبرء الناذر بإعطاء المنذور لفاعلها .

فانحصر إبتناء الجواب المذكور على أصالة الصحّة بالمعنى الثالث ، وانّى له بتعيينه فيه ، فإنّ أقصى مفاد قوله عليه السلام : «**ضع أمر أخيك على أحسنه**»[1] هو المعنى الثاني أعني إثبات الصحّة الظاهرية الغير الملازمة لإثبات موضوع الصلاة التي هي مورد النذر ، لكون الملازمة من آثار الصحّة الواقعية ، لا الظاهرية ، فعاد الإشكال في إبراء الناذر بإعطاء المنذور لفاعل تلك الصلاة المشتبهة على القول بالصحيح .

نعم ، يندفع هذا الإشكال على القول بالأعمّ ، خاصّة حيث أنّه يحرز الموضوع بالإطلاق والصحّة بالأصل .

وأمّا القائل بالصحيح فليس له إطلاق يحرز به الموضوع حتى يجديه الأصل ، بل الألفاظ عنده مجملة .

وأمّا وجه أبعديّة الثاني فلما سيأتي في محلّه من أنّ أقصى مفاد أدلّة الاجتهاد إنّما هو إمضاء الحكم المجتهد فيه بالنسبة إلى ذلك المجتهد ومن يقلّده فلا يتجاوز إلى الغير ، ولو قلنا بموضوعية ما في يد المجتهد من الطرق الظاهرية ، فإنّ موضوعية ما في يده أيضاً لا يتجاوز إلى غيره ، والتفرقة المذكورة بين خطأ اجتهاد أهل الحقّ وخطأ اجتهاد أهل الخلاف لا يرجع إلى محصّل بعد فرض مساواتهما في القصور وعدم التقصير .

فمعذورية المخطيء في اجتهاده من غير تقصير إنّما تثبت في حقّ نفسه ومن يقلده ، ولا دليل على تجاوزها إلى الغير لا عقلاً ولا شرعاً إن لم يكن الدليل على خلافه ، ولا فرق في كون الخطأ من اجتهاد أهل الحقّ أو أهل الخلاف ، غاية الفرق

---

(١) الوسائل ٨ : ٦١٤ ب «١٦١» من أبواب أحكام العشرة ح ٣ .

أن يقال بترتّب الأجر على اجتهاد أهل الحقّ مضافاً إلى معذوريتهم في الخطأ دون ترتّبه على اجتهاد أهل الخلاف بناءً على اختصاص حديث : «**إنّ لله في كلّ واقعة حكماً ، فمن أصابه فله أجران ، ومن لم يصبه فله أجر**» بأهل الحقّ.

وحينئذٍ فالصواب في الجواب الحلّي ، أمّا في مسألة النذر فبمنع ملازمة القول بالصحيح لوجوب التفتيش بتقريب : أنّ تعسّر إطّلاع أغلب الناس على مصداق الصلاة الصحيحة ولو عند الفاعل وجريان طريقتهم ، بل وطريقة الشارع على المسامحات وعدم التدقيقات الموجبة للعسر والحرج قرينة على أنّ مقصودهم في موارد النذر واليمين مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحة شرعاً ولو في حقّ الغير ، فإنّ مجرّد ذلك كافٍ في الرجحان الشرعي المتوقّف عليه انعقاد النذر واليمين.

مضافاً إلى أنّ مجرّد عدم تفتيش الناذر والحالف عن أحوال المصلّي في إعطائه المنذور والمحلوف عليه كاف في قرينيّته على ذلك بالنسبة الى الحاكم، وأمّا بالنسبة إلى نفسه فلا نأبى من الالتزام بالرجوع إلى قصده فيما بينه وبين ربّه وبلزوم التفتيش عليه لو قصد الموضوع الخاص .

لا يقال : إنّ مطلق ما يصدق معه الصلاة الصحيحة شرعاً معنىً مجازي لا ينصرف إليه إطلاق مورد النذر.

لأنّا نقول : أوّلاً : قد عرفت في مقدّمات المسألة أنّ الجامع الموضوع بإزائه ألفاظ العبادات عند الصحيحي ليس هو الصحيح الواقعي الأوّلي الثابت في كلّ واقعة في حقّ العالم والجاهل ، بل هو أعمّ منه ومن الصحيح عند مجتهدٍ ، الفاسد عند آخر ، بل ومن الصحيح في الأُمم السالفة الفاسد في هذه الأُمة ، كما نصّ عليه

من الصحيحيّين صاحب الهداية[١] والموائد.

وثانياً : سلّمنا ، لكن القرينة المذكورة من المسامحات وعدم التدقيقات الموجبات للعسر والحرج كافية في الانصراف.

وأمّا في مسألة الاقتداء به فبمنع ملازمة القول بالصحيح لوجوب تفتيش المأموم عن صلاة الإمام في جواز الاقتداء به أيضاً بتقريب : أنّ غلبة مراعاة أئمّة الجماعات الاحتياط والآداب في الصلوات التي يقصدون فيها الإمامة موجب لاعتقاد المأمومين تطبيق الإمام صلاته على حسب معتقدهم في العمل وإن كان مخالفا لهم في القول ، وهذا الاعتقاد الحاصل من الغلبة الثابتة في نوع الأئمّة هو الباعث لعدم التفتيش عن حال صلواتهم لمن أراد الائتمام بهم .

ولو أبيت عن حصول هذا الاعتقاد في خصوص بعض المقامات فلا تأبى من الالتزام بمنع بطلان اللازم وهو لزوم التفتيش في جواز الاقتداء إلّا على القول بأصالة الصحّة بالمعنى الثالث مطلقاً أو في خصوص المقام لدعوى خفاء الواسطة فيه في نظر العرف.

ومنها : ما ورد في الروايات المستفيضة[٢] من الأمر بإعادة الصلاة عند طروّ بعض المنافيات ، وهي : عبارة عن الإتيان بالفعل ثانياً بعد الإتيان به أوّلاً ، فيكون المراد بها المعنى الأعمّ ، إذ ليس الأمر بإعادة الصحيحة إلّا في نادر ممّا وردت إعادته ندباً ، كالإعادة جماعة ونحوها ، وعلى قياسه الكلام في سائر الألفاظ.

والجواب عنه أوّلاً : بالنقض بإطلاق إعادة الصلاة أيضاً في الأخبار وغيرها على الإتيان ببعض ما لا يصدق عليه اسم تلك العبادة على القول بالأعمّ فإنّه يقال أيضاً لمن صلّى ركعة أو بعضها وطرءه بعض المفسدات من الحدث أو غيره : إنّه

---

(١) هداية المسترشدين : ١٠٢.

(٢) راجع الوسائل ٤ : ١٢٤١ ـ ب «١ و ٣ و ٥ و ٧ و ٢٥» من أبواب قواطع الصلاة.

يعيد صلاته مع أنّ ما أتى به لم يكن مصداقاً من مصاديق الصلاة لا على القول بالصحيح ، ولا على القول بالأعمّ ، والفرق بين ذكر الإعادة في هذا المقام وغيره بالتزام التجوّز فيه لا في غيره تحكّم بحتٌ ، بل الظاهر كون الإطلاقات في الجميع على نهج واحد.

وثانياً : بالحلّ وهو : أنّه كما يمكن استعمال الصلاة في الإطلاقات المذكورة في المعنى الأعمّ على وجه يوافق استعمال الإعادة في الإتيان بتمام الفعل أوّلاً، كذلك يمكن استعمال الإعادة في مجرّد سبق العزم على الفعل والتشاغل ببعض أجزائه على وجه يوافق استعمال الصلاة في الصلاة الصحيحة ولو تبعاً ، لما سبق من اعتقاد عاملها كونه مصداقاً لها ، ولا ترجيح للاستعمال الأوّل على الثاني عرفاً ، سلّمنا الترجيح ، لكن مجرّد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة كما مرّ غير مرّة.

ومنها : ما روي في الصحيح من أنّه «**بني الإسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحجّ والصوم والولاية ، ولم يناد بشيءٍ كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذا ـ يعني الولاية ـ**»[1]، وتوجيه الاستدلال أنّ حكمه عليه السلام بأخذهم بالأربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لا يتمّ إلّا مع جعل تلك العبادات أسامي للأعمّ.

والجواب عنه أوّلاً : بظهور الأخذ بالأربع في الإذعان بالأربع لا العمل بالأربع.

وثانياً : سلّمنا ، لكن إطلاق العمل بالأربع على أعمالهم الفاسدة إنّما هو تبع لما اعتقدوه من كونها مصاديقاً للصحيحة.

وثالثا : سلّمنا ، استعمال الأربع في الفاسد من العبادات الفاقدة لشرط

---

(١) راجع الوسائل ١ : ٧ ـ ٢٠ ب «١» من أبواب مقدّمات العبادات.

الولاية، لكن الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

ورابعاً: سلّمنا، لكن الدليل أخصّ من المدّعى، إذ غاية ما يقتضى الحديث هو استعمالها في الأعمّ من حيث الشروط فقط، وضميمة عدم القول بالفصل بين الشروط والأجزاء مدفوعة بوجود القول به من مثل المحقّق البهبهانيقدس سرّه.

ومنها: إطلاق الفقهاء لفظ الركوع على الركوع الزائد الفاسد بالنهي عنه، وهذا الإطلاق حقيقي لا صوري، لعدم بطلان الصلاة بمجرّد إيجاد صورة الركوع لأجل الهويّ إلى السجود أو أخذ شيء من الأرض.

والجواب عنه أوّلاً: بخروج نحو الركوع والسجود عن أسماء العبادات، بل هي أسماء لأجزاء العبادات، ومن البيّن عدم تعلّق أمرٍ بالخصوص على أجزاء العبادات حتى يعتبر الصحّة والفساد فيها من حيث هي.

وثانياً: سلّمنا دخولها في أسماء العبادات، لكنّها خارجة عن المعاني المستحدثة بتصرّف الشارع كالزيارة والدعاء وتلاوة القرآن ونحوها من ألفاظ العبادات الباقية في معانيها الأصلية، واعتبر الشارع في صحّتها شروطاً خارجية كألفاظ المعاملات.

وثالثاً: سلّمنا كلّ ذلك، لكن استعمال الركوع في الركوع الزائد الفاسد إنّما هو تبع لمعتقد عامله وقصد أنّه من مصاديق الركوع، فيندرج في الحقيقة الادّعائية.

ورابعاً: سلّمنا عدم التبعية في الاستعمال، لكن ومع ذلك الاستعمال أعمّ من الحقيقة، لاحتمال المجازية.

ومنها: أنّها لو كانت موضوعة للصحيح للزم من قوله عليه السلام: «**دعي الصلاة أيّام اقرائك**»[1] ونحوه من جميع أقسام النهي عن العبادة واحد من المحاذير الثلاثة

---

(١) شرح السنّة للبغوي ٩: ٢٠٧.

على سبيل منع الخلو.

إمّا من دلالة النهي على الصحّة من جهة المادّة نظراً إلى امتناع تعلقه بغير المقدور وهو الصحيحة ، ولا يقول به أحدٌ من الفريقين سوى أبو حنيفة[١] وصاحباه.

وإمّا من تخريج النهي عن حقيقته في الإنشاء إلى الإخبار والإرشاد بمانعية الحيض وشرطية خلوّه في الصلاة ، فيكون معنى «**دعي الصلاة أيّام أقرائك**» : لا صلاة أيّام أقرائك ، وهو من المجازات البعيدة ، بل عديمة النظير .

وإمّا من تخريج المنهي ـ وهو الصلاة ـ عن حقيقته المفروض وهى الصحيحة إلى المجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة ، فإنّ بيان نصف الفقه من الطهارة إلى الديّات إنّما هى بلفظ المناهي فيلزم مجازيّة متعلّق النهي في جميع تلك المناهي ، ولعلّه أبعد من سابقيه ، فيتعيّن كونها إسماً للأعمّ حذراً من لزوم شيء من المحاذير المذكورة.

ويمكن للصحيحي الجواب أوّلاً بمنع استلزام الصحيحة لشيء من المحاذير المذكورة.

أمّا المحذور الأوّل ـ وهو دلالة النهي على الصحّة في العبادات ـ فلإبتناء لزومه على امتناع تعلّق النهي بالأعمّ من الصحيح والفاسد ، وهو ممنوع نقضاً بوقوع تعلّقه بالأعمّ في جميع ألفاظ المعاملات بوفاق من الخصم ، فلولا جوازه لما وقع أصلاً ورأساً ، لعدم جوازه تخصيص المانع العقلي من جوازه وهو امتناع تعلّق النهي بالممتنع وغير المقدور.

وحلّاً بأنّ الممتنع هو تعلّق النهي بغير الصحيح وغير المقدور قبل النهي ، لا

---

(١) نهاية السؤل في شرح منهاج الأُصول ٢ : ٢٩٦.

بغير المقدور بعد النهي وبواسطة عروض النهي وإلّا لامتنع عروض الفساد على شيء من المناهي بتطرّق النواهي حتى في مثل نكاح المحارم وارتكاب الجرائم، ومن ذلك يعلم أنّ الصحّة الاستصحابية والمقدورية القبلية كافية في صحّة النهي قطعاً وجزماً.

وأمّا المحذور الثاني وهو لزوم تجريد النواهي عن الإنشاء إلى الإخبار عن نفي الماهيّة أو الصحّة أو الكمال فلإبتنائه على القول بعدم اجتماع الارشاد مع الطلب ولا مانع من اجتماعهما عندنا في الإلزامات الإرشادية ، بل لو سلّمنا كونهما مانعتي الجمع كما عن الفصول[1] فلا نسلّم بطلان ما زعمه المستدلّ من المحذور اللازم وهو تجريد النواهي عن الطلب ، لمنع كونه من المجازات البعيدة العديمة النظير ، لكفاية الإرشاديات له نظيراً على رغم من زعم عدم اجتماعها مع الطلب.

وأمّا المحذور الثالث فكذلك ممنوع اللزوم أوّلاً ، وممنوع البطلان ثانياً ، فإنّ تعلّق النواهي بغير الصحيح من أوّل الفقه إلى آخره ليس بأكثر من استعمالها في التنزيه والكراهة ونحوهما من المعاني المجازية كما لا يخفى.

ومنها : أنّها لو كانت أسامي للصحيحة للزم أن يكون لكلّ صلاة ماهيّات متكثّرة بحسب اختلاف أحوال المكلّفين ، كالحاضر والمسافر والحافظ والناسي والشاكّ والصحيح والمريض والمضطرّ والآمن والخائف ، إلى غير ذلك مع اشتمال كلّ واحد من هذه الأقسام على أقسام عديدة ، أمّا الملازمة فظاهرة . وأمّا بطلان اللازم فلاستلزامه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية تعدّد وضع الصلاة مثلاً الى ما لا يحصى ، وعلى القول بالعدم استعمال لفظ الصلاة مثلاً في أكثر من معنىً مجازي في إطلاق واحد.

---

(١) الفصول : ٦٣.

والجواب عنه : أنّه إن اريد لزوم ماهيّات متعدّدة على وجه الاستقلال فالملازمة ممنوعة بما عرفت في مقدمات المسألة من امكان فرض جامع مشترك بين أفراد الصلاة الصحيحة المختلفة بحسب اختلاف أحوال المكلّفين ، وهو المصلحة المحصّلة للتقرّب الملزومة للطلب المختلف باختلاف أحوال المكلّفين المساوية له ، فيكون الزيادات والنقيصات على القول بالصحيح أيضاً من طوارىء الماهيّة وعوارضها ، ولا اختلاف في الماهيّة بحسب اختلافها .

وإن اريد لزوم ماهيات متعدّدة على وجه البدليّة عمّا هو المعتبر في حقّ المختار المستجمع لجميع الشرائط والفاقد لجميع الموانع ، فبطلان اللازم ممنوع ، لعدم استلزام تعدّد ماهيّة العبادة على وجه البدلّية لتعدّد الوضع أو استعمال اللفظ في أكثر من معنى مجازي ، وذلك لإمكان اندراج الأبدال في مصداق المبدل منه كاندراج الحقائق الادّعائية والزعمية في مصاديق الحقائق .

ومنها : أنّها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحّة في مفاهيمها وهو باطل ، لاستلزامه الدور وتكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلّقة بها ، لتوقّف الطلب حينئذٍ على الصحّة ، والصحّة على الطلب .

والجواب عنه بمنع الملازمة بما تقدّم في المقدّمات من أن المراد [من] الصحّة المأخوذة في مسمّى الألفاظ ليست هي الصحّة المصطلحة عند المتكلّمين والفقهاء من موافقة الأمر أو إسقاط القضاء حتى يستلزم ما ذكر ، بل هي الصحّة اللغويّة المقابلة للمعيوب أعني : تامّ الأجزاء والشروط حسبما عرفت .

ومنها : أنّها لو كانت موضوعة للصحيح للزم أن يدلّ النهي عنها على صحّتها والتالي باطل فالمقدّم مثله .

الى غير ذلك من الوجوه التي استقصى تفصيلها وتفصيل ما فيها كتاب

الهداية[١].

حجّة القول بالتفصيل بين الأجزاء والشروط ، أمّا في اعتبار الأجزاء فبظهور عدم تحقّق الكلّ مع انتفاء الجزء ، فإذا تحقّقت الجزئيّة لم يعقل صدق الكلّ حقيقة بدونه ، وأمّا في عدم اعتبار الشروط فبظهور خروج الشروط عن ماهيّة المشروط ، كيف ولولا ذلك لما تحقّق فرق بين الجزء والشرط وامتناع وجود المشروط بدون الشرط لا يقتضي أخذه في مفهوم لفظ المشروط .

والجواب أمّا عن عدم إمكان تحقّق الكلّ مع انتفاء الجزء فبما مرّ في تصوير القول بالأعمّ من إمكان منع كون الأجزاء الغير المقوّمة أجزاء لمطلق الصلاة ، بل القدر الثابت كونها أجزاء للصلاة الصحيحة أوّلاً ، ومن إمكان منع كونها أجزاءً للصلاة مطلقاً ، بل القدر الثابت كونها أجزاء ما دامت موجودة ، واذا انعدمت لا ينعدم الاسم بانعدامها ، نظير ما وقع في كثير من الأوضاع العرفية كلفظ البيت ونحوه حسبما تقدّم تفصيله ثانياً .

وأمّا عن خروج الشروط عن ماهيّة المشروط فبما تقدّم من أنّ دخول التقيّد بالشروط في مسمّى اللفظ كاف في إثبات مذهب الصحيحي بالمعنى الاخص وان خرجت نفس الشروط عنه ، وفي هذا المقدار من الفرق بين الاجزاء والشروط كفاية واضحة كما لا يخفى .

حجّة التفصيل بين لفظ الحجّ وسائر ألفاظ العبادات المستفاد من كلام الشهيد ـ على تقدير إفادته له ـ هو وجوب المضيّ في فاسد الحجّ دون فاسد سائر العبادات .

وأنت خبير بأنّ وجوب المضيّ في فاسد الحج لا يقتضي كونه موضوعاً

---

(١) راجع هداية المسترشدين : ١٠٨ ـ ١١٢ .

بإزاء الأعمّ، فإنّه مع انتقاضه بفاسد الصوم حيث يجب المضيّ فيه مدفوع بعدم دليل على الملازمة.

تذنيب: قال الشهيد في القواعد: الماهيّات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لاتطلق على الفاسد إلّا الحج، لوجوب المضيّ فيه فلو حلف على ترك الصلاة والصوم اكتفى بمسمّى الصحّة وهو الدخول فيهما، فلو افسدهما بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه، لأنّها لا تسمّى صلاة شرعاً ولا صوما مع الفساد، وأمّا لو تحرم في الصلاة أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعاً انتهى.

أقول: هذا الكلام منه موهم لامور:

الأوّل: ما وقع فيه الفصول[1] وغيره من نسبة التفصيل في المسألة بين الحجّ وسائر ألفاظ العبادات إلى الشهيد، والموهم لذلك من كلامه هو ظاهر نفي الإطلاق تفريع مسألة الحنث عليه.

ويدفع هذا الوهم أنّ تعليل الإطلاق بوجوب المضيّ قرينة لفظية على كون مراده الإطلاق على وجه المطلوبية، لا التسمية وأنّ أقربية شأن الشهيد سيّما فى القواعد إلى الاستقراء في المطلوبات الشرعية من الاستقراء في المسمّيات قرينة حالية على أنّ مراده ما ذكر، ومع قيام هذه القرينة الحالية والمقالية لا وجه، بل لا مسرح لإبقاء كلامه على ظاهره من بيان حال التسمية ثمّ توجّه الإيراد عليه بعدم مساعدته التعليل، كما ارتكبه الفصول وغيره.

الثاني: ما وقع فيه القوانين[2] من نسبة القول بثبوت الحقيقة الشرعية في

---

(١) الفصول: ٥٢.

(٢) القوانين ١: ٥٢.

المعاملات إلى الشهيد رحمه الله ومن اختياره له، والموهم لذلك من كلامه هو المركّب ممّا يوهم الأمر الأول من أقربية عطف سائر العقود على الصلاة من عطفه على الماهيّات الجعلية.

ويدفع هذا الوهم أوّلاً: بقيام القرينة الحالية والمقالية المذكورة على دفع الجزء الأوّل ممّا يوهمه.

وثانياً: بقيام الدليل الخارجي على دفع الجزء الآخر ممّا يوهمه، بتقريب: أنّ أقربية عطف سائر العقود على الصلاة من عطفه على الماهيات أقربية اعتبارية لا ربط لها بدلالة الألفاظ التوفيقية، مضافاً إلى ما ادّعاه الفصول[1] واستادنا العلّامة من عدم الظفر بحكاية القول بثبوت الحقيقة الشرعية في المعاملات عن أحد، مع أنّ مجرد أصالة عدم النقل كافية في عدم ثبوته.

وأمّا ما ثبت لها في الشرع من شرائط مستحدثة، فإمّا خارجة عن معانيها شرعاً ولغة، كما عليه المشهور، أو محقّقة لمعانيها اللغوية من الآثار أو العقد المستتبع للآثار، كما عليه الفصول[2].

وعلى أيّ من التقديرين فليست منقولة عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية.

أمّا على الأوّل، فلخروج التقيّد بها عن معانيها شرعاً ولغةً، أمّا لغة فظاهر. وأمّا شرعاً فلدخوله في وصفها الخارجي وهو الصحة. لا في ذاتها الشرعي، فإرادة الشارع المعاني المشروطة من ألفاظ المعاملات من قبيل الدالّين والمدلولين، لا دالّ ومدلول.

وأمّا على الثاني فلدخول التقيّد بها في معانيها اللغوية على الوجه الآتي

---

(١) الفصول: ٥٣.

(٢) الفصول: ٥٢.

بيانه.

الثالث: التفرقة بين ما إذا كانت المركّب من الأجزاء في حيّز النفي، وبين ما إذا كان في حيز الإثبات. والموهم لذلك صريح إفتائه بلزوم الحنث بمجرّد الدخول على وجه الصحّة في العبادة المحلوف على تركها وإن أفسدها في البين، وعدم لزوم الإبراء بمجرّد الدخول على وجه الصحّة في العبادة المحلوف على إتيانها ويؤيّد التفرقة المذكورة أمران.

أحدهما: افتراق الفعل في سياق النفي من الفعل وسياق الإثبات في الدلالة على العموم عرفاً وعدمه.

ثانيهما: افتراق مقدّمات الفعلية للحرام من المقدمات الفعلية للواجب في قيام الأدلّة الأربعة على الحرمة في الأوّل، دون الوجوب في الثاني، كما سيأتي تفصيله في محلّه.

وأمّا ما أورد في القوانين[1] من: أنّ البناء على عموم سياق النفي يقتضي لزوم الحنث بمجرّد الدخول في الفعل المحلوف على تركه ولو على وجه الفساد والمنع من الدخول، ومن المعلوم بل المصرّح به في كلام الشهيد هو عدم حنثه في تلك الصورة قطعاً.

فمدفوع بأنّ القدر المعلوم خروجه عن مورد النذر بقرينة عدم انعقاد النذر بغير الراجح هو هذه الصورة، فيبقى غيرها تحت إطلاق النفي، كما لا يخفى.

الرابع من موهمات كلام الشهيد: ما وقع فيه صاحب القوانين[2] أيضاً من إجراء نزاع الصحيح والأعمّ في ألفاظ المعاملات أيضاً وعدم اختصاصه بألفاظ

---

(١) القوانين ١: ٥٢.

(٢) القوانين ١: ٥٢.

العبادات ومن اختياره له.

والموهم لهذا الأمر من كلامه هو الموهم للأمر الأوّل، والدافع له هو الدافع له، مضافاً إلى أنّه يكفي في دفعه أنّه لم يعهد القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد من العلماء، مع اتّفاقهم على أنّ ثمرة نزاع الصحيح والأعمّ هو الإجمال والإطلاق.

فعدم صدور القول بإجمال ألفاظ المعاملات عن أحد أقوى شاهد على عدم اجراء نزاع الصحيح والأعمّ في ألفاظ المعاملات، وعلى دفع كلّ ما يوهم جريانه فيها من كلام الشهيد[1] والمحقّق[2] وغيرهما، حيث قالوا بانصراف البيع وسائر العقود إلى الصحيح دون الفاسد ومن كلام الشهيد في المسالك حيث قال: «عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد، لوجود خواصّ الحقيقة والمجاز فيهما للتبادر في الصحيح وصحّة السلب عن الفاسد، ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه حتى لو ادّعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعا»[3] ومن كلام الفقهاء في مقام التحديد، حيث قالوا: البيع مثلاً لغة كذا وشرعا كذا، إلى غير ذلك من الكلمات الموهمة إجراء نزاع الصحيح والأعمّ في المعاملات.

أمّا وجه الإيهام فلما فيها من إيهام استناد تبادر ألفاظ المعاملات في الصحيح وانحصار مسمّياتها فيه إلى تصرّف الشارع المنوط به عنوان مسألة الصحيح والأعمّ.

---

(١) القواعد والفوائد ١: ١٥٨.

(٢) شرايع الاسلام ٣: ١٦١.

(٣) مسالك الافهام ١١: ٢٦٣.

وأمّا وجه دفعه: فأمّا على ما عليه المشهور من أنّ الشروط المستحدثة من الشارع شروط لصحتها وإمضائها. فباستناد تبادرها وانحصار مسمّياتها في الصحيح إلى أنّ الظاهر والغالب من حال المسلم واهل الشرع في العقود والايقاعات ارادة الصحيح لا الفاسد، إو إلى تصرّف المتشرعة بنقلهم إيّاها إلى الصحيح، أو تغليبهم استعمالها في الصحيح.

وأمّا ما عليه الفصول[1] من أنّ الشروط المستحدثه من الشارع شروط لتحقّق معانيها اللغوية، فباستناد تبادرها وانحصار مسمّياتها في الصحيح إلى الوضع اللغوي، لا إلى تصرّف الشارع، لأنّ بيان الشارع الشروط حينئذٍ إنّما هو لأجل الكشف عن المعاني الأصلية إرشاداً للعرف إليها ودفعاً لخطئهم في مصاديقها، كما في تحديده الحيض بأنّ أقلّه ثلاثة أيّام وأكثره عشرة أيّام وغير ذلك من الالفاظ اللغوية التي بيّنها الشارع على وجه التنبيه والتعليم لمعانيها الأصليّة لها بخواصها الشرعيّة فيها واحد بالذات مختلف بالاعتبار، فمن حيث إنّها متصوّرة بالوجه اللغوي لغويّة، وبالوجه الشرعي شرعيّة، ولا استبعاد في خفاء بعض المعاني اللغوية وقواعدها على العرف.

بل قد اتّفق رجوعهم في معرفة بعض الألفاظ اللغوية وقواعدها إلى المعصوم عليه السلام في حكايات لم يحضرني الآن مظان تفصيلها من كتب التواريخ واللغة كما لا يخفى على المتدرّب فيها.

بقي الكلام في الفرق والثمرة بين الصحيح والأعم.

فنقول: إنّ بينهما فرق موضوعي وفرق حكمي.

أمّا الفرق الموضوعي ففي استلزام القول بالصحيح لإجمال اللفظ، واقتضاء

---

(١) الفصول: ٥٢.

القول بالأعمّ لبيانه وإطلاقه ما لم يطرء عليه الإجمال العرضي، كالتقييد بالمجمل أو ورود الإطلاق مورد حكم آخر أو نحو ذلك ممّا يسقط اعتبار إطلاق اللفظ ويلحقه بالمجمل في الحكم.

وأمّا الفرق الحكمي بينهما فيظهر في المشكوك جزئيته وشرطيته، حيث إنّ كلّ من قولي الصحيح والأعمّ يستلزم وجوب الإتيان به على وجه، وعدم وجوب الإتيان به على وجه آخر.

وتفصيل ذلك أن يقال: أمّا القول بالصحيح فيستلزم وجوب الإتيان به من باب الاحتياط. بناءً على رجوع مسألة الشكّ في الشرطية والجزئية إلى مسألة الشكّ في المصداق والمكلّف به، وعدم وجوب الإتيان به لأصالة البراءة بناءً على رجوعه إلى مسألة الشكّ في التكليف. كما هو المشهور المنصور.

وأمّا ما صدر عن صاحب الهداية[1] وغيره من ترتّب الاحتياط على القول بالصحيح مطلقاً. فمبنيّ إمّا على مختاره، أو مختار من أخذ ذلك منه على وجه الاقتباس من رجوع الشكّ في الشرطية والجزئية إلى الشكّ في المصداق لا المفهوم.

ولنا على تزييف مبناهم المذكور: أنّ المعيار المايز بين الشكّ في المصداق والمفهوم كون الشكّ في المصداق ناشىء عن عروض الامور الخارجية كالظلمة ونحوه وفي المفهوم ناشىء عن الجهل بالمراد من اللفظ، ومن البيّن أنّ الشكّ في الشرطية والجزئية على القول بالصحيح ناشىء عن الجهل بالمراد، لا عن الامور الخارجية كالظلمة ونحوه حتى يكون من قبيل الشكّ في المصداق.

---

(١) هداية المسترشدين: ١١٣ ـ ١١٤.

وأمّا القول بالأعمّ فلا يستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيته أو شرطيّته بأصالة الإطلاق بناءً على احراز الأجزاء المقوّمة التي يتوقّف عليها صدق الإسم بالدليل الاجتهادي، وبأصالة البراءة بناءً على إحرازها بالبراءة.

ويستلزم وجوب الإتيان بالمشكوك جزئيته أو شرطيته من باب الاحتياط بناءً على إحراز تلك الأجزاء التي يتوقّف عليها صدق الإسم إن احرزت بالدليل الاجتهادي حصل للّفظ إطلاق وارد على البراءة عند الشكّ في سائر الأجزاء والشروط الغير المقوّمة.

وإن احرزت بالدليل الفقاهتي كان المعوّل عليه عند الشكّ في سائر الأجزاء الغير المقوّمة هو ذلك الدليل الفقاهتى إن كان هو البراءة فالبراءة أو الاحتياط فالاحتياط، فإنّ صدق اللفظ وإطلاقه من الآثار الخارجية والواقعية التي ليس من شأن الدليل الفقاهتي إثباتها ولو كان الدليل الفقاهتي هو الاحتياط، ضرورة أنّ أثر الاحتياط وهو الإتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في الصدق لا يجعل المحتمل جزئيته أو شرطيته جزءً أو شرطاً للماهية، كما توهّمته في سابق الزمان تبعاً لغيري هذا وقد رتّب على الإطلاق المبتنى على القول بالأعمّ والإجمال المستلزم للقول بالصحيح أحكام اخر.

منها: ترتّب لزوم وقف المساجد على صلاة من لم يعلم فساد صلاته فيها بإذن الواقف القائمة مقام القبض المتوقّف عليه لزوم الأوقاف بناءً على القول بالأعمّ، وعدم ترتّب لزومه عليه ما لم يتفتش عن صحّة صلاته بناءً على القول بالصحيح.

فإن قلت: إنّ للقائل بالصحيح أن يحرز الصحّة بقاعدة حمل أفعال المسلمين على الصحّة، فلا احتياج، له بالتزام التفتيش حتّى يفترق بينه وبين القائل بالأعمّ.

قلت: قد تقدّم أنّ قاعدة الحمل على الصحّة لا يستلزم تحقّق موضوع الصلاتية إذا كان مستندها الأخبار الشرعية دون العقل والغلبة الظنية الغير الثابت الحجّية، إلّا أن يدّعى بأنّ لزوم وقف المساجد غير مبتنٍ على تحقّق موضوع الصلاة فيها بإذن الواقف، بل يكفي في لزومه مجرّد أن يتحقّق فيها بإذن الواقف صلاة مشروعة ولو في حقّ بعض دون بعض، كما ادّعاه الاستاد دام ظلّه، إلّا أنّه لم يأت له ببيّنة وبرهان.

ومنها: ترتّب جواز الاقتداء بكلّ من لم يعلم فساد صلاته، وجواز إعطائه الحقّ المنذور للمصلّين على القول بالأعمّ، وعدم جوازهما. إلّا بعد التفتيش عن صحّة صلاته في الواقع على القول بالصحيح.

وقد مرّ تفصيل منع ترتّب هذا الحكمين على القولين المذكورين، فلا نطيل بالإعادة.

ومنها: ترتّب الفرق والثمرة الحكميّة بين قولي الصحيح والأعمّ في بعض صور الواجب المشكوك نفسيّته وغيريّته.

وتفصيل ذلك أنّ المشكوك إمّا معلوم الوجوب ومشكوك النفسية والغيرية، كوجوب غسل الميت، أو معلوم الوجوب نفساً ومشكوك الغيريّة باعتبار آخر، كوجوب الإسلام، أو بالعكس، كوجوب الوضوء وغسل الجنابة.

أمّا المشكوك في القسم الأوّل، فيحمل على النفسي بناءً على القول بالأعمّ، لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

لا يقال: إنّ الأصل المثبت غير حجّة.

لأنّا نقول: عدم حجّية الأصل المثبت إنّما هو في الاصول العمليّة التي مستندها الأخبار التعبديّة، وأصالة الإطلاق وعدم التقييد من الاصول اللفظية التي

مستندها الظن والغلبة.

وأمّا بناءً على القول بالصحيح فإن قلنا بلزوم الاحتياط في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئية بني على الغيريّة بمقتضى الاحتياط وأصالة البراءة عن النفسية، وإن قلنا بالبراءة في تلك المسألة كما هو المختار، فقد يقال بالاحتياط ههنا، نظراً إلى استلزام العمل بمقتضى البراءة عن الغيرية وبمقتضى البراءة عن النفسية لمخالفة العلم الإجمالي، فلابدّ من الرجوع إلى قاعدة الاحتياط بعد تساقط الأصلين المتعارضين وعدم المرجّح بينهما.

ولكنّه مدفوع بأنّ العقل لا يحكم بحرمة مخالفة العلم الإجمالي إلّا إذا استلزم مخالفة خطاب تفصيلي، كما في الشبهات الموضوعيّة على ما هو المختار، ومخالفة العلم الإجمالي الحاصل من إعمال الأصلين فيما نحن فيه لايستلزم مخالفة خطاب تفصيلي، إذ المراد من الخطاب التفصيلي تعلّق الأمر أو النهي بعنوان خاص، كاجتنب عن النجس والحرام. في الشبهات الموضوعية، وليس فيما نحن فيه تعلّق خطاب بعنوان النفسية أو الغيرية بالخصوص. وإنّما هو بالانتزاع.

فظهر من ذلك أن ليس في الشبهات الحكميّة خطاب تفصيلي ابداً، فيجوز فيها مخالفة العلم الإجمالي بإجراء البراءة عن غيريّة المشكوك الموجبة لعدم وجوب إتيانه في أوّل الوقت، وبإجراء البراءة عن نفسيّته الموجبة لعدم وجوب إتيانه في آخر أوقات الإمكان المظنون فيه الموت.

وأمّا المشكوك في القسم الثاني أعني: معلوم الوجوب نفساً ومشكوك الغيرية باعتبار زائد وعدمه، فيحمل على عدم الغيرية بناءً على القول بالأعمّ، لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

وأمّا بناءً على القول بالصحيح فيبنى فيه على الغيرية أيضاً بناءً على القول

بالاحتياط في مسألة الشكّ في الشرطية، وعلى العدم بناءً على القول بالبراءة فيها كما هو المختار.

وأمّا المشكوك في القسم الثالث أعني: معلوم الوجوب غيراً ومشكوك النفسيّة وعدمه فيبنى فيه على العدم، سواء فيه القول بالصحيح والأعمّ. لمجرى البراءة عند الشك في التكليف إلّا عند بعض الأخباريّة البانين على الاحتياط في صورة الدوران بين الوجوب وعدمه.

ومنها: ترتّب الفرق والثمرة الحكميّة بين قولي الصحيح والأعمّ في بعض صور المشكوك كونه شرطاً علمياً أو واقعياً، حيث إنّ الشرطية إن ثبتت بالدليل اللبّي اقتصر فيه على الشرطية حال العلم بناء [على] القول بالأعمّ، لأصالة الإطلاق وعدم التقييد بأزيد من حال العلم.

وأمّا على القول بالصحيح فإن قلنا بلزوم الاحتياط في مسألة الشكّ في الشرطية بني على الشرط الواقعي، للاحتياط، وإن قلنا بالبراءة فيه كما هو المختار بني على الشرط العلمي، لكن لأصالة البراءة، لالأصالة الإطلاق، اذ لا إطلاق للصحيحي.

وإن ثبتت الشرطية بالدليل اللفظي بني فيه على الشرط الواقعي مطلقاً، أمّا على القول بالأعمّ فلحكومة إطلاق الشرط الشامل لحال العلم والجهل على إطلاق المشروط المبتني على القول بالأعمّ.

وأمّا على القول بالصحيح فللأولوية وسلامة إطلاق الشرط عن شائبة إطلاق المشروط.

وعلى هذا القياس والتفصيل يظهر الفرق والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعمّ في المشكوك كونه شرطاً أو جزءً في حال الاختيار فقط، أو في حال الاختيار والاضطرار معاً. وتظهر الثمرة بين الحالين في سقوط أصل التكليف

بالمشروط عند عدم التمكّن من الشرط، وعدمه.

ثم إنّ الحكم في الجزء المشكوك ركنيّته وعدم ركنيّته قيل: كالحكم في المشكوك كونه شرطا اختياريّاً، أو شرطا مطلقاً في ترتّب الفرق والثمرة الحكمية بين قولي الصحيح والأعمّ إذا ثبتت الجزئية بالدليل اللبّي، وعدم ترتّبه عليها إذا ثبتت بالدليل اللفظي على حسب ما فصّل.

ولكن التحقيق عدم ترتّبه عليها مطلقاً، أي: سواء ثبتت الجزئيّة بالدليل اللفظي أو اللبّي، وذلك لأنّ الركنيّة التي اصطلحه الفقهاء فيما يبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً هي عين معنى الجزئية الحقيقية، وأمّا الجزئيّة التي اصطلحوه في مقابل الركنيّة بما يبطل العبادة بنقصه عمداً لا سهواً فهو تقييد في معنى الجزئية لا يحمل عليه إطلاقها إلّا بالنص الخارج كقوله عليه السلام: «**لاتعاد الصلاة إلّا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود**»[1].

والحاصل أنّ السهو ليس كالاضطرار في إمكان إسقاط حكم الجزئية به، فإنّ السهو والنسيان لا يمكنه إسقاط الجزء عن الجزئية والحكم بالإجزاء في المأتي به ناقصاً بعد الالتفات بنقصانه إلّا بنصّ خارج، بخلاف الاضطرار فإنّه يسقط الجزء عن الجزئيّة ويحكم بإجزاء ما أتى به ناقصاً وعدم وجوب إعادته بعد رفع الاضطرار.

وبالجملة فالعلم والجهل لايغيّران الأحكام الواقعية، بخلاف القدرة والاضطرار، فإنّ الأحكام الواقعيّة تتغير بهما كما تتغيّر بتغيّر موضوعاتها من السفر والحضر ونحوهما.

وعلى ذلك فحكم الجزء المشكوك ركنيّته وعدم ركنيّته هو الحمل على

---

(١) الوسائل ١: ٢٦٠، ب «٣» من أبواب الوضوء ح ٨.

الركنيّة الموجبة لبطلان العبادة بنقصه عمداً وسهواً ، سواء ثبتت الجزئية بدليل لبّي أو لفظي مطلقاً. أمّا على القول بالأعمّ فلحكومة معنى الجزئية على إطلاق العبادة. وأمّا على القول بالصحيح فبالأولوية وسلامة معنى الجزئية عن إطلاق العبادة.

ومنها: ما حكي عن بعض المتأخرين من ترتيبه حكمين آخرين على مسألة الصحيح والأعمّ مدّعيا أنّه لم يسبقني إليهما أحد.

أحدهما: ترتيب عدم شرطية تقديم فعل المأمور به في صحّة ضدّه الخاص من العبادات على القول بالأعمّ، ورجوعه إلى مسألة لزوم الاحتياط أو البراءة في مسألة الشك في الشرطّية والجزئيّة على القول بالصحيح، بناءً على القول بالتوقّف في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاص، وأمّا بناءً على عدم التوقّف في تلك المسألة فلا يترتّب شيء على القولين.

ثانيهما: ترتّب جواز اجتماع الأمر والنهى على القول بالأعمّ، وترتّب النزاع في الجواز والعدم على القول بالصحيح. بتقريب: أنّ النزاع في تلك المسألة لمّا كان مرجعه إلى النزاع فيالصغرى أعني: النزاع في تعلّق الطلب بالطبائع أو الأفراد كان مقتضى الإطلاق المبتني على القول بالأعمّ هو: تعلّق الطلب بالطبائع، ومقتضى الإجمال المستلزم للقول بالصحيح هو: إمكان تعلّقه بالأفراد وعدمه إنتهى.

ولكن نقول: أمّا ترتيب الحكم الأوّل على قولي الصحيح والأعمّ فهو من جزئيات ما ذكرناه تبعاً لمن سبق من ترتيب كلّي الشك في الشرطية والجزئية عليهما، فليس ممّا لم يسبقه فيه أحد إلّا في خصوص التمثيل بذلك المثال الجزئي.

وأمّا الحكم بترتيب جواز اجتماع الأمر والنهي على الإطلاق المبتني على القول بالأعمّ، فممنوع، وذلك لعدم الخلاف ظاهراً في وجود المقتضي لجواز الاجتماع من الإطلاق على القول بالأعمّ، ومن الأصل على القول بالصحيح، وإنّما الخلاف في وجود المانع العقلي من امتناع تعلّق الطلب بالطبيعة وعدمه حسبما

يأتي تفصيله، وإذا ثبت المانع العقلي فلا يرتّب على وجود المقتضى أثر، سواء كان المقتضي هو الإطلاق أو غيره.

هذا كله في الثمرات الحكمية المبتنية على الفرق الموضوعي وهو الإجمال والإطلاق المترتّبان على قولي الصحيح والأعمّ من حيث الاجزاء والشروط.

ومنها يعلم حال ما يترتّب على قولي الصحيح والأعمّ من حيث الشروط لا الأجزاء من ترتّب الإجمال والإطلاق بالنسبة إلى الشروط لا الأجزاء المبتني عليهما جميع الثمرات الحكميّة بالنسبة إلى الشروط، لا الأجزاء، هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في التعبير المايز بين مصداق الشرط عن مصداق الجزء من كلام الشارع وإن علم من الخارج تحديد الشرط بما كان خارجاً عن ماهية المشروط والجزء بما كان داخلاً فيه، إلّا أنّه لم يحصل من التعبيرات الواردة في ألفاظ الكتاب والسنّة ما يفيد امتياز الشرطية عن الجزئية إلّا من الخارج. حيث انه كثيراً ما يعبّر عن الشرطية والجزئية بتعبير واحد، كما في قوله عليه السلام «**لا صلاة إلّا بطهور**»[1] و «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[2].

بل قد يعبّر عن الجزء بما يقتضي الشرط وعن الشرط بما يقتضي الجزء، إذ كما يمكن أن يقال: يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع. يمكن أن يقال: يجب المقدار الزائد عن تحقّق طبيعة القيام بعد الركوع.

فانحصر سبيل الامتياز بينهما في الخارج عن التعبير والثمرات المتوقّفة على الامتياز من جريان قاعدة الفراغ عند الشك وغير ذلك ممّا لا يخفي.

ثمّ اعلم أنّ كلّ ما ذكرنا من الفروق الحكميّة التكليفية أو الوضعية بين قولي

---

(١) الوسائل ١: ٢٢٢. ب «٩» من أبواب أحكام الخلوة ح ١.

(٢) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨. ب «١» من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

الصحيح والأعمّ إنّما هي مبنيّة على تقدير بقاء الفرق الموضوعي بينهما بالإجمال والبيان، وأمّا بالنظر إلى زوال ذلك الفرق الموضوعي بينهما بواسطة عروض الموانع الخارجية على بيانها وإطلاقها فلا شبهة في انتفاء الفروق الحكميّة المذكورة طرّاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الموانع التي ادعي طروّها على اعتبار الإطلاق المبتني على القول بالأعمّ إذا احرز صدق الإسم بالدليل الاجتهادي لا الفقاهتي كثيرة، إلّا أنّ المرضيّ منها هو ما ارتضاه الاستاد تبعا لأساتيده الأعلام من ورود إطلاق ألفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنة مورد حكم آخر من بيان تشريع أصل العبادة كقوله: **﴿اقيموا الصلٰوة وءَاتوا الزكٰوة﴾**[١] **﴿وأمُر بالمعروف﴾**[٢] و**﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا﴾**[٣] و **﴿ولله على الناس حجّ البيت﴾**[٤] نظير قول الطبيب للمريض: إشرب الدواء غداً، أو من بيان أصل ما يقتضيه الفعل من الخواص والترك من المضارّ كقوله ﷺ «**الصلاة عمود الدين**»[٥] وان «**صلاة فريضة خير من عشرين**[٦] **أو الف حجّة**»[٧] «**ومن تركها فهو كذا وكذا**»[٨] نظير توصيف الطبيب خواص الدواء إمّا قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإمّا بعد البيان حتى يكون إشارة إلى المعهود المبيّن له في غير هذا الخطاب.

فالأوامر الواردة بالعبادة في الكتاب والسنّة ليست في مقام بيان الإطلاق

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) لقمان: ١٧.

(٣) المائدة: ٦.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) عوالي اللئالي ١: ٣٢٢.

(٦) الفقيه ٢: ١٤٣ باب فضائل الحجّ ح٦٢٧.

(٧) المستدرك ٨: ٤٦. ب «٢٧» من أبواب وجوب الحج ح٣.

(٨) عوالي اللئالي ١: ٣٢٢. «فمن تركها فقد هدم الدين».

وكيفيّة المأموربه، بل في مقام بيان حكم آخر من أحد الوجهين المذكورين المنضم إلى أحد الإشارتين المذكورتين، كما يؤيّده كثرة تكرّر الأمر بالعبادة في الكتاب والسنّة وكثرة طروّ التقييدات عليه بعد مجلس الإطلاق.

ومن جملة الموانع المدّعاة ما قد يقال من أنّ العلم الإجمالي بأنّ المراد من الصلاة ونحوه من مطلقات الكتاب والسنّة شيء معيّن عند المتكلّم يوجب إجمال المطلق، فلم يبق مسرح للتمسّك بإطلاقها.

ولك أن تجيب عنه أوّلاً: بالنقض بأنّ المراد من جميع الألفاظ الصادرة عن المتكلّم شيء معيّن عنده من المعاني الحقيقية والمجازية.

وثانياً: بالحل وهو: أنّ إجمال الإرادة لا يوجب إجمال الدلالة بعد ثبوت ظهورها ولو بالأصل، كما أنّ إجمال الدلالة لا يوجب إجمال الإرادة بعد ظهورها، بل كلّ منهما يستتبع الآخر، فيرتفع بذلك إجماله إلّا في صورة تساويهما في الإجمال.

ومن جملة الموانع دعوى طروّ التقييد على ألفاظ العبادات بالأجزاء والشروط الكثيرة الموجبة لوهن إطلاقها وسقوطه عن درجة الاعتبار، ومقتضاه رجوع القول بالأعمّ بالأخرة إلى إجراء حكم الإجماع المستلزم للقول بالصحيح في مقام العمل، فلم يبق بينه وبين القول بالصحيح فرق سوى الإجمال الذاتي والعرضي.

وللأعمّي أن يجيب أوّلاً: بمنع الصغرى أعني: منع طروّ التقييدات الكثيرة على جميعها وإن كان في بعض الألفاظ محتملاً.

وثانياً: بمنع الكبرى أعني: منع مانعية طروّ التقييدات الكثيرة عن الإطلاق ووهنها فيه وإن بلغت في الكثره إلى حدٍّ لم يبق تحت الإطلاق سوى فرد واحد، بل الظاهر من أساتيدنا الأعلام دعوى الوفاق على أنّ ذلك من فروق المطلق للعام وأنّ

كثرة التخصيصات موجبة للوهن في العموم، وكثرة التقييدات غير موجبة للوهن في الإطلاق، سيّما على القول بأنّ المطلق حقيقة في المقيّد، بل لو سلّم الوهن فإنّما هو في خصوص ما إذا بلغ التقييد في الكثرة إلى حدّ العجز عن إحصائه.

ومن جملة الموانع المدّعاة ما يقال: من أنّ اعتبار إطلاق ألفاظ العبادات على القول بالأعمّ إنّما هو فرع معرفة العرف بمعانيها، والمفروض عدم حصول معرفتهم بها حتى يجوز التمسّك بإطلاقها.

وللأعمّي أن يجيب بحصول معرفتهم بها بعد زمان الصادقين، بل وقبله أيضاً.

فان قلت: إنّ حصول المعرفة بمعانيها في زمان الصادقين لا يثمر جواز التمسّك بإطلاقها في زمان الصدور.

قلت: حدوث حصول المعرفة بالمعنى الأعمّ بعد زمان الصدور بواسطة كثرة الاستعمال أو بيان المعصومين عليهم السلام ليس موجبا لحدوث صدق اللفظ في الأعمّ وإطلاقه فيه، بل إنّما هو كاشف عن صدقه وإطلاقه فيه في زمان الصدور وإن لم يعرفه العرف في ذلك الزمان. مع أنّ التحقيق معرفتهم في زمان الصدور بمعنى الصلاة والصوم والزكاة والحج ونحوها من المعاني المشروعة في الأُمم السابقة.

ومن جملة الموانع المدعاة: دعوى طروّ التشكيك على مصاديق مطلقات ألفاظ العبادة بواسطة غلبة استعمالها الشارع في الصحيحة، ومن المعلوم أنّ اعتبار الإطلاق فرع تواطىء صدق المطلق على أفراده بالسويّة وعدم طروّ التشكيك عليه.

وللأعمّي أن يجيب أوّلاً: بمنع بلوغ الاستعمال في الصحيح إلى حدّ يوجب تشكيك المطلق وانصرافه إلى الصحيح من غير قرينة، كما عرفت منه هذا المنع عند

الاستدلال على مذهبه.

وثانياً: بدعوى حدوث تشكيكه الحاصل من غلبة الاستعمال في الصحيح بعد زمان الصدور بكثير، وهو لا يصلح للقدح في جواز التمسّك بإطلاقها الثابت حين زمان الصدور.

ومن جملة الموانع: دعوى طروّ التقييد على إطلاقها بالأخبار البيانيّة المجملة من حيث اشتمالها على الأمر بأفعال لم يتميّز الواجب عن المندوب فيها كقوله صلى الله عليه وآله: «**صلّوا كما رأيتموني اصلّي**»[1] وقوله عليه السلام في صحيحة حمّاد: «**هكذا صلّ**»[2] مشيراً إلى فعله عليه السلام، وقوله عليه السلام: «**هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به**»[3] مشيراً إلى فعله عليه السلام، وقوله عليه السلام «**خذوا مناسككم عني**»[4].

وللأعمّي أن يجيب أوّلاً: بمنع طروّ التقييد على الإطلاقات بالأخبار البيانيّة المذكورة، وتفصيل هذا الجواب أمّا عن قوله صلى الله عليه وآله «**صلّوا كما رأيتموني**» فبأنّه أوّلاً: محتمل لمطلوبية مقدار ما يحصل معه التسمية ممّا رأوه دون مطلوبية ما يزيد على المسمّى ممّا هو غير معيّن، فيكون قوله: «**كما رأيتموني**»، بياناً لمسمّى المطلق لا تقييداً له بما هو مجمل. ولكن هذا الجواب مبني على ان يكون صدور قوله عليه السلام: «**صلوا كما رأيتموني**» واقعا فى أوائل البعثة ليكون من جملة التكاليف المبيّنة شيئاً فشيئاً ولم يثبت وقوعه فيه، بل الثابت في صحيحة حمّاد وبيان الوضوء عدم الوقوع فيه، مع أنّه لو ثبت وقوعه فيه لكن لم يثبت وقوع التشريع في العبادة الارتباطية شيئاً فشيئاً، فان القدر المتيقّن ثبوته في

---

(١) عوالي اللئالي ١: ١٩٨.

(٢) الوسائل ٤: ٦٧٣، ب «١» من أبواب أفعال الصلاة ضمن ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٣٠٨، ب «٣١» من أبواب الوضوء ح ١١.

(٤) مستدرك الوسائل ٩: ٤٢٠، ب «٥٤» من أبواب الطواف ح ٤.

العبادات الاستقلالية.

وثانياً: محتمل لأن يكون المراد الإخبار عن أنّ الملائكة صلّوا في ليلة المعراج كما رأيتموني اصلّي، فيكون «صلّوا» فعل ماض لا أمر، كما يرشد إليه كونه في ذيل حكايات ليلة المعراج، ولكن لا مسرح لهذا الاحتمال في صحيحة حمّاد وخبر بيان الوضوء.

وثالثاً: سلّمنا، لكنّ المطلوب من تلك الأحاديث إن كان تطبيق عمل المصلّي على عمله عليه السلام في جميع خصوصيّات الحركة والسكون والوقف والوصل وغير ذلك من الكيفيّات الخاصة المتعذّرة للمكلف فمن المعلوم امتناعه مطلقاً، سواء كان الطلب للوجوب أم الندب.

وإن كان المطلوب وجوب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان فمن المعلوم منعه ،للعلم الإجمالي باشتمال فعله عليه السلام على كثير من المستحبّات، فلا وجه لوجوبها على المكلّف.

وإن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان فمن المعلوم عدم لزوم الإتيان بمعلوم الاستحباب فضلاً عن مجهوله ومجمله.

ورابعاً: بأنّ المراد من قوله صلى الله عليه وآله: «**كما رايتموني**» أو «**كما اصلّي**» ليس التشبيه الحقيقي، بل هو للترغيب التهيج كقولك للمريض: إشرب الدواء كما أشرب أنا. ويقرب من ذلك قولهم «**اللّهم صلّ على محمّد وآل محمّد كما صلّيت على إبراهيم وآل إبراهيم**»[1] فإنّ الكاشف فيه ليس للتشبيه في جميع الخصوصيات، بل للتشبيه من جهة خاصّة من الكيفيّة أو الكميّة، ضرورة أفضليّة المشبّه من المشبّه به.

---

(١) الوسائل ٤: ١٢١٤ ب «٣٥» من أبواب الذكر ح ٢.

وأمّا عن قوله ﷺ : «**خذوا مناسككم عنّي**» فأوّلاً: بأنّ المقصود الأخذ بأحكام المناسك عنه، لا الأخذ بموضوعاتها عنه، سواء اريد من المنسك المذهب الذي يلزم العمل به أو ما يختصّ بأفعال الحجّ وعباداته.

وثانياً: بأنّ المقصود من الأخذ عنه ردع الأخذ بالقياس والاستحسان وسائر المصالح المرسلة التي هي دأب المخالفين لاردع الأخذ بالإطلاق والظهور، فإنّ الاخذ بهما أخذ عنه لا عن غيره.

وثالثاً: لو سلّم الأعميّ طروّ التقييد بتلك الأخبار البيانيّة المجملة على الإطلاقات، لكن له أن يجيب برفع إجمال تلك الأخبار الواردة في بيان العبادة فعلاً بالأخبار الاخر الواردة في بيان العبادة تقريراً كقوله ﷺ : «**الوضوء غسلتان ومسحتان**»[١] وقوله ﷺ: «**لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب**»[٢] و «**لا صلاة إلّا بطهور**»[٣] و«**لا صلاة إلّا إلى القبلة**»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في بيان الشروط والأجزاء الظاهرة في الاقتصار المقتضي للانحصار.

ومن جملة الموانع أنّ ألفاظ العبادة وإن كان بالذات لها إطلاق من حيث الوضع للأعمّ من الصحيح والفاسد، إلّا أنّ وقوعها عقيب الأمر والطلب قرينة صارفة عن إطلاقها ومعيّنة لإرادة الصحيح منها، ضرورة أنّ الشارع لا يأمر إلّا بالصحيح.

وللأعمّي أن يجيب أوّلاً: بالنقض بألفاظ المعاملات، بل بجميع المطلقات

---

(١) الوسائل ١: ٢٩٥ ب «٢٥» من أبواب الوضوء ح ٩، والحديث مروي عن ابن عبّاس لا عن إمام معصوم ﷺ.

(٢) مستدرك الوسائل ٤: ١٥٨ ب «١» من أبواب القراءة في الصلاة ح ٥.

(٣) الوسائل ١: ٢٢٢ ب «٩» من أبواب أحكام الخلوة ح ١.

(٤) الوسائل ٣: ٢١٧ ب «٢» من أبواب القبلة ح ٩.

الواقعة عقيب الأمر والطلب كقوله تعالى: ﴿**أوفوا بالعقود**﴾[١] ﴿**وأحلّ الله البيع**﴾[٢] واعتق رقبة، إلى غير ذلك، حيث اتّفق سيرة الفقهاء وديدن العلماء على الأخذ بإطلاقها مع وقوعها عقيب الأمر والطلب.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ معنى الصحة إمّا موافقة الأمر كما هو مصطلح المتكلّمين، أو إسقاط القضاء كما هو مصطلح الفقهاء، أو مفهوم تامّ الأجزاء والشروط النفس الأمريّة، أو مصداقه الحاصل من صدق اللفظ المقيّد بالأجزاء والشروط المعلومة من الأدلّة الخارجية لا الواقعيّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: وقوع المطلق عقيب الأمر والطلب لا يصلح قرينة لتقييده بالصحّة بأحد المعنيين الأوّلين، لما مرّ من تأخّر الصحّة بأحد المعنيين الأوّلين عن الطلب بمرتبتين والمتأخّر عن الشيء يمتنع عقلاً أخذه في عرض الشيء وقيداً للشيء، ولا لتقييده بالصحّة بالمعنى الثالث، فإنّه وإن لم يمتنع عقلاً، إلّا أنّه يقبح عرفاً، ضرورة استلزام التقييد بالمعنى الثالث وهو مفهومُ تامّ الأجزاء والشروط الواقعية لازدياد القيد وإجماله الموجب لإجمال المقيّد وأصالة الإطلاق وعدم التقييد وغلبة البيان تدفعه، فإنّ قرينة وقوع المطلق عقيب الطلب لا يقتضي بأزيد من تقييده بالمعنى الرابع وهو مصداق تامّ الأجزاء والشروط المعلومة من الأدلّة الخارجية، ومن الواضح أنّ مقتضى ذلك بيان القيد وإطلاق المقيّد، لا إجمال القيد وإجمال المقيّد كما توهّم.

وبالجملة فقرينة وقوع المطلق عقيب الطلب إنّما تصلح لصرف الإطلاق بمقدار ما علم التقييد به من الأدلّة الخارجية، لا لصرف الإطلاق بالكليّة.

---

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٨٥.

أصل

اختلفوا في كون المشتقّ حقيقةً فيما انقضى عنه المبدأ أعني: الذات المتّصفة به في الماضي أو مجازاً ، على أقوال ، بعد اتفاقهم على كونه حقيقةً فيما تـلبّس بالمبدأ اعني: الذات المتّصفة بمبدئه في الحال ، وعلى كونه مجازاً فيما لم يتلبّس بعدُ اعني: الذات المتّصفة به في الاستقبال.

ولابدّ لتحصيل البصيرة من تقديم مقدّمات.

[المقدّمة] الأُولى: أنّ الاشتقاق لغةً هو الاستخراج والاتّخاذ، واصطلاحاً هو استخراج صيغة من صيغة اخرى مع اعتبار الموافقة بينهما معنىً ولفظاً من حـيث المادّة الاصلية، والمغايرة بينهما معنىً ولفظاً من حـيث الهـيئة العـارضة والتـقييد بالصيغة مخرج لاستخراج المهمل من المسـتعمل كـديز مـقلوب زيـد، وبـاعتبار الموافقة معنىً مخرج للنقل، ولفظاً مخرج للقلب المسمّى بالاشتقاق الأكبر وهـو موافقة فرعٍ لأصلٍ في المعنى والمخرج دون اللفظ كثلم وثلب، وبالمغايرة مـعنىً مخرج للاشتقاق الكبير وهو موافقة فرعٍ لأصل في المعنى، دون التـرتيب كـجبذ وجذب، ولفظاً مخرج للهيئات المستعملة في معانيها المجازية كهيئة فعل في يفعل.

فالمغايرة الهيئية إمّا بالحركة أو بالحرف زيادةً أو نقصاناً وحدانياً أو ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً. فبالأوّل يحصل أربعة أنواع كالثالث.

وبالجملة فظهر أنّ المراد من الاشتقاق في محلّ النزاع هو الاشتقاق الأصغر دون الكبير والأكبر، لاختصاص الصغير بالبقاء تحت الحدّ المذكور وخروج الكبير والأكبر عن تحته.

وكيف كان، فقد علم من تحديد المشتق بما ذكر ما ارتضاه الاستاد دام ظلّه

تبعاً لشريف العلماء وأساتيده الأعلام من اندراج جميع الأفعال والمشتقات في المشتق حتّى المصادر، خلافاً للمشهور من زعمهم كون الأفعال مشتقة والمصدر مشتقاً منه لا مشتقا. وخلافاً للكوفيين من زعمهم العكس أعنى: كون المصدر مشتقاً والفعل مشتّقاً منه.

والمستند في ذلك ما عرفت من اعتبار وجود المشتق منه دالّاً ومدلولاً في جميع تصاريف المشتقات، ومن البيّن عدم وجود المصدر لاهيئةً ولا معنىً في شيء من الأفعال ولا سائر المشتقات، كما أنّ الأفعال غير مأخوذة لاهيئةً ولا معنىً في شيء من المصادر.

فتعيّن أن يكون المشتق منه شيئاً ثالثاً مأخوذاً حتى في المصادر دالّاً ومدلولاً، وليس هو إلّا مادّة المصدر أعني: «ض، ر، ب» مثلاً، فلابدّ وأن يكون هذه المادّة مشتقاً منه وموضوعاً بشرط عدم وجوده في الخارج إلّا في ضمن أحد الهيئات الموضوعة التي من جملتها هيئة المصدر أيضاً.

لا يقال: لو كان المشتق منه هو مادّة المصدر لصحّ التعبير عنه واستعماله مجرّداً عن الهيئة.

لأنّا نقول: ليس موضوعاً بوضع مستقلّ لا بشرط حتى يستلزم ما ذكر، بل إمّا موضوع بالوضع التبعي الساري إليه من جانب الهيئة كما هو المختار فيما مرّ، أو بالوضع المستقلّ المشروط بشيء وهو وجوده في ضمن أحد الهيئات الموضوعة على قانون وضع الحروف كما هو أقرب وجوه القول بتعدّد الوضع في المشتقّات حسبمامرّ في محلّه.

فإن قلت: لا نسلّم كون المعنى المصدري من مقتضيات هيئة المصدر حتى يكون المشتقّ هو مادّة المصدر دون المجموع، بل هو من مقتضيات إطلاق المصدر.

قلت:أوّلاً: لا دليل على كون المعنى المصدري من مقتضيات الإطلاق، بل الدليل على خلافه تنصيصاً، وتحصيلا.

أمّا تنصيصاً فلتصريح النحاة وغيرهم بأنّ المصدر ما دلّ على الحدث المجرّد عن الزمان لا الحدث المطلق حتى يكون التجرّد من مفاد إطلاقه، ألا ترى قول إبن مالك الذي هو من أئمتهم:

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من أمن

وأمّا تحصيلاً، فلضرورة أنّ المعنى المتبادر من المصدر بسيط لا مركّب من مفاد المصدر. ومفاد الإطلاق.

وثانياً: أنّ عدم اعتبار أخذ المشتقّ منه في المشتقات يتصوّر على ثلاثة أوجه: أحدها: عدم أخذه فيها لا دالّاً ولا مدلولاً. وثانيها: عدم أخذ مدلوله فيها خاصّة مع أخذ الدال فيها. وثالثها: بالعكس.

أمّا الأوّل فيستلزم الوضع الشخصي في المشتقّات، وقد عرفت فيما سبق كون وضعها نوعيّاً لا شخصيّاً. وأمّا كلّ من الثاني والثالث فيستلزم إمّا الوضع الشخصي أو الانفكاك بين الدال والمدلول وكلاهما باطل، فتعين اعتبار أخذ المشتق منه في جميع تصاريف مشتقاته دالاً ومدلولاً، وقد عرفت أنّه ليس ما يصلح أخذه في المشتقّات كذلك إلّا مادّة المصدر لا المصدر.

فإن قلت: إنّ فرض المشتق منه مادّة المصدر يستلزم الدور، حيث يتوقّف وجوده على وجود المشتقّات ووجود المشتقّات على وجوده.

قلت: إن اريد من الوجود مطلق الاستعمال فمن البيّن أنّ التوقّف من طرف المشتقّات دون مادّة المصدر، ألا ترى أنّ التنطيق بمادة المصدر وهو «ض، ر، ب» مثلاً غير موقوف على التنطيق بأحد المشتقات وإن توقّف التنطّق بالمشتقات على التنطّق به، وإن اريد من الوجود الاستعمال المقيّد فالتوقّف وإن كان من الطرفين، إلّا

أنّه دور معي لا ضير فيه.

[المقدّمة] الثانية: في تشخيص كيفيّة وضع المشتقّات هل هو شخصيّ أو نوعيٌّ؟ وعلى الثاني هل الوضع خاص أو عام؟ وعلى الثاني هل الموضوع له خاص أو عام؟ وعلى الثاني هل العموم منطقيٌّ أو اصوليّ في كلاهما؟ أو في أحدهما.

وقد عرفت ممّا تقدم في التنبيه الأوّل من تذنيبات أركان الوضع تفصيل أنّ الحقّ كون وضع المشتقات نوعيّاً من قبيل الوضع العام والموضوع له العام بالعموم المنطقيّ في طرف الموضوع، والاصولى في طرف الموضوع له بمالا مزيد عليه فلا نطيل بالإعادة. ومن شاء فليطلب كلّ مرحلة من المراحل المذكورة ممّا تقدّم.

المقدّمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع وهو من جهات:

[الجهة] الأُولى: هل النزاع مختص بالمشتقّات، كما يقتضيه. ظاهر تقييدهم العنوان به، أو يعمّ مثل الخلّ والخمر والزوج والزوجة ونحوها من ألفاظ الجوامد، كما نقل عن بعض الأواخر؟

والحقّ: [أنّ] اختصاص النزاع بالمشتقات وتعميمه للجوامد غير مقبول، بل غير معقول، ضرورة أنّ جريان النزاع في الجوامد فرع صدق عنوان المتنازع فيه وهو عنوان ما انقضى عنه المبدأ على الجوامد، وصدق ذلك فرع دلالة الجامد بالأصالة على ما تركّب من الذات والوصف كدلالة المشتقّ عليهما، ومن المسلّمات الاتّفاقيات عدم تركيب مدلول الجامد وأنّ مدلول الرجل مثلاً معنى بسيط في إزاء ما يقابله من الاناث، وصفة الرجولية له معنى منتزع لا يعقل أخذها في مدلوله، لاستلزامه الدور. وصفة الناطقية والضاحكية له من الأوصاف الخارجة عن مدلوله الثابتة له من الخارج.

وأمّا ما نقل عن بعض الأواخر من توهّم إلحاق الجوامد حكماً بالمشتقات

فمأخوذ ممّا يظهر من استدلال العلّامة رحمه الله في القواعد[١] على تحريم زوجة الرجل إذا أرضعت زوجته الصغيرة ولو كان إرضاعها الصغيرة مسبوقاً بتحريم الصغيرة بإرضاع زوجته الاخرى لها بأنّها امّ زوجته، وممّا صرح به فخر المحقّقين[٢] في شرحه من تعليل كونها امّ زوجته الصغيرة مع سبق تحريم تلك الصغيرة بما قاله الأكثر من أنّ المشتق حقيقة فيما انقضى عنه المبدء.

ولكن تعليل امّ الزوجية بذلك وإن كان هو الظاهر من كلام العلّامة، إلّا أنّه ممنوع بما عرفت وجهه، مع إمكان تعليله بأنّه من مقتضيات نسبة الزوجيّة وإضافتها إلى الرجل، لا من مقتضيات نسبة الزوجية إلى المحرّمة التي انقضت عنها المبدأ حتى يندرج الجوامد في محلّ النزاع، فانه لا استبعاد في حقيقة النسبة الإضافية مع مجازيّة النسبة الإسنادية التي للمنسوب والمضاف.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت يقتضي اختصاص النزاع بالمشتقات على القول بتركيب مدلولها من الذات والمبدأ، وأمّا على القول ببساطة مدلولها كما مرّ تحقيقه وتفصيله بما لا مزيد عليه فتشترك المشتقات مع الجوامد في الدلالة على معنى بسيط والخروج عن محلّ النزاع.

قلت: وإن كان مقتضى ما حقّقناه سابقاً اشتراك المشتقّات للجوامد في بساطة المعنى، إلّا أنّ الفرق بينهما كون اتّصاف الذات بالمبدء ونسبته إليه ملحوظاً في وضع المشتقّات وإن كان على وجه يدخل التقيّد دون القيد، وغير ملحوظ في الجوامد، لا على وجه يدخل التقيّد ولا على وجه يدخل القيد.

نعم دخول القيد فيها من اللوازم الخارجيّة والمقارنات الاتّفاقية، ولكن **أقول**: إنّ هذا الفرق لا يجدي ما ذكر من معقولية جريانه في الجوامد، كما لا يخفى،

---

(١) قواعد الاحكام ٢: ١١.

(٢) ايضاح الفوائد ٣: ٥٢.

وعلى ذلك فالصواب استناد عدم جريان النزاع في الجوامد إلى الاتّفاق على مجازيّته فيما انقضى عنه المبدء، لا إلى عدم المعقولية التي ادعّاها الاستاد دامت إفادته.

الجهة الثانية: لتحرير محلّ النزاع في تشخيص المراد من الحال والاستقبال والمضيّ من قولهم المشتق في الحال حقيقة بالاتّفاق، وفي الاستقبال بالاتفاق وفى الماضي خلاف، ولمّا اتفق في المسألة عدم تشخيص محلّ النزاع بأحد الطرق المشخّصة له من التنصيص والأدلّة والثمرة والعنوان احتيج إلى استقصاء جميع الصور المحتملة للنزاع ليرجّح الصحيح على السقيم، أو يتوقف بقاعدة التوقيف إن لم يكن في المسألة قدر متيقّن في كونه حقيقة، وإلّا نفينا الحقيقة فيما عداه بأصالة عدم الاشتراك.

فنقول في تشخيص ذلك: إنّ استعمال المشتق إمّا في أحد الأزمنة الثلاثة أو في القدر المشترك بينها، أمّا على الأوّل فاستعماله في كل من الماضي أو المستقبل أو الحال يتصوّر على وجوه أربعة: لأنّ كلّ من الزمان الماضي والحال والاستقبال بالنسبة إلى النطق إمّا أن يكون مأخوذاً في لفظ المشتق وضعاً أو في المراد من المشتق استعمالاً، وعلى الأوّل إمّا أن يأخذ قيداً في نسبة حمل المشتق على الذات أو قيداً في المحمول، وعلى الثاني إمّا أن يراد من نفس المشتق تقيده بأحد الأزمنة الثلاثة ليكون من قبيل الدال والمدلول الواحد، وإمّا أن يراد من الخارج تقيده بأحدها ليكون من قبيل الدالّين والمدلولين.

وأمّا على الثاني فاستعماله إمّا في القدر المشترك بين الماضي والحال، أو بين الحال والاستقبال، أو بين كلّ من الماضي والحال والاستقبال، وإذا اضيف احتمالات القدر المشترك الثلاثة إلى احتمالات غيره الإثني عشر بلغت إلى خمسة عشر احتمالاً.

فنقول: أمّا أخذ أحد الأزمنة الثلاثة من الماضي والحال والاستقبال قيداً في لفظ المشتقات الإسمية وضعاً فلا مجال لتوهّمها ولا مسرح لتخيّلها بعد اتّفاق أهل العربية على أنّ الدال على الزمان إنّما هو الفعل.

ألا ترى تقييدهم حدّ الفعل بما يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ليخرج إسم الفاعل وما في معناه؟ ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون من أنّ إسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل النصب ، وبمعنى الماضي لا يعمل، فإنّ مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنة في حدّ الفعل إنّما هو بسبب الوضع، ومرادهم في إسم الفاعل إنّما هو بالقرينة، فيكون مجازاً.

وقد يوجّه بأنّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال، وأمّا في الفعل فبمقتضى الوضع الأوّل وهو بعيد، فإنّ غاية ما يمكن أن يدّعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته إنّما هو الحال فتأمل، فإنّ ذلك أيضاً لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا، بل المتبادر هو حال التلبس لا النطق، كما ستعرف تفصيله وتحقيقه.

وبالجملة فلا خلاف، بل لا ريب في عدم أخذ شيء من الأزمنة الثلاثة قيداً في لفظ المشتقّ وضعاً لا قيدا في النسبة ولا في المحمول لا شطراً ولا شرطاً حسبما عرفت.

نعم تحصّله لا ينفك عن الزمان، ولكن عدم انفكاك تحصّل الشيء عن الزمان غير دلالته على الزمان.

وأمّا احتمالات أخذ الأزمنة المذكورة قيداً في المراد من المشتق بالدليل الخارج لا بنفس المشتق فلا مجال لدخولها في محل النزاع، لأنّ دلالة المشتق على أحد الأزمنة بضميمة الدليل الخارج لا بنفسه من قبيل الدالّين والمدلولين والبدل والمبدّل، فكما أنّ الرغيف من قولك: أكلت الرغيف ثلثه. حقيقة باتّفاق لا

بنفسه بالاتّفاق[١].

وأمّا احتمالات أخذ أحد الأزمنة الثلاثة قيداً في المراد من نفس المشتق لا من دليل الخارج فإمّا أن يتفق مصادفة ذلك الزمان المأخوذ قيداً لزمان النسبة والنطق أو عدم مصادفته له.

فعلى الأوّل لا خلاف في حقيقة الاستعمال، كما أنّه على الثاني لا خلاف في مجازيته إن تأخّر الزمان المفروض أخذه قيداً في مدلول المشتق عن زمان النطق والنسبة كقولك: زيدُ ضارب مقصوداً به ضارب غداً، أو زيد ضارب غداً مقصوداً به ضارب بعد الغد، سواء كان الاستعمال بعلاقة الأول أو غيرها من العلائق، ومن الاتفاق على مجازيته في مثل هذه الأمثلة يستنبط الاتّفاق على مجازيته في القدر المشترك بين الحال والاستقبال.

فتعيّن انحصار النزاع في ما إذا تقدّم الزمان المفروض أخذه قيداً في مدلول المشتقّ عن زمان النطق والنسبة اعني: في القدر المشترك بين الماضي والحال.

فتلخّص انحصار النزاع في أنّ استعمال المشتق في الحال أعني: في مثل «زيدُ ضاربٌ» حقيقة بالخصوص ليكون استعماله في مثل «زيد ضارب» إذا كان ضارباً في الأمس مجازاً أو ليس حقيقةً فيه بالخصوص، بل لكونه فرداً من القدر المشترك ليكون استعماله في المثال المفروض حقيقة أيضاً.

ثمّ إنّ المراد من الحال المقابل للمضي والاستقبال في العنوان هو حال التلبّس لا النطق وهو الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه، سواء كان ماضيا بالنسبة إلى حال النطق أو حالاً أو مستقبلاً فلو قلت: «زيد كان ضارباً أو سيكون ضارباً» كان حقيقة، كما أنّه حقيقة في قولك: «زيد ضارب» إذا اريد به الاتّصاف حال النطق.

لنا على ذلك مضافاً إلى أنّه في غاية الظهور من ملاحظة التبادر وعدم صحة

---

(١) كذا في الأصل.

السلب وقاعدة الاستعمال أعني: غلبة الاشتراك المعنوي وأولويّته من الحقيقة والمجاز: تنصيص جماعة من المحقّقين به منهم: صاحب القوانين[١] والإشارات[٢] والضوابط[٣] والهداية[٤] واستادنا العلّامة، بل حكي عن جماعة الاتفاق عليه.

والموهم لخلاف ذلك وكونه حقيقة في حال النطق بالخصوص ليس إلّا ظاهر ما حكي عن جماعة من كون «ضارب» في قولنا: «زيد ضارب غداً» مجازاً، ومن تصريح أكثر العبارات بحال النطق، وهو على تقدير صدق النسبة لابدّ إمّا من ردّه بما مرّ من كونه خلاف التحقيق المحصل والمنقول، وإمّا من توجيه المثال المذكور باستناد المجازية فيه إلى أخذ الزمان قيداً في المراد من المشتق بعلاقة الأول، لا إلى استعمال المشتق في حال التلبّس دون حال النطق، وذلك مبنيّ على فرض الغد في المثال قرينة دلالة المشتق على الزمان، لا دالّ مستقلّ عليه، و [إمّا] من التعبير بحال النطق بأنّ المقصود من اعتباره ليس اعتباره بالخصوص، بل لأجل كونه فرداً من افراد حال التلبس.

وإذ قد عرفت أنّ المراد من الحال في العنوان حال التلبس لا حال النطق فقط، ظهر لك أنّ المراد من الاستقبال والمضيّ في العنوان هو الاستقبال والمضيّ المقابلين لحال التلبّس، لا حال النطق فقط.

وبالجملة: إنّ الملحوظ في المشتق زمان النسبة وزمان التلبس وزمان النطق وهذه الازمنة الثلاثة قد تتحد وقد تختلف، وعلى الثاني فإمّا أن يتّفق زمان النسبة والتلبّس في الماضي أو في الاستقبال أو النسبة في الماضي والتلبّس بعد، أو بالعكس، وعلى الأخيرين فزمان التلبس المتأخّر عن زمان النسبة أو زمان النسبة المتأخّر عن زمان التلبّس إمّا أن يكون ماضياً بالنسبة إلى حال النطق أيضاً، أو

---

(١) القوانين ١: ٧٦ ـ ٧٧.

(٢) اشارات الاصول: ٣٠.

(٣) ضوابط الاصول: ١٦.

(٤) هداية المسترشدين: ٨١.

مقارناً له أو مستقبلاً عنه.

فحصل للاختلاف ثمانية أوجه، الأوّل والثاني نحو: «زيد قائم أمس أو غداً» وهو حقيقة على قولنا ومجاز على القول الآخر، والثالث والرابع والخامس نحو: «زيد قائم قبل الأمس» فيما كان قيامه في الأمس أو حال النطق أو في الاستقبال، وهو مجاز على القولين، والسادس والسابع والثامن نحو: «زيد قائم بعد الغد» فيما إذا كان قيامه في الأمس أو حال النطق أو غداً، وهو محلّ الخلاف على قولنا دون القول الآخر.

وحاصل صور استعمال المشتق على الوجه الأضبط أنّ حصول النسبة فيه إمّا في زمان النطق أو قبله أو بعده، وكذلك حصول المبدء فيه على كلّ من تقادير حصول النسب الثلاث إمّا في زمان النطق أو قبله أو بعده، وإذا ضربت كلّ من تقادير حصول نسبة المشتق الثلاث في كلّ من تقادير حصول مبدئه الثلاث بلغت صوره إلى تسعة ويكون لكلّ من التلبس وعدم التلبس بعدُ وانقضاء المبدء ثلاثة من تلك الأمثلة التسعة.

فأمثلة التلبّس الثلاث مثل قولك: زيدُ قائم في الآن أو في الأمس أو في الغد إذا كان التلبّس بالمبدء فيها متحداً مع زمان النسبة، وهو الآن في الأوّل والأمس في الثاني والغد في الثالث.

وأمثلة عدم التلبّس بعدُ مثل قولك: زيدُ قائم في الحال أو في الامس أو في الغد، إذا كان التلبّس بالمبدء فيها مؤخّراً عن أحد أزمنة النسبة فيها.

وأمثلة المنقضي عنه المبدء هي تلك الأمثلة الثلاث مع فرض تأخّر النسبة عن التلبّس، فعلى تقدير كون العبرة في حقيقة المشتق ومجازه على اتحاد حصول المبدء لزمان النسبة دون زمان النطق فقط، يكون للحقيقة من الأفراد جميع أمثلة التلبّس الثلاث، وللمجاز جميع أمثلة عدم التلبّس الثلاث، ولمحلّ الخلاف جميع أمثلة المنقضي عنه المبدء الثلاث.

وأمّا على تقدير كون العبرة بزمان النطق فقط فيختصّ الحقيقة بمثال واحد

من أمثلته الثلاثة وهو قولك: «زيدُ قائم في الحال، دون مثل: زيد كان قائماً فقعد أو سيصير قائماً، ويختص محلّ الخلاف أيضاً بمثال واحد من أمثلة الثلاث، وهو مثل: زيد كان قائماً فقعد، دون مثل: زيد كان قائماً في الأمس إذا كان قيامه قبل الأمس وحال النطق أو في الغد وكان قيامه قبل الغد، فإنّه يقتضي دخولها في أفراد المجاز على ذلك كما لا يخفى، وتشكيل صورها التسعة المذكورة هكذا:

حصول النسبة	في زمان النطق	قبله	بعده
حصول المبدأ في زمان النطق	مثاله: زيد قائم إذا كان القيام والنسبة حال النطق وهو من افراد التلبس ومن أفراد الحقيقة على القولين.	مثاله: كان زيد قائماً في الامس مريداً به القيام حال النطق وهو من أفراد عدم التلبس ومن أفراد المجاز على القولين.	مثاله: سيصير زيد قائماً مريداً به القيام حال النطق وهو من أفراد المنقضي ومحلّ الخلاف على المشهور ومن أفراد المجاز على القول الآخر
قبله	مثاله: زيد قائم في الحال مريداً به القيام قبله وهو من أفراد المنقضي ومحل الخلاف على القولين.	مثاله: كان زيد قائماً أمس مريداً به القيام أيضاً في الأمس وهو من أفراد التلبس ومن أفراد الحقيقة على المشهور والمجاز على غير المشهور.	مثاله: سيصير زيد قائماً مريداً به قيامه في الامس وهو من أفراد المنقضي ومحل الخلاف على المشهور ومن أفراد المجاز على غيره.
بعده	مثاله: زيد قائم في الحال مريداً به القيام بعده وهو من أفراد عدم التلبس بعد والمجاز على القولين.	مثاله: زيد كان قائماً مريداً به قيامه في الغد وهو من أفراد عدم التلبس ومن أفراد المجاز على القولين.	مثاله: زيد سيصير قائماً غداً مريداً به قيامه في الغد أيضاً وهو من أفراد التلبس بالمبدأ ومن أفراد الحقيقة على المشهور والمجاز على غيره.

الجهة الثالثة: لتحرير محلّ النزاع في تشخيص أنّ النزاع في أيّ نوع من أنواع المشتقّات.

فنقول: أمّا الأفعال المشتقة فخارجة عن محلّ النزاع، ضرورة أنّ المتصرّف منها حقيقة في قيام المبدء بفاعله في أحد الأزمنة الثلاثة، وأنّ الغير المتصرّف منها كـ «عسى» ونعم وبئس لا دلالة لها على زمان أصلاً وإن كانت تدلّ عليها في أصل الوضع على ما زعمه النحاة حيث حافظوا بالتزامه على عكس حدّ الفعل وطرد حدّ الإسم.

وأمّا المصادر المجرّدة والمزيدة فحالها حال الجوامد.

وأمّا أسماء الزمان والمكان فحقيقة في الزمان أو المكان الذي حصل فيه المبدء في الحال أو الماضي، ومجاز في غيره.

وأمّا اسماء الآلة فحقيقة فيما أعدّ للآلية أو اختصّ بها، سواء حصل به المبدء أو لم يحصل، والمرجع في الكلّ إلى العرف.

وأمّا سائر المشتقات من أسماء الفاعلين والصفات المشبّهة، بل وأسماء المفعولين، بل وأسماء التفضيل والأوصاف المشتقّة كالأحمر والأخضر والحمراء والصفراء ونحوها فالظاهر دخولها في محلّ النزاع.

وربما يقال بخروج إسم المفعول من محلّ البحث وكذا الصفة المشبّهة وإسم التفضيل، لظهور الوضع للأعمّ في الأوّل ولخصوص الحال في الأخير.

ويضعّفه إطلاق كلمات الاصوليين وتعبير الغالب بلفظ المشتق الشامل للجميع من غير تخصيصهم النزاع بإسم الفاعل، وتفريع غير واحد من الأفاضل على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخّن بالشمس بعد زوال السخونة عنه، مع أنّه من قبيل إسم المفعول.

ثمّ إنّ ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر أحوالها وأنواعها من غير تقييد

لمحلّ البحث ببعض صورها وإن حدث من بعض المتأخّرين التقييد ببعض صوره كالمحكّي عن التفتازاني[١] من تقييد النزاع بإسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث، دون المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو والحامض والحرّ والعبد، ونحو ذلك ممّا يعتبر في بعضها الاتّصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتّصاف بالفعل البتّة.

وكالمحكي عن الشهيد الثاني[٢] والاسنوي[٣] وجماعة من المتأخرين من اختصاص النزاع بما إذا لم يطرء على المحلّ ضدّ وجودي للوصف الزائل، وأمّا مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتقّ على سبيل الحقيقة.

وكالمحكيّ عن الشهيد الثاني[٤] والغزالي[٥] والاسنوي[٦] من تخصيص النزاع بما إذا كان محكوماً به، إلى غير ذلك من التقييدات التي يضعّفها إطلاق كلمات المتقدّمين وعدم تعرض أحد منهم للتقييد، بل وكذا كلمات جماعة من المتأخّرين وتصريح جماعة منهم بأنّ تلك التقييدات انما حدث من التجاء كلّ واحد من الفريقين إلى التخصيص حيث ضاق الخناق من العجز عن ردّ شبهة خصمه والحكم بالإطلاق.

الجهة الرابعة: لتحرير محل النزاع أن يقال: لا يتفاوت حال المشتقّ المنقضي عنه المبدء في الاندراج في محلّ النزاع بين أن يكون المبدء فيه من الحاليات المخصوصة كالقاتل والمقتول، أو الملكات الراسخة كالفقيه والعالم والمجتهد، أو الحرف والصنايع كالحائك والصائغ، أو مما يحتمل الكلّ أو البعض كالقارىء

---

(١) نسبه إليه في هداية المسترشدين: ٨٣.

(٢ و ٤) تمهيد القواعد: ٨٥.

(٣ و ٦) التمهيد للأسنوى: ١٥٤.

(٥) حكاه عنه في هداية المسترشدين: ٨٣.

والكاتب والمعلّم، وبين الأوّل وكلّ من الأخيرين تبائن كلي، وبين أحد الأخيرين مع الآخر عموم من وجه، لاجتماعهما في مثل: الكاتب والمعلم وافتراقهما في الفقيه والحطّاب.

ووجه عدم تفاوت الأقسام المذكورة للمشتق في الاندراج في محلّ النزاع اعتبار التلبّس وانقضاء المبدء في كلّ منهما بحسبه، كما يعرف من الرجوع إلى العرف، فصدق التلبّس في الملكات لا ينافيه عدم المباشرة، بل ينافيه زوالها بسبب النسيان، وكذا في مثل: الدواء نافع أو مضرّ، والشجرة مثمرة والنار محرقة وغير ذلك من المبادىء الشأنية لا ينافيه عدم الفعلية، بل ينافيه زوال القوة والشأن منه بالمرّة، كما يعرف من الرجوع إلى العرف.

وكذا صدقه في الحرف لا ينافيه عدم المباشرة، بل ينافيه الإعراض الطويل عن الصنعة بدون قصد الرجوع، بحيث يصحّ سلبها عنه عرفاً وإن صدرت عنه أحيانا، وفي الأحوال القارّة الذات ينافيه زوال المباشرة ، وفي غير القارّة بالذات كالمصادر السيّالة لا ينافيه السكوت القليل بمقدار التنفّس ونحوه، بل ينافيه الفراغ رأساً.

لنا على ذلك كلّه: التبادر ومساعدة فهم العرف، ضرورة أنّ المتبادر من مثل الفقيه والعالم والمجتهد والحائك والصائغ وأمثالها من أرباب الملكات والصنائع هو الذات المتلبّس بملكات هذه المبادىء والحِرَف دون خصوص المباشر بها ليلزم من استعمالها في الملكات والحرف المجرّدة عن المباشرة ما يلزم من استعمال الحاليّات فيها من ارتكاب التجوّز في هيئاتها أو فى موادّها أو فيهما معاً، بل الذي يساعد عليه فهم العرف والطبع السليم كونها حقيقة في الملكات والحِرَف بحسب الهيئة والمادّة.

أمّا على التحقيق الذي حقّقناه في محلّه من اتّحاد الوضع في المشتقّات

فظاهر.

وأمّا على القول بتعدّد الوضع فيها فهو وإن لم يوافق معنى المادّة، حيث إنّ المادّة المجرّدة عن هيئة ذي الملكات والحِرَف موضوعة لخصوص الحال على ما في كتب اللغة إلّا أنّ مقتضى مساعدة التبادر وفهم العرف هو الالتزام بنقلها في ضمن تلك الهيئات، وعلى ذلك فلا عبرة، بل لا مسرح للمحكيّ عن بعض من الالتزام بمجازيّة المادّة في ضمن المشتقّات التي مبادئها من الملكات والحرف إذا استعملت في غير المباشر تعويلاً على أصالة عدم طروّ النقل في مبادئها بطروّ تلك الهيئات عليها وعلى استبعاد النقل فيها.

ووجه عدم العبرة به أمّا على ما حقّقناه من اتّحاد الوضع في المشتقّات، فلعدم ارتكاب نقل حتى ينافيه الأصل والاستبعاد، وأمّا على القول بتعدّده فلورود الدليل الاجتهادي من التبادر وفهم العرف على الأصل.

وأمّا الاستبعاد فإن كان مرجعه إلى الأصل فقد عرفت حاله، وإن كان مرجعه إلى عدم الاشباه والنظائر له حيث لم نر ما يتغيّر وضعه المادي بواسطة طروّ سائر هيئات المشتقات عليه، فهو دليل عقلي ولا مسرح للعقل في اثبات اللغات.

وكذا لا عبرة بالمحكيّ عن بعض آخر من إحداث القول بالتفصيل وتقييد حقيقة استعمال المشتقّ باعتبار الماضي فيها بما إذا كان اتّصاف الذات بالمبدء أكثرياً بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدء مضمحلّاً في جنب الاتّصاف، تعويلاً على أصالة عدم نقل مبادئها عن الحاليّات بواسطة طروّ هيئة الملكات والحِرَف عليها، لما عرفت أوّلاً من عدم لزوم النقل. وثانياً من ورود الدليل الاجتهادي على أصالة عدم النقل.

فتلخّص من جميع الجهات الأربعة المذكورة لتحرير محل النزاع أنّ النزاع في المنقضي عنه المبدء يرجع إلى النزاع في كون المشتق حقيقة في الكلّ أعني:

المشترك بين الحال والماضي، أو في الفرد أعني: خصوص الحال، وأنّ المراد من الحال حال التلبس، لا النطق، وأنّ التلبس في كلّ شيء بحسبه، ولا ينافي عدم المباشرة إلّا فيما كان المبدء من الحاليات دون الملكات والحِرَف، فاضبط ذلك واذخره في صحيحة خاطرك لكيلا يختلط عليك محلّ النزاع في مقام الاستدلال كما اختلط على غير واحد من المستدليّن فيه.

المقدمة الرابعة: في تأسيس الأصل في المسألة وتشخيص أنّه هل في المسألة أصل ليرجع إليه مع غضّ النظر عن الأدلّة، أو فرض تصادمها. أولا أصل في البين ليكون المرجع إلى التوقّف.

فنقول: ربما يقال بوجود الأصل وأنّه مع القول بكون المشتق حقيقة في الكلّي المشترك بين الماضي والحال دون الفرد الخاص بحال التلبس حتّى يكون في المنقضي عنه المبدء مجازاً، بتقريب: أنّه بعد كون المفروض استعمال المشتقّ في كلّ من الحال والماضي يدور الأمر بين فرض الوضع لكلّ منهما ليكون مشتركاً لفظياً، أو للكلي منهما ليكون مشتركاً معنوياً، أو لأحدهما دون الآخر ليكون من قبيل الحقيقة والمجاز، وبعد أصالة عدم تعدّد الوضع يكون الأصل مع الاشتراك المعنوى، لأولويته من الحقيقة والمجاز.

وفيه أوّلاً: منع موضوع الدوران، لتوقّف موضوع الاشتراك المعنوي على وجود القدر الجامع بين المعنيين كما بين المطلق والمقيّد، وما نحن فيه ليس من قبيل المطلق والمقيّد، بل هو من قبيل الكلّي والفرد ولا جامع بينهما، وذلك للفرق الواضح بين تقييد الكلّي بالفرد وتقييد المطلق بشيء، ضرورة أنّ الفرد مبائن للكلّي، بخلاف المقيّد بالنسبة إلى المطلق.

والسرّ في ذلك أنّ الكلي لمّا كان وجوده موقوفاً على قيد الفرديّة كان قيد الفرديّة مضمحلّاً فيه من قبيل اضمحلال أجزاء الممزوج الذي لا يمتاز شيء منها،

بخلاف المطلق، فإنّه لمّا كان وجوده غير متوقّف على قيده لم يكن قيده مضمحلّاً فيه على الوجه المذكور.

فتبيّن أنّ الدوران فيما نحن فيه ليس بين الاشتراك المعنوي والحقيقة والمجاز حتى يكون الأصل مع الاشتراك المعنوي دون الحقيقة والمجاز، بل الدوران إنّما هو بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز، فالأصل مع الحقيقة والمجاز، لأصالة عدم تعدّد الوضع وأغلبية الحقيقة والمجاز على الاشتراك اللفظي.

وثانياً: منع حكم أولويّة الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز، وذلك لأنّ المراد من الأولوية إن كان هو الغلبة فمن المقرر أنّ أغلبية الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز مشروطة باستعمال اللفظ في القدر المشترك على وجه الغلبة أو على وجه المعتدّ به، ومن الظاهر أنّ الاستعمال على الوجه المشروط مفقود فيما نحن فيه، ضرورة عدم غلبة الاستعمال في القدر المشترك بين الحال والماضي، بل الغلبة إنّما هي في الاستعمال في الحال.

وإن اريد من أولويّة الاشتراك المعنوي الاستحسان فمرجعه إلى ترجيح اللغات بالعقل الذي لا مسرح له فيها.

وإن اريد من أولوية الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز استصحاب عدم ملاحظة الخصوصية في الموضوع له، ففيه أوّلاً: أنّ الشك في الحادث لا الحدوث، والأصل عند الشك في الحادث لا عبرة به عند العقلاء، بل لا مجرى له، لمعارضته بالمثل. وثانياً: أنّه أصل مثبت، والاصول المثبتة لاتعتبر في تشخيص الأوضاع، واعتبارها في تشخيص المرادات إنّما هو لأجل رجوعها إلى الغلبة.

وبعبارة أُخرى: إن اريد من أصالة عدم وضعه لخصوص الحال التوقف في وضعه للأعمّ منه ومن الماضي فلا حاجة إلى اجراء الأصل، لأنّ التوقّف من آثار الشك، لا من آثار مجرى الأصل في المشكوك.

وإن اريد منه تعيين الوضع لخصوص الحال، فلا يجديه الأصل، لما عرفت من أنّه أصل مثبت، والأصل المثبت لا يفيد الظن إلّا أن يرجع إلى الغلبة، كأصالة عدم التقييد وعدم القرينة، ومالا يفيد الظنّ لا يثبت اللغات المنوطة ثبوتها بحصول الظن.

فتبيّن أنّه لا أصل في البين وأنّ المرجع مع الغضّ عن الأدلّة أو فرض تصادمها إلى التوقّف في القول، لتوقيفيّة الألفاظ، وإلى الاصول العمليّة في مقام العمل.

وإذ قد عرفت ما تمهّد من المقدمات فاعلم أنّ المعروف في المسألة قولان:

أحدهما: عدم اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتقّ، لكن لا لأجل فرض الوضع لخصوص المنقضي عنه المبدء، لعدم القول به، بل لأجل فرض الوضع للكلّي والقدر المشترك بين الحال والماضي، وهذا القول هو المحكيّ عن أصحابنا الإماميّة وأكثر المعتزلة، بل حكى استادنا العلّامة وغيره عن جماعة اتّفاق الإماميّة عليه إلى زمان الشهيد الثاني.

وثانيها: القول باشتراط البقاء، وهو الأظهر وفاقاً لجماعة من المحققين:

صاحب القوانين[١] والإشارات[٢] والضوابط[٣] واستادنا العلّامة، وللمحكيّ عن الرازي[٤] والبيضاوي[٥] والحنفية وأكثر الأشاعرة، بل ادّعى أُستادنا العلّامة الوفاق عليه من بعد زمان الشهيد الثاني إلى هذا الزمان وإن كان يقدح في صدق

---

(١) القوانين ١: ٧٨.

(٢) اشارات الاصول: ٣٠.

(٣) ضوابط الاصول: ١٦.

(٤) لا يوجد كتابه لدينا.

(٥) نهاية السؤل ٢: ٨٧.

دعواه تفصيل صاحب الفصول[١] بين المباديء المتعدّية واللازمة، حيث اختار الاشتراط في الثاني وعدمه في الأوّل.

لنا على ما استظهرناه من اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتقّ حقيقة مطلقاً وجوه:

منها: قاعدة الاستعمال، وموضوع تلك القاعدة هو ما عرفته من دوران الأمر فيما نحن فيه بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز، لعدم الجامع بين الكلّي والفرد.

وأمّا حكمها فهو تقديم الحقيقة والمجاز على الاشتراك اللفظي بأصالة عدم تعدّد الوضع، وأغلبية الحقيقة والمجاز عليه، وإلحاق الظن الشيء بالأعمّ الأغلب، فتبيّن بمقتضى قاعدة الاستعمال كون المشتق حقيقة فيمن تلبّس بالمبدء ومجاز فيما انقضى عنه المبدء، لأنّ المجاز خير [من] الاشتراك.

ومنها: تبادر المتلبّس بالمبدء بالخصوص من المشتقّ مطلقاً، وصحّة سلبه عما انقضى عنه المبدء مطلقاً، إلى غير ذلك من الوجوه المقرّرة.

وأمّا حجج المخالفين والمفصّلين وما فيها من التزييف فحوالتها إلى الكتب المألوفة فراجعها حقّ المراجعة.

تنبيهات: **الأوّل**: تظهر ثمرة النزاع في اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق وعدمه في كراهة الطهارة بالماء المسخّن بالشمس إذا زالت السخونة عنه، حيث تزول الكراهة بناءً على اشتراط بقاء المبدء في صدق المشتق، ولا تزول بناءً على عدم اشتراط البقاء.

وكذا في كراهة التخلّي تحت الشجرة المثمرة إذا انعدم شأنية الإثمار عنها،

---

(١) الفصول: ٦٠.

حيث تزول الكراهة بعد انعدام الشأنيّة عنها بناءً على الاشتراط، ولا تزول بناءً على العدم.

وكذا في جواز تناول المجتهد والمتعلّم من حقوق المجتهدين والمتعلّمين بالنذر أو الوقف إذا زالت ملكة الاجتهاد أو حرفة التعلم عنه، حيث يزول استحقاقه شيئاً من ذلك بزوال ملكة الاجتهاد أو حرفة التعلم عنه بناءً على اشتراطه بقاء المبدء، ولا يزول استحقاقه بناءً على عدم اشتراط، إلى غير ذلك من الفروعات التي لا تحصى في كثير من أبواب الفقه.

وأمّا ما يستشكل على تفريع كراهه الطهارة بالماء المسخّن بعد زوال سخونته على اشتراط بقاء المبدء من أنّ المبدء فيه إنّما هو التسخين لا السخونة أعني: التأثير الحاصل من إشراق الشمس عليه، دون الأثر المحصّل من ذلك التأثير، ومقتضاه تفريع الكراهة على زوال التسخين والتأثير، لا على زوال السخونة والأثر المحصّل منه.

فمدفوع أوّلاً: بأن المبدء المفهوم عرفاً من المسخّن إنّما هو السخونة دون التسخين.

وثانياً: سلمنا، لكن التسخين وهو الاستعداد والتأثير الحاصل في الماء بواسطة إشراق الشمس ليس منفكّاً عن السخونة وأثره، كما يشهد عليه الوجدان، فإنّ الفرق بين السخونة والتسخين اعتباري، كالفرق بين الوجود والإيجاد، حيث إنّ الفعل باعتبار صدوره عن الفاعل يسمّى بالتسخين والإيجاد، وباعتبار وقوعه على المفعول يسمّى بالسخونة والوجود.

وقد أورد أيضاً على إطلاق تفريع زوال كراهة التخلّي تحت الشجرة المثمرة بعد زوال شأنية الإثمار عنها على القول باشتراط بقاء المبدء، وعلى إطلاق تفريع زوال استحقاق المجتهد والمتعلم شيئاً من حقوق المجتهدين والمتعلمين بعد زوال

ملكة الاجتهاد وحرفة التعلّم على القول باشتراط بقاء المبدء. بأنّ هذه التفريعات على القول باشتراط البقاء غير مستقيمة فيما إذا كان المشتق عنواناً ومعرفا لذاته، كما في قولك: أكرَمَني الجالس في المسجد، أو كان معرّفاً وعلّةً لحدوث الحكم على ذاته دون بقاء الحكم عليه، كما في قوله تعالى: **﴿الزاني والزانية فاجلدوا كلّ واحد منهما﴾**[1] وإنّما هي مبنيّة على أن يكون المشتقّ علّة لحدوث الحكم وبقائه ودائراً مدار الحكم وجوداً وعدماً كما في قولك: أكرم الضيف. حيث إنّ وصف الضيافة بمنزلة الجزء لموضوع الإكرام، فينتفي الحكم بانتفائه على القول باشتراط البقاء.

واجيب عن هذا الإيراد بأنّ المفهوم من إطلاق المشتقّ عرفاً إنّما هو كونه علّة لحدوث الحكم وبقائه ودائراً مدار الحكم وجوداً وعدماً، وأمّا كونه معرّفاً صرفاً أو مع كونه علّة لحدوث الحكم دون بقائه فإنّما يستفاد من خصوصية بعض الموارد، فإطلاق تفريع الثمرة مبنيّ على ما يستفاد من إطلاق المشتقّ عرفاً، هكذا أجاب استادنا العلّامة.

ولكن يدفعه أنّه لو كان المفهوم عرفاً من إطلاق المشتقّ هو خصوصية علّيّة حدوث الحكم وبقائه دون المعرفيّة الصرفة، أو مع علّيّة حدوث الحكم دون البقاء لما كان المشهور المنصور هو عدم حجية مفهوم الوصف.

الثاني: في الفرق بين المشتقّ ومبدئه، وقد تصدّى الفصول[2] للتفصيل في هذا التنبيه وغيره بما فيه الكفاية، بل الزيادة على ما تصدّى له الاستاد دام ظلّه، ولهذا جعلنا الحوالة في ذلك إليه.

---

(١) النور: ٢.

(٢) الفصول: ٦١ ـ ٦٢.

باب
في الأوامر والنواهي

وفيه مقصدان :

الأوّل: في الأوامر، ووجه تقديمها على النواهي وجوه.

أحدها : أوجزيّة مباحثها من مباحث النواهي، وتقديم الأوجز أقرب طبعاً من تقديم غيره.

ثانيها: الاقتفاء بآثار القوم، حيث جرى ديدنهم في تقديم الأوامر على النواهي من قديم الزمان إلى الآن.

ثالثها: أنّ كلّاً من الأمر والنهي وإن كان في حدّ ذاته أمراً وجودياً، إلّا أنّه لمّا كان متعلّق الأمر الوجود، ومتعلّق النهي العدم وكان الوجود من حيث هو أشرف من العدم من حيث هو، قدّم الأمر على النهي، نظراً إلى أشرفيته من النهي من حيث المتعلّق وإن لم يكن بينهما شرافة من حيث الذات.

ثمّ الأوامر والنواهي جمعا الأمر والنهي على غير القياس، فإنّ القياس الامور. ولعل وجه مخالفة الأوامر القياس التمييز بين جمع ما هو بمعنى القول وما هو بمعنى الفعل والشأن، كما جمعوا العيد الواويّ الأصل على «اعياد» على خلاف القياس، لاجل التمييز بينه وبين جمع العود على أعواد.

وما قيل من أنّ «أوامر» حادثٌ. فيكذّبه الوجدان في دعاء كميل «**وخالفت بعض أوامرك**» الصادر ممّن كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين.

ويشهد على جمعّيتهما[١] للأمر والنهي استعمالهما في معنى الجمعيّة في المحاورات العرفيّة والسنّة الفقهية والاصولية شائعاً ذائعا، وبعد كون الاستعمال بتلك المثابة في الشياع والذياع لا يقدح كونه مخالفا للقياس، لأنّ الاستعمال المخالف للقياس ليس بعادم النظير، بل هو أكثر من أن يحصى في ألسنة الفصحاء والبلغاء، ولايحتاج إلى تكلّف إجرائهما على القياس بأنّهما جمعا «آمرة وناهية» بتأويل كلمة آمرة، وناهية على سبيل المجاز من قبيل إسناد الشيء الى الآلة؛ فيكون إذن على القاعدة ويكون إطلاقها على الصيغة مجازاً بملاحظة العلاقة المذكورة. إلّا أنّه اشتهر ذلك حتى بلغ حدّ الحقيقة، فيكون من المنقولات العرفيّة، أو بأنّ « أوامر» جمع «امور» فيكون جمع الجمع، وكأنّه نقل فيه الواو عن مكانه فقدّم على الميم.

ويضعّف الأوّل ـ مع ما فيه من التكلّف ـ استلزامه لعدم وضع جمع للأمر والنهي.

ويضعّف الثاني أيضاً ـ مع ما فيه من التكلّف أيضاً - أنّ الأوامر غير جار مجرى الامور في الاستعمال، لاختصاصه بالأقوال، واختصاص الامور بغيرها، فلو كان جمعاً له كان بمنزلته، إلّا أن يجعل ذلك من طوارىء الاستعمال ولا يخلو عن بعد، وأنّه لو كان جمع جمع لما كان صادقاً على أقلّ من تسعة، مع أنّه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الإطلاقات.

وكيف كان فالكلام في المسألة يقع في مقامين.

الاول: في مفهوم الأمر ومادّته.

الثاني: في صيغة الأمر وهيئته.

---

(١) أي كلمة الأوامر والنواهي.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فمن جهات:

[الجهة] الأُولى: في تعداد معاني مادّة الأمر لتشخيص كيفية وضعه لها.

فنقول: قد يطلق الأمر على القول المخصوص أعني: ما كان على هيئة إفعل ولتفعل ونظائرهما، وعلى الطلب المخصوص الأعمّ من القولي والفعلي كالكتابة والإشارة وغيرهما، وعلى الشأن كما يقال: شغله أمر كذا وعلى الفعل، وعلى الطريقة كما يقال: أمر فلان مستقيم أي طريقته، وعلى النفع كما في الدعاء: ليس لنا من الأمر إلّا ما قضيت، وعلى غير ذلك ممّا استقصاها كتاب المجمع في اللغة، إلّا أن مرجع جميعها إلى الفعل والشأن والطلب المخصوص كما لا يخفى على المتأمّل.

وحينئذٍ فهل هو حقيقة في الطلب القولي خاصّة ومجاز في الطلب الفعلي والشأن والفعل؟ أم مشترك بينهما لفظاً أو معناً؟ وجوه، بل أقوال.

واستقرب الأوّل صاحبي القوانين[1] والإشارات[2] مستدلّين على كونه حقيقة في القول المخصوص بالتبادر وعلى كونه مجازاً في غيره بأولويّة المجاز من الاشتراك.

ويضعّف دعوى التبادر بأنّ تبادر الأمر في الطلب القولي تبادر إطلاقي ناشىء عن انصراف الإطلاق إلى أغلب الأفراد، حيث إنّ الطريق المتداول في التأدية عن الطلب هو القول مهما أمكن، دون الكتابة والإشارة ونحوهما، فلو سلّم دلالة الأمر عليه فإنّما هو من باب العرفيّة الناشئه عن الغلبة دون الوضع، كما يكشف عنه عدم صحّة سلبه عن طلب الأخرس بالإشارة والكتابة ولا عن الطلب

---

(١) القوانين ١: ٨١.

(٢) اشارات الاصول: ٤٠.

الثابت بالرؤيا في قوله تعالى حكاية عن إسماعيل **﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾**[١] ولا عن الطلب الذى أدرك العقل حسن متعلّقه ومحبوبيّته ومطلوبيّته، ولا عن الشأن والفعل.

ويضعّف دعوى الأولوية المذكورة بأنّها مبتنية على وجود العلاقة أوّلاً، وعلى ملاحظتها ثانياً. والحال أنّه لا علاقة بين القول المخصوص والشأن فضلاً عن ثبوت ملاحظتها.

مضافاً إلى أنّ الاولويّة من قبيل الاصول لا تقاوم ما عرفت وما ستعرف من الأدلّة على خلافها.

فتلخّص من جميع ذلك ضعف القول بوضع الأمر للطلب القولي خاصّة وإن حكي الاتّفاق عليه عن غير واحد من الاصوليين، فإنّ الظاهر أنّ هذا القول ناشيء عن الخلط بين المعنى المصطلح عند البيانيّين والنحاة وبين المعنى العرفي واللغوي، وأنّ معقد الاتّفاق على تقدير تسليمه هو المعنى المصطلح عند البيانيّين والنحاة دون المعنى العرفي واللغوي.

ثمّ وعلى أيّ من التقديرين فهل هو موضوع على وجه الاشتراك اللفظي بين الفعل والشأن والطلب المخصوص الراجع إليها سائر المعاني؟ أو على وجه الاشتراك المعنوي؟ أو على وجه الحقيقه والمجاز وجوه، بل أقوال.

أقربها إلى قاعدة الاستعمال الأوّل. حيث إنّ مقتضى قاعدة الاستعمال بعد عدم وجود قدر مشترك بين المعاني الثلاثة هو نفي الاشتراك المعنوي، وبعد عدم وجود العلاقة المصححة للتجوز أيضاً بينها هو نفي المجاز، فتعيّن الوضع فيها على الوجه المطلق وهو الاشتراك اللفظي.

---

(١) الصافات: ١٠٢.

ويؤيده أمران:

أحدهما: ما ادّعاه غير واحد من تبادر كلّ من المعاني الثلاثة من إطلاق اللفظ مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويّين، ولكنّه دليل اقناعي يمكن للخصم منعه.

ثانيهما: كون الأمر بالمعنى الأوّل يجمع على الامور دون الأمر بالمعنى الأخير، وظاهر اختلاف الجمعين يؤمىء إلى الاشتراك، حيث يستبعد اختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتّحاد معناه، ولا نظير له في سائر الألفاظ.

الجهة الثانية: في تشخيص أنّ معنى الأمر أعني: الطلب القولي أو الفعلي على اختلاف الرأيين هل يعتبر في تحقّقه العلوّ والاستعلاء معاً ليكون في غيره مجازاً، كما استظهره صاحب القوانين[١] والإشارات[٢] وحكاه عن جماعة.

أو يعتبر العلوّ فقط، سواء انضم إليّه الاستعلاء أم لا. كما هو المحكيّ في الهداية[٣] عن الشهيد وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة.

أو يعتبر الاستعلاء فقط سواء كان مع العلوّ أم المساواة أم الدنّو، كما هو الأظهر وفاقاً لصاحب الضوابط[٤] واستادنا العلّامة وللمحكيّ عن جماعة من الخاصّة والعامّة كالفاضلان[٥] والشهيد الثاني[٦] والشيخ البهائي[٧] وأبي الحسين

---

(١) القوانين ١: ٨١.

(٢) اشارات الاصول: ٤٠.

(٣) هداية المسترشدين: ١٣٢.

(٤) ضوابط الاصول: ٥٤.

(٥) معارج الاصول: ٦٢.

(٦) مبادىء الوصول الى علم الاصول: ٩٥، تمهيد القواعد: ١٢١.

(٧) زبدة الاصول: ٧٨ (مخطوط).

البصري[١] والرازي[٢] والحاجبي[٣] والتفتازاني[٤]، بل قد نسب إلى النحاة والبيانيين وأكثر الاصوليّين، بل عن الشيخ الرضي حكاية الإجماع عليه.

أو يعتبر أحد الأمرين من العلوّ والاستعلاء، كما استظهره صاحب الهداية[٥]، لكن لا مطلقاً، بل اشترط في الأوّل عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساوياً للمأمور به أو أدنى، أو لا يعتبر شيء من الأمرين، كما عن النهاية[٦] نسبته إلى الأشاعرة وظاهر العضدي[٧] والبيضاوي[٨] والاصفهاني[٩]؟

لنا على ما استظهرناه من اعتبار الاستعلاء فقط ـ بعد ما عرفت من نقل الاتّفاق عليه ـ أنّ المتبادر من الأمر هو الطلب على جهة الاستعلاء، كما يكشف عنه عدم صحّة سلب الأمر عن طلب الداني المستعلي لا عرفاً ولا لغة وإن كان ذلك قبيح عقلاً باعتبار كون العلوّ من الشروط العقلية لصحة الأمر وصحّة سلبه عن طلب الخاضع والملتمس ولو كان عالياً، وأنّهم فرّقوا بين الأمر والالتماس والدعاء بأنّ الطلب إن كان على وجه الاستعلاء كان أمراً، وعلى وجه التساوي كان التماساً، وعلى وجه الانخفاض كان استدعاءً.

حجّة القول باعتبار الأمرين تبادر الأمر في طلب العالي المستعلي.

والجواب أنّ التبادر إطلاقيّ يكشف عنه عدم صحّة سلب الأمر عرفاً عن طلب الداني المستعلي وإن قبح منه ذلك عقلاً باعتبار كون العلوّ من الشروط العقليّة

(١ و ٢) فواتح الرحموت ١: ٣٦٩ ذيل المستصفى للغزالي (الطبعة الحجرية).

(٣ و ٤) حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى الاصول ٢: ٧٧ ـ ٧٨.

(٥) هداية المسترشدين: ١٣٢.

(٦) نهاية الاصول ٢: ٦٥.

(٧) حاشية التفتازاني على مختصر منتهى الاصول ٢: ٧٨ ـ ٧٩.

(٨) نهاية السؤل في شرح منهاج الاصول ٢: ٢٢٦.

(٩) الفصول: ٦٣.

لصحّة الامر. فظهر أنّه حقيقة في طلب المستعلي، سواء كان عالياً أيضاً أم لا، لكن لفظ الأمر مشكّك إجمالي بالنسبة إلى الفرد الآخر، فإنّ الظاهر منه عند الإطلاق هو الفرد الجامع للأمرين.

حجّة القول باعتبار العلوّ استقباح أن يقال: أمرت الأمير، وعدم استقباح أن يقال: سألته، ولولا أنّ الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك.

والجواب: أنّ الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة، وقد يكون من جهة قبح ما يدلّ عليه اللفظ بحسب العرف، نظراً إلى خصوصية المقام، والشاهد على الخروج عن الوضع إنّما هو الأوّل دون الثاني، فإن اريد بالاستقباح المدّعى ذلك كان ممنوعا، بل هو على إطلاقه فاسد قطعاً، لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه أصلاً. وإن اريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي، بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء.

حجّة القول بعدم اعتبار شيء من الأمرين قياسه على الخبر واستعماله مع فقدهما في قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لملائه: ﴿**فماذا تأمرون**﴾[1] وقول عمرو ابن عاص لمعاوية «أمرتك أمراً جازماً فعصيتني».

والجواب أمّا عن الأوّل: فبأنّه قياس في اللغة، واللغات توقيفيّة لا مسرح لإثباتها بالقياس، ولو سلّمنا فهو من أدلّة الوضع لا يقاوم ما ذكرنا من علائم الوضع وأماراته القائمة على خلافه.

وأمّا عن قول فرعون لملائه: «فماذا تأمرون» فبأنّه إن قدّر المفعول «العساكر والرعايا» فلا إشكال في استعمال الأمر في العالي المستعلي دون الفاقد منهما، وإن قدّر المفعول ضمير المتكلّم فهو وإن لم يستعمل في الاستعلاء الحقيقي، إلّا أنّه مبني

---

(١) الأعراف: ١١٠.

على تنزيلهم منزلة العالين المستعلين استمالةً لهم.

وأمّا عن قول عمرو بن عاص لمعاوية: أمرتك أمراً. فهو وإن استعمل الأمر في غير العالي، إلّا أنّه لم يعلم استعماله في غير جهة الاستعلاء. مضافاً إلى أنّ مجرد الاستعمال على تقدير تسليمه في غير جهة الاستعلاء أعمّ من الحقيقة.

حجّة اعتبار أحد الأمرين من العلوّ والاستعلاء مطلقاً يعرف هو وجوابه ممّا سبق وإن كان مجرّد احتمال لا قائل به أصلاً.

وأمّا حجّة القائل باعتبار أحد الأمرين من العلوّ والاستعلاء مع اشتراطه في الأوّل عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساوياً للمأمور به أو ادنى ما ذكره في الهداية حيث قال: أمّا صدقه مع الاستعلاء وإن خلا من العلو فلظهور صدق الأمر بحسب العرف على طلب الأدنى من الأعلى على سبيل الاستعلاء، ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له: ليس من شأنك أن تأمر من هو أعلى منك.

وأمّا الاكتفاء بالعلوّ الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلأنّ من الظاهر في العرف إطلاق الأمر على الصيغ الصادرة من الآمر إلى الرعيّة والسيّد بالنسبة إلى العبد وإن كان المتكلّم بها غافلاً عن ملاحظة علوّه حين الخطاب، كما يتّفق كثيراً، وممّا يشير إلى ذلك انحصار الطلب الصادر من المتكلّم في الأمر والالتماس والدعاء، ومن البيّن عدم اندراج ذلك في الأخير، فتعيّن اندراجه في الأوّل.

إلى أن قال: والمناقشة بأنّ حال العالي لمّا اقتضت ملاحظة العلوّ في خطابه لمن دونه وكان بانياً على ذلك في طلبه، جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة.

مدفوعة بأنّ عدّ مجرد ذلك استعلاءً محلّ منع، ومع الغضّ عن ذلك فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعاً، كما إذا رأى السيّد أحداً وشكّ في كونه عبده أو رجلاً آخر مساوياً له أو أعلى فطلب منه شيئا بصيغة الأمر، فإنّ الظاهر عدّه أمراً إذا

كان عبده بحسب الواقع؛ ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عدّ في العرف عاصياً لأمر مولاه وذمّه العقلاء لأجل ذلك، مع أنّه لا دليل إذن على اعتبار الاستعلاء[1]. انتهى محلّ الحاجة من كلامه رفع مقامه.

وينبغي التدبّر في بعض دعاويه المنافية لما استظهرناه من اعتبار الاستعلاء فقط، فإنّها محلّ تأمّل إن لم تكن محل منع، وذلك لإمكان منع الصغرى من مقدّمتي مدّعاه أعني: منع انحصار الطلب المطلق في الأمر والالتماس والدعاء، وإنّما المنحصر في ذلك الطلب المقيّد بالتفات الطالب إلى جهة طلبه، فعدم تسمية طلب غير الملتفت إلى جهة طلبه التماساً ولا دعاءً لا يستلزم تسميته بالأمر، لعدم الانحصار، وإنّما يسمّى بمطلق الطلب.

وأمّا دفعه المناقشة الواردة على مدّعاه بمنع عدّ مجرد اقتضاء حال العالي الاستعلاء استعلاءً، فيمكن ردّه أيضاً بأنّ الممنوع هو عدّه استعلاءً واقعياً، وأمّا عدّه استعلاءً ظاهريّاً من باب إلحاق النادر بالأعمّ الأغلب ونحوه فلا مانع منه.

وأمّا تعليله عدم اعتبار الاستعلاء في مدلول الأمر بعصيان العبد وتوجّه الذم إليه لو ترك أمر مولاه الغيرالمستعلى به، ففيه ما ستعرف من أنّ عصيان العبد بترك أمر مولاه ليس من لوازم مدلول الأمر الحقيقي حتى يستكشف من تحقّقه تحقّق الأمر الحقيقي، بل هو من لوازم إيجاب العالي والزامه، سواء كان الدالّ على هذا الإيجاب والإلزام الأمر الحقيقي أو الأمر المجازي، وتحقّق اللازم الأعمّ لايستلزم تعيين أحد ملزوميه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا ظهور كون الأمر حقيقةً في طلب الفعل على وجه الاستعلاء، دون الطلب بالقول خاصّة كما زعمه بعض، ودون مطلق الطلب مع

---

(١) هداية المسترشدين: ١٣٢.

اعتبار العلوّ كما زعمه بعض آخر.

ثمّ وعلى أيّ من التقادير فالمراد من الفعل مطلق الحدث، فخرج الاستفهام باعتبار معناه الحرفي وإن دخل باعتبار ما يلزمه من المعنى الإسمي أعني: طلب الفهم كما في علِّمني وفهمِّني إذا اشتمل على بقية القيود، ودخل نحو «اترك» باعتبار الترك وإن صدق باعتبار المقيّد به أنّه نهى عنه، وخرج نحو «لا تترك» فإنّه نهي عن الترك وإن صدق عليه باعتبار الفعل المقيّد به أنّه أمر به، وبالاستعلاء الندب والدعاء والالتماس.

ثمّ وعلى أيّ من التقارير والتعاريف المذكورة فالظاهر كفاية التغاير الاعتباري بين الآمر والمأمور به، فيكون طلب الإنسان من نفسه أمراً أيضاً.

ثمّ المراد من العلوّ على تقدير اعتباره في حدّ الأمر هو التفوّق الموجب للإطاعة عقلاً كإطاعتنا المنعم، أو شرعاً كإطاعة الزوجة الزوج، دون مطلق التفوّق ولو ادعاء المستلزم للاستعلاء، فانّ ذلك ينافي المقابلة.

ووجه أولوية من عبّر بأولويّة اعتبار العلوّ مع الاستعلاء في الحدّ كالقوانين[1] هو تفسير العلو بالمعنى الأوّل أيضاً، كما لا يخفي.

ثمّ اعلم أنّ علو الأمر كما لا يستلزم الايجاب وإلزام المخاطب بالمأمور به وإن استلزم وجوب المأمور به التزام المخاطب به، بل بينهما عموم من وجه، لاجتماع العلوّ والإيجاب في طلب العالي على وجه الإلزام، وافتراق العلوّ في طلب العالي على وجه الالتماس أو الدعاء، وافتراق الإيجاب عن العلوّ في طلب الداني على وجه الالزام، كذلك الاستعلاء لا يستلزم الإيجاب وإلزام المخاطب بالمأمور به، وذلك لأنّ الاستعلاء وإن لم يكن هيئة في المتكلّم كالعلوّ، بل هو هيئة طارئة

---

(١) القوانين ١: ٨١.

على الكلام كالغلظة ورفع الصوت، إلّا أنّه أيضاً أعمّ من الإيجاب من وجه، لوضوح أنّ الطلب الإلزامي كما قد يكون مع الاستعلاء، كذلك قد يكون مع عدمه.

وكذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين، فإنّ اقتضاء الشيء مع الإذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلّم أصلاً، بل ظاهر قوله: أذنت في تركه. يفيد الاستعلاء، كما أنّ قولك: ندبت عليك هذا الفعل ظاهر فيه.

والحاصل: أنّ الاستعلاء ممّا يتبع اعتبار المتكلّم، سواء كان ذلك في مورد التكليف أو غيره، فلو قال: أبحت هذا الفعل أفاد الاستعلاء، بل قد يحصل الاستعلاء في الإخبارات أيضاً، نظراً إلى ملاحظة الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الألفاظ ممّا يقع بها المخاطب، بل قد يكون الاستعلاء مستفاداً من الأفعال وملاحظة الأحوال، فما في كلام بعض الأعلام كصاحب القوانين[1] من جعل الاستعلاء مستلزماً للإلزام المنافي للندب كما ترى.

وما استدلّ عليه بظهور الاستعلاء في الإلزام، إذ لا معنى لإظهار العلوّ في المندوب لأنّه إرشاد فليس بظاهر.

أما أوّلاً: فلما في صغراه من أنّه إن أراد بالإرشاد الدلالة إلى ما هو طريق السداد فالإيجاب أيضاً كذلك، وإن أراد ما هو قسيم الطلب فظاهر الفساد.

وأمّا ثانياً: فلما في كبراه من أنّه إن أراد أنّ الإرشاد لايستلزم اعتبار الاستعلاء فيه فالملازمة مسلّمة، إلّا أنّها لا تجدي المدّعى، ضرورة أنّ عدم لزوم اعتبار الاستعلاء فيه لا يستلزم اعتبار عدم الاستعلاء فيه، وإذا لم يستلزم اعتبار عدمه فيه فلا مانع إذن من اختصاص لفظ الأمر بصورة اعتباره فيه.

وإن أراد أنّ الإرشاد يستلزم عدم اعتبار الاستعلاء فيه، فالملازمة ممنوعة،

---

(١) القوانين ١: ٨١.

ضرورة أنّا لا نعني بالاستعلاء إلّا طلب العلوّ وإظهاره بإطلاق لفظ موضوع للعالي، وظاهر أنّ إفادة هذا المعنى لا يقتضي أن يكون هناك حكم على المخاطب فضلاً عن كونه إيجاباً.

وإذا قد تبيّن ممّا ذكرنا أنّ تبادر العلوّ أو الاستعلاء أو كلاهما من الأمر لا يستلزم الإيجاب والالزام، وأنّ تبادر الإيجاب والإلزام منه لا يستلزم شيئاً من العلوّ والاستعلاء، فلابّد وأن يتبيّن أيضاً تحقيق كون الأمر هل هو حقيقة في الطلب الإيجابي، كما استظهره الاستاد وفاقاً لصاحب القوانين[١] والضوابط[٢] والإشارات[٣] والفصول[٤] وغيرهم، أو في الندبي، أم مشترك بينهما معنىً، كما استظهره صاحب الهداية[٥] وفاقاً للمحكيّ عن الشهيد الثاني[٦]؟

فنقول: الجهة الثالثة: في تشخيص كون الأمر حقيقه في الطلب الإيجابي أو الندبي أو مشترك بينهما، حيث اختلفوا فيه على أقوال وإن كان الاشتراك اللفظي مجرّد احتمال لا قائل به ظاهراً والأظهر الأوّل لوجوه:

منها: تبادر الإيجاب من قول المولى لعبده: أمرتك بكذا، على وجه يعدّ تاركه عاصياً ويذمّه العقلاء، والذمّ لا ينفكّ عن الإيجاب.

لا يقال: العلوّ قرينة الايجاب.

لأنّا نقول: الوجوب والالتزام صفة للمطلوب والفعل المأمور به وهو استحقاق العقاب على تركه، والإيجاب والإلزام صفة للطالب والآمر وهو عدم

---

(١) القوانين ١: ٨١.

(٢) ضوابط الاصول: ٥٣.

(٣) اشارات الاصول: ٤٠.

(٤) الفصول: ٦٤.

(٥) هداية المسترشدين: ١٣٩.

(٦) تمهيد القواعد: ١٢١.

الرضى بالترك وكلامنا في الايجاب لا الوجوب، والعلوّ إنّما يصح قرينةً على الوجوب لا الإيجاب، إذ قد عرفت أنّ بين العلوّ والإيجاب عموم من وجه يجتمعان في الطلب المستعلي، ويفترق الأوّل بالطلب العالي الغير المستعلي بدون الإيجاب، ويفترق الثاني في المستعلي الداني، فكيف يصير أحدهما قرينة للآخر.

والحاصل أنّ المقصود إثبات كون الأمر حقيقة في الايجاب وإن صدر من غير العالي لا في الوجوب.

وأمّا تعبير بعضهم في العنوان بدل الإيجاب بالوجوب فإنّما هو تسامح من باب التعبير عن اللازم الأعمّ بالملزوم الأخصّ، أو المراد به الوجوب اللغوي المساوق للإيجاب وهو عدم الرضى بالترك لا الوجوب الشرعي المساوق لاستحقاق العقاب على الترك.

فإن قلت: تبادر الإيجاب من الأمر ليس تبادراً وضعيّاً، بل تبادر إطلاقي ناشىء من ظهور انصراف الإطلاق إلى الإيجاب كتبادر الإيجاب من طلب الفعل وإرادته، مع أنّ وضعهما لمطلق الطلب، وكتبادر الوجوب النفسي العيني من إطلاق الوجوب، مع كون الوجوب حقيقة في الأعمّ من النفسي والغيري ومن العيني والكفائي على المشهور، وكتبادر الماء المطلق من إطلاق الماء، مع كونه حقيقةً في المضاف أيضاً على المشهور.

قلت أوّلاً: إنّ الأصل في التبادر عندنا كونه وضعياً لا إطلاقيّاً، كما قرّرناه في محلّه بمالا مزيد عليه فليراجع.

وثانياً: أنّ انصراف الإطلاق إلى بعض الأفراد مع فرض الوضع للأعمّ لابدّ له من سبب، والسبب إمّا غلبة وجود الفرد المنصرف إليه، أو غلبة استعماله، أو أكمليّته من بين الأفراد، أو استغناء انطباق المطلق عليه من القيد المحتاج إليه سائر الأفراد في انطباق المطلق عليها عرفاً، كاستغناء انطباق الوجوب على الوجوب

المطلق النفسي العيني ممّا يحتاج إليه سائر أفراد الوجوب في انطباق الوجوب عليها عرفاً من التقييد بقولك لأجل الغير، أو بشرط حصول الغير مثلاً، أو بشرط عدم حصوله من الغير.

إذا عرفت هذه الاسباب الاربعة فنقول: أمّا الأوّلان وهما: غلبة الوجود أو الاستعمال فهو وإن سلّم سببيّتهما للانصراف، إلّا أنّا لا نسلِّم وجود شيء منهما فيما نحن فيه، فإنّ أغلبية وجود الطلب الإيجابي من وجود الطلب الندبي أو أغلبيّة استعماله من استعمال الطلب الندبي ممنوع إن لم يكن معكوساً.

ومنه يظهر وجه الفرق بين ظهور الأمر في الإيجاب وبين ظهوره في الوجوب النفسي المطلق العيني وبطلان التنظير والمقايسة.

وأمّا الثالث وهو: الأكمليّة فهو وإن سلّم وجودها في الطلب الإيجابي، إلّا أنّا لا نسلِّم سببيّتها للانصراف إليه وإن ظهر من الهداية[1] والفصول[2] تسليمها، وذلك لأنّه لو بني على سببيّة مجرّد الأكمليّة للانصراف لم يبق مطلق على إطلاقه أصلاً، إذ قلّ ما ينفك أفراد المطلق عن وجود الأكمليّة بينها كما لا يخفى، ولوجب الالتزام بانصراف الأمر إلى الأكمل فالأكمل من أفراد الندب إذا قامت القرينة على عدم إرادة الوجوب، وإلى الأكمل فالأكمل من أفراد الإرشاد إذا قامت القرينة على عدم إرادة الوجوب والندب وهكذا.

فإن قيل: بأنّ المراد من سببيته الأكمليّة ليس سببيّة مطلق الأكملية ولو كانت أكملية اعتبارية عقلية، بل المراد الأكمليّة العرفيّة المأنوسة في أذهان العرف والمعتبرة في انظارهم.

قلت: اعتبار الأكمليّة العرفيّة المأنوسة في أنظارهم بحيث توجب انصراف

---

(١) هداية المسترشدين: ١٣٦.

(٢) الفصول: ٦٧.

المطلق عن إطلاقه لا يحصل إلّا بالرجوع إلى غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال، وقد عرفت عدم ثبوت شيء منهما فيما نحن فيه، بل لا يبعد رجوع سببيّة غلبة الوجود أيضاً إلى غلبة الاستعمال، وإلّا ففي مجرد غلبة الوجود اقربيّةٌ عقلية لا أقربيّة عرفيّة حتى توجب الانصراف، ولهذا لو تعارضت غلبة الوجود مع غلبة الاستعمال قدّم غلبة الاستعمال بلا إشكال.

وأمّا الرابع وهو: استغناء انطباق المطلق على أحد الأفراد من القيد المحتاج إليه سائر الأفراد في انطباق المطلق عليها عرفاً. فليس سبباً لانصراف اللفظ عن أحد معنييه المحتاج إطلاقه عليه عرفاً إلى ما لا يحتاج إليه المعنى الآخر من القيد، بل هو مسبّب إمّا عن وضع اللفظ لخصوص المعنى الغير المحتاج إلى القيد ليكون احتياج إطلاقه على المعنى الآخر إلى القيد قرينةً على مجازيّة المعنى الآخر، أو مسبّب عن غلبة وجوده أو استعماله في احد معنييه إلى أن وصل إلى حدّ الاستغناء عمّا يحتاج إليه المعنى الآخر من القيد.

ويرشدك إلى عدم سببيّة الاستغناء عن القيد لانصراف اللفظ إلى المعنى المستغنى عنه عدم العثور على القائل بسببيّته للانصراف، بل ولا على من احتمل سببيته للانصراف سوى الاستاد دام ظلّه، وأمّا مسببيّته عن الوضع أو الغلبة فالقائل بكلّ منهما موجود كما ذكره الهداية[1] وغيره في علائم الوضع.

ومنها: صحّة السلب عن العاري عنه وقوله تعالى: **﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾**[2] و **﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾**[3] والنبوي «**لولا أن**

---

(١) هداية المسترشدين: ٢١.

(٢) النور: ٦٣.

(٣) الاعراف: ١٢.

أشقّ على امّتي لأمرتهم بالسواك»[١] والآخر «**لا بل أنا شافع بعد قوله: أتامرني يا رسول الله**»[٢] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار المستفيضة المتبادر منها الإيجاب والمسلوب فيها الندب بالتقريب الآتي في بعضها وإن أمكن الخدشة في بعضها بأنّ تبادر الوجوب أعمّ من الوضعي والإطلاقي، والاستعمال في الايجاب أعمّ من الحقيقة.

إلّا أنّه بعد التأمّل والإنصاف يعلم فقاهةً واجتهاداً كون التبادر فيما نحن فيه وضعيّاً لا إطلاقيّاً. أمّا فقاهةً، فلما قرّرناه في محلّه من أنّ الأصل في التبادر كونه وضعيّاً بمالا مزيد عليه، وأمّا اجتهاداً، فلما عرفت من عدم ثبوت شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه.

حجّة القول باشتراك الأمر بين الوجوب والندب معنىً وجوه:

منها: قاعدة الاستعمال، حيث إنّ مقتضى القاعدة المستندة إلى الغلبة فيما وجد القدر المشترك بين المعنيين واستعمل اللفظ فيه وفي كلّ من المعنيين هو الوضع للقدر المشترك، لأغلبيّة الاشتراك المعنوي من الحقيقة والمجاز.

وفيه: أنّ القاعدة المستندة إلى الغلبة وإن سلّم استيفاء شروطها فيما نحن فيه من وجود القدر المشترك واستعمال اللفظ فيه وفي كلّ من المعنيين، إلّا أنّها من قبيل الاصول لا تقاوم ما ذكرنا من قيام الأدلّة الاجتهادية على خلافه.

ومنها: أنّ صحّة تقسيم الأمر إلى الوجوب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي، لأنّ الأصل في مورد التقسيم الحقيقة، مع كون الغالب في التقاسيم تقسيم المعنى الحقيقي.

وفيه: أنّ مجرى الأصل المذكور إنّما هو فيما إذا كان الشك في المراد، لا في

---

(١) الوسائل ١: ٣٥٤ ب «٣» من أبواب السواك ح ٤.

(٢) صحيح البخاري ٧: ٦٢ وفي المصدر «قال: إنّما أنا أشفع».

الوضع ، والغلبة العلاوة ممنوعة. مضافاً إلى أنّ شيئاً من الأصل والغلبة المذكورين لا يكافؤ ما ذكرنا من الأدلّة الاجتهادية القائمة على خلافه.

ومنها: أنّ فعل المندوب طاعة والطاعة كلّها فعل المأمور به.

وفيه: أنّه إن أراد بالمأمور به معناه الحقيقي منعنا كليّة الكبرى، لأنّها مصادرة محضة، وإن أراد به الأعمّ من معناه الحقيقي والمجازي فهو لا ينفع المدّعى.

حجة القول بكونه حقيقة في الندب قوله ﷺ : «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[١] وقول اللغويين: لا فارق بين السؤال والأمر إلّا الرتبة، وهي من الامور الخارجة عن مدلول لفظ الأمر، فكما أنّ السؤال لا يدلّ على الإيجاب فكذا الأمر لا يدلّ عليه إلّا بواسطة الفرق الخارجي وهو الرتبة.

والجواب عن الأوّل بوجوه:

منها: المنع من ردّه إلى مشيّتنا، بل إلى استطاعتنا، فهو على خلاف المدّعى أدلّ، وذلك لأنّ «من» من قوله: فأتوا منه إن كان للتبعيض فهو وارد في مقام بيان قاعدة «**أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور**»[٢] و «**ما لا يدرك كلّه لا يترك كله**»[٣] كما هو الظاهر، وإن كان للجنس فهو في مقام بيان ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها**﴾[٤] ومنها: الجواب بوجوه اخر غير وجيهة استقصاها الضوابط[٥] والفصول[٦] ومن شاء فليراجع.

وعن الثاني: بأنّ النقل المذكور غير ثابت عن أهل اللغة، بل صرّح بعضهم

---

(١) عوالى اللئالى ٤: ٥٨. وفي المصدر «اذا امرتم بامر» بدل ما في المتن.

(٢) عوالى اللئالى ٤: ٥٨. وفي المصدر «لا يترك الميسور بالمعسور» بدل ما في المتن.

(٣) عوالى اللئالي ٤: ٥٨.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

(٥) ضوابط الاصول: ٦٠.

(٦) الفصول: ٦٧.

بخلافه وبأنّ الفرق كون السؤال طلب المستدني علا أم لا، والامر طلب المستعلي دني أم لا.

ولكن يدفعه أنّ الفرق المذكور فرق بين لفظي الأمر والسؤال، لا بين صيغة إفعل الصادرة عنهما.

أمّا أوّلاً: فلأنّ شأن اللغويّين ليس إلّا بيان المواد.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لا يكاد يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف، بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات. وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادرٌ جدّاً وذلك كاف في اتّحاد معنى الصيغه سواء صدر من العالي أم من الداني وسواء لاحظ المتكلّم في طلبه الجهة التي هو عليها من العلوّ أو الدنو أم لم يلاحظ أو لاحظ...[1]

سلّمنا عدم الفرق بينهما إلّا من حيث الرتبة الخارجية إلّا أنّ النزاع إنّما هو في الإيجاب والإلزام اللغوي الذي هو صفة للطالب، ومن قال بأنّ الأمر يدلّ عليه قال بأنّ السؤال يدلّ عليه أيضاً، لأنّ الأمر عنده موضوع طلب الفعل مع المنع من الترك، وليس النزاع في الإيجاب والإلزام الشرعي المترتّب على تركه الذم والعقاب أعني: الوجوب الذي هو صفة للمطلوب حتى يدفع بأنّه من مقتضيات الأمر الخارج عن الأمر وهو الرتبة، لا من مقتضيات نفسه، إذ لا فرق بينه وبين السؤال إلّا في ذلك الأمر الخارج.

بقي الكلام في بيان ثمرة النزاع:

فنقول: قد عرفت أنّ الأقوال في المسألة أربعة:

قول بأنّ تبادر الإيجاب من الأمر وضعي.

---

(١) هنا سقط في الأصل بمقدار سطر تقريباً.

وقول بأنّه إطلاقي.

وقول بأنّ المتبادر الندب.

وقول بأنّه القدر المشترك.

وتظهر الثمرة بين الأقوال الأربعة في حمل إطلاق الأمر على المعنى المتبادر وهو الإيجاب على الأوّلين، والندب على الثالث، والقدر المشترك على الرابع، وفي عدم جواز حمله على غير المعنى المتبادر من سائر المعاني الثلاثة إلّا بقيام القرينة الصارفة على القول الأوّل والثالث، والقرينة المعيّنة على القول الثاني والرابع.

فتبيّن أنّه لا فرق بين القولين من حيث حمل الإطلاق على الإيجاب ومن حيث احتياج حمله على الندب إلى القرينة.

وإنّما الفرق من حيث كون استعماله في الندب على الأوّل مجاز وعلى الثاني حقيقة وإن احتاج إلى القرينة وأنّ المطلوب من الأمر في حيّز الإثبات هو الإيجاب على الأوّلين، والندب على الثالث، والقدر المشترك على الرابع، والمنفي من الأمر في حيّز النفي هو الإيجاب دون الندب على الأوّل، وكلا الأمرين على الثاني والرابع، والندب دون الإيجاب على الثالث، والمرجع في الكلّ إلى حكومة فهم العرف.

وأمّا المقام الثاني: ففي أنّ صيغة إفعل وما في معناها حقيقة في الإيجاب، أو الندب، أو مشترك بينهما لفظاً أو معنىً، ولا ريب في شمول هذا العنوان لجميع الأوامر مجرّداً أو مزيداً من الأمر الحاضر والغالب وأسماء الأفعال التي بمعنى الأمر كرويد، لكنّ الكلام في أنّ الأوامر المزيدة مطلقاً والمجرّد الغائب داخلة في إفعل، أو في قوله وما في معناها قولان: من صيرورة إفعل حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فَعَل بفتح الفاء للمبني للفاعل، وبالضم للمبنيّ للمفعول، ومن أنّه لا دليل على النقل، فالأصل عدمه، فلا يشمل إلّا الأمر المجرّد الحاضر، وما سواه داخل

في قوله وما في معناها، ولا في عدم شمول العنوان للجمل الخبرية المأوّلة بالانشاء لفظاً وإن دخلت فيه معنىً، لأنّها ليست حقيقةً في الإيجاب بالاتّفاق، إلّا أن يحمل الحقيقة في العنوان على الأعمّ منه ومن المجاز مجازاً.

ولمّا انجرّ الكلام في الجمل الخبرية فلابدّ من بيان الداعي فيها إلى التأويل ومن أنّها إلى مطلق الطلب أو إلى خصوص الإيجابي، ومن أنّ التجوّز اللازم فيها تجوّز في هيئه الجملة أو في مادّتها.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ الداعي على التأويل بالإنشاء أنّ قوله عليه السلام: «**المؤمن إذا وعد وفى**»[1] مثلاً يحتمل معان: الأوّل: أنّ المؤمن إذا وعد يجب عليه الوفاء به، فيكون إنشاءً.

الثاني: أنّ المؤمن هو الذي إذا وعد وفى، فالذي لا يفي ليس بمؤمن.

الثالث: المؤمن إذا وعد وفى بما وعده ولا يتخلّف أبداً، وعلى الأخيرين يكون خبراً، لكن الثاني خلاف الإجماع، لأنّ من لم يف بوعده لا يخرج عن الإيمان إجماعاً، والثالث مستلزم للكذب، لأنّ المؤمن قد لا يفي بوعده، فتعيّن الأوّل، فهذا هو الداعي إلى التأويل.

وأمّا الثاني فذهب المشهور إلى انصراف الجمل الخبرية إلى الطلب الوجوبي بعد قيام القرينة الصارفة عن إرادة الإخبار، وذهب المحقق الخوانساري إلى انصرافها إلى الطلب الندبي.

والأظهر الأوّل، لكن لا لمجرّد أنّ الوجوب أقرب من الندب إلى الثبوت والوقوع الذي هو مدلول الحقيقي للجمل الخبرية حتى يندفع بأنّ أقربية أحد المجازات اعتباراً وعقلاً إلى الحقيقة أعني: مشاركة أحد المجازات مع الحقيقة في

---

(١) مستدرك الوسائل ٨: ٤٦٠ ب «٩٢» من أبواب أحكام العشرة، ح ٩.

الجنس القريب أو الفعل القريب والبواقي في البعيد لا يوجب انصراف اللفظ وظهوره فيه، بل لأجل كون الوجوب أقرب من الندب عرفاً أي بحسب متفاهم العرف الناشىء عن كثرة استعمالها فيه.

ويؤيّده ما في كلام البيانيّين من أنّ البلغاء يقومونها مقام الإنشاء ليحمل المخاطب بآكد وجه على أداء مطلوبهم فضلاً عن الاحتجاج باستعمالها إذن في الطلب، والطلب ظاهر في الإيجاب مع الإطلاق وبأنّ الوجوب أقرب من الندب إلى الثبوت الذي هو مدلول الاخبار.

وأمّا الثالث فتحقيقه أنّه إن قلنا بثبوت الوضع للمركبّات ورآء الوضع الساري من وضع مفرداته فالتجوّز في هيئة الجملة الخبرية، وإن قلنا بعدم ثبوته ـ كما هو الحق ـ فالتجوّز في مادّة الجملة بواسطة أنّ انفكاك اللازم الأخصّ للجمل الخبرية وهو الدلالة على الإخبار يستلزم انفكاك ملزومه وهو المادّة عن الدلالة على ما وضعت له.

ثمّ الكلام في تحرير محلّ النزاع في دلالة صيغة إفعل وما في معناها على الإيجاب وعدمه يقع من جهات:

[الجهة] الأُولى: في تشخيص المراد من الإيجاب هل هو الطلب الإلزامي مطلقاً سواء كان الطالب عالياً أو مستعلياً، أم لا عالياً ولا مستعلياً، وهو المسمّى بالوجوب اللغوي أعني: طلب الفعل مع عدم الرضى بالترك ليكون بين المادّة والصيغة عموماً وخصوصاً مطلقاً لاعتبار الاستعلاء في المادّة دون الصيغة.

أو المراد بالوجوب هو الطلب الإلزامي إذا كان الطالب مستعليا وإن لم يكن عالياً، وهو المسمّى بالوجوب اللغوي أيضاً أعني: طلب الفعل مع عدم الرضى بالترك أيضاً، إلّا أنّ صيغة الأمر بهذا المعنى يساوي مادّة الأمر بالمعنى المختار، لاعتبار الاستعلاء في كلّ منهما.

أو المراد بالوجوب هو الطلب الإلزامي مع اعتبار العلوّ والاستعلاء فيه معاً وهو المسمّى بالوجوب الشرعي أعني: طلب الفعل مع استحقاق العقاب على الترك والنسبة بين الصيغة بهذا المعنى والمادّة كالنسبة بين الصيغة بالمعنى الأوّل والمادّة في العموم والخصوص المطلق، إلّا أنّ العموم هنا من طرف المادّة وثمّة من طرف الصيغة.

أو المراد من الوجوب هو الطلب العالي مع عدم الرضى بالترك وإن لم يكن مستعلياً، وهو المسمّى بالوجوب الشرعي أيضاً، إلّا أنّه بين الصيغة بهذا المعنى والمادّة عموم من وجه.

والأظهر كون النزاع في الوجوب بالمعنى الأوّل دون سائر المعاني الثلاثة لوجوه:

أحدها: إطلاق عنوان المعنونين بقولهم: إفعل وما في معناها حقيقة في الوجوب أم لا، من دون تقييدهم الوجوب بشيء من العلوّ والاستعلاء.

ثانيها: استبعاد وضع صيغة إفعل لمعنى يختلف باختلاف المستعملين واللافظين، بحيث لو استعمله العالي كان حقيقةً، ولو استعمله الداني كان مجازاً، إذ لا يكاد يوجد له نظير في الأوضاع اللغويّة والعرفيّة.

ثالثها: تنصيص غير واحد منهم على تعيين النزاع فيه ونفيه عمّا عداه، منهم: صاحب الفصول[1] والضوابط[2] والهداية[3] واستادنا العلّامة، مضافاً إلى أنّه لولا ذلك لم يكن للطلب الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقةً، مع أنّ الحاجة إليهما في الاستعمالات ودورانها في المخاطبات إن لم يكن

---

(١) الفصول: ٦٤.

(٢) ضوابط الاصول: ٥٤.

(٣) هداية المسترشدين: ١٣٦.

أكثر من الأمر فليس بأقلّ منه، فكيف يتصوّر تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالأمر واهماله لهما.

فالذي ينبغي أن يقال بناءً على القول بوضع الصيغة للوجوب: إنّها موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه، وذلك إن صدر عن العالي أو المستعلي كان أمراً، وإن صدر عن غيره كان التماساً أو دعاءً، ومدلول الصيغة وضعاً شيء واحد في الجميع، وخصوصية الأمر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل، وليست تلك الخصوصيات ممّا يستعمل اللفظ فيه، واستعمال الصيغة على كلّ من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدّد في الوضع واستحقاق الذمّ والعقاب على تركه بحسب الواقع إنّما يجيىء من الخارج بعد ثبوت وجوب الإتيان بما يطلبه المتكلّم من العقل أو الشرع، وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة أصلاً.

فإن قلت: الظاهر من استدلالهم على الوجوب بذمّ العبد على مخالفة أمر سيّده هو كون المراد من الوجوب في محلّ النزاع هو الإلزام الصادر عن العالى، لا مطلق الإلزام.

قلت: الظهور ممنوع، إذ لعلّ تخصيص البيان به بالنظر إلى أنّ أثر الإلزام لا يظهر إلّا في مثله، فالاستدلال به من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثّر وباللازم على الملزوم.

الجهة الثانية: أنّ صيغة الأمر قد استعمل في معاني عديدة كالوجوب، والندب، والطلب الجامع بينهما، والإذن، والإباحة، والإرشاد، والإلتماس، والدعاء، والتمنّي، والترجي، والخبر، والتهديد، والإنذار، والاحتقار، والإهانة، والإكرام، والتعجيز، والتسخير، والتكوين، والتسليم، والامتنان، وانقطاع الأمل، والتحزّن، والتحكّم، وليست حقيقة في جميع ذلك اتّفاقاً، إذ كثير من المعاني

المذكورة إنّما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة المقامات، وعن الاحكام. قد اتّفقوا على أنّها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والإباحة، هذا ممّا لا ينبغي الكلام فيه.

إنّما الكلام في أنّ التجوّز اللازم في عدّة من المعاني المذكورة للأمر هل هو في المادّة، أو في الهيئة، أو فيهما معاً، أو التفصيل الذي ارتضاه في الهداية حيث قال: إنّ الخروج عن مقتضى الوضع في عدّة من المعاني المذكورة بالنسبة إلى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الإباحة، والإذن، والتمنّي، والترجّي، ونحوها، وفي عدّة منها بالنسبة إلى ملاحظة وضع الهيئة والمادّة معاً، بل في معناها التركيبي الإنشائي، كما في التهديد، والإنذار، والتحكّم ونحوها، فإنّ مفاد تلك الجمل الإنشائية: هو إنشاء طلب الفعل من المأمور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه من التهديد، والإنذار وغيرهما، فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الإنشائية. وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في إفهامها كما هو الحال في سائر المجازات المركّبة[1]. إنتهى.

وأورد عليه استادنا العلّامة بما استظهره من فهم العرف من كون التجوّز في جميعها بالنسبة إلى الهيئة، حيث ادّعى ظهور جميعها عرفاً في الانشاءات الصوريّة ومن عدم العثور والوقوف على خروج شيء من الانشاءات حقيقةً وصورة إلى الإخبارات، وأنّه لو ثبت فهو في غاية الندور وإن كان العكس وهو خروج الإخبارات إلى الانشاءات في غاية الكثرة والشيوع.

الجهة الثالثة: في الفرق بين الوجوب والإيجاب، حيث إنّ منهم من عبّر بكون الأمر حقيقة في الوجوب، ومنهم من يعبّر بالإيجاب.

---

(١) هداية المسترشدين: ١٣٧.

فنقول: نسب إلى ظاهر جماعة القول بأنّ الفرق بين الوجوب والإيجاب ذاتي، وإلى صريح جماعة اخرى بأنّ الفرق بينهما اعتباري. حيث نسبوا القول الأوّل إلى أغلاط الأشاعرة.

والتحقيق أنّ الفرق بينهما من حيث العرف واللغة اعتباري، حيث إنّ عدم رضاء الآمر بالترك وصف إن قيس إلى الطالب باعتبار صدوره عنه وقيامه به عبّر عنه بالإيجاب، وإن قيس إلى المطلوب باعتبار وقوعه عليه عبّر عنه بالوجوب، نظير الإيجاد والوجود حيث إنهما متّحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فالاختلاف المذكور في التعبير عن عنوان المسألة تارة بالإيجاب وتارة بالوجوب ناظر إلى هذه الحيثية التي مرجعها إلى الاتّحاد بالذات والاختلاف بالاعتبار.

وأمّا الفرق بينهما من حيث الاصطلاح فهو ذاتي مطلقاً، أي سواء اريد من الاصطلاح ما اصطلحوه في هذه المسألة من تعريف الإيجاب بمجرّد طلب الفعل مع عدم الرضى بالترك، والوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك على وجه يترتّب عليه الذمّ والعقاب، أو ما اصطلحوه في مسألة الحسن والقبح من التعبير عن عدم تبعيتها لذلك، كما انفرد به الأشاعرة بدلاله أحكامه على الإيجاب.

وعلى الاصطلاح الأوّل يبتني كلام من نسب القول بافتراق الوجوب والإيجاب بالذات إلى أغلاط الأشاعرة.

الجهة الرابعة: في أقوال المسألة وهي كثيرة. أحدها: القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب، وهو الذي حكاه عن جمهور الاصوليين غير واحد منهم، بل وعن أكثر الفقهاء وكثير من العامّة والخاصّة كالشيخ[١] والفاضلين[٢] والشهيدين[٣]

---

(١) عدّة الأُصول ٢: ٦٨ «الطبعة الحجريّة».

(٢) معارج الاصول: ٦٤ وتهذيب الوصول: ٢١.

(٣) تمهيد القواعد: ١٢٢.

وكثير من المتأخّرين منهم: صاحب القوانين[١] والضوابط[٢] والإشارات[٣] والمدائن[٤] واستادنا العلّامة دام ظلّه.

وثانيها: القول بكونه حقيقة في الندب، وقد نسب إلى قوم غير معروف[٥].

ثالثها: القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب، إلّا أنّ إطلاقه منصرف إلى الوجوب، لانصراف مطلق الطلب إليه عرفاً، إلّا أن يقوم دليل على الإذن في الترك، وهو المحكيّ عن جماعة من الخاصّة والعامّة منهم: صاحبي الوافية[٦] والهداية[٧] والفصول[٨] وبعض المعاصرين.

وقال علم الهدى[٩] باشتراكه لفظاً بين الوجوب والندب فى اللغة وحقيقة في الوجوب فقط في العرف الشرعى، وقال قوم بالتوقّف، إلى غير ذلك من الأقوال التي يقف عليه المتتبّع في كلماتهم، ولا جدوى في ذكرها، لندورها ووضوح فسادها.

وإذ قد عرفت ذلك: فاعلم أنّ الأظهر من بين الأقوال هو القول الأوّل وفاقاً للمشهور المنصور، بل ولظاهر ما حكي من الاتّفاق وقضاءً لحق التبادر، وظاهر الآيات والأخبار على حسب التقرير والتفصيل السابقين في مادّة الأمر وقد اورد

---

(١) القوانين ١: ٨٣.

(٢) ضوابط الاصول: ٥٥.

(٣) اشارات الاصول: ٤٠.

(٤) لم نعثر عليه.

(٥) ذهب إليه أبو هاشم كما في معارج الاصول: ٦٤.

(٦) الوافية: ٦٨ ـ ٦٩.

(٧) هداية المسترشدين: ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٨) الفصول: ٦٤.

(٩) الذريعه ١: ٥٣.

على التبادر المذكور بوجوه غير وجهية قد أشار إليها وإلى ما فيها الهداية[١].

ومن جملة الأدلّة الدالّة على المختار ما استدلّ به في الإشارات[٢] وغيره من أنّ الصيغة مصداق للأمر، وقد عرفت أنّ مدلوله قول يدلّ على الإلزام.

لا يقال: إنّ الصيغة إنّما تكون مصداقاً لمادة الأمر إذا صدر من المستعلي أو العالي أو هما معاً، والمدّعى إثبات دلالتها على الوجوب مطلقاً ولو من غير المستعلي والعالي والدليل أخصّ منه.

لانا نقول: إذا ثبت الوجوب في الصيغة الصادرة عن المستعلي ثبت في غيره بعدم القول بالفصل أو بأصالة عدم تعدّد الوضع، مضافاً إلى أنّ المقصود الأصلي إثبات الوجوب في أوامر الكتاب والسنّة الصادرة عن العالي المستعلي لا محالة.

واستدل الأكثرون بوجوه اخر[٣]، ومن جملتها قوله تعالى: ﴿**فليحذر الذين**

---

(١) هداية المسترشدين: ١٤٠.

(٢) اشارات الاصول ١: ٤٠.

(٣) منها: أنّه لابدّ من تضمين المخالفة للإعراض ليكون متعلّقاً بكلمة المجاوزة، فلا يكون التهديد على مطلق المخالفة، بل على المخالفة الإعراضية وهو يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضاً.

وردّه القوانين بأنّ ذلك التضمين ليس إلّا من جهة صحّة التركيب النحوي ولا يشترط فيه اعتبار التولي.

أقول: ولهذا الردّ معنيان أظهرهما لفظاً أنّ التضمين ليس إلّا من جهة تعليق كلمة المجاوزة بالمخالفة ولايشترط ذلك تغيير معنى المخالفة، نظراً إلى أنّ صحّة التركيب النحوي ليس عبارة عن القرائن المعتبرة عرفاً حتى يستلزم تغيّر المعنى، بل إنّما هي عبارة عن المناسبات اللفظية التي بمجرّدها لا يقتضي تغيّر المعاني الحقيقية، وأسدّهما معنىً أنّ تضمين المخالفة للإعراض ليس على وجه التقدير والإضمار المغيّر لمعنى المخالفة، بل هو على وجه التضمين وهو إشراب معنى كلمة لكلمة اخرى من غير أن يغيّر معناها.

وبعبارة أوضح أنّ تضمين المخالفة ليس للإعراض المغاير لمعنى المخالفة ولا الزائد على معنى المخالفة حتى يخالف المخالفة، وإنّما تضمينها للإعراض الملازم والمقارن للمخالفة كتضمين الأربعة لزوجية نفسها لا لزوجية اخرى وراء زوجية نفسها حتى يلزم

يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو عذاب أليم﴾[١].

وقد اورد على الاحتجاج بهذه الآية بما يقرب من نيف وعشرين إيراداً.

قد أشار إليها وإلى دفعها في الضوابط[٢] والهداية[٣] بمالا مزيد عليه ومن شاء فليراجع. نعم قد استظهر في الهداية[٤] منها بقاء إيرادين.

أحدهما: ما أورده على التبادر من أنّ أقصى ما تفيده الآية دلالة الأمر على الوجوب مع الإطلاق، وهو أعمّ من وضعه له، إذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب والإرادة إلى الوجوب حتى يقوم دليل على الإذن في الترك، كما هو الحال في لفظ الطلب حسب ما مرّت الإشارة إليه.

ويدفع هذا الإيراد بمامرّ دفعه عن التبادر من انحصار سبب انصراف الإطلاق إلى أحد الأفراد في غلبة الوجود أو الاستعمال، ولا شيء من الغلبتين بموجود في الأوامر الإيجابية إذا قيست إلى الأوامر الندبية إن لم يكن الموجود هو العكس حسب مامرّ تفصيله بمالا مزيد عليه.

وثانيهما: ما استنتجه من مقدّمتين صغريهما أنّ المخالفة ظاهرة في ترك الأمر الإيجابي، إذ المتبادر منها هو التصدّي لخلاف ما يقتضيه الأمر إذا نسب إلى الأمر، أو خلاف ما اقتضاه الأمر إذا نسبت إليه، وليس في ترك الأوامر الندبيّة مخالفة للأمر ولا للآمر، نظراً إلى اشتمال الأمر الندبي على إذن الآمر في الترك، فإن أتى بالفعل فقد أخذ بمقتضى الطلب، وإن ترك فقد أخذ بمقتضى الإذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب، ولو عدّ ذلك أيضاً مخالفةً فلا ريب أنّ اطلاق المخالفة غير

المخالفة كما لا يخفى. انظر: القوانين ١: ٨٧.

(١) النور: ٦٣. وفي القرآن «أو تصيبهم عذابٌ اليم».

(٢) ضوابط الاصول: ٥٨.

(٣) هداية المسترشدين ١٤٢ـ١٤٧.

(٤) هداية المسترشدين: ١٤٣.

منصرف إليه.

وكبريهما أنّ المخالفة المضافة إلى الأمر في الأية لا تقتضي بكون كل ترك للمأمور به مخالفة، وإنّما تقتضي بتعلّق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذى لم يأذن فيه، فيختصّ التهديد بمن ترك العمل بمقتضي الأوامر الوجوبيّة، لا من ترك المأمور به مطلقاً ليفيد كون الأمر المطلق للوجوب[١] انتهى.

ويدفعه أيضاً منع الكبرى إمّا بأنّ المصدر المضاف حقيقة في العموم كما زعمه المعالم[٢]، أو بأنّه حقيقة في الجنس والطبيعة الكلية المستلزمة للعموم السرياني لوجودها في ضمن كلّ فرد، كما زعمه الضوابط[٣] والقوانين[٤]، أو للعموم الحكمتي كما قررنا ترجيحه في محلّه.

وكيف كان فبعد تسليم إفادة المصدر العموم من أيّ وجه كان لم يبق مسرح للمقدّمة الكبرويّة أعني: منع اقتضاء مخالفة الأمر في الآية بكون كلّ ترك للمأمور به مخالفة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا تتميم الاستدلال بالآية المذكورة وسقوط جميع الإيرادات عليه وإن توقّف تتميمه إلى ضميمة مقدّمة صدق الأمر على صيغ أوامر الكتاب والسنّة.

لا يقال: بعد إثباتك كون الأمر للوجوب وكون الصيغة من مصاديقه لا حاجة لك في الاستدلال بالآية على كون الصيغة للوجوب.

لأنّا نقول: الاستدلال بالآية وإن توقف على ضميمة كون الصيغة من مصاديق

---

(١) هداية المسترشدين: ١٤٣.

(٢) معالم الدين: ١٢٣.

(٣) ضوابط الاصول: ٥٩.

(٤) القوانين ١: ٨٤.

الأمر ، إلّا أنّه لا يتوقّف على ضميمة كون الأمر للوجوب من الخارج.

ومن جملة الاستدلالات الاستدلال بقوله تعالى: **﴿واركعوا مع الراكعين﴾**[١] على حسب ما تصدّى لتقريبه ودفع الإيرادات عنه كلّ من الموافقين والمخالفين سيّما صاحب الضوابط[٢] والهداية وإن ارتضى في الهداية[٣] من الإيرادات ما أورده على التبادر وعلى الآية الاولى من عدم الدلالة على وضع الصيغة للوجوب، إذ غاية ما يستفاد من الدليل إفادتها للوجوب وهو أعمّ من وضعها له ومن ظهور انصرافها إليه، إذ قد عرفت اندفاع هذا الإيراد أيضاً بمالا مزيد عليه من عدم ثبوت شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه، وبعد عدم ثبوت سبب الانصراف يتعيّن استناد الدلالة إلى الوضع.

ومن جملة أدلّة المشهورة قوله تعالى مخاطباً لا بليس لعنه الله: **﴿ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾**[٤] فإنّه إنكار منه تعالى لوجود المانع من السجود أي ما يصلح للمانعية عقلاً أو شرعاً، لا مطلق المانع، لا متناع الترك بدونه، وذلك لامتناع حمل الاستفهام منه تعالى على حقيقته، لعلمه بالمانع على تقدير تحقّقه.

وقد اورد على الاستدلال بتلك الآية أيضاً بإيرادات: منها: ما تصدّى لجوابها الكتب المفصّلة سيّما الهداية[٥] والضوابط[٦] والفصول[٧].

ومنها: ما لم يتصدّى لجوابها في تلك الكتب.

---

(١) البقرة: ٤٣.

(٢) ضوابط الاصول: ٥٩. والآية المذكورة في الضوابط: **﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾**.

(٣) هداية المسترشدين: ١٤٥.

(٤) الاعراف: ١٢.

(٥) هداية المسترشدين: ١٤١.

(٦) ضوابط الاصول: ٥٦.

(٧) الفصول: ٦٦.

أمّا القسم الأوّل من الإيرادات فحوالتها إلى تلك الكتب المألوفة.

وأمّا القسم الثاني فمنها: ما حكي عن المحقّق البهبهاني من أنّ الآية الشريفة من الخطابات الشفاهية، إذ المخاطب بها أوّلاً الملائكة، وثانياً النبيﷺ، والخطابات الشفاهية كلّها مجملة بالنسبة إلى الغائبين، لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم يصل إلينا، كما اتّفق كثيراً في موارد يكشف عنها الإجماع على إرادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه.

ثمّ تصدّى لتوجيه مقدّمته الكبرويّة بقوله: لا يقال: الأصل عدم القرينة، لأنّا نقول: الأصل إنّما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية، إذ نقطع بوجود حالة حين الخطاب، وإنّما نشك في أنّ تلك الحالة كانت ساكتة أو دالّة صارفة، أو معيّنة، أو مؤكّدة، أو مفهّمة، فيكون الشك في الحادث ولا يجري الأصل.

لا يقال: سلّمنا القطع بوجود الحالة، لكن الالتفات إليها مشكوك، والأصل عدمه، فإذا لم يلتفت إليها المتكلّم لم تكن قرينة.

لأنّا نقول: إنّ التفاتاً مّا زائداً على الالتفات إلى الوضع حين الخطاب مقطوع به أو مظنون، وإنّما الشك في الملتفت إليه فلا يجري الأصل أيضاً.

لا يقال : الإجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود الحاليّة وإلّا لانسدّ باب استنباط الأحكام من الخطابات اللفظية كتاباً وسنةً.

لأنّا نقول: مقتضى القاعدة ما ذكرنا من الإجماع في الخطابات الشفاهية مطلقاً، لكن خرج منها صورة إرادة استنباط الأحكام الشرعية، وأمّا مثل ما نحن فيه فلا إجمال فيه.

لا يقال: إنّ ما ذكرته من إجمال الخطاب إنّما يستقيم لو شرطنا في استفادة

معاني الألفاظ العلم بعدم القرينة، كما ذهب إليه المحقّق الخوانساري[1] وأتباعه، وأمّا إذا اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب إليه غير من ذكر فلا إجمال.

لأنّا نقول: الحقّ اشتراط العلم بفقد القرينة إمّا اجتهاداً، وإمّا فقاهةً، وكلاهما مفقود في المقام. أمّا الاجتهاد فظاهر، وأمّا الفقاهتي، فلعدم جريان الأصل كما ذكرنا.

لا يقال: سلّمنا عدم جريان الأصل، لكنّا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشكّ في القرينة.

لأنّا نقول: إن اريد بظهور اللفظ ظهور هذه الألفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين فممنوع، إذ ظهورها في معانيها ليس معلوماً لنا في بدو صدورها، لجواز كونها حين الصدور مقترنة بالقرائن الدالّة على خلاف ظواهرها، والظهور مع الشك في القرينة ممنوع، وقد عرفت أنّ الأصل لا يعتبر أيضاً، فلم يثبت ظهور حتى يستصحب.

وإن اريد بالظهور الظهور السنخي أعني: ظهور نوع الألفاظ، فوجودها في الشخص ممنوع.

فظهر ممّا قرّرنا أنّ الخطابات الشفاهية كلّها مجملة، فإذن تكون الآية الشريفة مجملة، إنتهى إيراده مع توجيهاته.

وقد وافقه صاحب القوانين على أصل الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر المستندة إلى الأصل حجّة بالنسبة إليه من باب الظنّ الخاص، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، فالظهور اللفظي المستند إلى الأصل ليس بحجّة بالنسبة إليه إلّا من باب الظنّ المطلق وإن لم يوافقه في تخصيص انسداد باب العلم القاضي

---

(١) القوانين ١: ٢٧٢ ـ ٢٧٥ و ٣٩٨ ـ ٤٠٣.

باعتبار مطلق الظنّ بالأحكام دون التعدّى إلى سائر القصص والحكايات.

وكيف كان فيندفع هذا الإيراد بمنع مقدّمية الكبروية.

أمّا إجمالاً فبأنّ الفرق في حجّية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعيّة من أهل اللسان في جميع محاوراتهم ومعاملاتهم ومن فقهاء الإسلام في جميع إلزاماتهم في باب الأقارير والوصايا وغيرها كما لا يخفى على من له أدنى خبرة.

وأمّا تفصيلاً فبأنّ جميع ما دلّ من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجّية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بالنسبة إلى المخاطب جار بالنسبة إلى غير المخاطب من غير فرق.

ودعوى الفرق بجعل شكّ المخاطب مطلقاً من قبيل الشكّ في الحدوث ليجري فيه الأصل وشكّ غير المخاطب في القرائن الحالية من قبيل الشك في الحادث نظراً إلى عدم انفكاك المتكلّم عن حالة مّا والتفات في الجملة، فالشك في متعلق هذه الحالة ومتعلق هذا الالتفات. دعوى غير مسموع، ضرورة أنّ الشك إنّما هو في طروّ حالة صارفة والتفات زائد وراء ما لا ينفك عن المتكلّم من حالة مّا والالتفات في الجملة، فاحتمال القرينة الحالية كاحتمال القرائن اللفظية في كونه من قبيل الشك في الحدوث لا الحادث، ألا ترى أنّ الشك بين كون الحالة ساكتة أو قرينة من قبيل الشك بين الأقلّ والأكثر، لا من قبيل الشك بين المتبائنين.

ومنها: ما أورده صاحب الهداية[1] من أنّ امتناع حمل الاستفهام على حقيقته لا يعيّن حمله على الإنكار التوبيخي الذي لا يكون إلّا على ترك الواجب أو فعل المحرم، لإمكان حمله على إرادة التقرير والاعتراف بالمانع، وهو الاستكبار الدالّ

---

(١) هداية المسترشدين: ١٤١.

عليه الجواب بـ ﴿**أنا خير منه**﴾.

ويندفع هذا الإيراد أيضاً بما في القوانين من أنّ استكبار إبليس لم يكن عليه تعالى، بل على آدم، فيرجع بالنسبة إليه إلى محض المخالفة الخفية التبعية الغير المقصودة بالذات المتولّدة من المخالفة الحاصلة من الحميّة والعصبيّة، وهذا شيء ربما يعدّ من تبعها نفسه في عداد المقصرّين فافهم[1]. إنتهى.

ومراده من قوله: وهذا شيء إلخ على ما فسّره في حاشيته هو رفع الإيراد المذكور بأنّ حمل الغرض من الآية على إقرار إبليس بما يوجب الطرد واللعنة من الطرق الخفيّة التبعيّة دون الجليّة يأباه سياق: ﴿**ما منعك**﴾ الآية، وليس مراده من ذلك رفع الإيراد بعدم حرمة استكباره على آدم، وأنّ استكباره على آدم لا يزيد على ارتكاب المكروه كما يوهمه ظاهر العبارة حتى يتوجّه تشنيع الفصول[2] والاشارات[3] والهداية[4] عليه بدلالة قوله تعالى: ﴿**فما يكون لك أن تتكبّر فيها**﴾[5] وغير ذلك من الآيات والاخبار المستفيضة على حرمة الاستكبار وقبحه مطلقاً، هذا كلّه نبذة من الآيات الدالّة على أنّ الأمر للوجوب.

وأمّا الأخبار الدالّة عليه فمن جملتها: صحيحة زرارة ومحمّد بن مسلم التي لمّا استدل الإمام عليه السلام لهما على وجوب القصر في السفر بقوله تعالى: ﴿**فليس عليكم جناح أن تقصروا**﴾[6] قالا له: إنّ الله تعالى قال: فليس عليكم جناح. ولم يقل: إفعلو. فأجاب بأنّه من قبيل قوله تعالى: ﴿**فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح**

---

(١) القوانين ١: ٨٧.

(٢) الفصول: ٦٦.

(٣) اشارات الاصول: ٤١ ـ ٤٢.

(٤) هداية المسترشدين: ١٤٢.

(٥) الاعراف: ١٣.

(٦) النساء: ١٠١.

عليه أن يطّوف بهما[١]﴾[٢].

ومن جملتها: خبر أبي سعيد الخدري[٣] حيث إنّه لمّا لم يجب دعاء المعصوم في الصلاة وبّخه عليه السلام وقال له: أما سمعت قوله تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم**[٤]﴾[٥] والتوبيخ على ترك استجابة الدعاء دليل وجوبه.

وقد اورد بأن وجوب الاستجابة لعلّها من جهة وجوب تعظيم شعائر الله والتنزّه عمّا يوهم الإهانة والاستحقار بتركه.

ويدفعه أنّ الظاهر توجّه التوبيخ إلى ترك الاستجابة من حيث هي، لا من حيث ما يلزمها من ايهام الاستحقار والإهانة.

ومن جملتها: قوله صلى الله عليه وآله: «**لولا أن أشقّ على اُمّتي لأمرتهم بالسواك**»[٦] وقوله لبريرة ـ بعد أن طلب منها الرجوع إلى زوجها وسألته: أتأمرني يا رسول الله ـ: «**لا بل أنا شافع**»[٧].

وقد اورد بأنّ دلالة الأمر المنفي على الإيجاب إنّما هو بقرينة أشق، لا بنفسه.

ويدفعه ظهور الخبر في كون المنفي هو الأمر، لدلالته على المشقّة، لا الأمر المقيّد بالمشقة، فالمشقّة في الظاهر علّة للنفي، لا قيد للمنفي.

---

(١) البقرة: ١٥٨.

(٢) الوسائل ٥: ٥٣٨ ب «٢٢» من أبواب صلاة المسافر ح ٢.

(٣) في النسخة «الحضرمي».

(٤) الانفال: ٢٤.

(٥) فقه القرآن للراوندي ١: ١٢١.

(٦) الوسائل ١: ٣٥٤ ب «٣» من أبواب السواك ح ٤.

(٧) صحيح البخاري ٧: ٦٢ وفي المصدر «قال: انّما أنا أشفع».

وقد يورد على هذه الأخبار أيضاً ما اورد على الادلّة السابقة من أنّ أقصى مفادها هو ظهور الأمر في الإيجاب. وهو أعمّ من استناده إلى الوضع ومن استناده إلى الانصراف، والجواب الجواب من عدم ثبوت شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه، فيتعيّن استناده إلى الوضع لا غير.

ومن جملة الأدلّة الدالّة على وجوب الأمر أنّ تارك المأمور به عاص، وكلّ عاص يستحق العقاب، فترك المأمور به يستحقّ العقاب، وهو من لوازم الإيجاب والمنع عن الترك، أمّا الصغرى، فمضافاً إلى شيوع قول العرف: أمرتك أمراً فعصيتني،تدلّ عليه عدّة من الآيات مثل قوله: **﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾**[1] و**﴿لا أعصي لك أمراً﴾**[2] و**﴿أفعصيت أمري﴾**[3] إلى غير ذلك.

وأمّا الكبرى فلقوله **﴿ومن يعصِ الله ورسوله فإنّ له نار جهنم خالدين فيها﴾**[4].

وقد اورد عليه أوّلاً: بمنع كلية الصغرى بأنّ تارك المامور به عاص في الجملة، لا مطلقاً فلا ينتج إلّا جزئية، إذ لا عموم في المثال العرفي والآيات المذكورة.

وثانياً: بمنع كلية الكبرى، لأنّ الأمر دائر بين تخصيص عموم «مَن» الموصولة بطائفة الكفار وبين ارتكاب التجوز في الخلود بحمله على المكث الطويل، ولا ريب أنّ التخصيص أولى من المجاز.

لا يقال: بأنّ التخصيص المذكور تخصيص بالأكثر، فالمجاز أولى منه.

---

(١) التحريم: ٦.

(٢) الكهف: ٦٩.

(٣) طه: ٩٣.

(٤) الجن: ٢٣.

لأنّا نمنع كونه تخصيصاً بالأكثر بالعيان والبرهان، أمّا العيان فمحسوس لا يحتاج إلى البيان. وأمّا البرهان فلقوله تعالى: **﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾**[1].

وثالثاً: بأنّ النتيجة أخصّ من المدّعى، لاختصاصه بأوامر الله تعالى ورسوله، دون سائر الأوامر، بل بمادّة الأمر دون صيغته.

والجواب أمّا عن الأوّل فبأنّ كلية الصغرى ـ مضافاً إلى أنّها من اتفاقيات أهل اللسان ولا ينحصر إثباتها بعموم الآيات ـ لا يخلو الآية الاولى والثانية عن العموم الحكمتي كما لا يخفى.

وأمّا عن الثاني فبأنّ كلية الكبرى ـ مضافا إلى عدم انحصار اثباتها بعموم تلك الآية، بل هي ثابتة بعدّة آيات اخر، بل بالإجماع والعقل والسنّة المتواترة ـ تثبت بعموم الآية أيضاً، وذلك لمنع دوران الأمر فيها بين تخصيص العصيان بالكفّار وارتكاب التجوّز في الخلود بحمله على المكث الطويل، بل الدوران فيها إنّما هو بين تخصيص العصيان بالكفار وبين تقييد الخلود بالكفّار، ولا ريب أنّ القرينة الخارجية من الإجماع وغيره إنّما تساعد على تقييد الخلود بالكفّار دون تخصيص العصيان بهم، فيتعيّن التقييد به ويبقى عموم الموصول على حاله. هذا كلّه مضافاً إلى إمكان تبديل المقدّمة الكبروية بمقدمة اخرى واضحة لا تحتاج إلى الاستدلال عليها بالآية المذكورة أعني: تبديلها بأنّه لا عصيان إلّا على ترك الواجب فينتج: ليس ترك المأمور به إلّا ترك للوجوب الذي هو من لوازم الإيجاب وهو المطلوب.

وأمّا عن الثالث فبأنّه يتمّ المدّعى بضميمة أصالة عدم النقل.

وعن الرابع بصدق مادّة الأمر على الصيغة الصادرة عن المستعلي، وبضميمة

---

(١) يوسف: ١٠٣.

عدم القول بالفصل بين صيغ الأمر يتمّ المدعى أيضاً، مضافاً إلى أنّه لو سلّم وجود القول بالفصل لكفى في دفعه وإتمام المدّعى ما مرّ غير مرّةٍ من أنّه لا يكاد يعرف لفظٌ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلّمين به مع عدم اختلاف العرف، بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات، وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدّاً، وذلك كاف في اتّحاد معنى الصيغة مطلقاً، أي: سواء صدر من العالي أو من الداني، وسواء لاحظ المتكلّم جهة علوّه أو دنوّه أو لم يلاحظ أو لاحظ خلاف الجهة التي هو عليها بأن لاحظ الاستعلاء مع دنوّه والانحطاط مع علوّه.

ومن جملة الأدلّة الدالّة على إيجاب الأمر ما استدلّ به في الإشارات[1] وغيره من دعوى السيرة القطعيّة من الأئمّة والتابعين وتابعي التابعين في جميع الأعصار والأمصار على قطع المخاصمات والمناظرات بإيراد أمر من أوامر الكتاب والسنّة، حيث علم ضرورة من عادتهم أنّه متى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الكتاب والسنّة لم يقل صاحبه: هذا أمر والأمر يقتضي الندب أو الوقف بين الوجوب والندب، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر، ولو كان سببه النقل في الشرع لشاع وذاع حتى قرع الأسماع وتواتر، مع أنّه خلاف الأصل والظاهر، واحتمال أن يكون سببه الانصراف لا الوضع. مدفوع بما مرّ تفصيلاً من عدم وجود شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه، مضافاً إلى إمكان تأييد أدلّتنا المذكورة بالإجماعات المنقولة من محقّقي العامّة والخاصّة.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا تماميّة الاستدلال على المطلوب بكلّ ما ذكرناه من التبادر، وصحة السلب، وظاهر الآيات والأخبار والسيرة، وههنا ادلّة اخر غير نقية.

---

(١) اشارات الاصول: ٤١.

منها: الاستدلال بأنّ الإيجاب ممّا يشتدّ الحاجة إلى التعبير عنه بلفظ، فوجب وضع اللفظ بإزائه مراعاة وقضاءً لحقّ الحكمة.

وفيه أنّ ذلك دليل لمّي ظنّي لا يثبت الأوضاع اللغوية، ضرورة أنّ العقل لا مسرح له في إثبات التوقيفيات إلّا إذا ادّعى فيه الكاشفيّة عن الوضع أو القاطعية به، دون الظانيّة، ومعياره أنّا لا نسلّم وجوب الوضع لكلّ ما تمسّ الحاجة إلى التعبير عنه، لإمكان التأدية في البعض بطريق المجاز، مضافاً إلى أنّه لا ينافي الاشتراك، سيما إذا كان المراد من الاشتراك كون القدر المشترك آلة لملاحظة وضع الأمر لخصوص كلّ من الوجوب والندب، لا كونه هو الموضوع له.

وأمّا القائلين بالاشتراك المعنوي فلابدّ أوّلاً من بيان مرادهم ثم التعرّض لاحتجاجهم.

فنقول اختلف القدماء للمتأخرين في وضع هيئات الأفعال، كما اختلفوا في وضع الحروف والمبهمات، حيث ذهب القدماء إلى أنّ وضعها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام، والمتأخّرون إلى أنّ وضعها من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، ولازم ذلك أنّ القائل بالاشتراك إن كان من القدماء فمراده كون القدر المشترك بين الوجوب والندب أعني: الطلب المطلق هو الموضوع له، كما هو ظاهر التعبير بالاشتراك المعنوي، وإن كان من المتأخّرين كصاحب الفصول والهداية فمراده كون القدر المشترك المذكور آلةً ومرآة لملاحظة وضع اللفظ لخصوص كلّ من الوجوب والندب، لا كونه هو الموضوع له.

كما أنّ القائل بالإيجاب إن كان من القدماء كان مراده أنّ الطلب الإيجابي المطلق هو الموضوع له، وإن كان من المتأخّرين كان مراده أنّ الطلب الإيجابي المطلق هو آلةً ومرآة لملاحظة الواضع وتصوّره أفراد ذلك الطلب الحتمي ليوضع اللفظ بإزاء كلّ واحد من تلك الأفراد بخصوصه، لا كون الطلق الحتمي هو

الموضوع له بالاستقلال.

وكيف كان فحجّة القائلين بالاشتراك المعنوي وجوه:

منها: أنّ الأمر قد استعمل تارةً في الوجوب وتارةً في الندب، فلو كان موضوعاً لهما معاً كان مشتركاً لفظياً، أو لأحدهما فقط كان مجازاً في الآخر، وهما على خلاف الأصل، فيتعيّن كونه موضوعاً للقدر المشترك، لكون الاشتراك المعنوى موافقاً للأصل دفعاً للمحذورين.

والجواب عنه أنّه إن اريد من أصالة الاشتراك المعنوي مجرّد أولويّة وضع اللفظ على الوجه الصالح لتطرّق القيود الخارجية عليه من وضعه على الوجه الغير الصالح لذلك.

ففيه أنّه تمسك بالاستحسان العقلي في اثبات اللغات التوقيفية .

وإن اريد منه غلبة الاشتراك المعنوي من الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز.

ففيه أوّلاً أنّ ذلك ليس مطلقاً، بل مشروط بعدم ندرة استعمال اللفظ في القدر المشترك، ومن المعلوم فيما نحن فيه ندرة استعمال الأمر في القدر المشترك وأنّ أغلب استعماله إنّما هو في الخصوصيتين، بل ربما استبعد بعضهم استعمال الأمر في القدر المشترك إلّا في حال الغفلة التي هي في غاية الندرة، بل لا يمكن حصولها في أوامر الشارع من حيث إنّ الطالب إذا لم يكن غافلاً عن تركه فإمّا أن يريد المنع منه فيكون وجوباً، أو لا يريده فيكون ندباً.

ولكن يندفع الاستبعاد بأن عدم انفكاك الطلب عن أحد القيدين في حقّ غير الغافل لا يوجب استعمال لفظه فيه، كيف ولو أوجب ذلك لكان إطلاق المطلقات على جزئياتها مجازاً ولم يوجد حقيقة في الألفاظ إلّا على سبيل الندرة، وهو بيّن الفساد.

وثانياً أنّ غلبة الاشتراك المعنوي على فرض تسليمها مطلقاً او فرض وجود

شرطها فيما نحن فيه لا تقاوم ما تقدم من الأدلّة الاجتهاديّة على الوجوب المعتضد بذهاب الأكثر.

وإن اريد منه أصالة العدم بتقريب: أنّ كل من وضع الأمر وإرادة الآمر وملاحظة الواضع للطلب المطلق مقطوع به والزائد من الخصوصية وفصلي الوجوب والندب مشكوك فالاصل عدمه.

ففيه أوّلاً: أنّه إن اريد من مجرى الأصل المذكور ترتيب التوقّف عليه لكون اللغات توقيفيّة، فهو من آثار مجرّد الشك، لا من آثار مجرى الأصل في المشكوك.

وإن اريد ترتيب الوضع للطلب المطلق عليه، فهو من الآثار العقلية لعدم الوضع للخصوصية لا من آثاره الشرعيّة حتى يترتّب على مجرّد أصالة عدمه، والسرّ فى ذلك أنّ الآثار الغير الشرعيّة لا تترتب إلّا على العلم بمؤثّراتها أو ما يقوم مقام العلم، بخلاف الآثار الشرعية فإنّها كثيراً ما تترتب على الاصول التعبّدية.

وبالجملة فالأصل بالمعنى المذكور أصل مثبت، والأصل المثبت غير حجّة عندنا إلّا إذا رجع إلى الغلبة وما يفيد الظن كأصالة الحقيقة وأصالة عدم التقييد.

وثانياً: أنّ الشك فيما نحن فيه من قبيل الشكّ في الحادث، لا الحدوث، وقد تقرّر أنّه لا عبرة عند العقلاء بمجرى الأصل في الشك في الحادث، بل لا مجرى له فيه أصلاً، لمعارضته فيه بالمثل، وذلك لأنّ تعلّق الوضع أو ملاحظة الواضع أو إرادته بكلّ من الطلب المطلق أو الطلب المقيّد دفعي الحصول، فالشك في متعلّقه، لا تدريجي الحصول حتى يكون الشك في حدوثه.

وثالثاً: أنّ الأصل بأيّ معنى من معانيه دليل فقاهتي لا تقاوم ماتقدّم من الأدلّة الاجتهاديّة على خلافه.

وإن اريد من الأصل المذكور أصالة الحقيقة في الاستعمال.

ففيه أن الشك هنا في الموضوع له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه أصالة

الحقيقة في الاستعمال.

وان اريد من الأصل أصالة عدم قرينة المجاز اللازمة على تقدير الحقيقة والمجاز.

ففيه أوّلاً: أنّ القرينة لازمة عند إرادة الفرد، سواء كان حقيقة ومجازاً أو مشتركاً معنوياً، غاية الأمر أنّه على الأوّل يكون القرينة صارفة وعلى الأخير مفهمة، وتوهّم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعيّنة بخلاف الاشتراك المعنوي، فإنّه لا يحتاج إلّا الى القرينة المفهمة. مدفوع باكتفاء قرينة واحدة ذي جهتين في المجاز غالباً.

وثانياً: أنّ أصالة عدم قرينة المجاز دليل فقاهتي لا يقاوم ما تقدّم من الأدلّة الاجتهادية المعتضدة بالشهرة على خلافه، ضرورة ورود الأدلّة الاجتهادية على الأدلّة الفقاهتية.

وثالثاً: بأنّ المستدلّ قد كرّ على ما فرّ عنه، لأنّ المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك أيضاً، لأنّ استعماله في كلّ واحد من الخصوصيّتين مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له اللفظ، فمحذور المجازية لازم، سواء جعل حقيقة ومجاز أو للقدر المشترك، بل التجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك، لأنّه في الأوّل مختص بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما.

وهذا الجواب الثالث مع العلاوة التي فيه قد أضافه صاحب الضوابط[1] إلى الجوابين الأوّلين تبعاً للمعالم[2]، ولكنه لا يخلو من النظر بل المنع.

أمّا وجه النظر في أصل الجواب ـ مع الغضّ عما في العلاوة ـ فلما عرفت من

---

(١) ضوابط الاصول: ٦٢.

(٢) معالم الاصول: ١٢٩ ـ ١٣٢.

منع ملازمة التجوّز الاشتراك المعنوي على مذهب المتأخّرين القائلين بأنّ وضع هيئات الأفعال من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وكذا على مذهب القدماء القائلين بأنّ وضعها من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ ان اريد من لزوم التجوّز على تقدير الاشتراك لزوم وقوعه، إذ لا دليل على وقوع استعمال الطلب المطلق على تقدير أنّه هو الموضوع له في كلّ من المعنيين بخصوصه، بل قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلّي في ضمنهما واتّحاده بهما، فيكون استفادة الخصوصية من الخارج، وحينئذٍ فلا يستلزم القول بالاشتراك ما يستلزمه القول بالحقيقة والمجاز من وقوع التجوّز لا محالة.

وإن اريد من لزوم التجوّز على تقدير الاشتراك لزوم إمكانه المجرّد عن الوقوع فمحذوريّة اللازم ممنوع، إذ ليس في مجرّد إمكان التجوّز اللازم للاشتراك ما في وقوعه اللازم للحقيقة والمجاز من المحذوريّة المخالفة للأصل.

وأمّا وجه النظر في العلاوة المذكوره في الجواب بقوله: بل التجوّز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك، لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما، فنمنع الأقلية، بل هما متساويان، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الحقيقة والمجاز مجاز آخر.

ودعوى أنّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع ففي غاية الندرة والشذوذ، فكيف يساوي اشتهار الاستعمال في كلّ من المعنيين.

ممنوع بأنّ عموم المجاز مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهّم هذا، وقد حكي في الهداية عن صاحب المعالم في الحاشية توجيه كلّ من الجواب والعلاوة بما لا يخلو عن النظر بل المنع، كما لا يخفى على من راجعه.

ومن جملة أدلّة الاشتراكيين دعوى تبادر الطلب المطلق من الأمر بحيث لا يخطر بالبال الترك أصلاً، فضلاً عن المنع منه أو تجويزه.

لا يقال: دعوى الاشتراكيين تبادر الأمر في القدر المشترك ينافي تسليم أكثرهم تبادره في الإيجاب.

لأنّا نقول: المراد من تبادر الأمر في القدر المشترك هو التبادر الوضعي المستند إلى حاقّ اللفظ، والمراد من التبادر المسلّم في الإيجاب هو التبادر الإطلاقيّ المستند إلى القرائن الخارجية، فلا منافاة.

والجواب عنه أوّلاً: بمنع التبادر، بل المتبادر هو الطلب الحتمي، وأمّا عدم خطور الترك بالبال فمن جهة أنّ الوجوب معنى بسيط إجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي، فلا يلزم حينئذٍ تصوّر المنع من الترك عند تصوّر الوجوب إجمالاً، وذلك ظاهر من ملاحظة سائر المفاهيم الإجمالية والماهيّات المركّبة المنحلّة عند التفصيل إلى مفاهيم عديدة، مضافاً إلى أنّ المنع من الترك إنّما يكون جزء من الوجوب وفصلاً له لو جعل مجازاً عن تأكّد الطلب.

وأمّا ان فسّر بكراهة الترك ومبغوضيته أو بطلب الترك المتأكد، فلا يكون جزءً ولا فصلاً من الوجوب ولو عند التحليل، بل هو على التفسير بالكراهة والمبغوضية من لوازم الإيجاب وتوابعه، فإنّ مرجع الإيجاب إلى الطلب المتأكد الذى من لوازمه كراهة الترك ومبغوضيته، ومن البيّن عدم اعتبار الخطور بالبال في المداليل الالتزامية ولو كانت بيّنة بالمعنى الأخصّ، وإنّما يعتبر الخطور بالبال في غير الالتزاميات من المداليل المطابقية، وأمّا على تفسيره بطلب ترك الترك المتأكد الراجع إلى طلب الفعل المتأكّد لرجوع النفي إلى الإثبات، فلأنّ هذا لا يكون جزءً من طلب الفعل، بل طلب الفعل جزء منه.

وثانياً: بأنّ دعوى تبادر القدر المشترك من الأمر إنّما ينطبق على مذهب القدماء القائلين بأنّ وضع هيئات الأفعال من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ، دون مذهب المتأخّرين، لإطباقهم على أنّ وضع هيئات الأفعال من قبيل الوضع

العامّ والموضوع له الخاصّ، ومع ذلك كيف يصحّ الالتزام بتبادر القدر المشترك من الأمر، والحال أنّه آلة ملاحظة الموضوع له، لا نفس الموضوع له.

ومن جملة أدلّة الاشتراكيين أنّه لو لم يكن الأمر حقيقة في القدر المشترك للزم التجوّز بلا قرينة والاستعمال في الحقيقة والمجاز معاً من تعلّق أمر واحد بأمور بعضها واجبة وبعضها مندوبة، كما ورد في بعض أخبارنا المأثورة مثل: «**اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمسّ الميت**»[1] واللازم باطل فالملزوم مثله.

والجواب عنه بمنع بطلان اللازم الثاني وهو الاستعمال في الحقيقة والمجاز معاً، فإنّ عموم المجاز إن لم يكن شايعاً فلا أقلّ من صحّته، وكذا منع بطلان اللازم الأوّل وهو التجوّز بلا قرينة إن اريد منه لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب، وإن اريد منه لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة فالملازمة ممنوعة، فإنّ كون الخطاب في مثل المثل المذكور موضع الحاجة غير ظاهر، سيما إذا كانت الحاجة معرفة الوجه وإعتقاد أنّ هذا واجب وذلك مندوب.

مضافاً إلى أنّ لزوم التجوّز بلا قرينة في مثل المثال المذكور على تقدير وروده على القول المختار وارد على القول بالاشتراك أيضاً، فإنّه لو كان المقصود القدر المشترك لبقي فهم الخصوصية المسلّم ثبوتها عند المستدلّ بلا مستند، فإنّه إن كان بالقرائن الخارجية فقد اعترف بعدمها.

ثمّ إنّ أكثر القائلين بالاشتراك إنّما يسلّمون ظهور إطلاق الأمر في الإيجاب، إلّا أنّهم يحملونه على الظهور الانصرافي لا الوضعي، وقد عرفت دفعه أيضاً بمنع وجود شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه.

مضافاً إلى ما قد قيل أو يقال من اختصاص إمكان الانصراف بالمشتركات

---

(١) راجع: الوسائل ١: ٥٢٥ ب «٤٣»، حيث تجد مضمونه.

المعنوية أعني: ما كان من قبيل الموضوع بالوضع العام والموضوع له العام، لا من قبيل الموضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص، كما هو مذهب المتأخّرين في وضع هيئات الأفعال فتدبر.

احتجّ القائل بالندب في الصيغة بما احتجّ به عليه في المادّة وقد مّر تقريره وتقرير الجواب عنه ثمّة بما لا مزيد عليه فلا نطيل بالإعادة.

حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما، والأصل فيه الحقيقة، حيث قال: وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلّا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة.

والجواب عنه أوّلاً: بما مرّ في أواخر علائم الوضع من منع الكبرى تارة بمنع المقايسة لوجود الفرق، واخرى بمنع الحكم في المقيس عليه أعني: منع استناد الحقيقة في المتّحد المعنى إلى مجرّد الاستعمال، بل هو مستند إلى الاستعمال من جهة ما ينضمّ إليه في المتّحد المعنى من لزوم المجاز بلا حقيقة ونحوه مما لا يلزم في المتعدّد المعنى، فتبيّن وجه الفرق والمنع، وتارة ثالثة بالنقض بأنّ الاستعمال لو دلّ على الحقيقة للزم الالتزام بكون الأمر حقيقة في الإرشاد والإذن والإباحة والتهديد والتسخير والتعجيز وغيرها من كلّ ما استعمل الأمر فيه، ولم يلتزم به أحد حتى الخصم، والحال أنّه لا دليل على خروج تلك المعاني عن تحت قاعدة الاستعمال دون خروج معنى الوجوب والندب.

وثانياً: لو سلّمنا الكبرى أعني: ظهور الاستعمال في الحقيقة فإنّما يسلّم في خصوص الاستعمال في القدر المشترك، لا في مطلق الاستعمال ولو مع الخصوصية حتى يعيّن الاشتراك اللفظي.

وثالثاً: لو سلّمنا ظهور مطلق الاستعمال في الحقيقة فلا أقلّ من معارضة هذا الظهور بأصالة عدم النقل الذي التزم به المدّعي شرعاً في أوامر الكتاب والسنّة على

ما يظهر من كلامه.

ورابعاً لو سلمنا عدم المعارضة، لكن ظهور الاستعمال في الحقيقة من قبيل الاصول والأدلّة الفقاهتية لا تقاوم ما ذكر من الأدلّة الاجتهادية على خلافه.

حجّة الدلالة على الوجوب شرعاً احتجاج الصحابة بعضهم على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير نكير وإجماع الامامية على ذلك.

والجواب عنه أنّ استدلالهم واجماعهم إذا سلّم فإنّما هو من جهة دلالته لغةً ولو لمجرد أصالة عدم تعدّد الوضع وعدم تحقق الهجر، ومع الغض عن الأصل وسائر الأدلّة فلا أقلّ من احتمال كونه من تلك الجهة وهو كاف في هدم الاستدلال.

وقد يجاب أيضاً بأنّ استدلالهم وإجماعهم لعلّه من جهة ظهور الطلب في الوجوب أو من جهة قضاء قرائن عامّة على حمله على الوجوب مع كونه موضوعاً لمطلق الطلب أو غير ذلك.

ولكن يبعد الجهة الأُولى ما مرّ غير مرّة من عدم وجود شيء من سببي الانصراف فيما نحن فيه.

ويبعد الجهة الثانية أنّه لو كان ذلك مستفاداً من القرائن الخارجية لم يستندوا فيه إلى مجرّد الأمر ولوقع الإشارة منهم إليه.

حجّة التوقّف أنّه لو ثبت وضع الأمر لشيء من المعاني ثبت بدليل واللازم منتف، لأنّ الدليل منحصر في النقل بعد عدم مدخلية العقل في اللغات، ولو نقل لكان إمّا بالتواتر، فينافيه وجود الخلاف، أو بالآحاد فلا يفيد إلّا الظن الذي ليس حجّة في المسألة الاصولية.

والجواب عنه منع انتفاء الدليل في المسألة أوّلاً بمنع انحصار الدليل في العقلي والنقلي، إذ قد يكون مركّباً.

وثانياً: بمنع انحصار الدليل النقلي في المتواتر والآحاد، لحصول الواسطة

بينهما بالرجوع إلى الاستقراء والتبادر ونحوهما.

وثالثاً: بمنع بطلان كلّ من التاليين. أمّا منع بطلان التواتر لأجل حصول الخلاف، فلأنّه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات، ومنحلّ بأنّ المتواتر مقتضٍ لحصول العلم ونفي الخلاف ما لم يمنعه أحد الموانع المذكورة في محله التي قد تحصل لقوم دون قوم، ولبعض دون بعض، ولشخص دون شخص آخر.

وأمّا منع بطلان نقل الآحاد من جهة عدم إفادته إلّا الظن الذي ليس بحجّة في المسائل الاصوليّة، فلأنّه ممنوع أوّلاً: بمنع انحصار مفاد نقل الآحاد في الظن، بل قد يفيد العلم أيضاً من الاكتناف بالقرائن.

وثانياً: بمنع كون المسألة من المسائل الاصولية أعني: منع كون النزاع في معرفة وضع الشارع، بل المسألة من الموضوع المستنبط يعني النزاع في معرفة المراد من لفظ الشارع ويكتفي الظنّ في الموضوعات المستنبطة اتّفاقاً.

وثالثاً: بمنع اعتبار القطع في كلّ مسألة اصولية، بل المباحث خارجة، للاتّفاق على اكتفاء الظنّ فيها.

ورابعاً: بمنع كون المراد من الاصول المعتبر فيها القطع اصول الفقه، بل المراد اصول الدين، ضرورة أنّ اصول الفقه ليست إلّا كغيرها من الأحكام الشرعية المكتفى فيها بالظن، إذ لم يقم حجّة على الفرق.

هذا كلّه إذا كان التوقّف من جهة انتفاء الدليل في المسألة كما هو ظاهر استدلاله عليه بحصر الدليل فيما ذكر، وأمّا إذا كان من جهة توهّم تصادم الأدلّة وعدم المرجّح لها فيدفعه منع انتفاء المرجح كما هو على المنصف متّضح.

وأمّا حجّة الباقين فيظهر هو مع جوابه بملاحظة ما ذكرنا.

بقي الكلام في التنبيه على أُمور:

[الأمر] الأوّل: هل الأوامر المطلقة على القول المختار من وضعها للوجوب لغة باقية على ظهورها فيه شرعاً كما هو عمدة الثمرة العملية الباعثة لتأسيس هذا النزاع والتصدي لهذا البسط الطويل فيه، أم تطرّق عليها صارف عن معناه الحقيقي ومانع من حملها عليه شرعاً بواسطة صيرورته مجازاً راجحاً ومشهوراً في الندب، بحيث يشكل حملها على الوجوب شرعاً من دون قرينة، فلم يبق للنزاع المزبور مع طول الكلام فيه ثمرة عمليّة في أوامر السنة والكتاب؟ قولان.

ذهب إلى الأوّل كلّ من سبق المعالم ومن تأخّر عنه سوى صاحب المدارك والذخيرة والمحقّق الخوانساري على ما استظهره الاستاد دام ظلّه وغيره.

وإلى الثاني صاحب اللمعة وبعض من تبعه كصاحب المدارك والذخيرة والمحقق الخوانساري على ما حكى عنهم.

أمّا دعوى صاحب اللمعة فيتوجّه بدعوى مقدّمتين: صغراهما: بلوغ استعمال الأمر في الندب شرعاً في الشيوع والكثرة إلى حدّ يستغنى عمّا عدا الشهرة من سائر القرائن الحاليّة والمقالية ليكون مجازاً مشهوراً راجحاً في الندب، وإلّا فإن لم يستغن عمّا عدا الشهرة من سائر القرائن فهو مجاز مرجوح يقدّم الحقيقة عليه بالوفاق، كما أنّه إذا استغنى حتى عن قرينة الشهرة بلغ حدّ النقل وقدّم على الحقيقة بالوفاق، فلم يبق للترديد والإشكال وجه في غير الصورة الوسطى بين المجاز المرجوح وبين ما بلغ إلى حدّ النقل.

وكبراهما اختيار التوقّف في باب التعارض بين الحقيقة والمجاز المشهور، كما عن العلّامة، أو تقديم المجاز المشهور على الحقيقة، كما عن أبي يوسف، لا اختيار تقديم الحقيقة على المجاز المشهور، كما عن أبي حنيفة وغيره.

وأمّا إنكارنا معاشر المشهور دعوى المعالم فمستند إلى منع مقدّمتها الصغروية، لكن لا لما قيل من منع إمكان المجاز الراجح والمشهور بأنّ المعنى

المجازي إن بلغ إلى مرتبة تبادره من اللفظ فقد انعكس الأمر بصيرورة المعنى الحقيقي مجازياً والمجازي حقيقياً، وإن لم يبلغ إلى ذلك وكان المتبادر هو المعنى الحقيقى فلا رجحان ولا شهرة أيضاً تعارض الحقيقة والوضع، فلا تعارض، فإنّ هذا القول مدفوع بأصالة الإمكان التي جرت عليها بناء العقلاء في كلّ ما شكّ في إمكانه وامتناعه.

ولا لمنع وقوع المجاز المشهور في الخارج رأساً، فإنّه وإن لم يكن له مثال بالفعل في أيدينا وإن مثّل له الشهيد الثاني ببعض الأفراد الشائعة من المطلقات كشيوع الأكل والشرب في المتعارف دون قدر الذرة، وقيل: إنّه من تتبّع وجد في أيدى الناس من المجاز المشهور كثيراً، إلّا أنّ القطع بوقوع المنقول التعيّني في الخارج الذي هو آخر مراتب المجاز الذي لا يمكن الوصول إليه من المرتبة الاولى بكثرة الاستعمال إلّا بطيّ جميع المراتب، لقضاء الضرورة ببطلان الطفرة كاف في القطع بوقوعه إجمالا وإن لم نعلم به تفصيلاً، بل لمنع وقوع المجاز المشهور شرعاً في أوامر الكتاب والسنّة المستعملة في الندب، لكن لا من جهة أنّه يشترط في وقوع المجاز المشهور الباعث على الوقف أو الصرف أن يكون ناشئاً عن شيوع الاستعمال في المعنى المجازي من دون شيء من القرائن المتصلة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة ـ كما يوهمه ظاهر بعض ـ فإنّ مجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردّد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلوّعنها، نظراً إلى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة، فلا يسرى إلى غيرها، إذ من الظاهر أن الغلبة قد تنتهي إلى حدّ لا يلحظ معها تلك الخصوصية، بل إنّما هو من جهة عدم وقوعه فيما نحن فيه أصلاً وإن لم يكن وقوعه مشروطاً بذلك الشرط المفقود فيما نحن فيه.

لنا على ذلك أي: على منع الصغرى المذكورة أعني: منع وقوع المجاز

المشهور في أوامر السنّة والكتاب المستعملة في الندب من تلك الجهة وجوه:

أحدها: شهادة الإجماع المذكور في كلام السيّد وغيره من الصحابة والائمة عليهم السلام وبعض الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام الدالّة على عدم وقوعه، وكذا شهادة ملاحظة طريقة العلماء حديثاً وقديماً في حمل الأوامر على الوجوب من غير نكير، بل قد صرّح غير واحد من فحول أصحابنا على أنّا لم نقف على دعوى صاحب المعالم رحمه الله في كلام أحد ممّن تقدّم عليه مع سبقهم وقربهم وكثرة اطّلاعهم ومهارتهم وعموم البلوى به، فاتّفاق مثل هؤلاء في حمل الأوامر على الوجوب كاشف عن فساد دعواه.

ثانيها: أنّ حال الامام عليه السلام كحال سائر الأنام وتكلّماته كتكلّماتهم على معاصريهم، ولا ريب أنّ أغلب تكلّمات الناس وأغلب أوامرهم إنّما هو في الوجوب وأنّ ارادة الندب في غاية القلّة.

فإن قلت: إنّ المندوبات الشرعية أغلب وجوداً من الواجبات الشرعية.

قلت: نعم ولكن أغلبيّة وجود المندوبات الشرعيّة معارض بأغلبيّة استعمال الواجبات الشرعيّة، فإنّ الاهتمام بشأن الواجبات يقتضي تكرار الأمر في شأنها، وفي كلّ من أجزائها وشرائطها أضعاف ما ورد في المندوبات، وقد تقرّر في محلّه تقديم غلبة الاستعمال على غلبة الوجود عند تعارض الغلبتين.

ومع الغضّ عن المعارضة فمجرد أغلبية وجود المندوبات لا يستلزم أغلبيّة استعمال الصيغة فيها، اذ كثيراً منها ما ثبت بمؤدّى الجمل الخبرية كهذا مندوب ومستحب، أو من فعله فله كذا وكذا من الثواب، وكثيراً آخر منها ما ثبت بالتأسّي، ومنها ما ثبت بأولويّة الجمع مهما أمكن من الطرح، ومنها ما ثبت بإعمال قاعدة التسامح في أدلّة السنن أو قاعدة البراءة عن وجوب ما ضعف سنده أو عارضه ما يقتضي عدم الوجوب، أو نحو ذلك ممّا لا يستلزم أغلبية وجود المندوب في الواقع

فضلاً عن استلزام أغلبية استعمال صيغة الأمر فيها واقعاً، وفضلاً عن استلزام كون الأغلبية شرعاً مستندة إلى قرينة الشهرة دون سائر القرائن الحالية والمقالية المتصلة أو المنفصلة.

فان قلت: بمجرّد كثرة استعمال الأمر في الندب يثبت المجاز المشهور بأصالة عدم استناد الاستعمال إلى القرائن الحاليّة والمقالية.

قلت أوّلاً: إنّ أصالة عدم استناد الاستعمال إلى القرائن الحاليّة والمقالية مضافاً إلى معارضته بأصالة عدم استناده إلى قرينة الشهرة مزالٌ بأصالة عدم بلوغ الاستعمال إلى حدّ الشهرة.

وثانياً: أنّ اعتبار أصالة عدم القرينة إنّما هو في مقام تشخيص المرادات لرجوعها إلى الغلبة، والمفروض فيما نحن فيه معلوميّة إرادة الندب من الخارج ومشكوكيّة الموضوع له بالمعنى الأعم الشامل للوضع الأوّلي والثانوي.

وثالثها: أنّ الشهرة المدّعاة إمّا بالنسبة إلى أعصارهم ليكون اللفظ مجازاً مشهوراً في الندب عند أهل العرف في تلك الأزمنة، أو بالنسبة إلى خصوص الأوامر الواردة عنهم عليهم السلام فيكون مجازاً مشهوراً في خصوص ألسنتهم عليهم السلام دون غيرهم.

وعلى الثاني فإمّا أن تكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع أخبارهم المأثورة عنهم عليهم السلام أو بملاحظة الأخبار المرويّة عن بعضهم، أو بالنسبة إلى كلام كلّ واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلاً في كلام كلّ منهم استقلالاً، فالشهرة على الأوّل وإن تفرّع عليها الثمرة المذكورة من الإشكال في حمل الأمر على الوجوب، إلّا أنّه مضافاً إلى بعدها جدّاً وعدم معلومية تاريخها أصلاً لم يدّعها المعالم أيضاً.

وعلى الثاني فهي وإن سلمت، إلّا أنّها لا تثمر شيئاً بالنسبة إلى أخبارهم، ضرورة أنّ ذلك لو أثّر فإنّما يؤثّر بالنسبة إلى ما بعد حصول الاشتهار، وأمّا بالنسبة

إلى تلك الأخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا.

وعلى الوجه الثالث لا إشكال في الأوامر الواردة عمّن تقدّم على من حصل الاشتهار في كلامه، بل وكذا بالنسبة إلى ما تأخّر عنه، إذ المفروض عدم تحقّق الشهرة العرفيّة، وإنّما الشهرة المفروضة شهرة خاصّة بمتكلّم مخصوص، ومن البيّن أنّ الشهرة الحاصلة في كلام الشخص خاص لا يقضي بجري حكمها في كلام غيره مع عدم تحقّقها بالنسبة إليه، وكذا بالنسبة إلى الأوامر الصادره عمّن حصل الاشتهار في كلامه إذا أسند الشهرة إلى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه، إذ لا توقّف في نفس تلك الاستعمالات التي يتحقّق بها الاشتهار حسبما عرفت.

نعم يثمر ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقّق الاشتهار المفروض إن بيّن تاريخ تلك الغلبة وقد يسري الإشكال في جميع الأخبار المأثورة عنه مع جهالة التاريخ أيضاً، إلا أن يقال بأصالة تاخّر الشهرة الى....[1] مع الظن بورود معظم الأخبار المروية عنه قبل ذلك، فيلحق المشكوك بالغالب.

ويجري التفصيل المذكور أخيراً على الوجه الرابع أيضاً.

فظهر أنّ ما ادّعاه المعالم من الشهرة على فرض صحّته لا يتفرّع عليه ما ذكره من الإشكال إلّا على بعض الوجوه الضعيفة الغير الظاهرة من عبارة المعالم، ولا من الأخبار المأثورة حسبما استند إليها.

ورابعها: أنّ استعمال الأمر في الندب لا يزيد في الكثرة على استعمال ألفاظ العبادات في معانيها المخترعة الشرعية، مع أنّ الخصم أعني: صاحب المعالم وسائر المنكرين للحقيقة الشرعية يحملونها عند التجرّد عن القرينة على المعاني اللغوية.

---

(١) هنا في الأصل بياض بمقدار كلمة.

وخامسها: أنّ استعمال الأمر في الندب لا يزيد في الكثرة على استعمال العامّ في الخاصّ والمطلق في المقيّد، فكما أنّ كثرة استعمال العامّ في الخاصّ مع بلوغه إلى حدّ قيل: ما من عام إلّا وقد خصّ لم يوجب وقوع المجاز المشهور وصيرورة الخصوص مجازاً راجحاً على العموم باعتراف الخصم، كذلك كثرة استعمال الأمر في الندب لم يوجب صيرورة الندب مجازاً مشهوراً راجحاً على الحقيقة والوجوب.

وأمّا ما قد اورد من التفرقة بين الكثرتين بأن كثرة تخصيص العامّ وتقييد المطلق إنّما هي كثرة في نوع التخصيص والتقييد لا في مرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجباً لصيرورته مجازاً مشهوراً بخلاف كثرة استعمال الأمر في الندب.

ففيه: أنّ تفرقه الكثرتين بالفردية والنوعية لا يجدي تسبيب الكثرة الفردية لوقوع المجاز المشهور، دون تسبيب الكثرة النوعية لوقوعه، بل إنّما يجدي تسبيب الكثرة الفردية لوقوع المجاز المشهور في الفرد وتسبيب الكثرة النوعيّة لوقوع المجاز المشهور في النوع، والتفرقة من هذه الجهة لا تضرّ بنقضنا المذكور.

هذا كلّه في إنكارنا دعوى المعالم بمنع مقدّمتها الصغروية أعني: منع بلوغ استعمال الأمر في الندب إلى مرتبة المجاز المشهور.

وأمّا مقدّمتها الكبرويّة أعني: لزوم التوقّف عند دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور فقد منعها أيضاً صاحب القوانين[1] قائلاً بأنّ المجاز الراجح رجحانه إنّما هو مع قطع النظر عن الوضع، وأمّا معه فمساواته مع الحقيقة ممنوع إلّا إذا بلغ إلى مرتبة النقل ومستظهراً موافقة المعالم وغيره له في المنع من جهة تفريعهم على إنكار الحقيقة الشرعيّة الحمل على المعاني اللغوية عند التجرّد عن القرائن.

---

(١) القوانين ١: ٨٩.

وكيف كان فمبنى منع تلك المقدّمة الكبرويّة هو القول باعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ النوعي والسببية المطلقة.

ولكنّ الحقّ عندنا معاشر المشهور هو تسليم المقدّمة الكبرويّة أعني: التوقّف عند دوران اللفظ بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة، وذلك للبناء على اعتبار الظواهر من باب الظن الفعلي المفقود في نحو المقام، وذلك لأنّ الغلبة الصنفيّة التي في طرف الحقيقة معارضة بالغلبة النوعية التي في طرف المجاز الراجح، فلم نعلم أنّ بناء الصرف على تقديم الحقيقة المرجوحة أو المجاز الراجح، ولكنّ التوقّف بهذا المعنى توقّف فقاهتي لا اجتهادي.

فإن قلت: لم لا تبنى على أصالة الحقيقة عند الشك في قرينية الشهرة كما تبني على أصالة الحقيقة عند الشك في مخصّصية زيد الدائر بين عالم وجاهل لعموم أكرم العلماء المتّصل به استثناء زيد.

قلت: الفرق بين قرينية الشهرة وبين مخصّصية زيد واضح، فإنّ الشهرة دائرة بين القرينية والإهمال رأساً، وأصالة عدم قرينتها معارضة بغلبة عدم إهمالها، بخلاف زيد في المثال المذكور، فإنّه دائر بين المخصّصية وبين ما لم يكن الغالب عدمه حتى يعارض أصالة عدم مخصّصيته، فتبيّن أنّ الوجه في البناء على أصالة عدم مخصصية المشكوك مخصّصيته هو سلامتها عن المعارض، وفي عدم البناء على أصالة عدم قرينيّة الشهرة هو معارضتها بغلبة عدم إهمالها.

[الأمر] الثاني: لا إشكال على القول المختار من دلالة هيئة الأمر على الوجوب في عدم دلالته عليه بالمطابقة، ضرورة أنّ الوجوب ليس عبارة عن مجرّد الطلب، بل هو عبارة عن الطلب الخاص المقيّد بالحتم أو الإلزام أو المنع من الترك، أو عدم الرضى بالترك، أو ما يؤدّي مفاد شيء من هذه القيود.

وإنّما الإشكال والخلاف في أنّ القيد والخصوصية المايزة للوجوب عن

الندب شطراً وجزءً داخل في مدلول الأمر ليكون دلالته عليه دلالة تضمنية في عرض دلالته على الطلب، كدلالة السكنجبين على الخلّ المايز لمصداقه عن سائر مصاديق العسليّات، ودلالة الانسان على النطق المائز لمفهومه عن سائر مفاهيم الحيوانات، أو شرط ووصف خارج من قبيل خروج القيد ودخول التقيّد، ليكون دلالة الأمر عليه دلالة التزامية في طول دلالته على الطلب، كدلالة العمى على البصر، ودلالة بعض المناطيق على المفاهيم المخالفة أو الموافقة.

ويظهر الأوّل من المعالم[1] حيث استدلّ على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ العام بمعنى الترك بقوله: لأنّ ماهية الوجوب مركّبة من أمرين: أحدهما: المنع من الترك، فصيغة الأمر الدالّة على الوجوب دالّة على النهي عن الترك بالتضمّن.

ويظهر الثاني من القوانين حيث قال في مقدّمة مقدّمة الواجب: دلالة الالتزام إمّا لفظيّة أو عقلية، واللفظية على قسمين: إمّا بيّن بالمعنى الأخصّ كدلالة صيغة إفعل على الحتم والإلزام عند من يدّعي التبادر فيه، والمرادبه دلالة اللفظ عليه وكونه مقصوداً للّافظ أيضاً، وإمّا بيّن بالمعنى الأعمّ كدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضدّ العامّ، بمعنى الترك، فبعد التأمّل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلّم أيضاً بذلك الخطاب[2]. انتهى.

أقول: لا إشكال في أنّ المنع عن الترك إن جعل مجازاً عن تأكّد الطلب فهو جزء من الوجوب وفصل مايز له عن الطلب المشترك، فيكون دلالة الوجوب عليه دلالة تضمّنية كدلالة الإنسان وسائر المفاهيم الإجمالية والماهيّات المركّبة المنحلّة عند التفصيل إلى مفاهيم عديدة وإن كانت بحسب الخارج معاني بسيطة.

وأمّا إن فسّر المنع من الترك بكراهة الترك ومبغوضيته، أو بطلب الترك

---

(١) معالم الاصول: ١٧٨.

(٢) القوانين ١: ١٠٢.

المتأكّد، فلا يكون جزءً ولا فصلاً من الوجوب ولو عند التحليل، بل هو على التفسير بالكراهة والمبغوضية من لوازم الإيجاب وتوابعه، فإنّ مرجع الإيجاب إلى الطلب المتأكّد الذي من لوازمه كراهة الترك ومبغوضيته.

وأمّا إن فسّر بطلب ترك الترك المتأكّد الراجع إلى طلب الفعل المتأكّد لرجوع النفي إلى الإثبات. فليس جزءً من طلب الفعل ولا لازماً له، بل طلب الفعل جزء منه.

فتبيّن من ذلك أنّ الخلاف في التزام دلالة الأمر على الوجوب وتضمّنها الناشىء عن التشاجر في تركب مدلول الأمر وبساطته بحسب العقل والخارج مبنيّ على الخلاف الاعتباري في معنى الوجوب والمنع عن الترك.

وكيف كان فالخطب سهل، لعدم ترتّب فرع فقهي على كون الدلالة تضمنية أو التزامية، فإنّه لا يزيد شيء على الحكم المستفاد للمأموربه نعم يثمر في التعليقات.

الأمر الثالث: هل الأمر الواقع عقيب الحظر باق على ما كان حقيقة فيه قبل الحظر أم الوقوع عقيب الحظر يصرفه عمّا كان حقيقة فيه؟ وعلى الثاني فهل يعيّنه في الإباحة الخاصّة أو في غيرها من سائر معانيه المجازية، أم لايعيّنه في شيء منها علاوة على صرفه عن الحقيقة؟ أقوال: وقبل الخوض فيها يقتضي تقديم مقدمتين:

[المقدّمة] الأُولى: في تحرير محلّ النزاع، وهو من جهات.

الاولى: هل النزاع مختص بوقوع الأمر عقيب الحظر المحقَّق، كما يظهر من أكثر القدماء، أم يعمّ الوقوع عقيب الحظر المعلوم والمظنون والموهوم والمحتمل، كما صرّح به جماعة من أساطين المتأخّرين منهم: الاستاد وصاحب الهداية[1]

---

(١) هداية المسترشدين: ١٥٦.

والفصول[١] والضوابط[٢] والمناهج[٣] والإشارات[٤] والقوانين[٥]؟ وجهان:

أقربهما الثاني، إذ لا يبعد تسرية الكلام وإلحاق الحظر المظنون بل الموهوم بالمعلوم ولو من باب الإلحاق الحكمي لا الإسمي، بل لا يبعد من هذا الباب إلحاق سبق الكراهة بسبق الحظر وإن كان الظاهر من الحظر النهي التحريمي لا التنزيهي، بل لا يبعد أيضاً إلحاق النهي عقيب الوجوب بالأمر عقيب الحظر.

الجهة الثانية: لاإشكال في دخول الحظر الشرعي في محلّ النزاع، وأمّا الحظر العقلي فإن كان تنجيزيّاً كحرمة الظلم فلا إشكال أيضاً في دخوله في محلّ النزاع إن فرض وقوع الأمر بعده، ولكّن الشأن في تحقّق هذا الفرض مع عدم تعقّل تطرق الشك فيما حكم به العقل إلّا بالرجوع إلى الشك في موضوعه فضلاً عن تطرق الأمر على خلافه وإن كان تعليقياً، كحكم العقل بحرمة الالتزام بشيء على أنّه من قبل المولى ما دام لم يلزم به المولى فلا إشكال في خروجه عن النزاع وعدم صلوحه لصرف الأمر الواقع بعده عن معناه الحقيقي، ضرورة أنّ معنى تعليق الحظر على عدم ورود الأمر هو خلوّ مورد الورود عن الحظر، فلم يصدق على الأمر الواقع بعد الحظر المعلّق على وروده وقوعه بعد شيء من أقسام الحظر حقيقة، كيف ولولا ذلك لزم دخول جميع الأوامر الشرعية في محلّ النزاع، لوقوع جميعها بعد ذلك الحظر، وهو كما ترى ضروري الفساد.

الجهة الثالثة: هل النزاع يخصّ القول بكون الأمر حقيقة في الوجوب أم يعمّ ما عدا القول بكونه حقيقة في الإباحة من سائر الأقوال المذكورة من كونه حقيقة

---

(١) الفصول: ٧١.

(٢) ضوابط الاصول: ٦٦.

(٣) مناهج الاحكام والاصول: ٤١.

(٤) اشارات الاصول: ٤٧.

(٥) القوانين ١: ٨٩.

في الندب أم مشتركاً لفظياً أو معنوياً وجهان:

من بناء بعضهم على الاختصاص، ومن عدم الوجه للاختصاص، فيعمّ النزاع في اقتضاء سبق الحظر إباحة الأمر جميع الأقوال المذكورة في معنى الأمر، إلّا القول بكونه حقيقةً في الاباحة، ضرورة أنّ سبق الحظر إذا لم يؤكد مفاد الأمر على هذا القول لا يصرفه عن مفاده البّتة.

الجهة الرابعة: في أنّ النزاع هل هو في مفاد الأمر عرفاً من جهة الوقوع عقيب الحظر ليرجع إلى النزاع في قرينية سبق الحظر، أم النزاع في موضوع الصيغة الواقعة بعد الحظر بحسب اللغة والعرف، ليرجع إلى النزاع في الوضع؟ وجهان:

والظاهر المصرّح به هو الأوّل، إذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات، إذ لا يكاد يوجد لفظ يتعدّد وضعه على حسب اختلاف مواردها، وعلى ذلك يتوجّه هنا سؤال تقريره أنّ سبق الحظر إن كان من القرائن الخاصّة ببعض المقامات دون بعض فليس من شأن الاصولي بيانه، لأنّ القرائن الخاصّة ببعض المقامات دون بعض، أو ببعض الحالات دون بعض، أو ببعض المتكلّمين دون بعض، أو ببعض المخاطبين دون بعض ليست من القواعد الممهّدة المأخوذه في تعريف الاصول وإن كان من القرائن العامّة الغير الملحوظ فيها خصوصيّة بعض المقامات، فلا وجه لإفراد البحث عنه ههنا، بل كان ينبغي أن يفردوا البحث عنه في باب تعارض الأحوال، كما أفردوا البحث عن قرينة الشهرة في ذلك الباب، فتعيّن أن يكون النزاع في الموضوع له لا في قرينيّة سبق الحظر.

وجوابه هو اختيار الشق الثاني ومنع الملازمة فيه بتقريب أنّ إفرادهم البحث عن قرينة الشهرة هناك من جهة انضباطها، بخلاف سائر القرائن، فإنّها وإن كانت عامّة أيضاً، إلّا أنّها لمّا كانت غير منضبطة والترجيح فيها يتفاوت بتفاوت المقامات

ناسب البحث عن كلّ واحدة منها في خصوص مضانّ ترجيحه، كما باحثوا عن كون تعريف المفرد بالأداة يصلح قرينة للعموم حيث لا عهد، أو لا يصلح في باب العموم والخصوص، وعن صلوح قرينية تعقّب المخصّص متعدّداً تخصيص الجميع في مباحث التخصيص، وعن صلوح قرينيّة خبر الواحد لثبوت الإجماع في باب الإجماع، إلى غير ذلك ممّا لايخفى على المتتبع.

الجهة الخامسة: في أنّ النزاع هل هو في قرينية سبق الحظر من حيث هو هو، أو في قرينيّته من حيث اشتهار صرفه الأمر عن معناه الحقيقي؟ وجهان: أظهرهما الأوّل، لأنّ البحث فيه من الحيثية الثانية إمّا راجع إلى البحث في قرينية الشهرة وهو نزاع كبروي محلّه في باب تعارض الأحوال، لا في هذا الباب، وإمّا راجع إلى البحث في تحقّق الشهرة في المقام وعدمه وهو نزاع صغروي يأباه ظاهر كلماتهم.

وممّا يشهد على عدم كون النزاع في قرينيته من حيث الشهرة ذهاب المتوقّفين في قرينيّة الشهرة كالمشهور، بل وذهاب المنكرين قرينيّتها كصاحب القوانين[١] إلى قرينيّته من غير توقّف ولا إنكار.

الجهة السادسة: في أنّه هل يعتبر في محل النزاع مساواة المأمور به المحظور عنه أعني: اتّحاد متعلّق الأمر والحظر، كما يظهر من القوانين[٢] والضوابط[٣]، أم يعمّ ما إذا كان المأمور به أخصّ من المنهي عنه كـ(اخرج إلى المكتب) عقيب (لا تخرج عن المحبس) كما نصّ به صاحبي الهداية[٤] والفصول[٥] ردّاً على القوانين؟ وجهان: من كون الأوّل هو القدر المتيقّن، ومن شمول عنوان المسألة لكليهما.

(١ و ٢) القوانين ١: ٨٩ و ٩٠.

(٣) ضوابط الاصول: ٦٦.

(٤) هداية المسترشدين: ١٥٥.

(٥) الفصول: ٧١.

المقدّمة الثانية: في تأسيس الأصل في المسألة، هل الأصل عدم قرينية سبق الحظر ليرجع إلى ما كان الأمر حقيقة فيه من قبل الحظر أم الأصل قرينيّتها ليرفع اليد عن الحقيقة الأوّلية ويرجع إلى أقرب المجازات، أو لا أصل في البين ليرجع في القول إلى التوقّف وفي العمل إلى الاصول العملية.

فنقول: قد قيل: إن فرضنا عدم قرينيّة سبق الحظر جزء من المقتضي للحقيقة الأوليّة فالأصل وإن كان عدم قرينيته، إلّا أنّه أصل مثبت، لأنّ المترتّب عليه وجود المقتضي وهو أثرٌ عقلي لا شرعي، والاصول المثبتة غير حجّة عندنا.

وإن فرضنا أنّ قرينيّة سبق الحظر مانع عن المقتضى وعدم قرينيته شرط لاقتضاء المقتضي لا جزءٌ منه فالأصل وإن كان عدم قرينيته أيضاً، إلّا أنّه معارض بأصالة عدم كونه غير قرينة، لأنّ الشكّ في قرينية الحادث لا في حدوث القرينة ولا عبرة بالأصل المعارض بمثله.

ولكن يندفع تأسيس الأصل بذلك، أمّا على الفرض الأوّل، فلأنّه مجرّد فرض غير مقبول، بل غير معقول.

توضيحه أنّ القرينة مانع عن المقتضي للحقيقة وعدم كلّ مانع شرط في المقتضي لا جزء منه، بل لا يعقل تأثير العدم وجوداً كما هو من ضروريات فنّ الحكمة.

وأمّا على الفرض الثاني فبأنّ أصالة عدم قرينيّة سبق الحظر لا موضوع له أصلاً، فضلاً عن معارضته بالمثل، ضرورة أنّه ليس لعدم قرينيته حالة سابقة حتى تستصحب.

مضافاً إلى أنّ الأُصول غير معتبرة في تشخيص الأوضاع وإنّما تعتبر تشخيص المرادات، لا غير، وذلك لرجوع الأصل في تشخيص المراد إلى الغلبة المحصّلة للظن به وعدم رجوعه في تشخيص الوضع إلى ما يحصل الظن به.

وإذا تمهّدت المقدمتين. فاعلم أنّهم اختلفوا أولاً في قرينية سبق الحظر لصرف الأمر عن معناه الحقيقي وعدم قرينيته له على قولين: فحكي الأوّل عن الأكثر واختاره صاحب القوانين[١] والفصول[٢] والضوابط[٣] والإشارات[٤] والهداية[٥] واستادنا العلّامة دام ظلّه، وحكي الثاني عن السيّد في الذريعة[٦] والشيخ في العدّة[٧] والمحقّق[٨] والعلّامة[٩] والشهيد الثاني[١٠] وجماعة من العامّة كالرازي[١١] والبيضاوي[١٢] والمعتزلة[١٣] ووافقهم صاحب المناهج.[١٤]

ثمّ وعلى تقدير قرينيته لصرف الحقيقة اختلفوا في أنّه هل يعيّن أحد مراتب المجاز من الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ أو الندب أو لا يعيّن شيئاً من تلك المراتب.

ثمّ وعلى تقدير عدم تعيينه اختلفوا في أنّ المرجع إلى التوقّف أو إلى ما قبل الحظر على أقوال: أظهرها: القول بقرينية سبق الحظر لصرف الأمر عن معناه الحقيقي إلى الدلالة على مجرّد رفع الحظر السابق، وأمّا تعيين ما عدا الحقيقة من سائر مراتب المجاز فإن ظهر من الخارج من عموم أو اطلاق أو غيرهما فهو، وإلّا

---

(١) القوانين ١: ٨٩.

(٢) الفصول: ٧٠.

(٣) ضوابط الاصول: ٦٧.

(٤) اشارات الاصول: ٤٧.

(٥) هداية المسترشدين: ١٥٥.

(٦) الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٧٣ ـ ٧٤.

(٧) عدة الاصول: ٧٣ (طبع الحجري).

(٨) معارج الاصول: ٦٥.

(٩) مبادىء الوصول إلى علم الاصول: ٩٨.

(١٠) تمهيد القواعد: ١٢٤.

(١١ ـ ١٤) راجع مناهج الأحكام للنراقي «ره»: ٤٢. ونهاية السؤل ٢: ٢٧٢ والإحكام ٢: ٣٩٨.

تعيّن الأمر في الإباحة الخاصّة أعني: الرخصة بالفعل، لكن بضميمة حكم العقل وأصالة الإباحة عند الحيرة، لا بمجرّد سبق الحظر، كما توهّمه بعض.

لنا على ما استظهرناه ـ مضافاً إلى موافقة المشهور ومساعدة الاعتبار ـ شهادة التبادر والاستقراء من الآثار، فإنّ المتبادر من قول المولى: اخرج من المحبس، بعد نهيه إيّاه عنه ليس إلّا الإذن في الخروج ورفع الحظر عنه، فالذي يدلّ عليه «اخرج» مطابقةً هو مطلق الإذن ورفع الحظر من دون تعيين فصل.

حجةالقائلين ببقاء الأمر عقيب الحظر فيما كان حقيقة فيه قبل الحظر وجوه.

منها: وجود المقتضي وعدم المانع، أمّا المقتضي فهو الأدلّة الدالّة على ما كان حقيقة فيه قبل الحظر، وأمّا عدم المانع فإمّا للأصل، أو لعدم المنافاة بين الإباحة والوجوب حتى يصرف الأمر عنه إليها، أو لعدم المنافاة بين الحظر السابق والوجوب اللاحق، لأنّ ما يصلح لمانعية الانتقال من الحظر إلى الوجوب هو الضدّية الموجودة بين الحظر والإباحة أيضاً، فكما أنّها لا تمنع الانتقال من الحظر إلى الإباحة باعتراف الخصم، كذلك ينبغي أن لا تمنع الانتقال من الحظر إلى الوجوب أيضاً.

والجواب أمّا عن عدم مانعيّة سبق الحظر بالأصل فأوّلاً: بما مرّ في مقدّمة تأسيس الأصل من انتفاء موضوع الأصل، ومن عدم اعتباره، ومن معارضته بالمثل فيما نحن فيه.

وثانياً: بأنّ الأصل دليل فقاهتي لا يقاوم ما ذكرنا من الأدلّة الاجتهاديّة على خلافه.

وأمّا عن عدم مانعيّة سبق الحظر بعدم المنافاة فبأنّ الإباحة لا تنافي الوجوب المطلق، واما الوجوب المسبوق بالحظر فتنافيه البتّه، لما عرفت من أنّ الإباحة معنى مجازي ملزوم لقرينة معاندة للمعنى الحقيقي وهو الوجوب وملزوم

معاند الشيء معاند لذلك الشيء.

وبعبارة اخرى: أنّ الإباحة لا تنافي الوجوب إذا كان الدالّ على كليهما أمراً واحداً، وأمّا إذا كان الدال على كلّ منهما أمراً مغايراً لأمر الاخر بسبق الحظر وعدم سبقه فيتنافيان قطعاً، ولهذا يعدّون الأحكام الخمسة كلّها متضادة.

وأمّا عن عدم مانعية سبق الحظر بعدم صلوح الضدّية للمنع، فبأنّا لم ننسب مانعيّة سبق الحظر عن الوجوب إلى مجرّد ضدّية الحظر للوجوب حتى يمنع صلوحها للمانعية، بل إنّما ننسب مانعيته إلى خصوص القرينة المقامية حسبما عرفت.

ومنها: ما يرجع محصّله إلى مقايسة سبق الحظر الشرعي التنجيزي بسبق الحظر العقلي التعليقي في عدم اقتضاء صرف الأمر عن حقيقته. وأنت خبير بمنع المقايسة ووضوح الفرق الكلّي بين الحظرين، فانّ الحظر المعلّق على ورود الأمر لا يتوهّم بقائه في مورد الأمر، فضلاً عن اقتضائه صرف الأمر، بخلاف الحظر المنجّز.

ومنها: استعمال الأمر الواقع عقيب الحظر في الوجوب شرعاً مثل قوله تعالى: ﴿**فاذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين**﴾[1] وأمر الحايض والنفساء بالصلاة والصوم بعد رفع المانع، وعرفاً مثل قول المولى لعبده: أخرج من المحبس إلى المكتب بعد نهيه عن الخروج من المحبس.

والجواب: أنّا إنّما نريد كون سبق الحظر في نفسه قرينة صالحةً لصرف الأمر عن الوجوب، وذلك لا ينافي قيام قرينة اخرى موجبة لخلافه، فإنّ القرائن الظنيّة قد تتعارض، وفهم الإيجاب من تلك الأوامر مع سبق الحظر عليها إنّما هو بقرينة

---

(١) التوبة: ٥.

سبق الأمر على الحظر على وجه العموم أو الإطلاق، فيخرج زمان الحظر خاصّة بقرينية الحظر وبقي الباقي تحت العموم أو الإطلاق، أو بقرينة العلم بالأمر من العادة ونحوه نظير أوامر الحائك ومن يقرب إليه في الصناعة لمن يعمل بين يديه حيث يأمره بالذهاب تارة وبالمجيء اخرى بعدما نهاه عنهما، فإنّ السرّ في فهم الإيجاب من تلك الأوامر مع سبق الحظر عليها هو سبق الأمر عليه، مضافاً إلى كون المقام مقتضيا لطلب التشاغل بالفعل، ونواهيه إنّما يكون على قدر الحاجة والضرورة.

وأمّا القائل بالندب فلعلّه ناظر إلى أنّ الندب أقرب المجازات للوجوب، فإذا تعذّر الوجوب بواسطة سبق الحظر حمل على الندب.

وفيه: أنّ الأقربيّة الموجودة بين الوجوب والندب ليست أقربيّة عرفيّة، بل هي أقربية اعتبارية عقليّة لا دليل على اعتبارها في إثبات اللغات التوقيفية، وعلى تقدير اعتبارها لا تقاوم ما ذكرنا من الأدلّة الاجتهادية الدالّة على خلافها.

وأمّا القائل بالإباحة بالمعنى الأخصّ فلعلّه ناظر إلى كثرة تعيين الأمر الواقع عقيب الحظر في الإباحة الخاصّة.

وأنت خبير أوّلاً: بمنع تكافؤ كثرة تعيينه فيها، لكثرة تعيينه في غيرها.

وثانياً: بمنع استناد التعيين إلى اقتضاء سبق الحظر، وإنّما هو مستند إلى اقتضاء حكم العقل الإباحة عند الحيرة، لا إلى ظهور انصراف الأمر المسبوق بالحظر إلى تعيين الإباحة بالمعنى الأخصّ كما زعمه صاحب الضوابط، وذلك لعدم ثبوت شيء من سببي الانصراف فيه.

وأمّا القائل بتبعية الأمر الواقع بعد الحظر لما قبل الحظر من رجحان الفعل أو الترك أو الإباحة فلعلّه ناظر إلى استصحاب الحكم السابق على الحظر.

وفيه: أنّ الحكم السابق على الحظر، قد انقطع بواسطة تطرّق الحظر وبعد

انقطاعه بتطرّق حكم آخر لا معنى لإبقائه بعد زوال المتطرّق بالاستصحاب، كيف ولو صحّ استصحابه لصحّ استصحاب العدم في كلّ موجود شكّ في بقائه على صفة الوجود.

نعم يمكن إبقاء الحكم السابق بعد زوال الحكم المتطرّق عليه إذا كان في الحكم السابق عمومٌ أو إطلاقٌ شامل لما بعد زوال المتطرّق، ولكنّ الإبقاء بذلك إبقاء بالدليل الاجتهادي، لا بالدليل الفقاهتي وهو الاستصحاب.

وأمّا المفصّل بين الأمر المعلّق على الزوال علة عروض النهي فيتّبع ما قبل الحظر، وبين مالا يتعلّق به فهو باق على ما كان حقيقة فيه قبل الحظر فلعلّه ناظر إلى أنّ قرينة صرف الأمر عن معناه الحقيقي ليس مطلق وقوع الأمر عقيب الحظر، بل وقوع الأمر المقيّد بزوال علّة النهي وإلى استصحاب الحكم السابق المنقطع بالحظر بعد زوال علّته.

ويدفعه ما عرفت من أنّ مطلق وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة، لا المقيّد بزوال علّته وأنّه لا معنى لإبقاء الحكم السابق بالاستصحاب بعد انقطاعه بالحظر في الجملة.

ثمّ إنّ هذا الكلام كلّه في الأمر الواقع عقيب الحظر، وأمّا عكس ذلك وهو النهي الواقع عقيب الأمر فهل هو باق على ما كان حقيقة فيه من الحرمة أو الكراهة أو غيرهما، أو أنّ سبق الأمر قرينة صارفة له عن الحقيقة؟ وعلى الثاني فهل يعيّنه بعد الانصراف عن الحقيقة في شيء من معانيه المجازية أو لا يعيّنه في شيء منها، وعلى الثاني فهل يتبع ما قبل الأمر أو ما يقتضيه الأدلّة الخارجية؟

والأظهر هو إلحاق النهي الواقع عقيب الأمر بالأمر الواقع عقيب النهي في جميع ما اخترناه فكما أنّ سبق النهي على الأمر قرينة صرف الأمر عن الحقيقة وقرينة كون الأمر لمجرّد رفع النهي والمرجوحية عندنا، كذلك سبق الأمر على

النهي قرينة صرف النهي عن معناه الحقيقي وكونه لمجرّد رفع الأمر والرجحان عندنا، من غير فرق بينهما.

وربّما يحكي الفرق بينهما عن بعض بإفادة النهي الواقع عقيب الأمر الحرمة دون إفادة الأمر الواقع عقيب النهي الوجوب مستنداً في الفرق المذكور إلى وجهين:

أحدهما: أنّ النهي إنّما يقتضي الترك وهو موافق للأصل، بخلاف الأمر، لقضائه الإتيان بالفعل وهو خلاف الأصل، فصرف الأمر عن الوجوب المخالف للأصل لا يقتضي صرف النهي عن الحرمة الموافقة للأصل.

والآخر: أنّ النواهي إنّما تتعلق بالمكلّف لدفع المفاسد، بخلاف الأوامر، فإنّها لجلب المنافع، واعتناء الشارع بدفع المفاسد أكثر من جلب المنافع، فما يكتفى به في صرف غير الأهمّ لا يلزم أن يكتفى به في صرف الأهمّ.

وفيه أنّ اتّحاد النهي مع الأمر في الانصراف ليس من مقتضيات المقايسة والمشاركة بينهما في الانشاء حتى يكافئه افتراقهما من الوجهين المذكورين، بل إنّما هو من مقتضيات الدليل الاجتهادي من التبادر وفهم العرف الذي لا يكافؤه ولا يقاومه شيء من الاصول.

الأمر الرابع: هل الأمر بالأمر أمرٌ أم لا؟ وبعبارة أوضح: هل الأمر بالواسطة أمر من قبل الموسط ليكون الواسطة مأموراً بالتبليغ، أو من قبل الواسطة ليكون مأموراً بإنشاء الأمر لا التبليغ، وتوضيحه بالمثال الخارجي أنّ قول زيد لبكر: مر فلاناً بأن يفعل كذا، أو قل له: إفعل كذا هل هو أمر لفلان بالفعل من قبل زيد، أم ليس أمراً من قبله، بل هو أمر من قبل بكر إذا أمره بكر؟ وجهان، بل قولان، وتتمّ البصيرة برسم مقدّمات:

الأُولى: أنّ محلّ النزاع إنّما هو فيما لو أطلق القائل لغيره: مر فلاناً. وأمّا لو قيّده بقوله: مره من قبلي. فلا مجال لإنكار كونه أمراً من قبل الموسط لا الواسطة

كما لا مجال لإنكار كونه أمراً من قبل الواسطة لا الموسط لو قيّده بقوله: مره من قبلك.

الثانية: في تأسيس الأصل في المسألة، فنقول: أمّا الاصول اللفظية من أصالة الإطلاق والعموم وعدم التقييد والتخصيص فلا شيء منها في البين لا مع القول الأوّل ولا مع الثاني.

وأمّا الاصول العمليّة من البراءة ونفي التكليف فكذا لا شيء منها في البين إذا كان الواسطة مؤدّياً أمره إلى الثالث، لأنّه بعد تحقّق الأمر في حقّ الثالث يكون أصالة عدم كونه من قبل الموسط وعدم اشتغال ذمّته له معارضاً بأصالة عدم كونه من قبل الواسطة وعدم اشتغال ذمته لها، فلم يبق في البين أصل عملي، وأمّا إذا لم يؤدّي الواسطة أمره إلى الثالث بعدُ كان الأصل العملي وهو البراءة مع القول الثاني، لأصالة براءة ذمة الثالث عن أمر الموسط عند الشك في كونه أمراً بالنسبة إليه أو ليس أمراً.

الثالثة: في بيان ثمرة النزاع في المسألة، ومن فروعها ما لو أمر أحدٌ أحداً بتوكيل آخر في بيع سلعة أو غيرها فتصرف فيه الثالث قبل أمر الثاني، فينفذ على القول الأوّل دون الثاني.

ومن فروعها أيضاً: شرعية عبادات الصبي وعدمه بقوله ﷺ «**مروهم بالصلوات وهم أبناء سبع**»[1] على ما زعمه جماعة من أنّها شرعية على القول بأنّ الأمر بالواسطة أمر من قبل الموسط. ولمحض التمرين على القول بأنه أمر من قبل الواسطة، ولكن منع في الإشارات تفريع شرعيّة عبادات الصبيّ على المسألة، بل قال بشرعيتها مطلقاً مستنداً إلى عدم تجرّد قوله ﷺ مروهم بالصلاة عن قرينة كونه

---

(١) الوسائل ٣: ١٢ ب «٣» من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ٥.. مستدرك الوسائل ٣: ١٩ ح ٤.

من قبل المتوسط.

وذلك إمّا لظهور أمر الأولياء صبيانهم بالعبادة في إرادة التبليغ من قبل المعصوم كظهور أوامر المعصوم إيّانا به في ارادة التبليغ عن قبل الشارع، كما أنّ ديدن جميع الأكابر والأعاظم جار في أمرهم بالأمر على إرادتهم التبليغ عن قبلهم، وإمّا للقطع باتّحاد المناط ومشاركة الصبي المراهق للبلوغ مع البالغ في العلّة والمصلحة المقتضية لتشريع العبادة فكلّما اقتضى من المصالح التشريع في حق البالغ اقتضاه في المراهق الباقي عن بلوغه ساعة بل يوم ويومان، ويلحق غير المراهق به بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل.

هذا على المذهب العدلية من كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، وإمّا للقطع بمشاركة الصبيان لغيرهم في الخطابات المقتضية للتشريع، وافتراقهم عن غيرهم بامتنان رفع القلم الموجب لرفع التكليف والعقاب لا يوجب رفع سائر مقتضيات الخطاب البتة، أو لما في بعض الأخبار الدالّة على مشروعية عبادتهم من وجوب الصوم على الصبي إذا طاق الصوم ثلاثة ايّام متتابعة والصلاة إذا عقلها، فإنّ أقرب مجازاتها الاستحباب، ومن أنّهم اذا بلغوا إثنى عشرة سنة كانت لهم الحسنات، وإذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات ولا قائل بالفصل، ومن الحكم بصحة أذانهم وصحة حجّهم إذا ادركوا الموقف كاملين وإجزائه عن حجّة الإسلام.

وإذا تمهّدت المقدّمات فاعلم أنّهم اختلفوا في كون الأمر بالأمر أمراً على قولين: فذهب صاحب الإشارات[١] إلى الثاني وصاحب القوانين[٢] والضوابط[٣] إلى الأوّل، ووافقهما الاستاد دام ظلّه ناقلاً إيّاه عن المشهور محتجّين بالتبادر وفهم

---

(١) اشارات الاصول: ٥٢.

(٢) القوانين ١: ١٣٥.

(٣) ضوابط الاصول: ٦٦.

العرف واستحقاق الثالث الذمّ والعقاب عرفاً وعقلاً لو اطّلع على الأمر قبل أن يبلغه الثاني ولم يفعل، وبكوننا مأمورين بوسائط أوامر النبي والائمّة من قبله تعالى، لا من قبل الوسائط.

وأجاب صاحب الإشارات[١] عن التبادر واستحقاق الذمّ والعقاب بالمنع لو اريد من دون قرينة خارجيّة، وعن كوننا مأمورين بأوامر النبي والأئمّة من قبله تعالى لا من قبلهم. بأنّه من جهة القرينة الخارجيّة وهي غلبة إرادة التبليغ في أوامر الشارع وكونه مقتضى ديدن الأكابر والعظماء، أو دوام إرادة التبليغ، لقوله تعالى: **﴿يا أيّها الرسول بلّغ ما أُنزل إليك﴾**[٢] **﴿وما محمّد إلّا رسول﴾**[٣] **﴿وما أرسلناك إلّا كافّة للناس﴾**[٤] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار الدالّة على أنّهم مبلّغون من قبله تعالى، لا آمرون من قبل أنفسهم.

احتجّوا للقول الثاني بأنّ الأمر بالأمر لو كان أمراً لاقتضى قوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع**» وجوب الصلاة على الصبيان، ولاقتضى أن يكون القائل: مر عبدك أن يتّجر متعدّياً، ولعدّ قول القائل: مر فلاناً بكذا مع نهيه عن إطاعته تناقضاً ولعدّ قول القائل: وكّل فلاناً توكيلاً للثالث والتوالي بأسرها باطلة.

وأيضاً بعدم الدلالة بأحد الثلاث، أمّا غير الالتزام فظاهر، لأنّ مفاد الأمر طلب المدلول من المخاطب، وأمّا الالتزام فلعدم الملازمة، إذ الآمر ربّما لا يرضى بفعل الثاني فضلاً عن طلبه منه.

وللخصم أن يجيب عن الأوّل والثاني بمنع ملازمة الاقتضا، فإنّ عدم اقتضاء

---

(١) اشارات الاصول: ٥٢.

(٢) المائدة: ٦٧.

(٣) آل عمران: ١٤٤.

(٤) سبأ: ٢٨.

الأمر الوجوب على الصبيان إنّما هو بواسطة القرينة والمانع الشرعي، ومحلّ النزاع في المجرّد عن القرائن الخارجية، وكذا عدم اقتضاء التعدية في المثال الثاني إنّما هو بواسطة القرينة والمانع الشرعي والعقلي من نفوذ الأمر إلى مملوك الغير، وعن الثالث والرابع بمنع بطلان التالي، وعن الخامس بالمنع من عدم الدلالة التضمنيّة وكون مفاد الأمر طلب المدلول من المخاطب خاصّة، بل مفاد: مر فلاناً بالفعل، طلب الأمر من المخاطب مع طلب الفعل من الثاني.

هذا وقد بدا لي التوقّف في المسألة، إذ لم يحضرني الآن مرجّح بعد تصادم الأدلّة بعد ما كنت في القبل مصرّاً بكون الأمر بالأمر أمراً، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

الأمر الخامس: الظاهر من الوجوب المستفاد من الأمر أو سائر الألفاظ الدالّة عليه هل هو الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني كما هو المشهور،أم لا ظهور في البين، كما لا ظهور للوجوب المستفاد من الاجماع ليكون المرجع إلى الاصول العملية عند الشك، كما في كلّ مشكوك يفقد فيه الاصول اللفظية؟

ثمّ وعلى تقدير ظهوره فيما ذكر هل هو ظهور وضعي، كما استظهره القوانين[1]، ليكون حقيقة فيه خاصة، أو ظهور إطلاقي، كما هو المشهور، ليكون حقيقة في الكلّ؟.

ثمّ وعلى تقدير كون ظهوره إطلاقياً هل يستند الظهور إلى القرينة العرفيّة وهو الغلبة، كما يستند إليها ظهور انصراف النقد إلى النقد الغالب، أم يستند إلى القرينة العقلية أعني: إلى قبح إرادة المقيّد بكونه لأجل الغير، أو بشرط حصول الغير، أو عدم حصوله من الغير، أو عدم تبدّله بالغير من دون ذكر القيد، كما اختاره

---

(١) راجع القوانين ١: ١٠٠.

الاستاد؟ وجوه، بل أقوال، أظهرها ظهوره فيه ظهوراً إطلاقياً مستنداً إلى عدم ذكر القيد.

أمّا أصل ظهوره فيه فيشهد عليه ملاحظة العرف في محاوراتهم.

وأمّا كون ظهوره إطلاقياً لا وضعياً، فلعدم انحصار مسمّى الوجوب في الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني خاصة ليكون مجازاً في الوجوب الغيري والمشروط والكفائي والتخييري، بل هو منطبق على كلّ منها نظير انطباق الكلّي على كلّ واحد من أفراده، نعم الوجوب الشرطي المتوقّف عليه صحّة الغير معنى مجازي للوجوب، فلا يحمل عليه الوجوب إلّا بدليل.

وأمّا كونه مستنداً إلى عدم ذكر القيد دون الغلبة، فلعدم أغلبيّة الواجبات النفسية المطلقة العينية التعيينية من الواجبات الغيريّة والمشروطة والكفائية والتخييرية، لا بحسب الوجود ولا بحسب الاستعمال إن لم تكن الغلبة من طرف العكس، هكذا قرّره الاستاد.

ولكن قد عرفت فيما سبق منعه بما لا مزيد عليه من كون الاستغناء عن القيد ليس سبباً للانصراف، بل هو مسبّب إمّا عن وضع اللفظ لخصوصه، أو عن غلبة وجوده أو استعماله في أحد معنييه إلى أن وصل إلى حدّ الاستغناء حسبما مرّ من أنّ الظهور الإطلاقي المستند إلى عدم ذكر القيد راجع إلى الظهور المستند إلى الغلبة، لا إلى شيء على حدة.

احتجّ السيّد على اشتراك الأمر والوجوب بين المطلق والمشروط لفظاً بالاستعمال.

وجوابه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة حسبما مرّ غير مرة.

احتجّ القوانين[١] على وضعه لخصوص الواجب المطلق بالتبادر في المطلق، وصحّة السلب عن المشروط، واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بأنّ أمر المولى لعلّه كان مشروطاً بشرط للذمّ.

وجوابه أمّا عن التبادر واستحقاق الذمّ فبأنّهما أعمّ من المدّعى إذ لعلّ منشؤهما ظهور الانصراف لا الوضع، كيف ولو كان موضوعاً لخصوص الواجب المطلق للزم كونه مجازا بلا حقيقة، إذ لا ينفكّ استعمال أمر أو واجب عن الاشتراك بشيء، ولا أقلّ من اشتراطه بالشروط العامّة من العقل والعلم والتمكّن والبلوغ.

فان قلت: الشروط العامّة داخلة في الموضوع له، فلفظ الواجب موضوع لما يستجمع فيه الشروط العامّة لان لا يلزم المجاز بلا حقيقة فيه.

قلت: قد مرّ غير مرّة من أنّ وضع اللفظ على وجه يختلف باختلاف المخاطبين قليل النظير، بل معدوم النظير في الأوضاع العرفية، مضافاً إلى أنّ العلم الذي هو أحد الشروط العامّة لا يعقل أخذه في الموضوع له، ضرورة أنّ العلم بشيء فرع وجود ذلك الشيء.

وأمّا عن صحّة سلب الواجب عن الواجب المشروط فبأنّ حمل تكليف الوجوب إمّا على نوع المكلّفين في الشريعة من غير ملاحظة الشخص كقولك: الحج ـ مثلاً واجبٌ في الشريعة، وإمّا على الواجد للشرائط كقولك: المستطيع واجب الحج، وإمّا على الفاقد بعلاقة بينه وبين الواجد من الأوّل ونحوه، كقولك، لغير المستطيع واجب الحج.

أمّا في المثالين الأوّلين فصحّة سلب الواجب ممنوع جدّاً، وأمّا في الثالث فهو وإن كان مسلّماً، إلّا أنّ وقوعه في المحاورات نادر، بل الغالب الوقوع القسم الأوّل ودونه القسم الثاني.

---

(١) القوانين ١: ١٠٠.

الأمر السادس: اختلفوا في أنّ الأوامر الإرشادية هل فيها طلب وراء إبراز المصلحة المترتّبة على فعل المرشد إليها على أقوال.

أحدها: ما اختاره الاستاد دام ظلّه وفاقاً لشيخه العلّامة من تضمّنها الطلب أعني: إرادة عود المصلحة المرشد إليها إلى المسترشد دون الطلب المترتّب عليه وراء عود المصلحة شيء من المنافع.

وثانيها: ما نقل الأحكام[1] من تضمّنها وراء الإبراز عن تلك المصلحة طلباً ندبياً يترتّب على فعله وراء إصابة تلك المصلحة شيء من المنافع الدنيوية وعلى تركه وراء فوات تلك المصلحة شيء من المضارّ الدنيويّة، حيث فرّق بين الندب والإرشاد بأنّ الندب ما كان الرجحان فيه لأجل مصلحة اخروية، والإرشاد ما كانت المصلحة فيه دنيويّة.

ثالثها: ما اختاره الفصول[2] والهداية[3] من منع تضمّنها وراء إبراز المصلحة المترتّبة على الفعل بصورة الطلب شيئاً من الطلبين مستنداً بأنّه قد يكون ما يأمر به على سبيل الإرشاد مبغوضاً للمرشد ولا يريد حصوله أصلاً، بل قد يصرّح بأنّي لا اريده أو ابغضه. انتهى.

أقول: ولما كان المرجع في الترجيح إلى فهم العرف وجريان عادتهم فلا مناص عن ترجيح القول الأوّل أوّلاً: بما قرّرناه من أنّ الصيغة إذا لم تكن حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي فلا أقلّ من كونه حقيقةً في مطلق الطلب الأعمّ منه ومن الندبي.

وعلى ذلك فمجرّد حصول العلم من الخارج بأنّ داعي الآمر هو المصلحة

---

(١) الإحكام في اصول الأحكام ٢: ٣٦٧.

(٢) لم نعثر عليه في مظانّه.

(٣) هداية المسترشدين: ١٣٩.

العائدة إلى المأمور به الذي هو معنى الإرشاد إن لم يقتض الطلب في حقّ كثير من الآمرين فلا أقلّ من أنّه لا ينافيه، وإذا لم ينافه فلا يصلح أن يكون قرينةً على صرفه حتى عن الطلب، لأنّ القرينة عبارة عمّا يعاند المعنى الحقيقي، والمفروض عدم معاندة العلم بأنّ داعي الآمر هو المصلحة العائدة إلى المأمور به إلّا للإلزام الحتمي والندبي، فلا يصلح أن يكون قرينة على صرف الأمر عمّا عدى الإلزامين وهو الطلب.

وعلى ذلك ينصرف إطلاق الأوامر الإرشادية إلى الطلب، لأنّه أقرب المجازات إلى معناها الحقيقي وهو الالزام الحتمي أو الندبي أو الأعمّ منهما.

وثانياً: بأنّ عادة أهل العرف جارية دائماً أو غالباً على عدم الإرشاد بصورة الطلب إلّا إذا كان المرشد إليه مطلوباً لديهم، وإلّا فيعبّرون عنه بصورة الإخبار لا الإنشاء، بل استعمال الإنشاء في الإخبار معدوم النظير عندهم، وليس كالعكس.

وأمّا ما احتجّ به الفصول[1] والهداية[2] على منع تضمّن الإرشاد شيئاً من الطلب بأنّه قد يكون ما يؤمر به على سبيل الإرشاد مبغوضاً للمرشد ولا يريد حصوله أصلاً.

فمدفوع نقضاً: بأنّه قد يكون ما يؤمر به على سبيل الطلب الإلزامي فضلاً عن الغير الإلزامي مبغوضاً للطالب أيضاً، فبما يجيب يجاب.

وحلّاً: بأنّ مصلحة نفس الأمر كما قد يرجّح على مفسدة المأمور به فيصح الأمر بالمبغوض إلزاماً أو ندباً كما في الأوامر الابتلائيّة والامتحانيّة، كذلك مصلحة نفس الأمر قد يرجّح على مفسدةالمأمور به فيصحّح الأمر بالمبغوض إرشاداً، فصحّة تعلّق الإرشاد بالمبغوض لداعٍ من الدواعي لا يدلّ على عدم تضمّن الإرشاد

---

(١) لم نعثر عليه في مظانّه.

(٢) راجع الصفحة السابقة.

شيئاً من الطلب .

ثمّ الكلام في الأوامر الإرشادية بعد الفراغ عن كونها قسم من الطلب لا قسيم له يقع تارةً في تشخيص المائز بينها وبين سائر أقسام الطلب، وتارةً اخرى في بيان النسبة بينها وبين سائر أقسام الطلب. وتارةً ثالثةً في بيان المرجع المعوّل عليه عند الشك في كون الأمر للإرشاد أو غيره من أقسام الطلب .

فنقول: أمّا الكلام في بيان كون الأمر الارشادي قسم من الطلب فقد مرّ مستقصاً ، وأمّا الكلام في تشخيص المائز بين الأمر الإرشادي وغيره من سائر أقسام الطلب فتفصيله أنّ المائز الإرشادي عن سائر أقسام الطلب ليس ما نقل عن الإحكام[1] من كون المائز أنّ الإرشادي هو ما كانت المصلحة الباعثة على طلبه دنيوية، والأمر المولوي ما كانت المصلحة الباعثة على طلبه مصلحة اخروية، لاستلزام أن تكون الأوامر العرفيّة بأسرها ارشادية وعدم وجود أمر مولوي فيها ولم يلتزم به احد، فينتقض طرد الإرشادي على ذلك بجميع مولويّات العرف وعكسه بأكثر إرشاديات الشرع.

وكذا ليس المائز ما قيل من كون الإرشادي ما أدرك حسنه العقل كالمستقلّات العقلية من وجوب شكر المنعم وردّ الوديعة وحرمة الظلم ونحوها، والمولوي ما لم يدرك حسنه العقل كالتعبديات الشرعية.

ولا ما قيل أيضاً من كون الإرشادي ما كانت المصلحة فيه معلومة للمأمور كأمر الجوعان بالأكل والعطشان بالشرب، والمولوي ما كانت المصلحة فيه غير معلومة له ، لانتقاضهما طرداً بوجوب ردّ الامانات ونحوه. وعكسا بمثل أوامر الطبيب .

بل المائز إنّما هو فيما قاله المدّقق في أساتيدنا الأعلام من أنّ الأمر

---

(١) الإحكام ٢: ٣٦٧.

الارشادي ما سيق بداعي النصح، والمولوي ما سيق لغيره، يعني: كون الإرشادي ما كان الداعي الباعث فيه على الأمر هو إرادة عود مصلحة المرشد إليها إلى المسترشد، سواء كانت المصلحة دنيوية كالنفع والضرر، أم كانت اخروية كالثواب والعقاب. والغير الإرشادي ما كان الداعي الباعث فيه على الأمر هو إرادة عود مصلحةالأمر إلى غير المأمور به كطلب المولى السقي لرفع عطشه.

وأمّا النسبة بين الإرشادي بهذا المعنى وسائر أقسام الطلب فبحسب المفهوم تبائن كلّي، وبحسب المورد عموم من وجه، فيجتمعان في مورد سوق الأمر بداعي النصح وغيره كما في أكثر الأوامر الشرعية إلّا ما تمحّض منها للنصح كقوله تعالى: **﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه﴾**[1] وقوله: **﴿واستشهدوا شهيدين﴾**[2] وقوله: **﴿فرهان مقبوضة﴾**[3].

ويفترق الإرشادي عن غيره في مثل **﴿اطيعوا الله﴾**[4] وفي مثل أوامر الطبيب. والغير الارشادي عن الارشادي في مثل ما لو طلب المولى من عبده السقي لرفع عطشه وإن لم يوجد مثله في الأوامر الشرعية، ولهذا نقل عن السلطان كون الأوامر الشرعية بأسرها إرشاديات لا محالة نظراً إلى ما يعود مصلحته إلى المكلّفين لا غير.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الأمر الإرشادي قسم من الطلب لا قسيم له وأنّه قد يكون إلزامياً وغير إلزامي، كما أنّ المولوي قد يكون حتميّاً وقد يكون ندبيّاً، وأنّ النسبة بين الإرشادي وغيره على المعنى التحقيقي عموم من وجه.

وأمّا المرجع المعوّل عليه في الأوامر المشكوك كونها لمحض الإرشاد إلى

(١ و ٢) البقرة: ٢٨٢.

(٣) البقرة: ٢٨٣.

(٤) الانفال: ٢٠.

النصح المجرّد عن الوجوب والندب، أو المولوي المشتمل على الوجوب أو الندب كما في الأمر بالاحتياط في الشبهة الموضوعية الوجوبية كالأمر بالصلاة إلى الجهات الأربع لمشتبه القبلة. وغير ذلك من موارد الأمر بالاحتياط، وحيث اختلف الاصحاب في حملها على الوجوب كالأخبارية، أو الندب كجماعة من غيرهم، أو الإرشاد المحض كاستاد أساتيدنا الأعلام في فرائده وكما في بعض الأوامر الآمرة بان المحرم إذا أراد أن يحكّ رأسه فليحك بأطراف انامله لا بأظافره خوفاً من الإدماء[١]، حيث حملها الأصحاب على الاستحباب والأمر بتعاهد النعلين لمريد الدخول في المسجد[٢] حيث حمل على الاستحباب أيضاً، وكما في أخبار من بلغه ثواب[٣]، حيث حملت على الأمر الاستحبابي بناءً على أنّ خبر من بلغ وارد مورد الانشاء، كقوله من نام عن صلاة العشاء أصبح صائماً[٤]، أو على أنّ المستفاد من خبر من بلغ الأمر والتحريص والترغيب بالتسامح في ادلّة السنن استفادة استنباطية من باب الشم الفقاهتي.

وكيف كان فهل لنا في البين أصل أصيل يجوز عليه التعويل في المشكوك كونه من الأوامر لمحض الإرشاد أو النصح أو للوجوب والندب، أم ليس في البين أصل كما نقله الاستاد عن بدائعه[٥]؟

وعلى الأوّل فهل الأصل مع الإرشاد إلى النصح المجرد، كما يقتضيه أصالة عدم ترتّب الثواب على فعله والعقاب على الأمر المشكوك ترتّبها عليه، أم مع المولى المستلزم لترتّب الثواب والعقاب على تركه، كما ربّما استظهر ذلك من ظاهر

---

(١) الوسائل ٩: ١٥٧ ب «٧١» من أبواب تروك الاحرام ح ٢.

(٢) الوسائل ٣: ٥٠٤ ب «٢٤» من أبواب أحكام المساجد ح ١.

(٣) الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدّمات العبادات ح ١ و ٢ و ٣ و ٧ و ٩.

(٤) الوسائل ٣: ١٥٦ ب «٢٩» من أبواب المواقيت ح ٣.

(٥) بدائع الافكار: ٢٦٧.

حال الأمر والآمر نظير استظهار عدم كون الأمر للامتحان أو التقية؟ وجوه، أوجهها الوسط أعني: أصالة عدم ترتّب الثواب والعقاب، لأنّ الثواب والعقاب أثر زائد فيلغى بالأصل عند الشك وإن فرض الشكّ في الأمر الحادث لا الحدوث، وتنظير المشكوك كونه للإرشاد أو المولوي بالمشكوك كونه للامتحان وعدمه تنظير بغير نظير وقياس مع الفارق.

[أصل]

هيئة الأمر هل هي للمرّة أو للتكرار، أم مشترك لفظي، أم مشترك معنوي بأن يكون للماهية المطلقة، أم لابدّ من التوقّف؟ وجوه، بل أقوال.

حكى الأوّل: عن أبي الحسين[١] وظاهر الشافعي[٢] وجمع كثير.

والثاني: عن أبي حنيفة[٣] والمعتزلة وأبي اسحاق[٤] وأصحابه.

والثالث: عن الذريعة[٥].

والخامس عن جماعة.

والرابع عن المشهور وهو الأظهر قضاءً لحقّ التبادر، ومقتضى المادّة، وأصالة العدم، ووفاقاً للمعالم[٦] والهداية[٧] والفصول[٨] والقوانين[٩] والضوابط[١٠]

---

(١) راجع مفاتيح الاصول: ١١٧.

(٢) نهاية السؤل ٢: ٢٧٥.

(٣) نهاية السؤل ٢: ٢٧٤.

(٤) التمهيد: ٢٨٢، وهو أبو إسحاق الاسفرائيني.

(٥) الذريعة ١: ١٠٠.

(٦) معالم الاصول: ١٤١.

(٧) هداية المسترشدين ١٧٦.

(٨) الفصول: ٧١.

(٩) القوانين ١: ٩١.

(١٠) ضوابط الاصول: ٧٠.

والاشارات[١] والمدائن والدرر وغيرها.

وتنقيح المرام يقع في مقامات.

[المقام] الأوّل: في بيان الوجوه المحتملة في كلّ من الأقوال المذكورة.

فنقول: أمّا المراد من التكرار فهل هو مطلق التكرار الحاصل في ضمن المرّتين أيضاً أو التكرار الدائمي الأبدي وإن كان التقييد بالإمكان العقلي أو الشرعي ثابتاً من الخارج؟ وجهان:

الذي يقتضيه ظاهر ادلّتهم، بل وصريح ما حكى السيّد[٢] والغزالى[٣] والعضدي[٤] وغيره عن القائلين به هو الوجه الثاني.

ثمّ وعلى كلّ من الوجهين فهل المراد التكرار التقييدي بأن يؤخذ التكرار قيداً للمأمور به، بحيث يكون الإتيان بالجميع إمتثالاً واحداً، والإتيان بكلّ فرد جزء للمأمور به، فلا يحصل الامتثال أصلاً إلّا بالإتيان به مكرّراً على الوجه المفروض، أو المراد التكرار التعدّدي بأن يكون التكرار عنواناً عن الأفعال المكرّرة، بحيث يكون كلّ من تلك الأفراد واجباً مستقلّاً يحصل بكلّ منها إمتثالاً وإن حصل العصيان بترك الزائد فينحلّ التكليف إلى تكاليف عديدة.

والذي يقتضيه ادلّتهم من مقايسة الأمر بالنهي وإثبات اقتضاء الأمر النهي هو الوجه الثاني على حسب التكرار الملحوظ في النهي، فإنّ كلّ ترك للمنهي عنه امتثال مستقل من غير أن يتوقّف حصول الامتثال ببعضها.

وأمّا المراد من المرّة فهل هو الفرد الواحد ومن التكرار الأفراد، كما استظهره

---

(١) اشارات الاصول ١: ٤٧.

(٢) الذريعة ١: ٩٩.

(٣) المستصفى من علم الاصول ٣: ١٥٩.

(٤) حاشية العلامة التفتازاني والشريف ٢: ٨٠.

الفصول[١]، أو المراد منها الدفعة الواحدة، ومن التكرار الدفعات، كما استظهره صاحب القوانين[٢] كما يظهر من بعضهم؟

ثمّ وعلى كلّ من الوجهين فهل المراد من المرّة المرّة لا بشرط، كما يظهر من بعض آخر، أو بشرط لا، والفرق بينهما عموم مطلق، وعلى الأوّل هل يشترط في اللابشرط عدم إرادة الزائد على المرّة أو لا يشترط فيه عدم إرادة الزائد، كما لا يشترط فيه إرادة عدم الزائد، والفرق بينهما ظاهر، فإنّ قيام دليل على مطلوبية الزائد يعارض الأوّل دون الثاني، وعلى الثاني هل يكون بشرط لا بطريق التقييد أو بطريق تعدّد المطلوب، ويعرف المرّة التقييدي والتعدّدي بالمقايسة على ما تقرّر في التكرار التقييدي والتعدّدي.

وأمّا المراد من الماهيّة فهل هو الماهيّة اللابشرط بقيد اللابشرط بحيث يحصل الامتثال لو أتى ثانياً وثالثاً وهكذا، كما حكاه في الاشارات[٣] عن جماعة منهم: العضدي[٤] والتفتازاني[٥] والمعالم[٦]، أو المراد منها الماهية اللابشرط، لكن لا بقيد اللابشرط، فيكون الامتثال حاصلاً في ضمن المرّة، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال مع وحدة الطلب لأدائه إلى تحصيل الحاصل.

وعلى الثاني هل يحصل الامتثال بالفرد الزائد إذا أتى بأفرادٍ دفعةً، كما اختاره صاحب الهداية[٧] والفصول[٨] ﷺ أو هو عاص في الزائد للبدعة، كما هو

---

(١) راجع الفصول: ٧١ ولكن الظاهر خلافه.

(٢) القوانين ١: ٩٢.

(٣) اشارات الاصول ١: ٤٨.

(٤) حاشية العلامة التفتازاني وحاشية الشريف ٢: ٨٣.

(٥) حاشية التفتازاني وحاشية الشريف ٢: ٨٣.

(٦) معالم الاصول: ١٤٩.

(٧) هداية المسترشدين: ١٧٦.

(٨) الفصول: ٧٤.

المختار وفاقاً لاستادنا العلّامة وصاحب القوانين[١] والضوابط[٢].

وأمّا المتوقّف فهل مراده التوقّف في تعيين ما وضع له من المرّة والتكرار، كما هو صريح المعالم[٣] ومقتضى احتجاجهم المنقول عنهم، أو التوقّف في المراد إمّا من جهة وضعه لكلّ من المرّة والتكرار، كما هو لازم القول بالاشتراك اللفظي، أو من جهة وضعه لمطلق الطبيعة، كما هو لازم القول بالاشتراك المعنوي.

المقام الثاني: في بيان مستند كلّ واحد من الوجوه المحتملة في الأقوال وترجيح السليم على السقيم.

فنقول: أمّا مستند كون المراد من المرّة الدفعة، ومن التكرار الدفعات فهو مساعدة ظاهر اللفظين عليه، فإنّه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة: إنّه ضرب مرّتين أو مكرراً، بل مرّة واحدة.

وأمّا مستند كون المراد منها الفرد لا الدفعة فهو الاقتصار على القدر المتيقّن بقاعدة الاشتغال، حيث إنّ الشكّ في مصداق المأمور به، والحقّ معه، لا مع الأوّل، إذ لا ظهور ولا إطلاق في لفظ المرّة المأخوذة في الأمر حتى يكون وارداً على الأصل والقاعدة المذكورة، وذلك لأنّ دلالة الصيغة على المرة على القول به إن كان بالالتزام العقلي فهو لبّي لا إطلاق فيه، وإن كان بالالتزام اللفظي فإطلاق اللفظ منساق إلى بيان حكم آخر وهو وجوب الفعل ومحبوبيّته لا غير.

وأمّا مستند احتمال كون المرّة لا بشرط فهو عدم اعتبار مفهومها لكونها من قبيل الألقاب لا الشروط، أوعدم اعتبار كون المفهوم ضدّاً للمنطوق. لا نقيضاً له، وستعرف وهنه في مفهوم الشرط من أنّ مفهوم: أكرم فلاناً إن جاء. إنّما هو عدم

---

(١) القوانين ١: ٩٢.

(٢) ضوابط الاصول: ٦٨.

(٣) معالم الاصول: ١٤٢.

وجوب إكرامه إن لم يجيء لا حرمة إكرامه كما توهّم.

وأمّا مستند احتمال كون اللابشرط تقييديّاً لا تعدّدياً فهو مقايسة القيد المفهوم من صيغة إفعل على القيد الملفوظ به من إفعل مرّة في استظهار الانتفاء بانتفاء القيد منه.

وأمّا مستند احتمال كونه تعدّديا لا تقييدياً فهو أنّه لا يقاس مدلول لفظ واحد على مدلولي لفظين في اقتضاء تقييد أحدهما بالآخر، لاحتمال الأخذ في الأوّل على وجه لا يتعدّد، بخلافه في الثاني، سيما إذا قيل بأنّ المرّيّة المأخوذة طلباً أو مطلوباً على وجه ينحلّ ذلك إلى طلبين أو مطلوبين معنى حرفي رابطي كالوجوب غير مأخوذ قيداً على نحو: صم غداً. فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة من الانتفاء بانتفاء القيد.

وأمّا مسانيد وجوه التكرار فتعرف بالمقايسة على مسانيد وجوه المرّة.

وأمّا مستند القول بكون الماهية اللابشرط بقيد اللابشرط على وجه يحصل الامتثال لو أتى بها ثانياً أو ثالثاً، فإن أراد أنّ الامتثال بالزائد كالامتثال بالأوّل في كونه على سبيل اللزوم والوجوب فليس له مستند سوى الرجوع إلى القول بالتكرار.

وإن أراد أنّ الامتثال بالأوّل على سبيل الوجوب وبالزائد على سبيل الندب كان مستنده استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي، وهو كما ترى، فإنّ صيغة الأمر لا يخلو إمّا أن يكون مشتركاً بين الوجوب والندب كما يراه الفصول[١]، أو لفظاً، كما يراه السيّد[٢] ﷺ أو حقيقة في الوجوب ومجاز في الندب، كما يراه

---

(١) الفصول: ٦٤.

(٢) الذريعة ١: ٥١.

صاحب المعالم[١] والقوانين[٢] والضوابط[٣]، وعلى أيّ من التقادير لا يصلح استعماله في المعنيين.

أمّا على الأوّل فلأنّه فرع القرينة والمفروض عدمها.

وأما على الثاني والثالث فلأنّه فرع الجواز أوّلاً، والمختار عدمه، وفرع القرينة ثانياً، والمفروض عدمها.

وأمّا حصول الامتثال بالفرد الزائد إذا أتى بافرادٍ دفعةً على القول الثاني في الماهية فمستنده الصغرى هو مقايسة الإيجاد المطلوب من هيئة «إفعل» بالإيجاد المطلوب من لفظٍ مستقلّ، والكبرى هو مقايسة أنواع الايجاد بآحاد الايجاد، بتقريب: أنّ الإطلاق كما يقتضي التخيير عقلاً بين آحاد الأفراد، كذلك يقتضي التخيير عقلاً بين إيجاد فرد وإيجاد أفراد بعد اتّحادهما من حيث الإيجاد وإن لم يتّحدا بحسب الوجود.

وأمّا مستند المختار من عدم حصول الامتثال بالفرد الزائد فهو منع الصغرى أوّلاً بثبوت الفارق بين مدلول الهيئة ومدلول المادّة وبين مدلول لفظ واحد أعني: «افعل» ومدلول لفظين أعني: طلب إيجاد الفعل، فلا يتأتى في الأوّل ما يثبت في الثاني على فرض الثبوت.

ومنع الكبرى ثانياً بثبوت الفارق بين أنواع الإيجاد وآحاده، فإنّ ما يقتضيه الإطلاق من التخيير العقلي إنّما يتاتّى في الآحاد المتّفقة الحقيقة، لانتفاء قدر متيقّن فيها يدفع الترجيح بلا مرجّح، وأمّا في الأنواع المختلفة الحقيقة فلا مسرح له بعد ثبوت قدر متيقّن فيها يدفع الترجيح بلا مرجّح، كما فيما نحن فيه، فإنّ حصول

---

(١) معالم الاصول: ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) القوانين ١: ٨٣.

(٣) ضوابط الأصول: ٥٤.

الامتثال بإيجاد فرد من الطبيعة لمّا كان متيقناً وبالزائد مشكوكاً كان مقتضى التوضيف والتوقيف الاقتصار على القدر المتيقن، كما هو الحال في كلّ ما كان الشكّ في طريق الإطاعة، ولا مسرح للتخيير العقلي حينئذٍ.

مع أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر كما أنّه غير معقول في الواجبات التخييري عن كونه واجباً تخييرياً كذلك في الواجبات العقلية.

والظاهر عدم الفرق بين تدرّج الأفراد في الوجود وبين اجتماعها في عدم مدخليّة انضمام كلّ منها بالآخر في حصول فرد آخر، كما أشار إلى توضيحه في حاشية قوانينه.

نعم التخيير الثابت بالنصّ قد يجوّزه بعضهم متفصياً عن لوازمه بإناطة تعيين وجوب الأقلّ أو الأكثر بالقصد والنيّة، أو باعتبار الأقلّ أقلاً بشرط لا ليحصل التغاير الاعتباري بينهما، وأمّا غير المجوّز له فيأوّل الحال فيه إلى الحكم بوجوب الأقلّ واستحباب الأكثر لا غير.

المقام الثالث: في بيان الثمرة بين كلّ واحد من الصور الخمسة عشر التي أربعة منها للتكرار، وثمانية منها للمرّة، وثلاثةمنها للماهية مع كلّ واحد من سائر الصور الأربعة عشر، والحاصل من ملاحظة كلّ واحد من الصور الخمسة عشر مع كلّ واحد من الأربعة عشر الآخر مائتان وعشرة صور، فاسقط المكرّرات وخذ الباقي وهي مائة وخمسة صور

فنقول: أمّا ثمرة النزاع بين ثماني وستّين صورة منها وهي الصور المتّفقة في الجنس أعني: صور التكرار بعضها مع بعض وصور المرّة بعضها مع بعض وصور الماهية بعضها مع بعض فواضحة ممّاسلف في بيانها.

وأمّا الثمرة بين باقي الصور المختلفة في الجنس أعني: بين صور التكرار مع صور المرّة، وبين صور التكرار مع صور الطبيعة، وبين صور الطبيعة مع صور المرّة.

فنقول: أمّا الثمرة بين أحد صور التكرار وبين المرّة اللابشرط بأحد معنييه فهو مطلوبيّة الزائد على الفرد أو الدفعة بناءً على الأوّل وعدم مطلوبيته بناءً على الثاني: وبينه وبين المرة بشرط لا بأحد طريقيه هو مطلوبيته الزائد بأحد الطريقين على الأوّل ومبغوضيته بأحد الطريقين على الثاني، وبينه وبين الطبيعة بالمعنى الأوّل هو مطلوبيّة الزائد على وجه التعيين على الأوّل وعلى وجه التخيير على الثاني وبينه وبين الطبيعة بأحد المعنيين الأخيرين هو مطلوبية الزائد بأحد الطريقين على الأوّل وعدم مطلوبيته مطلقاً على الثاني.

وأمّا الثمرة بين الطبيعة بالمعنى الأوّل وبين المرّة لا بشرط فهو مطلوبية الزائد على وجه التخيير على الأوّل، وعدم مطلوبيته على الثاني، وبينه وبين المرّة بشرط لا بأحد طريقيه هو مطلوبية الزائد على وجه التخيير على الأوّل ومبغوضيّته بأحد الطريقين على الثاني.

وأمّا الفرق بين الطبيعة بأحد المعنيين الاخيرين وبين المرّة لا بشرط بأحد طريقيه فغير متصوّر من حيث حصول الامتثال بالفرد أو الدفعة على كلّ منها وعدم مطلوبية الزائد على كلّ منها إلّا بالاعتبار حيث إنّ الامتثال بالمأتي به علي الأوّل باعتبار حصول الطبيعة في ضمنه، وعلى الثاني باعتبار كونه مرّة، وبينه وبين المرّة بشرط لا بأحد طريقيه هو عدم مطلوبية الزائد على الفرد أو الدفعة على الأوّل ومطلوبيّة عدمه بأحد الطريقين على الثاني.

والنتيجة أنّ المأمور إذا أتى بأفراد من الماهيّة تدريجاً فعلى المرّة التقييدية لا امتثال، وعلى تعدّد المطلوب ممتثل بالأوّل وعاص بما زاد، وكذا على اللابشرط والطبيعة المطلقة بالمعنى الثاني، إلّا أنّ حرمة الزائد هنا تشريعي وثمّ شرعي، لدلالة اللفظ، وعلى الطبيعة المطلقة بالمعنى الأوّل ممتثل بالجميع كالقول بالتكرار، وإذا أتى بأفراد دفعة كما لو قال المأمور بالعتق لعدّة من عبيده: أنتم أحرار لوجه الله

عزّ وجلّ. فعلى المرّة بالمعنى الأعمّ مطلقاً والماهية بأحد معنييه الأوّلين ممتثل بالجميع، وعلى المرّة بالمعنى الأخصّ لا امتثال على التقييدي مطلقاً وإن كان العتق صحيحاً على كلّ الاحتمالات بناءً على عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد.

وكذا لا امتثال على التعدّدي إن قلنا بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، أو قلنا بجوازه ولكن لم يتعيّن المأمور به فيما يشترط التعيين فيه بدليل خارج، وعلى المرّة اللابشرط والماهيّة بالمعنى الأخير يكون الحال كتعدّد المطلوب، إلّا أنّ النهي هنا تشريعي. هذا محصّل في ثمرة النزاع من حيث المعنى.

وأمّا من حيث اللفظ فإن كان القائلون بالمرّة والتكرار يجعلونه مجازاً في غيره كما هو الظاهر فالثمرة ظاهرة، وإن كانوا يجعلونه ظاهراً في ذلك فلا ثمرة من حيث اللفظ، لكنّ القول بالمرّة بهذا المعنى يرجع إلى القول بالطبيعة.

وأمّا القائل بالاشتراك والمتوقف فمرجعهما في مقام العمل إلى القول بالمرّة ويعرف الثمرة بينهما وبين سائر الأقوال ممّا سلف.

المقام الرابع: في تأسيس الأصل بين صور الدوران التي عرفت أنّها مائة وخمس صور.

فنقول: أمّا مقتضى الأصل العملي متى دار الأمر بين أحد التقييدين وبين غيره فهو التقييد مطلقاً، لأصل الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال، وبين أحد التعدّدين وبين غيره ممّا عدى التقييدي فهو الثاني مطلقاً، لأصالة البراءة عن تعدّد المطلوب، وبين التقييدين أو التعدّدين لا أصل في البين، وأمّا مقتضى الأصل اللفظي الفقاهتي فهو الوقف لتوقيفيّة الألفاظ، والاجتهادي فهو الوضع للماهية، لأصالة عدم الوضع لغيرها، إلّا أن يقال بأنّ الشك في الحادث لا الحدوث، فيمنع جريان هذا الأصل أو اعتباره.

تنبيه: قد اورد في المسألة بإيرادات يمكن دفعها.

فمنها: ما أورده الفصول[١] ﷺ من أنّ استخراج المطلوب بالقرعة إذا احتيج إليه في صورة الإتيان بأفراد دفعة يستلزم خروج تلك الصورة عن مسألة الاجتماع المفروض دخولها فيه وصلوح القرعة لتعيين ما هو غير معيّن في الواقع.

أمّا الملازمة الأُولى، فلاتّحاد متعلّق الأمر والنهي في مسألة الاجتماع واختلافه في محلّ الاستخراج بالقرعة.

وأمّا بطلان اللازم فبالفرض.

وأمّا الملازمة الثانية، فلأنّ تعيين أحد أفراد المأتي به دفعة في الواقع ترجيح بلا مرجّح.

وأمّا بطلان اللازم، فبأنّ عمومات أخبار القرعة[٢] موهونة بإعراض الأصحاب عنها بالنسبة إلى أكثر مواردها، فهي لذلك أشبه شيء بالمجملات لا يجوز التعويل عليها إلّا حيث يساعدها أمارة يرفع الوهن المذكور عنها، فلا سبيل إلى جعلها أصلاً وقاعدة، واعتبارها في بعض الموارد لا يوجب التعدي لبطلان القياس عندنا. انتهى إيراده مع انضمام التوجيه إليه.

وهو مدفوع بأنّ الملازمة الأُولى مبنية على بطلان اللازم الثاني وهو ممنوع بالنقض والحلّ، وبعبارة اخرى: أنّ اختلاف متعلّق الأمر والنهي في محلّ الاستخراج بالقرعة مبني على انحصار القرعة لتعيين ما هو المعيّن في الواقع، وهو ممنوع نقضاً وحلّاً، وعلى ذلك فاختلاف المتعلّق إنّما يحدث بعد الاستخراج بالقرعة، وأمّا قبله فالمتعلّق متّحد في الواقع والظاهر.

---

(١) الفصول: ٧٥.

(٢) الوسائل ١٨: ١٨٧ ب «١٣» من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى.

أمّا النقض: فبكثير من الموارد المجهولة واقعاً وظاهراً الواردة فيه القرعة نصّاً وفتوىً، كما في إرادة القسمة بين الزوجات، فإنّه يبتدا بالقرعة، وفي إرادة استصحاب بعضهنّ للسفر، فانه يعيّن بالقرعة، إلى غير ذلك.

وأمّا الحل: فبأنّ الإعراض عن أخبار القرعة في أكثر الموارد إنّما هو من جهة انتفاء موضوع الإشكال والجهل بقيام الدليل أو الاصل فيها، لا من جهة وهن عموم الحكم بالقرعة، وتعيين مورد الأمر الخاص بالقرعة في بعض المجهولات المعيّنة في الواقع من قبيل المقارنات الخارجية، فلا يخصص الأمر الوارد فيه فضلاً عن تخصيصه عموم سائر الأخبار[1] المستفيضة بأنّ: كل مجهول ففيه القرعة. وكلّ مشكل فيه القرعة: وأنّها لكلّ أمر مشكل.

ومنها: ما أورده الفصول ايضاً من أنّ القول بأنّ مدلول طلب نفس الطبيعة يستلزم التكرار، بخلاف القول المختار من أنّ مدلوله طلب إيجاد الطبيعة.

بيان الملازمة أن الطبيعة المأمور بها أمر وجداني وقد اتصف بصفة الوجوب والمطلوبية، وقضيّة الاستصحاب بقائها بعد الإتيان بها مرّة إلى أن يتبيّن زوالها، لأنّ الأحكام اللاحقة للطبائع من حيث هي لاحقة لأفرادها بالضرورة، ولا يرتفع عن البعض إلّا بطريق النسخ[2]. انتهى.

وفيه: أنّ ما ذكر في بيان الملازمة يمكن نقله إلى الإيجاد أيضاً من حيث إنّ المطلوب من الإيجاد أيضاً طبيعته من غير فرق، فبما يجيب يجاب.

فإن قلت: الإيجاد ليس مطلوباً أصلياً حتى ينصرف إليه إطلاق الأمر، بل هو مطلوب تبعي من باب المقدّمة على سبيل الإهمال، فلابدّ من الاقتصار على الفرد المتيقّن دون غيره.

---

(١) الوسائل ١٨: ١٨٧ ب «١٣» من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى.

(٢) الفصول: ٧٤.

قلت: مطلوبية الإيجاد على هذا الوجه لا ينكره القائل بأنّ مدلول الأمر نفس الطبيعة، فلا فرق بين القولين إلّا في كيفية المطلوبية هل هو من باب اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ أو اللزوم الغير البيّن من باب القهر واللابديّة، وقد مرّ في بحث المقدّمة تحقيق عدم ترتّب ثمرة على هذا النزاع وإن لم يكن لفظياً.

ومنها: ما أورده المحشّي الشيرازي على الحاجبي[1] حيث نفي دلالة الأمر على المرّة والتكرار مع قوله بأنّ الأمر يتعلّق بالفرد دون الطبيعة من أنّهما لا يتوافقان، زاعماً ابتناء القول بالمرّة والتكرار على القول بتعلّق الأمر بالفرد، والقول بالقدر المشترك بين المرّة والتكرار على القول بتعلّقه بالطبائع، وليس كذلك، إذ بين الفرد وبين المرّة والتكرار عموم من وجه، فيصحّ القول بكلّ من الأقوال المذكورة أعني: المرّة والتكرار والقدر المشترك على كلّ من الوجهين أعني: الفرد والطبيعة، لإمكان ملاحظة المرّة والتكرار والقدر المشترك قيداً للطبيعة أو الفرد تقول: أوجد الطبيعة مرّة أو مكرّراً أو مطلقاً، وأوجد الفرد كذلك.

أصل

تعليق الأمر على الشرط والصفة هل يفيد التكرار مطلقاً كما حكي القول به عن جماعة، أولا يفيده مطلقاً، كما حكي عن السيد[2] والآمدي[3]

---

(١) حكاه في الفصول: ٧١.

(٢) الذريعة ١: ١٠٩.

(٣) الاحكام في أُصول الأحكام ٢: ٣٨٤.

والعضدي[١] ، أو التفصيل بين كون المعلّق عليه مشتملاً على سور العموم وعدمه كما في الهداية[٢] والقوانين[٣] والمدائن[٤] والدرر[٥]، أو التفصيل بين كون المعلّق عليه علّة وغيرها، كما هو مذهب صاحب الهداية[٦] والقوانين[٧] والضوابط[٨] والمدائن[٩] والدرر[١٠] والمحكي عن جماعة من العامّة والخاصّة منهم: الشيخ[١١] والسيّدان[١٢] والديلمي[١٣] والفاضلان[١٤] وفخر المحقّقين[١٥] وشيخنا البهائي[١٦] والآمدي[١٧] والحاجبي[١٨] والرازي[١٩] والبيضاوي[٢٠].

والحقّ ما أشار إليه الفصول[٢١] والإشارات[٢٢] من أنّ التفصيل خارج عن محلّ النزاع، ولا يكاد يجدي، فإنّ الشرط إذا كان عاماً لا يقبل عمومه نزاعاً إلّا ممّن أنكر وضع لفظ للعموم، أو كان عمومه بدلياً كـ«أي وقت جاءك فاكرمه» وكذا المعلّق عليه لو كان علّة لا يقبل النزاع في إفادته العموم إلّا ممّن ينكر حجيّته لحجيّة القياس المنصوص العلّة.

فالخلاف في هذا المبحث إنّما هو بين النفي والإثبات المطلق إذ المقصود من التفصيل المذكور إن كان هو التعرّض لقرينيّة شيء على الإثبات وعدمه فهو أوّلاً:

---

(١) حاشية العلّامة التفتازاني وحاشية الشريف الجرجاني ٢: ٨٣.

(٢ و ٦) هداية المسترشدين: ١٨١.

(٣ و ٧) القوانين ١: ٩٥.

(٤ و ٥ و ٩ و ١٠ و ١٥) لا توجد لدينا.

(٨) ضوابط الأُصول: ٧١.

(١١) عدّة الأُصول ١: ٨١.

(١٢ ـ ١٣ و ١٧ ـ ٢٠) حكاه عنهم في هداية المسترشدين: ١٨١.

(١٤) معارج الأُصول: ٦٧، نهاية الأُصول: ٦٩.

(١٦) زبدة الأُصول: ٨٠.

(٢١) الفصول: ٩٨.

(٢٢) إشارات الأُصول: ٩٨.

متفرّع على تقدير النفي في المسألة ، وثانياً: أنّ المتكفّل له مسألة اخرى، وإن كان هو التعرّض لحال الأمر مع القرينة فهو خروج عمّا هو ديدن العلماء والادباء من البحث في كلّ شيء مع الغضّ عن الامور الخارجية.

ومن ذلك يظهر أيضاً دفع ما توهّمه بعض من ابتناء النزاع في المسألة على القول بعدم إفادة الأمر التكرار، ووجه الدفع أنّ اختلاف التكرار من نفس الأمر للتكرار من تعليق الأمر كاف في تغاير النزاعين وعدم ابتناء أحدهما على الآخر، وذلك لأنّ ثبوت الشيء من جهتين أو من جهة دون اخرى قد يثمر في باب التعادل والتراجيح وغيره، وهذا المقدار كاف في الاحتياج إلى بسط كلّ من النزاعين على حدة.

وإذ قد عرفت ذلك وأنّ التفصيل في المسألة من قبيل الاستثناء المنقطع خال عن التحصيل وراجع إلى النفي والإثبات المطلق، فاعلم أنّ الأظهر هو النفي، لمساعدة الاصول العمليّة واللفظية عليه، فإنّ المتيقّن والمتبادر من التعليق بالشرط أو الوصف ليس إلّا تقييد الطلب والتكرار معنى خارج لا يدلّ عليه التقييد بنفسه مطلقاً، لا مطابقةً ولا تضمناً ولا التزاماً مطلقاً، ولصدق الامتثال عرفاً بالإتيان مرّة، ولقبح العقاب على ترك التكرار وحسنه على فعله، كما يشهد به أمر المولى لعبده أو المالك لوكيله بإعطاء درهم إن جائك زيد. إذا تجرّد عن القرائن، فلم يفهم منه إلّا إعطاء درهم واحد، ولهذا لو أعطى لكل مجيء درهماً كان له أن يعاقب العبد ويغرم الوكيل على الزائد.

كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقسيم والتقييد بكلّ من المرّة والتكرار عرفاً فلو اقتضى مجرّد التعليق التكرار لما كان المفهوم منه حينئذٍ قابلاً للتقسيم والتقييد، ولاقتضى التكرار مطلق الأمر، بل الخبر أيضاً، مع أنّ الخبر لا يقتضيه إجماعاً، كما عن النهاية والتمهيد، فإنّ وضع التعليق بالشرط ونحوه نوعي لا ينبغي

أن يفترق بالأمر والخبر.

حجّة المثبت ادّعاء الاستقراء والغلبة في تعليقات الكتاب والسنّة والخطابات العرفية، حيث تكرّر الأوامر بتكرّرها، والظن يلحق الشيء المشكوك بالأعمّ الأغلب.

والجواب أوّلاً: بمنع الغلبة، وثانياً: بمنع كون الغلبة المدّعاة في نفس التعليق، بل إنّما هي في اقتران التعليق لفظاً بأحد أداة العموم، أو معنىً بما يفيد العليّة المطلقة، كما هو الحال في الأخبار الواردة في ثواب الأعمال والعقوبات المتفرّعة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها.

تذنيب: اذا قلنا بالتكرار فمعناه تكرّر الأمر المعلّق بتكرّر المعلّق عليه، ولكن تكرّر الأمر المعلّق هل يقتضي تكرر المأمور به أو يجزي في امتثال الجميع وحدة المأمور به وهي المسألة المعروفة بأنّ الأصل عدم تداخل الأسباب أو تداخلها؟

ذهب المشهور إلى الأوّل، بل نقل الإجماع عليه عن غير واحد من الأصحاب، وذهب المحقّق الخوانساري[١] والفاضلان النراقيان[٢] وصاحب الهداية[٣] إلى الثاني، وتحقيق الحق يقتضي رسم مقدّمتين.

الأولى: أنّ المراد من الأسباب الخارجية الشرعية وهي المعرّفات، وأمّا الأسباب والمؤثّرات العقلية والذهنية فلا ريب في تداخلها، ومن هذا الباب الاحتجاج على شيء بادلّة عديدة، كما لا ريب في عدم تداخل الأسباب والمؤثّرات الحقيقية، بل هو مقتضى الدليل القطعي العقلي، لا مقتضى الأصل.

---

(١) مشارق الشموس: ٦١.

(٢) عوائد الأيام: ٢٩٧، وحكى عن والده قدّس سرّهما في كتاب لوامع الأحكام في بحث الوضوء.

(٣) هداية المسترشدين: ١٦٦

ثمّ المراد من المعرّف المقابل للعلل الحقيقية هو الكاشف والعلامة والأثر والمعلول الدالّ على المؤثّر والعلّة بطريق الانيّة والعكس، ولهذا يجتمع تعدّد المعرّف مع اتّحاد المعرّف، بخلاف العلّة الحقيقية، فإنّه لا يجتمع تعدّده مع اتّحاد المعلول.

ثمّ النسبة بين المعرّف والعلل الحقيقية في قولهم: إنّ العلل الشرعية معرّفات لا علل حقيقية هو التبائن لا العموم، كما هو ظاهر المقابلة وصريح الاستاد.

لا يقال: إنّ ذلك يستلزم أصالة التداخل في العلل الشرعية.

لأنّا نقول: نمنع الملازمة بحمل قولهم: إنّها معرفات على معنى أنّها قابلة للمعرفيّة، لا أنّها معرّفات فعلية. هكذا قرّر الاستاد دام ظلّه.

الثانية: أنّ مسببات التكاليف العديدة هي تنجّز الوجوبات العديدة، لا الواجبات العديدة وبينهما عموم مطلق،.

وإذ قد عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّه إن كان المراد من الأصل أصالة البراءة والتوقيف فالحقّ مع القائلين بأصالة التداخل، فإنّ المتيقّن من تكرار الأوامر وتعدّد العلل هو تكرّر المأمور به وتعدّد المعلول فيما إذا امتثل كلّ واحد من تلك الأوامر والعلل قبل تحقّق الأمر الآخر والعلّة الاخرى، وأمّا تكرّره فيما إذا أراد امتثال الجميع بعد تحقق الجميع فمقتضى أصل البراءة والتوقيف العدم حتى يثبت من الخارج خلافه، وعلى ذلك فمذهب المشهور لا يتمّ إلّا بدعوى مقدّمتين:

إحداهما: دعوى أصالة عدم تداخل الأسباب بإرجاع الشكّ في التكليف إلى الشك في المكلّف به أو في طريق الإطاعة.

الثانية: دعوى أنّ مسبّبات التكاليف العديدة هي تنجّز الواجبات العديدة، لا الوجوبات وانّى لهم بإثباتهما.

وأمّا مذهب غيرهم فيتمّ بمنع أحد المقدّمتين، بل ومع تسليمها لا يقاوم

الأصل بهذا المعنى ما ورد في الأخبار الكثيرة وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبة والمستحبّة وكذا الوضوءات وإجزاء ماتيّ واحد عن الواجبات العديدة.

ووجه ذلك أمّا بناءً على اشتمال الفعل الواحد على النيّات العديدة وجعل النية شطراً فلتعدّد الموضوع حقيقة، فيتعدّد الأحكام مطلقاً.

وأمّا بناءً على تداخلها قهراً أو جعل النيّة شرطاً فلتعدّده اعتباراً بسبب تطرّق الجهات العديدة عليه وإن لم يتعدّد حقيقةً.

وإن كان المراد من الأصل الاستقراء والغلبة في تعليلات الكتاب والسنّة حيث لا يرتاب الفقهاء في تعدّد معلولاتها بمجرّد تعدد العلل من دون تمسّكهم بشيء من الأدلّة الخارجية فلا يبعد أن يكون الحقّ مع المشهور ويؤيّدهم دليل حجّية منصوص العلّة.

وعلى ذلك فالقول بأصالة التداخل لا يتمّ إلّا بمنع الاستقراء والغلبة، كما ارتكبه القائل به، حيث قال: إنّ أصالة عدم التداخل أصل غير أصيل، بل هو خال عن التحصيل، يعنى به أنّه إن اريد من الأصل الاستقراء والغلبة فغير مقبول، وإن اريد منه البراءة فغير معقول.

هذا. ولكن التحقيق الحقيق مع ذلك أن يقال: إنّ المراد من التداخل لا يخلو إمّا أن يكون تداخل الأسباب بمعنى تداخل الطلبات والوجوبات المستفادة من تعدّد الأوامر في إيجاب واحد بمعنى اختصاص أثر الإيجاب بالأمر الأوّل وحمل سائر الأوامر المتتابعة له على التأكيد، وتقرير مضمون الأوّل كتداخل الأسباب الموجبة للطهارة من الحدث والبول والنوم والغائط وغيرها في ايجاب طهارة واحدة.

وإمّا أن يكون تداخل المسبّبات، بمعنى تداخل المطلوبات والواجبات المستفادة من تعدّد الطلبات والإيجابات في واجب واحد ومطلوب واحد من باب

أنّ الإتيان بأحد الواجبات رافع لموضوع سائر الواجبات الاخر المتتابعة له في الصدور من الموجب كارتفاع موضوع القتل لمن قتل بأحد أسبابه المتعدّدة الموجبة لقتله بكلّ واحد منها.

أو من باب أنّ الإتيان بأحد الواجبات المذكورة مسقط لوجوب سائر الواجبات من باب التفضّل والعفو عن سائرها.

أو من باب أنّ المأتيّ به جامع لجهات سائر الواجبات الاخر وحاوٍ لعناونيها المتعدّدة، بحيث يكون متضمّناً للموجودات العديدة في ضمن وجود واحد، كاجتماع عنوان كلّي المأمور به وهو الصلاة وعنوان كلّي المنهي عنه وهو الغصب في ضمن وجود واحد وهو الصلاة في الدار المغصوبة، والتداخل بهذا المعنى تداخلُ اختياري مبنيّ على اختيار المكلّف إتيان الفعل الواحد بنيّة كلّ واحد من عناوينه المطلوبة منه بدل إتيانه بنيّة كلّ واحد منها على حدة ليصدق على ذلك الفعل المأتي به مرة واحدة جميع ما نواه فيه من عناوين ذلك الفعل، بخلاف التداخل بسائر المعاني المتقدّمة، فإنّه تداخل قهرى لا يتوقف على اختيار التداخل بالنيّة وكيف كان.

فأمّا تداخل الأسباب بمعناه المذكور فخلاف سببيّة السبب عقلاً وإن كان التسبيب شرعياً لفظياً، فإنّ مقتضى سببيّة كلّ من الأسباب العديدة عقلاً هو تعدد مسبَّباتها بالفتح على حسب تعدادها وان كان التسبيب من ظاهر لفظ الشارع، كما أنّ توقّف فعل الشيء على ترك ضدّه عقلي وإن كان الضدّ شرعيّاً.

مضافاً إلى أنّ الغالب في الأسباب الشرعيّة تعدد مسبَّباتها بالفتح بحيث يلزم من القول بأصالة التداخل في الأسباب إخراج أكثر أبواب الفقه عن تحت الأصل المذكور بدعوى الإجماع البعيد التزام الفقيه بها في كلّ باب باب جداً، اذ يلزم بمقتضى الأصل المذكور الاكتفاء ممّن عليه آلاف صلوات بصلاة واحدة منها، أو

آلاف صوم بصوم واحد، وآلاف حج بحج واحد، وآلاف كفارة بكفارة واحدة، وآلاف خمس بخمس واحد، وآلاف زكاة بزكاة واحدة، وآلاف دية بديةٍ واحدة، وآلاف قصاص بقصاص واحد، إلى غير ذلك ممّا يبعد التزام فقيه بدعوى الإجماع على الخروج عن تحت الأصل المذكور في كلّ باب باب منها.

ومن ملاحظة ذلك أيضاً يظهر تقريب الإجماع المنقول على أصالة عدم التداخل من بعض الفحول، كما لا يخفى على ذوي العقول.

وبالجملة، فتداخل الأسباب بمعناه المذكور وإن كان على وفق الأصل العملي وهو البراءة، إلّا أنّه على خلاف الأصل اللفظي وهو الدليل الاجتهادي المستفاد من العقل بواسطة ظاهر خطاب الشرع أو من الغلبة بواسطته أيضاً، مع أنّ إرادة التأسيس من الأمر المتعقّب إذا كان قد امتثل السابق عليه وإرادة التأكيد إذا كان لم يمتثل السابق بعدُ خلاف أصل آخر ثالث، لأنّه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد، بل وخلاف مراد المدّعي أصالة التداخل أيضاً، فإنّ الظاهر إرادته تداخل المسبّبات بالمعنى الأوّل، لا الأسباب ولا المسبّبات بأحد المعنيين الأخيرين.

فتلخص ممّا ذكر أنّ اصالة التداخل في الأسباب بمعناه المذكور مخالف لمقتضى ظاهر السببيّة عقلاً، وللغلبة وللاستقراء في الأسباب الشرعيّة، ولأولوية التأسيس من التأكيد، ولظاهر مراد مدّعى التداخل أيضاً.

ولكن يمكن منع مخالفته لشيء.

أمّا منع مخالفته لمقتضى ظاهر السببية عقلاً، فإن اريد العقل المستقلّ فواضح بوفاق الخصم أيضاً.

وإن اريد الالتزامات العقليّة الداخلة في المداليل العرفية للفظ السبب ففيه أوّلاً: أنّ محلّ النزاع في الأسباب الشرعيّة، ولم يتعهد ورود شيء منها بلفظ

«إذا» و«ان» الشرطيتين كقوله: «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**» و «**إذا التقى الختانان وجب الغسل والمهر**» ومن الواضح عدم دلالة السبب المستفاد من هذه الألفاظ على تعدّد مسبَّباتها بمجرّد تعدّدها.

وثانياً: لو سلّمنا وقوع التعبير في الأسباب الشرعية بلفظ السبب، إلّا أنّه لا نسلّم أيضاً دلالته عقلاً على تعدّد مسبّباته بالمعنى المخالف للتداخل، بل هو أعمّ، وإنّما المستلزم له إنّما هو الأسباب الاصطلاحية والعلل الحقيقية الخارجة عن محلّ الفرض.

وأمّا منع مخالفته للغلبة، فلأنّ محلّ النزاع في العلل الشرعية المجرّدة عن القرائن العقليّة والشرعية الدالّة على كونها عللاً حقيقية مثل قوله[1] عليه السلام: «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة**»[2] و «**اذا التقى الختانان وجب الغسل والمهر**» و «**إذا توارى الجدران أو خفي الأذان فقصر**» ومثل قوله: «**اغتسل للجمعة والجنابة**» ﴿**وأقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾[3] وقوله: ﴿**فإن احصرتم فما استيسر من الهدي**﴾[4].

وأمّا عدم التداخل في مثل قضاء الصلوات والصيام والحجّ والأخماس والزكوات والديات والقصاص فإنّما هو من جهة ضميمه القرائن العقلية أو الشرعية على العلّيّة الحقيقية فيها كعموم: «**اقض ما فات كما فات**» ونحوه، لا من مجرّد العلية المستفادة من لام التعليل و«اذا» و«إن» الشرطيتين، فما اقتضى عدم التداخل من الأمثلة المذكورة ليس من محلّ البحث، وما هو من محلّ البحث لم يقتض عدم التداخل لا عقلاً ولا عرفاً.

---

(١) الوسائل ١: ٢٦١ ب «٤» من أبواب الوضوء ح ١.

(٢) الوسائل ١: ٤٦٩ ب «٦» من أبواب الجنابة ح ١ ـ ٢.

(٣) الإسراء: ٧٨.

(٤) البقرة: ١٩٦.

التداخل لا عقلاً ولا عرفاً.

ولهذا انحصر الاتّفاق على عدم التداخل في خصوص الأمثلة المذكورة، بخلاف مثل الوضوءات والأغسال العديدة، فاتّفقوا على التداخل فيها، وكذا الإيلاء حيث اتّفقوا على عدم تكرّر الكفّارة بتكرّره، وبخلاف مثل الظهار للمظاهر والصيد للمحرم والهدي للمحصور، حيث اختلفوا في تكرّر الكفّارة بتكرّرها، ومستند خلافهم هو الخلاف في التداخل أيضاً.

فتبيّن أنّ الغلبة المذكورة لعدم تداخل الأسباب الشرعية ممنوعة إن لم تكن معكوسة كما لا يخفي.

وأمّا قوله: مع أنّ إرادة التأسيس من الأمر المتعقّب إذا كان قد امتثل السابق وإرادة التأكيد إذا كان لم يمتثل السابق بعدُ خلاف أصل آخر ثالث.

ففيه: أنّ مخالفته للأصل إن كان من جهة استلزامه الاستعمال في أكثر من معنى، وهو على تقدير جوازه بعموم المجاز مجاز يستلزم القرينة، والمفروض عدمها، فالملازمة ممنوعة بإمكان أن يكون الطلب متعلّقاً بطلبه المطلق الأعمّ من أن يكون مسبوقاً بطلب آخر فيصادف التأكيد، أو لم يكن مسبوقاً به، فيصادف التأسيس، فتكون خصوصيّة كل من التأسيس والتأكيد مستفادين من الخارج، لا من حاقّ اللفظ حتى يستلزم التجوّز والقرينة كإطلاق المطلق على فرد وإرادة الخصوصية من الخارج، حيث لا يستلزم تجوّزاً ولا قرينة، وإن كان مخالفته للأصل من جهة استلزام التداخل للتأكيد والتأسيس أولى منه.

ففيه أوّلاً: منع الملازمة، لأنّ الطلب الثاني المتداخل في الطلب السابق إنّما هو متغاير له بالتغاير الحقيقي لا أنّه عينه الذي اوتي به لتقرير الطلب السابق وتفسيره ودفع الموهم عنه حتى يكون تأكيداً كسائر التأكيدات اللفظية.

وثانياً: سلّمنا تلك الملازمة، ولكن نمنع مرجوحية لازمه وهو التأكيد المتّفق أحياناً إرادته من الخارج، فإنّ تعاقب الطلب كما قد يتّفق كونه تأكيداً لسابقه

أحياناً ـ كما فيما لو لم يمتثل السابق بعد ـ كذلك قد يتّفق كونه تأسيساً، كما فيما لو امتثله، وأولويّة التأسيس إنّما هو في غير هذا النوع من التأكيد الأحياني المستفاد خصوصيته من الخارج كما لا يخفى.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ تداخل الأسباب بالمعنى المذكور موافق لأصالة البراءة، وليس مخالفاً لشيء ممّا توهّموا من كونه مخالفاً لمقتضى ظاهر السببية عقلاً ولا عرفاً ولا للغلبة والاستقراء في الأسباب الشرعية، ولا لأولوية التأسيس من التأكيد، ولا لغير ذلك سوى الاحتياط.

وأمّا تداخل المسبّبات من بابه الأوّل فبعد تعدّد أسبابها وعدم تداخل أسبابها المبتنى عليه تحقّق موضوع تعدّد المسبّبات خلاف الأصل أيضاً، لكن لا من جهة رجوع الشك فيه إلى الشكّ في المكلف به أو في طريق الاطاعة حتى يدفعه وضوح كون الشك في التكليف وكون الأصل فيه البراءة، بل إنّما هو من جهة أنّ الظاهر والغالب بعد فرض تعدّد الأسباب هو تعدّد مسبَّباتها وموثَّراتها بالفتح على وجه المثلية.

لا يقال: إنّ تعدّد مسبّباتها لا ينحصر في تعدّد الواجبات على حدة على حدة، بل يحصل أيضاً بتعدّد الإيجابات والطلبات ولو لم يتعدّد الواجب والمطلق، ألا ترى أنّ أمرك بالطبخ ـ مثلاً ـ لأجل حضور ضيف يؤثّر في المأمور غير ما يؤثّره الأمر الأوّل إيّاه بالطبخ لداعٍ آخر ولو لم تقصد من الأمر الثاني تعدّد المطبوخ.

لأنّا نقول: عدم إلغاء السبب المتعدّد بإرادة التأكيد والتقرير منه ولو كان نوعاً من تعدّد المسبّب، إلّا أنّ الظاهر والغالب من الأسباب بعد عدم تداخلها هو تماثل مسبَّباتها بالفتح بأن يؤثّر السبب التالي مثل ما يؤثّره السبب الأوّل، لا تأكيده وتقريره.

وهذا معنى ما استظهر من تعدّد الأسباب تعدّد مسبّباتها على وجه المثلية لا العينية، سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج أو عدمه، وسواء قلنا بتعلّق

الأحكام بالطبائع أو الأفراد، فإنّ مطلوبية الفرد الخارجي من الأمر أمرٌ لا يجديه الفرق بين استفادتها من اللفظ بالأصالة أو بالتبع لضميمة أمر خارجي كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ إرادة التداخل من المسبّب المتعدّد إذا كان مسبوقاً بمسبّب متقدّم وعدم التداخل إذا لم يكن مسبوقاً به من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ولا سبيل إلى دعوى القرينة عليه فيما عدا ارتفاع الموضوع باتّحاد أحد المسبّبات، كما في القتل المسبّب عن الأسباب العديدة، حيث يرتفع موضوعه عرفاً بالقتلة الأُولى، وكما في المسبّب عن النواقض العديدة، حيث يرتفع موضوعه شرعاً بالمرّة الأُولى الذين لم يثبت ارتفاع الموضوع فيما عداهما بالمرّة الأُولى لا عرفاً ولا شرعاً.

وأمّا تداخل المسبّبات من بابه الثاني وهو الاكتفاء بأحدها عن الباقي من باب التفضّل والعفو، فهو أيضاً خلاف الأصل والظاهر والغلبة، بل وخلاف مراد المدّعي أيضاً من التداخل.

وأمّا تداخلها من بابه الثالث، فليس تداخلاً قهرياً وإن كان أصالة التداخل بهذا المعنى مبنيّاً على جواز اجتماع الماهيتين الموجودتين في ضمن وجود واحد وصدق العناوين العديدة المأمور بها في ضمن فرد واحد وامتناعه، ولكن لمّا كان المختار فيما سيأتي من مسألة اجتماع الأمر والنهي هو الجواز كان الأصل تداخل المسبّبات بهذا المعنى عندنا، فيكفي في امتثال الواجبات العديدة إتيان واحد منها على وجه ينوي به كلّ واحد منها ويكون الداعي للعمل هو امتثال كلّ واحد واحد منها على وجه الاستقلال في ضمن فعل واحد بحسب الوجود متعدد بحسب الموجود.

لا يقال: إنّ الخروج عن عهدة الجميع لا يثبت بمجرّد إمكان نيّة جميع الموجودات في ضمن وجود واحد واجتماع صدقها في فرد واحد، بل يتوقّف على إحراز رخصة الآمر واكتفائه بهذا النوع من الامتثال عن امتثال كلّ واحدٍ واحدٍ في

ضمن وجود على حدة على حدة .

لأنّا نقول: إطلاق الأوامر كاف في إحراز الرخصة، مضافاً إلى أنّ الشك في اكتفاء الآمر بامتثال الجميع في ضمن وجود واحد بعد فرض كونه عرفا من مصاديق امتثال كلّ واحد من العناوين المطلوبة ليس شكاً في المكلّف به، ولا في طريق الإطاعة حتى يكون الأصل الاحتياط وعدم التداخل، وإنّما هو شك في اعتبار الآمر امتثال كلّ واحد من مطلوباته في ضمن وجود على حدة على حدة، والأصل عندنا في الشك في الشرطية عدمه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا تحقيق أنّ الأصل تداخل الأسباب وعدم تداخل المسبّبات بالمعنيين الأوّلين، وتداخلها بالمعنى الأخير وإن كان من فروع مسألة الاجتماع، لا من مسألة التداخل القهري، بل هو تداخل اختياري مبتنٍ على جمع العناوين العديدة المطلوبة في ضمن وجود واحد بواسطة جعله الداعي للعمل الواحد هو: نيّة كلّ واحد واحد منها، لا من مسألة التداخل القهري الذي هو معنى التداخل في الحقيقة .

تنبيه: وأمّا حمل المطلق على المقيّد فليس من باب التداخل بشيء من معانيه، أمّا عدم كونه من باب تداخل المسبّبات فظاهر، وأمّا عدم كونه من باب تداخل الأسباب، فلأنّ المفروض أنّ الحمل لا يتأتى إلّا فيما احرز اتّحاد المطلوب منهما، ولهذا اختصّ الحمل بالتكاليف الإلزامية، دون الأحكام الوضعيّة والندبية، وبعد إحراز اتّحاد المطلوب منهما لم يبق معنى لتداخلهما، فإنّ تداخلهما فرع تعدّدهما ولو شأناً وأحياناً، كما في صورة تعاقب كلّ منهما للآخر بعد امتثاله لا قبله، ولهذا منعنا استلزام التداخل للتأكيد سابقاً ببيان التغاير الحقيقي بين المتداخلين، بخلاف المطلق والمقيد حيث يجب الحمل فيهما، فإنّه في المعنى متحدين من جميع الجهات ومفسّرين كالمترادفين.

مقدّمة الواجب

الكلام في مقدّمة الواجب يقع في مقدّمات:

[المقدّمة] الأُولى: في ضبط لفظ «المقدّمة» هل هي بالفتح أخذاً من مقدّمة الجيش أم بالكسر بالمعنى اللازم وهو المتقدّمة كما قيل في قوله تعالى: ﴿**لا تقدّموا بين يدي الله ورسوله**﴾[1] بمعنى لا تتقدّموا وقيل: إنّ معناها: ولا تقدّموا أنفسكم، بالمعنى المتعدّي لا اللازم؟ وجهان: أظهرهما الأوّل؛ لأن الأصل في باب التفعيل التعدية لا اللزوم.

وأمّا كونه بمعنى التكثير في الفعل أو المفعول أو الفاعل ـ كما في فتحت الباب وفتحت الأبواب ـ فلا يناسب المقام.

وأمّا تاء المقدّمة فهل هي تاء التأنيث والوصفية، أم تاء النقل من الوصفية إلى الإسمية؟ وجهان.

[المقدّمة] الثانية: مسألة وجوب مقدّمة الواجب وعدمه هل هي من القواعد الفقهية كأصالة الصحة في أفعال المسلمين، أم من المسائل الأُصولية، وعلى الثاني هل هي من مباحثها اللفظية ككون الأمر للوجوب أو الندب، أم العقلية، وعلى الثاني هل هي من مسائل التحسين والتقبيح العقليين كشكر المنعم وقبح الظلم، أم من مسألة الملازمات العقلية كالمفاهيم؟ وجوه خلافيّة ناشئة عن اختلافهم في عنوان المسألة وأدلّتها.

فمقتضى تعبير المتأخرين بأنّ مقدّمة الواجب واجبة أم لا. كونها من المسائل الفقهية، لتعلّقها حينئذٍ بعمل المكلّف بلا واسطة، كما هو شأن سائر المسائل الفقهية.

---

(١) الحجرات: ١.

ومقتضى تعبير القدماء بأنّ الأمر بالشيء هل يقتضي وجوب ما لا يتمّ إلّا به أم لا؟ كونها مسألة أُصولية؛ لتعلقها حينئذٍ بعمل المكلّف بواسطة، لا بلا واسطة.

ومقتضى استدلالهم العقلي بأنّه لو لم يجب لجاز تركه، وحينئذٍ فإمّا أن يبقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. كونها من مسائل التحسين والتقبيح والمستقلّات العقلية.

ومقتضى استدلالهم الآخر بأنّ العقل بتوسّط خطاب الشرع بذي المقدّمة يستكشف كون المقدّمة مرادة له أيضاً، لا أنّه يحكم حكماً مستقلاً انشائياً بأنّ المريد لذي المقدّمة مريد للمقدمة أيضاً. كونها من الملازمات العقلية ومسائلها غير المستقلّة كالمفاهيم.

[المقدّمة] الثالثة: أنّ الواجب كما ينقسم باعتبار المكلّف إلى العيني والكفائي، وباعتبار المكلّف به إلى التعييني والتخييري، وباعتبار الوقت إلى الموسّع والمضيّق، وباعتبار المطلوبيّة بالذات وعدمها إلى النفسي والغيري، وباعتبار تعلّق الخطاب به بالأصالة وعدمه إلى الأصلي التبعي وغير ذلك، فكذا ينقسم باعتبار مقدّماته إلى المطلق والمشروط، وهذا ممّا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أُمور:

منها ما في القوانين[1] تبعاً لما عن آقا حسين الخوانساري من تحديد الواجب المطلق بما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده وإن كان في العادة أو نظر الآمر [كذلك]، والمشروط والمقيّد بما توقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كذلك.

ووجّهه الاستاد طاب ثراه بأنّ المراد كون المطلق ما تعدّد التوقّف فيه واتّحد المتوقّف عليه، والمشروط ما اتّحد فيه التوقّف والموقوف عليه، ومع ذلك قال فيه: إنّ تحديد المطلق بذلك منقوض طرده بمثل الحج من الواجبات المشروطة، حيث

---

(١) القوانين ١: ١٠٠.

لا يتوقف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده من الاستطاعة العقلية، وإنّما يتوقّف وجوبه على الاستطاعة الشرعية الغير المتوقّف عليها الوجود، كما أنّ تحديد المشروط بذلك منقوضٌ عكسه بمثل الحجّ أيضاً من الواجبات المشروطة التي لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده.

والحاصل أنّ تحديد المطلق بذلك غير جامع للأفراد، كما أنّ تحديد المشروط به غير مانع من الأغيار، مع أنّ المراد من المطلق والمقيّد معناهما التحت اللفظي الواضح الغير المحتاج إلى تحديد أصلاً فضلاً عن التحديد بالأخفى المنقوض بما عرفت.

وإن كان ولابدّ من التحديد فالأسدّ أن يعرّف المطلق والمقيّد بأنّهما وصفان إضافيان للواجب بالنسبة إلى مقدّماته كالابوّة والبنوّة والاخوّة، فالواجب بالنسبة إلى كلّ ما لا يشترط وجوبه بوجوده من المقدمات مطلق، وبالنسبة إلى كلّ ما يشترط وجوبه بوجوده منها مشروط.

وبعبارة أُخرى: أنّ الواجب بالإضافة إلى كلّ ما يتوقّف عليه وجوبه وإن توقّف عليه وجوده من المقدّمات مطلق، وبالإضافة إلى كلّ ما يتوقّف عليه وجوبه مقيد.

بقي الكلام في أقسام الواجب وأقسام المقدّمات والنسبة بين الأقسام وما يتلوها من الأحكام.

أمّا أقسام الواجب فيجمعها قولنا: إنّه إمّا مطلق أو مشروط، وإمّا نفسي أو غيري، وإمّا توصلي أو تعبّدي، وإمّا أصلي أو تبعي، فهذه ثمانية أقسام، وصور دوران الواجب الثنائية بين هذه الاقسام الثمانية تبلغ ثمانية وعشرين صورة.

لأنّ صور دوران المطلق مع كلّ من سائر الأقسام السبعة الباقية سبعة، وصور دوران المقيّد مع كل من الستة الباقية ستّة، فهذه ثلاثة عشر، وصور دوران النفسي مع كلّ من الخمسة الباقية خمسة، فهذه ثمانية عشر، وصور دوران الغيري

مع كلّ من الأربعة الباقية أربعة، فهذه إثنان وعشرون، وصور دوران التوصّلي مع كلّ من الثلاثة الباقية ثلاثة، فهذه خمسة وعشرون، وصور دوران التعبّدي مع كلّ من الصورتين الباقيتين صورتان، فهذه سبعة وعشرون صورة، وصور دوران الأصلي مع التبعي الباقي صورة واحدة، فهذه ما قلناه من بلوغ جميع صور الدوران الثنائية إلى ثمانية وعشرين صورة، وإذا اضيف إليها سائر صور الدوران الثلاثية والرباعية، أو اضيف إلى اقسام الواجب المذكورة الواجب الكفائي والعيني أو التعييني والتخييري زادت الأقسام والصور إلى ما يشتّت الذهن ويستوعب الفكر.

وأمّا النسبة بين هذه الأقسام فبين كلّ من الأقسام الأربعة مع مقابله تباين كلّي لا يجتمعان إلّا مورداً، وبين كلّ منها مع غير مقابله عموم من وجه مصداقاً ومورداً إلّا بين التوصلي والغيري، فإنّ بينهما عموم مطلق، فإنّ كلّ غيري توصلي ولا عكس كدفن الميّت، فإنّه توصّلي لا غيري.

المقدّمة الرابعة: في بيان أقسام المقدّمة وامتياز بعضها عن بعض.

أمّا الأقسام فيجمعها قولنا: إنّ كلّ شيء ينسب إلى شيء آخر إمّا أن يكون لوجوده أو عدمه مدخليّة في وجود الآخر، أو لا كالنظر إلى السماء بالنسبة إلى الصلاة، ثمّ إنّ ذو المدخلية من المقدمات إمّا سبب أو شرط أو مانع، وعلى كلّ منها إمّا أن تكون المدخلية في وجوب الواجب، أو في وجوده أي: في حكمه أو في موضوعه، وعلى كلّ منها إمّا أن تكون المدخلية عقلية فيسمّى ذلك السبب والشرط والمانع بالعقلي أو عادياً فبالعادي أو شرعياً فبالشرعي.

وقول القوانين[1]: وكلّ واحد منهما إمّا شرعي أو عقلي أو عادي. معناه: أنّ كلّ واحد من السبب والشرط على ظاهر ما مثل به، أو كلّ واحد من مقدّمات الوجوب والوجود على ماهو ظاهر الأقربية.

---

(١) القوانين ١: ١٠٠.

وكيف كان فمثل السبب الشرعي للوجوب كالزنا لوجوب الحدّ، والدلوك لوجوب الصلاة وأمّا للواجب والوجود فكالصيغة للعتق الواجب والوضوء والغسل للطهارة الواجبة.

وأمّا السبب العقلي للوجوب فكإنعام المنعم لوجوب شكره، وللواجب فكالنظر المحصّل للعلم الواجب.

وأمّا السبب العادي للوجوب فكأمر الآمر على القول بدلالته على الوجوب، وللواجب والوجود فكالصعود للكون الواجب على السطح.

وأمّا الشرط الشرعي للوجوب فكالبلوغ لوجوب الصلاة، وللواجب فكالوضوء لها، وأمّا العقلي لهما أي لكلّ من الوجوب والواجب فكالقدرة بالنسبة إليها.

وأمّا العادي للوجوب فكإرسال الرسول لأجل التبليغ الواجب، وللوجود كنصب السلّم للصعود الواجب.

وأمّا المانع الشرعي للوجوب فكالحيض بالنسبة إلى الصلاة، والسفر بالنسبة إلى الصوم، وللواجب والوجود كالحدث والاستدبار في الصلاة.

وأمّا المانع العقلي من الوجوب والواجب فكالعجز بالنسبة إليها.

وأمّا المانع العادي من الوجوب فكالسكوت في مقام البيان، ومن الواجب كالغفلة عنه.

وأمّا امتياز كلّ من السبب والشرط والمانع عن الآخر فقد تعرّض له القوانين بقوله: والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته إلخ[1] إلّا أنّ فيه أنّ قوله: ويلزم من عدمه العدم. مستدرك وقيد توضيحي لا احترازي، لأنّ الاحتراز عن الشرط قد حصل بقوله: ويلزم من وجوده، وعن المانع بقوله: الوجود. فيكون التقييد بعد ذلك بقوله: ويلزم من عدمه العدم التوضيح لا الاحتراز،

---

(١) القوانين ١: ١٠٠.

كما صرّح به الفصول واستادناالعلّامة طاب ثراه ، وأمّا التقييد بقوله: لذاته فليس المراد به تقييد الحد بشيء، بل تعميمه للعلل الناقصة والاحتراز من خروجها عن تعريف السبب.

ثم قال في القوانين: ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة.

وأورد عيه الفصول أوّلاً: بأنّ التداخل ينافي التقابل يعني: أنّ دخول العلل الناقصة في تعريف الشرط ينافي تقابلها للشروط في مقام التحديد والتعريف.

وثانياً: أنّ تعريف المقدّمات المذكورة بما ذكر يحتاج إلى تقييده أوّلاً بالاختيار، ليخرج المقدمات الغير المقدورة.

وثالثاً: أنّ تعريف الشرط يحتاج إلى تقييده بالخارج، ليخرج عنه الجزء ولا ينتقض اطّراده بدخول الجزء.

ورابعاً: بأنّ جميع الحدود يحتاج إلى تبديل «يلزم» فيها بـ«يقتضي» ليخرج عنها لوازم الشرط والمشروط والسبب والمسبّب[1].

وقد أجاب الاستاد طاب ثراه عن الأوّل بأنّ تقابل الشرط والسبب تقابل في الجملة لا ينافي التداخل.

وعن الثاني بأنّ المحتاج تقييده بالاختيار إنّما هو حكم المقدّمة أعني: الوجوب، لا موضوع المقدّمة وهو الواجب، فالمقدورية في المقدمات قيد وجوب المقدّمة لا موضوع المقدّمة.

وعن الثالث بأنّ امتياز الشرط عن الجزء بالخروج والدخول موكول إلى الوضوح.

وعن الرابع بانّ الظاهر من «يلزم» هو معنى الاقتضاء ومن «من» هو المنشئية لا محض التعدية.

---

(١) الفصول: ٨٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر بالفعل مطلقاً هل يقتضى مطلوبيته مطلقاً، أو بقصد العنوان؟ وجهان:

واستدلّ على الثاني بتبادر المعنى المقترن بالقصد عرفاً من الأفعال والأعمال دون غيره.

وبأنّ ما يصدر من غير قصد إنّما يستند إلى الاتّفاقيات والتقديرات السماويّة، فلا يصلح إناطة التكليف به.

وبأنّ الأمر المتوجّه إلى النفس ـ بعد ملاحظة عدم تمكّنها من مباشرة المأمور به بدون واسطة الجوارح ـ يرجع إلى ما يمكن حصوله من النفس من المبادىء المستلزمة لحصول المأمور به، نظير أمر الملك أحد أُمرائه بفتح البلاد، أعني: رجوع مفاد الأمر إلى أنّ النفس مأمورة بأن تأمر الجوارح بفعل المأمور به ولا يتحقّق من النفس هذا الأمر والطلب إلّا بتصور المطلوب وهو قصد العنوان، فلا تخرج النفس عن عهدة التكليف بمجرّد حصول المطلوب ما لم يقترن بقصد العنوان وهو المطلوب.

واجيب عن الأوّل بأنّ تبادر تقييد الفعل بالقصد تبادر إطلاقي ناشىء عن ورود القيد مورد الغالب، فلم يعتبر مفهومه بشهادة العرف.

وعن الثاني بأنّ عدم استناد صدور ما لم يقصد إلى من صدر عنه إن فرض في صورة الجبر والإكراه بالصدور فمسلّم، لكنّه خارج عن البحث، وإن فرض في صورة عدمه فممنوع.

وعن الثالث بالمنع من عدم تمكّن النفس من المباشرة، فإنّ الجوارح إنّما هي بمنزلة الآلات لا يستند إليها فعل بضرورة الوجدان، واقترانُ الفعل بها نظير اقترانه بالمقارنات الخارجية من الزمان والمكان ونحوهما ممّا لا مدخليّة لها في المطلوب، وإن لم تنفك عنه فاستناد الفعل إنّما هو إلى مجرّد النفس. وقياسها بأحد الأُمراء

المأمور بفتح البلاد قياس مع الفارق، مع أنّ تسليم الدعوى في المقيس عليه مبنيّ على عدم استناد الأفعال التوليدية إلى العلّة الأُولى حقيقةً، وإلّا فالتنظير به مصادرة.

وبالجملة، فلا دليل على تقييد المطلوب بالقصد سوى تبادره، وقد عرفت عدم اعتبار مفهوم ما ورد مورد الغالب في العرف والعادة، فيحكم بإطلاق المقصود ولا يوثق بتقييد المطلوب، ويرجع في مقام العمل إلى البراءة أو الاشتغال.

وينقسم الواجب باعتبار المطلوبيّة بالذات وعدمها إلى النفسي والغيري، والكلام هنا في موارد:

[المورد] الأوّل: أنّ لزوم الدور من تحديد النفسي بما كان مطلوباً لنفسه، والغيري بما كان مطلوباً للوصلة إلى غيره، مدفوع بأنّ التحديد المذكور من قبيل الحدود اللفظية التقريبيّة لا المعنوية الحقيقية.

وكذا انتقاض الحدّين بكثير من الواجبات النفسية التي لم تكن هي غاية الغايات كالصلاة ـ مثلاً ـ فإنّها واجبة نفساً، ولعلّ الغرض من الأمر بها التقرّب إليه تعالى، وكذا التقرب لعلّ الغرض منه الفوز بالسعادة، مدفوع بما اندفع به الدور أو بجعل اللام للتعليل على وجه مخصوص لا لمطلق التعليل.

وتوضيحه في الفصول[1] والهداية بتقريب أنّ غايات الواجبات النفسية مطلوبة في التكليف وحاملة على الطلب، لا أنّها مطلوبة من المكلف وإن كانت حاملة على الطلب، فالمدار في النفسي أن لا يكون الأمر به لأجل الأمر بغيره، لا أن لا يكون الغرض منه الوصول إلى شيء آخر، ولا بدّ في رفع انتقاض الحدّين بصورة اجتماعهما ـ كما في الوضوء والغسل على القول بالجهتين ـ من اعتبار الحيثية.

---

(١) الفصول: ٨٠ ـ ٨١.

[المورد] الثاني: أنّ النسبة بين النفسي والغيري تباين، كما أنّ النسبة بين التعبّدي والتوصّلي كذلك.

وأمّا ما في الضوابط[١] من اجتماع جهتي التعبّدي والتوصّلي ـ كما في الأمر بالسقي، فإنّه يجب عليه قصد القربة بحيث لو أتى به على طريق الانزجار من دون قصد القربة كان آثماً، لكن يسقط عنه الأمر بالسقي بعد الإتيان مطلقاً ـ ففيه المنع من تعدّد الجهة مطلقاً، سواء قلنا بعدم اقتضاء مطلوبيّة السقي مطلوبيّة التقرّب به أم لم نقل.

أمّا على الأوّل فظاهر، وأمّا على الثاني فلأنّ مطلوبية التقرّب غير مطلوبية الشيء المشروط به، بل هو أمر مركوز في أذهان الموالي استقلالاً، لا أنّه شرط ولازم لمطلوباتهم حتى تكون تعبّدية، فمطلوبية السقي توصّلي لا غير.

ثمّ النسبة بين كلّ من النفسي والغيري مع كلّ من التعبّدي والتوصّلي عموم من وجه، لتصادق النفسي والتعبّدي على الصلاة وتفارقهما في الدفن والوضوء على القول المشهور، وتصادق الغيري والتوصّلي في غسل الثوب وتفارقهما في الوضوء والدفن، وتصادق النفسي والتوصّلي في الدفن والكفن وتفارقهما في الصلاة وغسل الثوب، وتصادق الغيري والتعبّدي في الوضوء على القول المشهور وتفارقهما في غسل الثوب والصلاة.

وأمّا ما في الضوابط[٢] من العموم المطلق بين الغيري والتوصّلي بادّعاء أنّ كلّ ما كان غيرياً ففيه جهة توصّل لا محالة. فمحمول على الخلط بين التوصّل بالصاد والتوسل بالسين.

وكذا ما فيه[٣] أيضاً من اعتبار المحبوبية في الغيري دون التوصّلي بمعنى أنّ

(١ ـ ٣) ضوابط الاصول: ٨٤.

التوصّلي يجزي بأيّ وجه اتّفق ولو بفعل الغير أو المحرّم بخلاف الغيري، دون اعتباره مطلقاً كصاحب القوانين[١]، أو عدم اعتباره مطلقاً كغيره. فمّما لا وجه ولا مدرك له، ولكن لا مشاحة في الاصطلاح.

[المورد] الثالث: في تأسيس الأصل في الواجب المردّد بين النفسي والغيري المتصوّر بملاحظة كيفية دليل وجوبه مع كيفية دليل وجوب الغير حيث يكونان لبيّين ولفظيين، والأوّل لبّياً والثاني لفظيّاً وبالعكس على أربعة أوجه، وبملاحظة اتّحاد زمان فرض النفسية وفرض الغيرية واختلاف زمان كلّ واحد من الفرضين بأن يكون فرض النفسيّة في زمان متأخّر أو يتقدّم على زمان فرض الغيرية في مرحلتين.

فنقول في تفصيل كلّ وجه من الوجوه الأربعة على تقدير أيّ مرحلة من المرحلتين:

أمّا الوجه الأوّل: فمقتضي أصل البراءة، وعدم وجود العقاب على ترك المشكوك بنفسه، عدم كونه نفسيّاً، وكذلك مقتضى أصل البراءة عدم كونه غيريّاً إن لم نقل بأصل الاشتغال، وقلنا بجواز مخالفة العلم الإجمالي في كلا المرحلتين وإن كان مرجعها في المرحلة الاولى إلى مخالفة الخطاب التفصيلي، وإلّا فمقتضى الاشتغال لزوم الإتيان بالمشكوك نفسيته وغيريته على وجه الغيرية.

ومقتضى عدم الجواز لزوم الإتيان به على وجه من وجهي النفسية والغيرية إن قلنا بأنّ الواجب هو اجتناب المخالفة القطعيّة، وعلى كلا الوجهين معاً إن قلنا بأنّه ارتكاب الموافقة القطعية.

واما الوجه الثاني والثالث: فمقتضي الأصل اللفظي المتقدم على الأصلين

---

(١) القوانين ١: ١٠١ و١٠٣.

المذكورين كون المشكوك نفسياً. لتبادر نفسية المأمور به لا غيريّته وإن كان التبادر في جانب مادّة الأمر إطلاقياً وفي جانب الصيغة وضعياً، لسلامة الثاني عن معارضة عدم صحّة السلب، بخلاف الأوّل، إذ لا يصحّ أن يقال: إنّ الوضوء ليس بواجب أو بلازم، أو بمأمور به.

وأمّا الوجه الرابع: فمقتضي إطلاق دليل الغير عدم كون المشكوك مقدّمة له، فيستلزم كونه نفسياً، ولكن تقدّم هذا الإطلاق على الأصلين المذكورين مبني على أنّ أصالة الإطلاق وحمل اللفظ على المعنى الحقيقي منوط بالوضع كما هو المشهور، لا بالحكمة الباعثة على قبح تأخير البيان عن وقت الخطاب والحاجة كما عليه السلطان ﷺ، وإلّا فيتطرّق على المشكوك تقدّم مقتضى الأصلين المذكورين، ولا تعديل على مقتضى الحكمة، لأنّه من قبيل الأصل المثبت القاضي مجرّد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية، ككون الماهية المطلوبة معرّاةً عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط.

ومن هنا لو قام قرينة على عدم إرادة النفسي وأن الوجوب غيري يكون ذلك مجازاً في الأمر على قول المشهور، وتقييداً في إطلاقه لا مجازاً على قول السلطان ﷺ، فإذا دار الأمر بين كون الواجب غيرياً أم محمولاً على الندب يكون الأمر على الأوّل دائراً بين المجازين، وعلى الأخير دائراً بين التقييد والمجاز، فتحصل الثمرة في التعارض، وفي كون مفهوم: صم إلى الليل. معارضاً لمنطوق صم الليل أوّلاً، فالمفاهيم على الأوّل تعارض المناطيق وعلى الثاني لا تعارضها.

المورد الرابع: في أنّه هل يترتّب استحقاق الثواب والعقاب على الواجبات الغيرية مطلقاً، كما نسب إلى المشهور، أو لا يترتّب مطلقاً، كما هو المختار، أو

التفصيل بين الغيريات الأصلية والتبعية، كما يظهر من القوانين[١]، أو التفصيل بين استحقاق الثواب على الفعل دون استحقاق العقاب على الترك، كما نقل عن الغزالي[٢] واختاره الفصول[٣]؟ ومجرى جميع هذه الأقوال على تقدير وجوب الغيريات ومقدّمات الواجب.

وأمّا ما في القوانين[٤] من استلزام القول الرابع القول باستحباب المقدّمات. فمبني على ما اختاره من الأقوال، وإلّا فاستلزام اللازم لا يقتضى استلزام الملزوم، وإلى ذلك يرجع كلام الفصول[٥] في نفي الملازمة، واستدلّ على الأوّل بشهادة العقل والعادة على مدح من يسعى في تحصيل مقدّمات المأمور به ويرتكب المكاره في تمهيد أسبابه للوصلة إلى مطلوب المولى.

وباتّفاق الفقهاء على تقسيم الوضوء والغسل وغيرها من المقدّمات إلى واجب ومندوب، وقولهم: ولمسّ كتابة القرآن إن وجب.

وتقريب الاستدلال به أنّ المس بلا طهارة حرام يترتّب عليه العقاب، سواء وجب أو لم يجب، فاعتبار القائلين بوجوب المقدّمة وجوب الطهارة للمسّ الواجب دون مطلق المس يكشف عن اعتبارهم ترتّب عقاب آخر على ترك نفس الطهارة وهو المطلوب.

وبقوله تعالى: **﴿لا أضيع عمل عامل منكم﴾**[٦] [وقوله:] **﴿ذلك بأنّهم لا يصيبهم ظمأٌ ولا نصبٌ ولا مخمصةٌ في سبيل الله ولا يطؤن موطئاً يغيظ**

---

(١) القوانين ١: ١٠١.

(٢) المستصفى ١: ٢٣٣.

(٣) الفصول: ٨٧.

(٤) القوانين ١: ١٠٤.

(٥) الفصول الغروية: ٨٧.

(٦) آل عمران: ١٩٥.

الكفّار ولا ينالون من عدوٍّ نيلاً إلّا كتب لهم به عمل صالح﴾[١].

وبما في الأخبار من مضامين ذلك.

واجيب عن الأوّل: بالمنع من كون المدح المفروض مدحاً زائد على المدح المترتّب على تحصيل نفس ذي المقدّمة، بل هو عينه، سلّمنا لكن المدح المفروض ليس من جهة إتيان المقدّمات مطلقاً، بل من جهة إتيانها على وجه الوصلة إلى أداء مطلوب المولى ولا اختصاص لترتّب مثله على المقدّمات والواجبات الغيرية، فإنّ المباحات بل المكروهات أيضاً تندرج في المندوبات ويترتّب عليها المدح لو أُتي بها من تلك الجهة.

وعن الثاني: بأنّ وجه التقسيم وجهة اعتبار وجوب الطهارة للمسّ الواجب دون اعتباره لغير الواجب هو انطباق تعريف الواجب الغيري على الأوّل دون الثاني، لما مرّ من أنّ الواجب الغيري ما كان الأمر به لأجل الأمر بغيره، لا ما كان الغرض منه الوصول إلى شيء آخر، فمطلوبيّة الطهارة في الأوّل لأجل التوصّل إلى مطلوبية المسّ، وفي الثاني لأجل التخلّص عن مبغوضيته، وهذا هو الوجه في التقسيم واعتبار الوجوب في الأوّل دون الثاني، لا ترتّب العقاب وعدمه كما توهم.

وعن الثالث مع ما فيه: بأنّ النزاع في ثبوت الملازمة الكليّة بحسب استقلال العقل، فثبوته في بعض الموارد شرعاً لا يثبت الكليّة.

وبعبارة اخرى: لو كان المدّعى ثابتاً بحسب العقل والعرف لكان مفاد الآية والأخبار لمجرّد التأكيد، والتأسيس خير منه، وإلّا كان خارجاً عن محلّ النزاع، مع أنّ بعض الأخبار دلّ على ترتّب الثواب على الأياب أيضاً وليس بمقدمة بالضرورة. فالظاهر أنّ ذلك هو ثواب أصل ذي المقدّمة، ولكن وزّعوه على الذهاب والأياب

---

(١) التوبة: ١٢٠.

لينتقل الناس إلى شذرة منه.

ولنا على الثاني: الأصل السليم عن المعارض، فإنّ المتيقّن من استحقاق العبد المأمور بدخول السوق وشراء اللحم هو المدح على الامتثال والذمّ على عدمه في الجملة، وأمّا استحقاق شيء زائد على ما يستحقه من جهة الشراء فالأصل عدمه حيثما كان مشكوكاً بحسب الدلالة أو الإرادة، لأن اللغات والشرعيات توقيفية فضلاً عن القطع بمساوات العبدين المأمور أحدهما بدخول السوق وشراء اللحم منه، والآخر بشرائه فقط في استحقاق المدح على الامتثال والذم على عدمه بالسوية من دون مزيّة لأحدها على الاخر، مع أنّ كثيراً مّا يتوقّف على مقدّمات عديدة، بل غير متناهية، فلو استحقّ كلّ من المقدّمات مدحاً برأسه لما خرج المولى عن عهدة استحقاق عبد امتثل بامتثال واحد، وهو خلاف الوجدان وبناء العقلاء، إلّا أن يتفصّى عن لزوم ذلك باختيار عدم وجوب مقدّمات الواجب بهذا المعنى، كصاحب القوانين[1]، فيرجع الفرق بينه وبين القول بوجوبها بمعنى آخر لفظيّاً.

وبالجملة، فمرجع النزاع في ترتّب المدح والذمّ على الواجبات الغيرية إلى أنها هل هي أوامر حقيقيّة إلزامية، أو ارشادية إعلامية، كما يرشد إليه التدبّر في نظائرها من أوامر الطبيب، حيث انّها لمجرّد الكشف عن مصالح وخواص كامنة يستحقّ المدح والذّم على مجرّد تحصيلها وتفويتها، لا على شيء آخر.

لا يقال: ينتقض المختار بالطهارات الثلاثة، لترتّب المدح والثواب على فعلها اتفاقاً.

لانّا نقول: إنّ الطهارات من التعبديّات التي يناط صحّتها بقصد التقرّب

---

(١) القوانين ١: ١٠٤.

المترتّب على تحقّق جهة مقرّبة، فإن فرضت الجهة فيها هو الإتيان على وجه الوصلة إلى أداء مطلوب المولى فالمدح ليس من جهة إتيانها مطلقاً، بل من جهة إتيانها على وجه الوصلة، وقد عرفت أنّ المباحات، بل المكروهات أيضاً يترتّب عليها ذلك لو أُتي بها من تلك الجهة، وإن فرضته ما قيل فيها من اعتبار جهة نفسيّة فالمدح إنّما هو باعتبار تلك الجهة لا باعتبار جهتها الغيريّة أيضاً.

ثمّ وبالتأمّل فيما ذكرنا تعرف استدلال المفصل والجواب عنه.

قال صاحب القوانين بعد أن نقل التفصيل بين ترتّب الثواب على فعل الغيريات دون ترتّب العقاب على تركها: إنّه لا غائلة فيه، إلّا أنّه قول بالاستحباب، وفيه إشكال إلّا أن يقال باندراجه تحت خبر من بلغه ثواب، فإنّه يعمّ جميع أقسام البلوغ، حتى فتوى الفقيه فتأمل[1].

أقول: امّا وجه إشكاله، فمن جهة استلزامه تسديس الأحكام بانطباق بعض الواجبات على الاستحباب في ترتّب الثواب دون ترتب العقاب، بل وتسبيعها أيضاً على القول باندراج الأقل ثواباً من الواجبات في المكروهات، إلّا أنّه يمكن منع الاتّفاق على بطلان التسديس في التبعيات، وأنّ الاتّفاق على بطلانه في خصوص الأصليات.

وأمّا وجه تأمّله فمن جهة انصراف ظهور إطلاق البلوغ إلى الأخبار من قبل المولى كالخبر الضعيف، لا من قبل الاجتهاد وغيره من الوسائط كفتوى الفقيه.

المورد الخامس: في أنّه هل يعتبر في وقوع الواجب الغيري على صفة وجوبه أن يترتّب عليه فعل الغير أو الامتثال به وإن لم يقصد به ذلك، أو يعتبر قصد التوصّل إليه أو إلى الامتثال به وإن لم يترتّب عليه، أو يعتبر الأمران، أولا يعتبر

---

(١) القوانين ١: ١٠٤.

شيء منهما؟ وجوه: يتفرّع عليها ثمرات مهمة ذُكرت بعضها في الفصول[١]، والهداية[٢].

أمّا الوجه الأوّل فمرجع النزاع فيه إلى أنّ اعتبار جهة الإيصال في مطلوبية الغيريات جهة تعليلية، كما هو المشهور والمختار، أو جهة تقييدية، كما هو صريح الفصول[٣]، وظاهر المعالم.

لنا على المختار: أنّ ما دلّ على وجوب المقدّمة إنّما ينهض دليلاً على الوجوب المطلق إذا أمكن صدور الواجب عن المكلّف وعدم الوقوف على نقل خلافه في الأعصار والأمصار سلفاً عن خلف إلى قريب من زماننا.

وأمّا ما احتجّ به الفصول[٤]: من تقريب أنّ دليل مطلوبيّة شيء للغير لبّي عقلي فيقتضي مطلوبية ما ترتّب ذلك الغير عليه، دون غيره، فيعتبر في المطلوب فيه المقيّد حيثية كونه مقيّداً، وهذا لا يتحقّق بدون القيد الذي هو فعل الغير.

فجوابه: أنّ علّة وجوب المقدّمة إن كان وصفاً اعتبارياً منتزعاً من وجوب الغير وترتّبه عليه كما يفيده الدليل المذكور، فإنّما يقتضي الوجوب العقلي اللابدّي الراجع إلى الوصف بحال المتعلّق بالمبائن الذي لا يجدي أثراً حقيقياً في الموصوف كتوصيف الرجل بأنّه عالم أبوه. ومبنى النزاع إنّما هو على تقدير وجوبها بغير ذلك المعنى.

وإن كان وصفاً حقيقياً قائماً بحصول ذي المقدّمة فممتنع، لأنّه بالنظر إلى كونه علّة لوجوب المقدّمة يلزم سبق المعلول على العلّة، وبالنظر إلى كونه معلولاً لوجود المقدّمة، يلزم أن يعود من جانبه فائدة إلى العلّة وكلاهما محال، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلما قرّر في الحكمة من استحالة أن يعود من جانب المعلول

(١ و ٣ ـ ٤) الفصول: ٨١.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٢٠.

أثر أو فائدة إلى العلّة، لأنّ مرتبة العلل فوق مرتبة المعلولات وأشرف، كما هو معنى من معاني أنّ أفعاله تعالى ليست معلّلة بغرضٍ.

وإن كان قائماً بنفس المقدّمة، فان أُريد من المقدّمة الواجبة العلّة التامة فهو خلاف المفروض، وخروج عن البحث، وإن اريد منها الأعمّ فليست العلّة القائمة بنفسها للوجوب إلّا أهلية الإيصال بها مطلقاً، سواء ترتّب عليها الغير أو لم يترتّب، ضرورة أنّ المدار والاعتبار في الاتّصاف بالأوصاف وتحقّقها إنّما هو على مجرّد حصول ملكتها وقوّة الاقتدار على صدور الوصف، وإن لم يصدر فعلاً، وفعلية الصدور إنّما هو كاشف عن تحقّقه وصدق الاتّصاف، لا أنّه المدار في صحة الاتّصاف، وما يتخيّل من الفرق بين قوّة الاقتدار على الوصف وفعليّته إنّما هو في ترتّب آثار الوصف. وأمّا في تحقّقه وصحّة الاتّصاف به فلا فرق بينهما، كما لا يخفي.

والحاصل أنّ التفصيل بين المقدّمة الموصلة وغير الموصلة إنّما هو شيء قد اختاره هو، وإلّا فلم نقف على من تفوّه به، وهذا أيضاً وجه قوله: لم أقف على من تفطّن له. بعدما اصّر على تحقيق مدّعاه في التنبيه الأوّل من تنبيهات مقدّمة الواجب.

وأنت إذا أحطت خبراً بما تلونا عليك فقل في جوابه ارتجالاً: إن اردت من المقدّمة الموصلة الإيصال الفعلي فلا شيء من المقدّمات هذه صفته ما عدا العلّة التامّة وهي خارجة عن محلّ النزاع، وإن أردت الإيصال الشأني والمدخليّة فجميع المقدّمات هذه صفته.

ثمّ إنّ حامله إلى اختراع هذا القول زعمه تصحيح العبادة في مسألة الضدّ المزاحم بالاهمّ به، وليس كما زعمه على ما ستعرفه في محلّه إن شاء الله تعالى.

وأمّا الوجه الثاني: وهو اعتبار قصد التوصّل والمقدّمية في اتّصاف المقدّمات

بالوجوب ووقوعها على صفة الوجوب في الخارج، فلم نجد خلافاً في اعتباره، كما لم نجد خلافاً في عدم اعتبار الوجه الأوّل إلّا من الفصول[١] في الوجهين ومن العلّامة في الوجه الثاني.

لنا أنّ امتثال الأمر يتوقّف على الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر، فمجرّد الإتيان بداعٍ آخر لا يكفي في صدق الامتثال، ويزيدك وضوحاً أنّه لو فرض أن المولى قال لعبده: ادخل السوق واشتر اللحم. وقال له عدوّ المولى: ادخل السوق واشتر السمّ لقتل المولى، وعند ذلك دخل العبد السوق بداعي شراء السمّ امتثالاً لأمر العدوّ، لا بداعي شراء اللحم فهل ترى من نفسك أن تحكم بأنّ دخوله هذا يكون واجباً ويعدّ امتثالاً لأمر المولى؟

ولا فرق في عدم صدق الامتثال بين كون المقدّمة عبادة أو غيرها، غايته سقوط الأمر بها في الثاني، لأنّ الأمر بها بعد ذلك طلب للحاصل، بخلاف الأوّل، فأنّه يجب عليه الإعادة؛ لبطلان ما أتى به، ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون حيثيّة المقدميّة تقييديّة أو تعليليّة، فعلى التقديرين يتوقّف الامتثال عند العقل على قصد المقدمية والإتيان بها لأجل ذيها.

وقد ظهر من ذلك أن ما احتجّ به صاحب الفصول على مدّعاه من عدم تعقّل مدخلية القصد في حصول الواجب وإن اعتبر في الامتثال[٢] غير معقول إلّا على جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية، كما قاله بعض المعتزلة، وهو كما ترى.

نعم لو كان المراد عدم مدخليّة القصد في تنجّز الوجوب والتكليف بالمقدّمة لا في اتصاف المقدّمة بالوجوب ووقوعها على صفة الوجوب لكان معقولاً، لكنه

(١ و ٢) الفصول: ٨١.

خلاف المراد ظاهراً.

وبالجملة، فثمرة هذا النزاع، في اتّصاف المقدّمات الواقعة على وجه غير الوصلة والامتثال بالوجوب والصحة عند الفصول، وبالفساد والبطلان عندنا، إلّا أنّ صحّة التعبديات لمّا كان منوطاً بقصد التقرّب المترتّب على تحقّق جهة مقرّبة أمكن صحتها من جهة اخرى غير جهة الإيصال ممّا يحصل قصد التقرب به: كالغسل والوضوء على القول باعتبار جهة نفسية فيهما غير جهة الإيصال، فيصح انعقادهما بملاحظة تلك الجهة وإن لم يحصل الامتثال إلّا بملاحظة جهة الإيصال.

ويتفرّع على ذلك صحّة الصلاةعند اشتباه القبلة إلى جهة واحدة من دون قصد فعله إلى سائر الجهات الواجبة عليه من باب المقدّمة إذا انكشف مصادفته القبلة به وان اقترنت بتعليق قصد التقرّب على مجرّد احتمال حصول القرب، ألا ترى أنّ تدارك العبادات أداءً وقضاءً وارتكاب السنن الضعيفة سنداً محكوم بصحّتها بشهادة السيرة وحسن الاحتياط والآيات والأخبار، مع تعليق قصد التقرّب فيها على مجرّد احتمال حصول القرب ورجائه، فإنّ التعليق على الداخليات لا يضرّ الانعقاد كما في المعاملات.

بقي الكلام في انقطاع بعض الثمرات التي علّقها صاحب الفصول ﷺ على هذا الأصل الذي لا أصل له حيث قال: ويظهر الثمرة إلى آخره[1].

أقول: وفيه مواقع للنظر: أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الدخول في ملك الغير بغير إذنه لا لإنقاذ بل لغاية أُخرى كالتنزّه ـ مثلاً ـ يكون واجباً ورافعاً لحرمة الغصب والظلم والعدوان ولحرمة الحنث ونقض اليمين بمجرّد ترتّب الإنقاذ عليه، وليس فيه إلّا حرمة التجرّي القائمة بالعزم على المعصية لا بنفس الدخول، فلا يمنع من كون

---

(١) الفصول: ٨١.

الدخول واجباً باطل جداً وإن قلنا بالأصل الفاسد الذي أسّسه وهو: اختصاص الوجوب بالمقدّمة الموصلة، سواء قلنا بحرمة التجرّي أو لم نقل، كما هو الحقّ، وعلى الأوّل سواء قلنا بأنّ المتجرّي يعصي بالعزم، أو بنفس الفعل.

بيان ذلك: أنّ الأفعال من حيث هي أفعال خالية عن كلّ قبيح وحسن، فهي من هذه الحيثية لا يتّصف بشيء من الوجوب والحرمة إلّا بطروّ حيثية أُخرى عليها من حيثيات الحسن والقبح، وهذه الحيثية الطارئة إمّا أن يكون لها حسن أو قبح ذاتي يستحيل ارتفاعه إلّا بارتفاع تلك الحيثية كالظلم، فإنّه من حيث كونه ظلماً وعدواناً قبيح ذاتي لا يتخلّف أزلاً وأبداً، إلّا اذا طرىء عليه حيثية كونه تأديباً أو تخليصاً لنفسٍ محترمة عن الهلكة، ونحو ذلك ممّا يرفع موضوع الظلم والغصب، لا حكمه فقط، فيصير حسناً وواجباً.

وإمّا أن يكون لها حسن أو قبح غير ذاتي يختلف بالوجوه والاعتبارات أي: بتطرّق الأوصاف الخارجية، أو الذهنية عليه كالكذب، فإنّ موضوعه باق على حاله ومع ذلك يختلف، فقد يكون حسناً إذا كان إصلاحاً، أو إنجاءً لمسلمٍ، وقبيحاً إذا لم يكن كذلك.

وبعبارة أُخرى: أنّ العنوان الطارىء على الفعل إمّا أن يكون علّة تامة للحسن أو القبح فيستحيل ارتفاع الحكم المعلول من الحسن أو القبح إلّا بارتفاع الموضوع والعلّة، كالظلم. وإمّا أن يكون مقتضياً له، فلا يستحيل ارتفاع حكمه مع بقاء موضوعه كالكذب. وإمّا أن لا يكون مقتضياً ولا علّة تامّة، فلا يعرض له في نفسه حسن ولا قبح إلّا بملاحظة ما يتحقّق في ضمنه.

وحينئذٍ فنقول أوّلاً: إنّ الدخول في ملك الغير بغير إذنه ظلم وغصب قطعاً، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له إلّا بعروض عنوان رافع لموضوعه.

وثانياً: لو سلّم أنّه ليس ظلماً وعلّة تامّة للقبح فلا ريب في كونه مقتضياً له

كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل ـ بملاحظة أنفسها ـ حسنها ولا قبحها، وحينئذٍ فيمتنع أيضاً ارتفاع قبحه وعروض الصفة المحسّنة له إلّا بعروض جهة يتدارك بها حكم الموضوع وقبحه كالكذب المتضمّن لإنجاء نبيّ، ومن المعلوم أنّه ليس في المقام عنوان رافع للموضوع ولا جهة يتدارك بها حكمه إلّا كون الدخول تخليصاً لنفس محترمة، وهذا العنوان أو الجهة لا يتحقّق إلّا إذا كان المكلّف قاصداً للانقاذ بالضرورة الوجدانية.

فهل ترى من نفسك أنّ من دخل ملك الغير بغير إذنه للتنزّه والتفرّج وليس من نيّته إنقاذ أحد، بل قد لا يكون ملتفتاً إلى الإنقاذ أصلاً يعدّ عند العقلاء مخلصاً لنفس محترمة؟ بل لا يرتابون في أنّه ظالم باغ وغاصب طاغ، وإذا كان الفعل باقٍ على قبحه وحرمته بالضرورة الوجدانية فكيف يتّصف بالوجوب بمجرّد ترتّب الإنقاذ بعد ذلك عليه بقصد مستجد، فإذا وقع الفعل على وجه القبح والحرمة فكيف يتغيّر عما وقع عليه من جهة حصول أمر في مستقبل الزمان؟

فهذا نظير ما إذا وطي الأجنبيّة ثمّ بعد زمان نكحها، فهل ترى من نفسك أنّ نكاحها في مستقبل الزمان يؤثّر في رفع قبح الزنا السابق؟

والحاصل: أنّ هذا الدخول إذا اقترن بقصد الإنقاذ صار تخليصاً رافعاً لموضوع الغصب والظلم، فيكون واجباً من باب المقدّمة، وحينئذٍ إن ترك الانقاذ اختياراً عاد ظلماً وغصباً فيعود الحرمة الذاتية بعود موضوعها، وإن تركه اضطراراً فيجب عليه أن يبادر إلى الخروج، وحينئذ لا إثم، وإن استبطىء أثم من جهة الغصب أيضاً.

بل الحقّ أنّ الدخول في ملك الغير بداعي الإنقاذ واجب واقعاً، فإذا وقع كذلك ثمّ ترك الإنقاذ ولو اختياراً لا يغيّره عمّا وقع عليه كما لا يخفي.

فدعوى أنّه امتثال لأمر ظاهري فاسدة جداً، هذا إذا لم نقل بالمقدّمة

الموصلة كما هو الحق.

وإن قلنا بها ففي الصورة الاولى لا إثم ولا وجوب بالدخول، ولكن المكلّف عاص بالخروج بعدد الحرمة الذاتية عقاباً لا خطاباً، وفي الصورة الثانية لا وجوب ولا إثم بالدخول والخروج إن بادر إلى الخروج، وإن تأخّر أثم بمقدار التأخير.

ولا يتوهّم أنّ القصد كيف يغيّر عنوان الظلم فيجعل الفعل حسنا، ضرورة أنّ ضرب اليتيم بقصد التشفّي ظلم محرّم واقعاً لا ظاهراً وإن ترتّب عليه التأديب، وبقصد التأديب حسن وإن لم يترتّب عليه التأديب، وهذا ليس شيء بديع، فراجع زبر الأوّلين والآخرين تجدها مشحونة بذلك.

قال ﷺ في الذريعة[1]: إنّ كثيراً من العناوين يتبدّل من الحسن إلى القبيح وبالعكس بمجرّد اختلاف القصد.

وممّا ذكرنا علم أن ليس هناك عنوان التجرّي أصلاً، إذ في صورة عدم قصد الإنقاذ يكون الدخول محرّماً ذاتياً وإن انقذه بعد ذلك، غاية الأمر أنّه ارتكب مقدّمة محرّمة، وبعد الارتكاب يصير الإنقاذ واجباً قطعاً فإن لم ينقذه أثم من ذلك أيضاً، وفي صورة قصد الإنقاذ لا يكون الدخول محرّماً أصلاً، سواء كان واجباً على المختار أو غير واجب على مذهب صاحب المقدّمة الموصلة، وحكم المبادرة والتأخير ظاهر ممّا سبق، فليس في المقام لعنوان التجرّي عين ولا أثر.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره من حرمة التجرّي ممنوع بما قرّر في محلّه من أنّ التجرّي لا يكون حراماً إذا كان المراد حرمة الفعل المتجرّى به، وأمّا حرمته من جهة القصد فمبنيّة على أنّ العزم على المعصية معصية أم لا ؟ وعلى الأوّل فالأخبار الكثيرة دالّة على العفو، فلا أثر لها أيضاً.

---

(١) لم نعثر عليه في مظانّه.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من التنظير بالأجير في الحجّ وما قاله من الوجهين فيه باطل جدّاً؛ لأنّ الأجير في الحج كونه مستحقّاً للاجرة بالنسبة إلى المقدّمات، وعدم كونه مستحقّاً لها تابع لعقد الإجارة، فإن وقع على نفس أعمال الحج فلا استحقاق للاجرة في الصورتين، وإن وقع عليها وعلى المقدّمات جميعاً فاستحقاقه في الصورتين، وإن وقع مطلقاً فعند ذلك يراجع إلى ما هو المتعارف.

ثمّ إنّ استحقاق الأُجرة لا دخل له بحديث الوجوب، ألا ترى أنّ من يأمرك بعمل تستحق الأُجرة عليه إن عملته، مع أنه لا يجب عليك امتثاله قطعاً، فاستحقاق الأُجرة تابع للعمل المأذون فيه ولا دخل له بكون العمل واجباً على الأجير، كما هو واضح.

المورد السادس: فيما يتعدّد غاياته المتّصفة بعضها بالوجوب وبعضها بالندب في زمان واحد، كالغسل والوضوء من المقدّمات هل يقدح في انعقاده ويزاحم في مطلوبيته قصد الإيصال إلى الغاية المندوبة عند عدم إرادة الغاية الواجبة، أو لا؟

وجهان مبنيان على أنّ غايات المقدّمة جهات تعليلية للطبيعة الوحدانية بالوحدة الشخصية، فيستحيل عقلاً توارد الحكمين المتضادّين عليها، إلّا عند بعض من يجوّز التكليف بالمحال، أو جهات تقييدية مكسّرة لطبيعة المقدّمة ومغيّرة إيّاها، فلا يستحيل؟

والحقّ هو الأوّل لما مرّ من تحقيق مبناه، إلّا أنّ صحة التعبّديات لمّا كان منوطاً بقصد التقرّب المترتّب على تحقّق جهةٍ مقرّبة فإذا اعتبر في النيّة مطلق الرجحان لا الوجه أو جهة أُخرى غير جهة الإيصال ممّا يحصل قصد التقرب به اكتفى الصحّة والانعقاد عن اعتبار جهة الإيصال على وجه الندب، ولعلّ بناء المشهور في الصحة ناظر إلى ذلك، لا إلى ما مرّ من كون الغايات جهات تقييدية لغاية بعده.

وأمّا اختلاف خواصّ الغايات القاضي كونها جهاتاً تقييدية في الغسل فهو كاتّحادها القاضي كونها جهاتاً تقييدية في الوضوء، حيث إنّه من الدليل الخارجي، ويتفرّع على ذلك ابتناء صحّة قصد التداخل في الأغسال الواجبة والمندوبة على جواز اجتماع الأمر والنهي وعدم ابتناء صحّة قصده في الوضوء على ذلك.

ومن جملة تقسيم الواجب تقسيمه باعتبار تعلّق الخطاب به بالأصالة وعدمه إلى الأصلي والتبعي والكلام في موردين:

الأوّل: أنّ المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي، فيعمّ اللفظي والعقلي وبالأصالة الاستقلال الغير اللازم لخطاب آخر، كما في المفاهيم على ما قاله صاحب الفصول[1] رحمه الله.

ولكن الظاهر من مراجعة عرفهم ما قاله صاحب الهداية[2] رحمه الله وغيره من أنّ اللوازم المستفادة من الخطاب كما في مفهوم الموافقة والمخالفة ودلالة الاقتضاء في حكم الخطابات الاصلية لاندراجها في المداليل اللفظية وإن لم تكن على سبيل المطابقة، وعلى ذلك فلا يكتفي في تحديد الواجب التبعي مجرّد كون الخطاب والاستفادة تبعياً، بل ينبغي مع ذلك من اعتبار كون الواجب والمستفاد أيضاً تبعياً، كوجوب الأجزاء المستفاد من وجوب المركّب.

الثاني: انّ النسبة بين الأصلي والتبعي كالنسبة بين النفسي والغيري والنفسي والتبعي تبائن كلي، وبين الأصلي والنفسي عموم مطلق، والعموم من جانب الأصلي، وبين الأصلي والغيري عموم من وجه، لتصادقهما في الوضوء وتفارقهما في الصلاة والمقدّمة التي لم يتعلّق بها خطاب أصلي، وبين التبعي والغيري عموم

---

(١) الفصول: ٨٢.

(٢) هداية المسترشدين ١٩٣.

مطلق، والعموم من جانب الغيري وإن اصطلح بعضهم كصاحب الضوابط[١] ﷺ على أنّ كلّ غيري أصلي، هذا.

والعجب ممّن نسب التوهّم إلى صاحب الهداية ﷺ حيث قال: إنّ النسبة بين كلّ من الأصلي والتبعي مع كلّ من النفسي والغيري عموم من وجه ولم يتفطّن إلى أنّ مراده بيان النسبة بحسب المورد والمصداق دون المفهوم، وأنت إذا أحطت خبراً بما تلونا عليك تيسّر لك الاطّلاع على أقسام الحرام والمندوب والمكروه وما يتبعها من الأحكام، فإنّها أيضاً تنقسم إلى مطلق ومشروط، نفسي وغيري، اصالي وتبعي، ويظهر الكلام فيها بالمقايسة.

فائدة شريفة: في الجواب عن استدلال العامّة[٢] على وجوب نصب الإمام على الأنام بإطلاق وجوب إقامة الحدود عليهم، حيث إنّه لا يتمّ إلّا بنصب الإمام وهو وجوه:

منها: ما أجاب به السيد[٣] عنهم من احتمال أن يكون وجوب إقامة الحدود مشروطاً بوجود الإمام كالجهاد وإقامة الجمعة لا مطلقاً حتى يجب إيجاد مقدّماته وشروطه، وهذا الجواب مبني على مسلك السيّد خاصة من قوله باشتراك الوجوب بين المطلق والمشروط، ولا يتأتّي على مسلك المشهور القائلين بأصالة الإطلاق في الواجبات المطلقة.

ومنها: ما يستقيم على مسلك المشهور من القول بتخصيص الخطابات الشفاهية بالمشافهين وورود إطلاق: أقيموا الحدود. مورد الغالب من أحوال المشافهين بها وهو وجدان الإمام، فلا يسري إلى الفاقد له، نظير ما قيل في إطلاق:

---

(١) ضوابط الاصول: ٨٤.

(٢) راجع ما ذكره السيد المرتضى في الشافي في الامامة ١: ١٠٣.

(٣) الشافي في الامامة ١: ١٠٤.

﴿إذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾[١] من وروده مورد الغالب، وذلك لما هو المقرّر من أنّ الإطلاق الوارد مورد الغالب في حكم التقييد، كما أنّ القيد الوارد مورد الغالب مثل: **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾**[٢] في حكم الإطلاق.

ومنها: الجواب بأنّ الواجب من مقدّمات الواجب المطلق إنّما هي المقدّمات المقدورة لا الغير المقدورة كنصب الإمام من الأنام، فإنّه من المقدّمات الغير المقدورة لهم عقلاً ولا شرعاً ولا عادةً.

أمّا وجه عدم مقدوريته عقلاً فلما قرّر في محلّه من دلالة العقل القطعي، وهو اللطف الواجب على لزوم العصمة في الإمام كلزومه في الأنبياء، وهي ممّا لم يطّلع عليها إلّا علّام الغيوب، فيكون النصب واجباً عليه لا علينا بالنصّ لا بغيره.

وأمّا عدم مقدوريته نقلاً فلتنصيص قوله تعالى: **﴿ويختار ما كان لهم الخيرة﴾**[٣].

وأمّا عدم مقدوريته عادةً، فلما في نصبه علينا عادةً من إيثار الفتن وشقّ العصاء، وإلقاء الشحناء والبغضاء والتشاجر بين المسلمين، ونقض غرض الحكيم من اتّفاق كلمة الناس، وائتلافهم واجتماعهم واتّحادهم، كما قال تعالى: **﴿وكونوا مع الصادقين﴾**[٤] **﴿ولا تفرّقوا﴾**[٥] وذلك لتسارع النفوس عادةً وميل كلّ منهم إلى نصب الإمامة في نفسه أو فيمن يقرّب إليه واستطماع كلّ وضيع وشريف في منصب الإمامة وهو منصب عظيم، وفي ملك الرئاسة وهو ملك عقيم يتجاذبه الآباء

---

(١) الجمعة: ٩.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) القصص: ٦٨.

(٤) التوبة: ١١٩.

(٥) آل عمران: ١٠٣.

من أبنائها وبالعكس والإخوان من أقاربها وبالعكس، بحيث يهلك الأب ابنه عليه وبالعكس والأخ أخاه وبالعكس، كما يشهد به الوجدان، ومع ذلك كيف يحوِّل الحكيم المختار ما هو كذلك إلى مطلق الاختيار المستحيل عليه عادةً الاتفاق بين الأشرار والأخيار والأبرار والفجّار، وهل هو إلّا نقض لغرضه، وإيثار للفتن والفساد بين العباد إلى يوم المعاد، تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيرا.

والحاصل أنّ الواجب بالنسبة إلى المقدّمات الغير المقدورة مشروط لا مطلق، وإن شئت قلت: إنّ القرائن العقليّة والنقليّة والعاديّة القائمة على كون الإمامة على الحق لا على الخلق صارفة ومعيّنة لكون إقامة الحدود واجب على الإمام أو ومن نصبه، لا على الأنام الذين هم كالأنعام حتى تنصبه، فهو واجب مشروط به لا مطلقاً.

المقدّمة الخامسة: في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدّمة والدلالة والواجب والوجوب.

أمّا المراد من المقدّمة فلا خلاف في دخول المقدورة في المراد والنزاع مطلقاً كخروج غير المقدورة لا بسبب من المكلف قولاً واحداً، وأمّا دخول غير المقدورة بسبب من المكلّف فمبني على مسألة أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار، أولا، كما هو المختار.

ووجه الإطلاق في دخول المقدورة إشارة إلى عدم الفرق بين المقدورة بالذات والمقدورة بالواسطة، فالأفعال التوليدية كلّها مقدورة إذا حصل القدرة على المباشرة، وإلى عدم الفرق في مقدّمة الواجب المطلق بين أن يكون مقدوراً أو قدراً مشتركاً بين المقدور وغير المقدور.

فما يتوهّم من أنّ الواجب إن كان مطلقاً بالنظر إلى المقدّمة المقدورة فلا بدّ من إتيانها بخصوصها على القول بالوجوب، وإن كان مشروطاً بالنظر إلى غير

المقدورة توقّف الوجوب على وجودها بالخصوص، مدفوع باختيار الشقّ الأول، ومنع اللابدّية، إذ قد يسقط الواجب بفعل الغير فلا يجب إتيانه بعد.

ثمّ لا يتوهّم من اعتبار القدر المشترك بين المقدورة وغير المقدورة التخيير بينهما كما سبق إلى بعض الأوهام، لأنّ تعلّق وجوب المقدّمة على القول به إنّما هو بالمقدورة على التعيين، دون غيرها لاستحالة التكليف بغير المقدورة مطلقا، ولا يلزم من سقوط وجوب المقدورة بحصول غير المقدورة وجوب غير المقدورة، كسقوط ما في ذمّة زيد باداء عمرو ونحوه، مع أنّ الوجوب تعييني.

ثم الحقّ عدم الفرق في النزاع بين المقدّمات الداخلية والخارجية والفعلية والتركية والعلمية والوجودية والسببية والشرطية، وما امر بها استقلالاً وما لم يؤمر كما هو المعروف من الفصول[١] والهداية[٢] والضوابط[٣] وغيرها ومن القوانين[٤] خلاف في الأخير قد سبق ردّه، فكلها داخلة في محلّ النزاع دخولاً إسمياً وحكيماً.

وأمّا ما يتوهّم من نفي الخلاف عن وجوب الأجزاء لدلالة الواجب عليها بالتضمّن. فمدفوع بتقريب: أنّ المراد إمّا دلالة الواجب على الجزء، أو دلالة وجوب الواجب على وجوب الجزء، فالدلالة على الأوّل مسلّم التضمّنية، لكنّه غير المدّعى وعلى الثاني بالعكس.

لأنّه إن أراد دلالة وجوب الواجب النفسي على وجوب الجزء بالوجوب النفسي باعتبار كون الجزء في ضمن المركّب المتّصف بالوجوب النفسي، وأنّ

---

(١) الفصول: ٨٣.

(٢) هداية المسترشدين: ٢١٦ و ٢٢١.

(٣) ضوابط الاصول: ٩٢.

(٤) القوانين ١: ١٠٠ ـ ١٠١.

المركب عبارة عن نفس الأجزاء والّا لم يكن مركّباً، فالدلالة مطابقة خارجة عن محلّ النزاع، لانتفاء المقدّمية بهذا الاعتبار، وهذا معنى ما يقال: وجوب الكلّ عين وجوب الجزء، يعني أنّ العلّة الغائية في وجوب الكلّ عين العلة الغائيّة في وجوب الجزء.

وإن أراد دلالة وجوب ذلك الواجب على وجوب الجزء بالوجوب الغيري باعتبار كونه ممّا يتوصّل به إلى الكلّ وتوقّفه عليه، فالدلالة الالتزامية كدلالة الواجب على سائر المقدّمات، لأنّ الوجوب النفسي بسيط وإن تعلّق بمركّب، فلا يتركّب من وجوبات غيرية.

فظهر من ذلك أنّ حال الأجزاء حال سائر المقدّمات في اعتوار النزاع عليها حرفاً بحرف، وتوهم نفي الخلاف عن وجوب الأجزاء ناشيء عن الخلط بين دلالة الواجب ووجوبه.

وأمّا ما يتوهّم من نفي الخلاف عن وجوب مقدّمة العلم بزعم أنّه عين الواجب لا مقدمته، فمدفوع أيضاً بأنّ الواجب في الحقيقة هو إتيان المعلوم وجوبه أو ترك المعلوم حرمته، لا نفس العلم، ولهذا لا يعاقب تارك الواجب على ترك تحصيل العلم، فيرجع إلى كونه مقدّمة ويجري النزاع في وجوبه سيّما على كون النزاع في الوجوب الأصلي النفسي.

وأمّا ما يتوهّم من عدم وجوب التروك المستلزمة لترك الواجب كالدينار المحرّم المشتبه في الدنانير المحصورة كما عليه صاحب القوانين[1] بزعم خروجها عن موضوع المقدمية، لأنّ الواجب هو الاجتناب عن الحرام الظاهري المعلوم حرمته ظاهراً، لا عن الحرام الواقعي المجهول حرمته ظاهراً، فمدفوع بما عرفت

---

(١) القوانين ١: ١٠٨.

وستعرف من منع مبناه.

وأمّا ما يتوهّم من نفي الخلاف عن وجوب المقدمات السببية فسيأتي ردّه.

وأمّا المراد من الواجب فيعمّ النفسي والتوصلي وما ثبت بدليل لبّي أو لفظي.

وأمّا المراد من الدلالة المحتملة للمطابقة والتضمّن والالتزام اللفظي المنقسم إلى البيّن بالمعنى الأعمّ وإلى البيّن بالمعنى الأخصّ والالتزام العقلي المنقسم أيضاً إلى قسمين، فسيظهر ممّا هو المراد في معنى الوجوب ، ولنقتصر بعد الاتكال في تفصيل الالتزام المنقسم إلى أربعة أقسام على المقدّمة السابعة من القوانين بذكر تنبيهات.

الأول: أنّ الفرق بين أقسام دلالة الالتزام وإن كانت كلّها عقليّة باعتبار، إلّا أنّ العقل فى الأوّلين كاشف عن إرادة المدلول باللفظ ودلالته عليه من قبيل الإرشاد والإخبار، وفي الثالثة كاشف عن كون المدلول مراداً لا بدلالة اللفظ عليه ولا بإرادته، بل بمجرّد رفع التناقض والمنافاة عن الكلام الصادر عن الحكيم، وفي الرابعة غير كاشف عن إرادة المدلول على سبيل الإخبار، بل هو موجد ايّاها استقلالاً على سبيل الإنشاء.

الثاني: أنّ جعل دلالة الالتزام البيّن بنوعيها من الدلالة اللفظية خلاف اصطلاح المنطقيين، لتخصيصهم اللفظية بالنوع الأوّل، وخلاف اصطلاح البيانيين، لتعميمهم العقليّة بغير المطابقة، فهو اصطلاح ثالث لم نقف على من اصطلحه سوى بعض من تبعه.

الثالث: أنّ القسم الأوّل والرابع من أقسام دلالة الالتزام مندرجتان في الدلالة الأصليّة، والثاني في الدلالة التبعية، وأما الثالث فما كان المستفاد منه تبعياً كالاستفادة فهو من التبعية ، وإلّا فمن الأصلية ، يعني أنّ خطاب الشرع بوجوب ذي المقدّمة مثلاً إن كان واسطة لكشف العقل من دلالة خطاب الشرع على وجوب

المقدّمة ككشفه عن إرادته فهو من التبعية، وان كان واسطة لكشفه عن الارادة دون الدلالة عليه فهو من الأصلية وهو المعنى بقولهم: الاستفادة تبعية والمستفاد أصلي، هذا ما هو الظاهر والمعروف من اصطلاحهم، وإلّا فقد عرفت أنّ جميع المفاهيم داخلة في التبعية عند الفصول[١] ﷺ.

الرابع: قال صاحب القوانين[٢] في المقام، إنّ دلالة الآيتين على أقلّ الحمل معتبرة محكّمة، مع انّه صرّح في قانون قبل الأوامر بأنّ هذه الدلالة متروكة في نظر أرباب الفنّ، فطريق الجميع أنّ متروكيّتها وعدم اعتبارها إنّما هو بالنظر إلى القصد الأصلي والفعلي مع الغضّ عن قرينة كونها في كلام الحكيم على الإطلاق الملتفت دائماً على الأنفس والآفاق، وحينئذ فلا ينافي لزوم اعتبارها بالنظر إلى القصد الطبيعي والشأني بعد قيام قرينة اتّفاق العقول على تنزّهه تعالى عن الغفلة والذهول.

وأمّا المراد من الوجوب المتنازع فيه فهل هو الوجوب النفسي الأصلي، أو النفسي التبعي، أو الغيري الأصلي، أو الغيري التبعي.

وعلى تقديره نفسياً فالعقاب المترتّب على تركه هل هو غير العقاب المترتّب على ترك ذي المقدّمة، أو هو عينه المنتقل من مرتبة ترتّبه على ترك ذيها لفظاً وصورةً إلى مرتبة ترتّبه على ترك المقدّمة عقلاً وعرفاً على أن تكون النفسية باعتبار كون المصلحة الذاتية فيها نفس كونها موصلة إلى ذيها، كما نقل عن المحقّق السبزواري[٣] ﷺ اختيار ذلك واستناده إلى الشهرة.

وعلى الأوّل فهل يحكم بتعدّد العقاب على حسب تعدّد المقدّمات المتروكة، أو بوحدته، وعلى الثاني فهل يستحقّ العقاب على ترك ذي المقدّمة عند ترك

---

(١) الفصول: ٨٢.

(٢) القوانين ١: ١٠٤.

(٣) نقل في ضوابط الاصول: ٩٣.

المقدّمة المفضي إلى ترك ذيها وان لم يصل بعد وقت تعلّق التكليف بذي المقدّمة، كما اختاره صاحب الضوابط[١] ﷺ أو لا يستحقه إلّا بعد دخول وقت ذي المقدّمة؟

وعلى تقديره غيريّاً فهل يترتّب على تركه عقاب أولا يترتّب، كما هو المختار.

وعلى تقديره أصليّاً فهل يكون من الالتزامات العقلية التي لا تقبل التخصيص، أو من الالتزامات اللفظية التي تقبل التخصيص أعني: البيّن بالمعنى الأخصّ.

وعلى تقديره تبعياً فهل يكون من الالتزامات العقلية أعني: الغير البيّن، أو من الالتزامات اللفظية أعني البيّن بالمعنى الأعم.

ثمّ إنّ كلّ واحد من الاحتمالات المنتهية إلى أربعة وعشرين وان استخرج من ظواهر أقوالهم ولوازم كلماتهم، إلّا أنّ الحقّ والتحقيق ما ذهب إليه صاحب الهداية[٢] والفصول[٣] من انحصار النزاع وتعيينة في مدرك الحكم بالوجوب الغيري التبعي هل هو اللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ، أو الغير البيّن، كما هو المختار وفاقاً لصاحب القوانين[٤] وجماعة من المحقّقين. فالقائلون بوجوب المقدّمة يقولون بكونها مطلوبة للشارع للتوصل إلى ذيها بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلّق بذيها، والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ولم يثبت للمقدّمة سوى اللابدّية المأخوذة في معناها ويعبّر عنه بالوجوب العقلي مجازاً، فإنّ اتّصافها بالوجوب حينئذٍ إنّما هو بالعرض من قبيل اتّصاف الشيء بحال متعلّقة المبائن له إلّا أن يتعلق بها أمر من

---

(١) ضوابط الاصول: ٩٣.

(٢) هداية المسترشدين: ١٩٨ و ٢٠٣.

(٣) الفصول: ٨٢.

(٤) القوانين ١: ١٠٢.

الخارج.

وأمّا ما في القوانين[١] من أنّ النزاع في الوجوب الأصلي الذاتي. فيمكن حمله على الوجوب التبعي الغيري ايضاً مراعاةً لقرينة حال القائل وتعرّضه في مقام الجواب لنفي الوجوب التبعي، وعلى ذلك فتعبيره عن هذا التبعي بالأصلي وعن التبعي الآخر بالعقلي إنّما هو لأجل الامتياز بين التبعيين وإن كان التعبير مجازاً.

وأمّا استغراب صاحب الفصول عن جعل النزاع في الوجوب الأصلي فمبنيّ على ما اصطلحه هو من انحصار الأصلي في الدلالة المنطوقي ودخول المفاهيم في الدلالة التبعية.

ثمّ إنّ وجه انحصار النزاع في الوجوب الغيري التبعي هو عدم تعقّل النزاع في غيره من سائر الاحتمالات، أمّا الوجوب الغير التبعي بالمعنى الثاني فلأنّه معنى الموضوع والمقدّمية، لا حكم من أحكامه، فإنكاره يؤدّي إلى إنكار كون المقدّمة مقدّمة، فالوجوب بهذا المعنى مجازي لابدّي قهريّ عارض لجميع المقارنات حتى توابع المهيّة في الوجود وغاياتها.

وأمّا الوجوب النفسي بالمعنى الأوّل مطلقاً، فلضرورة عدم اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدّمته على الوجه المذكور، لأجل التضاد بين هذه النفسية والمقدّمية باعتبار واحد.

وأمّا المعنى الذي اختاره المحقّق السبزواري محتجّاً عليه بتقريب: أنّ التكاليف وإن كانت منجّزة ومطلقة بحسب الظاهر والصورة، لكنّها بحسب العقل والعرف مشروطة ومعلّقة على فعل المقدّمات وأسبابها، فيرجع التنجز والإطلاق في الحقيقة إلى المقدّمة، لأنها المقدورة بالفعل، بخلاف ذيها فإنّه مشروط قبل فعل

---

(١) القوانين ١: ١٠٢.

المقدّمات ، والعقاب إنّما يستند إلى ترك المنجّز لا المشروط ، فلأنّه مردود بوجوه:

منها: ما سيأتي من منع مبناه، وهو امتناع تكليف غير المقدورة مطلقا.

ومنها : لزوم كون المقدّمة أقوى مطلوبيّة من ذيها وهو غير معقول .

ومنها: لزوم ترتّب العقاب على المقدّمة عند ترك ذيها مطلقاً، سواء ترك المقدّمات أيضاً أو فعلها طرّاً، بناءً على ما هو الحقّ والتحقيق من استناد كلّ مسبّب إلى سبب، ومن كون الإرادة والاختيار أيضاً سبباً ومقدّمة لا أمراً اعتبارياً منتزعاً من الفعل والفاعل، والمفروض عدم القول بالإطلاق، وحاصل ذلك يرجع إلى نقض ما قاله السبزواري في الشقّ الأوّل من ترتّب العقاب على المقدّمة بما يسلمه في الشق الثاني من ترتّب العقاب على ذيها بناءً على ذلك التحقيق.

ومنها: لزوم سبق المعلول على العلّة، بيانه: أنّ علة وجوب المقدّمة بالمعنى المذكور هو الأمر النفسي، والمفروض عدم تعلّق ذلك الأمر بالمقدّمة ولا بذيها إلّا بعد فعل المقدّمة.

ومنها: لزوم انتفاء العقاب على المقدّمة رأساً على القول بتجزية ما لا يتجزّى، أو ترتّب ما لا يتناهى من العقابات عليها، بيانه: أنّ المقدّمة يتجزّى على القول المذكور بأجزاء غير متناهية، ومقتضى ما زعم من عدم إناطة العقاب بذي المقدّمة من جهة عدم القدرة عليه قبل فعل المقدّمة عدم إناطة العقاب على كلّ جزء لاحقٍ من أجزاء المقدّمة من جهة عدم القدرة عليه قبل فعل الجزء السابق أيضاً، والمفروض عدم تناهي الجزء السابق حتى يناط العقاب به، فيلزم من ذلك انتفاء العقاب رأساً أو ترتّبه على كلّ جزء ممّا لا يتناهى، لعدم جواز الترجيح بلا مرجّح.

فظهر من جميع ذلك أنّ هذا القول شبهة في مقابل الضرورة، ولعلّه ناشىء عن الخلط بين آثار حصول الشيء ومعلولاته القهرية وآثار تحصيله ومعلولاته الاختيارية والغفلة عن كون المعلّق على حصول العلل إنّما هو الأوّل وأنّ الأحكام

التكليفية من قبيل الثاني.

وأمّا المعنى الذي اختاره صاحب الضوابط ﷺ حيث قال في المقدّمة التاسعة من مقدّمات المسألة: إنّ المأمور إذا ترك المقدّمة استحقّ العقاب على ترك ذي المقدّمة حكماً، فإنّه فإن لم يصل زمان ذي المقدّمة، لكن ترك المقدّمة المفضي إلى ترك ذيها ترك لذي المقدّمة حكماً يستحقّ العقاب على الترك الحكمي، ولا مانع أيضاً من تعدّد العقاب على ترك المقدّمة الواجب الواحد إلى أن قال: والدليل على ما اخترناه بناء العقلاء[1].

فلأنّه ممنوع، وتوجيه المنع أنّه إن أراد من العقاب المترتّب على الترك الحكمي العقاب الحكمي وهو العقاب بحسب الزعم والاعتقاد، فلا وجه لإثبات الفسق واستحقاق العقوبة عليه وغير ذلك من معلولاته بعد كشف الخلاف وانتفاء العلّة، وإن أراد منه العقاب الواقعي فهو من المعلولات العقلية الواقعية لا الجعلية التنزيلية فذعن الذاعن واعتقاده لا يصيّر غير الواقع واقعاً.

أمّا على كونه طريقاً إلى الواقع فظاهر، وأمّا على تقدير جعله موضوعاً فالعقاب إنّما هو على ترك الموضوع والمقدّمة وتحقّق العلّة الجعلية، لا على ترك ذي المقدّمة وتحقّق العلّية الواقعية، كما هو المدّعى، مع أنّ تحقّق الجعل ووقوعه من الشارع غير مسلّم في مطلق المقدّمات، بل إنّما يسلم في خصوص المقدّمات السببية على ما سيأتي في التنبيهات، ويظهر من المنع في مدّعاه منع مستنده وهو بناء العقلاء على العقاب للترك الحكمي، إذ بعد تسليمه فالعقاب ليس من حيث الفعل، بل من حيث الفاعل كما هو التحقيق في جميع أفراد التجرّي.

المقدّمة السادسة: في نقل الأقوال وبيان حالها، ولابدّ قبل الخوض من

---

(١) ضوابط الاصول: ٩٦.

تحرير مقدّمات حكمية يرتبط بها صحة بعض الأقوال وسقمها ومباني بعض الإيرادات ودفعها.

الأُولى: أنّ ماهية التكليف هل هو الإرادة أو الإلزام والإنشاء الناشىء عنه؟ وعلى الأوّل هل هو بمعنى الدواعي والعلم بالأصلح، أو بمعنى ميلان النفس الناشىء عن ذلك؟ وعلى الثاني هل هو طلب آني مرتبط بالزمان فيزول بزواله، أو استمراري متجدّد بتجدّد الزمان ما دام المطلوب باقياً؟ اقوال. والمشهور والمختار هو الإرادة بمعنى الداعي.

ويمكن التفصيل باعتبار المعنى الأوّل في تكليفاته تعالى وباعتبار غيره من سائر المعاني في تكليفات غيره بتقريب: أنّ تكليفاته تعالى من قبيل الإرشاديات الكاشفة عن المصالح الكامنة العائدة إلى نفس المكلَّف لا المكلِّف بخلاف تكليفات غيره.

لنا على المختار في معنى التكليف وهو الإرادة بمعنى الداعي ما قرّر في محلّه من أدلّة ملازمة التكليف لمجرّد درك الحسن أو القبح وإن لم يدرك الإلزام، أو لبناء العقلاء على ذمّ العبد التارك محافظة مال مولاه وإنقاذ غريق أهله في معرض التلف، وإن لم يتفطّن المولى لتركه ولم يسبق منه خطاب، كما لو كان نائماً وغائباً، وليس ذلك إلّا لكون التكليف هو مجرّد الداعي والعلم بالأصلح، لانتفاء ما عداه بالنسبة إلى غير المتفطّن.

أقول: وفيه نظر، لأنّ تسليم كون تكليف غير المتفطن ليس إلّا مجرّد الداعي، والعلم بالأصلح مبني على كونه تكليفاً أصلياً وفعلياً، وهو خلاف الضرورة والوجدان، بل إنّما هو تكليف طبيعي شأني مركوز في الطبيعة ومحروز في خزانة الخيال بحيث لو تنبّه له لأراده، وعلى ذلك فلا مانع من كونه غير الداعي والعلم بالأصلح من ميلان النفس والإلزام، كما لا يخفى.

الثانية: أنّ التكليف مشروط بالعلم والقدرة ونحوها، لامتناع التكليف بالمحال، سواء كانت الاستحالة ذاتياً كاجتماع المتضادّين، أو غير ذاتي كطيران الإنسان إلّا عند بعض من يجوّز التكليف بالمحال وينكر أصل الحسن والقبح العقليّين.

ثمّ العلم هل هو شرط لتحقّق ماهية التكليف أو لتنجّزه؟ قولان، وستأتي الأدلّة على اختيار الثاني في محلّه.

وتظهر الثمرة في الإجزاء وعدم شمول الفوت من «اقض ما فات» على الأوّل دون الثاني، لا يقال في قدح القول الأوّل بلزوم سقوط القضاء عن النائم والناسي، لثبوته بنصّ آخر، لا بعموم ما فات.

ولا بلزوم التصويب، لأنّه تصويب بالنسبة إلى الحكم الثانوي، لا الأوّلي، فالتصويب هو اختلاف الواقع في الواقع، وأمّا اختلاف الواقع في الظاهر فليس تصويباً.

ولا بلزوم الدور، لأنّ العلم الحاصل له علقتان وصفتان: أحدهما قائم بنفس المعلوم، والآخر بنفس العالم، والأوّل يتوقّف التكليف عليه، لكن لا يتوقّف هو على التكليف، بل يستلزمه نظير القيد والمقيّد، والثاني يتوقّف على التكليف، لكن التكليف لا يتوقّف عليه.

الثالثة: أنّ التكليف بالمحال لا بسبب من المكلف محالٌ عند الإماميّة قولاً واحداً واختلفوا في المتسبّب عن المكلف على أقوال ثالثها: التفصيل في تجويز التكليف العقابي واستحالة الخطا في حقّه.

أقول: إن أراد جواز ترتّب العقاب على نفس ما يفوته في حال الاضطرار الناشىء عن سلب الاختيار فهو مذهب المجوّز المطلق، لأنّ مراد المجوّز تكليف الخطابي تجويزه على سبيل التنبيه على استحقاق العقاب مجازاً، لا تجويز حصول

المكلّف به في الخارج حقيقة.

وإن أراد جواز ترتّب الأثر والعقاب الذي كان يستحقّه ترك التكليف لو فرض في زمان القدرة على ما يستند إليه الترك وعدم تحقّق وجوب الفعل من سوء الاختيار وسلب القدرة بناءً على ما قيل من أنّه حرام نفسي وإن كان فائدته التهيّؤ والاستعداد لواجب آخر مشروط بشرط غير حاصل، فهو مذهب المانع مطلق التكليف كصاحب الفصول[1] وغيره.

ثمّ المختار من الأقوال هو القول بجواز مطلق التكليف خطاباً وعقاباً في حال الاضطرار بسوء الاختيار، لمنع القبح وثبوت الفرق بينه وبين الاضطرار لا بسوء الاختيار من جهة استناد الأفعال التوليدية إذا حصل القدرة على المباشرة فيها إلى العلّة الأُولى حقيقة، فلا قبح في إناطة التكليف والعقاب بما هو خارج عن الاختيار بسوء الاختيار بشهادة العقل والأخبار الواردة في أنّ «**من سنّ سنة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها**»[2] سيّما بناءً على المختار من أنّ التكليف عبارة عن العلم بالأصلح، وسيأتي لتلك المقدّمة زيادة تنقيح وتفصيل في التنبيه الثالث من تنبيهات مسألة اجتماع الأمر والنهي.

إذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ حجّة المثبتين وجوب المقدّمة مطلقاً وجوه:

منها: ادّعاء الضرورة والاتّفاق وبناء العقلاء على ذمّ تارك المقدّمة، وهو دليل الوجوب.

والجواب أنّ الذمّ إن كان على ترك المقدّمة من حيث هي فممنوع، وإن كان على تركها من حيث لا ينفكّ عن ترك ذيها فليس دليلاً للوجوب.

---

(١) الفصول: ٨٤.

(٢) راجع الوسائل ١١: ٤٣٦ ب «١٦» من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومستدرك الوسائل ١٢: ٢٢٨ ب «١٥» من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومنها: أنّه لو لم تجب لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي التكليف لزم التكليف بالمحال، وإلّا خرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً وكلاهما باطلان.

واجيب عنه بالنقض والحلّ، ومحصّل مفادهما منع الملازمة أوّلاً، ومنع بطلان اللازم ثانياً، والأوّل أنسب بأن يكون قول المستدلّ: «وحينئذ» بمعنى: وحين جواز الترك، والثاني أنسب بأن يكون معناه: وحين الترك.

وتقرير المنع على تقدير الشقّ الأوّل وهو بقاء التكليف: أنّه إن أراد المستدلّ من لزوم التكليف بالمحال على تقدير بقاء التكليف لزومه بالنسبة إلى حال بقاء القدرة والاختيار، فالملازمة ممنوعة، لأنّ ما في الاختيار لا ينافي الاختيار إجماعاً وإلّا لزم عدم تكليف الكفّار بالفروع.

وإن أراد لزومه بالنسبة إلى حال خروج القدرة وعروض الاضطرار كإتلاف الماء المنحصر عنده للطهارة، فبطلان اللازم ممنوع، لما اخترنا في المقدّمة الأخيرة من أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا يعدّ بالاضطرار المانع من تعلّق التكليف والعقاب، فهو في حكم المقدور في تعلّقهما به.

وما أجاب به الفصول[1] من أنّ التكليف بالمحال ممّا يستقل كلّ من العقل والنقل ببطلانه. فقد عرفت منع إطلاقه بشهادة العقل والنقل.

وتقرير المنع على تقدير الشقّ الثاني وهو: عدم بقاء التكليف بعد ترك المقدّمة هو: أنّه إن أراد المستدلّ من لزوم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً على ذلك التقدير لزوم خروجه عنه بالنسبة إلى حال بقاء القدرة والاختيار فالملازمة ممنوعة، إذ لا يلزم من عدم بقاء الوجوب حال ارتفاع القدرةعدمه قبل ارتفاعها، كما لا يلزم من ارتفاعه بعد فعل الواجب أو فوات وقته عدمه قبلهما.

---

(١) الفصول: ٨٤.

وإن أراد لزوم خروجه عنه بالنسبة إلى حال ارتفاع القدرة وعروض الاضطرار، فبطلان التالي ممنوع، للفرق بين سقوط الواجب بعصيان وسقوطه من دون عصيان، فإنّ من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه الوجوب بعد مضيّ وقته وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، وإنّما يلزم الخروج لو قلنا بعدم عصيانه مطلقاً، ولا قائل به، غاية ما يقال عدم العصيان بملاحظة ترك نفس المقدّمة، لا مع ملاحظة أدائه إلى ترك ذي المقدّمة.

والجواب عن الاستدلال بتقرير هو أنّ المستدلّ إن أراد لزوم جواز ترك المقدّمة بملاحظة نفسها فقط، فبطلان اللازم ممنوع، وإن أراد لزوم جواز تركها مع ملاحظة ما يترتّب عليه من ترك ذيها فالملازمة ممنوعة.

وقد اجيب عن الاستدلال أيضاً بأنّ إيجاب المقدّمة إن كان لازماً للقدرة عليها أو على ذيها فانتفاء اللازم لا يقتضي انتفاء الملزوم، وإن كان ملزوماً لها كما هو مقتضى الاستدلال بانتفائه على انتفائها فيلزم الدور وهو: توقّف الإيجاب على القدرة وتوقّف القدرة على الإيجاب، وهذا معنى ما يقال: إنّ تأثير الإيجاب في القدرة غير معقول.

وما أجاب به الفصول[1] من أنّ المقصود ليس تأثير إيجاب المقدّمة في القدرة على ذي المقدّمة، بل في صحة التكليف به، بحيث يترتّب الذم على تركه، لأنّه إذا لم تجب المقدّمة عليه لم يصح ترتّب الذم عليه، لعدم صدور مخالفة منه، اذ حال القدرة لا يجب عليه التوصّل إلى الواجب بإتيان مقدّماته، وبعدها لا تكليف عليه، وإلّا لزم التكليف بالمحال، فمبنيّ على عدم صحّة تكليف غير المقدور بسوء الاختيار، وقد عرفت صحّته، ولو سلّمنا عدم صحّته فتأثير الإيجاب في الصحّة

---

(١) الفصول: ٨٤.

عين تأثيره في القدرة.

ومنها: أنّه لو لم يجب لجاز تصريح الشارع بجواز تركها، والتالي باطل. أمّا الملازمة فلأنّ جوازه حينئذ حكم من الأحكام، فيقتضي جواز بيانه لانتفاء الواسطة وعدم تفكيك الشرع عن العقل.

وأمّا بطلان التالي فلأنّ تصريح جواز ترك المقدّمة إن كان متّصلاً بخطاب وجوب ذيها فهم التناقض منه بين الكلامين عرفاً، وإن كان منفصلاً فهم البداء والرجوع عن الكلام الأوّل، فإنّ غلبة الرجوع في كلام العاقل عند الانفصال يخرجه عن ظهور التناقض عند الاتّصال، ولا ريب أنّ التناقض والرجوع في كلام الحكيم باطلان. أمّا الأوّل فظاهر وأمّا الثاني، فلأنّه خلاف المفروض.

والجواب عنه أنّه إن أراد لزوم جواز التصريح بجواز ترك المقدّمة بملاحظة نفسها فقط فبطلان اللازم ممنوع، وإن أراد ذلك مع ملاحظة ما يترتّب عليها من ترك ذي المقدّمة فالملازمة ممنوعة.

وأجاب صاحب الضوابط[1] ﷺ عنه بتقريب أنّه إن أراد لزوم جواز التصريح بعدم وجوب المقدّمة لبّاً وعقلاً بأن يقول: لا تجب المقدّمة ولا يترتّب على تركها العقاب باعتبار ملاحظة نفسها لا باعتبار ما يترتّب عليها، فبطلان اللازم ممنوع، وإن أراد لزوم جواز التصريح بعدم الوجوب لفظاً وشرعاً فالملازمة ممنوعة من جهة أنّ المتبادر من إطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب مطلقاً، لا الوجوب التبعي العقلي ولا الأصلي الشرعي، والمفروض أنّ الوجوب التبعي العقلي أمر قطعي وإنكاره يؤدّي إلى التناقض وإلى إنكار كون المقدّمة مقدّمة، فعدم جواز التصريح لفظاً وشرعاً إنّما هو من تلك الجهة، لا من جهة وجوب المقدّمة.

---

(١) ضوابط الاصول: ٩٩ ـ ١٠٠.

وأمّا ظاهر جواب المعالم[١] بأنّ جواز الترك هنا عقلي لا شرعي حتى ينكر. فلابدّ من حمله على جواب الضوابط، وإلّا فلا تفكيك بين الشرع والعقل، بل كلّ منهما عين الآخر بحسب غير الخارج.

وكذلك ما يجاب بأنّ عدم جواز التصريح من جهة لزوم اللغو والعبث، لا من جهة وجوب المقدّمة فلا بدّ أيضاً من حمله على لزوم التناقض من جهة إطلاق اللفظ، وإلّا فالتصريح والإعلام بعدم العقاب على المقدّمة لا يستلزم العبث، بل يثمر في الفسق والعدالة والنذر، بل اعتضاد حكم العقل بالشرع لطف وإن قدر وضوحه.

حجّة النافين مطلقاً وجوه:

منها: أصالة البراءة، نظراً إلى أنّ الشك في التكليف الوجوبي، وهو مجري البراءة اتّفاق من الاصولي والأخباري.

وفيه أنّ البراءة إنّما يترتّب على مقتضاه رفع ما يقتضي العقاب من معاني الوجوب دون ما لا يقتضيه ممّا عيّنا النزاع فيه، فالمناسب للمقام التمسّك بأصالة العدم ليترتّب على مقتضاه رفع الوجوب بجميع معانيه.

أمّا الوجوب الأصلي، فلأنّ دلالة اللفظ أو إرادة الآمر له بالنسبة إلى ذي المقدّمة ثابتة وبالنسبة إلى المقدّمة مشكوكة، فيتوقّف، لأنّ اللغات والشرعيات توقيفية.

وأمّا الوجوب النفسي والملزوم للعقاب المستقلّ فلاستلزامه خلاف أصلٍ آخر، ولو اريد مع ذلك تعدعد العقاب زاد خلاف أصل ثالث.

وأمّا الوجوب الذي اختاره صاحب الضوابط[٢] ﷺ فلأنّ تقدّم استحقاق العقاب وصيرورة العادل فاسقاً حين ترك المقدّمة خلاف الأصل، ولو اريد مع ذلك

---

(١) معالم الدين: ١٧٣.

(٢) ضوابط الاصول: ٩٦.

أنّ الأمر بذي المقدّمة أمر بالمقدّمة أو عينه زاد خلاف أصل آخر، لأنّه خلاف الظاهر.

وأمّا الوجوب المستفاد من اللزوم العقلي فلأنّ الأصل ايضاً عدمه ولو كان اللزوم بيّناً بالمعنى الأعمّ، فتبيّن أنّه لم يبق بمقتضى أصالة العدم حكم للمقدّمة سوى اللابدّية التي هي معنى الموضوع، لا حكمه.

ومنها: عدم الدليل دليل العدم، نظراً إلى أنّ الخلاف في المسألة ليس من الخلافات الحادثة التي لا يترتّب عليها ثمرة عملية، بل من الخلافات القديمة المعنونة من زمان الصادقين عليهما السلام كالقياس وغيره، فمقتضي عدم الدليل اللازم على المعصوم عليه السلام من باب اللطف في كلّ ما كان بتلك المثابة ممّا تعمّ به البلوى دليل على عدمه.

لا يقال: إنّ هذا الدليل مقلوب عليك، إذ كما لا دليل على الوجوب لا دليل على عدم الوجوب أيضاً.

لأنّا نقول: بيان الأحكام الغير الراجحة موكول إلى ما يقتضيه العقل ودأب العقلاء من الاكتفاء بعدم البيان وأصالة العدم، بخلاف الأحكام الراجحة التابعة التابعة للحسن والقبح.

ويمكن أن يجاب بأنّ عدم الدليل إنّما يكون دليلاً على عدم وجوب المقدّمة بالمعنى الذي يترتّب عليه ثمرة عملية، وأمّا وجوبها بالمعنى الغيري التبعي الذي عيّنا النزاع في مدركة فلا يترتّب عليه ثمرة عملية حتى يكون عدم الدليل عليه دليل العدم وأمّا ما رتّب عليه صاحب الفصول رحمه الله من الثواب وصحّة قصد الامتثال[1] فسيأتي منعه.

---

(١) الفصول: ٨٧.

ومنها: عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته بواحدة من الثلاث.

أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، ووجه الظهور أنّ غاية ما يتخيّل في تقريبهما من أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام أعني: الترك الراجع مسمّاه إلى الأضداد الخاصّة بزعم أنّ الترك غير مقدور، مدفوع بما سيأتي من منع العينية بأنّ دلالة الأمر على النهي تدريجية لا دفعية، ولو سلّمنا فالرجوع ممنوع، ولو سلّمنا فهو بحسب العقل لا بحسب اللفظ والعرف.

وأمّا الالتزام فلأنّ ما يقرع منه الأفهام إنّما هو ثبوته بين نفس الشيء ومقدّمته، لا بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، وامتناع اختلاف حكم المتلازمين ممنوع، فإنّ الممتنع هو اجتماع المتضادّين في محلّ واحد، لا في المتقارنين في الوجود ولو كانا علّة ومعلولاً كما عرفت؛ فالالتزام بين الشيء ومقدّمته لا يقتضي ازدياداً على معنى المقدّمية وهو اللابديّه القهرية العارضة لجميع المقارنات حتى توابع المهية وغاياتها ولو فرض اللزوم بيّناً بالمعنى الأخصّ.

ومنها: ما زعمه الحاجبي وجماعة من أنّ المقدّمة لو كانت واجبةً لزم انتفاء المباح وهو شبهة الكعبي، وستعرف الجواب بمنع الملازمة على تقدير صحة الشبهة.

حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره، أمّا في غيره فبما مرّ من ادلّة النافين، وأمّا في السبب فبعدم الخلاف وبأنّ القدرة غير حاصلة بالمسببات، فيبعد تعلّق التكليف بها وحدها.

والجواب عن الأوّل بالمنع من ثبوت عدم الخلاف، بل الخلاف معروف فيه، وعلى فرض ثبوته فليس بحجّة في الاصول، اذ لا يفيد سوى الظنّ، والمستدل لا يقول بحجيّة ظنّ الشهرة وعدم الخلاف في الفروع فكيف يقول بحجيته في الاصول.

وعن الثاني بمنع الاستبعاد أوّلاً، وعلى تسليمه فليس ذلك الاستبعاد الاعتباري بحجّةٍ ثانياً، وعين هذا الكلام أيضاً في الشرط جار ثالثاً، لاتّحاد مناط الاستبعاد في السبب والشرط وهو امتناع وجود الشيء دون وجود مقدمته سبباً كان أو شرطاً.

وما في المعالم من أنّ النزاع في السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلّق الأمر بالمسبّب نادر[١] والغالب تعليقه بالأسباب كالأمر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث. فقد اعترض عليه صاحب القوانين[٢] بأنّ الأوامر كلّها متعلّقة بالطبائع ظاهراً وهي مسبّبات الأفراد، فالنزاع باقٍ على وصف كونه كثير الجدوى الراجع إلى صرف ظهور الأوامر في الطبائع بالتأويل إلى الأفراد وعدمه.

وردّه صاحب الضوابط بأنّ صغرى الاعتراض وهو تعلّق الأوامر بالطبائع ممنوع عند صاحب المعالم، إذ لم يقل بوجود الكلّي الطبيعي[٣]. وصاحب الفصول[٤] بأنّ كبراه وهو كون الطبائع مسبّبات الأفراد، والأفراد مقدّمات الطبائع ممنوع عندي، لأنّ الطبيعة عين الفرد في الخارج إن فسّر الفرد بالطبيعة المتشخصة، كما هو الظاهر، والإتيان به عين الإتيان بالمأمور به، فيمتنع التوقّف عليه في الخارج، وأمّا حصول ما يغاير الطبيعة المأمور بها في العقل بحصوله فبالتلازم لا بالتوقّف والتوصّل.

وإن فسّر بالمجموع المركّب من الطبيعة والتشخص فإن قلنا باتّحادهما في الخارج فكما مرّ، ولا يقدح توقّف وجودها على التشخّص حينئذٍ، لأنّه توقّف

---

(١) معالم الدين: ١٧٠.

(٢) القوانين ١: ١٠٦.

(٣) ضوابط الاصول: ٩٥.

(٤) الفصول: ٨٨.

عقلي في طرف التحليل، لا خارجي، والمعتبر في المقدّمة هو التوقّف في الخارج، إذ به يناط التكليف.

وإن قلنا بتغايرهما فيه فعدم التوقّف أوضح، لأنّ وجود الجزء لا يتوقّف على وجود الكلّ، بل الأمر على العكس.

أقول: أمّا ردّ صاحب الضوابط فيمكن منعه بأنّ القول بتعلّق الأوامر بالطبايع لا يبتنى على القول بوجود الكلّي الطبيعي كما زعمه بعض، بل ربما يكتفي في مبناه وجود الكلّي الانتزاعي على تقدير إنكار وجود الكلّي الطبيعي، كما سيأتي في محلّه.

وأمّا رد صاحب الفصول بأنّ الفرد عين الطبيعة لا مقدّمته، فلا نمنعه في المقام، نظراً إلى اعتضاده بمقتضي أصل العدم وإن منعناه في مقام اجتماع الأمر والنهي، نظراً إلى اعتضاده بتقدّم مقتضي الأصل اللفظي فيه، فإنّ البناء على ما يقتضيه أصل عدم تغاير الفرد والطبيعة يستلزم تقييد إطلاق الأمر أو إطلاق النهي القاضي كلّ منهما تغاير متعلقه لمتعلق الآخر.

حجة القول بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب لا أنّ السبب مقدّمته وجهان: وقبل الشروع في احتجاجه لابدّ من بيان مراده.

فاعلم أنّ المسبّب عن فعل المكلّف إمّا أن يكون ناشئاً من دون أن يكون بينه وبين المكلّف واسطة مقدورة، وإمّا أن يكون ناشئا بواسطة مقدورة بينهما كإلقاء الخشب في النار، فإنّه بالنسبة إلى الإحراق من القسم الأوّل، وبالنسبة إلى الحرقة الحاصلة من النار من القسم الثاني، وكذلك إجراء الصيغة بالنسبة إلى الإعتاق من الأوّل، وبالنسبة إلى الانعتاق من الأخير.

ثمّ الأثر الحاصل في القسم الأخير إمّا أن يكون فعلاً لغير المكلف كالحرقة الحاصلة، فإنّها فعل النار والسبب من المكلّف، وإمّا أن لا يكون فعلاً لغير المكلّف

كأثر الوضوء الحاصل، ومراد من قال بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبّب إنّما هو القسم الأخير بقسيميه، إذ لا نزاع في ترتّب آثار العينية في القسم الأوّل.

ثمّ اعلم أنّ الأحكام إمّا تتعلّق بفعل الظاهر للمكلف كوجوب صلاته وزكاته أو بفعله الباطني كوجوب النيّة وسائر العقائد.

وإمّا أن يتعلّق بعين المكلّف ككونه متطهّراً في الوقت الفلاني أو محدثا، أو بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم، وإمّا يتعلّق بحال عين المكلف ككون حال حيضه مانعة من الصلاة، أو بحال العين الخارجية كسببيّة دلوك الشمس لوجوب الصلاة، والتكليفات إنّما تكون من القسمين الأوّلين.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ دليله الأوّل مركب من مقدّمات:

الأولى: أنّ الأوامر من التكليفات.

الثانية: أنّ المسبّب من القسم المذكور ليس قسماً من فعل المكلّف، بل فعل المكلّف إنّما هو الأسباب، وهو الظاهر.

الثالثة: أنّ التكليف بعد فعل المكلّف ليس بصحيح، لأنّه غير مقدور له، فصار الحاصل من تلك المقدّمات: عدم جواز تعلّق التكاليف بالمسبّبات لإثبات الصغرى أي: عدم كونها فعلاً للمكلف بالمقدّمة الثانية، وإثبات الكبرى وهي: عدم جواز تعلّق التكليف بفعل الغير بالمقدّمة الثالثة.

والجواب أنّه ما أراد من قوله: ليس المسبّب فقط فعلاً للمكلّف؟ فإن أراد أنّه ليس فعلاً له بالواسطة، فهو مسلّم، فلا يضرّنا، وإن أراد أنّ إسناد فعل ذلك المسبّب إلى المكلّف ليس حقيقة، فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة، إذ لا ريب في كون إسناد قطع رأس زيد إلى قاتله حقيقة وإن كان القاطع بلا واسطة هو المدية، فيقال: إنّه قطع رأس زيد. ولا يصحّ سلبه عنه، فإسناد فعل المسبّب إلى المكلّف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بقسميه أعني: سواء كان ذلك المسبّب عن فعل غير

المكلّف أم لا.

وإن أراد من قوله ذلك أنّ فعل المسبّب ليس فعلاً للمكلّف بلا واسطة وإن كان الإسناد إليه حقيقةً، فالصغرى مسلّمة، ولكن الكبرى أعني: المقدّمة الثالثة ممنوعة، لعدم إباء العقل عن مثل ذلك التكليف، فإنّ المناط في صحّة التكليف قدرة المكلّف على إيجاد المكلّف به في الخارج بأيّ نحو كان.

الثاني: أنّه لو كان الأمر متعلّقاً بالمسبّب فإمّا أن يكون ذلك حين وجود السبب لزم تحصيل الحاصل، أو حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق، ولمّا لزم في كل من الحينين أحد المحالين فلا بدّ أن يكون متعلّق التكليف هو السبب.

والجواب أوّلاً: بالنقض بالشرط فإنّ الأمر بالمشروط إمّا حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الإطلاق، وإمّا حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق وإمّا في الحينين لزم أحد المحذورين، وهذا وإن لم يكن نقضاً متعارفاً اصطلاحياً، لكنّه يبطل التفصيل.

وثانياً: بالحلّ بأنّ الأمر بالمسبّب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم المحذوران، بل في حالة عدم السبب، فزمان تعلّق التكليف حال عدم السبب، وأمّا زمان المكلّف به فهو حال وجود السبب، فاندفع المحذوران؛ إذ لا امتناع في ذلك، لأنّ المقدور بواسطة مقدور، ولا ريب أنّ المسبّبات مقدورة بواسطة أسبابها، والمعتبر في صحّة التكليف بشيء عقلاً وعرفاً هو كونه مقدوراً ولو بالواسطة، فلا باعث على صرف اللفظ عن ظاهره.

وثالثاً: بأنّ ذلك الدليل مستلزم لارتفاع التكليف، إذ كلّ سببٍ مسبب أيضاً، لاحتياج الممكن إلى المؤثر حتى ينتهي إلى الواجب، وقد يجاب عن ذلك بأنّ المراد بالسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلّف، لا كلّ ما له علّة.

ثمّ إنّه قد يفرق بين ما إذا كان المسبّب فعل الغير، كالاحراق الذي هو فعل

النار وبين غيره، فيلتزم بمقالة الخصم في الأول فيجعل الأمر بالإحراق مثلاً أمر بسببه مجازاً كالإلقاء في النار، ومرجع هذه الدعوى إلى منع كون السبب لحصول الاحتراق مثلا مصحّحاً لإسناد الإحراق حقيقةً، وأنّه يتعيّن حينئذٍ أن يكون المراد فعل السبب مجازاً، وكلاهما ممنوع.

أمّا الأوّل فلأنّه لو تمّ لجرى في جميع الأفعال الصادرة بواسطة الأسباب فيسقط الفرق، بل التحقيق أنّ معنى الإحراق التسبّب لوجود الاحتراق ولو بواسطة النار، فيكون إسناده إلى المكلّف حقيقة كإسناده إلى النار، وعلى قياسه سائر الأفعال التي معناها التسبّب، نعم ينبغي أن يستثنى من ذلك الأفعال التوليدية التي هي فعل إنسان آخر باختياره، فإنّ إسنادها إلى السبب مجاز كأمر السلطان للوزير ببناء دارٍ أو فتح حصن، فإنّ إسنادها إليه مجاز، ومن هنا ترى الفقهاء يقولون بأنّ الوكيل على أمر ليس له توكيل غيره إلّا مع شهادة الحال عليه أو تصريح الموكّل به، وأنّ من اجر نفسه على أن يعمل عملاً مع الإطلاق ليس له أن يستنيب غيره عليه.

وأمّا قولهم بأنّ الأجير على عمل مع الإطلاق له أن يستنيب غيره عليه، فمستنده إلى دليل خارجي.

ثمّ اعلم أنّ ثمرة القول بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب أمران:

أحدهما: لزوم المسبّب عند الإتيان بالسبب، إذ هو المأمور به حقيقة لا غير، والأمر بالمسبّب صوري ظاهري وليس مطلوباً أبداً فذو المقدّمة هو السبب.

وثانيهما: أنّ لازم هذا القول تعلّق الأمر بالأفراد لا الطبائع؛ لأنّ الداعي على هذا القول في نظر قائله هو أنّ المسبّب غير مقدور للمكلف بلا واسطة، والمقدور بلا واسطة هو السبّب كما يفهم من دليله، وتعلّق الأمر بما ليس مقدوراً بلا واسطة غير جائز عقلاً عنده.

فعلى هذا إن كان الكلّي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلّق الأمر به أصلاً،

بل لابدّ من تعلّقه بالفرد، وإن كان موجوداً فلا ريب أنّ الأفراد أسباب له، فيكون الأمر به أمراً بالأفراد، فيكون المأمور به على هذا القول الفرد، سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي أم لا، كما هو لازم كلّ من منع وجود الكلي الطبيعي، أو منع من تعلّق التكليف بما ليس مقدوراً بلا واسطة، أو قال بأنّ الحسن والقبح إنّما هو في الأفراد؛ لأنّهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبائع، والحكم إنّما يتعلّق بمحلّ الحسن والقبح، ولازم تلك المراتب الثلاثة تعلّق الأحكام بالأفراد.

والعجب أنّ صاحب المعالم[1] قال بأنّ الأمر بالمسبّب مستلزم للأمر بالسبب لا أنّه عينه، فيكون هٰهنا أمران تعلّق أحدهما بالسبب والآخر بالمسبب، ومع ذلك قال: إنّه يتعلق الأوامر بالأفراد لا الطبايع مع أنّ الأفراد أسباب الكلّي الطبيعي، فبين الكلامين تناقض، إلّا أن يقول بعدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فيندفع التناقض، إذ لا مسبّب في البين حتى يكون الأفراد أسباباً، فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب المعالم عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، لأنّه لو قال بوجوده لزمه التناقض، لكن ذلك دلالة إشارة وحجّيتها والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محلّ إشكال.

حجّة القول بوجوب الشرط الشرعي دون غيره هو ثبوت الفرق بينهما بتقريب: أنّ إتيان المأمور به الفاقد للشرط الشرعي لا يصدق عليه أنّه تمام المأمور به، وليس ذلك إلّا من جهة وجوب الشرط المفقود فيه، بخلاف [ما] لو فرض إتيان المأمور به الفاقد للشرط العادي، فيصدق عليه التمامية بالضرورة، وليس ذلك إلّا من جهة عدم وجوب الشرط المفقود فيه.

والجواب **أوّلاً**: بالنقض بالأجزاء الغير الشرعية، إذ لا تصدق التماميّة على

---

(١) معالم الدين: ١٦٨ ـ ١٦٩.

المركّب الفاقد لجزء مع تسليم الخصم عدم وجوب الجزء.

وثانياً: بالحلّ وهو: أنّ فرق الشرط المجعول ليس تأثير الجعل كون الشرط متصفاً بالوجوب، بل تأثيره كون الواجب والمشروط متّصفاً بالشرط على دخول التقيّد دون القيد ومستلزما للشرط على خروج التقيّد دون القيد، وحينئذٍ فكما تصدق تمامية المأمور به على المشروط الفاقد للشرط العقلي على تقدير فرضه، كذلك تصدق التمامية على المشروط المتّصف بالشرط الفاقد للشرط أو المستلزم للشرط الفاقد له على تقدير الفرض من باب المحال.

فظهر أنّ عدم صدق التمامية على المشروط الفاقد للشرط الجعلي ليس من جهة فقدان الشرط المأمور به وهو القيد، بل إنّما هو من جهة فقدان وصف المأمور به وهو التقيّد أو ذات المأمور به، وهو المجموع المركّب من القيد والمقيّد بحيث لو فرض انفكاك كلّ من الوصفية واللازمية عن الوصف واللازم صدقت التمامية كما تصدق على الفاقد للشرط العقلي لو فرض الانفكاك من باب المحال.

والحاصل أنّ الشروط الشرعية من باب تنزيل غير الشرط بمنزلة الشرط، فكيف يتعقّل اقتضائها بهذا الاعتبار أثراً زائداً على آثار الشروط الواقعية، وهل هو إلّا كمذهب قائله؟

تنبيهات

[التنبيه] الأوّل: أنّ مقدّمة المستحب والمكروه يعلم حكمه بالمقايسة على مقدّمة الواجب، فالإطلاق الإطلاق، والتفصيل التفصيل.

وأمّا مقدّمة ترك الحرام فتشخيص حكمه وكبراه راجع إلى تشخيص حكم مقدّمة الواجب، فالكلام الكلام، بل هو عينه، فإنّ ترك الحرام واجب. وأمّا

تشخيص صغراه ومقدّميته فيتوقف على إثبات مقدّمة حكمية وهي ثبوت العلل للأعدام على ما هو التحقيق، كثبوته للموجودات وأنّ علة وجود كلّ شيء إن كان بسيطاً كالنار للحرق فعدمه علّة تامّة للمعلول، وإن كان مركّباً كالسير للحج فعدم كلّ جزء من أجزائه علّة تامة لعدم المعلول، ولكن حكم المقدميّة من الوجوب وغيره إنّما يختص بما يستند إليه العدم استناداً فعلياً لا شأنيا وما هو إلّا الصارف لسبقه على سائر المقدّمات المتكاثرة أو الغير المتناهية بناءً على بطلان جزء لا يتجزى، فإنّ أجزاء العلّة التامة لو انتفت تدريجاً استند انعدام المعلول إلى انعدام الجزء الأوّل من أجزاء العلّة ولا تكون انعدام الأجزاء الباقية مؤثّراً في انعدام المعدوم وإلّا لزم انعدام المعدوم وتحصيل الحاصل.

فتبيّن من هذه المقدّمة أنّ علّة عدم الحرام وما يختص به حكم المقدميّة هو الصارف لا غير، لاختصاص حكم المقدّمية بالمقدّمة الفعلية دون الشأنية.

ومن هنا يعلم أنّ شبهة الكعبي حيث زعم انتفاء المباح رأساً من جهة كونه مقدّمة لترك الحرام ناشىء عن الخلط بين المقدّمة الفعلية والشأنية وعدم التفطّن لاختصاص أحكام المقدّمية بالاولى دون الثانية.

نعم لو تحقّق فرض لا يمكن التخلّص بالصارف إلّا بالتشاغل بفعل اتّجه الحكم بكون الفعل علّة عدم الحرام واختصاص أحكام المقدّمية به، كما في الساقط المحاذي لنفس محترمة إذا كان بحيث لا يمكنه التخلّص من الوقوع عليها إلّا بالتشبّث بحبل وشبهه، وكذا فيما يمكن التخلّص بالصارف من دون التشاغل بفعل، لكن كان الصارف ضعيفاً بحيث يعلم أو يخاف وقوعه في المحرّم اختياراً بدونه، لقوّة ما يجده في نفسه من الأمر الداعي إليه، فيجب تقوية الصارف بالمجاهدة أو تضعيف الداعي بما يوجبه من الأفعال بحيث يقاومه الصارف الضعيف، فيكون الفعل مقدّمة بدلية، فيجب عليه على وجه التخيير.

وإلى هذا ينظر قول الفقهاء بوجوب النكاح على من يخاف الوقوع في المحرّم بتركه، وعلى هذا لو تعذّر في حقّه الفعل تعيّن عليه الآخر من تقوية الصارف بالمجاهدة ولا عذر له في فعل المحرّم، ولكن وجوب الفعل المباح في هذين الفرضين على تقدير وجوب المقدّمة لا يوجب نفي المباح رأساً الذي هو شبهة الكعبي. هذا كلّه في تشخيص مقدّمة ترك الحرام وحكمها.

وأمّا تشخيص حكم مقدّمة فعل الحرام فيفترق باعتبار ملاحظة ما يقتضيه المقدّمية وباعتبار ما يقتضيه الأدلّة الخارجية، أمّا بالاعتبار الأول فحكم سبب الحرام في الوجوب وعدمه هو حكم سبب الواجب في الوجوب وعدمه، وحكم شرط الحرام هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب شرط الواجب، للفرق بين شرط الحرام وشرط الواجب، حيث إنّ التوصّل إلى الواجب لا يمكن بدون مقدّمته، بخلاف ترك الحرام، فإنّه يمكن مع الإتيان بمقدّمته.

فدليل وجوب شرط الواجب وهو استلزام مطلوبيه كلّ شيء لمطلوبية ما لا يتمّ إلّا به لا يتمشّى في شرط الحرام، لماعرفت من أنّ ترك الحرام ليس ممّا لا يتمّ إلّا بترك شرط الحرام، بل يتم بمجرّد الصارف ولو أتى بجميع شروط الحرام ومقدماته، فلو حرم مقدّمة الحرام مطلقاً لحرم جميع الأفعال أو معظمها، لإمكان التوصّل بها إلى محرّم، وبطلانه ضروري.

وأمّا بالاعتبار الثاني، فحكم المقدّمة الفعلية، وهي إرادة الحرام حرام مطلقاً، سواء اقترنت الإرادة ببعض المقدّمات الخارجية أو تجرّدت، وسواء ارتدع وندم عن إرادته بنفسه أو لم يرتدع، وسواء صادف حرمة المراد والمقصود للواقع أو لم يصادف وإن قام الإجماع على رفع العقاب عن كل ما تتلوه الندامة والتوبة. وكذا عن النية المجرّدة، بل الظاهر أنّه لا حرمة فيها أيضاً، لما ورد أنّ نية السوء لا تكتب على هذه الأُمّة تفضّلاً منه تعالى عليهم ولكن لا ينافي قبحه العقلي بناءً على أنّ

تكاليف الشرع إنّما يتبع جهات التكاليف، وأنّ منها جهات المكلّف به، وأمّا بناءً على ما هو المعروف من أنّها تتبع جهات المكلّف به فقط فلا محيص إلّا بالمنع من قبحها العقلي أو إثبات قسم ثالث للمعصية غير الكبيرة والصغيرة.

وأمّا غير هذين القسمين الخارجين بالدليل الخارجي من سائر أقسام إرادة الحرام بل الرضا بالحرام فمحرّم بالعقل والنقل.

أمّا النقل فيكفي فيه من الكتاب قوله تعالى: **﴿تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوّاً في الأرض ولا فساداً﴾**[١] وقوله تعالى: **﴿إن تبدوا ما في أنفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله﴾**[٢] وقوله تعالى: **﴿إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ اولئك كان عنه مسؤولا﴾**[٣] وقوله تعالى: **﴿إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾**[٤].

ومن السنّة: «**إنّما يحشر الناس على نيّاتهم**»[٥] وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنّة في الجنة بعزم كلّ من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلّدوا في الدنيا[٦]. ومن تعليل: «**إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار**»[٧] بقوله صلّى الله عليه وآله: «**لأنّه** ـ أي المقتول ـ **أراد قتل صاحبه**» وقوله عليه السلام: «**الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم**»[٨].

---

(١) القصص: ٨٣.

(٢) البقرة: ٢٨٤.

(٣) الاسراء: ٣٦.

(٤) النور: ١٩.

(٥) الوسائل ١: ٣٤ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٥..

(٦) الوسائل ١: ٣٦. ب«٦٧» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٤.

(٧) الوسائل ١١: ١١٣ ب «٦٧» من أبواب جهاد العدو ح ١.

(٨) الوسائل ١١: ٤١١ ب «٥» من أبواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ١٢.

وقوله عليه السلام : «**من رضي شيئاً كان كمن أتاه ولو أنّ رجلا قتل بالشرق فرضي بقتله رجل في المغرب لكان الراضي عند الله شريك القاتل وإنّما يقتل القائم عليه السلام إذا خرج ذراري قتلة الحسين عليه السلام لرضائهم بفعل آبائهم**»[١].

وأمّا العقل، فلأنّ إرادة القبيح أو الرضاء به من العبد إيجاد لصفة الشقاوة بالنسبة إلى سيّده، وقبح ذلك كحسن ضدّه من المستقلّات العقلية التي لا يرتاب فيه ذو مسكة وإن لم يصادف قبح المراد والمعلول للواقع، فإنّ المصادفة إيجادٌ لقبح آخر وذلك القبح على تقدير وجوده والمصادفة وإن كان خروجه عن الاختيار لا يقدح في استناده إلى العلة، إلّا أنّك قد عرفت استحالة أن يعود من جانب المعلول والفعل أثر حقيقي إلى العلّة والفاعل، لاستلزامه الدور، فضلاً عن تقدير عدم وجوده ومصادفته.

فظهر من ذلك أنّ قبح التجرّي وحرمته إنّما هو في القصد المقرون بالعمل لا في العمل المقرون بالقصد كما يوهمه إطلاق بعضهم، ويشهد على ذلك مضافاً إلى ما ذكرنا من الأدلّة العقلية والنقلية قول السيّد السجاد عليه السلام في صحيفته في دعائه عند الاعتراف بالتقصير: «**ولقد كان يستحق في أوّل ما همّ بعصيانك كلّ ما اعددت لجميع خلقك من عقوبتك**»[٢].

التنبيه الثاني: ثمرة النزاع قد تفرض في الفسق والعدالة عند ترك المقدّمة، كما زعمه صاحب الضوابط[٣] رحمه الله.

وفي ترتب الثواب والعقاب على المقدّمة وعدمه.

وفي براءة ذمّة الناذر إتيان واجب بإتيان مقدّمته وعدمها، كما زعمهما

---

(١) الوسائل ١١: ٤٠٩ ب «٥» من أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٤.

(٢) الصحيفة السجادية: ١٩٤ من دعائه عليه السلام في الاعتراف في التقصير.

(٣) ضوابط الاصول: ٩٩ في المقام الخامس.

صاحب القوانين[١] قدس سره.

وفي صحّة قصد الامتثال وعدمها بفعل المقدّمة من حيث كونها مقدّمة، كما زعمه صاحب الفصول[٢] قدس سره.

وفي اشتراط نيّة الوجوب وعدمه.

وفي جواز تعلّق الإجارة بها وعدمه فلو حصلت الاستطاعة الشرعيّة للمكلف جاز له أن يؤجر نفسه لقطع المسافة عن غيره، ثمّ إذا بلغ الميقات استأجر غيره لأداء أفعال الحجّ من الميقات وأتى بنفس الأفعال عن نفسه بناءً على عدم وجوب المقدّمة، بخلاف البناء على وجوبها.

وفي جواز اجتماعها مع الحرام وعدمه بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

وفي بطلان الواجب الموسّع إذا كان تركه مقدّمة لواجب مضيّق وعدمه بناءً على اقتضاء النهي الفساد.

وفي انعقاد المقدّمة التعبديّة وعدمه إذا أتى بها لغاية غير راجحة، كالوضوء لمسّ كتابة القرآن الغير الراجح فعله، وتقريبه: أنّ أقصى ما يستفاد من الأدلّة تحريم المسّ على المحدث، وأمّا الأمر بالوضوء لأجله إذا وجب بأحد أسبابه الموجبة له فلا، بل يتوقّف ذلك على البناء على وجوب المقدّمة.

فإن قلنا بوجوبها صحّ الإتيان بالطهارة لأجلها لرجحانها إذن كذلك، نظراً إلى تعلّق الأمر بها تبعاً للأمر بما يتوقّف عليها.

فلا فرق حينئذٍ بين الغاية المذكورة وسائر الغايات التي تعلّق الأمر بالطهارة لأجلها، غاية الأمر تعلّق الأمر بها هناك أصالةً وههنا تبعاً، وقد عرفت أنّ ذلك لا

---

(١) القوانين ١: ١٠١.

(٢) الفصول: ٨١.

يكون فارقاً بينهما بحسب المعنى، غاية الأمر أن يختلف لذلك وجه الدلالة والاستنباط، وذلك لا يقتضي اختلاف الحال في المدلول.

وإن قلنا بعدم وجوبها لم يصح الإتيان بها لأجل تلك الغاية، إذ لا رجحان حينئذٍ في الطهارة من جهتها، فلا يصح التقرّب بها لأجلها، بل لابدّ حينئذٍ من الاتيان بها لسائر الغايات التي ثبت رجحان الطهارة لأجلها حتى تصح الطهارة الواقعة ويجوز له الإتيان بتلك الغاية هذا.

والتحقيق عدم ترتّب شيء من تلك الثمرات التسعة التي استقصيناها من كتب القوم على الوجوب الغيري التبعي الذي عيّنا النزاع في مدركه.

أمّا الثمرة الاولى والثانية والثامنة والتاسعة فلتفرّعها على كون النزاع في الوجوب النفسي على ما سبق تحقيقه. وقد عرفت أنّ النزاع في الوجوب النفسي بديهي الفساد، لضرورة التضادّ بينه وبين الوجوب الغيري والمقدّمي إلّا بتعدد الاعتبار وهو خارج عن هذا الديار، وفساد ترتّب الثمرات المذكورة على الوجوب الغيري التبعي ليس بديهياً بتلك المثابة، فالإيراد عليهم بعدم ترتّب الثمرات المذكورة على وجوب المقدّمة أولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء، فضلاً عن أفاضل العلماء.

وأمّا الثمرة السادسة فكذلك، لأنّ أقصى ما دلّ عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها، وفيه تأمّل يظهر الوجه فيه بملاحظة خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز أخذ الاجرة عليه من الواجبات.

وأمّا الثمرة الثالثة فكذلك أيضاً، لأنّ النذر إذا انعقد على إطلاق الواجب انصرف الإطلاق إلى الواجب النفسي، فلا يبرأ بغيره على القولين؛ وإذا انعقد على مطلق الواجب اشتمل وجوب المقدّمية فيبرأ به على القولين.

وأمّا الثمرة السابعة: فلتفرّعها على كون النزاع في الوجوب التعبّدي وهو

فاسد أيضاً، لضرورة التضادّ بينه وبين وجوب التوصّلي والمقدّمية.

وأمّا الثمرة الخامسة: فكذلك، لأنّ إجماعهم على اشتراط قصد الوجوب في الصلاة إلى الجهات المشتبهة ليس لأجل اتّفاقهم على وجوب المقدّمة في هذا المقام حتى يستشهد به على اشتراط قصد الوجوب على القول بالوجوب وعدمه على القول بالعدم كما توهم، بل لأنّه لمّا كان كلّ منها محتملاً لكونها ذي المقدّمة وإلى القبلة الواقعية ولم تكن المقدّمة فيها ممتازة من ذي المقدّمة، فلا جرم ينوي الوجوب في الكلّ من باب المقدّمة، لأنّ النيّة واجبة في المقدّمات الواجبة.

والحاصل لزوم نيّة الوجوب في المقدّمة غير لزوم نيّة الوجوب من باب المقدّمة، والذي نقول به هو الثاني، وإلّا فلو تميّز المقدّمة من ذي المقدّمة فالاتّفاق قائم على عدم اشتراط نيّة الوجوب في المقدّمة من حيث إنّها مقدّمة حتى على القول بوجوبها، فإنّ المقدّمات توصّليات من حيث هي مقدّمات والتوصّليات لا يجب فيها النية ولو كانت واجبات نفسية أصليّة.

وأمّا الثمرة الرابعة: فلتفرّعها على ثبوت جهة رجحان في المقدّمة والاختلاف في مدرك الرجحان، ووجه الدلالة لا يقتضي اختلاف الحال في الرجحان والمدلول، فصحّة قصد الامتثال لا يختص بأحد القولين دون الآخر حتى تعدّ ثمرة.

فتبيّن من ذلك ما أوعدناك عليه من عدم ترتب ثمرة عملية على هذا النزاع وإن كان معنوياً.

التنبيه الثالث[1].

---

(١) كتب ﷺ العنوان ولكن لم يكتب بعده شيء، وفي الأصل بياض بمقدار صفحة.

أصل

الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن شيء من ضديه إلّا باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ ويتمّ الكلام فيه برسم مقدّمات:

[المقدّمة] الأُولى: في بيان النسبة بين هذه المسألة ومقدّمة الواجب.

أمّا بينه وبين الضدّ العام بمعنى الترك فتبائن كلّي كما هو واضح.

وأمّا بينه وبين الضدّ الخاص، فالظاهر ما استظهره صاحب الضوابط ﷺ من أنّها عموم مطلق، لأنّ الظاهر أنّ ترك الضدّ كالصلاة من مقدّمات فعل المأمور به كإزالة النجاسة عن المسجد[1]، فيكون النزاع في مقدّمة الواجب مغنياً عن هذا النزاع ويكون عنوان هذا البحث عبثاً، لكونه متفرّعاً على البحث السابق، فما الوجه في تعرّضهم لبيان حال تلك المقدّمة الخاصّة من بين المقدّمات؟.

إلّا أن يجاب بأنّ الكلام ثمّة في المقدّمات الوجودية وهنا في المقدّمات التركيّة، فافترق المسألتان بالتبائن الكلي.

وفيه أوّلاً: أنّه مناف لإطلاق كلامهم ثمّة وتصريحهم بأنّ محلّ النزاع هناك أعمّ من المقدّمات العدمية والوجودية، مع أنّ استدلالهم هنا على الإقتضاء بأنّ ترك الضدّ من مقدّمات فعل المأمور به، وحوالتهم وجوب مقدّمة التركيّة على بحث مقدّمة الواجب من دون تعرّض لإثبات وجوبها هنا أقوى شاهد على كون النزاع ثمّة أعمّ من المقدّمات التركيّة.

وثانياً: أنّ عمدة أدلّة وجوب المقدّمة أو عدمه راجعة إلى العقل القطعي، وهو

---

(١) ضوابط الاصول: ١٠٦.

لا يقبل التخصيص ببعض المقدّمات دون بعض.

أو يجاب بأنّ النزاع ثمّة كبروي في حكم المقدّمة من الوجوب وعدمه، وهنا صغروي في تشخيص الموضوع والمقدّمية وبيان أنّ ترك الضدّ هل هو مقدّمة لفعل الضدّ أم لا، كما يشهد به إنكار السلطان[1] ﷺ المقدّمية هنا في مقابل مدّعيها.

وفيه أولاً: أنّ صريح عناوينهم هو كون النزاع في الاقتضاء وعدمه، لا في المقدّمية وعدمها.

وثانياً: أنّ النزاع لو كان في المقدّمية لكان استدلالهم المعروف على الاقتضاء بأنّ ترك الضدّ مقدّمة ومقدّمة الواجب واجبة مصادرة على المطلوب.

أو يجاب بأنّ النزاع ثمّة في اقتضاء الأمر بالشيء الأمر بالمقدّمية، وهنا النزاع في اقتضاء الأمر المقدّمي الثابت وجوده في المبحث السابق النهي عن الضدّ، بمعنى أنّ الأمر بترك الصلاة التي هي مقدّمة هل يقتضي النهي عن ترك الترك وهو فعل الصلاة أم لا؟

وفيه أنّ النزاع لو كان في اقتضاء الأمر المقدّمي تحريم ترك المقدّمة والنهي عنه لكان المناسب الاستدلال عليه بأنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة. وكلّ واجب يحرم تركه، لا الاستدلال عليه بأنّ الترك مقدّمة الفعل ومقدّمة الواجب واجبة، فإنّ ذلك لا يثبت مدّعاهم، فاستدلالهم المذكور وكذا ردّ الرادّ عليه بمنع وجوب المقدّمة أو بمنع المقدّمية لا بعدم ربط الدليل عليه أقوى شاهد على عدم كون النزاع في اقتضاء الأمر المقدّمي تحريم ترك المقدّمة والنهي عنه.

أو يجاب بأنّ النسبة بين البحثين من حيث المقدمية وإن كان عموماً مطلقاً،

---

(١) حاشية السلطان، المعالم: ٤٣.

لكن لمّا كانت النسبة من حيث القول بينهما تبائناً جزئياً وعموماً من وجه، حيث إنّ القائل بوجوب المقدّمة يمكنه القول بعدم اقتضاء الأمر بالشيء عن ضدّه الخاص لمنع كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه كما قاله السلطان[١] ﷺ، وكذا القائل بعدم وجوب المقدّمة يمكنه القول بالاقتضاء هنا، لعدم جواز اختلاف حكم المتلازمين كما صدر عن الكعبي تعرّضوا للمسألتين معاً.

وفيه: أنّ تلازم المقدّمية أقوى من تلازم ترك الضدّ لفعل ضده، لأنّه تلازم خارجي اتفاقي بخلاف تلازم المقدّمية، فإنكار وجوب المقدّمية يستلزم إنكار حرمة الضدّ من جهة التلازم بالطريق الأولى.

والصواب في الجواب أنّ وجه تعرّضهم لبيان حال تلك المقدّمة الخاصة من بين المقدّمات هو اختصاصها بنوع من الأهميّة من حيث إنّ ترك الضدّ بالنسبة إلى سائر المقدّمات كدفع المفسدة بالنسبة إلى جلب المنفعة.

المقدّمة الثانية: في بيان مقدّمية ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر.

هل ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر دون العكس، كما هو المشهور، أو التوقّف من الجانبين، كما نسبه صاحب الضوابط ﷺ إلى الكعبي[٢] وصاحب الفصول ﷺ إلى العضدي والحاجبي[٣]، أو لا توقّف من الطرفين، كما هو مذهب السلطان[٤] ﷺ والبهائي[٥] والكاظمي[٦]، أو التفصيل بين المانع الموجود والمانع المعدوم، فيلتزم بمقدمية رفع الموجود ومقارنيّة دفع المعدوم، كما هو مذهب المحقق الخوانساري والدواني ﷺ.

---

(١) حاشية السلطان، المعالم: ٤٣.

(٢) ضوابط الاصول: ١٠٧.

(٣) الفصول: ٩٤.

(٤) حاشية السلطان، المعالم: ٤٣.

(٥ و ٦) حكى عنهما في الإشارات: ٧٧.

احتجّ المشهور على الدعوى الأُولى ـ وهو مقدّمية الترك للفعل ـ بالوجدان ضرورة توقّف كلّ شيء على عدم ضدّه.

وفيه أنّ اقتضاء الوجدان مقدّمية رفع المانع الموجود مسلّم، وأمّا اقتضائه مقدّمية دفع المانع المعدوم لا ملازميته ومقارنيته فمحلّ تأمّل.

وبالبرهان، وهو أنّ فعل الضدّ مانع ذاتي لفعل الضدّ الآخر عقلاً، ولا ريب أنّ الوجود كما يتوقّف على المقتضي يتوقف على عدم المانع توقّفاً عقلياً، وإن كان الضدّ شرعياً، إذ المراد بعد فرضه ضداً.

وأمّا القول بكونه من باب الملازمية الاتفاقية أو من باب المتلازمين عقلاً بالعرض كالمعلولين لعلّة واحدة فستعرف الجواب عنه.

لا يقال: إنّ من المعروف عدم كون العدم علّة للوجود، لأنّ المقصود عدم كونه علّة فاعلية ومقتضياً للوجود، لا عدم كونه علّة قابلية ومقتضياً لأهليّة الوجود.

وأمّا الاحتجاج على الدعوى الثانية فيقتضي رسم مقدّمة حكميّة وهي أنّهم بعد الاتفاق على أنّ الجسم لا يمكن خلوّه عن كونين من الأكوان الأربعة ـ وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ اختلفوا في أنّ الأكوان الأربعة هل هي باقية بعد وجودها أم لا، بمعنى أنّ السكون الطويل الغير المتخلّل بالحركة هل هو سكونات عديدة، لابدّ أن يوجد السكون في كلّ آن من ذلك الزمان الطويل إيجاداً بعد إيجاد، أم هو سكون واحد يبقى بعد إيجاده أوّلاً ولا يحتاج إلى الإيجاد ثانياً.

وعلى القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء إلى مؤثر ومبقٍ في كل آن من ذلك الزمان الطويل، فيحصل في كلّ آن تأثير، أم الموجود بعد إيجاده لا يحتاج إلى العلّة المبقية في كلّ زمان، كما لا يحتاج إلى العلة الموجدة، بل تكون العلة الموجدة أوّلاً هي المبقية ولا يحتاج إلى تعدّد العلّة لا للإيجاد ولا للإبقاء؟

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّه على القولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كلّ

آن من الآناء، بل هو في كل آن إمّا موجد للشيء كما على القول الأوّل، أو مبقٍ له كما على الثاني، وأمّا على القول الآخر فيمكن خلوّه عن كلّ فعل بحيث يترك كلّ فعل ولا يحتاج في ترك بعض الأفعال إلى فعل آخر. هذا ما هو المعروف المنصوص عليه في المعالم[١] والهداية[٢] والقوانين[٣] والضوابط[٤].

ولكن قال صاحب الفصول ﷺ: إنّ هذا التفصيل مبنيّ على أن تكون الأكوان، على تقدير عدم البقاء مستندة إلى المكلّف، والبقاء على تقدير الحاجة مستنداً إلى علّة الحدوث وإن كانت علّة إعداديّة، وكلاهما في محل المنع، لجواز أن يقال بعدم بقاء الأكوان ويلتزم بخلوّ المكلّف عن جميع الأفعال بأنّ الكون الأوّل صادر عنه وبقية الأكوان مستندة إلى علّة اخرى كالكون الأوّل من حيث إعداده لحصولها، أو يكون كلّ كون لاحق مستنداً إلى الكون السابق من حيث إعداده لحصوله، وهذا هو الظاهر على هذا القول بدليل صدورهما حال الغفلة وعدم الشعور أيضاً، أو يقال بالبقاء واحتياجه إلى المؤثّر ويلتزم بالخلوّ، نظراً إلى استناد البقاء إلى غير المقتضي للحدوث أعني: المكلف، كما في كثير من الآثار الإعدادية[٥].

وكيف كان فيكفي الاحتجاج على الدعوى الثانية ـ وهي منع مقدّمية فعل الضدّ لعدم ضدّه الآخر ـ بأنّ علّة العدم على القول بثبوت العلل للأعدام هو الصارف وعدم الإرادة، لما عرفت من أنّ اجزاء العلّة التامة لو انتفت تدريجاً استند انعدام المعلول إلى انعدام الجزء الأوّل من أجزاء العلّة ولا تكون انعدام الأجزاء الباقية مؤثراً في انعدام المعدوم ولا يلزم تحصيل الحاصل، فالعليّة والمقدّمية إنّما يختص

---

(١) معالم الدين: ١٩٣.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٣٥.

(٣) القوانين ١: ١١٢.

(٤) ضوابط الاصول: ١٠٨.

(٥) الفصول: ٨٩.

بما يستند إليه العدم استناداً فعلياً لا شأنياً وما هو إلّا الصارف لسبقه، وأمّا سائر الأفعال فإنّما هي من لوازم وجود المكلّف ومقارناته بمعنى عدم إمكان انفكاكه على تقدير ترك الضدّ عن جميعها مطلقاً أو بالتفصيل المعروف.

وقد يحتجّ للسلطان ﷺ على المقارنة وعدم التوقّف من الجانبين بالوجدان والبرهان.

أمّا الوجدان فتقريبه. أنّ من المعلوم بالوجدان أنّه إذا حصل إرادة المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كلّ من فعل المأمور به وترك ضدّه، فيكونان إذن معلولي علّة واحدة، فلا وجه إذن لجعل ترك الضدّ من مقدّمات الفعل، فكما أنّ السبب الباعث على حصول أحد النقيضين هو الباعث على رفع الآخر فكذا السبب لحصول أحد الضدّين هو السبب لرفع الآخر، فلا ترتّب بين ترك الضدّ والإتيان بالفعل، لوضوح عدم حصول الترتّب بين معلولي علّة واحدة، إذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدّم لأحدهما على الآخر في ملاحظة العقل.

ويرد عليه ما في الهداية من أنّ القول بكون فعل المأمور به وترك ضده معلولين لعلّة واحدة فاسد، لوضوح كون كلّ من الضدّين مانعاً من حصول الآخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدّمات الفعل، والفرق بين الضدّ والنقيض ظاهر، لظهور أنّ حصول كلّ من النقيضين بعينه رفع للآخر، فليس هناك أمران يعدّان معلولين لعلّة واحدة بخلاف المقام، إذ ليس حيثية وجود أحد الضدّين هي بعينها مفاد رفع الآخر، وإنّما يستلزمه، وما يترائى من حصول الأمرين بإرادة الفعل، وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلّة واحدة، لإمكان كون ذلك سبباً أوّلاً لانتفاء الضدّ ثمّ كون المجموع سبباً لحصول الفعل، فيكون عدم الضدّ متقدّماً في الرتبة على حصول الفعل وإن كان مقارناً له في الزمان.

فان قلت: إذا كان ترك الضدّ لازماً للإرادة الملزمة للفعل حاصلاً بحصولها فلا

داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه، فالحال فيه كسائر لوازم المقدّمات، وقد عرفت أنّه لا وجوب لشيء منها. وإن لم تكن منفكّة عن الواجب.

قلت: قد عرفت أنّ انتفاء أحد الضدّين من مقدّمات حصول الآخر، غاية الأمر أن يكون من لوازم مقدّمة أُخرى للفعل، فإنّ ذلك لا يقتضي بعدم وجوبه قبل ملزومه، إذ أقصى الأمر عدم اقتضائه كونه من لوازم المقدّمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدّمة له، إلّا أن يقال باختصاص ما دلّ على وجوب المقدّمة لغيره، وهو فاسد لما عرفت من إطلاق أدلّة القول بوجوب المقدّمة[1].

وأمّا البرهان فتقريبه: أنّ الضدّ لو كان مقدّمة لفعل ضدّه لكان فعل الضدّ مقدّمة لترك الآخر بطريق أولى، واللازم باطل فالملزوم مثله.

أمّا بيان الملازمة فبأنّه لو كان ترك الضدّ الذي ليس سبباً ولا علّة ولا ملازماً لفعل الآخر، لإمكان ارتفاع الضدّين مقدّمة، فكون فعل الضدّ الذي هو سبب وعلّة ومستلزم لترك الآخر، لامتناع اجتماع الضدّين، أولى بكونه مقدّمة للترك.

وأمّا بطلان اللازم، فلأنّه لو كان فعل الضدّ مقدّمة لترك الآخر ـ لأجل الأولوية الحاصلة من مقدّمية ترك الضدّ لفعل الآخر ـ لزم صحة شبهة الكعبي والدور المحال.

والجواب عنه ـ بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة، إذ كون فعل الضدّ مانعاً لفعل الآخر من البديهيّات وكون وجود الشيء موقوفاً على انتفاء المانع من الضروريات، وبعد التنظير في وجه الأولوية بأنّه إمّا السببية الدافعية أو مجرّد الاستلزام والأخصيّة للقطع بانتفاء أمر ثالث قابل للأولوية، فإن كان الأوّل فهو

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٣١.

مناف لإنكار المقدّمية، وإن كان الثاني فليس بموجب للأولويـة، لأنّ العـبرة فـي التوقّف والمقدّمية إنّما هو على الاحتياج واللابدّية، وكون الاحتياج في الاستلزام والأخصّية أقوى منه في سائر المقدّمات الأعمّيّة ممنوع إن لم نقل فيه بالأضعفية بواسطة شائبة العينية ـ بالمنع من الملازمة أوّلاً إن أُريد من لزوم مقدّميّة فعل الضدّ لترك الآخر لزوم كونه مقدّمة فعليه انحصار السببية فيه إذ كما يصحّ استناد الترك إلى وجود المانع، كذا يصحّ استناده إلى عدم الشرط أو السبب، لما عرفت من أنّ ترك الضدّ قد يتخلّف عن جميع الأفعال مع وجود الصارف، ومع عدم التخلف فلا يتوقّف عليه غالباً.

وبالمنع من بطلان اللازم ثانياً إن اريد من ذلك لزوم كونه مقدّمة شأنية وسبباً في بعض الأحيان، كما في المهاجر عن بلد لا يمكنه التخلّص فيه بالصارف عـن ترك الزنا إلّا بالمهاجرة، لأنّ مقدّمية فعل الضدّ وتوقّف الترك عليه في مـثل هـذا الفرض لا يوجب صحّة شبهة الكعبي، لأنّ مقتضاها انتفاء المباح رأسـاً، لا فـي خصوص هذا الفرض، ولا يوجب الدور المحال أيضاً، لأنّ الترك المتوقّف عـليه الهجرة ـ وهو الترك في حال الهجرة ـ لم يتوقّف على الهجرة، بل على الصـارف البحت والترك المتوقّف على الهجرة ـ وهو الترك بعد زمـان الهـجرة ـ لم تـتوقّف الهجرة عليه، بل على الترك الأوّلي المتوقّف على الصارف المقدّم.

والحاصل أنّ الدور في غير هذا الفرض ممنوع بما عرفت، وفي هذا الفرض مرفوع بتغاير التركين الموقوف والموقوف عليه بواسطة تغاير زمنيهما، وكذلك شبهة الكعبي بوجوب المباح في غير هذا الفرض ممنوع، وفي هذا الفرض لا ضير فيه، فالمحذور من اللازمين غير موجود، والموجود منهما غير محذور.

وقد يرفع الدور بأنّ هذا الفرض المستلزم للدور فرض نادر، أو بـاختلاف وصفي الموقوف والموقوف عليه بالأخصّيّة والأعمّيّة.

ويرد على الأوّل أنّ استحالة الدور عقلي لا يقبل التخصيص والتقييد.

وعلى الثاني أنّ ما يقرع الاسماع في رفع الأدوار إنّما هو الرفع باختلاف ذاتي الموقوف والموقوف عليه لا باختلاف وصفيهما.

وقد يرفع الدور أيضاً باختلاف الجهة، بتقريب أنّ فعل الضدّ المعيّن موقوف على ترك كلّ الأضداد، وترك كلّ الأضداد أو فرد منها لا يتوقّف على وجود الضدّ المعيّن الخاص، ولا على وجود كلّ الأضداد، بل يتوقّف على فعل ضدّ ما من تلك الأضداد، وقد عرفت أنّ الترك كان موقوفاً عليه لفعل الضدّ الخاص، وذلك مغاير لفعل ضد مّا.

وفيه نظر، لأنّ فعل ضدّما كلّي لا يتحقق إلّا في ضمن ضدّ من تلك الأضداد وفرد منها، وكلّ فرد يتصوّر لا يتحقّق إلّا بعد ترك الأضداد، ففي الحقيقة هذا دور مضمر، ففعل الضدّ المعيّن الموقوف على ترك الضدّ وترك الضدّ موقوف على فعل ضدّما، وفعل ضدّما موقوف على تحقيق فرد من الأضداد وذلك الفرد هو الضدّ الخاص المتوقف على ترك الضدّ هذا.

واستغرب صاحب القوانين ﷺ عن لزوم الدور بأنّ المقامين متغايران. ثمّ قال توجيهاً للملازمة: وإن أراد أنّ ترك الضدّ لو كان مقدّمة لفعل ضدّه لكان فعل الضدّ الآخر أيضاً مقدّمة لترك ضده، ففيه أنّ هذا الكلام اشتباه التوقّف بالاستلزام[1]. انتهى.

واستغرب صاحب الفصول ﷺ عن استغرابه وقال: إنّ استغرابه ممّا يقضي بعدم الوقوف على مقصود السلطان ﷺ من الدور، فإنّ ظهور المقصود منه ذلك لا يحتاج إلى توجيهه بذلك، لأنّه تحصيل للحاصل[2].

---

(١) القوانين ١: ١١١.

(٢) الفصول: ٩٤.

والجواب عن الفصول أنّ مقصوده وإن كان ظاهراً في ذلك، إلّا أنّ لفظه: فلو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه فكون فعل الضدّ مقدّمة لترك ضدّه أولى. ظاهر في أنّه لو كان ترك الضدّ مقدّمة لكان فعله أيضاً مقدّمة، لا فعل ضدّه الآخر، ومن البيّن أنّ استغراب لزوم الدور من المعنى الأوّل في محلّه، ضرورة أنّ معناه توقّف الوجود على عدم المانع وتوقّف المانع على عدم الوجود، لا توقّف عدم المانع على الوجود، ومن الواضح أنّ الموقوف والموقوف عليه متغايران في المعنى الأوّل دون المعنى الثاني.

ووجه ظهور لفظه في المعنى الأوّل أنّ المفرد المحلّى باللام من قوله: فكون فعل الضدّ ظاهر في العهد الذكري وإن قلنا بكونه حقيقة في الجنس مع الغضّ من قرينة سبق الذكر هكذا قيل.

وفيه أنّ المذكور في المقام معهودان فالمفرد المحلّى باللام على كلّ من المعنيين مستعمل في المعهود الذكري لا الجنس، وليس له ظهور في أبعد المعهودين إن لم يكن له ظهور في أقربهما، فتدبّر.

تتمة: في بيان منشأ توهّم السلطان ﷺ إنكار مقدّمية ترك الضدّ[1]، فالذي يستفاد من القوانين أنّه ناشىء عن مقدّمتين وهميتين.

صغراهما: توهّم أنّ ترك الضدّ لا يقصد به التوصّل أبداً أو لا يترتّب عليه الوصول ابداً من جهة الخلط بين غلبة عدم التفطّن، أو عدم الترتّب حال الترك، وبين استمرار عدم التفطّن، أو عدم الترتّب فطرّد الكلام من الغلبة إلى الاستمرار.

وكبراهما: توهّم اختصاص المقدّمة بما يقصد بها التوصّل إلى ذيها أو يترتّب عليها الوصول إليه من جهة الخلط بين ما يعتبر في وقوع المقدّمة الواجبة على صفة

---

(١) حاشية السلطان، المعالم: ٤٣.

الوجوب وبين ما يعتبر في وقوعها على صفة الوجود.

واستعجب صاحب الفصول ﷺ من استناد هذا المنشأ إلى مثل السلطان ﷺ نظراً إلى متانة نظره وجلال خطره وقال: بل إنّ منشأ توهمه على ما يستفاد من كلامه هو أنّه لمّا وجد ترك الضدّ متوقّفا على الصارف فقط ووجد فعل الضدّ من جملة المقارنات توهّم مثله في جانب الترك ولم يتنبّه للفرق بين المقامين[1]:

أقول: ويمكن أيضاً أن يكون توهّم مقارنيّة ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر ناشئاً عن الخلط بين الترك الحاصل قبل طروّ الضدّ والحاصل بعد طروّه، فزعم من مقارنية الترك الثاني أبداً مقارنيّة الترك الأوّل أيضاً ولم يتفطّن للفرق ووجود الترتّب الطبيعي في الأول دون الثاني.

ويمكن أيضاً أن يكون التوهّم ناشئاً عن النظر إلى أنّ إرادة كلّ من الضدّين ورجحان الداعي إلى كلّ منهما أيضاً ضدّ لإرادة الآخر ورجحان الداعي إليه، مع أنّ كلّ منهما حاصل في مرتبة حصول الآخر من غير توقّف بينهما يقدّم ذلك على الآخر في الرتبة، ولم يتفطّن إلى أنّ تقابل وجود الضدّين تقابل التضاد، وتقابل رجحان الداعي إلى كلّ من الضدّين تقابل الإيجاب والسلب، وتقابل الرجحانية والمرجوحية تقابل التضايف.

والفرق أنّ وجود كلّ من المتقابلين في تقابل التضاد يتوقّف على ارتفاع الآخر، وفي تقابل السلب والإيجاب عين ارتفاع الآخر، وفي تقابل التضايف مقارن لارتفاع الآخر. فتوهّم عدم التوقّف في تقابل التضاد واستلزامه الدور ناشىء عن الخلط بينه وبين غيره من تقابل التضايف أو السلب والإيجاب.

وقد يحتجّ للمفصّل بين المانع الموجود والمانع المعدوم الملتزم بمقدميّة رفع

---

(١) الفصول: ٩٤.

الموجود ومقارنيّة دفع المعدوم.

أمّا في الأوّل فبما مرّ من دليل المشهور.

وأمّا في الثاني فبما مرّ من دليل السلطان ﷺ من الوجدان والبرهان.

والجواب الجواب بتقريب أنّ المراد من مقارنيّة دفع الضدّ المعدوم لوجود الضدّ الآخر إن كان هو الدفع الحاصل بعد طروّ الضد فهو خارج عن النزاع، وإن كان هو الدفع الحاصل قبل طروّه فالمقارنية ممنوعة فيه، فإنّ غاية الفرق بين رفع المانع الموجود ودفع المانع المعدوم هو الفرق بين المقدّمة قبل تحصيلها وبعد حصولها، وقد مرّ أنّ المقدّمة هو القدر المشترك بينهما، إلّا أنّ التوقّف في الأوّل على تحصيلها، وفي الثاني على حصولها، ولعلّ توهّم عدم مقدّميّة المانع المعدوم ناشىء عن توهّم اعتبار المانعية ووجود المبدء في إطلاق المانع حين النطق بالمانع، لا حين التلبّس به كما هو قول في إطلاق المشتق، فيكون التوهّم مبنياً على القول في المشتق.

وكيف كان فلا ثمرة بين هذا القول وقول المشهور وإن لم يكن النزاع بينهما لفظياً، كما لا يخفى، ولا يبعد أن يكون مراد السلطان ﷺ من إنكار المقدّميّة هو إنكار مقدّميّة دفع المانع المعدوم، لما عرفت من أنّه لا مجال لإنكار مقدّميّة رفع المانع الموجود، كما أنّ المراد من التفصيل المحكيّ عن بعضهم بين مقدّميّة ترك ما يمكن اتّصاف عدمه بالمانعية وترك ما لا يمكن هو مذهب المشهور أو مذهب المفصّل بين الرفع والدفع ظاهراً.

وعلى ذلك فمرجع الأقوال ما عدا قول الكعبي إلى قولين: قول المشهور، وقول المفصّل، وقد عرفت أنّه لا ثمرة للنزاع بينهما وإن لم يكن النزاع لفظياً.

وأمّا قول الكعبي فبيانه في ضمن موارد:

[المورد] الأوّل: أنّ المنقول عنه مشتبه المقصود، حيث إنّ فيه احتمالات

بالنظر إلى مجموع ادلته.

الاحتمال الأول: إرادة انتفاء المباح رأساً على أن يكون كلّ مباح واجباً بالذات.

الثاني: إرادة انتفاء المباح رأساً عرضاً، على أن يكون كلّ مباح واجباً بالعرض وجوباً تعيينياً أو تخييريّاً بينه وبين سائر الأحكام من المندوب والمكروه والواجب والحرام على أن يكون عدم شرط الحرام أو وجود المانع عنه من المسقطات التي هي في طول الأفراد لا في عرضها، لأنّ التخيير بين المقدور وغير المقدور لا يقع من الحكيم.

الثالث: إرادة انتفاء المباح في الجملة بالعرض على أن يكون المباح واجباً بالعرض من باب المقدميّة في خصوص ما لو تحقّق فرض لا يمكن التخلّص بالصارف عن الحرام إلّا بإتيان فعل.

الرابع: ما حكاه الاستاد عن شيخه العلّامة من إرادة انتفاء ما يتّصف ماهيّته الجنسية بالإباحة كما تتّصف الماهية الجنسية بغير الإباحة من سائر الأحكام بتقريب أنّ حكم الإباحة تتبع الوجوه والاعتبارات دائماً، بخلاف غير الإباحة فإنّها قد تتبع الحسن والقبح الذاتي، والنزاع بين القوم والكعبي على الأوّلين معنوي وعلى الأخيرين لفظي لا يبعد الاتّفاق على عدمه، فالأقرب بمراده هو الشقّ الثاني من الاحتمال الثاني لا الشقّ الأول، فضلاً عن الاحتمال الأوّل لغاية بعده.

المورد الثاني: هل يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم كما عليه المشهور أو لا يجوز كما عليه الكعبي؟ أقوال.

ثالثها: تفصيل صاحب الضوابط ﷺ بين الأحكام باستثناء الصور الأربعة التي لا يمكن فيها الامتثال بالحكمين كتلازم أحد الراجحين لأحد المرجوحين من بين الصور الحاصلة من ضرب كلّ من الأحكام الخمسة في الأربعة الاخر، نظراً إلى

طروّ حيثيّة اجتماع الأمر والنهي الأمري فيها وهو ممتنع[١].

رابعها: تفصيل صاحب الرسائل ﷺ بين الأقسام باستثناء علّة الحرام ومعلوله أيضاً، نظراً الى ما مرّ في أوّل تنبيهات مقدّمة الواجب من دلالة العقل والنقل على عدم جواز اختلاف الحكم بين علّة الحرام ومعلوله.

خامسها: تفصيل صاحب المعالم ﷺ باستثناء مطلق العلّة والمعلول والمعلولين لعلّة واحدة[٢]، نظراً إلى مجرّد استبعاد الاختلاف الذي سبق ردّه.

وكيف كان فالتحقيق أنّه إذا اعتبر في محلّ النزاع مجرّد حيثيّة المتلازمين وماهيّة الحكم مع الغضّ عن حيثية الأفراد وخصوصيات الحكم ـ كما هو الأقرب ـ كان استثناء كلّ واحد من المفصّلين الثلاث من باب استثناء المنقطع خارج عن محلّ النزاع، ورجع النزاع إلى القولين المطلقين، وإلّا فالتفاصيل في محلّها، ومن لوازم قول الكعبي وجوب المقدّمة وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ودلالة النهي على الفساد في العبادات.

لنا على القول بالجواز وفساد قول الكعبي عدم مساعدة عقل ولا نقل على امتناعه، لأنّ ما يصلح للمانعيّة عنه إمّا اجتماع الضدّين أو ترك الواجب، وكلاهما ممنوعان.

أما الأوّل: فتقريبه على ما يستفاد من الفصول[٣] هو كون الأحكام الخمسة متضادّة وأنّ اجتماع إثنين منها في المتلازمين يوجب اجتماع الضدّين من حيث اجتماعهما في المكلّف به ثبوتا، أو في المكلف صدوراً، أو في المكلّف تعلّقاً.

ووجه منعه في الأوّل أنّ الممتنع إنّما هو اجتماع الضدّين في محلّ واحد، لا

---

(١) ضوابط الاصول: ١١٠.

(٢) معالم الدين: ١٩٠.

(٣) الفصول: ٨٩.

في محلّين وإن كانا متلازمين، وفي الثاني والثالث أنّه لا فرق في ذلك بين المتلازمين وغيرهما، فيلزم أن لا يصدر من مكلّف واحد حكمان في زمان واحد أو لا يتعلّقا بمكلّف واحد كذلك، وهو باطل بالضرورة.

واما الثاني: فتقريبه أنّ الحكم يتسرّي من أحد المتلازمين إلى الآخر كالمقدّمة، لأنّه لو وجب أحدهما ولم يجب الآخر لجاز تركه، لكن تركه غير جائز، لأنّه يفضي إلى ترك الواجب.

ووجه منعه أنّ ذلك بالنسبة إلى الواجب ومقدّمته قد يتّجه على رأي، وأمّا بالنسبة إلى غيره فلا ، إذ لا توقّف للواجب عليه، وقصارى ما هناك أنّه يصدر عن المكلّف عند صدور الواجب عنه، وذلك لا يفيد وجوبه.

لا يقال: إباحة الفعل عند تحريم لازمه سفه، إذ لا يترتّب عليها فائدتها، فلا يقع من الحكيم، وحينئذٍ فلابدّ من القول بتسرّي حكم لازمه إليه، أو يلتزم بخلوّه من جميع الأحكام، نظراً إلى صيرورته بالنسبة إلى تكليفه كالممتنع، فلا يصلح لتعلّق حكم به.

لأنّا نقول: إنّ فعل ملزوم الحرام وتركه عند عدم توقّفه عليه متساويان بالنسبة إلى نفسه، وهو ظاهر، وكذا بالنسبة إلى لازمه، إذ لا توقّف له عليه ولا نعني بالمباح إلّا ذلك، ويترتّب عليه ثمرته من عدم ترتّب مدح ولا ذمّ عليه بالاعتبارين، وخلوّ فعل مقدور عن الأحكام الخمسة غير معقول، ودعوى كونه كالممتنع ممنوعة كيف وجواز تعلّق التكليف به حينئذٍ ضروري.

وممّا حقّقنا يندفع أيضاً ما زعمه صاحب المعالم ﷺ من أنّ انتفاء التحريم في المعلول يستلزم انتفاءه في العلّة[1]. محتجّاً عليه باستبعاد العقل خلاف ذلك، مع أنّ

---

(١) معالم الدين: ١٩٠.

مجرّد الاستبعاد على تقدير تسليمه لا ينهض حجّةً لا سيّما في مثل هذه المسألة.

المورد الثالث: المنقول عن الكعبي[١] من الاحتجاج على نفي المباح دليلان.

الأوّل منهما: يمكن تقريره بوجهين: أحدهما: أنّ فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضدّه فيكونان متلازمين، ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم، فإذا كان ترك الحرام واجباً كان فعل المباح واجباً.

ثانيهما: أنّ ترك الحرام الذي هو ضدّ للمباح مستلزم لفعل المباح، ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم، فإذا كان ترك الحرام واجباً كان فعل المباح واجباً.

والجواب عن الأوّل: أمّا أوّلاً: فبمنع الكبرى، لما عرفت من أنّ دعوى امتناع اختلاف المتلازمين ممّا لا يساعد عليه عقل ولا نقل إلّا في الصور التي استثناها الدليل الخارجي، وليس ما نحن فيه من تلك الصور كما لا يخفى، ولا ممّا استثناه صاحب المعالم على فرض تسليمه، لأنّ فعل المباح وإن كان ملازماً لترك الحرام لكنّه ليس علّة لترك الحرام، ولا هما معلولان لعلّة واحدة وهي الإرادة، لما عرفت من أنّ علّة العدم على تحقيق ثبوت العلل للأعدام أعدام، فظهر جواز اختلاف حكم المتلازمين فيما نحن فيه على كلّ مذهب عدا مذهب الكعبي المردود بما لا مزيد عليه.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الكبرى على فرض تسليمها إنّما تنتج كون الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضدّ، لا خصوص المباح كما توهّم، فقد يكون في ضمن سائر الأحكام من المندوب والمكروه والواجب والحرام، فيكون المباح إذن واجباً تخييرياً لا عينياً.

---

(١) حكى عنه في الفصول: ٨٨.

وعن الثاني علاوةً على ورود الجوابين المتقدّمين عن الأوّل فيه أيضاً من منع الكبرى أولا والنتيجة ثانياً: أنّ الصغرى يعني ملازمة ترك الحرام لفعل المباح ممنوع على التفصيل المعروف من إمكان انفكاك المكلّف وخلوّه عن جميع الأفعال على القول ببقاء الأكوان وعدم احتياجها إلى المؤثّر ، إذ لم يرد الكعبي من الفعل مطلق الأمر الاختياري، فإنّ المنساق من الفعل هو التأثير لا الأثر الحاصل من الفاعل، سواء كان عن تأثير مقارن له أو سابق عليه.

الدليل الثاني: أنّ فعل المباح مقدّمة ترك الحرام الواجب، وكلّ مقدّمة الواجب واجب، ففعل المباح واجب.

والجواب أمّا **أوّلاً**: فبمنع الصغرى وكون المباح مقدّمة له، لما عرفت من استناد المعلول والترك إلى العلل والمقدّمات الفعلية لا الشأنية وهو الصارف لا غير، أمّا على القول ببقاء الأكوان وعدم احتياج الباقي إلى المؤثّر وانفكاك المكلّف حينئذٍ عن كلّ فعل كما إذا لم يرد من الفعل مطلق الأمر الاختياري، فلعدم وجود غير الصارف وانحصار المقدّمية فيه.

وأمّا على القول بعدم أحد الأقوال الثلاثة، فلأنّ وجود غير الصارف من الأفعال حينئذٍ إنّما هو من المقارنات الاتفاقية لوجود المكلّف والمقدّمات الشأنية للترك لسبق الصارف عليه.

نعم لو تحقّق فرض لا يمكن التخلّص بالصارف عن الحرام إلّا بالتشاغل بفعل كالساقط المحاذي لنفس محترمة إذا كان بحيث لا يمكنه التخلّص من الوقوع إلّا بالتشبّث بحبل وشبهه، فلا مجال لإنكار الصغرى ومقدّمية الفعل في هذا الفرض، ولكن ذلك لا يثبت مقدّمية فعل المباح ووجوبه رأساً كما هو محلّ النزاع.

وأما ثانياً: فلأنّ غاية ما ثبت من توقّف الترك على الفعل على تقدير تسليمه إنّما هو توقّفه على فعل ضدّ ما من الأضداد، لا توقّفه على خصوص المباح، فقد

يكون الترك حاصلاً في ضمن المباح أو المندوب أو الواجب أو الحرام، فالذي هو واجب من باب المقدّمة هو كلّي فعل الضدّ، لا المباح، فإنّ وجوب المباح حينئذٍ وجوب عقلي وتخيير عقلي، ولكن مراد الكعبي من وجوب المباح ليس ذلك، إذ لا يساعد عليه ظاهر ادّعائه، مع أنّ تسليم وجوب المباح بالوجوب العقلي إنّما هو من باب التنزل، وإلّا فمن المعتبر في أفراد الواجب المخيّر هو صحّة ورود كلّ منها فيما يصح ورود الآخر، ومن المعلوم عدم توارد الصارف والمباح فعلاً في محلّ واحد، إذ في كلّ محلّ يمكن التخلّص بالصارف يتعيّن استناد الترك والوجوب والمقدّمية إلى الصارف لا غير، وفي كلّ محلّ لا يمكن التخلص إلّا بفعل تعيّن استناد الترك والوجوب فالمقدّمية الى الفعل لا غير، فلا مقدّمية لفعل المباح ولا تخيير بينه وبين الصارف سوى المقدمية الشأنية والتخيير الشأني.

بل ربّما يناقش أيضاً في ثبوت المقدّمة الشأنية للفعل بأنّ تخلّص المتشبّث الساقط المحاذي لنفس محترمة في مثال مقدّمية الفعل ليس موقوفاً على فعل التشبث، بل موقوف على الصارف أيضاً، حيث إنّ الفعل مسبوق بإرادته، وإرادته لا يجامع إرادة الحرام، وعدم إرادة الحرام قاض بالصرف عنه.

وتقريبه أنّ الباعث على الترك ليس إلّا حصول الصارف عن الفعل وعدم إرادة المكلف له، إلّا أنّ انتفاء الإرادة قد يكون من أوّل الأمر، وقد يكون من جهة إرادة ضدّه.

ويدفعه أنّ غاية ما يقتضيه ذلك على فرض تسليم أنّ عدم إرادة الحرام قاض بإرادة عدمه هو توقّف الترك حينئذٍ على الصارف بواسطة توقّفه على الفعل، لا إنتفاء توقّفه على الفعل.

فظهر أنّ تسليم التخيير بين الإتيان بالصارف وفعل الضدّ إنّما هو من باب التنزّل، وإلّا فلا مجال للقول به، إذ لا وجوب لفعل الضدّ ابتداءً وإنّما يجب تبعاً إذا

اتّفق حصول التوقّف المفروض هذا.

وقد يخطر بالبال للكعبي شبهة اخرى تقتضي العينية بين فعل المباح وترك الحرام في الخارج، وان تغايرا بحسب العقل، فيكون المباح المتّحد مع الترك الواجب واجباً، كما أنّ المباح المتّحد مع الحرام حرام.

وتقريب العينية ما في الفصول[1] من أنّ معنى الترك التسبّب لعدم الفعل، وهو في الخارج عين التسبّب لفعل الضدّ، لصدقه عليه، مثلاً يصدق على الصدق من حيث الخارج أنّه لا كذب، كما يصدق على الإنسان لا حجر ولا شجر، وقضية الحمل الاتّحاد في الوجود، فيكون التسبّب لوجود الصدق عين التسبّب لما يتّحد معه من عدم الكذب، فيكون فعل الصدق عين ترك الكذب.

والجواب أمّا أوّلاً: فبأنّ المطلوب من النهي هو الترك إن كان مقدوراً كما هو الحق، وإلّا فهو الكفّ إجماعاً، وعلى كلّ من التقديرين لا اتّحاد بينه وبين فعل الضدّ، بل هما متباينان في الخارج كالإنسان والضحك.

لا يقال: الإجماع على انحصار المطلوب من النهي في أحدهما ليس بحجّة في اجتهاديات مسائل الاصول.

لأنّا نقول: ترجيح أحد القولين من اجتهادياتهم، وأمّا كلّ من القولين فمن الإخباريات عن المعنى اللغوي، ولا ريب أنّ إخبار الأوحدين من أهل اللغة يثبت المعنى اللغوي إذا لم يعارض بمثله فضلاً عن الاتّفاق، ومع التنزّل فلا أقلّ من إثباته مجرّد الاحتمال المبطل للاستدلال.

وأما ثانياً: فبأنّ الثابت إنّما هو اتّحاد الصدق مع مفهوم عادم الكذب أو ذي عدم الكذب، وقول المنطقيين الإنسان لا حجر، ليس معناه أنّه نفس عدمه في

---

(١) الفصول: ٩٠.

الخارج، للقطع ببطلانه كما عرفت، بل معناه أنّه عادمه أو ذو عدمه.

وأما ثالثاً: فبأنّه لا ريب في أنّ التارك للفعل يتّصف بتركه أوّلاً من حيث إنّه تاركه مع قطع النظر عن تشاغله بأضداده، ويتّصف به ثانياً بواسطة اتّصافه بأضداده التي هي متّصفة به، ضرورة أنّ صفة الصفة صفة بالتبع وهما متغايران قطعاً، لاختلافهما في القيام، ولتعدّد الثاني بتعدّد الأفعال التي هي منشأ لانتزاعه وانتفائه بانتفاء موصوفه، بخلاف الأوّل فإنّه أمر متّحد لا يتعدّد إلّا بتخلّل الفعل، ومن الواضح أنّ المطلوب بالنهي إنّما هو الأوّل دون الثاني، لتحقّقه مع الفعل أيضاً، إذ لا يختص انتزاعه بالضدّ فإنّ لا كذب يصدق على الجلوس المجامع للكذب مع وضوح عدم مطلوبيته، فسقط الوهم المذكور رأساً.

المقدّمة الثالثة: في معرفة عنوان البحث وتحقيق المعنى المراد من مفرداته في محلّ النزاع، فنقول: أمّا المراد من الأمر فيعمّ الأمر الوجوبي والندبي والعيني والكفائي والتعييني والتخييري، لاتّحاد المناط وشمول الطريق وإن كان ظهور انصرافه إلى الأمر الوجوبي العيني التعييني، بل لو دلّ العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث، فإدراج المسألة في بحث الأوامر إنّما هو من جهة مدلولها، وقد ادرجها بعضهم في الأدلّة العقلية كالمسألة المتقدّمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل.

وفي دخول مثل الترك في عنوان الأمر بالشيء، نظراً الى مجرد الصورة أو في عنوان النهي عن الشيء الاتي، نظراً إلى المعنى والفعل المقيّد به وجهان، وعلى كونه داخلاً في الأمر فهو عين النهي عن ضدّه العام وإن لم يثبت العينية في غيره.

وأمّا المراد من الاقتضاء فيعمّ الاقتضاء اللفظي والعقلي لينطبق على جميع أقسام المسألة وأقوالها، إلّا أنّه لا قائل بالمطابقة وإن قيل بالعينية، إذ الفرق بين المطابقة والعينية عموم مطلق، لاعتبارهم في المطابقة الاتّحاد في المفهوم

والمصداق وفي العينية الاتّحاد المصداقي فقط.

وأمّا المراد من النهي فيعمّ النهي النفسي الأصلي والغير التبعي، وما في القوانين من أنّ النزاع في النهي الأصلي دون التبعي[١] فالمراد هو التبعي أيضاً، والتعبير عنه بالأصلي إنّما هو لأجل الامتياز عن التبعي القهري الذي هو المقدّمية واستغراب صاحب الفصول ﷺ عنه مبني على مسلكه الذي أشرنا إليه في المبحث السابق.

وأمّا المراد من الضدّ في المقام الشامل للخاص والعام فهو المنافي لفعل المأمور به بالذات، سواء كان يناقضه كما في الضدّ العام بمعنى الترك، فيقابله تقابل الإيجاب والسلب، أو كان مضادّاً له ملازما لنقيضه كما في سائر الأضداد الخاصّة الملازمة لما يناقضه أعني: الترك.

وقد يعدّ منافاتها حينئذٍ عرضيّة كما عبّر عنه في حاشية القوانين أيضاً بتقريب أنّ منافاته تبعيّة، بملاحظة استلزامه النقيض وهو ترك المأمور به، لا بملاحظة نفسه مع قطع النظر عن ذلك.

وهو غير متّجه، لوضوح كون المنافاة بين الضدّين ذاتية، ولذا يعدّ تقابل التضادّ من أقسام التقابل من غير أن يرجع إلى تقابل الإيجاب والسلب، ووجه وصف الأوّل بالعموم والثاني بالخصوص، إمّا من حيث عموم الوصف المشتق منه في الأوّل وخصوصه في الثاني كتارك الصلاة وفاعل الأكل مثلاً، وإمّا من حيث تحقّق الأوّل، حيث يتحقّق فيه الثاني من دون عكس ولو غالباً، والفرق بين الحيثيتين أنّ الاجتماع في الاولى مصداقي وفي الثانية موردي.

وأمّا الضدّ الخاصّ فقد يطلق على كلّ من الأضداد الوجودية المنافية

---

(١) القوانين ١: ١١٤.

للمأمور به بالذات، سواء كان التنافي عقلاً أو شرعاً أو عادةً، والتقييد بالذات احتراز عن الأُمور الملازمة للأضداد، فإنّ منافاتها تبعية من جهة ملازمتها لما يضادّه لا من جهة مضادة بينهما.

وأمّا العام فقد يطلق على أحد الأضداد الوجودية لا بعينه، وهو المفهوم الجامع بين تلك الأضداد أعني: الفعل الوجودي الخاص الذي لا يجامع المأمور به بالذات.

وأورد في القوانين[١] والفصول[٢] والهداية[٣] تبعاً للمعالم[٤] بأنّ هذا الإطلاق يرجع إلى الأوّل، نظراً إلى أنّ النهي إذا تعلّق بأحد الأضداد لا بعينه أو بماهيّة الضدّ فمرجعه إلى النهي عن كلّ الأضداد الوجودية، فكأنّه قال: لا تفعل ضدّاً واحداً من الأضداد، كما لو قال: لا تفعل الأضداد، وهذا التقريب أمّا على ملاحظة خصوصيات الأضداد على وجه كلّي في المفهوم العام فظاهر، وأمّا على إسقاط ملاحظة الخصوصية فلانطباق المفاد الكلي على الجزئيات الخاصّة وإن لم يكن شيء من تلك الخصوصيات مأخوذة في مفهومه، كما في الوضع العام والموضوع له العام، فالمفهوم الجامع بهذا الاعتبار أيضاً ضدّ خاص وإن كان أقرب إلى العموم من الوجه السابق الذي هو من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لما عرفت من انطباقه على الجزئيات الخاصّة، بخلاف الضدّ العام فإنّه إنّما ينطبق على أمر عام يقارن تلك الجزئيات لا ينطبق عليها.

واجيب بأنّ الفرق بين الإطلاقين واضح في النفي علاوةً على وضوحه في

---

(١) القوانين ١: ١٠٨.

(٢) الفصول: ٩١ ـ ٩٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٢٢٢.

(٤) معالم الدين: ١٧٤.

الإثبات بتقريب أنّ المنهي عنه في الإطلاق الأوّل بالأصالة هو كلّ من الأضداد الخاصّة، وفي الإطلاق الثاني بالتبع هو كلّ من الأضداد الخاصّة، وأمّا بالأصالة فالمنهيّ عنه فيه هو ضدّ خاص من غير تعيين وكان المقصود به النهي عن إيقاع ضدّ مكان الواجب أيّ ضدّ كان منها، فلا يعمّ النهي كلّ من ضد المأمور به لو أمكن الإتيان بهما في زمان واحد، وإنّما المحرم واحد منها.

فيكون الفرق بينهما كون الإطلاق الأوّل من قبيل النهي في العبادات والإطلاق الثاني من قبيل اجتماع الأمر والنهي، حيث يكون كلّ من الخصوصيات منهيّ عنه في المسألة الاولى بالأصالة وفي المسألة الثانية بالتبع، وهذا المقدار من الفرق كثير الجدوى، لما سيأتي من بطلان المنهيّ عنه في المسألة الاولى عند المشهور، بخلافه في المسألة الثانية.

لا يقال: إنّ النهي في الإطلاق الأوّل وإن تعلّق صورةً بخصوص كلّ من الاضداد، إلّا أنّه متعلّق في الحقيقة بمطلق المنافي، حيث إنّه علّة النهي ومنشائه، فيكون تعلّقه بخصوص الأفراد أيضاً كتعلّق الإطلاق الثاني بالتبع لا بالأصالة، فينتفي الفرق بين الإطلاقين ويرجعان إلى الاتّحاد.

لأنّا نقول: قد ظهر لك من التحقيق في المبحث السابق أنّ النهي عن شيء لا يقتضي النهي عن علّة المنهي عنه بأحد من الدلالات الثلاث فضلاً عن اقتضائه النهي عن علّة النهي، وفضلاً عن كون الاقتضاء بالأصالة لا بالتبع، هذا.

والتحقيق أن يقال محاكمة بين المورد والمورد عليه: إنّ معنى أحد الأضداد الوجودية لا بعينه وهو المفهوم الجامع بين تلك الأضداد إمّا أن يلاحظ فيه أحد الأضداد على وجه يعتبر فيه الوحدة، وإمّا أن يلاحظ مع وجه لا بشرط، وهذا الإطلاق على كلّ من وجهيه وإن كان راجعاً إلى الإطلاق الأوّل، لكون المنهي عنه فيهما ليس إلّا الضدّ الخاص، إلّا أنّ الفرق هو كون المنهى عنه على وجهه الأوّل

واحداً من الأضداد دون ما يزيد عليه بالأصالة، فلا يعمّ النهي كلّ من ضدّ المأمور به لو أمكن الإتيان بهما إلّا بالتبع، وعلى وجهه الثاني جميع آحادها بالأصالة، فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي، وقد عرفت أنّ هذا المقدار من الفرق كثير الجدوى.

فمقتضي المحاكمة حينئذٍ ابتناء كلام القائل بعدم الفرق واتّحاد مرجع الإطلاقين على الوجه الأوّل وابتناء كلام القائل بالفرق وعدم الاتّحاد على الوجه الثاني.

وقد يطلق أيضاً على ترك المأمور به أو الكفّ عنه، ثمّ هل هو في كلّ من الإطلاقات الثلاثة حقيقة أم لا ؟ التحقيق أنّ اصطلاح الاصوليين إن خالف اصطلاح المعقول في الضدّ فلا مانع من كونه حقيقة في الكلّ، والّا فالإطلاقان الأوّلان حقيقة، لكون المعني فيهما وجودياً، كما أنّ الإطلاق الثالث بالمعنى الأوّل مجاز، لكونه عدمياً بعلاقة المشابهة كما قاله صاحب الضوابط[1]، لا بعلاقة المجاورة بين ترك الشيء وفعل ضدّه ليكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع لأحد المتجاورين على الآخر كجري الميزاب كما في القوانين[2]، لأنّ صحة كون المجاورة علاقة للتجوّز في غير المحسوسين لم يثبت، وعلى فرض ثبوته ففي تعدّد علائق المجاز الأخذ بالأقرب وهو المشابهة فيما نحن فيه أولى.

وأمّا الإطلاق الثالث بالمعنى الأوّل فبعد استيفائه قيد الوجودي المعتبر في المعنى الحقيقي ربّما استشكل تارةً في أصل صحته، وتارة أُخرى في كونه معنى حقيقياً على تقدير الصحّة.

وتقريب الإشكال الأوّل أنّ تفسير الضدّ بالكفّ يقتضي تفسير، لا تزن باكفف

---

(١) ضوابط الاصول: ١٠٦.

(٢) القوانين ١: ١٠٨.

عن كفّ الزنا، لانحلال هيئة النهي على القول بأنّ الترك غير مقدور بالكفّ، فلو كان ضدّه العام الذي هو الترك عبارة عن الكف، لزم تفسير مادّته أيضاً بالكفّ، فيكون لا تزن عبارة عن اكفف عن كفّ الزنا وهو مشكل، لعدم القول بانحلال مادة النهي فيما لو كانت تركاً بالكف وإن قيل بانحلال هيئة النهي به فضلاً عن القول به في النواهي التبعية.

والجواب أنّ انحلال المادّة بالكف أمّا على القول بأنّ النهي عن الشيء عين الأمر بضدّه العام، أو بالعكس، فلا داعي ولا حاجة إليه.

وأمّا على القول بعدم العينية فلا يبعد القول به للقائل به في الهيئة، إذ كما يزعم امتناع كون الترك مطلوباً لكونه غير مقدور، كذلك يمكنه أن يزعم امتناع كونه متعلّقاً للمطلوب، لعين ما ذكر.

وتقريب الإشكال الثاني من الفصول حيث قال: وزعم بعضهم أنّ من فسّر الترك بالكفّ فقد استراح عن التزام كون إطلاق الضدّ عليه مجازاً وكان الضدّ عنده على معناه المعروف، وهو غير واضح لأنّ الضدّين بالمعنى المعروف هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع تواردهما على محلّ واحد لذاتهما وهذا يقتضي أن يصح ورود كل منهما على ما يصحّ ورود الآخر لئلّا يكون التنافي باعتبار المورد كالعلم والسواد، وظاهر أنّ الكفّ وفعل الضدّ لا يتواردان غالباً على محل واحد، لأنّ الأوّل من صفات النفس، والثاني من عوارض الجوارح.

وكذا إن أخذ بمعنى التأثير وقلنا بأنّه عين الأثر ذاتاً، وإلّا فالمخالفة أوضح لظهور أن التأثيران لا يتنافيان من حيث ذاتهما، بل من حيث تنافي الأثرين، ويمكن أخذهما بالمعنى الأوّل أي بمعنى كون التأثير عين الأثر بجعل الوصف لنوع المحلّ أو لفرده، فيرتفع الإشكال، لاتّحاد المحلّين من حيث النوع ومن حيث

الفرد، فتدبّر[١]. انتهى.

أقول: إن أراد من قوله: ويمكن... إلخ رفع الإشكال باتّحاد محلّ الكف، وفعل الضدّ بالمنع من اختلاف المحلّين بتقريب أنّ سبب الكف وإرادته كما أنّه الذي من صفات النفس، فكذلك سبب فعل الضدّ وارادته، وأنّ فعل الضدّ كما أنّه الذي من عوارض الجوارح، فكذلك فعل الكفّ فنعم الجواب، لكنّ الأمر ليس بجعلى، بل هو واقعي. وإن أراد غير ذلك ممّا يلائم الجعل فلم نتحقّق معناه.

ثمّ النزاع هل هو في مطلق الضدّ ومطلق المأمور به، سواء كانا موسّعين أو مضيّقين أو مختلفين كما هو الحق وفاقاً للهداية[٢] والفصول[٣] والضوابط[٤] والاشارات[٥]، أو في خصوص الواجب المضيّق إذا كان ما يضادّه موسّعاً كما صرّح به صاحب القوانين[٦] تبعاً للشهيد الثاني[٧] ﷺ.

لنا على الأوّل وجوه:

منها: إنّ استدلالهم على الاقتضاء بأنّ ترك الضدّ مقدّمة المأمور به ومقدّمة الواجب واجبة، يدلّ على تعميم محلّ النزاع، لعدم اختصاص مقدّمية الترك بصورة كون الواجب مضيّقاً والضدّ موسعا، إلّا أنّ مقدّمة الواجب الفوري ترك الضدّ فوراً، ومقدّمة الموسّع ترك الضد موسّعاً، فلو كان ترك الضدّ واجباً على القول بالمقدّمية ووجوب المقدّمة لكان واجباً مضيّقاً في القسم الأوّل وموسّعاً في الآخر، ولا

---

(١) الفصول: ٩١.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٢٤.

(٣) الفصول: ٩٢.

(٤) ضوابط الاصول: ١٠٧.

(٥) اشارات الاصول: ٧٩.

(٦) القوانين ١: ١١٣.

(٧) تمهيد القواعد: ١٣٦.

يخرج عن المقدّمية ولا عن الوجوب على التقديرين، وكذلك استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما ستعرفه أيضاً لا يختص بالصورة المذكورة.

ومنها: القطع بعدم وضع الواضع الأمر بحيث يدلّ على النهي عن الضدّ إذا كان الأمر فورياً والضدّ موسّعاً، ولا يدلّ عليه إن كان غير ذلك من الصور كالموسّعين.

ومنها: استدلالهم على اقتضاء الأمر الفور في مبحثه بأنّه يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي يقتضي الفور، فكذا الأمر، للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الأمر مع فورية الأمر، فلو كان النزاع فيما نحن فيه منحصراً فيما إذا كان الأمر فورياً ومضيقاً لصار ذلك الاستدلال دورياً، إذ على ذلك يتوقّف دلالة الأمر على النهي عن الضدّ على كونه للفور، وكونه للفور يتوقّف على دلالته على النهي عن الضدّ، مع أنّه لم يُجِب أحدٌ من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك المبحث بلزوم الدور. وهذا كاشف عن أعمية النزاع. ولكنّ الحق أنّ هذا الدور معيّ كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين، ولو سلمنا فهذا مؤيّد لا دليل، إذ غاية ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه آخر.

حجّة من نفى النزاع عن الغير الصورة المخصوصة، أمّا حجة نفيه عن الموسّعين والمضيّقين المساويين في نظر الشارع فانتفاء الضديّة نظراً إلى ثبوت التخيير بأيهما شاء، وأمّا حجّة نفيه عن المضيّقين الغير المساويين فانتفاء الثمرة وفساد الضدّ بالنهي، نظراً الى أنّ تعيين الأهم وامتناع الأمر بغيره لا يبقى مسرحاً لاحتمال الصحّة في غيره.

والجواب عن الأوّل: ما عرفت من أنّ ضدّ كلّ واجب إنّما هو على حسب حال ذلك الواجب في الفور والتوسعة، وعلى ذلك فالضديّة المنتفية بين الموسّعين إنّما هو الضديّة الملحوظة للمضيق أعني: ترك الواجب مضيّقاً أو فعل أحد أضداده الخاصّة مضيّقاً، لعدم اقتضاء الموسّع المنع عن تركه فوراً، ولا المنع عن أضداده

الوجودية المانعة عن الإتيان به كذلك، وأمّا الضديّة المنطبقة على حسب حال الموسّع وهو تركه موسّعاً أي في تمام الوقت المضروب لأدائه فيه أو فعل أحد أضداده الوجودية ممّا يستوعب تمام ذلك الوقت فلا مجال لانتفائه.

والجواب عن الثاني : **أوّلاً**: أنّ تعين الأهم وامتناع الأمر بغيره الموجب لانتفاء الثمرة واحتمال الصحة مبنيّ على كون المطلوب حصول الضدّين معاً، وأمّا على وجه الترتيب وكون المطلوب أوّلاً هو حصول أحدهما ويكون مطلوبية الآخر على تقدير المخالفة في الأوّل فلا امتناع فيه ولا مانع كما ستعرف، غايته اقتضاء الأهميّة أولويّة اختيار المكلّف له، وأين ذلك من اختصاص التكليف به بحسب الشرع، إلّا أن يقوم هناك دليل شرعي على تعيين الأهمّ وسقوط التكليف بغيره رأساً، كما في شهر رمضان، حيث يتعيّن لصومه ولا يقع فيه صيام غيره ولو بنى على ترك صومه، وكالوقت المقرّر للصلاة اليوميّة عند تضيقه وتفطّن المكلّف به، فانّ الظاهر من الشرع تعيّنه حينئذٍ لليومية وعدم وقوع صلاة أخرى فيه، وهذا خارج عن محلّ النزاع.

وبالجملة، مدار النزاع على حصول التعاند في الوجود، ومن البيّن عدم اختصاص التعاند بالواجبات فضلاً عن اختصاصه بالصورة المذكورة، فيعم حكم الضدّ ما لو كان مباحاً كالسفر والبيع يوم الجمعة بعد الزوال ونحوهما، أو مستحبّاً كالنافلة والتلاوة والزيارة وقت الفريضة، أو مكروهاً، بل ولو كان حراماً، نعم يختلف الحكم في الأضداد بين أن تكون من العبادات والمعاملات وغيرهما من وجه أخر وهو ترتّب الفساد وعدمه وإن اشترك الكلّ في الاتصاف بالحرمة.

وثانياً: أنّ اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على تقدير تسليمه لا يوجب اختصاص النزاع بها، لإمكان وقوعه على سبيل الإطلاق وإن أثمر الخلاف في صورة مخصوصة، فإنّ ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة إلى المواضع التي لا توجد

فيها الثمرة، كنزاعهم في كون الأمر للوجوب أعمّاً من صورة التجرّد عن القرينة وعدمه، مع اختصاص الثمرة بصورة التجرّد، وهكذا نزاعهم في المرّة والتكرار والفور والتراخي وتبعيّة القضاء للاداء، وحجيّة المفاهيم، وغير ذلك ممّا يختصّ ثمرة النزاع فيه بصورة التجرّد مع إطلاق عنوانه فلاحظ.

وممّا ذكرنا يظهر لك ما في كلام من حرّر النزاع بأنّ الفعلين إمّا كلاهما من حقّ الله أو حقّ الناس أو مختلفان، وعلى التقادير إمّا معاً موسّعان أو مضيّقان أو مختلفان، فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقاً، ومع سعتهما التخيير مطلقاً، وأمّا الثاني فمع اتّحاد الحقيقة التخيير مطلقاً، إلّا إذا كان أحدهما أهمّ في نظر الشارع كحفظ بيضة الإسلام، ومع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس، إلّا مع الأهميّة من تخصيصه الضدّ بالأحكام الطلبية، بل الحتمية، علاوةعلى تخصيصه النزاع بالصورة المذكورة، فإنّ حقّ الله وحقّ الناس في كلامه لا يكونان إلّا من الأحكام الطلبية بل الواجبات.

المقدّمة الرابعة: في أقوال المسألة. أمّا في الضدّ العام فهي العينية والتضمّن والالتزام اللفظي والالتزام العقلي وعدم الاقتضاء بأقسامه، وأمّا في الضدّ الخاص ففيه الأقوال الخمسة السابقة، مضافاً إلى القول باقتضاء عدم الأمر بالضدّ وإلى القول بالتفصيل بين ما إذا كان الاشتغال بالضدّ رافعاً لتمكّن المكلّف من أداء الواجب حينئذٍ، وبين ما إذا بقي معه التمكّن منه بحيث يصحّ له ترك الضدّ والاشتغال بالواجب مهما أراد، فالتزم بتحريم الإتيان بالضدّ وفساده في الأوّل ومنع منهما في الثاني، فأقوال العام خمسة، وأقوال الخاصّ سبعة.

وقد يستشكل بإشكالات:

الأوّل: بمنافاة القول بعدم الاقتضاء في الضدّ العام لتفسير الأمر بطلب الفعل

مع المنع من الترك.

الثاني: بمنافاة القول بعدم الاقتضاء في الضدّ الخاص، لثبوت الاقتضاء التبعي الغيري الذي لا مجال لإنكاره، لأنّه معنى المقدمية.

الثالث: بمنافاة القول بالاقتضاء، لعدم تعدّد الثواب المجمع عليه في إتيان المأمور به وترك ضدّه، ولعدم تعدّد العقاب المجمع عليه في ترك المأمور به وإتيان ضدّه.

ويدفع الأوّل بأنّ اتّحاد العلّة والمقتضي لا ينافي تعدّد المعلول والمقتضي سيّما إذا كان التعدّد بحسب العقل، فثبوت البساطة الخارجية في دلالة الأمر لا ينافي التركيب العقلي في مدلوله.

ويدفع الثاني بأنّ القائل بنفي مطلق الاقتضاء في الضدّ الخاص لعلّه من المنكرين مقدّميته، فلا يلزمه المنافاة.

ويدفع الثالث بأنّ مراد القائلين بالاقتضاء إنّما هو الاقتضاء الغيري، لما عرفت من التضادّ بين الاقتضاء النفسي والمقدّمية باعتبار واحد، وقد تحقّق في مقدّمات المبحث السابق عدم ترتّب الثواب والعقاب على الغيريات وإن كانت أصلية.

المقدّمة الخامسة: في تأسيس الأصل، إعلم أنّ الأُصول التي لها مسرح في المقام هو أصالة البراءة عن الإثم الحاصل في فعل الضدّ، وأصالة صحّة الضدّ الناشيء عن إطلاق الأمر، وأصالة توقيفية اللغات، وأصالة توقيفية الشرعيات، وأمّا أصالة عدم التفات الواضع إلى الضدّ حتى يضع اللفظ للدلالة على النهي عنه فقد عرفت عدم اعتباره.

فالقول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضدّ الخاص لفظاً سواء كان تضمناً أو التزاماً مخالف للأُصول الأربعة، والقول بالعينية مخالف للأوّلين فقط، والقول

بالاقتضاء عقلاً مخالف للأوّل والثاني والرابع، والقول باقتضائه عدم الأمر بالضدّ لفظاً مخالف للثاني والثالث والرابع، وعقلاً مخالف للثاني والرابع، والقول باقتضائه النهي عن الضدّ تبعاً مخالف للرابع وهو مبنى الإنكار، فإنّ القول بعدم اقتضائه شيئاً لا أصلاً ولا تبعاً ولا عقلاً ولا لفظاً موافق للأُصول من كلّ جهة.

فصار قول السلطان ﷺ موافقاً للأصل، بمعنى أنّه منكر لا يحتاج إلى الدليل، ثمّ الأصل بعد ذلك القول باقتضائه النهي التبعي، ثمّ بعد ذلك القول باقتضائه عدم الأمر بالضدّ، فالقول باقتضائه النهي الأصلي أخسّ المراتب من حيث الأصل.

المقدّمة السادسة في بيان الثمرة قيل: الثمرة في ترتّب العقاب على فعل الضدّ الذي تركه مقدّمةٌ لفعل الواجب وعدمه.

وفيه ما مرّ تحقيقه من أنّ النواهي الغيرية والمقدّمية إرشاديات ولو كانت أصلية، لا الزاميات حتى يترتب عليها العقاب المستقل.

وقيل: في ترتّب المعصية على فعل الضدّ وعدمه، فإذا ترك الإزالة أو اداء الدين وسافر يقصّر على الاقتضاء ولا يقصّر على عدمه.

وفيه ما في ترتّب العقاب، فإنّ العقاب فرع المعصية. ثمّ لا يذهب عليك أنّه لو سلّمنا المعصية على ترك المقدّمات لا يثمر في الفسق والعدالة، لمقارنة ترك المقدّمة مع ترك ذي المقدّمة هنا فلا يقدّم حتى يثمر.

وقال صاحب الضوابط: تظهر الثمرة في النذر وأخويه والظهار، فلو علّق أحد هذه على فعل الواجب فصلّى أحد في سعة الوقت تاركاً لإزالة النجاسة فإن قلنا باقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بالضد أو النهي عنه لم يكن هذا الشخص آتياً بالواجب[1].

---

(١) ضوابط الاصول: ١١١.

وفيه أنّ هذه الثمرة مبنية على ترتب العقاب المستقل والحرمة المستقلة على اقتضاء الغيري، وقد عرفت أنّ التحقيق عدم ترتّب ذلك على اقتضاء الغيري من حيث هو غيري، إلّا إذا تطرّق عليه حيثية أُخرى ودليل خارجي كما لو أتى بفعل الضدّ للتشاغل به عن الواجب أو للتوصّل به إلى تركه، فإنّه لا إشكال حينئذٍ في تحريمه وفساده بناءً على قاعدتهم المعروفة من أنّ كلّ فعل قصد به محرّم فهو محرّم، ولكن هذا الفرض خارج عن البحث.

وقيل: تظهر الثمرة في فساد العبادة المزاحمة بالأهمّ إن قلنا بالاقتضاء وصحّتها إن لم نقل، وهذه هي الثمرة المعروفة بينهم، حتى ادعى استاذنا العلّامة اتّفاق القدماء إلى زمان الكركي على ترتّب تلك الثمرة وأنّ أوّل من ناقش في ترتبها هو الكركي في كتاب الدين من جامع المقاصد[1] وتبعه الشيخ في كشف الغطاء[2] وتلميذه في الهداية[3] وصاحب الفصول في الفصول[4].

أمّا تقريب ترتّب الفساد على اقتضائه النهي فبأنّ النهي لو لم يقتض فساد العبادة للزم اجتماع الرجحانية مع المرجوحية، واجتماع الأمر مع النهي.

أمّا الملازمة، فلأنّ قوام صحّة العبادة بالرجحانية، والأمر، وأما بطلان اللازم فلأنّ ماله إلى اجتماع الضدّين والتكليف بالمحال.

وأمّا تقريب المناقشة في فساد العبادة وتوجيه صحّتها حتى على القول بالاقتضاء أيضاً، ففي بيانه إجمال وتفصيل أمّا إجماله فبوجوه.

منها: بناء العقلاء وأهل العرف على أنّ العبد المأمور بأمرين متشاركين في

---

(١) جامع المقاصد ٥: ١٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٧.

(٣) هداية المسترشدين: ٢٤٣.

(٤) الفصول: ٩٥.

بعض الوقت أحدهما مضيّق والآخر موسّع يمتثل إذا أتى بالموسّع في وقت المضيّق وإن حكموا بعصيانه من حيث مخالفته للأمر بالمضيّق، ألا ترى العرف والعقلاء لا يرتابون في أنّ العبد إذا ترك السقي المأمور به معجّلاً واشترى اللحم المأمور به موسّعاً في وقت السقي لم يعاقب إلّا على ترك الامتثال بالسقي المعجّل، ويعدّ ممتثلاً بالأمر الموسّع من دون طلب إعادته ثانياً، ويشهد على ذلك أيضاً عموم قوله تعالى: ﴿**لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾[1] كما صرّح به بعضهم.

ومنها: أنّ ثمرة الاقتضاء لو كانت ترتّب الفساد للزم القائل به أن يقول بفساد جميع عبادات المكلف من أوّل العمر إلى آخره إذا كان عليه اداء واجب أهمّ فتركه حال علمه، وتذكّره به، والمعهود من المذهب والطريقة السمحة خلافه، بل الإجماع والسيرة القطعية على خلافه.

ومنها: النقض بسقوط الإعادة عن الجاهل المقصّر في الجهر والإخفات، وفي القصر والإتمام، مع أنّ عبادة الجاهل المقصّر في تحصيل العلم منهي عنها ما دام باقياً على صفة التمكّن عن تحصيله إلّا على القول بأنّ تحصيل العلم واجب على حدة.

وبسقوط إعادة ما قدّم من بعض مناسك منى على بعض مع حصول الإثم على القول بأنّ الإخلال بالترتيب حرام منهيّ عنه.

وبصحّة الواجبات والمندوبات المتفاوتة في الفضل أنواعاً وأفراداً إذا توقّف فعل غير الأرجح منها على ترك الأرجح.

وبصحة الصلاة المزاحمة بالأهمّ في ضيق الوقت، هذا.

ويمكن أن ينظر في المثال الثاني بأنّ النقض به مبنيّ على ثبوت الإجماع

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

على سقوط الإعادة، وقد صرّح صاحب المدارك بمنع ثبوته، وإذا لم يثبت فلعلّ القائلين بالسقوط هم القائلين بعدم اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ، فلا وجه للنقض به على القائلين بالاقتضاء.

وفي المثال الثالث بأنّ النقض به مبنيّ على أن يكون أفضل الفردين المخيّر بينهما مندوباً على التعيين كما يراه بعضهم، وهو غير مرضيّ عند بعض آخر كصاحب الفصول[1] ﷺ.

وفي المثال الرابع، بأنّ وجه صحّة الصلاة في آخر الوقت من جهة أنّ الظاهر من الشرع تعيين ذلك الوقت لليومية، وعدم وقوع صلاة أُخرى فيه، كما في شهر رمضان.

ومنها: ما ذكره صاحب الضوابط في منع كون الفساد ثمرة القول بالاقتضاء بقوله: لأنّ الأمر بالضد الموسّع والأمر بالمضيّق، إمّا كلاهما قطعيان إلى آخره[2].

وفيه أنّ الثمرة على زعم القائلين بدلالة النهي الغيري على الفساد إنّما تظهر بفرض النزاع فيما لو أحرز مطلوبية كلا الأمرين من الواجب والضدّ على وجه لم يتخيّل مانع لصحّة الضدّ إلّا من جهة الاقتضاء، أو بفرض النزاع في إثبات الصحّة والفساد من جهة مانعيّة الاقتضاء لمقتضي الصحّة وعدمه مع الغضّ عن جهات آخر، وثبوت الثمرة من جهة مخصوصة لا ينافي انتفائها أو ثبوتها من جهات أُخر كما هو الحال في كثير من ثمرات المسائل المتنازع فيها.

وأما تفصيله فبوجوه أيضاً:

---

(١) الفصول: ٩٧.

(٢) ضوابط الاصول: ١١١.

منها: ما في كشف الغطاء[١] والهداية[٢] من منع الملازمة لشيء من المحذورين، أمّا المحذور الأوّل فلأنّ لزومه مبني على اتّحاد جهة الرجحانية والمرجوحية، والمفروض اختلافها، إذ الرجحانية المعتبرة في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك، لا رجحانه على سائر الأفعال، وإلّا لم تكن العبادة إلّا أفضل العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة إليها فاسدة، وهو واضح الفساد، والمرجوحية المستفادة من النهي الغيري تفيد مرجوحيته بالنسبة إلى فعل الغير، لا مرجوحيته بالنسبة إلى تركه حتى ينافي رجحانه على تركه، فلا منافاة بين الرجحان الذاتي أعني: رجحان الفعل على تركه والمرجوحية العرضي أعني: مرجوحيته بالنسبة إلى فعل غيره، لاختلاف الجهة.

فان قلت: اجتماع الرجحان والمرجوحيّة في محلّ واحد محال ولو كانت المرجوحية غيريّة.

قلت: المرجوحيّة الغيرية فيما نحن فيه ليست مرجوحيّة للغير، بل هي مرجوحية بالنسبة إلى الغير، ومن المعلوم إتّصاف جل العبادات بها.

فإن قلت: المرجوحية فيما نحن فيه مرجوحية للغير لا بالنسبة إلى الغير، ضرورة أنّ ترك غير الأهمّ مقدّمة لفعل الأهم.

قلت أوّلاً: إنّ المرجوحية للغير لا يعرض على ما يجامع الأهمّ كالصوم والصلوات المندوبة ونحوهما من العبادات التي لا يتوقّف الأهمّ على تركها.

وثانياً: إنّ عروضه على ما لا يجامع الأهمّ من العبادات مبني على ثبوت مقدّمتين.

إحداهما ثبوت المقتضي لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده، والأُخرى

---

(١) كشف الغطاء: ٢٧.

(٢) هداية المسترشدين: ٢٤٣.

ثبوت رفع المانع منه، وكلا المقدّمتين ممنوعتان.

أمّا الأُولى فلما سيأتي، وأما الثانية فلأنّ ثبوتها مبني على بقاء مطلوبية الأهمّ على إطلاقه وتقييد مطلوبية غير الأهمّ بزمان خلوّ الذمّة عن الأهم، وهو ليس بأولى من العكس أعني: من بقاء مطلوبية غير الأهم على إطلاقه وتقييد مطلوبية الأهم بعدم البناءعلى العصيان وترك الأهم على وجه القطع أو الظن على وجه، بل المتعيّن هو العكس، فإنّ تقييد مطولبيّة غير الأهم وإن كان معتضداً بأصل الاشتغال والفساد في العبادات، إلّا أنّه لا مسرح لمقتضى الأصل بعد قيام بناء العرف والعقلاء والطريقة السمحة، والإجماع على خلافه، سيما إذا كان الأصل من الاصول العملية.

وبالجملة، فمقتضى هذه الأدلّة الإجمالية هو أنّ الاقتضاء إمّا ممنوع، وإمّا غير مانع لوجود المانع من اقتضائه، وعلى أيّ تقدير فلا يترتّب على مسألة الاقتضاء وعدمه ثمرة عملية فضلا عن ترتّب تلك الثمرة المهمّة أعني: فساد العبادات وصحّتها.

وأمّا المحذور الثاني، فلأنّ لزومه مبنيّ على كون المطلوب من الأمر والنهي حصول الضدّين أعني الفعل والترك معاً، وأمّا على كونهما مطلوبين على سبيل الترتيب بأن يكون المطلوب أوّلاً هو الترك لأجل الاشتغال بالأهم ويكون الفعل مطلوباً له على فرض عصيانه للأوّل فلا مسرح للزوم التكليف بالمحال، ولئن سلّمنا لزومه فلنا المنع من بطلانه، نظراً إلى استناده إلى سوء اختيار المكلّف، نظير باب اجتماع الأمر والنهي المأموري لا الآمري، وقد عرفت وستعرف أيضاً أنّ التحقيق جوازه.

فإن قلت: ورود التكليف مرتّباً على النحو المفروض لم يقع في المقام، بل لم نجد في أصل الشريعة ورود التكليف على الوجه المذكور.

قلت: نعم، ولكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارىء ممّا لا مانع منه.

فإن قلت: سلّمنا عدم المانع، لكن المقتضي ما هو؟

قلت: المقتضي هو إطلاق الأمر المتعلّق بالفعل وعمومه، فإنّ أقصى ما يقتضيه رفع المحذور من اجتماع الضدّين والتكليف بالمحال هو تقييد الإطلاق بصورة الإتيان بالأهم، وأمّا تقييده مطلقاً ولو مع خلوّ زمان الفعل عن الاشتغال بالأهم بحسب الواقع فلا مقتضى له، وإذا انتفى المقتضي للتقييد المطلق سلم مقتضى الإطلاق بالنسبة إليه وكان التعويل على ذلك الإطلاق، إلّا أن يقوم من الشرع دليل آخر على التقييد المطلق وسقوط التكليف بغير الأهمّ راساً كما في شهر رمضان، حيث يتعيّن لصومه، ولا يقع فيه صيام غيره مطلقاً ولو بني على ترك صومه، وكالوقت المقرّر للصلاة اليومية عند تضيّقه وتفطّن المكلّف به.

ومنها: ما تفصّى به صاحب الفصول عن ملازمة شيء من المحذورين بقوله: أمّا الوجه الأوّل يعني المحذور الأوّل، فلأنّ ترك الضدّ لمّا كان راجحاً لكونه مقدّمة لفعل الواجب كان اتّصافه به مشروطاً بحصول التوصّل به إلى فعل الواجب على ما أسلفنا تحقيقه في بحث المقدّمة، وقد عرفت أنّ قضية رجحان ترك خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص، لمكان التناقض دون الفعل، لعدم مناقضته معه، فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه، وقد بيّنا أنّ رجحان فعل الضدّ مبنيّ على تقدير عدم التوصّل بتركه إلى فعل الواجب، فقضية مرجوحيّة تركه على هذا التقدير، لا مطلقاً، ومرجعه إلى مرجوحيّة تركه الغير المتوصّل به، لأنّ تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتّصاف، فلا ينافي رجحان الترك المتوصّل به فاندفع المنافاة لأنّ مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محلّ واحد.

وعلى ما قرّرنا يغاير مورد كلّ واحد لمورد الآخر، وإنّما يلزم الاجتماع إذا كان ترك الضدّ راجحاً على الإطلاق، أو راجحيّة فعله على الإطلاق، أو على تقدير التوصّل بتركه وقد بيّنا خلافه.

وأمّا الوجه الثاني يعني المحذور الثاني فلأنّ المطلوب بالنهي الغيري المتعلّق بالضد عندنا الترك المقيّد بالتوصل به، لا المطلق، وقضية ذلك تحريم ترك هذا الترك المقيّد دون الفعل، فلا يلزم من وجوبه على تقدير عدم التوصّل بتركه اجتماع الوجوب والتحريم في شيء منهما حتّى يكون من التكليف بالمحال.

لا يقال: ترك الترك المقيّد أعمّ من الفعل والترك المجرّد، وحرمة العامّ يستلزم حرمة الخاصّ.

لأنّا نقول: العموم بحسب الوجود لا يستلزم ذلك وبحسب الصدق ممنوع، وقد مرّ بيانه في ردّ شبهة الكعبي، وتظهر الثمرة فيما لو نذر التعبّد بترك مرجوح كالسفر منفرداً، فإنّه يجب عليه تركه متقرّباً، فلو عصى وسافر كان سفره مباحاً[1]. انتهى ملخّص كلامه ﷺ.

وفيه أنّ صغرى الوجهين أعني: تقييد راجحية الترك ومطلوبيته بصورة التوصّل به ممنوع بما عرفت تحقيقه في ردّ المقدّمة الموصلة التي أسّسها وإن كان كبراهما اعني اقتضاء راجحية الترك المقيّد مرجوحية ترك ذلك الترك المقيّد، واقتضاء مطلوبية الترك المقيّد مبغوضيّة ترك ذلك الترك المقيّد دون الفعل مسلّماً.

ومنها: ما تفصّى به في المعالم عن ملازمة شيء من المحذورين لصحة الضدّ على القول بالاقتضاء ووجوب المقدّمة بأنّ الذي يقتضيه التدبّر في أدلّة وجوب المقدّمة كون وجوبها للتوصّل إلى ذي المقدّمة، فيختصّ بحال عدم الصارف عنه، إذ

---

(١) الفصول: ٩٧.

حال وجوده لا يمكن التوصّل إليه، فلا معنى لوجوب المقدّمة[١].

وفيه أنّ وجود الصارف لا يرفع تمكّن المكلّف من الفعل، كيف وهو مكلّف بالفعل في تلك الحالة، فيكون مكلّفاً بمقدّمته أيضاً، والأدلّة التي سبقت على وجوب المقدّمة تنهض دليلاً على وجوبها مع الصارف وبدونه.

وما قد يتوهّم من الاحتجاج على وجوب المقدّمة المرادة دون غيرها بقوله تعالى: **﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾**[٢] ومن الاحتجاج على فساد العبادة المزاحمة بالأهم بعموم **﴿إنّما يتقبّل الله من المتّقين﴾**[٣] فجوابه واضح بتأمّل المعقول أو مراجعة الفصول.

ثمّ ليعلم أنّ التفاصيل المذكورة في منع ملازمة اجتماع الضدّين من تصحيح فعل الضدّ على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عنه مشتركة في حمل مطلوبية الضدّين على وجه الترتيب، إلّا أنّ المستفاد من التفصيل الأوّل ترتّب مطلوبيّة الغير الأهمّ على تحقّق العصيان بالأهم، ومن التفصيل الثالث ترتّب مطلوبيته على تحقّق الصارف عن الأهمّ، ومن التفصيل الثاني كاشفيّة فعل غير الأهمّ عن عدم مطلوبيّة الأهمّ حين الفعل.

ولكن يشكل التفصيل الأوّل بأنّ تحقق العصيان بالأهم إن كان بتحقق الصارف عنه رجع إلى التفصيل الثالث وورد عليه ما ورد عليه، وإن كان بارتكاب غير الأهمّ رجع إلى الثاني وورد عليه ما اورد عليه.

فإن قلت: مع وجود الصارف عن الأهمّ والقطع بأنّه سيتركه يدور الامر بين ارتكاب غير الأهمّ وبين تركه مع ترك الأهمّ ومن المعلوم ضرورة حكم العقل

---

(١) معالم الدين: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) المائدة: ٢٧.

بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين وصحّة ارتكابه.

قلت: وجود الصارف لا يرفع تمكّن المكلّف عن الأهمّ، ومع بقاء تمكّنه منه الأمر دائر بين ارتكاب الحسن والقبيح، لابين القبيح والأقبح حتى يحكم العقل بوجوب ارتكابه وصحّته.

وممّا ذكرنا علم أنّ ما يقتضي تصحيح فعل الضدّ من الوجوه الإجمالية لا ينحلّ إلى شيء من الوجوه التفصيلية الثلاثة، لماعرفت ما في الوجهين الأخيرين من الوهن وما في الأوّل من الرجوع إلى أحدهما، وحينئذٍ فلا بدّ من انحلاله إمّا إلى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي المأموري، وإمّا إلى القول بمنع اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ.

إذا تمهّد تلك المقدّمات وعرفت أنّ هذه المسألة كالمسألة السابقة في انتفاء الثمرة فاعلم أنّ ههنا مقامان:

[المقام] الأوّل: في الضدّ العام وفيه مرحلتان:

الاولى: في أصل الاقتضاء، فنقول: قد نسب إلى السيد ﷺ وبعض العامّة إنكاره بالنسبة إلى الضدّ العام أيضاً[1] بتقريب أنّ الآمر كثيراً ما يغفل عن الترك فضلاً عن النهي عنه، وقد يوجّه بأنّ المراد من الغفلة، الغفلة من حيث الأمر حتى يتمشي في أوامر الشارع المنزّه عن الغفلة من حيث الذات وبتقريب أنّ الأمر لو اقتضى النهي عن تركه للزم كراهة ترك المندوب واللازم باطل فالملزوم مثله.

والجواب عن الأوّل أنّ الغفلة مطلقاً حتى إجمالاً ممنوع وهو يكفي، وبالجملة فهذا التعليل على تقدير تسليمه إنّما يقتضي نفي الاقتضاء باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ دون الاقتضاء بطريق العينية في المعنى أو الجزئية أو اللزوم البيّن

---

(١) كما في القوانين ١: ١١٣ والفصول: ٩٢.

بالمعنى الأعمّ أو اللزوم الغير البيّن، وعن الثاني بأنّه إن اريد من الكراهة المرجوحية الذاتية كما هو المصطلح فالملازمة ممنوعة، وإن اريد المرجوحية الإضافية فبطلان اللازم ممنوع، وبهذا يظهر الفرق بين الترك المكروه وخلاف الاولى.

فظهر انّه لا مجال لإنكار أصل الاقتضاء، بل لا يبعد أن يكون غرض المنكر إنكار الاقتضاء اللفظي، بل ربّما ادّعى بعضهم القطع بذلك ونفى الإنكار، نظراً إلى استلزام الإنكار خروج الواجب عن الوجوب وجواز التكليف بالمحال، ولكنّه مناف لما في الهداية[1] والإشارات[2] من نسبة الإنكار إلى جمهور المعتزلة وكثير من الأشاعرة ولما في الذريعة من ظهور الإنكار، مع أنّ نفي الإنكار والخلاف نظراً إلى الوجه المذكور غير متّجه، فإنّ فساد القول لا يقتضي نفي القائل به.

احتجّ القائل بالعينية بوجهين: الأوّل: أنّه لو لم يكن عينه لكان مثله أو ضدّه أو خلافه، واللازم باطل بأقسامه، بيان الملازمة أنّ المتغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتيات أم لا، فإن تساويا فهما مثلان كسوادين وبياضين، وإلّا فان امتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتهما فهما ضدّان كالسواد والبياض، وإلّا فهما خلافان كالسواد والحلاوة.

وأمّا بطلان اللازم بأقسامه فلأنهما لو كانا مثلين أو ضدّين لامتنع اجتماعهما في محلّ واحد، مكلِّفاً أو مكلَّفاً أو مكلّفاً به، أمّا الأوّلان فواضح، وأمّا الأخير فلأنّ الحركة يجتمع فيها الأمر بها مع النهي عن السكون الذي هو ضدّها، يعني يجتمع فيها وصف كونها مأموراً بها ووصف كونها منهياً عن ضدّها.

ومن هنا يظهر فساد ما قيل من أنّ أحدهما باعتبار الذات والآخر باعتبار

---

(١) هداية المسترشدين: ٢٢٣.

(٢) اشارات الاصول: ٧٩.

المتعلّق، فليس في اجتماعهما إخلالٌ بحقيقة الضدّية كحسن زيد وقبح الغلام فإنهما يجتمعان مع أنّ بين وصف الحسن والقبح تضادّ، وذلك لأنّ الكلام في حال هذا الوصف المتعلّق بحال الموصوف لانفسه، ولو كانا خلافين لجاز أن يجتمع كلّ منهما مع ضدّ الاخر، لأنّ ذلك حكم الخلافين، ويمتنع اجتماع الأمر بالشيء مع ضدّ النهي عن الضدّ أعني الأمر بالضد، لأنّه تناقض أو تكليف بالمحال.

والجواب عنه أوّلاً: بالنقض بمثل الإنسان والضاحك فإنّهما خلافان أيضاً، ومع ذلك لا يجتمع أحدهما مع ضدّ الآخر. وثانياً: بالحلّ وهو المنع من لزوم جواز اجتماع كلّ من المتخالفين مع ضدّ الآخر، إذ الخلافان قد يكونان متلازمين كاضائة العالم ووجود النهار، أو ضدّين لأمر ثالث كالعلم والقدرة المتضادّين للنوم، فيستحيل اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأدائه في الأوّل إلى انفكاك المتلازمين، وفي الثاني إلى اجتماع الضدّين إذا انحصر الضدّ أو كانت الدعوى بالنسبة إلى جميع الأضداد.

الوجه الثاني: أنّ فعل السكون مثلاً عين ترك الحركة، إذ البقاء في الحيّز الأوّل هو بعينه عدم الانتقال إلى الثاني، وإنّما يختلف التعبير ويلزم منه أن يكون طلب فعل السكون هو طلب ترك الحركة.

واجيب عنه في الإشارات بمنع الصغرى أعني منع العينية بين البقاء وعدم الانتقال بأنّ البقاء أمر وجودي فكيف يصير عين العدم، ولئن سلّم أنّ السكون عدم الحركة ـ كما يراه الفلاسفة ـ يخرج عنه محلّ النزاع، فإنّ الكلام في الأضداد الوجودية، فإذن لا يتمّ بعدم القول بالفصل، بل الحقّ أنّه لا ينفع مطلقاً، فإنّ الدليل عقلي، فيدور الحكم مداره[1].

---

(١) اشارات الاصول: ٨٢.

وفيه: أنّ مقصود القائل بالعينية العينية بحسب الخارج لا المعنى، فيكون مقصوده أنّ الحاصل من كلّ من الأمر والنهي المفروضين عين الحاصل من الآخر في الخارج، وإلّا فتغاير المفهومين والصيغتين، والمفهوم من الصيغتين أمر واضح لا مجال لإنكاره.

والصواب في الجواب منع الكبرى أعني: منع استلزام العينية بين وجود الفعل وارتفاع عدمه، للعينيّة بين طلب الفعل وطلب عدم تركه، فإنّ تقابل وجود الفعل وعدمه من قبيل تقابل الإيجاب والسلب، وتقابل رجحان الفعل ومرجوحية تركه من قبيل تقابل التضايف، وتقابل وجوب الفعل وحرمة تركه من قبيل تقابل التضاد، ومنالمقرّر أنّ عينية وجود كلّ من المتقابلين لارتفاع الآخر إنّماهو في تقابل الإيجاب والسلب، وأمّا في تقابل التضايف فوجود كلّ منهما مقارن لارتفاع الآخر، وفي تقابل التضادّ وجود كل منهما متوقّف على ارتفاع الآخر.

احتجّ في المعالم على التضمّن بأنّ حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال عليه يدلّ على حرمته بالتضمن[١].

واحتج في الضوابط[٢] على الاستلزام تبعاً للقوانين[٣] والإشارات[٤] بأنّ المعيار في الفرق بين التضمّن والالتزام هو تبادر الذهن أوّلاً إلى الهيئة التركيبية وفهم الجزء في ضمن الكلّ في الأولّ وتبادر الذهن أوّلاً إلى الملزوم ثمّ الانتقال بعده إلى اللازم في الثاني، والأمر ههنا من قبيل الثاني لا الأوّل، فإنّ المتبادر أوّلاً من الأمر بسيط إجمالي وهو طلب الشيء وإظهار المحبوبية حتماً، ثمّ بعد ذلك بل

---

(١) معالم الدين: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) ضوابط الاصول: ١١٣.

(٣) القوانين ١: ١١٣.

(٤) اشارات الاصول: ٧٩.

بعد تصوّر الطرفين يفهم النهي عن الترك من اللفظ التزاما. إلى آخر كلامه ﷺ.

أقول: ومن المعلوم أنّ الوجوب قيد لمدلول الأمر مايزٌ للطلب المشترك بينه وبين الندب، ويعبّر عنه بالحتم والإلزام أو عدم الرضى بالترك أو المنع عن الترك وما يؤدي مفادها، وحينئذٍ فإن كان المقصود من قيد الوجوب هو معناه المصطلح أعني ما يذم تاركه أو يستحقّ تاركه العقاب، كان خارجاً عن المقيّد، لوضوح وضع الأمر لإنشاء الطلب أو الوجوب، وهذا المعنى أمر آخر يتبع الانشاء المذكور، وتوجّه القول بالالتزام كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها، لكون دلالة لفظ الأمر عليه من قبيل دلالة لفظ العمى على البصر.

وإن كان المقصود من قيد الوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الأمر بالشيء، سواء تفرّع عليه استحقاق ذمّ أو عقوبة فيما إذا كان الآمر ممّن يجب طاعته عقلاً أو شرعاً، أو لم يكن ـ كسائر الآمرين ـ كان داخلاً في المقيّد ومدلولاً وضعياً للصيغة، وتوجّه القول حينئذٍ بالتضمّن، كما هو الحال في سائر الفصول، لكون دلالة الأمر عليه حينئذٍ كدلالة لفظ الإنسان على الخصوصية المنتزعة عنه الناطق، والفصل بحسب الحقيقة إنّما هو تلك الخصوصية لا غير.

ألا ترى أنّه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضمّ إليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول، مع أنّه من المبرهن عندهم عدم أخذ مفهوم الذات في الفصول، فليس ذلك ملحوظاً إلّا من جهة التبعية، والفصل إنّما هو الأمر المنضمّ إليه، فدلالة الأمر على الخصوصية المذكورة تضمّنية ولا يستلزم ذلك أن يكون دلالته على النهي عن الترك كذلك، وإنّما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى أنّ مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الذي هو عين مدلول النهي، وقد عرفت أنّ أخذ الطلب فيه ثانياً إنّما هو من جهة تصوّر الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب آخر ملحوظ في جانب الترك أصلاً.

فتبيّن من ذلك أنّ الخلاف في التزام الدلالة وتضمّنها الناشىء عن التشاجر في تركّب الأمر وبساطته بحسب الخارج والعقل مبنيّ على الخلاف الاعتباري في معنى الوجوب.

وكيف كان فالخطب سهل، لعدم ترتّب فرع فقهيّ على كون الدلالة تضمّنية أو التزامية، بل على أصل الدلالة أيضاً، فإنّه لا يزيد شيء على الحكم المستفاد للمأمور به، نعم يثمر في التعليقات.

المقام الثاني: في الضدّ الخاص.

حجّة نافي الاقتضاء فيه أنّه لو اقتضاه لكان بطريق الاستلزام البيّن بالمعنى الأعمّ، والتالي باطل، أمّا الملازمة فلأنّ بطلان غيره من طرق الاقتضاء في الضدّ العامّ يقتضي أولويّة بطلانها في الضدّ الخاص.

وأمّا بطلان التالي فلعدم المنافاة بين وجوب الشيء وعدم حرمة ضدّه الخاص لا عرفاً ولا عقلاً، لما عرفت من عدم ارتياب العرف والعقلاء في أنّ العبد إذا ترك السقي المأمور به معجّلاً واشترى اللحم المأمور به موسّعاً في وقت السقي لم يعاقب إلّا على ترك الامتثال بالسقي المعجّل ويعدّ ممتثلاً بالأمر الموسّع، ولأنّ ترك الضدّ لا يزيد على كونه مقدّمة للواجب، وقد عرفت عدم وجوبها، مع أنّك قد سمعت منع مقدّميّته عن جماعة.

وأمّا وجود الضدّ فعدم مقدّميّته للترك أظهر كما مرّ، فبقي الاصول سالمة عن المعارض، مضافاً إلى أنّ عدم الدليل دليل العدم، وأنّه لو كان حراماً لتواتر عن أهل البيت عليهم السلام لعموم البلوى به، مع أنّه لم ينقل آحاد، على أنّه لا يخفى ما في القول بالحرمة، من الحرج المنفيّ بالآية[1] والرواية[2] كما صرّح به الشهيد

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل ١: ١١٣ ب «٨» من أبواب الماء المطلق ح ٥.

الثاني[١] ﷺ فحينئذ يكون داخلاً في باب : «**اسكتوا عمّا سكت الله عنه**»[٢].

حجة المثبت للاستلزام اللفظي ما في المعالم[٣] وغيره من التوقّف والاستلزام.

والجواب عن الأوّل أنّه إن أُريد من التوقّف إثبات غير الوجوب المقدّمي القهري فممنوع، وإن أُريد به إثبات الوجوب المقدّمي القهري فليس من محلّ النزاع، وعن الثاني أنّه إن أُريد بالاستلزام مجرّد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي منعنا الكبرى أعني: اتّحاد حكم المتلازمين، وإن اريد بالاستلزام أحد صور المستثنيات عن جواز اختلاف الحكم منعنا الصغرى.

وقد يجاب عن الأوّل بوجوه أُخر:

منها: منع مقدّمية ترك الضدّ وأنّه من المقارنات، كما يراه السلطان[٤] ﷺ.

ومنها: منع وجوب المقدّمة ما لم يكن سبباً، كما يراه المعالم[٥]، ومن المعلوم أنّه ليس بسبب.

ومنها: منع وجوب المقدّمة ما لم يمكن التوصّل به، كما يراه الفصول[٦]، ومن المعلوم أنّه مع وجود الصارف عن الواجب وعدم الداعي إليه لا يمكن التوصّل.

ومنها: منع وجوبها ما لم تكن شرطاً شرعياً، كما يراه الحاجبي، أو ما لم يكن المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما يراه المعالم[٧].

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) عوالي اللئالي ٣: ١٦٦ ح ٦١.

(٣) معالم الدين: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٤) حاشية معالم الدين: ٤٣.

(٥) معالم الدين: ١٩٩.

(٦) الفصول: ٨٦.

(٧) معالم الدين: ٢٠٠.

وربّما يشكل على الحاجبي بالأضداد الشرعية، حيث يتأتّى الاقتضاء فيها مع أنّ إطلاق كلامه يقتضي منع الاقتضاء فيها أيضاً، وعلى المعالم بصورة إرادة الفعل المتوقّف عليها حيث يتأتّى الاقتضاء فيها.

وربّما أمكن توجيه الأوّل بأنّ الكلام هنا في الاقتضاء من جهة الضدّية، وهي مغايرة لجهة الشرطية، وإن استلزمها، فاعترافه بالاقتضاء في الضدّ الشرعي بالاعتبار الثاني لا يوجب اعترافه به فيه بالاعتبار الأوّل، وفيه تكلّف، وتوجيه الثاني بأنّ المراد من إرادة الفعل هي الإرادة الملزمة، وبعد تحقّقه لا يمكن تحقّق الضدّ حتى يثمر القول بالاقتضاء الفساد.

فإن قلت: إذا كان كذلك فأيّ ثمرة في التزامه وجوب ترك الضدّ حينئذٍ.

قلت: عدم الثمرة ممّا يقرب القول بعدم وجوب المقدّمة مطلقا ولا يقرب القول بالاقتضاء.

حجّة القول بالتضمّن، أنّ الايجاب طلب فعل يذمّ على تركه اتّفاقاً ولا ذمّ إلّا على فعل، لأنّه المقدور، وما هو هٰهنا إلّا الكفّ عنه أو فعل ضدّه الخاص، وكلاهما ضدّ للفعل والذمّ بأيّهما كان يستلزم النهي عنه، إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه، لأنّه معناه.

والجواب: المنع من أنّه لا ذمّ إلّا على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل، لأنّ نسبة القدرة مع الفعل والترك سواء، سلّمنا، لكن نمنع تعلّق الذم بفعل الضدّ، بل نقول هو متعلّق بالكفّ، لأنّه أقرب المجازات إلى الترك بعد فرض تعذّر الترك.

حجّة القول بالعينية، أنّ الأمر عين النهي عن الترك والترك غير مقدور، فلابدّ أن يكون عين الكفّ أو فعل الضدّ الخاص.

والجواب ما عرفت وستعرف من منع العينية بين الأمر والنهي عن الترك، لأنّ الدلالة على فرض تسلميها تدريجية لا دفعية، ولو سلّمنا فنمنع العينية بين الترك

وغيره من الكفّ أو فعل أحد الأضداد الخاصة، لأنّ الترك أيضاً مقدور بسبب القدرة على استمراره.

وقد يحتجّ أيضاً بأنّ الأمر بالسكون عين النهي عن الحركة، لأنّ عدم الحركة عين السكون، كما أنّ عدم العدم عين الوجود.

وفيه منع العينية، لأنّ قياس السكون والحركة بالوجود والعدم قياس مع الفارق، لما عرفت من أنّ تقابل الوجود والعدم من تقابل الإيجاب والسلب، وتقابل السكون والحركة من تقابل التضاد، ولو سلّمنا فالعينية إنّما هو بين السكون وعدم الحركة، لا بين إيجاب السكون وإيجاب عدم الحركة، ولو سلّمنا فهو في خصوص الضدّين الذين لا ثالث لهما كالسكون والحركة، لا في مطلق الضدين، كما هو المدّعى، لا يقال: إنّه يتمّ بعدم القول بالفصل، لأنّ الدليل عقلي، فيدور الحكم مداره.

حجّة القول باقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضدّه اقتضاءً عقلياً هو أنّه لولاه للزم الأمر بالضدّين في وقت واحد، وللزم طلب الشيء حال تحريم مقدّمته يعني طلب الضدّ حال تحريم مقدّمته التي هي ترك الواجب وتحقّق الصارف عنه، وللزم إذن الآمر في ترك مقدّمة الواجب التي هي ترك الضدّ، واللوازم كلّها ممتنعة، فالملزوم كذلك، فلابدّ أن يكون الأمر بأحدهما مستلزماً عدم الأمر بالآخر بدلالة الإشارة المعتبرة في كلام الحكيم دفعاً للمحاذير المستحيلة عليه.

والجواب عنه أمّا أولاً: فبمنع الملازمة لشيء من المحاذير.

أمّا المحذور الأوّل فلأنّ لزومه مبنيّ على كون الأمرين في مرتبة واحدة وكون المطلوب حصول الضدّين معاً، وأمّا على كون التكليفين مرتّبين بأن يريد منه الإتيان بأحدهما على سبيل التعيين فإن أتى به المكلّف فلا تكليف عليه سواه وإن بنى على العصيان، وعلم أو ظنّ على وجه باخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلّق

به الأمر الآخر، فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيان الأوّل، حسب ما مرّ بيانه، فلا مسرح للزومه.

وأمّا المحذور الثاني، فلأنّ لزومه إنّما هو فيما لو توقّف إيجاب الشيء على تحصيل مقدّمة محرّمة، وأمّا لو توقّف إيجابه على تقدير حصولها ـ كما نقول به في المقام ـ فلا مسرح للزومه، إذ لا مانع من توقّف وجود الواجب على المقدّمة المحرّمة إذا توقّف وجوبه عليها أيضاً.

وأمّا المحذور الثالث، فلأنّ لزومه مبني على وجود دليل لفظي صريح في جواز ترك المقدّمة، كأن يقول بعد أمره بالحج: إن شئت فاذهب إلى الحجّ، وإن شئت فلا تذهب، وليس فيما نحن فيه إلّا وجود دليل الأمر بالضدّ، وهو إن كان لبّيّاً فليس له إطلاق بالنسبة إلى إفادته وجوب الضدّ، فضلاً عن إفادته نفي وجوب المقدّمة، وإن كان لفظيّاً فإطلاقه منساق لبيان حكم آخر وهو وجوب الضدّ وكان نفي وجوب المقدّمة مستفاداً بالالتزام من الأمر بالضدّ محمولاً على نفي الوجوب الذاتي فقط، إذ لا إطلاق حينئذٍ بالنسبة إلى نفي الوجوب حتى يفهم من إطلاقه نفي الوجوب ذاتاً وعرضاً حتى يلزم التناقض من باب دلالة الإشارة المستفادة من الأمر بالضد بالنسبة إلى وجوب المقدّمة.

وأمّا ثانياً: فبمنع استحالة اللوازم نظراً إلى استناد المزاحمة الموجبة للزومها إلى سوء اختيار المكلّف، كما ذكره جماعة من الأعلام منهم: صاحب القوانين[1] وصاحب الإشارات[2] وصاحب الوافية[3] حيث قالوا: إنّ الأمر بالشيء إنّما يقتضي عدم الأمر بضدّه إذا كان الضدّ مضيّقاً أيضاً، وأمّا إذا كان موسّعا ـ كما هو

---

(١) القوانين ١: ١١٦.

(٢) اشارات الاصول: ٨١.

(٣) الوافية: ٢٢٣.

المفروض ـ فلا ، إذ لا استحالة في الأمر المضيّق والأمر الموسّع، لعدم المزاحمة بينهما، إذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة إلّا وجوبه في مجموع الوقت بأن لا يخلو عنه تمام الوقت، ولو أتى به في أيّ جزء امتثل الأمر، فلا يتعيّن عليه الإتيان به في الوقت المضيق حتى يزاحمه في التكليف، وإنّما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف نظير ما نجوّزه من اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد مع تعدّد الجهة، كما إذا اختار المكلّف إيقاع مطلق الصلاة في الدار المغصوبة من سوء اختياره، انتهى.

أقول: لا يخفي أنّ هذا الجواب الثاني مبنيّ على مذهب هؤلاء المجيبين به من أنّ متعلّق الأحكام الكليّات الطبيعية أو الانتزاعية أي: الأفراد الذهنية أو المفهومية، لا الأفراد الخارجيّة والمصداقية، ليكون الفرد والكلّي من قبيل الموجودان بوجود واحد، لا موجود واحد على أن يكون الفرد مقدّمة للطبيعة لا عينها كما يراه الفصول[1].

وعلى ذلك فلا وجه لتخطئته بعضهم على مذهبه هؤلاء المجيبين على مذهبهم، ولا لما يقال من أنّ عدم مطلوبيّة الفرد يستلزم عدم مطلوبية الكلي، لأنّ الملازمة ممنوعة بأنّ اجتماع الفرد مع الطبيعة من باب الاتّفاق والمقارنة الخارجية.

فإن قلت: سلّمنا، لكن حكم الفرد يسري إلى الكلّي.

قلت: أوّلاً بسراية الحكم من أحد المتقارنين إلى الآخر ممنوع بما عرفت تحقيقه في المقدمات. وثانياً: لو تنزّل فإنّما يسلّم في سراية حكم المعلول إلى العلّة دون العكس.

فإن قلت: عدم الأمر بالفرد إذا لم يسر إلى الكلّي لكان النهي عن الفرد

---

(١) الفصول: ٩٧.

ومبغوضيته أيضاً كذلك.

قلت: أوّلاً نمنع بطلان اللازم، بل ربّما يدّعى أنّ صحّة اجتماع الأمر والنهي من مسلّمات الشيعة.

وثانياً: نمنع الملازمة، للفرق الواضح بين عدم الأمر بالفرد وعدم مبغوضيته وبين النهي عنه ومبغوضيته، فلا يلزم من عدم سراية الأوّل إلى الكلّي عدم سراية الثاني إليه، لما عرفت من جواز اختلاف المتلازمين في الرجحانية وعدم المرجوحية دون الرجحانية والمرجوحية.

حجّة القول بالتفصيل بين ما إذا كان فعل الضدّ رافعاً لتمكّن المكلّف من فعل الواجب وبين عدمه هو: أنّ إيجاب الشيء إنّما يقتضي بحكم العقل والشرع والعرف إيجاب التهيّؤ له والتوسّل، فيجب فعل ما يقتضي وجوده وجوده كالسبب وترك ما يقتضي تركه فعله.

ثمّ تمسّك ببعض الوجوه التي يتمسّك بها على وجوب مقدّمة الواجب من العقل والنقل ومرجعه إلى قضاء وجوب الشيء وجوب ما يوجب التهيؤ له، ومنه إبقاء التمكّن، فيحرم فعل الضدّ الرافع كالسفر المانع من إيصال الحقّ المضيّق إلى صاحبه، دون غير الرافع، كالصلاة الغير المانعة من أداء الواجب في حال من أحواله.

والجواب أنّه إن أراد من وجوب إبقاء التمكّن من الفعل وجوبه لنفسه فهو مع كونه مقطوع الفساد خلاف ما يقتضيه احتجاجه المذكور، وإن أراد منه وجوبه لأجل كونه مقدّمة وشرطاً لبقاء التكليف فهو ممنوع، لأنّ إبقاء التكليف غير واجب بالنظر إلى نفس التكليف فضلاً عن وجوب مقدّمته.

وإن أراد منه وجوبه لأجل كونه مقدّمة وشرطاً لفعل الواجب ففيه أوّلاً: أنّ الوجوب المقدّمي على تقدير تسليمه إنّما هو وجوب غيري، وقد مرّ في مقدّمات

بحث المقدّمة تحقيق أنّ الغيريات ولو كانت أصلية فهي إرشاديات لا إلزاميات، فلا يترتّب ثمرة عملية على توصيف الشيء بالوجوب الغيري وعدمه كما مرّ تحقيقه في تنبيهات بحث المقدّمة.

وثانياً: أنّ رفع التمكّن حينئذٍ يكون على حدّ سائر الأضداد الغير الرافعة للتمكن، ضرورة أنّ ترك الكلّ مقدّمة وشرط للتوصّل إلى الواجب، كما هو قضية ما بينهما من التضاد، إذ كما أنّ بعد المسافة في السفر رافع للتمكّن من أداء الحقّ المضيّق فكذا الهويّ إلى السجود في الصلاة رافع للتمكّن منه ولو بالنسبة إلى زمان يسير وهو زمن النهوض، فيحرم على ما التزمه به من حرمة الضدّ الرافع للتمكّن منه، فتبطل الصلاة، لأنّ حرمة الجزء لا يجامع مطلوبية الكلّ.

وتوضيح ذلك أنّ الطلب المضيّق ولو كان تضييقه عرفياً، لكنّه بعد التأخير يرجع إلى التضييق العقلي، فينحلّ إلى مطلوبات عديدة على حسب تعدّد أجزاء زمان تركه، وحينئذٍ فلا فرق بين الضدّين في الرافعية، وإنّما الفرق في المرفوع، حيث يكون في أحدهما مطلوبات عديدة وفي الآخر مطلوبات يسيرة.

تنبيهات

الأوّل: إعلم أنّ النهي عن الشيء عين الأمر بضدّه العام إن فسّر النهي والضدّ كلاهما بالترك أو كلاهما بالكفّ وإن لم نقل بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام، لأنّ النهي والأمر على الأوّل كلاهما عدميّان، وعلى الثاني كلاهما وجوديّان، فلا فرق بينهما إلّا بحسب الصورة، بخلاف الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه العام وأنّ النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه الخاص إلّا عند الكعبي وإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاص، إلّا إذا توقّف الترك عليه فيقتضي، لكن لا كاقتضاء الأمر، فإنّ النهي على تقدير اقتضائه يقتضي الأمر بضدّ مّا، بخلاف الأمر،

فإنّه على تقدير اقتضائه يقتضي النهي عن جميع الأضداد.

وأمّا توهّم أنّ النهي بمعنى الترك غير مقدور، فيستلزم أن يكون عين الأمر بأحد الأضداد الوجودية الراجع إلى الأضداد الخاصّة أو المندرج فيه الأضداد الخاصّة.

ففيه **أوّلاً**: منع الصغرى اعني: منع عدم مقدورية الترك كما عرفت.

وثانياً: منع الكبرى أعني: منع استلزام عدم مقدورية الترك كون النهي عين الأمر، إذ غاية ما يستلزم منه هو دلالة النهي على الأمر تدريجاً، من قبيل الاستلزامات العقلية لا دفعة من قبيل العينية، ولو سلّمنا فغايتِه استلزام العينيّة بين النهيِ والكف، لا بينه وبين الأمر بأحد الأضداد الوجودية، فإنّ النهي على فرض تعذّر معناه الحقيقي وهو الترك إنّما يصار إلى أقرب المجازات إليه وهو الكفّ، دون أحد الأضداد الوجودية، كما هو الشأن في كلّ ما يتعذّر معناه الحقيقي.

الثاني: إعلم أنّ ما ذكرنا في الأوامر الايجابية والنواهي التحريمية جار في الأوامر الندبية والنواهي التنزيهية أيضاً، كما مرّ في المقدّمات، ويعرف الكلام فيهما بالمقايسة.

ومنهم من أنكر اقتضاء الأمر الندبي مطلقاً بزعم أنّ اقتضائه النهي عن الضدّ العام يستلزم كراهة ترك المندوب، وعن الضدّ الخاص يستلزم كراهة جميع المباحات، لاستيعاب المندوبات المضادّة لها، وليس بشيء، لما عرفت من أنّه إن اريد من الكراهة المرجوحية الذاتية كما هو المصطلح فالملازمة ممنوعة، وإن أريد المرجوحية الإضافية فبطلان اللازم ممنوع، وبهذا يظهر الفرق بين الترك المكروه وخلاف الأُولى.

الثالث: إباحة الشيء يفيد إباحة ضدّه العام، بل هو عينه، إذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك، وأمّا اضداده الخاصّة فلا يفيد إباحتها أصلاً، إلّا إذا اتّحد ضد المباح فيفيد إباحته لعين ما مرّ.

فهرس الموضوعات