

كتاب الأصول

في أسئلتها الثاني

سماحة الشيخ باقر الله روحه

الجزء الأول



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



كفاية الأصول

في استلوابها الثاني

الجزء الأول

تأليف

سماحة الشيخ باقر الله روفاني



مؤسسة الخيرية الإسلامية

رقم الإصدار: ١٧



مؤسسة التراث الشيعي

www.turathshiai.com

E-mail: info@turathshiai.com

النجف الأشرف

شارع السور، قرب جبل الحوش

هاتف: ٣٣٢٨١١ و ٣٣٢٨١٣

ص.ب ٥٨٨

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ج (١)

سماحة الشيخ باقر الإيرواني دام ظله

رقم الإصدار: ١٧

الطبعة الثانية: ١٤٣٠ هـ

العدد: ٣٠٠٠ نسخة

دار النشر: بقية العترة

المطبعة: زيتون

ردمك: ٣-٤٣-٠٠١٦٢-٩٦٤-٩٧٨

جميع الحقوق محفوظة للمؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤسسة:

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.
يُعد علم أصول الفقه من أهم ركائز المدرسة الإمامية، فالاستنباط الفقهي يدور مدار الأصول وجوداً وعدماً، فيبدع الفقيه في استنباط المسألة الفقهية على حصيلة ما لديه من مرتكزات أصولية، فالمسألة الأصولية تقع في طريق الاستنباط الفقهي، وبهذا فإن الابداع الفقهي يتأتى من الابداع الأصولي لدى الفقيه المتمرس وذو العارضة الفقهية المتميزة.. وهكذا هي حاجة المدرسة الفقهية إلى الابداعات الأصولية التي شهدتها العصور الأخيرة وذلك لابتعادها عن عهد المعصوم عليه السلام، مما دعا تطاول العهد بين المعصوم عليه السلام وبين الفقيه الذي يأخذ الحكم من لدن المعصوم أو تفسير الواقعة الفقهية التي يؤيدها نص المعصوم دون اللجوء إلى آليات الاستنباط الفقهي، فلما تطاول العهد بعد ذلك ألجأ الفقيه أن يبحث عن آلية الاستنباط ليعزز من رؤيته الفقهية في المسألة وليصيب بها الواقعة بكل حيثياتها، وهذا ما يفسر لنا حاجة المتأخرين لبحوث أصولية جديدة معمقة تضمن من خلالها إمكانية صحة الاستنباط الفقهي أو على الأقل احتمالية إصابة الواقع.. وبذلك ظهرت ابداعات الأصوليين المتأخرين كالشيخ مرتضى الأنصاري رحمته الله المتوفى (١٢٨١هـ) والذي أسس المباني الأصولية وحرر ما يحتاج إلى تحرير، وتبعه بعد ذلك تلميذه الشيخ الآخوند الشيخ محمد كاظم بن المولى حسين الهروي الخراساني الذي كتب كفاية الأصول وأبدع في كثير من تحرير

المباني الأصولية، ولعلَّ المدرسة الأصولية المتأخرة كانت إحدى ثمرات هذا الجهد الآخوندي المتميز.. ولم يقف الابداع في تأليف الأصل فقط حتى دفع الكثيرين الذين جاؤوا من بعده لشرح هذا السفر الأصولي العظيم أن يبدعوا في شروحاتهم ليتجاوز عدد شراح هذا الكتاب إلى أكثر من مئة من المطبوعة سوى ما كتب من المخطوطات التي لم تر النور بعد، ولعلَّ الكتاب الذي بين أيديكم يُعد من أبرزها إذ أخذ مسيراً جديداً في الشرح والتعليق معتمداً على لغة سهلة وأسلوبٍ مرّنٍ يتماشى والمناهج الجديدة.

وقد كان سماحة المحقق والفقهاء الأصولي الشيخ باقر الإيرواني جاداً في طموحاته من أجل الأخذ بسبيل التجديد في المنهج الحوزوي الذي طالما يحتاج إلى تجديد للوقوف على تطلعات المستجدات المواتية للعصر، سائلين الله تعالى أن يأخذ بيده ويبدع الكثيرين ممن يحرصون في تقديم كل ما يحتاجه الدرس الحوزوي من انبعاثٍ جديد يساهم في الكثير من التجديد.

ومؤسسة إحياء التراث الشيعي أخذت على عاتقها تقديم هذا الشرح القيم ليساهم في إحياء علم الأصول وليكون إضافةً جديدة من الإضافات التي تأخذ بالطالب الحوزي والأستاذ الأصولي إلى مدياتٍ أوسع من الابداع، نسأل الله تعالى أن يوفق الجميع في تقديم المزيد من التحقيقات الأصولية والدراسات الجادة في هذا المضمار.

مدير المؤسسة

السيد محمد القبانجي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف:

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أفضل خلقه وأشرف بريّته محمّد وأهل بيته الطيبين الطاهرين. قبل عشرين عاماً كنت في مدينتي النجف الأشرف وحوزتي العلمية الأمّ حوزة النجف الأشرف ودرّست فيها كفاية الأصول عدة مرات. وفي بعضها طلب مني بعض الحضور ضبط كل بحث بعد الانتهاء منه بلغة مفتوحة وعبارات غير مضغوطة فاستجبت للطلب ووفقني الله سبحانه لإكمال ذلك، وكتب الإخوة الحضور كل واحد نسخة لنفسه، ولكن شاءت الأقدار أن أخرج من جوار أمير المؤمنين عليه السلام مرغماً وتحترق نسختي التي تركتها في النجف الأشرف في حجر بعض المدارس الدينية، ويفوز البعض بوسام الشهادة ولا يعرف عن نسخته خبر.

ومكثت في بلد المهجر قم المقدسة قرابة عشرين عاماً ودرّست الكفاية فيها دورات أخرى أيضاً. وكانت النفس طيلة الفترة المذكورة تحنّ إلى نسيم النجف الأشرف ذلك النسيم الذي ما كاد أن يقترب من القبة العلوية المقدّسة حتّى تفوح منه المعاني العرفانية والروائح العلوية، وكاد أن يحصل اليأس من شمّ ذلك النسيم من جديد لولا أن تشاء الأقدار الإلهية من جديد تبدّل اليأس بالأمل، والأمل بالحقيقة.

وفي جوار المرقد العلوي المبارك في شهر رجب من عام (١٤٢٤هـ) تجتمع من جديد ثلة من الإخوة الأعزاء طلبة الحوزة العلمية في النجف الأشرف وأوفق للشروع معهم بدورة جديدة في تدريس كفاية الأصول ورأيت أن الفرصة مؤاتية لكتابة شرح لها على غرار الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني.

وكلنا يعرف أن هذا الكتاب القيم قد شُرح شروحاً عديدة ربّما يصعب حصرها، وأتمكن أن أقول باطمئنان أنه لم تذهب على الشراح شاردة ولا واردة فيما يرتبط بالمضمون وتوضيح النكات إلا وضبطوه، وربما يصعب على شخص الإتيان بشيء جديد من حيث المضمون، وكل ما يكتب من شروح جديدة فهو عيال على ما سبق.

إلا أنني لا أهاب إذا ما ادعيت أنني قد أتيت في هذا الشرح بشيء جديد من حيث الأسلوب والمنهجية، وكانت الخطوات التي رسمتها لنفسي فيه هي كالتالي:

١ _ اتبعت طريقة جديدة في الشرح تغاير طريقة الشرح المزجي وطريقة الشرح المقطعي، إنها طريقة شرح المحاضرة والدرس بكامله، وضبطت كامل ما ألقى في المحاضرة سوى ما تستدعيه الكتابة من مراعاة لبعض ضوابطها، وبهذا جاء البحث الواحد من أبحاث كفاية الأصول مقسماً إلى أقسام متعددة حسب عدد المحاضرات.

وضبطت في نهاية كل محاضرة توضيح بعض الألفاظ الغامضة في المتن.

كما حاولت أن أذكر خلاصة لكل محاضرة في نهايتها.

٢ _ حاولت قدر الإمكان الابتعاد عن تسجيل الاعتراض على مطالب الكتاب _ إن كانت _ فإني لا أرى الطالب بحاجة إلى ذلك في

هذه المرحلة. أجل ربما تكون بعض الاعتراضات واضحة أو يتوقف
اتضح المطلب على بيانها فلا نبخل في مثل ذلك عن ضبطها.

٣ _ ربما يوجد اختلاف في بيان مقصود الشيخ الخراساني رحمته
في بعض الموارد، فيذكر أكثر من احتمال، ولكننا لا نرى ضرورة في
ضبط الاحتمالات وبيان أقواها وأجدرها، فإن ذلك ليس بهمهم، بل المهم
إيصال المطالب الأصولية إلى الطالب وتدريبه عليها، وليس من المهم
بعد ذلك التأكد من كون مقصود سماحة الشيخ هذا في مقابل ذاك أو
بالعكس.

٤ _ قمنا في نهاية كل محاضرة بتوضيح للألفاظ الغامضة في المتن.
٥ _ ربما نشير في نهاية كل بحث إلى مدى ضرورته للفقهاء في
مقام الاستنباط كي يكون الطالب على اطلاع من هذه الجهة.

٦ _ قمنا في نهاية كل محاضرة بضبط عبارة المتن بأسلوب آخر
تحت عنوان (كفاية الأصول في أسلوبها الثاني). وهدفنا من ذلك أمران:
أ _ إثبات أن عبارة الكفاية ليست مختصرة كما يتصور، بل هي قابلة
للاختصار أكثر، ولا أكون مبالغاً إذا ما قلت: إنها قابلة للاختصار إلى النصف
بحذف المطالب الجانبية والكلمات والضمائر التي لا حاجة إليها.

ب _ توضيح أن اختصار الألفاظ واختزالها شيء وإرباك العبارة
بحشو الضمائر والمطالب الجانبية التي يمكن الاستغناء عنها شيء آخر،
فنحن لسنا من دعاة اللغة المفتوحة في الكتب الدراسية، كلا، بل يلزم أن
تبقى العبارات محتفظة بوزنها إلى حد الحاجة إلى مدرّس يرتبط به
التلميذ، وإنما نرفض صياغة العبارة بشكل يُحتاج معه إلى أن يدرس
الطالب الموضوع الواحد مرتين، ونلاحظ في كتاب الكفاية أن الأستاذ

بعد إيضاحه لمضمونها يعود بحاجة إلى تدريس ثانٍ يحلُّ فيه طلاسـم
العبارة ويطبّق الألفاظ على المضمون، وهذه مشكلة قد لا تكون أدون
من مشكلة توضيح المضمون.

بارك الله بجهود أعلامنا من السلف الصالح ونسأله أن يوفقنا
لإنجاز هذه المهمة ويتقبّل ذلك بقبوله الحسن ويرزقنا رضا سيدنا
ومولانا حجته في أرضه الحجة بن الحسن المهدي عليه السلام وروحي وأرواح
العالمين له الفداء، إنه الجواد الكريم.

باقر الإيرواني

النجف الأشرف

الجمعة ٢٩ / شوال / ١٤٢٦ هـ

المنهجة العامة لكفاية الأصول

_____ مقدمة

_____ مقاصد ثمانية

_____ خاتمة

مقدمة:

- ١ _ أجزاء العلم.
- ٢ _ الوضع.
- ٣ _ المجاز بالطبع أو بالوضع.
- ٤ _ أنحاء استعمال اللفظ.
- ٥ _ عدم تبعية الدلالة للإرادة.
- ٦ _ وضع المركبات.
- ٧ _ علائم الوضع.
- ٨ _ أحوال اللفظ.
- ٩ _ الحقيقة الشرعية.
- ١٠ _ الصحيح والأعم.
- ١١ _ الاشتراك.
- ١٢ _ استعمال اللفظ في أكثر من معنى.
- ١٣ _ المشتق.

قوله ﷺ:

«وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة»^(١).

منهجة الكتاب:

رتب الشيخ الخراساني ﷺ كتابه الجليل المذكور وَمَنْهَجَهُ على مقدمة ومقاصد وخاتمة.

وقد اشتملت المقدمة على ثلاثة عشر أمراً تتضمن مطالب هي وإن لم تكن من صميم علم الأصول ولكن يجدر بالطالب الاطلاع عليها، من قبيل البحث عن موضوع كل علم بشكل عام وموضوع علم الأصول بشكل خاص، والوضع، والمعنى الحرفي، وعلامات الحقيقة والمجاز، والاشتراك والترادف، والحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم، والمشتق وما شاكل ذلك. ولعلَّه ﷺ لا يرى المباحث المذكورة أصولية وإلا فلماذا أدرجها تحت عنوان المقدمة ولم يذكرها في المقاصد.^(٢)

(١) الدرس ١: (٢٠/ رجب / ١٤٢٤هـ).

ملاحظة: طبعة الكفاية التي روعيت عند كتابة الشرح هي الطبعة القديمة المحشاة بحواشي الشيخ المشكيني ﷺ.

(٢) ومن الجدير لمن يريد كتابة مؤلف جديد في علم الأصول تبديل هذه الأمور كلها بجلِّها بأمور أخرى يحسن للطالب حقاً الاطلاع عليها، من قبيل البحث عن حقيقة الحاشية الشرعي وأنه اعتبار أو عبارة عن الإرادة، وأنه مجعول بنحو القضية الحقيقية أو بنحو...

وأما المقاصد فهي ثمانية أشار إلى خمسة منها في الجزء الأول، وإلى ثلاثة في الجزء الثاني. وتلك المقاصد كما يلي:

١ _ الأوامر، ٢ _ النواهي، ٣ _ المفاهيم، ٤ _ العام والخاص، ٥ _ المطلق والمقيّد والمجمل والمبين، ٦ _ الامارات المعتبرة شرعاً أو عقلاً، ٧ _ الأصول العملية، ٨ _ تعارض الأدلة.

وأما الخاتمة فقد تعرض فيها إلى مبحث الاجتهاد والتقليد.

* * *

→ القضية الخارجية، والبحث عن مراحله التي يمرُّ بها، والبحث عن القدرة وأنها معتبرة في متعلق التكاليف أو لا، والبحث عن تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية وعدمها، إلى ما شاكل ذلك من أبحاث طريفة ومهمة، وقد قمنا بحمد الله سبحانه في دورتنا الأصولية الثانية لبحث الخارج بهذه المهمة.

الأمر الأول:

أجزاء العلم

- ١ _ موضوع العلم.
- ٢ _ مسائل العلم.
- ٣ _ تمايز العلوم.
- ٤ _ موضوع علم الأصول.
- ٥ _ تعريف علم الأصول.

قوله ﷺ:

«إن موضوع كل علم _ وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، أي بلا واسطة في العروض _ هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وإن كان يغيرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده».

ذكرنا أن المقدمة تحتوي على ثلاثة عشر أمراً. وهذا هو أول الأمور المذكورة. وقد اشتمل الأمر المذكور على نقاط خمس.

النقطة الأولى: موضوع العلم:

وقد تكفلت النقطة المذكورة البحث عما يرتبط بموضوع العلم.

ويمكن بيان ذلك في مطالب ثلاثة هي:

١ _ البحث عن ضابط الموضوع لكل علم.

٢ _ تحديد العارض الذاتي والغريب.

٣ _ إن موضوع كل علم متحد مع موضوعات مسائله.

أما بالنسبة إلى المطلب الأول فقد ذكر في علم المنطق أن موضوع كل علم هو ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، فمثلاً في علم النحو يبحث عن الكلمة وأنها ترفع إذا كانت فاعلاً أو مبتدأً أو خبراً أو... وتنصب إذا كانت مفعولاً أو حالاً أو... فالعوارض والأحوال التي يبحث عنها هي الرفع والنصب

والجر والجزم، وهذه العوارض كما لاحظنا هي عوارض للكلمة، فالكلمة على هذا الأساس هي الموضوع لعلم النحو.

وهكذا الحال في علم الفقه فإنه يبحث عن أحوال وعوارض فعل المكلف فيقال: يجب فعل الصلاة والصوم والحج و... ويحرم فعل شرب الخمر والقمار و...، ففعل المكلف على هذا هو الموضوع لعلم الفقه.

ومنه يتجلى أنه إذا أردنا التعرف على موضوع أي علم من العلوم فعلى أن نلاحظ المركز الذي يبحث عن عوارضه وأحواله وشؤونه في ذلك العلم، وذلك المركز الواحد هو الموضوع.

وأما بالنسبة إلى المطلب الثاني فالموضوع للعلم ليس كل ما يبحث عن عوارضه بل خصوص ما يبحث عن عوارضه الذاتية، فإن العارض ينقسم إلى عارض ذاتي وعارض غريب، وذلك الشيء الذي يبحث عن عوارضه الذاتية هو الموضوع للعلم.

ولكن ما هو الضابط للعارض الذاتي؟ وكيف تميزه عن العارض الغريب؟

لاتضح ذلك لا بد من ذكر أقسام العارض أولاً ثم بعد ذلك نذكر الذاتي منها والغريب.

إن العارض قسّم إلى ثمانية أقسام هي:

١ - ما يعرض على الشيء من دون أي واسطة وعلة.^(١)

وقد يمثل لذلك بالزوجية الثابتة للأربعة، فإنها زوج لذاتها وليس لنكتة اقتضت ذلك.

(١) المقصود من الواسطة هنا العلة التي بسببها تعرض الصفة على المعروض.

وإذا نوقش في هذا المثال بأن ذلك لانقسامها إلى متساويين _ وإن كانت المناقشة في الأمثلة ليست من دأب المحصلين، إذ الغرض من ذكر المثال تقريب الفكرة، وهو يحصل حتى مع فرض الخلل في المثال _ فيمكن ذكر أمثلة أخرى، من قبيل: عروض الامكان على ذات الممكن، فإن ذات الممكن تقتضي الامكان بدون أيّ علة ونكته، وكاتصاف ذات الإنسان بالإنسانية، وذات الحجر بالحجرية، وذات الماء بالمائية، وهكذا.

٢ _ ما يعرض على الشيء بواسطة داخلية مساوية.

وقد مثل لذلك بالتكلم الثابت للإنسان بواسطة كونه ناطقاً، فإن الإنسان يتكلم بالكلام الصادر عن اختيار وقصد بسبب كونه ناطقاً، أي مدركاً للأمور، فإنه لا أدراكه بعض الأمور يتكلم للتعبير عما أدركه، وحيث إن الناطقية فصل للإنسان ومساوية له فتكون واسطة داخلية ومساوية للمعروض، وهو الإنسان.

٣ _ ما يعرض على الشيء بواسطة داخلية أعم.

ومثاله: المشي العارض للإنسان بواسطة كونه حيواناً، فإن الإنسان يتصف بالمشي لا لكونه إنساناً بل لكونه حيواناً، وحيث إن الحيوانية جنس للإنسان فتكون واسطة داخلية أعم.

وهل توجد واسطة داخلية أخص؟ كلا، لأن الأمر الداخلي إما جنس أو فصل، ولا شق ثالث ليكون أخص.

٤ _ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية مساوية.

ومثاله: الضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب، فإن التعجب أمر خارج عن الإنسان وليس جنساً أو فصلاً، وهو أمر مساوٍ للإنسان فإن غيره لا يتعجب.

٥ _ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية أعم.

ومثاله: التعب العارض على الإنسان بواسطة المشي، فإن المشي أمر خارج عن الإنسان، وهو أعم منه، لأن بقية أفراد الحيوان تمشي أيضاً.

٦ _ ما يعرض على الشيء بواسطة خارجية أخص.

ومثاله: الضحك العارض على الحيوان بواسطة التعجب.

٧ _ ما يعرض على الشيء بواسطة مباينة.

ومثاله: الحرارة العارضة على الماء بواسطة النار، فإن الماء يصير حاراً وساخنًا بسبب النار، وواضح أن النار أمر مباين للماء وليست أمراً عارضاً عليه، وبهذا يختلف هذا القسم عن بقية الأقسام، فإنه في تلك الأقسام كانت الوسطة عارضة على الموصوف وهو متصف بها حقيقة، فالإنسان متصف بالناطقية _ كما في القسم الثاني _ والحيوانية ثابتة للإنسان _ كما في القسم الثالث _ والتعجب ثابت للإنسان، والمشى ثابت للإنسان، والتعجب ثابت للحيوان _ كما في بقية الأقسام _، وهذا بخلافه في هذا القسم فإن الوسطة _ وهي النار _ ليست ثابتة للماء بل هي مباينة له.

٨ _ ما يعرض على الشيء بواسطة في العروض.

والمراد بها تلك الوسطة التي بسببها لا يعرض الوصف على المعروض حقيقة بل يعرض عليه مجازاً ومسامحة، كما في قولنا: جرى الميزاب، فإن الجريان ينسب إلى الميزاب بعلاقة الحال والمحل، فالميزاب محل والماء حال، وبسبب هذه العلاقة ينسب الجريان إلى الميزاب، وهذه النسبة نسبة مجازية، فإن الميزاب ليس بجار حقيقة وإنما الجاري هو الماء، وهذا بخلافه في الأقسام السابقة، فإن الوصف فيها

كان عارضاً على الموصوف حقيقة، فالأربعة زوج حقيقة، والإنسان متكلم حقيقة، وهو ماش حقيقة، وهكذا الحال في بقية الأمثلة.

وعلى هذا الأساس يصح أن نقول في تعريف الواسطة في العروض ما يلي: هي تلك الواسطة التي لا يعرض بسببها الوصف على المحل حقيقة بل مجازاً.

ثم إن الواسطة في هذا القسم يصطلح عليها _ كما عرفنا _ بالواسطة في العروض في مقابل الأقسام السابقة، فإنه يصطلح عليها بالواسطة في الثبوت.

والمراد من الواسطة في الثبوت العلة التي بسببها يعرض الوصف على محله، فكل علة هي واسطة في الثبوت. ولعلَّ تسميتها بذلك من باب أنها علة ثبوتاً وواقعاً لثبوت الوصف للمعروض.

وعلى هذا فالفارق بين الواسطتين أن الواسطة في الثبوت واسطة لثبوت العارض للمعروض حقيقة بخلافه في الواسطة في العروض فإنها ليست واسطة لثبوته له حقيقة بل مجازاً ومسامحة.

ثلاثة أقسام للواسطة:

ثم إن هناك قسمًا ثالثاً للواسطة يصطلح عليه بالواسطة في الإثبات، أي الواسطة في العلم، فرؤية الدخان من أعلى الدار مثلاً واسطة للعلم بوجود حريق فيها، ورؤية شخص يشتري دواءً واسطة للعلم بتحقق المرض لأحد أفراد عائلته، وهكذا.

وعليه فالواسطة على ثلاثة أقسام: واسطة في الثبوت، وواسطة في

العروض، وواسطة في الإثبات، ومحل كلامنا يرتبط بإحدى الواسطتين الأولتين دون الأخيرة وإنما أشرنا إليها تمييزاً للفائدة.

خلاصة البحث:

إن الأمر الأول يشتمل على خمس نقاط، وتشتمل الأولى على ثلاثة مطالب.

وإن الموضوع لكل علم هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية. والعارض ينقسم إلى ثمانية أقسام.

* * *

رأي المشهور: (١)

وقد نسب إلى المشهور أنهم اتفقوا على كون ثلاثة من الأقسام السابقة هي من العارض الذاتي وأربعة هي من العارض الغريب واختلف في واحد.

أما الثلاثة المتفق عليها فهي العارض بلا واسطة، والعارض بواسطة مساوية داخلية، أو خارجية.

وأما الأربعة المتفق عليها فهي العارض بواسطة خارجية أعم أو أخص، والعارض بواسطة مبائنة، أو بواسطة في العروض.

وأما المختلف فيه فهو العارض بواسطة داخلية أعم.

واختار الشيخ المصنف رحمته أن العارض في جميع الأقسام السابقة ذاتي ما عدا العارض بواسطة في العروض.

ويمكن الاستدلال له بوجهين:

١ _ إن اتصاف المعروض بالعارض في جميع الأقسام السابقة حقيقي عدا العارض بواسطة في العروض فإن الاتصاف فيه مجازي ومسامحي، فالتعب مثلاً العارض على الإنسان أو الحيوان بواسطة المشي حقيقي وليس مسامحياً، وبعدها كان الاتصاف بالعارض حقيقياً فلماذا يعدُّ غريباً؟ بل المناسب عدُّه ذاتياً.

٢ _ إن لازم رأي المشهور صيرورة البحث عن كثير من مسائل

العلوم بحثاً عن العوارض الغريبة، فمثلاً الرفع والنصب وغيرهما عارضان على الكلمة بواسطة كونها فاعلاً أو مفعولاً، ومعلوم أن الفاعلية والمفعولية أمران خارجان عن الكلمة وهما أخص منها، وهكذا الوجوب والحرمة مثلاً هما عارضان على فعل المكلف بواسطة الصلاة وغيرها، ومعلوم أن الصلاة أمر خارج عن فعل المكلف أخص منه.

إذن العارض في مثل هذه يلزم أن يكون ذاتياً رغم كون الواسطة خارجة أخص.

هذا كله بالنسبة إلى المطلب الثاني.

وأما بالنسبة إلى المطلب الثالث فالوجه في لزوم الاتحاد هو أنه لولاه يلزم خروج كثير من مسائل العلوم عن كونها مسائل لتلك العلوم، فإن العارض المبحوث عنه في المسألة عارض لموضوعها، فإذا فرض أن موضوعها مغاير لموضوع العلم فيلزم أن لا يكون البحث فيها بحثاً عن موضوع العلم وعوارضه، بل بحثاً عن عوارض شيء آخر مغاير له، فيتحتم أن يكون موضوع المسائل متحداً مع موضوع العلم حتى يكون البحث عن عوارض موضوع المسألة بحثاً عن عوارض موضوع العلم.

وأما ما ربما يلحظ في بعض كلمات المناطقة من أن موضوع المسألة قد يكون مغايراً لموضوع العلم فهو أمر مرفوض.

والنتيجة: أنه يلزم اتحاد موضوع المسائل مع موضوع العلم لاقتضاء واقع الأمر ذلك وللزوم المحذور المتقدم على تقدير عدم الاتحاد.

نعم نحن وإن ادعينا الاتحاد إلا أن مقصودنا الاتحاد المصادقي والخارجي دون الاتحاد المفهومي، فمفهوماً وإن كانا متغايرين ولكنهما خارجاً ومصادقاً هما متحدان كما هو الحال في كل كلي مع مصاديقه،

فكما أن الإنسان وزيداً مثلاً متغايران مفهوماً ومتحدان خارجاً كذلك الحال بين موضوعات المسائل وموضوع العلم، فموضوع علم الفقه مثلاً هو فعل المكلف، وموضوع مسائله هو فعل الصلاة وفعل الصوم وفعل شرب الخمر وهكذا، وواضح أن هذه هي مصاديق لفعل المكلف ومتحدة معه خارجاً وإن كانت تغايره مفهوماً.

عبارة الكتاب:

ثم إن الشيخ المصنف حينما بيّن هذه المطالب الثلاثة في النقطة الأولى ساق عبارته مركزاً الأضواء فيها على بيان المطلب الثالث، وذكر المطلبين الأولين بنحو الجملة المعترضة، فهو ابتداء يريد أن يقول: إن موضوع كل علم متحد مع موضوعات مسائله لكنه من باب الجملة المعترضة ذكر تحديد موضوع كل علم وأنه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وذكر جملة معترضة ثانية ترتبط بتحديد العرض الذاتي.

توضيح المتن:

عيناً: خارجاً.

وما يتحد معها خارجاً: عطف تفسير وتوضيح لعالم العين، فموضوع العلم يتحد مع موضوعات المسائل عيناً وخارجاً. والمناسب أن تكون كلمة (ما) عطفاً على كلمة (نفس).

والطبيعي وأفراده: هذا عطف تفسير على الكلي ومصاديقه.

خلاصة البحث:

اتفق المشهور على كون العارض في ثلاثة أقسام ذاتياً وفي أربعة غريباً واختلف في واحد.

والمناسب لوجهين كون العارض في الجميع ذاتياً عدا حالة
الواسطة في العروض.

وهناك اتحاد خارجي بين موضوع كل علم وموضوعات مسائله.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

١ _ موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

والعارض الذاتي ما يعرض بلا واسطة في العروض.

وموضوع كل علم متحد مع موضوعات مسائله خارجاً وإن كان
يغايها مفهوماً.

* * *

قوله ﷺ:

«والمسائل عبارة عن جملة من قضايا...، إلى قوله: وقد انقدح بما ذكرناه.»^(١)

النقطة الثانية: مسائل العلم:

هذا شروع في النقطة الثانية، وهي ترتبط ببيان مسائل كل علم بنحو عام. وفي هذا المجال ذكر ﷺ أن مسائل كل علم مجموعة قضايا متعددة ومختلفة يجمعها جامع واحد، وهو أنها تشترك في التأثير في تحصيل الغرض الذي من أجله دوّن العلم، فمثلاً مسائل علم النحو عبارة عن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمضاف إليه مجرور، وهكذا، وهذه مجموعة قضايا مختلفة تؤثر في تحصيل صيانة اللسان عن الخطأ في مقام التحدث الذي هو الغرض من علم النحو.

وما دامت المسائل تشترك في تأثيرها في تحصيل الغرض الواحد الذي من أجله دوّن العلم يتضح أن بالامكان اشتراك علمين في بعض مسائلهما فيما إذا كان يترتب غرض كل واحد من العلمين على ذلك.

فمثلاً مسألة الأمر موضوع للوجوب، ومسألة النهي موضوع للحرمة، ومسألة الأمر موضوع لطلب الطبيعة دون المرة والتكرار تشترك في تحصيل الغرض من علم الأصول لأنها تُعين الفقيه في مقام الاستنباط وفي تحصيل

(١) الدرس ٣: (٢٤/ رجب / ١٤٢٤هـ).

الغرض من علم اللغة لأنها تُعَيِّن المعنى اللغوي للأمر والنهي. وبهذا الاعتبار يمكن عدُّ المسائل الثلاث المذكورة مسائل علم الأصول واللغة معاً.

لا يقال: إذا جاز اشتراك علمين في بعض المسائل لترتب غرضي علمين على ذلك أمكن اشتراك علمين في تمام مسائلهما فيما إذا فرض أن الغرضين كانت بينهما ملازمة بحيث إذا ترتب أحدهما على مسألة ترتب الآخر عليها أيضاً، فإنه بناء على هذه الفرضية يلزم اشتراك العلمين في جميع مسائلهما، وهو أمر بعيد بل غير مقبول.

فإنه يقال: يمكن الجواب:

١ _ إن هذه الفرضية بعيدة في نفسها بل هي عادة ممتنعة لأنها تستلزم افتراض تكرر الصدفة حيث تقتضي افتراض الصدفة في ترتب الغرضين على المسألة الأولى وافتراض الصدفة في ترتبهما على المسألة الثانية وهكذا.

٢ _ إنه على تقدير التنزل وافتراض اشتراك علمين في ترتب غرضهما على جميع مسائلهما فلا يحسن تدوين علمين باسمين مختلفين بل يدوّنان باسم واحد، وعند التعرض لكل مسألة يبحث عن كلا الغرضين في بعض المسائل وعن أحدهما في بعض المسائل الأخرى بحسب اختلاف الموارد، وهذا بخلاف ما إذا كان الاشتراك في بعض المسائل فإنه يحسن تدوين علمين باسمين مختلفين.

توضيح المتن:

الدخل: التأثير.

مهمين: غرضين.

لأجل مهمين: الجار والمجرور متعلق بكلمة (تدوين).

قوله ﷺ:

«وقد انقده بما ذكرنا أن تمايز العلوم...، إلى قوله: ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم».

النقطة الثالثة: تمايز العلوم:

هذا تعرض إلى النقطة الثالثة: ويراد فيها بيان ما به يحصل تمايز العلوم، فهل امتياز بعض العلوم عن بعضها الآخر هو بسبب اختلاف موضوعاتها أو هو بسبب اختلاف محمولاتها؟

قد يقال: إنه باختلاف الموضوعات، فعلم النحو يمتاز عن علم الفقه مثلاً من ناحية أن موضوع الأول هو الكلمة وموضوع الثاني هو فعل المكلف. وقد يقال: إن ذلك بسبب اختلاف المحمولات، فلأجل أن المحمول على الكلمة في علم النحو هو الرفع والنصب ونحوهما بينما المحمول على فعل المكلف هو الوجوب والحرمة ونحوهما امتاز أحدهما عن الآخر.

والمصنف ﷺ لا يرتضي كلا هذين ويقول: اتضح مما أشرنا إليه سابقاً - حيث قال: إن المسائل مجموعة قضايا تشترك في التأثير في غرض واحد لأجله دون العلم - أن التمايز هو باختلاف الغرض، فمتى ما اختلف الغرض حسن تدوين علمين^(١) وامتاز أحدهما عن الآخر، ومتى ما اتحد كان العلم واحداً ولم يحسن تعدد التدوين.

ثم قال ﷺ: ولو كان المدار على اختلاف الموضوع أو اختلاف المحمول يلزم عد كل باب من أبواب العلم الواحد علماً مستقلاً، ففي

(١) إلا مع الاتحاد في جميع المسائل فإنه قد تقدم أنه لا يحسن تعدد التدوين.

علم الفقه مثلاً موضوع باب الصلاة هو الصلاة وموضوع باب الصوم هو الصوم فيلزم أن يكون ذلك الباب علماً مستقلاً والباب الآخر علماً مستقلاً آخر أيضاً.

بل يلزم أن تكون كل مسألة من العلم الواحد علماً مستقلاً، فمسألة الغش حرام علم مستقل ومسألة الغيبة حرام علم مستقل آخر. هذا في حالة اختلاف الموضوع.

وهكذا يلزم في حالة اختلاف المحمول، فمسألة الغيبة حرام علم مستقل ومسألة الغيبة يلزم الاستحلال من صاحبها علم مستقل آخر. وعليه فاختلاف الموضوع أو المحمول لا يكفي لإثبات تعدد العلم ما دام الغرض واحداً، كما أن وحدتهما لا تكفي لإثبات وحدة العلم ما دام الغرض متعدداً.

* * *

قوله **بَيِّنَات**:

«ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم...، إلى قوله: وقد انقح بذلك أن موضوع علم الأصول...».

النقطة الرابعة: موضوع علم الأصول:

هذا إشارة إلى النقطة الرابعة ويراد فيها بيان موضوع علم الأصول بشكل خاص، فإنه في النقطة الأولى أشير إلى تحديد موضوع كل علم بشكل عام، وفي هذه النقطة يراد الإشارة إلى موضوع علم الأصول بشكل خاص.

وقد ذهب صاحب القوانين إلى أن موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي حجة ودليل، بينما ذهب صاحب الفصول إلى أنه هو الأدلة الأربعة بما هي هي، أي ذوات الأدلة الأربعة وبقطع النظر عن حيثية حجيتها ودليليتها.^(١)

وفي مقام تحقيق المصنف لهذه النقطة يقدم بالحجج مقدمة، حاصلها أنه لا يلزم في موضوع العلم أن يكون مشخصاً بنحو التفصيل ومعلوم الاسم والعنوان، فإن ذلك لا مدخلة له في موضوعيته، فموضوع العلم موضوع له سواء عرف اسمه أم لا، وتكفي الإشارة الإجمالية إليه.

وبناء على هذا نتمكن أن نقول: إن موضوع علم الأصول ليس هو الأدلة الأربعة بذواتها ولا بما هي أدلة لما يرد على ذلك من إشكال كما سوف نشير إليه وإنما الموضوع له هو الجامع والكلّي المتحد مع موضوعات مسائله المختلفة حيث عرفنا في النقطة الأولى أن موضوع كل علم متحد مع موضوعات مسائله. هكذا نقول.

أو نقول: إن موضوع علم الأصول هو كل مسألة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وإن لم نشخص تلك المسائل باسم خاص وعنوان معين.

(١) يرد على مختار صاحب القوانين صيرورة جميع مباحث الحجج خارجة عن علم الأصول، فمبحث حجية الاجماع، وحجية العقل، وحجية الخبر مثلاً يلزم أن لا تكون أصولية لأن البحث فيها عن ثبوت الحجية، وهو ليس بحثاً عن عوارض الموضوع بل عن تحقق الموضوع، فإن الحجية جزء الموضوع فالببحث عن ثبوتها بحث عن تحقق الموضوع، ومن الواضح أن مسائل العلم هي ما يبحث فيها عن عوارض موضوع العلم دون ما يبحث فيها عن تحقق الموضوع، فإن ذلك من مبادئ العلم وليس من مسائله، ولعلّه لأجل هذا الإشكال اختار صاحب الفصول كون الموضوع ذوات الأدلة الأربعة.

خلاصة البحث:

إن مسائل كل علم هي قضايا مختلفة تشترك في التأثير في الغرض الذي من أجله دُوِّن العلم. والاشتراك في بعض المسائل وجيه بخلاف الاشتراك في جميعها فإنه ليس كذلك لوجهين.

والتمايز هو باختلاف الغرض لا بالموضوع ولا بالمحمول. والموضوع لعلم الأصول لا تمكن الإشارة التفصيلية له بل الإشارة الإجمالية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٢_ ومسائل كل علم مجموعة قضايا مختلفة تشترك في تأثيرها في الغرض الواحد الذي لأجله دُوِّن العلم. ولهذا قد تتداخل بعض العلوم في بعض المسائل فيما إذا كانت تؤثر في تحصيل غرضين لأجل كل واحد منهما دُوِّن علم مستقل عن الآخر.

لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في جميع مسائلهما فيما إذا كان الغرضان متلازمين في مقام التحقق.

فإنه يقال: هذا بعيد بل ممتنع عادة مضافاً إلى أن المناسب آنذاك تدوين علم واحد يبحث فيه عن كليهما تارة وعن أحدهما أخرى، بخلاف ما إذا كان التداخل في بعض المسائل فإنه يحسن آنذاك تدوين علمين.

٣_ وقد اتضح بذلك أيضاً أن العلوم تتمايز باختلاف الغرض لا

باختلاف الموضوع أو المحمول وإلا كان كل باب بل كل مسألة علماً مستقلاً.

٤ _ والموضوع للعلم قد لا يكون له اسم خاص _ بل يشار إليه بكل ما يدل عليه _ لعدم مدخلة ذلك في موضوعيته.

* * *

قوله ﷺ:

«وقد انقذح بذلك أن موضوع علم الأصول...،
إلى قوله: وإن كان الأولى تعريفه...»^(١).

تكملة الحديث عن النقطة الرابعة:

إن موضوع علم الأصول هو ما أشرنا إليه وليس الأدلة الأربعة؛ لأن البحث في بعض المسائل الأصولية المهمة ليس بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة، كما هو الحال في مسألة حجية الخبر ومبحث أن أي واحد من الخبرين المتعارضين هو الحجة، فإن الموضوع في هاتين المسألتين هو الخبر، وهو ليس من أحد الأدلة الأربعة.

إما أنه ليس من الكتاب الكريم والعقل والاجماع فواضح.

وإما أنه ليس من السُّنة الشريفة فلا أن السُّنة هي نفس قول المعصوم ﷺ وفعله وتقريره دون الحاكي لها، وهو الخبر، فإنه حاكٍ لها وليس نفسها، بدليل أن سُنَّة المعصوم ﷺ لا إشكال في حجيتها، ولا معنى في حق الشيعة وقوع الخلاف بينهم في حجيتها، فلو كان الخبر نفس السُّنة الشريفة فكيف وقع الخلاف في حجيته بينهم؟ إن وقوع الخلاف في حجيته منبه واضح على أنه ليس نفس السُّنة بل هو حاكٍ لها.

هذا ولكن الشيخ الأعظم ذكر أن بالإمكان إرجاع البحث في

(١) الدرس ٤: (٣٠/ رجب / ١٤٢٤هـ).

حجية الخبر إلى البحث عن عارض السُّنة الشريفة فيفترض أن البحث هكذا: هل السُّنة الشريفة تثبت بالخبر الواحد أو لا؟ فمركز البحث هو السُّنة الشريفة، والبحث يدور عن ثبوتها بالخبر وعدمه.^(١)

وهذا التوجيه وإن ذكره رحمته في مبحث حجية الخبر إلا أنه يمكن تعميمه لمبحث التعارض أيضاً فيقال: إن السُّنة الشريفة تثبت بأي واحد من الخبرين المتعارضين، فإن البحث في الباب المذكور يرجع إلى البحث عن حجية الخبر أيضاً في حال التعارض وأن أيهما الحجة.

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته.

ويرده: أن البحث عن ثبوت السُّنة بالخبر ليس بحثاً عن عوارض الموضوع، أعني السُّنة الشريفة بعد فرض ثبوتها وتحقيقها وإنما هو بحث عن أصل تحقق الموضوع، ومن الواضح أن ما يمكن عدّه من مسائل العلم هو البحث عن عوارض الموضوع، وأما البحث عن تحقق الموضوع فهو من مبادئ العلم وليس من مسائله.

وإن شئت قلت: إن البحث في المسائل بحث عن مفاد كان الناقصة بخلاف البحث في المبادئ فإنه بحث عن مفاد كان التامة،^(٢) وحيث إن البحث عن ثبوت السُّنة بالخبر بحث عن مفاد كان التامة فلا يكون ذلك من مسائل العلم بل من المبادئ.

(١) فرائد الأصول: الطبع القديم: ٦٧.

(٢) مفاد كان الناقصة يعني البحث عن إثبات شيء لشيء آخر، بخلاف مفاد كان التامة، فإنه يعني البحث عن أصل ثبوت الشيء وتحقيقه، فإذا كان البحث عن أصل تحقق ولادة المولود مثلاً فذلك بحث عن مفاد كان التامة، أما إذا فرض الفراغ عن تحقق ولادته وكان البحث عن كونه ذكراً أو أنثى مثلاً فذلك بحث عن مفاد كان الناقصة.

وقد يدافع عن الشيخ الأعظم ويقال: إن ما أورده الشيخ الآخوند عليه يتم لو كان المقصود من ثبوت السُّنة بالخبر هو الثبوت الواقعي والحقيقي، أما لو كان المقصود الثبوت التعبدي الذي يعني الحجية ووجوب العمل فلا يكون البحث آنذاك بحثاً عن تحقق الموضوع الذي هو مفاد كان التامة بل يكون البحث آنذاك بحثاً عن عوارض الموضوع التي هي مفاد كان الناقصة، وبإمكان الشيخ الأعظم أن يقول: إن مقصودي من الثبوت هو الثبوت التعبدي دون الحقيقي.

ويمكن مناقشة ذلك بأن الثبوت التعبدي وإن كان يساوق مفاد كان الناقصة ولكنه ليس من عوارض السُّنة الشريفة بل من عوارض الخبر، فإن الثبوت التعبدي يعني الحجية ووجوب العمل، ومن الواضح أن السُّنة الشريفة بمعنى نفس قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره لا إشكال في حجيتها ووجوب العمل بها ولا يتصور في حق الإمامي النزاع في ذلك، فوقع النزاع في الحجية من قبل السيد المرتضى وغيره يدل على أن المتنازع فيه والمبحوث عنه هو حجية الخبر دون حجية السُّنة الشريفة.

وبكلمة أخرى: إن النزاع لم يقع في وجوب العمل بالسُّنة وإنما وقع في وجوب العمل بالخبر، وأنه هل يجب العمل به كما يجب العمل بالسُّنة أو لا؟ والحجية بهذا المعنى كما ترى عارضة على الخبر دون نفس السُّنة.

وعليه نخرج بهذه النتيجة وهي: أن الثبوت الحقيقي لا يكون البحث عنه بحثاً عن عوارض الموضوع، والبحث عن الثبوت التعبدي وإن كان بحثاً عن العوارض إلا أنه من عوارض الخبر وليس من عوارض السُّنة.

وهذا يعني أن الإشكال مستحكم على من جعل الموضوع عبارة

عن الأدلة الأربعة بناء على تفسير السُّنة بخصوص السُّنة المحكية بالخبر وعدم تعميمها للخبر الحاكي.

أما لو تنزلنا وفسرناها بما يعم الخبر الحاكي فالإشكال المتقدم لا يرد، ولكنه يرد إشكال آخر، وهو أنه يلزم خروج بعض مباحث السُّنة كمباحث الألفاظ عن علم الأصول، فإنه من جملة مباحث الألفاظ أن الأمر هل يدل على الوجوب أو لا؟ والنهي هل يدل على الحرمة أو لا؟ ومن الواضح أن الدلالة على الوجوب أو الحرمة وإن كانت عارضة على الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسُّنة الشريفين ولكنها عارضة لهما بواسطة خارجية أعم، فإنه حينما نقول: بدلالة الأمر الوارد في ذلك على الوجوب فلا نقول به لخصوصية للأمر الوارد في الكتاب والسُّنة الشريفين بل لأن الأمر بشكل عام في لغة العرب موضوع للوجوب ويدل عليه. وتخصيص الأمر الوارد في الكتاب والسُّنة بالبحث ليس إلا من جهة أنه هو محل الابتلاء وليس لكون الدلالة المذكورة مختصة به.

وعليه يلزم - وطبعي المقصود على رأي المشهور - أن تكون مباحث الألفاظ خارجة عن مسائل علم الأصول لأن العارض المبحوث عنه فيها عارض غريب وليس ذاتياً، إذ العارض بالواسطة الخارجية الأعم عارض غريب.^(١)

(١) لا يخفى أن هذا الإشكال الثاني الوارد على تقدير تفسير السُّنة بما يعم الخبر الحاكي لا يرد على خصوص هذا التقدير بل يرد على التقدير الأول أيضاً، وإنما لم يذكره رحمته هناك باعتبار أنه يمتلك إشكالاً على التقدير الأول ولا يحتاج معه إلى ذكر هذا الإشكال الثاني، وهذا بخلافه على هذا التقدير فإنه حيث يزول بناء عليه الإشكال السابق احتاج إلى ذكر هذا الإشكال الجديد على التقدير المذكور.

والنتيجة النهائية من كل هذا: أنه بناء على تحديد موضوع علم الأصول بخصوص الأدلة الأربعة يرد الإشكال على كلا التقديرين، أي على تقدير تخصيص السُّنة بخصوص المحكي وعلى تقدير تعميمها للمحكي والحاكي معاً.

ثم إنه مما يؤيد كون موضوع علم الأصول ليس مختصاً بالأدلة الأربعة تعريف المشهور لعلم الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

ووجه التأيد أنه لم يقل: العلم بأحوال الأدلة الأربعة بل بالقواعد الممهدة، وهذا يدل على أن الموضوع ليس خصوص الأدلة الأربعة بل كل قاعدة ومسألة تقع في طريق الاستنباط.

توضيح المتن:

وقد انقده بذلك: أي اتضح من قولنا أنه ربما لا يكون لموضوع العلم... بل ولا بما هي هي: لعل التعبير بكلمة (بل) للإشارة إلى أن الإشكال الوارد على صاحب القوانين وإن كان لا يرد على صاحب الفصول ولكن لا يلزم من ذلك صحة التحديد المذكور وقبوله، إذ يرد عليه الإشكال أيضاً الذي هو إشكال مشترك على كلا التحديدين، وهو ما أشار إليه بقوله: (ضرورة أن البحث...).

من مسائل المهمة: أي من مسائل علم الأصول.

ليس من عوارضها: أي الأدلة الأربعة.

بالسُّنة منها: أي من الأدلة الأربعة. ولعل حذف كلمة (منها) أولى.

من مباحثها: أي مباحث السُّنة.

كعمدة مباحث التعادل والترجيح: مثل مبحث تعارض الخبرين،
وأما مثل تعارض الآيتين أو الاجماعين فهو وإن لم يرد الإشكال بلحاظه
_ لأن البحث فيه عن أحوال الأدلة الأربعة _ إلا أنه ليس من العمدة.

ورجوع البحث: هذا للشيخ الأعظم، وهو مبتدأ، وخبره قوله: غير مفيد.
كما أفيد: الذي أفاد ذلك هو الشيخ الأعظم. وإنما ذكر ذلك هنا ولم
يذكره بعد ذلك لأن ما أفاده الشيخ الأعظم خاص بمبحث حجية الخبر.
في هذا الحال: أي في حال التعارض.

وما هو مفاد كان التامة: هذا عطف تفسير على ثبوت الموضوع.
عن عوارضه: أي عوارض الموضوع.
فإنها: أي العوارض.
في هذه المباحث: أي مباحث السُّنة.
وأما إذا كان المراد من السُّنة: هذا عدل لقوله فيما سبق: (وهو
واضح لو كان المراد بالسُّنة منها...).

في تلك المباحث: أي مبحث حجية الخبر ومبحث حجية المتعارضين.
من مسائلها: أي مسائل السُّنة.
وجملة من غيرها: كمبحث أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن
ضده أولاً، فإنه ليس بحثاً عن دلالة لفظ الأمر بل هو بحث عن الاقتضاء
العقلي ولكنه أيضاً لا يختص بالأمر الوارد في الكتاب والسُّنة بل يعم
غيره أيضاً فيكون من العارض بالواسطة الخارجية الأعم.
ويؤيد ذلك: أي كون موضوع علم الأصول غير مختص بالأدلة الأربعة.
الممهدة: يحتمل قرائتها بفتح الهاء وبكسرهما.

خلاصة البحث:

إن موضوع علم الأصول لو خُصَّص بالأدلة الأربعة فيرد الإشكال على تقدير تفسير السُّنة بخصوص المحكي وعلى تقدير تفسيرها بالأعم من الحاكي والمحكي.

أما ما يرد على التقدير الأوّل فهو أنه يلزم خروج مبحث حجية الخبر ومبحث حجية الخبرين المتعارضين عن علم الأصول. ودفاع الشيخ الأعظم ليس بتمام سواء فُسِّر الثبوت بالثبوت الواقعي أم بالثبوت التعبدية.

وأما ما يرد على التقدير الثاني فهو أنه يلزم خروج مباحث الألفاظ عن علم الأصول لأن العارض المبحوث عنه فيها عارض غريب على رأي المشهور.

ومما يؤيد عدم اختصاص الموضوع بالأدلة الأربعة تعريف المشهور لعلم الأصول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد اتضح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلّي المتحد مع موضوعات مسائله وليس هو خصوص الأدلة الأربعة بما هي حجة أو بقطع النظر عن ذلك للزوم الإشكال على تقديري تفسير السُّنة بخصوص المحكيّ أو بما يعم الحاكي.

أما ما يرد على التقدير الأوّل فهو لزوم خروج مسألة حجية الخبر ومسألة حجية المتعارضين عن علم الأصول لأن الخبر ليس من الأدلة الأربعة حسب الفرض.

وإرجاع البحث فيهما إلى البحث عن ثبوت السُّنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد أو بأيّ من الخبرين في مسألة التعارض باعتبار أن البحث في الحقيقة في المسألة المذكورة بحث عن حجية الخبر أيضاً ولكن في حال التعارض غير مفيد فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع _ الذي هو مفاد كان التامة _ ليس بحثاً عن العوارض، فإنها مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا تام في الثبوت الواقعي ولا يتم في الثبوت التعبدي _ وهو المهم في مباحث السُّنة _ الذي هو مفاد كان الناقصة.

فإنه يقال: نعم لكنه مما لا يعرض السُّنة بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدي يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسُّنة المحكية به، وهو من عوارضه لا عوارضها.

وبالجملة: الثبوت الواقعي ليس من العوارض، والتعبدية وإن كان منها إلا أنه ليس للسُّنة بل للخبر.

وأما ما يرد على التقدير الثاني فهو لزوم خروج بعض مباحث السُّنة _ كمباحث الألفاظ وجملة من غيرها _ عن علم الأصول لأن المبحوث فيها لا يختص بالأدلة بل يعم غيرها وإن كان المهم معرفة أحوال خصوصها.

ويؤيد عدم اختصاص الموضوع بالأدلة تعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية.

قوله ﷺ:

«وإن كان الأولى تعريفه بأنه صناعة...»^(١)

النقطة الخامسة: تعريف علم الأصول:

هذا إشارة إلى النقطة الخامسة، ويراد فيها بيان التعريف الصحيح لعلم الأصول، وقد عرّفه ﷺ بأنه: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل. والفوارق بين هذا التعريف وسابقه متعددة، نذكر أربعة منها، ثلاثة منها غير مهمة، والرابع منها مهم.

أما الثلاثة غير المهمة فهي:

١ _ إن علم الأصول ليس هو العلم بالقواعد بل نفس القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، فإن القواعد المذكورة هي عبارة أخرى عن أصول الفقه حتّى لو لم يتعلق بها العلم. وبكلمة أخرى: إن العلم يتعلق بالقواعد الأصولية لا أنه يتعلق العلم بها تصير قواعد أصولية.

وهذا مطلب سيّال يجري في بقية العلوم أيضاً، فعلم النحو مثلاً هو نفس القواعد النحوية حتّى لو لم يتعلق بها العلم لا أنه يتعلق العلم بها تصير من علم النحو.

(١) الدرس ٥: (١/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

٢_ إن قيد الممهدة لا بد من حذفه لأنه يوحي أن ما تمّ تمهيده وتدوينه سابقاً هو من علم الأصول، أما القواعد التي يتم تمهيدها وتدوينها فيما بعد فهي ليست من الأصول في شيء، وهذا لا يمكن الالتزام به.^(١)

٣_ إن أصول الفقه ليس هو العلم بالقواعد ولا نفس القواعد بل هو شيء ثالث، وهو الخبرة والملكة والقدرة التي بواسطتها يتمكن من الاطلاع على القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، فخبرة الأصولي وملكوته هما عبارة أخرى عن علم الأصول.^(٢)

هذه هي الفوارق الثلاثة غير المهمة.

وأما الفارق المهم فلتوضيحه نحتاج إلى بيان مقدمة تشتمل على توضيح مصطلحين هما:

أ_ مصطلح حجية الظن بناء على مسلك الحكومة.

ب_ الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية.

أما حجية الظن على مسلك الحكومة فيراد به أنه لو قلنا بانسداد باب العلم والعلمي بالأحكام الشرعية^(٣) فالأمر يدور بين أن نقول بجواز

(١) هذا يتم بناء على قراءة كلمة (الممهدة) بنحو اسم المفعول، وأما بناء على قرائتها بنحو اسم الفاعل فلا يتم.

(٢) وعهدة هذه الدعوى عليه عليه السلام.

(٣) المقصود من انسداد باب العلم أن تحصيل القطع في غالب الأحكام الشرعية أمر غير ممكن، وهذا أمر وجداني لا شك فيه، إذ لا علم بالأحكام إلا في حدود الضروريات. والمراد من العلمي الظن الذي قام الدليل القطعي على حجته، ويعبر عنه أيضاً بالظن الخاص أو بالظن المعبر.

إهمال امثال الأحكام أو بلزوم الاحتياط فيها، وحيث إن كليهما غير
محتملين فيحكم العقل آنذاك بلزوم المصير إلى الظن، فكل ما ظنَّ
بوجوبه يلزم الاتيان به وكل ما ظنَّ بحرمة يلزم تركه. وهذا معناه حكم
العقل بحجية الظن عند فرض الانسداد.

وفي هذا المجال يوجد رأيان:

أحدهما يقول: إن العقل يستكشف أن الشارع قد جعل الظن
حجة، ودوره على هذا الأساس دور الكاشف عن الحكم الشرعي.
وثانيهما يقول: إن العقل يحكم بنفسه بحجية الظن لا أنه
يستكشف حكم الشارع بذلك، ودوره بناء على هذا دور الحاكم.
ويصطلح على الأول بمسلك الكشف، وعلى الثاني بمسلك
الحكومة، أي حكومة العقل بحجية الظن.

إذن مصطلح حجية الظن بناء على مسلك الحكومة يراد به أنه بعد
البناء على الانسداد يحكم العقل بحجية الظن بنحو تكون الحجية حكماً
عقلياً لا شرعياً.

وأما مصطلح الأصول العملية في الشبهات الحكيمة فيراد منه
الأصول العملية الجارية في الشبهات التي يشك في حكمها الكلي، فإن
المشكوك تارة يكون هو الحكم الكلي وأخرى هو الحكم الجزئي
الخاص.

⇒ والمقصود من انسداد باب العلمي أن خبر الثقة ونحوه من الامارات الظنية لم
يجعل حجة شرعاً، وهذه الدعوى ربما تنسب إلى بعض إلا أن المشهور على
خلافها حيث ذهب إلى حجية خبر الثقة وبعض الظنون الأخرى.

مثال الأول: الشك في حرمة التن مثلاً، فإن المشكوك هو الحرمة الكلية للتن، وليس الحرمة الجزئية الخاصة للتن الخاص الجزئي. ويصطلح على ذلك بالشبهة الحكمية أو بالشبهة الحكمية الكلية. والضابط لذلك أن يكون موضوع الشبهة أمراً كلياً يشك في حكمه الكلي.

ومثال الثاني: الشك في حرمة التن الخاص الجزئي، كما لو فرضنا أننا حكمنا بحلية التن الكلي للتمسك بأصل البراءة أو لدليل خاص ولكن شككنا في حلية تن خاص لاحتمال كونه مسروقاً، فإن المشكوك في مثل ذلك موضوع خاص يشك في حكمه الخاص الجزئي، والشبهة في مثل ذلك يصطلح عليها بالشبهة الموضوعية.

وهناك تفصيل بنى عليه بعض الأعلام، منهم الشيخ المصنف رحمته الله، وحاصله أن الأصل العملي إذا كان جارياً في الشبهة الموضوعية فهو من المسائل الفقهية وليس داخلاً في علم الأصول، وأما إذا كان جارياً في الشبهة الحكمية فهو من علم الأصول.

وبعد اتضح هذين المصطلحين نعود إلى الفارق الرابع وهو:

٤ _ إن التعريف الأول يلزم منه خروج مسألتين من علم الأصول، هما مسألة الأصول العملية في الشبهات الحكمية، مسألة حجية الظن على الحكومة فإن هاتين المسألتين لا يستنبط منهما حكم شرعي.

أما المسألة الأولى فلأن الأصول العملية يصير إليها الفقيه بعد الجهل بالحكم الشرعي، فإذا كان الحكم الشرعي مشكوكاً وغير معلوم يتمسك آنذاك بالأصول العملية لتعيين الوظيفة العملية من تنجيز وتعذير

أزاء ذلك الحكم الشرعي المجهول، فهي لا توصل إلى الحكم الشرعي بل يأتي دورها بعد الجهل به لتعين الوظيفة العملية اتجاهه.

وأما المسألة الثانية فلأن حكم العقل بحجية الظن إنما تصل النوبة إليه بعد انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية، فعند الجهل بالحكم الشرعي يحكم العقل بأن الظن منجز للحكم الشرعي المجهول أو معذر من ناحيته.

ومن هنا أضاف الشيخ المصنف رحمته قيد (أو التي...) لإدخال المسألتين المذكورتين، أي أو القواعد التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل من تنجيز وتعذير عند الجهل بالحكم الشرعي.

هذا وقد يدعى أن المسألتين المذكورتين ليستاهما من علم الأصول وإنما ذكرتا فيه استطراداً، ومعه فلا حاجة إلى إضافة القيد المذكور لإدخالهما في التعريف.

والجواب عن ذلك واضح فإن الالتزام بكون ذكرهما في علم الأصول استطرادياً وانهما خارجان منه حقيقة أمر لا داعي إليه ولا وجه له.

توضيح المتن:

أو التي ينتهي...: أي أو القواعد التي ينتهي إليها في مقام العمل. حجية الظن على الحكومة: وأما بناء على الكشف فحجية الظن تكون حكماً شرعياً كبقية الأحكام الشرعية بخلافه بناء على الحكومة، فإن العقل يحكم بمنجزية الظن للحكم الشرعي المظنون أو بالمعذرية أزاءه.

ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية: وأما ما يجري في
الشبهات الموضوعية فهو خارج من علم الأصول في حدّ نفسه.
كما هو كذلك: أي هي من علم الأصول حقاً.

خلاصة البحث:

إن الأولى تعريف علم الأصول بما ذكر تفادياً للإشكالات الأربعة
المتقدمة.^(١)

* * *

(١) ملاحظة: إن الأمر الأول من الأمور الثلاثة عشر قد تمّ الآن الفراغ منه، ونلفت
النظر إلى أنه لا ينبغي أن يتوقع وجود ثمرة عملية له في مقام الاستنباط، وفائدته
فنية قبل أن تكون عملية، وليس الأمر أكثر من هذا.

الأمر الثاني:

الوضع

- ١ _ حقيقة الوضع.
- ٢ _ أقسام الوضع.
- ٣ _ أقسام الوضع ثلاثة.
- ٤ _ الخبر والانشاء.
- ٥ _ أسماء الإشارة.

قوله **﴿يُؤَيِّنُ﴾**:

«الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص
اللفظ...، إلى قوله: ثم إنه لا ريب في ثبوت
الوضع...»^(١).

هذا الأمر يتكفل البحث عن الوضع. ويمكن منهجة الكلام فيه
ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: حقيقة الوضع:

إن الوضع عبارة عن نحو من الارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى،
فهو ليس كل ارتباط بينهما بل ارتباط خاص، وهو الارتباط القوي
والشديد بينهما،^(٢) ومتى ما تحقق الارتباط الشديد بينهما كان ذلك هو
الوضع.

وهذا الارتباط تارة ينشأ من تخصيص اللفظ بالمعنى، كمن رَزَقَ

(١) الدرس ٦: (٢/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

(٢) جاء في عبارة المتن هكذا: (هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى)، وفي ذلك غموض
واضح، والمناسب هو نحو من اختصاص اللفظ بالمعنى، والمقصود هو نحو من أنحاء
اختصاص اللفظ بالمعنى، أي هو النحو القوي والشديد من الارتباط، وأنسب من ذلك
هكذا: هو اختصاص وارتباط خاص بين اللفظ والمعنى.

ثم إن المقصود من كلمة (اختصاص) هو الارتباط، وعليه فعطف (ارتباط خاص) على
(نحو اختصاص) تفسيري.

ولداً وسمّاه علياً مثلاً، وأخرى من كثرة الاستعمال، كلقب شيخ الطائفة الذي صار موضوعاً للشيخ الطوسي بسبب كثرة استعماله فيه.

ويصطلح على الأول بالوضع التعيني، وعلى الثاني بالوضع التعيني. ونلفت النظر إلى أننا حينما فسّرنا الوضع بالارتباط صحّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني، خلافاً لمن فسّره بتخصيص اللفظ بالمعنى، فإنه يكون آنذاك مختصاً بالوضع التعيني فقط ولا يكون صالحاً لشمول الوضع التعيني.

النقطة الثانية: أقسام الوضع:

إن الوضع ينقسم بلحاظ عالم التصور _ بقطع النظر عن الإمكان والوقوع _ إلى أقسام أربعة:

١ _ الوضع العام والموضوع له العام.

٢ _ الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٣ _ الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤ _ الوضع الخاص والموضوع له العام.

وقد تسأل عن الوضع من أين يكتسب خصوصيته وعموميته؟ أي أن كون الموضوع له عاماً تارة وخاصاً أخرى أمر واضح لنا ولكن لا نعرف كيف يصير الوضع عاماً تارة وخاصاً أخرى؟

وللجواب عن ذلك نقول: إن الواضع حين وضعه يحتاج إلى تصوّر المعنى كما يحتاج إلى تصور اللفظ وإلا فكيف يضع للمعنى إذا لم يتصوره؟ وهذا مطلب واضح، وبناء عليه يقال: إن ذلك المعنى الذي يتصوره الواضع حين تحقّق عملية الوضع منه تارة يكون معنى عاماً

فيصطلح على الوضع بكونه عاماً، وأخرى يكون خاصاً فيصطلح عليه
بالوضع الخاص.

إذن عمومية الوضع وخصوصيته أمران مكتسبان من عمومية
المعنى المتصور وخصوصيته.

وباتضح هذا نقول: إن الواضع إذا تصوّر معنىً عاماً فتارة يضع
اللفظ لنفس هذا المعنى العام الذي تصوّره، وأخرى يضعه لأفراد ذلك
المعنى العام وليس له نفسه.

ويصطلح على الأوّل بالوضع العام والموضوع له العام.
أما أن الوضع عام فباعتبار عمومية المعنى المتصور.
وأما أن الموضوع له عام فباعتبار أن اللفظ موضوع لنفس المعنى
العام المتصور.

ويصطلح على الثاني بالوضع العام والموضوع له الخاص.
أما أن الوضع عام فباعتبار عمومية المعنى العام المتصور.
وأما أن الموضوع له خاص فباعتبار أن اللفظ لم يوضع لنفس
ذلك المعنى العام المتصور بل لأفراده الخاصة.

فالواضع إذا تصوّر معنى الإنسان مثلاً الذي هو معنى كلي فتارة
يضع لفظ الإنسان لنفس المعنى العام المذكور، فيكون الوضع عاماً
والموضوع له عاماً، وأخرى يضعه لأفراده الخاصة من زيد وعمرو،
فيكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

هذا كله إذا تصوّر الواضع معنىً عاماً.

وأما إذا تصوّر معنىً خاصاً كزيد مثلاً فتارة يضع اللفظ لنفس هذا
المعنى الخاص، وأخرى للكلي الشامل له ولغيره.

وَيُصْطَلَحُ عَلَى الْأَوَّلِ بِالْوَضْعِ الْخَاصِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْخَاصُّ.

أَمَّا أَنَّ الْوَضْعَ خَاصًّا فَلْخُصُوصِيَّةُ الْمَعْنَى الْمَتَصَوِّرِ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ خَاصٌّ فَلْفَرَضُ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِنَفْسِ

الْمَعْنَى الْخَاصِّ الْمَتَصَوِّرِ.

وَيُصْطَلَحُ عَلَى الثَّانِي بِالْوَضْعِ الْخَاصِّ وَالْمَوْضُوعِ لَهُ الْعَامُّ.

أَمَّا أَنَّ الْوَضْعَ خَاصًّا فَلَمَّا تَقَدَّمَ.

وَأَمَّا أَنَّ الْمَوْضُوعَ لَهُ عَامٌّ فَلْفَرَضُ أَنَّ اللَّفْظَ لَمْ يَوْضَعْ لِلْمَعْنَى

الْخَاصِّ الْمَتَصَوِّرِ بَلْ لِلْكُلِّيِّ الشَّامِلِ لَهُ وَلِغَيْرِهِ.

هَذِهِ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ مَتَصَوِّرَةٍ لِلْوَضْعِ.

وَبَعْدَ هَذَا نَنْتَقِلُ إِلَى مَرَحَلَةِ الْإِمْكَانِ لِنَلَاظِ أَنَّ الْأَقْسَامَ الْأَرْبَعَةَ الْمَذْكُورَةَ

هِيَ مُمْكِنَةٌ بِأَجْمَعِهَا أَوْ أَنَّ الْمُمْكِنَ هُوَ خُصُوصُ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى؟

الْمَنْسُوبُ إِلَى بَعْضِ الْأَعْلَامِ^(١) إِمْكَانُ الْجَمِيعِ، وَلَكِنْ الصَّحِيحُ

إِمْكَانُ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى فَقَطْ.

وَالْوَجْهُ فِي ذَلِكَ أَنَّ يُمْكِنَ الْوَضْعَ أَنْ يَتَصَوَّرَ مَعْنًى عَامًّا وَيُضْعَ

الْلَفْظَ لِأَفْرَادِهِ لَا لِنَفْسِهِ، إِذَا الْعَامُّ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مِرْآةَ إِجْمَالِيَّةٍ حَاكِيةٍ

لِلْأَفْرَادِ، فَمَنْ تَصَوَّرَ الْعَامَّ فَقَدْ تَصَوَّرَ أَفْرَادَهُ إِجْمَالًا، وَمَعَهُ يُمْكِنُ وَضْعُ

الْلَفْظِ لِلْأَفْرَادِ بَعْدَ تَصَوُّرِهَا الْإِجْمَالِيِّ، وَهَذَا بِخِلَافِ الْعَكْسِ، فَإِنْ مِنْ

تَصَوُّرِ الْخَاصِّ لَا يَكُونُ قَدْ تَصَوَّرَ الْعَامَّ إِجْمَالًا، إِذَا الْخَاصُّ لَيْسَ مِرْآةَ

إِجْمَالِيَّةٍ حَاكِيةٍ لِلْعَامِّ حَتَّى يَكُونَ الْوَضْعُ خَاصًّا وَالْمَوْضُوعُ لَهُ عَامًّا، نَعَمْ

(١) وَهُوَ الْمُحَقِّقُ الرَّشْتِي صَاحِبُ كِتَابِ بَدَائِعِ الْأَفْكَارِ الَّذِي كَانَ زَمِيلًا لِلشَّيْخِ

الْأَخُونْدِ فِي الْحُضُورِ عَلَى الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ.

ربما يكون تصوّر الخاص سبباً لتصور العام تفصيلاً وبنفسه _ إما من باب تداعي المعاني أو من باب آخر _ ^(١) فيوضع اللفظ له آنذاك ولكن الوضع آنذاك لا يكون خاصاً بل يكون عاماً لأن المعنى المتصور عام، إذ فرض أن العام قد حصل تصوّره تفصيلاً بنفسه.

وبكلمة أخرى: إن من تصوّر العام يكون قد تصوّر أفرادهِ إجمالاً لا تفصيلاً، ومعه يكون الوضع عاماً لا خاصاً، وهذا بخلاف تصوّر الخاص فإنه لا يحصل به تصوّر العام إجمالاً حتّى يكون الوضع خاصاً، نعم قد يحصل بسببه تصوّر العام بنفسه تفصيلاً ولكن الوضع آنذاك يكون عاماً لعمومية المعنى المتصور. ^(٢)

ولعلّ خفاء هذا الفرق الذي أشرنا إليه صار سبباً لتخيّل بعض الأعلام إمكان القسم الرابع أيضاً، حيث تخيّل أن العام كما يكون وجهاً ومرآة إجمالية لأفراده كذلك الخاص يكون مرآة إجمالية للعام، في حين أن الفرق بينهما واضح، وهو ما أشرنا إليه.

(١) كما لو فرض أن الشخص حينما تصوّر زيدا أخذ يدقّق في تصوّره له، وتصوره أنه إنسان بإضافة مشخصات خاصة، فإن الإنسان يكون آنذاك متصوراً بنفسه تفصيلاً وليس متصوراً إجمالاً وبالوجه.

(٢) قد يقال: إن دعوى الفرق بين الأمرين قضية مخالفة للوجدان، فكما أنه إذا تصوّرنا زيدا لا نكون قد تصوّرنا الإنسان كذلك لو تصوّرنا الإنسان فإنه لا نتصور آنذاك أفرادهِ بل يحصل تصوّر الإنسان لا أكثر.

والجواب: إن العام تارة يراد منه الجامع الحقيقي بين الأفراد، كالإنسان فإنه جامع حقيقي بين زيد وعمرو ومن شاكلهما، وأخرى يراد منه الجامع الانتزاعي، وهو مثل قولنا: كل فرد من أفراد الإنسان، ومقصود الشيخ الآخوند من العام ليس هو الأوّل وإلا كان الإشكال وارداً، وإنما مقصوده الثاني، وما أفاده من الفرق يكون آنذاك صحيحاً.

توضيح المتن:

لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام: المناسب: لا يكاد يصح وضع اللفظ إلا له دون العام.
لأن يكون آلة: أي وسيلة.
بما هو كذلك: أي بما هو عام.
فإنه من وجوها: المناسب: فإنه وجه لها.
ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه: المناسب: ومعرفة الشيء بوجهه معرفة له بوجه، أي بوجه من الوجوه ونحو من الأنحاء.
ولا لسائر الأفراد: هذا صحيح فإن من تصوّر زيداً مثلاً فلا يتصور الإنسان ولا الأفراد الأخرى من عمرو و خالد، إلا أنه لا داعي للإشارة إلى ذلك في المقام.
فلا تكون معرفته وتصوّره: أي فلا تكون معرفة الخاص معرفة للعام ولا لبقية الأفراد معرفة تفصيلية بل ولا إجمالية من خلال الوجه والعنوان.

لا يكون متصوّراً إلا بوجهه: أي وليس متصوّراً بنفسه.

خلاصة البحث:

إن الوضع هو ارتباط خاص بين اللفظ والمعنى، وينقسم إلى تعييني وتعيّني.

وللوضع أقسام أربعة بحسب التصوّر، ولكن الممكن منها ما عدا الأخير، فإن الخاص لا يكون وجهاً للعام بخلاف العكس.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثاني:

١ _ الوضع هو ارتباط خاص بين اللفظ والمعنى ينشأ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى. وبهذا المعنى صَحَّ تقسيمه إلى التعيني والتعيني كما لا يخفى.

٢ _ إن الملحوظ حال الوضع إما أن يكون معنىً عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده أخرى، وإما يكون معنىً خاصاً لا يصح وضع اللفظ إلا له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأن العام _ الجامع الانتزاعي _ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده بما هو كذلك فإنه وجه لها، ومعرفة الشيء بوجهه معرفة له بوجهه، بخلاف الخاص فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام فلا تكون معرفته معرفة له بوجهه.

نعم ربما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف وضع العام والموضوع له الخاص، فإن الأفراد التي هي الموضوع له ليست متصورة إلا بوجهها وهو العام، وفرق واضح بين تصوّر الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ولو بسبب تصوّر أمر آخر.

ولعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع، وهو أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً.

قوله ﷺ:

«ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص...، إلى قوله: إن قلت: على هذا...»^(١)

النقطة الثالثة: أقسام الوضع ثلاثة:

هذا تعرض إلى النقطة الثالثة، وحاصلها أن الأقسام الممكنة للوضع على ما تقدم ثلاثة، والسؤال الآن عن مرحلة الوقوع، فهل جميعها واقع أو خصوص الأولين؟
والجواب:

أما بالنسبة إلى الوضع العام والموضوع له العام فلا إشكال في وقوعه، كما في أسماء الأجناس، كلفظ الإنسان والحيوان والماء والهواء والتراب... فإنها موضوعة للطبائع الكلية، فلفظ الإنسان مثلاً لم يوضع لزيد وعمر وبل لطبيعة الإنسان الكلية، وهكذا الحال في بقية الألفاظ المذكورة.

وأما بالنسبة إلى الوضع الخاص والموضوع له الخاص فلا إشكال في وقوعه أيضاً، كما في أسماء الأعلام، فإن من سَمِيَ ولده علياً مثلاً يكون قد تصوّر ذات ولده التي هي معنى خاص وقد وضع اللفظ للذات المذكورة.

وإنما الإشكال وقع بالنسبة إلى الوضع العام والموضوع له الخاص، فقليل بوقوعه ومُثّل له بالحروف وأسماء الإشارة والموصول،

(١) الدرس ٧: (٣/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

فالواضع لكلمة (من) مثلاً تصوّر الابتداء الكلي ووضع الكلمة المذكورة للأفراد الخاصة للابتداء، أي وضعها للابتداء من هذه النقطة الخاصة، وللابتداء من تلك النقطة الخاصة، وهكذا.

وإذا أردنا أن نرجع إلى الآراء في وضع الحروف وجدناها ثلاثة:

- ١ _ ما تقدم سابقاً من كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.
- ٢ _ إن الوضع فيها عام والموضوع له عام ولكن المستعمل فيه خاص، أي أن الواضع حينما تصوّر الابتداء الكلي لم يضع كلمة (من) للأفراد الخاصة للابتداء بل للابتداء الكلي نفسه ولكن حين استعمالها تستعمل في هذا الابتداء الخاص، وفي ذلك الابتداء الخاص، وهكذا.
- ٣ _ ما اختاره صاحب الكفاية نفسه من كون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً، والمستعمل فيه عاماً من دون أن تكون هناك خصوصية حتى للمستعمل فيه.

واستدل عليه على رأيه هذا بما حاصله: أن المعنى المستعمل فيه إذا كان خاصاً وجزئياً فلا بد وأن نفترض وجود خصوصية لوحظت في المعنى المستعمل فيه لأجلها أصبح خاصاً وإلا فكيف يصبح خاصاً من دون افتراض وجود تلك الخصوصية.

ونحن نسأل عن تلك الخصوصية، هل هي خصوصية خارجية أو خصوصية ذهنية، وفي ذلك احتمالان:

- ١ _ أن تكون تلك الخصوصية خارجية، والمراد منها الابتداء من هذه النقطة المعينة الخارجية، والابتداء من تلك النقطة الأخرى الخارجية المعينة، فكلمة (من) مثلاً موضوعة للابتداء ولكن من هذه النقطة

الخاصة المعينة، وبناء عليه يصبح معنى الكلمة المذكورة جزئياً خارجياً فهي موضوعة للمعنى الجزئي الخاص الخارجي.

وهذا الاحتمال باطل بالوجدان، إذ نقول مثلاً سير من البصرة بلا قصد نقطة معينة من دون أن نشعر بأي مجازية في الاستعمال المذكور، وإذا سار الشخص الموجه إليه الأمر المذكور من أي نقطة من نقاط البصرة كان ممثلاً، وذلك يدل على أن كلمة (من) لم تستعمل في الابتداء الخارجي الخاص من هذه النقطة الخاصة أو من تلك النقطة الخاصة وإلا فكيف يصدق الامتثال بالسير من أي نقطة. إذن يتحتم أن يكون المعنى المستعمل فيه في الكلمة المذكورة كلياً وليس جزئياً.

وربما يقال في مقام الدفاع: إن المقصود من كون معنى كلمة (من) جزئياً ليس كونه جزئياً بالمعنى الحقيقي الذي قرأناه في المنطق، وهو عدم الصدق على كثيرين، بل المقصود كونه جزئياً إضافياً، فكما أن الإنسان جزئي بالإضافة إلى الحيوان كذلك الابتداء من البصرة هو جزئي بالإضافة إلى الابتداء من العراق.^(١)

ولكن هذا الدفاع واضح الوهن، فإن الجزئي الإضافي هو كلي في نفسه فيلزم أن يكون معنى كلمة (من) كلياً لا جزئياً، وبذلك تتفق مع صاحب هذا الدفاع في كون المعنى المستعمل فيه كلياً وعاماً، غايته هو يريد أن يصطلح عليه بالجزئي الإضافي أيضاً، ولا مشاحة في هذا الاصطلاح ما دام المعنى يعود كلياً في واقعه وليس جزئياً بالمعنى الحقيقي.

٢ _ أن تكون تلك الخصوصية ذهنية بتقريب أن كلمة (ابتداء) وكلمة

(١) هذا الدفاع قد ينسب إلى صاحب الفصول أو القوانين.

(من) كلاهما يدلان على الابتداء، غايته أن مفهوم الابتداء في كلمة (ابتداء) لوحظ بما هو مستقل وليس حالة قائمة في الغير، فحينما نقول مثلاً: الابتداء في العمل خير من التوقف فيه تلحظ مفهوم الابتداء بما هو مستقل وليس حالة قائمة في غيره، وهذا بخلافه في كلمة (من) فإن معناها هو الابتداء الملحوظ بما هو حالة قائمة في الغير، كما في قولك: سر من البصرة، فإن المقصود سر مبتدئاً من البصرة، ولكن لوحظ الابتداء بما هو حالة قائمة بالبصرة، فالبصرة لوحظت مبتدئاً منها السير، أي لم يلحظ الابتداء بشكل مستقل بل بما هو أمر طارئ على البصرة، كما هو الحال في باب الاعراض، فكما أن البياض مثلاً في الخارج لا يوجد إلا طارئاً على غيره وهو الجوهر، فكذلك معنى الحرف يلحظ بما هو قائم بالغير، ومن هنا قيل: إن الحرف يدل على معنى قائم بغيره ولا يدل على معنى قائم بنفسه.

وباتضح هذا يقال: حيث إن اللحاظ _ أي لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير _ أمر ذهني بل هو عين الوجود الذهني وليس شيئاً آخر في مقابله فيلزم أن يكون معنى كلمة (من) جزئياً ذهنياً، باعتبار أنه متقيد بأمر جزئي ذهني، فإن الوجود الذهني كالوجود الخارجي لا يكون إلا جزئياً فإذا تقيد به معنى كلمة (من) أصبح المعنى جزئياً ذهنياً.

ونعود من جديد لنقول: إنه إذا كان المقصود من الخصوصية التي أصبح المعنى بسببها جزئياً هي الخصوصية الذهنية _ التي هي عبارة أخرى عن لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير _ فتد آنذاك إشكالات ثلاثة هي:

أ _ يلزم تعدد اللحاظ حين استعمال كلمة (من) في مثل قولنا: سر من البصرة:

أحدهما من جهة أن استعمال أي كلمة في معناها يتوقف على

ملاحظة المعنى المستعمل فيه وإلا فكيف تستعمل الكلمة من دون ملاحظة المعنى المستعمل فيه.

وثانيهما: من جهة أن اللحاظ قد أخذ جزءاً وقيداً في المعنى المستعمل فيه، فإننا قد فرضنا أن كلمة (من) لم تستعمل في مطلق الابتداء بل مقيداً بلحاظ كونه حالة قائمة في الغير.

وقد تقول: ما المانع من تعدد اللحاظ؟

ونجيب: أنه باطل من جهتين، من جهة كونه مخالفاً للوجدان، فإنه قاض بأن كل استعمال لا يشتمل إلا على لحاظ واحد، ومن جهة أنه يلزم تعلق اللحاظ الأول باللحاظ الثاني، وهو أمر مستحيل، فإن اللحاظ عبارة عن الوجود الذهني، والوجود الذهني لا يتكرر في الوجود الذهني بل هو عين الوجود الذهني الأول.

ب _ إنه يلزم عدم إمكان الامتثال فيما لو قيل: سر من البصرة مثلاً، فإن الشخص لو أراد أن يمثل فهو يسير من هذه النقطة الخارجية للبصرة أو من تلك، والحال أن معنى كلمة (من) ذهني، لأنه متقيد باللحاظ الذي هو أمر ذهني، والمتقيد بالأمر الذهني ذهني، فيلزم أن لا يتحقق الامتثال إلا بالدخول في الذهن أو بتجريد المعنى الذي استعملت فيه كلمة (من) من اللحاظ كي لا يكون ذهنياً، وبذلك تلزم المجازية، والحال أننا لا نشعر بالمجازية.

إذن يلزم إما عدم إمكان الامتثال في الخارج أو المجازية، والحال أننا نشعر بالوجدان بتحقق الامتثال في الخارج من دون مجازية في استعمال كلمة (من)، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن معناها لم يؤخذ متقيداً باللحاظ.

ج - إنه لو كان لحاظ المعنى حالة قائمة بالغير مأخوذاً في معنى الحرف فيلزم أن يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذاً في معنى الاسم أيضاً لعدم الفرق من هذه الناحية، وبالتالي يلزم أن تكون معاني الأسماء جزئية وذهنية، وهو أمر مخالف للوجدان، فإن كلمة (ابتداء) نشعر بأن معناها كلي وليس جزئياً.

توضيح المتن:

وما أُلحقَ بها من الأسماء: أي أسماء الموصول والإشارة والضمائر. لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً: المناسب: لأن الخصوصية المتوهمة إن كانت خارجية توجب كون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً. بعض الفحول: يحتمل أنه صاحب الفصول أو صاحب القوانين. فالمعنى وإن كان لا محالة: هذا جواب لقوله: (وإن كانت...) ولكن التركيب اللفظي ليس فيه انسجام.

بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً: أي أن الشخص إذا لاحظ الابتداء حالة قائمة بالغير وقال: سرتُ من البصرة، ثم قال هو نفسه ثانياً: سرتُ من البصرة بعد أن لاحظته كذلك ثانياً فيلزم أن يكون معنى كلمة (من) متغايراً في الجملتين، لأن الأول ملحوظ بلحاظ ذهني والثاني ملحوظ بلحاظ ذهني آخر يغاير الأول بالرغم من وحدة الشخص الملاحظ.

مع أنه يلزم أن لا يصدق: أي معنى كلمة (من) ونحوها من الحروف. الكلي العقلي: المناسب: الكلي المقيّد بالأمر العقلي، فإن الكلي العقلي في المصطلح المنطقي مختص بالطبيعة المقيّدة بالكلية لا المقيّدة باللحاظ.

ومستقلاً: عطف تفسير على قوله: (في نفسه).
وآلة: عطف تفسير على قوله: (في غيرها)..
وبالجملة ليس...: هذا إلى قوله: (إن قلت) مجرد تكرار.

خلاصة البحث:

إن القسمين الأولين من أقسام الوضع واقعة بلا كلام، والخلاف وقع في الثالث، ومثل له بمعاني الحروف.
والأقوال في معاني الحروف ثلاثة، والصحيح منها هو الثالث، لأن المعنى المستعمل فيه إذا كان خاصاً فتلك الخصوصية الموجبة لكونه خاصاً إن كانت خارجية فيلزم أن تكون معاني الحروف جزئية، والحال نشعر بأنها كلية.
وإن كانت تلك الخصوصية ذهنية فتزد ثلاثة إشكالات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٣- ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف وما ألحق بها من الأسماء، كما توهم أيضاً أن المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً.
والتحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق: أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء، وذلك لأن الخصوصية المتوهمة: إن كانت خارجية تُوجب كون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، وهو كما ترى.

وإن كانت ذهنية تُوجب كون المعنى المتخصص بها جزئياً ذهنياً، وتلك هي لحاظ المعنى حالة لمعنى آخر - حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ويكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج إلا في موضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنه: ما دلّ على معنى في غيره، والمعنى على هذا يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ واحداً - فيلزم:

١ - تعلق لحاظ آخر بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ، بداهة أن تصوّر المستعمل فيه مما لا بدّ منه في استعمال الألفاظ، وهذا يعني اجتماع لحاظين، وهو كما ترى.

٢ - عدم الصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلّي المقيّد بالأمر العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن، وبالتالي يمتنع امثال مثل سرّ من البصرة إلا بالتجريد والغاء الخصوصية.

٣ - أخذ لحاظ المعنى في نفسه في الأسماء كأخذه حالة في الغير في الحروف، وحيث إن الأوّل ليس بمأخوذ في المعنى المستعمل فيه فكذلك الثاني.

قوله ﷺ:

«إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم
والحرف...، إلى قوله: الثالث...»^(١)

إشكال وجواب:

بعد أن ذكر ﷺ أن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في
الحروف عام لخروج لحاظ الآلية والاستقلالية منه أشكل على نفسه
بلسان إن قلت بالإشكال التالي: يلزم أن يكون معنى كلمة (من) ومعنى
كلمة (ابتداء) مثلاً واحداً، وهو مفهوم الابتداء الكلي، أي يلزم أن يكونا
مترادفين ويصح استعمال أحدهما مكان الآخر، فبدلاً من قولك: سرت
من البصرة يلزم صحة قولك: سرت ابتداء البصرة، كما هو الحال في كل
مترادفين، والحال أننا نشعر بالوجدان بطلان ذلك.

وأجاب عن ذلك ﷺ بأن المعنى الموضوع له فيهما واحد، وهو
كلي الابتداء، وإنما لا يصح استعمال أحدهما مكان الآخر لا للاختلاف
في المعنى الموضوع له، بل لاختلافهما في أصل الوضع وكيفيته،
فمفهوم الابتداء الكلي مثلاً يمكن ملاحظته بنحوين، فقد يلحظ بما هو
مستقل في نفسه فيكون قد وضع له الاسم، وقد يلحظ بما هو حالة قائمة
في الغير فيكون قد وضع له الحرف.

إذن عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر ناشئ من الاختلاف المذكور في أصل الوضع، فكلمة (ابتداء) لا يصح استعمالها بدل كلمة (من) لأجل أنها لم توضع لذلك في حالة كون اللحاظ آلياً وليس لأجل الاختلاف في ذات المعنى الموضوع له.

وعلى هذا الأساس يتضح أن كلمة (ابتداء) إذا استعملت في مكان كلمة (من) كان ذلك استعمالاً في ذات المعنى الموضوع له ولكنه بلا وضع.^(١)

لفت نظر:

ما أشار إليه عليه السلام من الفرق بين الحروف والأسماء ستأتي الإشارة إليه ثانية في مبحث المشتق فانتظر ذلك.

(١) قد يشكل على ذلك بأن لازمه عدم استهجان استعمال أحدهما مكان الآخر لأنه استعمال في ذات المعنى الموضوع له غايته بلا وضع فلا يكون ذلك بأقل من المجاز الذي هو فاقد لكلا المطلبين لأنه استعمال في غير المعنى الموضوع له وبلا وضع، والحال أن المجاز ليس بمستهجن بخلاف المقام. وإن شئت قلت: لو فرض أن شخصاً كان له ولد عزيز عليه وقال: إني سميت به باسمين، ففي النهار اسميه باسم عليّ وفي الليل باسم رضا، فإذا عكس شخص وخالف فناداه في الليل باسم عليّ فهل يكون ذلك منه مستهجناً؟ كلا، بل أقصى ما فيه عصيان الواضع والاستهانة بما قرره.

هذا كله لو كان الواضع ممن تجب إطاعته تكليفاً وإلا كان الإشكال أوضح. إن مقامنا يشابه تماماً المثال المذكور، فلو كانت ذات المعنى الموضوع له واحدة في مقامنا، غايته عند استعمال أحدهما مكان الآخر يكون ذلك بلا وضع يلزم عدم استهجان الاستعمال كما لا يلزم في المثال المذكور، والحال أننا نجد الاستهجان واضحاً في مقامنا ولا نجده في المثال المذكور.

النقطة الرابعة: الخبر والانشاء:

وهذه النقطة تتكفل البحث عن الفرق بين الخبر والانشاء، وقد أشار إليها بقوله: (ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف...).
وحاصل ما ذكره: أن ما ذكر من الفرق بين معنى الاسم والحرف يمكن تسريته إلى الخبر والانشاء أيضاً، فذات المعنى الموضوع له في جملة بعث الخبرية وجملة بعث الانشائية واحدة، وذلك المعنى الموضوع له هو نسبة المادة _ أي البيع _ إلى الفاعل، فالواضع قال: إني وضعت بعث الخبرية لنسبة المادة إلى الفاعل فيما إذا قصد الإخبار عن تلك النسبة، ووضعت بعث الانشائية لتلك النسبة إذا قصد انشاؤها بحيث يكون الانشاء والإخبار خارجين عن المعنى الموضوع له والمستعمل فيه وإنما يكون الوضع مشروطاً بهما.^(١)

النقطة الخامسة: أسماء الإشارة:

وهذه النقطة تتكفل البحث عن أسماء الإشارة والضمائر، وقد أشار إليها بقوله: (ثم إنه قد انقذ مما حققناه...).
وحاصل ما ذكره أنه يمكن أن نقول: إن اسم الإشارة _ مثل هذا _ لم يوضع لهذا المشار إليه أو لذلك بل لمعنى عام، وهو كلي المفرد المذكّر من دون أخذ الإشارة قيداً في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه وإلا كان المعنى جزئياً وخاصاً، وإنما الإشارة شأن من شؤون

(١) هذا ولكن عبارة المتن حصل فيها شيء من الابهام حيث توحى أن الحكاية - أي الإخبار - والانشاء قد لوحظا قيدين في المعنى المستعمل فيه، والحال أن ذلك ليس مقصوداً جزمًا.

الاستعمال وحالة من حالاته، فالاستعمال تارة يكون بنحو الإشارة، وأخرى بنحو التخاطب.

فالتشخص الذي نشعر به عند استعمال أسماء الإشارة أو الضمائر لم ينشأ من جهة أخذ الإشارة والتخاطب قيدين في المعنى المستعمل فيه وإنما ذلك من جهة أن الإشارة والتخاطب الذين هما حالتان للاستعمال يستدعيان التشخص.

بل لا يمكن أن يكون التشخص الناشئ بسبب الاستعمال موجباً لتشخص ذات المعنى المستعمل فيه، لأن الاستعمال متأخر رتبة عن ذات المعنى المستعمل فيه، وكيف يؤخذ في المتقدم ما ينشأ بسبب المتأخر؟ ثم ذكر عليه السلام في آخر كلامه أنه ليس في كلام المتقدمين إشارة إلى كون المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً وإنما جاء ذلك في كلام بعض المتأخرين بتخيّل أن اللحاظ الآلي قيدٌ في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، وهو باطل وإلا يلزم أن يكون اللحاظ الاستقلالي كذلك.

توضيح المتن:

صَحَّ استعمال: تركيب العبارة يشتمل على خلل، والمناسب: يصحّ أو وصَحَّ.

وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعات لمعانيها: مثل كلمة إلى والانتهاء. والضمير يرجع إلى الحروف.

وفي نفسه: عطف تفسير على قوله: (بما هو هو).

وإن اتفقا فيما له الوضع: أي وإن اتفقا في المعنى الموضوع له.

وقد عرفت بما لا مزيد عليه...: هذا تعليل لقوله: (وإن اتفقا فيما له الوضع)، أي وإن اتفقا في المعنى الموضوع له، لأنك عرفت أن اللحاظ الآلي والاستقلالي خارجان عن ذات المعنى الموضوع له والمستعمل فيه.

ليستعمل في حكاية...: تقدم سابقاً وجود مسامحة في التعبير فلاحظ.

في موطنه: أي من الماضي أو الحال.

تحقيقه وثبوته: المناسب: تحقيقه وإثباته، وأنسب من ذلك: في انشاءه.

فتأمل: لعلّه إشارة إلى أن ما ذكره من الفرق بين الانشاء والإخبار يتم فيما

لو اتحد لفظهما، كما في مثل كلمة بعت، ولا يتم فيما إذا اختلف لفظهما، كما في مثل أنت طالق الذي هو انشاء وفلانة قد طلقها الذي هو خبر.

وكذا بعض الضمائر: فإن بعض الضمائر تشتمل على الإشارة

أيضاً، من قبيل هو، وبعضها الآخر يشتمل على الخطاب، من قبيل إياك. والمصنف سوف يمثل بذلك بعد قليل.

في مثل هذا وهو وإياك: هذه هي الأمثلة التي ذكرها المصنف،

فالأول مثال لاسم الإشارة، والثاني مثال للضمير الذي يشتمل على

الإشارة، والثالث مثال للضمير الذي يشتمل على الخطاب.

إلا إلى الشخص أو معه: أي إلا للإشارة إلى الشخص أو للتخاطب مع

الشخص.

غير مجازفة: أي ليست بعيدة عن الاستقامة والصواب.

سواء كان تشخصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة: فإن

الإشارة في مثل كلمة (هذا) تكون بلحاظ الخارج، والتشخص الحاصل

بذلك يكون تشخصاً خارجياً.

أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس والحروف: فإن اللحاظ الآلي في الحروف أمر ذهني ويوجب التشخيص الذهني.

وفي أسماء الأجناس إذا قلت: الرجل الذي رأيناه أمس كان مؤمناً يكون التشخيص الحاصل لكلمة رجل _ الذي هو اسم جنس _ تشخيصاً ذهنياً.

ونحوهما: كما في الضمائر.

من غير فرق في ذلك...: هذا تكرار لا حاجة إليه.

كون قصده: أي المعنى.

والغفلة: أي مع الغفلة.

من لفظه: أي من لفظ المعنى.

على انحاء: أي على أنحاء القصد من الآلية والاستقلالية والحكاية والانشاء.

خلاصة البحث:

إنما لا يصح استعمال الاسم بدل الحرف وبالعكس بالرغم من وحدة ذات المعنى الموضوع له من جهة اختلافهما في أصل الوضع.

والفرق بين الانشاء والاخبار كذلك.

وأسماء الإشارة والضمائر موضوعة لمعنى كلي، والتشخيص ناشئ من الإشارة والتخاطب اللذين هما من شؤون الاستعمال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ويلزم كون مثل كلمة (من) ولفظ (الابتداء) مترادفين ويصح استعمال

كل منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعية لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بموضع، حيث إنه وضع الاسم إذا لوحظ المعنى مستقلاً، والحرف إذا لوحظ المعنى حالة قائمة في الغير، وهذا الاختلاف هو الموجب لذلك وإن اتفقا في الموضوع له لخروج قصد الآلية والاستقلالية منه.

٤ _ ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف بين الخبر والانشاء كذلك أيضاً، فهما موضوعان ومستعملان في معنى واحد إلا أنه إذا قصد الأخبار عنه وضع له لفظ الخبر وإذا قصد الانشاء وضع له لفظ الانشاء فتأمل.

٥ _ يمكن أن يقال: إن المعنى المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر عام أيضاً وإن الشخص ناشئ من الإشارة والتخاطب اللذين هما من خصوصيات الاستعمال.

ثم إن ما ذكرناه من عمومية المعنى في الحروف واضح وليس في كلام القدماء إشارة إلى كونه خاصاً، وإنما ذلك توهمه بعض المتأخرين لتوهم كون قصد الآلية مأخوذاً فيه مع الغفلة عن كونه من خصوصيات الاستعمال كالحفاظ الاستقلالي.^(١)

* * *

(١) ملاحظة: إن الأمر الثاني من الأمور الثلاثة عشر قد تم الآن الفراغ منه ونلفت النظر إلى أنه لا ينبغي أن يتوقع وجود ثمرة عملية له في مقام الاستنباط أو على الأقل يصعب تصور ثمرة عملية له، وفائدته علمية قبل أن تكون عملية.

الأمر الثالث:

المجاز بالطبع أو بالوضع

قوله ﷺ:

«الثالث: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب...»

إلى قوله: الرابع...»^(١)

ماذا يلزم لصحة الاستعمال المجازي؟

هذا الأمر يتكفل البحث عن شرط صحة الاستعمال المجازي، وحاصله: أنه لا إشكال في أن اللفظ لا يصح استعماله في المعنى المجازي إلا مع فرض وجود علاقة خاصة بينه وبين معناه الحقيقي، وأما مع عدم وجود تلك العلاقة فلا يصح استعماله فيه، ولذا ترى عدم صحة استعمال لفظ الأسد مثلاً في الجدار بينما يصح في الرجل الشجاع، وما ذاك إلا لعدم وجود العلاقة والمثابفة في الأوّل ووجودها في الثاني.

وهذا مطلب واضح، ولا إشكال فيه، وإنما الإشكال وقع في أنه إضافة إلى ذلك هل تلزم إجازة الواضع أو يكفي استحسان الطبع وإن لم يجز الواضع؟ في ذلك قولان، والصحيح كفاية استحسان الطبع، فإن الوجدان قاض بأن استعمال مثل لفظ الأسد في الرجل الشجاع مقبول ومستحسن حتّى لو لم يجز الواضع ويقل: إنني أجزت استعمال لفظ الأسد في غير معناه الحقيقي فيما إذا كانت هناك علاقة المثابفة، وهو قاض أيضاً بأن استعمال لفظ الأسد في الجدار مرفوض حتّى لو أجاز

الواضع، وهذا دليل واضح على أن المدار في صحة الاستعمال المجازي على استحسان الطبع دون الوضع، إذ لا يراد من صحة الاستعمال إلا استحسان الطبع وكونه مقبولاً عنده، ومن عدم صحة الاستعمال عدم استحسان الطبع وكونه مرفوضاً عنده.

ثم إنه مما يشهد على كون المدار على استحسان الطبع وليس على الوضع ما سيأتي في الأمر الرابع من أن اللفظ قد يطلق - أي يستعمل - ويراد به نوعه، وقد يطلق ويراد به صنفه، وقد يطلق ويراد به مثله، والحال أن اللفظ لم يوضع للنوع والصنف أو المثل لدليل تأتي الإشارة إليه، وهذا يدل على أن صحة الاستعمال تدور مدار استحسان الطبع وليس على الوضع، ولكي يتضح ذلك أكثر لاحظ الأمر الرابع.^(١)

* * *

(١) المناسب حذف هذا الأمر بكامله لعدم حيويته وفائدته.

الأمر الرابع:

أنحاء استعمال اللفظ

قوله **ضَرَبَ**:

«الرابع: لا شبهة...، إلى قوله: وأما إطلاقه وإرادة

شخصه...».

استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه:

هذا الأمر يتكفل البحث عن بعض أقسام الاستعمال، وحاصله: أن اللفظ قد يطلق ويراد به نوعه،^(١) وقد يطلق ويراد به صنفه، وقد يطلق ويراد به مثله، وقد يطلق ويراد به شخصه.

مثال الأول: قولك: ضَرَبَ كلمة، فإن المقصود أن مطلق ضَرَبَ في أي مورد بما في ذلك الواردة في الجملة المذكورة هي كلمة.^(٢)

ومثال الثاني: قولك: زيد في جملة ضَرَبَ زيد فاعل، فإنه ليس المقصود كل لفظ زيد بل خصوص الواقع بعد الفعل وإلا فالواقع قبل الفعل يكون مبتدأ لا فاعلاً.

ومثال الثالث: قولك: زيد في جملة ضَرَبَ زيد فاعل، فيما إذا لم تكن تقصد به كل لفظ زيد الواقع بعد الفعل بل خصوص زيد في الجملة المذكورة الذي هو مثل لزيد الأول.

(١) المراد بالنوع معناه اللغوي وهو ما يشمل جميع الأفراد المعبر عنه بالجنس في علم المنطق.

(٢) جاء في عبارة المتن التمثيل بقوله: (ضَرَبَ فعل ماضي)، وما ذكرناه أولى لأن ضَرَبَ الواقعة في المثال المذكور ليست فعلاً ماضياً بل هي اسم، بخلاف الحكم بأنها كلمة، فإنه شامل حتى لضرب الواقعة في المثال المذكور.

وفي هذه الأقسام الثلاثة يصحّ جزمًا إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، وصحة ذلك منبّه واضح على أن المدار في صحة الاستعمال في غير المعنى الحقيقي ليس على الوضع بل على استحسان الطبع، فإن إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل يصحّ في المهملات أيضاً _ كما إذا قلت: ديز مهمل قاصداً به نوع لفظ ديز _ فلو كان المدار على الوضع يلزم وضع اللفظ المهمل لنوعه أو صنفه أو نوعه والحال هو ليس بموضوع بأي شكل كان.

توضيح المتن:

ولا معنى لصحته إلا حسنه: أي ولا معنى لصحة الاستعمال إلا حسنه لدى الوجدان.

والظاهر أن صحة...: هذا دليل على أن المدار في صحة الاستعمال في غير المعنى الموضوع له هو على الطبع دون الوضع. أو مثله: من المناسب ذكر أو صنفه أيضاً.

من قبيله: أي من قبيل صحة الاستعمال باستحسان الطبع. كما تأتي الإشارة إلى تفصيله: أي في الأسطر البعدية في الأمر الرابع.

كما إذا قيل ضرب مثلاً فعل ماض: تقدّم التأمل في المثال المذكور فلاحظ.

إذا لم يقصد به شخص القول: أي شخص لفظ زيد في الجملة المذكورة وإلا كان من إطلاق اللفظ وإرادة مثله. أو مثله: عطف على نوعه.

كضرب في المثال: الصواب: كزيد في المثال. والمقصود كزيد في نفس المثال المذكور فيما إذا قصد به شخص لفظ زيد في الجملة المذكورة. وقد أشرنا: أي في نهاية الأمر الثالث. ومقصوده بأنه أنه بعد أن اتضح لديك صحة الأنحاء المذكورة نشير إلى أن الصحة المذكورة هي من جهة استحسان الطبع وليست من جهة الوضع. صحة الاطلاق كذلك: أي اطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل.

لذلك: أي للنوع أو الصنف أو المثل. كما ترى: أي في البطلان، فإن المهملات لم توضع حتى بهذا النحو.

خلاصة البحث:

إن المدار في صحة الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هي على استحسان الطبع لوجهين: الوجدان وما يذكر في الأمر الرابع. وأقسام اطلاق اللفظ أربعة، والثلاثة الأولى منها صحيحة جزماً، وصحتها دليل على كون المدار في صحة الاستعمال في غير المعنى الموضوع له هو على استحسان الطبع دون الوضع.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالث: صحة استعمال اللفظ في المعنى المناسب للموضوع له هل هي بإجازة الواضع أو باستحسان الطبع؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنها باستحسان الطبع لشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع، وباستهجان الاستعمال في غيره ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه.

والظاهر كما يأتي في الأمر الرابع أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله هي لاستحسان الطبع.

الرابع: قد يطلق اللفظ ويراد به نوعه _ كما إذا قيل: ضرب كلمة _ وقد يطلق ويراد به صنفه _ كما إذا قيل: زيد في ضرب زيد فاعل فيما إذا لم يقصد به شخص لفظ زيد المذكور _ وقد يطلق ويراد به مثله _ كالمثال السابق فيما إذا قصد شخص لفظ زيد المذكور _.

وصحة هذه الأقسام الثلاثة مسلّمة، وهي ليست بسبب الوضع وإلا كانت المهملات موضوعة، لصحة الاطلاق فيها كذلك، والالتزام بوضعها لذلك كما ترى.

* * *

قوله ﷺ:

«وأما إطلاقه وإرادة شخصه...، إلى قوله: اللهم
إلا أن يقال...»^(١)

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه:

هذا تعرض إلى القسم الرابع، وهو إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.
ومثاله: قولك زيد لفظ، فيما إذا كنت تقصد شخص لفظ زيد
الصادر من فمك وكأنك تريد أن تقول: إن هذا الصادر من فمي هو لفظ.
وقد وقع الكلام في إمكان ذلك في نفسه، وقد اختار صاحب
الفصول استحالة لأنه يلزم منه أحد محذورين: اتحاد الدال والمدلول أو
تركب القضية المحكية من جزئين.

توضيح ذلك: أنه إما أن تجعل لفظ زيد الصادر من فمك دالاً على نفسه
فيلزم بذلك اتحاد الدال والمدلول، وإما أن لا تجعله دالاً على نفسه فيلزم تركيب
القضية المحكية من جزئين وإن كانت القضية اللفظية مركبة من ثلاثة أجزاء،
فإن المحمول يوجد ما يحكي عنه فيحصل من خلال ذلك محكي له، وهكذا
النسبة يوجد ما يحكي عنها _ وهو هيئة الجملة _ فيحصل لها محكي، وهذا
بخلاف الموضوع فإنه لا يوجد ما يحكيه _ لأننا قد افترضنا هذا وإلا كان ذلك
هو الشق الأول الذي يلزم منه اتحاد الدال والمدلول _ وما دام لا يوجد حاكٍ
عنه فلا يوجد محكي له.

(١) الدرس ١٠: (٨/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

إذن الألفاظ التي نلاحظها في القضية اللفظية وإن كانت ثلاثة إلا أن المحكي بها اثنان، ومن الواضح أن تركب القضية المحكية من جزئين أمر غير ممكن.^(١)

هذا ما ذكره صاحب الفصول.

وفي مقام التعليق على ذلك ذكر الشيخ الآخوند أن بالإمكان اختيار كلا الشقين من دون لزوم إشكال.

أما الشق الأول فيمكن اختياره من دون لزوم محذور اتحاد الدال والمدلول، وذلك بالاستعانة بفكرة المغايرة الاعتبارية، فيقال: إن لفظ زيد الصادر من فمك لو لاحظناه بما هو صادر من فمك فهو دال، ولو لاحظناه بما أنه مراد لك ومقصود فهو مدلول، فالدال والمدلول في المقام وإن كانا متحدين من حيث الذات إلا أنهما متغايران من حيث الاعتبار، ويكفي التغاير الاعتباري في تحقق التعدد وإزالة المحذور.

وأما الشق الثاني فيمكن اختياره أيضاً من دون لزوم محذور التركيب من جزئين، بأن يقال: إن الموضوع وإن كان لا يوجد ما يحكي عنه إلا أنه يكفي كونه حاضراً بنفسه، ولا يلزم في تحقق القضية وجود حاك عن جميع أجزائها الثلاثة بل بالإمكان أن تكون بعض أجزائها قد أحضر بواسطة الحاكي بينما بعض أجزائها الآخر يكون قد أحضر بنفسه، كما لو فرض أن شخصاً رفع طفلاً بيده أمام الناس وقال: ولدي، فإنه في مثل هذا يكون لدينا محمول وموضوع، والموضوع قد أحضر بنفسه

(١) وفي الحقيقة يلزم تركيبها من جزء واحد وليس من جزئين، إذ النسبة لا تقوم إلا بطرفين، فإذا فرض عدم وجود ما يدل على الموضوع يلزم عدم تحقق النسبة، ومن ثم يكون المحمول متحققاً بلا نسبة وموضوع.

وليس بتوسط حاكٍ عنه بينما المحمول قد أحضر بواسطة الحاكي عنه، إن هذا مطلب معقول ولا مشكلة من ناحيته، وهكذا نقول في المقام، فإن الموضوع قد أحضر بنفسه وليس بتوسط حاكٍ عنه وإن كان المحمول قد أحضر بواسطة الحاكي عنه.

ومن خلال هذا يتضح أن الاستعمال لا يكون متحققاً في جانب الموضوع وإنما يكون متحققاً في جانب المحمول فقط، فإن الاستعمال عبارة أخرى عن جعل شيء حاكياً عن شيء آخر مرآة له، وفي جانب الموضوع لا يوجد ما يحكي عنه، وإنما هو قد أحضر بنفسه، وهذا بخلافه في جانب المحمول، فإنه يوجد حاكٍ يعبر عنه ويكون مرآة له.

ثم ذكر عليه السلام أن ما أشرنا إليه من انتفاء الاستعمال في جانب الموضوع يمكن تسريته إلى القسمين الأولين من الأقسام السابقة، أي إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وإطلاقه وإرادة صنفه، وذلك بتقريب: أنه حينما نقول في القسم الأول: ضرب كلمة فلا نقصد جعل كلمة ضرب حاكية عن النوع ومرآة له ليكون ذلك من باب الاستعمال بل الحكم يكون موجهاً إلى نفس ضرب التي صدرت من فم المتكلم غايته يكون المحمول ثابتاً لها بما هي مصداق للنوع وليس لها بشخصها، لعدم الخصوصية لها. وهكذا الحال في القسم الثاني، فإن الموضوع لا يكون حاكياً عن الصنف بل يكون المحمول ثابتاً له بما هو مصداق للصنف وليس له بشخصه، إذ هو لا خصوصية له وإنما الخصوصية للصنف.

وأما القسم الثالث _ أي إطلاق اللفظ وإرادة مثله _ فلا يمكن تطبيق ذلك فيه، إذ المثل لا يكون مصداقاً لمثله، فزيد مثلاً لا يكون مصداقاً لعمرو وإنما يكون مصداقاً للكلبي الأعم منه، وهو الإنسان أو

الحيوان، وعليه يتعيّن أن يكون المثل قد استعمل حاكياً عن مثله وجُعِل مرآة له، وبذلك تكون فكرة الاستعمال متعيّنة بلحاظ القسم المذكور.

توضيح المتن:

بدون تأويل: والتأويل يتحقق بجعل لفظ زيد حاكياً عن النوع أو الصنف أو المثل، ولكن بناء على هذا يخرج ما ذكر عن الفرض، ولذلك يكون حذف ما ذكر أولى.

قلت يمكن...: التعبير بـ (قلت) يوهم وجود (إن قلت) سابقاً ليكون ذلك جواباً له، والمناسب التعبير بقوله: ويمكن الجواب بأن يقال... نفس شخصه: أي نفس شخص لفظ زيد.

وعلى هذا ليس...: أي بناء على جعل نفس لفظ زيد موضوعاً من دون وجود حاكٍ عنه.

فإنه فردّه ومصادقه: أي وذلك بأن يقال: إن لفظ زيد فرد النوع أو الصنف وقد وجّه الحكم إليه بما هو فرد لهما.

لا لفظه وذاك معناه: أي لا أن زيدا لفظ النوع والصنف وحاك عنهما ويكون النوع والصنف معناه المحكي به. لا لفظه كما لا يخفى: أي لا لفظ الموضوع.

خلاصة البحث:

إن صاحب الفصول ذكر أن اطلاق اللفظ وإرادة شخصه أمر مستحيل للزوم أحد محذورين.

والصحيح أن لا محذور ويمكن الالتزام بكلا الشقين، لاندفاع

الأول بفكرة المغايرة الاعتبارية، والثاني بفكرة احضار الموضوع بنفسه وليس بتوسط حاكٍ عنه.

وبناء عليه لا تتحقق فكرة الاستعمال في جانب الموضوع، وهو مما لا ضير فيه، بل يمكن تسرية ذلك إلى القسمين الأولين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وهناك قسم رابع، وهو اطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قيل: زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه.

وفي صحته نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من جزئين كما في الفصول.

بيان ذلك: إنّ لفظ زيد إن جعل دالاً على نفسه يلزم الاتحاد وإلا يلزم تركيب القضية المحكية من جزئين لأن القضية اللفظية على هذا تكون حاكية عن المحمول والنسبة دون الموضوع فتكون القضية المحكية بالقضية اللفظية مركبة من جزئين، وهو ممتنع.

هذا ما ذكر في الفصول.

ويمكن الجواب باختيار كلا الشقين.

أما الأول فلأنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وإن اتحدا ذاتاً، فمن حيث إن لفظ زيد صادر من لافظه يكون دالاً، ومن حيث إنه بنفسه مراد له يكون مدلولاً.

وأما الثاني فلأن محذور تركيب القضية من جزئين لا يلزم بعد احضار الموضوع بنفسه وليس بتوسط حاكٍ عنه.

وبناء عليه لا يكون الاستعمال متحققاً في جانب الموضوع، بل

يمكن أن يقال بعدم تحققه في القسمين الأولين أيضاً، بأن يقال: إن لفظ زيد مثلاً لا يكون حاكياً ومستعملاً في النوع أو الصنف وإنما المحمول يكون ثابتاً للفظ زيد بما هو مصداق للنوع أو الصنف من دون أن يجعل حاكياً عنهما.

نعم هذا لا يمكن في القسم الثالث لأن المثل لا يكون مصداقاً لمثله وتتعين فيه فكرة الاستعمال.

* * *

قوله ﷺ:

«اللهم إلا أن يقال: إن لفظ ضرب...، إلى قوله:

الخامس»^(١).

تمة الحديث في أقسام استعمال اللفظ:

بعد أن ذكر ﷺ أنه في القسمين الأولين يمكن أن يقال بعدم تحقق فكرة الاستعمال في جانب الموضوع وأنها تختص بالقسم الثالث أراد أن يبين الآن أنه في القسمين الأولين يمكن أن تطبق فكرة الاستعمال كما يمكن أن لا تطبقها، وكلا الأمرين ممكن، ويتبع ذلك قصد الشخص المتكلم، فإذا كان قاصداً بكلمة ضرب جعلها حاكية ومستعملة في النوع أو الصنف كان ذلك استعمالاً، وأما إذا لم يقصد ذلك بل جعل المحمول موجهاً إلى نفس كلمة ضرب، غايته بما هي مصداق للنوع أو الصنف لم يكن ذلك استعمالاً.

ثم قال: والظاهر من الاستعمالات العرفية كونها من القبيل الأول، أي من قبيل الاستعمال، فحينما يقال: (ضرب كلمة) يقصد جعل كلمة ضرب حاكية ومستعملة في النوع أو الصنف، بل أنه أحياناً لا يمكن أن يكون المورد من القبيل الثاني، كما إذا قيل: (ضرب فعل ماضي)، فإنه لا يمكن إثبات المحمول

(١) الدرس ١١: (٩/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

للموضوع المذكور بما هو مصداق للنوع أو الصنف، فإن لفظ
ضرب في الجملة المذكورة ليس فعلاً ماضياً بل هو اسم
ومبتدأ.^(١)

* * *

(١) لا نرى حاجة إلى ذكر هذا الأمر الرابع لعدم الفائدة فيه بكامله.

الأمر الخامس:

عدم تبعية الدلالة للإرادة

قوله ﷺ:

«الخامس: لا ريب في كون الألفاظ...، إلى

قوله: وأما ما حكى عن العلمين...».

وضع الألفاظ لذوات المعاني:

هذا الأمر الخامس يتكفل البحث عن الألفاظ وأنها هل هي
موضوعة لذوات معانيها أو هي موضوعة لها بقيد أن تكون مرادة
للمتكلم ومقصودة له؟

وعلى سبيل المثال: إذا رُزق شخص ولداً وسماه علياً فهل يضع
الاسم المذكور لذات ولده أو بشرط أن يكون المتكلم قاصداً لذات
الولد المذكور؟

والصحيح أنها موضوعة لذوات المعاني بلا قيد الإرادة. ويمكن
الاستدلال لذلك بالوجوه الثلاثة التالية، وهي:

١ _ إنه قد تقدّم عند البحث عن معاني الحروف أن قصد المعنى
بشئ أشكاله هو من شؤون الاستعمال وحالاته، فعند استعمال الشخص
اللفظ في معنى معين يلزم أن يكون قاصداً لمعناه وإلا فلا يمكن
الاستعمال، فالقصد المذكور يرتبط بالاستعمال وليس مأخوذاً في المعنى
المستعمل فيه وإلا يلزم ما تقدّم من لحاظ المعنى وقصده مرتين: مرة
باعتبار كونه جزء المعنى المستعمل فيه، وأخرى باعتبار توقّف
الاستعمال على قصد المعنى وملاحظته، وقد تقدّم أن اجتماع القصدين

باطل، إما لمخالفته للوجدان أو لأنه يلزم تعلّق القصد بالقصد، وهو غير ممكن في نفسه.

إنه يلزم هذا المحذور، بل ويلزم المحذور الثاني من المحاذير الثلاثة المتقدمة، وهو عدم إمكان الامتثال إلا بالتجريد.

٢ _ إنه لو قيل: (زيد قائم) نلاحظ بالوجدان أن المحمول على زيد هو ذات القيام لا القيام المراد، هذا ما نشعر به بالوجدان، فلو كان لفظ قائم موضوعاً للقيام المراد تلزم المجازية في الاستعمال المذكور _ إذ يلزم تجريد المعنى المستعمل فيه من قيد الإرادة _ والحال أننا لا نشعر بذلك.

وهكذا لو قلنا: (ضرب زيد)، فإن المسند إلى زيد في الجملة المذكورة هو ذات الضرب لا المراد، فلو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يلزم التجريد من قيد الإرادة، ومن ثم تلزم المجازية، والحال أننا لا نشعر بها بالوجدان.

هذا في جانب المحمول والمسند.

وهكذا الحال في جانب الموضوع والمسند إليه، فإن زيدا هو الموضوع في المثال الأول وهو المسند إليه في المثال الثاني، فلو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يلزم محذور التجريد والمجازية.

٣ _ بناء على أخذ قيد الإرادة يلزم أن تكون معاني جميع الألفاظ بما في ذلك أسماء الأجناس جزئية وخاصة، لأن الإرادة القائمة في قلب كل متكلم حيث إنها خاصة فيلزم أن تكون معاني أسماء الأجناس خاصة لأن المقيّد بالأمر الجزئي جزئي، فيلزم أن يكون مثل لفظ ماء وهواء ونحوهما موضوعاً بالوضع العام _ لأن المتصور حين الوضع الطبيعة الكلية _ والموضوع له الخاص، وهو مخالف للوجدان.

إن قلت: هذا وجيه لو كان واقع الإرادة القائم في نفس كل متكلم هو القيد _ فإنه جزئي، إذ واقع الإرادة في قلبي يغاير واقع الإرادة في قلبك، بل ويغاير واقع الإرادة في قلبي في ساعة أخرى _ ولكن لِمَ لا يكون القيد مفهوم الإرادة الذي هو أمر كلي؟

قلت: إن مفهوم الإرادة ليس هو القيد جزمياً وإلا يلزم تبادر مفهوم الإرادة عند سماع أي لفظ من الألفاظ، إذ يكون معنى كلمة زيد مثلاً هو ذات زيد + مفهوم الإرادة، فيلزم تبادر مفهوم الإرادة، وهو خلاف الوجدان.

توضيح المتن:

فرداً له: أي للنوع أو الصنف.

كان لفظه: أي كان لفظ ضرب آنذاك لفظ النوع أو الصنف ويكون مستعملاً فيهما.

وكان حينئذٍ كما إذا قصد به فرد مثله: أي فكما أنه إذا قصد بلفظ ضرب مثله كان ذلك من قبيل الاستعمال فكذلك إذا قصد به النوع أو الصنف.

وبالجملة فإذا أطلق...: لا داعي إلى هذا التكرار الممل بل الموجب للتعقيد.

وإن كان فرداً...: الواو وصلية، والمقصود لا يضر كون ضرب فرداً من النوع بحيث يكون الحكم الثابت في مثل قضية: (ضرب كلمة) يعم النوع ولا يختص بـ (ضرب) المذكورة موضوعاً في القضية المذكورة.

وإن أطلق ليحكم: هذا عدل لقوله: (فإذا أطلق وأريد به...). والمناسب التعبير بإذا.

بما هو فرد كليّته: المراد من الكلي هنا النوع أو الصنف، أي بما هو فرد نوعه أو صنفه.

لا بما هو لفظه وبه حكايته: أي لا بما هو لفظ النوع وبه حكاية النوع.

فليس من هذا الباب: أي فليس من باب الاستعمال.

ليست كذلك: أي ليست من اطلاق اللفظ بما هو مصداق لنوعه أو صنفه.

لا من حيث...: أي لا من حيث هي مرادة.

على انحائه: أي بنحو قصد الآلية أو الاستقلالية أو الحكاية أو

الانشاء أو بأي نحو آخر كقصد ذات زيد بالنسبة إلى كلمة زيد.

لما صحّ بدونه: أي بدون التصرف.

بداهة أن المحمول...: وأما الموضوع فستأتي الإشارة إليه بعد بيان

الوجه الثالث بقوله: وهكذا الحال في طرف الموضوع.

والمسند إليه: أي والمسند إلى زيد.

مع أنه يلزم كون وضع عامة...: إما أن الوضع عام فلائنه حين وضع

اسم الجنس نتصور معنى عاماً، وإما أن الموضوع له خاص فلفرض

مدخلية الإرادة.

خصوص إرادة اللفظين: هذا من باب تقديم الصفة على

الموصوف، أي إرادة اللفظين الخاصة.

وهكذا الحال في طرف الموضوع: كان من المناسب ذكر هذا

قبل قوله مع أنه يلزم كون وضع عامة...، ومن القريب أن يكون ذكره هنا

قد وقع من الناسخ سهواً.

ثم إنه كان من المناسب ذكر المسند إليه، إذ المناسب للمحمول

هو الموضوع، وللمسند هو المسند إليه.

خلاصة البحث:

إنه في القسمين الأولين يمكن تطبيق فكرة الاستعمال كما يمكن أن لا تطبق، ويختلف ذلك باختلاف قصد المتكلم. وظاهر الاستعمالات العرفية هو الأول بل في بعضها لا يمكن إلا ذلك. والألفاظ موضوعة لذوات المعاني لوجوه ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا ويمكن أن يقال في القسمين الأولين بإمكان تصور كلا النحويين _ الاستعمال وعدمه _ تبعاً لقصد المتكلم، فإن كان يقصد جعل لفظ ضرب حاكياً عن النوع أو الصنف كان ذلك استعمالاً، وإن كان يقصد توجيه الحكم إليه بما هو مصداق للنوع أو الصنف لم يكن ذلك استعمالاً.

ولا يبعد أن تكون التعابير العرفية هي من النحو الأول بل في بعضها لا يصحُّ النحو الثاني، كما في مثل ضرب فعل ماضي، فإن الحكم المذكور لا يمكن ثبوته لشخص ضرب المذكورة لأنها ليست فعلاً ماضياً.

الخامس: هل الألفاظ موضوعة لذوات معانيها أو لها بشرط أن تكون مرادة للمتكلم؟ الصحيح هو الثاني لوجوه ثلاثة:

١ _ إن قصد المعنى هو من شؤون الاستعمال فلا يكون قيداً في المعنى المستعمل فيه وإلا يلزم المحذوران المتقدمان عند البحث في المعاني الحرفية من اجتماع القصدين وعدم إمكان الامتثال.

٢ _ إن المحمول في جملة (زيد قائم) والمسند في جملة (ضرب زيد)

ذات القيام والضرب لا بما هما مرادان، فلو كانت الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة يلزم التجريد من قيد الإرادة، وبالتالي تلزم المجازية التي لا نشعر بها بالوجدان.

هذا في جانب المحمول والمسند، وهكذا بالنسبة إلى الموضوع والمسند إليه.

٣_ إنه بناء على أخذ قيد إرادة اللفظين يلزم أن تكون جميع الألفاظ بما في ذلك أسماء الأجناس موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص.

واحتمال كون القيد مفهوم الإرادة دون واقعها لا مجال لتوهمه.

* * *

قوله ﷺ:

«وأما ما حكى عن العلمين...، إلى قوله:
السادس...»^(١)

ما حكى عن العلمين:

عرفنا فيما سبق أن الألفاظ لم توضع للمعاني بقيد الإرادة بل
لذوات المعاني.

هذا ولكن صاحب الفصول ذكر أن هذا يتنافى مع المنقول عن
العلمين الطوسي وابن سينا من أن الدلالة تابعة للإرادة.

والجواب عن هذا الذي ذكره صاحب الفصول يتوقف على بيان مقدمة
هي: أن دلالة الألفاظ على معانيها ذات أنحاء ثلاثة، نشير الآن إلى اثنين منها:

١ _ الدلالة التصورية، وهي كون سماع اللفظ موجباً لخطر معناه في
ذهن السامع، فإنه لو سمعنا كلمة كتاب مثلاً انتقش في ذهننا معنى الكتاب وخطر
ذلك فيه حتى لو كان ذلك قد صدر فرضاً من شخص نائم أو من الجدار.

٢ _ الدلالة التصديقية، وهي دلالة الكلام على أن المتكلم يريد معناه
واقعاً، فإن لكل كلام ظهوراً في معنى معين، ولكن هذا الظهور وحده لا ينفع إلا
إذا ثبت أن المتكلم يريد ذلك المعنى المعين واقعاً، ومتى ما ثبت أن المتكلم
يريد واقعاً المعنى الظاهر للكلام كان ذلك هو الدلالة التصديقية.

(١) الدرس ١٢: (١٠ / شعبان / ١٤٢٤ هـ).

ونلفت النظر إلى أن هذه الدلالة لا تتحقق إلا عند توفر شرط، وهو أن يكون المتكلم في مقام البيان والإفادة وليس في مقام الإهمال والإجمال وإلا فمن الواضح لا يكون كلامه دالاً على أن معناه مراد واقعاً، إذ كيف يدل على ذلك بعد فرض أن المتكلم في مقام الإهمال والإجمال؟

وباتضح هذه المقدمة نعود إلى صاحب الفصول لنجيب عما ذكره.

وفي هذا المجال نقول: إن هناك مسألتين متغايرتين:

إحدهما: أن الألفاظ هل هي موضوعة لذوات المعاني أو للمعاني بقيد الإرادة. وهذه المسألة هي محل كلامنا.

ثانيتهما: أنه بعد أن كانت الألفاظ موضوعة لذوات المعاني وليس للمعاني بقيد الإرادة نسأل: متى يدل الكلام على إرادة المتكلم لمعناه الظاهر؟ وهذه مسألة ثانية لا ربط لها بالأولى أبداً، وكلام العلمين ناظر إلى هذه المسألة الثانية ويقولان فيها إن الدلالة تتبع الإرادة، أي إن الكلام لا يدل على أن معناه مراد للمتكلم واقعاً إلا إذا كانت هناك إرادة للمتكلم واقعاً كي يكشف الكلام عنها، وهذا مطلب صحيح ومقبول، فإنه من دون ثبوت الإرادة لمعنى الكلام واقعاً كيف يكشف الكلام عنها؟ أوليس الكشف عن شيء فرع ثبوت ذلك الشيء المنكشف؟ أوليس عالم الإثبات والدلالة فرع عالم الثبوت وتحقق المدلول؟

إذن كلام العلمين ناظر إلى هذه المسألة الثانية، أي إلى الدلالة التصديقية التي هي تابعة للإرادة حقاً.

ولأجل تبعية الدلالة التصديقية لثبوت الإرادة واقعاً كان من اللازم توفر شرط آخر في تحققها _ الدلالة التصديقية _ وهو أن يكون

المتكلم في مقام البيان لا الإهمال والإجمال وإلا فمن الواضح لا يكون لكلامه دلالة على أنه يريد معناه واقعاً. نعم أقصى ما يثبت له هو الدلالة التصورية، أي يكون سماع الكلام موجباً لخطور معناه وكأن ذلك قد صدر من الجدار أو من متكلم لا شعور له.

إن قلت: إن دلالة الكلام على كون معناه مراداً للمتكلم إذا كانت تتبع الإرادة فيلزم أن لا يكون للكلام دلالة في الحالتين التاليتين:

١ _ إذا تكلم المتكلم بكلام وفهم منه السامع إرادة الوجوب مثلاً وحصل له القطع بذلك خطأ بينما كان مقصوده واقعاً هو الاستحباب. إنه يلزم في هذه الحالة عدم دلالة الكلام على ما فهمه السامع، وهو الوجوب، لفرض أن المتكلم لا يريده واقعاً، والدلالة تتبع الإرادة حسب الفرض.

٢ _ الفرضية السابقة نفسها ولكن نفترض أن المتكلم لا يريد الاستحباب أيضاً بأن لم يكن له مراد رأساً، أنه يلزم في هذه الحالة عدم تحقق الدلالة على الوجوب أيضاً لفرض أنه ليس بمراد للمتكلم واقعاً.

قلت: نعم نلتزم بعدم ثبوت الدلالة على الوجوب في هاتين الحالتين، غاية أن السامع يتصور تحقق الدلالة على الوجوب ولكنها ليست متحققة بل المتحقق هو الجهالة واقعاً، والسامع يتخيل أنها دلالة.

إذن مقصود العلمين من تبعية الدلالة للإرادة هو ما أشرنا إليه، أي تبعية الدلالة التصديقية للإرادة، وذلك أجنبى تماماً عن مسألتنا الأولى التي هي محل كلامنا.

وهذا ينبغي أن يكون واضحاً ونستغرب من صاحب الفصول كيف جعل كلام العلمين ناظراً إلى المسألة الأولى التي هي محل كلامنا ولم يتوجه إلى كونه غريباً عنها وأنه مرتبط بالمسألة الثانية.

توضيح المتن:

تتبع إرادتها منها: أي تتبع إرادة المعاني من الألفاظ.
ولذا لا بد: أي لأجل تبعية الدلالة التصديقية للإرادة.
ودلالته على الإرادة: عطف على إرادة أو على إثبات.
من وراء الجدار: المناسب: من الجدار، إذ وراء الجدار قد يكون
إنسان يتكلم عن إرادة وقصد.

خلاصة البحث:

إن صاحب الفصول تخيل أن كلام العلمين يتنافى وكون الألفاظ
موضوعة لذوات المعاني، ولكنه ليس كذلك لأن كلامهما ناظر إلى
الدلالة التصديقية وأجنبي عن مسألتنا.
ونحن نسلم بما ذكره ونسلم بعدم ثبوت الدلالة في الحالتين
المتقدمتين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وأما ما حكى عن العلمين من تبعية الدلالة للإرادة فليس ناظراً إلى
مسألتنا ليكونا قائلين بكون الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، بل هو ناظر
إلى الدلالة التصديقية التي هي دلالة الكلام على كون معناه الظاهر مراداً
واقعاً للمتكلم. وما ذكره مسلم، فإنه لولا إرادة المتكلم واقعاً لظاهر
كلامه كيف يكون لكلامه دلالة على إرادة ظاهره واقعاً؟ وهل يمكن
الكشف بلا منكشف والإثبات بلا ثبوت؟!

ولأجل التبعية المذكورة لا بد في تحقق الدلالة التصديقية
المذكورة من احراز كون المتكلم في مقام البيان وإلا لم تكن لكلامه

هذه الدلالة بل كانت له الدلالة التصورية فقط، وهي كون سماع اللفظ موجباً لاخطار معناه في ذهن السامع حتّى لو كان ذلك صادراً من الجدار أو من متكلم لا شعور له.

إن قلت: لو كانت الدلالة التصديقية تابعة للإرادة يلزم عدم تحقّق الدلالة في حالتين: ما إذا قطع السامع خطأ بأن المتكلم يريد معنى معيناً وفي الواقع هو يريد غيره، وما إذا قطع كذلك وكان في الواقع لا مراد للمتكلم واقعاً أبداً.

قلت: نعم نلتزم بعدم ثبوت الدلالة في مثل ذلك وإن كان السامع يتخيّل ثبوتها ولكنها ليست دلالة بل جهالة يحسبها الجاهل دلالة.^(١)

* * *

(١) لا نعرف ثمرة لهذا الأمر الخامس بكامله.

الأمر السادس:

وضع المركبات

قوله ﷺ:

«السادس: لا وجه لتوهم...، إلى قوله: السابع...»^(١)

وضع المركبات:

هذا الأمر ناظر إلى البحث عن وضع المركبات، ومحصله: أن جملة (زيد قائم) مثلاً مركبة من كلمة (زيد) وكلمة (قائم)، وهاتان الكلمتان اللتان تتركب منهما الجملة المذكورة يصطلح عليهما بالمفردات.

وإذا نظرنا إلى المفردة الثانية _ أعني كلمة قائم _ وجدناها مركبة من مادة وهياة، والمادة في الكلمة المذكورة هي القيام، أي المصدر، بينما الهياة هي هياة فاعل.

والمادة قد وضعت لإفادة الحدث، أي حدث القيام، بينما الهياة وضعت لإفادة نسبة ذلك الحدث إلى فاعله.

وقد قيل: إن وضع الهياة نوعي بينما وضع المادة شخصي.

وإنما كان وضع الهياة نوعياً، باعتبار أن الملحوظ حين وضعها هو العنوان العام، فيلاحظ مثلاً عنوان هياة فاعل _ الذي هو عنوان عام تدخل تحته هياة قائم _ ويوضع لإفادة نسبة المادة إلى الفاعل، فحين وضع هياة قائم لا تلاحظ الهياة المذكورة بخصوصها وإنما يلاحظ العنوان العام

(١) الدرس ١٣: (١١/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

الشامل لها ولغيرها، وهو عنوان هيئة فاعل، ويوضع لنسبة الحدث إلى فاعله.

وهذا بخلاف المادة فإنه يلحظ عنوانها الخاص ويقال: إن مادة القيام قد وضعت لإفادة الحدث، وبهذا الاعتبار صار وضع هذه شخصياً بينما وضع تلك صار نوعياً.

إذن كلمة (قائم) موضوعة بوضعين، فهي باعتبار مادتها موضوعة بوضع شخصي بينما باعتبار هيئتها موضوعة بوضع نوعي.

وهناك وضع ثالث في كلمة (قائم)، وهو الوضع باعتبار حركتها الإعرابية الخاصة، وهي حركة الرفع، فإن للكلمة المذكورة هيئة خاصة تولد من حركتها المذكورة، وقد وضعت تلك الهيئة المتولدة من الحركة المذكورة لإفادة أن الكلمة المذكورة هي خبر. هذا لو لاحظنا كلمة (قائم).

وأما لو لاحظنا كلمة (زيد) وجدناها قد وضعت بمجموعها لإفادة ذات زيد.

وهناك هيئة خاصة للكلمة المذكورة تولدت من حركتها الإعرابية الخاصة، وقد وضعت تلك الهيئة لإفادة أنها مبتدأ.

وهناك وضع آخر للهيئة التركيبية الحاصلة لمجموع الجملة _ أي الحاصلة من ضم الخبر إلى المبتدأ _ وهو وضعها لإفادة نسبة الخبر إلى المبتدأ، أي لبيان أن زيداً هو قائم.

هذه مجموعة أوضاع في الجملة المذكورة.

والسؤال المطروح في هذا البحث هو: هل أن الجملة المذكورة قد وضعت بوضع جديد إضافة إلى الأوضاع السابقة؟ ربما توهم عبارات

البعض أن الجملة المذكورة وما شاكلها قد وضعت بمجموعها بما هو مجموع لإفادة نسبة الخبر إلى المبتدأ، إنه في هذا الوضع لم توضع هيئة المفردات أو مادتها أو هيئة الجملة، بل وضع مجموع الجملة بما هو مجموع لإفادة ما ذكر.

وفي مقام الجواب نقول: لا حاجة إلى الوضع المذكور بعد تحقق الأوضاع السابقة، وذلك لوجهين:

١ _ إن الوضع الجديد المذكور لغو وبلا فائدة، إذ بعد تحقق الأوضاع السابقة لا تعود حاجة إلى الوضع المذكور.

٢ _ إن لازم الوضع الجديد المذكور تحقق الدلالة في الجملة المتقدمة وما شاكلها مرتين: مرة للوضع السابق، ومرة أخرى للوضع الثاني الجديد، فإنه سابقاً وضعت الهيئة التركيبية لإفادة نسبة الخبر للمبتدأ فلو وضعت الجملة ثانية لذلك يلزم تحقق الدلالة مرتين، والحال أن ذلك لا نشعر به بالوجدان.

هذا ومن المحتمل أن يكون مقصود من توهم عبارته الوضع الجديد هو وضع الهيئة التركيبية في مقابل وضع المفردات لا وضع الجملة بكاملها علاوة على وضع المواد والهيئات.^(١)

توضيح المتن:

غير وضع المفردات: كان من المناسب أن يقال: غير وضع المفردات والهيئة التركيبية بينها.

ضرورة عدم الحاجة إليه: هذا إشارة إلى الوجه الأول من الوجهين المتقدمين.

(١) هذا الأمر كسابقه لا نرى فائدة فيه.

بعد وضعها بموادها: أي بعد وضع المفردات بموادها وضعاً شخصياً.

شخصياً: أي بعد وضعها بموادها وضعاً شخصياً.

وبهياتها المخصوصة: عطف على قوله: (بموادها)، أي وبعد وضع المفردات بهياتها المخصوصة الحاصلة من الحركة الإعرابية أو من التركيب الخاص بين المبتدأ والخبر.

وقوله: (نوعياً) يرجع إلى كلمة الوضع المقدرة، أي وبعد وضع هيئاتها المخصوصة نوعياً.

ومنها خصوص...: أي ومن الهيئات المخصوصة هيئة المركب الموضوع لإفادة نسبة الخبر إلى المبتدأ بما لها من مزايا مخصوصة، كما في قولك: (إنما زيد قائم) حيث يستفاد من الهيئة النسبة بنحو التأكيد أو الحصر.

وكان من المناسب الإشارة إلى هيئات المفردات أيضاً.

لخصوصيات النسب...: هذا من باب تقديم الصفة على الموصوف، أي للنسب والإضافات الخاصة.

ثم إن قوله: (والإضافات) عطف تفسير على النسب.

نوعياً: هذا راجع إلى قوله: (الموضوعة)، أي ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة نوعياً لخصوصيات النسب والإضافات.

بداهة: تعليل لقوله: (ضرورة عدم الحاجة...).

وضعها كذلك: أي وضع المركبات بمفرداتها من حيث الهيئة نوعياً ومن حيث المادة شخصياً، والهيئة التركيبية للنسبة.

مع استلزامه...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين.

وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها: كان من المناسب إضافة وضع الهيئة التركيبية بين المفردات.

هو وضع الهيئات...: كان من المناسب أن يقال: هو وضع الهيئة التركيبية على حدة غير وضع المفردات بموادها وهيئاتها.

* * *

الأمر السابع:

علائم الوضع

- ١ _ علامة التبادر.
- ٢ _ علامة صحة الحمل وعدم صحة السلب.
- ٣ _ علامة الاطراد.

قوله ﷺ:

«السابع: لا يخفى أن تبادر...، إلى قوله: ثم إن هذا فيما لو علم استناده...».

النقطة الأولى: علامية التبادر:

هذا الأمر يتكفل البحث عن علامات الحقيقة والمجاز، وقد أُشير إلى ثلاث منها، وهي: التبادر، وصحة الحمل، والاطراد. أما التبادر فالمراد به انسباق المعنى المعين من اللفظ من دون افتراض وجود قرينة.

وهو دليل على وضع اللفظ لذلك المعنى، إذ لولا كونه موضوعاً له لم يحصل تبادره منه وإلا يلزم تحقق المعلول من دون علة، فإن التبادر معلول، وهو بحاجة إلى علة، فإذا لم يكن اللفظ موضوعاً للمعنى والمفروض عدم القرينة يلزم تحقق المعلول بلا علة.

لا يقال: إن علامية التبادر على الوضع تستلزم الدور، إذ تبادر المعنى من اللفظ فرع العلم بكونه موضوعاً له، وإلا فلماذا لا يحصل للفارسي التبادر من الألفاظ العربية ويحصل ذلك للعربي فقط. وإذا سلمنا بأن تحقق التبادر فرع العلم بالوضع فكيف نريد أن نحصل العلم بالوضع من خلال التبادر؟ إن لازم هذا توقف العلم بالوضع على العلم بالوضع، أو التبادر على التبادر.

فإنه يقال: صحيح أن التبادر موقوف على العلم بالوضع ولكنه موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع بينما الذي يراد تحصيله من خلال الوضع هو العلم التفصيلي بالمعنى الموضوع له.

والمراد من العلم الإجمالي الارتكازي المعالم الإجمالية لمعنى اللفظ التي يحملها كل صاحب لغة في ذهنه.

فمثلاً الشخص العربي الذي يعيش في أوساط عربية يعرف معنى كلمة (الماء) بشكل إجمالي وأنها تصدق على السائل المعروف، ولكنه هل تصدق على الثلج فيما إذا كان في طريقه إلى الذوبان؟ إن هذا ليس بواضح ويراد من خلال التبادر رفع هذا الإجمال وتحصيل المعالم التفصيلية، وهذا يعني أن الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالمعنى بينما الذي يتوقف عليه التبادر هو العلم الإجمالي، فالموقوف على التبادر يغير الموقوف عليه التبادر، ومعه فلا دور.

وينبغي الالتفات إلى أننا نحتاج إلى هذا الجواب فيما إذا كان هناك شخص واحد يريد تحصيل التبادر وتحصيل العلم بالوضع، أما إذا كان هناك شخصان، أحدهما عربي والآخر فارسي مثلاً، ويريد الفارسي تحصيل العلم بالوضع من خلال حصول التبادر لدى الشخص العربي فلا يلزم الإشكال من الأساس، لأن علم الفارسي بالوضع موقوف على تحقق التبادر للشخص العربي، ومن الواضح أن حصول التبادر للشخص العربي موقوف على علمه هو بالوضع وليس على علم الفارسي بالوضع ليلزم توقف العلم بالوضع على العلم بالوضع أو التبادر على التبادر.

توضيح المتن:

وبلا قرينة: عطف تفسير على (من نفسه).

حقيقة فيه: أي أنه موضوع له.

العلم به...: أي فلو كان العلم بالوضع موقوفاً على التبادر لزم الدور.

العلم الإجمالي الارتكازي: ليس المقصود من العلم الإجمالي هنا العلم الإجمالي بالمصطلح الأصولي بل بمعنى المرتكزات الإجمالية للمعنى المغروسة في الذهن.

هذا إذا...: أي أن الحاجة إلى الجواب المذكور تنحصر بحالة ما إذا فرض الاتحاد في الشخص وإلا فلا حاجة إلى الجواب المذكور بل الإشكال يعود بلا أساس رأساً.

خلاصة البحث:

لا حاجة إلى وضع المركبات بوضع جديد لوجهين.
والتبادر علامة الحقيقة.
وإشكال الدور مرتفع بالتغاير بين العلمين.
والحاجة إلى فكرة التغاير بين العلمين تختص بحالة اتحاد الشخص.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السادس: لا إشكال في وضع المركبات _ مثل زيد قائم _ بمفرداتها من حيث مادتها شخصياً ومن حيث هيئتها نوعياً، كما لا إشكال في وضع هيئتها التركيبية وضعاً نوعياً.
واحتمال وضعها بكاملها بعد هذا بوضع آخر ضعيف، لعدم الحاجة إليه ولا استلزامه الدلالة على المعنى مرتين.
ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك وضع الهيئة التركيبية على حدة غير وضع المفردات لا وضعها بجملتها لذلك.

السابع: لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بداهة أنه لولا وضعه له لما تبادر.

لا يقال: كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فإنه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه، فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

* * *

قوله ﷺ:

«ثم إن هذا فيما لو علم استناد...، إلى قوله: ثم
إن عدم صحة سلب اللفظ...»^(١)

تمة البحث عن علامة التبادر:

هذا إشارة إلى مطلب يرتبط بعلامة التبادر، وحاصله: إننا ذكرنا فيما سبق أن التبادر علامة الحقيقة فيما إذا فرض الجزم بعدم وجود قرينة يحتمل استناد التبادر إليها، وأما مع احتمال وجودها فلا يمكن جعل التبادر كاشفاً عن الحقيقة والوضع، والوجه في ذلك واضح، وهو احتمال استناد التبادر إلى القرينة.

وقد تقول: لماذا لا ننفي احتمال القرينة بأصالة عدم القرينة لكي نحرز آنذاك استناد التبادر إلى نفس اللفظ وليس إلى القرينة؟
والجواب: أن هناك حالتين ينبغي التمييز بينهما، وأصالة عدم القرينة تجري في إحداهما دون الأخرى، والحالتان هما:

١ _ ما إذا كان لدينا لفظ نعرف معناه الحقيقي ونعرف معناه المجازي، ولكنه حينما استعمله المتكلم لا ندري هل أراد منه معناه الحقيقي أو أراد منه معناه المجازي مستنداً في ذلك إلى القرينة، وفي مثله تجري أصالة عدم القرينة ويثبت أن مراده هو المعنى الحقيقي وأنه لم يستند إلى القرينة لتفهم إرادة المعنى المجازي.

(١) الدرس ١٤: (١٦/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

ومثال ذلك: ما إذا علمنا بأن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب ومجاز في الاستحباب وفرض أن المتكلم استعملها في جملة وقال: اغتسل للجمعة مثلاً ولم يدر هل أراد الوجوب الذي هو المعنى الحقيقي أو الاستحباب الذي هو المعنى المجازي اعتماداً منه على القرينة فنجري في مثل هذه الحالة _ التي يشك فيها في أصل مراده مع فرض تشخيص المعنى الحقيقي وتمييزه عن المعنى المجازي _ أصالة عدم القرينة.

٢ _ ما إذا كان لدينا لفظ نعرف معناه الذي أريد منه ولكن لا ندري هل أن المتكلم أراده منه من دون قرينة ليكون الاستعمال آنذاك حقيقياً أو أراده منه اعتماداً على القرينة ليكون الاستعمال فيه مجازياً، وفي مثل هذه الحالة لا تجري أصالة عدم القرينة لإثبات عدم الاستناد إليها، ومن ثمّ ليكون الاستعمال حقيقياً وليس مجازياً.

ومثال ذلك: ما إذا قال المتكلم: (كتبت بيدي) مثلاً فإنه يجزم بأن مراده من اليد هو الأصابع دون مجموع الكف إلى الزند أو إلى المرفق، ولكن لا ندري إن فهم ذلك هل هو ناشئ من وضع لفظ اليد لذلك أو من جهة الاستناد إلى القرينة التي هي تداول الكتابة بالأصابع، وفي مثله لا يمكن إجراء أصالة عدم القرينة لإثبات أن فهم المعنى المذكور مستند إلى حاق اللفظ فيكون دليل الحقيقة وليس إلى القرينة ليكون ذلك مجازاً.

إذن في الحالة الأولى التي يشك فيها في أصل المراد بعد تشخيص المعنى الحقيقي فيها وتمييزه عن المعنى المجازي تجري أصالة عدم القرينة بخلافه في الحالة الثانية التي هي عكس الأولى، وهي أن يعلم بمراد المتكلم ولكن لا يدري أن الاستعمال هل هو بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز والاستناد إلى القرينة.

ومحل كلامنا الذي نتكلم عنه حيث إنه الحالة الثانية فلا تجري فيه أصالة عدم القرينة.

ولكن لماذا هذا الفرق؟ أي لماذا تجري أصالة عدم القرينة في الحالة الأولى دون الحالة الثانية؟

إن ذلك من جهة أن مستند الأصل المذكور هو السيرة العقلانية وإلا فلا يوجد نص شرعي يدل عليها، والعقلاء يجرون الأصل المذكور في الحالة الأولى دون الحالة الثانية.

وقد تبقى مكرراً السؤال قائلاً: إن العقلاء ليس عندهم قضايا تعبدية، وحينما يدعى أنهم يجرون الأصل المذكور في الحالة الأولى دون الثانية فلا بد من إبراز نقطة فارقة وإلا فلا تقبل دعوى التفرقة بين الحالتين، وبالتالي يلتزم بجريانها فيهما معاً.

والجواب: أن الفارق موجود، وهو أنه في الحالة الأولى تترتب ثمرة عملية على إجراء أصالة عدم القرينة، وتلك الثمرة هي إثبات مراد المتكلم وأنه المعنى الحقيقي، أي الوجوب وليس الاستحباب، وهذا بخلافه في الحالة الثانية، فإنه لا ثمرة عملية تترتب على ذلك، إذ الفرض أن مراد المتكلم من اليد مثلاً معلوم وواضح، وهو الأصابع، ولكن لا يدري أنه استند إلى القرينة ليكون الاستعمال مجازياً أو لم يستند إليها ليكون الاستعمال حقيقياً، ومن المعلوم أن تشخيص كون الاستعمال حقيقياً وليس مجازياً لا تترتب عليه ثمرة عملية لبنى العقلاء على أصالة عدم القرينة.

إذن دعوى عدم انعقاد السيرة العقلائية على جريان أصالة عدم القرينة في الحالة الثانية _ التي هي محل كلامنا _ أمر وجيه.^(١)

* * *

قوله **ثم**:

«ثم إن عدم صحة سلب اللفظ...، إلى قوله: ثم إنه قد ذكر الاطراد...».

النقطة الثانية: علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب:

هذا إشارة إلى العلامة الثانية من علامات الحقيقة، وهي صحة الحمل وعدم صحة السلب.

ولتوضيح ذلك لا بد من بيان مقدمتين:

١ _ إن الحمل على قسمين: أولي ذاتي، وشائع صناعي.

والفرق بينهما أنه تارة يقصد من الحمل بيان أن هذا المفهوم هو عين هذا المفهوم، كما يكون الأمر كذلك عادة في باب التحديدات، فحينما يقال: الإنسان حيوان ناطق يكون المقصود أن مفهوم الإنسان عبارة أخرى عن مفهوم الحيوان الناطق وأن هناك اتحاداً بين المفهومين المذكورين.

وأخرى يقصد من الحمل بيان أن هذا مصداق لهذا وأن بينهما اتحاداً في الخارج والمصداق لا أكثر، كما هو الحال في قولنا: زيد عالم، فإنه ليس المقصود بيان أن مفهوم زيد عين مفهوم العالم، كلا، إذ

(١) لا يخفى أن عبارة المصنف في المورد المذكور مضغوطة جداً.

التغاير بين مفهوميهما أمر واضح وإنما يقصد بيان أن زيداً مصداق للعالم وأن بينهما اتحاداً في الخارج.

والأول هو الحمل الأولي الذاتي، والثاني هو الحمل الشائع الصناعي.
٢ _ قَسَم الاستعمال إلى حقيقي ومجازي، فكلمة الأسد مثلاً إذا استعملت في الحيوان المفترس كان ذلك حقيقة بينما إذا استعملت في الرجل الشجاع كان ذلك مجازاً.

هذا والمنسوب إلى السكاكي أن الاستعمال حقيقي دائماً ولا يوجد استعمال مجازي، فإذا استعملت كلمة الأسد في الرجل الشجاع كان ذلك حقيقة أيضاً، بدعوى أن المعنى الحقيقي لكلمة الأسد وإن كان هو الحيوان المفترس ولكن المستعمل في مقام الاستعمال يدّعي أن المعنى الحقيقي _ وهو الحيوان المفترس _ أمر وسيع يشتمل على فردين: أحدهما فرد حقيقي له، وهو الحيوان ذو المخالب، وثانيهما فرد له ادعاء، وهو الرجل الشجاع. ولا إشكال في أنه بعد ادعاء هذه التوسعة في المعنى الحقيقي يصير استعمال كلمة الأسد في الرجل الشجاع استعمالاً حقيقياً ولا تكون هناك مجازية، أجل هناك مجازية في ادعاء التوسعة الذي هو أمر عقلي.

إذن: المجاز في كلمة الأسد وما شاكلها إنما يتحقق على رأي المشهور، وأما على رأي السكاكي فلا مجازية في الكلمة، وإنما المجازية تتحقق في أمر عقلي، وهو ادعاء التوسعة في دائرة المعنى الحقيقي لكلمة الأسد.

وباتضح هاتين المقدمتين نعود إلى الموضوع ونقول: إن عدم صحة سلب اللفظ عن معنى معين أو بالأحرى صحة حمله عليه هو دليل

كونه موضوعاً له، وهذا بخلاف صحة سلبه وعدم صحة حمله فإنه كاشف عن المجازية.

ولكن هذا يتم فيما إذا كان الحمل أو السلب بالحمل الأولي دون ما إذا كان بالحمل الشائع.

توضيح ذلك: إن حمل اللفظ على المعنى متى ما صحَّ بالحمل الأولي كشف ذلك عن الاتحاد بينهما وإن اللفظ موضوع لذلك المعنى، فمثلاً يصح قولنا: الحيوان الناطق إنسان بالحمل الأولي ولا يصح الحيوان الناطق ليس بإنسان بالحمل الأولي، إن صحة الحمل وعدم صحة السلب بالحمل الأولي دليل على الحقيقة.

وأما إذا كان الحمل وعدم السلب بالحمل الشائع فذلك لا يكشف عن الاتحاد بين المفهومين، وبالتالي لا يكشف عن الوضع وإنما يكشف عن وجود اتحاد مصداقي وخارجي بينهما لا أكثر، كما في قولنا: زيد إنسان فإنه يصح بالحمل الشائع فيكشف عن كون زيد مصداقاً لمفهوم الإنسان وأن بينهما اتحاداً في الخارج ولا يكشف عن وضع كلمة الإنسان لزيد.

إذن من خلال هذا نتمكن أن نخرج بهذه النتيجة: متى ما صحَّ الحمل بالحمل الأولي كشف عن الحقيقة والوضع، ومتى ما صحَّ بالحمل الشائع كشف عن الاتحاد في المصداق والخارج، ومتى لم يصحَّ معاً كشف ذلك عن المجازية، فالمجازية مشروطة بعدم صحة كلا الحملين ولا يكفي في استكشافها عدم صحة أحدهما.

أجل نعود لنستدرك ونقول: إن عدم صحة الحملين إنما تكشف عن المجازية بناء على رأي المشهور، وأما بناء على رأي السكاكي فلا

مجازية بل الاستعمال حقيقي دائماً، والمجازية تكون في أمر عقلي، وهي ادعاء التوسعة.

وهذا يعني أنه على رأي السكاكي لا يكشف عدم صحة الحملين عن المجازية في الكلمة لفرض أنه لا مجاز في استعمال الكلمة على رأيه وإنما يكشف عن المجازية في الادعاء، إذن الكشف عن المجازية ثابت على تقدير كلا الرأيين، غايته على رأي المشهور يكون المنكشف هو المجازية في الكلمة وعلى رأي السكاكي هو المجازية في الادعاء.

بقي مطلب واحد، وهو أن إشكال الدور الذي ذكر في العلامة الأولى يأتي هنا أيضاً، فيقال: إن صحة الحمل فرع معرفة معنى اللفظ في المرحلة السابقة فإذا أريد جعل ذلك _ أي صحة الحمل وعدم صحة السلب _ وسيلة للتعرف على معنى اللفظ لزم الدور.

وما ذكر من الجوابين هناك يأتي هنا أيضاً، فيقال في الجواب الأول: إن صحة الحمل موقوفة على معرفة معنى اللفظ بنحو العلم الإجمالي الارتكازي بينما الذي يراد تحصيله من خلال صحة الحمل هو معرفة معنى اللفظ بشكل تفصيلي، ويقال في الجواب الثاني: إن إشكال الدور يأتي فيما لو فرض أن الشخص واحد دون ما إذا فرض وجود شخصين: أحدهما الشخص العربي العالم بصحة الحمل و ثانيهما الفارسي الذي يريد استعمال معنى اللفظ من خلال صحة الحمل عند العربي.

توضيح المتن:

الانسباق إلى نفس اللفظ: أي استناد التبادر إلى حاق اللفظ ونفسه

دون القرينة.

كما قيل: أي قيل: بأن أصالة عدم القرينة تجري في احراز كون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ وليس إلى القرينة. والقائل هو السيد المرتضى أو المحقق القمي.

بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً: بهذا يريد بفتح دفع إشكال الدور على العلامة المذكورة. وستأتي الإشارة منه إلى ذلك فيما بعد ثانية.

كذلك: كان من المناسب حذف هذه الكلمة رأساً أو ذكرها بعد قوله: (عن معنى) أي إن عدم صحة السلب عن معنى علامة أيضاً على الحقيقة، فهي على هذا الأساس بمعنى أيضاً.

في الجملة: أي في خصوص ما إذا كان السلب بالحمل الأولي، وأما إذا كان بالحمل الشائع فهو يكشف عن عدم كون المشكوك من مصاديق معنى اللفظ.

والتفصيل: أي تفصيل وتوضيح قولنا في الجملة.

إن عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه: هذا يدل على أن عدم صحة السلب وصحة الحمل هما علامة واحدة وليستا علامتين كما قد يلوح من كلمات بعض.

الذي كان: كلمة (كان) زائدة.

بنحو من أنحاء الاتحاد: فإن الاتحاد في الخارج له أشكال مختلفة، فلاحظ جملة (زيد إنسان)، وجملة (زيد أبيض) ترى أن في كليهما اتحاداً، إلا أن الاتحاد بين زيد والإنسان في الخارج هو اتحاد ذاتي، بمعنى أن ذات زيد هي عين ذات الإنسان في عالم الخارج، وهذا

بخلافه في الجملة الثانية، فإن الاتحاد في الخارج ليس بلحاظ الذات بل هو بلحاظ أمر عارض، فالبياض الذي هو أمر عارض مع زيد متحدان في عالم الخارج.

إنه ليس منهما: الضمير يرجع إلى المعنى والأفراد، أي أن صحة السلب بالحمل الأولي دليل على أنه ليس نفس المعنى، وصحة السلب بالحمل الشائع دليل على أنه ليس من أفراد الحقيقة.

هذا بناء على أن النسخة (منها) أي بثنية الضمير، وأما بناء على كونها (منها) أي بإفراد الضمير فيكون راجعاً إلى قوله: (أفراد الحقيقة). وإن لم نقل: الواو وصلية وليست استينافية.

واستعلام...: الواو استينافية، ويراد بالجملة المذكورة توضيح إشكال الدور.

خلاصة البحث:

إنه في موارد الظهور والتبادر الذي يحتمل استناده إلى القرينة لا تجري أصالة عدم القرينة لأن موردها الحالة الأولى دون الثانية.

وصحة الحمل بالحمل الأولي كاشفة عن الاتحاد المفهومي والوضع، بخلاف ذلك في الحمل الشائع، فإنها تكشف عن الاتحاد المصداقي فقط.

والكاشف عن المجاز هو عدم صحة كلا الحملين.

وبعدم صحة كلا الحملين تنكشف المجازية في الكلمة على رأي المشهور، وفي الأمر العقلي على رأي السكاكي.

وإشكال الدور مرتفع بما تقدم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن علامة التبادر تختص بما لو علم استناده إلى نفس اللفظ، وأما لو احتمل استناده إلى القرينة فلا يكون علامة، لاحتمال استناده إليها. ولا يمكن التمسك بأصالة عدم القرينة لنفي احتمال استناده إليها كما قيل لأنها تختص _ لدى سيرة العقلاء التي هي مستندها _ بحالة الشك في أصل المراد دون ما إذا علم به وشك في الاستناد، إذ لا ثمرة عملية تترتب على اجرائها في الحالة الثانية وإنما تترتب في خصوص الحالة الأولى.

هذا كله في العلامة الأولى من علامات الحقيقة.

والعلامة الثانية صحة الحمل وعدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً عن معنى فإنه علامة كونه حقيقة فيه، كما أن عكس ذلك علامة المجاز على تفصيل حاصله: إن عدم صحة السلب وصحة الحمل بالحمل الأولي _ الذي ملاكه الاتحاد في المفهوم _ علامة كونه نفس المعنى وأنه موضوع له، وأما بالحمل الشائع الصناعي _ الذي ملاكه الاتحاد في الخارج _ فهو علامة كونه من مصاديقه الحقيقية.

وإذا لم يصح بكل الحملين كشف ذلك عن المجازية في الكلمة على رأي المشهور، وفي الادعاء على رأي السكاكي. وإشكال الدور لا يرد هنا أيضاً لما عرفت من الجوابين في التبادر.

قوله ﷺ:

«ثم إنه قد ذكر الاطراد...، إلى قوله: الثامن...»^(١).

النقطة الثالثة: علامية الاطراد:

هذا إشارة إلى العلامة الثالثة من علامات الحقيقة، وهي الاطراد. وقد يفسر الاطراد بشيوع استعمال اللفظ في معنى معين، ولكنه باطل، فإن اللفظ إذا صح استعماله في معنى معين مرة صح استعماله فيه مراراً. والصحيح في تفسيره: إنه إذا صح استعمال اللفظ في موردٍ لحيشة معينة وصح استعماله في مورد آخر لنفس تلك الحيشة كشف ذلك عن وضع اللفظ لتلك الحيشة، فلفظ الإنسان مثلاً يصح استعماله في زيد لحيشة كونه حيواناً ناطقاً، وفي عمرو وغيره لنفس الحيشة المذكورة فيكشف ذلك عن وضعه للحيوان الناطق.

هذا وقد يشكل بلزوم اطراد المجاز أيضاً، فإن لفظ الأسد مثلاً يصح استعماله في هذا الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة، وفي ذلك الثاني والثالث لنفس علاقة الشجاعة فيلزم أن يكشف ذلك عن وضع كلمة الأسد للرجل الشجاع، والحال أنه مجاز فيه جزمًا.

والجواب: أنه وإن كان يصح استعمال لفظ الأسد في جميع موارد الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة إلا أن ذلك من جهة شخص العلاقة،

(١) الدرس ١٥: (١٧/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

وهي المشابهة في الشجاعة وليس من جهة نوع العلاقة، أعني أصل المشابهة بشكل مطلق.

إذن المقصود هو الاطراد بملاحظة نوع العلاقة وليس بملاحظة شخص العلاقة وإلا كان المجاز مطرداً أيضاً كما أفيد.

هكذا ينبغي الجواب عن الإشكال المذكور.

ولكن صاحب الفصول أجاب بشكل آخر حيث أضاف إلى علامة الاطراد قيماً، وهو أن يكون الاطراد اطراداً بنحو الحقيقة، وبهذا يخرج المجاز، فإن الاطراد فيه ليس بنحو الحقيقة.

ومناقشة ذلك واضحة، حيث يلزم منه الدور، فإن الاطراد لا يكون بنحو الحقيقة إلا إذا عُرف المعنى الموضوع له _ وإلا فكيف يعرف كون الاطراد اطراداً بنحو الحقيقة _ فلو أريد معرفة المعنى الموضوع له من خلال الاطراد لزم توقف معرفة المعنى الموضوع له على معرفة المعنى الموضوع له.

ولا يندفع الدور المذكور بفكرة العلم الإجمالي الارتكازي، إذ معرفة كون الاطراد اطراداً بنحو الحقيقة موقوفة على العلم التفصيلي بالمعنى الموضوع له وليس على العلم الإجمالي الارتكازي، ومعه يكون محذور الدور مستقراً.

توضيح المتن:

ولعله بملاحظة نوع العلائق: أي ولعلَّ عدَّ الاطراد علامة على الحقيقة هو بملاحظة...

وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال: وهو شخص

العلاقة، فإن الاستعمال المجازي يصح بواسطتها وليس بواسطة نوع العلاقة.

وزيادة قيد...: هذا إشارة إلى جواب صاحب الفصول.
ثم إن قوله: (من غير تأويل) إشارة إلى مذهب السكاكي، حيث إنه يؤول، أي يدعي التوسعة في المعنى الحقيقي، وقوله: (على وجه الحقيقة) إشارة إلى مذهب المشهور.

كذلك: أي مع قيد على نحو الحقيقة أو من غير تأويل.
علامة لها: أي للحقيقة.

في التبادر هنا: كلمة (هنا) متعلقة بالتفصي، وكان من المناسب تقديمها، أي ولا يتأتى التفصي هنا عن الدور بما ذكر في التبادر.
لاستعلام حال الاستعمال: المناسب: لا يبقى مجال لاستعلام الوضع من خلال الاطراد أو غيره.

خلاصة البحث:

الاطراد علامة على الحقيقة، ولكنه بملاحظة نوع العلاقة، ومعه يندفع إشكال لزوم اطراد المجاز.
وما ذكره صاحب الفصول في الجواب يلزم منه محذور الدور الذي لا يرتفع بفكرة العلم الإجمالي الارتكازي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

والعلامة الثالثة على الحقيقة الاطراد.
وليس هو شيوع استعمال اللفظ في معنى معين بل صحة استعمال اللفظ في الموارد المختلفة لحشية واحدة مشتركة.

والمراد تحقق الاطراد بملاحظة نوع العلاقة لا شخصها، إذ بملاحظة شخص العلاقة يكون المجاز مطرداً أيضاً بخلاف ما إذا كان الملحوظ نوع العلاقة، فإنه لا يتحقق الاطراد في المجاز. وما أجاب به صاحب الفصول من إضافة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة يلزم منه محذور الدور الذي لا يندفع بفكرة العلم الإجمالي الارتكازي، إذ العلم بكون الاطراد على نحو الحقيقة يتوقف على العلم التفصيلي بالوضع _ الذي لا يبقى مع تحققه مجال للاستعلام من خلال الاطراد أو غيره _ وليس على العلم الإجمالي الارتكازي.^(١)

* * *

(١) لا ندري هل يستفيد الفقيه من هذا الأمر السابع شيئاً؟

الأمر الثامن:

أحوال اللفظ

قوله ﷺ:

«الثامن: أنه لللفظ أحوال خمسة...، إلى قوله:

التاسع...»^(١)

تعارض الأحوال:

الأمر المذكور يتكفل البحث عن تعارض الأحوال، وهو يحتوي

على نقطتين:

١ _ إذا دار أمر اللفظ بين حمله على المعنى الحقيقي وأحد الأحوال الخمسة _ أعني المجاز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والاضمار _ لزم حمله على المعنى الحقيقي إلا مع القرينة على الخلاف.

فلو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي _ كما لو قال المتكلم: رأيت أسداً مثلاً واحتمل إرادته للرجل الشجاع _ حمل على المعنى الحقيقي لأصالة الحقيقة.

ولو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والاشتراك _ كما لو احتمل أن اللفظ قد وضع لمعنى آخر وأريد ذلك المعنى الآخر _ حمل على المعنى الأول دون الثاني لأصالة عدم الاشتراك.

ولو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والتخصيص _ كما لو قيل: أكرم كل فقير مثلاً واحتمل إرادته لحصة خاصة منه _ حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم التخصيص.

(١) الدرس ١٦: (١٨/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

ولو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والنقل _ كما لو احتمل إرادة معنى آخر يناسب المعنى الأوّل وقد وضع له اللفظ _ حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم النقل.

ولو دار الأمر بين المعنى الحقيقي والاضمار _ كما لو قال المتكلم: أكرم زيداً واحتمل إرادة اكرام ولده على تقدير حذف المضاف _ حمل على المعنى الحقيقي لأصالة عدم الاضمار.

٢ _ إذا دار أمر اللفظ بين الأحوال الخمسة نفسها _ كما لو دار الأمر بين أن يكون المعنى الآخر قد وضع له اللفظ فيتحقق الاشتراك وأن لا يكون موضوعاً له فيتحقق المجاز _ فقد ذكر للترجيح بعض الوجوه الخاصة، كترجيح المجاز على الاشتراك لكونه أكثر تداولاً.

ولكن الوجوه المذكورة حيث إنها استحسانية فلا تكون حجة، فإن الحجة هو الظهور، والوجوه المذكورة بما أنها لا تولّد ظهوراً فلا تكون حجة.

وبهذا يتضح أن بحث تلك الوجوه واستعراضها _ كما صنع المحقق القمي في كتابه القوانين _ أمر لا داعي إليه.

وخلاصة الأمر الثامن المذكور: إن السيرة العقلائية انعقدت على حمل اللفظ على معناه الحقيقي عند التردد بينه وبين أحد الأحوال الخمسة، بخلاف ما إذا دار أمره بين الأحوال الخمسة نفسها، فإنها لم تنعقد على أحدها في مقابل البقية، ومن الواضح أن المدرك الوحيد لحجية الأصول اللفظية هو السيرة العقلائية وإلا فلا مدرك آخر غيرها.^(١)

* * *

(١) عقد هذا الأمر حيث إن الغرض منه الردّ على من رجّح بعض الأحوال على البعض الآخر عند تعارضها هو شيء جيد.

الأمر التاسع:

الحقيقة الشرعية

- ١ _ قسمان للحقيقة والوضع.
- ٢ _ دليل ومؤيد على المطلوب.
- ٣ _ ثمرة البحث.

قوله ﷺ:

«التاسع: اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية...»

إلى قوله: هذا كله بناء...».

هذا الأمر يتكفل البحث عن الحقيقة الشرعية والكلام يقع ضمن

نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: قسمان للحقيقة والوضع:

وفي البداية لا بد أن نعرف الفرق بين مصطلح الحقيقة الشرعية ومصطلح الحقيقة التشريعية.

إنه إذا قلنا بوضع ألفاظ العبادات في زمن النبي ﷺ للمعاني الشرعية فذلك يصطلح عليه بالحقيقة الشرعية، وأما إذا قلنا بتحقيق ذلك ما بعد زمانه ﷺ، أي في زمن التشريع فيصطلح عليه بالحقيقة التشريعية.

والمهم في هذا الأمر التعرف على أن ألفاظ العبادات هل تم وضعها في زمن النبي ﷺ للمعاني الشرعية لتحمل عليها إذا استعملت بدون قرينة؟ في ذلك أقوال.

وقبل أن يوضح الشيخ الآخوند رأيه في المسألة يتعرض إلى مقدمة، حاصلها: إن الوضع على قسمين: تعييني وتعييني، والتعييني يتحقق بإنشاء الواضع وتخصيصه، كما لو قال: وضعت اسم عليّ مثلاً لولدي هذا، وهذا واضح، والذي

نريد أن نتسائل عنه هو: هل يمكن تحقق الوضع التعيني بالاستعمال؟ فيستعمل الشخص اللفظ في المعنى ويقصد بذلك وضعه له واستعماله فيه معاً، كما لو رزق شخص ولداً وناداه: تعال يا ولدي علياً قاصداً بذلك انشاء الوضع بنفس الاستعمال المذكور، فيجعل المتكلم اللفظ دالاً وحاكياً بنفسه عن المعنى وليس بتوسط القرينة، كما لو كان اللفظ موضوعاً للمعنى قبل الاستعمال ثم استعمل فيه، فكما أنه في مثل ذلك يكون اللفظ بنفسه حاكياً عن المعنى وليس بالقرينة كذلك الحال في مقامنا فيجعل المستعمل لفظ علي بنفسه حاكياً عن ذات علي وليس بتوسط القرينة.

أجل إن المستعمل في محل كلامنا يحتاج إلى القرينة ولكنها لا لتفهم المعنى _ أي ذات علي _ بل لتفهم أنني قد قصدت الوضع بنفس الاستعمال. وقد اختار رحمته إمكان ذلك، إذ لا مانع منه سوى أن لازم الطريقة المذكورة أن لا يكون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً.

أما أنه ليس بحقيقي فلفرض عدم تحقق الوضع قبل الاستعمال ليكون الاستعمال استعمالاً في المعنى الموضوع له.

وأما أنه ليس بمجاز فلائنه قد لا تكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي الأوّل والمعنى الثاني الذي يراد الوضع له بالاستعمال، كما لو نادى شخص ولده قائلاً: تعال يا ولدي يا أسد، ومن الواضح أن المعنى الحقيقي للأسد _ وهو الحيوان المفترس _ لا يتناسب مع الطفل الصغير المولود جديداً.

وأجاب رحمته عن المانع المذكور بأنه لا دليل على لزوم كون الاستعمال إما حقيقياً أو مجازياً، بل ليكن ليس بحقيقة ولا بمجاز، فإن المدار على ما تقدم هو استحسان الطبع، وما دام الطبع يستحسن مثل ذلك فلا تعود مشكلة في البين.

بل أنه قد عرفنا في الأمر الرابع أن لفظ زيد مثلاً قد يستعمل ويراد به نوعه أو صنفه أو شخصه، والحال أنه لم يوضع لذلك ليكون حقيقة، ولا علاقة ومناسبة ليكون مجازاً، إذ أي مناسبة بين المعنى الحقيقي - وهو ذات زيد - وبين نوع لفظ زيد أو صنف لفظ زيد أو مثله.

هذه هي المقدمة التي أريد بيانها.

ويقول عليه السلام أنه باتضحاً يتضح أن دعوى تحقق الوضع التعيني في زمان النبي ﷺ بالنسبة إلى لفظ الصلاة وغيره من الألفاظ المتداولة على لسانه أمر قريب، ومدعي القطع بذلك ليس بعيداً عن الصواب، فإن تحقق الوضع التعيني من خلال انشائه وإن كان أمراً بعيداً - إذ لو كان النبي ﷺ قد ارتقى المنبر وقال: وضعت لفظ الصلاة مثلاً للمعنى الشرعي لنقل التاريخ ذلك باعتبار أنه ظاهرة مهمة - ولكن تحققه من خلال الاستعمال ليس ظاهرة ملفتة للنظر ليلزم نقل ذلك.^(١)

النقطة الثانية: دليل ومؤيد على المطلوب:

ثم إنه ﷺ ذكر لإثبات تحقق الوضع زمن النبي ﷺ وجهين، أحدهما ذكره بعنوان الدليل والآخر بعنوان المؤيد.

أما الدليل فهو التبادر، إذ المتبادر من الألفاظ في محاوراة النبي ﷺ هو المعاني الشرعية وكان المسلمون يفهمون ذلك جزمًا، والتبادر دليل الوضع.^(٢) وأما المؤيد فهو أن مثل لفظ الصلاة إذا لم يكن موضوعاً في عهد

(١) يمكن أن يناقش ما ذكره ﷺ بأن مجرد إمكان تحقق الوضع بالاستعمال لا يلزم وقوعه وتحققه كما هو واضح.

(٢) ولكن من قال: إن التبادر كان يحصل من حاق اللفظ وليس لقيام القرينة.

النبي ﷺ للمعنى الشرعي فيلزم أن يكون استعماله في المعنى الشرعي مجازاً، ونحن نعرف أن المجاز يحتاج إلى علاقة، وهي مفقودة فإن العلاقة في مثال الصلاة إن كانت موجودة فهي علاقة الكل والجزء، فالدعاء جزء من الصلاة بمعناها الشرعي، واللفظ الموضوع للجزء يراد استعماله في الكل، وكفى بما ذكر علاقة مصححة للاستعمال.

هكذا قد يقال في توجيه العلاقة.

ولكن ما ذكر لا يكفي، فإنه يلزم في باب علاقة الكل والجزء أن يكون الجزء مهماً بحيث بانتفائه يلزم انتفاء الكل - كما في لفظ الرقبة فإنه يصح استعماله في الإنسان لأنها جزء مهم من الإنسان، ولذا ينتفي بانتفائها - والدعاء ليس كذلك، فإن الجزء المهم في الصلاة هو الركوع والسجود ونحوهما وقراءة القرآن دون الدعاء، فإنه لا يتحقق إلا في القنوت أو بعض الأجزاء الأخرى.

إذن يلزم افتراض تحقق الوضع زمن النبي ﷺ وإلا يلزم أن يكون الاستعمال مجازياً، وهو غير ممكن لفقدان العلاقة.

ولعلّه إنما عدّ هذا مؤيداً لا دليلاً من جهة أنه لا يشترط في صحة الاستعمال المجازي إلا استحسان الطبع، وهو متوفر في مثال الصلاة وإن لم تكن العلاقة كما يرام. أو لعلّه من جهة إمكان الالتزام بكون الاستعمال ليس حقيقياً ولا مجازياً بعدما كان الطبع يستحسن ذلك.

توضيح المتن:

فيما إذا دار الأمر بينه: أي بين أحدها.

عنه إليه: أي عن المعنى الحقيقي إلى واحد من الأحوال الخمسة.

بدون ذلك: أي بدون أن تبلغ درجة الظهور.

كما إذا وضع له: أي فيما إذا كان استعماله في المعنى الذي لم يوضع له كاستعماله في المعنى الموضوع له، بمعنى أنه يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة.

وبهذا يتضح أن قوله: (بأن يقصد...) بيان لوجه الشبه.

الحكاية عنه: أي عن المعنى.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أن قصد الوضع يستدعي النظر إلى اللفظ على نحو الاستقلال بينما قصد الاستعمال يستدعي النظر إليه على نحو الآلة، وهما لا يجتمعان.

فيه كذلك: أي بقصد الوضع.

في غير ما وضع له: أي حيث إنه استعمال في غير ما وضع له فلا يكون حقيقة، وحيث إنه بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون مجازاً.

هكذا: أي بأن يكون الوضع حاصلًا بنفس الاستعمال.

ويدل عليه: أي على أصل تحقق الوضع التعيني زمان النبي ﷺ.

ويحتمل على تحقق الوضع التعيني زمن النبي ﷺ بالاستعمال، ولكن على هذا يرد أن التبادر لا يلزم ما ذكر.

محاوراته: أي محاورات النبي ﷺ.

خلاصة البحث:

عند الدوران بين إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ وأحد الأحوال الخمسة يحمل على المعنى الحقيقي لانعقاد السيرة العقلانية على ذلك،

بخلاف ما إذا دار الأمر بين الأحوال الخمسة نفسها فإنه لا يحمل على واحد منها لعدم انعقاد السيرة على ذلك.

والحقيقة الشرعية ثابتة بناء على إمكان تحقق الوضع بالاستعمال، ويدعم ذلك الدليل والمؤيد المتقدمان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثامن: تعارض الأحوال.

ويشتمل ذلك على:

١ _ إذا دار أمر اللفظ بين حمله على المعنى الحقيقي وأحد الأحوال الخمسة _ المجاز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والاضمار _ حمل على المعنى الحقيقي لانعقاد السيرة العقلانية على ذلك.

٢ _ إذا دار أمر اللفظ بين الأحوال الخمسة نفسها لم يحمل على أحدها لعدم انعقاد السيرة على ذلك.

والأصوليون وإن ذكروا للترجيح وجوهاً إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها ما دام لا توجب الظهور، فإن الحجة لدى العقلاء هو الظهور.

التاسع: الحقيقة الشرعية.

اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية على أقوال.

وقبل تحقيق الحال نذكر مقدمة، وهي: هل يحصل الوضع التعيني بنفس الاستعمال، بأن يقصد به إضافة إلى الاستعمال انشاء الوضع، وذلك بجعل اللفظ حاكياً عن المعنى بنفسه وليس بالقرينة وإن كانت لازمة لبيان قصد الوضع بالاستعمال؟ نعم ممكن، إذ لا مانع منه سوى لزوم كون الاستعمال ليس بحقيقي، لعدم كونه في المعنى الموضوع له، وليس بمجازي إذ قد لا تتوفر العلاقة المصححة للمجاز.

إلا أنه مندفع لكفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال وإن لم يكن كذلك، كما هو الحال في استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله على ما تقدم.

وباتضح هذه المقدمة يتضح أن دعوى حصول الوضع التعيني بالطريقة المذكورة في الألفاظ المتداولة على لسان الشارع قريبة.

ويدل على تحقق الوضع تبادر المعاني الشرعية في محاوراته .

ويؤيد ذلك أن العلاقة المصححة للمجاز قد لا تكون متوفرة، كما

هو الحال في لفظ الصلاة، فإن اشتغال المعنى الشرعي على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل كما لا يخفى.

* * *

قوله ﷺ:

«هذا كله بناء على...، إلى قوله: وفيما إذا جهل

ففيه إشكال»^(١).

تمة الحديث عن اثبات الحقيقة الشرعية:

ذكر ﷺ فيما سبق أنه بناء على إمكان تحقق الوضع بالاستعمال تكون دعوى تحقق الوضع التعيني زمن النبي ﷺ قريبة، واستدل على ذلك بالتبادر المؤيد بما تقدم.

والآن يستدرك ويقول: إن ما ذكر يتم بناء على أن المعاني الشرعية لم تكن ثابتة قبل الإسلام وهو قد استحدثها، أما إذا قلنا بأنها ثابتة قبل الإسلام - كما يستفاد ذلك من بعض الآيات، من قبيل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢)، ﴿وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(٣)، ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٤) حيث تدل على أن الصيام والحج والصلاة والزكاة أمور كانت ثابتة قبل الإسلام، وإذا كان هناك اختلاف فهو اختلاف في بعض الأجزاء والشرائط، وهو لا يوجب اختلافاً في المعنى الشرعي من حيث الماهية والحقيقة، وإنما هو

(١) الدرس ١٧: (٢١/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

(٢) البقرة: ١٨٣.

(٣) الحج: ٢٧.

(٤) مريم: ٣١.

اختلاف في المصداق للمعنى الشرعي والمحقق له، نظير اختلاف الصلاة في شرعنا من حيث الحضر والسفر ونحوهما من الخصوصيات _ فلا معنى لدعوى ثبوت الحقيقة الشرعية، إذ ذلك فرع وجود معاني شرعية جديدة ليتم الوضع لها، أما بناء على كون المعاني الشرعية قديمة وثابتة قبل الإسلام فالحقيقة سوف تكون لغوية وليست شرعية.

إذن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه يختص بما إذا رفضنا هذا الاحتمال، وإلا فلا يعود مجال لما ذكر.

ومن خلال هذا يتضح أننا لو قلنا الاحتمال المذكور وقلنا: إن من المحتمل _ ويكفينا الاحتمال بلا حاجة إلى دعوى الجزم _ أن تكون المعاني الشرعية ثابتة قبل الإسلام فسوف تترتب الأمور الثلاثة التالية:

١ _ لا يعود مجال لدعوى الوثوق _ فضلاً عن القطع _ بثبوت الحقيقة الشرعية، فإن ذلك كما قلنا فرع وجود معاني شرعية جديدة، ومع احتمال ثبوتها قبل الإسلام كيف يحصل الوثوق بوضع النبي ﷺ الألفاظ لها بعد الإسلام.

٢ _ لا مجال للتمسك بالوجه التي ذكرت لإثبات الحقيقة الشرعية، من قبيل التمسك بفكرة التبادر، بمعنى أن المتبادر من لفظ الصلاة ونحوه هو المعنى الشرعي، إذ التبادر لا يصح التمسك به في نفسه كدليل _ لأن التبادر في زماننا لا عبرة به في نفسه، والتبادر عند أصحاب النبي ﷺ من دون استناد إلى القرينة لا يجزم به...^(١)

(١) ولكن هذا يتنافى مع ما تقدم منه من التمسك بفكرة التبادر كدليل لإثبات الوضع التعيني، حيث قال ﷺ: (ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها...).

ولكن لو صَحَّ التمسك به فإنما يصح فيما إذا لم نحتمل كون المعاني الشرعية ثابتة قبل الإسلام وإلا فمن المحتمل أن يكون التبادر لأجل كونها موضوعة قبل الإسلام لذلك وليس لوضعها بعد الإسلام.

٣_ لا مجال لدعوى تحقق الوضع التعيني في زمن النبي ﷺ بسبب كثرة الاستعمال في المعاني الشرعية، إذ ذلك يتم إذا كانت المعاني الشرعية جديدة وحادثة بعد الإسلام، وأما إذا كانت ثابتة قبل الإسلام فالوضع لها يكون ثابتاً قبلاً بلا حاجة إلى كثرة الاستعمال بعد الإسلام.

هذا ما يترتب لو لم نقطع النظر عن الاحتمال السابق.
وأما إذا أردنا أن نتحدث بقطع النظر عنه فالمناسب تحقق الوضع في زمان النبي ﷺ ولا أقل في آخر حياته ﷺ بسبب كثرة الاستعمال المتحققة منه ومن أصحابه، ومن أنكر تحقق الوضع فقد كابر وأنكر شيئاً واضحاً.
نعم دعوى حصول الوضع على يد النبي ﷺ وحده قضية قابلة للمنع.^(١)

النقطة الثالثة: ثمرة البحث:

وقد تسأل عن ثمرة البحث المذكور.
والجواب: أنها تظهر فيما إذا استعملت ألفاظ العبادات على لسان النبي ﷺ من دون قرينة، فإنه يلزم حملها على المعاني الشرعية بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى المعاني اللغوية بناء على عدم ثبوتها.
هذا وينبغي تقييد الثمرة المذكورة بما إذا جزم بأن الاستعمال قد

(١) وهذا أمر غريب، إذ قد تقدم منه أنه بناء على إمكان تحقق الوضع بنفس الاستعمال فدعوى تحقق الوضع على يد النبي ﷺ وحده قضية قريبة جداً، ومن قطع بذلك فليس مجازفاً، والآن نراه يمنع ذلك، ولعلّه إلى ذلك أشار بالأمر بالتأمل.

صدر من النبي ﷺ بعد تحقق الوضع منه _ كما إذا فرض أن الرواية المشتملة على ألفاظ العبادات قد صدرت منه ﷺ في أخريات حياته في حجة الوداع مثلاً _ فإنه آنذاك يلزم الحمل على المعنى الشرعي، وأما إذا جهل الحال وتردد الأمر بين أن يكون الاستعمال قبل تحقق الوضع أو بعده فيشكل الأمر ولا يمكن الحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى اللغوي ويلزم العمل بالاحتياط إن أمكن.

التمسك ببعض الأصول العملية:

هذا وقد يتمسك ببعض الأصول العملية لإثبات لزوم الحمل على المعنى الشرعي في حالة الجهل بالتاريخ وتردد الأمر بين كون الاستعمال قبل تحقق الوضع أو بعده.

وقد يتمسك ببعض الأصول العملية الأخرى لإثبات لزوم الحمل على المعنى اللغوي حالة الجهل والتردد.

وقبل توضيح الحال في الأصول العملية المذكورة لا بد من تقديم مقدمة ترتبط بالأصل المثبت.

وحاصل تلك المقدمة: أننا إذا أجرينا أصلاً من الأصول العملية فتارة نقصد ترتيب أثر غير شرعي عليه، ويصطلح عليه في مثل هذه الحالة بالأصل المثبت، وهو ليس بحجة عند غالب الأصوليين، وأخرى نقصد ترتيب أثر شرعي عليه، وهو الأصل المتعارف المحكوم بحجته ولا يصطلح عليه بلفظ خاص.

مثال الأول: ما إذا كان لشخص ولد له من العمر عشر سنوات مثلاً وقد نذر _ أي الوالد _ إن لحيه الولد متى ما نبتت فهو يتصدق على الفقير بكذا مقدار من المال، وفرض أن الولد سافر وغاب لفترة طويلة

تبلغ عشر سنوات مثلاً وشك الوالد بعد ذلك في حياة الولد وفي نبات
لحيته فهنا هل يمكن للوالد إثبات تحقق نبات لحيه الولد من خلال
بعض الأصول العملية؟

قد يتمسك لذلك باستصحاب حياة الولد، فإنه إذا ثبت بقاؤه حياً
طيلة الفترة المشكوكه فلازم ذلك أن يكون عمره عشرين سنة، وبالتالي
يلزم أن يترتب على ذلك نبات لحيته، ومن ثم يلزم التصديق.

وقد ذكر الأصوليون أن هذا الاستصحاب ليس حجة لأنه أصل مثبت،
لأنه أريد باستصحاب حياة الولد إثبات لازم غير شرعي لها، وهو تحقق نبات
اللحية، فإن ذلك ليس لازماً شرعياً للحياة، إذ لا نص شرعي يقول إذا كان
الشخص حياً إلى فترة عشرين سنة مثلاً فقد نبتت لحيته وإنما ذلك أثر عادي،
فإن العادة قضت بنبات اللحية في فترة عشرين سنة.

إن هذا الاستصحاب أصل مثبت _ لأنه أريد به إثبات لازم غير
شرعي للحياة _ وهو ليس بحجة.^(١)

ومثال الثاني: ما إذا غاب الولد في المثال السابق وفرض موت
بعض أقربائه، فإنه إذا كان باقياً على قيد الحياة ورث من قريبه المذكور
وإلا فلا، فإذا استصحب حياته ترتب الإرث وحكم به ولم يكن ذلك
من الأصل المثبت في شيء، فإن الإرث أثر شرعي لبقاء الوارث على
قيد الحياة إلى حين موت المورث حسبما يستفاد من النصوص الشرعية.

هذا حاصل المقدمة المذكورة.

(١) كان من الجدير تسمية الأصل المثبت بعد فرض عدم حجتيه بالأصل غير
المثبت لأن التعبير بالمثبت موهم لحجتيه.
وإنما اصطلاحوا عليه بذلك لأنه بالأصل المذكور يراد إثبات لازم غير شرعي.

توضيح المتن:

هذا كله...: أي النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه.

معانيها: أي معاني ألفاظ العبادات.

كما هو قضية...: أي كما هو مقتضى...

ثم إنه يمكن أن يناقش ما استشهد به من الآيات بأن أقصى ما تدل عليه هو ثبوت واقع العبادات المذكورة في الشرائع السابقة ولا تدل على ثبوتها بالألفاظ العربية المذكورة، وهل يحتمل أن عيسى عليه السلام تلفظ بالألفاظ العربية وقال: وأوصاني بالصلاة...؟! وما دامت الألفاظ العربية المذكورة ألفاظاً جديدة ومستحدثة فيمكن أن يطرح التساؤل ويقال: هل وضع النبي ﷺ في حياته هذه الألفاظ العربية للمعاني الشرعية القديمة أو أن وضعها لذلك قد تمَّ بعد التحاقه بالرفيق الأعلى.

فألفاظها حقائق لغوية: بل أن ألفاظ العبادات تبقى حقائق شرعية على ضوء ما أشرنا إليه.

إنه مع هذا الاحتمال: أي احتمال كون المعاني الشرعية ثابتة في الشرائع السابقة.

بكونها...: أي ألفاظ العبادات.

حال دعوى الوضع التعيني معه: أي مع الاحتمال المذكور وبناء عليه.

ومع الغض عنه: أي عن الاحتمال المذكور.

حصوله: أي وضع ألفاظ العبادات لمعانيها الشرعية.

فتأمل: تقدّم فيما سبق بيان وجه التأمل في الهامش فراجع.

الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة: والقرينة دائماً موجودة، ومعه

يكون بيان الثمرة بل أصل هذا البحث من أساسه بلا حاجة.

خلاصة البحث:

إن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية يتم بناء على أن المعاني الشرعية أمور مستحدثة في الإسلام، وحيث إنه يحتمل كونها ثابتة في الشرائع السابقة فلا مجال لدعوى الوثوق بثبوت الحقيقة الشرعية. والثمرة تظهر في حمل الألفاظ الواردة بلا قرينة. فيما إذا علم بتاريخ الاستعمال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وجيه بناء على كون العبادات أموراً مستحدثة في الإسلام، وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة - كما قد يستفاد من مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ...﴾، وقوله: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...﴾، وقوله: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ...﴾ فالألفاظ حقائق لغوية لا شرعية.

وإذا كانت الشرائع مختلفة فيها بلحاظ بعض الأجزاء والشرائط فذلك لا يعني الاختلاف من حيث حقيقتها وماهيتها بل بالإمكان حمله على كونه اختلافاً في المصداق والمحقق كما هو الحال في الاختلاف بحسب الحالات في شرعنا.

ثم إنه بناء على تمامية احتمال كونها ثابتة في الشرائع السابقة يترتب على ذلك:

عدم إمكان دعوى الوثوق فضلاً عن القطع بثبوت الحقيقة الشرعية. وعدم تمامية الوجوه المستدل بها على ثبوت الحقيقة الشرعية لو كانت تامة في نفسها.

وعدم تمامية دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية من خلال الوضع التعيني.
وأما إذا أنكرنا الاحتمال المذكور وقلنا بكونها معاني مستحدثة
في شرعنا جزمًا فالانصاف يقتضي تحقق الوضع زمن الشارع على لسانه
ولسان أصحابه وليس بلحاظ خصوص لسانه فإنه ممنوع.
هذا كله في أصل البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية.
وأما الثمرة فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواردة في لسان النبي
ﷺ بلا قرينة على المعاني اللغوية على تقدير عدم ثبوتها، وعلى
المعاني الشرعية على تقدير ثبوتها.
هذا لو علم تأخر تاريخ الاستعمال عن الوضع.
وأما إذا جهل ففي الحمل على المعنى الشرعي إشكال، وهكذا
في الحمل على المعنى اللغوي إشكال.

* * *

قوله ﷺ:

«وأصالة تأخر الاستعمال...، إلى قوله: العاشر...»^(١).

تمة البحث عن الثمرة:

ذكرنا أنه في حالة الجهل بالتاريخ يشكل الحمل على المعنى الشرعي، كما يشكل الحمل على المعنى اللغوي.

هذا ولكن قد يقال بلزوم الحمل على المعنى الشرعي استناداً إلى أصلين، وفي المقابل قد يقال بلزوم الحمل على المعنى اللغوي استناداً إلى أصل خاص غير الأصلين السابقين.

أما الأصلان اللذان يمكن الاستناد إليهما في لزوم الحمل على المعنى الشرعي فهما:

١ _ استصحاب عدم تحقق الاستعمال إلى حين تحقق الوضع، فإنه قبل بعثة النبي ﷺ لم يتحقق منه استعمال لفظ الصلاة ونحوه من ألفاظ العبادات فإذا شك بعد بعثته في تحقق ذلك منه في السنة الأولى بعد البعثة استصحاب عدم تحقق الاستعمال، وإذا شك في ذلك في السنة الثانية استصحاب عدم تحقق ذلك، وهكذا في كل سنة من السنين يستصحاب عدم ذلك فيما إذا شك في تحققه.

وعلى هذا الأساس إذا شك في تحقق الاستعمال قبل سنة الوضع أو بالأحرى قبل آن الوضع استصحاب أيضاً عدم تحققه إلى حين

(١) الدرس ١٨: (٢٢/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

الوضع، وبذلك يثبت أن الاستعمال لم يتحقق قبل الوضع وإنما تحقق بعده، ولازم ذلك حمل اللفظ على المعنى الشرعي لفرض تأخر استعماله عن الوضع.

وبكلمة أخرى: إذا واجهنا نصاً من النصوص الشرعية يشتمل على استعمال كلمة الصلاة مثلاً ولم ندر أن ذلك النص صدر من النبي ﷺ قبل أن يتم وضع كلمة الصلاة منه للمعنى الشرعي أو حصل منه بعد ذلك استصحابنا عدم تحقق الاستعمال إلى حين تحقق الوضع، وذلك يعني أنه استعمل بعد أن تمّ الوضع، ومن ثمّ يلزم حمله على المعنى الشرعي.

إنه من خلال هذا الاستصحاب قد يقال بلزوم الحمل على المعنى الشرعي.

هذا حاصل توجيه الأصل المذكور.

ويمكن ردّه بمناقشتين:

أ_ إن الاستصحاب المذكور معارض بالاستصحاب المعاكس، فإنه كما يشك في تحقق الاستعمال قبل الوضع، والاستصحاب يقتضي عدم تحققه إلى حين الوضع، الذي لازمه تأخر الاستعمال عن الوضع، ومن ثمّ يلزم الحمل على المعنى الشرعي كذلك يشك في تحقق الوضع قبل الاستعمال، والاستصحاب يقتضي عدم تحقق الوضع قبل الاستعمال، الذي لازمه تأخر الوضع عن الاستعمال، ومن ثمّ يلزم الحمل على المعنى اللغوي.

إن الاستصحاب الأول معارض بالاستصحاب الثاني المذكور، وذلك يعني عدم جريان أي واحد منهما لأجل المعارضة.

ب_ إنه مع التنزل عما سبق وافترض أن الاستصحاب الثاني ليس بمعارض للاستصحاب الأول يمكن أن نقول: إن الاستصحاب الأول لا

ينفع في تحقيق ما يراد منه، فإنه من خلال الاستصحاب الأول يراد إثبات حمل اللفظ على المعنى الشرعي، ومن الواضح أن ذلك مترتب على تأخر الاستعمال عن الوضع وليس على عدم تحقق الاستعمال قبل الوضع،^(١) نعم إذا لم يستعمل اللفظ قبل وضعه فلازم ذلك أنه استعمل بعد أن تحقق وضعه، وهذا اللازم حيث إنه لازم عقلي وليس شرعياً^(٢) فيكون الاستصحاب المذكور مصداقاً للأصل المثبت، وهو ليس بحجة.

٢ _ أصالة التأخر العقلانية، فيدعى أن العقلاء قد انعقدت سيرتهم على أنه متى ما شك في تقدم شيء أو تأخره فهم يبنون على تأخره، أي على أن الأصل هو تأخره، وبذلك يلزم الحكم بتأخر الاستعمال عن الوضع بلا لزوم محذور الأصل المثبت.

وبكلمة أخرى: أنه إذا أريد التمسك باستصحاب عدم تحقق الاستعمال قبل الوضع فيأتي محذور الأصل المثبت، أما إذا لم يرد التمسك بالاستصحاب وإنما أريد التمسك بأصل عقلائي انعقدت عليه السيرة العقلانية _ وهو ما نصطلح عليه بأصالة التأخر العقلانية _ فلا يرد محذور الأصل المثبت.

هذا حاصل توجيه الأصل الثاني الذي هو في صالح الحمل على المعنى الشرعي.

(١) فإن عدم استعمال اللفظ قبل الوضع لا يعني أنه قد أريد منه المعنى الشرعي، إذ الفرض عدم الاستعمال وليس الاستعمال، وإنما النافع في الحمل على المعنى الشرعي فرض تحقق الاستعمال، فمتى ما فرض تحقق الاستعمال وفرض أن ذلك الاستعمال قد تحقق بعد أن تمّ الوضع فيلزم حمل اللفظ المستعمل على المعنى الشرعي.

(٢) إذ لا نص شرعي يقول: إذا لم يستعمل اللفظ قبل الوضع فهو - يعني الاستعمال - متحقق بعده ومتأخر عنه.

ويرده: أن دعوى انعقاد بناء العقلاء على ما ذكر أمر غير ثابت عندنا وإنما هو مجرد ادعاء.

هذا كله في الأصلين اللذين يمكن التمسك بهما لإثبات لزوم الحمل على المعنى الشرعي.

وأما الأصل الذي يمكن التمسك به لإثبات لزوم الحمل على المعنى اللغوي فهو استصحاب عدم تحقق النقل فيقال: إنا نشك هل تحقق نقل لفظ الصلاة إلى المعنى الشرعي أو لا، والأصل يقتضي عدم تحققه، وإذا لم يتحقق النقل إلى المعنى الشرعي فيلزم الحمل على المعنى اللغوي.

ويرده: أن استصحاب عدم تحقق النقل يجري فيما إذا شك في أصل النقل دون ما إذا علم بتحقيقه جزماً ولكن شك في تقدمه وتأخره.

وإن شئت قلت: إنه تارة يقصد من إجراء استصحاب عدم النقل نفي أصل النقل رأساً، وأخرى يراد إثبات تأخره لا نفيه رأساً، وكلاهما باطل.

أما إن الأول باطل فباعتبار أننا نجزم بتحقيق نقل لفظ الصلاة إلى المعنى الشرعي لا أنه نشك في ذلك، وإنما نشك في تقدم النقل وتأخره عن الاستعمال.

وأما إن الثاني باطل فباعتبار أن استصحاب عدم تحقق النقل ينفع في نفي أصل النقل، والمفروض أننا لا نشك في أصل النقل.

أجل قد يستصحب عدم تحقق النقل إلى حين الاستعمال الذي لازمه تأخر النقل عن الاستعمال، وبالتالي يترتب لزوم الحمل على المعنى اللغوي.

وجوابه ما أشير إليه سابقاً من أن هذا الاستصحاب معارض بمثله، أي هو معارض باستصحاب عدم تحقق الاستعمال إلى حين تحقق النقل الذي لازمه تحقق الاستعمال بعد النقل، ومن ثم يترتب لزوم الحمل على المعنى الشرعي.

ولو قطعنا النظر عن هذا الاستصحاب المعارض نقول: إن الاستصحاب الأول لا ينفع في إثبات المطلوب إلا بنحو الأصل المثبت، فإن المطلوب هو لزوم الحمل على المعنى اللغوي، ومن الواضح أن هذا أثر لتحقيق الاستعمال قبل النقل وليس أثراً لعدم تحقق النقل إلى حين الاستعمال، نعم لازم عدم تحقق النقل إلى حين الاستعمال هو تحقق الاستعمال قبل تحقق النقل ولكن هذا لازم عقلي وليس شرعياً فيكون ذلك مصداقاً للأصل المثبت الذي هو ليس بحجة.

توضيح المتن:

وأصالة تأخر الاستعمال: التعبير المذكور موهم، والمقصود: واستصحاب عدم الاستعمال إلى حين تحقق الوضع. مع معارضتها: هذا إشارة إلى المناقشة الأولى. بأصالة تأخر الوضع: التعبير المذكور موهم أيضاً، والمقصود: باستصحاب عدم تحقق الوضع إلى حين الاستعمال. لا دليل على اعتبارها: هذا إشارة إلى المناقشة الثانية. ولم يثبت...: هذا إشارة إلى الأصل الثاني في صالح الحمل على المعنى الشرعي، وهو ما اصطلاحنا عليه بأصالة التأخر العقلية. مع الشك: أي لو فرض الشك في التأخر. وأصالة عدم النقل: هذا إشارة إلى الأصل في صالح الحمل على المعنى اللغوي. فتأمل: لعلّه إشارة إلى دقة المطلب.

خلاصة البحث:

عند الشك في تاريخ الاستعمال قد يتمسك باستصحاب عدم تحقق الاستعمال إلى حين الوضع لإثبات لزوم الحمل على المعنى الشرعي، وهو معارض بالمثل، مضافاً إلى كونه مثبتاً.

وقد يتمسك أيضاً بأصالة التأخر العقلانية ولكنها بلا أساس.

كما أنه قد يتمسك باستصحاب عدم النقل في صالح الحمل على المعنى اللغوي، وهو مردود بأنه يصلح التمسك به عند الشك في أصل النقل لا ما إذا شك في تأخره كما في المقام.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد يتمسك للحمل على المعنى الشرعي بأصلين:

- ١ _ استصحاب عدم الاستعمال إلى حين الوضع، ولكنه معارض باستصحاب عدم الوضع إلى حين الاستعمال، مضافاً إلى كونه مثبتاً.
- ٢ _ أصالة التأخر العقلانية، ولكنها غير ثابتة.

وقد يتمسك للحمل على المعنى اللغوي باستصحاب عدم تحقق النقل، ولكنه نافع عند الشك في أصل النقل لا ما إذا شك في تأخره.^(١)

* * *

(١) نلفت النظر بعد انتهاء بحث الحقيقة الشرعية إلى أن ثمرته العملية تكاد أن تكون معدومة، فإنه لم نعر على مورد يشك فيه في كون المراد هو المعنى الشرعي أو اللغوي لتظهر الثمرة فيه.

الأمر العاشر:

الصحيح والأعم

- ١ _ مقدمات خمس.
- ٢ _ أدلة الوضع للصحيح.
- ٣ _ أدلة الوضع للأعم.
- ٤ _ التنبيه على أمور.

قوله ﷺ:

«العاشر: إنه وقع الخلاف...، إلى قوله: ومنها أن
الظاهر أن الصحة...»^(١)

هذا الأمر يتكفل البحث عن الصحيح والأعم.
والمقصود من ذلك أن مثل لفظ الصلاة هل وضعه النبي ﷺ
لخصوص العبادة الصحيحة أو للأعم منها ومن العبادة الفاسدة.
ويأتي إن شاء الله تعالى التعرّض إلى ثمره البحث المذكور.
والكلام الآن يقع عن ألفاظ العبادات، وبعد ذلك يأتي الكلام عن
ألفاظ المعاملات.
وفي المسألة قولان.

النقطة الأولى: مقدمات خمس:

وقبل التعرّض إلى أدلة القولين نشير إلى خمس مقدمات^(٢) نحتاج
إليها في البحث المذكور.

المقدمة الأولى:

إن النزاع في الصحيح والأعم وجيه بناء على ثبوت الحقيقة

(١) الدرس ١٩: (٢٣/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

(٢) إنما عبّرنا بالمقدمات بدلاً عن التعبير بالأمر - كما جاء في عبارة المتن - لأن
هذا البحث بكامله اصطلح عليه بالأمر العاشر.

الشرعية، حيث يقال: بناء على وضع النبي ﷺ كلمة الصلاة مثلاً للمعنى الشرعي نسأل هل وضعها لخصوص المعنى الشرعي الصحيح أو للأعم. وأما إذا أنكرنا ثبوت الحقيقة الشرعية وقلنا: إن لفظ الصلاة لم يوضع للعبادة الخاصة _ ولو من جهة أن المعاني الشرعية أمور كانت ثابتة قبل الإسلام على ما يستفاد من بعض الآيات _ فكيف يتصور النزاع المذكور آنذاك؟ أنه لا يمكن أن نعبر ونقول هل وضع لفظ الصلاة لخصوص العبادة الصحيحة أو للأعم، إذ المفروض عدم الوضع للمعنى الشرعي من قبل النبي ﷺ من الأساس.

هذا ولكن الشيخ الأعظم في تقارير بحثه^(١) ذكر في تصوير النزاع ما يلي: إنه بناء على عدم وضع كلمة الصلاة للمعنى الشرعي يكون استعمالها فيه مجازاً وبحاجة إلى وجود علاقة _ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي _ ونحن نلاحظ تلك العلاقة، والقائل بالصحيح يقول بأن العلاقة التي لاحظها النبي ﷺ أولاً وفي المرحلة السابقة هي العلاقة بين المعنى اللغوي وبين خصوص المعنى الشرعي الصحيح بحيث إذا أراد ﷺ يوماً المعنى الشرعي الأعم فيلاحظه لمناسبته ومشابهته للمعنى الشرعي الصحيح وينصب قرينة ثانية على أنه قد نظر وقصد العلاقة الثانية، وهذا بخلاف ما إذا أراد المعنى الشرعي الصحيح فإنه لا ينصب قرينة ثانية بل يكتفي بالقرينة الأولى النافية لإرادة المعنى اللغوي.

هذا بناء على القول بالصحيح.

وأما على القول بالأعم فيدعى أن العلاقة التي لاحظها النبي ﷺ أولاً وفي المرحلة السابقة هي العلاقة بين المعنى اللغوي وبين المعنى الشرعي الأعم بحيث إذا أراد ﷺ يوماً المعنى الشرعي الصحيح لاحظه لمناسبته للمعنى

الشرعي الأعم ونصب قرينة ثانية على ملاحظة هذه العلاقة الثانية وإرادته للمعنى الشرعي الصحيح بخلاف ما إذا أراد المعنى الشرعي الأعم فإنه يكتفي بقرينة واحدة، وهي القرينة النافية لإرادة المعنى اللغوي بلا حاجة إلى قرينة ثانية لتفهم إرادة المعنى الشرعي الأعم.

هذا ما أفاده الشيخ الأعظم.

وعلق الشيخ الآخوند على ذلك بأن ما ذكر وجيه لو ثبت أمران: أحدهما: إن عادة النبي ﷺ قد جرت على القول بالصحيح مثلاً على ملاحظة العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي الصحيح. وثانيهما: إن عاداته ﷺ قد جرت على أنه لو أراد المعنى الشرعي الصحيح فلا يحتاج إلى نصب قرينة ثانية لتفهم إرادته بل يكتفي بالقرينة النافية لإرادة المعنى اللغوي.

وكلا هذين الأمرين بحاجة إلى إثبات، وإثباتهما أمر صعب، وبذلك يعود هذا التصوير للنزاع من قبل الشيخ الأعظم بلا فائدة. ثم تعرض الشيخ الآخوند إلى مطلب آخر، وهو أنه لو قلنا بمقالة القاضي الباقلاني^(١) فهل يمكن تصوير النزاع في مسألة الصحيح والأعم؟ ذكر الشيخ الأعظم أن ذلك لا يمكن.

(١) حاصل مقالته أن لفظ الصلاة مثلاً مستعمل في لسان الشارع في المعنى اللغوي، أي في الدعاء، غاية الأمر هو يستعين لتفهم إرادة الأمور الزائدة على المعنى اللغوي - من الركوع والسجود ونحوها - بالقرائن. وبناء على هذا لا تكون كلمة الصلاة موضوعاً للمعنى الشرعي ولكن في نفس الوقت لا تكون إرادته موجبة للمجاز، إذ اللفظ يكون مستعملاً في معناه الحقيقي - وهو الدعاء - والأمور الأخرى الزائدة تكون مدلولاً للقرائن الخاصة.

ولكن الشيخ الآخوند يقول: إنه على منوال تصوير النزاع _ الذي نقله عن الشيخ الأعظم بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية _ يمكن تصوير النزاع على رأي الباقلاني أيضاً، وذلك بأن يقال: إن تلك القرينة التي يعتمد عليها النبي ﷺ لتفهم الأمور الإضافية الزائدة على الدعاء هل مدلولها إرادة جميع الأجزاء والشرائط أو أن مدلولها إرادة الأجزاء والشرائط في الجملة، فالقائل بالصحيح يقول: إن تلك القرينة التي يعتمد عليها النبي ﷺ هي تقتضي إرادة جميع الأجزاء والشرائط بحيث لو أراد يوماً من الأيام الأجزاء والشرائط في الجملة نصب قرينة ثانية، بينما القائل بالأعم يقول: إن تلك القرينة التي يعتمد عليها النبي ﷺ تقتضي إرادة الأجزاء والشرائط في الجملة، ولو أراد يوماً تفهم الأجزاء والشرائط بكاملها نصب قرينة أخرى.^(١)

ومن خلال هذا اتضح:

أنه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية يكون مصب النزاع هو الوضع، فيقال: إن لفظ الصلاة الذي وضع للمعنى الشرعي هل وضع لخصوص المعنى الشرعي الصحيح أو للأعم؟

وأما بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون مصب النزاع هو العلاقة الملحوظة أولاً وفي المرحلة السابقة، فالقائل بالصحيح يقول: إن

(١) هذا ولكن ما علق به الشيخ الآخوند على بيان الشيخ الأعظم يرد على هذا التصوير أيضاً، فيقال: هو متوقف على إثبات أن عادة النبي ﷺ قد استقرت على أمرين، وإثبات ذلك صعب. وإذا أجاب الشيخ الآخوند بأن مقصودي تصوير النزاع بلحاظ عالم الثبوت بلا نظر إلى عالم الإثبات أجاب الشيخ الأعظم بذلك أيضاً.

تلك العلاقة هي بين المعنى اللغوي وبين المعنى الشرعي الصحيح، بينما القائل بالأعم يقول: إن تلك العلاقة الملحوظة هي بين المعنى اللغوي وبين المعنى الشرعي الأعم.

وأما بناء على رأي الباقلاني فيكون مصب النزاع هو القرينة التي يعتمد عليها في تفهيم الأجزاء والشرائط.

توضيح المتن:

في أن ألفاظ العبادات: وأما ألفاظ المعاملات فيأتي الحديث عنها فيما بعد.

أو الأعم منها: أي ومن الفاسدة.

وغاية ما يمكن أن يقال: القائل هو الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار.

على هذا: أي بناء على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية.

وعدم قرينة أخرى معينة للآخر: المراد من الآخر هو الأعم بناء على القول بالصحيح.

وأنت خبير: هذا تعليق على ما أفاده الشيخ الأعظم.

إنما اعتبرت كذلك: أي بين المعنى اللغوي وبين المعنى الشرعي الصحيح بناء على القول بالصحيح مثلاً.

على إرادته: هذا خبر لقوله: (وإن بناء الشارع...).

وقد انقده بما ذكرنا: أي من تصوير النزاع بناء على انكار الحقيقة الشرعية.

في أن قضية: أي في أن مقتضى.

الدالة على: صفة للقرينة.

هو تمام...: خبر لقوله: (إن قضية...).

أو هما في الجملة: أي أو الأجزاء والشرائط في الجملة، أي لا تعتبر التامة.

خلاصة البحث:

إن تصوير النزاع بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية واضح.
وأما بناء على عدم ثبوتها فالشيخ الأعظم صور النزاع بلحاظ
العلاقة الملحوظة. وعلق على ذلك الشيخ الآخوند بأنه بحاجة إلى أمرين
يصعب إثباتهما.

وأما بناء على رأي الباقلاني فيمكن تصويره بلحاظ القرينة الدالة
على الأجزاء والشرائط.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

العاشر: مبحث الصحيح والأعم.

وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة
أو للأعم.

وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين نذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت
الحقيقة الشرعية.

وأما بناء على عدم إشكال، وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره:
إن استعمال ألفاظ العبادات في المعنى الشرعي يكون مجازاً وبحاجة إلى
ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، والقائل بالصحيح يدعي أنها
تلحظ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي الصحيح _ وإذا أريد

الاستعمال في الأعم فيكون ذلك بملاحظته ومناسبته _ ولازم ذلك الحمل على الصحيح مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة على إرادة الأعم، والقائل بالأعم يدعي العكس.

ويُعلّق عليه: بأن هذا البيان ينفع لو ثبت أن الشارع لاحظ العلاقة كما ذكر، وأن عاداته جرت عند عدم نصب القرينة الثانية على إرادة المجاز الأول والاكتفاء في بيان إرادته بالقرينة الأولى الصارفة، وأتى يمكن إثبات ذلك.

وهل يمكن تصوير النزاع على رأي الباقلاتي؟ نعم، فإنه على منوال البيان المتقدم يمكن أن يقال: إن النزاع يقع في القرينة التي يعتمد عليها الشارع في بيان الأجزاء والشرائط، فالقائل بالصحيح يقول: إن عادة الشارع جرت على أنه يريد بها تمام الأجزاء والشرائط بحيث إذا أرادهما في الجملة فيستعين بقرينة أخرى على ذلك، والقائل بالأعم يدعي العكس.

* * *

قوله **مَنْ**:

«ومنها الظاهر أن الصحة...، إلى قوله: وعدم جريان البراءة مع الشك...»^(١).

المقدمة الثانية:

هذا إشارة إلى المقدمة الثانية من المقدمات الخمس، وحاصلها: أنه ما المراد من الصحة عندما نقول بوضع لفظ الصلاة مثلاً للعبادة الصحيحة؟

أجاب الفقهاء بجواب، والمتكلمون بجواب آخر. أما الفقهاء فقالوا: إن الصحة تعني سقوط الإعادة والقضاء، فحينما يقال: هذه الصلاة صحيحة فالمقصود لا تجب إعادتها ولا قضاؤها. وأما المتكلمون فقالوا: إن الصحة تعني موافقة الأمر والشرعية، فإذا كانت الصلاة المأتي به موافقة للأمر الشرعي كانت صحيحة، بقطع النظر عن إسقاطها للإعادة والقضاء وعدمه، فالمهم هو الموافقة للأمر بلا نظر إلى سقوط الإعادة والقضاء.

والشيخ الآخوند يبدي رأيه في هذا الموضوع قائلاً: إن بالإمكان أن يقال: إن الصحة هي ذات معنى واحد لدى الجميع، وهي عبارة عن تمامية الأجزاء والشرائط، فحينما يقال: هذا العمل صحيح فالمقصود هو واجد لجميع أجزائه وشرائطه.

(١) الدرس ٢٠: (٢٤/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

ثمّ يقول: إن الصّحة بهذا المعنى تشتمل على لازمين: سقوط الإعادة والقضاء وموافقة الأمر، فإن العمل إذا كان تاماً فلازم ذلك عدم وجوب إعادته وقضائه، وتحقّق موافقة الأمر.

إذن سقوط الإعادة والقضاء، وهكذا موافقة الأمر هما لازمان من لوازم معنى الصّحة وليسا معنيين للصّحة، ولكن لما كان اللازم المهم في نظر الفقهاء هو الإعادة والقضاء عبّروا في تفسير الصّحة بما هو اللازم المهم في نظرهم، ولما كان اللازم المهم في نظر المتكلمين^(١) هو موافقة الأمر عبّروا في تفسير الصّحة بما هو اللازم المهم في نظرهم، ولكن هذا الاختلاف في اللوازم المهمة بحسب أنظارهم لا يعني أن معنى الصّحة متعدّد، بل هو واحد ولكن لوازمه متعددة.

وإن شئت قلت: كما أن الصّحة تختلف باختلاف الحالات _ فصلاة ركعتين صحيحة في حالة السفر وفاسدة في حالة الحضر _ من دون أن يكون ذلك موجباً لتعدد معناها كذلك الحال في اختلاف اللوازم فإنه لا يدل على تعدد معنى الملزوم.

ثمّ ذكر رحمته: إنه بهذا يتضح أن وصف الصّحة والفساد هما من الأوصاف الإضافية والنسبية، فالركعتان لا يمكن الحكم عليهما بالصّحة بشكل مطلق، بل هما محكومتان بالصّحة في حالة السفر، وبالفساد في حالة الحضر.

المقدمة الثالثة:

إنه على القول بالصّحيح لا بدّ من وجود قدر جامع بين الأفراد الصحيحة، وعلى القول بالأعم لا بدّ من وجود جامع بين الأفراد الأعم،

(١) لأن لازم موافقة الأمر استحقاق الثواب وانتفاء العقاب، ومن الواضح أن المتكلم يبحث عن أفعال الله سبحانه التي منها الثواب والعقاب.

ولفظ الصلاة ونحوه يكون موضوعاً لذلك الجامع، ونحن نسأل في هذه المقدمة عن ذلك الجامع الذي وضعت له كلمة الصلاة مثلاً.
وقد تسأل عن النكتة القاضية بضرورة ذلك الجامع، أن النكتة في ذلك أمران:

١ _ أنه إذا لم يكن جامع في البين فيلزم أن تكون هناك أوضاع للصلاة بعدد أفرادها، فهذا المكلف يحصل منه خمسة أفراد من الصلاة في كل يوم عدا النوافل فيلزم تحقق خمسة أوضاع بلحاظه، وذلك المكلف يحصل منه خمسة أفراد فتتحقق بلحاظه خمسة أوضاع، وهكذا يلزم تحقق أوضاع ما لا نهاية لها، وهذا غير محتمل، فيلزم إذن أن نفترض وجود قدر جامع بين الأفراد ليتصوره الواضع حين الوضع ويضع لفظ الصلاة إما له أو لأفراده.^(١)

٢ _ ما يفهم من كلمات الشيخ الآخوند في ثانيا حديثه، وهو أن الأفراد الصحيحة تشترك في أثر واحد، وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مثلاً، ولازم الاشتراك في أثر واحد وجود قدر جامع بين الأفراد الصحيحة ليكون هو المؤثر في إيجاد ذلك الأثر الواحد، وإلا يلزم أن تكون الأفراد هي المؤثرة، وهو باطل، لأن هذا معناه صدور الأثر الواحد من الأفراد الكثيرة.

وباتضح هذين الأمرين واتضح ضرورة وجود القدر المشترك الذي وضعت له كلمة الصلاة نسأل عن ذلك الجامع ما هو؟

(١) على تقدير تصور الواضع لذلك القدر المشترك ووضع لفظ الصلاة له يلزم أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً، وأما على تقدير تصور الواضع للقدر المشترك ووضع لفظ الصلاة لأفراده يلزم أن يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وعلى كلا التقديرين يلزم افتراض القدر المشترك.

والكلام تارة يقع في الجامع بلحاظ القول بالصحيح وأخرى بلحاظ القول بالأعم.

الجامع على الصحيح:

أما على القول بالصحيح فقد ذكر عليه السلام أن الجامع بين الأفراد الصحيحة موجود بل هو ضروري الوجود، لأن اشتراك الأفراد الصحيحة في أثر واحد _ وهو مثل النهي عن الفحشاء _ يكشف عن وجود جامع بين الأفراد تؤثر هي في ذلك الأثر الواحد بواسطة ذلك الجامع، وإلا يلزم صدور ذلك الأثر الواحد من كل فرد بعنوانه، وذلك يعني صدور الأثر الواحد من الكثير، وهو مستحيل فإن الواحد لا يصدر إلا من واحد.

نعم ذلك الجامع قد لا نعرفه تفصيلاً ولكن ذلك ليس بمهم بعدما كانت الإشارة الإجمالية إليه من خلال آثاره أمراً ممكناً فيقال مثلاً: إن الصلاة موضوعة للفعل الذي ينهى عن الفحشاء.

هذا ولكن الشيخ الأعظم ذهب إلى عدم إمكان وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة، وحاصل ما ذكره في وجه ذلك ما يلي:

إن الجامع لو كان فهل هو مركّب من أجزاء معيّنة أو هو أمر بسيط، كعنوان المطلوب مثلاً أو ما يلزمه كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة. وكلاهما غير ممكن.

أما إن الأوّل غير ممكن فلأن كل عدد نفترضه _ كأن نفترض الجامع مركباً من خمسة _ هو صحيح في حالة وفاسد في حالة أخرى، ولا يوجد عدد معيّن من الأجزاء هو صحيح بلحاظ جميع الحالات.

وأما إن الثاني غير ممكن فلو جوه ثلاثة:

١ _ إن عنوان المطلوب يحصل بعد تعلّق الطلب بالشيء، وما دام

لا يتحقق إلا بعد تعلّق الطلب فكيف يؤخذ متعلقاً للطلب، أليس ذلك دوراً واضحاً، فإن ثبوت الطلب فرع ثبوت متعلقه في المرحلة السابقة فإذا كان تحقق المتعلّق موقوفاً على ثبوت الطلب وتعلّقه يلزم توقف الطلب على الطلب.

٢ _ إن لازم وضع كلمة الصلاة لعنوان المطلوب تحقيق الترادف بينهما فيكون لفظ الصلاة والمطلوب مترادفين، وهو أمر غير محتمل، فان لفظ الصلاة لا يرادف لفظ المطلوب.

توضيح المتن:

بالمهم من لوازمها: هذا من باب تقديم الصفة، أي باللوازم المهمة لمعنى الصحة.

لوضوح اختلافه: أي المهم من لوازمها.

كما لا يوجب: أي كما لا يوجب تعدّد المعنى اختلاف الصحة.

ومنه ينقذ: أي من اختلاف الصحة بحسب اختلاف الحالات من السفر والحضر...

كان هو المسمى بلفظ كذا: أي بلفظ الصلاة مثلاً...

يؤثر الكل فيه: أي تؤثر كل الأفراد في ذلك الأثر الواحد بواسطة ذلك الجامع.

والإشكال فيه: هذا الإشكال من قبل الشيخ الأعظم. وهو مبتدأ، وخبره (مدفوع...).

لبداهة استحالة: أي لبداهة استحالة أخذ عنوان المطلوب الذي لا يحصل إلا من قبّل الطلب في متعلق الطلب.

خلاصة البحث:

إن معنى الصحة واحد، وتفسير المتكلمين والفقهاء تفسير باللائم المهم في نظرهم.

والصحة والفساد أمران إضافيان.

والجامع بين الأفراد لا بد منه.

وهو موجود بل ضروري بين الأفراد الصحيحة للوجه المتقدم.

وأشكل الشيخ الأعظم على الجامع بالبيان المتقدم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة الثانية: إن الظاهر أن معنى الصحة واحد عند الكل، وهو

تمامية الأجزاء والشرائط.

وتفسير الفقهاء لها بإسقاط الإعادة والقضاء، وتفسير المتكلمين لها

بموافقة الشريعة تفسير باللائم المهم في نظرهما، واختلاف اللازم لا

يوجب تعدد المعنى.

وبكلمة أخرى: كما أن اختلاف الصحة بحسب اختلاف الحالات

من السفر والحضر ونحوهما لا يوجب تعدد معناها كذلك اختلاف

اللائم لا يوجب تعدد المعنى.

ثم إن وصف الصحة والفساد إضافيان يختلفان بحسب اختلاف

الحالات كما هو واضح.

المقدمة الثالثة: لا بد من وجود جامع بين الأفراد على كلا القولين

يكون مثل لفظ الصلاة موضوعاً له، فإن الوضع عام حتماً وإن كان

يحتمل كون الموضوع له خاصاً.

وهو موجود بلا إشكال بين الأفراد الصحيحة _ وإن كان لا تمكن معرفته تفصيلاً وإنما يشار إليه بآثاره _ فإن اشتراك جميع الأفراد في أثر واحد كاشف عن وجود جامع بينها تؤثر بواسطته في ذلك الأثر وإلا يلزم صدور الواحد من الكثير.

هذا ولكن الشيخ الأعظم ذهب إلى عدم إمكان تحقق الجامع بين الأفراد الصحيحة، ببيان أن الجامع لا يمكن أن يكون مركباً _ إذ كل عدد يفرض يمكن أن يكون صحيحاً في حالة وفاسداً في أخرى _ كما لا يمكن أن يكون بسيطاً كعنوان المطلوب مثلاً، إذ يرد عليه:

أنه غير معقول لاستحالة أخذ ما لا يحصل إلا بواسطة الطلب في متعلقه.
وأنه يلزم الترادف بين اللفظين، أي لفظ الصلاة ولفظ المطلوب.

* * *

قوله ﷺ:

«وعدم جريان البراءة...، إلى قوله: مدفوع بأن
الجامع...»^(١).

تمة إشكال الشيخ الأعظم:

٣_ إن لازم وضع كلمة الصلاة لمفهوم المطلوب عدم جريان
البراءة فيما لو شك في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة مثلاً، كما لو شك
في أن جلسة الاستراحة جزء من الصلاة أو لا، فإن المشهور قالوا بجريان
البراءة عن الجزئية المشكوكة، ببيان أن البراءة تجري فيما إذا كان الشك
في أصل التكليف لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(٢) وغيره،
فإذا شك في أن جلسة الاستراحة جزء فيمكن أن نشير إلى ما عداها من
الأجزاء والشرائط ونقول: إنه قد تعلق الأمر بها جزماً لكونها مصداقاً
للصلاة ويشك في تعلقه بجلسة الاستراحة فتجري البراءة عن تعلقه بها
لأن الشك _ بلحاظ تعلق الوجوب بها _ شك في أصل التكليف، ومتى
ما كان الشك في أصل التكليف تجري البراءة.

إن المشهور قالوا بالبراءة للبيان المذكور، بينما بناء على كون
كلمة الصلاة موضوعاً لمفهوم المطلوب يلزم عدم جريانها حالة الشك

(١) الدرس ٢١: (٢٥/ شعبان / ١٤٢٤هـ).

(٢) وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩/ الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس / الحديث ١.

المذكور، لأن الوجوب في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) يكون متعلقاً بمفهوم المطلوب _ لفرض أن كلمة الصلاة ترادف مفهوم المطلوب _ ومن الواضح أن المفهوم المذكور مفهوم بسيط وواضح لا تردد فيه بين القلة والكثرة، وإنما التردد هو في محصله، فلا يُدرى أن المحصل لمفهوم المطلوب هو الأجزاء العشرة التي منها جلسة الاستراحة أو التسعة دون جلسة الاستراحة، ومعه لا تجري البراءة، لأنه إذا أريد اجزاؤها فبلحاظ ماذا تجري؟ فهل تجري بلحاظ وجوب جلسة الاستراحة أو تجري بلحاظ الوجوب المتعلق بمفهوم المطلوب، وكلاهما باطل.

أما إن الأول باطل فللفرض الجزم بعدم تعلق الوجوب بجللسة الاستراحة، إذ هي ليست متعلقة للوجوب وإنما هي محصل لمفهوم المطلوب الذي هو متعلق الوجوب.

وأما إن الثاني باطل فللفرض عدم تردد مفهوم المطلوب بين الأقل والأكثر، فإنه بسيط، فما معنى جريان البراءة آنذاك بلحاظ وجوبه؟ إذن ما هو المتعلق للوجوب لا تردد فيه، وما يشتمل على التردد ليس متعلقاً للوجوب بل هو محصل للواجب.

والخلاصة: أن مشهور الفقهاء ذهب إلى وضع ألفاظ العبادات لخصوص العبادة الصحيحة وفي نفس الوقت قالوا بجريان البراءة عند الشك في جزئية بعض الأجزاء، والحال أنه بناء على وضع لفظ الصلاة لمفهوم المطلوب يلزم عدم جريان البراءة عند الشك لما تقدم.

هذا كله بناء على أن كلمة الصلاة موضوعة لجامع بسيط، وهو

عنوان المطلوب.

وأما إذا قلنا بأن ذلك الجامع البسيط هو عنوان ملازم لعنوان المطلوب، كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة فيرد المحذور الثالث لنفس ما تقدم، إذ متعلق الطلب يكون أمراً بسيطاً وواضحاً لا تردد فيه وإنما التردد في محصله.^(١)

توضيح المتن:

لعدم الإجمال حيثل في المأمور به فيها: أي في العبادات، والمناسب حذف كلمة فيها.

فيما يتحقق به: أي أن الشك هو في المحصل للواجب. وفي مثله لا مجال لها: أي لا مجال للبراءة لأنها تجري عند الشك في تعلق التكليف بالشيء ولا تجري عند الشك في المحصل. قائلون بها في الشك فيها: أي قائلون بالبراءة عند الشك في أجزاء العبادات.

وبهذا يشكل: أي بالمحذور الثالث. وكان المناسب إضافة المحذور الثاني.

خلاصة البحث:

إن الجامع لا يمكن أن يكون مركباً، لما تقدم، ولا بسيطاً، لمحاذير ثلاثة، ثالثها: إن البراءة يلزم أن لا تجري عند الشك في بعض أجزاء العبادات لأن المورد يكون من موارد الشك في المحصل لا الشك في أصل تعلق التكليف.

(١) بل يرد المحذور الثاني أيضاً، وهو محذور الترادف، أجل لا يرد المحذور الأول، إذ مفهوم المحبوب وذي المصلحة لا يتوقف حصوله على تعلق الطلب به.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وإنه يلزم عدم جريان البراءة عند الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم التردد في متعلق التكليف آنذاك، بل في المحصل له، وفي مثله لا تجري البراءة كما حُقِّق في محله، مع أن المشهور قالوا بالصحيح، وفي نفس الوقت قالوا بالبراءة.

ثم إنه بهذا المحذور الثالث يشكل لو كان الجامع البسيط هو مثل عنوان المحبوب الملازم لعنوان المطلوب.

* * *

قوله ﷺ:

«مدفوع بأن الجامع...، إلى قوله: هذا على الصحيح»^(١).

مناقشة إشكال الشيخ الأعظم:

بعد أن بيّن ﷺ إشكال الشيخ الأعظم على الجامع أخذ الآن في مناقشته، وحاصل ما ذكره: أننا نختار كون الجامع أمراً بسيطاً _ ولكن ليس هو عنوان المطلوب بل عنوان آخر كعنوان ذي المصلحة أو المحبوب _ وليس مركباً، ولكنه متحد مع الأجزاء والشرائط، لا أنه وجود مغاير لها كي يكون أحدهما محصلاً وسبباً للآخر، وهذا كما هو الحال في مثل مفهوم الإنسان، فإنه مفهوم بسيط ومتحد مع الشخص الذي له يد واحدة ومع الشخص الذي له يدان، فهذا إنسان وذاك إنسان.

إذن لا نلتزم بكون الجامع مركباً ليرد ما تقدم من الإشكال، كما لا نلتزم بكونه بسيطاً مغايراً لوجود الأجزاء والشرائط ليلزم كون المورد من موارد الشك في المحصل، بل نلتزم بكونه بسيطاً متحداً مع الأجزاء والشرائط.

وما دام ذلك الجامع البسيط قد فرضناه متحداً مع الأجزاء والشرائط فيمكن إجراء البراءة، إذ سوف تحصل له مرتبتان، إحداها

(١) الدرس ٢٢: (١٢/ شوال / ١٤٢٤هـ).

ضيقة ذات أجزاء خمسة مثلاً، والأخرى وسيعة ذات أجزاء ستة، وبالتالي يكون تعلق الوجوب بالمرتبة الضيقة أمراً متيقناً، بينما تعلقه بالمرتبة الوسيعة أمر مشكوك فتجري البراءة عنه.

وشبه هذه الفكرة قد تجري في مسألة الشك في جزئية بعض الأجزاء في الوضوء أو الغسل، فلو شككنا في كون المضمضة مثلاً جزءاً للوضوء فهل يمكن اجراء البراءة؟

والجواب عن هذا السؤال مرتبط بمسألة أخرى، وهي أن الوضوء هل هو اسم لنفس الغسلات والمسحات أو للطهارة المسببة عن الغسلات والمسحات، فإذا قلنا بكونه نفس الغسلات والمسحات أمكن اجراء البراءة عن جزئية المضمضة، إذ التكليف متعلق بالوضوء، وحيث إنه نفس الغسلات والمسحات فذلك يعني أنه متعلق بنفس الغسلات والمسحات، وبالتالي سوف يجزم بتعلقه بخمسة أجزاء ويشك في تعلقه بالجزء السادس، أعني المضمضة مثلاً فتجري البراءة عن جزئيتها، لأن المورد آنذاك يكون من موارد الشك في أصل تعلق التكليف، أي من موارد الشك في تعلقه بالجزء السادس، وهو المضمضة، وهذا بخلاف ما إذا قيل: إن الوضوء اسم للطهارة المسببة، فإنه يلزم الحكم بالاشتغال لضرورة كون المورد من موارد الشك في المحصل، إذ متعلق التكليف أمر بسيط لا تردّد فيه، وهو الطهارة، وإنما الشك في محصله وأنه الأجزاء الخمسة أو الستة.

هكذا قيل في مسألة الوضوء.

والشيخ الخراساني له رأي آخر في المسألة المذكورة، فهو يقول:

إن الوضوء اسم للطهارة المسببة، ولكن في نفس الوقت يمكن اجراء

البراءة، وذلك ببيان أن الطهارة وإن كانت أمراً بسيطاً ولكنها متحدة مع الأجزاء والشرائط، فنفس الغسلات والمسحات هي طهارة، ومعه لا يكون المورد من موارد الشك في المحصل بل يكون للطهارة المسببة مرتبتان: مرتبة ضيقة متحدة مع الأجزاء الخمسة يجزم بتعلق التكليف بها، ومرتبة واسعة يشك في تعلقه بها فتجري البراءة عنها.

إذن البراءة إنما لا تجري في مسألة الوضوء فيما إذا قلنا بكون الوضوء اسماً للطهارة وفرضنا أن الطهارة أمر مسبب مغاير للأجزاء والشرائط، وأما إذا قلنا بكونها متحدة معها فتجري البراءة.

توضيح المتن:

مفهوم واحد: أي مفهوم بسيط.

متنزع عن هذه المركبات: أي منطبق على المركبات.

متحد معها نحو اتحاد: وهو الاتحاد بحسب الخارج.

كالطهارة المسيية: قد توحى العبارة أن هذا مثال لما لا تجري فيه البراءة، ونحن قد شرحناها بجعل ذلك مثلاً لما تجري فيه البراءة، والأمر سهل من هذه الناحية.

خلاصة البحث:

إن الجامع أمر بسيط^(١) ومتحد مع الأجزاء والشرائط وليس مغايراً

(١) مع افتراض أنه مثل عنوان المحبوب وليس مثل عنوان المطلوب وإلا لزم المحذور المذكور في الوجه الأول.

هذا ولا يخفى أن المحذور المذكور في الوجه الثاني - وهو - محذور الترادف - يبقى على حاله.

لها ليلزم كون المورد من موارد الشك في المحصل، ومعه تجري البراءة عند الشك لصيرورة ذلك الجامع ذا مرتبتين، أحدهما يتيقن تعلق التكليف بها والأخرى يشك في تعلقه بها.
وهذا الكلام نفسه يجري في باب الوضوء والغسل.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ويمكن الجواب باختصار شق آخر، وهو أن يكون الجامع مفهوماً بسيطاً _ غير عنوان المطلوب _ متحداً مع الأجزاء والشرائط وليس مغايراً لها ليكون مسبباً عنها، ومعه تجري البراءة لتردد متعلق التكليف بين السعة والضيق، وهذا كما هو الحال في الطهارة المسببة عن الوضوء والغسل فيما لو شك في أجزائهما.

* * *

قوله ﷺ:

«وأما على الأعم فتصوير الجامع...، إلى قوله:
رابعها».^(١)

الجامع على الأعم:

اتضح من خلال ما سبق أن الجامع بين الأفراد الصحيحة يمكن
تصويره خلافاً للشيخ الأعظم حيث منع من ذلك.
وأما الجامع بين الأفراد الأعم من الصحيحة والفاسدة فيشكل
تصويره، والوجوه التي ذكرت كلها قابلة للمناقشة، وتلك الوجوه
خمسة، وهي كما يلي:

١ _ أن لفظ الصلاة مثلاً موضوع لبعض الأجزاء، وهي الأجزاء
المهمة والمقومة للماهية والتي يصطلح عليها بالأركان، فلفظ الصلاة
مثلاً على هذا موضوع للأركان الخمسة، والزائد عليها من الأجزاء
الأخرى _ كالتشهد والقراءة _ هو دخيل في تحقق الواجب وليس في
المسمى والموضوع له.

وناقش ﷺ الوجه المذكور بمناقشتين:

الأولى: إن ما ذكر مخالف للواقع الذي نشعر به، فإننا نشعر أن
صدق اسم الصلاة لا يدور مدار الأركان الخمسة، فإن من ترك الركوع

(١) الدرس ٢٣: (١٣/ شوال / ١٤٢٤هـ).

سهواً في الركعة الأولى مثلاً مع فرض إتيانه ببقية الأجزاء والشرائط يصدق على عمله اسم الصلاة، ولو فرض العكس، بمعنى الإتيان بكامل الأركان مع ترك بقية الأجزاء _ كما لو كبر الشخص تكبيرة الاحرام ولم يقرأ الحمد والسورة بل اشتغل بالأكل والشرب مثلاً إلى أن ركع _ لم يصدق اسم الصلاة.

إذن من هنا نفهم أن اسم الصلاة لم يوضع للأركان الخمسة وإلا دار صدقه مدار تحققها.

الثانية: إن لازم وضع لفظ الصلاة للأركان الخمسة أن يكون إطلاقه على مثل صلاتنا _ التي تحتوي على أجزاء أخرى غير الأركان _ مجازاً، فإننا نأتي في صلاتنا بالقراءة والتشهد وغير ذلك من الأجزاء التي هي ليس من قبيل الأركان، ولا إشكال في صدق اسم الصلاة بنحو الحقيقة على مثل ذلك، والحال أنه يلزم أن يكون مجازاً لأن اللفظ المذكور وضع للخمسة فاستعماله في أكثر من ذلك يكون استعمالاً في غير المعنى الموضوع.

إن قلت: لِمَ لا يكون ذلك من قبيل استعمال لفظ الكلّي في أفرادهِ ومصاديقهِ؟

قلت: إن الأكثر من الخمسة _ كالعشرة مثلاً _ لا يمكن أن يكون مصداقاً للخمسة بل هو مبائن لها.

إذن مقامنا هو من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وليس من قبيل استعمال لفظ الكلّي في مصاديقهِ.

٢ _ أن يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً لمعظم الأجزاء، فلو كان مجموع الأجزاء عشرة مثلاً فالمعظم هو الثمانية، ولفظ الصلاة يكون

موضوعاً للثمانية، ومتى ما صدق لفظ الصلاة في مورد كشف ذلك عن تحقق المعظم، ومتى لم يصدق يكشف ذلك عن عدم تحققه.

وفرق هذا الوجه عن سابقه واضح، فإن السابق كان يقول بالوضع لخصوص الأركان بينما هذا يقول بالوضع للمعظم من دون أخذ خصوصية الأركان بعين الاعتبار.

وناقش بشيء ذلك بعدة مناقشات، هي:

الأولى: إن المناقشة الثانية التي سجلت على الوجه الأول تأتي هنا فيقال: إنه يلزم أن يكون اطلاق لفظ الصلاة على مثل صلاتنا _ المشتملة على كامل العشرة _ مجازاً لأنه استعمال في غير المعنى الموضوع له.

الثانية: يلزم محذور التبادل، فالتشهد مثلاً على تقدير الإتيان به ضمن الثمانية يلزم أن يكون مقوِّماً لماهية الصلاة، وعلى تقدير عدم الإتيان به يلزم أن لا يكون مقوِّماً بل يكون المقوم غيره مما أتى به بدلاً عنه، وهذا أمر واضح البطلان، فإن كل ماهية يلزم أن تكون في مقام تقررها الماهوي مشخّصة الأجزاء من دون تبادل، فالمقوم مقوم إلى الأبد وغير المقوم ليس مقوِّماً إلى الأبد، ولا يمكن أن يكون شيء مقوِّماً على تقدير وجوده، وليس مقوِّماً على تقدير عدمه.

الثالثة: يلزم محذور الترديد، بمعنى أن المكلف لو فرض أنه قد أتى بكامل الأجزاء العشرة فيلزم أن يكون اثنان من العشرة ليس مقوِّماً للماهية ولكن أي اثنين هذه؟ فهل يكون التشهد والقراءة هما الخارجين أو تكون الموالاة والطمأنينة هما الخارجين؟ إنه يلزم الترديد، فأما هذه الاثنان هي الخارجة أو تلك الاثنان هي الخارجة، ومن الواضح أن الترديد أمر مستحيل، فإن كل ماهية في مقام تقررها الماهوي يلزم أن تكون مقوماتها محدّدة بلا تردد.

الرابعة: أن المعظم لا يمكن تحديده في ثمانية أجزاء، فإن مثل صلاة الحاضر إذا كانت ذات أجزاء عشرة فالمعظم ثمانية، ولكن مثل صلاة المسافر التي هي ذات أجزاء خمسة يكون المعظم بلحاظها ثلاثة، ومثل صلاة المضطر ربما يكون المعظم بلحاظها بشكل آخر.

إذن المعظم لا يمكن أن يكون مضبوطاً من حيث المقدار، إذ قد يكون أحياناً ثمانية، وأخرى خمسة، وثالثة بشكل آخر.

٣ _ أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع أسماء الأعلام، فكما أن لفظ زيد مثلاً موضوع لذات زيد وإن اختلف بعد ذلك بالكبر أو بنقصان أو زيادة بعض الأجزاء فكذلك الحال في مثل لفظ الصلاة فإنه لا يضر في صدقه طرو الاختلاف بالزيادة والنقص.

والجواب عن ذلك واضح باعتبار أن القياس المذكور قياس مع الفارق، فإن اسم زيد مثلاً موضوع لشخص زيد، ومن الواضح أن تشخص الشخص وكونه هو هذا الشخص يدور مدار وجوده الخاص، فهذا الوجود الخاص هو زيد وإن هزل أو سمن أو كبر، واختلاف هذه اختلاف بلحاظ العوارض الذي لا يؤثر على الوجود الخاص شيئاً، وبالتالي يمكن أن لا يؤثر على التسمية شيئاً، وهذا كله بخلافه في مثل لفظ الصلاة، فإن الموضوع له ليس هو الوجود الخاص والشخص الخاص بل هو الجامع الذي لم يمكننا لحد الآن تحديده.

توضيح المتن:

فإن التسمية بها: أي فإن التسمية بالصلاة لا تدور حقيقة مدارها. بل وعدم الصدق: أي لا يصدق لفظ الصلاة على الأركان في نظر الأعمى مع فرض الاختلال بسائر الأجزاء والشرائط.

مجازاً عنده: أي مجازاً عند الأعمى.
 كما هو واضح: إذ الكل ليس مصداقاً للجزء، فالعشرة ليست
 مصداقاً للخمسة مثلاً بل بينهما مبائنة.
 فافهم: لعلّه إشارة إلى أن الخمسة إذا أخذت بشرط عدم الزيادة
 تكون مبائنة للكل، وأما إذا أخذت لا بشرط فلا مغايرة.
 فصدق الاسم عليه كذلك: أي عرفاً.
 يكشف عن وجود المسمى: وهو المعظم.
 سيّما إذا لوحظ هذا: أي محذور التبادل والترديد.
 ولا يكاد يكون...: أي من الواضح أنه في باب المركبات
 والمقيّدات لا يكاد يكون شيء موضوعاً له إلا ما كان جامعاً.
 كما عرفت في الصحيح منها: أي كما عرفت عند البحث على
 القول بالوضع للصحيح من كون الموضوع له هو الجامع بين الأفراد. ثمّ
 إن الضمير في (منها) يرجع إلى العبادات أو إلى الجوامع.

خلاصة البحث:

إن الجامع بناء على الوضع للأعم قد يصوّر بوجوه خمسة، كلها
 قابلة للمناقشة.

١ _ أن يكون اسم الصلاة مثلاً موضوعاً للأجزاء المهمة
 كالأركان، ولكنه قابل للمناقشة من ناحيتين.

٢ _ أن يكون موضوعاً للمعظم، وهو قابل للمناقشة من نواحي أربع.

٣ _ أن يكون موضوعاً كوضع الأعلام الشخصية، ولكنه قياس مع

الفارق.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا على القول بالصحيح.

وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الإشكال. وما قيل في تصويره أو يقال وجوه:

١ _ أن يكون عبارة عن الأجزاء المهمة، كالأركان في الصلاة مثلاً، ويكون الزائد عليها دخيلاً في المأمور به لا في المسمى. وفيه ما لا يخفى:

أ _ أن اسم الصلاة لا يدور صدقه مدار الأركان، فإنه قد يصدق مع الإخلال ببعض الأركان وقد لا يصدق مع اجتماع الأركان والإخلال بباقي الأجزاء والشرائط.

ب _ يلزم أن يكون الاستعمال عند اجتماع كامل الأجزاء والشرائط مجازاً، إذ هو من استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وليس من استعمال اللفظ الموضوع للكل في فرد.

٢ _ أن يكون عبارة عن معظم الأجزاء، ومتى ما صدق لفظ الصلاة مثلاً في مورد كشف ذلك عن تحقق معظم، ومتى لم يصدق يكشف عن عدم تحققه. وفيه:

أ _ يرد عليه ما أورد أخيراً على الوجه السابق.

ب _ يلزم محذور التبادل في مقومات الماهية، فالشيء الواحد يكون مقوماً لها على تقدير وجوده وليس مقوماً على تقدير عدمه.

ج _ يلزم محذور الترديد _ عند فرض اجتماع تمام الأجزاء _ بين أن يكون هذا هو الخارج أو غيره.

د _ أن العبادات مختلفة اختلافاً فاحشاً بحسب الحالات، ولا يمكن تحديد المعظم في مقدار معين.

٣ _ أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا يضر في التسمية فيها اختلاف الحالات من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك في العبادات.

وفيه: أن الاعلام موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً وإن تغيرت عوارضه، وإذا لم يضر اختلاف العوارض في التشخص فيمكن أن لا يضر في التسمية أيضاً، وهذا بخلافه في مثل ألفاظ العبادات التي هي موضوعة للجامع الذي لا يمكن تحديده.

* * *

قوله ﷺ:

«رابعها: إن ما وضعت...، إلى قوله: ومنها أن
الظاهر...»^(١)

تتمة الحديث عن الجامع على الأعم:

٤ _ أن يدعى أن لفظ الصلاة مثلاً موضوع لتمام الأجزاء
والشرائط ولكن العرف يتسامح ويطلقه بعد ذلك على الفاقد لبعض
الأجزاء، وذلك:

أ _ أما بتقريب أن العرف ينزل الفاقد منزلة الواجد، وبناء عليه لا
تتحقق المجازية في نفس الكلمة، إذ بعد التنزيل يتحقق فرد ادعائي
للمعنى الموضوع له، ومن ثم يكون الاستعمال فيه حقيقياً، وهذا هو ما
بنى عليه السكاكي، فإنه نسب إليه أنه لا يرى وجوداً للمجاز في
الاستعمالات بل أن جميع الاستعمالات حقيقية، فلو قيل: رأيت أسداً
يرمي كان ذلك استعمالاً حقيقياً، فإن المستعمل يوسع دائرة المعنى
الحقيقي لكلمة الأسد ويجعل له فرداً ادعائياً، ومن الواضح أنه بعد ادعاء
أن الرجل الشجاع فرد ومصداق للحيوان المفترس يكون استعمال كلمة
الأسد فيه استعمالاً بنحو الحقيقة غاية حقيقة ادعائية.

ب _ أو بتقريب أن الاستعمال في الفاقد ليس حقيقياً ولكن بعد
تكرر الاستعمال فيه يحصل وضع تعيّن له ويكون الاستعمال فيه حقيقياً.

ولا يلزم لتحقق الوضع التعييني في مقامنا تحقق الكثرة في الاستعمال لنكتة خاصة بالمقام، وهي أن الفاقد يشابه الواجد إما من ناحية الشكل أو من ناحية الأثر، ولأجل هذا التشابه يحصل أنس بسرعة بين الفاقد والواجد ويتم الوضع التعييني بلحاظ الفاقد بسرعة.

ويمكن أن نوضح الفكرة المذكورة من خلال الاستعانة بأسماء المعاجين المركبة، فالحلوى مثلاً هي شيء مركب من أشياء متعددة تخلط وتعجن وتصير مركباً جديداً، فهي مركبة من الدقيق والسكر والماء وماء الورد والزعفران، وكلمة الحلوى مثلاً وضعت لهذا المجموع المركب ولكن العرف قد يستعملها في المركب المذكور الفاقد للزعفران إما تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد ويكون الاستعمال حقيقياً بعد مراعاة التنزيل المذكور أو أن الاستعمال في الفاقد يكون مجازاً ولكن بعد تكرار الاستعمال ولو بمقدار قليل يحصل وضع تعييني. وإنما يكفي الاستعمال القليل باعتبار مشاركة الفاقد للزعفران للواجد إما من حيث الشكل أو من حيث الأثر الذي يشعر به الشخص الآكل.

وخلاصة الوجه المذكور: أن لفظ الصلاة موضوع ابتداء للفعل التام ولكن بعد ذلك يستعمل في الناقص إما بنحو التنزيل أو بنحو الاستعمال المجازي إلى أن يتم الوضع التعييني.

والجواب: إن قياس ألفاظ العبادات على أسماء المعاجين قياس مع الفارق، فإنه في المعاجين يوجد مقدار محدود للأجزاء منذ البداية، فأجزاء الحلوى مثلاً من البداية هي خمسة، وقد وضع لفظ الحلوى لهذا المركب الخماسي ثم يستعمل بعد ذلك في الفاقد إما تنزيلاً أو بنحو المجاز إلى حد الوضع التعييني، وهذا بخلافه في ألفاظ العبادات، فإنه لا

يوجد حدّ معيّن للأجزاء، فلا يمكن أن يقال: إن الأجزاء التامة للعبادة هي عشرة، إذ صلاة الحاضر وإن كانت أجزاؤها كذلك إلا أن صلاة المسافر أقل أجزاءً، وهكذا بالنسبة إلى صلاة المختار والمضطر، فإن مقدار أجزائهما مختلف.

٥_ أن ألفاظ العبادات كأسماء المقادير والأوزان، فكلمة كيلو مثلاً حينما أراد الواضع وضعها لاحظ مقدار (١٠٠٠) غرام ولكن حينما وضعها لم يضعها لذلك المقدار بنحو الدقة بل للأعم من الزائد بمقدار قليل أو الناقص بمقدار قليل. هكذا يقال.

أو يقال: أنه وإن وضع الكلمة المذكور للمقدار المذكور بنحو الدقة إلا أن العرف بعد ذلك يتسامح ويستعمله في الزائد والناقص مجازاً إلى حدّ حصول الوضع التعيّن.

والجواب: إن هذا قياس مع الفارق بنفس البيان المتقدم، فإن لفظ كيلو يمكن أن يلحظ فيه حدّ معيّن وهو (١٠٠٠) غرام مثلاً بخلاف لفظ الصلاة، فإنه لا يمكن فيه ذلك لاختلاف حدّ الصلاة باختلاف حالاتها.

ومن خلال كل ما تقدم اتضح أن الجامع بناء على الأعم لا يمكن تصويره.

* * *

قوله ﷺ:

«ومنها أن الظاهر...، إلى قوله: ومنها أن ثمرة...».

في هذا الموضع يراد الرجوع إلى صلب الموضوع، إذ ذكر في بداية البحث عن الصحيح والأعم أنه قبل الدخول في صلب الموضوع لا

بد من تقديم مقدمات خمس، وإلى الآن تمّ الحديث عن ثلاث مقدمات ويقع الآن الكلام عن:

المقدمة الرابعة:

أن الوضع في ألفاظ العبادات هل هو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام أو هو من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص؟ والمراد من الأول أن الواضع تصوّر معنى كلياً - وهو مثل الفعل الجامع لأجزاء عشرة - ووضع لفظ الصلاة مثلاً لذلك المعنى الكلي، فيكون الوضع عاماً، باعتبار أن المعنى المتصوّر حين الوضع عام، ويكون الموضوع له عاماً باعتبار أن اللفظ قد وضع لذلك المعنى العام المتصوّر وليس لأفراده الخاصة.

والمراد من الثاني أن الواضع تصوّر معنى كلياً ووضع لفظ الصلاة مثلاً لأفراد ذلك المعنى الكلي وليس لنفسه، فيكون الوضع عاماً، باعتبار أن المعنى المتصوّر حين الوضع عام، ويكون الموضوع له خاصاً باعتبار أن اللفظ قد وضع لأفراد ذلك المعنى العام، وهي هذه الصلاة الصادرة من زيد، وتلك الصلاة الصادرة من عمرو.

وأما احتمال أن يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً فضعيف جداً، لأن لازمه تحقّق أوضاع غير متناهية، أي يلزم أن يكون الواضع قد تصوّر صلاة زيد الخاصة ووضع لفظ الصلاة لها، وتصور صلاة عمرو الخاصة ووضع لفظ الصلاة لها، وهكذا، وهذا يلزم منه أوضاع غير متناهية لأن الصلوات الخاصة الصادرة من الأشخاص هي غير متناهية.

وعليه فالصحيح أن الأمر يدور بين الوضع العام والموضوع له العام وبين الوضع العام والموضوع له الخاص، والأرجح هو الأول، والدليل عليه أن لفظ

الصلاة ورد في أحاديث متعددة، من قبيل: «الصلاة عمود الدين»،^(١) «الصلاة قربان كل تقي»،^(٢) وواضح أن مثل أثر عمود الدين ليس ثابتاً للصلاة الخاصة، فصلاة زيد مثلاً ليست عمود الدين وإنما عمود الدين الصلاة الكلية، فتلك هي عمود الدين دون هذه الصلاة الخاصة أو تلك.

وبناء على هذا يلزم أن تكون كلمة الصلاة موضوعاً للجامع الكلي وليس للأفراد وإلا يلزم أحد أمرين: فإما أن تكون كلمة الصلاة موضوعاً للفرد الخاص ويكون استعمالها في الجامع الكلي في الأحاديث المذكورة مجازاً أو تكون كلمة الصلاة في الأحاديث المذكورة مستعملة في الفرد الخاص دون الجامع ويكون الأثر - وهو كونها عمود الدين - ثابتاً له، أي للفرد الخاص، وكل هذين بعيد، وبناء على هذا يلزم أن تكون كلمة الصلاة في الأحاديث المذكورة موضوعاً للجامع، وهذا لازمه أن يكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً.

تنبيه يجدر الالتفات إليه:

نلفت النظر إلى أن الوجوه الثلاثة الأخيرة من الوجوه الخمسة المتقدمة ليست هي في الحقيقة وجوهاً لتصوير الجامع وإنما هي وجوه لتقريب فكرة إمكان الوضع للأعم، ففي الوجه الثالث ذكر أن وضعها كوضع الأعلام الشخصية، فكما هي موضوعة لذوات الأعلام وإن اختلفت العوارض كذلك الحال في ألفاظ العبادات، ومن الواضح أن هذا البيان لم يصور الجامع وإنما قرّب فكرة إمكان الوضع للأعم، وفي الوجه الرابع ذكر أنها موضوعة للصحيح الكامل ثم بعد ذلك استعملت في الناقص ووضعت له، وهذا أيضاً لم يصور

(١) وسائل الشريعة ٤: ٢٧/ الباب ٦ من أبواب اعداد الفرائض / الحديث ١٢.

(٢) وسائل الشريعة ٤: ٤٣/ الباب ١٢ من أبواب اعداد الفرائض / الحديث ١.

الجامع وإنما قرّب فكرة إمكان الوضع للأعم، وفي الوجه الخامس ذكر أنها كأسماء الأوزان لوحظ مقدار معين ولكنه وضعت للأعم من الزائد والناقص، وهذا أيضاً لم يصوّر الجامع وإنما قرّب فكرة إمكان الوضع.

توضيح المتن:

فلا يكون مجازاً في الكلمة: بل المجاز في الإسناد والادعاء.

على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة: الاستعارة هي تشبيه ذكر أحد طرفيه وحذف طرفه الآخر، فإذا قيل: جاء الرجل الشجاع الذي هو كالأسد كان ذلك تشبيهاً وليس استعارة لأنه ذكر كلا الطرفين، أما إذا قيل: رأيت أسداً يرمي كان ذلك استعارة لأنه ذكر المشبه به وحذف المشبه، والمشهور ادعى أن استعمال كلمة الأسد في المثال المذكور مجاز بينما السكاكي ادعى أنه حقيقة لأنه قد وسّع المعنى الحقيقي وجعل الرجل الشجاع فرداً من المعنى الحقيقي ادعاءً.

بل يمكن دعوى صيرورته: أي بل يمكن دعوى صيرورة اللفظ حقيقة في الفاقد بعد الاستعمال فيه _ أي في الفاقد _.

كذلك: أي تنزيلاً له منزلة الواجد.

في المهم أثراً: هذا من باب تقديم الصفة، أي في الأثر المهم.

تنزيلاً: وذلك على رأي السكاكي.

أو حقيقة: وذلك على رأي المشهور، فإنه بعد الاستعمال في الفاقد

دفعة أو دفعات يصير حقيقة فيه.

وكون الصحيح: المناسب: ويكون الصحيح.

الزائد والناقص في الجملة: أي لا كل زائد وناقص حتّى إذا كان بمقدار

كثير، بل فيما إذا كان بمقدار قليل، أو أن المقصود الزائد والناقص في بعض الموارد وإلا ففي الأشياء الثمينة لا يكون التسامح مقبولاً.

ومنها أن الظاهر...: المناسب تقديم هذا الأمر على الأمر السابق لأنه في بدايته ذكر أنه لا بدّ من وجود قدر جامع على كلا القولين تكون ألفاظ العبادات موضوعة له، وهذا يعني أن الوضع عام والموضوع له عام فيلزم البحث عن ذلك أولاً.

أو منع استعمالها فيه في مثلها: أي أو منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأحاديث المذكورة.
أولي النهاية: المناسب: أولي النهي.

خلاصة البحث:

٤ _ أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح التام ثم بعد ذلك استعملت أو وضعت للفاقد.

وجوابه: أن القياس المذكور قياس مع الفارق.

٥ _ أنها كأسماء المقادير لوحظ حدّ معين ولكنها وضعت للأعم.

وجوابه: أن القياس مع الفارق.

ثم ذكرت المقدمة الرابعة وأثبت فيها أن الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٤ _ أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الواجد لتمام الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتسامح بعد ذلك بالاطلاق على الفاقد إما بنحو الحقيقة الادعائية تنزيلاً له منزلة الواجد أو بنحو المجاز حتى يصل إلى

مرحلة الوضع التعيني، كما هو الحال في أسماء المعاجين والمركبات الموضوعية ابتداء للواجد لمجموعه.

وفيه: أن القياس مع الفارق، ففي المعاجين يوجد حدّ معين للأجزاء بخلافه في العبادات التي يختلف فيها تمام الأجزاء باختلاف الحالات.

٥_ أن حالها حال أسامي المقادير والأوزان، فالواضع يلاحظ مقداراً خاصاً إلا أنه لا يضع اللفظ له بخصوصه بل للأعم من الزائد والناقص في الجملة أو أنه يضعه له بخصوصه إلا أنه بكثرة الاستعمال يصير حقيقة في الأعم.

وفيه: أن القياس مع الفارق كما تقدم.

المقدمة الرابعة: أن الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامان، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً لاستلزامه أحد أمرين: إما أن لا تكون مستعملة في الجامع في مثل: «الصلاة عمود الدين» أو تكون مستعملة فيه بنحو المجازية، وكلاهما بعيد كما لا يخفى على أولي النهى.

قوله ﷺ:

«ومنها أن ثمرة النزاع...، إلى قوله: وكيف كان
فقد استدل للصحيح...»^(١)

المقدمة الخامسة: ثمرة البحث:

في هذه المقدمة الخامسة أراد ﷺ التعرّض إلى ثمرة النزاع في هذا
البحث، فما هي الثمرة المترتبة على وضع الألفاظ للصحيح أو للأعم؟
وقد ذكر ﷺ في هذا المجال ثلاث ثمرات، قِيلَ الأولى منها
ورفض الأخيرتين.

وقبل بيان الثمرات المذكورة نشير إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن شرط التمسك بالاطلاق احراز صدق اللفظ
المطلق على الفرد المشكوك، فلو قال المولى: اعتق رقبة مثلاً وشككنا
في أجزاء الكافرة أمكن أن نشير إليها _ الكافرة _ ونقول: هذه رقبة
جزماً، والمولى لم يقل: اعتق رقبة مؤمنة فيلزم كفاية عتقها.

أما إذا كانت الرقبة مؤمنة وشككنا في أجزاء عتقها من جهة
أخرى، ككونها صغيرة مثلاً، كما لو فرض وجود طفل صغير له من
العمر شهر واحد، وشككنا في كفاية عتقه من جهة الشك في صدق
عنوان الرقبة عليه فهنا لا يمكن التمسك بالاطلاق، إذ لا يمكن أن نشير

(١) الدرس ٢٥: (١٥ / شوال / ١٤٢٤هـ).

إلى الطفل المذكور ونقول: هو رقبة جزماً ولم يقل المولى: اعتق رقبة كبيرة السن، كلا لا يمكن ذلك، للشك في صدق عنوان الرقبة على الطفل المذكور، وشرط جواز التمسك بالاطلاق احراز صدق اللفظ المطلق على المشكوك وإلا كان ذلك تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، وهو لا يجوز.

المقدمة الثانية: إن الأقل والأكثر على نحوين، فتارة يدور الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، وأخرى يدور بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

مثال الأول: ما إذا شك الشخص أنه مشغول الذمة بقضاء صلاة واحدة أو بقضاء صلاتين، فلو كان واقعاً مشغول الذمة بصلاتين وقضى صلاة واحدة فرغت ذمته من صلاة واحدة وكان ممثلاً بمقدار صلاة واحدة.

وهذا معناه أن الأقل والأكثر في المثال المذكور ليسا مترابطين في مقام الامتثال بل هما استقلاليان.

ومثال الثاني: ما إذا شك في جزئية السورة للصلاة أو شرطية الطمأنينة لها، فلو كانا واجبين واقعاً وأتى المكلف بالصلاة من دونهما لم يكن ممثلاً بمقدار ثمانية أجزاء وعاصياً بمقدار المشكوكين المذكورين بل لا امتثال رأساً، وهذا معناه أن الأجزاء مترابطة في مقام الامتثال، ولا يمكن امتثال الأمر المتعلق ببعضها إلا مع امتثال الأمر المتعلق بالبعض الآخر.

وكلما كان الشك في جزئية الجزء أو شرطية الشرط فذلك مصداق للأقل والأكثر الارتباطيين بل لا مصداق لذلك إلا الشك في الجزئية والشرطية.

ومن هنا نستمكن أن نقول: إن مصطلح الأقل والأكثر الارتباطيين يرادف مصطلح الشك في الجزئية والشرطية.

إذن الأقل والأكثر الارتباطيان = الشك في الجزئية والشرطية.

وباتضح المصطلحين المذكورين نقول: وقع الاتفاق على أنه في الأقل والأكثر الاستقلالين يرجع إلى البراءة، فالأقل يجزم بتعلق التكليف به، والأكثر يشك في تعلقه به فينفى بالبراءة، فاشتغال الذمة بقضاء صلاة واحدة يجزم به بخلاف اشتغالها بقضاء صلاة ثانية فإنه مشكوك فينفى بالبراءة.

وأما الأقل والأكثر الارتباطيان فقد وقع الخلاف في الأصل الذي يرجع إليه في الجزئية أو الشرطية المشكوكة، فقليل: البراءة، وقيل: الاشتغال، ويأتي بحث ذلك في الجزء الثاني من الكفاية إن شاء الله تعالى.

وباتضح هاتين المقدمتين نعود إلى الثمرات الثلاث:

١ _ أنه لو شككنا في جزئية السورة للصلاة مثلاً فهل يمكن التمسك باطلاق خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»^(١) لنفي الجزئية المشكوكة؟ إن الثمرة تظهر هنا، فبناء على الوضع للصحيح لا يجوز ذلك لأن السورة ما دام يحتمل كونها جزءاً فلا يحرز صدق اسم الصلاة بدونها حتى يجوز التمسك بالاطلاق، فإن التمسك به _ كما عرفنا في المقدمة الأولى من المقدمتين السابقتين _ فرع احراز صدق اللفظ المطلق، وهذا بخلافه بناء على الوضع للأعم، فإنه يصح التمسك به، إذ مع عدم السورة تكون الصلاة فاسدة، والمفروض وضع اللفظ للأعم فيكون لفظ المطلق صادقاً على المشكوك جزماً.

أجل التمسك بالاطلاق إنما يجوز بشرطين:

أ _ أن يكون الخطاب الذي يراد التمسك باطلاقه وارداً في مقام البيان، وأما إذا كان وارداً في مقام التشريع والإجمال فلا يصح التمسك باطلاقه، كما هو الحال في سائر المطلقات الأخرى، فإنه لا يصح التمسك بها بدون ذلك.

ب _ أن لا يكون ذلك الجزء المشكوك مما يحتمل مدخليته في المسمى وإنما تحتمل مدخليته في المأمور به فقط، إذ لو كان تحتمل مدخليته في صدق الاسم _ كما لو كان من الأجزاء المهمة _ فبدونه لا يحرز صدق اسم المطلق، ومن ثم لا يجوز التمسك بالاطلاق، لأن التمسك به كما قلنا فرع احراز صدق اسم المطلق.

ثم إنه في حالة عدم جواز التمسك بالاطلاق يلزم الرجوع إلى الأصل، وهو على رأي بعض البراءة، وعلى رأي آخرين الاشتغال حسب الخلاف في مسألة الشك في الجزئية والشرطية.

وملخص الثمرة المذكورة أنه على الصحيح لا يجوز التمسك بالاطلاق ويلزم الرجوع إلى الأصل، وهو يقتضي البراءة على رأي من يقول بالبراءة في مسألة الشك في الجزئية، والاشتغال على رأي من يقول بالاشتغال في تلك المسألة، وأما على الوضع بالأعم فيجوز التمسك بالاطلاق.

٢ _ قيل: إن الثمرة تظهر في أن الأصل الذي يرجع إليه على الصحيح هو الاشتغال، وعلى الأعم هو البراءة.

إلا أن هذه الثمرة قد اتضح بطلانها، فإن كون الأصل هو البراءة أو الاشتغال يرتبط بالمبنى الأصولي في مسألة الشك في الجزئية والشرطية، ولا يرتبط بمسألة الصحيح والأعم، ولذا لا نرى المشهور رغم بنائهم على الوضع للصحيح يرجعون إلى الاشتغال.

٣ _ أن الثمرة تظهر في النذر، فلو نذر شخص أن يدفع إلى الفقير درهماً مثلاً وشاهد شخصاً يصلي صلاة فاسدة، فعلى الوضع للصحيح لا يتحقق الوفاء والبرّ بالنذر بالدفع إليه بخلافه بناء على الأعم، فإنه يتحقق بالدفع إليه. إلا أن الثمرة المذكورة قابلة للمناقشة أيضاً، فإن المسألة إنما تكون أصولية فيما إذا وقعت في طريق استنباط الحكم الشرعي، ومن الواضح أن الوفاء بالنذر متعلق للحكم الشرعي وليس نفس الحكم الشرعي، فإن الحكم الشرعي هو وجوب الوفاء بالنذر، فالوجوب هو الحكم الشرعي، والوفاء هو المتعلق له، والثمرّة المذكورة تظهر في تحقق الوفاء وعدمه الذي هو المتعلق وليس في الحكم الشرعي الذي هو وجوب الوفاء، فإنه ثابت بقوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾^(١). ومن خلال هذا كله اتضح أن الثمرة الصحيحة هي الثمرة الأولى بخلاف الثمرتين الأخيرتين فإنهما قابلتان للمناقشة.

توضيح المتن:

في رفع ما إذا شك...: التعبير المذكور ركيك، والمناسب: في رفع ما يشك في جزئيه أو شرطيه للمأمور به، وأنسب من ذلك: في رفع الجزئية أو الشرطية المشكوكة.

وجواز الرجوع: عطف على عدم جواز الرجوع...

في غير ما احتمل دخوله فيه: أي في المسمى.

على القولين: أي على القول بالصحيح والقول بالأعم، فلو بني على الصحيح وحصل الإجمال فقد يرجع إلى البراءة فيما إذا كان القائل بالصحيح

يبني على البراءة عند الشك في الجزئية، والقائل بالأعم قد يرجع إلى الاحتياط فيما إذا لم يكن المولى في مقام البيان وكان مبناه الاحتياط في تلك المسألة. فلا وجه لجعل الثمرة: هذا شروع في الرد على الثمرة الثانية. ولا يخفى أن العبارة لم تصنع الثمرة الثانية بلسان الثمرة الثانية وإنما يستنبط ذلك من العبارة. قلت: وإن كان ...: لا يخفى أن العبارة موهمة، والمناسب: وفيه. لما عرفت: أي في تعريف علم الأصول. هي أن يكون نتيجتها: لعلّ حذف كلمة (نتيجتها) أولى، فإن نتيجة المسألة الأصولية هي عين المسألة الأصولية. الفرعية: أي الشرعية.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أن حصول الوفاء وعدمه يرتبطان بقصد الناذر وليس بالوضع للصحيح والأعم، فإذا كان الناذر قد قصد الدفع إلى خصوص من يصلي صلاة صحيحة لم يحصل الوفاء بالدفع إلى من يصلي صلاة فاسدة حتّى لو بني على الوضع للأعم، وإذا كان قد قصد الدفع إلى من يصلي ولو صلاة فاسدة يحصل الوفاء بالدفع لمن يصلي صلاة فاسدة حتّى لو بني على الوضع للصحيح.

خلاصة البحث:

هناك ثمرات ثلاث:

الأولى: عدم جواز التمسك بالاطلاق على الصحيح وجوازه على الأعم. الثانية: الرجوع إلى الاشتغال على الصحيح وإلى البراءة على الأعم، ولكن ذلك باطل، لعدم ارتباط الأصل بذلك، بل بما هو المختار في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين.

الثالثة: تحقق الوفاء بالنذر على تقدير الدفع إلى من يصلي صلاة فاسدة، ولكنه باطل، فإن الوفاء متعلق للحكم الشرعي وليس نفسه حتى تظهر الثمرة بلحاظه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة الخامسة: إن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيح وعدم جواز التمسك باطلاقه في رفع الجزئية والشرطية المشكوكة لاحتمال دخول المشكوك في المسمى، وجواز التمسك به على قول الأعمى فيما إذا لم يحتمل دخله في المسمى وفرض أن الخطاب وارد مورد البيان، فإن ذلك شرط في جميع المطلقات.

وفي فرض الإجمال يرجع إلى البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة الشك في الجزئية والشرطية.

وبذلك اتضح بطلان ما قيل في وجه الثمرة، وهو أنه على الصحيح يرجع إلى الاشتغال، وعلى الأعم إلى البراءة، ومن هنا ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح.

وربما قيل: إن الثمرة تظهر في تحقق الوفاء فيما لو نذر اعطاء درهم لمن صلى وفرض أنه أتى بها فاسدة، ولكن ذلك ليس بثمرة لما عرفت من أن ضابط المسألة الأصولية الوقوع في طريق استنباط الحكم الفرعي فافهم.

قوله ﷺ:

«وكيف كان فقد استدل للصحيح...، إلى
قوله: وقد استدل للأعمى...»^(١).

النقطة الثانية: أدلة الوضع للصحيح:

بعد الفراغ عن المقدمات الخمس المتقدمة أخذ ﷺ الآن
بالدخول في صميم البحث.
وحاصل ما ذكره أن المسألة ذات قولين: قول بالوضع لخصوص
الصحيح وقول بالوضع للأعم.
أما القائل بالوضع لخصوص الصحيح فقد استدل بأربعة وجوه
وقد قِيلَ ﷺ الوجهين الأولين وناقش الأخيرين.
والوجوه الأربعة هي كما يلي:
الوجه الأول: التمسك بالتبادر، فيقال: إن المتبادر من لفظ الصلاة
مثلاً خصوص الصلاة الصحيحة.

إن قلت: إنك قد ذكرت سابقاً أنه بناء على الوضع للصحيح يصير
لفظ الصلاة مجملاً، فلو شك في أن السورة مثلاً جزء فلا يصح التمسك
بالإطلاق، لأن لفظ الصلاة يصير مجملاً ولا يدرى هل يصدق على
الفاقد للسورة أو لا، وما دام اللفظ مجملاً كيف يُدعى الآن تبادر

(١) الدرس ٢٦: (١٨/ شوال / ١٤٢٤هـ).

الصحيح منه؟ أوليس هناك تنافر بين دعوى إجمال معنى الصلاة وبين دعوى أن المتبادر خصوص الصحيح؟

قلت: كلا لا تنافي، فإن دعوى الإجمال هي من زاوية، ودعوى التبادر هي من زاوية أخرى، فالإجمال هو من زاوية أنه لا يدري أن لفظ الصلاة صادق على الفاقد للسورة أو لا، وهذا لا يتنافى مع دعوى كون لفظ الصلاة موضوعاً للفعل الذي له آثار معينة كالنهي عن الفحشاء أو كونه عمود الدين وما شاكل ذلك، فيتبادر من لفظ الصلاة الفعل الخاص الناهي عن الفحشاء، وفي نفس الوقت يشك في صدقه على الفاقد للسورة ويكون مجملاً من هذه الناحية.

وبكلمة أخرى: إن المنافاة إنما تحصل لو قيل بالإجمال من جميع الجهات، وأما إذا كانت الألفاظ مبيّنة من بعض الجهات _ أي من جهة الآثار _ ومجملة من بعض الجهات الأخرى _ أي من جهة أنها موضوعة لعشرة أجزاء أو لتسعة _ فلا منافاة.

الوجه الثاني: إن لفظ الصلاة يصح سلبه عن الصلاة الفاسدة، فيمكن أن يشار إلى الصلاة الفاسدة ويقال: هذه ليست بصلاة، ومن الواضح أن صحة السلب علامة المجازية.

أجل العرف قد يتسامح أحياناً ويطلق على الفاسد أنه صلاة، ولكن من الواضح أن المدار ليس على الاطلاقات التسامحية للعرف بل على اطلاقاته التي لا تبني على المسامحة، ولنصطلح عليها بالاطلاقات العرفية الدقيقة.

إذن المدعى أن العرف بحسب الدقة يسلب لفظ الصلاة عن الصلاة الفاسدة وإن كان يحمله عليها بحسب المسامحة، ولكن المدار على الدقة دون المسامحة.

الوجه الثالث: التمسك بطائفتين من الروايات هما:

الأولى: الروايات التي ثبتت بعض الآثار لبعض العبادات، من

قبيل: «الصلاة عمود الدين».

وتقريب الدلالة: إن الذي هو عمود الدين خصوص الصلاة

الصحيحة، ونضم إلى ذلك مقدمة أخرى، وهي أن ظاهر الرواية

المذكورة أن الذي هو عمود الدين هو ما يسمى بالصلاة، فالمسمى

بالصلاة هو عمود الدين. وبضم هذه المقدمة إلى المقدمة السابقة يثبت

أن المسمى بالصلاة هو خصوص الصحيح، وهو المطلوب.

الثانية: الروايات التي تنفي حقيقة الصلاة عند انتفاء بعض الأجزاء

أو الشرائط، من قبيل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»،^(١) بتقريب أن السلب

المذكور لا يصح بناء على الوضع للأعم، فالفاقد للفاتحة _ بناء على

الأعم _ صلاة لا أنه ليس بصلاة.

وقد يجاب عن كلتا الطائفتين:

أما الأولى فيقال: إن المقصود أن الصلاة الصحيحة هي عمود

الدين، فكلمة الصحيحة مقدرة.

وأما الثانية فيقال: إن المقصود لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة

الكتاب، فالمنفي عند عدم تحقق الفاتحة ليس أصل الصلاة بل الصلاة

الصحيحة، وهذا لا ندعيه عبثاً بل عن مدرك، وهو أن الشائع في مثل

التركيب المذكور الذي يحتوي على كلمة لا النافية للجنس هو نفي

(١) هذا مضمون بعض الأحاديث، فلاحظ وسائل الشيعة ٦: ٣٧/ الباب ١ من أبواب

القراءة في الصلاة/ الحديث ١.

الصحة، وأحياناً يراد منه نفي الكمال مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»،^(١) أي لا صلاة ذات كمال لجار المسجد إلا في المسجد.

هذا ما قد تناقش به الطائفتان.

ويمكن دفعه بأن ذلك مخالف للظاهر، فإنه بحاجة إلى تقدير كلمة صحيحة، أي الصلاة الصحيحة عمود الدين أو لا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب، ومن الواضح أن التقدير أمر مخالف للظاهر ولا يصار إليه إلا بقرينة، وهي مفقودة في المقام، فنحن ندعي أن المقصود أن ذات الصلاة هي عمود الدين، وهذا لا يتم إلا بوضع لفظ الصلاة لخصوص الصحيح، وهكذا يدعى أن المقصود أن لا وجود للصلاة رأساً إلا بفاتحة الكتاب، وهذا لا يتم إلا بوضع لفظ الصلاة لخصوص الصحيح.

بل يمكن أن ندعي أكثر من هذا، فندعي أنه حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد يكون المقصود نفي أصل الصلاة لجار المسجد، فإن الحديث في صدد المبالغة، وهي لا تتحقق إلا بأن يكون المقصود نفي الصلاة رأساً لا نفي كمالها وإلا فلا مبالغة، بل لا بلاغة إلا بذلك.

أجل لا بد أن يكون المقصود نفي حقيقة الصلاة بنحو العناية والمجاز وإلا فلا يحتمل لزوم إعادة الصلاة وأنها لا شيء إلا في المسجد.

هذا وقد أمر ﷺ بالفهم بعد ذلك وقال: فافهم، وقد شرح هو ﷺ في حاشية له المقصود من ذلك، وقال ما حصيلته: إننا نسلم أن لفظ

(١) وسائل الشيعة ٥: ١٩٤ / الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد / الحديث ١.

الصلاة قد استعمل في الطائفتين في المسمى بالصلاة الذي لازمه اختصاص المسمى بالصلاة بخصوص الصحيح ولكن الاستعمال في ذلك لا يلزم الوضع له، ومن هنا قيل: الاستعمال أعم من الحقيقة.

الوجه الرابع: وهو مركب من مقدمتين:

الأولى: أن طريقة الواضعين قد جرت على أنهم متى ما اخترعوا مركباً خاصاً يشتمل على أجزاء معينة فاللفظ يضعونه لكامل الأجزاء وليس لبعضها، فإذا اخترع طبيب دواءً معيناً فاللفظ يضعه لكامل أجزائه.

بل أن حكمة الوضع تقتضي ذلك أيضاً، فإن الحكمة من وضع الألفاظ هي التفهيم، والذي يحتاج إلى تفهيمه هو الصحيح الذي هو تام الأجزاء، وأما الناقص فهو وإن احتجج إلى تفهيمه أحياناً إلا أنه لا حاجة إلى الوضع إليه، إذ يمكن تفهيمه بواسطة الاستعمال مجازاً ومن خلال القرينة على تنزيل الفاقد منزلة الواجد.

الثانية: أن الظاهر أن الشارع لم يتخط في طريقة وضع ألفاظ العبادات طريقة الواضعين بل أن طريقته هي طريقته، فهو يضع ألفاظ العبادات للمعاني التامة التي اخترعها وليس للناقصة.

هذا ولكنه ناقش مَنْ يَنْشُرُ في الوجه المذكور بأنه وإن كان محتملاً إلا أنه لا يمكن الجزم به، فلا يمكن الجزم بأن طريقة الواضعين هي ما ذكر كما لا يمكن الجزم بأن الشارع لم يتعد طريقة الواضعين، وما دام لا يمكن الجزم بذلك ويوجد احتمال الوضع للأعم أو تجاوز الشارع طريقة الواضعين فلا يمكن الاستدلال بالوجه المذكور، فإنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

توضيح المتن:

وكيف كان: أي سواء تمّ ظهور الثمرة في النذر أم لا.
ودعوى أن المنسبق: هذا عطف تفسير على التبادر.
إلى الأذهان منها: أي من ألفاظ العبادات.
على هذا القول: أي على القول بالوضع للصحيح.
على هذا الوجه: أي على القول بالوضع للصحيح.
بغير وجه: أي بغير وجه من الوجوه، وهي الآثار المتعددة.

بسبب الاختلال: متعلق بالفساد.

بالمداقة: متعلق بصحة السلب.

بالعناية: أي بالمسامحة والمجاز.

شطراً: أي جزءاً.

وإرادة...: الواو استينافية.

لشروع...: تعليل لإرادة نفي الصحة من الطائفة الثانية.

خلاف الظاهر: خبر لقوله: (وإرادة...).

في نفي الصحة: أي في نفي الصحة أو الكمال.

فافهم: تقدم توضيحه، وذكرنا أن للشيخ المصنف حاشية توضّح

الأمر بالفهم.

إن هذه الدعوى: أي هذا الوجه الرابع المركّب من

مقدمتين.

فتأمل: لعلّه إشارة إلى أنه مع التسليم بأنها غير بعيدة كيف تكون

قابلة للمنع.

خلاصة البحث:

استدل للقول بالوضع للصحيح بوجوه أربعة: التبادر، وصحة السلب، والأخبار، وطريقة الواضعين.
وقد قِيلَ الشيخ المصنف الوجهين الأولين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه قد استدل للوضع للصحيح بوجوه أربعة:

١ _ التبادر، بمعنى أن المنسب إلى الأذهان خصوص الصحيح.
ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على القول بالوضع للصحيح مجملات.

فإن المنافاة إنما تكون فيما إذا كانت معانيها مجملة من جميع الجهات، وقد عرفت أنها مبيّنة من ناحية الوضع لما اشتمل على الآثار الخاصة.
٢ _ صحة السلب عن الفاسد بالدقة العرفية وإن لم يصح بالمسامحة العرفية.

٣ _ الأخبار، وهي على طائفتين:

أ _ ما أثبت فيه بعض الآثار للمسميات الخاصة، مثل: «الصلاة عمود الدين».

ب _ ما ينفي الماهية عند انتفاء بعض الأجزاء أو الشرائط، مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب».

ودعوى إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الأولى، ونفي الصحة من الثانية لشيوع استعمال مثل التركيب المذكور في مثل نفي الصحة أو الكمال، مدفوعة بأنها خلاف الظاهر لا يصار إليها مع عدم القرينة.

بل أن استعمال مثل التركيب المذكور في نفي الصحة أو الكمال ممكن المنع حتى في مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» مما يعلم أن المراد منه نفي الكمال، فإنه يمكن أن يدعى الاستعمال في مثله في نفي الحقيقة أيضاً بنحو المجاز دون الحقيقة وإلا لما تحققت المبالغة، فافهم.

٤ _ وهو مركب من مقدمتين:

أ _ دعوى القطع بأن طريقة الواضعين جرت على وضع الألفاظ للمركبات التامة، بل أن ذلك مقتضى حكمة الوضع. والحاجة وإن دعت أحياناً إلى الاستعمال في الناقص إلا أنه يمكن من خلال المجاز.

ب _ أن الشارع لم يتخط الطريقة المذكورة.

وفيه: أن هذا الوجه وإن كان محتملاً إلا أنه لا يمكن الجزم به.

* * *

قوله ﷺ:

«وقد استدل للأعمى...، إلى قوله: ومنها أنه لا
شبهة في صحة تعلق النذر...»^(١)

النقطة الثالثة: أدلة الوضع للأعم:

بعد الفراغ من ذكر الأدلة الأربعة على الوضع للصحيح أخذ ﷺ
بذكر الأدلة على الوضع للأعم، وهي خمسة، وقد ناقشها جميعاً.
والجوه الخمسة هي:

١ _ تبادل الأعم من مثل لفظ الصلاة.

وفيه: أنه قد تقدّم أنه بناء على الأعم لا يمكن تصوّر الجامع، ومعه
كيف يدعى أن المتبادر هو الأعم والحال أن الموضوع له وهو الجامع لا
يمكن تصوّره وتحققه؟

٢ _ عدم صحة سلب مثل لفظ الصلاة عن الصلاة الفاسدة، وعدم
صحة السلب دليل الحقيقة.

وفيه: أنه قد تقدّم أنه يصح السلب بالدقة وإن لم يصح بالمسامحة
العرفية، والمدار على الدقة العرفية.

٣ _ صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد فيقال: الصلاة إما
صحيحة أو فاسدة، وهذا دليل وضع لفظ الصلاة للأعم، إذ لو كان

(١) الدرس ٢٧: (١٩/ شوال / ١٤٢٤هـ).

موضوعاً لخصوص الصحيح لم يصح تقسيمه إلى ذلك وإلا كان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهو غير ممكن.

وفيه: أن التقسيم إنما يشهد على الوضع للأعم لو لم يثبت بالدليل الوضع لخصوص الصحيح، أما بعد أن عرفنا من خلال الوجهين الأولين من الوجوه الأربعة المتقدمة أن مثل لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيح فالتقسيم لا بد من حمله على كونه بلحاظ المعنى المستعمل فيه وليس بلحاظ المعنى الموضوع له، فحينما يقال: الصلاة إما صحيحة أو فاسدة فكلمة الصلاة استعملت مجازاً في الأعم ثم قسمت إلى الصحيح والفاسد وليس التقسيم بلحاظ المعنى الموضوع له ليشهد على الوضع للأعم.^(١)

٤ _ التمسك بطائفتين من الأخبار، وهما:

أ _ ما ورد عنهم عليه السلام حسب نقل الشيخ الآخوند: بُني الإسلام على خمس: «الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية»، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة.^(٢)

(١) كان الأولى إضافة جواب آخر، وهو أنه حتى لو فرض عدم قيام دليل على الوضع لخصوص الصحيح فصحة التقسيم لا تشهد على الوضع للأعم بل أقصى ما تشهد عليه هو استعمال مثل لفظ الصلاة في الأعم، والاستعمال لا يلزم الحقيقة.

(٢) لا يخفى أنه لا توجد رواية بالشكل المذكور، وما ذكره تليف من روايتين، فالموجود في أصول الكافي ٢: ١٨ / ح ٣ عن أبي جعفر عليه السلام: «بُني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه - يعني الولاية -».

وموضع الاستشهاد فقرتان:

الأولى: قوله عليه السلام: «فأخذ الناس بأربع»، فإنه بناء على بطلان العبادات من دون ولاية لا يصدق الأخذ بأربع، فإن ما أتوا به ليس بصلاة ولا بصوم ولا...، بناء على الوضع للصحيح، ويلزم أن يعبر هكذا: وترك الناس جميع الخمس، فيلزم على هذا الوضع للأعم حتى يصدق أنهم أخذوا بأربع.

الثانية: قوله عليه السلام: «فلو أن أحداً صام نهاره»،^(١) فإنه بناء على بطلان الصوم بدون ولاية لا يتحقق الصوم ولا يصدق أن أحداً صام نهاره بل أن ما يؤتى به يكون إمساكاً وليس صوماً، والمناسب أن يعبر: فلو أن أحداً أمسك نهاره. إذن يلزم البناء على الوضع للأعم حتى يصح التعبير بصام نهاره.

ب _ قوله عليه السلام خطاباً للحائض: «دعي الصلاة أيام اقرائك»،^(٢) بتقريب أنه بناء على الوضع لخصوص الصحيح لا يصح الأمر المذكور، إذ هو بمثابة أن يقال هكذا: دعي الصلاة الصحيحة أيام اقرائك، فكما أنه

ثم ذكر عليه السلام في رقم (٥) حديثاً طويلاً عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وجاء في ذيله ما نصه: «أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان على الله جل وعز حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان»، ثم قال: «أولئك المحسن منهم يدخله الله الجنة بفضل رحمته».

وأما صاحب الوسائل فلم ينقل الحديث الثاني بل لم ينقل الحديث الأول المشتمل على فقرة: «فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه» وإنما نقل أحاديث أخرى لا تشتمل على الفقرة المذكورة، فلاحظ الجزء الأول / الباب الأول من أبواب مقدمة العبادات من الوسائل.

(١) لا يخفى أن الشيخ الآخوند لم يذكر الاستشهاد بهذه الفقرة وإنما اقتصر على الجواب عنها فيما بعد، وكان من المناسب ذكرها هنا ثم الجواب عنها فيما بعد.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٣٨٤.

لا يصح هذا الطلب، باعتبار أن الحائض لا قدرة لها على الصلاة الصحيحة حتى يطلب منها أن تدعها كذلك لا يصح ما هو بمثابته، فيلزم إذن أن تكون كلمة الصلاة موضوعة للأعم حتى يصح الطلب المذكور.
هذا حاصل الوجه الثالث.

وأجاب رحمته عنه بجوابين: الأول منهما عام لكلتا الطائفتين، والثاني خاص، والجوابان هما:

أ_ أن غاية ما يدل عليه الحديثان المذكوران هو أن كلمة الصلاة قد استعملت في الأعم، ومن الواضح أن الاستعمال لا يلزم الحقيقة بل هو أعم منها.

ب_ أن الحديث الأول قد استعملت فيه كلمة الصلاة في خصوص الصحيح وليس في الأعم، بقرينة قوله عليه السلام «بني الإسلام» فإن الإسلام _ كما هو واضح _ مبني على الصلاة الصحيحة دون الفاسدة.

إن قلت: هذا وجه، ولكن كيف عبّر الإمام عليه السلام بقوله: «فأخذ الناس بأربع» والحال أنه بناء على الوضع للصحيح لا يصح التعبير المذكور كما تقدم.

قلت: إنما عبّر عليه السلام بذلك نظراً إلى اعتقادهم، فإن الناس تاركي الولاية يعتقدون أنهم قد أخذوا بالصلاة وحققوها وإلا فحقيقة لم يأتوا بها رأساً.

وهكذا يمكن الجواب بالنسبة إلى فقرة: «فلو أن أحداً صام نهاره»، فإن التعبير بالصوم وأنه صام نهاره ناظر إلى اعتقاد الطرف المقابل أو أنه عبّر بذلك باعتبار التشابه في الصورة، فإن له صورة الصوم وإن لم يكن صوماً حقيقة.

هذا بالنسبة إلى الحديث الأول.

وأما الحديث الثاني فالاستشهاد به على الوضع للأعم يتم بناء على أن الطلب فيه طلب تكليفي مولوي، بأن كان المقصود هكذا: تحرم الصلاة عليك

أيتها الحائض أيام حيضك بحيث لو فعلت ذلك كنت فاعلة لمحرّم كسائر المحرمات وتعاقبين على ذلك، أنه بناء على هذا يلزم أن تكون الصلاة موضوعة للأعم، فإن الصلاة الصحيحة غير مقدورة للحائض حتّى يصحّ تحريمها والعقاب عليها، ولكن نحن نقول: إن الطلب المذكور ليس طلباً تكليفاً مولوياً بل هو طلب ارشادي، أي أنه يرشد إلى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة وإن شرط صحة الصلاة هو الطهارة من الحيض، وبناء على هذا لا يلزم أن تكون كلمة الصلاة موضوعة للأعم بل يصحّ حتّى مع الوضع لخصوص الصحيح. إذن نحن ندعي أن الطلب المذكور ارشادي وليس مولوياً، ومعه لا يتم الاستدلال بالحديث المذكور.

إن قلت: إن ظاهر كل طلب هو المولوية، والحمل على الارشاد يحتاج إلى قرينة، وما هي القرينة في المقام؟ قلت: إن القرينة هي أنه لو كان الطلب المذكور مولوياً يلزم أن الحائض لو وقفت إلى القبلة وأتت بالصلاة بكامل أجزائها^(١) كانت فاعلة للمحرّم وتستحق أن تعاقب حتّى إذا لم تقصد التشريع كما تعاقب على سائر المحرمات، والالتزام بذلك بعيد. بل يلزم أن تكون مستحقّة للعقاب حتّى لو أتت بالصلاة فاقدة للوضوء أو لبعض الأجزاء والشرائط،^(٢) فإن مثلها صلاة بناء على الوضع للأعم ويكون التحريم المولوي شاملاً لها، والالتزام بذلك بعيد جداً.

(١) وطبيعي من دون قصد القرينة وإلا كان ذلك تشريعاً محرّماً.

(٢) ولكن يلزم أن نفترض الأجزاء أو الشرائط المفقودة لا مدخيلة لها في الاسم وإلا لم يصدق عنوان الصلاة حتّى بناء على الأعم.

توضيح المتن:

فكيف يصح معه: أي مع الإشكال في تصوير الجامع.
لو لم تكن هناك دلالة: أي دليل.
ولو بالعناية: أي مجازاً. والأولى حذف كلمة ولو.
على الخمس: الصواب: على خمس.
بالأربع: الصواب: بأربع.

وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد: أي أن استعمالها في الصحيح بحسب اعتقادهم لا يعني استعمالها في الفاسد _ رغم كون ذلك الصحيح بحسب اعتقادهم فاسداً واقعاً _ وإنما هي مستعملة في الصحيح، غاية يلزم توسعة الصحيح لما كان صحيحاً باعتقادهم.
وفي الرواية الثانية: عطف على قوله: في الرواية الأولى.
ذاتاً: أي بالحرمة الذاتية وليس بالحرمة التشريعية، فإن المفروض عدم قصد التشريع وإلا كان القصد محرماً لا الصلاة الخارجية.
وإن لم تقصد به القربة: وإلا لزم التشريع، وبالتالي كانت الحرمة تشريعية.

خلاصة البحث:

استدل للأعمي بوجوه خمسة هي:

- ١ _ تبادر الأعم.
 - ٢ _ عدم صحة السلب عن الفاسد.
 - ٣ _ صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد.
 - ٤ _ التمسك بطائفتين من الأخبار.
- والكل قابل للمناقشة كما هو واضح.
أما الأولان فواضح.

وأما الثالث فلأنه بعد قيام الدليل على الوضع للصحيح يكون التقسيم بلحاظ إرادة الأعم من اللفظ مجازاً.
وأما الرابع فقد نوقش بمناقشتين، الأولى منهما مشتركة والثانية خاصة.

كفاية الأصول في أسنوبها الثاني:

هذا وقد استدل للوضع للأعم بوجوه خمسة:

١ _ تبادر الأعم.

وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادر؟

٢ _ عدم صحة السلب عن الفاسد.

وفيه منع، لما عرفت.

٣ _ صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد.

وفيه: أنه بعد تمامية الدليل على الوضع للصحيح يلزم أن يكون اللفظ قد أريد منه في البداية الأعم مجازاً ثم قُسم.

٤ _ التمسك بطائفتين من الأخبار:

أ _ ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام: «بُني الإسلام على خمس: على

الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه _ يعني الولاية _».

وفي رواية أخرى: «أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع

ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع أعماله بدلالته إليه ما كان على الله جلّ وعزّ حق في ثوابه ولا كان من أهل الإيمان».

فإن الأخذ بالأربع لا يصدق بناء على بطلان عبادات تاركي
الولاية إلا إذا كانت أساميها للأعم.
وهكذا الحال بالنسبة إلى قوله: «صام نهاره» فإنه لا يصدق إلا بناء
على ما ذكر.

ب _ قوله عليه السلام خطاباً للمرأة الحائض: «دعي الصلاة أيام
اقرائك»، بتقريب أنه لو لم يرد منها الأعم لزم عدم صحة الطلب
المذكور لعدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة.
وفيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة.
مع أنه يرد على الرواية الأولى أن المراد فيها خصوص الصحيح
لأن الإسلام لا يبنى إلا على ذلك.

وأما التعبير بقوله عليه السلام: «فأخذ الناس بأربع» فلعله كان بلحاظ اعتقادهم.
وهكذا الحال بالنسبة إلى التعبير بفقرة: «وصام نهاره»، فإنه أما
بلحاظ اعتقادهم أو للمشابهة في الصورة.
ويرد على الرواية الثانية أن النهي ليس تكليفاً ليتم الاستشهاد بل
إرشاد إلى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة.

والقرينة على الحمل على الإرشاد أنه يلزم أن يكون الإتيان
بالصلاة الكاملة بل بما يسمى صلاة عرفاً ولو مع اختلال بعض الأجزاء
محرمًا وتستحق الحائض العقاب عليه ولو لم تقصد التشريع، وهو بعيد.

قوله ﷺ:

«ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر...، إلى قوله: بقي أمور».^(١)

تكملة الحديث عن أدلة الوضع للأعم:

تقدم أن الأدلة التي يمكن الاستدلال بها على الوضع للأعم خمسة، وهذا هو الدليل الخامس.

٥ _ لا إشكال في صحة أن ينذر المكلف ترك الصلاة في الأماكن المكروهة، كالحمّام وبيوت النار، فيقول مثلاً: لله عليّ أن لا أصلي في الحمّام، ولا إشكال أيضاً في أنه لو صلى المكلف في الحمّام يتحقّق بذلك حنثه للنذر وتجب عليه الكفارة، إن هذا مما لا إشكال فيه، والحال أنه يلزم بناء على الوضع للصحيح عدم تحقّق الحنث لأن ما نذر تركه _ بناء على الوضع للصحيح _ هو الصلاة الصحيحة، بينما المأتي به في الحمّام ليس صلاة صحيحة بل فاسدة لأنه قد تعلّق النذر بتركها، وما دامت فاسدة يلزم أن لا يتحقّق الحنث بفعلها لأن المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة.

بل يلزم محذور آخر، وهو أنه متى ما افترضنا الصلاة صحيحة يلزم أن لا تكون صحيحة، أي يلزم من فرض صحة الصلاة عدمها، لأنه

(١) الدرس ٢٨: (٢٠ / شوال / ١٤٢٤هـ).

متى ما افترضنا صحة الصلاة سوف تكون _ الصلاة _ بناء على الوضع للصحيح متعلقاً للنذر، ولازم تعلق النذر بتركها أن لا تقع صحيحة.

إذن يلزم من فرض تحقق الصحة عدم تحققها، ومن الواضح أن ما يلزم من فرض تحققه عدمه يكون أصل وجوده مستحيلًا، وهذا معناه أن افتراض صحة الصلاة أمر مستحيل، ومن ثم يلزم عدم إمكان تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة.

ويمكن الجواب عن ذلك بوجهين:

أ _ أن الوجه المذكور لو تمَّ في نفسه _ وسوف يتضح في الجواب الثاني أنه ليس بتام في نفسه _ فهو لا يقتضي وضع لفظ الصلاة للأعم، بل أقصى ما يلزم منه أن الناذر حالة نذره قاصد الأعم. وبكلمة أخرى: إذا التزم أن الواضع قد وضع كلمة الصلاة لخصوص الصحيح ولكن الناذر عند نذره يقصد الأعم فلا يلزم المحذوران المتقدمان.

فالصحيح أن المحذورين يقتضيان قصد الناذر للأعم مجازاً لا الوضع للأعم، فاللفظ موضوع لخصوص الصحيح، والناذر يقصد الأعم. هكذا يمكن الالتزام، ومعه فلا يرد المحذوران.

ب _ أن الوجه المذكور ليس بتام في نفسه، فإن من القريب أن يدعى أن الشخص حينما ينذر ترك الصلاة في المكان المكروه فهو ينذر ترك الصلاة الصحيحة، ولكن أي صلاة صحيحة؟ أنها الصلاة الصحيحة لولا النذر وبقطع النظر عنه، أي أن الصلاة ذات الركوع والسجود وبقية الأجزاء التي كان يأتي بها الشخص في داره قبل أن ينذر يتركها بعد النذر، وتلك الصلاة كانت صحيحة، أي أنها صحيحة لو لم

يكن النذر قد تعلّق بتركها، وبعد تعلّق النذر بها هي صحيحة أيضاً بالصحة المذكورة، حيث يمكن أن نشير إلى الصلاة الذي يؤتى بها في الحَمَام ونقول: هي صحيحة بقطع النظر عن تعلّق النذر بها، فتلك الصحة اللولائية التي كانت ثابتة سابقاً هي باقية بعد النذر، ومعه فلا يلزم من فرض تحقّق صحة الصلاة انعدام نفس الصحة، فإن الذي يزول بعد النذر هو الصحة الفعلية _ أي الصلاة التي تفرغ بها الذمة ويسقط الأداء والقضاء معها _ دون الصحة اللولائية. وبناء على هذا يتضح اندفاع المحذور الثاني.

كما أن المحذور الأوّل مندفع، فإن المنذور تركه ليس هو الصحيح بالصحة الفعلية بل الصحيح بالصحة اللولائية، ومعلوم أن ما يؤتى به بعد النذر هو صحيح بالصحة اللولائية فيلزم تحقّق الحنث به. أجل لو فرض أن المكلف قد نذر ترك الصلاة التي هي صحيحة بالصحة الفعلية _ أي المسقطة لاشتغال الذمة _ فلا يكون ما يؤتى به موجباً للحنث، ولكن الناذر لا يقصد ذلك عادة، بل لا يمكن أن يقصده لو كان عاقلاً، إذ كيف ينذر ترك ما هو صحيح بالصحة الفعلية والحال أنه لا يمكن أن يحقّق ذلك بعد فرض صدور النذر منه؟

توضيح المتن:

وحصول الحنث بفعلها: عطف على صحة تعلّق النذر، أي ولا شبهة في حصول الحنث بفعلها.

لحرمتها: أي بسبب النذر، والحرمة تستلزم الفساد.

بالصحيح منها: أي من الصلاة. والضمير في كلمة معه يرجع إلى النذر.

قلت: المناسب: والجواب أو وفيه.
لو صَحَّ ذلك: أي المحذوران، أو بالأحرى الوجه الخامس
المذكور.

خلاصة البحث:

استدل بوجه خامس على الوضع للأعم، وهو أنه يلزم عدم تحقق
الحنث بفعل الصلاة في المكان المكروه الذي نذر تركها فيه، ويلزم من
فرض صحة الصلاة فسادها.
وأجيب بجوابين:

- ١ _ ليس لازم المحذورين المتقدمين وضع لفظ الصلاة للأعم،
بل عدم قصد الناذر لخصوص الصحيح.
- ٢ _ أن الشخص لو راجع نفسه لاحظ أن الذي نذر تركه هو الصحيح
اللولائي _ لا الصحيح الفعلي _ وهو باق بعد النذر أيضاً فلا يلزم المحذوران.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

- ٥ _ أنه لا شبهة في صحة تعلّق النذر وشبهه بترك الصلاة في
مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها
خصوص الصحيحة لم يحصل الحنث لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها.
بل يلزم من فرض صحة الصلاة فسادها، وما يلزم من فرض
وجوده عدمه يكون أصل وجوده محالاً.

وفيه:

أولاً: إن ما ذكر لا يقتضي إلا عدم صحة تعلّق النذر بالصحيح لا
عدم وضع اللفظ له.

وثانياً: إن المنذور تركه هو الصحيح لولا النذر، وهو باقٍ بعده فلا يلزم المحذور الثاني، إذ الصحة بالمعنى المذكور باقية، كما أنه لا يلزم المحذور الأول لإمكان تحقق الحنث بفعل الصحيح بالمعنى المذكور.

نعم لو فرض تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة بالفعل لم يمكن تحقق الحنث إلا أن متعلّق النذر ليس هو ذلك عادة بل لا يمكن أن يكون ذلك.

* * *

قوله ﷺ:

«بقي أمور: الأول...، إلى قوله: الثاني».^(١)

النقطة الرابعة: التنبيه على أمور:

الكلام المتقدم كان بأجمعه مرتبطاً بألفاظ العبادات، وقد عرفنا أنها موضوعة لخصوص الصحيح، والآن يقع الكلام في أمور ترتبط ببحث الصحيح والأعم.

الأمر الأول:

وفي الأمر الأول يراد البحث عن ألفاظ المعاملات لنعرف هل هي موضوعة لخصوص المعاملة الصحيحة أو للأعم؟

وفي هذا المجال نقول: يوجد كلام في أن ألفاظ المعاملات هل هي موضوعة للأسباب أو للمسببات، فإن كل معاملة تحتاج إلى سبب وإلى مسبب، فالبيع مثلاً هو السبب، والملكية هي المسبب، والكلام وقع في أن لفظ البيع مثلاً هل هو موضوع للسبب، أي للعقد بشرائطه أو للمسبب، أي للملكية، وفي ذلك يوجد احتمالان.

فإن بنينا على وضع لفظ البيع للمسبب، أي للملكية فلا مجال للنزاع المذكور، فإن الملكية لا تتصف بالصحة والفساد، فلا تقول: هناك ملكية صحيحة وملكية فاسدة، وإنما تتصف بالوجود والعدم، أي تقول:

(١) الدرس ٢٩: (٢١/ شوال / ١٤٢٤هـ).

إن الملكية موجودة أو إنها معدومة ولا تقول: إنها موجودة بوجود فاسد، وما ذاك إلا لأن الملكية أمر بسيط وليست مركبة من أجزاء كي إذا اجتمعت كانت صحيحة وإذا لم تجتمع كانت فاسدة.

أجل بناء على وضع لفظ البيع للسبب يمكن أن يجري النزاع المذكور، لأن السبب أمر مركب من أجزاء وشرائط، فإن تحققت جميعاً اتصف بالصحة وإن لم تجتمع اتصف بالفساد، فتقول: هذا عقد فاسد، أي لم تجتمع جميع أجزائه وشرائطه.

إذن النزاع المذكور في ألفاظ المعاملات يجري بناء على وضعها للأسباب ولا يجري بناء على وضعها للمسببات.

وباتضح إمكان جريان النزاع بناء على وضعها للأسباب قد تسأل: ما هو رأيكم، فهل أن ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب الخاصة الصحيحة أو للأعم من الصحيحة والفسادة؟

وفي الجواب نقول: إنها موضوعة شرعاً للسبب التام الصحيح، وهكذا هي عرفاً موضوعة لذلك، فالمعنى الموضوع له على هذا الأساس شرعاً وعرفاً واحداً، وهو السبب الصحيح التام المؤثر لأثر الملكية أو لأثر العلاقة الزوجية أو ما شاكل ذلك.

وقد تقول: كيف يكون المعنى الموضوع له واحداً عرفاً وشرعاً والحال أننا نرى أن الشرع قد يعتبر شيئاً معيناً شرطاً في حصول العقد لمؤثر بينما العرف لا يعتبر ذلك، كما هو الحال في البلوغ، فإنه معتبر شرعاً في تحقق العقد المؤثر بينما هو ليس بمعتبر عرفاً، وهذا معناه أن المعنى الموضوع له يختلف فيه الشرع عن العرف.

ويمكن الجواب عن ذلك بأن هذا ليس اختلافاً في المعنى الموضوع له بل هو واحد، وهو العقد المؤثر، غايته أن الشرع قد يختلف مع العرف في المحقق والموجد للعقد المؤثر، فالعرف يقول: إن العقد المؤثر يتحقق من دون البلوغ، بينما الشرع يخطئ العرف في ذلك ويقول له: إنه لا يتحقق من دون البلوغ.

* * *

قوله **مَنْعُ**:

«الثاني: إن كون ألفاظ المعاملات...، إلى قوله:

الثالث».

الأمر الثاني:

هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وحاصله أنه عرفنا فيما سبق أن ألفاظ العبادات بناء على وضعها للصحيح تصبح مجملة ولا يصح التمسك باطلاقها، والسؤال هنا يقع عن ألفاظ المعاملات فهل بناء على وضعها للسبب التام تصبح مجملة أيضاً ولا يصح التمسك باطلاقها؟

أجاب **مَنْعُ** بالنفي وأنه لا تصبح مجملة، والوجه في ذلك أن دور الشارع في باب المعاملات دور الامضاء لا دور التأسيس، فإن المعاملات كانت ثابتة قبل الإسلام، فالبيع والإجارة ونحوهما كانا متداولين لدى العرب في الجاهلية، وجاء الإسلام وأمضى ذلك لا أنه أسس أشياء لم تكن، وما دام دوره دور الامضاء يلزم حينما يقول: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»^(١) أن

يكون مراده أنني أمضي كل بيع متداول بين الناس، فإذا شككنا في اعتبار الماضوية مثلاً في صحة البيع وفرض أن الناس يجرون البيع من دون ماضوية كشف ذلك عن أنها شرعاً غير معتبرة أيضاً، إذ لو كانت معتبرة لزم التقييد، وذلك بأن يقول تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ بشرط الماضوية، وسكوته عن ذلك يدل على عدم اعتبارها عنده.

وبكلمة أخرى: كما أنه لو صدر طلب البيع من إنسان لآخر قائلاً له: بع داري يحمل ذلك على إرادة البيع المتعارف بين الناس، كذلك لو قال الشارع للناس: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فالمقصود أحل ما هو بيع عندكم، فإن الشارع من زاوية المعاملات هو كأحد العرف.

ومن هنا نجد أن الأعلام يتمسكون باطلاق أدلة المعاملات رغم ذهابهم إلى الوضع للسبب الصحيح التام، وما ذلك إلا لما أشرنا إليه.

أجل لو فرض أن الشيء المشكوك في كونه مما يحتمل اعتباره في نظر العرف أيضاً فلا يصح التمسك باطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ آنذاك، كالشك في اعتبار المالية للعوضين، فلو وجد إنسان عند آخر ورقة صغيرة تشتمل على خط أبيه وأراد شراءها منه فهل يمكن التمسك باطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لإثبات صحة المعاملة المذكورة؟ كلا، لأن الورقة المذكورة ليست بمال، فإذا شك في صحة بيعها للنكتة المذكورة لم يصح التمسك باطلاق الآية الكريمة لأنه من دون مالية الورقة يشك في صدق عنوان البيع عليها، إذ نحتمل اعتبار المالية في نظر العرف في صدق البيع، ومع عدم الجزم بصدق البيع والعقد المؤثر في نظر العرف لا يصح التمسك بالاطلاق، لأن الآية الكريمة ظاهرة في أنه كلما كان العقد صحيحاً ومؤثراً في نظر العرف فالله سبحانه أمضاه، والمفروض في المقام الشك في صدق البيع عرفاً حالة عدم المالية.

وقد تسأل أنه في هذه الحالة التي لا يمكن التمسك فيها بالاطلاق ماذا تحكم بالتالي؟ فهل تحكم بعدم صحة البيع من دون المأينة؟ نعم نحكم بعدم صحة البيع، ولكن هذا يحتاج إلى مدرك ودليل فما هو المدرك في ذلك؟ فإن مجرد عدم إمكان التمسك بالاطلاق لا يكفي للحكم باعتبار الشيء المشكوك وبطلان العقد من دونه، أننا نسأل عن المدرك في ذلك.

والجواب: إن المدرك في ذلك هو الاستصحاب، فنقول هكذا: إنه قبل اجراء العقد على الورقة لم يكن هناك نقل وانتقال فإذا شك في تحققهما بعد العقد نستصحب عدم تحققهما الثابت سابقاً.

وبكلمة أخرى: إن كل عقد شك في صحته ولم يمكن التمسك بالاطلاق لإثبات صحته فمقتضى الاستصحاب بطلانه، إذ قبل العقد لم تكن ملكية وعلقة الزوجية وما شاكل ذلك فإذا شك في تحقق ذلك بعد العقد استصحب العدم السابق.

ومن هنا قيل: إن الأصل العملي في باب المعاملات عند الشك في صحتها يقتضي بطلانها.

توضيح المتن:

شرعاً و عرفاً: هما تمييز لـ (موضوعة) أو لـ (الموضوع له).

والاختلاف بين...: مبتدأ خبره (لا يوجب).

لا يوجب الاختلاف بينهما: أي بين الشرع والعرف.

بل الاختلاف: أي بل يوجب الاختلاف.

والمصاديق: عطف تفسير على المحققات.

وتخطة: عطف على الاختلاف، أي بل يوجب تخطة الشرع للعرف.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أن ما ذكره من اتحاد المعنى الموضوع له عند العرف والشرع وإن كان أمراً وجيهاً إلا أنه لم يُقَم دليلاً عليه، ولذا يكون الجزم به مشكلاً.

بأنّ عدم: بان فعل ماضي، أي اتضح عدم...
 لأصالة عدم الأثر: أي لاستصحاب عدم الأثر بدون المشكوك،
 فإنه لا يوجد لدينا أصل بعنوان أصالة عدم الأثر، ويتعين أن يكون المقصود بذلك استصحاب عدم الأثر.

خلاصة البحث:

لا مجال للنزاع في ألفاظ المعاملات بناء على كونها موضوعة للمسببات لعدم إمكان اتصافها بالصحة والفساد بل بالوجود والعدم.
 وأما بناء على وضعها للأسباب فيمكن أن يقع فيها النزاع، والمناسب كونها موضوعة عرفاً وشرعاً للسبب التام الصحيح، وإذا كان هناك اختلاف بين العرف والشرع فهو فيما يتحقق به العقد المؤثر التام وليس في أصل المعنى.
 ووضع ألفاظ المعاملات للصحيح التام لا يوجب إجمالها لأن دور الشارع دور الامضاء.

نعم إذا كان الشك في اعتبار شيء عرفاً لم يصح التمسك بالاطلاق ولزم الرجوع إلى استصحاب عدم ترتب الأثر بدون المشكوك.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه ينبغي قبل ختم البحث التنبيه على أمور:

الأول: إن ما تقدم ناظر إلى ألفاظ العبادات.

وأما ألفاظ المعاملات فلا يجري النزاع فيها بناء على وضعها

للمسببات لدورانها بين الوجود والعدم ولا يمكن اتصافها بالصحة والفساد.

وأما بناء على وضعها للأسباب فللنزاع مجال.

ولا يبعد وضعها عرفاً وشرعاً للصحيح، أي للعقد المؤثر لأثر كذا. وإذا كان اختلاف بين الشرع والعرف في اعتبار شيء في العقد المؤثر فهو ليس في أصل المعنى بل فيما يتحقق به العقد المؤثر.

الثاني: إن وضع ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب إجمالها لأن إطلاق دليلها منزل على أن ما كان مؤثراً عند العرف فهو مؤثر عند الشرع، فإنه في باب المعاملات كأحد العرف ودوره الامضاء دون التأسيس، ولذا يتمسك الفقهاء بالاطلاق مع ذهابهم إلى الوضع للصحيح.

نعم إذا شك في اعتبار شيء عرفاً فلا مجال للتمسك بإطلاقها ويلزم الرجوع إلى الأصل، وهو يقتضي عدم ترتب الأثر.

* * *

قوله ﷺ:

«الثالث...، إلى قوله: الحادي عشر الحق وقوع
الاشتراك...»^(١).

الأمر الثالث:

المقصود في هذا الأمر الثالث التعرّض إلى تفصيل في المسألة،
ومن ثمّ مناقشته.

ومحصل التفصيل المذكور: إن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح
من حيث الأجزاء وللأعم من حيث الشرائط، فلو كانت أجزاء الصلاة
عشرة وشرائطها خمسة مثلاً فصاحب التفصيل المذكور يقول: إن لفظ
الصلاة موضوع لجميع الأجزاء العشرة دون الأقل منها، وهذا بخلافه من
حيث الشرائط فإنه لم يوضع لخصوص واجد جميع الشرائط بل للأعم
من الواجد لجميعها والفاقد لبعضها.

إذن لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيح التام من حيث
الأجزاء وللأعم من التام والناقص من حيث الشرائط.

وقبل أن يستعرض ﷺ هذا التفصيل يأخذ بمناقشته ذكر مقدمة
ترتبط بتوضيح المصطلحات التالية: جزء الواجب، وشرط الواجب،
وجزاء الفرد وشرطه، والمطلوب في المطلوب.

(١) الدرس ٣٠: (٢٢/ شوال / ١٤٢٤هـ).

١ _ أما جزء الواجب فهو عبارة عن ذلك الشيء الذي يكون داخلاً في ماهية المأمور به ومقوماً لها بحيث تكون الماهية مؤلفة منه ومن غيره وبالتالي يكون الوجوب متعلقاً بالمجموع.

مثال ذلك: التشهد، فإنه دخیل في ماهية الصلاة، وهي تتألف منه ومن غيره، فإن الصلاة ليست إلا عبارة عن التشهد والركوع والسجود والقراءة... والوجوب المتعلق بالصلاة متعلق بهذه الأجزاء المذكورة حقيقة، إذ الصلاة ليست في واقعها إلا عبارة عن الأجزاء، ولا فارق بين أجزاء الصلاة ونفس الصلاة إلا أن الجزء ملحوظ بشرط عدم الانضمام إلى بقية الأجزاء بخلاف الصلاة التي هي الكل، فإنها ملحوظة بشرط الانضمام، فالتشهد مثلاً إذا لوحظ وحده كان جزءاً، وإذا لوحظ منضماً إلى بقية الأجزاء كان عين الصلاة ونفسها.

وينبغي أن يكون واضحاً أن الجزء تارة يكون أمراً وجودياً _ كالتشهد مثلاً _ وأخرى يكون عديماً، كترك المفطرات بالنسبة إلى الصوم، فإن الصوم مركب من ترك الأكل وترك الجماع وترك...

٢ _ وأما شرط الواجب فهو ذلك الشيء الذي لا يكون داخلاً في ماهية الواجب ولا يكون مقوماً لها وإنما تكون هناك خصوصية هي الدخيلة في الواجب، وتلك الخصوصية لا تتحقق إلا بذلك الشيء.

مثال ذلك: الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإن الصلاة ليست مركبة من الوضوء بل هو خارج عنها ولكنه اعتبرت في الصلاة خصوصية _ وهي خصوصية سبق الوضوء على الصلاة _ وهذه الخصوصية لا تتحقق إلا بالإتيان بالوضوء قبل الصلاة.

إذن حينما نقول: إن الوضوء شرط للصلاة فذلك يعني أن التقيد

بالوضوء هو الدخيل والمقوم للصلاة بينما نفس الوضوء يكون خارجاً منها، ومن هنا قال السبزواري في منظومته في مقام توضيح الشرط ما نصه: (تقيّد جزء وقيد خارجي)،^(١) أي أن التقيّد بالوضوء داخل في الصلاة مثلاً وجزء لها ولكن نفس الوضوء هو خارج منها.

ومثال آخر لذلك: استقبال القبلة، فإنه ليس جزءاً للصلاة بل شرط لها، بمعنى أن التقيّد بمقارنة الصلاة لاستقبال القبلة هو الجزء والمقوم للصلاة، وأما نفس الاستقبال فهو خارج من الصلاة وليس مقوماً لها، غايته أن صفة المقارنة _ التي هي مأخوذة جزءاً في الصلاة _ لا تتحقق إلا بوجود الاستقبال ثابتاً طيلة فترة الصلاة.

ومثال آخر لذلك: الغسل الليلي بالنسبة إلى صوم أو صلاة المستحاضة، فإنه شرط لصحتهما، بمعنى أن صفة لحوق الغسل هي الدخيلة في الصوم والصلاة، وأما نفس الغسل فهو خارج لكنه لا تتحقق صفة اللحوق إلا به.

والخلاصة: أنه في باب الشرط يكون الدخيل في الواجب هو صفة السبق أو المقارنة أو اللحوق دون نفس الوضوء أو الاستقبال أو الغسل، غايته أن تلك الصفة لا تتحقق إلا بذلك.

٣ _ وأما جزء الفرد وشرطه فالمقصود منه ما يرتبط بالفرد ويقوم الفرد والمصداق أو يكون شرطاً له، كالفنوت مثلاً، فإنه ليس جزءاً للواجب المأمور به وإلا بطل بعده وإنما هو جزء يتقوم به الفرد، وكذا الحال بالنسبة إلى الكون في المسجد، فإنه أشبه بالشرط المشخص للفرد

(١) قسم الحكمة ٢: ١٠٤ / نشر ناب في قم المقدسة / تحقيق مسعود طالبی.

وليس لنفس المأمور به وإلا لبطل بعده، والحال هو لا يبطل بعده، إذ يمكن أن يتشخص المأمور به ويوجد ضمن خصوصية أخرى قد لا توجب له مزية بل نقصاناً كالكون في الحمام.

٤ _ وأما المطلوب في المطلوب فالمقصود منه أن الشيء قد يكون مطلوباً بنحو الاستقلالية _ وليس بنحو الجزئية ولا الشرطية _ ولكن أثناء الإتيان بمطلوب آخر، فهو مطلوب أثناء مطلوب آخر، والمطلوب الأول مظروف، والمطلوب الثاني ظرف.

ومن هذا القبيل الصلاة على النبي ﷺ عندما يسمع ذكره أثناء الصلاة، فإن الصلاة عليه ﷺ مطلوب مستقل وليس جزءاً أو شرطاً للصلاة وإنما هي ظرف لمطلوبة ذكره.

وبكلمة أخرى: كما أن الشيء قد يكون مطلوباً قبل الواجب أو بعده كذلك قد يكون مطلوباً أثناءه.

فالآذان والإقامة هما شيان مطلوبان قبل الصلاة وليس جزءاً أو شرطاً لها، والتكبيرات الثلاث بعد التسليم هي مطلوبة بعد انتهاء الصلاة وليست جزءاً أو شرطاً لها، فهي مطلوبات مستقلة قبل أو بعد الواجب، وكما أن ذلك أمر وجيه ومقبول كذلك ينبغي أن يكون المطلوب أثناء المطلوب أمراً وجيهاً ومقبولاً.

وباتضح هذه المصطلحات الأربعة نقول: إذا اختل الأول والثاني _ أي جزء الواجب وشرطه _ فلا إشكال أن ذلك يوجب بطلان الواجب، يعني الصلاة مثلاً لأن ذلك لازم كون الشيء جزءاً أو شرطاً.

وأما إذا اختل الثالث _ أي جزء أو شرط الفرد _ فلا إشكال في أنه لا يوجب البطلان، إذ لا يلزم بذلك اختلال جزء الواجب أو شرطه وإنما تختل

بذلك الخصوصية المرتبطة بالفرد، ويقوم مقامها آنذاك خصوصية أخرى، كخصوصية الكون في المسجد الموجهة للمزية، فإنها إذا اختلفت فيمكن أن تقوم مقامها خصوصية الكون في الحمام الموجهة للمنقصة.

وأما إذا اختلف الرابع فلا يبطل العمل آنذاك أيضاً لأن ذلك لازم افتراض عدم الجزئية والشرطية بل المطلوبة الاستقلالية. هذا حاصل المقدمة التي أريد بيانها.

وباتضحها نعود إلى صميم المطلب الذي عقد لأجله هذا الأمر، وحاصله أنه لا مدخلية للنحو الثالث والرابع في التسمية، ولكن قد يُفصل بلحاظ النحويين الأولين ويقال: إن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح من حيث الأجزاء وللأعم من حيث الشرائط.

ولكن التفصيل المذكور ليس مرضياً عندنا، وذلك لما تقدمت الإشارة إليه في الوجهين الأولين من الوجوه الأربعة المستدل بها على الوضع للصحيح، حيث قلنا إن المتبادر من مثل لفظ الصلاة هو الصحيح التام من حيث الأجزاء ومن حيث الشرائط لا التام من حيث الأجزاء فقط، وهكذا يصح السلب عن الفاسد من دون فرق بين أن يكون الفساد لاختلال الأجزاء أو لاختلال الشرائط.

توضيح المتن:

إن دخل شيء...: هذا إشارة إلى النحو الأول. ومثال الشيء الوجودي التشهد، ومثال العدمي تروك المفطرات.

فيما يأتلف: أي في ماهية المأمور به التي تتألف من ذلك الشيء الوجودي أو العدمي - ومن غيره.

وجعل: الأنسب قراءته بنحو المبني للمجهول عطفاً على يأتلف.

وأخرى بأن يكون: أي ذلك الشيء الوجودي أو العدمي.

المأخوذة فيه: أي المأخوذة في الأمور به بدون ذلك الشيء، كما إذا أخذ الأمور به مسبقاً بذلك الشيء أو ملحقاً بذلك الشيء أو مقارناً لذلك الشيء متعلقاً للأمر، كأن يقال هكذا: تجب الصلاة مسبقة بالوضوء أو ملحقة بالغسل أو مقارنة للاستقبال.

فيكون من مقدماته: أي فيكون ذلك الشيء _ وهو الوضوء أو الغسل أو الاستقبال _ من مقدمات الأمور به، أي من شرائطه وليس من مقوماته وأجزائه.

بحيث يصدق على المتشخص به: أي بذلك الشيء، وهو القنوت مثلاً. ثم إنه لا يبعد أن يكون الهدف من هذه العبارة الإشارة إلى الفرق بين هذا النحو والنحو الرابع، ففي هذا النحو يصدق عنوان الصلاة على الجميع بما في ذلك القنوت، وهذا بخلافه في النحو الرابع، فإن عنوان الصلاة يصدق على ما عدا ذلك المطلوب الاستقلالي. والضمير في (عنوانه) يرجع إلى الأمور به. فيكون الاختلال: هذا بيان لحكم الأنحاء الثلاثة من حيث إيجابها للفساد عند اختلالها. وكان المناسب تأخير ذلك إلى ما بعد بيان النحو الرابع.

بأحد النحوين: أي الأولين.

كما أشرنا إليه: أي بقولنا: وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة. ثم إنه ربما يكون الشيء: وهو الصلاة على النبي ﷺ في المثال الذي أشرنا إليه سابقاً.

مما يندب إليه فيه: أي مما يطلب إليه في الأمور به. وكلمة (إليه) حذفها أولى.

خصوصيته وتشخصه: العطف بينهما تفسيري.

بل له: أي للمأمور به.
 مطلوباً كذلك: أي نفسياً.
 قبل أحدهما: أي قبل الواجب أو المستحب.
 في تشخصها مطلقاً: أي من دون فرق بين أن يكون جزءاً أو شرطاً.
 لكنك عرفت: هذا ردُّ التفصيل الذي يحتمل الذهاب إليه.
 والضمير في كلمة (فيها) يرجع إلى التسمية.

خلاصة البحث:

هناك مصطلحات أربعة:
 جزء الواجب، وهو ما يدخل في ماهيته وتتقوّم به.
 شرط الواجب، وهو ما يكون خارجاً ولكن الخصوصية المأخوذة
 في الواجب لا تحصل بدونه.
 جزء وشرط الفرد، وهما ما يتشخص بهما الواجب.
 المطلوب في المطلوب، وهو ما يكون مطلوباً مستقلاً أثناء مطلوب آخر.
 والاخلال بالأولين مفسد بخلاف الآخرين.
 والأخيران لا دخل لهما في التسمية بخلاف الأولين. وقد يفصل
 بالوضع للصحيح من حيث الأجزاء دون الشرائط لكنه باطل، لعموم
 التبادر وصحة السلب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالث: هناك مصطلحات أربعة:

أ - جزء الواجب، وهو ما تتألف ماهية الواجب منه ومن غيره
 ويكون المجموع متعلقاً للأمر.

- ب _ شرط الواجب، وهو ما يكون خارجاً عن الواجب إلا أن خصوصية السبق أو اللحق به أو المقارنة له لا تتحقق بدونه.
- ج _ جزء الفرد أو شرطه، وهو ما يتشخص به الواجب بحيث يصدق عنوانه على المجموع، وربما تحصل بسببه مزية أو نقيصة.
- د _ الواجب في الواجب أو المستحب، فإنه قد يكون الشيء مطلوباً نفسياً ضمن واجب أو مستحب كما يكون مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده.
- وينبغي أن يكون واضحاً أن الاختلال بأحد الأولين يوجب فساد الواجب بخلاف الاختلال بالآخرين، فإنه لا يوجب ذلك لعدم الموجب له.
- إذا عرفت هذا فنقول: إن الآخرين لا دخل لهما في التسمية بخلاف الآخرين إلا أنه قد يفصل بين الآخرين فيقال بالوضع للصحيح من حيث الأجزاء وللأعم من حيث الشرائط.
- ولكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها.^(١)

* * *

(١) في نهاية البحث عن الصحيح والأعم نود أن نشير إلى أن البحث المذكور لم نجد له تطبيقاً نستفيد منه في الفقه ومقام الاستنباط، فإننا لم نعثر على ذلك لحد الآن.

وأما ما أشار إليه الشيخ الآخوند من ظهور الثمرة في جواز التمسك باطلاقات الأدلة عند الشك في الجزئية أو الشرطية بناء على الوضع للأعم وعدم جوازه بناء على الوضع للصحيح فهو مجرد فرض، فإن كلمة الصلاة مثلاً يراد بها دائماً خصوص الصحيح حتى لو قلنا بوضعها للأعم، وهل يحتمل أن يكون المراد في مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ونحوه من الخطابات الأعم؟ كلا، فإن نفس طلب إقامة الصلاة قرينة على إرادة خصوص الصحيح حتى لو قلنا بالوضع للأعم.

الأمر الحادي عشر:

الاشتراك

قوله **بَيِّنْ**:

«الحادي عشر: الحقّ وقوع الاشتراك...، إلى

قوله: الثاني عشر».^(١)

منهجة البحث:

الأمر المذكور يتكفل البحث عن موضوع الاشتراك. ويمكن

منهجة ما أفاده **بَيِّنْ** ضمن النقاط الأربع التالية:

النقطة الأولى: هل الاشتراك واقع في لغة العرب؟

والمقصود من الاشتراك: وضع اللفظ الواحد لأكثر من معنى

واحد بأوضاع متعددة بعدد المعاني، فلو كانت المعاني خمسة فهناك

أوضاع خمسة، فيوضع مرة لهذا المعنى بوضع مستقل، وأخرى لذلك

المعنى بوضع مستقل، وهكذا.

وهذا بخلافه في المشترك المعنوي، فإن الوضع واحد ولمعنى

واحد، وهو الجامع المشترك، كلفظ الإنسان مثلاً الموضوع للحيوان

الناطق الذي هو جامع مشترك بين أفراد الإنسان.

إذن المقصود في السؤال المتقدم هو المشترك اللفظي^(٢) دون

المعنوي، فإنه واقع جزماً، كلفظ الإنسان وغيره من ألفاظ الطبائع.

(١) الدرس ٣١: (٢٦/ شوال / ١٤٢٤هـ).

(٢) وإنما سُمّي باللفظي، باعتبار أن المعاني المتعددة تشترك في لفظ واحد.

وأجاب عليه السلام عن السؤال المتقدم بالاجاب، أي أن الاشتراك اللفظي واقع في لغة العرب، واستدل على ذلك بثلاثة وجوه، هي:

١ _ النقل، فإن أهل اللغة ذكروا في مثل لفظ العين أن له معاني متعددة، كالبصرة، والذهب، والفضة، و...

٢ _ التبادر، فإن المتبادر من لفظ العين مثلاً جميع المعاني السابقة وليس خصوص واحد منها.

٣ _ عدم صحة السلب، فإنه لا يصح سلب لفظ العين مثلاً عن المعاني المتعددة، فلا يصح أن تقول: إن البصرة ليست بعين، والذهب ليس بعين، وهكذا.

ومن الواضح أن النقل والتبادر وعدم صحة السلب كلها علائم على الحقيقة.

النقطة الثانية: ذهب بعض إلى استحالة وقوع الاشتراك، باعتبار أن الحكمة من الوضع هي تفهيم المعاني، وفي حالة فرض الاشتراك لا يمكن التفهيم لفرض تعدد المعاني وعدم المعين لبعضها في مقابل الآخر، اللهم إلا أن تفترض القرينة، ولكنها خفية في الغالب ولا يمكن الاعتماد عليها في إفادة التعيين.

وأجاب عليه السلام عن ذلك بوجهين:

١ _ أنه لا يلزم الاخلال بحكمة الوضع، إذ بالإمكان الاعتماد على القرائن الواضحة.

٢ _ لنفرض أنه يلزم الإجمال أحياناً ولكن لا نسلم أنه يلزم منه الاخلال بحكمة الوضع، إذ ربما تكون الحكمة للمتكلم أحياناً هي الإجمال.

النقطة الثالثة: قد يتوهم أنه في خصوص القرآن الكريم لا يمكن وقوع الاشتراك فيه، لأنه إما يفترض الاعتماد على القرائن لتعيين المعنى فيلزم محذور التطويل بلا طائل أو يفترض عدم الاعتماد عليها فيلزم محذور الإجمال، وكلاهما لا يليقان بكلامه ﷺ

وأجاب رحمته عن ذلك بجوابين:

١ _ أنه يمكن الاعتماد على القرائن من دون لزوم محذور التطويل بلا طائل، وذلك فيما إذا افترضنا أن القرينة كانت حالية لا مقالية أو نفترضها مقالية ولكن أتى بها لغرض آخر واستفيد منها تبعاً تعيين المعنى المراد.

٢ _ من قال إن الإجمال غير لائق بكلامه ﷺ، بل الصحيح أنه لائق وإلا فكيف أخبر تعالى بوقوع المجمل في القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾،^(١) فإن المتشابه عبارة عن المجمل.

وبهذا اتضح أنه في الجواب الأول قد اختير الشق الأول، فقيل: يمكن أن نلتزم بالاعتماد على القرائن من دون لزوم محذور التطويل بلا طائل، وفي الجواب الثاني قد اختير الشق الثاني وقيل: نمنع كون الإجمال غير لائق بكلامه ﷺ

النقطة الرابعة: قيل: إن الاشتراك في لغة العرب أمر لازم وواجب. وهذه الدعوى تعاكس الدعوى المتقدمة في النقطة الثانية، وكلتاها متطرفتان، فبينما كانت الدعوى السابقة تقول بامتناع الاشتراك تقول هذه بوجوب الاشتراك.

وقد استدل على هذه الدعوى بأن المعاني ليست متناهية، وهذا بخلاف الألفاظ، فإنها متناهية لأنها مركبة من الحروف التي هي متناهية، وما دامت الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية فلأجل استيعاب الوضع لجميع المعاني يلزم أن نفترض تحقق الاشتراك، بأن توضع بعض الألفاظ لأكثر من معنى واحد حتى يمكن استيعاب جميع المعاني بالوضع لها.

وأجاب رحمته عن ذلك بأجوبة أربعة:

١ _ أننا نسلم الآن عدم تناهي المعاني ولكن نقول: إن الوضع لجميع تلك المعاني أمر غير ممكن وإلا يلزم تحقق أوضاع غير متناهية من الإنسان الذي هو متناه.

وبكلمة أخرى: إن الإنسان ما دام متناهياً فالأوضاع الصادرة منه لا بد أن تكون متناهية، وهذا معناه أن قسماً من المعاني يلزم أن يكون بلا وضع، ومن ثم سوف لا يكون الاشتراك أمراً لازماً بعد افتراض أن قسماً من المعاني يبقى بلا وضع.

٢ _ أننا لو سلمنا إمكان صدور الأوضاع غير المتناهية من الواضع _ كما لو فرض أن الواضع هو الله سبحانه _ فنقول: إن الإنسان حيث إنه متناه فحاجته إلى المعاني لا بد أن تكن بمقدار متناه، ومعه يكون الوضع للقسم الباقي من المعاني الذي لا يستعمله البشر لغواً، وإذا لم يلزم الوضع لقسم من المعاني فلا يلزم القول بالاشتراك لفرض أنه لا حاجة إلى الوضع لجميعها.

٣ _ لا نسلم أن المعاني غير متناهية، فإن المعاني الكلية متناهية وإن كانت مصاديقها ليست متناهية، فالإنسان والكتاب والحجر ونحوها

معاني كلية وهي متناهية، بخلاف مصاديق الإنسان مثلاً _ كزيد وعمرو و... _ فإنها غير متناهية، ويكفي للواضع الوضع للمعاني الكلية بلا حاجة إلى الوضع لمصاديقها، إذ يمكن آنذاك استعمال اللفظ الموضوع للكلية لإفادة الجزئي، كأن يقال: جاء هذا الإنسان ورأيت ذلك الإنسان وهكذا.

٤ _ أنه لو سلمنا أن المعاني الكلية غير متناهية أيضاً فيمكن أن يفترض الوضع لبعض المعاني ويتم تفهيم الباقي من خلال المجاز والقرينة بلا حاجة إلى وضع له بخصوصه، فإن الهدف _ وهو التفهيم _ يمكن التوصل إليه من خلال المجاز ولا يتعين أن يكون من خلال الحقيقة فقط. وبهذا يتم البحث عن موضوع الاشتراك.

توضيح المتن:

بالنسبة إلى معنيين: متعلق بجميع الثلاثة وليس بخصوص عدم صحة السلب.

وإن أحاله بعض...: هذا شروع في النقطة الثانية.

لخفاء القرائن: متعلق بقوله: (لاخلاله).

لمنع الاخلال: متعلق بقوله: (الحقّ وقوع الاشتراك).

كما أن استعمال المشترك: هذا شروع في النقطة الثالثة.

لعدم لزوم التطويل: متعلق بقوله: (ليس بمحال).

قال تعالى: فيه آيات: الصواب: منه آيات... فلاحظ آية (٧) من

سورة آل عمران.

وربما توهم: شروع في النقطة الرابعة.

المركبات: يمكن أن يكون إشارة إلى نكتة تنهي الألفاظ وأنها

مركبة من الحروف التي هي متناهية.

لم يكد يجدي: أي لا يكون الوضع نافعاً وذا ثمرة إلا في حدود
المقدار المتناهي لأن حاجة البشر متناهية.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أن المناسبة والعلاقة المطلوبة في الاستعمال
المجازي قد لا تكون متوفرة دائماً، ومن ثمّ سوف لا يكون المجاز ممكناً دائماً.

خلاصة البحث:

الاشتراك في لغة العرب ثابت لوجوه ثلاثة.
وقيل باستحالته لاخلاله بحكمة الوضع، ولكنه مدفوع بوجهين.
وقيل باستحالته في خصوص القرآن الكريم للزوم أحد
محدورين، ولكن ذلك مدفوع بوجهين.
وقيل بضرورة الاشتراك لتناهي الألفاظ بخلاف المعاني، ولكن
ذلك مدفوع بأربعة وجوه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الحادي عشر: مبحث الاشتراك.

الحقّ وقوع الاشتراك، للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب بالنسبة
إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

وقيل باستحالته لاخلاله بحكمة الوضع _ وهي التفهيم _ بعد
خفاء القرائن غالباً.

ولكنه باطل لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، مضافاً إلى أن
الغرض قد يتعلق بالإجمال.

وقد يتوهم استحاله في خصوص القرآن الكريم لأنه مع الاتكال

على القرائن يلزم التطويل بلا طائل، ومع عدم الاتكال عليها يلزم الإجمال، وكلا هذين غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه.

ولكن هذا مدفوع بإمكان اختيار الشق الأول من دون لزوم محذور التطويل بلا طائل، وذلك بفرض الاتكال على القرائن الحالية أو المقالية المأتي بها لغرض آخر.

وبالإمكان اختيار الشق الثاني من دون لزوم المحذور فيه، لإمكان أن يكون الإجمال متعلقاً لغرضه تعالى وإلا لما أخبر بوقوعه بقوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُشَابِهَاتٌ﴾.

وقد يتوهم ضرورة وقوع الاشتراك في اللغات لتناهي المعاني وعدم تناهي الألفاظ المركبة فلا بد من الاشتراك في الألفاظ لتستوعب جميع المعاني بالوضع. ولكنه فاسد:

لأن لازم الوضع للجميع تحقق الأوضاع غير المتناهية فيلزم الوضع للبعض، وبذلك يمتنع الاشتراك.

ولو سلم إمكان الأوضاع غير المتناهية لم يكف يجمدي الوضع إلا في حدود مقدار متناه، وبذلك يمتنع الاشتراك أيضاً.

على أن المعاني الكلية متناهية بلا حاجة إلى الوضع لمصاديقها غير المتناهية، لاغناء الوضع لتلك عن الوضع لهذه. هذا مضافاً إلى أن المجاز باب واسع، فافهم.^(١)

* * *

(١) الظاهر أن مبحث الاشتراك لا فائدة فيه أيضاً.

الأمر الثاني عشر:

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

قوله ﷺ:

«الثاني عشر: أنه قد اختلفوا...، إلى قوله:
فانقدح بذلك امتناع...»^(١)

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

هذا الأمر يتكفل البحث عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، إما بأن نفترض أن اللفظ موضوع لمعنيين _ كلفظ العين مثلاً _ ويراد استعماله في كلا المعنيين اللذين هما معنيان حقيقيان أو نفترض أنه موضوع لأحدهما ويراد استعماله فيه وفي المعنى المجازي.

إذن السؤال هو: هل يجوز استعمال اللفظ في معنيين أو أكثر سواء كانا حقيقيين معاً أو أن أحدهما حقيقي والآخر مجازي؟

وقبل الجواب نقدم مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتصور على

أنحاء نذكر من بينها الانحاء الثلاثة التالية:

١ _ أن يستعمل اللفظ في القدر المشترك، كلفظ الإنسان المستعمل في الحيوان الناطق الذي هو قدر مشترك بين أفرادهِ.

وهذا جائز جزمًا، وهو يرجع في حقيقته إلى استعمال اللفظ في معنى واحد وليس في الأكثر، وهو خارج عن محل البحث.

(١) الدرس ٣٢: (٢٧/ شوال / ١٤٢٤هـ).

٢ _ أن يستعمل اللفظ في معاني متعددة ولكن بعد لباسها لباس الوحدة، كما هو الحال في الدار مثلاً، فإنها مركبة من غرف وساحة ومرافق خاصة، ولكنها تعتبر شيئاً واحداً، وبعد ذلك يستعمل لفظ الدار في هذا الواحد اعتباراً.

وهذا جائز جزمياً، وهو في حقيقته يرجع إلى الاستعمال في معنى واحد، وهو خارج عن محل البحث.

٣ _ أن يستعمل اللفظ في معنيين على حد استعماله في كل واحد منهما منفرداً، فكما أنه لو استعمل في معنى واحد يجعل _ اللفظ _ حاكياً بتمامه عن المعنى كذلك نفترض أنه حينما يستعمل في كليهما يستعمل كذلك، أي يقصد جعله حاكياً بتمامه عن هذا المعنى ويقصد في نفس الآن جعله حاكياً بتمامه عن المعنى الثاني، فهو في آن واحد يكون حاكياً بتمامه عن هذا المعنى، وحاكياً بتمامه عن المعنى الثاني.

إن هذا هو محل البحث، والسؤال ناظر إلى هذا النحو فهل هو جائز أو لا؟

المقدمة الثانية: ما هي حقيقة الاستعمال؟ فحينما نستعمل لفظ

كتاب في معناه المعهود فما هو المقصود من الاستعمال المذكور؟

قد يفسر الاستعمال بأنه عبارة عن جعل اللفظ علامة على المعنى. وبناء على هذا يكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحداً أمراً جائزاً لأن الشيء الواحد يمكن أن يكون علامة على أشياء متعددة، كما هو الحال في الدخان مثلاً إذا رأيناه يتعالى من دار معينة، فإنه علامة على وجود نار في الدار وعلى وجود ضيوف وعلى وجود طبخ للطعام و...

ولكن الصحيح أن الاستعمال ليس مجرد كون اللفظ علامة على

المعنى وإنما هو ايجاد المعنى باللفظ، فماهية الكتاب مثلاً إذا أريد تفهيمها للطرف المقابل فتارة تفهم من خلال إحضار نفس الكتاب والإشارة إليه، وهذا تفهيم الشيء باحضاره بنفسه، وأخرى تفهم من خلال اللفظ، فيقال: كتاب، فإنه بقولنا: كتاب، نكون قد أحضرنا المعنى وأوجدناه، فالاستعمال إذن ايجاد المعنى باللفظ.

ويبقى كيف صار لفظ الكتاب هو الموجد لمعنى الكتاب دون غيره من الألفاظ ودون بقية الأشياء غير الألفاظ؟ أنه لا بد من وجود نكته معينة هي التي اقتضت ذلك، وما هي تلك النكته؟

إن النكته هي أن لفظ الكتاب قد اعتبره الواضع وجهاً ومرآة وعنواناً لذات الكتاب، بل أكثر من ذلك، أنه اعتبره عين ذات الكتاب ونفسها، ولذلك نلاحظ أن قبح المعاني يسري إلى الألفاظ، فإنه إذا لم يعتبر اللفظ نفس المعنى لما سرى قبح أحدهما إلى الآخر.

وينبغي الالتفات إلى أن اللفظ حينما يعتبر وجهاً وعنواناً للمعنى فلازمه أن اللفظ في مقام الاستعمال يلحظ فانياً في المعنى - أي يكون الملحوظ استقلالاً هو المعنى، وأما اللفظ فيكون مغفولاً عنه وغير ملحوظ بنحو الاستقلال بل بالتبع - فإن ذلك هو لازم كون الشيء وجهاً ومرآة للشيء الآخر، كما هو الحال في المرآة، فإن لازم كونها مرآة أن يكون الملحوظ استقلالاً حين النظر إليها هو الصورة المنعكسة فيها دون نفس المرآة، بل هي مغفول عنها، ولذلك لا يلتفت الناظر إلى طولها وعرضها وسائر صفاتها حينما ينظر إلى صورته فيها.

وملخص المقدمة المذكورة أن الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، وذلك لا يتم إلا بجعل اللفظ وجهاً للمعنى بل نفسه، ويترتب

على كون اللفظ وجهاً للمعنى صيرورته فانياً في المعنى وكون الملحوظ استقلالاً هو المعنى دون اللفظ.

وباتضح هاتين المقدمتين نعود إلى الجواب عن التساؤل السابق، وهو أنه هل يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؟ كلا، لا يجوز ذلك عقلاً، ونؤكد أن المدعى هو الاستحالة العقلية.

والوجه في ذلك: أن الاستعمال ما دام عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ فلازمه أن يكون اللفظ وجهاً ومرآة للمعنى، ويترتب على كونه وجهاً ومرآة فناء اللفظ في المعنى، وما دام اللفظ فانياً في المعنى وليس ملتفتاً إليه فكيف يستعمل في نفس الآن في المعنى الثاني؟ إن ذلك خلف فرض الفناء وعدم البقاء، اللهم إلا إذا فرض أن المستعمل كان أحول العينين كي يرى الشيء الواحد اثنين، فاللفظ الواحد يراه اثنين، وبذلك يرتفع المحذور حيث يكون اللفظ الأول مستعملاً في المعنى الأول الذي هو واحد، واللفظ الثاني يكون مستعملاً في المعنى الثاني الذي هو واحد أيضاً، ولا يكون آنذاك الاستعمال استعمالاً للفظ واحد في معنيين بل استعمال لهذا اللفظ في معنى واحد، ولذلك اللفظ في معنى واحد آخر.

هذا هو رأي الشيخ الآخوند في المسألة.

وهناك رأيان آخران: أحدهما لصاحب المعالم والآخر لصاحب القوانين، وهما كالتالي:

رأي صاحب المعالم:

فصل صاحب المعالم رحمته بين ما إذا كان اللفظ مفرداً وما إذا كان مثني أو جمعاً.

أما إذا كان اللفظ مفرداً فيجوز استعماله في أكثر من معنى واحد ولكن بنحو المجاز، لأن كل لفظ من الألفاظ هو موضوع من قبل الواضع للمعنى بقيد الوحدة، فأنت حينما تضع لفظ زيد مثلاً لولدك تضعه لذات زيد مقيداً بأن يكون واحداً، فالمعنى الموضوع له ليس ذات زيد بل هو زيد بإضافة قيد الوحدة، ويترتب على هذا الغاء قيد الوحدة لو أردت استعماله في معنيين، وبالتالي تلزم المجازية، لأن الاستعمال آنذاك يكون استعمالاً في غير المعنى الموضوع له وبالأخرى يكون في جزء الموضوع له وليس في تمامه، والعلاقة المصححة هي علاقة الكل والجزء، فإن اللفظ موضوع للكل _ أي للمعنى مع قيد الوحدة _ فإذا استعمل في أكثر من معنى كان ذلك استعمالاً في الجزء، أي استعمالاً في المعنى بلا قيد الوحدة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى لفظ العين مثلاً، فإنه إذا استعمل في معنيين يكون مجازاً لأنه موضوع للباصرة بقيد الوحدة، وللجارية بقيد الوحدة، فإذا استعمل فيهما يلزم الغاء قيد الوحدة، وهذا هو المجاز.

وهذا بخلافه في المثنى، فإنه يكون الاستعمال فيه حقيقياً، لأن كلمة عينين هي في قوة تكرارها مرتين، فكأنه قيل: عين وعين، فيكون لفظ العين الأول مستعملاً في معنى واحد، ولفظ العين الثاني مستعملاً في معنى آخر، وبذلك لا تلزم المجازية.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الجمع، فإنه حيث كان بمثابة تكرار المفرد فلا يلزم الغاء قيد الوحدة ويكون الاستعمال حقيقياً.

وملخص رأي صاحب المعالم أن استعمال اللفظ المفرد في الأكثر جائز بنحو المجاز، وفي غيره جائز بنحو الحقيقة.

رأي صاحب القوانين:

وأما صاحب القوانين فقد ذكر أن الاستعمال في الأكثر باطل لا أنه مستحيل عقلاً.

وحاصل التوجيه الذي ذكره: أن الألفاظ ليست موضوعة للمعاني بقيد الوحدة كما ذكر صاحب المعالم، فإن ذلك مخالف للوجدان، فأنا لا أضع لفظ زيد مثلاً لولدي مقيداً بقيد الوحدة حتى يكون الاستعمال في الأكثر جائزاً بنحو المجاز وإنما أضعه له في حال وحدته وفي ظرف وحدته، أي هو حينما يولد يكون واحداً وأنا أضع لفظ زيد له في هذا الظرف الذي يكون فيه واحداً. وبكلمة أخرى أن الوحدة ملحوظة في مقام الوضع بنحو الظرفية وليس بنحو القيدية وكجزء من المعنى الموضوع له.

ثم أفاد رحمته قائلاً: إن الوحدة ما دامت قد لوحظت ظرفاً حالة الوضع فلا يجوز الاستعمال في غير حالة الوحدة لأن الاستعمال هو من الأمور التوقيفية التي تتوقف على رخصة الواضع، والمفروض أن الواضع لم يضع اللفظ في غير حالة الوحدة فلا يكون الاستعمال آنذاك جائزاً. إذن الاستعمال في الأكثر في نظر صاحب القوانين لا يكون جائزاً لا من جهة الاستحالة العقلية بل من جهة أن الاستعمال من الأمور التوقيفية.

توضيح المتن:

على سبيل الانفراد والاستقلال: توضيح ذلك ما أفاده بقوله: (بأن يراد منه...).

كما إذا لم يستعمل إلا فيه: بأن يجعل اللفظ حاكياً بتمامه عن هذا المعنى، وبتمامه أيضاً في نفس الآن حاكياً عن المعنى الثاني.

وبيانه: أي بيان وجه الاستحالة عقلاً.
 بل بوجه: أي بل بوجه من الوجوه ونحو من الأنحاء.
 ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك: أي وجهاً.
 إن لحاظه هكذا: أي وجهاً.
 لحاظه كذلك: أي وجهاً.
 حيث إن لحاظه كذلك: أي وجهاً.
 إلا يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه: أي فانياً اللفظ في المعنى. والعبارة
 موهمة فالتفت إلى ذلك.
 ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك: أي بحيث يكون
 اللفظ وجهاً له.

مع استلزامه: أي والحال أن لازم ذلك.
 للحاظ آخر: أي لحاظ اللفظ ثانياً.
 غير لحاظه كذلك: أي وجهاً.
 في هذا الحال: أي حال كون الاستعمال واحداً.

خلاصة البحث:

لا يجوز عقلاً استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، لأن
 الاستعمال يستلزم لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى، ولازم كونه وجهاً أن يكون
 فانياً في المعنى، ومع فئاته في المعنى الأول كيف يمكن استعماله في
 المعنى الثاني في نفس الوقت؟
 وخالف صاحب المعالم، فذهب إلى الجواز في المفرد بنحو
 المجاز، وفي غيره بنحو الحقيقة.

وخالف صاحب القوانين أيضاً، فذهب إلى بطلان استعماله في الأكثر؛ لعدم الرخصة في الاستعمال في غير حالة الوحدة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثاني عشر: الاستعمال في أكثر من معنى واحد.

اختلف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بنحو يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه، وفي ذلك أقوال، أظهرها عدم الجواز عقلاً.

والوجه في ذلك: إن حقيقة الاستعمال ليست مجرد جعل اللفظ علامة على إرادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً له بل نفسه وكأنه الملقى _ ولذا يسري إليه حسنه وقبحه _ ولا يكاد يمكن جعل اللفظ وجهاً إلا لمعنى واحد لأن لازم لحاظه كذلك صيرورته فانياً في المعنى، ومع فناءه كيف يمكن جعله وجهاً للمعنى الآخر في نفس الآن، اللهم إلا إذا كان المستعمل أحول العينين.

* * *

قوله ﷺ:

«فانقدح بذلك امتناع...، إلى قوله: وهم ودفع»^(١).

مناقشة رأي العلمين:

بعد أن أوضح ﷺ أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أمر مستحيل عقلاً عرّج على صاحب المعالم وصاحب القوانين لإثبات أن ما ذهبا إليه ليس بمقبول.

وحاصل ما ذكره أنه إذا لم نسلم الاستحالة العقلية فلا وجه لما ذكره صاحب المعالم من الجواز في المفرد بنحو المجاز، بتقريب أن الاستعمال في الأكثر يستلزم الغاء قيد الوحدة الذي هو مأخوذ في معاني الألفاظ.

إن هذا لا وجه له، لأنه مبني على أخذ قيد الوحدة في معاني الألفاظ، وهو دعوى بلا دليل، ولا شاهد على وضع الألفاظ للمعاني بقيد الوحدة.

كما أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين من وضع الألفاظ للمعاني في ظرف وحدتها، ولا يجوز الاستعمال في الأكثر لأنه بلا رخصة من الواضع، والاستعمال من الأمور التوقيفية التي تتوقف على رخصة الواضع، والمفروض أن رخصته ثابتة في حدود ظرف الوحدة.

(١) الدرس ٣٣: (٢٨/ شوال / ١٤٢٤هـ).

إن هذا لا وجه له أيضاً، لأن الوحدة ما دامت ليست قيداً في المعنى الموضوع له^(١) ولا في الوضع^(٢) وإنما هي ظرف فذلك معناه أن رخصة الواضع ليست مقيدة بالوحدة بل هي مطلقة من هذه الناحية.

هذا ما أفاده الشيخ الآخوند في مناقشة صاحب المعالم وصاحب القوانين. ثم يرجع من جديد على صاحب المعالم ويبقى مناقشاً له إلى آخر البحث المذكور.^(٣)

وحاصل ما ذكره: أنه لا وجه للتفصيل بين المفرد فيجوز الاستعمال فيه بنحو المجاز للزوم الغاء قيد الوحدة، وبين التثنية والجمع فيجوز فيهما بنحو الحقيقة لأنهما في قوة تكرار المفرد.

أنه لا وجه للتفصيل المذكور لإمكان مناقشته من ناحيتين: الأولى: أن ما ذكرناه من المناقشة سابقاً نكرره من جديد ونقول: أنه لا شاهد على اعتبار قيد الوحدة.

بل نقول أكثر: أنه لو كان معتبراً يلزم عدم صحة الاستعمال في الأكثر حتى بنحو المجاز، لأن صحة المجاز موقوفة على وجود العلاقة المصححة، وهي مفقودة.

ولعلك تقول: إن علاقة الكل والجزء ثابتة، فإن اللفظ موضوع للكل، أي للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في المعنيين كان ذلك استعمالاً في الجزء، أي في المعنى بدون قيد الوحدة.

(١) بأن يقول الواضع: وضعت اللفظ للمعنى بقيد الوحدة.
 (٢) بأن يقول الواضع: إنني أضع على تقدير الوحدة، ومع عدم الوحدة فلا أضع، فأصل وضعه مقيد بالوحدة لا أن المعنى الموضوع له مقيد بذلك.
 (٣) أي إلى نهاية الأمر الثاني عشر.

ولكنه مدفوع بأن المورد ليس من موارد الكل والجزء والأكثر والأقل بل من موارد المتباينين، فإن اللفظ موضوع للمعنى بشرط شيء، أي بشرط الوحدة، ومن الواضح أن المعنى بشرط الوحدة يغير المعنى بشرط انضمام معنى آخر إليه ويباينه عرفاً، لا أن أحدهما أقل والآخر أكثر.

الثانية: لا نسلم أن التثنية والجمع يجوز استعمالهما في الأكثر بنحو الحقيقة، بدعوى أنهما في قوة تكرار المفرد. أننا لا نسلم بذلك، لأن التثنية والجمع وإن كانا في قوة تكرار المفرد إلا أنهما لم يوضعا للاثنتين، بمعنى المعنيين، بل للاثنتين، بمعنى الفردين من المعنى الواحد، فحينما يقال: عيان فالمقصود فردان من الجارية مثلاً وليس المقصود الجارية والباصرة مثلاً.

إن قلت: إن صيغة التثنية موضوعة للاثنتين ولو بمعنى المعنيين، بدليل أنه في تثنية الاعلام الشخصية يكون الأمر كذلك، أي حينما يقال: جاءني الزيدان فليس المقصود جاءني فردان من زيد بن بكر وإنما المقصود جاءني زيد بن بكر وزيد بن عمرو، فزيد الأول يراد منه غير زيد الثاني.

قلت: إنه في تثنية الاعلام الشخصية يكون المقصود جثني بفردين من المسمى بلفظ زيد، فالمفرد ليس ذات زيد وإنما المسمى بلفظ زيد، فتكون صيغة التثنية مستعملة في الفردين من المعنى الواحد _ وهو المسمى بلفظ زيد _ وليس في المعنيين المختلفين.

ثم إنه لو تنزلنا وقلنا إن صيغة التثنية موضوعة للاثنتين ولو بمعنى المعنيين فنقول: إنه بناء على هذا يكون استعمال صيغة التثنية في المعنيين

استعمالاً لها في معنى واحد وليس في الأكثر، لأن المفروض أنها - صيغة التثنية - موضوعه للاثنتين ولو بمعنى المعنيين، ونحن قد استعملناها في ذلك، أي في الاثنتين بمعنى المعنيين ولم نستعملها في أكثر من ذلك ليكون استعمالها استعمالاً في أكثر من معنى واحد، أجل تكون مستعملة في الأكثر لو أريد منها اثنان من الباصرة واثنان من الجارية، أي لو أريد منها أربع أعين، أنه آنذاك تكون مستعملة في الأكثر، وأما إذا أريد منها اثنان بمعنى المعنيين فلا يكون ذلك إلا استعمالاً في معناها الذي وضعت له وليس في الأكثر.

إذن الاستعمال في الأكثر - في كلمة عنيين - إنما يصدق لو فرض أنه كان في الأربع، ولكن هذا لا يعني أنه استعمال بنحو الحقيقة كما تخيله صاحب المعالم، بدعوى أن التثنية هي في قوة تكرار المفرد، كلا، فإنه يمكننا أن نردّ عليه ونقول: إن التثنية وإن كانت في قوة تكرار المفرد ولكن بشرط أن لا يتجاوز العدد عن اثنين، يعني اثنين بمعنى معنيين أو اثنين بمعنى فردين من معنى واحد.

وبكلمة أخرى: أن قيد الوحدة على رأي صاحب المعالم معتبر في التثنية كما هو معتبر في المفرد لعدم الفرق من هذه الناحية، غاية أن المفرد موضوع للطبيعة بشرط أن تكون واحدة بينما التثنية موضوع للاثنتين أعم من كونهما معنيين بشرط الوحدة - أي بشرط أن يكون كل واحد من المعنيين ذا فرد واحد - أو فردين بمعنى بشرط أن يكون واحداً، وعلى هذا فلو استعملت صيغة التثنية في الأربع لزم الغاء قيد الوحدة المأخوذ فيها.

توضيح المتن:

فانقدح بذلك: أي بما ذكرناه من الاستحالة العقلية.

امتناع استعمال اللفظ مطلقاً: تفسير مطلقاً ما أشار إليه بَيِّنْكَ بقوله: مفرداً كان أو غيره بنحو الحقيقة أو المجاز، خلافاً لصاحب المعالم حيث فصل بين المفرد وغيره وبين الحقيقة والمجاز.

وكون الوضع: كلمة كون وتوقيفيه معطوفان على كلمة اعتبار، والتقدير هكذا: وإن كون الوضع في حال وحدة المعنى وإن كونه توقيفياً لا يقتضيان عدم الجواز.

وتوقيفيه: ظاهر الضمير رجوعه إلى الوضع، وهو غير صحيح، فإن صاحب القوانين يقول: إن الاستعمال توقيفي، أي موقوف على رخصة الواضع ولا يقول: إن الوضع توقيفي، والمناسب على هذا حذف الضمير، بأن يعبر هكذا: وتوقيفية الاستعمال.

ثم لو تنزلنا عن ذلك: ظاهره لو تنزلنا وقلنا إن الوحدة معتبرة في المعنى الموضوع له إما بنحو القيدية أو بنحو الظرفية، ولكن هذا ليس بمراد جزمياً لأنه بعد ذلك سوف يذكر في المناقشة الأولى أننا لا نسلّم اعتبار قيد الوحدة في المعنى الموضوع له.

وقد يقال إن المراد هكذا: ثم لو تنزلنا عما ذكره صاحب القوانين فترجع إلى صاحب المعالم من جديد ونقول له: إنه ترد عليك مناقشتان، ولكن هذا ركيك.

وقد يفسّر هكذا: ثم لو تنزلنا عن الاستحالة العقلية وقلنا: إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أمر جائز فلا نسلّم التفصيل الذي ذكره صاحب المعالم، ولكن هذا التنزيل قد فرض سابقاً حيث قال:

(ولولا امتناعه فلا وجه...)، أي لو غرضنا النظر عن الامتناع فلا وجه لما أفاده صاحب المعالم.

والأجدر تغيير التعبير بأن يعبر هكذا: ثم إنه أيضاً لا وجه للتفصيل...
لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ: الأنسب: بكونهما.
لكونه موضوعاً: الأنسب: بكونه موضوعاً.

وذلك لوضوح: هذا تعليل لقوله: (فلا وجه للتفصيل). ثم لا يخفى أن ما ذكره في المناقشة الأولى هو من التكرار الممل، فإنه فيما سبق قد أشار إلى هذه المناقشة، حيث قال: (فإن اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع).

والألما جاز الاستعمال في الأكثر: أي في المعنيين.

والثنية والجمع...: هذا شروع في المناقشة الثانية.

فرد من أفراد معناه: أي فرد من أفراد معنى اللفظ.

والثنية والجمع في الأعلام: هذا دفع للإشكال في ثنية الأعلام.

المسمى بها: المناسب: المسمى به، أي المسمى بلفظ زيد مثلاً.

لأن هيئتها: المناسب: لأن هيئتهما.

مما يراد من مفردهما: المناسب حذف هذه الفقرة، فإنه لا حاجة

إليها، بل أن ذكرها مخل.

عن معنى واحد منهما: الأنسب: عن معنى واحد منها، أي من المعاني.

لا يكاد يجدي في ذلك: أي في صيرورة الاستعمال حقيقياً.

المعتبرة أيضاً: أي التي هي معتبرة في الثنية كما هي معتبرة في المفرد.

ضرورة أن الثنية عنده: كان الأنسب أن يقال: ضرورة أن الثنية

عند جميع الناس هي للاثنين وليس للأربع.

إنما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة: أي لمعنيين بقيد الوحدة _ أي بقيد أن يكون كل واحد من المعنيين ذا فرد واحد _ أو لفردين بقيد أن يكونا من معنى واحد.

والفرق بينهما...: أي والفرق بين الثنية وبين المفرد إنما يكون في أن المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة، والثنية موضوعة لفردين من طبيعة واحدة أو لمعنيين بشرط أن يكون كل منهما ذا فرد واحد.

خلاصة البحث:

إنه بعد أن أوضحنا امتناع الاستعمال في الأكثر لا يعود مجال لما ذكره صاحب المعالم ولا لما ذكره صاحب القوانين.

ولو غرضنا النظر عن الامتناع لا يتم ما ذكرناه أيضاً لبطلان دعوى أخذ قيد الوحدة ولأن ملاحظة الوحدة ظرفاً لا توجب تقيد الرخصة في الاستعمال بعدما لم تكن موجبة لتقييد أصل الوضع أو المعنى الموضوع له.

ثم إنه لا وجه أيضاً لما ذكره صاحب المعالم من التفصيل بين المفرد وغيره، وذلك لمناقشتين: أولهما: ما تقدم من بطلان دعوى أخذ قيد الوحدة وإلا يلزم عدم صحة الاستعمال في المعنيين ولو بنحو المجاز، وثانيتهما: إن الثنية موضوعة لفردين من معنى واحد وليس لمعنيين، والثنية في الأعلام هي بتأويل المفرد إلى المسمى، ومع التنزل لا يكون المورد من الاستعمال في المعنيين، اللهم إلا إذا أريد أربع، ولكنه آنذاك يكون مجازاً لأن الثنية موضوعة للاثنين وليس للأربع، غاية إما للاثنين بمعنى المعنيين أو بمعنى الفردين.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه باتضحاح الاستحالة عقلاً يتجلى عدم الإمكان حتى في غير المفرد وبنحو المجاز.

ومع التنزل عن الامتناع لا وجه لدعوى صاحب المعالم الجواز في المفرد بنحو المجاز _ لأنه موضوع للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم الغاء القيد المذكور فيكون الاستعمال مجازياً بعلاقة الكل والجزء _ وفي التثنية والجمع بنحو الحقيقة لأنهما في قوة تكرار اللفظ.

كما لا وجه لدعوى صاحب القوانين عدم الجواز مطلقاً، بدعوى أن الألفاظ موضوعة للمعاني حالة الوحدة، والاستعمال توقيفي.

أما أنه لا وجه للثاني فلأن الوحدة ما دامت ليست قيداً للوضع ولا للموضوع له فلا تكون مراعاتها لازمة.
وأما أنه لا وجه للأول فلأن:

١ _ الألفاظ موضوعة لذوات المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء للشيء بشرط لا.

٢ _ والتثنية والجمع وإن كانا في قوة التكرار إلا أن كل لفظ لا بد أن يراد به فرد المعنى لا أنه يراد به معنى ومن الآخر معنى آخر، فإذا قيل: جثني بعينين فالمراد فردان من الجارية مثلاً لا أنه جثني بالجارية والباكية.

والتثنية والجمع في الأعلام هما بتأويل المفرد إلى المسمى.
ولو تنزلنا وقلنا بوضع هيئة التثنية لإرادة المعنيين أيضاً فيلزم أن لا يكون استعمالهما في المعنيين استعمالاً في الأكثر لأن الهيئة موضوعة

حسب الفرض للمتعدد فإذا استعملت وأريد المعنيان كان ذلك كما إذا استعملت وأريد فردان من معنى واحد.

أجل يلزم الاستعمال في الأكثر لو أريد أربع أعين: أي فردان من الجارية وفردان من الباكية، ولكن فكرة التكرار آنذاك لا تصير الاستعمال حقيقياً، إذ هياة الثانية لم توضع للأربع بل للاثنتين، غايته الأعم من المعنيين والفردين.

* * *

قوله ﷺ:

«وَهُمْ ودفع...، إلى قوله: الثالث عشر»^(١).

وَهُمْ ودفع:

بعد أن أثبت ﷺ فيما سبق استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أخذ هنا باستعراض إشكال قد يوجّه إليه _ وعبر عنه بالوهم _ حاصله أنه قد ورد في بعض الروايات أن للقرآن بطوناً سبعة، وفي بعضها الآخر سبعين،^(٢) والمقصود من البطون _ كما هو واضح _ المعاني، فيدل ذلك على أن للقرآن معاني سبعة أو سبعين، وبالتالي يدل ذلك على أن استعمال اللفظ في أكثر من معنى قد وقع _ لا أنه فقط ممكن _ وفي القرآن الكريم وليس في الكلام العادي، وهذا يتنافى وما انتهى إليه ﷺ من الاستحالة.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأن من اللازم حمل الأخبار المذكورة على بعض المحامل، من قبيل:

١ _ أن يكون المقصود أن اللفظ مستعمل في واحد منها، والباقي

(١) الدرس ٣٤: (٢٩/ شوال / ١٤٢٤هـ).

(٢) الذي عثرنا عليه في وسائل الشيعة أن للقرآن ظهراً وبطناً، فلاحظ كتاب القضاء ٢٧: ١٩١/ الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي/ ح ٣٩، ٤١، ٧٤؛ وفي عوالي اللئالي ٤: ١٠٧ قال ﷺ: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن». وأيضاً ورد (وللبطن بطناً) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٣٥٧٢/ ح ٤١.

كان مراداً للمتكلم من دون أن يستعمل اللفظ فيه وإنما جعله علامة عليه.

وبكلمة أخرى: إن الله سبحانه كان يقصد حين نزول الآية الكريمة الفلانية سبعة معاني ولكنه لم يستعمل لفظ الآية في جميعها بل في واحد منها، والباقي كان مقصوداً له ﷻ لا أكثر.

٢ _ حمل البطون على لوازم المعنى المستعمل فيه، فالآية الكريمة الفلانية مستعملة في معنى واحد إلا أن له لوازم ستة، وبهذا الاعتبار صَحَّ التعبير بأن للقرآن الكريم بطوناً سبعة، غايته أن عقولنا القاصرة قد لا تدرك تلك اللوازم.^(١)

* * *

(١) هذا البحث - أعني استعمال اللفظ في أكثر من معنى - يكاد أن يكون عديم الفائدة، فإن الاستعمال في الأكثر حتى لو قلنا بإمكانه هو مخالف للظاهر ولا يمكن أن يصار إليه إلا بقرينة، وهذا يعني أن البحث عن الإمكان والاستحالة وعن كونه بنحو الحقيقة أو المجاز ليس بنافع عملاً بعد ما كانت إرادة الأكثر مخالفة للظاهر ولا يمكن المصير إليها إلا بقرينة، فكان الأجدر الاستغناء عن كل الأبحاث المتقدمة والاكتفاء بفقرة واحدة، وهي أن الاستعمال في الأكثر أمر مخالف للظاهر ولا يصار إليه إلا بقرينة، بل إن هذا المقدار لا حاجة إليه أيضاً، فإنه ليس من شأن علم الأصول التعرض إلى هذا المطلب وبيان أنه مخالف للظاهر أو لا.

الأمر الثالث عشر:

المشتق

- ١ _ مركز النزاع.
- ٢ _ مقدمات البحث.
- ٣ _ الرأي المختار والدليل عليه.
- ٤ _ حجة القول بالوضع للأعم.
- ٥ _ أمور جانبية.

قوله ﷺ:

«الثالث عشر...، إلى قوله: كأسماء الفاعلين
والمفعولين...».

النقطة الأولى: مركز النزاع:

هذا الأمر _ والذي هو آخر الأمور الثلاثة عشر التي يتعرض إليها
الشيخ الآخوند في المقدمة _ يتعرض إلى مبحث المشتق الذي هو من
الأبحاث المطوّلة والدقيقة التي تسربت من خلالها الفلسفة إلى علم
الأصول.

والنزاع الأساسي الذي وقع بين الأصوليين في مسألة المشتق هو
أن مثل هيئة ضارب _ الذي هو أحد المشتقات _ موضوع وحقيقة في
خصوص المتلبّس بالمبدأ في الحال أو للأعم من ذلك وممن انقضى عنه
التلبّس، بعد الاتفاق على كونه مجازاً في الذي يتلبّس في الاستقبال.
وهذا يعني أن هناك موردين للاتفاق ومورداً واحداً للخلاف.
أما موردا الاتفاق فهما:

أ _ إن المشتق حقيقة _ أي موضوع _ للمتلبّس بالمبدأ في الحال، فهياة
ضارب مثلاً موضوعه بلا خلاف لمن هو متلبّس بالفعل بالضرب.

ب _ إن المشتق مجاز فيمن سيتلبّس في الاستقبال، فالذي لم
يصدر منه الضرب بالفعل وإنما يصدر منه في الاستقبال لم توضع له هياة
ضارب، واستعمالها فيه مجاز.

وأما مورد الخلاف فهو أن من انقضى عنه التلبس بالمبدأ وكان قد صدر منه الضرب في الزمان الماضي دون الآن هل وضعت له حياة ضارب أيضاً أو لم توضع إلا للمتلبس في الحال؟

النقطة الثانية: مقدمات البحث:

وقبل الدخول في صميم البحث تنبغي الإشارة إلى عدة مقدمات:^(١)
المقدمة الأولى:

ما هو المراد من المشتق في علم الأصول فهل هو يساوق المشتق في علم النحو؟

إن المشتق الأصولي أخص من المشتق النحوي من جهة وأعم منه من جهة أخرى، وعلى هذا فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، فقد يجتمعان _ كما هو الغالب _ وقد يتحقق هذا دون ذاك، وذاك دون هذا. وللتوضيح أكثر نقول: إن ضابط المشتق الأصولي هو أن يكون العنوان صادقاً وجارياً _ أي محمولاً _ على الذات بسبب تلبسها بالمبدأ واتحادها معه، فمتى ما حمل عليها بحمل هو هو، وكان حاكياً عن ذات متلبسة بالمبدأ كان ذلك مشتقاً أصولياً، وعلى سبيل المثال: إن زيداً إذا تلبس بالضرب وصدر منه انتزع منه عنوان ضارب وصحَّ حمله عليه آنذاك بحمل هو هو فيقال: زيد هو ضارب، والضارب هو زيد.

وبناء على هذا تخرج الأفعال والمصادر من المشتق الأصولي، فإن الفعل لا يصح حمله على الذات بحمل هو هو، فلا تقول: زيد هو

(١) التعبير بالمقدمات أولى من التعبير بالأمور، فإن مبحث المشتق هو الأمر الثالث عشر فإذا عُبِّرَ هنا بالأمور يحصل الالتباس.

ضَرَبَ، وضَرَبَ هو زيد، كلا إنه غير صحيح، فإن ضَرَبَ لا يحكي عن ذات متلبسة بالضرب ليصح حمله عليها بحمل هو هو، وهذا بخلاف ضارب، فإنه يحكي عن ذات متلبسة بالضرب، وبالتالي يصح حمله عليها بحمل هو هو.

وهكذا الحال بالنسبة إلى المصادر، فإن الضَرَبَ مثلاً لا يحكي عن ذات متلبسة بالضرب كي يصح حمله عليها بحمل هو هو. إذن بناء على الضابط المتقدم تخرج المصادر والأفعال من المشتق الأصولي والحال هي في النحو من مصاديق المشتق، ولكن في المقابل تدخل بعض الجوامد النحوية، من قبيل كلمة زوج _ رغم أنها في النحو من مصاديق الجامد _ إذ هي تحكي عن ذات متلبسة بالزوجة ويصح حملها على الذات، فتقول: هذا زوج أو هذه زوجة.

ومن هنا صَحَّ ما قلناه من كون النسبة بين المشتقين هي العموم من وجه، فاسم الفاعل مثلاً مشتق أصولي ونحوي، بينما الأفعال والمصادر هي مشتقات نحوية لا أصولية، ومثل كلمة زوج مشتق أصولي لا نحوي. ثم إنه يجدر الالتفات إلى أمر جانبي وليس له أهمية، وهو أن تلبس الذات بالمبدأ له أشكال أربعة، فتارة يكون بنحو الحلول، وأخرى بنحو الانتزاع، وثالثة بنحو الصدور، ورابعة بنحو الإيجاد. مثال الحلول: زيد عالم، فإن العلم يحلُّ في العالم، وهو زيد، وتلبسه به هو بنحو الحلول.

ومثال الانتزاع: زيد سابق، فإن السبق متزاع من ذات زيد بسبب تقدمها على الغير.

ومثال الصدور: زيد ضارب، فإن الضرب صادر من زيد.

ومثال الایجاد: زید آكل.

والفرق بین الصدور والایجاد أنه فی الصدور لا یكون زید متصفاً بالضرب بل المتصف به حقيقة هو المضروب، وهذا بخلافه فی الایجاد، فإن زیداً متصف بالأكل حقيقة، ولذا یشعر بالشبع، بخلافه فی الضرب فإنه لا یشعر بالألم وإنما الذي یشعر به هو المضروب.

توضیح المتن:

فی أنفسها: أي لا من اللفظ، وعلى هذا فقله: (لا من اللفظ) تفسیر لذلك. والمعنى: ولعلّه كان اللفظ مستعملاً فی معنى واحد، وبقیة المعانی مرادة لا من اللفظ _ على حدّ استعمال اللفظ فی المعنى _ بل فی نفسها.

ما تلّبس بالمبدأ فی الحال: سیأتی فی المقدمة الخامسة الاحتمالات فی المقصود من الحال، وبيان ما هو الصحيح منها. ليس مطلق المشتقات: أي ليس مطلق المشتقات النحویة. ما یجری: أي ما یحمل.

مما یكون مفهومه: أي وهو ما یكون مفهومه متزعماً من الذات بسبب تلّسها بالمبدأ، وهذا معناه أن ما ذکر تفسیر لقوله: (ما یجری). كان بنحو: أي سواء كان.

والایجاد: یحتمل أن یكون عطف تفسیر للصدور بقرينة التعبير بالواو دون أو _ على بعض النسخ _، وبذلك تكون أشكال الاتحاد ثلاثة.

خلاصة البحث:

إن روايات البطون لا تتنافى مع دعوى استحالة الاستعمال فی أكثر من معنى واحد لإمكان حملها على أحد محملین.

وقد وقع الاختلاف في المشتق بلحاظ مورد واحد بعد الاتفاق في
موردين.

ثم ذكر عليه السلام عدة مقدمات، أشار في الأولى منها إلى ضابط المشتق
الأصولي وأنه ما يحمل على الذات ويحكي عن ذات متلبسة بالمبدأ، ولازم ذلك
خروج بعض المشتقات النحوية ودخول بعض الجوامد.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إشكال وجواب: قد يتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو
سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه.
والجواب: أنها لا تدل على ذلك لاحتمال أن اللفظ مستعمل في
واحد منها، والبقية لم ترد منه _ بمعنى استعماله _ بل في نفسها،
ولاحتمال أن يراد من البطون لوازم المعنى الواحد الذي استعمل فيه
اللفظ وإن كانت أفهامنا قاصرة عن ادراكها.

الأمر الثالث عشر: مبحث المشتق:

وقع الخلاف في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ
في الحال أو في الأعم منه ومن المنقضي عنه بعد الاتفاق على كونه
مجازاً في الذي يتلبس في الاستقبال.

وقبل الدخول في صميم البحث نذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: المراد بالمشتق في علم الأصول خصوص ما
يحمل على الذات بحمل هو هو ويحكي عن ذات متصفة بالمبدأ
ومتحدة معه بأحد انحاء الاتحاد.

قوله ﷺ:

«كأسماء الفاعلين...، إلى قوله: ثانيهما»^(١).

عموم المشتق الأصولي:

عرفنا أن الضابط في المشتق الأصولي أن يكون العنوان حاكياً عن ذات متلبسة بالمبدأ وقابلاً للحمل عليها.

وبناء على هذا سوف تدخل جميع المشتقات النحوية _ عدا الأفعال والمصادر _ كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم الزمان والمكان وغير ذلك.

والدليل على هذا التعميم لما عدا المصادر والأفعال أمران:

- ١ _ التمسك باطلاق لفظ المشتق الوارد في تعبير الأصوليين، فإنه حيث لم يخصصوه بمشتق خاص فيكشف ذلك عن التعميم.
- ٢ _ تصريح بعض المحققين بعموم النزاع لجميع المشتقات وعدم اختصاصه ببعض دون بعض.

ومن خلال هذا يتضح أن ما ذهب إليه صاحب الفصول من اختصاص النزاع باسم الفاعل والصفة المشبهة وما يلحق بهما^(٢) أمر لا وجه له. ولا موجب لتوهم الاختصاص بما ذكر إلا أحد أمرين:

- ١ _ أن بعض الأصوليين مثل للمشتق باسم الفاعل والصفة

(١) الدرس ٣٥ و ٣٦: (٥ و ٦ / ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

(٢) كالمصادر التي تستعمل بمعنى اسم فاعل.

المشبهة، وتخيّل صاحب الفصول نتيجة هذا اختصاص النزاع بهذين،
والحال أن ذكرهما ليس من باب الحصر بل من باب المثال كما هو
واضح.

٢ _ أن صاحب الفصول ذكر معاني لما عدا اسم الفاعل والصفة
المشبهة، فمثلاً ذكر أن اسم المفعول موضوع للذات التي وقع عليها
المبدأ في الحال، وتخيّل أن هذا المعنى أمر متفق عليه بين الجميع،
وبالتالي يلزم أن يكون اسم المفعول خارجاً عن محل النزاع لأن معناه
أمر متفق عليه.

وهكذا ذكر أن اسم الزمان موضوع للزمان الذي وقع فيه المبدأ
أعم من أن يكون في الحال أو فيما مضى، وتخيّل أن هذا المعنى أمر
متفق عليه، وبالتالي يكون خارجاً عن محل النزاع.

وهكذا ذكر أن اسم المكان موضوع للمكان الذي وقع فيه المبدأ
أعم من أن يكون في الحال أو فيما مضى، وهكذا اسم الآلة موضوع لما
أعد للآلة، وصيغ المبالغة موضوعة للذات التي كثر اتصافها بالمبدأ،
وتخيّل أن جميع ما ذكره من المعاني أمر متفق عليه، وبالتالي يكون
خارجاً عن محل النزاع، والحال أن الأمر ليس كذلك، فإن ما ذكره من
المعاني ليس متفقاً عليه.

إذن من خلال هذا اتضح أن جميع المشتقات النحوية _ عدا
المصادر والأفعال _ داخلية في حريم النزاع.

ثم إنه قد يتوهم أن بعض المشتقات ينبغي أن تكون موضوعة
للأعم بالاتفاق ويلزم خروجها عن محل النزاع، من قبيل لفظ نجار، فإنه
لم يوضع لخصوص المتلبّس بالنجارة فعلاً بل للأعم، ولذا لو فرض أنه

ذهب إلى بيته ونام يصدق عليه أنه نجار جزماً، وهكذا الحال بالنسبة إلى لفظ مفتاح، فإنه لم يوضع لخصوص المتلبس بالفتح فعلاً بل للأعم، ولذا لو فرض أنه كان في الجيب يصدق عليه عنوان المفتاح حقيقة، وهكذا الحال بالنسبة إلى عنوان المجتهد فإنه موضوع للأعم جزماً بدليل صدقه على المجتهد حالة نومه.

هكذا قد يتوهم.

والجواب واضح، فإن المبدأ ليس دائماً يكون ملحوظاً بنحو الفعلية، بل قد يكون أحياناً ملحوظاً كذلك _ أي بنحو الفعلية _ كما في كلمة ضارب، فإن المبدأ هو الضرب بنحو الفعلية، وقد يكون ملحوظاً بنحو الشأنية، كما في كلمة مفتاح، فإن المبدأ هو الفتح بمعنى شأنية الفتح، وقد يكون ملحوظاً بنحو الصناعة، كما في كلمة نجار، فإن المبدأ هو النجارة بمعنى الصنعة، وقد يكون ملحوظاً بنحو الملكة، كما في كلمة مجتهد، فإن المبدأ هو الاجتهاد بمعنى الملكة.

إذن المبادئ تختلف من حيث كيفية ملاحظتها، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثر على جهة البحث، فإن الجهة المهمة في البحث هي أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال أو حتى لمن انقضى عنه التلبس، ومن الواضح أن المبدأ إذا كان ملحوظاً بنحو الفعلية فالانقضاء يتحقق فيما إذا زال التلبس الفعلي، كما لو انقضى الضرب وانتهى فإنه آنذاك يأتي النزاع في أن كلمة ضارب تصدق على الشخص أو لا، وهكذا الحال فيما إذا كان المبدأ ملحوظاً بنحو الشأنية، فإن الانقضاء يتحقق فيما لو زالت الشأنية _ بأن انكسر المفتاح _ فيأتي آنذاك النزاع وأنه هل تصدق كلمة مفتاح بنحو الحقيقة أو لا، وهكذا

الحال فيما لو كان المبدأ ملحوظاً بنحو الصنعة، فإن الانقضاء يتحقق فيما لو هجر النجار صنعة النجارة، أما لو لم يهجرها فهو متلبس بالفعل، وهكذا الحال فيما لو كان المبدأ ملحوظاً بنحو الملكة، فإن الانقضاء يتحقق فيما لو زالت الملكة، أما لو لم تزل فالتلبس فعلي.

والخلاصة: أن اختلاف أنحاء المبادئ كما أشار إلى ذلك صاحب الفصول _ حيث أشار إلى أن المبادئ تختلف فتارة تلحظ بنحو الفعلية وأخرى بالأنحاء الأخرى _ لا يؤثر على الجهة المبحوث عنها، أي لا يوجب خروج مثل كلمة نجار وما شاكلها عن حريم النزاع بل هي داخلة، غايته أن الانقضاء يتحقق بزوال الصنعة مثلاً وليس بزوال فعلية النجارة.

شمول المشتق الأصولي لبعض الجوامد:

ثم إنه ذكر فيما سبق أن المقصود من المشتق في علم الأصول كل عنوان يصح حمله على الذات بحمل هو هو لحكايته عن ذات متلبسة بالمبدأ، ولازم هذا دخول بعض الجوامد النحوية في المشتق الأصولي، مثل عنوان زوج وزوجة وحر ورق، فإنها تحكي عن ذات متلبسة بالمبدأ ويصح حملها على الذات، فكلمة زوج مثلاً هي بمعنى ذات متلبسة بالزوجية، ويصح حملها على ذات الزوج حيث تقول: هذا زوج.

نعم يلزم أن يكون المبدأ من قبيل الأعراض^(١) وليس من قبيل

(١) ينبغي الالتفات إلى أن الأعراض على نحوين: فتارة تكون أعراضاً خارجية حقيقية بحيث تقبل الإشارة الخارجية، كما في البياض، فإنه يمكن أن تشير إليه وتقول: هذا بياض، وأخرى لا تقبل ذلك وإنما هي أعراض اعتبارية، كما هو الحال في الزوجية، فإنها عرض اعتباري، بدليل أنها لا تقبل الإشارة الحسية. واصطلاح مفتي على النحو الأول بالعرض وعلى النحو الثاني بالعرضي. ويأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

الذاتيات، فالمبدأ في مثل كلمة زوج هو الزوجية، وهي من قبيل الأعراض، بخلاف مثل كلمة إنسان وحيوان وناطق، فإن المبدأ فيها هو الإنسانية والناطقية والحيوانية، وهي من الأمور الذاتية، إذ الإنسانية نوع، والحيوانية جنس، والناطقية فصل، والجميع هو من الذاتيات، فيكون مثل الإنسان والحيوان والناطق خارجاً عن المشتق الأصولي، إذ الإنسانية لا يمكن زوالها وانقضاءها، وهكذا الحال بالنسبة إلى الحيوانية والناطقية، وإنما الذي يتصور فيه الانقضاء هو الأعراض.

وهذا يعني أن الجوامد إنما تدخل في المشتق الأصولي فيما لو توفر فيها شرطان: حملها على الذات بحمل هو هو، وكون المبدأ فيها من قبيل الأعراض دون الذاتيات.

ومتى ما توفر هذان الشرطان في الجوامد دخلت في المشتق الأصولي وكانت مصداقاً له.

ثم يقول رحمته: وإن أبيت عن شمول المشتق الأصولي لهذا القسم من الجوامد فلا أقل من كونها داخلية في حريم النزاع ومشمولة له، أي هي إذا كانت خارجة منه موضوعاً فلا أقل من كونها مشمولة له حكماً.

والسبب في كونها مشمولة له حكماً _ أي كون النزاع شاملاً لها وإن لم تكن مصداقاً للمشتق الأصولي _ هو ما يظهر من بعض الفقهاء من شمول النزاع لهذا القسم من الجوامد.

توضيح ذلك: أن هناك مسألة مذكورة في باب الرضاع، وهي أنه لو كان لشخص ثلاث زوجات، ثنتان منها كبيرتان، والثالثة صغيرة، وفرض أن إحدى الكبيرتين أرضعت الصغيرة بمقدار الرضاع الشرعي، ثم بعد ذلك أخذت الكبيرة الأخرى يارضع الصغيرة الرضاع الشرعي أيضاً. أنه في هذا المثال تحرم الكبيرة

الأولى على زوجها باعتبار أنه سوف يصدق عليها عنوان أمّ الزوجة، وهي _ كما هو واضح _ من المحرّمات لقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾،^(١) كما أنه لا إشكال في حرمة الصغيرة، لأنه يصدق عليها آنذاك عنوان بنت الزوجة، وهي كما نعرف من المحرّمات أيضاً ولكن شريطة الدخول بأمّها،^(٢) إن حرمة هاتين لا إشكال فيها.

وإنما الإشكال وقع بالنسبة إلى الزوجة الكبيرة الثانية فهل تحرم أو لا؟ وهنا ذكر فخر المحققين^(٣) في كتاب الإيضاح والشهيد الثاني^(٤) في المسالك أن حرمتها تبتني على مسألة المشتق، فإن الكبيرة الثانية هي أمّ لمن كانت زوجة سابقاً وليست أمّاً لمن هي زوجة بالفعل، فإن زوجة الصغيرة قد زالت حسب الفرض بعد تمام رضاع الكبيرة الأولى لها، وبناء على هذا إذا بني على أن المشتق _ أي كلمة زوجة _ موضوع للأعم فيلزم حرمة الكبيرة الثانية وإلا فلا، وهذا منبه واضح على أن كلمة زوجة _ التي هي من الجوامد _ داخلة في حريم النزاع.

والنتيجة النهائية من كل هذا: أن المشتق الأصولي عبارة عن كل عنوان يكون حاكياً عن ذات متلبّسة بالمبدأ شريطة أن لا يكون ذلك

(١) ينبغي الالتفات إلى أن حرمة أمّ الزوجة ليست مشروطة بالدخول بالزوجة لاطلاق الآية الكريمة، حيث لم تقل: وأمّهات نساكنكم بشرط الدخول، ومعه فلا يشكل بأن الزوجة الصغيرة لم يتحقق الدخول بها لفرض أنها صغيرة فكيف تحرم أمّها.

(٢) لقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾، وبذلك يتضح الفرق بين أمّ الزوجة، حيث تحرم مطلقاً وبين بنت الزوجة حيث لا تحرم إلا مع الدخول بأمّها.

(٣) إيضاح الفوائد ٣: ٥٢ من أحكام الرضاع / الطبعة الأولى في قم المقدسة.

(٤) مسالك الافهام / كتاب النكاح ١: ٣٧٩.

المبدأ من الذاتيات، إذ لو كان من الذاتيات فلا إشكال في الوضع لخصوص المتلبس، فإن الإنسان لا يصدق إلا في حالة بقاء الإنسانية وإلا لم تكن الذات موجودة ليحتمل وضعها للأعم، وهكذا الحال في الحيوان والناطق، فإنه إذا زالت الحيوانية أو الناطقية لم تكن الذات باقية ليحتمل وضعها للأعم.

توضيح المتن:

كأسماء الفاعلين: التأكيد على ذكر هذه أو بالأحرى التأكيد على التعميم هو لغرض الردّ على صاحب الفصول الذي ادّعى الاختصاص باسم الفاعل والصفة المشبهة وما يلحق بهما.

ثم إن المقصود من (أسماء الفاعلين) هو اسم الفاعل، فإن جمعه أسماء الفاعلين، وهكذا الحال بالنسبة إلى (أسماء المفعولين) فإن المقصود هو اسم المفعول، وجمعه أسماء المفعولين.

بل وصيغ المبالغة: لا نعرف وجهاً للترقي بكلمة بل.

وقد يقال: إن غرضه الرد على صاحب الفصول فلأجل ذلك عبّر بكلمة بل.

ويرده أن هذا وجه لو لم يذكر أسماء المفعولين قبل كلمة بل.

كما هو ظاهر العنوانات: فإن إطلاق كلمة المشتق في عنوان النزاع يوّلد ظهوراً في كون المقصود مطلق المشتقات لا خصوص اسم الفاعل والصفة المشبهة.

وما بمعناه من الصفات المشبهة: أي والصفات المشبهة التي هي بمعنى اسم فاعل، فإنها مشبهة باسم الفاعل.

وخروج سائر الصفات: أي بقية المشتقات.
واختلاف أنحاء...: هذا مبتدأ، وخبره قوله: (لا يوجب تفاوتاً...).
والغرض من ذكر هذه الجملة دفع توهم خروج مثل كلمة نجار وما شاكلها عن حريم النزاع.
حسبما يشير إليه: أي صاحب الفصول. والأنسب: كما أشار إليه.
من محل النزاع ههنا: لا حاجة إلى ذكر كلمة ههنا.
بعرض أو عرضي: وأما إذا لم يكن المبدأ عرضاً أو عرضياً فلا يكون مثل ذلك داخلاً في النزاع، كما هو الحال في مثل إنسان وحيوان وناطق.
إذن الغرض من التأكيد على لزوم كون المبدأ عرضاً أو عرضياً هو الاحتراز عما إذا كان المبدأ من قبيل الذات أو الذاتيات.
ثم إن العرض والعرضي يقصد منهما بحسب المصطلح غير ما قصد منهما الشيخ الآخوند، فإنه بحسب المصطلح يقصد من العرض المبدأ، ومن العرضي المشتق، فكلمة بياض التي هي المبدأ عرض، بينما مثل كلمة أبيض - التي هي المشتق - عرضي.
وإلى هذا المعنى يشير السبزواري في منظومته^(١) بقوله:
وعرضي الشيء غير العرض ذا كالبياض وذاك مثل الأبيض
هذا بحسب المصطلح.
وأما الشيخ الآخوند فيقصد من العرض الإشارة إلى العرض الحقيقي الخارجي بينما يقصد من العرضي الإشارة إلى العرض الاعتباري كالزوجية والحرية والرقية والملكية.

(١) قسم المنطق ١: ١٥٤/ نشر ناب في قم المقدسة/ تحقيق مسعود طالبی.

عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق: أي المشتق النحوي.
 ما عن الايضاح: ايضاح الفوائد لفخر المحققين، وهو شرح
 لكتاب القواعد الذي هو تأليف والده العلامة الحلبي رحمهما.

مع الدخول بالكبيرتين: هذا القيد راجع إلى تحريم الصغيرة فقط.
 وهل الصحيح أن يكون التعبير هكذا: مع الدخول بالكبيرتين أو
 أن الصحيح: مع الدخول بإحدى الكبيرتين، أو أن الصحيح: مع الدخول
 بالمرضعة الأولى، أو أنه لا حاجة إلى القيد المذكور رأساً؟

قد يقال: إن ربط حرمة الكبيرة الثانية بمسألة المشتق يتوقف على
 فرض الدخول بالكبيرة الأولى، إذ بدونه تكون الصغيرة باقية على
 الزوجية حقيقة حينما ترضعها الثانية، فالمناسب على هذا هو: مع الدخول
 بالمرضعة الأولى.

هذا ولكن يمكن أن يقال: إنه حتى مع عدم الدخول بالأولى
 تحرم الصغيرة، غايته حرمة مؤقتة بمعنى بطلان عقدها، حيث لا يمكن
 الجمع بين الأم والبنت في العقد، ومع بطلان عقدها تخرج عن الزوجية،
 وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى القيد المذكور رأساً، أي لا يلزم الدخول
 بهما ولا بإحدهما، فإن عقد الصغيرة يفسخ حتى مع عدم الدخول
 بالكبيرتين، غايته لا تتحقق الحرمة المؤبدة ولكن من الواضح لا يلزم في
 ربط المسألة بمسألة المشتق افتراض الحرمة المؤبدة بل تكفي الحرمة
 المؤقتة.

إن قلت: إنه مع عدم الدخول بالكبيرتين لا يكون اللبن للفحل
 حتى يتحقق الرضاع الشرعي الموجب للتحريم. إذن يلزم لافتراض
 تحقق الرضاع الشرعي تحقق الدخول بكلتا الكبيرتين.

قلت: إنه يمكن افتراض تحقق اللبن من فحل سابق، فإنه يكفي لصيرورة الكبيرة أمّاً للزوجة والصغيرة بنتاً للزوجة.
أجل سوف نذكر في نهاية البحث الإشكال في أصل ربط حرمة الكبيرة الثانية بمسألة المشتق.

بقاء المشتق منه: وهو المبدأ، أي الزوجية.
هكذا ههنا: أي هكذا ذكر في الايضاح في مسألة الرضاع هذه.
وما عن المسالك: عطف على قوله: (ما عن الايضاح).
فعليه كل ما: هذا تلخيص من قبل الشيخ الآخوند لضابط المشتق الأصولي، أي: وعليه كل عنوان كان مفهومه...
والاضافات: عطف تفسير على الاعتبارات.
عن مقام الذات: كالإنسان.
والذاتيات: كالحيوان والناطق.

خلاصة البحث:

إنه بناء على الضابط المتقدم للمشتق الأصولي تدخل جميع المشتقات النحوية عدا الأفعال والمصادر، خلافاً لصاحب الفصول حيث خصّصه باثنين أو ثلاثة، ومنشأ توهمه أمران، كلاهما باطل، والصحيح التعميم لأمرين.
واختلاف نحو المبدأ لا يؤثر على جهة البحث.
والمشتق الأصولي يشمل بعض الجوامد النحوية فيما إذا توفّر فيها شرطان، مثل كلمة زوج وزوجة.
ومع التنزل وعدم الشمول موضوعاً فلا أقل من شمول النزاع لذلك كما يظهر من فخر المحققين والشهيد الثاني في مسألة الرضاع.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وبذلك تدخل جميع المشتقات النحوية _ عدا الأفعال والمصادر _ كما هو ظاهر العنوان وصريح بعض المحققين.

ولا موجب لتوهم ما زعمه بعض الأجلة _ من الاختصاص باسم الفاعل والصفة المشبهة وما يلحق بها _ إلا التمثيل بذلك أو كون المعاني التي ذكرها لغيرها متفقاً عليها، وكلاهما كما ترى.

وينبغي الالتفات إلى أن اختلاف أنحاء التلبس باختلاف المبادئ _ بنحو الفعلية أو الشأنية أو الصناعة أو الملكة _ لا يوجب تفاوتاً في الجهة المتنازع فيها.

ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في علم الأصول كل وصف كان محمولاً على الذات وحاكياً عن ذات متلبسة بالمبدأ حتى لو كان جامداً في النحو، شريطة أن لا يكون المبدأ من الذاتيات أو الذات، بل من الأعراض، كما في لفظ الزوج والزوجة.

وإن أبيت عن التعميم فلا أقل من شمول النزاع لهذا القسم من الجوامد، كما تشهد به عبارة الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، حيث قال ما نصه: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين _ وفي نسخة بإحدى الكبيرتين _ وأما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختر والدي المصنف رحمهما الله وابن إدريس تحريمها لأنه يصدق عليها أم زوجته، إذ لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه.

ويشهد بذلك أيضاً ما عن المسالك من ابتناء الحكم في المسألة المذكورة على الخلاف في مسألة المشتق.

والخلاصة: أن كل عنوان يحكي عن ذات متلبسة بمبدأ ليس من الذاتيات بل من الأعراض _ سواء كان العرض حقيقياً أم اعتبارياً _ فهو مشتق أصولي وإن كان جامداً في النحو، وأما إذا كان المبدأ مترعاً عن مقام الذات أو الذاتيات فهو موضوع لخصوص المتلبس بلا نزاع.

التأمل في ربط مسألة الرضاع بمسألة المشتق:

لاحظنا أن فخر المحققين والشهيد الثاني قد ربطا حرمة الكبيرة الثانية بمسألة المشتق، وبالتالي ربما يعدُّ ذلك ثمرة من ثمرات البحث عن المشتق.

هذا ويمكن أن يقال بعدم ارتباط الحرمة بذلك، فإن الوارد في الآية الكريمة عنوان نسائكم وليس عنوان زوجاتكم، بل حتى لو فرض أن الوارد عنوان زوجاتكم فبالرغم من ذلك لا ترتبط الحرمة بمسألة المشتق بل بمسألة أخرى، وهي أن عنوان الزوجات إذا أضيف إلى الضمير فويل: زوجاتكم فهل تصدق الإضافة بعد مضي الزواج وانقضائه أو لا؟

إذن الحرمة لا تدور مدار مسألة المشتق بل مدار الإضافة وأنها تصدق بعد فرض الانقضاء أو لا.

وبكلمة أخرى أن ربط الحرمة بذلك إنما يكون وجيهاً لو فرض أن الوارد عنوان أمهات الزوجات أو أمهات النساء دون ما لو كان الوارد أمهات زوجاتكم أو أمهات نسائكم.

قوله ﷺ:

«ثانيها: قد عرفت...، إلى قوله: نعم لا يبعد أن يكون...»^(١).

المقدمة الثانية:

وحاصل المقدمة الثانية من المقدمات التي يذكرها ﷺ قبل الدخول في صميم البحث: أنه قد عرفنا في المقدمة الأولى السابقة أن النزاع في مسألة المشتق يعمُّ جميع المشتقات النحوية _ عدا الأفعال والمصادر _ لأن ضابط المشتق الأصولي _ وهو الحمل على الذات بحمل هو هو _ ثابت في الجميع خلافاً لصاحب الفصول حيث خصَّصه ببعض المشتقات.

هذا ولكن قد يتوهم أن اسم الزمان يلزم اخراجه عن محل النزاع، فإنه موضوع لخصوص الذات المتلبَّسة بالمبدأ في الحال ولا يحتمل وضعه للأعم، وذلك باعتبار أن الذات في اسم الزمان هي الزمان، فحينما نقول: يوم عاشوراء من سنة (٦١) هجرية مقتل الإمام الحسين عليه السلام تكون الذات في كلمة مقتل عبارة عن يوم عاشوراء من السنة المذكورة، وهذه الذات _ كما هو واضح _ ليست من الأمور القارة الثابتة بل هي من الأمور التي تنقضي وتتصرم بالتدريج فإذا انقضت

(١) الدرس ٣٧: (٧/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

التلبس بالمبدأ وانتهى القتل كان يوم عاشوراء من سنة (٦١) متصراً
ومنقضيّاً، وبالتالي لا ثبات للذات كي يحتمل الوضع للأعم، فإن معنى
الوضع للأعم أن المشتق موضوع للذات رغم انقضاء التلبس بالمبدأ، فإذا
كانت الذات متصرمة ولا بقاء لها فلا مجال للوضع للأعم.

هذا حاصل الإشكال.

وقد أجاب عليه السلام عن ذلك بأنه لا مانع من وضع هيئة اسم الزمان
للمفهوم الواسع رغم كون المصداق له واحداً ولا يتعين وضع الهيئة
لذلك المصداق الواحد.

والمقصود من المفهوم الواسع هو الزمان الأعم من المقارن للتلبس بالمبدأ
والمنقضي عنه التلبس، فإن هذا المفهوم واسع، غايته أن مصداقه في عالم
الخارج واحد، وهو الزمان المقارن للتلبس وليس له مصداق آخر _ أي الزمان
المنقضي عنه التلبس _ ولكن عدم وجود مصداق آخر لذلك المفهوم الواسع لا
يستلزم الوضع لذلك المصداق الواحد، بل يمكن وضع هيئة اسم الزمان للمفهوم
الواسع، وهذا كما هو الحال في لفظ الجلالة فإنه وقع النزاع في وضعه لمفهوم
واجب الوجود _ الذي هو مفهوم واسع _ أو لخصوص الذات المقدسة، وهناك
احتمال يقول بوضعه لمفهوم واجب الوجود رغم أن مصداق هذا المفهوم
الواسع منحصر بالذات المقدسة، وهذا منبّه واضح على أن انحصار المفهوم
بمصداق واحد لا يقتضي تعيين الوضع للمصداق الواحد بل بالإمكان الوضع
للمفهوم الواسع.

بل يمكن أن نقرب الفكرة بنفس لفظ واجب الوجود، فإنه
موضوع لمفهوم وجوب الوجود الذي هو واسع رغم انحصار مصداق
واجب الوجود في عالم الخارج بالذات المقدسة.

والخلاصة: أنه نفهم من خلال هذين المثالين أن انحصار المفهوم الواسع بمصداق واحد لا يقتضي وضع اللفظ لذلك المصداق الواحد بل بالإمكان وضعه للمفهوم الواسع.^(١)

المقدمة الثالثة:

ومضمون هذه المقدمة قد أشرنا إليه نحن فيما سبق ولكن حيث لم يشر إليه الشيخ الآخوند رحمته احتاج إلى أن يشير إليه هنا. وحاصله: أن ضابط المشتق الأصولي كون العنوان حاكياً عن ذات متلبسة بالمبدأ ويكون قابلاً للحمل عليها بحمل هو هو. وبناء على هذا الضابط يلزم خروج المصادر^(٢) والأفعال من المشتق الأصولي، والوجه في ذلك:

أما بالنسبة إلى المصادر فلأنها تدل على الحدث _ يعني المبدأ _ لا أكثر، ولا تدل على ذات متلبسة بالمبدأ. وأما بالنسبة إلى الأفعال فلأنها أيضاً لا تدل على ذات متلبسة بالمبدأ بل تدل على صدور الحدوث من الذات _ مثل ذهب زيد _ أو على الحلول _ مثل علم زيد _ أو على طلب الفعل _ مثل إذهب _ أو على طلب تركه _ مثل لا تذهب _.

(١) لا يخفى أن الجواب المذكور وإن كان وجيهاً إلا أنه بناء عليه لا يكون النزاع في وضع اسم الزمان للأعم أو لخصوص المتلبس ذا ثمرة عملية، فعلى مستوى الاحتمالات النظرية والعلمية يمكن أن نتصور وضع هيئة اسم الزمان للأعم إلا أن الوضع المذكور لا ثمرة عملية له بعد ما كان مصداق المفهوم الأعم منحصراً بخصوص المتلبس.

(٢) وطبيعي المقصود المصدر المزيد مثل اكرام، وأما المجرد مثل كرم فهو أصل المشتقات ولا يعد في النحو من المشتقات ليجتاج إلى اخراجه من المشتق الأصولي.

ازاحة شبهة:

ذكر ﷺ تحت هذا العنوان مطلباً من باب الاستطراد والكلام يجزئ الكلام، وحاصله: أن النحاة ذكروا أن الفعل يدل على حدث مقترن بزمان، وهذا معناه أن الفعل يدل على الزمان، وأن جزء معناه هو الزمان. هذا ما ذكروه.

وهو مطلب قابل للمناقشة، وذلك لوجهين:

١ _ أننا نشعر بالوجدان أن الفعل لا يدل على الزمان، فإن الفعل إن كان أمراً أو نهياً _ مثل اضرب ولا تضرب _ فهو يدل على طلب الفعل أو طلب تركه، ولا يدل على طلب الفعل في زمان الحال، فإن زمان الحال خارج عن مدلوله.

نعم انشاء الطلب بمثل اضرب أو لا تضرب حصل في زمان الحال لا أن المدلول هو الطلب المقيّد بكونه في زمان الحال.

والظاهر أنه قد وقع خلط بين كون زمان الحال ظرفاً للانشاء وبين كونه قيداً في المعنى المنشأ، والصحيح هو الأوّل دون الثاني.

وبكلمة أخرى: كما أنك لو أخبرت بجملة فعلية بقولك: زيد ضرب أو يضرب أو بجملة اسمية بقولك: زيد ضارب يكون زمان الحال ظرفاً لاخبارك وليس جزءاً من مدلول الجملة _ كيف وهل يحتمل أن تكون الجملة الاسمية دالة على الزمان؟ _ كذلك الحال فيما لو لم تخبر بل أنشأت طلب الفعل أو الترك بقولك: اضرب أو لا تضرب، فإن زمان الحال يكون ظرفاً لانشاء الطلب وليس قيداً في معنى الجملة ومدلولها. إذن الانشاء كالاخبار، فكما أن الحال ظرف للاخبار وليس جزءاً من مدلول الخبر فكذلك الانشاء.

هذا كله لو كان الفعل أمراً أو نهياً.

وهكذا الحال لو كان الفعل ليس بأمر ولا نهى، بأن كان ماضياً أو مضارعاً - مثل أكل ويأكل - فإنهما لا يدلان على الزمان، بل على تحقق الفعل لا أكثر.

نعم إذ أسند الفعل إلى الزماني - أي ما يقع في الزمان - استلزم الإسناد نفسه الدلالة على الزمان، وذلك بالدلالة الالتزامية، باعتبار أن الزماني يستلزم الوقوع في الزمان، وليس ذلك بالدلالة التضمنية.

٢ - أن الفعل لو كان يدل على الزمان يلزم تحقق المجاز حالة اسناده إلى نفس الزمان أو إلى المجرد عن الزمان، كما لو قيل: مضى الزمان أو كان الله سبحانه قادراً، فإن نفس الزمان لا يمكن أن يقع في الزمان، وهكذا المجرد عن الزمان لا يقع في الزمان وإلا يلزم خلف الفرض.

أنه يلزم تجريد الفعل من الزمان في هذين المثالين - كي يصح اسناده إلى نفس الزمان والمجرد - ولازم ذلك المجازية، والحال أننا لا نشعر بالمجازية في هذين المثالين، وذلك كاشف عن عدم أخذ الزمان قيداً في مدلول الفعل.

توضيح المتن:

الجارية على الذوات: أي المحمولة على الذوات بحمل الهووية.

بنفسه: متعلق بينقضي ويتصرم، أي أن الزمان ينقضي ويتصرم بنفسه.

والأ لما وقع: أي وإلا لما قال بعض بأن اسم الجلالة موضوع لكلي مفهوم

واجب الوجود بل يتعين الاتفاق على وضعه لذات الباري ﷻ

مع أن الواجب: أي بل أن نفس لفظ واجب الوجود لا إشكال في

وضعه لمفهوم واجب الوجود، والحال أن مصداقه منحصر بواحد.

في الدلالة على ما تتصف به: العبارة الواضحة والمختصرة هكذا:
 في الدلالة على الحدث فقط، فإن ما تتصف به الذوات ويقوم بها هو
 عبارة أخرى عن الحدث.

قيام المبادئ بها: أي بالذات.

أو حلول: أي أو غير ذلك.

أو تركها منها: أي من الذوات.

على اختلافها: أي الأفعال.

حتى أخذوا الاقتران بها: أي بالدلالة على الزمان.

نفس الانشاء بهما: أي بالأمر والنهي.

بل يمكن منع: أي ذاك في الفعل إذا كان أمراً أو نهياً، وأما إذا

كان فعل ماض أو مضارع فكذلك. والتعبير بكلمة بل لا وجه له، بعد ما
 كان الوجه في الجميع واحداً.

إلا بالاطلاق والاسناد: المقصود من الاطلاق والاسناد واحد،

فالعطف تفسيري.

وإلا لزم القول: هذا إشارة إلى الوجه الثاني. والأنسب: وإلا لزم

المجاز بالتجريد.

إلى غيرها: أي غير الزمانيات الذي هو عبارة عن نفس الزمان

والمجردات.

خلاصة البحث:

قد يتوهم عدم شمول النزاع لاسم الزمان _ لانعدام الذات

بانقضاء التلبس بالمبدأ _ ويتعين وضعه لخصوص المتلبس.

ولكنه مدفوع بأن انحصار المفهوم الواسع في عالم الخارج بمصداق واحد لا يقتضي الوضع للمصداق.

ويؤكد ذلك لفظ الجلالة وواجب الوجود.

والمصادر والأفعال خارجان عن النزاع لعدم دلالتها على ذات متلبسة بالمبدأ، بل المصادر تدل على المبدأ فقط، والأفعال على تحقق المبدأ أو طلب ايجاده أو تركه.

والأفعال لا تدل على الزمان لوجهين: الوجدان وعدم الشعور بالمجازية عند الإسناد إلى الزمان أو المجردات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة الثانية: ربما يشكل بعدم إمكان جريان النزاع في اسم الزمان لأن الذات فيه _ وهي الزمان _ تتصرم بانقضاء التلبس ولا بقاء لها ليتمكن الوضع لها بعد الانقضاء.

ويمكن الجواب بأن انحصار مفهوم عام بفرد _ كما في المقام _ لا يوجب وضع اللفظ للفرد دون العام وإلا لما وقع النزاع فيما وضع له لفظ الجلالة ولما اتفق على وضع لفظ واجب الوجود للمفهوم العام بعد انحصار مصداقه به تعالى.

المقدمة الثالثة:

أن الأفعال والمصادر الزائدة خارجان عن النزاع لعدم حملهما على الذات، فإن المصدر يدل على الحدث فقط، والأفعال على قيام لمبدأ بالذات أو طلب فعله أو تركه.

ازاحة شبهة:

اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، وهو اشتباه، وذلك إما:

أولاً: فلأن الأمر والنهي لا يدلان عليه، بل على انشاء الطلب فقط،
غايته أن الانشاء واقع في الحال، كما في الأخبار.
وهكذا الحال في الماضي والمضارع، فإنهما لا يدلان على الزمان
إلا بالاسناد إلى الزمانيات.
وثانياً: يلزم المجاز بالتجريد عند الإسناد إلى نفس الزمان
والمجردات، وهو كما ترى.

* * *

قوله ﷺ:

«نعم لا يبعد أن يكون لكل...، إلى قوله: وليت شعري».^(١)

أخذ خصوصية أخرى غير الزمان:

عرفنا لحدّ الآن أن الفعل لا يدل على الزمان لوجهين.

وقد تقول: إذا لم يكن الزمان مأخوذاً في الفعل فما هو الفارق

إذن بينه وبين الاسم؟

والجواب: لا يبعد أن يكون قد أخذ في الفعل خصوصية ليست

هي الزمان بل شيء آخر، ففي الفعل الماضي أخذت خصوصية التحقق

والوقوع التي هي خصوصية تتلائم مع الزمان الماضي، وفي الفعل

المضارع أخذت خصوصية الترقّب التي هي خصوصية تتلائم مع الحال

والاستقبال.

ومما يؤيد كون المأخوذ في الفعل هو الخصوصية المذكورة

وليس نفس الزمان أمران:

١ _ أن النحاة قالوا إن المضارع يدل على الحال

والاستقبال، ومن المعلوم أنه لو كان المأخوذ في الفعل نفس

الزمان فلا يوجد زمان يعمّ الزمانين المذكورين، أي الحال

(١) الدرس ٣٨: (١٠/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

والاستقبال فيتعين أن يكون المأخوذ هو مثل خصوصية الترقب التي تصلح للتلائم مع الحال والاستقبال.^(١)

وبكلمة أخرى: كما أن الجملة الاسمية _ مثل زيد ضارب _ تصلح أن تنطبق على الأزمنة الثلاثة، فيصح أن يكون المقصود أن زيداً ضارب الآن أو غداً أو أمس، وبالتالي يكون قد أخذ فيها خصوصية تلتئم مع الأزمنة الثلاثة، كخصوصية التلبس بالمبدأ مثلاً كذلك الحال في الفعل المضارع يلزم أن تكون قد أخذت فيه خصوصية يصلح بسببها انطباقه على الحال والاستقبال، وهي مثل خصوصية الترقب.

٢ _ أن الفعل الماضي لو كان قد أخذ فيه الزمان فيلزم أن يكون دائماً يدل على الزمن الماضي، والحال أن زمانه أحياناً يكون هو الاستقبال وليس الماضي.

مثال ذلك: يجيء زيد بعد عام وقد ضرب غلامه قبل يوم من مجيئه، فإن ضرب في هذا المثال فعل ماضٍ، وزمانه ليس هو الماضي حقيقة بل المستقبل حقيقة كما هو واضح، نعم هو ماضٍ بالإضافة، فإن زمان اليوم قبل نهاية العام يكون ماضياً بالقياس إلى نهاية العام وإن كان هو واقعاً في المستقبل حقيقة.

هذا في فعل الماضي.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الفعل المضارع، فإنه أحياناً لا يكون زمانه المستقبل حقيقة، كقولك: جاء زيد قبل شهر وهو يضرب غلامه

(١) وإنما جعل هذا مؤيداً لا دليلاً لاحتمال أن يكون الفعل المضارع قد وضع بوضعين، فمرة وضع لزمن الحال وأخرى وضع لزمن الاستقبال.

بعد مجيئه بيوم، فإن كلمة يضرب فعل مضارع، وزمانه ليس هو المستقبل حقيقة _ لفرض أن الضرب واقع فيما مضى _ بل هو الماضي حقيقة، نعم هو مستقبل بالإضافة إلى زمن المجيء.^(١)

الفرق بين الاسم والحرف:

ثم إن هذا كله في الفرق بين الاسم والفعل، وكان كله بحثاً استطرادياً، وبعد هذا نأخذ ببيان الفرق بين الاسم والحرف ليُطرد _ أي يعمُ _ الاستطراد في الأقسام الثلاثة للكلمة.

والفرق بين الاسم والحرف قد تقدمت الإشارة إليه عند البحث عن المعاني الحرفية في أوائل الكتاب، والآن يأخذ بفتح بتكراره بشكل موجز.

وحاصل الفرق: أنه ذكر أن كلمة ابتداء مثلاً موضوعاً لمفهوم الابتداء مقيداً باللحاظ الاستقلالي، وكلمة من موضوع لمفهوم الابتداء أيضاً مقيداً باللحاظ الآلي وبما هو حالة قائمة بالطرفين. ولكن هذا باطل لما تقدمت الإشارة إليه في بحث المعاني الحرفية.

والصحيح أن لحاظ الاستقلالية ولحاظ الآلية ليسا مأخوذين في معاني الأسماء والحروف _ وإلا يلزم أن تكون معاني الأسماء والحروف

(١) ولعل الوجه في جعل هذا الوجه مؤيداً لا دليلاً احتمال أن يكون المأخوذ في الفعل الماضي الزمن الماضي الأعم من كونه ماضياً حقيقة أو بالإضافة، وهكذا الزمن المأخوذ في المضارع هو الأعم من المستقبل الحقيقي والإضافي. هذا ويحتمل أن يكون الفعل الماضي قد وضع مرتين، فمرة للماضي الحقيقي وأخرى للماضي الإضافي، وهكذا الحال بالنسبة إلى الفعل المضارع.

ذهنية ويستحيل الامتثال آنذاك خارجاً _ بل هما ملحوظان في مقام الوضع أو الاستعمال، فكلمة ابتداء وضعها الواضع لمفهوم الابتداء حينما يلحظ بنحو الاستقلالية، فإذا لوحظ بنحو الاستقلالية فالواضع آنذاك وضع كلمة ابتداء لذات مفهوم الابتداء الكلي، وهكذا الحال بالنسبة إلى كلمة من، فإنها موضوعة لمفهوم الابتداء الكلي من دون تقييد باللحاظ الآلي، وإنما اللحاظ الآلي مأخوذ في مقام الوضع.

وبهذا يتجلى أنه لو استعمل الحرف في موضع الاسم وبدله كان ذلك استعمالاً في ذات المعنى الموضوع له ولم يكن مجازاً، غايته لا يكون حقيقة أيضاً لأنه بدون وضع.

إذن الاستعمال على هذا الأساس تارة يكون مجازاً، وأخرى حقيقة، وثالثة لا مجازاً ولا حقيقة.

والأول هو الاستعمال في غير المعنى الموضوع له.

والثاني هو الاستعمال في المعنى الموضوع له مع فرض الوضع.

والثالث هو الاستعمال في ذات المعنى الموضوع له ولكن من دون وضع، كما هو الحال في المقام.

نتيجة ما سبق:

ونتيجة ما سبق أن المعنى الموضوع له في كل من الاسم والحرف واحد، وهو طبيعي الابتداء _ مثلاً _ ومفهومه الذي هو كلي وصادق على كثيرين لا أن معنى الاسم كلي ومعنى الحرف جزئي.

كما أنه في مقام الاستعمال حينما يلحظ المعنى بنحو الاستقلالية أو بنحو الآلية يكون كل من المعنى الحرفي والمعنى الاسمي أمراً عقلياً، لأن كلاهما يكون في مقام الاستعمال ملحوظاً إما باللحاظ الآلي أو

باللحاظ الاستقلالي، واللحاظ كما نعرف أمر ذهني بل عين الوجود الذهني، والمقيّد بالأمر الذهني ذهني.

كما أنه نتمكن أن نقول: إن كلاً من المعنى الاسمي والمعنى الحرفي هما جزئيان ذهنيان، لأن اللحاظ هو عين الوجود الذهني - فحينما يقال: لاحظتُ هذا الشيء فالمقصود هو قد وُجد في ذهني - والوجود الذهني جزئي دائماً، ولا يمكن أن يكون كلياً لقاعدة أن الشيء ما لم يتشخص فلا يمكن أن يوجد، وعليه فإذا لوحظ المعنى الحرفي أو المعنى الاسمي في مقام الاستعمال فسوف يكون كل واحد منهما جزئياً ذهنياً.

إذن المعنى الحرفي والمعنى الاسمي لهما سمات ثلاث يشتركان فيها:

الأولى: إن كلاً من المعنى الحرفي والمعنى الاسمي عبارة عن الكلّي الطبيعي، أي هما في ذاتهما عين طبيعة الابتداء مثلاً ومفهومه. الثانية: إن كلاً منهما بلحاظ مقام الاستعمال أمر عقلي. الثالثة: إن كلاً منهما جزئي عقلي.

وبهذا اتضح الاشتباه الواقع في كلمات بعض الأعلام، حيث ذهب إلى أن المعنى الموضوع له خاص في الحروف، وهكذا المعنى المستعمل فيه هو خاص، بينما هما في باب الأسماء عام.

والصحيح أنهما معاً عام وعبرة عن المفهوم الكلّي المعبر عنه بطبيعة الابتداء مثلاً، وهما معاً أمران عقليان بلحاظ مقام الاستعمال، وهما أيضاً جزئيان عقليان باعتبار نفس اللحاظ، فلا فرق بينهما من حيث الجزئية والكلية أبداً.

توضيح المتن:

خصوصية أخرى: أي غير الزمان.

فيما كان الفاعل من الزمانيات: أي أن الخصوصية الأخرى _ وهي التحقق أو الترقب _ إنما تكون مأخوذة في الفعل فيما كان الفاعل من الأمور الزمانية التي تقع في الزمان، وأما إذا كان مجرداً أو نفس الزمان فهو لا يقع في الزمان حتى تؤخذ في الفعل الخصوصية المستلزمة للزمان.

خصوص معنى: هذا من باب تقديم الصفة، أي معنى خاص يصح انطباقه على كل منهما.

لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمها: لأنه لا يوجد زمان يعم الزمانين.

كما أن الجملة الاسمية: أي فكما أن الجملة الاسمية.

ماضياً كذلك: أي حقيقة.

يمتاز الحرف عما عداه: أي عن الاسم.

لأجل الاطراد: فإن الكلام كان في خروج الفعل عن المشتق الأصولي ولكن استطراداً ذكر الفرق بين الاسم والفعل، ولأجل أن يتم الاستطراد في جميع الأقسام يذكر الفرق بين الاسم والحرف.

ما دل على معنى في غيره: أي أن معناه قائم بالغير وحالة فيه، وهذا معناه أن لحاظ الآلية دخیل في ذات معنى الحرف.

وقد يئناه في الفوائد: هي مجموعة فوائد للمصنف طبعت في رسالة مستقلة في آخر حاشيته على الرسائل.

وأريد منه معناه: أي والحال.

وإن كان بغير ما وضع له: أي بغير النحو الذي وضع له.

كلي طبعي: أي نفس طبيعة الابتداء مثلاً.

ومقيّداً باللحاظ: عطف على في نفسه. والمقصود في مرحلة الاستعمال كما سيشير إليه بَيِّنْ فيما بعد.

كلي عقلي: الأنسب أمر عقلي، كما أشرنا إلى ذلك في بحث المعاني الحرفية فراجع.

وإن كان بملاحظة: أي وأما باعتبار أن لحاظ المعنى هو عين وجوده ذهنياً فيكون جزئياً ذهنياً.

كان جزئياً ذهنياً: هذا خبر كان السابقة. والأولى حذف كلمة كان. والعبارة ركيكة على كل حال.

وإن كان بالوجود الذهني: أي من دون فرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني.

وتوهم كون: عطف على الخلط.

خلاصة البحث:

إن الفعل لم يؤخذ فيه الزمان بل أخذت في الماضي خصوصية تلتئم مع الزمن الماضي، ومع المضارع خصوصية تلتئم مع الحال والاستقبال.

ويؤيد ذلك أمران.

والفرق بين الاسم والحرف ليس بأخذ اللحاظ في المعنى الموضوع له أو المعنى المستعمل فيه، بل بأخذه في مقام الوضع أو في مقام الاستعمال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعم لا يبعد _ فيما إذا كان الفاعل من الزمانيات _ أخذ خصوصية أخرى في الماضي تلتئم مع الزمن الماضي، وفي المضارع تلتئم مع الحال أو الاستقبال.

ويؤيده:

١ _ إنهم قالوا: إن المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا بأخذ خصوصية فيه يصح بسببها انطباقه عليهما لا أنه أخذ فيه زمان يعمهما.

وكما أنه في الجملة الاسمية قد أخذت خصوصية يصح بسببها انطباقها على الأزمنة الثلاثة _ من دون أن تدل على واحد منها أصلاً _ فكذا في الجملة الفعلية.

٢ _ إن الفعل الماضي قد لا يكون مستعملاً في الزمان الماضي حقيقة بل في المستقبل الحقيقي الذي هو ماضٍ بالإضافة، كقولك: يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام.

وهكذا الفعل المضارع قد لا يكون مستعملاً في المستقبل الحقيقي بل في الماضي الحقيقي الذي هو مستقبل بالإضافة، كقولك: جاء زيد قبل شهر وهو يضرب بعد مجيئه بيوم.

هذا كله في الفرق بين الاسم والفعل الذي هو بحث استطرادي. ولا بأس بذكر الفرق بين الاسم والحرف أيضاً لتعميم الاستطراد في جميع أقسام الكلمة.

وفي هذا المجال نقول باجمال _ وقد تقدم تفصيله في بحث المعنى الحرفي _ أنه لم يؤخذ اللحاظ الاستقلالي في معنى الأسماء كما لم يؤخذ اللحاظ الآلي في معنى الحروف، وإنما الفرق بينهما في مقام الوضع والاستعمال، فالحروف وضعت لمعانيها فيما إذا لوحظت بنحو الآلية في مقام استعمالها، والأسماء وضعت لمعانيها فيما إذا لوحظت بنحو الاستقلالية في مقام استعمالها.

وعليه فلو استعمل كل منهما في مقام الآخر لم يكن مجازاً وإن كان بلا وضع.

كما أنه لا فرق بينهما بغير ما ذكر بل:

إن كلاً منهما في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين.

كما أن كلاً منهما في مقام الاستعمال يكون أمراً عقلياً لتقيده باللاحظ.

كما أن كلاً منهما باعتبار نفس اللاحظ جزئي ذهني، لأن اللاحظ عين الوجود الذهني، والشيء ما لم يتشخص لم يوجد.
وبهذا يبطل توهم كون المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه عاماً في الأسماء وخصوصاً في الحروف.

* * *

قوله ﷺ:

«وليت شعري...، إلى قوله: رابعها».^(١)

عدم أخذ لحاظ الآلية في المعنى:

بعد أن ذكر ﷺ أن قصد الآلية ليس دخيلاً في المعنى الذي وضع أو استعمل فيه الحرف أخذ يستدل عليه هنا بوجهين:^(٢)

١ _ أن لحاظ الآلية إذا كان دخيلاً في معنى الحرف، وبسببه صار جزئياً فيلزم أن يكون لحاظ الاستقلالية دخيلاً في معاني الأسماء أيضاً، وبالتالي يلزم أن تكون جزئية، وحيث إن معاني الأسماء ليست جزئية فذلك يدل على أن لحاظ الاستقلالية ليس قيداً لها بل هو من القيود في مقام الاستعمال أو الوضع، وإذا قبلنا بهذا في معاني الأسماء فيلزم أن نقبل مثله في معاني الحروف ونقول: إن لحاظ الآلية معتبر في مقام الاستعمال وليس قيداً في المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه.

٢ _ أن لحاظ الآلية لو كان قيداً في معاني الحروف وكانت _ أي معاني الحروف _ ذهنية فيلزم عدم إمكان امتثال التكاليف، فلا يمكن الامتثال في مثل: سر من البصرة إلى الكوفة، لأن السير والبصرة والكوفة هو مقيّد بكلمة إلى ومن، وحيث إن معنى من وإلى ذهني فيلزم أن

(١) الدرس ٣٩: (١١ / ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

(٢) وقد تقدمت الإشارة إليهما عند البحث عن المعاني الحرفية في مبحث الوضع.

يكون السير والبصرة والكوفة أموراً ذهنية أيضاً، لأن المقيّد بالمقيّد بالأمر الذهني ذهني.

دفع التنافي بين الجزئية والصدق على كثيرين:

إننا عرفنا فيما سبق أن معاني الحروف والأسماء جزئية _ حيث ذكرنا أن للمعاني الحرفية والاسمية ثلاث سمات مشتركة، وفي السمة الثالثة ذكرنا أن معاني الحروف والأسماء جزئية، باعتبار تقيدها باللحاظ في مقام الاستعمال، واللحاظ كما نعرف وجود ذهني، والوجود يستتبع الجزئية والتشخص _ وفي نفس الوقت ذكرنا أن معاني الأسماء والحروف كلية، كما أشرنا إليه في السمة الأولى فيحصل التناقض.

وبكلمة أخرى: إن ما ذكر في السمة الأولى ينافي ما ذكر في السمة الثالثة، فإنه في السمة الأولى ذكر أن معاني الحروف والأسماء كلية بينما في السمة الثالثة ذكر أنها جزئية.

والجواب: إن تلك الجزئية هي بلحاظ مقام الاستعمال بينما الكلية هي بلحاظ المعنى في نفسه، فإن معاني الحروف والأسماء هي كلية بلحاظ نفسها، فكلمة ابتداء وكلمة من موضوعان لطبيعي الابتداء ومفهومه العام، وهي جزئية باعتبار مقام الاستعمال الذي يعتبر فيه اللحاظ، ومن الواضح أن ما يكون معتبراً في مقام الاستعمال ومن شؤونه لا يكون قيداً في المعنى المستعمل فيه، لتقدم رتبة ذات المعنى المستعمل فيه على الاستعمال.

ومن خلال هذا يتضح أن إشكال التنافي لا يختص بمعاني الحروف بل يعم معاني الأسماء _ فإن السمات الثلاث السابقة عامة للحروف والأسماء _ والجواب واحد فيهما، فما يذكر من جواب في باب الحروف يذكر جواباً في باب الأسماء.

توضيح المتن:

وليت شعري: في أقرب الموارد ومجمع البحرين أن شعري بمعنى علمي، أي ليتني أعلم بكذا.

ثم إن خبر ليت محذوف، والتقدير: ليت علمي حاصل بكذا.

قصد الآلية فيها: أي في الحروف.

قصد الاستقلالية فيه: أي في الاسم.

وكان المناسب الاتيان بالضمير إما مفرداً في كليهما أو جمعاً في كليهما، لا أنه يؤتى به جمعاً بلحاظ الحروف، ومفرداً بلحاظ الأسماء.

موجباً له: أي لكون المعنى جزئياً.

فلم لا يكون فيها كذلك: أي في الحروف معتبراً في الاستعمال دون الموضوع له والمستعمل فيه.

معاني المتعلقة: المراد من المتعلقةات هو السير والبصرة والكوفة مثلاً، فإنها متعلقات لمعنى الحرف.

على الجزئيات الخارجية: أي على البصرة الخارجية والكوفة الخارجية والسير الخارجي.

كليات عقلية: المناسب كما تقدم: أموراً عقلية.

لتقيدها بما اعتبر: أي لتقيدها بمعنى الحرف الذي هو أمر ذهني لتقيده باللحاظ.

وبما حققناه يوفق: أي بما ذكرناه من أن لحاظ الآلية والاستقلالية ليس معتبراً في نفس المعنى وإنما هو من شؤون الاستعمال يتضح أن معنى الاسم والحرف هو كلي طبيعي لصدقه على كثيرين، وجزئي ذهني بمعنى تقيده باللحاظ عند الاستعمال.

في بعض الأمور: أي الأمر الثاني.

والإعادة: مبتدأ، خبره لما فيها من...

مع ذلك: أي مع أنه سبق في الأمر الثاني جميع هذه المطالب.

الفائدة والإفادة: أما الفائدة فباعتبار أن التكرار يرسّخ الفكرة، وأما

الإفادة فلأنه حصل في هذا التكرار إفادة مطلب جديد، وهو بيان عدم التنافي بين الجزئية والكلية.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أنه لا يكفي هذا تبريراً للاعادة في مثل هذا

الكتاب المبني على الاختصار.

خلاصة البحث:

إن لحاظ الآلية ليس قيماً في معاني الحروف كي يوجب جزئيتها،

وذلك لوجهين: لزوم مثله في معاني الأسماء، وتعذر الامثال.

ولا منافاة بين جزئية المعنى الاسمي والحرفي وكليته، إذ الكلية

بلحاظ المعنى في نفسه، والجزئية بلحاظ مرحلة الاستعمال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ويمكن إثبات التسوية بما يلي:

١ _ لو كان قصد الآلية في الحروف موجباً لجزئيتها فليكن قصد

الاستقلالية في الأسماء موجباً لذلك، وحيث لم يوجب _ لكونه من

شؤون الاستعمال _ فيلزم أن لا يوجب في الحروف أيضاً.

٢ _ يلزم تعذر الامثال في مثل: سرّ من البصرة لتقيّد السير

والبصرة بالمقيّد بالأمر الذهني.

ثمّ إنه من خلال ما تقدّم يتضح عدم المنافاة بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي وبين كليته، فالجزئية باعتبار مقام الاستعمال، والكلية باعتبار المعنى في نفسه.

وبهذا ظهر أن الإشكال والجواب يعمان الاسم ولا يختصان بالحرف.

* * *

قوله ﷺ:

«رابعها: أن اختلاف المشتقات...، إلى قوله:
خامسها.»^(١)

المقدمة الرابعة: اختلاف المشتقات من حيث المبادئ:

ومضمون هذه المقدمة قد تقدمت الإشارة إليه في المقدمة الأولى، وقد أوضحناه بشكل كامل، والمذكور هنا ليس إلا تكراراً لما سبق.

وحاصله: أن المشتقات تختلف من حيث مبادئها، فالمبدأ في بعضها يكون مأخوذاً بنحو الفعلية _ كالضرب في ضارب _ وفي بعضها بنحو الملكية _ كالاتجاه في المجتهد _ وفي ثالث بنحو الحرفة _ كالنجارة في نجار _ وهذا الاختلاف لا يؤثر على الجهة المبحوث عنها، وهي أن هياة المشتق هل هي موضوعه لخصوص المتلبس أو للأعم.

نعم قد يؤثر ذلك على صدق التلبس، ففي النجار يصدق أنه متلبس بصناعة النجارة حتى لو لم يكن مشغولاً بالنجارة فعلاً بل كان مشغولاً بها فيما مضى أو فيما يأتي، وإنما يزول التلبس بهجر صناعة النجارة، وهذا بخلافه في التلبس بالضرب في الضارب، فإنه لا يصدق التلبس فعلاً بالضرب إلا بممارسته الفعلية، أما إذا كان ثابتاً سابقاً فيصدق أنه قد انقضى، وإذا كان يثبت في الاستقبال فيصدق أنه سوف يحصل.

* * *

قوله ﷺ:

«خامسها...، إلى قوله: ويؤيد ذلك».

المقدمة الخامسة: المقصود من قيد الحال:

وحاصل هذه المقدمة أنه ورد في عنوان البحث قيد الحال فقيل هكذا: هل المشتق موضوع لخصوص التلبس في الحال، ونسأل ما هو المقصود من كلمة الحال؟

قد يقال: إن المقصود منه زمان الحال الذي هو زمان النطق، فإن النطق يقع في زمان الحال، وزمان الحال هو زمان النطق.

ولكن هذا الاحتمال ضعيف، فإننا نشعر بالوجدان أن زيدا لو كان قد صدر منه الضرب أمس وقلنا هكذا: كان زيد ضارباً أمس فالاستعمال حقيقي، فلو كان المدار على التلبس في زمان الحال يلزم أن يكون الاستعمال المذكور مجازياً، إذ لا تلبس بالضرب في زمان الحال، وهكذا الأمر لو فرض أن الضرب يصدر غداً وقلنا هكذا: سيكون زيد ضارباً غداً، أنه يلزم أن يكون مجازاً أيضاً لعدم تحقق التلبس في زمان الحال، والحال أننا نشعر في كلا المثالين بكون الاستعمال حقيقياً وليس مجازاً. وهذا منتهى واضح على أن المدار ليس على زمان الحال والنطق بل على حال التلبس، فمتى ما كان الحمل والنسبة بلحاظ حال التلبس فالاستعمال حقيقي ولا يلزم أن يكون التلبس في زمان الحال والنطق.

إن قلت: إن أهل العربية قد اتفقوا على أن الاستعمال في مثل (زيد ضارب غداً) مجاز والحال أنه بناء على كون المدار على حال التلبس يلزم أن يكون الاستعمال المذكور حقيقياً لأنه حكم على زيد بأنه ضارب بلحاظ حال التلبس.

قلت: إنه لا بدّ وأن يكون مقصودهم أن ذلك مجاز فيما إذا كان قيد (غداً) ذكر لأجل بيان وقت الضرب مع فرض أن الحمل والحكم هو الآن، فكأنه يراد أن يقال: نحكم عليه الآن بكونه ضارباً ما دام هو يضرب غداً ويتلبس بالضرب غداً.

وهكذا الحال في مثل جملة زيد ضارب أمس، فلو كان قيد أمس لبيان وقت النسبة والحكم _ وكأنه يراد أن يقال: نحكم على زيد بأنه أمس كان ضارباً وليس الآن _ فهو حقيقة وينبغي اخراجه عن محل النزاع، أما إذا كان قيد (أمس) ذكر لبيان وقت الضرب مع فرض أن الحكم عليه الآن _ وكأنه يراد أن يقال: هو الآن ضارب ما دام أمس قد تلبس بالضرب _ فهو محل النزاع والخلاف.

توضيح المتن:

وكون المبدأ في بعضها: هذا عطف تفسير على سابقه.
حرفة وصناعة: عطف الصناعة على الحرفة تفسيري، وهكذا
عطف الملكة على القوة.

ولا تفاوتاً في الجهة: هذا عطف تفسير على سابقه.
التلبس به: أي بالمبدأ.

فلا يتفاوت فيها: أي في الجهة المبحوث عنها.
وأنواع التعلقات: هذا عطف تفسير.

كما أشرنا إليه: أي في الأمر الأول الذي اصطللنا عليه بالمقدمة الأولى.
هو حال التلبس: هل المناسب أن يقال: هو حال التلبس أو أن
المناسب هو حال النسبة والحكم؟ قيل بالأول وقيل بالثاني.

ولعلّ كلاً منهما وجيه، فالمشتق موضوع للمتلبّس الذي يكون متلبّساً حال الحكم والاسناد، وهو أيضاً موضوع للمتلبّس وقت تلبّسه الذي هو قد يكون الآن وقد يكون الزمان الماضي وقد يكون المستقبل.
لا حال النطق: أي هو زمان الحال، ولا فرق بين التعبير بزمان الحال أو بزمان النطق.

فجري المشتق: أي حمله على الذات وإسناده إليها.
كان حقيقة: كلمة كان زائدة.

كما هو قضية الاطلاق: فإنه بعد جعل الغد بياناً لوقت صدور الضرب تصير كلمة ضارب أو يصير الإسناد مطلقين، ومقتضى اطلاقهما أن حمل الضاربة وإسنادها هو بلحاظ الآن.
وكلمة قضية بمعنى مقتضى.

ليان زمان التلبّس: أي لبيان زمان صدور الضرب.
زمان النسبة والجري أيضاً: أي كما هو قرينة على زمان التلبّس وصدور الضرب.

خلاصة البحث:

إن اختلاف المشتقات في المبدأ لا يؤثر على جهة البحث بل على التلبّس لا أكثر.

وليس المراد من الحال زمان الحال بل زمان التلبّس بقرينة كون استعماله حقيقة فيما إذا كان حمله بلحاظ حال التلبّس.

واتفاق أهل العربية على المجازية في مثال: زيد ضارب غداً غير مضر لأنه قابل للتوجيه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة الرابعة: إن اختلاف المشتقات في المبدأ وكونه بنحو الفعلية أو الحرفة أو الملكة لا يؤثر على جهة البحث، وإنما يؤثر على التلبس، فمع أخذه بنحو الحرفة مثلاً يكون التلبس متحققاً فعلاً حتى مع افتراض كون الاشتغال الفعلي حاصلًا فيما مضى أو فيما يأتي.

المقدمة الخامسة: المراد من الحال في عنوان المسألة حال التلبس لا زمان الحال، ضرورة أن مثل: كان زيد ضارباً أمس أو سيكون غداً ضارباً حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب أمس في الأول وفي الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بحاظ حال التلبس فهو حقيقة وإن مضى زمانه في أحدهما ولم يأت في الآخر.

ولا ينافي ذلك الاتفاق على أن مثل: زيد ضارب غداً مجاز، فإن الظاهر أن القيد بيان لزمان التلبس وليس للجري بل هو في الحال كما يقتضيه الإطلاق.

ومنه يظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس، فهو داخل في محل النزاع لو كان القيد لبيان وقت التلبس، وأما لو كان لبيان وقت الجري أيضاً فالمثالان حقيقة.

والمخلص: أن المشتق حقيقة إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس بلا خلاف، وإنما الخلاف لو كان الجري في الحال، والتلبس فيما مضى بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا كان الجري في الحال، والتلبس في الاستقبال.

قوله ﷺ:

«ويؤيد ذلك...، إلى قوله: سادسها»^(١)

شاهد آخر:

ذكرنا فيما سبق أن المقصود من الحال هو حال التلبس وليس زمان الحال بقرينة أن مثل قولنا: كان زيد ضارباً أمس وسيكون ضارباً غداً حقيقة وليس مجازاً بينما لو كان المدار على التلبس في زمان الحال يلزم أن يكون الاستعمال المذكور مجازاً لا حقيقة.

وفي هذا المقطع يريد ﷺ أن يذكر شاهداً آخر على عدم كون المراد زمان الحال، وحاصل الشاهد المذكور أن أهل العربية قد اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومن جملة الأسماء _ كما نعرف _ هي المشتقات، فلو كان المراد من الحال زمان الحال وكان المشتق موضوعاً للتلبس بالمبدأ في زمان الحال يلزم دلالة الاسم على الزمان.

إن قلت: نعم إن بالإمكان أن يدعى دلالة الاسم على الزمان ولا مانع من الالتزام بذلك، بل قد التزم النحاة بذلك، حيث قالوا: إن اسم الفاعل يعمل عمل الفعل بشرط أن يكون بمعنى الحال أو الاستقبال، وهذا معناه أن اسم الفاعل يدل على الزمان، أي زمان الحال والاستقبال.

قلت: المقصود أنه لو دلَّ على الحال أو الاستقبال بتوسط القرينة

(١) الدرس ٤١: (١٣/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

لا أنه يدل بذاته على ذلك، ومما يشهد بما نقول حكمهم بأن استعمال اسم الفاعل بلحاظ الاستقبال مجاز _ كما لو قلت: زيد ضارب وكان مقصودك حمل الضارب عليه الآن لأجل صدور الضرب منه في الاستقبال _ فلو كان اسم الفاعل يدل على زمان الاستقبال لم يكن الاستعمال المذكور مجازاً لأنه استعمال فيما وضع له بعد فرض دلالة اسم الفاعل على الاستقبال.

إن قلت: إنك ذكرت لحدّ الآن شاهدين على إثبات كون المراد من الحال ليس هو زمان الحال، والآن نحن نذكر شاهدين أيضاً لإثبات كون المراد هو زمان الحال، والشاهدان هما:

١ _ إن كلمة حال ظاهرة في نفسها في زمان الحال، فأينما استعملت كلمة الحال فهي ظاهرة في زمان الحال.

٢ _ إن كلمة ضارب ونحوها من المشتقات ظاهرة في إرادة الضارب في زمان الحال، وذلك لأحد تقريبين:

أ _ إن المنسب إلى الأذهان والمنصرف إليها من مثل كلمة ضارب في قولنا: زيد ضارب أنه ضارب الآن، أي في زمان الحال.

ب _ إن مقتضى مقدمات الحكمة في مثل كلمة ضارب في قولنا: زيد ضارب أنه ضارب الآن، إذ لو كان المقصود أنه ضارب أمس أو غدا لقيّد بذلك، وعدم التقييد بذلك يدل على أنه ضارب الآن.

والفرق بين هذا التقريب وسابقه أن السابق ناظر إلى دعوى الانصراف بينما هذا ناظر إلى مقدمات الحكمة، كما أن الفرق بين الشاهد الأوّل والثاني هو أن الأوّل ناظر إلى كلمة الحال بينما الثاني ناظر إلى المشتق، مثل كلمة ضارب وليس إلى كلمة الحال.

ثم إنه **مُتَوَكِّلٌ** لم يجب عن الشاهد الأول، ولعلّه لشدة وضوح الجواب عنه، حيث يقال: إن ظاهر كلمة الحال وإن كان هو زمان الحال إلا أن هذا الظهور لا اعتماد عليه بعد ما أقمنا شاهدين على عدم إمكان إرادته، وهما أنا لا نشعر بالمجازية في مثل: كان زيد ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً، وأن الأسماء لا تدل على الزمان باتفاق أهل العربية.

وأما الشاهد الثاني فأجاب عنه بأن مقتضى الانصراف وقرينة الحكمة وإن كان يقتضي كون المراد من ضارب في قولنا: زيد ضارب أنه ضارب الآن إلا أن هذا تمسك بالمعنى الذي تقتضيه القرينة _ وهي الانصراف وقرينة الحكمة _ وكلامنا ليس في ذلك بل في تعيين المدلول الوضعي لكلمة ضارب.

وبكلمة أخرى: هناك فرق بين البحث عن المعنى الموضوع له في كلمة ضارب وبين البحث عن المعنى الذي تقتضيه القرينة، ومحل كلامنا هو في الأول دون الثاني.

والثمرة تظهر فيما إذا اقيمت قرينة على عدم إرادة زمان الحال، كما لو قيل: كان زيد ضارباً أمس أو سيكون ضارباً غداً، فإنه في هذين المثالين لا يمكن التمسك بالانصراف وقرينة الحكمة لإثبات إرادة زمان الحال ويلزم آنذاك البحث عن المدلول الوضعي، فيكون الاستعمال مجازياً في المثالين المذكورين بناء على الوضع للمتلبس في زمان الحال بينما يكون حقيقياً بناء على الوضع للمتلبس في وقت تلبسه.

توضيح المتن:

ويؤيد ذلك: أي يؤيد أن الحال لا يراد منه زمان الحال المساوق لزمان النطق بل حال التلبس.

ومنه الصفات: أي ومن الاسم الصفات الجارية على الذوات،
والمقصود منها المشتقات، فإنها صفات محمولة على الذوات، وكان
الأجدر التعبير بالمشتقات، فإنه أخصر وأوضح.

في بعضها: وهو مثل اسم الفاعل.

زمانه: أي زمان الحال.

كما هو الظاهر منه عند إطلاقه: أي عند استعمال كلمة الحال.
وهذا إشارة إلى الشاهد الأول. والإطلاق بمعنى الاستعمال، والضمير في
إطلاقه ومنه يرجع إلى لفظ الحال.

وادعي أنه: إشارة إلى الشاهد الثاني.

لأننا نقول: هذا جواب (لا يقال).

خلاصة البحث:

إن الاتفاق على عدم دلالة الاسم على الزمان يؤيد أن ليس
المقصود من الحال زمان الحال.

واشترط العمل في اسم الفاعل بما تقدم لا ينافي ذلك لما تقدم.
وقد يؤيد إرادة زمان الحال بشاهدين، ولكن كليهما قابل
للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه مما يؤيد عدم كون المراد من الحال زمانه اتفاق أهل
العربية على عدم دلالة الاسم _ ومنه المشتقات _ على الزمان.
واشترط العمل في بعضها بمعنى الحال أو الاستقبال يراد به
الدلالة عليهما بالقرينة وإلا فكيف اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال.

لا يقال: يمكن أن يراد من الحال زمانه لوجهين:

١ _ أنه الظاهر منه عند اطلاقه.

[وهو مدفوع بلزوم رفع اليد عنه بعد القرينة على عدم إرادة زمان الحال].^(١)

٢ _ أنه الظاهر في المشتقات إما للانصراف أو لقرينة الحكمة.

وهو مدفوع بأن المقصود تعيين الموضوع له لا ما يقصد بتوسط القرينة.

* * *

(١) هذا الجواب لم يذكره ^{بعض} ونحن ذكرناه وجعلناه بين معقوفين إشارة إلى ذلك.

قوله ﷺ:

«سادسها...، إلى قوله: إن قلت: لعل
ارتكازها»^(١).

مقتضى الأصل في المسألة:

حاصل هذا الأمر أنه سوف يأتي التعرض فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى الأدلة على الأقوال في المسألة، فإن تمت لدينا بعض الأدلة وحصلت لنا القناعة الكافية بصحة بعض الأقوال فذلك هو المطلوب، وأما إذا لم تتم لدينا الأدلة ولم تحصل لنا القناعة ببعض الأقوال فيلزم آنذاك الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل. وهذا الأمر معقود للبحث عما يقتضيه الأصل في المسألة، فهل هو يقتضي الوضع لخصوص المتلبس أو يقتضي الوضع للأعم؟

والحديث تارة يقع فيما يقتضيه الأصل اللفظي، وأخرى فيما يقتضيه الأصل العملي.

والمراد من الأصل اللفظي الأصل الذي ينقح معنى اللفظ ويعين أنه موضوع لهذا المعنى وليس ذاك أو مستعمل في هذا وليس في ذاك.

والمراد بالأصل العملي الأصل الذي يحدد الوظيفة في مقام العمل، فإنه إذا تمكنا من خلال الأصل اللفظي إثبات المراد من اللفظ

(١) الدرس ٤٢: (١٤/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

أخذنا به، وأما إذا عجزنا عن الأصل اللفظي فمن الضروري التعرف آنذاك على ما يقتضيه الأصل في مقام العمل وأنه يلزم الاحتياط أو يكون المكلف في فسحة وسعة.

ومن خلال هذا نعرف أن الأصل اللفظي مقدّم على الأصل العملي، فأولاً يلحظ الأصل اللفظي فإن لم يكن أو لم يمكن تحديد مفهوم اللفظ بواسطته تعيّن المصير آنذاك إلى الأصل العملي.

الأصل اللفظي:

أما الأصل اللفظي فقد يقرب بتقريبين، كلاهما في صالح الوضع للأعم ونفي الوضع لخصوص المتلبّس، وهما:

١ _ إنّنا نشك في أن الواضع عند وضعه للمشتق هل لاحظ خصوصية التلبّس في الحال أو لا؟ والأصل يقتضي عدم لحاظها، وهذا نتيجة الوضع للأعم.

وأجاب هـ عن ذلك بجوابين:

أ _ إن الأصل المذكور معارض بأصالة عدم ملاحظة العموم، فكما نشك في ملاحظة الواضع لخصوصية التلبّس والأصل يقتضي عدم ملاحظتها كذلك نشك في ملاحظة الأعم والأصل يقتضي عدم ملاحظة جنبه العموم.

ب _ إن أصالة عدم ملاحظة الخصوصية لا تنفع لإثبات الوضع للأعم حتّى لو فرض عدم معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم.

والوجه في ذلك: إن مدرك أصالة عدم ملاحظة الخصوصية _ وهكذا أصالة الاطلاق، وأصالة العموم، وأصالة الحقيقة، وبقيّة الأصول اللفظية الأخرى _ هو السيرة العقلائية وإلا فلا مدرك آخر لها، والقدر

المتيقن من السيرة اجراء الأصل المذكور فيما إذا علم المعنى الحقيقي لللفظ والمعنى المجازي، واستعمل اللفظ ولم يُدر أن الشخص المستعمل أراد المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي فهنا يتمسك العقلاء بالأصل اللفظي لأنه تترتب على التمسك به ثمرة عملية، وهي إثبات مراد المتكلم وأنه أراد المعنى الحقيقي، وهذا بخلاف ما إذا أريد من خلال اجراء الأصل إثبات الوضع، أي أن الواضع ما دام لم يلاحظ خصوصية حال التلبس فذلك يعني أنه قد وضع المشتق للأعم، إن هذا المقدار لا تترتب عليه ثمرة عملية، فإن إثبات الوضع من دون إثبات إرادة المستعمل أمر لا ثمرة فيه عملاً وإنما فيه فائدة نظرية لا أكثر - وهي إثبات الوضع للأعم - وواضح أن العقلاء إنما يجرون الأصول لأجل ثمرات عملية وليس لأجل مجرد أمور نظرية.

والخلاصة: أن أصالة عدم ملاحظة الخصوصية لا تنفع لإثبات الوضع للأعم، إذ لا يجزم بانعقاد السيرة عليها بعد عدم ترتب ثمرة عملية عليها.

٢ - إن المشتق لو كان موضوعاً لخصوص التلبس يلزم أن يكون استعماله حقيقة في التلبس ومجازاً في المنقضي عنه التلبس، وهذا بخلاف ما إذا قيل بوضعه للأعم فإنه يلزم أن يكون مشتركاً معنوياً بين التلبس والمنقضي، ثم نضيف إلى ذلك مقدمة أخرى، وهي أنه كلما دار الأمر بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك المعنوي فالاشتراك المعنوي أرجح لأنه أكثر وأغلب من الحقيقة والمجاز، فلفظ كتاب ودفتر وإنسان وحجر ونبات وفرش وهواء وماء و... مشتركات معنوية، فلفظ كتاب مثلاً موضوع لمعنى واحد جامع بين أفرادها، وهكذا الحال بالنسبة إلى الباقي.

ويرده:

أ_ إننا ننكر الغلبة، إذ كما أن المشترك المعنوي غالب وكثير كذلك الحقيقة والمجاز أمر كثير وغالب.

ب_ إننا لو سلّمنا أغلبية الاشتراك المعنوي فلا نسلم أن الغلبة بمجردّها توجب الترجيح، لعدم قيام دليل على ذلك.
ومن خلال هذا كله اتضح أن الأصل اللفظي لا يمكن الاستناد إليه فلا بدّ آنذاك من ملاحظة الأصل العملي.

الأصل العملي:

وأما الأصل العملي فيختلف باختلاف حالتين، إذ تارة يفترض وجود شخص كان عالماً ثمّ كبر سنّه فأصابه نسيان وزال عنه العلم ثمّ بعد ذلك صدر خطاب بوجوب اكرام كل عالم، وأخرى يفترض صدور خطاب اكرم كل عالم ثمّ بعد ذلك يطرأ النسيان وزوال العلم.
أما في الحالة الأولى فيشك في وجوب اكرام من طرأ له النسيان، لعدم الجزم بصدق عنوان العالم عليه بحسب الفرض، فتجري البراءة عن وجوب اكرامه.

وأما في الحالة الثانية فالشخص المذكور كان قد ثبت له وجوب الاكرام سابقاً ويشك في زواله عنه بعد ذلك بسبب النسيان فيستصحب بقاء وجوب اكرامه.

ثمّ إنه بهذا ننهي حديثنا عن الأمر السادس، وبانهاؤه ننهي حديثنا عن الأمور التي أردنا تقديمها قبل الدخول في صميم البحث، ومن الآن سوف ندخل في صميم البحث.

صميم البحث:

بعد الفراغ عن الأمور الستة المتقدمة نقول: إنه وقع الخلاف في وضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس أو للأعم، والأقوال في ذلك بين المتقدمين اثنان إلا أنه بين المتأخرين حدثت أقوال متعددة، يفصل بعضها بين المحكوم عليه فموضوع للأعم - من قبيل: السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، إذ لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس يلزم عدم قطع يد السارق لأنه حين إرادة قطع يده يكون قد انقضى عنه التلبس بالسرق، فهو ليس بسارق - وبين المحكوم به فموضوع لخصوص المتلبس.

وبعضها يفصل بين المشتقات باختلاف مبادئها، فإذا كان المبدأ من قبيل الحرفة أو الملكية فموضوع للأعم، وإذا كان مأخوذاً بنحو الفعلية فموضوع لخصوص المتلبس.

هذا وقد تقدم بطلان هذه التفاصيل، فإن جهة البحث لا تتأثر باختلاف المبادئ، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند الاستدلال على الرأي المختار، وهو:

النقطة الثالثة: الرأي المختار والدليل عليه:

والرأي المختار هو الوضع لخصوص المتلبس، وذلك لوجوه ثلاثة:

- ١ - التبادر، فإن المتبادر في جميع المشتقات هو المتلبس دون الأعم.
- ٢ - إنه يصح سلب عنوان المشتق عن انقضى عنه التلبس، فالذي كان قائماً فيما سبق والآن جالس يصح سلب عنوان قائم عنه، فيقال هو ليس بقائم، وكيف لا يصح سلب صفة قائم عنه وهو الآن متصف بالجلوس مثلاً، ومع اتصافه بعنوان جالس كيف لا يصح سلب

صفة قائم عنه؟ وهل يمكن صدق الوصفين المتضادين على شخص في آن واحد، فيقال: هو جالس الآن وقائم الآن؟

وهذا اللازم الأخير يمكن أن نصوغه وجهاً مستقلاً هكذا:

٣ _ إنه لا إشكال في ارتكاز المضادة بين مثل قائم وجالس ولا يمكن اجتماعهما في آن واحد، والحال أنه يلزم بناء على الوضع للأعم إمكان صدقهما معاً في آن واحد، فيقال للشخص الجالس بالفعل: هو جالس وفي نفس الوقت يقال: هو قائم باعتبار أنه قبل ذلك كان متلبساً بالقيام.

وأشكل المحقق الرشتي على هذا الوجه بأنه ما المانع أن نلتزم بعدم التضاد بين قائم وقاعد بناء على الوضع للأعم ويختص التضاد بما إذا بنينا على الوضع لخصوص المتلبس؟^(١)

وجوابه واضح، فإن التضاد بين الصفتين المذكورتين أمر نشعر به بالوجدان، ولا يرتبط ذلك بالبناء على الوضع لخصوص المتلبس، ولا وجه لأن يشكك الشخص في وجدانه تفاعلاً منه مع القضايا العلمية بل ينبغي العكس، فيحافظ على وجدانه ويجعل ذلك منطلقاً إلى بطلان كل ما يخالفه، ونحن حيث نشعر بالوجدان بارتكاز المضادة بين وصفي قائم وجالس فنجعل هذا منطلقاً إلى إثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس.

توضيح المتن:

في نفس هذه المسألة: وهي أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس أو الأعم، فإن أصالة عدم ملاحظة خصوصية التلبس لا يمكن الاعتماد عليها لإثبات الوضع للأعم، نعم الأصل العملي يمكن التمسك

به كما أوضحنا ذلك سابقاً ولكنه لا يثبت الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم وإنما يثبت بقاء وجوب الاكرام الذي هو نتيجة تتلائم مع نتيجة الوضع للأعم، أو يثبت البراءة عن وجوب الاكرام التي هي نتيجة تتلائم مع نتيجة الوضع لخصوص المتلبس.

على الترجيح بها: أي بالغلبة.

باختلاف مبادئه في المعنى: مثل كونه مأخوذاً بنحو الملكة أو الحرفة أو الفعلية.

أو بتفاوت ما تعتريه من الأحوال: مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به. فيما نحن بصدد: وهو كون الهيئة موضوعة لخصوص المتلبس أو للأعم. وصحة السلب مطلقاً: أي من دون فرق بين كونه محكوماً عليه أو محكوماً به أو غير ذلك.

كالمتلبس به في الاستقبال: أي كصحة السلب عمّن يتلبس بالمبدأ في الاستقبال.

قبل الجري والانتساب: هما بمعنى واحد، والمقصود الحمل.

بحسب ما ارتكز لهما من معنى: هذا تعريض بالمحقق الرشتي القائل بعدم التضاد بينهما بناء على الوضع للأعم، فيقال له: إن ارتكاز المضادة بينهما أمر لا يمكن رفع اليد عنه وينبغي أن نجعله منطلقاً إلى إثبات الوضع لخصوص المتلبس.

وجهاً عليحدة: أي غير صحة السلب.

بل مخالفة: كالسواد والحلاوة، فإنهما صفتان متخالفتان، أي يلزم أن تكون صفة قائم وصفة قاعد صفتين متخالفتين كالسواد والحلاوة يمكن اجتماعهما في مورد واحد.

على القول بعدم الاشتراط: أي على القول بعدم الوضع لخصوص المتلبس.

لما عرفت من: أي لا يرد ما ذكره المحقق الرشتي لما عرفت من ارتكاز التضاد بين الصفات المشتقة كما هو بين مبادئها.

خلاصة البحث:

لا يمكن التعويل على أصالة عدم ملاحظة الخصوصية ولا على رجحان الاشتراك المعنوي لإثبات الوضع للأعم لوجهين. والأصل العملي يختلف باختلاف الموارد.

والأقوال في المسألة بين المتقدمين اثنان وإن تعددت بين المتأخرين. ويمكن الاستدلال على المختار - وهو الوضع لخصوص المتلبس - بالتبادر، وصحة السلب عن المنقضي، وبلزوم عدم التضاد بين الصفات المتضادة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة السادسة: مقتضى الأصل في المسألة.

لا أصل لفظي في المسألة عند الشك، فإن أصالة عدم ملاحظة خصوصية التلبس مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له.

وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما - لأجل الغلبة - فممنوع، لمنع الغلبة، وعدم نهوض دليل على الترجيح بها.

وأما الأصل العملي فيختلف، فإصالة البراءة في مثل: اكرم كل عالم تقتضي عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن مقتضى الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

الأقوال في المسألة:

ثم إن الأقوال في المسألة وإن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه أو ما تعتريه من أحوال، وتقدم أن ذلك لا يؤثر شيئاً على جهة البحث ويأتي مزيد توضيح له عند الاستدلال على المختار.

المختار في المسألة:

والمختار هو الوضع لخصوص المتلبس لما يلي:

١ _ تبادل خصوص المتلبس.

٢ _ صحة السلب مطلقاً عمن انقضى عنه، فقائم مثلاً يصح سلبه عمن كان قائماً سابقاً وهو جالس بالفعل، كيف وصفة جالس تصدق عليه بالفعل، والتضاد بينهما بحسب ما ارتكز لهما من المعنى واضح.

٣ _ يمكن أن يقرر التضاد وجهاً عليحدة فيقال: لا ريب في ارتكاز التضاد بين مثل قائم وجالس على ما ارتكز لهما من معنى، فلو كان المشتق موضوعاً للأعم لما كان بينهما تضاد بل مخالفة، لتصادقهما على من انقضى عنه المبدأ السابق وتلبس بالمبدأ الجديد.

وأورد المحقق الرشتي بأنه لا تضاد بينهما بناء على الوضع للأعم.

وجوابه واضح، فإن ارتكاز التضاد بينهما واضح.

قوله ﷺ:

«لعلَّ ارتكازها...، إلى قوله: ثمَّ إنه ربما
أورد...»^(١)

الإشكال على ارتكاز التضاد:

ذكرنا فيما سبق أن ارتكاز التضاد بين مثل قائم وجالس يكشف
عن وضعهما لخصوص المتلبس.

هذا ولكن قد يشكك ويقال: إننا وإن كنَّا نشعر بارتكاز التضاد بالوجدان
إلا أنه نحتمل أن هذا الارتكاز لم ينشأ من وضع كل من قائم وجالس لخصوص
المتلبس بل من جهة انصرافهما إلى خصوص حالة التلبس، بمعنى أن المشتق
موضوع للأعم ولكن الذهن ينصرف إلى خصوص حالة التلبس حينما يسمع
لفظ قائم وجالس. وبناء على هذا لا يمكن أن نستكشف من ارتكاز التضاد
الوضع لحالة التلبس فقط لاحتمال أن يكون ذلك للانصراف على ما أشرنا.

والجواب: أن الانصراف لا بدَّ له من منشأ، ومنشأه هو كثرة
الاستعمال، أي لا بدَّ وأن نفترض أن استعمال المشتق في حالة التلبس هو
الأكثر، وهذا مخالف للواقع، فإن استعمال المشتق في حالة الانقضاء إذا
لم يكن هو الأكثر فلا أقلَّ من كونه كثيراً.

إن قلت: إن استعمال المشتق في حالة الانقضاء إذا كان هو الأكثر

(١) الدرس ٤٣: (١٧/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

— والمفروض أنك أيها الشيخ الآخوند تبني على الوضع لخصوص المتلبس — فيلزم أن يكون الاستعمال الأكثر مجازاً، وهذا بعيد في نفسه، مضافاً إلى أنه لا يتناسب وحكمة الوضع، فإن الحكمة من الوضع هي التفهيم وإيصال المعاني، والمناسب لهذه الحكمة وضع اللفظ لما كانت الحاجة إلى تفهيمه واستعماله أكثر.

وإذا قال قائل: إنه لا وجه لاستبعاد أن يكون الاستعمال الأكثر مجازياً، لما قيل في العبارة المشهورة من أن أكثر المحاورات مجازات، فجوابه واضح، حيث يقال له: إننا لا نسلّم أن أكثر المحاورات مجازات، والعبارة المذكورة هي من قبيل رُبَّ مشهور لا أصل له، ومع التّنزّل فلا يبعد أن يكون المقصود أن اللفظ قد يكون له معنى حقيقي واحد بينما معانيه المجازية عشرة مثلاً فإذا استعمل في كل واحد من تلك المعاني العشرة مرة واحدة، وفي المعنى الحقيقي خمس مرات فسوف يكون الاستعمال المجازي بحسب النتيجة أكثر ولكن لا من جهة أن الاستعمال في المعنى المجازي الواحد أكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي الواحد، بل من جهة تعدد المعاني المجازية ووحدة المعنى الحقيقي.

أجل ربما يتفق أن يكون لمعنى مجازي ميزة خاصة يكون استعمال اللفظ فيه لأجلها أكثر ولكن أين ذلك من أفراد المشتق التي هي كثيرة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم الزمان واسم المكان و... فإنه من البعيد جداً أن يستعمل جميعها في حالة الانقضاء بشكل أكثر بنحو المجاز.^(١)

والخلاصة من كل ما سبق إلى الآن: أن ارتكاز المضادة لا يحتمل نشوؤه من الانصراف، لما أشرنا إليه من أن الاستعمال في حالة الانقضاء كثير بل أكثر

(١) سيأتي منّا التعليق على هذا الموضع فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ثم أشكل علينا بصيغة إن قلت: إن لازم ذلك صيرورة الاستعمال المجازي هو الأكثر، وهو بعيد ومناف لحكمة الوضع، والآن نذكر جوابه بلسان قلت.

قلت: إن مجرد استبعاد كون المجاز أكثر استعمالاً لا يصلح أن يكون رداً علمياً، على أن بالإمكان أن ندعي كون الاستعمال في المنقضي ليس مجازاً بل حقيقة رغم أننا من القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس، وذلك بأن يكون الاستعمال في المنقضي ليس بلحاظ حالة الانقضاء نفسها ليكون الاستعمال مجازاً بل يكون بلحاظ حالة التلبس، فحينما يفترض أن الضرب قد انتهى والمتكلم يقول: جاء الضارب فنحمل الكلام على أن المقصود جاء الذي كان ضارباً. وإنما نحمل الكلام على ذلك لأنه ما دام يمكن حمله على الحقيقة فنحمله عليها ولا داعي لأن نصرّ على كون الاستعمال هو بلحاظ حالة الانقضاء نفسها ليصير مجازاً. نعم لو كنّا من القائلين بالوضع للأعم لما كنّا نلاحظ حالة التلبس، إذ صيرورة الاستعمال حقيقة لا يتوقف على ملاحظة حالة التلبس بل يكون حقيقة حتى لو لاحظنا حالة الانقضاء.

وبكلمة أخرى: إن الاستعمال إذا لم يمكن حمله على الحقيقة فيتعين إبقاؤه على المجاز، أما إذا أمكن حمله على الحقيقة - كما في مقامنا - فيلزم حمله عليها.

توضيح المتن:

لعل ارتكازها: أي لعل ارتكاز المضادة لأجل الانصراف من اطلاق مثل كلمة ضارب وعدم تقييدها بحالة الانقضاء وليس من الاشتراط، أي من الوضع لخصوص المتلبس.

لا يكاد يكون لذلك: أي لا يكاد يكون ارتكاز المضادة للانصراف إلى حالة التلبس.

يلزم أن يكون في: أي يلزم أن يكون الاستعمال.

لا يقال كيف وقد قيل: هذا من تنمة إن قلت: أي من تنمة الإشكال.

فإن ذلك لو سلم: هذا جواب لا يقال أو بالأحرى ردُّ عليه، أي أنه

لا يقال: لا محذور في أكثرية الاستعمال المجازي لقاعدة أن أكثر المحاورات مجازات، إذ يردُّ ذلك أنه لو سُلِّم...

نعم ربما يتفق ذلك: أي أكثرية الاستعمال المجازي.

ثم إنه يرد عليه أنه إذا كان يمكن ذلك في معنى مجازي واحد لكثرة

الحاجة إلى التعبير عنه فيمكن ذلك في جميع المعاني المجازية، إذ حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ولعلَّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.

مما إذا كان دائماً كذلك: كلمة دائماً تستعمل عادة للتعميم من

حيث الأوقات وليس لتعميم من حيث الأفراد، وهنا أراد منها التعميم بلحاظ الأفراد. وكلمة (كذلك) يراد بها كثيراً أو أكثر، والتقدير: وأين

ذلك مما إذا كان الاستعمال المجازي في جميع المشتقات كثيراً أو أكثر. واسم كان ضمير مستتر يرجع إلى الاستعمال المجازي.

فافهم: لعلَّه إشارة إلى ما تقدم.

قلت: مضافاً: هذا جواب إن قلت: على هذا يلزم أن يكون...

غير ضائر بالمراد: وهو وضع المشتق لخصوص المتلبس للوجوه

الثلاثة المتقدمة.

مع أنه بمكان من الإمكان: ولكن على هذا يصير الاستعمال

استعمالاً في المتلبس لا في المنقضي.

لا حينه: أي لا حين المجيء الذي هو بعد الانقضاء.

وجعله معنوياً: عطف على الاستعمال.

ضرورة أنه لو كان للأعم: في كون هذا تعليلاً خفاء. ويحتمل كونه تعليلاً لقوله: (لا حينه)، أي ليس المراد جاء من هو ضارب الآن، لأنه لو كان للأعم لصح استعماله على نحو الحقيقة بلحاظ حالة الانقضاء وحالة التلبس إلا أنه بعد البناء على الوضع لخصوص المتلبس فلا بد لضرورة الاستعمال حقيقة من إرادة حالة التلبس.

إذ مع عموم المعنى: في كون هذا تعليلاً خفاء أيضاً، فإنه لا ارتباط بين هذه العبارة وسابقتها، وقد قيل: إنها تعليل لشيء محذوف، وحق الكلام أن يقال: وبالجملية كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع من دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق، ولا يستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية المشتق في الأكثر، إذ مع عموم المعنى...

هذا ويحتمل وقوع السهو من الكاتب في موضع العبارة، وموضعها المناسب أن تذكر قبل قوله: وبالجملية، والمعنى: أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم فلا حاجة لضرورة الاستعمال حقيقة إلى ملاحظة حالة التلبس، إذ مع كون معنى المشتق عاماً لا وجه لملاحظة حال أخرى، أي حال التلبس، بخلاف ما إذا لم يكن موضوعاً للعموم بل لخصوص حالة التلبس، فإنه لأجل ضرورة الاستعمال حقيقة لا بد من ملاحظة حالة التلبس.

فلا وجه لاستعماله: بل له وجه بعد فرض إمكانه، ولعلّه إليه أشار بالأمر بالفهم.

وهذا غير استعمال: أي أن استعمال المشتق في المنقضي يغير الاستعمال الذي لا يمكن حمله على الحقيقة، فإن الاستعمال في المنقضي يمكن حمله على الحقيقة، وذلك بأن يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس.

خلاصة البحث:

إن ارتكاز التضاد ليس لأجل الانصراف، لفرض كثرة الاستعمال في المنقضي.

ومحذور لزوم أكثرية الاستعمال المجازي، مدفوع بعدم الضير فيه، مضافاً إلى إمكان كونه بنحو الحقيقة، وذلك بأن يكون الاستعمال في المنقضي بلحاظ حال التلبس.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: لعل ارتكازه لأجل الانسباق من الاطلاق لا الوضع للمتلبس.
قلت: ليس لذلك، لكثرة الاستعمال في المنقضي لو لم يكن بأكثر.
إن قلت: على هذا يلزم أن يكون الاستعمال في الغالب أو الأغلب مجازاً، وهو بعيد ولا تلائمه حكمة الوضع.

ودعوى أن أكثر المحاورات مجازات لو سلمت فهي لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي خاص لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه، لكن أين هذا من استعمال جميع أفراد المشتق في المنقضي في الأكثر مجازاً فافهم.

قلت: مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بعد مساعدة الوجوه المتقدمة على الوضع لخصوص المتلبس يمكن أن يكون الاستعمال في المنقضي هو بلحاظ حال التلبس، فيراد من مثل جاء الضارب _ الذي انقضى عنه الضرب _ جاء الذي كان ضارباً.

قوله ﷺ:

«ثم إنه ربما أورد...، إلى قوله: ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت...»^(١)

الإشكال على صحة السلب:

أوضحنا فيما سبق أن الشيخ الآخوند ﷺ قد استدل على الوضع لخصوص المتلبس بوجوه ثلاثة، وكان ثانيها هو التمسك بصحة سلب قائم مثلاً عن زيد بعد انقضاء قيامه، وصحة السلب هي علامة المجازية.

وقد يشكل على ذلك بأن المقصود جعله علامة على المجازية ما هو؟ فهل المقصود جعل السلب المطلق علامة أو السلب المقيّد؟

فإن كان المقصود الأول _ بمعنى أن السلب لا نجعله مقيّداً بحالة الانقضاء بل نجعله مطلقاً من هذه الناحية وشاملاً لحالة التلبس والانقضاء معاً، بأن نقول هكذا: زيد ليس بقائم الآن ولا حالة تلبسه _ فهو مخالف للواقع ولا نسلم بصحته وصدقه، إذ كيف يسلب وصف قائم عن زيد بلحاظ حال تلبسه السابق؟! إنه مخالف للوجدان.

وإن كان المقصود الثاني _ أي نقيّد السلب بحالة الانقضاء ونقول هكذا: زيد ليس بقائم في حالة انقضاء القيام عنه _ فهو صادق ومقبول، ولكن من الواضح أن الذي يمكن جعله دليلاً على المجازية هو صحة

(١) الدرس ٤٤: (١٨ / ذي القعدة / ١٤٢٤ هـ).

السلب المطلق دون السلب المقيّد، فمثلاً يصحُّ سلب الإنسان العالم عن زيد الجاهل ولكن هذا لا يعني أن لفظ الإنسان المطلق مجاز في الجاهل، فإن صحة سلب المقيّد لا يلزم صحة سلب المطلق بل أعم من ذلك، فقد يصح سلب المطلق أيضاً وقد لا يصح.

إذن السلب المطلق وإن كان علامة على المجاز ولكنه ليس بصادق، والسلب المقيّد وإن كان صادقاً ولكنه ليس بعلامة على المجاز.

والجواب: أنه ما المقصود من السلب المقيّد؟ إن في ذلك احتمالين، فيحتمل أن يكون المقصود أن المسلوب مقيّد لا نفس السلب، ويحتمل أن يكون المقصود أن نفس السلب مقيّد.

فإن كان المقصود هو الأوّل _ أي أن المسلوب مقيّد _ فنسلم أن صحته ليست دليلاً على المجازية، فإن صحة سلب الإنسان العالم عن الجاهل لا يدل على صحة سلب الإنسان المطلق عنه ولا يلزم ذلك، بل هو أعم منه، ولكن نحن نرفض هذا النحو من التقييد ونجعل السلب مطلقاً.

وإن كان المقصود هو الثاني _ أي أن نفس السلب مقيّد دون المسلوب _ فندعي أنه علامة على المجاز، لأن لفظ قائم لو كان موضوعاً للأعم _ أي لزيد في حالة تلبّسه بالقيام وفي حالة انقضائه عنه _ فيلزم أن لا يصح سلبه عنه بلحاظ كلتا الحالتين، ومتى ما صحَّ السلب عند فرض الانقضاء وبلحاظه فهذا دليل على أنه لم يوضع للأعم.

إذن نحن نختار كون السلب مقيّداً، بمعنى أن نفس السلب هو بلحاظ حالة الانقضاء، وندعي أنه دليل على عدم وضع المشتق لحالة الانقضاء بل لخصوص حالة التلبّس.

ثم إنه يمكن أن ندعي أكثر من هذا، فندعي أن حالة الانقضاء ليست قيداً للمسلوب _ أي قائم _ ولا لنفس السلب، بل لزيد المسلوب عنه، والتقدير: زيد في حالة الانقضاء هو ليس بقائم، وبناء على هذا لا يلزم إشكال أن صحة سلب المقيّد لا يلزم صحة سلب المطلق، إذ المفروض أن كلاً من السلب والمسلوب مطلق.

توضيح المتن:

صحته مطلقاً: أي بلحاظ حال التلبّس وحال الانقضاء.

فغير سديد: أي هو باطل لكذب السلب المذكور.

وإن أريد مقيّداً: أي بحال الانقضاء.

الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح: الأولى

تغيير هذه العبارة بالشكل التالي: إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه _ لكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح _ إلا أن تقييده ممنوع.

ثم إن لفظ أم لو أبدل بلفظ لا يلزم لكان أوضح، أي يقال هكذا: الذي سلبه لا يلزم سلب المطلق.

مجازاً فيه: أي في المسلوب عنه، وهو الموضوع.

إلا أن تقييده ممنوع: أي وعلى هذا نحن نختار كون السلب مطلقاً.

فغير ضائر بكونها: الأنسب بكونه.

ضرورة صدق المطلق على أفراد: أي ضرورة صدق المطلق _

وهو المشتق _ على أفراد في جميع حالاتها التي منها حالة الانقضاء، فعدم صدقه عليها حالة الانقضاء يدل على أنها ليست من أفراد.

على كل حال: أي في جميع حالات الأفراد التي منها حالة الانقضاء.

مع إمكان منع تقييده: أي مع إمكان منع تقييد السلب والمسلوب معاً ويكون التقييد في جانب المسلوب عنه، وعلى هذا فقوله أيضاً يراد به: إضافة إلى عدم تقييد المسلوب.

الذات الجاري عليها المشتق: أي الموضوع.

فيصح سلبه مطلقاً: أي فيصح سلب وصف قائم مطلقاً - أي من دون تقييد بحال الانقضاء بل بلحاظ حال التلبس والانقضاء معاً - عن زيد الملحوظ في حالة الانقضاء، فقوله: (بلحاظ هذا الحال) يراد به: عن زيد بلحاظ هذا الحال، أي حال الانقضاء، وهذا بخلاف ما إذا لوحظ زيد مقيّداً بحالة التلبس فإنه لا يصح السلب المطلق في حقه، فزيد المقيّد بالانقضاء يصح السلب المطلق في حقه، وزيد المقيّد بالتلبس لا يصح السلب المطلق في حقه.

ثم إنه قد يشكل بأن زيدا المقيّد بحال الانقضاء كيف يصح سلب قائم عنه بلحاظ حالة التلبس، فإنه بلحاظ حال التلبس هو قائم لا أنه غير قائم.

وقد يجاب بأن زيدا بقيد حالة الانقضاء هو ليس بقائم حتى في زمان التلبس بالقيام، فإن الذي هو قائم في زمان التلبس هو قطعة أخرى من وجود زيد غير قطعة الانقضاء، كما أن الأمر ينعكس في عكسه، بمعنى أن قطعة التلبس بالقيام من الذات هي قائم حتى في حالة الانقضاء.

خلاصة البحث:

أشكل على صحة السلب بأن السلب المطلق غير صادق والسلب المقيّد غير نافع.

والجواب: أن المسلوب مطلق والتقييد هو في جانب السلب، بل يمكن أن يكون السلب مطلقاً أيضاً والتقييد في جانب الموضوع.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثمّ إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بأن السلب المطلق غير مقبول، والسلب المقيّد غير نافع لأن علامة المجاز هي السلب المطلق.

وفيه: إنه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه _ لأن صحة سلبه لا تلازم صحة سلب المطلق _ إلا أن تقييده ممنوع.

وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونه علامة، ضرورة صدق المطلق على أفرادها في جميع حالاتها.

مع إمكان منع تقييده أيضاً ويلحظ القيد في جانب الموضوع، فزيد حال الانقضاء يسلب عنه الوصف مطلقاً ويصح ذلك، بخلاف ما إذا لوحظ في حال التلبس فإنه لا يصح السلب المطلق عنه.

قوله ﷺ:

«ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت...، إلى قوله: الثالث.»^(١)

بعض التفاصيل في المسألة:

قد اتضح إلى الآن أن صحة السلب علامة على المجازية، ولا يرد عليها الإشكال المتقدم.

ومن ذلك يتجلى بطلان بعض التفاصيل المذكورة في المسألة، ونذكر من بينها التفصيلين التاليين:

١ _ إن المشتق تارة يكون مأخوذاً من فعل متعدٍ _ كما في لفظ ضارب، فإنه مشتق من فعل ضَرَبَ الذي هو فعل متعدٍ _ فيكون موضوعاً للأعم، وأخرى يكون مأخوذاً من فعل لازم _ كما في لفظ ذاهب، فإنه مشتق من فعل ذهب الذي هو لازم _ فيكون موضوعاً لخصوص المتلبس.

ويرده: أنه يصح السلب عن المنقضي حتى مع فرض كون المبدأ متعدياً، فالضارب مثلاً يصح سلبه عن المنقضي، وهو دليل المجازية. نعم قد يحمل _ أي لفظ ضارب _ على المنقضي ويكون حقيقة فيما إذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس، وأما إذا كان بلحاظ حال الانقضاء فالحمل جائز أيضاً وصحيح ولكن صحة الاستعمال أعم من المجاز.

٢ _ إن الذات إذا انقضت عنها المبدأ فتارة يفترض تلّبسها بضد المبدأ السابق، وأخرى يفترض عدم تلّبسها بالضد.

فإن تلّست بالضد _ كالقائم إذا قعد _ فالمشتق يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس وإلا يلزم اجتماع وصفي قائم وقاعد في حقّ شخص واحد في آن واحد، وهو خلف فرض التضاد بينهما.

وأما إذا لم تتلبّس بالضد _ كالقائم إذا لم يقعد بل بقي على حالة الوسط كهياة الراكع _ فيكون المشتق موضوعاً للأعم.

وعلى هذا نخرج بهذه النتيجة، وهي أن لفظ قائم مثلاً يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس لو فرض التلبّس بالضد، ويكون موضوعاً للأعم لو فرض عدم التلبّس بالضد.

ويرده: أنه يصح السلب عن المنقضي حتّى مع فرض عدم التلبّس بالضد وإن كان السلب أوضح صدقاً على تقدير التلبّس بالضد.

ثمّ إن هناك تفصيلات أخرى في المسألة يتضح الجواب عنها من خلال ما أشرنا إليه من التمسك بفكرة صحة السلب، فإنه ما دام يصح السلب عن المنقضي في جميع الحالات ومن دون تفصيل فذلك يدل على بطلان أيّ تفصيل يذكر في المسألة.

النقطة الرابعة: حجة القول بالوضع للأعم:

هذا وقد استدل على الوضع للأعم بالوجوه التالية:

١ _ التبادر بدعوى أن المتبادر من المشتقات هو الأعم.

ويرده: ما تقدم من أن المتبادر هو خصوص المتلبّس.

٢ _ إن الشخص الذي ضُرب فيما سبق لا يصح سلب عنوان

مضروب عنه، وهكذا الشخص المقتول فيما سبق لا يصح سلب عنوان مقتول عنه، وهذا يدل على أن عنوان مضروب ومقتول موضوع للأعم.

ويرده: أن عدم صحة سلب العنوانين المذكورين ناتج عن تطعيم المبدأ معنىً جديداً، فالضرب أريد منه التألم والحمرة الحاصلان بسبب الضرب، وما دام الضرب قد أريد منه ولو بنحو المجاز _ فإن تفسير الضرب بمعنى الحمرة والتألم تفسير مجازي وتطعيم بمعنى مجازي _ المعنى المذكور فالتلبس يكون مستمراً ما دام التألم والحمرة مستمرين، وقد تقدم في المقدمة الرابعة أن الجهة المبحوث عنها في مسألتنا لا تتأثر باختلاف المبادئ وكيفية ملاحظتها وإنما الذي يختلف بذلك هو طول فترة التلبس وقصرها.

ونستدرك لنقول: إن الضرب لو لم يفسر كذلك، بل فُسر بما يصدر من لطمات من قبل الضارب _ الذي هو معناه المتبادر _ فلا نسلم بعدم صحة السلب عن المنقضي بل يصح السلب لو لوحظ زمان الانقضاء، إذ يصح بالوجدان قولنا: هذا ليس بضارب الآن، نعم لو لوحظ حال التلبس لم يصح السلب، إلا أن هذا مطلب آخر.

هذا بالنسبة إلى لفظ مضروب، والكلام نفسه يجري بالنسبة إلى لفظ مقتول، فإنه لو فُسر القتل بمعنى زهاق الروح لم يصح سلب لفظ مقتول آنذاك، أما إذا فُسر بنفس عملية فري الأوداج كان سلبه صحيحاً.

توضيح المتن:

لا يتفاوت في صحة السلب...: الأنسب حذف كلمة في لتصير كلمة صحة فاعلاً ليتفاوت، أو تقدّر كلمة الأمر، أي لا يتفاوت الأمر. كما لا يتفاوت في صحة السلب: الأمر هنا كما سبق.

ولو مجازاً: هذا قيد لكلمة أريد، أي أن إرادة هذا المعنى من المبدأ وإن كان مجازاً إلا أنه لا يوجب مجازية في الهيئة. من بعض المقدمات: وهو الأمر الرابع حسب اصطلاحه. اختلاف ما يراد: المناسب اضافة الباء، أي باختلاف... أو تحذف كلمة الحال.

في كونه حقيقة أو مجازاً: أي إن قلنا: إن المشتق حقيقة في الأعم فهو حقيقة كيفما فُسِّر المبدأ، وإن قلنا بكونه مجازاً فيه فهو مجاز كيفما فُسِّر المبدأ. والأنسب حذف ذلك. وأما لو أريد منه: أي من المبدأ.

خلاصة البحث:

إن جميع التفاصيل في المسألة باطلة بما في ذلك التفصيل بين كون المبدأ لازماً أو متعدياً أو بين الاتصاف بضد المبدأ وعدمه، فإنه في الجميع يصح السلب عن المنقضي.

واستدل للوضع للأعم بالتبادر، وهو واضح الوهن، وبعدم صحة السلب عن المنقضي في مثل مضروب ومقتول، وجوابه واضح، فإن المبدأ في هذين فُسِّر بمعنى وسيع، وقد عرفنا أن كيفية تفسير المبدأ لا تؤثر على جهة البحث في مسألتنا.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن السلب صحيح عن المنقضي بلا فرق بين كون المبدأ لازماً أو متعدياً، فالضارب يصح سلبه عن المنقضي كما يصح سلب ذاهب عنه.

نعم قد يطلق الضارب على المنقضي ولكن باعتبار حال التلبس،
وأما باعتبار حال الانقضاء فهو مجاز.
وهكذا يصح السلب عن المنقضي بلا فرق بين التلبس بضد المبدأ
وعدمه وإن كان معه أوضح.
ثم إنه بما ذكرنا يتضح الحال في كثير من التفاصيل فلا نطيل
بذكرها.

حجة القول بالوضع للأعم:

استدل للوضع للأعم بوجوه:

١ _ التبادر.

وقد عرفت أن المتبادر خصوص حال التلبس.

٢ _ عدم صحة سلب مضروب ومقتول عن المنقضي.

وفيه: أن عدم صحته في مثل ذلك لأنه أريد من المبدأ _ ولو

مجازاً _ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، وقد عرفت عدم تأثر

الجهة المبحوث عنها في مسألتنا باختلاف نحو المبدأ.

* * *

قوله ﷺ:

«الثالث...، إلى قوله: إن قلت: نعم ولكن...»^(١).

مما استدل به على الوضع للأعم:

٣ _ استدلال ثالثاً على الوضع للأعم بما ورد في بعض الروايات من استدلال النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(٢) على عدم استحقاق من عَبَدَ الأصنام في بداية عمره لمقام الخلافة وإمامة المسلمين، وهكذا استدل بعض الأئمة عليهم السلام تأسيماً بجدهم النبي ﷺ.

وتقريب الاستدلال: إن من تصدّى للخلافة لم يكن يعبد الأصنام حين التصدي للخلافة، وإنما كان يعبدها في بداية حياته، فلو لم يكن المشتق موضوعاً للأعم لم يصح الاستدلال المذكور، إذ ليس المتصدي بظالم _ من حيث عبادة الأصنام _ حين تصديه للخلافة، فالاستدلال بالآية الكريمة يدل على وضع المشتق للأعم.

(١) الدرس ٤٦: (الثلاثاء ٢٠ / ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

(٢) البقرة: ١٢٤.

ولا يخفى أن استدلال النبي ﷺ لم نثر عليه في رواية، وأما استدلال بعض الأئمة عليهم السلام فقد عثرنا عليه في بعض الروايات، من قبيل الحديث الذي يقول: «... كان إبراهيم عليه السلام نبياً وليس بإمام حتى قال الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، قال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فقال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فمن عبد صنماً أو وثناً لا يكون إماماً، الكافي ١: ١٧٤ / ذيل الحديث رقم ١.

وأجاب عليه السلام بجواب يتوقف على بيان مقدمة، حاصلها: إن الأوصاف التي تؤخذ في موضوع الأحكام هي على ثلاثة أنحاء:

أ - ما يؤخذ في الموضوع كمشير إلى ذات الموضوع من دون أن تكون له أي مدخلية في الحكم، كما إذا سأل شخص: ممن آخذ أحكام ديني؟ ف قيل له: من هذا الجالس، فإن عنوان الجالس لا مدخلية له في أخذ أحكام الدين وإنما أخذ العنوان المذكور كمشير إلى ذات الشخص العالم بالأحكام.

ب - ما يؤخذ في الموضوع من باب أنه علة للحكم بنحو يكفي حدوث ذلك الوصف لحدوث الحكم ولبقائه، فمجرد حدوث الوصف في وقت يكفي لحدوث الحكم في ذلك الوقت ولبقائه ولو لم يستمر ذلك الوصف، من قبيل قوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾،^(١) فإن عنوان السارق إذا حدث في وقت كفى ذلك لحدوث الحكم بوجوب قطع اليد رغم أن السرقة حدثت في زمان سابق وليست مستمرة إلى زمان اجراء الحد.

ج - ما يؤخذ في الموضوع من باب أنه علة للحكم بنحو يكون حدوث ذلك الوصف موجباً لحدوث الحكم وبقاء ذلك الوصف موجباً لبقاء الحكم، فالحكم لا يبقى بمجرد حدوث الوصف بل لا بد لبقائه من بقاء الوصف، فهو يدور حدوثاً ومدار حدوث الوصف وبقاءً ومدار بقاء الوصف، من قبيل ما إذا قيل: أكرم العادل، فإن حدوث الحكم بوجوب الاكرام يدور مدار حدوث وصف العدالة، وبقائه يدور مدار بقاءه.

وباتضح هذه المقدمة نعود إلى الجواب ونقول: إن الاستدلال بالوجه

الثالث المذكور موقوف على كون وصف الظالمين من قبيل النحو الثالث الذي يدور فيه الحكم حدوثاً وبقاء مدار الوصف حدوثاً وبقاء، فإنه بناء عليه يقال: إن وصف الظالم لا يكون مستمراً إلى حين التصدي للخلافة إلا بناء على وضع المشتق للأعم، فبناء على الوضع للأعم يصدق على من عَبَدَ الأصنام في فترة من عمره أنه الآن _ أي حين التصدي للخلافة _ ظالم، بخلاف ذلك بناء على الوضع للمتلبس، فإن عنوان الظالم لا يصدق حين التصدي للخلافة لمجرد العبادة المسبقة، وحيث إننا نحتمل أن عنوان الظالمين _ ويكفيها الاحتمال ولا حاجة إلى الجزم _ هو من قبيل النحو الثاني فلا يمكن التمسك بالوجه المذكور لإثبات وضع المشتق للأعم.

بل نتمكن أن نقول: إنه توجد قرينة تدل على أن عنوان الظالمين هو من قبيل النحو الثاني، وهي أن الآية الكريمة في صدد بيان عظم مقام الإمامة وجلالة شأنها وإنه لا يمكن أن ينالها من كان متلبساً بالظلم ولو في فترة مسبقة من عمره.

إذن استشهاد الإمام عليه السلام بالآية الكريمة على عدم استحقاق من عَبَدَ الأصنام لمقام الخلافة لا يمكن التمسك به لإثبات الوضع للأعم بعد ما كنا نحتمل كون وصف الظالمين من قبيل النحو الثاني الذي هو مدعوم بالقرينة المتقدمة.

توضيح المتن:

لأنقضاء تلبسهم: يعني ظاهراً كما سيؤكّد بقرينة على ذلك فيما بعد.
الأوصاف العنوانية: كان بالإمكان الاكتفاء بلفظ الأوصاف فقط
أو بلفظ العناوين فقط.

لمعهوديته بهذا العنوان: بل وإن لم يكن معهوداً بذلك.
مع كفاية مجرد صحة جري: أي مع كفاية مجرد التلبس بالمبدأ
سابقاً.
ولا قرينة أنه على النحو الأول: أي النحو الثالث الذي هو أول
باعتبار تقدمه الذكري.

خلاصة البحث:

أُستدل على الوضع للأعم باستدلال المعصوم عليه السلام بالآية الكريمة
على عدم استحقاق عابد الصنم للخلافة، فإن صدق عنوان الظالم حين
التصدي موقوف على الوضع للأعم.
وجوابه: إن ذلك موقوف على كون عنوان الظالم من قبيل النحو
الثالث، ولكننا نحتمل كونه من قبيل النحو الثاني خصوصاً والقرينة
تساعد عليه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

٣_ استدلال الإمام عليه السلام تأسيّاً بالنبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَا يَنْالُ
عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) على عدم لياقة من عبّد صنماً لمنصب الخلافة تعريضاً
بمن تصدّى لها، ومن الواضح توقّف ذلك على الوضع للأعم لانقضاء
التلبس حين التصدي.

والجواب يتوقف على مقدمة، هي أن الأوصاف المأخوذة في
موضوعات الأحكام على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذه لمجرد الإشارة إلى ما هو الموضوع حقيقة من دون مدخلية في الحكم.

ثانيها: أن يكون إشارة إلى علة الحكم مع كفاية التلبس فيما مضى.

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية بل يدور الحكم مدار التلبس حدوثاً وبقاءً.

إذا عرفت هذا تعرف أن الوجه المذكور يتم لو كان العنوان في الآية الشريفة على النحو الثالث _ إذ لا بد أن يكون للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين رغم انقضاء التلبس ظاهراً _ دون ما إذا كان على النحو الثاني، ولا قرينة على النحو الثالث لو لم تنهض على النحو الثاني، فإن الآية الشريفة في صدد بيان جلالة قدر الإمامة وإن المناسب لها أن لا يكون الشخص متلبساً بالظلم ولو آناً ما.

* * *

قوله ﷺ:

«إن قلت...، إلى قوله: بقي أمور»^(١).

إشكال وجواب:

اتضح لنا أن الشيخ الآخوند أجاب عن الوجه الثالث بأن من المحتمل أن يكون عنوان الظالمين من قبيل النحو الثاني دون الثالث، ويؤكد جلالته مقام الإمامة، ومعه فلا يمكن إثبات الوضع للأعم. وهو يشكل على هذا الجواب بأن ظاهر استدلال الإمام عليه السلام أنه يريد التمسك بظاهر كلمة الظالمين ومعناها الحقيقي ولا يريد التمسك بقرينة مقام الإمامة، فإن ذلك تمسك بالمعنى المجازي، وظاهر الإمام عليه السلام أنه يريد التمسك بالمعنى الحقيقي، ومعه يلزم أن تكون كلمة الظالمين موضوعة للأعم وإلا كان استعمالها مجازاً حين التصدي للخلافة.

وأجاب ﷺ بجوابين:

- ١ _ إننا لا نسلم أن الإمام عليه السلام في صدد التمسك بظاهر كلمة الظالمين بدون استعانة بقرينة المقام، بل نحتمل مراعاة قرينة المقام.
- ٢ _ إنه لو تنزلنا وافترضنا عدم مراعاة قرينة المقام فلا نسلم أن لازم ذلك أن يكون الاستعمال مجازياً بل هو استعمال في المنقضي، وهو في نفس الوقت استعمال حقيقي، فالمتصدي للخلافة وإن كان قد انقضى عنه التلبس حين تصديبه للخلافة إلا أن استعمال كلمة الظالمين

في حقه ذلك الحين ليس مجازاً بل هو حقيقة بعد ملاحظة حال التلبس، بأن يكون المقصود في الآية الكريمة هكذا: لا ينال عهدي من كان ظالماً ولو فيما قبل، ومن الواضح أن استعمال كلمة الظالمين بهذا الشكل ليس استعمالاً مجازياً لأنه ليس استعمالاً قُطع فيه النظر عن حال التلبس بل لوحظ فيه حال التلبس.^(١)

مناقشة تفصيل في المسألة:

ثم إن هناك تفصيلاً في مسألة وضع المشتق، قد أشرنا إليه فيما سبق، وحاصله: إن المشتق إذا كان محكوماً عليه فهو موضوع للأعم، وإذا كان محكوماً به فهو موضوع لخصوص المتلبس.

مثال ذلك: آية السرقة، فإن لفظ السارق وقع محكوماً عليه فيكون موضوعاً للأعم وإلا يلزم عدم إقامة الحد على السارق أبداً، لأنه حين إقامة الحد لا يزاول السرقة بل هي قد انقضت عنه فيلزم أن يكون لفظ السارق موضوعاً للأعم حتى يصدق على الشخص حين إرادة قطع يده أنه سارق.

والجواب عن ذلك:

١ - وهذا قد اتضح مما سبق، فيقال: إن هذا وجيه لو لم يكن حال التلبس هو المنظور في كلمة سارق وإلا كان الاستعمال حقيقياً ويلزم قطع يد السارق رغم عدم تلبسه بالسرقة حين القطع، بأن يكون المقصود هكذا: من كان سارقاً فيما مضى فيلزم قطع يده.

(١) هذا الجواب وجيه إذا كان مقصود المشكل أن لازم ما ذكره الشيخ الآخوند صيرورة استعمال كلمة الظالمين مجازياً، وأما إذا كان المقصود أن ظاهر الآية أن من كان متلبساً بالظلم بالفعل، أي حين التصدي فلا يناله العهد فلا يتم الجواب المذكور.

٢ _ إن لازم هذا التفصيل أن كل مشتق من المشتقات يكون موضوعاً للأعم ولخصوص المتلبس معاً، غايته يكون موضوعاً للأعم في حالة وقوعه محكوماً عليه، ويكون موضوعاً لخصوص المتلبس في حالة وقوعه محكوماً به، وهذا أمر بعيد، فإن كل كلمة واحدة هي موضوعه عادة بوضع واحد وليس بوضعين.

ثم إن هناك تفاصيل أخرى يظهر الحال فيها من خلال مناقشتنا للتفاصيل المتقدمة التي أشرنا إليها.

* * *

قوله ﷺ:

«بقي أمور: الأول...، إلى قوله: وقد أورد عليه في الفصول».

النقطة الخامسة: أمور جانبية:

بهذا يكون ﷺ قد أنهى كلامه عن صميم البحث وأخذ يتحدث عن أمور جانبية أشبه بما يذكر بعنوان التنبهات والملاحظات الجانبية التي تذكر بعد اتمام البحث. ونتمكن أن نقول: إن ذكرها هنا أشبه بالكلام يجرُّ الكلام بل أكثر من ذلك.

والأمر الأول هذا يتكفل البحث عن بساطة المشتق وتركبه، أي هل أن المشتق موضوع لمعنى مركب من جزئين أو هو ذو معنى واحد بسيط؟

وبكلمة أخرى: هل أن المستفاد من كلمة ضاحك مثلاً شيء له الضحك، _ فالجزء الأول هو مفهوم الشيء والجزء الثاني هو مفهوم له الضحك _ أو أن المستفاد منه مفهوم بسيط منتزع من شيء له الضحك؟

وإن شئت قلت: إن المستفاد من فقرة غلام زيد معنى مركب من جزئين، هما الغلامية وزيد، بينما المستفاد من لفظ عشرة معنى بسيط منتزع من الوحدات العشر، والسؤال: هل كلمة ضاحك هي كغلام زيد أو هي كلفظ عشرة؟ وفي الجواب نقول: إنها موضوعاً لمعنى بسيط،^(١) وقد نقل صاحب الفصول^(٢) عن المحقق الشريف^(٣) في حواشيه على شرح المطالع^(٤) وجهاً عقلياً يرجع حاصله بعد تلخيص صاحب الفصول له إلى ما يلي:

إن المشتق إذا كان موضوعاً لمعنى مركب يلزم أحد محذورين: إما دخول العرض العام في الفصل أو انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية. والوجه في ذلك: إن المشتق لو كان مركباً فهو إما مركب من

(١) غايته هو بالتحليل ينحل إلى جزئين، كما هو الحال في كلمة إنسان، فإننا نفهم منها معنى بسيطاً ولكنه بالتحليل العقلي ينحل إلى جنس وفصل.

(٢) هذا الوجه الذي ينقله صاحب الفصول عن المحقق الشريف هو أحد النوافذ التي تسربت من خلالها الفلسفة إلى علم الأصول، وكان بالإمكان التمسك بالوجدان بلا حاجة إلى التشبث بهذه التدقيقات، بأن يقال: إننا نفهم بالوجدان من كل كلمة مفردة معنى واحداً ولا نفهم معنيين وإلا كان ذلك خلف فرض كونها مفردة، فمن لفظ إنسان نستفيد معنى واحداً، ومن لفظ عشرة نستفيد معنى واحداً، ومن لفظ ناطق وضاحك نستفيد معنى واحداً أيضاً، غايته أن المعنى الواحد الذي نفهمه ينحل بالتحليل العقلي إلى جزئين أو أكثر.

(٣) هو مير علي بن محمد الجرجاني المعروف بالمحقق الشريف، وهو صاحب كتاب صرف مير، وقد اختلف في تشيعه وتسنه، وله ترجمة في الكنى والألقاب ٢: ٣٢٩.

(٤) مطالع الأنوار - كتاب في المنطق - هو للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، وشرحه شرحاً مزجياً - على غرار حاشية ملا عبد الله ولكن بنحو مفصل - قطب الدين الرازي، وعليه عدة حواشي، منها حاشية لمير علي بن محمد الجرجاني، والوجه العقلي المذكور منقول عن الحاشية المذكورة.

مفهوم الشيء + المبدأ، فالناطق مثلاً عبارة عن شيء + له النطق، أو هو مركب من واقع الشيء ومصادقه + المبدأ، وكلاهما باطل.

أما الأول فلأن لازمه دخول العرض العام في الفصل وتقوّم الفصل به، إذ مفهوم الشيء عرض عام _ فالسماء شيء، والهواء شيء، والتراب شيء، والإنسان شيء و... _ فإذا كان جزءاً من الفصل _ كلفظ الناطق _ يلزم أن يكون الفصل مركباً ومتقوّمّاً بالعرض العام، وهذا أمر مستحيل، لأن الفصل أمر داخل في حقيقة الإنسان بينما العرض أمر خارج فلو كان الفصل متقوّمّاً بالعرض العام يلزم أن يكون العرض العام داخلياً في حقيقة الإنسان وخارجاً عنها، فهو خارج لأنه عرض، وداخلي لأنه مقوّم للفصل الذي هو داخل في حقيقة الإنسان.

وأما الثاني فلأن كلمة ضاحك مثلاً مشتق فلو كانت مركبة من واقع الشيء والضحك يلزم المحذور المتقدم، لأن واقع الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، فحينما نقول: الإنسان ضاحك ونفرض أن الضاحك مركب من واقع الشيء الذي له الضحك + الضحك يلزم أن تصير القضية المذكورة هكذا: الإنسان إنسان له الضحك، وهذا هو محذور الانقلاب الذي أشرنا إليه، فإن قضية الإنسان ضاحك قضية ممكنة بينما لو كانت راجعة إلى قضية الإنسان إنسان له الضحك يلزم أن تصير ضرورية لأن ثبوت الإنسان للإنسان أمر ضروري، إذ ثبوت كل شيء لنفسه أمر ضروري.

توضيح المتن:

نعم ولكن: أي نعم نسلم القرينة المذكورة التي تستلزم كون لفظ الظالم من قبيل النحو الثاني.

بما هو قضية: أي بما هو مقتضى ظاهر عنوان الظالم الناشيء ذلك
الظهور من الوضع.

لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس: أي كي تلزم
المجازية، يعني بل تجتمع مع ملاحظة حال التلبس فيكون الاستعمال
حقيقاً.

باختيار عدم الاشتراط في الأول: أي والاشتراط في الثاني، ولكنه
حذف لوضوحه.

وذلك حيث ظهر: هذا بيان لوجه الانقذاح.
أنه لا ينافي إرادة...: الأنسب أن يعبر هكذا: وذلك حيث ظهر أنه
لا تنافي دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ
إرادة خصوص حال التلبس.

وبهذا اتضح أن كلمة إرادة مفعول به، وكلمة دلالتها فاعل لكلمة
ينافي.

ولو بعد انقضاء المبدأ: هذا تفسير لكلمة مطلقاً، وكان الأنسب
إضافة كلمة أي.

مضافاً إلى وضوح بطلان: وذلك من جهة الاستبعاد لا أكثر.

حسب وقوعه: أي المشتق.

وفي المقدمات: أي الأمر الرابع.

واتصافها به: عطف تفسير على سابقه.

غير مكرر: هذا بيان مكرر لكلمة بسيط.

ضرورة: أي إلى الضرورة.

على ما لخصه بعض الأعظم: وهو صاحب الفصول.

خلاصة البحث:

أشكل أن لازم مناقشة الشيخ الآخوند للوجه الثالث التمسك بالمعنى المجازي بقرينة المجاز. ثم ردّ بأنه ذلك بردين.

ثم ناقش التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به بمناقشتين. ثم نقل عن المحقق الشريف أن مفهوم المشتق بسيط وإلا يلزم تقوم الفصل بالعرض العام أو انقلاب القضايا الممكنة إلى ضرورة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: إن لازم ما ذكر التمسك بالمعنى المجازي بقرينة المقام بينما ظاهر الاستدلال التمسك بالمعنى الوضعي للعنوان فلا بد أن يكون للأعم والألما تم.

قلت: لو سلّم فلا نسلم لزوم المجازية على تقدير إرادة النحو الثاني بل ذلك حقيقة بعد ملاحظة حال التلبس، والمعنى من كان ظالماً ولو آناً في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً.

ومنه اتضح وهن التفصيل بين المحكوم عليه فموضوع للأعم لآية حدّ السارق والزاني، وبين المحكوم به فموضوع لخصوص المتلبس.

ووجهه: إن الاستعمال في الآية الكريمة هو بملاحظة حال التلبس، مضافاً إلى استبعاد تعدد الوضع باختلاف الحالين.

بقيت أمور:

الأمر الأول: إن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط منتزع من الذات بلحاظ تلبسها بالمبدأ، لأنه إن كان

مركباً من مفهوم الشيء والمبدأ يلزم تقوّم الفصل _ الناطق _ بالعرض العام، وإن كان مركباً من مصداق الشيء والمبدأ يلزم في مثل قضية الإنسان ضاحك انقلاب الإمكان إلى ضرورة لأن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

هذا ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم.

* * *

قوله ﷺ:

«وقد أورد عليه في الفصول...، إلى قوله:
ويمكن أن يقال...»^(١).

مناقشة صاحب الفصول والشيخ المصنف:

عرفنا من خلال ما سبق أن الوجه الذي تمسك به المحقق الشريف
مركب من شقين.

هذا وقد ناقش صاحب الفصول كلا الشقين، والشيخ الآخوند
ينقل مناقشة صاحب المفصول للشق الأول ثم يعقب بردها وابطالها، ثم
بعد ذلك يتصدى هو - الشيخ الآخوند - للرد على المحقق الشريف.
هذا بالنسبة إلى الشق الأول، وعلى نفس المنوال يجري في الشق الثاني.
الشق الأول:

أما بالنسبة إلى الشق الأول - وهو لزوم تقوّم الفصل بالعرض العام
- فنناقشه صاحب الفصول بأن الخلط بين الزاوية اللغوية والزاوية
المنطقية أمر غير صحيح، فالمنطقي حينما يقول: إنه لا يمكن دخول
مفهوم الشيء في الفصل فذلك لا ينبغي تحميله على اللغة، بل من حقّ
اللغوي وضع لفظ الناطق لمفهوم الشيء + النطق، ولكن المنطقي حينما
يجعل الناطق فصلاً بجرّده من مفهوم الشيء ويجعله بعد ذلك فصلاً.
إذن بالإمكان أن نتصور أن اللغوي يضع لفظ الناطق لمفهوم الشيء +

النطق، وفي نفس الوقت لا يكون العرض العام مقوّمًا للفصل، وذلك بأن يجرّد المنطقي كلمة الناطق من مفهوم الشيء حينما يجعلها فصلاً.

هذا ما ذكره صاحب الفصول.

ويرد الشيخ الآخوند عليه بأننا نقطع بأن المناطقة لم يتصرفوا في كلمة ناطق بل أخذوها بما لها من معنى لغوي وجعلوها فصلاً، وهذا معناه أن كلمة ناطق لو كانت موضوعة في اللغة لمفهوم الشيء + النطق يلزم أن يكون الفصل مقوّمًا بالعرض العام، لفرض القطع^(١) بأن المنطقي لم يتصرف في معنى كلمة ناطق حينما جعلها فصلاً.

ثمّ بعد هذا أخذ الشيخ الآخوند بنفسه بمناقشة المحقق الشريف، وذكر ما حاصله: أن الإشكال يبتني على أن ما يذكره المناطقة بعنوان فصول الأشياء هي فصول حقيقة واقعية، ولكن هذا أمر مرفوض، والصحيح أن ما يذكرونه هي أعراض خاصة أقيمت مقام الفصل الحقيقي، ولنصطلح على هذه الأعراض الخاصة بالفصول المنطقية المشهورة.

إذن ما يذكره المناطقة بعنوان الفصول هي ليست فصولاً حقيقية وإنما هي فصول مشهورية منطقية،^(٢) وهي في واقعها أعراض خاصة وضعت مكان الفصل الحقيقي باعتبار أنها من أشهر خواصه وآثاره.^(٣)

(١) لا نعرف أن هذا القطع كيف حصل للشيخ الآخوند، وكان المناسب قبول ما ذكره صاحب الفصول.

(٢) وإنما سميت بالفصول المشهورة لأنها في واقعها ليست فصولاً حقيقية وإنما اشتهر بين المناطقة كونها فصولاً.

(٣) جاءت الإشارة إلى ذلك في منظومة السبزواري: ١٠٠؛ وفي بداية الحكمة للطباطبائي: ٦٥.

أما لماذا كانت الفصول المنطقية فصولاً مشهورة وليست حقيقية؟ ذلك لوجهين:

١ _ إن الفصول الحقيقية لا يعرفها إلا علام الغيوب، لأن معرفة الفصل الحقيقي للشيء موقوف على معرفة حقيقة الشيء وكنهه، ولا يعرف حقائق الأشياء إلا خالقها.

٢ _ إن المناطق قد يذكرون في فصول بعض الأشياء ما يتركب من شيئين، كما هو الحال بالنسبة إلى الحيوان، فهم قالوا: إن فصله عبارة عن الحساس المتحرك بالإرادة، أي حينما لم يعثروا على الفصل الحقيقي للحيوان ولم يمكنهم التوصل إليه أخذوا عرضين خاصين يلزمان الفصل الحقيقي ويساويانه وجعلوهما مكان الفصل الحقيقي.

أما لماذا لا يمكن أن يكون الحساس المتحرك بالإرادة فصلاً حقيقياً للحيوان؟ ذلك باعتبار أن الفصل الحقيقي لا يمكن أن يكون مركباً وإلا يلزم أن يكون له فصل آخر لو كان مجموعهما فصلاً واحداً^(١) أو كان للشيء الواحد فصلان لو كان كل منهما فصلاً.

وعليه فالمحذور الذي ذكره المحقق الشريف مندفع، لأنه لا يلزم تقوّم الفصل الحقيقي بمفهوم الشيء بل يلزم تقوّم العرض الخاص _ المعبر عنه في المنطق بالخاصة _ بالعرض العام، وهذا أمر لا محذور فيه.

الشق الثاني:

وأما بالنسبة إلى الشق الثاني _ وهو انقلاب القضية الممكنة إلى

(١) لأن كل شيئين يلزم أن يكون بينهما شيء مشترك يعبر عنه بالجنس و شيء يمتازان بواسطته يعبر عنه بالفصل، فإذا كان الفصل مركباً من شيئين يلزم وجود جنس لهما وفصل، أي يلزم أن يكون للفصل فصل.

ضرورية على تقدير تركب المشتق من مصداق الشيء + المبدأ _ فقد أجاب صاحب الفصول عنه بأن حمل الإنسان المقيّد بقيد ممكن على الإنسان ليس من قبيل حمل الشيء على نفسه كي يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة، بل أن الإنسان الثاني ما دام مقيّداً بقيد ممكن فيلزم أن يكون ثبوته للإنسان الأوّل ممكناً أيضاً وليس ضرورياً.

وإن شئت قلت: إن كلمة ضاحك في قولنا: الإنسان ضاحك إذا كانت مركبة من واقع الشيء الذي هو الضحك + قيد الضحك يلزم أن تصير القضية المذكورة هكذا: الإنسان إنسان له الضحك، والإنسان الثاني حيث إنه مقيّد بقيد ممكن فيكون ثبوته للإنسان الأوّل ممكناً أيضاً وليس ضرورياً.

توضيح المتن:

عن مفهوم الذات: الذات والشيء واحد.

كذلك: أي مجرداً عن مفهوم الذات.

وفيه أنه من المقطوع: تقدّم أنه لا ندري كيف حصل القطع بذلك

للشيخ الآخوند.

كما حقق في محله: قد أشرنا إلى نكتة ذلك وأنه لا يعرف فصول

الأشياء إلا خالقها.

ولذا ربما يجعل لازمان: أي وهو باطل لأن مجموعهما إن كان

فصلاً واحداً فيلزم حاجة الفصل إلى فصل، وإن كانا فصلين يلزم أن

يكون للشيء الواحد فصلان، وهو باطل أيضاً.

إلا دخول العرض: أي العرض العام في الخاصة، أعني العرض الخاص،

وهو لا محذور فيه، إذ كلاهما من غير الذاتي، فلا يلزم تقوّم الذاتي بالعرضي.

خلاصة البحث:

أجاب صاحب الفصول عن الشق الأول بأن المناطقه جرّدوا كلمة ناطق من مفهوم الشيء حينما جعلوها فصلاً. وردّه الآخوند بأننا نقطع بعدم تصرفهم في معنى الكلمة. ثمّ أجاب الآخوند عن الشق الأول بأن الناطق فصل مشهور الذي هو عرض خاص فيلزم تقوّم العرض الخاص بالعرض العام، وهو لا محذور فيه. وأجاب صاحب الفصول عن الشق الثاني بأنه لا يلزم محذور الانقلاب بعد ما كان الإنسان الثاني مقيداً بقيد الممكن.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الأول ويدفع الإشكال بأن كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك. وفيه: أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً بل بما له من المعنى كما لا يخفى. والتحقيق أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم الفصل الحقيقي وأظهر خواصه، وهو فصل مشهور منطقي يوضع مكانه عند عدم العلم به كما حقّق في محله، ولذا ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة إليه كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان. وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه وإن كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به يكون من أظهر خواصه.

ونتيجة هذا: لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض العام في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي فتدبر جيداً.
ثم قال:

إنه يمكن أن يختار الشق الثاني، ويجاب بأن المحمول ليس مصداق الشيء مطلقاً بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى.

* * *

قوله ﷺ:

«ويمكن أن يقال: إن عدم كون...، إلى قوله:
لكنه ﷺ تنظر فيما أفاده...»^(١)

تمة مناقشة الشيخ المصنف:

ذكرنا أن صاحب الفصول أجاب عن الشق الثاني بأن القيد ما دام
ممكناً فثبتت للإنسان الثاني للإنسان الأول لا يكون ضرورياً، وبالتالي لا
يلزم محذور انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة.
هذا ما أفاده صاحب الفصول.

ويقول الشيخ الآخوند في ردّه _ أي في ردّ صاحب الفصول _:
إن محذور الانقلاب إلى الضرورية لازم حتى على فرض كون القيد
ليس ضرورياً.

والوجه في ذلك: إن المقيّد _ كما نعرف _ يتركب من ثلاثة
أجزاء: ذات المقيّد والقيد والتقييد، ونحن حينما نحمل الإنسان المقيّد
بالضحك على الإنسان الأول ونقول هكذا: الإنسان إنسان له الضحك
نسأل ما هو المحمول على الإنسان الأول؟ فهل المحمول هو ذات المقيّد
+ التقييد أو أن المحمول هو الأجزاء الثلاثة، أي المقيّد بما هو مقيّد؟ إن
في ذلك احتمالين، ولا يوجد احتمال ثالث، أي بأن يكون المحمول

(١) الدرس ٤٩: (٢٥/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

ذات المقيّد من دون أخذ التقييد جزءاً من المحمول، لأن لازمه أن يكون المحمول ذات المطلق، وهذا يعني خلف الفرض، إذ أننا فرضنا أن المحمول هو المقيّد وليس المطلق بما هو مطلق.

إذن الأمر يدور بين احتمالين: بين أن يكون المحمول ذات المقيّد + التقييد، وبين أن يكون المجموع الثلاثي، وعلى تقدير كليهما يلزم محذور الانقلاب إلى القضية الضرورية.

أما إن ذلك لازم على تقدير الاحتمال الأوّل فباعتبار أن ثبوت ذات المقيّد _ من دون ملاحظة القيد _ للموضوع أمر ضروري، فثبوت ذات الإنسان المقيّد بالضحك^(١) _ من دون أخذ قيد الضحك جزءاً من المحمول _ للإنسان الأوّل أمر ضروري.^(٢)

وأما إن ذلك لازم على تقدير الاحتمال الثاني فباعتبار أن المحمول بعد فرض كون القيد جزءاً منه يكون عبارة عن كلا الجزئين، أعني إنسان وقيد له الضحك، وواضح أن المحمول متى ما كان مركباً من جزئين فتحصل آنذاك قضيتان خبريتان، إحداها هي الإنسان إنسان، والأخرى هي الإنسان له الضحك.

(١) جاء في عبارة الكتاب: المقيّد بالنطق، والظاهر أنه من سهو القلم، لأن الكلام في الشق الثاني هو في ضاحك وليس في ناطق.

(٢) لا يخفى أن هذا قابل للتأمل، فإن الإنسان الثاني المحمول على الإنسان الأوّل ليس هو الإنسان المطلق من دون ملاحظة أي شيء معه حتّى يكون حمله على الإنسان الأوّل ضرورياً، وإنما هو حصة خاصة من الإنسان - وهي الحصة المقيّدة بقيد إمكاني رغم أن القيد خارج عن المحمول - ومن الواضح أن حمل مثلها على الإنسان الأوّل الذي هو مطلق ليس ضرورياً.

وإن شئت قلت: كما أن في مثل قولنا: زيد شاعر كاتب تحصل لدينا قضيتان خبريتان، إحداهما هي زيد شاعر، والأخرى زيد كاتب، كذلك في مثل قضية الإنسان إنسان له الضحك يلزم أن تحصل قضيتان خبريتان، إحداهما الإنسان إنسان، والأخرى الإنسان له الضحك، وحيث إن الأولى ضرورية فيلزم بالتالي انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية.

إن قلت: إنه يوجد فرق بين المثالين، ففي مثال: زيد شاعر كاتب يكون المحمول مركباً من جزئين، ولازم التركب من جزئين الانحلال، وهذا بخلافه في مثال: الإنسان إنسان له الضحك، فإن الخبر مقيد وليس مركباً من جزئين، وفي باب التقيد لا نسلم بفكرة الانحلال، لأن التقيد يتنافى مع الانحلال.

قلت: إنه لا فرق بين القيد والجزء من هذه الناحية، فإن كل قيد _ ويعبر عنه بالوصف أيضاً _ هو قبل أن يعلم به الشخص يكون خبراً، وبعد أن يتحقق علمه به يكون وصفاً، ومن هنا جاءت العبارة التي تقول: إن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف وقيود، فأنت قبل أن تعلم أن زيداً شاعر يقال لك: زيد شاعر، وبعد أن تعلم بكونه شاعراً يقال لك: هل جاء زيد الشاعر.

وفي المقام يطبق ذلك أيضاً ويقال: إن وصف (له الضحك) وإن كان قيداً ولكنه قبل أن يُعلم به يكون خبراً ويرجع في واقعه إلى الخبر، وبعد أن يعلم به يصاغ بصيغة القيد.

والخلاصة من كل هذا: إن عقد الحمل^(١) بناء على تركب المشتق يلزم انحلاله إلى القضية الأولى التي هي ضرورية كما هو الحال في عقد

(١) المراد من عقد الحمل اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول في مقابل عقد الوضع الذي هو عبارة عن اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانى للموضوع.

الوضع، فكما أنه ينحل إلى قضية فعلية على رأي ابن سينا وإلى قضية ممكنة على رأي الفارابي^(١) كذلك عقد الحمل ينحل إلى القضية الأولى التي هي ضرورية.

توضيح المتن:

وكان القيد خارجاً: أي كان خارجاً عن المحمول.

وإن كان التقيّد داخلًا: أي في المحمول.

بما هو معنى حرفي: المراد من التقيّد بنحو المعنى الاسمي عبارة عن لفظ التقيّد ومفهومه، بينما المراد من التقيّد بنحو المعنى الحرفي عبارة عن واقع التقيّد. ولعلّ حذف العبارة المذكورة أولى لأن من الواضح كون المراد من التقيّد هو واقع التقيّد دون كلمة تقيّد.

ضرورة ضرورية: تقدم التأمل في ذلك.

مقيّداً بالنطق: المناسب: مقيّداً بالضحك. ولعلّ سهو القلم باثبات النطق بدلاً عن إثبات الضحك صار سبباً لتخيّل الانقلاب إلى الضرورة على تقدير كون المحمول ذات المقيّد والتقيّد.

وذلك لأن الأوصاف: هذا تعليل للاتحلال إلى قضيتين رغم كون

المحمول من قبيل القيد والمقيّد وليس من قبيل الأجزاء.

(١) فلو قيل مثلاً: كل كاتب متحرك الأصابع فالوصف العنوانى للموضوع هو عنوان الكاتب، وعقد الوضع يرجع إلى قضية هي كل شخص يكون كاتباً فهو متحرك الأصابع، وقد وقع الخلاف في أن القضية التي تحصل هل هي هكذا: كل شخص يكون كاتباً بالفعل فهو متحرك الأصابع أو هي هكذا: كل شخص يكون كاتباً بالإمكان فهو متحرك الأصابع، وقد ذهب ابن سينا إلى الأوّل بينما ذهب الفارابي إلى الثاني.

ينحل إلى القضية: أي القضية الأولى، وهي قضية الإنسان إنسان. وإنما أكد على هذه القضية دون القضية الثانية باعتبار أن القضية الأولى هي الضرورية. كما أن عقد الوضع: هذا لا حاجة إلى ذكره، وإنما ذكره من باب التشبيه والتنظير، أي كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية كذلك عقد الحمل ينحل إلى القضية التي هي ضرورية. مطلقة عامة: أي قضية فعلية.

عند الشيخ: أي ابن سينا.

فتأمل: لعلّه إشارة إلى ما تقدم وأنه على تقدير كون المحمول هو ذات المقيّد من دون القيد يلزم الانقلاب إلى الضرورية أو إشارة إلى أن الانحلال إلى قضيتين على التقدير الثاني وإن كان أمراً صحيحاً ولكن لا يلزم منه محذور، إذ انحلال القضية الممكنة إلى قضيتين إحداها ضرورية لا يلزم منه محذور انقلاب الإمكان إلى ضرورة، لأن الإمكان إنما هو بالقياس إلى قيد الضحك، وهذا لم يتغير إلى ضرورة وإنما الذي حصلت فيه الضرورة هو القضية الأولى، وهي لم تكن ممكنة سابقاً كي يكون انحلال المحمول إليها موجباً لانقلاب الإمكان إلى ضرورة.

أجل قد يكون مقصود الشيخ الآخوند بيان أنه يلزم انحلال القضية الممكنة إلى قضيتين في الوقت الذي نشعر بالوجدان أنها قضية واحدة لا قضيتان.

وجوابه واضح، فإن المحذور المبرز في كلام المحقق الشريف وصاحب الفصول هو انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة لا انحلال القضية الواحدة إلى قضيتين، بل إن هذا الانحلال أمر لا محذور فيه ويمكن الالتزام به.

خلاصة البحث:

إن محذور الانقلاب إلى الضرورية لازم، لأن المحمول إن كان ذات المقيّد الملحوظ مع التقيّد فلزوم الانقلاب هو من جهة أن ثبوت ذات الإنسان الثاني _ الذي هو ذات المقيّد _ للإنسان الأوّل ضروري، وإن كان هو المقيّد مع القيد فيلزم الانحلال إلى قضيتين، أولهما ضرورية.

ودعوى أن المحمول هو من قبيل القيد دون الجزء فلا يحصل الانحلال مدفوعة بأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، والأخبار بعد العلم بها أوصاف.

إذن يلزم انحلال عقد الحمل إلى القضية الأولى التي هي ضرورية نظير انحلال عقد الوضع إلى قضية فعلية أو ممكنة على الخلاف.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ويمكن أن يقال: إن محذور الانقلاب لازم، لأن المحمول إن كان هو المقيّد من دون القيد فلزومه واضح، لأن ثبوت ذات الإنسان المقيّد بالضحك للإنسان الأوّل ضروري، وإن كان هو المقيّد فيلزم الانحلال إلى قضيتين: الإنسان إنسان، والإنسان له الضحك، والأولى ضرورية.

ووجه الانحلال رغم كون الخبر من قبيل القيد أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف فتأمل.

قوله ﷺ:

«وفيه نظر...، إلى قوله: وقد انتدح بذلك عدم
نهوض...»^(١).

تراجع صاحب الفصول:

ذكرنا فيما سبق أن صاحب الفصول أجاب عن الشق الثاني بأن الإنسان الثاني حيث إنه مقيد بقيد ممكن فلا يكون ثبوته للإنسان الأول ضرورياً. هذا ولكنه تراجع عن الجواب المذكور بعد ذلك وتنظر فيه _ أي قال: وفيه نظر _ وذلك لبيان يرجع حاصله إلى ما يلي: إنه حينما نحمل الإنسان الثاني المقيّد بقيد الضحك على الإنسان الأول نسأل: هل الإنسان الأول متصف واقعاً وثبوتاً بالضحك أو هو متصف بعدمه؟ فإن كان متصفاً به فيلزم أن يكون ثبوت الإنسان الثاني له _ الذي فرض كونه مقيّداً بالضحك _ ضرورياً، وإن كان متصفاً بعدمه فيلزم أن يكون ثبوته له ضروري العدم.

ولتوضيح الفكرة من خلال المثال نقول: إن قضية زيد كاتب بالضرورة مثلاً كاذبة بل الصواب: زيد كاتب بالإمكان، ولكن إذا كان زيد متصفاً بالكتابة واقعاً فيصدق آنذاك قولنا: زيد الكاتب كاتب بالضرورة، وإذا كان متصفاً بعدم الكتابة واقعاً فيصدق قولنا: زيد الذي ليس بكاتب ليس بكاتب بالضرورة.

(١) الدرس ٥٠: (٢٦/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

وعلى هذا الأساس ننتهي إلى هذه النتيجة، وهي: إن محذور انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورية أمر لازم، غايته أنه قد تنقلب إلى ضرورية الثبوت وقد تنقلب إلى ضرورية العدم.
هذا ما أفاده صاحب الفصول.

ويجب الشيخ الآخوند على ذلك بما حاصله: إنه حينما نقول: هذه القضية ضرورية فماذا يراد بذلك؟ وهكذا حينما يقال: هذه القضية ممكنة فماذا يراد بذلك؟ يراد أنه لو لاحظنا الموضوع مجرداً عن المحمول وقصرنا النظر على ذات الموضوع وذاتياته فثبوت المحمول له يكون ضرورياً أو يكون ممكناً، وليس من الصحيح أن ننظر إلى الموضوع مقيداً بالمحمول وإلا صارت جميع القضايا ضرورية ولا تبقى لدينا قضية ممكنة لأن كل قضية هي ضرورية حينما تلحظ بشرط المحمول.

وبناء على هذا فنحن حينما نقول: إنه يلزم انقلاب الممكنة إلى ضرورية فلا بد وأن نقصد الضرورية بالمعنى الذي أشرنا إليه، وهو أن يقصر النظر على ذات الموضوع وذاتياته من دون ملاحظته مشروطاً بالمحمول، ومن المعلوم أنه لو لاحظناه كذلك لم تكن القضية ضرورية، ومن ثم لا يلزم الانقلاب.

وإن شئت قلت: إنه قبل أن يفترض تحقق محذور الانقلاب كنا نفترض أن القضية ممكنة، ونسأل ما هو المقصود من كونها ممكنة؟ إن المقصود أنه لو قصرنا النظر على الموضوع بذاته وذاتياته فثبوت المحمول يكون له ممكناً، إن هذا هو المقصود من كون القضية ممكنة، وإذا سلمنا بهذا فيلزم أن نفترض تحقق الانقلاب في هذا المجال، أي في

مجال قصر النظر على الذات وذاتياتها، ومن الواضح أنه لو لاحظنا الموضوع كذلك فلا يلزم تحقق الانقلاب، بل أن الانقلاب لا يصدق إذا لم نلاحظ الموضوع كذلك.^(١)

توضيح المتن:

قوة أو فعلاً: هما قيدان للوصف، فإن الضحك المأخوذ قيداً للإنسان تارة يؤخذ وجوده الفعلي قيداً، وأخرى وجوده بما هو قوة وملكة. وكان الأنسب حذف ذلك من العبارة لأن إثباته قد يكون مشوشاً من دون أن تكون له مدخلة في المطلب.

كاتب بالضرورة: أي كاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة. وكلمة كاتب لا بد من وجودها خلافاً لبعض النسخ فإنه ربما لا تكون مثبتة فيها.

يضر بها: أي بالقضية الممكنة.

السلب كذلك: أي بالضرورة.

مقيّداً به: أي بالمحمول.

في الجهات ومواد القضايا: المراد من مادة القضية النسبة الواقعية من إمكان أو ضرورة أو دوام أو غير ذلك، والمراد من الجهة اللفظة التي تذكر كمعبر عن تلك النسبة الواقعية، فإذا ذكر لفظ الإمكان مثلاً وقيل هكذا: الإنسان كاتب بالإمكان فلفظ بالإمكان هو جهة القضية، ويصطلح على القضية المذكورة بالوجهة.

بأي جهة منها: أي من الجهات.

(١) على أنه يمكن أن يضاف إلى ذلك أنه لو لاحظنا الموضوع مشروطاً بالمحمول فالانقلاب يلزم حتى على تقدير بساطة المشتق ولا يختص ذلك بما إذا قلنا بتركبه.

آية منها: أي من الجهات أو النسب.

في نفسها: قد فسرّه بعد ذلك بقوله: (لا بملاحظة...).

فيما ليست مادته: العبارة اشتملت على نفي النفي، والمناسب _
تقليلاً للتشويش _ حذف كلا النفيين كي تصير العبارة هكذا: فيما مادته
واقعاً _ أي في نفسه وبلا شرط _ الإمكان.

والمقصود: إن لدينا منقلباً منه _ وهو الإمكان _ ومنقلباً إليه _
وهو الضرورة _ وقد افترضنا في المنقلب منه ملاحظة الموضوع من
دون تقييده بشرط المحمول فيلزم في المنقلب إليه ملاحظة الموضوع
كذلك وإلا لم يصدق الانقلاب.

خلاصة البحث:

إن صاحب الفصول تراجع عن جوابه على الشق الثاني وسلّم
الانقلاب إلى الضرورة، لأنه مع الموضوع بوصف الضحك واقعاً تكون
النسبة ضرورية الايجاب وإلا تكون ضرورية السلب.

ورده الشيخ الآخوند بأن ملاحظة المحمول شرطاً في الموضوع لا
يصحّ الانقلاب وإلا كانت جميع القضايا ضرورية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن صاحب الفصول تنظر فيما أفاده، باعتبار أن الذات
المأخوذة مقيدة بالوصف إن كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب
بالضرورة وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب
بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب كاتب بالضرورة، انتهى.

ولا يذهب عليك أن صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً

به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب إلى الضرورية، ضرورة صدق
الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة،
كما لا يضر بإمكان القضية صدق السلب بالضرورة بشرط عدم
المحمول، فإن المناط في الجهات ومواد القضايا ملاحظة نسبة المحمول
إلى الموضوع بقصر النظر على ذاته وإلا كانت الجهة منحصرة
بالضرورة.

وبكلمة أخرى: إن المدعى هو انقلاب الإمكان إلى الضرورة في
القضية التي _ لو قصرنا النظر فيها على ذات الموضوع وحده _ مادته هو
الإمكان.

* * *

قوله ﷺ:

«وقد انقده بذلك...، إلى قوله: ارشاده»^(١).

إشكال آخر من صاحب الفصول:

ذكرنا فيما سبق أن صاحب الفصول ردّ على الشق الثاني بأن الإنسان الثاني ما دام مقيداً بقيد ممكن فلا يكون ثبوته للإنسان الأوّل ضرورياً، ثمّ بعد ذلك تراجع وسلّم أن محذور الانقلاب إلى الضرورية أمر لازم، بتقريب أن الإنسان الأوّل إن كان متصفاً واقعاً بالضحك فثبوت الإنسان الثاني المقيد بقيد الضحك يكون ضروري الثبوت، وإن كان متصفاً واقعاً بعدم الضحك فيكون ثبوت الإنسان الثاني المقيد بالضحك ضروري العدم.

هكذا ذكر صاحب الفصول في الشق الثاني، فهو سلّم بمحذور الانقلاب في الشق الثاني ولكنه لم يكتفِ ﷺ بهذا بل أراد تعميم هذا إلى الشق الأوّل.

إن الشق الأوّل كأن يقول: إذا كان المشتق مركباً من مفهوم الشيء والمبدأ فيلزم تقوّم الفصل بالعرض العام في مثال ناطق، وصاحب الفصول يقول: إنه يمكن ذكر محذور آخر إضافة إلى المحذور السابق _ أي تقوّم الفصل بالعرض العام _ فيقال: إنه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة، لأن ثبوت مفهوم الشيء لمصاديقه أمر ضروري، فحينما يقال: الإنسان ضاحك تصير القضية

(١) الدرس ٥١: (٢٧/ ذي القعدة / ١٤٢٤هـ).

المذكورة في قوة قولنا: الإنسان شيء له الضحك، وحيث إن الإنسان مصداق للشيء فيكون ثبوت الشيء له أمراً ضرورياً.

هذا ما ذكره صاحب الفصول.

ويقول الشيخ الآخوند في رده: إن انطباق مفهوم الشيء على الإنسان إنما يكون ضرورياً فيما إذا كان _ أي مفهوم الشيء _ مطلقاً دون ما إذا كان مقيداً بقيد ممكن^(١) إلا إذا فرض أخذ ذلك القيد في الموضوع أيضاً، فإن القضية آنذاك تصير ضرورية إلا أنك قد عرفت أن هذه الضرورة هي ضرورة بشرط المحمول، وهي لا تصحح الانقلاب إلى الضرورة.

تعديل لصياغة الدليل:

عرفنا سابقاً أن البيان الذي تمسك به المحقق الشريف لإثبات بساطة معنى المشتق يتركب من قضيتين، وفي القضية الثانية قيل هكذا: لو كان المأخوذ في معنى المشتق مصداق الشيء + المبدأ يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية، فإنه لو قيل: الإنسان ضاحك فمصداق من له الضحك هو الإنسان، وثبوت الإنسان للإنسان ضروري كما هو واضح.

والشيخ الآخوند يقترح تبديل المحذور المذكور في الجزء _ التالي _ بمحذور آخر فيقال هكذا: لو كان المشتق مركباً من مصداق الشيء + المبدأ يلزم تقوّم الفصل بالنوع، فإنه لو قيل: الإنسان ناطق فمصداق من له النطق هو الإنسان فيلزم دخول الإنسان في الناطق وتقوم الناطق بالنوع، إن صياغة المحذور هكذا أولى.

(١) من الغريب أن هذا قد رفضه سابقاً وقال: (إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب) والآن قبله قائلاً: (إن لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما)، ولعلّه إلى ذلك أشار بقوله: (فافهم).

ووجه الأولوية أمران:

١_ إن صياغة المحذور في القضية الثانية بهذا الشكل أكثر تلائماً مع المحذور المذكور في القضية الأولى، فكلا المحذورين يكونان على وتيرة واحدة ومن باب واحد، فالمحذور اللازم في الشرطية الأولى هو لزوم دخول العرض العام في الفصل، والمحذور اللازم في الشرطية الثانية هو لزوم دخول النوع في الفصل، وكلاهما من وادٍ واحد، وهو دخول بعض الكليات الخمس في بعضها الآخر.^(١)

٢_ إن المحذور بهذه الصياغة تام حتى بناء على أن الناطق ليس بفصل حقيقي بل هو فصل مشهوري، إذ الفصل المشهوري عبارة عن العرض الخاص، ومن المعلوم أن دخول النوع في العرض الخاص وتقوّم العرض الخاص بالنوع أمر باطل بلا إشكال.^(٢)

دليل آخر على البساطة:

نقلنا فيما سبق دليل المحقق الشريف على إثبات بساطة معنى المشتق، والآن يذكر الشيخ الآخوند أن بالإمكان ذكر دليل آخر على

(١) كان من المناسب ذكر وجه آخر للأولوية - فتصير الوجوه ثلاثة لا اثنين - وهو أنه بناء على هذه الصياغة يصير المثال الذي يمثل به في كلتا الشرطيتين مثلاً واحداً، وهو الناطق.

(٢) ورد في عبارة المتن أن المحذور بهذه الصياغة أولى، وظاهره أنه أولى من المحذور بصياغته السابقة، والحال أن ذلك ليس بمقصود جزمياً، إذ المحذور بالصياغة السابقة هو لزوم انقلاب الممكنة إلى ضرورة، وبالصياغة الجديدة لزوم تقوّم العرض الخاص أو الفصل بالنوع، ولا ربط لأحدهما بالآخر حتى يصحّ التعبير بالأولوية.

والمناسب على هذا الأساس حذف كلمة أولى ويقال هكذا: وهو فاسد مطلقاً... ولكن بناء على هذا تعود الأولوية منحصرة بالوجه الأوّل لا أنها من وجهين.

بساطة المشتق، وهو التمسك بالوجدان، فيقال: إن لازم التركيب الشعور بتكرار الموصوف في مثل قولنا: جاء زيد الكاتب، إذ هو في قوة قولنا: زيد شيء له الكتابة أو زيد زيد له الكتابة، والحال نحن لا نشعر بالوجدان بهذا التكرار، وهذا دليل واضح على البساطة.

توضيح المتن:

وقد انقذح بذلك: أي من أن أخذ النسبة في القضية يتوقف على ملاحظة الموضوع غير مقيد بالمحمول.

بإبطال الوجه الأول: المناسب في إبطال أو لإبطال. والمراد من الوجه الأول أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق.

ولا يخفى أن الشيخ الآخوند لم يذكر بيان صاحب الفصول لإبطال الوجه الأول بل ناقشه فقط، ولكن من وجه المناقشة يمكن أن يستل البيان _ أي بيان الفصول _.

والذات: عطف تفسير على الشيء. والضمير في مصاديقهما يرجع إلى الذات والشيء، ومصادق الشيء والذات المأخوذ في كلمة ناطق هو الإنسان الذي هو نوع.

لا مطلقاً: فسر بأنه الإطلاق بعد ذلك بقوله: (ولو مع التقيد).

تقيد المصاديق به: أي بذلك القيد الذي هو المبدأ.

بل كان أولى: ذكرنا أن الأنسب أن يعبر هكذا: وهو فاسد مطلقاً

ولو لم...

بضرورة عدم تكرار: أي بضرورة عدم الشعور بتكرار...

ولزومه: عطف على عدم تكرار.

خلاصة البحث:

سَحَبَ صاحب الفصول البيان الذي ذكره لإثبات محذور الانقلاب _ على تقدير أخذ مصداق الشيء _ إلى التقدير الأول أيضاً، أي تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق، ولكنه باطل لنفس ما تقدم. وتبديل المحذور في الشرطية الثانية إلى ما اقترح أولى لأمرين. ويمكن إثبات بساطة معنى المشتق بدليل آخر هو الوجدان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إنه قد اتضح بما ذكرناه التأمل فيما أفاده عليه السلام من إمكان تسرية محذور الانقلاب إلى التقدير الأول _ حيث إن لحوق مفهوم الشيء لمصداقه _ ضروري.

ووجه التأمل: إن لحوق مفهوم الشيء لمصداقه إنما يكون ضرورياً مع إطلاقه، أما مع تقيده فلا، إلا بشرط أخذ القيد في الموضوع، وقد عرفت حال الشرط، فافهم.

ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل _ ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان _ كان أليق بالشرطية الأولى، وهو فاسد حتى لو لم يكن مثل الناطق فصلاً حقيقياً ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته.

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم الشعور بتكرار الموصوف في مثل: (جاء زيد الكاتب) بينما يلزم ذلك بناء على التركب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً.

قوله ﷺ:

«إرشاد...، إلى قوله: الثاني»^(١).

ما هو المقصود من البساطة؟

عرفنا فيما سبق أن المشتق بسيط لوجهين: ما ذكره المحقق الشريف وما ذكره الشيخ الآخوند من التمسك بالوجدان.

والآن نريد أن نعرف ما هو المقصود من البساطة؟ فهل المقصود

البساطة في مقام التصوّر أو البساطة في مقام التحليل العقلي؟

وفي هذا المجال يقول ﷺ: إن المقصود هو البساطة في مقام

التصوّر، فيراد أن يُدعى أن المفهوم من كلمة ضارب مثلاً في مقام التصوّر معنىً واحد وليس مركباً من شيء ومبدأ، نعم العقل يحلّل ذلك المفهوم الواحد إلى شيء له الضاربة.

وهذا كما هو الحال أيضاً في كلمة شجر وحجر، فإن المفهوم

منهما معنى بسيط جزماً ولكن العقل يحلّل هذا المعنى الواحد في مقام التصوّر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية.

وينبغي أن يكون واضحاً أن هذا التعدد بحسب التحليل العقلي لا ينافي

وحدة المعنى في مقام التصوّر، فإن الله سبحانه قد مَنَحَ العقل قدرة على تحليل المعنى الواحد في مقام التصوّر وفتق ما عليه من الالتحام والرتق.

وقد قرأنا في المنطق أن الحمل في باب الحدود هو حمل أولي ذاتي، فحينما نقول: الإنسان حيوان ناطق فالحمل المذكور أولي ذاتي، أي يراد أن يقال: هذا المفهوم هو عين ذاك المفهوم، ونحن نعرف أن الحمل يتوقف على وجود اتحاد من جهة واختلاف من جهة أخرى، وجهة الاتحاد هنا واضحة، وهي الاتحاد من ناحية المفهوم إلا أنه ما هي جهة الاختلاف؟ وهنا قالوا: إن الاختلاف هو من ناحية الإجمال والتفصيل، والمراد من الاختلاف بالإجمال والتفصيل هو أن مفهوم الإنسان _ الذي هو المحدود _ مفهوم واحد وبسيط في مقام التصور، والعقل في مقام الحدّ يحلّله إلى جزئين هما الجنس والفصل، أي الحيوان والناطق.

إذن المراد من الإجمال والتفصيل في باب الحدود هو أن المحدود مجمل في مقام التصور، والعقل يحلّله في مقام التحديد إلى جنس وفصل.

* * *

قوله ﷺ:

«الثاني»^(١)، إلى قوله: الثالث.

الفارق بين المشتق والمبدأ:

قد تسأل قائلاً: إذا كان المشتق بسيطاً _ والمفروض أن المبدأ بسيط أيضاً _ فما هو الفارق على هذا بينه وبين المبدأ بعد فرض أنهما معاً بسيطان؟

(١) أي من الأمور التي أشار إليها سابقاً بقوله بقي أمور، وكان الأمر الأول متكفلاً للبحث عن بساطة معنى المشتق، وهذا هو الأمر الثاني.

وفي هذا المجال يمكن أن يقال: إن الفارق بينهما هو أن المشتق وضع لمعنى لوحظ كونه غير آبٍ عن الحمل بينما المبدأ وضع لمعنى لوحظ كونه آيياً عن الحمل، فهما إذن موضوعان لمعنيين، أحدهما آب عن الحمل والآخر غير آب عنه.

والسبب في كون معنى المشتق غير آبٍ عن الحمل هو أن معناه بالتحليل العقلي ينحل إلى ذات + التلبس بالمبدأ، وهذه النكته تجعل المشتق صالحاً لأن يحمل على مثل زيد المتلبس بالمبدأ، فيصح أن نقول آنذاك: زيد ضارب، فزيد لما كان قد صدر منه الضرب، والمفروض أن كلمة ضارب تنحل بحسب التحليل العقلي إلى ذات متلبسة بالمبدأ، فيحصل بسبب هذا نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول - أي بين زيد الذي فرض صدور الضرب منه وبين ضارب - وبالتالي يكون ضارب صالحاً للحمل على زيد بسبب هذا الاتحاد الحاصل بسبب التحليل، وهذا كله بخلافه في المبدأ، فإن كلمة ضَرَبَ مثلاً لما لم تكن بحسب التحليل العقلي منحلة إلى ذات ومبدأ لم يصح حملها على زيد بل كانت آبية عنه.

ثم إنه ينبغي الالتفات إلى نكته، وهي أن أهل المعقول قالوا: إن الفرق بين المشتق ومبدئه هو أن المشتق ملحوظ بنحو اللا بشرط والمبدأ ملحوظ بنحو بشرط لا، ومقصودهم من مصطلح لا بشرط الإشارة إلى عدم الاباء عن الحمل، ومن مصطلح بشرط لا الإشارة إلى الاباء عن الحمل، فحينما يقال: إن المشتق أخذ بنحو اللا بشرط فالمقصود أنه غير آب عن الحمل، أي لا بشرط من حيث الاباء عن الحمل، وحينما يقال: إن المبدأ أخذ بنحو بشرط لا فالمقصود أنه آب عن الحمل، أي بشرط الاباء عن الحمل.

ثم إن صاحب الفصول حيث تخيل أن مقصود أهل المعقول من اللا بشرط وبشرط لا هو المصطلح المتعارف أشكل بأن المبدأ _ كالعلم والحركة _ لو لاحظناه بنحو اللا بشرط مراراً وتكراراً لا نراه يتبدل إلى صلاحية الحمل بل يبقى غير صالح للحمل، فلا يصح أن تقول: زيد علم أو حركة، وهذا يدل على أن الفرق بين المبدأ والمشتق ليس ما ذكره أهل المعقول وإلا يلزم صحة حمل المبدأ لو لاحظناه بنحو اللا بشرط.

وجوابنا على صاحب الفصول: إن مقصود أهل المعقول من اللا بشرط وبشرط لا ليس المصطلح المشهور _ وهو كون المعنى واحداً ويلحظ بالقياس إلى العوارض الخارجية تارة بنحو اللا بشرط وأخرى بنحو بشرط لا، فالرقبة ذات معنى واحد ولكنها تارة تلحظ وتعتبر بنحو اللا بشرط من حيث الإيمان والعلم وما شاكل ذلك من العوارض الخارجية، وأخرى تلحظ وتعتبر بنحو بشرط لا، وثالثة بنحو بشرط شيء _ حتى ينقض عليهم بما أشار إليه عليه السلام، وإنما مقصودهم مصطلح آخر، فهم يقصدون من اللا بشرط عدم الالباء عن الحمل، أي أن مفهوم المشتق هو في نفسه واقعاً ومن دون اعتبار لا يأبى عن الحمل بخلاف مفهوم المبدأ، فإنه آب عن الحمل في نفسه ومن دون اعتبار.

وإن شئت قلت: إن اللا بشرط وبشرط لا له مصطلحان:

١ _ مصطلح مشهور، وهو كون المعنى واحداً، والاختلاف باعتبار ملاحظته بالقياس إلى العوارض الخارجية.

٢ _ مصطلح أهل المعقول، وهو كون المعنى في نفسه غير آب عن الحمل وكونه في نفسه آب عنه.

وحينما تصوّر صاحب الفصول أن مقصود أهل المعقول هو الأول

أشكل عليهم بما تقدم، يئد أن مقصودهم الثاني، ومعه فلا يرد عليهم الإشكال.

ومما يؤكد أن مقصودهم الثاني تعبيرهم _ أهل المعقول _ باللا بشرط وبشرط لا في مقام التفرقة بين الجنس والمادة وهكذا بين المادة والصورة.

توضيح ذلك: إن كل شيء من الأشياء يتركب من جزئين في عالم الذهن، ومن جزئين في عالم الخارج، ويصطلح على الجزئين الذهنيين بالجنس والفصل وعلى الجزئين الخارجيين بالمادة والصورة.

مثال ذلك: الإنسان، فإنه مركب من شيء مشترك بينه وبين غيره من الحيوانات، ويعبر عنه بالجنس، ومن شيء آخر يمتاز به عن غيره من الحيوانات، ويعبر عنه بالفصل.

وهذان الجزآن هما جزآن في عالم الذهن، فإنه لا يوجد شيء في الخارج يشار إليه باسم الحيوان الذي هو جنس أو باسم الناطق الذي هو فصل، وإنما الذهن يحلل الإنسان إلى شيء مشترك وإلى شيء غير مشترك. هذا بالقياس إلى عالم الذهن.

وإذا لاحظنا الإنسان نفسه بملاحظة ثانية ولكن في عالم الخارج وجدناه يتركب من جزئين أيضاً، وهما البدن والصورة،^(١) فإن الإنسان يشترك مع غيره من الأشياء في أصل البدن، فكما أن للإنسان بدنأ كذلك لبقية الحيوانات بدنأ، ولكنه يختلف عنها في الصورة، فصورة هذا هو الإنسان، وصورة ذاك هو الفرس أو الجمل أو ما شاكل ذلك.

(١) المقصود من الصورة هو الصورة النوعية، فالإنسانية صورة نوعية والفرسية صورة نوعية، وهكذا.

وإذا لاحظنا البدن والصورة وجدناهما جزئين خارجيين، فإن للبدن وجوداً في الخارج يمكن أن نشير إليه بالإشارة الخارجية، كما أن الصورة الإنسانية والصورة الفرسية هما موجودان في الخارج ويمكن أن نحسّ بهما من خلال البصر.

إذن الجزء المشترك في عالم الذهن هو الجنس، والجزء المشترك في عالم الخارج هو المادة، كما أن الجزء المختص في عالم الذهن، هو الفصل، والجزء المختص في عالم الخارج هو الصورة، فالمادة توازي الجنس ولكن تلك بلحاظ الخارج، وهذا بلحاظ الذهن، والصورة توازي الفصل إلا أن تلك بلحاظ الخارج، وهذا بلحاظ الذهن.

وذكر أهل المعقول أيضاً أن الجنس يختلف عن المادة في قضية، وهي أن الجنس مأخوذ بنحو اللا بشرط بينما المادة مأخوذة بنحو بشرط لا، وهكذا الفصل يختلف عن الصورة في أن الفصل مأخوذ بنحو اللا بشرط بينما الصورة مأخوذة بنحو بشرط لا.

وهنا موضع الاستشهاد، فالشيخ الآخوند يقول لصاحب الفصول: إن أهل المعقول فرقوا بين الأجزاء الذهنية والأجزاء الخارجية في أن الأولى ملحوظة بنحو اللا بشرط والثانية ملحوظة بنحو بشرط لا، وما هو مقصودهم من اللا بشرط وبشرط لا؟ هل مقصودهم المصطلح الأول المشهور؟ كلا، فإنه في المصطلح الأول يفترض أن المعنى واحد، والاختلاف هو من حيث العوارض، وهذا واضح البطلان ولا يمكن أن يكون هو المقصود، فإن الأجزاء الذهنية والأجزاء الخارجية ليست من قبيل المعنى الواحد، كيف وهذه ذهنية وتلك خارجية، وهل الذهن والخارج واحد؟!

إنه يتعين إذن أن يكون المقصود من كون الجنس والفصل ملحوظين بنحو اللا بشرط أنهما لا بشرط من حيث الالباء عن الحمل، ومن كون المادة والصورة ملحوظين بنحو بشرط لا أنهما بشرط لا من حيث الحمل.

والوجدان قاض بالتفرقة المذكورة، فالحيوان والناطق يصح حملهما على الإنسان فتقول: الإنسان حيوان، بمعنى أنه مصداق للحيوان فيكون الحمل حملاً شائعاً صناعياً، وهكذا يصح أن تقول: الإنسان ناطق، بمعنى أنه مصداق للناطق فيكون حمل شائع صناعي، وهذا بخلاف البدن والصورة فإنه لا يصح حملهما على الإنسان، فلا تقول: الإنسان بدن، فإن البدن جزء من الإنسان، والجزء لا يحمل على الكل، فكما لا يصح أن تقول: الإنسان يد، باعتبار أن اليد جزء من الإنسان ولا يصح حمل الجزء على الكل فكذلك الحال بالنسبة إلى البدن فإنه جزء من الإنسان ولا يصح حمله عليه.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الصورة، فإنه لا يصح حملها على الإنسان لنفس النكته.

والخلاصة: أن تفرقة أهل المعقول بين الجنس والمادة وأن الأول مأخوذ بنحو اللا بشرط والثاني بنحو بشرط لا، وهكذا تفرقتهم بين الفصل والصورة وإن الأول مأخوذ بنحو (اللا بشرط) والثاني بنحو (بشرط لا) يدل على وجود مصطلح آخر لدى أهل المعقول غير المصطلح الأول خلافاً لصاحب الفصول حيث تخيل وحدة المصطلح.

توضيح المتن:

إرشاد: كلمة إرشاد بمثابة تنبيه.

ادراكاً وتصوراً: العطف بينهما تفسيري.

بتعمل من العقل: أي بعناية منه.
 وإلى ذلك يرجع: أي وحدة المعنى بحسب الإدراك وتعدد
 بحسب التحليل.
 وشيئاً فardاً: أي مفرداً.
 الجمع والرتق: العطف بينهما تفسيري.
 على ما تلبس بالمبدأ: أي على الموضوع، وهو زيد الذي تلبس
 بالضرب في قولنا: زيد ضارب.
 من نحو من الاتحاد: المناسب: من الاتحاد بنحو، والمراد هو الاتحاد عند
 التحليل، فإن الضارب عند التحليل عين زيد المتلبس بالضرب.
 نحو من الاتحاد والهوية: المناسب: إنما هو الاتحاد والهوية بنحو.
 بهذين الاعتبارين: أي اللا بشرط وبشرط لا.

خلاصة البحث:

المراد من بساطة معنى المشتق بساطته تصوراً وإن كان بحسب
 التحليل العقلي ينحل إلى ذات متلبسة بالمبدأ.
 والمقصود من الإجمال والتفصيل الفارقين بين الحد والمحدود
 الإشارة إلى هذا.
 والفرق بين المشتق ومبدأه أن المشتق موضوع للمبدأ الملحوظ
 بنحو لا يأبى عن الحمل بخلاف المبدأ فإنه ملحوظ بنحو يأبى عن
 الحمل.
 وصاحب الفصول تخيل أن مصطلح اللا بشرط وبشرط لا واحد
 فأشكل بما تقدم.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إرشاد: المراد من بساطة المفهوم وحدته تصوراً _ بحيث لا يتصور عند تصوّره إلا شيء واحد _ وإن انحلّ بالتحليل العقلي إلى ذات متلبّسة بالمبدأ.

ولا تنظم بالاثنية التحليلية وحدة المعنى وبساطته.

وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين الحدّ والمحدود رغم وحدتهما ذاتاً، فالعقل يحلّل النوع إلى جنس وفصل وهو واحد تصوراً.

الثاني: الفرق بين المشتق ومبدأه أن المشتق لا يأبى مفهومه عن الحمل على الذات للاتحاد بينهما في مقام التحليل، بخلاف المبدأ فإنه يأبى عن ذلك لعدم الاتحاد في المقام المذكور، وشرط الحمل للاتحاد بنحو.

وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول من أن المشتق مأخوذ بنحو اللا بشرط والمبدأ يكون بنحو بشرط لا، أي المشتق غير آب عن الحمل والمبدأ آب عنه.

وصاحب الفصول حيث توهم أن مرادهم التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لامتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبروا لا بشرط غفلة عن أن المراد ما ذكرناه كما يظهر ذلك منهم عند بيانهم الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع.

قوله ﷺ:

«الثالث...، إلى قوله: الرابع.»^(١)

كلام لصاحب الفصول والرد عليه:

هذا الأمر الثالث وما بعده من الأمور معقود للرد على صاحب الفصول. وحاصله: أن صاحب الفصول ذكر أنه إذا كان لدينا أمران متغايران _ كالبدن والنفس _ وأردنا حمل أحدهما على الآخر فلا بد من اعتبارهما شيئاً واحداً وبعد ذلك يصح الحمل.

وهذا الأمر معقود لرد ذلك. وقد ذكر الشيخ الآخوند ثلاثة وجوه لردّه:

١ _ إن الأمرين المتغايرين إذا كان بينهما اتحاد من جهة وتغاير من جهة أخرى فذلك يكفي في صحة الحمل بلا حاجة إلى اعتبار اتحادهما شيئاً واحداً، وإذا لم يكن بينهما اتحاد من جهة واختلاف من أخرى فلا يكفي مجرد اعتبارهما شيئاً واحداً في تصحيح الحمل، وحيث إنك عرفت كفاية الاتحاد من جهة والاختلاف من جهة أخرى فلا يلزم اعتبارهما شيئاً واحداً.

٢ _ إن اعتبار المتغايرين شيئاً واحداً لا نحتاج إليه بل هو شيء مضر؛ لأن لازم ذلك أن يكون المورد من موارد حمل الجزء على الكل، ومن الواضح أن ذلك باطل، فلا يصح حمل اليد مثلاً على الإنسان لأنه

(١) الدرس ٥٣: (١/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

حمل للجزء على الكل، وهذا كما هو الحال في المقام، فإن لازم اعتبار البدن والنفس شيئاً واحداً عدم صحة حمل الجسم على الإنسان لأنه يصير من حمل الجزء على الكل، وهو باطل.

٣ _ التمسك بالوجدان، فإنه قاض بأن الموضوع في مثل الإنسان حيوان ناطق أو الإنسان كاتب^(١) هو ذات الإنسان أو بالأحرى الطبيعة الإنسانية من دون اعتبار كونها شيئاً واحداً تولد بسبب اعتبار الناطقية والحيوانية شيئاً واحداً، وهكذا الحال بالنسبة إلى المحمول، فإنه ذات طبيعة الحيوان والناطق من دون اعتبارهما شيئاً واحداً.

إذن الوجدان دليل واضح على عدم اعتبار الشيتين المتغايرين شيئاً واحداً. هذه وجوه ثلاثة يتضح من خلالها بطلان دعوى صاحب الفصول. وبالتأمل أكثر ربما يمكن الحصول على وجوه أخرى للمناقشة، من قبيل أن اعتبار الشيتين شيئاً واحداً لا يصحح حمل أحد المتغايرين على الآخر، فالنفس لا يصح حملها على البدن رغم اعتبارهما شيئاً واحداً، والاعتبار المذكور إن كان نافعاً فهو نافع لتصحيح حمل كل واحد من الشيتين على ذلك الواحد وليس نافعاً لتصحيح حمل أحدهما على الآخر.

ومن قبيل أن الاعتبار لا يصلح في حد نفسه لتصحيح الحمل، فالحجر لا يصح حملها على الإنسان حتى لو اعتبر ليس بمغاير له، فمجرد الاعتبار لا يكفي هو في نفسه لتصحيح الحمل.

(١) القضية الأولى مثال لما كان من قبيل الحدود - فإن الحيوان الناطق حدٌ للإنسان - بينما الثانية مثال لما لم يكن كذلك.

توضيح المتن:

ملاك الحمل كما أشرنا إليه: أي في الأمر الثاني حيث قال ﷺ:
وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية.
كما يكون بين المشتقات والذوات: فإنه في قولنا: زيد ضارب
يكون هناك تغاير بحسب المفهوم واتحاد في الخارج أو في مقام
التحليل العقلي.

ولا يعتبر معه: هذا إشارة إلى الوجه الأول.
بما هو كذلك: أي بما هو مجموع.
بل يكون لحاظ ذلك...: هذا إشارة إلى الوجه الثاني.
لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية: هذا لا يتم في حمل أحدهما
على الآخر وإنما يتم في حمل أحدهما على ذلك الواحد.
ومن الواضح أن ملاك الحمل...: هذا تنمة لسابقه، أي أن هذا
الاعتبار مغلٍ لأنه موجب لتحقيق المغايرة بين الموضوع والمحمول،
والحال أن من الواضح أن صحة الحمل لا يكفي فيها مجرد المغايرة بل
لا بد من وجود اتحاد بنحو من الانحاء.
لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول: المناسب لحاظ
نحو من الاتحاد.

مع وضوح عدم...: هذا إشارة إلى الوجه الثالث.
وسائر القضايا: أي في غير باب التحديد، كما في قولنا: الإنسان كاتب.
ولا يكون حملها عليها: أي ولا يكون حمل المحمولات على
الموضوعات.

من نحو من الاتحاد: المناسب: من الاتحاد بنحو.

بنحو من الاعتبار: كالمغايرة بنحو الإجمال والتفصيل في باب الحدود، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق.

فانقذح بذلك فساد...: كان من المناسب بيان مطلب صاحب الفصول أولاً ثم الأخذ بمناقشته لا بيان مناقشته من دون بيان مطلبه.

خلاصة البحث:

إن صاحب الفصول قد اعتبر لتصحيح حمل المتغايرين اعتبارهما شيئاً واحداً، وهو باطل لوجوه ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الثالث: ملاك الحمل الاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر، ولا يلزم معه اعتبار كون مجموعهما واحداً.

بل أن لحاظ ذلك مخلٌ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية.

مع وضوح أن الملحوظ في القضايا في طرف الموضوع والمحمول ذات المعنى لا أكثر.

وبذلك اتضح فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام.

وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل.

* * *

قوله ﷺ:

«الرابع...، إلى قوله: الخامس»^(١).

كلام آخر لصاحب الفصول مع ردّه:

هذا الأمر معقود للردّ على صاحب الفصول أيضاً، فإنه ذكر أن صحة حمل المشتق على الذات تتوقف على شرط، وهو أن تكون الذات مغايرة لمبدأ المشتق، ففي قولنا: زيد ضارب يكون مبدأ المشتق _ وهو الضرب _ مغايراً لزيد.

والوجه في اعتبار المغايرة المذكورة أنه لولاها يلزم تحقق الاتحاد فقط من دون مغايرة، ونحن نعرف أن صحة الحمل تتوقف على الاتحاد من جهة والتغاير من جهة أخرى، ولا يكفي الاتحاد وحده وإلا كان الحمل حملاً للشيء على نفسه.

ثم رتب ﷺ على ذلك _ أي على اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ _ عدم صحة حمل صفاته ﷺ على ذاته المقدسة إلا بالالتزام بالنقل أو المجازية، فحينما نقول: الله عالم يلزم عدم صحة الحمل المذكور بنحو الحقيقة، لأن العلم _ الذي هو المبدأ _ لا يغاير الذات المقدسة بل هو عينها خارجاً، فإن صفاته ﷺ عين ذاته وإلا يلزم تعدد القدماء وحاجة الذات المقدسة إلى غيرها تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(١) الدرس ٥٤: (٢/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

وعليه يلزم الالتزام إما بكون الاستعمال المذكور مجازياً أو بتحقيق النقل، بمعنى أن المشتق وإن كان موضوعاً في سائر الموارد للذات المغايرة للمبدأ إلا أنه نقل في حقه ﷺ إلى الذات غير المغايرة. هذا حاصل ما أفاده ﷺ.

وأشكل عليه الشيخ الآخوند بأننا نسلم اعتبار المغايرة لكنه لا يلزم أن تكون خارجية بل يكفي أن تكون على مستوى المفهوم، فإن مفهوم كلمة الله يغاير مفهوم كلمة علم أو عالم، ولم يقد اتفاق على اعتبار المغايرة الخارجية إن لم نقل بقيامه على عدم اعتبارها.

* * *

قوله ﷺ:

«الخامس...، إلى قوله: وعدم اطلاع العرف

على مثل...».

كلام ثالث لصاحب الفصول مع رده:

هذا الأمر معقود للرد على صاحب الفصول أيضاً، فإنه ذكر أن شرط صحة حمل المشتق على الذات قيام المبدأ بالذات، وهذا مطلب واضح، ثم قال: إن قيام المبدأ بالذات فرع تحقق الاثنية بينهما، إذ كيف يقوم شيء بشيء إذا لم يكونا اثنين.

ثم قال: وحيث إنه لا اثنية بين ذاته المقدسة ﷺ وبين المبدأ _ إذ صفاته عين ذاته، فعلمه مثلاً عين ذاته _ فيلزم عدم تحقق القيام، وبالتالي يلزم أن يكون اطلاق مثل لفظ عالم على الذات المقدسة استعمالاً مجازياً أو يلتزم بفكرة النقل، بمعنى أن وصف عالم الذي هو

موضوع _ في حق الممكن _ للمبدأ القائم بالذات نقل في حقه تعالى إلى المبدأ غير القائم بالذات.

هذا ما أفاده صاحب الفصول.

ومن خلال هذا يتضح أن حمل كلمة عالم ونحوها على الذات المقدسة مجاز من جهتين: من جهة ما أشير إليه في الأمر السابق _ وهو عدم تحقق المغايرة بين الذات المقدسة والمبدأ _ ومن جهة ما أشير إليه هنا من عدم تحقق القيام.

وقبل أن يذكر الشيخ الآخوند الجواب أخذ ببيان مقدمة، وهي أنه لا إشكال في اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ كما أشير إليه في الأمر السابق _ ولكن هل يلزم تحقق القيام، أي تلبس الذات بالمبدأ؟

قد يجاب بالنفي وأنه لا يلزم ذلك ويستشهد بكلمة ضارب ومؤلم، حيث يصح أن نقول: زيد ضارب أو زيد مؤلم، والحال أن الضرب والألم لم يقوما بزيد بل بالطرف الآخر المضروب، فإنه الذي يأن من الألم والضرب.

هذا رأي في المسألة.

والرأي الآخر هو الذي يتبناه الشيخ الآخوند، وهو أنه لا إشكال في اعتبار قيام المبدأ بالذات، غاية أن أنحاء القيام مختلفة إما بسبب اختلاف المادة أو بسبب اختلاف الهيئة.

أما الاختلاف بسبب المادة فهو كما في ضارب وعالم، فإن القيام في الأول بنحو الصدور، وفي الثاني بنحو الحلول، وليس ذلك لاختلاف الهيئة، فإن الهيئة واحدة، بل لاختلاف المادة.

وأما الاختلاف بسبب الهيئة فهو على أنحاء:

١ _ أن يكون القيام بنحو الوقوع عليه وبنحو الوقوع فيه.

ومثال الوقوع عليه: اسم المفعول، ككلمة مقتول في قولنا: زيد مقتول، فإن القتل واقع على زيد.

ومثال الوقوع فيه: اسم الزمان واسم المكان، ككلمة مقتل في قولنا: كربلاء أو يوم عاشوراء مقتل الإمام الحسين عليه السلام.

إن الاختلاف بين أنحاء القيام وكونه في مقتول بنحو الوقوع عليه، وفي مقتل بنحو الوقوع فيه لم ينشأ من اختلاف المادة _ إذ المادة، وهي القتل واحدة _ وإنما ينشأ من اختلاف الهيئة.

٢ _ أن يكون القيام بنحو الاتحاد والعينية، بمعنى أن المبدأ منتزع من الذات من دون أن تكون اثنية بين الذات والمبدأ خارجاً بل أن بينهما اتحاداً. مثال ذلك قولنا: الله عالم، فإن العلم منتزع من الذات المقدسة _ فإن ذاته هي بنفسها تقتضي العلم _ من دون وجود للذات في الخارج يغير العلم، بل أن وجودهما متحد، فإن صفاته عليه السلام عين ذاته.

٣ _ أن يكون القيام بنحو الانتزاع، بمعنى أن المبدأ منتزع من الذات مع فرض عدم وجود شيء في الخارج غير الذات المنتزع منها.^(١) مثال ذلك: المالك والسابق، فإن الملك والسبق منتزعان من ذات المالك وذات السابق وإلا فلا توجد ملكية في الخارج ولا سبق ليكون هو منشأ الانتزاع،

(١) الفرق بين هذا النحو وسابقه أنه في السابق يفترض تحقق الصفة في الخارج حقيقة، فصفة العلم ثابتة لله سبحانه حقيقة، غايته هي متحدة وجوداً مع الذات، وهذا بخلافه في هذا النحو، فإن صفة سبق والملكية لا تحقق لهما في الخارج حقيقة وإنما هما مجرد اعتبار أو انتزاع.

فمنشأ الانتزاع هو ذات المالك وذات السابق وفي نفس الوقت لا يوجد شيء في الخارج غير الذات المنتزع منها، وهذا بخلافه في النحو السابق فإنه يوجد شيء في الخارج هو العلم لكنه متحد مع الذات.

والفرق بين مثال المالك ومثال السابق هو أن الملك مجرد اعتبار من دون أن تكون له حقيقة في الخارج بخلاف السابق، فإنه صفة إضافية، أي أن الشيء يكون سابقاً بالإضافة إلى اللاحق، فأبونا آدم ﷺ سابق باعتبارنا نحن، وبقطع النظر عنا لا يكون هو متصفاً بالسبق.

إذن الملك صفة اعتبارية بينما سبق صفة إضافية.

وقد اصطلح ﷺ على صفة الملك والسبق وما شاكلهما من الصفات الاعتبارية والانتزاعية بالخارج المحمول بخلاف ما إذا كانت الصفة من الأعراض الحقيقية التي لها وجود حقيقي متأصل كالبياض والسواد فإنه اصطلح عليها بالمحمول بالضميمة، فالصفات الحقيقية المتأصلة هي من قبيل المحمول بالضميمة بينما الصفات الاعتبارية والانتزاعية هي من قبيل خارج المحمول، وهذا مصطلح خاص به ﷺ وإلا فهما في علم المعقول يقصد منهما شيء آخر كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

والخلاصة التي نريد أن نخرج بها من هذا التطويل _ الذي هو بلا طائل _ إن قيام المبدأ بالذات له أنحاء متعددة، من جملتها القيام بنحو العينية والاتحاد، والقيام بنحو الصدور، ومعه تبطل دعوى من قال بعدم اعتبار القيام رأساً وهكذا تبطل دعوى صاحب الفصول.

أما بطلان الأولى فلأن القيام في مثال ضارب ومؤلم متحقق، غايته هو بنحو الصدور.

وأما بطلان الثانية فلأن القيام في مثل الله عالم متحقق، غايته بنحو الاتحاد والعينية، ولا يتوقف _ أي القيام _ على فرض الاثنية في القيام بنحو الاتحاد والعينية.

وبكلمة أخرى: المغايرة بين الذات والمبدأ متحققة على مستوى المفهوم _ إذ مفهوم الله غير مفهوم عالم _ والقيام متحقق أيضاً غايته بنحو الاتحاد والعينية.

توضيح المتن:

لا ريب في كفاية...: كان من المناسب أن يقال هكذا: تعتبر في صحة حمل المشتق على الذات المغايرة بينها وبين المبدأ بلا ريب، ويكفي كونها بالمفهوم وإن اتحدا عيناً وخارجاً.

مع ما يجري عليه المشتق: هذا تعبير مطوّل ومعقد، والتعبير المختصر الواضح: مع الذات.

وإن اتحدا: أي المبدأ وما يجري عليه المشتق.

عيناً وخارجاً: العطف بينهما تفسيري، فإن عالم العين هو عالم الخارج. والجلال: صفات الجلال _ التي هي في مقابل صفات الكمال _ هي الصفات السلبية، من قبيل ليس بظالم وليس بجاهل، ومن الواضح أن هذه الصفات السلبية ليست عين الذات المقدسة، فإن السلب كيف يتحد مع الوجود المحض، وعليه فالمناسب أن لا يكون مقصوده من صفات الجلال معناها الاصطلاحي بل معناها العرفي واللغوي الذي هو عين صفات الكمال، فالجلال قد يستعمل عرفاً بمعنى الكمال، والعطف بينهما بالتالي يكون تفسيراً.

ما في الفصول: المناسب: فساد ما في الفصول.
 الجارية عليه تعالى: أي المحمولة عليه تعالى كقولنا: الله عالم وقادر.
 لعدم المغايرة المعتبرة: هذا تعليل لقوله: الالتزام بالنقل أو التجوُّز.
 وذلك لما عرفت: هذا تعليل للاتقداح، أي انقذح فساد ما في
 الفصول وذلك لما عرفت...

على اعتبار غيرها: أي المغايرة الخارجية التي هي غير المغايرة المفهومية.
 المغايرة كذلك: أي مفهوماً.
 في اعتبار قيام المبدأ به: أي بما يجري عليه المشتق الذي هو
 عبارة أخرى عن الذات.

ثم إن قوله: (في اعتبار) متعلق بقوله: (وقع الخلاف).
 في صدقه على نحو الحقيقة: كان المناسب إضافة كلمة عليه، أي
 في صدقه عليه على نحو الحقيقة، والمراد: في حمل المشتق _ بنحو
 الحقيقة من دون مجاز _ على ما يجري عليه.

وقد استدل من قال...: لم يذكر العدل لذلك وكان المناسب ذكره.
 من التلبس: المناسب حذف كلمة من وإلا يبقى فعل يعتبر بلا فاعل.
 على اختلاف أنحاء: أي أنحاء التلبس.
 من القيام صدوراً أو حلولاً: هذا راجع إلى اختلاف المواد.
 أو وقوعاً عليه...: هذا وما بعده راجع إلى اختلاف الهيئات.
 وقوله: (وقوعاً عليه) إشارة إلى اسم المفعول، وقوله: (فيه) إشارة
 إلى اسم المكان والزمان.

أو انتزاعه عنه: بالجر عطفاً على القيام. والمناسب: أو انتزاعه عنها،
 أي انتزاع المبدأ عن الذات، وهكذا المناسب: مع اتحادها معها خارجاً.

أو مع عدم تحقق إلا...: أي أو انتزاع المبدأ من الذات مع عدم الوجود إلا للذات، وهذا كما في الأعراض غير المتأصلة سواء كانت اعتبارية مثل المالك أو إضافية كما في السابق. وسمى **بِئْرُ** الأعراض المذكورة بالخارج المحمول في مقابل الأعراض المتأصلة حيث سماها بالمحمول بالضميمة.

لا المحمول بالضميمة: ذكرنا سابقاً أن هذا على خلاف مصطلح أهل المعقول، فإنهم يريدون بذلك أن المحمول تارة يقتضيه ذات الموضوع بلا حاجة إلى ضم ضميمة، وأخرى يحتاج إلى ضميمة. مثال الأول: البياض أبيض، فإن ذات البياض تقتضي حمل أبيض عليها بلا حاجة إلى ضم شيء.

ومثال الثاني: الجدار أبيض، فإن ذات الجدار لا تقتضي حمل أبيض عليها بل لا بد من ضم البياض إليها.

والأول يصطلح عليه بخارج المحمول والثاني بالمحمول بالضميمة. ففي صفاته الجارية: كل ما سبق كان بمثابة المقدمة، ومن الآن يراد ترتيب النتيجة، وهي أن حمل مثل صفة عالم على الله سبحانه حمل حقيقي لأن المغايرة متحققة، غايته على مستوى المفهوم، والقيام متحقق، غايته بنحو الاتحاد والعينية ولا ينحصر القيام بحالة وجود اثنيية.

خلاصة البحث:

ذكر صاحب الفصول أن حمل مثل وصف عالم على الذات المقدسة ليس حقيقياً لعدم وجود المغايرة بين الذات والمبدأ بل هما متحدان خارجاً فلا بد من الالتزام بالمجازية أو النقل.

وجوابه: أن المغايرة المفهومية كافية ولا يلزم أن تكون خارجية.
 وذكر صاحب الفصول أيضاً أنه يعتبر في صحة حمل المشتق على الذات
 وجود اثنيّة بين الذات والمبدأ ليتحقق القيام، ومعه لا بدّ من الالتزام بالمجازية
 أو النقل عند حمل مثل وصف عالم على الذات المقدسة.
 وجوابه: أن القيام على أنحاء، من جملتها القيام بنحو الاتحاد والعينية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الرابع: لا ريب في اعتبار المغايرة بين المبدأ والذات في صحة
 حمل المشتق عليها، ولكن تكفي المغايرة بينهما مفهوماً وإن اتحدا
 خارجاً، فحمل صفة العالم ونحوها على الذات المقدسة حقيقي رغم
 الاتحاد بينهما خارجاً.

ومنه اتضح فساد ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو المجازية في
 صفاته تعالى المحمولة عليه.

الخامس: وقع الخلاف في اعتبار قيام المبدأ بالذات في صحة
 حمل المشتق عليها.

وقد قيل بعدم لصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم
 بالمضروب والمؤلم بالفتح.

والمناسب اعتبار ذلك، غايته أن للقيام أنحاء من جملتها القيام
 بنحو الاتحاد والعينية الذي هو صادق في صفاته تعالى المحمولة على
 ذاته المقدسة رغم عدم الاثنيّة خارجاً.

قوله ﷺ:

«وعدم اطلاع العرف...، إلى قوله: السادس»^(١).

عدم مرجعية العرف في تحديد المصداق:

عرفنا سابقاً أن الشيخ الآخوند أجاب صاحب الفصول بأن القيام متحقق في حمل الصفات على الذات المقدسة، غايته هو بنحو القيام الاتحادي. وقد يشكل على الجواب المذكور بأن العرف لا يرى القيام الاتحادي نَحْواً من أنحاء القيام وإنما هو قيام بلحاظ الدقة وإعمال العقل، ومعه فلا يكون معتبراً.

والجواب: أن العرف حجة في مقام تحديد مفاهيم الألفاظ دون تطبيقها على مصاديقها،^(٢) فهو إذا حدّد مفهوم المشتق وأنه عبارة عن الذات التي قام بها

(١) الدرس ٥٥: (٣/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) فإذا دلّ الدليل على أن المنى نجس رجعنا إلى العرف في تحديد مفهوم المنى، وبعد أن حدّده لا نرجع إليه في تعيين المصداق، فإذا فرض أن الأطباء شخصوا أن هذا السائل منى كفى ذلك في الحكم عليه بالمنوية حتّى وإن لم يحكم العرف بذلك. ومدرّك القاعدة المذكورة: أن المتكلم إذا صدرت منه ألفاظ عرفية ولم يُقَمَّ قرينة على أنه يقصد منها غير ما يفهم منها عرفاً فظاهر حاله أنه يقصد منها ما يفهم منها عرفاً. وبكلمة أخرى: أن المتكلم ما دام شخصاً عرفياً وقد صدرت منه ألفاظ عرفية إلى ناس عرفيين فلا بدّ وأن يكون مقصوده منها هو ما يفهمه العرف. هذا بالنسبة إلى حجية العرف في تحديد مفاهيم الألفاظ. وأما أنه ليس بحجة في تحديد المصداق فيكفي فيه عدم الدليل على حجية حكمه بلا حاجة إلى إقامة دليل على عدم حجية حكمه.

المبدأ كان ذلك حجة، أما تطبيق هذا المفهوم على هذا المورد أو ذاك وأن القيام الاتحادي فرد من القيام أو لا فليس حجة ولا يرجع إليه، فإذا كان العقل بمقتضى دقته قاضياً بكون القيام الاتحادي نحواً من انحاء القيام كفى ذلك وإن كان العرف لا يساعد العقل ولا يؤيده في نظره المذكورة.

وعلى هذا الأساس نتمكن أن ننتهي إلى هذه النتيجة وهي: أن كلمة عالم ذات معنى واحد في حقّ الذات المقدسة وفي حقّ الممكنات، فحينما نقول: الله عالم وزيد عالم فالمعنى واحد، وهو المتلبّس بالعلم والمنكشف لديه الواقع، غايته أن التلبّس بالعلم في حقّ زيد وأمثاله هو بنحو الحلول بينما هو في حقّ الذات المقدسة بنحو الاتحاد والعينية.

ويترتب على هذا أن ما التزم به صاحب الفصول من دعوى النقل أمر لا داعي إليه لأن معنى كلمة عالم في حقّ مثل زيد يمكن تسريته إلى كلمة عالم في حقّ الله سبحانه، ففي كليهما يكون المعنى واحداً، وهو التلبّس بكشف الواقع، ولا داعي إلى الالتزام بأن معناها في حقّ زيد يغير معناها في حقّ الله سبحانه.

بل نتمكن أن نقول: إنها لو كانت منقولة عن معناها المتداول فالتلفظ بها _ في مثل دعاء جوشن حينما نقول: يا عالم _ يكون مجرد لقلقة لسان، لأنه حينما نقول: يا عالم ولم نقصد من ذلك المعنى المعروف _ وهو من ينكشف له الواقع _ فلا بدّ وأن يكون المقصود المعنى المقابل _ وهو من يجهل الواقع _ وهو باطل كما هو واضح، فيترتب على ذلك أن لا يكون المقصود المعنى المعروف ولا مقابله، وهذا لازمه أن يكون التلفظ بها مجرد لقلقة لسان.^(١)

(١) لا يخفى أن المحذور يتم لو فرض أن صاحب الفصول كان يقصد النقل بحسب المادة، وأما إذا كان يقصد النقل بحسب الهيئة فلا يرد عليه ما ذكر.

ثمّ بعد ذلك ذكر الشيخ الآخوند أن من العجيب أن صاحب الفصول جعل نقل كلمة عالم عن معناها المعروف علة لعدم صدقها في حقّ غير الله سبحانه، فكلمة عالم لا يمكن حملها على مثل زيد بعد فرض نقلها عن معناها السابق إلى معنى جديد ويتعين حصر استعمالها في حقّ الله سبحانه، أنه عجيب حقاً لشهادة الوجدان بصدقها على زيد أيضاً، فمن الوجيه أن نخاطب زيدا بعبارة يا عالم كما نخاطب الله سبحانه بذلك.

ثمّ ذكر الشيخ الآخوند رحمته أنه من خلال ما تقدم يظهر أمران:
١ - الخلل في استدلال كل من الطرفين.

أما المنكر لاعتبار القيام فقد استدل بالضارب والمؤلم كما تقدم.
ووجه الخلل: أن القيام متحقق في المثاليين المذكورين، غايته بنحو الصدور.

وأما المعتبر للقيام - كصاحب الفصول - ^(١) فقد أفرط حتّى ذكر أن لازم اعتبار القيام أن يكون حمل كلمة عالم على الله سبحانه مجازاً، إذ لا قيام ولا تلبّس في حقه.

ووجه الخلل: أن القيام متحقق في حقّ الله سبحانه، غايته بنحو الاتحاد والعينية.

٢ - أن مقتضى الحكومة العادلة بين الطرفين أن يقال: إن المنكر لاعتبار القيام إذا كان يقصد عدم اعتبار القيام رأساً فهو على باطل، وأما إذا كان يقصد عدم اعتباره بنحو خاص - كالقيام بنحو الوقوع عليه - فهو على حقّ.

(١) لا يخفى أن الطرف المعتبر للقيام لم يستدل على مدعاه بدليل، فتعير الشيخ الآخوند لا يخلو من مسامحة.

وهكذا الكلام بالنسبة إلى المعتبر للقيام فهو إذا كان يقصد القيام بالمعنى الأعم الشامل للقيام بنحو الاتحاد والعينية فهو على حق، وأما إذا كان يقصد القيام بالمعنى الضيق فهو على باطل.

توضيح المتن:

وعدم اطلاع...: هذا مبتدأ، وخبره (لا يضر...).
 إذا كان لها مفهوم...: أي ما دام لها مفهوم يمكن أن يصدق على الله سبحانه ولو بعد إعمال الدقة العقلية.
 والعرف إنما يكون مرجعاً...: هذه القاعدة لم يسلط الأصوليون عليها الأضواء، فلم يذكروها تحت عنوان مستقل كما لم يذكروا مدركها وإنما يذكرونها في ثانيا كلامهم ويمرون عليها مرور عابر، وكم لهم قواعد من هذا القبيل، من قبيل قاعدة التفصيل قاطع للشركة، وقاعدة الاطلاق لا يختص بالأفراد النادرة وإن كان يعمها، وقاعدة لو كان هذا ثابتاً حقاً لشاع واشتهر، إلى غير ذلك.
 ونقترح على الكتب الأصولية الجديدة حذف بعض المباحث كالبحث عن المعنى الحرفي، والوضع، والحقيقة الشرعية، والترادف والاشتراك و... وإبدالها ببعض القواعد المذكورة وما شاكلها من أبحاث نافعة.

كانت صرف لقلقة لسان: تقدم التأمل في ذلك، ولعلّه إليه أشار فيما بعد بقوله: (فتأمل).

إلا بما يقابلها: فالعالم مثلاً إذا كان منقولاً فلا يعلم له معنى حينئذٍ إلا بما يقابله وهو الجاهل.

أنه جعل ذلك: أي نقلها.

وهو كما ترى: إذ لا إشكال في صدقها على غيره.

فيما استدل من الجانبين: لم يذكر دليل القول باشتراط القيام،

فالعبرة لا تخلو من مسامحة كما تقدم.

والمحاكمة بين الطرفين: عطف على كلمة الخلل.

فتأمل: تقدّم ما يحتمل أن يكون مقصوداً من الأمر بالتأمل.

خلاصة البحث:

إن عدم كون القيام الاتحادي عرفياً لا يضرُّ بعد كون العرف

مرجعاً في تحديد مفاهيم الألفاظ لا تطبيقها.

وفكرة النقل التي التزم بها صاحب الفصول باطلة وإلا يلزم

محذور لقلقة اللسان.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبّس لا يضرُّ، فإنه مرجع في

تحديد المفهوم دون تطبيقه.

ودعوى صاحب الفصول النقل في صفاته تعالى المحمولة عليه

مرفوضة بل هي بمعناه الواحد العرفي تحمل عليه سبحانه وعلى غيره،

غايته أن نحو التلبّس مختلف، ففيه تعالى بنحو العينية، وفي غيره بنحو

الحلول أو غيره، كيف ولو كانت منقولة ومحمولة عليه تعالى بغير

معانيها العامة لزم كونها صرف لقلقة لسان فإنه إذا لم يقصد في مثل

كلمة عالم معناها المعروف فإما أن يقصد المعنى المقابل الذي يتعالى

عنه سبحانه علواً كبيراً أو لا يقصد منها شيء _ ولا احتمال آخر في
البيان _ فيلزم المحذور المذكور.

والعجب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره، وهو كما
تري.

وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين
والمحاكمة بين الطرفين فتأمل.

* * *

قوله ﷺ:

«السادس...، إلى المقصد الأول»^(١).

كلام رابع لصاحب الفصول:

هذا الأمر الأخير معقود للردّ على صاحب الفصول أيضاً، وحاصله: أنه يوجد مطلب لا بدّ من بيانه في البداية، وهو أن الإسناد تارة يكون مجازياً وأخرى يكون حقيقياً، فإذا قلنا: الميزاب جارٍ كان ذلك إسناداً مجازياً، فإن الجريان ينتسب حقيقة إلى الماء، ونسبته إلى الميزاب إسناد مجازي وإلى غير ما هو له،^(٢) وهذا بخلاف ما إذا قلنا: الماء جارٍ، فإن الإسناد في مثله إسناد حقيقي. وهذا المطلب واضح.

والسؤال المطروح: هل أن استعمال كلمة جارٍ _ التي هي مشتق _ يكون مجازاً أيضاً ما دام الإسناد مجازياً أو أن استعمال الكلمة المذكورة حقيقي رغم مجازية الاستعمال؟ وبكلمة أخرى: أن الإسناد في مثال الميزاب جارٍ لا إشكال في كونه مجازياً ولكن هل يلزم من ذلك المجازية في نفس كلمة جارٍ أو لا؟

(١) الدرس ٥٦: (٤/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) ويصطلح على ذلك بالواسطة في العروض، والمراد بها تلك الواسطة التي لا تكون متصفة بالعرض حقيقة وإنما المتصف به حقيقة هو ذوها، كالميزاب مثلاً، فإنه واسطة في العروض، باعتبار أنه ليس بمتصف بالجريان حقيقة وإنما المتصف به هو الماء، فالماء هو الجاري حقيقة، وإنما ينسب إلى الميزاب بالمجاز وبنحو الواسطة في العروض.

نسب الشيخ الآخوند إلى صاحب الفصول أنه يقول بكون استعمال كلمة جارٍ مجازياً ما دام الإسناد مجازياً، فمجازية الإسناد تسري إلى الكلمة ويصير استعمالها مجازياً.

والشيخ الآخوند يردُّ على ذلك ويقول: إن المجازية في الإسناد لا توجب المجازية في المشتق، أي في كلمة جارٍ.

أما كيف ثبت أن الكلمة المشتقة يبقى استعمالها حقيقياً رغم كون الإسناد مجازياً؟ يمكن الاستدلال لذلك بالوجدان، فإنه قاض بأننا حينما نقول: الميزاب جارٍ فلا نقصد من كلمة الميزاب إلا معناها، وهو الميزاب، كما لا نقصد من كلمة جارٍ إلا معناها، وهو الجريان، فنشعر بالوجدان بأننا نقصد من كلتا الكلمتين معناهما الحقيقي، والمجازية تنحصر على هذا بكونها في الإسناد.

وكان صاحب الفصول خلط بين المجازية في الإسناد والمجازية في الكلمة وتصور أن اللازم في المقام هو المجازية في الكلمة والحال أن اللازم هو المجازية في الإسناد لا في الكلمة، ولأجل الخلط المذكور صارت المسألة المذكورة محل كلام بين الأعلام.

توضيح المتن:

وجريه على الذات: كان المناسب حذف هذه العبارة لتصير هكذا: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض... فإن هذه العبارة توحى بأن التلبس الحقيقي معتبر في مطلبين: في صيرورة حمل المشتق على الذات حملاً حقيقياً وفي صدق كلمة المشتق في نفسها بنحو الحقيقة، والحال أن هذا ليس

بمقصود كما سيتضح من ذيل العبارة، والمقصود الذي يراد بيانه أن التلبس الحقيقي لا يعتبر في صدق المشتق _ وهو كلمة جارٍ _ بنحو الحقيقة لا أن ذلك ليس بمعتبر حتى في حمل المشتق على الذات بنحو الحقيقة، كيف وذلك معتبر جزمًا، فإن حمل المشتق على الذات لا يكون حقيقياً إلا إذا كان تلبسها بالمبدأ حقيقياً.

وبلا واسطة في العروض: عطف تفسير على التلبس بالمبدأ حقيقة.
كما في الماء الجاري: هذا مثال للتلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض.

ولكن ظاهر الفصول: لا يبعد أن يكون مقصود صاحب الفصول غير مخالف لما اختاره الشيخ الآخوند، فهو يريد أن يقول: إن حمل المشتق على الذات لا يكون حملاً حقيقياً إلا إذا كان تلبس الذات بالمبدأ تلبساً حقيقياً، فتلبس الذات بالمبدأ بنحو الحقيقة معتبر في صيرورة الحمل حملاً حقيقياً لأنه معتبر في صدق كلمة المشتق نفسها بنحو الحقيقة.

ولهذا صار: في بعض النسخ: وهذا هنا صار، والمناسب كما هو المثبت هنا، أي ولهذا صار... أي لأجل الخلط المذكور صارت المسألة المذكورة محلاً للكلام بين الأعلام.

خلاصة البحث:

إن تلبس الذات بالمبدأ بنحو الحقيقة معتبر في صيرورة الإسناد والحمل حقيقياً وليس بمعتبر في صدق كلمة المشتق في نفسها بنحو الحقيقة خلافاً لصاحب الفصول.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

السادس: لا يعتبر في صدق المشتق بنحو الحقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة _ كما في الماء الجاري _ بل يكفي التلبس به ولو مجازاً _ كما في الميزاب الجاري _ فإسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان مجازاً إلا أنه في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان إسناد مبدئه إلى الميزاب مجازاً، ولا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى.

ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، ولهذا صار محل الكلام بين الأعلام.^(١)

* * *

(١) نود أن نشير في نهاية مبحث المشتق إلى أن البحث المذكور لم نجد له تطبيقاً خلال ممارساتنا الفقهية ليعود بحثاً عملياً وذا ثمرة. وأما مسألة الرضاع فقد تقدم عدم ظهور الثمرة فيها. أجل قد تفرض الثمرة في مسألة الماء المسخن بالشمس أو ما لو قيل: أكرم العلماء وفرض أن شخصاً نسي علمه، إلا أن هذا ونحوه لا يستحق عقد بحث مطول في علم الأصول، بل ذلك مسألة استظهارية ترتبط بكيفية استظهار الفقيه، وهل ترى من الوجه عقد مسائل في الأصول لمفردات الاستظهار، فيبحث في مسألة عن ظهور لا ينبغي في الحرمة أو الكراهة، ومسألة عن ظهور كلمة البأس في الحرمة، وهكذا؟ كلا إن هذا لا داعي إليه.

مقاصد ثمانية:

- ١ _ الأوامر.
- ٢ _ النواهي.
- ٣ _ المفاهيم.
- ٤ _ العام والخاص.
- ٥ _ المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن.
- ٦ _ الامارات.
- ٧ _ الأصول العملية.
- ٨ _ تعارض الأدلة.

المقصد الأول:

الأوامر

- ١ _ مادة الأمر.
- ٢ _ صيغة الأمر.
- ٣ _ مبحث الإجزاء.
- ٤ _ مقدمة الواجب.
- ٥ _ مبحث الضد.
- ٦ _ أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.
- ٧ _ تعلق الأحكام بالطبائع.
- ٨ _ نسخ الوجوب هل يدل على بقاء الجواز؟
- ٩ _ الوجوب التخيري.
- ١٠ _ الوجوب الكفائي.
- ١١ _ الواجب المؤقت.
- ١٢ _ الأمر بالأمر بشيء.
- ١٣ _ الأمر قبل امتثال الأمر الأول.

الفصل الأول:

مادة الأمر

- ١ _ معاني المادة.
- ٢ _ هل يعتبر العلو أو الاستعلاء؟
- ٣ _ هل الوضع لخصوص الطلب الوجوبي؟
- ٤ _ هل الأمر موضوع للطلب الحقيقي أو الانشائي؟
- ٥ _ ملاحظات على الموضوع.

قوله ﷻ:

«المقصد الأول...، إلى قوله: الجهة الثانية»^(١).

بعد الفراغ عن المقدمة التي كانت تشتمل على ثلاثة عشر أمراً أخذ ﷻ بالشروع في مقاصد الكتاب التي هي ثمانية، وأول تلك المقاصد يبحث عن الأوامر.

والبحث في الأوامر يقع في فصول، والفصل الأول^(٢) يتكفل البحث عن مادة الأمر.^(٣)

والكلام في المادة يقع ضمن جهات خمس:

الجهة الأولى: معاني المادة:

قيل: إن لفظ الأمر يأتي في اللغة لعدة معان، نذكر منها:

- ١ _ الطلب، كقوله ﷻ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٤) فإن المراد إذا طلبت منكم شيئاً فأتوا منه ما استطعتم.
- ٢ _ الشأن، كقولك: شغلني أمر الدار، أي شأنها.

(١) الدرس ٥٧: (٥/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) والفصل الثاني في صيغة الأمر، والفصل الثالث في مبحث الأجزاء.

(٣) الفرق بين مادة الأمر وصيغته أن مادة الأمر عبارة عن نفس كلمة أمر ومشتقاتها، كآمر ومأمور وأمر يأمر، بينما الصيغة عبارة عما كان على وزن افعل، مثل: اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وما شاكل ذلك.

(٤) عوالي اللآلي ٤: ٥٨.

- ٣ _ الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾،^(١) أي وما فعله برشيد.
- ٤ _ الفعل العجيب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا﴾،^(٢) أي فلما جاء فعلنا العجيب.
- ٥ _ الشيء، كقولك: رأيت اليوم أمراً عجيباً.
- ٦ _ الحادثة، كقولك: طرأ اليوم على فلان أمر، أي حادث.
- ٧ _ الغرض، كقولك: جاء زيد لأمر الدار، أي لغرض الدار.
- وبعد استعراض الشيخ الآخوند لهذه المعاني يقول معلقاً: إن بعض هذه المعاني هي في واقعها ليست معاني لكلمة الأمر، وإنما عُذَّت كذلك من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، فمثلاً المعنى الأخير _ وهو الغرض _ نتمكن أن نقول هو ليس من معاني كلمة الأمر، فاللام _ في مثال جاء زيد لأمر الدار _ هي الدالة على الغرض من دون أن تستعمل كلمة الأمر فيه، نعم هي مستعملة في مصداق الغرض، وقد وقع خلط بين مصداق الغرض ومفهومه، فكلمة الأمر لم تستعمل في مفهوم الغرض^(٣) وإنما هي مستعملة في مصداقه، فحينما يقال: جاء زيد لأمر الدار فليس المقصود جاء زيد لغرض الدار، بل المقصود جاء زيد لبناء الدار أو بيعها، فكلمة الأمر أريد منها البيع أو البناء اللذان هما مصداق الغرض^(٤) لا أنه أريد منها نفس الغرض.

(١) هود: ٩٧.

(٢) هود: ٨٢.

(٣) مفهوم الغرض عبارة أخرى عن لفظ الغرض، فلفظ الغرض ومفهومه أمران مترادفان.

(٤) فإن بناء الدار أو بيعها هما الغرض واقعاً من المجيء، فزيد جاء لا للغرض نفسه - لعدم المعنى لذلك - ولا لنفس الدار - لعدم المعنى لذلك أيضاً - بل لبنائها أو بيعها أو ما شاكل ذلك.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الفعل العجيب، فإن كلمة الأمر في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا...﴾ لم تستعمل في الفعل العجيب بل في مصداقه الذي هو التصميم الإلهي مثلاً، فإن التصميم المذكور أمر وواقع عجيب، والتقدير: فلما جاء تصميمنا جعلنا عاليها سافلها.

وهكذا الحال بالنسبة إلى الحادثة والشأن.

ثم قال ﷺ بعد ذلك:

ومن خلال هذا يتضح أن ما ذكره صاحب الفصول _ من أن لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين، أي في الطلب والشأن _ وإن كان وجيهاً من جانب، حيث لم يعد جميع الموارد السبعة المتقدمة معاني للأمر وإنما حصرها في اثنين، ولكنه ليس بوجيه من جانب آخر، حيث عد الغرض معنى للأمر، والحال أن عدّه كذلك ناشئ _ كما قلنا _ من اشتباه المفهوم بالمصداق.

ثم قال ﷺ: ولا يبعد أن يكون لفظ الأمر موضوعاً لمعنيين: الطلب^(١) والشيء، فالمعنى الثاني هو الشيء وليس الشأن.^(٢) هذا كله بحسب اللغة وعرف العرب.

ثم تعرض ﷺ بعد ذلك إلى معنى لفظ الأمر بحسب مصطلح الفقهاء والأصوليين وذكر أنه قد نقل اتفاقهم على أنه حقيقة في القول المخصوص، أي لصيغة افعل، فلفظ الأمر موضوع لصيغة افعل.

(١) وليس المقصود مطلق الطلب بل الطلب في الجملة، أي الطلب بشرط أن يكون وجوباً وأن يكون صادراً من العالي كما تأتي الإشارة إلى ذلك إن شاء الله تعالى في الجهة الثانية والثالثة.

(٢) وسيأتي آخر البحث إن شاء الله تعالى ما ينافي ذلك وأنه موضوع لخصوص الطلب.

ثمّ أشكل على ذلك بأنه بناء عليه يلزم أن يكون لفظ الأمر جامداً وليس قابلاً للاشتقاق لأنه اسم للذات وليس للحدث، والذي يقبل الاشتقاق هو ما دل على الحدث، مثل ذهاب، ووعد، وقتل، وما شاكل ذلك، بخلاف ما دلّ على الذات، مثل باب، وجدار، ونار، وما شاكل ذلك، وحيث إن صيغة افعل ذات من الذوات وليست حدثاً من الأحداث فاللفظ الدال عليها يكون اسم ذات، وبالتالي يلزم أن لا يكون لفظ الأمر قابلاً للاشتقاق، والحال هو قابل للاشتقاق، فتقول: أمر يأمر وآمر و...

ودعوى أن هذا الاشتقاق هو بلحاظ المعنى السابق اللغوي، الذي هو الطلب، مدفوعة بأن الظاهر أن الاشتقاق في لفظ الأمر هو بلحاظ معناه الاصطلاحي وليس بلحاظ معناه اللغوي.^(١)

ثمّ أفاد رحمته: إن من المحتمل وقوع التسامح منهم في التعبير، فهم يريدون أن يقولوا: إن الأمر موضوع للطلب بالقول المذكور - أي الطلب الناشئ بسبب دلالة الصيغة عليه - ولكن تسامحوا وقالوا هو موضوع للقول المذكور من باب ذكر الدال وإرادة المدلول.

فلفظ الأمر إذن موضوع للطلب وليس لنفس الصيغة. نعم لا يبعد أن تكون نفس الصيغة - إذا كانت دالة على الوجوب وصادرة من العالي - مصداقاً للأمر، أي أن نفس الصيغة يصدق عليها أنها أمر، فهي على هذا الأساس من زاوية دالة على الطلب، - ولفظ الأمر موضوع للطلب المدلول بها - ومن زاوية

(١) لا ندري من أين أتى رحمته بالاستظهار المذكور؟ وهل هناك لفظ كي يستظهر منه؟ بل نقول أكثر من هذا، إنه توجد قرينة على عكس الاستظهار المذكور، فإن الاصطلاح بين الفقهاء والأصوليين أمر حادث في زمن متأخر بينما الاشتقاق أمر سابق ومتقدم بقدم اللغة، ولعلّه إلى ذلك أشير بالأمر بالتدبر.

أخرى هي مصداق للأمر، ولكن لا بمعنى أن الأمر موضوع لها بعنوانها بل بما أن الأمر موضوع للطلب وهي مصداق للطلب.

هذا كله بالنسبة إلى المعنى الاصطلاحي.

ثم يرجع بَيِّنْ من جديد إلى المعنى اللغوي ويقول: إن بيان المعنى الاصطلاحي أمر ليس بمهم وإنما المهم بيان المعنى اللغوي، إذ الألفاظ التي ترد في الكتاب والسُّنة يراد بها المعاني اللغوية دون المعاني الاصطلاحية.^(١) وعليه فما هو المعنى اللغوي للفظ الأمر كي يحمل عليه إذا ورد في الكتاب والسُّنة الشريفتين من دون قرينة؟^(٢)

وفي هذا المجال يقول بَيِّنْ: قد ذكرنا فيما سبق أن لفظ الأمر قد استعمل في معاني سبعة، ولكن هل وضع لكل واحد منها بوضع مستقل حتى يلزم الاشتراك اللفظي أو للقدر المشترك فيما بينها _ وهو الشيء مثلاً _ كي يلزم الاشتراك المعنوي، أو وضع لبعضها دون بعض فيكون استعماله فيما وضع له حقيقة وفي غيره مجازاً؟ إن في ذلك احتمالات.

وقد يذكر لترجيح بعض هذه الاحتمالات على البعض الآخر وجوه خاصة، من قبيل ترجيح الحقيقة والمجاز على الاشتراك اللفظي من جهة أن المجاز أكثر تداولاً من الاشتراك اللفظي،^(٣) ولكن هذا واضح الوهن:

(١) كان من المناسب فنياً عدم التفكيك في بيان المعنى اللغوي، فيبين بشكل متصل من دون فصل ببيان المعنى الاصطلاحي كما صنع بَيِّنْ، حيث بين المعنى اللغوي أولاً ثم المعنى الاصطلاحي ثم أخذ باتمام الحديث عن المعنى اللغوي ثانية.

(٢) وهل هناك مورد ورد فيه لفظ الأمر في الكتاب والسُّنة وهو مردد بين أكثر من معنى ليجتاح إلى هذا البحث؟ إنه حقاً بحث فرضي.

(٣) ويصطلح على هذا يبحث تعارض الأحوال.

١ _ فإن أكثرية المجاز بالنسبة إلى الاشتراك اللفظي أول الكلام ولا نسلم بها.

٢ _ إن الأكثرية المذكورة على تقدير تسليمها هي معارضة بكثرة الاشتراك اللفظي أيضاً، فإن كليهما كثير.

٣ _ إنه على فرض التسليم بأكثرية المجاز وعدم المعارضة نقول: لا دليل على كون الأكثرية بمجرد ما مرجحاً.

وإذا تمّ هذا وسلمنا عدم ثبوت الترجيح لبعض هذه الاحتمالات في مقابل البعض الآخر فنقول: إنه إذا ورد لفظ الأمر في نص من النصوص وتردد المراد منه بين أحد الاحتمالات السبعة المتقدمة فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي،^(١) وهو يقتضي البراءة كما هو واضح، لأنه يشك هل المراد هو الطلب أو شيء آخر فتجري البراءة عن الطلب لأنه شك في التكليف.^(٢)

نعم ينبغي الالتفات إلى شيء، وهو أنه لو علم ظهور لفظ الأمر الوارد في النص في أحد المعاني السبعة بعينه ولكن لا يدري منشأ ذلك الظهور، وهل هو الوضع أو مقدمات الحكمة أو الانصراف فيتمسك في مثله بالظهور _ رغم عدم العلم بمنشئه _ لأن كل ظهور هو حجة وإن لم يعلم منشؤه.

ثم قال: ولا يبعد أن يدعى ظهور لفظ الأمر في خصوص الطلب، ومعه لا مورد للرجوع إلى الأصل العملي.

(١) الأصل الذي يرجع إليه في المرحلة الأولى هو الأصل اللفظي، وعند فقدانه يرجع إلى الأصل العملي، وحيث إنه لا يوجد أصل لفظي يعين أحد الاحتمالات المتقدمة أخذ ^{بذلك} في بيان الأصل العملي.

(٢) هذا مناف لما تقدم منه ^{بذلك} من استظهار وضع لفظ الأمر لمعنيين: الطلب والشيء.

توضيح المتن:

من اشتباه المصداق بالمفهوم: أي ناشيء من اشتباه المصداق بالمفهوم.

ما استعمل: كلمة ما نافية.

نعم يكون مدخوله مصداقه: أي نعم إن مدخول اللام _ وهو لفظ الأمر _ يكون مصداقاً للغرض.

فافهم: لعلَّ إشارة إلى أن اللام إذا كانت تدل على الغرض فكيف تدخل على كلمة الغرض في مثل قولك: جئت لغرض بناء الدار، فلو كان الغرض يستفاد من اللام يلزم دخول الغرض على الغرض. وبذلك ظهر: أي من كون الشأن ليس معنى للأمر.

فقد نقل الاتفاق: نقل الاتفاق المذكور في كتاب الفصول: ٦٢

و٦٣.

لا بالمعنى الآخر: وهو المعنى اللغوي، أي الطلب.

مرادهم به: أي بوضع الأمر للقول المخصوص.

لكنه بما هو طلب مطلق: أي وليس بما هو قول مخصوص.

بما هو طلب مطلق أو مخصوص: لا داعي إلى ذكر قيد مطلق أو

مخصوص. والمراد: إن صيغة إفعال هي مصداق للأمر بما هو دال على الطلب المخصوص _ وهو الطلب الوجوبي الصادر من العالي _ أو على مطلق الطلب.

وكيف كان: أي سواء كانت صيغة الأمر مصداقاً للأمر أم لا.

لو ثبت النقل: أي عن المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي.

ويحتمل لو ثبت نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص.

وإنما المهم بيان: أي فلنرجع إلى ما كنا فيه سابقاً، وهو تحديد المعنى اللغوي والعرفي، وكان من المناسب الإشارة إلى ذلك.

وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة: استعمل في الكتاب والسنة في بعضها جزماً، وأما في جميعها فمشكل.

ولا حجة على أنه: هذا _ وما سيأتي بعد ذلك _ منافر لما تقدم منه سابقاً من الوضع للطلب والشيء.

كان للاتساق: أي للانصراف وليس من حاق اللفظ.

خلاصة البحث:

ادعي أن لفظ الأمر موضوع لمعانٍ سبعة، ولكن عدَّ بعضها من معانيه هو من اشتباه المصداق بالمفهوم.

وقد قيل إنه نقل في الاصطلاح ووضع لصيغة افعل، ولا يبعد حصول تسامح في التعبير، فهم يريدون أن يقولوا هو موضوع للطلب بصيغة افعل لا أنه موضوع لنفس صيغة افعل وإلا يلزم عدم إمكان الاشتقاق.

ولا يبعد كونه موضوعاً لغة للطلب والشيء.

نعم لو لم نقل بذلك وحصل التردد بين المعاني السبعة فترجيح بعضها بالمرجحات المذكورة في باب تعارض الأحوال ضعيف، ومعه يلزم الرجوع إلى الأصل العملي إن لم يكن هناك ظهور في معنى معين إلا لزم الحمل عليه لحجية الظهور، ولكن كل هذا التطويل لا داعي إليه لما قلناه من أنه لا يبعد وضعه _ لفظ الأمر _ للطلب فقط أو للطلب والشيء.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقصد الأول: الأوامر:

وفي ذلك فصول:

الفصل الأول: مادة الأمر:

والبحث عن ذلك يشتمل على جهات أربع:

الجهة الأولى: معاني المادة:

ذكر للفظ الأمر معان متعددة، منها:

الطلب، كما يقال: أمره بكذا.

والشأن، كما يقال: شغله أمر كذا.

والفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾.

والفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا...﴾

والشيء، كما يقال: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

والحادثة، كما يقال: طرأ اليوم على فلان أمر.

والغرض، كما يقال: جاء زيد لأمر كذا.

ولا يخفى أن عدَّ بعضها من معانيه ناشئ من اشتباه المصداق

بالمفهوم، ضرورة أن لفظ الأمر في (جاء زيد لأمر كذا) لم يستعمل في

الغرض، بل اللام قد دلت عليه، نعم مدخولها مصداق له، فافهم.

وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا...﴾، فإن لفظ الأمر

مستعمل في مصداق الفعل العجيب دون مفهومه.

وكذا في الحادثة والشأن.

وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في

المعنيين الأولين.

هذا وقد قيل: إنه نقل بحسب الاصطلاح إلى القول المخصوص - صيغة الأمر - وادعي الاتفاق على ذلك.

ولازم ذلك عدم إمكان الاشتقاق منه، فإنه آنذاك اسم ذات وليس اسم حدث، والظاهر أن الاشتقاق منه هو بلحاظ المعنى الاصطلاحي دون اللغوي، وهو الطلب فتدبر.

ولعلّه حصل تسامح، والمقصود هو الطلب بالقول المخصوص لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدل عليه.

نعم نفس القول المخصوص مصداق للأمر بما هو دال على الطلب. والأمر سهل في المعنى الاصطلاحي، والمهم بيان المعنى اللغوي ليحمل عليه إذا ورد بلا قرينة.

ولا يبعد كونه حقيقة في الطلب والشيء.

أجل هو قد استعمل في المعاني السابقة إلا أنه مجرد استعمال، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز. وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سُلّم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، ويلزم عند التعارض الرجوع إلى الأصل العملي.

نعم لو كان ظاهراً في معنى معين فيلزم حمله عليه ولو احتمل أنه للانسباق من الإطلاق وليس حقيقة فيه بالخصوص. ولا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

قوله ﷺ:

«الجهة الثانية...، إلى قوله: الجهة الثالثة.»^(١)

الجهة الثانية: هل يعتبر العلو أو الاستعلاء؟

بعد أن اتضح من خلال الجهة الأولى أن لفظ الأمر موضوع للطلب _ أما وحده أو بإضافة الشيء _ أراد ﷺ أن يوضح في هذه الجهة أن لفظ الأمر ليس موضوعاً لمطلق الطلب بل لخصوص الطلب الصادر من العالي حتى إذا لم يكن مستعلياً، وأما الصادر من الداني أو المساوي فهو ليس أمراً حقيقة بل مجازاً.

ولم يستدل ﷺ على ذلك بشيء، والظاهر أن لا دليل له سوى التبادر، بمعنى أن المتبادر من لفظ الأمر هو خصوص الطلب الصادر من العالي دون مطلق الطلب.

إذن كون الطلب صادراً من العالي معتبر في معنى لفظ الأمر. وهل يكفي أحد المطلبين في معنى لفظ الأمر؛ أي إما العلو الواقعي أو الاستعلاء؟ كلا بل المدار على العلو الواقعي لا غير.

والوجه في ذلك ما أشار إليه في آخر بحثه في هذه الجهة، وحاصله: أن لفظ الأمر يصلح سلبه عن طلب الشخص غير العالي حتى لو فرض أنه كان مستعلياً، وهذا بنفسه منبه وجداني على اعتبار خصوص العلو الواقعي.

هذا ولكن قد يستدل على كفاية الاستعلاء وعدم لزوم العلو

(١) الدرس ٥٨: (٢٢/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

الواقعي بأن الداني لو استعلى وأصدر طلباً موجّهاً إلى العالي - كما لو قال الولد لوالده: اطلب منك أن تأتي بالشيء الفلاني بسرعة - وبخه العرف ولامة وقيل له: لِمَ أصدرت أمراً إلى والدك، ومن الواضح أن التوبيخ والتعير بفقرة لِمَ أصدرت أمراً يدلان على أن الأمر موضوع للطلب الأعم من كونه مع العلو الواقعي أو الاستعلاء وإلا فلماذا التوبيخ؟ ولماذا التعير بكلمة أمر في فقرة لِمَ أصدرت أمراً؟

والجواب: أن التوبيخ هو على إظهاره الاستعلاء وليس على تحقق صدور الأمر منه.

وأما التعير بكلمة أمر فذلك جرياً مع اعتقاد الطرف، فالطرف الثاني حيث استعلى واعتقد كونه عالياً واقعاً غُيِّرَ بهذا الاعتبار بكلمة الأمر.

* * *

قوله ﷺ:

«الجهة الثالثة...، إلى قوله: الجهة الرابعة».

الجهة الثالثة: هل الوضع لخصوص الطلب الوجوبي؟

اتضح إلى الآن أن لفظ الأمر موضوع للطلب الصادر من العالي، والآن نسأل هل هو موضوع لمطلق الطلب أو لخصوص ما إذا كان طلباً وجوبياً؟ وأجاب عن ذلك بأنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي، واستدل على ذلك بوجهين وثلاثة مؤيدات.

أما الوجهان فهما:

١ - التمسك بالتبادر، فإن المتبادر من لفظ الأمر خصوص الطلب

الوجوبي لا الطلب الأعم من الوجوبي والاستحبابي.

٢ _ أنه إذا أصدر المولى إلى عبده طلباً بلسان آمر كذا وخالف العبد ولم يمثل جاز للمولى توبيخه، كما هو الحال في أمره سبحانه بالسجود لآدم عند إكمال خلقته، فإن إبليس حينما عصى ولم يسجد وبّخه سبحانه على ذلك بقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أُمِرْتُكَ﴾،^(١) وهذا يدل على أن الأمر موضوع للطلب الوجوبي وإلا فلماذا التوبيخ؟ ولماذا لم يعتذر إبليس بأن الأمر أعم من الوجوب؟^(٢)

وأما المؤيدات الثلاثة فهي:

١ _ قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾،^(٣) حيث أثبت سبحانه الحذر على مخالفة الأمر، وهذا دليل على وضع الأمر لخصوص الطلب الوجوبي وإلا فلا وجه لطلب الحذر.^(٤)

٢ _ قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»،^(٥) فإن المشقة لا تلزم إلا إذا فرض وضع لفظ الأمر لخصوص الطلب الوجوبي.

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) ما ذكر يتم لو كان الطلب بالسجود الصادر من الله سبحانه صادراً بواسطة مادة الأمر، ولكن كيف إثبات ذلك، بل لعل الأمر بالعكس تماماً، فالصادر منه سبحانه هو الصيغة دون المادة، حيث قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩).

(٣) النور: ٦٣.

(٤) ما ذكر يتم لو فرض أن المقصود من كلمة (أمره) مادة الأمر، ولكنه من المحتمل أن يكون إشارة إلى الأوامر الصادرة بتوسط الصيغة، مثل: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما شاكل ذلك، اللهم إلا أن يتمسك بالاطلاق الشامل للطلب الصادر بالصيغة والمادة معاً ولا يختص بالصادر بالصيغة.

(٥) وسائل الشيعة ٢: ١٧ / الباب ٣ من أبواب السواك / الحديث ٤.

٣ _ التمسك بقضية بريرة، فإنها كانت أمة وكان زوجها عبداً اسمه مغيث واشترتها عائشة من مواليتها وأعتقتها، ولمّا أعتقتها عائشة خيّر لها النبي ﷺ بين أن تبقى مع زوجها أو تفارقه فاختارت مفارقه فأخذ زوجها يمشي في طرق المدينة وهو يبكي وطلب من النبي ﷺ أن يتشفّع له لدى زوجته فأجابت: أتأمرني يا رسول الله فقال: بل إنما أنا شافع،^(١) وهذا يؤيد وضع الأمر للوجوب، وكأنها تريد أن تقول للرسول ﷺ: إذا كان طلب بنحو الإلزام فأنا مطيعة فقال لها ﷺ: كلا، وإنما أريد أن أشفع له.

(١) قصة بريرة جاءت بالشكل التالي: عن الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أمة كانت تحت عبد فاعتقت الأمة، قال: «أمرها بيدها، إن شاءت تركت نفسها مع زوجها وإن شاءت نزلت نفسها منه».

وقال: وذكر إن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فاشترتها عائشة وأعتقتها فخيّر لها رسول الله ﷺ وقال: «إن شاءت أن تقرر عند زوجها وإن شاءت فارقه»، وكان مواليتها الذين باعوها اشترطوا على عائشة أن لهم ولاءها فقال رسول الله ﷺ: «الولاء لمن اعتق». وتصدّق على بريرة بلحم فاهدته إلى رسول الله ﷺ فعلقته عائشة وقالت: إن رسول الله ﷺ لا يأكل لحم الصدقة، فجاء رسول الله ﷺ واللحم معلق، فقال: «ما شأن هذا اللحم لم يطبخ؟»، فقالت: يا رسول الله صدّق به على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة، فقال: «هو لها صدقة ولنا هدية»، ثم أمر بطبخه فجاء فيها ثلاث من السنن. وسائل الشيعة ٢١: ١٦١ / الباب ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والاماء / الحديث ٢.

وأنت تلاحظ أن موضوع الاستشهاد ليس مذكوراً فيها، ولكن جاء في مستدرك الوسائل ١٥: ٣٢ / الباب ٣٦ من أبواب نكاح العبيد والاماء / الحديث ٣ ما نصه: روى ابن عباس: إن زوج بريرة كان عبداً أسود يقال له: مغيث كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تجري على لحيته فقال النبي ﷺ للعبّاس: يا عبّاس ألا تعجب من حبّ مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثاً؟ فقال لها النبي ﷺ: «لو راجعته، فإنه أبو ولدك»، فقالت: يا رسول الله أتأمرني؟ فقال: «لا، إنما أنا شفيع»، فقالت: لا حاجة لي فيه.

ولعلَّ الوجه في جعله **يُؤَيَّرُ** لهذه الثلاثة مؤيدات لا أدلة هو أن غاية ما اشتملت عليه هو أن لفظ الأمر قد استعمل فيها في الوجوب، ومن الواضح أن مجرد الاستعمال في معنى لا يلزم وضعه له، ولعلَّ استعمال بنحو المجاز.

ثمَّ تعرض **يُؤَيَّرُ** بعد ذلك إلى ما يمكن أن يستدل به لوضع لفظ الأمر للطلب الأعم من الوجوبي والاستجابي، وذكر في هذا المجال ثلاثة وجوه هي:

١ - إن لفظ الأمر يقسَّم إلى وجوب وندب، حيث يقال: الأمر يدل إما على الوجوب أو الاستجاب، وهذا يدل على وضعه للطلب الأعم وإلا لزم عدم صحة تقسيمه إلى كليهما وانحصر بالوجوب.

وفيه: أن صحة تقسيمه إليهما يدل على أنه قد قصد منه حالة التقسيم معنى وسيع يشمل الوجوب والاستجاب وقد استعمل في ذلك، ولكن من الواضح أن الاستعمال لا يلزم الوضع والحقيقة.

٢ - إن لفظ الأمر قد استعمل في النصوص الشريفة في الوجوب تارة والاستجاب أخرى، والاحتمالات في ذلك ثلاثة:

أ - أن يكون موضوعاً لهذا بوضع مستقل، ولذا ك بوضع مستقل آخر، ولازم هذا كونه مشتركاً لفظياً.

ب - أن يكون موضوعاً لهذا دون ذاك فيكون استعماله في هذا حقيقة وفي ذاك مجازاً.

ج - أن يكون موضوعاً للجامع بينهما، وهو أصل الطلب الكلّي، فيكون لفظ الأمر بناء على هذا مشتركاً معنوياً.

وعند الدوران بين هذه الاحتمالات الثلاثة يكون الثالث هو الراجح، لأن المشترك المعنوي أكثر وأغلب من المشترك اللفظي ومن الحقيقة والمجاز، فإن أغلب الألفاظ هي مشترك معنوي، كلفظ كتاب

مثلاً فإنه موضوع لكلّي الكتاب الذي هو قدر جامع بين أفراد الكتب، وهكذا لفظ قلم وماء وهواء ودار وباب وإنسان وحجر وشجر ومدر وأسد وفرس ودجاج و...

وفيه: أنه قد تقدّم في الجهة الأولى من هذا الفصل وفي مبحث تعارض الأحوال^(١) أن مجرد الأكثرية لا تكفي للترجيح، فإن الحجة لدى العقلاء هو الظهور، والذي يمكن جعله مرجحاً على هذا الأساس هو الظهور، وأما مجرد الأكثرية فهي وجه استحساني وليست حجة. على أنه لو تنزلنا فيمكن أن نقول: إن الأكثرية المذكورة معارضة، فإن الحقيقة والمجاز أمر كثير جداً فما أكثر الألفاظ التي هي موضوعة لمعاني معينة وتستعمل في غيرها مجازاً.

٣ _ التمسك ببيان مركب من مقدمتين هما:

أ _ أن فعل المندوب فعل من أفعال الطاعة لله سبحانه.

ب _ كل طاعة لله سبحانه هي فعل للمأمور به.

ونتيجة هذا: أن فعل المندوب هو فعل للمأمور به، وبالتالي يكون الأمر صادقاً على الطلب النديبي.

وفيه: أننا نسلّم المقدمة الأولى ولكننا نناقش المقدمة الثانية ونقول: ما مقصودك من صدق الأمر على فعل الطاعة؟ فهل تقصد أن الأمر بمعناه الحقيقي يصدق على كل طاعة؟ إن هذا مرفوض، والصحيح أن الأمر يصدق على قسم من الطاعة، أعني بذلك الطاعة للفعل الواجب دون الطاعة للفعل المستحب، وإن كنت تقصد أن الأمر بمعناه المجازي

(١) أي في الأمر الثامن من الأمور المذكورة في المقدمة فلاحظ.

يصدق على كل طاعة بما في ذلك الطاعة المستحبة فهذا صحيح ولكنه ليس بنافع، فإن النافع صدق الأمر بمعناه الحقيقي على الفعل المستحب دون صدقه عليه بمعناه المجازي.

توضيح المتن:

الظاهر اعتبار العلو: والمستند في ذلك هو التبادر، فإن المتبادر من لفظ الأمر هو الطلب من العالي، وكان من المناسب الإشارة إلى ذلك.
فلا يكون الطلب من السافل: الأنسب: فلا يكون الطلب من الداني.
بنحو من العناية: أي كان مجازاً ومسامحة.
كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء: سيأتي مستند ذلك آخر
الجهة المذكورة، حيث يقول: وكيف كان ففي صحة سلب الأمر...
وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف: وجه الضعف ما ستأتي
الإشارة إليه آخر الجهة المذكورة، حيث يقول: وكيف كان ففي صحة
سلب الأمر...

المستعلي عليه: صفة للسافل. هذا لو قرئ بنحو اسم الفاعل، وأما
لو قرئ بنحو اسم المفعول _ المستعلي عليه _ فهو صفة للعالي، ولعلَّ
الأوّل أقرب.

لِمَ تأمره: أي لماذا تأمره.

بحسب ما هو قضية استعلائه: أي بحسب مقتضى استعلائه، فإن مقتضى
استعلائه اعتقاده أنه عال حقيقة وإن الطلب الصادر منه أمر حقيقة.
وكيف كان: أي سواء كان اطلاق الأمر من باب المسايرة مع
اعتقاده أم من جهة أخرى.

ففي صحة سلب الأمر...: هذا دليل على دعويين قد تقدمتا، إحداهما: إن الاستعلاء بخصوصه ليس معتبراً في معنى الأمر، وثانيتها: إن الاستعلاء أو العلو الواقعي بنحو التخيير ليس معتبراً في معنى الأمر. لانسباقه عنه عند اطلاقه: أي لتبادر الوجوب من لفظ الأمر عند استعماله. ويؤيده قوله...: المناسب فنياً ذكر هذه المؤيدات الثلاثة بعد الوجه الثاني كما صنعنا ذلك عند الشرح.

بعد قوله: المناسب: بعد قولها، كما جاء في بعض النسخ. وصحة الاحتجاج: عطف على (انسباقه) وليس على (قوله تعالى)، وإلا صار مؤيداً رابعاً وليس وجهاً ثانياً. والقرينة على كونه وجهاً ثانياً التعبير بقوله: (إلى غير ذلك)، فإنه يدل على انتهاء المؤيدات.

وتقسيمه إلى الإيجاب...: هذا شروع في أدلة القول بالوضع للقدر المشترك، وهي ثلاثة هذا أولها.

وأما ما أفيد...: هذا شروع في الدليل الثاني. الاستعمال فيهما ثابت: أي في الوجوب والاستحباب. والاستدلال بأن: هذا شروع في الدليل الثالث.

خلاصة البحث:

يعتبر في مادة الأمر العلو فقط كما أنه يعتبر فيها أن يكون الطلب وجوبياً لوجهين وثلاثة مؤيدات. ويمكن الاستدلال لوضع مادة الأمر للطلب الأعم بثلاثة وجوه كلها قابلة للمناقشة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الجهة الثانية: اعتبار العلو:

الظاهر اعتبار العلو في معنى مادة الأمر، فلا يكون الطلب من الداني أو المساوي أمراً، ولو اطلق عليه كان بنحو من المجاز. كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً بجناحه.

وأما احتمال اعتبار أحدهما فضيف لصحة سلب الأمر عن طلب الداني ولو كان مستعلياً.

وتقبيح الطالب الداني المستعلي وتوبيخه بلفظ لَمْ أمرت إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه. وإطلاق الأمر على طلبه هو بملاحظة اعتقاده.

الجهة الثالثة: الوضع للوجوب:

لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب للانسباق وصحة المؤاخذه والتوبيخ بمجرد المخالفة كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أُمِرْتَ﴾.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، وقوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» وقوله ﷺ: «بل إنما أنا شافع» بعد قولها: «أأمرني يا رسول الله». وقد يستدل على وضعه للأعم.

إما بصحة تقسيمه إلى الوجوب والاستحباب.

وفيه: أنه قرينة على إرادة الأعم في مقام التقسيم، ولعلّه بنحو المجاز.

أو بأنه مستعمل فيهما فلو لم يكن للقدر المشترك يلزم الاشتراك
أو المجاز.

وفيه: ما مرت الإشارة إليه.

أو بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة هي فعل المأمور به.

وفيه: أن الكبرى ممنوعة لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي
وإلا فلا يثبت المدعى.

* * *

قوله ﷺ:

«الجهة الرابعة...، إلى قوله: فإذا عرفت المراد

من حديث العينية...»^(١)

الجهة الرابعة: هل الأمر موضوع للطلب الحقيقي أو الإنشائي؟

بعد أن عرفنا فيما سبق أن لفظ الأمر موضوع للطلب نسأل هنا: هل

هو موضوع للطلب الانشائي أو للطلب الحقيقي؟^(٢) الصحيح أنه موضوع

(١) الدرس ٥٩: (٢٣/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) الطلب الحقيقي عبارة عن الطلب القائم بالنفس، فحينما يكون الإنسان جائعاً مثلاً ويراجع

نفسه يجد أن فيها طلباً حقيقياً للأكل، وذلك الطلب الحقيقي عبارة أخرى عن الإرادة،

فالإرادة الحقيقية القائمة بالنفس والطلب الحقيقي القائم بها هما شيء واحد.

وأما الطلب الانشائي فهو المبرز على مستوى الألفاظ بمثل صيغة الأمر أو مادته

أو ما شاكل ذلك من المبرزات.

وبناء على هذا ربما يجتمع الطالبان - كما لو أبرز الشخص طلبه بأحد المبرزات وكانت

إرادته للشيء ثابتة في النفس حقيقة - وربما يتحقق الطلب الحقيقي فقط - كما في

صورة وجود الإرادة في النفس من دون مبرز - وقد يتحقق الطلب الانشائي فقط، كما

في حالة وجود المبرز من دون تحقق الإرادة في النفس.

ثم إن الطلب الانشائي لا يصحُّ حمل لفظ الطلب عليه من دون قيد بل لا بدّ من

إضافة قيد الانشائي، فلا يصح أن تقول: الطلب الانشائي طلب، بل تقول: الطلب

الانشائي طلب انشائي، فهو بالحمل الشائع إذن ليس طلباً مطلقاً بل طلب انشائي،

وهذا بخلاف الطلب الحقيقي، فإنه مصداق للطلب بلا حاجة إلى إضافة قيد.

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الأمر هو الطلب الانشائي - الذي لا يكون بالحمل الشائع

طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً - دون الطلب الحقيقي الذي يكون بالحمل الشائع طلباً مطلقاً.

للطلب الانشائي، فإذا لم يبرز الشخص طلبه بأحد المبررات فلا يصدق عليه أنه قد أمرَ حتى لو كانت إرادته للشيء كامنة في النفس.

ومع التنزل وتسليم أنه موضوع لمطلق الطلب فلا أقل من قبول دعوى الانصراف، أي أن لفظ الأمر ينصرف إلى الطلب الانشائي. هذا ما نقوله في لفظ الأمر.

والشيء نفسه نقوله في لفظ الطلب، فهو موضوع للطلب الانشائي، ومع التنزل فهو منصرف إلى الطلب الانشائي، وسبب الانصراف هو كثرة الاستعمال، فإن لفظ الأمر والطلب كثيراً ما يستعملان في الطلب الانشائي، وكثرة الاستعمال هذه سبب لتحقيق الانصراف.

ثم بعد ذلك شرع في بيان مطلب لعلّه أجنبي عن صميم البحث ولكنه أخذ يستطرد فيه وينجرّ معه منتهياً إلى نتائج ربما لا تحمد عقباها كما سوف يتضح.

وعلى أيّ حال ذكر بعد هذا أن لفظ الإرادة تعاكس لفظ الأمر والطلب فهو موضوع للإرادة الحقيقية القائمة في النفس دون الإرادة الانشائية المبرزة بأحد المبررات، ومع التنزيل فهو منصرف إلى الإرادة الحقيقية على الأقل. إذن لفظ الإرادة يعاكس لفظ الطلب والأمر، فالأول موضوع أو منصرف إلى الإرادة الحقيقية بينما الثاني موضوع أو منصرف إلى الطلب الانشائي.

ثم إنه يمكن التعليق في المقام على ما ذكر بما حاصله: أن الطلب لا ينقسم إلى حقيقي وانشائي، بل هو انشائي دائماً، فإن الطلب عبارة عن التصدي نحو المطلوب، فمن سعى نحو مطلوبه ولو بابرازه من خلال الصيغة أو المادة يصدق عليه أنه قد طلب وإلا فلا، وهذا لازمه أن من كان يريد الماء مثلاً من دون أن يبرز ذلك فلا يصدق في حقه أنه طلب الماء، فالطلب على هذا لا يكون حقيقياً.

ثم ذكر ﷺ أن هناك بحثاً معروفاً وقع محلاً للنزاع بين الأشاعرة من جانب وأهل الحق والمعتزلة من جانب آخر، فالأشاعرة قالوا: إن الطلب يغاير الإرادة وليس هما شيئاً واحداً، بينما أهل الحق والمعتزلة ذهبوا إلى الاتحاد، ويأتي تحقيق الحال في ذلك إن شاء الله تعالى، ولكن الذي نريد أن نقوله معجلاً هو أن صاحب الفصول وافق الأشاعرة في القول بالمغايرة بين الطلب والإرادة، ولعل الذي دعاه إلى أن يختار ذلك هو الانصراف، أي هو اختار المغايرة لأنه لاحظ أن معنى الإرادة يغاير معنى الطلب واعتقد أن ذلك تغاير في ذات معناهما والحال أن الأمر ليس كذلك بل هو تغاير بسبب الانصراف، فلفظ الإرادة ينصرف إلى الإرادة الحقيقية، ولفظ الطلب ينصرف إلى الطلب الانشائي، فالتغاير الذي نشعر به هو للانصراف المذكور وليس لتغاير الإرادة الحقيقية مع الطلب الحقيقي.

ثم إنه ﷺ أخذ بعد ذلك بإيضاح فكرة الاتحاد بين الطلب والإرادة، ثم ايضاح الدليل على ذلك.

أما فكرة الاتحاد فذكر في توضيحها ما حاصله: أننا ندعي أن لفظ الإرادة ولفظ الطلب هما موضوعان لمعنى واحد، وهو الشوق الأكيد، فذلك الشوق هو الإرادة وهو الطلب.^(١)

وندعي أن الإرادة الانشائية هي عين الطلب الانشائي، فإذا أنشأ شخص الطلب وقال: اطلب الماء أو أمر باتيان الماء أو أأتني بالماء، كان ذلك طلباً انشائياً وهو في نفس الوقت إرادة انشائية.

(١) ولازم هذا هو الترادف بين الطلب والإرادة كأسد وغضنفر، وهو بعيد.

وندعي أيضاً أن الطلب الحقيقي القائم بالنفس هو بعينه الإرادة الحقيقية القائمة بالنفس.

هذا هو المدعى.

وليس المدعى أن الطلب الانشائي هو عين الإرادة الحقيقية، فإن المغايرة بينهما أوضح من الشمس وأبين من الأمس.

وإذا أردنا اختصار مدعانا فنقول: إن المدعى هو أن الإرادة الحقيقية هي عين الطلب الحقيقي، والإرادة الانشائية هي عين الطلب الانشائي.

توضيح المتن:

ليس هو الطلب الحقيقي: ذكرنا سابقاً أن الطلب لا يكون حقيقياً بل هو انشائي دائماً.

الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي: هذه جملة معترضة يلزم وضعها بين شريطين، والمقصود الذي يكون مصداقاً للطلب.

والظاهر أنه لا حاجة إلى ذكر الجملة المذكورة رأساً.

الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً: هذه جملة معترضة أيضاً، ولا حاجة إلى ذكرها.

سواء أنشأ...: أي أن معنى الأمر هو الطلب الانشائي سواء أنشأ

الطلب بصيغة افعل أو...

أو بغيرها: كالجملة الاسمية.

عند اطلاقه: أي عند استعماله أو عند استعماله من دون قيد.

فلا بأس بصرف...: بل فيه بأس لعدم الداعي إليه خصوصاً وأن

ذلك سوف يجرّ إلى نتائج لا تحمد عقباها.

في بعض فوائدها: المطبوعة مع حاشيته على الرسائل في آخرها.
لما لم تكن عن المحذور خالية: لعسر المراجعة أحياناً.
والإعادة ليست بلا فائدة: هذا التركيب لا يخلو من حزاة لأنه لا
يدري هو معطوف على ماذا، ويحتمل أن يكون بحسب المعنى معطوفاً
على اسم تكن وبحسب اللفظ معطوفاً على الحوالة.
وفي بعض النسخ حذفت كلمة (ليست)، والظاهر أنه بذلك لا
يتغلب على ضعف التعبير.
وما بازاء أحدهما في الخارج يكون بازاء الآخر: أي أن الطلب
الحقيقي القائم في النفس هو عين الإرادة الحقيقية القائمة في النفس.
بلفظه أو بغيره: أي بلفظ الطلب أو بغير لفظ الطلب.

خارصه البحب:

أن معنى الأمر هو الطلب الانشائي دون الحقيقي إما لكونه موضوعاً له أو
لأنصرافه إليه، وهكذا الحال في لفظ الطلب، وهذا على عكس الإرادة.
ولعلَّ اختلافهما في الانصراف أوجب مصير صاحب الفصول إلى
المغايرة.

والمدعى هو الاتحاد بين الحقيقيين لا بين الحقيقي من جانب
والانشائي من جانب آخر.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الجهة الرابعة: الوضع للطلب الانشائي:
الظاهر أن لفظ الأمر موضوع للطلب الانشائي _ الحاصل بالصيغة
أو بالمادة أو بغيرهما _ دون الطلب الحقيقي.

ولو أبيت إلا عن وضعه لمطلق الطلب فلا أقل من انصرافه إلى الانشائي، كما هو الحال في لفظ الطلب، فإنه منصرف إلى الانشائي لكثرة الاستعمال فيه. وهذا بخلاف لفظ الإرادة، فإنه منصرف إلى الحقيقية.

واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة.

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام وإن حققناه في بعض فوائدنا.

إن الحق اتحاد الطلب والإرادة، بمعنى أن لفظهما موضوع لمفهوم واحد، والطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، والطلب الانشائي عين الإرادة الانشائية.

هذا هو الاتحاد المدعى، لا أن الطلب الانشائي عين الإرادة الحقيقية، فإن المغايرة بينهما واضحة.

* * *

قوله ﷺ:

«فإذا عرفت المراد من حديث العينية...، إلى قوله: دفع وهم»^(١).

الدليل على الاتحاد:

بعد أن اتضح أن المقصود من الاتحاد هو اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية أَخَذَ ﷺ بالاستدلال على ذلك، وتمسك له بالوجدان، بتقريب أنا لو رجعنا إلى أنفسنا عند طلب شيء لم نجد فيها شيئاً غير الإرادة بمقدماتها،^(٢) وهذا منبّه واضح

(١) الدرس ٦٠: (٢٤/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) وقد تسأل عن مقدمات الإرادة، وفي الجواب نقول: إن الإنسان إذا أراد شيئاً فيمرّ بجملّة من المقدمات، وهي:

- ١ - تصوّر الفعل، فإنه من دون تصوّره لا يمكن تعلّق الإرادة به.
- ٢ - تصوّر فائدته المترتبة عليه، فإنه من دون تصوّر فائدته لا يمكن تعلّق الإرادة به.
- ٣ - التصديق بفائدته، فإن تصوّر الفائدة لا يكفي وحده من دون التصديق بها كما هو واضح.

٤ - الميل وهيجان الرغبة إليه، فإنه بعد تصوّر فائدة الفعل والتصديق بها يحصل الميل إليه وتهيّج الرغبة نحوه.

ثمّ إنه بعد تحقق هذه المقدمات الأربع تتحقّق الإرادة التي هي عبارة أخرى عن الشوق الأكيد المحرك للعضلات، وذلك إما بالتصدي للفعل بالمباشرة أو بإصدار الأمر به.

ثمّ إنه بعد تحقق الإرادة - التي هي عبارة عن الشوق الأكيد - تترتب نتيجة، وهي الجزم بضرورة دفع العراقيل والموانع التي تحول دون تحقق الفعل.

على أن الطلب عين الإرادة.

وبكلمة أخرى: إننا لو رجعنا إلى أنفسنا عند طلب شيء نجد فيها الشوق الأكيد _ لا غير _ الذي يحركنا إما إلى التصدي إلى نفس فعلنا الذي نريده ونقصده أو إلى أن نأمر غيرنا بذلك الفعل،^(١) وربما نعبر عن ذلك الشوق الأكيد بالإرادة تارة وبالطلب أخرى.

هذا كله في الطلب الذي هو أحد الصيغ الانشائية.

وقريب من هذا يمكن أن نذكره في بقية الصيغ الانشائية، ففي باب التمني حينما يقول الشخص مثلاً: ألا ليت الشباب يعود يوماً... لا يجد في نفسه شيئاً آخر غير صفة التمني، وهكذا لا يجد في فرض الترجي صفة أخرى غير صفة الترجي، وهكذا في باب الاستفهام لا يجد صفة أخرى غير طلب الفهم.

⇒ وعليه فمقدمات الإرادة أربع، والنتيجة المترتبة عليها واحدة.

هذا ولكن الشيخ الآخوند لم يذكر في عبارة المتن المقدمة الثانية، كما أنه جعل المقدمة الرابعة قبل المقدمة الثالثة، والحال أنه لا بد أن تتأخر عنها، فإن الميل وهيجان الرغبة يحصلان بعد التصديق بالفائدة، كما أنه جعل النتيجة مقدمة أخيرة للإرادة.

كما أن هناك شيئاً آخر اشتملت عليه عبارة المتن، وهي أنه جعلت مقدمة الإرادة شيئاً واحداً - وهو الجزم بضرورة دفع العراقيل - والبقية جعلتها مقدمات للمقدمة المذكورة، والحال أن كل هذا لا داعي إليه، والمناسب ما فعلناه.

(١) إذا أراد الشخص فعلاً معيناً فتارة تتعلق إرادته بصدور الفعل منه نفسه، وأخرى تتعلق بصدور الفعل من غيره، فإذا أراد الشخص أن يسافر هو بنفسه كان ذلك إرادة متعلقة بفعل المرید نفسه، ويصطلح عليها بالإرادة التكوينية، وأما إذا أراد السفر من غيره فيصدر أمراً موجهاً إلى الغير بالسفر، ويصطلح على ذلك بالإرادة التشريعية.

وعلى هذا يكون الفارق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية هو أن الأولى متعلقة بفعل المرید نفسه، بينما الثانية متعلقة بفعل غير المرید، أعني المأمور به.

هذا في الصيغ الانشائية.

والأمر نفسه يجري في الجملة الخبرية، فإنه لا توجد في النفس صفة أخرى غير صفة العلم بثبوت النسبة أو عدم ثبوتها.

هذا ولكن المنسوب إلى الأشاعرة وجود صفة أخرى في جميع الموارد المذكورة واصطلحوا عليها بالكلام النفسي، ففي باب الطلب قالوا: توجد صفة أخرى في النفس غير الطلب، وهي الإرادة، وفي باب التمني توجد صفة أخرى في النفس غير التمني وسموها بالكلام النفسي، وهكذا في بقية الموارد.

ونسب إليهم أنهم استدلوا على ذلك بوجوه ثلاثة، ذكر ثلاثة ثالثها بعنوان إشكال ودفع. وأما الأولان فهما:

١ _ بيت الشعر المنسوب إلى الشاعر المعروف باسم الأخطل:

إن الكلام لفِي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
حيث يدل هذا البيت على وجود شيء في النفس يصطلح عليه
بالكلام النفسي، وهو يغاير الكلام اللفظي، وجعل الكلام اللفظي دليلاً
على ذلك الكلام النفسي.

٢ _ التمسك بالأمر الصادر في موارد الاختبار والاعتذار،^(١) فإن
الشخص حينما يطلب شيئاً من غيره بقصد الامتحان والاختبار لا يكون
مريداً لذلك الشيء حقيقة، فإن ذلك لازم فرض الاختبار، فيكون الطلب
متحققاً من دون إرادة، وهذا دليل على تغايرهما.

(١) المراد من الاعتذار هو أن الإنسان يريد أحياناً معاقبة غيره ولكنه يريد مبرراً
لذلك خوف أن يلومه العقلاء فيستعين للوصول إلى الهدف المذكور باصدار
أمر كي يعصيه الطرف ويصلح أن يكون مبرراً للعقاب.

وهكذا الحال في مورد الاعتذار، فإن الطلب يكون متحققاً من دون إرادة وإلا كان ذلك خلف فرض الاعتذار.

هذان وجهان قد يتمسك بهما.

والجواب عنهما واضح.

أما بالنسبة إلى الأول فباعتبار أن كلام الشعراء لا يصلح للحجية.^(١)

وأما بالنسبة إلى الثاني فلأن أقصى ما يشته هو التغاير بين الإرادة الحقيقية والطلب الانشائي _ إذ الطلب الانشائي متحقق من دون تحقق الإرادة الحقيقية _ وهذا كما هو واضح لا يضر بالمدعى، فإنه لم يدع اتحاد الطلب الانشائي مع الإرادة الحقيقية كي يُرد ذلك بالوجه المذكور، بل المدعى هو اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، والوجه المذكور لم يثبت الانفكاك بينهما.

ثم ذكر رحمته بعد ذلك أنه يمكن إيقاع الصلح بين الطرفين وجعل النزاع لفظياً، وذلك بحمل كلام من ادعى الاتحاد على الاتحاد بين الحقيقيين أو بين الانشائيين، بينما كلام من ادعى المغايرة يحمل على المغايرة بين الحقيقي من أحدهما للانشائي من الآخر.

وبعد ذلك أمر رحمته بالفهم، ووجهه واضح، باعتبار أن الوجه الثالث _ الذي سيذكره بعنوان إشكال ودفع _ يدل على أن النزاع حقيقي ومعنوي وليس لفظياً، فانتظر ذلك.

توضيح المتن:

قائمة بها: بالإمكان الاستغناء عن هاتين الكلمتين.

(١) ولعل عدم ذكر الشيخ الآخوند لهذه المناقشة لأجل شدة وضوحها. على أنه لم يسبق شعر الأخطل مساق الدليل كي يحتاج إلى جواب عنه.

غيرها: هذه الكلمة زائدة.

سواء ما هو: الصحيح: سوى ما هو.

عند خطور الشيء: هذه الجملة إلى قوله: وهو الجزم، هي جملة معترضة لا بد من وضعها بين شريطين.

ثم إنه تقدمت الإشارة إلى حذف بعض المقدمات وإلى أن ترتيبها بالشكل الذي ذكره هــ قابل للتأمل.

والتصديق لفائدته: المناسب: والتصديق بفائدته.

وهو الجزم: هذا بيان لقوله: ما هو مقدمة تحققها.

عن طلبه لأجلها: أي لأجل الفائدة.

غير الصفات المعروفة: أي مقدمات الإرادة.

وقد انقذ مما حققناه: وهو أن الاتحاد المدعى إنما هو بين الحقيقيين أو بين الانشائيين وليس بين الحقيقي من أحدهما والانشائي من الآخر.

ما في استدلال الأشاعرة: جعل هــ الدليل الرئيسي للأشاعرة على المغايرة هو هذا الدليل والحال أن دليلهم المهم هو ما سيذكره تحت عنوان إشكال ودفع.

بالأمر مع...: متعلق باستدلال.

فإنه كما لا إرادة...: هذا وجه الانقذاح.

في الصورتين: أي الاعتذار والاختبار.

الانشائي الايقاعي: هما مترادفان وأشبه بعطف التفسير.

الكاشف عن: صفة للانفكاك.

ولكنه لا يضر...: المناسب في العبارة: ولكن لا تضر بدعوى

الاتحاد أصلاً هذه المغايرة والانفكاك...

خلاصة البحث:

الدليل على اتحاد الطلب والإرادة هو الوجدان حيث لا يجد الإنسان عند طلبه لشيء شيئاً غير الإرادة.
وهكذا الحال في بقية الصيغ الانشائية.
واستدل الأشاعرة على إثبات المغايرة بثلاثة وجوه، ومناقشة الوجهين الأولين واضحة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وإذا عرفت المراد من حديث الاتحاد ففي مراجعة الوجدان كفاية، فإن الإنسان _ عند طلبه لشيء _ لا يجد شيئاً في نفسه غير الإرادة بمقدماتها.
وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية والجملة الخبرية، فإنه لا توجد غير التمني والترجي ونحوهما صفة أخرى قائمة بالنفس يكون اللفظ دالاً عليها كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقد انقذ مما حققناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة كما في صورتَي الاختبار والاعتذار من الخل، فإن الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب الانشائي الكاشف عن مغايرتهما، وهو لا يضرُّ بدعوى الاتحاد.

ثم إنه يمكن بما حققناه إيقاع الصلح بين الطرفين ويكون النزاع لفظياً، بأن يكون مراد مدعي الاتحاد هو الاتحاد بين الحقيقيين أو بين الانشائيين، ومراد مدعي المغايرة هو مغايرة الانشائي من أحدهما للحقيقي من الآخر، فافهم.

قوله ﷺ:

«دفع وهم... إلى قوله: إشكال ودفع»^(١).

ما هو مدلول الصيغ الإنشائية؟

قصد ﷺ بهذا البحث دفع توهم ربما يخطر في الذهن، وحاصل الوهم: أنه حينما نقول: لا توجد في الصيغ الإنشائية صفة أخرى غير الصفات المعروفة من التمني والترجي ونحو ذلك فلا نقصد بهذا أن هذه الصفات هي بأنفسها مداليل للصيغ الإنشائية، فليس مدلول صيغة التمني ثبوت صفة التمني في النفس، كما أنه ليس مدلول صيغة الترجي ثبوت صفة الترجي في النفس، وهكذا الحال في بقية الصيغ.

إن قلت: فما هو المدلول إذن؟

قلت: أما الجملة الخبرية فمدلولها ليس هو العلم بثبوت النسبة بل نفس ثبوت النسبة أو عدمها في موطنها الخاص الذي هو الذهن أحياناً والخارج أحياناً أخرى.

مثال النسبة في الذهن: الإنسان نوع، فإن اتصاف الإنسان بكونه نوعاً ثابت في الذهن وإلا فهو في الخارج ليس نوعاً.

ومثال النسبة في الخارج: الإنسان كاتب، فإن الكاتبة يتصف بها الإنسان في الخارج.^(٢)

(١) الدرس ٦١: (٢٥/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ).

(٢) ويصطلح على الأعم من عالم الذهن وعالم الخارج وعالم الانشاء بنفس الأمر.

هذا بالنسبة إلى الجملة الخبرية.

وأما الصيغ الانشائية فهي موضوع لايجاد معانيها في عالم الانشاء، وبالأحرى هي موضوع لانشاء معانيها، فحينما يقال: ألا ليت الشباب يعود يوماً... فالمقصود ايجاد التمني في عالم الانشاء لا ايجاده ذهنياً لعدم المعنى له ولا ايجاده خارجاً لأنه على خلاف الواقع، وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الصيغ الانشائية.

وهذا الوجود الانشائي ربما يكون سبباً لترتب اعتبار عقلائي له آثاره الشرعية أو العرفية، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات، فالزوجة إذا قالت: زوّجتك نفسي وقال الزوج: قبلت، حصلت في نظر العقلاء والشرع الزوجية _ وهي اعتبار خاص _ التي لها آثار شرعية وعرفية، من قبيل جواز النظر ووجوب الانفاق وما شاكل ذلك.

إذن الصيغ الانشائية لم توضع لصفة التمني والترجي ونحوهما بل لايجادها في عالم الانشاء.

نعم يمكن أن تُدعى هذه الدعوى، وهي أن صيغة التمني مثلاً موضوع لانشاء التمني وايجاده في عالم الانشاء مشروطاً بشرط وهو أن تكون صفة التمني ثابتة في النفس، أو على الأقل يُدعى أنها إن لم تكن مشروطة بالشرط المذكور هي منصرفة إلى حالة وجود صفة التمني في النفس.

فثبتت صفة التمني مثلاً مأخوذاً إما كشرط في مقام الوضع أو هو مما ينصرف إليه اطلاق الصيغة.

وبهذا يمكن أن نفسّر ما نشعر به بالوجدان عند سماع صيغ الانشاء، حيث نفهم ثبوت صفة التمني ونحوها في النفس، ومنشأ هذا الشعور هو أخذ ذلك إما كشرط في مقام الوضع أو انصراف الاطلاق إلى ذلك.

توضيح المتن:

غرض الأصحاب: أي الإمامية.

الصفات المشهورة: وهي التمني والترجي و...

في بعض فوائدها: المطبوعة في آخر حاشيته على الرسائل.

موجودة لمعانيها في نفس الأمر: الذي هو أوسع من عالم الانشاء.

وكان المناسب التعبير بقوله: موجدة لمعانيها في عالم الانشاء، إلا أنه عبّر بنفس الأمر لأنه يشمل عالم الانشاء.

ثم إن المراد من معانيها هو الصفات المشهورة من التمني والترجي ونحوهما.

وتحققها بها: أي بالصيغ الانشائية. والمقصود تحقيقها بها في عالم الانشاء، ولعلّ حذف ذلك لوضوحه.

وهذا نحو من الوجود: أي الوجود الانشائي نحو من الوجود في مقابل الوجود الذهني والوجود الخارجي.

لايقاعها: أي لانشائها.

فلو لم تكن هناك قرينة: أي على الخلاف.

أو اطلاقاً: المناسب: أو انصرافاً.

خلاصة البحث:

إن الجملة الخبرية تدل على ثبوت النسبة أو عدمها وليس على العلم بها.

والصيغ الانشائية تدل على انشاء الصفات المعروفة ولا تدل على ثبوتها في النفس إلا من باب أخذها شرطاً في الوضع أو من باب الانصراف.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إشكال وجواب:

ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي وجود صفات في مقابل الصفات المشهورة ادعاء أن الكلام يدل مباشرة على الصفات المشهورة.

إن قلت: فعلى ماذا يدل إذن؟

قلت: أما الجمل الخبرية فهي تدل على ثبوت النسبة أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع أو كاتب.

وأما الصيغ الانشائية فهي موجدة لمعانيها في عالم الانشاء، أي قصد إيجاد معانيها بها في عالم الانشاء.

وربما يكون الوجود الانشائي منشأ لانتزاع اعتبار ذي آثار شرعية أو عرفية، كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات.

نعم يمكن أن يدعى دلالة الصيغ بالدلالة الالتزامية على ثبوت الصفات في النفس إما لأجل وضعها لانشائها فيما إذا كانت الصفات المذكورة ثابتة في النفس أو لأجل انصراف اطلاقها إلى ذلك.

* * *

قوله ﷺ:

«إشكال ودفع...، إلى قوله: وهم ودفع»^(١).

الوجه الثالث للأشاعة ومناقشته:

هذا إشارة إلى الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة التي تمسك بها الأشاعة لإثبات مغايرة الطلب للإرادة، وقد ساقه ﷺ بصيغة إشكال ودفع^(٢). وحاصل الوجه المذكور: أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة يلزم أحد محذورين في حق الكفار عند تكليفهم بالإيمان بل في حق العصاة المسلمين أيضاً عند تكليفهم بالصلاة والصوم وما شاكلهما من تكاليف. والوجه في لزوم المحذورين: أن الكفار حينما كلفهم ﷺ بالإيمان وطلب ذلك منهم إما أن يفترض أنه أراد الإيمان منهم فيلزم محذور تخلف المراد عن الإرادة، أو يفترض أنه لم تتعلق إرادته بإيمانهم فيلزم انتفاء طلبه الحقيقي _ لأن لازم الاتحاد أن الطلب الحقيقي متفرع عند انتفاء الإرادة _ وبالتالي يلزم انتفاء تعلق التكليف الجدي بالإيمان، إذ من دون الطلب الجدي لا يكون التكليف الجدي ثابتاً، ومع انتفاء التكليف الجدي بالإيمان يلزم عدم جواز معاقبة الكفار على عدم إيمانهم.

(١) الدرس ٦٢: (٢٦/ ذي الحجة / ١٤٢٤هـ)؛ والدرس ٦٣: (١٥/ محرم الحرام / ١٤٢٥هـ).
(٢) وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا الوجه يظهر منه أن النزاع بين الأشاعة وغيرهم معنوي وليس لفظياً.

إذن يلزم إما تخلف المراد عن الإرادة أو عدم تعلّق التكليف الجدي بالإيمان.

وحاصل الجواب: إننا نختار تعلّق الإرادة بإيمان الكفار ولكن نقول: إن الإرادة اللازمة في صيرورة التكليف جدياً هي الإرادة التشريعية دون الإرادة التكوينية، ومن الواضح أن الإرادة التشريعية يمكن تخلفها عن المراد وإن كانت الإرادة التكوينية لا يمكن فيها ذلك.^(١)

(١) الفارق بين الإرادتين أن الإرادة التشريعية تكون متعلقة بالتشريع أو بكلمة أخرى بفعل العباد من صلاة وصوم وما شاكل ذلك، بينما الإرادة التكوينية تكون متعلقة بفعل الله سبحانه، أي بايجاد العالم بنظامه الجميل الكامل.

وإنما كان الانفكاك ممكناً في الإرادة التشريعية باعتبار أن متعلقها صدور الفعل من المكلف عن اختياره وإرادته، فإذا لم يتحقق الفعل لعدم إرادته له فلا يعدّ ذلك تخلفاً عن الإرادة.

هكذا يقال: أو يقال: إن متعلق الإرادة التشريعية حيث إنه التشريع فلا يكون هناك تخلف، فإن التشريع متحقق بمجرد إرادته، والتعبير بالانفكاك يكون مشتملاً على المسامحة، فإن الذي انفكّ عن الإرادة ليس هو متعلقها - وهو التشريع - بل فعل المكلف، وهو ليس متعلق الإرادة بل متعلق متعلقها. هذا في الإرادة التشريعية.

وأما الإرادة التكوينية فالوجه في استحالة الانفكاك فيها هو أن المحل بعد أن كان قابلاً للوجود، والمفروض أن المبدأ قياض لا بخل في ساحته، وأيضاً المفروض أن الوجود خير محض فلا بدّ من الوجود.

وينبغي الالتفات إلى قضية أخرى، وهي أن الإرادة في حقّ الله سبحانه ليست عبارة عن الشوق الأكيد، فإنها بهذا المعنى هي من لوازم الممكن، ومن هنا كان لا بدّ من تفسيرها بمعنى آخر، واحد التفاسير المعروفة هو أنها عبارة عن العلم بالصلاح، غايته هي في الإرادة التكوينية عبارة عن العلم بالصلاح في هذا العالم بنظامه المتكامل، وفي الإرادة التشريعية عبارة عن العلم بالصلاح في فعل العباد من صلاة وصوم وما شاكل ذلك.

فإذا توافقتا:

هذا شروع في بيان مطلب لا نرى داعياً إليه لأنه ينتهي إلى نتيجة لا تحمد عقباها كما سوف يتضح.

وحاصله: أن الإرادة التشريعية لله سبحانه تتعلق دائماً بالإيمان والطاعة، وهذا مما لا كلام فيه ولا إشكال، إذ على مستوى التشريع لا يريد الله سبحانه إلا الاطاعة والإيمان ولا يحتمل أنه يريد الكفر والعصيان.

هذا على مستوى الإرادة التشريعية.

وأما على مستوى الإرادة التكوينية فتارة يفترض أن إرادته التكوينية سبحانه متعلقة بذلك أيضاً _ أي بالاطاعة والإيمان _ فيلزم أن يصير الشخص مؤمناً مثل أبي ذر وسلمان ونظائرهما، وأخرى يفترض أنها متعلقة بخلاف ذلك _ أي بالكفر والعصيان _ فيلزم أن يصير الشخص مثل يزيد ومعاوية.^(١)

وإذا عرفنا هذا المطلب فيلزم ورود إشكالين أشار عليه السلام إلى كل واحد منهما بلسان إن قلت قلت.

(١) وهذا سوف يصير منشأ لورود إشكالين سوف نشير إليهما، ولكن وقوفاً أمام ورود الإشكالين يمكن أن نقول: إن الإرادة التشريعية وإن كانت متعلقة بالإيمان والاطاعة ولكن لا يلزم تعلق الإرادة التكوينية بهما كي يرد الإشكال، أي أن هناك إرادة تشريعية فقط كما سوف نوضح فيما بعد، أن هذا أمر ممكن، ومعه فلا إشكال. ثم إن الظاهر أن الإشكال المذكور يرد حتى بناء على عدم اتحاد الطلب والإرادة، إذ يقال: إن كانت إرادة عند تكليف الكفار بالإيمان فيلزم انفكاك المراد عن الإرادة وإلا يلزم عدم كون التكليف جدياً، إذ كيف يكون جدياً مع عدم الإرادة.

الإشكال الأول:

أما الإشكال الأول فحاصله: أن الإرادة التكوينية إذا كانت متعلقة بالكفر والعصيان أو بالاطاعة والإيمان فيلزم أن تصير هذه الأربعة خارجة عن الاختيار _ لأنه بعد تعلق الإرادة التكوينية بها يلزم أن تقع ويكون المكلف مضطراً إليها لعدم إمكان انفكاك الإرادة المذكورة عن المراد _ ومعه كيف يتعلق بها التكليف؟ وكيف يطلب عنه الإيمان والاطاعة وينهى عن الكفر والعصيان، ونحن نعرف أن متعلق التكليف يلزم فيه الاختيار؟

وأجاب عن ذلك بأن المتعلق للإرادة التكوينية ليس هو ذات الفعل بل هو الفعل الصادر من المكلف عن إرادته واختياره، فالله سبحانه لم يرد ذات الإيمان بل الإيمان الصادر عن إرادة المكلف واختياره، ومعه لا يلزم صيرورة الإيمان الصادر من المؤمن خارجاً عن الاختيار، بل يكون صادراً عن اختيار، إذ لو صدر من دون اختيار يلزم آنذاك تخلف المراد عن الإرادة. ^(١) وهكذا بالنسبة إلى الكفر والعصيان والاطاعة.

الإشكال الثاني:

وأما الإشكال الثاني فحاصله أن صدور الكفر عن إرادة الكافر لا يكون مصححاً لاستحقاقه العقاب على كفره لأن الكافر إنما أراد الكفر من جهة أن الله سبحانه أراد كفره، إذ لو لم يرد سبحانه كفر المكلف لما أراد المكلف الكفر، لأن كل ممكن _ ومنه إرادة المكلف للكفر _ لا بد له من علة.

(١) هذا الجواب منسوب إلى الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وقد أشار إليه السبزواري في شرح المنظومة: ١٧٩؛ والطباطبائي في نهاية الحكمة: ٣٠٢ و ٣٠٣، وبداية الحكمة: ١٨٢، وأصول الفلسفة ٣: ١٧١.

وبكلمة أوضح: إن إرادة الكفر هي ممكن من الممكنات، وحيث إن كل ممكن لا بد له من علة فيلزم وجود علة لإرادة الكفر، وليست هي إلا الإرادة الأزلية، ومعه يلزم انتهاء الكفر والإيمان والاطاعة والعصيان إلى أمر خارج عن الاختيار، أعني بذلك الإرادة الإلهية الأزلية، فيلزم الإشكال في توجيه العقاب، فكيف يعاقب الله سبحانه على الكفر الذي ينتهي بالتالي إلى أمر خارج عن الاختيار.

وأجاب رحمته عن ذلك بأن العقاب ليس من باب الاستحقاق بل هو من اللوازم الذاتية للكفر الناشئ عن إرادته _ الكفر _ الناشئة _ إرادة الكفر _ عن الشقاوة الذاتية.

ويمكن أن نمثل لذلك بالبذر الجيد، فإنه يعطي نتاجاً جيداً، وبالبذر الرديء، فإنه يعطي نتاجاً رديئاً، فجودة النتاج وردائه هما من اللوازم الذاتية لجودة البذر وردائه، وكذا الأمر في المقام.

ويمكن أن نمثل لذلك بمثال آخر، وهو شرب السم، فإن من لوازمه الموت، فتحقق الموت عند تناول السم ليس من باب الاستحقاق بل من جهة أنه من لوازمه الذاتية.

إذن العقاب حينما يوجه إلى الكافر فليس ذلك من جهة استحقاقه له وإنما هو من جهة كونه من اللوازم الذاتية للكفر، وسبب الكفر هو الإرادة السيئة، وسبب الإرادة السيئة هو الشقاوة الذاتية.^(١)

(١) لا يخفى وجود شيء من التهاافت بين جواب الإشكال الأول وجواب الإشكال الثاني، إذ في جواب الأول أسند الكفر إلى الإرادة الأزلية الإلهية، حيث ذكر أن الإرادة الأزلية متعلقة بالكفر ولكن بشرط كونه مسبوقاً بالإرادة، بينما في جواب الثاني أسند الكفر إلى الشقاوة الذاتية.

ثم قال عليه السلام: «وحيثما انتهى الأمر إلى السعادة والشقاوة الذاتية لا يحق لك التساؤل وتكراره من جديد بصيغة أن السعادة والشقاوة الذاتية من أين نشأت؟ كلا، إنه لا يحق لك هذا، فإن العلم حينما وصل إلى هنا انكسر رأسه،^(١) فإن الأمور الذاتية لا تحتاج إلى علة لها، ومن هنا قيل: الذاتي لا يعلل، أي لا يحتاج إلى علة، فمثلاً الله تعالى لم يخلق الزوجية للأربعة بل أوجد ذات الأربعة، وهكذا لم يخلق المشمشية للمشمش بل خلق ذات المشمش، ولم يخلق الإنسانية لذات الإنسان بل خلق ذات الإنسان، ومن هنا لا يحق لأحد أن يقول: لم يخلق الله الإنسان إنساناً والفرس فرساً؟ فإن الله خلق ذات الإنسان وذات الفرس ولم يخلق الإنسانية والفرسية حتى يرد ما ذكر.

وذكر في ثانيا حديثه عليه السلام: أنه توجد بعض الأحاديث التي تشير إلى مسألة السعادة والشقاوة الذاتيتين، من قبيل ما دل على أن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه،^(٢) وما دل على أن الناس معادن كمعادن الذهب والفضة.^(٣)

⇒ وبكلمة أخرى: أن الكفر إما أن يكون مستنداً إلى الإرادة الأزلية أو إلى الشقاوة الذاتية، ولا معنى لإسناده مرة إلى هذا وأخرى إلى ذاك.

(١) وقد عبّر عن هذا بشر شعر فارسي: «قلم اينجا رسيد سر بشكست»، أي القلم حينما وصل إلى هنا - والمقصود الشقاوة الذاتية - انكسر رأسه، ويقصد بذلك الكناية عن عدم وجاهة السؤال بأن الشقاوة الذاتية من أين نشأت.

(٢) لاحظ الكافي ٨: ٨١/ الحديث ٣٩.

(٣) لاحظ الكافي ٨: ١٧٧/ الحديث ١٩٧.

ثم لا يخفى أن حديث: «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» لا يقصد به ظاهره كما رام ذلك الشيخ الآخوند، بل يقصد به معنى آخر أشير إليه في رواية ابن أبي عمير:

وخلاصة ما ذكره: أن العقاب ليس من باب الجزاء على العمل
ليقال: كيف يثبت على أمر غير اختياري بل هو لازم ذاتي للكفر الناشئ
من الشقاوة الذاتية.^(١)

⇒ سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ: «الشقي
من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه»، فقال: «الشقي من علم الله
وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن
أمه أنه سيعمل أعمال السعداء». لاحظ بحار الأنوار ٥: ١٥٧/ الحديث ١٠.
هذا بالنسبة إلى الحديث المذكور.

وأما حديث: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» فلا يبعد أن يقصد به
الإشارة إلى أن الناس في كمالاتهم وأخلاقهم وصفاتهم مختلفون كاختلاف
المعادن في جودة بعضها وردائة البعض الآخر، كما أشار إلى ذلك المجلسي في
تعليقه على الحديث، وبذلك يكون أجيباً عن مسألة السعادة والشقاوة الذاتيتين.

ثم إنه مع فرض التنزل وتسليم نظر الحديشين إلى السعادة والشقاوة الذاتيتين
نقول: إنهما لا يدلان على ثبوت العلية التامة للسعادة والشقاوة الذاتيتين بل
يلتزمان مع ثبوتهما بنحو المقتضي، وبناء على هذا يعود التساؤل بأنه لم صار هذا
سعيداً وذاك شقياً بعد فرض أن ثبوت السعادة والشقاوة الذاتيتين هو بنحو
المقتضي الذي يحتاج في تأثيره إلى الشرط وعدم المانع.

ثم إنه مع فرض التنزل عن هذا أيضاً نقول: إن الحديشين المذكورين لو كانا
يدلان على ثبوت السعادة والشقاوة بنحو العلية التامة ولا يمكن توجيههما بأي
شكل من الأشكال فلا بد من طرحهما على الجدار، فإن الخبر المخالف للكتاب
الكريم زخرف ولا بد من طرحه على الجدار.

(١) هذا الجواب منسوب إلى جماعة من الفلاسفة حيث قالوا: (إن العقاب والثواب ليسا من
معاقب خارجي ومنتقم غضبان ينتقم من عدوه لإزالة ألم الغيظ والتشفي عن حرقه لهب
الغضب المستحيل في حقه تعالى شأنه، بل هما من اللوازم الذاتية للأفعال الحسنة
والقبيحة المنتهية إلى الشقاوة والسعادة الذاتيتين).

توضيح المتن:

بناء على اتحاد الطلب والإرادة: أشرنا فيما سبق إلى أن الإشكال المذكور يرد حتى بناء على مغايرة الطلب للإرادة.

في تكليف الكفار: متعلق بيلزم، وجملة بناء على اتحاد الطلب والإرادة هي معترضة لا بد من وضعها بين شريطين.

في العمل بالأركان: أي بالجوارح، كما في الصلاة والصوم ونحوهما، فإنها تؤدي من خلال الجوارح في مقابل الإيمان الذي يؤدي بالجوانح، أي بالقلب.

واعتباره في الطلب الجدي: الضمير يرجع إلى الطلب الحقيقي. والمناسب التعبير بالتكليف الجدي بدل الطلب الجدي، أي أن اعتبار الطلب الحقيقي في تحقق التكليف الجدي ربما يكون بديهاً.

إذا أراد الله شيئاً... لا يراد بهذا نقل نص الآية الكريمة وإلا فهي كما في سورة (يس ٨٢): ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

فلا يصح أن يتعلق بها: أي بالأربعة المذكورة، وهي الكفر والعصيان والاطاعة والإيمان. لكون هذه الأربعة خارجة عن الاختيار الذي هو معتبر في التكليف عقلاً.

لو لم يكن تعلق الإرادة بها: أي بالأربعة المذكورة.

⇨ ولعلّ عبارة صدر المتألهين في الاسفار ٦: ٣٨٦ قريبة من ذلك حيث قال: (وأما الثواب والعقاب فهما من لوازم الأفعال الواقعة بالقضاء، فإن الأغذية الرديئة كما أنها أسباب للأمراض الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والأعمال الباطلة أسباب للأمراض النفسانية، وكذلك في جانب الثواب).

بمقدماتها الاختيارية: المناسب: بمقدماتها الموجبة لاختياريتها،
 وأنسب من ذلك: لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبقة بإرادتها.
 إلا أنهما متتهيان: أي إلا أن الكفر والعصيان متتهيان إلى ما لا
 بالاختيار _ أي الإرادة الإلهية _ كيف وقد سبقت الكفر والعصيان
 الإرادة الأزلية.

العقاب إنما يتبع: الصواب كما في متن حقائق الأصول: يستتبعه الكفر
 والعصيان التابعان... أي أن العقاب إنما يستلزمه الكفر والعصيان الناشئان من
 الاختيار الناشئ من مقدمته _ وهي الإرادة _ الناشئة من الشقاوة الذاتية.
 والذاتي لا يعلل: يظهر أنه فهم ^{من} القضية المذكورة أن الأمر
 الذاتي لا يحتاج إلى علة رأساً، ولكنه باطل جزمياً، كيف وكل ممكن
 يحتاج إلى علة، وإنما المقصود منها أن الذاتي لا يحتاج إلى علة تغاير
 العلة الموجودة للذات، فالزوجية لا تحتاج إلى علة تغاير العلة الموجودة
 لذات الأربعة لا أنه لا تحتاج إلى علة رأساً.
 شقي كذلك: أي بنفسه.

خلاصة البحث:

أشكل بأن لازم اتحاد الطلب والإرادة إما عدم تكليف الكفار
 بالإيمان تكليفاً جدياً أو انفكاك الإرادة عن المراد.
 وأجيب بأن اللازم لصيرورة التكليف جدياً هي الإرادة التشريعية،
 وهي يمكن تخلفها عن المراد.
 ثم ذكر أن الإرادة التكوينية إن وافقت الإرادة التشريعية في التعلق
 بالإيمان لزم تحقق الإيمان وإلا لزم تحقق الكفر.

ثمّ أشكل أولاً بأن لازم هذا صيرورة الإيمان أمراً غير اختياري لكونه متعلقاً للإرادة الإلهية فكيف يتعلق به التكليف؟
وأجيب بأنها متعلقة به بشرط كونه مسبوقاً بإرادة المكلف.
ثمّ أشكل بأن هذا المقدار لا يكفي لصيرورة الإيمان أو الكفر اختياريّاً، إذ إرادة الإيمان والكفر حيث إنها ممكنة فلا بدّ من انتهائها إلى الإرادة الأزلية فكيف يصح العقاب على الكفر؟
وأجيب بأن العقاب لازم ذاتي للكفر الناشئ من إرادته الناشئة من الشقاوة الذاتية التي هي لا تحتاج إلى علة لأن الذاتي لا يعلل، وليس من باب الاستحقاق ليقال أنه لا استحقاق للعقاب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إشكال وجواب:

أما الإشكال فهو أنه بناء على اتحاد الطلب والإرادة يلزم في تكليف الكفار بالإيمان بل المسلمين العصاة بأداء الواجبات إما تخلف المراد عن الإرادة على فرض تعلّق الإرادة بالإيمان أو عدم كون التكليف بالإيمان جديّاً على تقدير عدم تعلّقها الموجب لعدم تحقق الطلب الحقيقي الذي هو معتبر في صيرورة التكليف جديّاً.
وأما الجواب فهو أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية _ وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام _ دون الإرادة التشريعية _ وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف _ وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو الإرادة التشريعية لا التكوينية.
ثمّ إنه ينبغي الالتفات إلى أنه إذا توافقتا فلا بدّ من الطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن اختيار الكفر والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تتخلف عن المراد يلزم عدم إمكان تعلق التكليف بهذه الأربعة لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

قلت: إنما تخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة الإلهية بها موقوفاً على صدورها بإرادة المكلف وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار حذراً من تخلف إرادته عن مراده تعالى.

إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنهما متهيان إلى ما لا بالاختيار، حيث سبقتهما الإرادة الأزلية، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما ينتهي إلى غير الاختيار.

قلت: العقاب هو من لوازم الكفر والعصيان الناشئين من الاختيار الناشئ عن الإرادة الناشئة من الشقاوة الذاتية اللازمة لذات الكافر والعاصي، فإن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة، والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال لِمَ جُعِلَ السعيدُ سعيداً والشقي شقياً، فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي بنفسه وإنما أوجدهما الله تعالى، والأمر كما قال الشاعر: (قلم اينجا رسيد سر بشكست).

الجهة الخامسة: ملاحظات على الموضوع:^(١)

يمكن في هذا المجال تسجيل عدة ملاحظات هي:

١ _ أن ما ذكره في الجواب عن إشكال العقاب لا يرفع الإشكال، بل على العكس يثبت، إذ يلزم بالتالي أن يكون العقاب ثابتاً على أمر ذاتي، أعني به السعادة والشقاوة الذاتيتين، ومن الواضح أن العقاب على الأمر الذاتي قبيح، لأنه عقاب على أمر غير اختياري.

ولو رجعنا إلى وجداننا وجدنا صحة مؤاخذه المولى العرفي لعبده على مخالفة تكاليفه من دون صحة الاعتذار منه بأن المخالفة مستندة إلى أمر ذاتي، أعني الشقاوة الذاتية، وهذا شاهد واضح على كون العقاب مترتباً على أمر اختياري.

بل نقول: إن لازم الجواب الذي ذكره الشيخ الآخوند صحة أن يحتج العبد على المولى ويقول له: سيدي أنت خلقت شقاوتي بسبب ايجاد ذاتي _ فإن من أوجد الذات يكون موجداً لذاتياتها، فموجد الأربعة موجد لزوجيتها _ فلماذا تعاقب على شيء خلقته أنت؟

وأما قضية الذاتي لا يعلل فلا يقصد بها أن الأمر الذاتي لا يحتاج إلى علة، كيف وكل ممكن بحاجة إلى علة، بل هي بمعنى أنه لا يحتاج إلى علة تغاير العلة الموجدة للذات.

٢ _ أن ما ذكره يتلائم مع فكرة كون الإنسان مجبراً في أفعاله لأن

(١) ذكرنا هذه الملاحظات وما بعدها تكميلاً للبحث شعوراً منا بأهميته ودقته.

كل ما يقوم به ينتهي بالتالي إلى الشقاوة أو السعادة الذاتية اللتين هما خارجتان عن الاختيار ومخلوقتان لله سبحانه بسبب خلقه للذات، فإن خالق الذات خالق لذاتياتها.

وبكلمة جامعة لهذه الملاحظة وسابقتها: إن ما ذكره تلزم منه فكرة كون الإنسان مجبراً في أفعاله واستحكام إشكال العقاب.

٣_ أن ما ذكره منافر لما دلّ على أن العذاب هو من باب الاستحقاق والجزاء، ولما دلّ على ثبوت فكرة المغفرة والتوبة والشفاعة، ولما دلّ على أن العبد يوقف ويُستل عن الصغير والكبير، بل تلزم لغوية إرسال الرسل وانزال الكتب، وهكذا تلزم لغوية تشريع الدعاء وطلب التوفيق والاستقامة وعدم الانحراف.

والصحيح في دفع الإشكال أن يقال: إننا نسلم حاجة كل ممكن إلى علة، ولكن نقول: إن وجود الأفعال من الإنسان معلول لإرادته واختياره، والإرادة والاختيار في ذاتهما معلولان لله سبحانه، حيث أعطى القدرة على انتخاب الطريق والعمل وفق الإرادة ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾،^(١) ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾،^(٢) وأما إعمال الإرادة بهذا الشكل أو بذاك فهو لا يحتاج إلى علة فاعلية وإنما يحتاج إلى مرجح، فإن الترجيح بلا مرجح قبيح، وهذه هي نقطة الخلط والخط.

وللتوضيح أزيد نقول: إن وجود الفعل يحتاج إلى علة، وهي الإرادة، وأما الإرادة نفسها فتارة يقال: هي في أصل وجودها تحتاج إلى

(١) الإنسان: ٣.

(٢) الإسراء: ٢٠.

علة، وأخرى يقال: إن أعمالها بهذا الشكل أو بذلك الشكل يحتاج إلى علة، وما هي العلة؟ إنها الإرادة الإلهية، وبذلك يعود الإشكال من جديد.

والجواب: إن السؤال الأول يمكن أن نقول عنه: إن الله سبحانه هو الذي أوجد ذات القدرة والإرادة على انتخاب الطريق، وخلقهما في الإنسان عندما خلق ذاته، ولا يلزم من ذلك كون الإنسان مجبراً في أفعاله بل على العكس يلزم أن يكون حراً فيها.

وأما السؤال الثاني: فنقول عنه: إن أعمال الإنسان لإرادته بهذا الشكل أو بذاك يحتاج إلى مرجح وليس إلى علة موجدة، والمرجح أمر اختياري جزماً، إذ يجد الإنسان بوجدانه أنه حينما يرجح أحد الطرفين فهو يرجح بمحض اختياره.

وقد تقول: إن الإرادة هي في نفسها أمر غير اختياري لأنها عبارة عن الشوق، وهو أمر غير اختياري، وبذلك يعود الإشكال، وجواب هذا يأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما حديث السعيد سعيد في بطن أمه... وحديث الناس معادن فقد تقدم الكلام عنهما.

* * *

الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين: (١)

تكميلاً للفائدة رأينا من المناسب _ بعد أن جرَّ الشيخ الآخوند الحديث إلى ذلك _ التعرُّض بشكل مختصر وعابر إلى الفكر الثلاث، أعني فكرة الجبر وفكرة التفويض وفكرة الأمر بين الأمرين. وقبل هذا نعرض بشكل مختصر إلى حقيقة الإرادة في الإنسان وأنها ماذا تعني؟ وهل هي اختيارية أو لا، لاحتياج البحث إلى تحقيق ذلك.

حقيقة الإرادة وبعض الأبحاث المرتبطة بها:

ذكر الشيخ النائيني أن حقيقة الإرادة عبارة عن الشوق الأكيد، وحيث إن الشوق أمر يحصل من دون اختيار فيلزم التفكير في إيجاد وسيط بين الإرادة والأفعال الصادرة من الإنسان، إذ لو كانت الأفعال صادرة من الإنسان من خلال إرادته مباشرة يلزم أن تكون غير اختيارية، وعبر عن الوسيط بهجمة النفس أو الاختيار، واستند في ذلك إلى الوجدان، فإنه حاكم بأن الإنسان مختار في أفعاله.

وبكلمة أخرى: أن عليّة الإرادة للفعل دون توسط ما ذكر مؤسس لمذهب الجبر وهادم لأساس الاختيار.

ثم قال: ولولا ما ذكرناه يلزم صدق شبهة إمام المشككين في عدم جواز العقاب، حيث إن الفعل معلول للإرادة، والإرادة أمر غير اختياري،

(١) الدرس ٦٤ - ٦٦: (١٦ - ١٨ / محرم الحرام / ١٤٢٥ هـ).

والجواب عن هذه الشبهة على ما ادعاه أمر غير ممكن ولو تظاهر الثقلان. هذا ما ذكره ^(١).

وقد سبقه في افادة هذا المطلب الشيخ محمد تقي الاصفهاني في هداية المسترشدين، بل نسب الشيخ النائيني ما ذكره إلى جماعة من محققي المتأخرين.

وقد نسب الشهيد مطهري ذلك إلى جماعة من المتكلمين. ^(٢)

وقد قيل هذا السيد الخوئي واصطلاح على الوسيط بإعمال القدرة والسلطنة اللذين يعبر عنهما بالاختيار. ^(٣)

وأما مفهوم السلطنة الذي استعان به السيد الشهيد فهو قد ذكره لا كوسيط بين الإرادة والفعل بل لبيان أن قاعدة (الشيء ما لم يجب لا يوجد) تختص بغير موارد وجود السلطنة، فالشيء لا يوجد إلا أن يصل إلى مرحلة الوجوب أو يفترض وجود السلطنة. ^(٤) وربما يتضح المطلب أكثر فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والخلاصة: أن الشيخ النائيني وغيره فسروا الإرادة بالشوق المؤكد وفكروا في ايجاد وسيط بين الإرادة والفعل ليكون صدوره من خلال الوسيط اختيارياً.

وفيه:

أولاً: إن تفسير الإرادة بالشوق المؤكد محل تأمل، فإنه تفسير منسوب إلى الحكماء، وقد اختاره السبزواري في منظومته بقوله: (شوقاً مؤكداً إرادة سما) وقد سار عليه الأصوليون ولم يذكروا غيره.

(١) أجود التقريرات ١: ٨٩.

(٢) لاحظ تعليقه على أصول الفلسفة ٣: ١٦٣.

(٣) محاضرات في أصول الفقه / موسوعة الإمام الخوئي ٤٣: ٤٠٣.

(٤) مباحث الأصول / الجزء الأول من القسم الثاني: ٥٣٣.

وقد ذكر السبزواري في هامش شرح المنظومة في مبحث الإرادة _ عند قوله: أنه عُرِّفت بتعريفات متعددة _ قسماً من تعريفات الإرادة، واختار هو تفسيرها بالشوق المؤكد.^(١) وذكر قسماً منها أيضاً العلامة في كشف المراد عند البحث عن الإرادة والكراهة،^(٢) واللاهيجي في شرحه،^(٣) والقوشجي في شرحه.^(٤) والم احتملات هي:

١ _ إنها عبارة عن اعتقاد النفع سواء كان علماً أو ظناً. وقد ذهب إلى هذا كثير من المعتزلة، واختاره الطوسي في تجريد الاعتقاد، وقال في توجيه ذلك: إن نسبة قدرة الإنسان إلى الفعل والترك على حدٍ سواء فإذا اعتقد النفع في أحد الطرفين ترجَّح عنده ذلك الطرف وصار الاعتقاد المذكور إذا انضمت إليه القدرة موجباً لوقوع الفعل، فلا اعتقاد المذكور المنضم إليه القدرة هو عبارة أخرى عن الإرادة.

٢ _ ما ذهب إليه جماعة من أن الاعتقاد المذكور هو الداعي إلى الفعل أو الترك وليس هو الإرادة وإنما الإرادة عبارة عن الميل الذي يعقب اعتقاد النفع، إذ كثيراً ما يحصل اعتقاد النفع ولا يحصل الميل، فمتى ما حصل كان ذلك هو الإرادة.

٣ _ ما هو المختار لدى الحكماء والأصوليين من أنها عبارة عن الشوق المؤكد.

هذا وربما توجد تفاسير أخرى.

(١) شرح المنظومة للسبزواري: ١٨٤.

(٢) كشف المراد: ١٩٤.

(٣) شوارق الالهام: ٤٤٦.

(٤) شرح التجريد للقوشجي: ٢٧٩.

والذي نشعر به بوجودنا أن الإرادة عبارة عن البناء والتصميم القلبي وليست هي الشوق المؤكد وإن كان الشوق ربما يكون مقدمة لذلك أحياناً. وهي على هذا الأساس فعل نفسي وليست صفة من صفات النفس، كما هو الحال بناء على تفسيرها بالشوق المؤكد. ودليلنا على التفسير المذكور أن الإنسان ربما يريد شيئاً وهو ليس بمشتاق له، كبيع دار عزيزة عليه لبعض نواب الزمان. وعلى هذا فالإرادة عملية تعقب الشوق في كثير من الأحيان، وربما تنفك عنه.

وربما يظهر من السيد الطباطبائي ذلك، أي تفسيرها بأمر متأخر عن الشوق وليس به نفسه.^(١)

ثم إنه بناء على هذا تكون الإرادة اختيارية لأن أفعال النفس بشكل عام أمور اختيارية.

وثانياً: أنه لو تنزلنا وسلمنا بتفسير الإرادة بالشوق فنقول: إن كون الشوق أمراً غير اختياري أول الكلام، فإنه بالتأمل في عواقب الشيء أو إيجابياته ربما يزول الشوق كما ربما يحصل.

وأحسن منبه على ذلك حبُّ أهل البيت عليهم ومودتهم، فإنهما واجبان، وما ذاك إلا دليل على اختياريتهما من خلال ملاحظة فضائلهم ومناقبهم، ومن الواضح أن الشوق إن لم يكن عين الحب والمودة فهو مقارب لهما.

هذه هي المقدمة الصغيرة التي أردنا بيانها قبل عرض الفكر الثلاث المتقدمة.

فكرة الجبر:

مسألة الجبر والاختيار مسألة ذات أبعاد واسعة، ونحن لا نريد التعرض إلى أدلة القولين، فإن ذلك بحث كلامي أو فلسفي، ومن أحبّ الاطلاع فيماكانه مراجعة كشف المراد عند البحث عن أفعاله سبحانه تحت عنوان (إنا لفاعلون)، حيث ذكرت تسعة أدلة على الجبر،^(١) كما أشير إلى بعضها في نهاية الحكمة^(٢) وبداية الحكمة،^(٣) إلا أنه نريد أن نذكر هنا ثلاث شبه من شبه الجبرية لتسربها إلى كلمات بعض الأصوليين.

الشبهة الأولى:

إن هناك قاعدة مسلّمة لدى الحكماء تقول: الشيء ما لم يجب لا يوجد،^(٤) وطبقاً لهذه القاعدة يلزم أن تكون أفعالنا واصله إلى درجة الوجوب والضرورة، ومن الواضح أن الوجوب لا يتلائم مع الاختيار بل مع الاضطرار وإنما المتلائم مع الاختيار هو الإمكان، كما هو واضح. وقد أجاب غير واحد من الفلاسفة والأصوليين بأن القاعدة المذكورة لا تعمّ الأفعال الاختيارية أو بالأحرى لا تتنافى مع الاختيار لأن الوجوب الناشئ من السلطنة والاختيار عين السلطنة والاختيار

(١) كشف المراد: ٢٣٩.

(٢) نهاية الحكمة: الفصل الرابع عشر من المرحلة الثانية عشرة / ٣٠٢.

(٣) بداية الحكمة: البحث عن قدرة الله سبحانه / ١٨١.

(٤) باعتبار أنه إذا لم يصل إلى درجة الوجوب فهو ممكن، ونسبة الإمكان إلى طرفي الوجود والعدم هي على حدّ سواء، ومعه كيف تَرَجَّح الوجود ولم ينعدم الشيء؟ إن ترجّح الوجود على العدم خلف فرض كون الشيء ممكناً وذات نسبة متساوية إلى الوجود والعدم.

ويؤكدهما ولا ينافيهما، فالفاعل المختار إذا أعمل سلطنته واختياره صار وجود الفعل واجباً ولا يمكن أن يتخلف وجوده، ولكن هذا الوجوب حيث إنه نشأ من نفس السلطنة والاختيار فهو يؤكدهما.

وهذا الجواب جيد إذا فرض أن الإرادة قد بنينا على أنها أمر اختياري، وإلا فمجرد نشوء الوجوب من الإرادة التي هي غير اختيارية لا يصير الفعل اختيارياً.

نعم بناء على فكرة وجود الوسيط بين الإرادة والفعل الذي يعبر عنه بإعمال القدرة أو نحو ذلك لا تعود مشكلة من هذه الناحية لأن الوجوب يكون ناشئاً من إعمال القدرة.

والسيد الشهيد صار إلى جواب آخر حيث استعان بمفهوم السلطنة، وذكر أن الإنسان له سلطنة على أفعاله، وذلك أمر وجداني، والفعل في وجوده يحتاج إما إلى الوجوب أو إلى السلطنة، فقاعدة الشيء ما لم يجب لا يوجد مسلّمة في غير من له السلطنة، أما هو فيكفي في وجوده السلطنة بلا حاجة إلى وصوله إلى مرحلة الوجوب.^(١)

إلا أن كل هذا لا داعي إليه بعد ما اخترناه في تفسير حقيقة الإرادة وتوضيح أنها اختيارية.

الشبهة الثانية:

إن جميع ما سوى الله سبحانه حيث إنه ممكن فلا بدّ وأن ينتهي إلى إرادته سبحانه، فإن كل ممكن لا بدّ وأن ينتهي إلى واجب بالذات، إذا كانت الإرادة الأزلية متعلقة بأفعال العباد فلازم ذلك الجبر، إذ مع تعلق الإرادة الأزلية لا يمكن التخلف.

وأجاب الفلاسفة على ما في نهاية الحكمة^(١) بأن الإرادة الأزلية لم تتعلق بذات الفعل بل هي متعلقة بالفعل الصادر عن إرادة الإنسان، فالله سبحانه أراد من الإنسان أن يفعل الصلاة وسائر الأفعال عن اختياره، ومعه فلا بدّ وأن يكون صدور الفعل عن اختيار الإنسان، إذ لو لم يصدر عن اختياره يلزم حينذاك تخلف المراد عن الإرادة.

وهذا الجواب قد بنى عليه الشيخ الآخوند في كفايته في مبحث الطلب والإرادة.^(٢)

ويمكن الايراد على الجواب المذكور بأن الفعل وإن صار بواسطة هذا البيان اختيارياً إلا أنه يمكن نقل الكلام إلى نفس الإرادة، فإنها أيضاً ممكن من الممكنات فيلزم أن تنتهي إلى إرادة الله سبحانه، وبذلك يلزم الجبر، حيث يصير الإنسان غير مختار في إرادته لأن الله سبحانه أراد منه تلك الإرادة.

والشيخ الآخوند يظهر منه التسليم بهذا الإشكال وتخلص من إشكال العقاب بأنه _ العقاب _ هو من اللوازم الذاتية للمعصية، وهي من لوازم الإرادة، وهي ناشئة عن الشقاوة الذاتية، والذاتي لا يعلل.

وقد أشرنا فيما سبق إلى مواقع الخلل في هذا الجواب وإلى ما هو الصحيح في الجواب.

الشبهة الثالثة:

إن الإرادة حيث إنها أمر حادث ممكن فطبقاً لقاعدة الشيء ما لم يجب لا يوجد يلزم أن تصل إلى درجة الوجوب، ومعه تصير الإرادة ضرورية ويعود الإشكال.

(١) نهاية الحكمة: ٣٠٣.

(٢) كفاية الأصول ١: ١٠٠.

وقد يجاب بأن هذا لا يلزم منه صيرورة الفعل ضرورياً لأن مناط اختيارية الفعل هو صدق القضية الشرطية، وهي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فمتى ما صدقت القضية المذكورة كان الفعل اختيارياً حتى وإن كان شرطها واجباً كما في المقام.

وفيه: أن النزاع ليس في مصطلح الفعل الاختياري ليقال بأنه صادق بل في تصحيح التكليف والعقاب، ومن الواضح أن الإرادة إذا كانت واجبة فصدور الفعل يكون واجباً، ومعه فلا يصح التكليف ولا العقاب.

ولعل الأنسب في الجواب أن يقال: إن قاعدة الشيء ما لم يجب لا يوجد هل يراد تطبيقها بلحاظ أصل وجود الإرادة أو بلحاظ أعمالها بهذا الشكل دون ذاك؟

فإن كان المقصود هو الأول فيرده أن الإرادة والاختيار ثابتان مع خلقه الإنسان منذ بداية ولادته ولم يكونا معدومين ثم وجدا ليكون هناك مجال لتطبيق القاعدة، فالله سبحانه خلق الإنسان وفطره وهو متصف بالإرادة والاختيار.

وإن كان المقصود هو الثاني فيرده أن أعمال الإرادة بهذا الشكل أو بذاك لا يحتاج إلى علة ليقال مع تحققها يصير أعمال الإرادة بهذا الشكل دون ذاك واجباً بل خلق الله الإنسان وهو قادر على أعمال الإرادة بأي شكل، غاية الأمر لا بد من فرض وجود المرجح لكي لا يلزم محذور اللغو.

فكرة التفويض:

قد يستدل على فكرة التفويض بأن الإنسان بعد أن خلقه الله سبحانه لا يكون في بقاءه بحاجة إلى العلة لأن المفروض أنه قد وجد، ومعه يلزم أن تكون الأفعال الصادرة منه _ الإنسان _ مستندة إليه وليس إلى العلة المحدثه لفرض استغنائه عنها.

وفيه: أن هذا مبني على أن سر حاجة الممكنات إلى العلة هو حدوثها ولكنه ليس كذلك بل هو إمكانها وفقرها الذاتي، ومعه يكون الإنسان في بقاء وجوده وفي كل أفعاله محتاجاً إلى الله سبحانه لا أنه مستغن عنه.

على أنه لو سلمنا أن سر الحاجة هو الحدوث فنقول: إن البقاء عبارة عن مجموعة وجودات وكلها لم تكن سابقاً ثم ثبتت وحصلت، فهي بأجمعها مسبقة بالعدم، وبالتالي هي بأجمعها حدوثات، فيحتاج كل واحد منها إلى العلة، غاية الأمر جرى الاصطلاح بالتعبير عن الأول بالحدوث وعن البقية بالبقاء إلا أن مجرد الاصطلاح لا يغيّر من الواقع شيئاً.

فكرة الأمر بين الأمرين:

بعد أن حاربت روايات أهل البيت عليهم السلام فكرة الجبر وفكرة التفويض أثبتت فكرة الأمر بين الأمرين والمنزلة بين المنزلتين.

وقد وردت في ذلك روايات كثيرة جمعها الشيخ المجلسي في بحاره في الجزء الخامس (ص ٤ - ٨٤).

وما هو المقصود من هذه الجملة القصيرة المجملة التي انعكس إجمالها على الرواة حيث سألوا الأئمة عليهم السلام عن ذلك.^(١)

قد يتخيل أن المقصود وجود شيء من الجبر وشيء من التفويض، وقد نقل الشيخ المجلسي قولاً يقول: إن بعض الأفعال تقع باختيار العبد، وهي الأفعال التكليفية، كالصلاة والصوم والحج ونحوها، وبعضها يقع بغير اختياره كالصحة والمرض والنوم واليقظة.

وهذا باطل، فإن الجبر باطل قليله وكثيره، وإنما المقصود من الأمر

(١) لاحظ بحار الأنوار ٥: ١١ - ١٧.

بين الأمرين نظير ما يقال: لا افراط ولا تفريط بل ما بينهما، فإنه ليس المقصود من البينية وجود شيء من الافراط وشيء من التفريط بل المقصود الحدُّ الوسط الذي لا يشتمل على الافراط ولا على التفريط، والمقصود هنا ذلك أيضاً.

والشيخ المجلسي بعد عرضه للروايات نقل عدة احتمالات بل أقوال في تفسير الجملة المذكورة.^(١)

وننقل ثلاثة أقوال غير ما نقله الشيخ المجلسي هي:

١ _ ما ينسب إلى عرفاء الفلاسفة، وحاصله: أن الوجود واحد، وهو وجود الله سبحانه ولا يوجد وجودان: وجود لله سبحانه ووجود للعبد، والثاني مسبب عن الأول، بل الوجود واحد، وهو وجود الله سبحانه، وبقية الوجودات ما هي إلا أظلة واشعاعات لذلك الوجود الواحد الحقيقي، نظير نور الشمس المشرق على الغرف وغيرها، فإن الغرفة تبدو منيرة ولكن ذلك النور ليس هو حقيقة إلا نور الشمس وليس نوراً حقيقياً مسبباً عن نور الشمس، وإنما هو نفس نور الشمس شَعٌّ على الأشياء فبدت منيرة.

وهكذا بالنسبة إلى الأفعال الصادرة من الناس، فإنها أفعال الله، والفاعل لها هو الله ولكن تنسب إلى العباد نسبة مجازية باعتبار أنها ظلُّ لفعل الله سبحانه.

وعليه فالمقصود من الأمر بين الأمرين هو هذا المعنى، أي أن الأفعال الصادرة لها نسبتان: نسبة حقيقية إلى الله سبحانه ونسبة مجازية إلى العباد.

وهذا القول يبتني على التصوّر العرفاني المذكور، وهو ليس واضحاً لنا.

مضافاً إلى أن ظاهره يستلزم ما لا يمكن الالتزام به، إذ لو كانت الأفعال أفعال الله سبحانه يلزم نسبة الزنا والسرقة ونحوهما إلى الله فيما إذا صدرت من الإنسان.

٢ _ أن إرادة الله سبحانه متعلقة بفعل المكلف ولكن في طول تعلّق إرادة المكلف به، فالله يريد الفعل الصادر عن الإنسان بإرادته واختياره، فهو لا يريد ذات الفعل بل يريد الفعل الصادر عن اختيار الإنسان.

إذن الفاعل للفعل اثنان: الله والإنسان، ولكن فاعلية الله في طول فاعلية الإنسان لا في عرضها. وبهذا فسّر السيد الطباطبائي والشهيد مطهري فكرة الأمر بين الأمرين.^(١)

قال السيد الطباطبائي: (وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين، وليس معناه أن بعض الأفعال لها علة وبعضها ليس لها ذلك).^(٢)

وقد يورد على الوجه المذكور أن فعل الإنسان وإن كان صادراً عن اختياره إلا أنه في اختياره وإرادته ليس مختاراً. وربما يظهر ذلك من السبزواري في شرح المنظومة، حيث قال: (وباختيار اختيار ما بدا)، وأضاف قائلاً: (لكن هذا لا ينافي كون فعل العبد باختياره، إذ الفعل

(١) نهاية الحكمة: ٣٠٣ - ٣٠٥؛ أصول الفلسفة ٣: ١٧١؛ هامش أصول الفلسفة للمطهري ٣: ١٧٤.

(٢) أصول الفلسفة ٣: ١٧١.

الاختياري ما يكون ذلك الفعل بالاختيار لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار.^(١)

وفيه: أن الطولية لا يلزم منها محذور لو كانت هكذا: يريد الله ما أرادته الشخص بحيث لو غير الشخص إرادته غير الله سبحانه إرادته، إنه بناء على هذا يكون اختيار الشخص ناشئاً عن اختياره وليس مضطراً إليه ليلزم الإشكال.

نعم الإشكال يلزم لو كان الله يريد أن يريد الإنسان الفعل الفلاني، إنه بناء على هذا يلزم أن يكون الإنسان مجبراً في إرادته، أما إذا كان الله يريد الفعل الذي يريده الإنسان فلا يلزم إشكال.

نعم قد يشكل أن الفعل الواحد لا يتحمل علتين وإرادتين، فإن كل إرادة علة كافية لا يجاده فإذا اجتمعت إرادتان على شيء واحد يلزم اجتماع علتين عليه، اللهم إلا أن يدفع بأن إرادة الإنسان وحده لا تكفي لايجاد الفعل إلا إذا انضمت إليها إرادة الله سبحانه غير أن هذا مطلب آخر.

وعلى هذا فالبيان المذكور وجيه إلا أن تفسير الجملة الشريفة: «ولكن أمر بين أمرين» به موقوف على أن لا يكون الوجه الثالث أقرب منه وإلا تعين المصير إليه.

٣ _ التفسير الذي بنى عليه جماعة من الشيعة كالشيخ المفيد في شرحه لعقائد الشيخ الصدوق^(٢) واختاره الشيخ النائيني^(٣) والشيخ

(١) شرح المنظومة للسبزواري: ١٧٩.

(٢) لاحظ بحار الأنوار ٥: ١٨ للإطلاع على عبارة الشيخ المفيد.

(٣) أجود التقريرات ١: ٩١.

العراقي^(١) والشيخ الاصفهاني^(٢) وغيرهم، وحاصله: أن الفعل الصادر من الإنسان يمكن نسبته إلى الله سبحانه وإلى الإنسان.

أما إلى الإنسان فباعتبار أنه صادر منه بإرادته واختياره.

وأما إلى الله سبحانه فباعتبار أنه هو المانع للاختيار والقدرة والعلم حدوثاً وبقاءً، فهو لم يصدر باختيار الإنسان فقط، ولا باقدار الله سبحانه فقط، بل بلحاظهما معاً.

ومثل له السيد الخوئي بمن كانت يده شلاء وأوصلها آخر بسلك كهربائي يتمكن بسببه من إعمالها بصورة طبيعية، فإذا ضرب صاحب اليد المذكورة شخصاً فهذا الضرب ينسب إلى الاثنين معاً، فهو ينسب إلى صاحب اليد باعتبار أنه ضرب باختياره وينسب إلى من أوصل السلك الكهربائي باعتبار أنه مفيض القدرة.^(٣)

ويمكن ذكر أمثلة أخرى لذلك، كما لو فرض وجود كأس في الطابق العلوي يوجد فيه ماء أو غيره ونصب شخص مصعداً كهربائياً إلى الطابق العلوي وتمكّن شخص آخر من الصعود وشرب ما في الكأس، فإنه في مثله يسند الفعل إلى الاثنين معاً وليس إلى أحدهما بالخصوص.

وهذا التفسير وجيه وقريب ولكن لا يمكن الجزم بكونه هو المراد، فإن العبارة قابلة له ولغيره.

(١) بدائع الأفكار: ٢٠٥.

(٢) نهاية الدراية ١: ١٩؛ رسالة الطلب والإرادة: ٥٣.

(٣) محاضرات في أصول الفقه ٤٣: ٤٣٣ و٤٣٤؛ البيان في تفسير القرآن الكريم: ٨٩.

وربما يدعم التفسير المذكور ببعض الشواهد القرآنية، من قبيل:
 قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١) حيث يدل على أن
 صدور الفعل من الإنسان منوط بمشيئته وبمشية الله سبحانه ولكن مشية
 الإنسان متعلقة بذات الفعل بينما مشية الله متعلقة بإفاضة القدرة والحياة.
 وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا * إِلَّا أَنْ يَشَاءَ
 اللَّهُ﴾^(٢) أي لا تقولنَّ إِنِّي سأفعل الشيء الفلاني غداً، فإن الله سبحانه قد
 لا يشاء فعلك وذلك بسلب الحياة أو القدرة عنك، فيدل ذلك على أدب
 قرآني وأنه في مقام التعبير لا بد وأن يعبر المؤمن هكذا: إن شاء الله
 سبحانه فإني سأفعل الشيء الفلاني غداً.

وبناء على هذا يستفاد أن صدور الفعل من الإنسان يحتاج إلى
 مشية الله ومشية الإنسان نفسه، ولكن مشية الإنسان تتعلق بالفعل الصادر
 منه بينما مشية الله تكون متعلقة بحياة الإنسان وقدرته.

هذا ويحتمل أن يكون مقصود الآية شيئاً آخر، وهو أنه ينبغي للمؤمن أن
 لا ينسب صدور الفعل إلى نفسه حتى مع التعليق على مشية الله سبحانه، وبناء
 على هذا يكون قوله: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ جزءاً من مقول القول، أي لا تقولوا حتى
 هذا التعبير: سأفعل غداً الشيء الفلاني إن لم يشأ الله سبحانه خلاف ذلك، حيث
 يدل التعبير المذكور على أن الإنسان مستقل في فعله وأنه مفوض إليه وأن الذي
 يضره هو المشية على الخلاف ولا يحتاج إلى المشية الموافقة، فتدل الآية
 الكريمة بناء على هذا على ابطال فكرة التفويض ولا تدل على إثبات فكرة الأمر
 بين الأمرين.

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) الكهف: ٢٣ و ٢٤.

وقوله: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾،^(١) حيث دلّ على أن العبادة صادرة من الإنسان ولكنه بحاجة إلى معونة من الله سبحانه في تحقيقها، وليس ذلك إلا بإفاضة أسباب التوفيق ووسائله.

وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾،^(٢) حيث دلّ على أن الإنسان لا يصدر منه أي فعل إلا بتوفيق الله سبحانه، وذلك بإفاضة القدرة والحياة وما شاكل ذلك.

ولعلّ أحسن تعبير يتناسب مع فكرة الأمر بين الأمرين ما نكرّره في الصلاة «بحول الله وقوته أقوم وأقعد»، حيث يدل بوضوح على أن الذي يقوم ويقعد هو الإنسان نفسه ولكن بحول الله وقوته.

وجاء في الرواية عن البرنطلي: قلت للرضا عليه السلام: إن أصحابنا بعضهم يقول بالجبر، وبعضهم يقول بالاستطاعة، فقال لي: «اكتب قال الله تبارك وتعالى: يا ابن آدم بمشييتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت إليّ فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، وذلك أني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون، فقد نظمت لك كل شيء تريد».^(٣)

وفي الحديث أيضاً: كان عليّ بن الحسين عليهما السلام إذا ناجى ربه قال: «اللهم يا رب إنما قويت على معاصيك بنعمك».^(٤)

(١) الفاتحة: ٤.

(٢) هود: ٨٨.

(٣) بحار الأنوار ٥: ٥٧ / الحديث ١٠٤.

(٤) بحار الأنوار ٥: ٧ / الحديث ٥.

هذه بعض الشواهد في هذا المجال.

وينبغي الالتفات إلى أن هذه الشواهد لا تدل على أن المقصود من الجملة الشريفة «بل أمر بين أمرين» هو التفسير الثالث وإنما هي تلتئم وتناسب معه لا أكثر.

ثم إنه توجد في القرآن الكريم بعض الآيات التي قد توجي بفكرة الجبر، من قبيل: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١)، ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾^(٢)، ولكن في المقابل توجد آيات أخرى تدل بوضوح على نفي الجبر من قبيل: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٣)، ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٤)، ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٥)، ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٦)، ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَى * أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى * وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾^(٧)، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

(١) المدثر: ٣١.

(٢) البقرة: ٧.

(٣) النحل: ١٦.

(٤) السجدة: ٤١.

(٥) الزمر: ٧.

(٦) المؤمن: ١٧.

(٧) النجم: ٣٦ - ٤١.

وفي مقام الجواب عن هذا التدافع نقول: إن أمكن توجيه الآيات الأولى بشكل تباعد عن فكرة الجبر فهو وإلا أمكن أن يقال: إن هذا التدافع شاهد بنفسه على فكرة الأمر بين الأمرين، فمرة ينسب الفعل إلى الإنسان بأحد اللحاظين وأخرى ينسب إلى الله سبحانه باللحاظ الآخر.

فمثلاً الآية الأولى نسبت الاضلال والهداية إلى الله سبحانه باعتبار أنه وقر أسباب الهداية والضللال وهكذا في الآية الثانية نسب الختم إليه باعتبار أنه وقر أسباب ذلك بينما الآيات الأخرى نسبت الفعل إلى الإنسان باعتبار أنه الصادر منه بالمباشرة.

* * *

قوله ﷺ:

«وهم ودفع...، إلى قوله: الفصل الثاني»^(١).

توهم وجواب:

ذكر ﷺ في هذا الموضع توهمًا وجوابًا.

أما التوهم فحاصله أنه تقدم منه ﷺ فيما سبق مطلبان:

١ _ إن الطلب عين الإرادة.

٢ _ إن معنى الإرادة هو العلم بالمصلحة، غايته في الإرادة

التكوينية تكون عبارة عن العلم بالمصلحة في وجود العالم بهذا النظام الكامل، وفي الإرادة التشريعية تكون عبارة عن العلم بالمصلحة في فعل العبد من صلاة وصوم ونحوهما.

ولازم هاتين المقدمتين أن يكون انشاء الطلب في مثل جملة:

(اقموا الصلاة) انشاءً للإرادة، وبالتالي انشاءً للعلم بالمصلحة _ لفرض

أن الطلب عين الإرادة، وهي عين العلم بالمصلحة _ وهذا واضح الوهن.

هذا حاصل الوهم.

وأجاب ﷺ عن ذلك بأن الإرادة وإن كانت عين العلم بالمصلحة

إلا أن العينية ليست على مستوى المفهوم _ فإن مفهوم الإرادة يغير

مفهوم العلم بالمصلحة وليس هما مترادفين _ وإنما هي على مستوى

(١) الدرس ٦٧: (٢١/ محرم الحرام / ١٤٢٥هـ).

الخارج والمصداق، فالإرادة خارجاً هي عين العلم بالمصلحة _ لا أنها عينه مفهوماً _ وهذا مطلب صحيح ويلزم الالتزام به، لا في الإرادة فقط بل في جميع صفاته ﷻ، فانها إذا لم تكن متحدة خارجاً يلزم محذور تعدد القدمات، ولأجل الفرار من هذا المحذور يلزم الالتزام بالاتحاد خارجاً.

وإلى هذا المعنى يشير أمير المؤمنين ﷺ في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»، فإنه ليس المقصود نفي الصفات رأساً، بل نفي الصفات الزائدة على الذات، وإلا يلزم محذور تعدد القدمات.

وبالجملة: إن العينية المدعاة ليست على مستوى المفهوم ليلزم المحذور بل على مستوى الخارج، ومعه فلا محذور، لأن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب والإرادة الذي هو يغير مفهوم العلم بالمصلحة.

* * *

الفصل الثاني:

صيغة الأمر

- ١ _ معاني الصيغة.
- ٢ _ وضع الصيغة للوجوب.
- ٣ _ البحث عن الجملة الخبرية.
- ٤ _ مناشئ أخرى لظهور الصيغة في الوجوب.
- ٥ _ مبحث التعبدي والتوصلي.
- ٦ _ الشك في أشكال الوجوب الثلاثة.
- ٧ _ الأمر عقيب الحظر.
- ٨ _ مبحث المرة والتكرار.
- ٩ _ الامتثال بعد الامتثال.
- ١٠ _ مبحث الفور والتراخي.

قوله ﷺ:

«الفصل الثاني...، إلى قوله: المبحث الثاني».

الفصل الثاني:

ذكرنا فيما سبق أن المقصد الأول مركب من عدة فصول،
والفصل الأول كان يتكفل البحث عن مادة الأمر، وفي هذا الفصل الثاني
يراد البحث عن صيغة الأمر، أي صيغة افعل وما شاكلها من الصيغ الدالة
على الوجوب.

النقطة الأولى: معاني الصيغة:

والبحث عن ذلك يقع ضمن مباحث.
وفي المبحث الأول تعرّض إلى معنى صيغة الأمر.
وفي هذا المجال أشار ﷺ إلى أن علماء المعاني والبيان ذكروا
لصيغة الأمر عدة معانٍ، من قبيل: ^(١)

١ - التمني والترجي، من قبيل: ألا أيها الليل الطويل ألا انجل.
والفرق بين هذين أن الشيء إذا كان بالإمكان تحقيقه فالمورد
مورد الترجي وإلا فهو مورد التمني، وفي المثال المذكور إذا فرض أن
انجلاء الليل أمر ممكن فالمثال يكون من أمثلة الترجي وإلا يكون من
أمثلة التمني.

(١) كان من المناسب ذكر الطلب كمعنى أول من معاني الصيغة.

- ٢ _ التهديد، من قبيل: افعل ما شئت.
- ٣ _ الانذار، من قبيل: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾^(١).
- ٤ _ الالهانة، من قبيل: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٢).
- ٥ _ الاحتقار، من قبيل: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾^(٣).
- ٦ _ التعجيز، من قبيل: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^(٤).
- ٧ _ التسخير،^(٥) من قبيل: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٦).

إلى غير ذلك من المعاني التي ذكروها.

هذا ما ذكره علماء المعاني والبيان.

ويعلق عليه السلام على ذلك بأن بالإمكان أن يدعى أن الصيغة قد استعملت في معنى واحد لا أكثر، وهو انشاء الطلب لا غير، غايته أن الداعي لذلك مختلف، فتارة يكون الداعي هو التحريك والطلب الحقيقي، وأخرى هو التمني، وثالثة الترجي، وهكذا، ولكنه حصل عندهم خلط بين المعاني والدواعي، فما ذكروه بعنوان المعاني هي دواع حقيقة وليست معانٍ.

أجل يمكن أن تُدعى هذه الدعوى، وهي أن الصيغة موضوع لانشاء الطلب فيما إذا كان الداعي هو التحريك والطلب الحقيقي ويكون

(١) هود: ٦٥.

(٢) يونس: ٨٠.

(٣) الدخان: ٤٩.

(٤) البقرة: ٢٣.

(٥) لا يبعد أن يكون المقصود من التسخير تحويل الشيء من حقيقة إلى حقيقة أخرى.

(٦) البقرة: ٦٥.

استعمالها آنذاك حقيقياً، وأما إذا استعملت في انشاء الطلب لأحد الدواعي الأخرى فيكون الاستعمال مجازياً.

ثم ذكر عليه السلام بعد ذلك أن كل ما ذكرناه في صيغة الأمر يأتي في بقية الصيغ الانشائية، فمثلاً ذكر علماء المعاني والبيان لصيغة الاستفهام عدة معانٍ، من قبيل:

١ - اظهار المحبة، كقوله تعالى خطاباً لموسى عليه السلام: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾، ^(١) فإن الله سبحانه كان يعلم ما بيد موسى ولكنه من باب اظهار المحبة أخذ بالتساؤل عن ذلك.

٢ - الانكار، كقوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ﴾. ^(٢)

٣ - التقرير، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾. ^(٣)

وهكذا ذكروا لصيغة التمني والترجي وغيرهما عدة معانٍ، وقد تخيلوا أنه إذا لم تكن هذه معانٍ لصيغة الاستفهام ونحوها وكان المعنى منحصراً بالاستفهام الحقيقي والتمني الحقيقي والترجي الحقيقي فيلزم الجهل على الله سبحانه أو عجزه فيما لو كانت الصيغة مستعملة في كلامه عليه السلام، فإن الاستفهام وليد الجهل، والتمني والترجي وليد العجز، إذ العالم بالشيء لا يستفهم عنه، والقادر لا يتمنى ولا يرجو. هذا ما تخيلوه.

ولكن الصحيح أن صيغة الاستفهام لم تستعمل إلا في معنى

(١) طه: ١٧.

(٢) الإسراء: ٤٠.

(٣) الشرح: ١.

واحد، وهو انشاء الاستفهام، غايته الداعي إليه يكون مختلفاً، فتارة يكون الداعي هو الاستفهام الحقيقي وأخرى غيره.

ولا يلزم من ذلك محذور الجهل أو عدم القدرة على الله سبحانه، فإنهما يلزمان لو كانت الصيغة مستعملة في الاستفهام الحقيقي أو في التمني والترجي الحقيقي دون ما لو كانت مستعملة في الاستفهام الانشائي ونحوه.

توضيح المتن:

بناء على أن تكون: أي أصل الإرادة.

لكنك غفلت: هذا دفع الوهم.

ولا غرو: أي ولا محذور.

عيناً وخارجاً: العطف بينهما تفسيري.

لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة: أي أن محلها هو الذات المقدسة، فلو

لم بينَ على الاتحاد يلزم تعدد القدماء وتركب الذات المقدسة.

نفي الصفات عنه: أي الزائدة على الذات المقدسة.

وهذا كما ترى: أي أنه باطل.

ما استعملت: أي لم تستعمل.

بعثاً حقيقة: أي لأجل البعث والتحريك يكون انشاء الطلب آنذاك

حقيقياً، ويكون انشاء الطلب بها لأجل التهديد مجازاً.

وهذا غير كونها...: أي كون الداعي هو التهديد ونحوه لا يلزم

استعمالها في التهديد ونحوه.

ايقاظ: كلمة ايقاظ وتنبيه ونحوهما تستعمل في المطلب المرتبط

بالسابق، وهنا كذلك.

بصيغها: أي بصيغة التمني والترجي والاستفهام.
بانسلاخ صيغها عنها: أي بانسلاخ صيغة التمني والترجي
والاستفهام عن معانيها واستعمالها في غير معانيها فيما...
وأنه لا وجه: هذا تكرار لقوله: (فلا وجه له) لطول الفصل.
الحقيقي منها: أي من الاستفهام والترجي والتمني.
الانشائي الإيقاعي: هما واحد.
الذي يكون...: أي أن الاستفهام الانشائي مثلاً يتحقق بمجرد قصد
حصول الاستفهام بالصيغة.

خلاصة البحث:

قد يتوهم بناء على اتحاد الطلب والإرادة وتفسيرها بالعلم
بالمصلحة كون المنشأ في الخطابات هو العلم بالمصلحة، ولكنه مدفوع
بأن الاتحاد خارجي لا مفهومي، ومعه لا يلزم المحذور بعد كون المنشأ
هو مفهوم الطلب والإرادة.
وقد ذكر لصيغة الأمر معانٍ متعددة ولكنها دواعٍ لا معانٍ، وهكذا
الحال في بقية الصيغ الانشائية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

وهم ودفع:

أما الوهم فقد تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية في حقه تعالى
عين علمه بالمصلحة فيلزم _ بعد اتحاد الطلب والإرادة _ كون المنشأ
في الخطابات الإلهية هو العلم بالمصلحة، وهو واضح البطلان.
وأما الدفع فهو أن الاتحاد بين الإرادة والعلم بالمصلحة خارجي لا

مفهومي، وواضح أن المنشأ هو المفهوم دون الطلب الخارجي فلا يلزم الإشكال.

ولا محذور في دعوى الاتحاد خارجاً بل لا محيص عنها في جميع صفاته تعالى لثلا يلزم المحذور، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه»، أي الزائدة.

الفصل الثاني: البحث عن صيغة الأمر.

ويقع ذلك ضمن مباحث:

المبحث الأول: ربما يذكر للصيغة معانٍ استعملت فيها، كالترجي والتمني والتهديد ونحوها، ولكنه باطل فإنها لم تستعمل فيها بل في انشاء الطلب لا غير إلا أن الداعي قد يكون أحد الأمور المذكورة.

نعم يمكن أن يُدعى أنها موضوع لانشاء الطلب فيما إذا كان الداعي هو التحريك ويكون استعمالها حقيقياً آنذاك، بخلاف ما إذا كان الداعي غيره فإنها لم توضع له ويكون استعمالها مجازياً.

وما ذكرناه يجري في بقية الصيغ الانشائية، ولا وجه لما ذكره من لزوم استعمالها في غير معناها إذا وقعت في كلامه تعالى وإلا يلزم محذور العجز أو الجهل، إذ يرد أن بالإمكان استعمالها في انشاء الاستفهام ونحوه، غايته بدواع أخرى، كإظهار المحبة والانكار والتقرير ونحوها.

قوله ﷺ:

«المبحث الثاني...، إلى قوله: المبحث الثالث»^(١).

النقطة الثانية: وضع الصيغة للوجوب:

عرفنا فيما سبق أن صيغة الأمر موضوعة للطلب أو بالأحرى لإنشاء الطلب، وفي هذا المبحث نريد أن نعرف هل هي موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي، أو لخصوص الطلب الاستحبابي، أو أنها موضوعة لكل واحد منهما بوضع مستقل مغاير لوضع الآخر _ وهو ما يصطلح عليه بالاشتراك اللفظي _، أو أنها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، أعني به الطلب، فيلزم الاشتراك المعنوي آنذاك؟ هذه احتمالات أربعة في المسألة.

وقد استظهر ﷺ الاحتمال الأول _ أي أنها موضوعة لخصوص الوجوب _ واستند في ذلك إلى دليل ومؤيد.

أما الدليل فهو أن المتبادر من الصيغة _ عند عدم القرينة الخاصة _ هو الوجوب، والتبادر كما نعرف علامة الحقيقة.

وأما المؤيد فهو أن المولى لو أمر عبده بشيء كأن قال له مثلاً: اكس الدار فلا يصح للعبد ترك الامثال معتذراً بأن الصيغة لا تدل على الوجوب ويحتمل إرادة الندب منها، إن هذا أمر غير

(١) الدرس ٦٨: (٢٢/ محرم الحرام / ١٤٢٥هـ).

مقبول ما دام العبد يعترف بعدم وجود قرينة حالية أو مقالية تدل على الاستحباب.^(١)

ثم بعد هذا تعرض للرد على صاحب المعالم، فإن له كلاماً في كتابه المعالم ذكر فيه ما حاصله: إن صيغة الأمر قد استعملت في النصوص في الاستحباب بدرجة كبيرة بحيث كاد أن يكون استعمالها فيه مساوياً لاستعمالها في الوجوب أو أكثر، وهذا معناه أن الاستحباب وصل إلى درجة المجاز المشهور، والمجاز متى ما كان مشهوراً فلا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي بل على المعنى المجازي أو يتوقف على الأقل، والأمر في المقام يلزم أن يكون كذلك، أي يلزم حمل الصيغة على الاستحباب أو يتوقف.

هذا ما ذكره صاحب المعالم.^(٢)

وأجاب الشيخ الآخوند عن ذلك بجوابين:

١ _ إن صيغة الأمر كما هي مستعملة في الاستحباب كثيراً كذلك هي مستعملة في الوجوب كثيراً، ومعه فاحتمال النقل إلى الاستحباب أو لزوم الحمل عليه هو على الأقل أمر ضعيف.

(١) لعل الوجه في عد ذلك مؤيداً احتمال أن يكون الذم وعدم قبول الاعتذار ناشئاً لا من وضع الصيغة للوجوب بل من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة للوجوب أو من جهة الانصراف، وسيأتي في المبحث الرابع ميل الشيخ الآخوند إلى اقتضاء مقدمات الحكمة الدلالة على الوجوب.

هذا ما يحتمل أن يكون وجهاً لعد ما ذكر مؤيداً لا دليلاً.

ولكن بناء عليه يلزم سقوط التبادر عن الصلاحية للدليلية، إذ يقال: نحتمل أن يكون تبادر الوجوب ناشئاً لا من جهة الوضع بل من جهة الانصراف أو مقدمات الحكمة.

(٢) معالم الدين: ٤٨ / فصل في الأوامر / فائدة.

٢_ أنه لو سلمنا أكثرية الاستعمال في الندب ولكن نقول: إن هذه الأكثرية لا توجب النقل وظهور الصيغة في الاستحباب لأن الكثرة المذكورة هي كثرة مع القرينة، فالصيغة كثر استعمالها في الاستحباب مع القرينة، ومعه فإذا لم تكن قرينة فالظهور في الوجوب لا يتزعزع. وهذا له نظير، وهو العام، فإنه كثر استعماله في الخاص حتى قبل ما من عام إلا وقد خُص، ولكن رغم هذه الكثرة لم يتزعزع لفظ العام عن الظهور في العموم، وما ذاك إلا لأن كثرة استعماله في الخاص هي بتوسط القرينة، ومعه فيبقى الظهور في العموم على حاله عند فرض عدم القرينة الخاصة على إرادة الخصوص، ونفس هذا الكلام يجري في مقامنا دون أي فرق.

* * *

قوله ﷺ:

«المبحث الثالث...، إلى قوله: هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان...».

النقطة الثالثة: البحث عن الجملة الخبرية:

هذا المبحث معقود للكلام عن الجملة الخبرية المستعملة بداعي انشاء الطلب والتحريك، من قبيل ما إذا سئل الإمام عليه السلام عن الشاك في الصلاة الثنائية، وأجاب بقوله: يعيد، فإن المقصود انشاء طلب الإعادة. وحاصل ما ذكره: أن الجملة الخبرية هل هي ظاهرة في الوجوب أو لا؟

ووجه عدم ظهورها في الوجوب أن الجملة المذكورة بعد عدم إرادة معناها الحقيقي _ وهو الإخبار _ يتردد المراد منها بين مجازات ثلاثة، وهي الوجوب والندب والطلب، وحيث لا مرجح لمجاز على مجاز فتعود الجملة المذكورة مجملة ولا ظهور لها في الوجوب.

وقد اختار مؤلف الاحتمال الأول، أي أنها ظاهرة في الوجوب بل يمكن أن يُدعى أنها أظهر في الوجوب من صيغة الأمر، باعتبار أن المتكلم في مقام طلبه للشيء استعان بالجملة الخبرية اظهاراً بأنه لا يرضى إلا بتحقيق مطلوبه، فمطلوبه كأنه متحقق بل مفروغ عن تحقيقه.

وهناك قضية ينبغي أن لا يغفل عنها، وهي أن الجملة الخبرية حينما ندعي أن دلالتها على الوجوب أظهر من الصيغة فهل ذلك يعني أنها لم تستعمل في معناها _ وهو الإخبار _ بل في انشاء الطلب الذي لازمه أن يصير استعمالها مجازياً؟ كلا إنها مستعملة في معناها الحقيقي _ وهو الإخبار _ غاية أن الداعي ليس هو الإخبار حقيقة بل هو انشاء الطلب.

ونظير هذا قد تقدم في مثل صيغة الاستفهام _ وغيرها من صيغ الطلب _ حيث قلنا أنها مستعملة دائماً في معناها _ وهو انشاء الاستفهام _ غاية أن دواعي ذلك مختلفة، فربما يكون الداعي هو الاستفهام الحقيقي وربما يكون شيئاً آخر.

وبالجملة: أن الجملة الخبرية مستعملة في معناها الحقيقي ولكن لا بداعي الإخبار بل بداعي التحريك بنحو أكد وأبلغ، حيث إن المتكلم في مقام الطلب أخبر بتحقيق مطلوبه اظهاراً بأنه لا يرضى إلا بتحقيقه.

إن قلت: إن الجملة الخبرية إذا كانت مستعملة في الإخبار يلزم من ذلك تحقق الكذب فيما إذا فرض عدم تحقق متعلق الخبر، كما لو

قال الإمام عليه السلام: يعيد وفرض عدم تحقق الإعادة خارجاً. وعليه يلزم أن لا تكون مستعملة في الإخبار بل في انشاء الطلب كي لا يلزم المحذور المذكور.

قلت: إن المحذور يلزم لو فرض أن الداعي لم يكن انشاء الطلب بل الإخبار، فالكذب يدور مدار الداعي، كما هو الحال في باب الكناية، فلو قيل: زيد كثير الرماد، وفرض عدم وجود رماد رأساً فإنه لا يلزم الكذب ما دام أنه جواد، وما ذاك إلا لأن الداعي ليس هو الإخبار بل بيان أنه جواد، نعم يلزم الكذب فيما لو فرض عدم كونه جواداً.

والخلاصة من كل هذا: إن الجملة الخبرية تدل على الوجوب بل إن دلالتها أكد وأبلغ من دلالة الصيغة، فإن البلاغة عبارة عن مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، وحيث إن الوجوب والطلب يستدعيان التأكيد، والمفروض أن الجملة الخبرية تدل على التأكيد فيكون الاتيان بها في مقام بيان الوجوب أبلغ من بيانه بالصيغة.

توضيح المتن:

مع الاعتراف بعدم دلالة عليه: الأنسب: مع الاعتراف بعدم دلالتها عليه. في الكتاب والسنة وغيرهما: أي في كلامنا العادي، فإنه كثيراً ما نستعمل صيغة الأمر في الاستحباب.

نقله إليه: المناسب: نقلها إليه أو حملها عليه لكثرة استعمالها... صيرورته مشهوراً: أي مجازاً مشهوراً، والمناسب: صيرورتها مجازاً مشهوراً فيه، أي في النذب.

ما لم تقم قرينة بالخصوص: أي ما لم تقم قرينة خاصة.

ولكنه لا يخفى...: كان المناسب بيان وجه الأظهرية أولاً _ وهو ما سيشير إليه بقوله: حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه... _ ثم بيان أنها مستعملة في معناها، وهو الإخبار.
بنحو الأكذ: المناسب: بنحو أكد.

كما هو الحال في الصيغ الانشائية: أي بل هي مستعملة في معناها ولكن بداعي التحريك وليس بداعي الإخبار كما هو الحال في الصيغ الانشائية...

عدم وقوع المطلوب كذلك: أي المنشأ بالجملة الخبرية.

خلاصة البحث:

صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب لدليل ومؤيد.
وكلام صاحب المعالم مردود بوجهين.
والجملة الخبرية المستعملة بداعي الطلب تدل على الوجوب بنحو أكد.

وهي مستعملة في معناها _ وهو الإخبار _ ولكن بداعي الطلب.
ولا يلزم محذور الكذب لأن الداعي ليس هو الإخبار.
ودلالة الجملة الخبرية على الوجوب ليس أكد فقط بل أبلغ لأنه كلام مطابق لمقتضى الحال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المبحث الثاني: دلالة الصيغة على الوجوب.

هل الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب فقط، أو في خصوص الندب، أو في كل منهما، أو في القدر المشترك؟ وجوه بل أقوال.

لا يبعد الأول، لتبادر الوجوب منها عند عدم القرينة.
ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب
عند فرض الاعتراف بعدم القرينة الحالية أو المقالية عليه.
وكثرة الاستعمال في الندب لا يوجب نقلها إليه أو حملها عليه،
لكثرة استعمالها في الوجوب أيضاً، مع أن الاستعمال فيه وإن كثر إلا أنه
مع القرينة، وذلك لا يوجب صيرورته مجازاً مشهوراً ليرجح أو يتوقف
على الخلاف في المجاز المشهور، كيف وقد كثر استعمال العام في
الخاص حتى قيل ما من عام إلا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في
العموم بل يحمل عليه ما دام لا قرينة خاصة على إرادة الخصوص.

المبحث الثالث: الجملة الخبرية في مقام الطلب.

هل الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ظاهرة في
الوجوب؟ قد يجاب بالنفي لتعدد المجازات، وليس الوجوب بأقواها.
والظاهر الأول بل هي أظهر من الصيغة لأن المتكلم أخبر بوقوع
مطلوبه في مقام طلبه اظهارة بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فتكون أكد في
الدلالة على الوجوب من الصيغة.

ولكنه لا يعني هذا أنها مستعملة في غير معناها بل هي مستعملة فيه
إلا أنه بداعي التحريك بنحو أكد للبيان المتقدم، كما هو الحال في
الصيغ الانشائية على ما عرفت من استعمالها في انشاء معانيها دائماً ولكن
بدواعٍ آخر.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب في

الخارج.

فإنه يقال: ذلك يلزم إذا أتى بها بداعي الإخبار وإلا يلزم الكذب في غالب الكناية، كما لو فرض عدم الرماد رأساً في مثل زيد كثير الرماد وإنما يلزم فيما إذا لم يكن جواداً.
هذا ويمكن أن يقال: إن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ليس أكد فقط بل أبلغ لأنه كلام مطابق لمقتضى الحال.

* * *

قوله ﷺ:

«هذا مع أنه إذا أتى بها...، إلى قوله: المبحث
الرابع»^(١).

نكتة أخرى للظهور في الوجوب:

ذكر ﷺ فيما سبق أن الجملة الخبرية ظاهرة في الوجوب بل هي أظهر من
الصيغة، وتمسك لذلك بالنكتة المتقدمة، وهي أن المتكلم استعان بالجملة
الخبرية الدالة على التحقق اظهاراً بأنه لا يرضى إلا بتحقيق مطلوبه.

والآن يقول: إن تلك النكتة إن كانت تامة وصالحة لإثبات ظهور الجملة
الخبرية في الوجوب فهو المطلوب، وإلا أمكن الاستعانة بها بشكل آخر، وذلك
بأن يقال: إن الجملة الخبرية بعد عدم إرادة الإخبار منها تكون مرددة بين
احتمالات: الوجوب والندب والطلب، والنكتة المتقدمة إن لم تكن موجبة
لظهورها في الوجوب فلا أقل من كونها موجبة لتعين احتمال الوجوب بعد
دوران الأمر بينه وبين الاستحباب، فإن الإخبار عن الوقوع يتناسب بدرجة أكبر
مع الوجوب، فإنه يقتضي التحقق والوقوع بخلاف الاستحباب، والطلب الكلي،
فإن اقتضائهما أضعف.

وهذا معناه أن المتكلم إذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة
على إرادة الاستحباب أو كلي الطلب فالنكتة المتقدمة تكون موجبة

(١) الدرس ٦٩: (٢٣/ محرم الحرام / ١٤٢٥هـ).

لتعيّن إرادته للوجوب. وهو نحو من التمسك بقرينة الحكمة، إذ يقال: إن مقتضاها _ قرينة الحكمة _ أن مراد المتكلم هو الوجوب بعد عدم نصبه قرينة على الاستحباب أو كلي الطلب لفرض أن تلك النكتة تعيّن إرادة الوجوب.

ومن خلال هذا اتضح أن الشيخ الآخوند تمسك بوجهين لإثبات ظهور الجملة الخبرية في الوجوب هما:

١ _ أن النكتة المتقدمة تقتضي ذلك، بل هي تقتضي الأظهرية من الصيغة.

٢ _ أن قرينة الحكمة تقتضي ذلك بالبيان المتقدم.

* * *

قوله **بَيِّنَات**:

«المبحث الرابع...، إلى قوله: المبحث

الخامس...».

النقطة الرابعة: مناشئ أخرى لظهور الصيغة في الوجوب:

في هذا المبحث يراد العود إلى الصيغة من جديد، فالبحث عن الجملة الخبرية قد انتهى، والآن يراد العود إلى الصيغة.

وحاصل ما ذكره **بَيِّنَات**: أنه إذا قلنا في المبحث الثاني بوضع الصيغة للوجوب، وبالتالي قلنا بظهورها في الوجوب من جهة الوضع فلا إشكال، وأما إذا لم نقل بوضعها لذلك فهل يمكن أن ندعي ظهورها في الوجوب من جهة أخرى.

وبكلمة أخرى: إن مناشئ الظهور متعددة، فهو تارة ينشأ من الوضع، وأخرى من غيره، ونحن إذا لم نقل بوضع الصيغة للوجوب فهل يمكن أن ندعي ظهورها في الوجوب من جهة المناشئ الأخرى؟ قد يجاب بالايجاب، وذلك لوجوه ثلاثة:

١ _ أن الصيغة تستعمل في الوجوب كثيراً وغالباً، وهذه الغلبة تصير منشأً للانصراف إلى الوجوب.

٢ _ أن الواجبات أكثر وجوداً من المستحبات، وهذه الكثرة الوجودية منشأً للانصراف أيضاً.

٣ _ أن الوجوب أكمل من الاستحباب، باعتبار أنه طلب بدرجة قوية وشديدة بخلاف الاستحباب، فإنه طلب بدرجة ضعيفة، وما دام الوجوب أكمل فينصرف إليه اللفظ.

هذه وجوه ثلاثة. والجواب عنها واضح.

أما الوجه الأول فلأن استعمال الصيغة في المستحبات كثير أيضاً بل أكثر من استعمالها في الواجبات.

وأما الوجه الثاني فلأن المستحبات كثيرة الوجود بل أكثر وجوداً من الواجبات.^(١)

وأما الوجه الثالث فلأن الأكملية ليست من موجبات الظهور والانصراف، فإنهما ينشآن من شدة الارتباط والأنس بين اللفظ والمعنى، ومن الواضح أن شدة الأنس تنشأ من كثرة استعمال اللفظ في المعنى

(١) كان من المناسب الإشارة إلى جواب آخر، وهو أن كثرة الوجود لا تصلح منشأً للانصراف، فإنه ينشأ من شدة الأنس بين اللفظ والمعنى، ومن الواضح أن كثرة الوجود لا توجب شدة الأنس.

وليس من الأكملية وإلا يلزم انصراف مثل لفظ الرقبة _ فيما لو أمر المولى بعنق رقبة _ إلى الرقبة العالمة المتقبة المجاهدة الحاوية لجميع أوصاف الكمال، وهو واضح البطلان.

نعم يمكن أن توجه الأكملية بالبيان التالي: إن الوجوب هو طلب من دون أن يكون مقيداً ومحددأً بحدٍ، وهذا بخلاف الاستحباب، فإنه طلب مقيد بالترخيص في الترك، ويترتب على هذا أن بيان الاستحباب يحتاج إلى مؤونة زائدة، أي مؤونة بيان الجزء الثاني، وهو الترخيص في الترك، وهذا بخلاف الوجوب، فإنه لما لم يكن حاوياً على جزء آخر غير الطلب فتكون الصيغة _ التي هي تدل على الطلب _ صالحة للدلالة عليه ما دام لا يوجد بيان زائد يدل على الترخيص في الترك.

ومرجع هذا في الحقيقة إلى التمسك بقرينة الحكمة، فيقال: إن مقتضاها إرادة المتكلم للوجوب ما دام لم ينصب قرينة على بيان الترخيص في الترك.^(١)

* * *

(١) الإشكال على هذا واضح، فإن قرينة الحكمة قرينة عرفية، ولا يمكن تطبيقها إلا إذا كان العرف يرى أن الوجوب هو كله طلب من دون تحديد بحدٍ وإنه يكفي لبيانه عدم نصب القرينة على حد الاستحباب، وكلا هذين المطلبين ليسا عرفيين بل دقيين، فالبيان المذكور مبني على الدقة دون العرف، ولعلّه قد أشار رحمته إلى ذلك بقوله: (فافهم).

قوله ﷺ:

«المبحث الخامس...، إلى قوله: ثانیتها...».

النقطة الخامسة: مبحث التعبدی والتوصلي:

كان من المناسب أن يعنون البحث المذكور بعنوان التعبدی والتوصلي.
وحاصل ما أفاده ﷺ: إن المولى إذا أوجب شيئاً معيناً، كأن قال: ﴿وَإِذَا حَيَّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾^(١) وشككنا أن جواب التحية هل هو تعبدی تلزم فيه القربة أو هو توصلي لا يلزم فيه ذلك؟ فهل في مثل هذه الحالة يمكن التمسك بالاطلاق لإثبات التوصلية فيقال: إن المتكلم اطلق ولم يقل: فحيوا مع قصد القربة، وهذا يقتضي كون الوجوب توصلياً.

ونكرّر: هل يمكن التمسك باطلاق الصيغة لإثبات التوصلية؟ وعلى تقدير الإمكان لا يعود مجال للرجوع إلى الأصل العملي، بخلاف ما إذا لم يمكن – لمحذور الدور ونحوه مما سيأتي – فإنه يتعين الرجوع إلى الأصل العملي.
ولتحقيق الحال لا بدّ من الإشارة إلى عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: ما هي حقيقة الواجب التوصلي والواجب التعبدی؟
وفي هذا المجال قد يقال: إن الواجب التعبدی هو الواجب الذي تعلّق الوجوب فيه بالفعل بإضافة قصد القربة، والتوصلي هو الذي تعلّق وجوبه بالفعل فقط.

وهذا التفسير باطل، فإنه مبني على إمكان أخذ قصد القرية في متعلق التكليف، وسيأتي في المقدمة الثانية _ إن شاء الله تعالى _ عدم إمكان ذلك.

وعليه يلزم تفسير التعبدي والتوصلي هكذا: إن الغرض من الواجب إذا كان لا يتحقق إلا بقصد القرية فالواجب تعبدي وإلا فهو توصلي، فالمدار إذن على ملاحظة الغرض دون متعلق الوجوب.

توضيح المتن:

كأنه يحتاج: المناسب حذف كلمة كأنه.
فيجزى اتيانه مطلقاً: قد فسّر بأنه الاطلاق بقوله: (ولو بدون قصد القرية).
وتوصليته إلى الأصل: أي العملي.

خلاصة البحث:

إن النكتة المتقدمة إن لم تكن موجبة لظهور الجملة الخبرية في الوجوب فهي موجبة من خلال قرينة الحكمة لتعيّنه من بين المحتملات الثلاثة.

ثم إنه بناء على عدم وضع الصيغة للوجوب فلا يمكن ادعاء ظهورها في الوجوب من ناحية المناشئ الثلاثة، نعم يمكن أن توجه الأكملة ببيان مقبول.

واطلاق الصيغة لا يقتضي التوصلية لبيان يأتي.

والفارق بين التوصلي والتعبدية هو من حيث الغرض وليس من حيث متعلق الوجوب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن النكتة المتقدمة إن لم تكن موجبة لظهور الجملة الخبرية في الوجوب فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده لاقتضاء مقدمات الحكمة لذلك فيما إذا أتى بها في مقام البيان، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع للوجوب موجبة لتعيين إرادته إذا كان المتكلم بصدد البيان ولم ينصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.

المبحث الرابع: بناء على عدم وضع الصيغة للوجوب قد يُدعى ظهورها فيه لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو لأكمليته، والكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في النذب وكذا وجود المندوب ليس بأقل لو لم يكن أكثر. وأما الأكملية فلا توجب الظهور لأنه لا يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكملية لا توجه.

نعم يمكن التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الحمل عليه، لأن النذب طلب مقيد بالترخيص في الترك بخلاف الوجوب فإنه طلب غير مقيد، ومعه فإطلاق الصيغة _ عند عدم بيان التقييد _ كاف في بيانه، فافهم.

المبحث الخامس: إطلاق الصيغة _ عند الشك في التعبدية _ هل يقتضي التوصلية أو أنه لا يقتضيها فيتعين الرجوع إلى الأصل العملي؟ ولتحقيق ذلك لا بد من تمهيد مقدمات.

المقدمة الأولى: إن الغرض من الوجوب إذا كان يتوقف على قصد القرية فالواجب تعبدى وإلا فهو توصلي.

قوله ﷺ:

«ثانيها...، إلى قوله: إن قلت: نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً...»^(١)

إستحالة التكليف بقصد الإمتثال:

في هذه المقدمة الثانية يراد إثبات عدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، فلا يمكن للمولى أن يقول: أقيموا الصلاة مع قصد القرية بل يتعين تعلق الأمر بذات الصلاة لا أكثر.

وحاصل ما ذكره في وجه ذلك: إن قصد القرية يتحقق بقصد الامتثال تارة وبقصد المحبوبة أو المصلحة أخرى.

والكلام الآن يقع بلحاظ قصد الامتثال، والمدعى عدم إمكان أن يقول المولى: أقيموا الصلاة بقصد امتثال الأمر، وذلك لوجهين:

١ _ إن لازم أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر صيرورة الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً، وذلك لأن المولى لو قال: أقيموا الصلاة بقصد الامتثال فيلزم أن يكون قصد الامتثال متقدماً على الأمر، لأنه جزء من متعلق الأمر، ومتعلق الأمر يلزم أن يكون متقدماً على الأمر، إذ الأمر يعرض على متعلقه فيلزم تقدّم المتعلق ليتمكن تعلق الأمر به وإلا فَيَمَّ يتعلق؟

(١) الدرس ٧٠: (٢٤/ محرم الحرام / ١٤٢٥ هـ).

إنه من هذه الناحية يلزم تقدّم قصد الامتثال، ومن ناحية أخرى حيث إن قصد امتثال الأمر موقوف على تحقق الأمر وثبوته _ ليتمكن قصده _ فيلزم تأخره عن الأمر، وبذلك يلزم في وقت واحد تقدّم قصد الامتثال على الأمر وتأخره عنه.

وقد أشار عليه السلام إلى هذا الوجه بقوله: (لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الأمر).

٢ _ إن لازم أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر عدم إمكان امتثال المكلف، لأنه حينما يصلي ينوي هكذا: أأتي بالصلاة بقصد أمرها، وهذا باطل وخلاف الواقع، إذ لا أمر بذات الصلاة ليقصد امتثاله لفرض أنه متعلق بالصلاة المقيّدة بقصد الامتثال وليس بذات الصلاة.^(١)

وقد أشار عليه السلام إلى هذا الوجه من المحذور بقوله: (فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها).

إذن لهذين الوجهين من المحذور ذهب الشيخ الآخوند إلى استحالة أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر.^(٢)

(١) أجل لو قصد الامتثال بالشكل التالي لم يكن مخالفاً للواقع، وذلك بأن تكون النية هكذا: الصلاة المقيّدة بقصد الامتثال أأتي بها بقصد الامتثال، ولكن من الواضح أن هذا ليس بلازم، ومن نوى كذلك عدّت نيته من مضحكات الثكلى.

(٢) لا يخفى أن عبارة الكتاب تشتمل على شيء من الغموض، فقد فسرها بعض بأن المقصود منها الإشارة إلى محذور واحد، ونحن نرى أن الأولى جعلها مشيرة إلى محذورين وإن كان جعلها تنمة له مبرراته المقبولة أيضاً، من قبيل أن المناسب للوجه المستقل التعبير بالواو دون الفاء، فيعبر هكذا: وما لم تكن نفس الصلاة... وأيضاً المناسب للوجه المستقل التعبير بالفعل دون الصلاة، فيعبر هكذا: وما لم يكن نفس الفعل متعلقاً...

ويمكن أن نصطلح على الوجه الأول بالمحذور بلحاظ عالم التشريع، وعلى الوجه الثاني بالمحذور بلحاظ عالم الامثال.

ووجه الاصطلاح المذكور واضح، فإن المحذور الأول يرد في عالم التشريع وبقطع النظر عن عالم الامثال، فإن كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً في عالم الامثال أمر يلزم في عالم التشريع، فبلحاظه لا يمكن أخذ قصد الامثال في المتعلق لأنه يلزم المحذور، وهذا بخلافه في المحذور الثاني، فإنه يلزم باعتبار عدم إمكان تأتي النية والامثال.

ثم إنه بشيء بعد أن بين الوجهين للمحذور أخذ بالإشكال على كل واحد منهما ثم الجواب عنه.

أما الوجه الأول فأشكل عليه بأن متعلق الأمر وإن كان متقدماً عليه إلا أن التقدم ليس هو بلحاظ عالم الخارج بل بلحاظ التصور، أي يلزم أن يتصور المولى المتعلق أولاً ثم يوجه الأمر إليه لا أنه يلزم أن يوجد خارجاً أولاً ثم يوجه الأمر إليه _ وإلا يلزم محذور اللغوية فإنه بعد وجود المتعلق خارجاً يكون توجيه الأمر إليه طلباً لتحصيل الحاصل _ ومن الواضح أن المتعلق _ أعني الصلاة المقيّدة بقصد الامثال _ يمكن تصوّره، أي يمكن للمولى أن يتصور أولاً الصلاة المقيّدة بقصد الامثال ثم بعد ذلك يوجه الأمر إليه.

وإلى هنا انتهينا إلى أن متعلق الأمر متقدّم على الأمر في مقام التصور، ثم نقول: وأما أن قصد الامثال متأخر عن الأمر فهذا صحيح إلا أنه بلحاظ عالم الخارج، أي أنه خارجاً لا يمكن قصد امثال الأمر إلا بعد وجود الأمر.

وعليه فيندفع المحذور، إذ قصد الامثال يلزم أن يكون متقدماً على الأمر بلحاظ عالم التصور، ومتأخراً عنه بلحاظ عالم الخارج،

فالتقدم هو بلحاظ عالم، والتأخر هو بلحاظ عالم آخر، ومعه فلا محذور من ناحية الوجه الأول.

هذا من ناحية الوجه الأول للمحذور.

وأما الوجه الثاني فأشكل عليه بأن العقل وإن كان يحكم بلزوم كون متعلق التكليف مقدوراً إلا أن القدرة يلزم أن تكون في زمان الامتثال ولا يلزم أن تكون حين التشريع، وحيث إن المكلف حينما يريد أداء الصلاة هو قادر على قصد الصلاة امتثالاً للأمر المتعلق بها _ لأنه لا إشكال في أن الأمر متعلق بالصلاة حين الامتثال _ فلا يعود إشكال من جهة المحذور الثاني أيضاً.

ثم بعد ايضاح الإشكال على كلا الوجهين أخذ في دفعهما ومناقشتهما.

أما الإشكال على الوجه الأول فلم يردَّ عليه ويظهر أنه سلمه وقبله.

وأما الإشكال على الوجه الثاني فأجاب عنه بأن القدرة وإن كان يلزم اعتبارها حين الامتثال ولا يلزم تحققها حال التشريع إلا أننا لا نسلّم تحقق القدرة حالة الامتثال، فإن المكلف حينما ينوي ويقول أأتي بالصلاة بقصد امتثال أمرها نقول له: إن هذا باطل وغير ممكن، فإن الأمر لم يتعلق بذات الصلاة فكيف تقصد امتثال الأمر المتعلق بها؟ كلا إنه أمر غير ممكن.

توضيح المتن:

إن كان بمعنى قصد الامتثال: عدل ذلك سيأتي في آخر هذه المقدمة بقوله: (هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال، وأما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه...).

والاتيان بالواجب بداعي أمره: عطف تفسير.

كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً: أي هو دخيل في الغرض من الواجب.

وذلك لاستحالة أخذ...: هذا إشارة إلى الوجه الأول من المحذور، أي أن ما لا يمكن أن يتحقق إلا بتوسط الأمر _ ويقصد بذلك قصد امثال الأمر _ لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، وذلك لما تقدمت الإشارة إليه.
من قبل الأمر بشيء: لعلّ حذف كلمة بشيء أولى، لأنها ليست ضرورية.
شرطاً: هذا تفسير الاطلاق، وكان المناسب إضافة كلمة أي.
أو شرطاً: أي جزءاً.

فما لم تكن: هذا إشارة إلى الوجه الثاني من المحذور، وكان المناسب إبدال الفاء بالواو، فإن العبارة موهمة لكون ذلك تنمة للوجه السابق، بل أن بعض الشراح فسرها كذلك.

وتوهم إمكان: هذا شروع في الإشكال على الوجه الأول.
وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي: هذا إشكال على الوجه الثاني.
ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقيدة: هذا تنمة لقوله: (وتوهم إمكان...) ومرتبطة به.

والتمكن من اتيانها...: هذا تنمة لقوله: (وإمكان الاتيان بها بهذا الداعي...).
اتيانها كذلك: أي بقصد امثال أمرها.

واضح الفساد: هذا خبر لقوله: (وتوهم إمكان...).
تصوّرُها كذلك: أي تصوّر الصلاة مقيدة بقصد امثال أمرها.
إلا أنه لا يكاد: العبارة واضحة في أنه قد غُضَّ النظر عن الإشكال على الوجه الأول أو بالأحرى واضحة في قبوله له ولكنه أخذ في دفع الإشكال على الوجه الثاني.

إلا إلى ما تعلق به: وهو الصلاة المقيدة.

لا إلى غيره: وهو ذات الصلاة.

خلاصة البحث:

إن قصد التقرب بمعنى قصد الامتثال لا يمكن أخذه في المتعلق لوجهين:
 لزوم كون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً، وعدم إمكان الامتثال.
 وأشكل على الأول بأن متعلق الأمر وإن كان متقدماً على الأمر إلا
 أنه بلحاظ عالم التصور فيندفع المحذور.
 وعلى الثاني بأن القدرة المعتبرة هي في حال الامتثال، وهي متحققة.
 وهو **مُتَقَرَّبٌ قَبْلَ الإِشْكَالِ** على الوجه الأول وردَّ الثاني بأن القدرة
 منتفية حتى في حال الامتثال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المقدمة الثانية: إن قصد التقرب إذا كان بمعنى قصد الامتثال فلا
 يمكن أخذه في المتعلق بل هو دخیل عقلاً في تحقق الطاعة، وذلك:
 لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه.
 ولأن نفس الفعل إذا لم يكن متعلقاً للأمر فلا يمكن إتيانه بقصد
 امتثال أمره.

وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الشيء بداعي أمره للتمكن من
 تصور ذلك، وهكذا إمكان الإتيان به بعد تعلق الأمر به، واللازم هو
 القدرة حال الامتثال لا حال الأمر.

مدفوع بأن تصور فعل الشيء بداعي أمره وإن كان ممكناً إلا أنه لا يمكن
 الإتيان به حال الامتثال بداعي أمره لعدم تعلق الأمر بذات الفعل ليقصد امتثال
 أمره بل به مقيداً، وواضح أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به وليس إلى غيره.

قوله ﷺ:

«إن قلت: نعم ولكن نفس الصلاة... إلى قوله:
إن قلت: نعم لكن هذا كله...»^(١)

حلول ثلاثة للمشكلة:

عرفنا فيما سبق أن الأمر لا يمكن أن يتعلق بالفعل المقيّد بقصد الامتثال، فلا يمكن أن يقال: تجب عليك الصلاة المقيّدة بقصد الامتثال وذلك لوجهين من المحذور، وكان المهم منهما هو الثاني، وهو لزوم عدم إمكان الامتثال، فلا يمكن للمكلف أن يقول: أصلي بقصد امتثال الأمر، إذ لا أمر بذات الصلاة ليقصد امتثاله.

هذا ما أفاده ﷺ.

ثم ذكر ﷺ بعد ذلك ثلاثة حلول للمشكلة، أشار إلى كل واحد منها بلسان إن قلت وأجاب عن كل واحد منها بلسان قلت.
ونذكر الحلول الثلاثة كما يلي:

الحل الأول:

وحاصل الحل المذكور أن يقال: إن الأمر وإن كان متعلقاً بالصلاة المقيّدة إلا أن الأمر المذكور ينحلّ إلى أمرين: أمر بذات الصلاة وأمر بالقيّد، أعني قصد الامتثال.

(١) الدرس ٧١: (٢٨/ محرم الحرام / ١٤٢٥هـ).

وبكلمة أخرى: إن نفس الصلاة ذاتها تصير مأموراً بها بسبب الأمر بها مقيدة بقصد الامتثال.

والجواب: إن فكرة الانحلال ليست مقبولة في باب المقيّد، فالأمر بالمقيّد لا ينحل إلى أمر بذات المقيّد وأمر بالقيد.

والوجه في ذلك: إن الأمر يتعلق دائماً بالوجود، وحيث إن المقيّد ليس له إلا وجود واحد _ وليس هناك وجودان: وجود لذات المقيّد ووجود للقيد _ فيلزم أن يكون الوجوب المتعلق به واحداً أيضاً.

وبكلمة أخرى: إن ذات المقيّد جزء تحليلي للمقيّد وليست جزءاً خارجياً، والتكاليف تتعلق بالوجودات الخارجية وليس بالوجودات التحليلية، وحيث إن الوجود الخارجي في باب المقيّد واحد فيلزم أن يكون الوجوب واحداً أيضاً.

نعم فكرة الانحلال وجيهة في باب الكل المركب من أجزاء، فالصلاة مثلاً مركبة من أجزاء هي الركوع والسجود و...، والأمر المتعلق بها _ الصلاة _ يكون متعلقاً بالأجزاء، وينحل إلى أوامر متعددة بعدد الأجزاء، حيث إن كل جزء له وجود خارجي يفاير الوجود الخارجي للجزء الأول، والكل المركب بما أنه ليس إلا نفس تلك الأجزاء، فيكون الأمر المتعلق بالكل منحللاً إلى أوامر متعددة بعدد الأجزاء.

والخلاصة أن فكرة الانحلال ليست مقبولة في باب المقيّد وإنما هي مقبولة في باب المركب من أجزاء.

الحل الثاني:

وقد تقول: إن فكرة الانحلال ما دامت مقبولة في باب الإجزاء فلحل المشكلة ليأخذ المولى قصد الامتثال بنحو الجزئية وليس بنحو القيدية.

والجواب: إن ذلك مدفوع بوجهين:

١ _ إن قصد الامتثال لو أخذ بنحو الجزئية يلزم تعلق الأمر به أيضاً، والحال أنه لا يمكن تعلق التكليف به لأنه أمر غير اختياري، والتكليف لا يتعلق إلا بالأمر الاختياري.

أما لماذا كان القصد أمراً غير اختياري؟ ذلك باعتبار أن القصد عبارة عن الإرادة وليس شيئاً غيرها، والأفعال إنما تصير اختيارية بسبب سبقها بالإرادة، وأما نفس الإرادة فهي ليست اختيارية وإلا يلزم أن تكون مسبقة بإرادة أخرى، وتلك الإرادة الأخرى لأجل أن تصير اختيارية يلزم أن تكون مسبقة بإرادة أخرى، وهكذا، وبالتالي يلزم التسلسل.^(١)

(١) ولكن يرد عليه:

أولاً: إن القصد إذا لم يكن اختيارياً فيلزم عدم إمكان أخذه قيداً أيضاً، فإن المقيد بالأمر غير الاختياري لا يكون اختيارياً، وبالتالي لا يمكن تعلق التكليف به.

وثانياً: إن الإرادة أمر اختياري لأنها عبارة عن التصميم والبناء القلبي - الذي هو فعل للنفس - وليست عبارة عن الشوق حتى يقال: إنها أمر غير اختياري.

ودعوى: إن الأفعال تصير اختيارية بتوسط الإرادة فلو كانت الإرادة اختيارية يلزم أن تكون مسبقة بإرادة أخرى، وبالتالي يلزم التسلسل.

مدفوعة بأن الأفعال تصير اختيارية بتوسط الإرادة، وأما الإرادة فهي اختيارية بنفسها، لأنها عبارة عن البناء والتصميم القلبي، وقد خلق الله سبحانه الإنسان مختاراً في تصميمه من دون حاجة إلى سبق إرادة أخرى.

وثالثاً: لو تنزلنا وسلمنا أن الإرادة عبارة عن الشوق الأكيد وليست هي البناء القلبي فنقول: إنها بالرغم من هذا هي اختيارية، فإن الشوق إلى شيء يمكن أن يحصله الإنسان من خلال التأمل في محاسن ذلك الشيء وفضائله وإلا فكيف وجبت مودة أهل البيت عليهم السلام وحبهم.

٢ _ إن الصلاة لا يمكن الاتيان بها بقصد امثال أمرها الانحلالي إلا ضمن الاتيان بالكل بقصد أمره النفسي، فإن الآتي بالكل المركب بقصد أمره النفسي يكون آتياً بكل جزء بقصد أمره الانحلالي، فالركوع مثلاً له أمر انحلالي متعلق به ولكن لا يمكن الاتيان به بقصد ذلك الأمر بنحو مستقل عن الاتيان بالصلاة بل لا بد وأن يكون ضمنها، بمعنى أن من يأتي بالصلاة بقصد أمرها النفسي يكون آتياً بالركوع بقصد أمره الانحلالي.

وباتضح هذا نقول: إن الكل في مقامنا هو عبارة عن الصلاة + قصد امثال أمرها، وهذا الكل لا يمكن الاتيان به بقصد امثال الأمر، لأن أحد الجزئين لهذا الكل هو قصد الأمر، وهو لا يمكن الاتيان به بقصد الأمر المتعلق بالكل، فإن كل أمر _ بما في ذلك الأمر بالكل في مقامنا _ يدعو إلى امثال نفسه ولا يدعو إلى قصد امثال نفسه، فالأمر بالصلاة مثلاً يدعو إلى تحقيق الصلاة وإيجادها ولا يدعو إلى داعوية نفسه أو بالأحرى إلى قصد امثال نفسه.

توضيح المتن:

لأن ذات المقيّد: وهي الصلاة في المثال.

فإن الجزء التحليلي: أي فإن الصلاة جزء تحليلي عقلي، والأجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب.

فإنه ليس إلا وجود: أي فإنه لا تحقق إلا لوجود واحد هو واجب بالوجوب النفسي.

ويكون تعلقه بكل...: أي ويكون تعلقه بكل جزء بعين تعلقه بالكل المركب ويصح أن يؤتى بكل جزء بداعي ذلك الوجوب المتعلق بالكل.

بداعي وجوبه: أي بداعي وجوب الواجب.
مع امتناع اعتباره كذلك: أي مع امتناع اعتبار قصد الامثال بنحو
الجزئية.

إنما يصح الاتيان بجزء الواجب: وهو الصلاة.

بداعي وجوبه: أي وجوب الواجب.
في ضمن اتيانه: أي الواجب، وهو الكل.
بالمركب من قصد الامثال: أي الصلاة.
بداعي امثال أمره: أي أمر المركب.

خلاصة البحث:

أشكل على نفسه أولاً بأن الأمر بالمقيّد أمر بجزئيه اللذين أحدهما
ذات المقيّد.

وأجاب بأن ذات المقيّد جزء تحليل عقلي وهو لا يتصف
بالوجوب الانحلالي وإنما المتصف به الجزء الخارجي.

ثمّ أشكل على نفسه ثانياً بأنه لمّ لا يؤخذ قصد الامثال بنحو
الجزئية كي يصير الوجوب قابلاً للانحلال.

وأجاب عنه بوجهين:

١ _ يلزم وجوب قصد الامثال، وهو غير ممكن لأنه ليس

باختياري.

٢ _ ولأن الصلاة لا يمكن الاتيان بها بقصد أمرها التحليلي إلا

ضمن الاتيان بالكل بقصد أمره، والأمر بالكل لا يدعو إلى جزئيه اللذين
أحدهما قصد الامثال، فإن الأمر لا يدعو إلى قصد امثال نفسه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة.

قلت: كلا، لأن ذات المقيّد جزء تحليلي عقلي، وهو لا يتصف بالوجوب، ولا يوجد إلا وجود واحد متصف بالوجوب النفسي لا غير. إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأما إذا أخذ شرطاً فيتعلق الوجوب بذات الفعل، إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر.

قلت: إن هذا ممتنع، لأنه يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل وإن كان بالإرادة اختياريّاً إلا أن إرادته ليست اختيارية وإلا كانت بإرادة أخرى ويلزم التسلسل.

هذا مضافاً إلى أنه إنما يصحّ الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه _ الواجب _ في ضمن اتيانه _ الواجب _ بهذا الداعي، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركّب الذي أحد جزئيه قصد الامتثال بداعي امتثال أمر المركّب.

قوله ﷺ:

«إن قلت: نعم لكن هذا...، إلى قوله: هذا كله
إذا كان التقرب...»^(١).

الحل الثالث: فكرة متمم الجعل:

وأما الحلُّ الثالث فحاصله: إننا نسلم عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر، ولكن هذا فيما إذا كان الأمر واحداً، بأن يفترض أن المولى في أمر واحد يقول: تجب الصلاة مقيّدة بقصد امتثال الوجوب المذكور، ولكن لم لا نفترض أن المولى يستعين بأمرين للوصول إلى أخذ قصد الامتثال في المتعلق، بأن يصدر أمرين بهذا الشكل: تجب الصلاة ثم يقول ثانياً: يلزم الاتيان بالصلاة بقصد امتثال أمرها المذكور، إنه بناء على هذا لا يلزم المحذور المتقدم _ وهو أن المكلف لا يمكنه أن يقول: أصلي بقصد امتثال أمر الصلاة، لعدم تعلق أمر بذات الصلاة _ لفرض أنه يوجد الأمر الأوّل المتعلّق بذات الصلاة، والمكلف يقصد امتثال هذا الأمر الأوّل المتعلّق بذات الصلاة.

هذا حاصل ما أفيد في الحل الثالث.^(٢)

(١) الدرس ٧٢: (٢٩/ محرم الحرام / ١٤٢٥ هـ).

(٢) وقد اصطلح الشيخ النائيني رحمه الله على فكرة الاستعانة بالأمر الثاني بفكرة متمم الجعل، فإن الجعل واحد حقيقة ولكن حيث لا يمكن تحقيقه من دون الأمر الثاني فالأمر الثاني يكون متمماً للجعل الأوّل.

وأجاب عنه ﷺ بجوابين:

١ _ إننا نقطع بعدم وجود أمرين في باب الصلاة بل وفي جميع العبادات وإنما الثابت أمر واحد كما هو الحال في التوصليات، فكما أنه لا يوجد في التوصليات إلا أمر واحد فكذلك في العبادات، أجل إن كان هناك فارق بين التوصليات والعبادات فهو من هذه الناحية، وهي أنه في العبادات يدور الثواب مدار قصد الامتثال، والعقاب يدور مدار عدم قصد الامتثال، فمن قصد الامتثال بالصلاة أثيب، ومن لا يقصد الامتثال بها يعاقب حتى لو أتى بذات الصلاة، فإن الاتيان بها من دون قصد الامتثال لا شيء، وهذا بخلاف التوصليات، فإن الثواب يدور مدار قصد الامتثال، وأما العقاب فيدور مدار ترك الفعل رأساً، فجواب السلام مثلاً واجب توصلي، وإذا قصد به المكلف الامتثال كان مثاباً، وإذا لم يقصد به الامتثال لا يعاقب ما دام قد أتى به وإنما يعاقب لو ترك رد السلام رأساً.

٢ _ إن وجود أمرين لا يرفع الإشكال، إذ نسأل السؤال التالي: إن المكلف لو أتى بذات الصلاة من دون قصد الامتثال فهل يسقط الأمر الأول _ الذي فرض تعلقه بذات الصلاة _ أو لا؟

فإن أجيب بالاجاب وحكم بسقوطه فلا تعود حاجة إلى الأمر الثاني آنذاك بل يكون ثبوته لغواً، إذ بعد سقوط الأمر الأول لا يمكن آنذاك امتثال الأمر الثاني، أي الاتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر الأول لفرض أنه قد سقط، فيكون اصدار الأمر الثاني وتشريعه لغواً وبلا فائدة.

وإن أجيب بالنفي وحكم بعدم سقوطه فنسأل: لماذا لم يسقط الأمر الأول رغم تحقق متعلقه؟ إنه لا وجه لذلك سوى عدم تحقق غرض المولى، فإنه مع عدم تحقق الغرض يلزم بقاء الأمر وعدم سقوطه، إذ لو سقط الأمر رغم عدم تحقق الغرض يلزم عدم حدوث الأمر من

البداية، إذ المحدث له _ الأمر _ هو الغرض فإذا فرض سقوط الأمر رغم بقاء الغرض يلزم عدم حدوث الأمر من البداية.

وإذا سلمنا أن السبب في عدم سقوط الأمر الأول هو بقاء الغرض فيحكم العقل على المكلف بلزوم تحصيل ذلك الغرض، وذلك بقصد امثال الأمر الأول بلا حاجة آنذاك إلى الأمر الثاني.

وبكلمة أخرى: إن النكتة في تشريع الأمر الثاني هو التوصل إلى قصد امثال الأمر الأول فإذا فرض أن العقل يحكم بلزوم تحصيل قصد الامثال _ تحقيقاً للغرض _ فلا داعي آنذاك إلى تشريع الأمر الثاني بل يكون تشريعه لغواً بعد فرض حكم العقل.

توضيح المتن:

إذا كان اعتباره: أي قصد الامثال.

في المأمور به: أي متعلق الأمر.

فلأمر أن يتوصل: أي فللمولى الأمر أن يتوصل... والتوصل هو بمعنى التوصل.

في الوصلة: أي في الوصول. وكان المناسب حذف كلمة يتوصل وابدالها بكلمة يتوصل، أي فللأمر أن يتوصل بذلك إلى تمام غرضه.

بلا منعة: أي بلا مانع.

كثيرها من الواجبات والمستحبات: المقصود الواجبات والمستحبات التوصلية، وكان المناسب ترك هذا التطويل واختصار العبارة هكذا: ليس في العبادات إلا أمر واحد كالتوصليات.

غاية الأمر يدور...: العبارة تشتمل على غموض وتطويل،

والمناسب هكذا: غاية الأمر يدور في العبادات الثواب مدار وجود الامتثال والعقاب مدار عدم الامتثال، بخلاف ما عداها، فيدور الثواب مدار وجود الامتثال، والعقاب مدار ترك الطاعة رأساً.

إن الأمر الأول...: هذا شروع في الجواب الثاني.

كما هو قضية الأمر الثاني: أي كما هو مقتضى الأمر الثاني، فإن الأمر الثاني _ كما هو واضح _ توصلي لا يتوقف امتثاله على قصد امتثاله.

فلا يتوصل الأمر: أي فلا يتوصل الأمر.

بهذه الحيلة والوسيلة: وهي فكرة الأمرين.

بذلك من أمره: أي بالاتيان بذات الصلاة من دون قصد الامتثال.

لاستحالة سقوطه...: أي لاستحالة سقوط الأمر مع عدم حصول

الغرض وإلا لم يكن الغرض موجباً من البداية لحدوث الأمر.

لاستقلال العقل...: ولكن تبقى الحاجة إلى الأمر الثاني ليفهم من

خلاله أن الغرض سنخ غرض لا يتحقق بمجرد الاتيان بذات الصلاة من دون قصد الامتثال.

على نحو يحصل به غرضه: وذلك بالاستعانة بقصد الامتثال.

خلاصة البحث:

قد يتوصل إلى أخذ قصد الامتثال في المتعلق بفكرة الأمرين، ولكنها باطلة للجزم بعدم وجود أمرين في باب العبادات، ولأن الأمر الأول إن كان يسقط بالاتيان بذات الصلاة فلا حاجة للأمر الثاني، وإلا فلا وجه لعدم سقوطه إلا عدم تحقق الغرض، ومعه يحكم العقل بلزوم تحصيل قصد الامتثال لتحقيق الغرض بلا حاجة إلى الأمر الثاني.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

إن قلت: نعم ولكن لِمَ لا يستعان بأمرين: أحدهما متعلق بذات الفعل، وثانيهما باتيانه بقصد امثال الأمر الأول.

قلت: إنا نقطع بأن الأمر في العبادات واحد كغيرها.

مضافاً إلى أن الأمر الأول إن كان يسقط بموافقه ولو لم يقصد به الامتثال فلا تعود حاجة إلى الأمر الثاني، وإن كان لا يسقط بذلك فلا وجه له إلا عدم تحقق الغرض، ومعه يحكم العقل بلزوم تحصيل قصد الامتثال _ لتحقيق الغرض _ بلا حاجة إلى الأمر الثاني.

* * *

قوله ﷺ:

«هذا كله إذا كان التقرب...، إلى قوله: نعم إذا
كان الأمر...»^(١).

أخذ قصد المصلحة ونحوه في متعلق الأمر:

ذكرنا فيما سبق أن قصد التقرب هو على نحوين، فتارة يكون
بمعنى قصد الامتثال، وأخرى بمعنى قصد المحبوبة أو المصلحة ونحو
ذلك. وكلامنا إلى الآن كان عن النحو الأول، وقد اتضح عدم إمكان
أخذه في متعلق الأمر لإمكان المناقشة في جميع الحلول الثلاثة.

والآن يقع حديثنا عن النحو الثاني من قصد التقرب.

وحاصل ما أفاده ﷺ: إن أخذ قصد المصلحة أو المحبوبة ونحو
ذلك في المتعلق أمر ممكن ولا يرد عليه ما أورد على أخذ قصد
الامتثال، ولكن الذي نقوله: إن قصد المصلحة ليس بمأخوذ في المتعلق
جزماً، لأنه إن كان مأخوذاً فيه فإما أن يكون مأخوذاً بنحو التعيين أو
يكون مأخوذاً بنحو التخيير بينه وبين قصد الامتثال، وكلاهما باطل.

أما أخذه بنحو التعيين فللجزم بعدم اعتبار قصد المصلحة بخصوصه، إذ
يحق للمكلف جزماً أن يقصد الامتثال ولا يقصد المصلحة، ولا يوجد فقيه يقول
بتعين قصد المصلحة وعدم كفاية قصد الامتثال.

(١) الدرس ٧٣: (٣٠) محرم الحرام / ١٤٢٥ هـ.

وأما أخذه بنحو التخيير فلأن الإشكال الذي كان يرد على أخذ قصد الامتثال بنحو التعيين يرد على أخذه بنحو التخيير، ولا فرق في ورود المحذور من هذه الناحية، فإن المكلف لا يمكنه أن يقول: أصلي بقصد الامتثال بعد فرض تعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة إما بنحو التعيين أو بنحو التخيير. وبهذا ينتهي حديثنا عن المقدمة الثانية.^(١)

(١) حصيلة ما فهمناه في هذه المقدمة هو أن قصد الامتثال لا يمكن أخذه في المتعلق لعدم تمكّن المكلف آنذاك من الامتثال، إذ لا أمر بذات الصلاة ليقصد امتثاله بل هو متعلق بالصلاة المقيّدة. ولنا على ذلك تعليقان: الأول: إن دعوى عدم تعلّق الوجوب بذات المقيّد - أعني ذات الصلاة مثلاً - أمر مخالف للوجدان، إذ هو قاصر بأن من أراد المقيّد فقد أراد ذات المقيّد المشتركة بين المطلق والمقيّد، غاية الأمر يريد إلى جنب ذلك شيئاً آخر، وهو القيد، لا أنه لا يريد ذات المقيّد رأساً، فمن أراد الدار الوسيعة مثلاً فهو يريد ذات الدار ويريد سعتها لا أن ذات الدار ليست متعلقاً لإرادته، إن هذا مطلب وجداني ولا يمكن التشكيك فيه، وهكذا يقال في المقام، أي يقال: إن المولى ما دام قد أراد الصلاة المقيّدة بقصد الامتثال فهو قد أراد ذات الصلاة وأراد تقييدها بقصد الامتثال لا أن ذات الصلاة ليست متعلقاً لإرادته، وحيث إن روح الأمر هو بالإرادة فلا تعود مشكلة في تحقق الانحلال من هذه الناحية. إذن نحن ندعي وجود أمر انحلالي متعلق بذات الصلاة، والمكلف بعد هذا يمكنه الاتيان بالصلاة بقصد أمرها.

الثاني: إنه مع التزل عن هذا نقول: إن التمسك بالاطلاق قضية هي من حقّ الإنسان العرفي دون الإنسان الدقي، ونحن إذا سلمنا عدم إمكان تقييد المتعلق بقصد الامتثال، وبالتالي عدم إمكان التمسك بالاطلاق ولكن نقول: إن ذلك هو مقتضى الدقة، والإنسان العرفي حيث يرى إمكان ذلك فلا تعود مشكلة في التمسك بالاطلاق لأن الشارع المقدس وإن كان دقيقاً بل فوق الدقة إلا أنه في مقام التعرّف على الاطلاق لا بدّ من التعامل معه كإنسان عرفي لا دقي، ومعه فينقصد الاطلاق.

المقدمة الثالثة: إنه بعد أن عرفنا عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المتعلق فسوف نعرف عدم إمكان التمسك بالاطلاق لإثبات التوصلية، أعني عدم اعتبار قصد الامتثال في تحقق الامتثال، لأن الاطلاق إنما يصح التمسك به بالنسبة إلى خصوص القيود التي يمكن للمولى أخذها واعتبارها، أما ما لا يمكن للمولى أخذه فلا يمكن التمسك بالاطلاق لاستكشاف عدم اعتباره.

وهذا كلام سيال لا يختص بقصد الامتثال بل يعم جميع القيود التي هي ناشئة من قبل الأمر ومتوقفة عليه، من قبيل نية الوجه، أعني نية الوجوب والندب، فإن قصد الاتيان بالواجب بنية وجوبه فرع تعلق الأمر به ليقصد آنذاك وجوبه، أما قبل تعلق الأمر فلا يمكن قصد الوجوب، ومثل هذا حيث لا يمكن أخذه في متعلق الأمر _ لأن المكلف لا يمكنه الامتثال آنذاك فلا يمكن أن ينوي هكذا: أأتي بالصلاة بنية وجوبها، إذ هي بذاتها ليست واجبة بل الواجب هو الصلاة المقيّدة بنية الوجوب _ فلا يمكن استكشاف عدم اعتباره من الاطلاق.

وإلى هنا تمت المقدمات الثلاث التي أردنا تمهيدها منذ بداية البحث، حيث قلنا في بداية البحث عن التعبدية والتوصلية: إن الكلام يقع فيما إذا شككنا في واجب أنه توصلي أو تعبدية فهل يمكن التمسك بالاطلاق لإثبات عدم اعتبار قصد القربة، وذكرنا أنه لا بد من تمهيد عدة مقدمات، وقد انتهت الآن المقدمات التي يراد تمهيدها ونعود بذلك إلى ذي المقدمة ونقول: إنه قد اتضح من خلال المقدمات الثلاث المذكورة أن الاطلاق لا يمكن التمسك به لإثبات التوصلية، لأن الاطلاق إنما ينعقد بلحاظ القيود التي يمكن أخذها في المتعلق، وحيث إن قصد القربة لا يمكن أخذه في المتعلق فلا يمكن أن نستكشف من اطلاق الصيغة عدم اعتباره.

نعم سيأتي في الدرس الآتي _ إن شاء الله تعالى _ إن الاطلاق اللفظي وإن لم يمكن التمسك به لاستكشاف التوصلية إلا أن الاطلاق المقامي يمكن التمسك به فانتظر ذلك.

توضيح المتن:

لكفاية الاختصار على قصد الامثال: نحن قد أوضحنا المطلب فيما سبق هكذا: أن قصد المحبوبة أو المصلحة وإن كان أخذه في المتعلق أمراً ممكناً إلا أنه ليس بماخوذ جزماً، لأن أخذه بخصوصه مقطوع بعدم لكفاية قصد الامثال جزماً، وأخذه بنحو التخيير بينه وبين قصد الامثال لا يمكن، إذ أن المحذور المترتب على أخذ قصد الامثال كما يلزم في حالة أخذه بنحو التعيين كذلك يلزم من أخذه بنحو التخيير. وهذا المطلب الذي أوضحناه يمكن استحصاله من العبارة، فالشق الأول قد أُشير إليه بفقرة لكفاية الاختصار على قصد الامثال، والشق الثاني أُشير إليه بفقرة الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه، ولكن يبقى المناسب أن يقال هكذا: الذي لا يمكن أخذه فيه ولو بنحو التخيير.

فلا مجال للاستدلال باطلاقه: أي اطلاق الأمور به، وهو متعلق الوجوب. كما هو أوضح من أن يخفى: فإن التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل عدم والملكة، فإذا لم يمكن التقييد فلا يمكن الاطلاق. فلا يكاد يصح...: أي لا يصح التمسك باطلاق الصيغة إلا في القيد الذي يمكن اعتباره وأخذه في الأمور به، أي في المتعلق.

فانقدح بذلك أنه لا وجه...: هذا بيان للنتيجة المترتبة على المقدمات الثلاث ورجوع إلى ما عُقد لأجله البحث المذكور، وهو أنه

هل يمكن من اطلاق الصيغة استكشاف التوصلية، والنتيجة التي اتضحت من خلال المقدمات الثلاث أن ذلك غير ممكن.

ثم إن هناك قضية يجدر الالتفات إليها، وهي أن الشيخ الآخوند قد صاغ النتيجة وأخذها في المقدمة الثالثة وذكرها فيها، وهذا أمر ليس فنياً، فإن النتيجة لا ينبغي ذكرها في المقدمات كما هو واضح، وعلى هذا الأساس يكون المناسب صياغة المقدمة الثالثة بشكل آخر، وذلك بأن يقال هكذا: المقدمة الثالثة: إن التقييد إذا كان مستحيلاً فالإطلاق لا ينعقد ويكون مستحيلاً ثم بعد ذلك يقال: إذا اتضحت هذه المقدمات الثلاث فسوف يتضح أن الصيغة لا يمكن التمسك بإطلاقها لإثبات التوصلية لعدم إمكان التقييد بقصد القربة.

بمادتها: أي بمادة الصيغة، فإن الصيغة _ التي هي مثل صل _ مركبة من هيئة ومادة، والهيئة هي أنها على وزن افعل، والمادة هي الصلاة، وقصد القربة إذا أريد أخذه قيداً فيؤخذ قيداً في المادة، أي يكون قيداً للصلاة، فحينما يقال: صل بقصد القربة فالقيد لا يرجع إلى الوزن بل إلى المادة، وهي الصلاة كما قلنا. وهذا مطلب واضح ومسلم، وكان المناسب حذف كلمة بمادتها لأنه افادة لمطلب مسلم وواضح.

ولا لاستظهار عدم...: أي أن ما ذكرناه في وجه عدم إمكان التمسك بإطلاق الصيغة لاستكشاف التوصلية أمر سيال يجري في نية الوجه وغيرها مما يكون في طول الأمر ومتوقفاً عليه.

من اطلاق المادة: متعلق بقوله: لاستظهار، أي لا وجه لأن يستظهر من اطلاق المادة _ التي هي الصلاة في مثل صل _ عدم اعتبار مثل الوجه في العبادة لو شك في اعتباره في العبادة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا كله إذا كان التقرب بمعنى قصد الامثال، وأما إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة فاعتباره في المتعلق بنحو التعيين وإن كان ممكناً إلا أنه ليس بمعتبر قطعاً _ لكفاية الاقتصار على قصد الامثال _ ونحو التخيير غير ممكن لما عرفت من عدم إمكان أخذ قصد الامثال.

المقدمة الثالثة: إذا استحال التقييد فلا ينعقد الاطلاق.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث يتضح عدم إمكان استظهار التوصلية من اطلاق الصيغة لاستحالة التقييد بمقتضى المقدمة الثانية فلا ينعقد الاطلاق بمقتضى المقدمة الثالثة.

وهذا مطلب سيال في كل قيد ناشئ من قبل الأمر، كنية الوجه ونحوها.

* * *

قوله **فَيُكْرَهُ**:

«نعم إذا كان الأمر في مقام...، إلى قوله: فاعلم
أنه لا مجال ههنا إلا لأصالة...»^(١)

التمسك بالاطلاق المقامي:

ذكرنا فيما سبق أن اطلاق الصيغة لا يمكن التمسك به لإثبات
التوصلية لأن التقييد بقصد القربة حيث إنه مستحيل فلا يمكن استكشاف
الاطلاق.

هذا ويمكن التمسك باطلاق جديد لإثبات التوصلية يصطلح عليه
بالاطلاق المقامي، وحاصله: إن المولى إذا كان في مقام بيان كل ما
يرتبط بغرضه وفرض أن قيلاً من القيود كان يحتمل كونه دخيلاً في
غرضه وكان عامة الناس يغفلون عن احتمال دخالته في الغرض فعليه
بيان مدخلية ذلك في الغرض بجملة خبرية، فيقول مثلاً: إن قصد القربة
دخيل في غرضي، ولو سكت عن ذلك ولم يبين دخالته في الغرض
كشف ذلك عن عدم مدخليته فيه.

وبكلمة أخرى: إن أخذ قصد القربة في المتعلق قد فرض أنه
مستحيل، وأما مدخليته في الغرض فليس أمراً مستحيلاً، وهكذا بيان أنه
دخيل في الغرض ليس أمراً مستحيلاً فلو كان دخيلاً في غرضه فعليه بيان
ذلك وإلا كان مخلاً بغرضه ومخالفاً لما تقتضيه الحكمة.

(١) الدرس ٧٤: (١/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

ويصطلح على هذا كما ذكرنا بالاطلاق المقامي، وهو متقوم بثلاثة أركان: مدخلية القيد في الغرض، وغفلة عامة الناس عن ذلك،^(١) وعدم إشارة الأخبار إليه ولو من بُعد.

وعلى هذا الأساس يمكن أن ننفي مدخلية قصد القربة في الغرض من خلال الاطلاق المقامي المذكور بعد أن تعذر التمسك باطلاق الصيغة.^(٢)

ثم إنه إذا قبلنا بفكرة الاطلاق المقامي وتطبيقها على المقام فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي، أما إذا رفضنا الاطلاق اللفظي والاطلاق المقامي فسوف تصل النوبة إلى الأصل العملي.

والكلام تارة يقع فيما يقتضيه الأصل العملي العقلي وأخرى فيما يقتضيه الأصل العملي الشرعي.

(١) الركن الثاني - وهو غفلة عامة الناس - بل والركن الثالث لم يشر إليه الشيخ الآخوند في عبارة المتن هنا وإنما أشار إليه فيما بعد، أي عند بيان الأصل العقلي، حيث قال: نعم يمكن أن يقال: إن كل ما يحتمل بدواً دخله في امثال أمر وكان مما يغفل عنه غالباً للعامة...

(٢) الفرق بين الاطلاق اللفظي والاطلاق المقامي هو من جهات مختلفة، أهمها: إنه في الاطلاق اللفظي يفترض وجود لفظ معين يتمسك باطلاقه، كالصيغة في مقامنا، فإن اللفظ الدال على الصيغة يتمسك باطلاقه، ويقال: حيث إنه لم يقيد بقصد القربة فيدل ذلك على أن الواجب توصلي، وهذا بخلافه في الاطلاق المقامي فإنه لا يلحظ فيه اللفظ بل يلحظ فيه المقام، كما هو الحال في البيان الذي تمسكنا به، فإنه لم نلحظ فيه لفظاً معيناً وإنما قلنا: إن المولى حيث إنه في مقام بيان كل ما يرتبط بغرضه وسكت عن مدخلية قصد القربة فيه فيكشف ذلك عن عدم مدخليته فيه.

الأصل العقلي:

وقبل بيان ما يقتضيه الأصل العملي العقلي نشير إلى مقدمة، حاصلها: إن الأقل والأكثر على نحوين: أقل وأكثر استقلالين، وأقل وأكثر ارتباطين.

مثال الأول: الشك في اشتغال الذمة بقضاء صلاة أو صلاتين، فإنه لو أتى بصلاة واحدة وكانت الذمة مشغولة بصلاتين فرغت بمقدار صلاة واحدة وبقيت مشغولة بمقدار صلاة أخرى، وهذا معناه أن امثال الأقل لا يرتبط بامثال الأكثر، بل هما مستقلان في مقام الامثال.

ومثال الثاني: الشك في أن أجزاء الصلاة تسعة _ أي من دون السورة مثلاً _ أو هي عشرة فلو أتى المكلف بالتسعة وكان الواجب واقعاً هو العشرة لم يقع امثال بمقدار تسعة بل لا يقع الامثال رأساً، وهذا معناه أن امثال الأقل مرتبط بامثال الأكثر.

ونتمكن أن نقول: إن مورد الشك في الجزئية أو الشرطية هو عبارة أخرى عن الأقل والأكثر الارتباطين، فهما إذن مترادفان، فالأقل والأكثر الارتباطيان = الشك في الجزئية أو الشرطية، ويمكن ابدال مصطلح الأقل والأكثر الارتباطين بالشك في الجزئية أو الشرطية.

وباتضح هذين النحويين نقول: لا شك في جريان البراءة في الأقل والأكثر الاستقلاليين، فيقال: إن اشتغال الذمة بمقدار الأقل أمر يجزم به، ويشك في اشتغالها بالزائد فتجري البراءة عنه، وهذا بخلافه في الأقل والأكثر الارتباطين فإنه قد وقع الخلاف بين الاعلام، فقيل بجريان البراءة عن الزائد كما في الاستقلاليين، وقيل بجريان الاشتغال.

هذه هي المقدمة التي أردنا بيانها، ويأتي بيان ما يقتضيه الأصل العملي العقلي فيما بعد إن شاء الله تعالى.

توضيح المتن:

نعم إذا كان الأمر: يُقرأ بنحو اسم الفاعل، أي الأمر في مقام.
وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره: لفرض أنه لا يمكن أخذ
قصد القربة في متعلق الأمر.
ولم ينصب دلالة: أي قرينة.
في حصوله: أي في حصول الغرض.
فلا بدّ عند الشك: المناسب: ولا بدّ... إذ لا معنى للتفريع، وأنسب
من ذلك أن يعبر هكذا: ثمّ إنه لا بدّ عند الشك وعدم...
هذا المقام: أي كونه في مقام بيان تمام ما له مدخلة في حصول
الغرض.

ويستقل به العقل: هذا عطف تفسير على سابقه، ثمّ إن هذا بيان لما
يقتضيه الأصل العقلي، وأما ما يقتضيه الأصل الشرعي فيأتي بيانه إن شاء
الله تعالى بقوله: ثمّ إنه لا أظنك تتوهم وتقول...

خلاصة البحث:

إن الاطلاق اللفظي إذا لم يمكن التمسك به لإثبات التوصلية
فيمكن التمسك باطلاق المقام لإثباتها فيما إذا تمت أركانه.
ومع عدم إمكان التمسك بكلا الاطلاقين: اللفظي والمقامي فيلزم
الرجوع إلى الأصل العقلي أو الشرعي.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

نعم يمكن التمسك بالاطلاق المقامي لإثبات التوصلية فيما إذا
كان الأمر في مقام بيان كل ما له دخل في الغرض _ وإن لم يكن له

دخل في المتعلق _ وكان مما يغفل عنه عامة الناس، فإن سكوته في مثله وعدم إشارة الأخبار إليه يدل على عدم الدخول في الغرض وإلا لزم الإخلال به.

ثم إنه إذا تعذر التمسك بالاطلاقين لزم الرجوع إلى الأصل العقلي أو الشرعي.

* * *

قوله ﷺ:

«فاعلم أنه لا مجال ههنا...، إلى قوله: ثم إنه لا
أظنك أن تتوهم...»^(١)

مقتضى الأصل العقلي:

الكلام في الأصل كما ذكرنا تارة يقع في الأصل العقلي، وأخرى
في الأصل الشرعي.

أما الأصل العقلي فهو يقتضي الاشتغال، لأن مقامنا وإن كان من
مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين – حيث يعلم بجزئية ما
عدا قصد القربة ويشك في جزئية القصد المذكور – وهناك رأي يبني
على البراءة في ذلك إلا أنه حتى لو كنّا من القائلين بالبراءة ففي
خصوص مقامنا نحكم بالاشتغال لنكتة خاصة به.

والوجه في ذلك: إن مورد البراءة ما إذا كان الشك في تعلق
التكليف، كما إذا شك في تعلق الوجوب بقصد القربة وعدمه، فإنه في
مثله يرجع إلى البراءة، هذا ولكن المفروض في مقامنا عدم الشك من
هذه الناحية، أي لا يشك هل تعلق الوجوب بقصد القربة أو لا، بل يجزم
بعدم تعلقه به، أي يجزم بتعلقه بالأجزاء الأخرى غير قصد القربة ولا
يحتمل تعلقه بقصد القربة لفرض أننا أثبتنا استحالة تعلق الوجوب به،

(١) الدرس ٧٥: (٢/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

ولكن رغم جزمنا بأن الوجوب متعلق بما عدا قصد القربة شك هل الوجوب المذكور يسقط فيما إذا أتينا بما عدا قصد القربة أو لا، وسبب هذا الشك احتمال أن قصد القربة دخیل في الغرض، وواضح أنه مع عدم تحقق الغرض لا يسقط الوجوب.

وبكلمة أخرى: أننا نجزم بتعلق الوجوب بالتسعة أجزاء _ فيما إذا فرض أن عدد الأجزاء غير قصد القربة تسعة _ ولم يتعلق بالعاشر، أعني قصد القربة، ونجزم أيضاً بأننا قد حققنا جميع التسعة ولكن بالرغم من ذلك نحتمل أن ذلك الوجوب المتعلق بالتسعة لا يسقط لاحتمال أن وجوب التسعة سنخ وجوب يكون غرضه متقوِّماً بقصد القربة.

وعلى هذا الأساس يصير مقامنا من مصاديق الشك في سقوط التكليف المعلوم وليس من موارد الشك في تعلق التكليف، وفي مثله يحكم العقل بالاشتغال، ومن هنا اشتهر أن الشك في السقوط مورد للاشتغال عقلاً دون البراءة.

ومن أمثلة ذلك: ما إذا دخل وقت صلاة الظهر مثلاً ومضت فترة اشتغل فيها المكلف ببعض المشاغل الدنيوية ثم قبل دخول وقت المغرب شك هل أدى صلاة الظهر أو لا، فإنه يحكم العقل بالاشتغال ولزوم أداء الصلاة، نعم إذا فرض حصول الشك المذكور بعد خروج الوقت فلا يعتد به لقاعدة الحيلولة، إلا أن هذا مطلب آخر.

وبعد هذا لا يعود مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ البيان متحقق، وهو العلم بالتكليف الذي يشك في سقوطه.

وهذا المطلب مطلب سيّال يجري في جميع القيود المشكوكة التي يحتمل مدخلتها في الغرض ولا يمكن أخذها في المتعلق

لمحذور، من قبيل نية الوجه والتمييز،^(١) فإن نية الوجوب أو نية الندب فرع تعلق الأمر وثبوته، فبعد ثبوته يتحقق الوجوب أو الندب ويمكن آنذاك نيته وقصده، أما قبل ثبوت الأمر فلا وجوب ولا ندب ليتمكن قصدهما.

هذا بالنسبة إلى نية الوجه.

وهكذا الحال بالنسبة إلى نية التمييز، فإن تمييز الأجزاء المستحبة عن الواجبة فرع تعلق الأمر وإلا لما كان بعض الأجزاء مستحباً وبعضها واجباً. وعلى هذا الأساس إذا شك في مدخلية نية الوجه أو التمييز في تحقق الغرض فالعقل يحكم بالاشتغال لأن المورد يصير من مصاديق الشك في السقوط وليس من موارد الشك في ثبوت التكليف.

أجل نستدرك ونقول: إن العقل يحكم بلزوم الاحتياط فيما لو قطعنا النظر عن الاطلاق المقامي الذي تقدمت الإشارة إليه سابقاً، أما إذا تم، بأن افترض أن المولى في مقام بيان كل ما يرتبط بغرضه، وفرض أن عامة الناس يغفلون عن القيد المشكوك، وإن كان أصحاب الدقة - أمثال الشيخ الآخوند - يحتملون في بادئ النظر مدخلية القيد في الغرض، إنه إذا تم الاطلاق المقامي صحَّ التمسك به لنفي اعتبار قصد الوجه والتمييز في تحقق الطاعة في باب العبادات، حيث إنه لا توجد في النصوص إشارة إلى اعتبار ذلك فيحصل القطع آنذاك بعدم اعتبارهما في الغرض وإلا كان المولى مخلاً ببيان غرضه.

(١) المقصود من التمييز تشخيص الأجزاء الواجبة وتمييزها عن الأجزاء المستحبة، بأن يعرف المصلي أن جلسة الاستراحة مثلاً مستحبة وليست واجبة، ولا يكفي إتيانها من دون تشخيص أنها جزء واجب أو مستحب.

توضيح المتن:

عن عهدة التكليف المعلوم: وهو الوجوب المتعلق بالتسعة، فإنه بالأتان بالتسعة من دون قصد القرية يشك في الخروج عن العهدة. والمؤاخذة عليه بلا برهان: عطف تفسير على العقاب.

في كلما شك: أي في كل الذي شك... والصواب فصل كل عن ما الموصولة.

والخروج به...: عطف على الطاعة، أي هكذا الحال في كل قيد شك في دخله في تحقق الخروج به عن العهدة من القيود التي لا يمكن أخذها في الأمور به.

وبكلمة أوضح: وهكذا الحال في كل قيد لا يمكن أخذه في متعلق الأمر وكان يحتمل مدخلته في الاطاعة وتحقق الخروج عن العهدة.

نعم يمكن أن يقال...: هذا إشارة إلى الاطلاق المقامي المتقدم. وكان المناسب التعبير عنه بالاطلاق المقامي والإشارة إلى أنه نفس البيان المتقدم المشار إليه بفقرة: (نعم إذا كان الأمر...)، فإن القارئ قد يخطر إلى ذهنه المغايرة بينهما والحال أنهما واحد.

على أن ذكر هذا المطلب الذي هو أشبه بالاستدراك أمر في غير محله، لأن الكلام عن الأصل قد فرض فيه بأنه مسبقاً عدم تمامية الاطلاق اللفظي والاطلاق المقامي، ومعه فلا استدراك المذكور أمر في غير محله.

إن كلما: أي كل الذي يحتمل في بادئ النظر لدى الخواص والمدققين مدخلته في الامثال. ولا بد من الفصل بين كل وما التي هي اسم موصول.

للعمامة: أي عامة الناس. والمناسب حذف اللام.
بما هو همه وغرضه: عطف غرضه على همه تفسيري.
وأما إذا لم ينصب دلالة: أي قرينة.

خلاصة البحث:

إن الأصل العقلي يقتضي الاشتغال لكون المقام من موارد الشك في سقوط التكليف المعلوم وليس من موارد الشك في أصل ثبوت التكليف.

وحكم العقل بذلك فرع عدم تمامية الاطلاق المقامي وإلا كان هو المعتمد في نفي احتمال مدخلة قصد القرينة في الغرض.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

أما الأصل العقلي فهو يقتضي الاشتغال _ ولو قيل بالبراءة في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين _ لأن التكليف معلوم ولا شك في سعة متعلقه وإنما يشك في سقوطه، وواضح أن العقل يستقل بالاشتغال في مورد الشك في السقوط، وليس المورد من مصاديق قبح العقاب بلا بيان، لفرض تحقق البيان بسبب العلم بالتكليف وعدم تردد متعلقه.

وهذا مطلب سيال في كل قيد لا يمكن أخذه في المتعلق وتحتمل مدخليته في تحقق الطاعة والخروج عن العهدة من دونه، كنية الوجه والتمييز، فإنه يجب الاحتياط من ناحيته إلا إذا تم الاطلاق المقامي المتقدم.

قوله ﷺ:

«ثم إنه لا أظنك أن تتوهم...، إلى قوله:

المبحث السادس»^(١).

مقتضى الأصل الشرعي:

كل ما تقدم كان ناظراً إلى الأصل العقلي، وأما الأصل الشرعي _
وأعني به البراءة الشرعية المستندة إلى حديث «رفع عن أمّتي ما لا
يعلمون» _ فقد يقال بتطبيقه في المقام والحكم بالبراءة عن اعتبار قصد
القربة، فإن نتيجة الأصل العقلي وإن كانت هي الاشتغال كما تقدم إلا
أن حكم العقل بذلك موقوف على عدم حكم الشرع بالبراءة وإلا فلا
يحكم _ أي العقل _ بالاشتغال، فإن حكمه بذلك هو لأجل التحفظ
على حكم الشارع فإذا فرض أن نفس الشارع قد تنازل عن حكمه _ من
خلال أصل البراءة الشرعي _ فلا يحتمل بل لا معنى لأن يبقى العقل
مصرّاً على حكمه بالاشتغال.

إذن فلنلاحظ هل يمكن التمسك بأدلة البراءة الشرعية لنفي اعتبار
قصد القربة؟ والجواب: كلا إنه غير ممكن، لأنه إما أن يراد التمسك بها
لنفي مدخلية قصد القربة في متعلق الوجوب أو يراد التمسك بها لنفي
مدخليته في الغرض.

(١) الدرس ٧٦: (٥/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

والأول باطل لأننا قد فرضنا منذ البداية عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق واستحالة ذلك، فما معنى التمسك بالبراءة الشرعية لنفي مدخلية قصد القربة في المتعلق؟!

والثاني باطل أيضاً، لأن مدخلية قصد القربة في الغرض وإن كانت أمراً ممكناً وليست مستحيلة إلا أن التمسك بالبراءة الشرعية فرع أن يكون الشيء قابلاً للجعل شرعاً ليرفع بدليل البراءة الشرعية ذلك الجعل المحتمل، ومن الواضح أن مدخلية قصد القربة في الغرض ليست من الأمور المجعولة، فالشارع لم يقل ولا يمكن أن يقول: جعلت قصد القربة دخيلاً في غرضي، وليس هذا أمراً خاصاً بقصد القربة بل هو عام في جميع القيود، فإن مدخليتها في تحقق الغرض ليست من الأمور المجعولة وإنما هي من الأمور الواقعية والتكوينية، نعم يمكن للشارع أخذ القيود في متعلق حكمه ويجعلها دخيلة فيه _ أي في المتعلق _ ولا يمكنه ذلك بلحاظ غرضه.

وباتضح أن قصد القربة لا يمكن أن تكون مدخليته في الغرض أمراً مجعولاً يتضح أن لا معنى للتمسك بحديث الرفع لنفي المدخلية المذكورة، فإن رفع الشيء شرعاً فرع إمكان جعله شرعاً، أما إذا لم يمكن جعله شرعاً فلا معنى للتمسك بحديث البراءة.

وبالجملة: مدخلية قصد القربة في المتعلق مستحيلة في نفسها حسب الفرض فلا معنى للتمسك بحديث الرفع لرفعها، ومدخليته في الغرض حيث إنها ليست من الأمور القابلة للجعل شرعاً فلا يمكن التمسك بحديث البراءة لنفيها شرعاً.

إن قلت: هذا أمر وجيه ولكن لازمه عدم إمكان التمسك بحديث الرفع لنفي أي جزء من الأجزاء أو أي شرط من الشرائط، فلا يمكن

التمسك به لنفي جزئية السورة أو نفي شرطية الطمأنينة للصلاة مثلاً، لأن مدخلية السورة أو الطمأنينة في الغرض مدخلية واقعية وتكوينية وليست قابلة للجعل الشرعي.

قلت: نعم مدخلية السورة أو الطمأنينة في الغرض هي أمر غير قابل للجعل فلا يمكن التمسك بالحديث لرفعها إلا أن مدخليتهما في المتعلق أمر ممكن وقابل للجعل شرعاً، ونحن نتمسك بحديث الرفع لنفي جزئية السورة للمتعلق ومدخليتها فيه وليس لنفي مدخليتها في الغرض، وهكذا الحال بالنسبة إلى الطمأنينة^(١)

توضيح المتن:

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم: كان المناسب أن يقال: هذا كله بالنسبة إلى الأصل العقلي، وأما الأصل الشرعي فربما يقال: إن مقتضى أدلة البراءة الشرعية عدم الاعتبار...

لوضوح أنه: هذا تعليل لقوله: (لا أظنك).

إنه لا بد في عمومها: أي لا بد في عموم أدلة البراءة لأي مورد من الموارد من وجود شيء قابل للجعل شرعاً وللرفع شرعاً. فإن دخل قصد القربة ونحوها: كنية الوجه أو التمييز.

في الغرض ليس بشرعي: كان من المناسب أن يضيف إلى ذلك: وأما مدخليته في المتعلق فقد فرض مسبقاً استحالتها.

ودخل الجزء أو الشرط فيه: هذا ما أشرنا إليه بصيغة إن قلت قلت.

(١) في نهاية البحث عن مسألة الشك في كون الواجب تعدياً أو توصلياً أود أن أشير إلى أنني لم أعر على مثال واقعي للشك المذكور ليكون البحث عن ذلك بحثاً ذا ثمرة عملية.

أي ودخل الجزء أو الشرط في الغرض وإن كان أمراً غير مجعول بل هو واقعي إلا أنهما قابلان للجعل والرفع شرعاً بلحاظ المتعلق فبدليل الرفع _ سواء كان خاصاً أو مثل أصل البراءة العام _ نستكشف أنه لا يوجد أمر شرعي تعلق بالصلاة ذات السورة أو الطمأنينة كي يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف مقامنا _ أي قصد القربة _ فإنه قد فرض وجود أمر بما عدا قصد القربة _ أي بالتسعة ولا يحتمل شموله لقصد القربة _ ولكن يشك في سقوطه لو أتى بمتعلقه من دون قصد القربة فيحكم العقل آنذاك بالاشتغال لكون المقام من مصاديق الشك في السقوط.

قابلان للوضع والرفع شرعاً: المناسب إضافة قيد: بلحاظ المتعلق.

فبدليل الرفع...: هذه العبارة إلى آخرها ليست ضرورية.

فافهم: لعل الأمر بالفهم إشارة إلى إشكال وجواب.

أما الإشكال فهو أن أصل البراءة وإن جرى بلحاظ المتعلق ويزول به احتمال كون السورة جزءاً من الصلاة الواجبة ولكن يبقى احتمال كونها _ السورة _ دخيلة في الغرض فيلزم الاحتياط.

وأما الجواب فهو إن كل ما يكون دخيلاً في الغرض يلزم أخذه في المتعلق فإذا لم يؤخذ في المتعلق كشف ذلك عن عدم مدخلية في الغرض.

خلاصة البحث:

إن الأصل الشرعي لا يجري لنفي مدخلية قصد القربة في المتعلق لفرض الاستحالة، ولا في الغرض لأن المدخلية في الغرض أمر واقعي، والحديث ناظر لرفع الأمر القابل للجعل الشرعي.

وأما بقية الأجزاء والشرائط فيمكن التمسك بحديث الرفع لنفي المدخلية _ لا في الغرض _ بل في المتعلق.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

هذا في الأصل العقلي.

وأما الأصل الشرعي فلا يمكن التمسك به لنفي المدخلة في المتعلق لفرض الاستحالة، ولا في المتعلق لأنها واقعية لا جعلية، وشرط التمسك بعموم أدلة البراءة الشرعية كون الشيء قابلاً للرفع والجعل شرعاً.

ودخل الجزء والشرط في الغرض وإن كان كذلك إلا أنهما قابلان للوضع والجعل بحسب المتعلق.

* * *

قوله ﷺ:

«المبحث السادس...، إلى قوله: المبحث

السابع.»^(١)

النقطة السادسة: الشك في أشكال الوجوب الثلاثة:

هذا المبحث يتضمن طرح ثلاثة أسئلة مع أجوبتها، والأسئلة هي:

١ _ إذا أوجب المولى شيئاً معيناً وشك أنه واجب غيري كي لا يجب إلا إذا وجب ذو المقدمة أو أنه واجب نفسي فهل يمكن التمسك باطلاق الصيغة لإثبات أنه نفسي؟ نعم يمكن التمسك بذلك.

وعلى سبيل المثال: لو قال المولى: اغسل ثوبك من النجاسة وشك في كون الغسل واجباً غيرياً _ كي لا يجب إلا إذا دخل وقت الصلاة وصارت واجبة _ أو أنه واجب نفسي كي يجب حتى قبل حلول وقت وجوب الصلاة.

والفارق بين الوجوبين أن الوجوب الغيري وجوب محدد ومقيّد بحلول وجوب ذي المقدمة، فهو يشتمل على مؤونة ثبوتية، بخلاف الوجوب النفسي، فإنه مطلق وليس محددًا من هذه الناحية، وما دام الوجوب الغيري مشتملاً على مؤونة ثبوتية فيحتاج بيانه إلى زيادة مؤونة إثباتاً، وعدم المؤونة الزائدة إثباتاً يدل على عدمها ثبوتاً، أي أنه حيث لم

(١) الدرس ٦٧: (٦/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

يُقل: اغسل ثوبك إن حل وقت الصلاة فذلك يكشف عن عدم المؤونة الثبوتية، وبالتالي يكشف عن كون وجوب الغسل وجوباً نفسياً لا غيرياً.

٢ _ إذا أوجب المولى شيئاً معيناً وشك أنه واجب تعيني أو تخيري فهل يمكن التمسك باطلاق الصيغة لإثبات أنه تعيني؟ نعم يمكن ذلك.

مثال ذلك: لو قال المولى: اعتق رقبة وشك في أن العتق واجب مخير بينه وبين اطعام ستين مسكيناً _ كي لا يجب إذا تحقق الاطعام _ أو أنه تعيني.

والوجوب التخيري حيث إنه محدد بعدم الاتيان بالعدل الآخر _ أعني الاطعام _ فيكون مشتملاً على مؤونة ثبوتية تحتاج إلى مؤونة إثباتية أكثر، وعدمها إثباتاً يدل على عدمها ثبوتاً، وبالتالي على كون الوجوب تعينياً.

٣ _ إذا أوجب المولى شيئاً معيناً وشك في أنه واجب عيني أو كفائي فهل يمكن التمسك باطلاق الصيغة لإثبات أنه عيني؟ نعم يمكن ذلك.

مثال ذلك: إذا قيل: أقم التعزية عند حلول شهر محرم الحرام وشك أنه كفائي يكتفى بإقامة الغير لها أو أنه عيني.

والوجوب الكفائي حيث إنه يشتمل على التحديد ثبوتاً بعدم تصدي الغير إلى الفعل فعدم المؤونة الزائدة إثباتاً يدل على عدمها ثبوتاً، وبالتالي على كون الوجوب عينياً.

والخلاصة من كل هذا: إن مقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون الوجوب المقابل لها يحتاج إلى تقييد الوجوب،

فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة فمقتضى مقدمات
الحكمة كون الوجوب مطلقاً، أي أنه: نفسي، فيجب سواء وجب ذلك
الغير _ أي الصلاة مثلاً _ أم لا.

وتعيني، فيجب سواء أتى بذلك الشيء الآخر _ أعني الاطعام
مثلاً _ أم لا.

وعيني، فيجب سواء أتى به شخص آخر أم لا.^(١)

* * *

قوله ﷺ:

«المبحث السابع...، إلى قوله: المبحث الثامن».

النقطة السابعة: الأمر عقيب الحظر:

ذكرنا فيما سبق أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، إما لأجل
وضعها له أو لأجل اقتضاء الاطلاق ومقدمات الحكمة له.

والسؤال المطروح الآن هو: لو وردت الصيغة عقيب الحظر أو
عقيب توهم الحظر فهل تبقى ظاهرة في الوجوب أيضاً أو يزول ظهورها
في ذلك؟ فالمريض مثلاً قد يذهب إلى الطبيب ويمنعه من تناول
البرتقال ثم يخف مرضه فيقول له في المرة الثانية: تناول البرتقال، فهل
الصيغة المذكورة تبقى ظاهرة في الوجوب؟

الأقوال في المسألة ثلاثة:

١ _ إنها ظاهرة في الإباحة. وهذا هو المنسوب إلى المشهور.

(١) هذا البحث كسابقه لم أعثر على مثال واقعي له ليكون مثراً ثمرة عملية.

٢ _ إنها تبقى ظاهرة في الوجوب. وهو المنسوب إلى بعض العامة.
 ٣ _ إنها تابعة للحكم الثابت قبل النهي ولكن فيما إذا علق الأمر على زوال علة النهي.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾،^(١) فإن الاحرام علة للنهي عن الاصطياد، وقد عُلّق الأمر بالاصطياد على زواله، وحيث إن الحكم الثابت قبل النهي هو الاباحة فالثابت بعداً هو ذلك أيضاً.
 وهناك أقوال أخرى في المسألة.

هذا وقد استشهد كل واحد من أصحاب هذه الأقوال ببعض الاستعمالات العرفية، ولكن ذلك قابل للتأمل، باعتبار أنه قلما يخلو استعمال من بعض القرائن المحتفة به الدالة على القول الذي ذهب إليه. أما إذا فرضنا أن المورد كان خالياً من القرينة الخاصة فلا نسلم ظهورها في غير الوجوب _ الذي كانت ظاهرة فيه سابقاً _، أي لا نسلم ظهورها في الاباحة كما كان يقوله صاحب القول الأول، ولكن في نفس الوقت لا نسلم بقاءها على الظهور في الوجوب، وهذا يعني أنها تعود مجملة وليست ظاهرة في واحد من المعاني.^(٢)

توضيح المتن:

فإن كان في مقام البيان: أي المولى.
 قرينة عليه: أي على التحديد.

(١) المائدة: ٢.

(٢) لا نرى فائدة في عقد هذا البحث فإنه قد اعترف الشيخ الآخوند أن موارد الاستعمال قلما تخلو عن القرينة الخاصة.

وجب هناك...: هذا تفسير للاطلاق.
أو اطلاقاً: أي بسبب الاطلاق ومقدمات الحكمة.
فيما إذا وقع: المناسب: وقعت.
أو في مقام توهمه: كما إذا مرض شخص وكان يتصور أن
البرتقال مثلاً يؤذيه فذهب إلى الطبيب فقال له: كُل البرتقال.
على أقوال: أي أنه اختلف على أقوال.
بزوال علة النهي: الأنسب: على زوال...
لم يظهر بَعْدُ كون: المناسب: كونها.
إلا بقريئة أخرى: أي غير ورودها عقيب الحظر.
كما أشرنا: لم يشر إلى ذلك سابقاً وإنما أشار إلى أنه قلما يخلو
مورد من القرينة، فالأنسب حذف ذلك.

خلاصة البحث:

اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً لأن
المقابل يحتاج إلى تحديد ثبوتي، وعدمه إثباتاً يدل على عدمه ثبوتاً.
وورود الصيغة عقيب توهم الحظر يوجب إجمالها ولا تكون
ظاهرة في الإباحة أو غيرها.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المبحث السادس: اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسياً
تعيينياً عينياً لأن المقابل يشتمل على تحديد وتقييد ثبوتاً يحتاج بيانه
إثباتاً إلى بيان زائد، فإذا لم يذكر دل ذلك على كونه مطلقاً.

المبحث السابع: اختلف القائلون بظهور الصيغة في الوجوب فيما إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال:
الاباحة، وهو المنسوب إلى المشهور.
بقائها على الظهور في الوجوب، وهو المنسوب إلى بعض العامة.
التبعية لما قبل النهي إن عُلّق الأمر على زوال علة النهي.
إلى غير ذلك.

والتحقيق أنه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال، فإنه قلّ مورد يكون خالياً عن القرينة، ومع فرض التجريد لم يثبت كونها عقيب الحظر موجباً لظهورها في غير الوجوب، نعم هي ليست ظاهرة فيه أيضاً فتكون مجملة.

* * *

قوله ﷺ:

«المبحث الثامن...، إلى قوله: ثم المراد بالمرة
والتكرار...»^(١).

النقطة الثامنة: مبحث المرة والتكرار:

هذا المبحث هو مبحث المرة والتكرار. وحاصله: أن الأمر هل يدل على طلب تحقيق الأمور به مرة واحدة أو على لزوم تكراره؟ كلا، إنه لا يدل على المرة ولا على التكرار بل على طلب الطبيعة لا أكثر، إذ صيغة الأمر مركبة من هيئة ومن مادة، والهيئة تدل على الطلب، والمادة تدل على الطبيعة، فمثلاً صيغة اغسل مركبة من هيئة _ وهي هيئة افعل _ ومن مادة، والهيئة _ التي هي هيئة افعل _ تدل على الطلب، والمادة _ أعني الغسل _ تدل على الطبيعة.

وإذا أشكلت قائلًا: إن الأمر يدل على المرة وإلا فلماذا يكتفى بالمرة الواحدة ويتحقق بها الامتثال؟ إن تحقق الامتثال بالمرة الواحدة يدل على وضع الأمر للمرة، كان الجواب: إن الاكتفاء بالمرة ليس هو لوضع الأمر للمرة بل لأن المطلوب هي الطبيعة، وهي تتحقق بالمرة الواحدة.

ثم إن لصاحب الفصول كلاماً في هذا المجال، وحاصله: أن النزاع في الدلالة على المرة أو التكرار ينبغي حصره بالهيئة، فهية الصيغة هي التي ينبغي

(١) الدرس ٧٨: (٨/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

وقوع النزاع في أنها تدل على المرة أو التكرار، وأما المادة فلا ينبغي وقوع النزاع بلحاظها بل هناك اتفاق على دلالتها على الطبيعة لا غير.

والوجه في ذلك أن السكاكي نقل الاتفاق على أن المصدر الخالي من التنوين ولام التعريف لا يدل إلا على الطبيعة، فكلمة ضَرَبَ مثلاً لا تدل إلا على طبيعة الضرب، وهكذا كلمة كَنَسَ لا تدل إلا على طبيعة الكنس، وحيث إن المادة في اضرب واكنس هي عبارة عن الضرب والكنس، أي عبارة عن المصدر فيلزم بالتالي الاتفاق على أن المادة لا تدل إلا على الطبيعة، فالخلاف على هذا ينحصر من حيث الهيئة.

هذا ما أفاده صاحب الفصول.

والجواب: أن هذا يتم بناء على كون المصدر أصلاً للمشتقات، إذ بناء عليه يكون الاتفاق المذكور موجباً للاتفاق على حصر الخلاف من حيث الهيئة دون المادة، أما إذا أنكرنا ذلك فلا يكون الاتفاق المذكور موجباً لحصر الخلاف من حيث الهيئة.

والصحيح أن المصدر ليس أصلاً للمشتقات؟ وذلك لوجهين:

١ _ إن المصدر صيغة مركبة من مادة وهيأة كبقية صيغ المشتقات _ فكلمة ضَرَبَ مؤلفة من هيئة، وهي هيئة فَعَلَ، ومن مادة، وهي الضاد والراء والباء _ ومعه فلماذا يكون المصدر أصلاً للمشتقات ولا ينعكس الأمر وتكون المشتقات هي الأصل للمصدر؟ إن ذلك ترجيح من دون مرجح.^(١)

(١) هذا مضافاً إلى أن المصدر لو كان هو الأصل للمشتقات فيلزم أن يكون محفوظاً فيها من دون أن يتغير، والحال أننا نلاحظه متغيراً من حيث الحركات أو تقديم بعض الحروف وتأخيرها أو ما شاكل ذلك، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المصدر ليس أصلاً بل الأصل هو الضاد والراء والباء دون ضَرَبَ مثلاً.

٢ _ إنه قد تقدم في مبحث المشتق أن معنى المشتق مباين في ذاته لمعنى المصدر، إذ المصدر سنخ معنى هو آبٍ عن الحمل في نفسه بينما المشتق سنخ معنى ليس بآبٍ عن الحمل _ ويصطلح على الإباء عن الحمل بمصطلح بشرط لا، أي بشرط الإباء عن الحمل، بينما يصطلح على عدم الإباء عن الحمل بمصطلح لا بشرط، أي لا بشرط الإباء عن الحمل _ ومعه فكيف يمكن أن يكون أحدهما أصلاً للآخر؟ إنه غير ممكن بعد فرض التباين بين معنى كل منهما والآخر.^(١)

إن قلت: فما معنى العبارة المشهورة التي تقول: إن المصدر أصل في الكلام؟

قلت: يردُّ ذلك:

أولاً: إن هناك خلافاً في هذه المسألة، فهناك رأي آخر للكوفيين يقول: إن الفعل هو الأصل.

وثانياً: ليس المقصود من ذلك أن المصدر أصل للمشتقات بل المقصود معنى آخر، وهو أن الذي وضعه الواضع أولاً هو المصدر، ثم بملاحظته وضع سائر المشتقات، فكونه أصلاً هو بهذا المعنى وليس بمعنى كونه مأخوذاً كجزء مقوم للمشتقات.

فمثلاً إذا أراد الواضع أن يضع كلمة ضَرَبَ ومشتقاتها فهو أولاً يضع المصدر فيقول: وضعت كلمة ضَرَبَ لحدث الضرب^(٢) ثم يأتي

(١) تقدّم ذلك في الأمر الثاني من الأمور المرتبطة بمبحث المشتق.

(٢) لا يخفى أن وضع المصدر وضع شخصي، فالواضع يلحظ كلمة ضَرَبَ وشخصها المركّب من المادة والهيئة فيلحظ المجموع من حيث المجموع.

إلى كلمة ضارب ويقول: إني أضعها بوضعين: وضع من حيث هيأتها، ووضع من حيث مادتها.

أما من حيث الهيئة فيقول: وضعت هيئة ضارب _ التي هي هيئة فاعل _ للدلالة على صدور الحدث من الفاعل من دون ملاحظة حدث الضرب بخصوصه بل مطلق الحدث.^(١)

وأما من حيث المادة فيقول: وضعت مادة الضرب للدلالة على حدث الضرب ضمن أي هيئة كان.^(٢)

وبالجملة: إن الواضع إذا أراد أن يضع المشتقات فلا بد من وجود شيء يكون موضوعاً أولاً حتى يضع على ضوئه سائر المشتقات،^(٣) فهو يضع أولاً جميع المصادر ثم يأتي إلى ضارب مثلاً ويضعها بوضعين، أحدهما من حيث المادة، وثانيهما من حيث الهيئة.

(١) يصطلح على وضع الهيئة بأنه وضع نوعي، لأن الواضع يلحظ العنوان العام الكلي ويقول: إن كل ما كان على زنة فاعل فقد وضعته للدلالة على نسبة الحدث إلى فاعله.

(٢) يصطلح على وضع المادة بأنه وضع شخصي، لأن الواضع لا يلحظ عنواناً كلياً بل يلحظ كلمة ضَرَبَ بشخصها ويضعها للدلالة على الحدث ضمن أي هيئة كانت.

(٣) وطبعي ليس المقصود مطلق المشتقات بل المشتقات المتناسبة مع المصدر في مادة اللفظ وفي مادة المعنى، فإذا كان المصدر الموضوع أولاً هو كلمة ضَرَبَ فالمشتقات الملحوظة هي مثل ضارب ومضروب وما شاكل ذلك التي هي تشترك مع المصدر في المادة الأصلية لللفظ - أي الضاد والراء والباء - غاية هي ذات صورة خاصة في المصدر وصورة خاصة أخرى في المشتقات، ففي أحدهما تكون الضاد والراء والباء من حيث الحركة والتقديم والتأخير بشكل، وفي الآخر بشكل آخر.

وهكذا بالنسبة إلى المعنى، فإنه واحد في كليهما، غايته هو بصورة في أحدهما، وبصورة أخرى في الآخر، فضارب يدل على معنى الضرب ومتلبساً بصورة صدوره من الفاعل، بينما ضرب يدل على معنى الضرب ولكنه لم يتلبس بتلك الصورة.

ولولا كون المصادر موضوعاً أولاً لما أمكن وضع المشتقات بهذه الطريقة. إن هذا هو المقصود من كون المصدر أصلاً في الكلام وليس المقصود كون المصدر مأخوذاً بنحو الجزئية في المشتقات.

توضيح المتن:

الحق أن صيغة الأمر مطلقاً: أي من دون قرينة. ويحتمل أن يراد لا تدل بلحاظ المادة ولا بلحاظ الهيئة.

والاكتفاء بالمرّة فإنما...: المناسب: وأما الاكتفاء...

ثم لا يذهب عليك: هذا شروع في الردّ على صاحب الفصول.

وسائر المشتقات: أي مع سائر المشتقات.

وكيف بمعناه...: أي ومع فرض المباينة كيف يكون معناه مادة لها.

إن الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي: وهو المصدر، فإن وضعه

كما أشرنا سابقاً شخصي.

نوعياً أو شخصياً: المناسب الواو بدل أو. وقوله: (نوعياً) إشارة إلى

وضع هيئة المشتقات، وقوله: (شخصياً) إشارة إلى وضع مادة المشتقات.

ومعنى كذلك: عطف على لفظ، أي ومادة معنى متصورة في كل

منها ومنه بصورة.

هو المصدر أو الفعل: هذا خبر إن الذي...

ثم إن المناسب حذف أو الفعل، إذ الحديث عن المصدر.

ثم إن العبارة تشتمل على زوائد، ولو جردت منها كانت أسلس وأوضح،

بأن يقال هكذا: إن الذي وضع أولاً ثم بملاحظته وضع سائر الصيغ هو المصدر.

فافهم: لعلّه إشارة إلى أن ظاهر قولهم: إن المصدر أصل

المشتقات أنه أصل لها بمعنى كونه جزءاً لها وليس بالمعنى المذكور.

خلاصة البحث:

الأمر لا يدل على المرة ولا على التكرار بل على طلب الطبيعة.
والاكتفاء بالمرة لتحقيق الطبيعة بها.
والاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين يدل على
الطبيعة لا يوجب اختصاص النزاع بالهيئة، إذ المصدر ليس أصلاً
للمشتقات، وذلك لوجهين: كونه صيغة مثلها، والتباين في المعنى.
والمقصود من كون المصدر أصلاً في الكلام أنه الذي وضع أولاً
وبملاحظته وضعت المشتقات.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المبحث الثامن: مبحث المرة والتكرار.
صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا التكرار بل على طلب الطبيعة،
فإن ذلك هو المفهوم منها.
والاكتفاء بالمرة هو لتحقيق الطبيعة بها.
ثم إن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على
الماهية _ على ما حكاها السكاكي _ لا يوجب اختصاص النزاع ههنا في الهيئة
كما في الفصول، فإنه مبني على كون المصدر مادة للمشتقات، وهو باطل،
ضرورة أنه صيغة مثلها، كيف ومعناه مبائن لها على ما عرفت في مبحث المشتق.
إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام.
قلت: مع أنه محل خلاف يراد به أن الذي وضع أولاً وبملاحظته
وضع سائر الصيغ هو المصدر فافهم.

قوله ﷺ:

«ثم المراد بالمرة والتكرار...، إلى قوله: تنبيه»^(١).

ماذا يراد من المرة والتكرار؟

هذا إشارة إلى مطلب هو أشبه بالتممة لسابقه، وحاصله: أنه ما المقصود من المرة والتكرار؟ فهل المقصود الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟

وللتوضيح نقول: لو فرض أن المولى قال لعبده: اعتق، والعبد أعتق خمسة أشخاص في آن واحد فبناء على الأفراد يكون الامثال متحققاً بينما بناء على الدفعات لا يكون متحققاً لأن المتحقق هو العتق دفعة وليس دفعات.

هذا بالنسبة إلى الفرق بين الأفراد والدفعات.

وأما الفرق بين الفرد والدفعة فيظهر في المثال المذكور نفسه أيضاً، فإنه على الفرد يكون الامثال متحققاً بعتق واحد، وعتق البقية يكون أمراً زائداً، وهذا بخلافه على الدفعة، فإن الامثال يكون متحققاً بالمجموع وليس بعتق واحد.

وباتضح هذا نعود إلى السؤال من جديد ونقول: هل المقصود من المرة والتكرار: الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد؟ إن كلاهما

(١) الدرس ٧٩: (٩/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

محتمل _ وإن كان الأقرب إرادة الدفعة والدفعات _ والمناسب أن تبحث المسألة على تقدير كلا المعنيين، فتبحث مرة على تقدير هذا المعنى، وأخرى على تقدير ذلك المعنى.

هذا ولكن ذكر صاحب الفصول أن المراد هو الدفعة والدفعات، إذ لو كان المراد هو الفرد والأفراد فالمناسب جعل بحثنا هذا تنمة للبحث الآتي^(١) أي مبحث أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد،^(٢) فيقال هكذا: إنه على تقدير تعلّقه بالفرد هل يكون المطلوب هو الفرد الواحد أو الأفراد المتعددة، وهذا بخلافه على الدفعة والدفعات فإنه لا يكون المناسب جعله تنمة للبحث المذكور، لأن البحث عن الدفعة والدفعات لا يختص بأحد التقديرين بل يعمّ ما إذا قيل بالتعلّق بالطبيعة وما إذا قيل بالتعلّق بالفرد،^(٣) بينما بمعنى الفرد والأفراد يختص النزاع بأحد التقديرين، أي يختص بما إذا قيل بدلالة الأمر على طلب الفرد.^(٤)

(١) أي تحت عنوان فصل: الحقّ أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع...

(٢) المقصود من البحث المذكور أن المولى لو قال: صل مثلاً، والمكلف أتى بالصلاة ضمن مشخصات معينة، كأن أتى بها في المسجد وفي وقت معين وضمن مواصفات معينة فهل متعلق الأمر يكون هو طبيعة الصلاة الكلية بقطع النظر عن الشخصيات والمواصفات الخاصة أو أن المتعلق هو المجموع بمشخصاته، ويصطلح على الأوّل بأن الأمر يدل على طلب الطبيعة بخلافه على الثاني فإنه يقال: هو يدل على طلب الفرد. ثمّ إنه بناء على التعلّق بالفرد تكون الشخصيات مقوّماً للمطلوب وجزءاً منه، بخلافه بناء على التعلّق بالطبيعة، فإنها ليست مقوّماً له.

(٣) فيقال بناء على طلب الطبيعة هل المطلوب هو الطبيعة دفعة أو دفعات، وعلى تقدير طلب الفرد هل المطلوب هو الفرد دفعة واحدة أو دفعات.

(٤) إذ بناء على التعلّق بالطبيعة لا معنى لأن يقال: هل المطلوب هو الفرد أو الأفراد، إذ الفرد يباين الطبيعة.

هذا ما ذكره صاحب الفصول.

وأجاب الشيخ الآخوند بأن النزاع في المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد يجري حتى بناء على تعلق الطلب بالطبيعة ولا يختص بما إذا قيل بتعلقه بالفرد. وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدمتين:

١ _ إن المراد من تعلق الأمر بالطبيعة هو تعلقه بوجودها وإلا فالطبيعة من حيث هي _ أي مع قطع النظر عن وجودها _ لا تتصف بأنها مطلوبة أو غير مطلوبة، فإن الطلب هو من عوارض الطبيعة الموجودة لا من عوارض ذات الطبيعة.

٢ _ إن المراد من الفرد في مسألتنا غير المراد منه في تلك المسألة، فإن المراد منه في تلك المسألة هو الوجود الخاص المشتمل على الشخصيات، بينما يراد منه هنا وجود الطبيعة، وإنما يُسمى وجود الطبيعة فرداً لأن وجودها يكون بالفرد.

وإذا اتضحت هاتان المقدمتان نقول: إنه بناء على تعلق الأمر بالطبيعة يمكن أن يقال: هل الأمر يدل على الفرد الواحد أو الأفراد، أي هل يدل على طلب الوجود الواحد للطبيعة أو الوجودات المتعددة لها.

إذن كما أن النزاع في المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات يجري على كلا تقديرَي تلك المسألة كذلك النزاع في المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد يجري على كلا تقديرَي تلك المسألة ولا يختص بأحد التقديرين، أي ما إذا قيل بتعلقه بالفرد.

توضيح المتن:

هل هو الدفعة: عرفنا من خلال الشرح المتقدم الفرق بين الدفعات والأفراد، وهكذا بين الدفعة والفرد.

وتوهم أنه: المتوهم هو صاحب الفصول.
 فلا علاقة بين المسألتين: لجريانه على كلا التقديرين.
 فاسد: خبر وتوهم.
 لو أريد بها الفرد: أي لو أريد بالمرة الفرد.
 من حيث هي: أي بقطع النظر عن وجودها.
 ليست إلا هي: أي لا تتصف بأنها مطلوبة أو غير مطلوبة.
 ولهذا الاعتبار: المناسب: وبهذا الاعتبار. والمراد اعتبار وجودها.
 بكلا المعنيين: أي الدفعة والدفعات، والفرد والأفراد.
 أما بالمعنى الأول: أي بمعنى الدفعة والدفعات.

خلاصة البحث:

في المراد من المرة والتكرار احتمالان.
 واختار صاحب الفصول أن المراد هو الدفعة والدفعات، لأنه
 بمعنى الفرد والأفراد يلزم جعل مسألتنا هذه تنتمى لمسألة تعلق الأمر
 بالطبيعة أو بالفرد.

والصحيح أن النزاع بمعنى الفرد والأفراد يجري حتى على تقدير
 التعلق بالطبيعة، وذلك لمقدمتين تقدمت الإشارة إليهما.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

ثم إن المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد
 والأفراد؟ والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما
 ظاهراً في المعنى الأول.

وتوهم _ إنه لو أريد بالمرة الفرد كان المناسب بل اللازم جعل هذا البحث تنمة للبحث عن تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد، فيقال: وعلى تقدير الثاني هل يتعلق بالفرد الواحد أو المتعدد لا أفراد كل منهما ببحث، وهذا بخلاف ما لو أريد من المرة الدفعة، فلا علاقة بين المسألتين كما لا يخفى _ فاسدٌ، فإن النزاع في المرة بمعنى الفرد يجري حتى بناء على التعلق بالطبيعة، إذ المراد من تعلق الأمر بالطبيعة تعلقه بوجودها وإلا فهي من حيث هي لا يتعلق بها الطلب، كما أن المراد من الفرد والأفراد في مسألتنا هو الوجود الواحد للطبيعة والوجودات المتعددة لها، والتعبير بالفرد هو باعتبار أن وجود الطبيعة يكون به.

وبناء على هذا يجري النزاع حتى بناء على تعلق الطلب بالطبيعة فيقال: هل المطلوب بناء على التعلق بالطبيعة هو الفرد بمعنى الوجود الواحد للطبيعة أو الأفراد أو لا اقتضاء لأحدهما.

* * *

قوله ﷺ:

«تنبيه لا إشكال...، إلى قوله: المبحث التاسع»^(١).

النقطة التاسعة: الامتثال بعد الامتثال:

هذا المبحث هو البحث المعروف بتبديل الامتثال بعد الامتثال، وحاصله: إن المكلف إذا تحقق منه الامتثال فهل يجوز له رفع يده عن الامتثال الأول وتبديله بامتثال آخر، كأن صلى وانتهى وأراد رفع يده عن صلاته الأولى وتبديلها بصلاة ثانية بعد فرض أن الأولى تامة الأجزاء والشروط؟

وقد ذكر الشيخ الآخوند في هذا المجال أنه تارة يُبنى على أن الأمر يدل على المرة، وأخرى يبنى على دلالة على طلب الطبيعة^(٢). فإن بُني على الأول فلا يمكن الامتثال الثاني بعد تحقق الامتثال الأول، إذ بالامتثال الأول يسقط الأمر فكيف يمكن الامتثال الثاني بدلاً عن الامتثال الأول؟ إنه أمر غير ممكن. وهكذا لا يمكن ضمّ الامتثال الثاني إلى الامتثال الأول ليكون كلا الامتثالين امتثالاً واحداً.

(١) الدرس ٨٠: (١٢/ صفر الخير / ١٤٢٥هـ).

(٢) وأما بناء على دلالة على التكرار فالامتثال الثاني يكون مكملًا لأصل الامتثال وليس امتثالاً بعد الامتثال، فالامتثال بعد الامتثال لا يتصور إلا بناء على دلالة الأمر على المرة أو على طلب الطبيعة، ولا يتصور بناء على دلالة على التكرار، ولعلّه لوضوح المطلب من هذه الناحية لم يشر ﷺ إلى فرضية التكرار في عبارة المتن.

وأما إذا بُني على الثاني فتارة يفترض أن المتكلم ليس في مقام البيان وأخرى يفترض أنه في مقام البيان.

فإن لم يكن في مقام البيان فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم انعقاده بل يلزم الرجوع إلى الأصل، وهو يقتضي البراءة عن حرمة الامتثال الثاني وعن وجوبه.

وأما إذا كان في مقام البيان فالإكتفاء بالمرة مما لا إشكال فيه، وإنما الإشكال في الامتثال الثاني، وقد يقال بجوازه باعتبار أن مقتضى اطلاق طلب الطبيعة أن المكلف يجوز له الاتيان بالطبيعة مرة أو مراراً ولا يلزمه الاقتصار على المرة الواحدة، إذ لو كان يلزمه ذلك لقيّد بالمرة الواحدة، وحيث لم يقيّد فيفهم من ذلك جواز الامتثال الثاني.

هذا ولكن التحقيق أن يقال: إن مقتضى الاطلاق جواز أن يأتي المكلف بالطبيعة ضمن فرد واحد أو أفراد متعددة ولكن دفعة وفي آن واحد لا الاتيان بها في أوقات مختلفة، فلو قيل: أعتق، فمقتضى الاطلاق جواز عتق رقبة واحدة وجواز عتق خمس رقاب مثلاً ولكن في آن واحد لا في آنات مختلفة.

والوجه في ذلك: أنه مع عتق الخمس في آن واحد تصدق الطبيعة، ومقتضى اطلاق الأمر المتعلق بها جواز مثل ذلك، وهذا بخلافه في الآنات المختلفة، فإنه مع تحقق العتق في الآن الأول يصدق تحقق الطبيعة، وبالتالي يسقط الأمر المتعلق بها، ومن ثم لا يمكن الاتيان بفرد آخر في الآن الثاني بقصد الامتثال، لفرض أن الأمر قد سقط في الآن الأول، فيقصد امتثال ماذا آنذاك؟

أجل نستثني من ذلك ما إذا فرض أن الامتثال كان علة لتحقيق الغرض الأدنى دون الأقصى، فإنه آنذاك يمكن الامتثال بعد الامتثال،

كما لو فرض أن المولى أمر عبده بتقديم الماء إليه وكان غرضه شربه فأتى العبد بالماء وَوَضَعَهُ أمامه ولكنه لم يشربه ففي مثل ذلك يحق للعبد تبديل الماء السابق بماء آخر بقصد أن يكون الامتثال بالماء الآخر، لأن الغرض من طلب الماء هو الشرب، وحيث إنه لم يتحقق لا يكون الغرض متحققاً، وبالتالي يكون الأمر باقياً، لأن الأمر يتبع الغرض فإذا لم يتحقق الغرض فلا يكون الأمر ساقطاً بل يكون باقياً فيمكن آنذاك الامتثال من جديد.

إذن لا بدّ من التفصيل بين ما إذا كان الامتثال علة لتحقيق الغرض الأقصى _ كما إذا كان المطلوب اهراق الماء في فمه وفرض أنه أهرقه فيه _ فلا يمكن تبديل الامتثال، وبين ما إذا كان علة لتحقيق الغرض الأدنى^(١) دون الغرض الأقصى فيمكن تبديل الامتثال.

وستأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إلى هذا التفصيل ثانية في مبحث الأجزاء فانتظر.

توضيح المتن:

فإنه من الامتثال بعد الامتثال: أي وهو غير ممكن، لأنه بالامتثال الأول يسقط الأمر ولا يمكن الامتثال الثاني آنذاك.

الاهمال أو الإجمال: الاهمال والإجمال قد يستعملان بمعنى واحد، وقد يستعملان بمعنىين _ كما هو الحال في المقام حيث عطفاً بأو _ فيراد من الاهمال أن لا يكون المتكلم في صدد البيان من كل

(١) فإن المولى لو طلب الماء وكان غرضه الشرب ففي مثله يكون هناك غرضان، فالإتيان بالماء ووضعه أمام المولى غرض أدنى، والشرب غرض أقصى.

الجوانب من دون أن يكون له غرض في الإبهام والإجمال، وهذا بخلاف الإجمال فيراد منه أن يكون له غرض في الإبهام والإجمال.

اطلاقها في ذلك المقام: أي اطلاق الصيغة في مقام البيان.

ثم إنه لا يخفى التطويل الواضح في كلامه بأنه، فحالة عدم كون المتكلم في مقام البيان لا حاجة إلى ذكرها رأساً.

فإن لازم اطلاق...: أي فإنه قد يتوهم أن مقتضى اطلاق الصيغة.

مرة أو مراراً: المرة والمرات هنا هما بمعنى الدفعة والدفعات، أي قد يتوهم أن مقتضى اطلاق الطبيعة جواز الاتيان بالعتق في أوقات مختلفة، فتعتق رقبة أولى في الوقت الأول ثم رقبة ثانية في الوقت الثاني، وهكذا.

والتحقيق أن قضية...: أي ولكن ذلك توهم باطل.

مرة في ضمن...: أي دفعة وفي وقت واحد.

فيكون ايجادهما: أي فيكون ايجاد الطبيعة ضمن المرة _ أي الدفعة الواحدة _ نحواً من الامثال.

لا جواز الاتيان...: عطف على قوله: (جواز الاتيان بها)، أي أن

الاطلاق لا يقتضي جواز الاتيان بالطبيعة دفعة ودفعات.

فإنه مع الاتيان...: أي والنكتة في عدم الاطلاق هي نكتة عقلية،

وهي أنه مع الاتيان بالطبيعة دفعة...

فيما إذا كان امثال الأمر...: ستأتي الإشارة إلى هذا التفصيل مع

الأمثلة والتوضيح الزائد في مبحث الإجزاء كما سينبّه بأنه بعد قليل.

لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها: أي باتيان المرة، وسقوط

الغرض مع الموافقة، وسقوط الأمر بسقوط الغرض.

خلاصة البحث:

بناء على دلالة الأمر على طلب المرة لا يجوز الامتثال الثاني لسقوط الأمر.

وبناء على دلالة الأمر على طلب الطبيعة يجوز الامتثال الثاني إذا كان الامتثال الأول علة لتحقيق الغرض الأدنى دون الأقصى وإلا فلا يجوز.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تنبيه: هل يجوز الامتثال بعد الامتثال؟

بناء على دلالة الأمر على المرة لا مجال لذلك، لسقوط الأمر للمرة الأولى ولا بقاء له ليمثل ثانية.

وأما بناء على طلب الطبيعة فمع عدم كون المتكلم في مقام البيان يلزم الرجوع إلى الأصل، ومع كونه في مقام البيان قد يتوهم أن لازم إطلاق الطبيعة جواز الاتيان بها دفعة أو دفعات، ولكنه باطل، فإن مقتضى الإطلاق جواز الاتيان بالطبيعة دفعة ضمن فرد أو أفراد لا جواز الاتيان بها ولو دفعات، إذ بالدفعه الأولى يسقط الأمر ولا يعود مجال للامتثال ثانية، نعم إذا لم يكن الامتثال علة تامة لتحقيق الغرض الأقصى جاز ذلك _ على ما تأتي الإشارة إليه في مبحث الإجزاء _ كما إذا أمر المولى بالماء ليشرب ولم يشرب بَعْدُ فيجوز التبديل بالأحسن بل مطلقاً لبقاء الأمر بحقيقته.

قوله ﷻ:

«المبحث التاسع...، إلى قوله: تمة».^(١)

النقطة العاشرة: مبحث الفور والتراخي:

هذا إشارة إلى مبحث الفور والتراخي. وحاصله: أن الأمر هل يدل على الطلب بنحو الفور أو بنحو التراخي أو على أصل الطلب من دون دلالة على الفورية ولا التراخي؟

الحق هو الأخير لأن المتبادر من صيغة الأمر طلب الطبيعة لا أكثر. نعم لو أتى بالمأمور به بنحو التراخي أجزأ ولكن لا لوضع الصيغة لذلك بل لأنه مصداق للطبيعة المطلوبة.

نعم لو دل دليل خارجي على أن المطلوب في جميع الأوامر هو الفورية أخذنا به. وقد يدعى أنه موجود، وهو قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾،^(٢) ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾،^(٣) بتقريب أن المسارعة والاستباق إلى المغفرة والخيرات يتحققان بالمسارعة إلى امتثال الأوامر، فإن من سارع إلى امتثال الأوامر يصدق أنه سارع إلى الخيرات والمغفرة، وحيث إن صيغة سارعوا واستبقوا تدل على الوجوب فيستفاد

(١) الدرس ٨١: (الأحد ١٣ / صفر الخير / ١٤٢٥ هـ).

(٢) آل عمران: ١٣٣.

(٣) البقرة: ١٤٨؛ المائدة: ٤٨.

من ذلك وجوب المسارعة إلى امتثال الأوامر، وهذا عبارة أخرى عن وجوب الفورية.^(١)

وأجاب عن ذلك بأجوبة ثلاثة:

١ _ إن الآيتين الكريمتين لا تدلال على وجوب المسارعة والاستباق بل على استحبابهما أو على الطلب الأعم، إذ لو كانتا واجبتين بحيث يستلزم تركهما غضب الجّار فمن المناسب التحريك نحوهما بالتحذير من غضب الجّار، فإن التحريك نحو المسارعة والاستباق بلسان التحذير أقوى منه بلسان استبقوا وسارعوا.

وبكلمة أخرى: إذا كان المقصود هو الدفع بنحو الوجوب فالتعبير بالتحذير _ بأن يقال: احذروا من ترك المسارعة أو احذروا من غضب الجّار لو تركتم المسارعة _ أقوى دفعاً وتحريكاً نحو المسارعة والاستباق من التعبير بلسان سارعوا واستبقوا.^(٢)

٢ _ إن المسارعة والاستباق لو كانا واجبين يلزم محذور تخصيص الأكثر الذي هو قبيح، فإنه يلزم اخراج المستحبات بكاملها، بل ويلزم اخراج كثير من الواجبات لعدم لزوم المسارعة فيها. إذن يلزم حمل الآيتين الكريمتين على الاستحباب أو الطلب الأعم حتّى لا يلزم محذور تخصيص الأكثر.

٣ _ إنه لا يبعد أن يكون الطلب في الآيتين الكريمتين طلباً

(١) كان من المناسب إشارة الشيخ الآخوند إلى هذا التقريب ولكنه لم يفعل.

(٢) لازم هذا عدم دلالة أي صيغة من صيغ الأمر على الوجوب، فمثل صيغة أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يلزم أن لا تدل على الوجوب لأنه لو كان المقصود الوجوب فالدفع بلسان التحذير أقوى. ولعلّه إلى ذلك أشار بالأمر بالفهم.

ارشادياً وليس مولوياً، أيّ ارشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة والاستباق من دون أن يكونا واجبين وجوباً مولوياً.

والفارق بين الوجوب الارشادي والوجوب المولوي أنه في الارشادي لا تترتب على المخالفة عقوبة، بل يترتب ما يترتب لو لم يفترض وجود الأمر، كما هو الحال في أمر الطبيب بترك أكل البرتقال مثلاً، فإنه لا تترتب على مخالفة الأمر المذكور عقوبة، بل أقصى ما يترتب هو اشتداد المرض الذي هو ثابت حتى لو لم يحذر الطبيب وینه عنه.

ومثال آخر على ذلك: الأمر بالاطاعة في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾، فإن المقصود اطيعوا الله في أوامره، والأمر المذكور أمر ارشادي وليس مولوياً تترتب على مخالفته العقوبة وإلا يلزم ترتب عقوبتين على مخالفة كل أمر من الأوامر، عقوبة على مخالفة الأمر الأول، وعقوبة على مخالفة أمر اطيعوا الله.

والخلاصة: أنه لا يبعد أن يكون الأمر في الآيتين الكريمتين ارشاداً إلى حكم العقل بحسن المسارعة، ومعه فلا يستفاد وجوب المسارعة شرعاً بحيث تترتب العقوبة على الترك، وبالتالي لا يمكن أن يستفاد وجوب الفورية.

توضيح المتن:

والدليل عليه: أي على عدم دلالتها على الفور والتراخي.

غير واحد من الآيات: كان المناسب الإشارة إلى الآيتين

الكريمتين هنا، بينما هو لم يذكرهما هنا وإنما ذكرهما عند الرد.

من دون استتباع تركهما للغضب والشر: هذا تطويل بلا طائل،

والأنسب: إنما هو البعث بنحو الاستحباب دون الوجوب.

بالتحذير عنهما: أي عن الغضب والشر.
فافهم: تقدمت الإشارة إلى المقصود من الأمر بالفهم.
مع لزوم كثرة تخصيصه: أي تخصيص وجوب الفورية.
ثم إن هذا إشارة إلى الرد الثاني، وقوله: (ولا يبعد...) إشارة إلى
الرد الثالث.

كآيات والروايات...: مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾.
فيكون الأمر فيها: أي في الآيات والروايات التي تحت على
المسارعة.

والمراد من المادة متعلق الوجوب، وهو اطاعة الله في أوامره،
وترك تناول البرتقال في مثال تحذير الطبيب.
ولو لم يكن أمر بها: أي بالمادة.
فافهم: لعل إشارة إلى أن مجرد احتمال الارشاد وعدم الاستبعاد لا
يكفي ما لم تقم قرينة واضحة على ذلك.

خلاصة البحث:

الأمر لا يدل على الفور ولا على التراخي، والمتبادر منه طلب
الطبيعة لا أكثر.

والآيات المستدل بها على إثبات الفورية مردودة بوجوه ثلاثة.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

المبحث التاسع: هل تدل الصيغة على الفور أو التراخي؟
الحق أنه لا دلالة للصيغة على الفور ولا على التراخي - نعم
مقتضى إطلاقها جواز التراخي - بل على طلب إيجاد الطبيعة.

وقد تُدعى الدلالة من الخارج على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾، ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾.

وفيه: أنهما لا يدلان على الالتزام المستتبع للغضب والشر على تقدير الترك وإلا كان التحريك بالتحذير عنهما أنسب، فافهم.

على أنه لا بدّ من حملهما على الندب أو مطلق الطلب لئلا يلزم كثرة التخصيص باخراج المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها.

هذا مضافاً إلى أنه لا تبعد دعوى كون الأمر فيهما ارشادياً لاستقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، كالنصوص الحائثة على أصل الاطاعة فيكون الأمر لما يترتب على المادة بنفسها، أي ولو لم هناك أمر.

* * *

قوله ﷺ:

«تمتة بناء على القول...، إلى قوله: الفصل الثالث»^(١).

الفورية في بقية الآئات:

حاصل ما أفاده ﷺ في هذا العنوان أنه قد تقدم سابقاً أن صيغة الأمر لا تدل على الفور ولا على التراخي، بل على طلب الطبيعة، والآن نقول: إنه لو تنزلنا وافترضنا أن صيغة الأمر تدل على الفور فنطرح هذا التساؤل: إن المكلف لو لم يأت بالفعل في الآن الأول فوراً فهل يلزمه الاتيان به في الآن الثاني فوراً، فإن عصي ففي الآن الثالث فوراً، وهكذا، أو أنه لا يلزمه مراعاة الفورية في بقية الآئات؟

وذكر ﷺ بأن الجواب عن هذا التساؤل يرتبط بتحقيق مسألة أخرى، وهي أنه حينما نقول: إن الأمر يدل على الفورية فهل المقصود أنه يدل على الفورية بنحو وحدة المطلوب أو عليها بنحو تعدد المطلوب؟

مثال ذلك: ما إذا قال المولى مثلاً: اكنس المسجد، وفرضنا أنه يدل على الفورية، أي اكنس المسجد فوراً فنسأل هل مدلول الأمر

(١) الدرس ٨٢: (٦/ ربيع الأول / ١٤٢٥هـ). شرعنا في يوم (٥/ ربيع الأول / ١٤٢٥هـ) مع الحذر والقلق والتوكل على الله سبحانه - على أثر أحداث طرأت على النجف الأشرف سلبت الأمن منها - ولكنه كان مسمى الشروع، والشروع الأساسي كان في اليوم الثاني.

المذكور هكذا: اكنس المسجد فوراً في الآن الأول، أو أن مدلوله هكذا: اكنس المسجد فوراً في الآن الأول، ثم فوراً في الآن الثاني، وهكذا بحيث تكون الفورية في كل آن مطلوبة.

وبناء على الأول تكون الفورية مدلوله للأمر بنحو وحدة المطلوب، بينما على الثاني تكون مدلوله له بنحو تعدد المطلوب.

ومن الطبيعي أن كون الفورية بهذا الشكل أو بذاك يرتبط بكيفية المصلحة واقعاً، فإن كانت المصلحة الموجبة للفورية ذات مراتب تشككية، أعلاها تحصل بالفورية في الآن الأول، ثم الأدنى تحصل بالفورية في الآن الثاني وهكذا فيلزم أن تكون الفورية ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، وأما إذا كانت المصلحة ذات مرتبة واحدة لا أكثر، وتحقق تلك المصلحة بالفورية في الآن الأول فقط فيلزم أن تكون الفورية ملحوظة بنحو وحدة المطلوب.

والخلاصة: أن الجواب عن السؤال المتقدم يرتبط بتحقيق أن الفورية هل هي مدلوله للأمر بنحو وحدة المطلوب أو هي مدلوله له بنحو تعدد المطلوب.

وفي هذا الصدد يقول الشيخ الآخوند: أننا لو قلنا بدلالة الأمر على الفورية فغاية ما يدل عليه هو أصل الفورية دون كونها بنحو وحدة المطلوب أو بنحو تعدده.

وإلى هنا سكت وختم حديثه، وكان من المناسب أن يواصل ويقول: إنه ما دام الأمر لا يدل على أن الفورية مدلوله بنحو وحدة المطلوب أو بنحو تعدده فيلزم الرجوع آنذاك إلى

الأصل، وربما يقال: هو يقتضي البراءة عن لزوم الفورية ويجوز التراخي فيما بعد الآن الثاني.^(١)

ثم إنه في نهاية بحثنا هذا قد اتضحت النكتة في عدّ هذا البحث تنمة وليس بحثاً مستقلاً في نفسه، إن النكتة في ذلك هي أن هذا البحث تنمة للسابق وتكملة له وليس بحثاً مستقلاً، ففي البحث السابق كان يبحث هل الأمر يدل على الفورية أولاً، وفي هذه التنمة يبحث بناء على دلالة الأمر على الفورية هل تلزم الفورية في بقية الآتات عند الاخلال بها في الآن الأول؟

* * *

(١) في ختام هذا البحث نودّ أن نشير إلى أن الاحتمالات ثبوتاً ليست مرددة بين احتمالين بل هي مرددة بين احتمالات ثلاثة، فيحتمل أن تكون المصلحة واقعاً واحدة قائمة بالفعل الفوري، ويحتمل أن تكون هناك مصلحتان، إحداها قائمة بأصل الفعل، وثانيتها بالفورية في الآن الأول من دون أن تكون المصلحة الثانية ذات مراتب تشكيكية، ويحتمل أن تكون هناك مصلحتان، إحداها قائمة بأصل الفعل، وثانيتها ذات مراتب تشكيكية، فالمرتبة الأولى القويّة قائمة بالفورية في الآن الأول، والمرتبة الثانية قائمة بالفورية في الآن الثاني، وهكذا.

ولازم الاحتمال الأول سقوط طلب الفعل رأساً عند الاخلال بالفورية في الآن الأول، ولازم الاحتمال الثاني بقاء طلب الفعل عند الاخلال بالفورية في الآن الأول من دون طلب الفورية في بقية الآتات، ولازم الاحتمال الثالث بقاء طلب الفورية في بقية الآتات.

الفصل الثالث:

مبحث الإجزاء

- ١ - مركز النزاع.
- ٢ - أمور ترتبط بالبحث.
- ٣ - البحث عن موضعين.

قوله ﷺ:

«الفصل الثالث... إلى قوله: ثانيها».

مبحث الإجزاء:

هذا هو المبحث المعروف بمبحث الإجزاء، وكان من المناسب
عنونه بذلك.

ثم إنه قد مرّ بنا سابقاً أن كتاب الكفاية يحتوي على ثمانية
مقاصد، والمقصد الأول، هو مبحث الأوامر، وفي المقصد المذكور ذكر
ﷺ عدة فصول، وكان الفصل الأول يتكفل البحث عن مادة الأمر،
والفصل الثاني عن صيغة الأمر، وهذا الفصل يتكفل البحث عن الإجزاء.

النقطة الأولى: مركز النزاع:

ولتوضيح ما يراد بيانه في مبحث الإجزاء نقول:

إن المأمور به ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ _ المأمور به الواقعي، كالصلاة مع الوضوء.

٢ _ المأمور به الاضطراري، كالصلاة مع التيمم.

٣ _ المأمور به الظاهري، كالصلاة في الثوب الطاهر بالطهارة

الظاهرية الناشئة من إخبار الثقة أو قاعدة الطهارة.

ولا إشكال في أن امثال كل أمر يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك

الأمر، فالإتيان بالمأمور به الواقعي يجزي عن نفس الأمر الواقعي،

والايتان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن نفس الأمر الاضطراري وهكذا بالنسبة إلى الأمر الظاهري، وإنما الإشكال وقع في أن الايتان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري هل يجزئ عن الأمر الواقعي أو لا؟ إذن نتمكن أن نقول: إنه توجد نقطة وفاق ونقطة خلاف، فنقطة الوفاق هي أن الايتان بكل مأمور به يجزئ عن نفس ذلك الأمر، ونقطة الخلاف هي أن الايتان بالمأمور به الظاهري أو الاضطراري يجزئ عن الأمر الواقعي أو لا؟

النقطة الثانية: أمور ترتبط بالبحث:

وقبل الخوض في صميم البحث قدّم بَيِّنَات جملة من الأمور كما هي عادته.

الأمر الأول:

ماذا يراد من قيد (على وجهه)؟

قد جاء في العنوان أن الايتان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا، والسؤال ما هو المقصود من قيد (على وجهه) الوارد في العنوان المذكور؟

وفي هذا المجال ذكر بَيِّنَات أن المقصود منه هو النهج الخاص الشرعي والعقلي المطلوب في العمل، فالنهج الشرعي في الصلاة مثلاً هو الايتان بها بكامل أجزائها وشرائطها الشرعية، والنهج العقلي هو الايتان بها بقصد القربة، فإن القصد المذكور معتبر في صحة العمل عقلاً وليس معتبراً فيه شرعاً، لما تقدمت الإشارة إليه في مبحث التعبد والتوصلي من استحالة أخذ قصد القربة شرعاً في متعلق الوجوب للزوم محذور الدور أو ما شاكله.

إذن المراد من قيد (على وجهه) هو النهج الشرعي والعقلي المطلوب في العمل.

هذا وربما يقال: إن المقصود من القيد المذكور هو النهج الشرعي فقط، أي من دون أخذ النهج العقلي.

هذا ولكن القول المذكور ضعيف لوجهين:

١ _ إنه بناء على هذا يكون القيد المذكور قيداً توضيحياً زائداً، إذ كلمة المأمور به تستبطن النهج الشرعي بل هي هو، ومعه يكون ذكر قيد على وجهه توضيحاً زائداً لا أكثر، وهذا مخالف لظاهر القيد، فإن ظاهر كل قيد يذكر في الكلام ذكره لفائدة أخرى غير التوضيح.

٢ _ إنه بناء على هذا يلزم خروج العبادات من عنوان النزاع واختصاصه بالواجبات التوصلية، فإن العبادات لا تصح من دون اتيانها على النهج العقلي، أي أنه من دون اتيانها بقصد القربة لا تكون مجزية جزماً.

وبكلمة أخرى: إن العنوان ذكر فيه هكذا: الاتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الأجزاء أو لا، ومثل هذا العنوان لا يمكن أن تدخل فيه العبادات فيما إذا أتى بها من دون قصد القربة، حيث إنها من دون قصد القربة لا تكون مجزية جزماً، وليس في عدم إجزائها تردد، ولا يصح أن يقال: هل يقتضي اتيانها الأجزاء أو لا؟

هذا وربما يقال في تفسير قيد (على وجهه) شيء آخر يغير النهج الشرعي والنهج العقلي تماماً، بأن يقال: إن المقصود هو نية الوجه، أي نية الوجوب والندب.

وأشكل ^{بمؤني} على القول المذكور بثلاثة إشكالات:

١- إن أكثر الفقهاء لا يعتبر في صحة الاتيان بالواجب قصد الوجوب والندب، بل يصح حتى لو أتى به من دون ذلك، وبناء على هذا يكون أخذ جميع الأعلام للقيد المذكور في العنوان مشتملاً على تهافت واضح، فالكل قد أخذ القيد المذكور في العنوان، والحال أن أغلبهم لا يعتبر ذلك في صحة الواجب، أوليس هذا تهافتاً واضحاً؟!

٢- إنه لو تنزلنا وافترضنا أن جميع الأعلام قد اعتبر في صحة الواجب اتيانه بقصد الوجوب أو الندب فالإشكال بالرغم من هذا باقٍ لأن القصد المذكور على تقدير اعتباره إنما هو معتبر في خصوص العبادات، وأما التوصليات فلم يقل فقيه بتوقف صحتها على الاتيان بها بقصد الوجوب أو الندب، ولازم هذا اختصاص عنوان البحث بالعبادات وخروج التوصليات منه، وهو أمر لا وجه له، فإن النزاع نزاع عام ولا يختص بقسم خاص من الواجبات دون قسم آخر.

٣- إنه لو تنزلنا وافترضنا اعتبار قصد الوجوب والندب في صحة جميع الواجبات بما في ذلك الواجبات التوصلية فالإشكال باقٍ بعد، لأن القصد المذكور شرط في صحة الواجبات على حد بقية الشروط، كشرطية الإباحة والطهارة والقبلة والستر ونحو ذلك فلماذا أخذ هذا الشرط بخصوصه في العنوان دون بقية الشروط؟ أوليس هذا ترجيحاً من دون مرجح؟ إنه يتعين أن يكون المقصود من القيد المذكور عنواناً عاماً يعم جميع الشروط، وليس هو إلا الأول. والخلاصة من كل هذا: إن الاحتمالات في المراد من قيد (على وجهه) ثلاثة: النهج الشرعي والعقلي، خصوص النهج الشرعي، قصد الوجه، والأوجه هو الأول، لأن الثاني يرد عليه إشكالان، والثالث يرد عليه إشكالات ثلاثة.

توضيح المتن:

فهل قضية الأمر: أي هل مقتضى الأمر بشيء كالكنس مثلاً.
وجهان: بل وجوه ثلاثة على ما أوضحنا، فإن المصلحة يدور
أمرها ثبوتاً بين احتمالات ثلاثة.

على هذا القول: أي بناء على القول بالفورية.
هو وحدة المطلوب أو تعدده: ينبغي أن يكون مقصوده من وحدة
المطلوب وتعدده هو وحدته وتعدده بلحاظ الفورية كما أوضحنا، أي
هل الفورية مدلولة للأمر بنحو المطلوب الواحد أو بنحو المطلوب
المتعدد.

في الجملة بلا شبهة: إشارة إلى أجزاء كل أمر عن نفسه وإن
الأجزاء فيه مسلم _ وإن نُسب الخلاف إلى أبي هاشم المعتزلي وعبد
الجبار المعتزلي _ وإنما الإشكال في أجزاء كل أمر عن الأمر الآخر.
ينبغي تقديم أمور: أربعة.

هو النهج الذي ينبغي...: هذا تطويل بلا طائل، والمناسب هو
النهج الشرعي والعقلي.

مثل أن يؤتى...: هذا راجع إلى النهج العقلي.
قيداً توضيحياً: في متن حقائق الأصول توجد إضافة هكذا: لأن
ذكر الأمور به يغني عنه.

بناء على المختار كما تقدم: أي في مبحث التعبد والتوصلي.
ولا الوجه المعتبر: يعني نية الوجوب والاستحباب. وهو عطف
على قوله لا خصوص الكيفية المعتبرة في الأمور به شرعاً.

ثمّ إن هذا إشارة إلى الاحتمال الثالث، وقوله: (لا خصوص الكيفية...) إشارة إلى الاحتمال الثاني.

فلا بدّ من إرادة ما يندرج...: التعقيد اللفظي واضح على العبارة، والمناسب: فلا بدّ من إرادة معنى يندرج _ أي قصد الوجه _ فيه، وذلك المعنى هو ما ذكرناه، أي النهج الشرعي والعقلي.

خلاصة البحث:

إذا لم يؤثّر بالفعل في الآن الأوّل فوراً ففي لزوم الاتيان به فوراً في بقية الآتات احتمالان يرتبطان بتحقيق دلالة الأمر وأنه يدل على الفورية بنحو وحدة المطلوب أو بنحو تعدده.

وقد وقع الكلام في أجزاء امثال الأمر عن غيره.
وفي المراد من قيد (على وجهه) احتمالات ثلاثة، أولها هو الصواب.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

تتمة: الفورية في بقية الآتات.

بناء على دلالة الأمر على الفور هل يقتضي _ لو عُصي _ وجوب الاتيان فوراً أيضاً في الزمان الثاني أو لا؟

في ذلك وجهان مبنيان على أن الأمر _ بناء على دلالاته على الفورية _ هل يدل على الفورية بنحو وحدة المطلوب أو تعدده.

والصواب أنّا لو قلنا بدلالاته على الفورية فلا نقول بدلالاته عليها بنحو وحدة المطلوب أو تعدده ويلزم الرجوع إلى الأصل من هذه الجهة.

الفصل الثالث: مبحث الأجزاء:

الآتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الأجزاء في الجملة بلا

شبهة.

وقبل الخوض في التفصيل نقدّم أموراً أربعة:

الأمر الأول: الظاهر أن المراد من قيد (على وجهه) في العنوان

النهج الشرعي والعقلي لا خصوص النهج الشرعي _ وإلا كان قيداً

توضيحياً، وهو بعيد، ويلزم خروج العبادات من عنوان النزاع بناء على

اعتبار قصد القرية فيها عقلاً لا شرعاً _ ولا نية الوجه لأنه ليس معتبراً عند

المعظم، وليس معتبراً عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات، على أنه

لا وجه لاختصاصه بالذكر بل لا بدّ من إرادة معنى يندرج فيه، وهو ما

ذكرناه.

* * *

قوله ﷺ:

«ثانيها...، إلى قوله: ثالثها.»^(١)

الأمر الثاني:

ماذا يراد من كلمة الاقتضاء؟

إن العنوان اشتمل على التعبير بكلمة الاقتضاء، وقيل هكذا: الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء، ونسأل عن المراد من ذلك، فإن الاقتضاء يستعمل في معنيين:

١ _ التأثير والعلية، كقولك النار تقتضي الاحراق، أي هي علة له.

٢ _ الكشف والدلالة، كقولك: الأمر يقتضي الوجوب، أي

يكشف ويدل على الوجوب.

وعلى هذا الأساس هل كلمة الاقتضاء مستعملة في المعنى الأول حتى يصير التقدير هكذا: الاتيان بالمأمور به علة للإجزاء، أو هي مستعملة في المعنى الثاني حتى يصير التقدير هكذا: الاتيان بالمأمور به يدل على الإجزاء.

وفي هذا المجال يختار ﷺ الأول، أي أن المقصود معنى العلية والتأثير، والقرينة التي يستند إليها هي أن الاقتضاء قد نسب إلى الاتيان، وهو فعل وليس لفظاً حتى يدل، والدلالة هي من شؤون الألفاظ، نعم لو

(١) الدرس ٨٣: (٧/ ربيع الأول / ١٤٢٥هـ).

كان الاقتضاء منسوباً إلى صيغة الأمر لكان المناسب تفسيره بالدلالة، لأن الصيغة لفظ، ولكنه لم ينسب إليها.

إن قلت: إنه يوجد مقامان ينبغي التمييز بينهما:

١ _ إجزاء امثال كل أمر عن نفسه، كامثال الأمر الاضطراري، فإنه يجزئ عن نفس الأمر الاضطراري، وهكذا الحال في الأمرين الآخرين.

٢ _ إجزاء امثال كل أمر عن الأمر الآخر، كالإتيان بالمأمور به الاضطراري، فإنه وقع الكلام في أنه يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي أو لا؟

وإذا لاحظنا المقام الأول فتفسير الاقتضاء بالعلية والتأثير أمر وجيه، أما إذا لاحظنا المقام الثاني فيلزم أن نفس الاقتضاء بالكشف والدلالة لأن النكتة في إجزاء المأمور به الاضطراري عن الأمر الواقعي هو دلالة الأمر الاضطراري على وفاء الوظيفة الاضطرارية بتمام مصلحة الوظيفة الواقعية، فحديث: «يكفيك الصعيد عشر سنين»^(١) أو «إن رب الماء رب الصعيد»^(٢) يدل على وفاء التيمم بتمام مصلحة الوضوء، ولأجل هذه الدلالة يحكم بالإجزاء، أما إذا انكرت هذه الدلالة فلا يحكم بالإجزاء، فالمنشأ إذن للحكم بإجزاء المأمور به الاضطراري وعدمه هو ثبوت هذه الدلالة وعدمه، فمن يرى ثبوتها يحكم بالإجزاء، ومن لا يرى ثبوتها لا يحكم بالإجزاء، وعلى هذا الأساس يكون المناسب بلحاظ المقام الثاني تفسير الاقتضاء بالدلالة، فحينما يقال: هل الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء أو لا؟ فالمقصود هل يدل على الإجزاء أو لا؟

(١) وسائل الشريعة ٣: ٣٦٩/ الباب ١٤ من أبواب التيمم/ الحديث ١٢، ١٥.

(٢) نفس المصدر.

قلت: ما أفيد وجيه ولكن بالرغم من ذلك يلزم تفسير الاقتضاء بالعلية حتى في المقام الثاني لأن المفروض أن الاقتضاء منسوب إلى الاتيان دون الصيغة، ولازم نسبته إليه تفسيره بالعلية، إذ الاتيان لا يتناسب إلا مع العلية.

ولكن يبقى كيف نوفق بين هذه الملاحظة وبين كون منشأ النزاع في أجزاء الأمر الاضطراري هو دلالة دليله على الوفاء بتمام المصلحة.

وللتوفيق بين هذين المطلبين يمكن أن نجعل المقام الثاني مشتملاً على نزاعين وليس على نزاع واحد، فالنزاع الأول هكذا: الاتيان بالمأمور الاضطراري يقتضي الإجزاء أولاً، وهنا نفسر الاقتضاء بالعلية، والنزاع الثاني هو المنشأ للنزاع الأول والسبب له، وهو نزاع في دلالة دليل الأمر الاضطراري على وفاء الوظيفة الاضطرارية بتمام المصلحة وعدمه.

ولنصطلح على النزاع الأول بالنزاع الكبروي، وعلى النزاع الثاني بالنزاع الصغروي، فإن النزاع في الدلالة نزاع صغروي كما هو واضح، والنزاع الصغروي هو المنشأ للنزاع الكبروي والسبب له.

وبناء على تصوير هذين النزاعين نكون قد فسّرنا الاقتضاء _ المنتسب إلى الاتيان _ بالعلية، وفي نفس الوقت حافظنا على النزاع الأساسي الذي هو نزاع في الدلالة، وذلك من خلال تصوير النزاع الثاني.

ونلفت النظر إلى أن الحاجة إلى تصوير النزاعين تنحصر بالمقام الثاني، وأما المقام الأول فليس فيه إلا نزاع واحد _ وإن كان لا يوجد نزاع إلا من عبد الجبار وأبي هاشم _ وهو النزاع الكبروي، أي النزاع في

الاقتضاء بمعنى العلية، وصيغته هكذا: الاتيان بالمأمور به الاضطراري أو غيره يقتضي الإجزاء عن نفسه؟ أي هل هو علة لذلك؟^(١)

* * *

قوله **يُجْزئ**:

«ثالثها...، إلى قوله: رابعها».

الأمر الثالث: ماذا يراد من الإجزاء؟

قد تفسّر كلمة الإجزاء بسقوط الإعادة والقضاء، فالمأمور به الواقعي يجزئ، بمعنى لا يجب التبعد بالإعادة ثانياً، والمأمور به الاضطراري أو الظاهري يجزئ، بمعنى لا يجب القضاء.

هذا ولكن المناسب تفسير الاجزاء بنفس معناه اللغوي، وهو الكفاية، فيقال عرفاً مثلاً: يجزيك ما تقدر عليه، والمراد بكفيك ما تقدر عليه، وهنا أيضاً يراد الكفاية، فالمأمور به الواقعي يجزئ يراد به أنه لا تلزم الإعادة ثانياً، والمأمور به الاضطراري يجزئ يراد به أنه لا يلزم القضاء.

(١) لعلّ الأنسب أن يقال: إن كلمة الاقتضاء يختلف تفسيرها باختلاف كيفية صياغة العنوان، فإن صيغ النزاع بالصياغة المتقدمة المشتملة على كلمة الاتيان فيلزم تفسيرها بالعية، أما إذا أراد أصولي من الأصوليين الصياغة هكذا: الأمر بالشئ هل يقتضي الإجزاء فالمناسب تفسير الاقتضاء بالدلالة.

وبكلمة أخرى: المناسب هو التفصيل في تفسير كلمة الاقتضاء باختلاف الكيفية التي ينتخبها الأصولي لصياغة العنوان، ولعلّه إلى ذلك أشار **يُجْزئ** بالأمر بالفهم.

ولعلّه إشارة إلى أن البحث عن تفسير كلمة الاقتضاء لا حاجة إليه رأساً لعدم الثمرة فيه سوى قضاء الوقت، بخلاف ذلك في تفسير قيد على وجهه - الذي مرّ في الأمر الأوّل - فإنه جيد لأنه مشوب بالغموض فيحتاج إلى توضيح.

إذن الإجزاء يراد به معناه اللغوي، وهو الكفاية، غايته أن ما يكفي عنه _ أو بالأحرى لازم الكفاية _ أمر مختلف فتارة هو سقوط الإعادة، وأخرى سقوط القضاء.

توضيح المتن:

من الاقتضاء ههنا: أي في العنوان.

بالنسبة إلى أمره: مرجع الضمير ليس مذكوراً في العبارة ولا بد من تصيده، وهو المأتي به، أي أن هذا يتم بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالمأتي به نفسه.

على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء: وهو فيما إذا كان يدل على وفائه بتمام المصلحة.

لا ينافي كون النزاع فيهما: أي في الأمر الاضطراري والظاهري.

كان في الاقتضاء: كلمة كان زائدة.

بمعنى المتقدم: المناسب: بالمعنى المتقدم، كما في بعض النسخ، والمراد من المعنى المتقدم هو العلية والتأثير.

ويكون النزاع فيه: المناسب: فيهما، أي في الاضطراري والظاهري.

صغروباً أيضاً: كلمة أيضاً إشارة إلى أن النزاع فيهما صغروي كما يوجد نزاع آخر فيهما كبروي، بخلافه في إجزاء كل أمر عن نفسه، فإن النزاع فيه كبروي فقط.

كما نقل عن بعض: وهو أبو هاشم وعبد الجبار.

فافهم: تقدم احتمالان في المراد من الأمر بالفهم.

أو الظاهري الجعلي: أي المجعل بدل المأمور الواقعي.

فيسقط به القضاء: أي يكفي فيسقط به القضاء.

هنا اصطلاحاً: الصواب: اصطلاح.

بعيد جداً: فإن الحمل على خلاف المعنى اللغوي لا وجه له بعد

إمكان الحمل عليه.

خلاصة البحث:

الاقتضاء هو بمعنى العلية بقرينة نسبته إلى الاتيان بما في ذلك

المقام الثاني لإمكان تصوير نزاعين، يكون ثانيهما صفرياً في الدلالة،

ويكون منشأ للنزاع الأول الكبروي الذي هو في الاقتضاء، بمعنى العلية.

والإجزاء هو بمعنى الكفاية، وليس بمعنى سقوط الإعادة

والقضاء، وإنما هو لازم الكفاية.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الثاني: الظاهر أن المراد من الاقتضاء العلية دون الدلالة،

بقرينة نسبته إلى الاتيان دون الصيغة.

إن قلت: هذا يتم في إجزاء الأمر عن نفسه دون إجزائه عن غيره،

فإن النزاع في إجزاء المأمور الاضطراري أو الظاهري ناشئ عن الخلاف

في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يستلزم الإجزاء وعدمه.

قلت: نعم، ولكنه يمكن تصوير نزاعين في المقام الثاني،

أحدهما في الاقتضاء بمعنى العلية، والآخر في دلالة الدليل،

ويكون، النزاع الصفروي في هذا منشأ للنزاع الكبروي في ذاك،

بخلافه في المقام الأول، فإن النزاع فيه كبروي فقط لو كان كما نقل عن بعض، فافهم.

الأمر الثالث: الظاهر أن الإجزاء يراد به معناه اللغوي، وهو الكفاية، ولازمها سقوط الإعادة والقضاء لا أن ذلك نفس معناه ليحصل بذلك اصطلاح آخر فيه.

* * *

قوله ﷺ:

«رابعها...، إلى قوله: إذا عرفت هذه الأمور
فتحقيق المقام...»^(١)

الأمر الرابع: تساؤلان في المقام:

ما هو الفرق بين مسألتنا ومسألة المرة والتكرار؟

وما هو الفرق أيضاً بين مسألتنا ومسألة تبعية القضاء للأمر بالأداء؟

هذان تساؤلان يراد طرحهما في هذا الأمر الرابع.

أما بالنسبة إلى التساؤل الأول فقد يقال: إن مسألتنا لا تختلف عن
مسألة أن الأمر هل يدل على المرة أو على التكرار، فإن لازم عدم
الإجزاء وجوب تكرار العمل ثانية بينما لازم الإجزاء هو الاكتفاء بالمرة
وعدم الحاجة إلى التكرار، وهذا معناه أن القول بالإجزاء موافق للقول
بدلالة الأمر على المرة، كما أن القول بعدم الإجزاء موافق للقول بدلالة
الأمر على التكرار.

هكذا قد يقال.

والجواب: إن مسألة المرة والتكرار ناظرة إلى تعيين المأمور به
وانه المرة الواحدة أو المرات المتعددة، وهذا بخلاف مسألتنا، فإنها
ليست ناظرة إلى ذلك، فالمأمور به بالأمر الاضطراري واضح، وهو

(١) الدرس ٨٤: (١١/ ربيع الأول / ١٤٢٥هـ).

الصلاة مع التيمم، ولا اختلاف من هذه الناحية، وإنما النزاع في أن الاتيان بهذا المأمور به هل يكفي عن الوظيفة الواقعية أو لا؟
نعم نتمكن أن نقول: إن التكرار موافق بحسب النتيجة العملية لعدم الإجزاء، فإن لازم عدم الإجزاء وجوب إعادة العمل ثانية، وهو موافق بحسب النتيجة العملية للقول بدلالة الأمر على التكرار ولكنه ليس بنفس الملاك بل بملاك آخر، فالتكرار إنما يلزم من جهة أن المأمور به لا يحصل إلا بالتكرار، وأما القول بعدم الإجزاء فهو ليس من جهة عدم حصول المأمور به، بل هو حاصل ولكنه لا يجزئ عن المأمور به الواقعي.

هذا بالنسبة إلى التساؤل الأول.

وأما التساؤل الثاني فقد يقال: إن مسألتنا متحدة مع مسألة تبعية وجوب القضاء للأمر بالأداء،^(١) فإن القول بعدم الإجزاء يعني وجوب القضاء خارج الوقت من دون حاجة إلى أمر جديد، بينما القول بالإجزاء يعني أن القضاء ليس بواجب إلا إذا دلّ دليل خاص عليه.

وأجاب مفتي عن ذلك بأن الفارق بين المسألتين واضح، فإن النزاع في مسألتنا عقلي، أي هل يحكم العقل بعد الاتيان بالمأمور به الاضطراري بلزوم الاتيان بالوظيفة الواقعية أو لا؟ بينما النزاع في تلك

(١) المراد من المسألة المذكورة أن المكلف إذا أمر بالصلاة مثلاً في الوقت المحدد لها ولكنه لم يأت بها لسبب وآخر فهل وجوب قضائها خارج الوقت يحتاج إلى دليل جديد يأمر بالقضاء أو يكفي لإثباته نفس الأمر بالأداء؟ فعلى الأول يقال: وجوب القضاء هو بأمر جديد، بينما على الثاني يقال وجوب القضاء هو بنفس الأمر السابق.

المسألة نزاع لفظي وفي الدلالة، أي هل الأمر بالاداء يدل على وجوب القضاء أو لا.^(١)

* * *

قوله ﷺ:

«إذا عرفت هذه الأمور...، إلى قوله: الموضوع

الثاني».

النقطة الثالثة: البحث عن موضعين:

بعد فراغه ﷺ عن الأمور الأربعة التي أراد عرضها في بداية البحث أخذ الآن بالدخول في صميمه، فالكلام إذن من الآن يقع في صميم البحث.

والكلام في البحث المذكور يقع في موضعين:

- ١ _ إن امثال كل أمر هل يجزئ عن نفسه؟ فامثال الأمر الواقعي هل يجزئ عن نفس الأمر الواقعي؟ وامثال الأمر الاضطراري هل يجزئ عن نفس الأمر الاضطراري؟ وهكذا الحال في الأمر الظاهري.
- ٢ _ إن امثال الأمر الاضطراري أو الظاهري يجزئ عن غيره، أي عن الأمر الواقعي؟

(١) الظاهر أن الفارق بين المسألتين أعظم مما ذكره، فليس الفارق مجرد كون النزاع في إحداها عقلياً وفي الأخرى دلاليّاً، بل النزاع في مسألتنا هو في كفاية الوظيفة الاضطرارية عن الوظيفة الواقعية، بينما النزاع في تلك المسألة هو ان المكلف إذا لم يأت بما أمر به فهل يلزمه بنفس الأمر المذكور القضاء خارج الوقت، فالفارق إذن أكبر من كون النزاع عقلياً في إحداها ولفظياً دلاليّاً في الأخرى.

الموضع الأول:

أما بالنسبة إلى الموضع الأول فلا إشكال في إجزاء كل أمر عن نفسه، لاستقلال العقل بذلك، إذ مع حصول متعلق الأمر يلزم سقوط ذلك الأمر، وإلا كان ذلك خلف كون المتعلق متعلقاً، فإن لازم كون الشيء متعلقاً للأمر سقوطه بتحقيقه.

نعم مع تحقق المتعلق يمكن تبديل الامتثال بفرد آخر فيما إذا كان الامتثال علة لتحقيق الغرض الأدنى دون الأقصى، فإن الامتثال تارة يكون علة لتحقيق الغرض الأدنى دون الأقصى وأخرى يكون علة لتحقيق الغرض الأقصى.

مثال الأول: ما إذا أمر المولى عبده باتيان الماء ليشربه فأتاه به ولكنه لم يشربه، بل بقي أمامه لفترة، فإنه يحق للعبد في مثله تبديل ذلك الماء بماء آخر، لأن الشرب ما دام لم يتحقق فذلك يعني أن الغرض لم يتحقق، وإذا لم يتحقق الغرض فالأمر بروحه وحقيقته يكون باقياً، إذ لو سقط رغم ثبوت الملاك يلزم أن لا يكون الملاك محدثاً للأمر من البداية، وحيث إنه يحدثه فيلزم أن يكون باقياً ما دام هو - الملاك - باقياً.

ومما يدل على بقاء الأمر - ما دام الملاك باقياً - إن الماء لو أريق فيلزم العبد الاتيان بماء جديد، وليس ذلك إلا لبقاء الأمر بحقيقته وروحه.

ومثال الثاني: ما إذا أمر المولى عبده بصب الماء في فمه وفعل - العبد - ذلك، وفي مثله لا يمكن تبديل الامتثال لعدم بقاء الأمر بروحه بعد تحقق الغرض الأقصى.

وبعد هذا نقول: إذا شك في أن الامتثال علة لتحقيق الغرض الأقصى حتى لا يمكن التبديل أو هو علة لتحقيق الغرض الأدنى حتى يمكن التبديل فما هو الموقف؟

والجواب: إنه يجوز التبديل لاحتمال أنه ليس علة لتحقيق الغرض الأقصى. ثم ذكر عليه السلام في نهاية حديثه أنه مما يدل على أصل المطلب، أي على جواز تبديل الامتثال ولو في الجملة - أي في بعض الموارد - رواية أبي بصير الدالة على أن من صلى فرادى ثم انعقدت صلاة جماعة فله الحق في إعادتها جماعة و«يختار الله أحبهما إليه»،^(١) فإن جواز الإعادة جماعة يدل على جواز تبديل الامتثال وإلا لم تشرع الإعادة.^(٢)

توضيح المتن:

في أن الاتيان بما هو المأمور به: بعد الفراغ عن تعيين المأمور به. بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة أخرى: هذه الجملة لا داعي إلى ذكرها، فإنها بيان لمطلب زائد يمكن الاستغناء عنه.

بل أن ذكرها يشتمل على الاشتباه، فإن الدلالة الأخرى - التي هي من قبيل «فاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»، «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» - قد ذكرت في مسألة الفور والتراخي وليس في مسألة المرة والتكرار.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣/الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة/الحديث ١٠.

(٢) هذا لا يصلح أن يكون دليلاً بل لا يصلح لكونه مؤيداً أيضاً، لأن الرواية المذكورة تدل على استحباب الإعادة وأن هناك استحباباً شرعياً للإعادة، ومعه فتكون الإعادة لا لامتثال الأمر الأول حتى يدل ذلك على جواز تبديل الامتثال بل هو لامتثال الاستحباب الشرعي للإعادة، وهذا الاستحباب الشرعي للإعادة إن لم يكن جزمياً فلا أقل من كونه محتملاً، ومعه فلا يصلح ما ذكر للتمسك به.

نعم كان التكرار: كلمة كان زائدة.
وهكذا الفرق بينها...: أي لا يكاد يخفى.
ثم إن هذا إشارة إلى الجواب عن التساؤل الثاني.
فلا علاقة...: أي لا علاقة بين مسألتنا وبين المسألتين المذكورتين.
بل بالأمر الاضطراري...: لا حاجة إلى الاتيان بكلمة بل، ويكفي
الاتيان بالواو.
لاستقلال العقل...: كان من المناسب تسليط الأضواء على هذه
القضية، وهي: أنه بعد تحقق المتعلق يلزم سقوط الأمر _ وبالتالي لا
مجال للتعبد ثانياً _ لأن ذلك لازم فرض تحقق المتعلق.
نعم لا يبعد أن يقال...: مسألة تبديل الامثال قد تقدمت في مبحث
المرّة والتكرار، وقد ذكر هذا التفصيل هناك فراجع.
لا منضمّاً إليه: هذه الفقرة لا بدّ من وضعها بين شريطين لبيان أنها
جملة معترضة.
ثم إن المناسب حذفها رأساً، لأنه إذا جاز التبديل بفرد آخر جاز
بنحو الانضمام، ولا نفهم الفرق بينهما.
كما أشرنا إليه: هذا راجع إلى قوله: (نعم لا يبعد...).
في المسألة السابقة: بل السابقة على السابقة.
وذلك فيما علم...: وأما صورة الشك فيأتي الحديث عنها فيما بعد.
لحصول الغرض: أي الأقصى.
ضرورة بقاء...: تعليل لقوله: (وجب عليه).
الداعي إليه: أي إلى الطلب والأمر.
بدلاً عنه: هذا متصل بقوله: (بماء آخر موافق...).

نعم فيما كان الاتيان...: هذا عدل لقوله: (وذلك فيما علم أن مجرد امثاله...).

بل لو لم يعلم...: لا وجه للاتيان بكلمة بل، والمناسب: وإذا لم يعلم...
فله إليه سبيل: أي فالنتيجة أن له إلى تبديل الامثال سبيلاً.
ويؤيد ذلك: أي أصل جواز تبديل الامثال. وقد تقدمت مناقشة ذلك.

خلاصة البحث:

الفرق بين مسألتنا ومسألة المرة والتكرار أن البحث في الثانية هو في تعيين المأمور به بينما في الأولى يكون المأمور به متعيناً والبحث يكون عن إجزائه عن الوظيفة الواقعية.
والفرق بين مسألتنا ومسألة تبعية القضاء للأداء أن البحث في الأولى عقلي وفي الثانية في الدلالة.
وامثال كل أمر يجزي عن نفسه غير أنه يمكن تبديل الامثال إذا لم يفترض تحقق الغرض الأقصى، لبقاء الأمر بروحه.
ويدل على جواز التبديل روايات الإعادة جماعة.
ولو لم يعلم أن الامثال من أي القبيلين فيجوز التبديل اكتفاء بالاحتمال.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الأمر الرابع: الفرق بين مسألة المرة والتكرار ومسألتنا لا يكاد يخفى، فإنه في الأولى يبحث عن تعيين المأمور به شرعاً بينما في الثانية يكون في إجزائه عقلاً بعد تعيينه في نفسه.
نعم التكرار موافق عملاً لعدم الإجزاء لكنه لا بملاكه.

والفرق بين مسألة تبعية القضاء للأداء ومسألتنا واضح أيضاً،
فالبحث في الأولى في دلالة الصيغة وظهورها في التبعية، بينما في الثانية
هو عقلي، أي في حكم العقل بالإجزاء.

إذا عرفت هذه الأمور يقع الكلام في موضعين.

الموضع الأول: الاتيان بالمأمور به الواقعي والاضطراري
والظاهري يجرى عن التعبد به ثانياً، لسقوط الأمر بعد تحقق متعلقه.

نعم لا يبعد جواز تبديل الامثال فيما إذا لم يتحقق الغرض
الأقصى، لبقاء الأمر بحقيقته، وعدم الجواز فيما إذا تحقق.

ويؤيده بل يدل عليه ما ورد في الروايات من جواز إعادة صلاة
الفردى جماعة ويختار الله أحبهما إليه.

وإذا لم يعلم أن الامثال من أي قبيل جاز التبديل أيضاً لكفاية
احتمال أن لا يكون الامثال علة لتحقيق الغرض الأقصى.

* * *

قوله ﷺ:

«الموضع الثاني...، إلى قوله: هذا كله فيما
يمكن أن يقع عليه...»^(١)

الموضع الثاني:

وأما بالنسبة إلى الموضع الثاني _ إجزاء الأمر عن غيره _ فالكلام

فيه يقع في مقامين:

١ _ البحث عن إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي.

٢ _ البحث عن إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي.

المقام الأول: الأمر الاضطراري:

إن البحث عن إجزاء الأمر الاضطراري يقع:

تارة في الصور الواقعية التي يمكن أن يقع عليها المأمور

الاضطراري.

وأخرى فيما يستفاد من الأدلة في تعيين إحدى الصور الواقعية.

الصور الواقعية:

إذا أخذنا الصلاة التيممية كمثال للمأمور الاضطراري فالصور

المحتملة لها واقعاً أربع، وليس لها خامس. والصور هي:

١ _ أن تكون الصلاة التيممية وافية بتمام مصلحة الصلاة

(١) الدرس ٨٥: (الأحد ١٢ / ربيع الأول / ١٤٢٥هـ).

الوضوئية، فلو كانت المصلحة في هذه (١٠) فالمصلحة في تلك (١٠) أيضاً.^(١)

٢ _ أن تكون وافية بقسم منها، والباقي لا يمكن تداركه من خلال الأداء ثانية ولا من خلال القضاء.

٣ _ أن تكون وافية بقسم منها، والباقي يمكن تداركه، ويفترض أنه بمقدار مهم يلزم تداركه.

٤ _ نفس الصورة السابقة مع افتراض أن الباقي مقدار لا يلزم تداركه بل يستحب.

هذه هي الصور المحتملة واقعاً ولا صورة خامسة.
ونأتي الآن لنبين لازم كل صورة من حيث الأجزاء، ومن حيث جواز البدار.

أما الصورة الأولى: فالمناسب فيها الأجزاء، إذ مع الاتيان بالصلاة التيممية لا تبقى مصلحة ليلزم تداركها من خلال الإعادة أو القضاء، فالأجزاء إذن متعين.

وأما البدار فجوازه يرتبط بالتعرف على كيفية المصلحة التامة الثابتة في الصلاة التيممية، فهل المصلحة التامة ثابتة بشكل مطلق، أو هي ثابتة بشرط الانتظار إلى آخر الوقت، أو هي ثابتة بشرط اليأس من العثور على الماء؟

(١) لا يقال: إن هذه الصورة غير محتملة ثبوتاً، لأن لازمها تخير المكلف بين الصلاة مع الوضوء والصلاة مع التيمم.
فإنه يقال: إن المصلحة الكاملة ليست ثابتة في التيمم إلا في حالة الاضطراب وليست ثابتة في حالة الاختيار.

فعلى الأول يجوز البدار في أول الوقت.
وعلى الثاني لا يجوز البدار بل يلزم الانتظار إلى آخر الوقت.
وعلى الثالث يجوز البدار في أول الوقت فيما إذا كان المكلف
آيساً من العثور على الماء إلى نهاية الوقت.

وأما الصورة الثانية: فالحكم فيها هو الإجزاء لفرض عدم إمكان
تدارك الباقي، وأما البدار فلا يجوز لأنه يفوت مقداراً من المصلحة.^(١)

إن قلت: إن المناسب عدم تشريع الصلاة التيممية في هذه
الصورة، لأن لازم تشريعها فوات مقدار من المصلحة من دون إمكان
التدارك، والمناسب إيجاب الانتظار إلى زمان حصول الماء لتؤدي
الصلاة مع الماء من دون فوات شيء من المصلحة.

قلت: هذا وجيه إذا لم نلاحظ مصلحة أداء الصلاة داخل الوقت،
أما إذا كانت مصلحة الوقت أهم فيكون تشريع الصلاة التيممية أمراً
وجيهاً.

وأما الصورة الثالثة: فالحكم فيها عدم الإجزاء لفرض أن الباقي
من المصلحة يمكن تداركه بالقضاء أو الأداء بل يلزم.

وأما البدار فيجوز، غايته بشرط إعادة الصلاة مع الماء ثانية
لادراك باقي المصلحة، وهذا معناه أن المكلف مخير بين أداء صلاتين -
أي التيممية داخل الوقت والمائية خارجه - وبين الانتظار إلى مجيء
الماء ليؤدي صلاة واحدة مع الماء.

(١) البدار لا يجوز فيما إذا كان المتبقى من المصلحة مقداراً مهماً، وأما إذا كان
جزئياً لا يضر فواته فيجوز البدار، ولعلّه إلى ذلك أشار بفتح بالأمر بالفهم.

وأما الصورة الرابعة: فالحكم فيها هو الإجزاء لفرض أن الباقي لا يلزم تداركه، وأما البدار فيجوز بل يستحب لادراك مصلحة الوقت أو مصلحة فضيلة أول الوقت.^(١)

هذه هي الصور المحتملة ثبوتاً مع بيان لازم كل واحدة منها من حيث الإجزاء وجواز البدار.^(٢)

وبقي علينا الرجوع إلى أدلة تشريع التيمم لنلاحظ ماذا يستفاد منها، فهل يستفاد منها أن الصلاة التيممية هي واجدة لتمام المصلحة _ أي هي بنحو الصورة الأولى _ ليحكم عليها بالإجزاء؟ أو لبعضها ولا يمكن التدارك ليحكم بذلك أيضاً؟ وهكذا، ويأتي التعرض إلى ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

توضيح المتن:

ثانياً بعد رفع...: كلمة ثانياً مرتبطة باللاتيان.

وبيان ما هو قضية...: أي بيان ما هو مقتضى كل منها من حيث الإجزاء وعدمه. وكان المناسب إضافة وجواز البدار وعدمه.

كالتكليف الاختياري...: هذا إشارة إلى الصورة الأولى.

وكافياً فيما...: هذا عطف تفسير على سابقه. وكلمة المهم والغرض والمصلحة مترادفة.

ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك: أي ويمكن أن لا يكون التكليف الاضطراري وافياً بالغرض بتمامه.

أو لا يمكن: هذا إشارة إلى الصورة الثانية.

(١) النسخ في هذا الموضع مختلفة كما سننبّه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

(٢) قد حصل تداخل في بيان أحكام الصور الأربع في عبارة المتن كما يتضح من خلال المراجعة.

وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.

أو يكون بمقدار يستحب: هذا إشارة إلى الصورة الرابعة.

ولا يخفى أنه...: هذا شروع في بيان حكم كل صورة من حيث الأجزاء وجواز البدار. والعبارة المذكورة متكفلة لبيان حكم الصورة الأولى من حيث الأجزاء فقط.

وكذا لو لم يكن وافياً: هذا بيان لحكم الصورة الثانية، أي وكذا يلزم الحكم بالأجزاء في الصورة الثانية. وقد بين مؤيد في هذه الصورة حكم الأجزاء وحكم البدار.

في هذه الصورة: أي الثانية.

إلا لمصلحة كانت فيه: أي إلا لمصلحة أصل الوقت أو فضيلة أو الوقت التي كانت في البدار.

لما فيه...: أي لا يسوغ البدار لأنه موجب لنقض الغرض، أي لفوات مقدار من المصلحة من دون إمكان تداركه.

وتفويت مقدار من المصلحة: عطف تفسير على نقض الغرض.

لولا مراعات...: الأنسب حذف هذه العبارة لأنها تكرر بلا داع، وأنسب من ذلك حذف ضمير هو، والمعنى لولا مراعات ما في البدار من التحفظ على مصلحة الوقت أو فضيلة أول الوقت.

فافهم: قد تقدم توضيحه.

لا يقال عليه: أي بناء على عدم جواز البدار لاستلزامه تفويت مقدار من المصلحة بدون إمكان التدارك.

وأما تسويغ البدار: هذا رجوع إلى الصورة الأولى لبيان حكمها من حيث البدار.

وإن لم يكن وافياً وقد أمكن...: هذا شروع بنحو المقدمة في بيان حكم الصورة الثالثة والرابعة.

ولو بالقضاء...: هذا تفسير لكلمة مطلقاً.

فإن كان الباقي...: هذا إشارة إلى الصورة الثالثة.

والأ فيجزي: هذا إشارة إلى حكم الصورة الرابعة، أي وإن لم يكن الباقي مما يجب تداركه.

في الصورة الأولى: أي من الصورتين الأخيرتين التي هي الصورة الثالثة.

في هذا الحال: أي حال الاضطرار.

أو الانتظار...: عطف على البدار، أي وبين الانتظار.

وفي الصورة الثانية: أي من الصورتين الأخيرتين التي هي الصورة الرابعة.

يتعين عليه البدار: اختلفت النسخ هنا، ففي بعضها كما هنا، وفي

بعضها: (يتعين عليه استحباب البدار وإعادة بعد طرو الاختيار).

خلاصة البحث:

المأمور الاضطراري له أربع صور ثبوتاً، وحكم الأولى الأجزاء

وجواز البدار على تفصيل، وحكم الثانية الأجزاء أيضاً وجواز البدار،

وحكم الثالثة عدم الأجزاء وجواز البدار مع التخيير، وحكم الرابعة

الأجزاء وجواز البدار بل استحبابه.

كفاية الأصول في أسلوبها الثاني:

الموضع الثاني: وفيه مقامان.

المقام الأول: الاتيان بالمأمور به الاضطراري هل يجزي عن الأمر

الواقعي؟

والكلام فيه:

تارة بلحاظ الأنحاء التي يمكن أن تقع عليها الوظيفة الاضطرارية واقعاً، وبيان لازم كل واحد منها من حيث الإجزاء وجواز البدار. وأخرى بلحاظ تعيين ما وقع منها. أما الأنحاء فهي أربعة:

١ _ أن تكون وافية بتمام المصلحة كالوظيفة الاختيارية.

٢ _ أن تكون وافية ببعضها بلا إمكان تدارك الباقي.

٣ _ أن تكون كذلك مع إمكان التدارك ووجوبه.

٤ _ أن تكون كذلك مع استحباب التدارك.

ولازم الأول الإجزاء، وأما البدار فيدور جوازه مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة تامة. ولازم الثاني الإجزاء أيضاً، ولا يجوز البدار إلا لأدراك مصلحة أهم. لا يقال: لا مجال لتشريع الوظيفة الاضطرارية في هذا النحو ولو بشرط الانتظار، لإمكان استيفاء المصلحة بالقضاء.

فإنه يقال: الأمر كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت.

ولازم الثالث عدم الإجزاء، ويجوز البدار بشرط الاتيان بالوظيفة الاختيارية بعداً فيكون المكلف مخيراً بين البدار والاتيان بعملين وبين الانتظار والاقتصار على الوظيفة الاختيارية.

ولازم الرابع الإجزاء، ويستحب البدار مع الإعادة.

فهرست الموضوعات

٣	مقدمة المؤسسة.....
٥	مقدمة المؤلف.....
٩	المنهجية العامة لكفاية الأصول.....
١١	مقدمة.....
١٣	منهجية الكتاب.....
١٥	الأمر الأول: أجزاء العلم.....
١٧	النقطة الأولى: موضوع العلم.....
٢١	ثلاثة أقسام للواسطة.....
٢٢	خلاصة البحث.....
٢٣	رأي المشهور.....
٢٥	عبارة الكتاب.....
٢٥	توضيح المتن.....
٢٥	خلاصة البحث.....
٢٦	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٧	النقطة الثانية: مسائل العلم.....
٢٨	توضيح المتن.....
٢٩	النقطة الثالثة: تمايز العلوم.....
٣٠	النقطة الرابعة: موضوع علم الأصول.....

٣٢	 خلاصة البحث
٣٢	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٨	 توضيح المتن
٤٠	 خلاصة البحث
٤٠	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٢	 النقطة الخامسة: تعريف علم الأصول
٤٦	 توضيح المتن
٤٧	 خلاصة البحث
٤٩	 الأمر الثاني: الوضع
٥١	 النقطة الأولى: حقيقة الوضع
٥٢	 النقطة الثانية: أقسام الوضع
٥٦	 توضيح المتن
٥٦	 خلاصة البحث
٥٧	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨	 النقطة الثالثة: أقسام الوضع ثلاثة
٦٣	 توضيح المتن
٦٤	 خلاصة البحث
٦٤	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٦	 إشكال وجواب
٦٧	 لفت نظر
٦٨	 النقطة الرابعة: الخبر والانشاء
٦٨	 النقطة الخامسة: أسماء الإشارة

٦٩.....	توضيح المتن
٧١.....	خلاصة البحث
٧١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٧٣.....	الأمر الثالث: المجاز بالطبع أو بالوضع
٧٥.....	ماذا يلزم لصحة الاستعمال المجازي؟
٧٧.....	الأمر الرابع: أنحاء استعمال اللفظ
٧٩.....	استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه
٨٠.....	توضيح المتن
٨١.....	خلاصة البحث
٨١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٨٦.....	توضيح المتن
٨٦.....	خلاصة البحث
٨٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٩١.....	الأمر الخامس: عدم تبعية الدلالة للإرادة
٩٣.....	وضع الألفاظ لذوات المعاني
٩٥.....	توضيح المتن
٩٧.....	خلاصة البحث
٩٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٠٢.....	توضيح المتن
١٠٢.....	خلاصة البحث
١٠٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٠٥.....	الأمر السادس: وضع المركبات

توضيح المتن	١٠٩
الأمر السابع: علائم الوضع	١١٣
النقطة الأولى: علامية التبادر	١١٥
توضيح المتن	١١٦
خلاصة البحث	١١٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني	١١٧
النقطة الثانية: علامية صحة الحمل وعدم صحة السلب	١٢٢
توضيح المتن	١٢٥
خلاصة البحث	١٢٧
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني	١٢٨
النقطة الثالثة: علامية الاطراد	١٢٩
توضيح المتن	١٣٠
خلاصة البحث	١٣١
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني	١٣١
الأمر الثامن: أحوال اللفظ	١٣٣
تعارض الأحوال	١٣٥
الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية	١٣٧
النقطة الأولى: قسمان للحقيقة والوضع	١٣٩
النقطة الثانية: دليل ومؤيد على المطلوب	١٤١
توضيح المتن	١٤٢
خلاصة البحث	١٤٣
كفاية الأصول في أسلوبها الثاني	١٤٤

١٤٨.....	النقطة الثالثة: ثمرة البحث
١٤٩.....	التمسك ببعض الأصول العملية
١٥١.....	توضيح المتن
١٥٢.....	خلاصة البحث
١٥٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٥٨.....	توضيح المتن
١٥٩.....	خلاصة البحث
١٥٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٦١.....	الأمر العاشر: الصحيح والأعم
١٦٣.....	النقطة الأولى: مقدمات خمس
١٦٣.....	المقدمة الأولى
١٦٧.....	توضيح المتن
١٦٨.....	خلاصة البحث
١٦٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٧٠.....	المقدمة الثانية
١٧١.....	المقدمة الثالثة
١٧٣.....	الجامع على الصحيح
١٧٤.....	توضيح المتن
١٧٥.....	خلاصة البحث
١٧٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٧٩.....	توضيح المتن
١٧٩.....	خلاصة البحث

١٨٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٨٣	توضيح المتن
١٨٣	خلاصة البحث
١٨٤	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٨٥	الجامع على الأعم
١٨٨	توضيح المتن
١٨٩	خلاصة البحث
١٩٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
١٩٥	المقدمة الرابعة
١٩٦	تنبيه يجدر الالتفات إليه
١٩٧	توضيح المتن
١٩٨	خلاصة البحث
١٩٨	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٠٠	المقدمة الخامسة: ثمرة البحث
٢٠٤	توضيح المتن
٢٠٥	خلاصة البحث
٢٠٦	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٠٧	النقطة الثانية: أدلة الوضع للصحيح
٢١٢	توضيح المتن
٢١٣	خلاصة البحث
٢١٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢١٥	النقطة الثالثة: أدلة الوضع للأعم

٢٢٠	توضيح المتن
٢٢٠	خلاصة البحث
٢٢١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٢٣	تكملة الحديث عن أدلة الوضع للأعم
٢٢٥	توضيح المتن
٢٢٦	خلاصة البحث
٢٢٦	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٢٨	النقطة الرابعة: التنبيه على أمور
٢٢٨	الأمر الأول
٢٣٠	الأمر الثاني
٢٣٢	توضيح المتن
٢٣٣	خلاصة البحث
٢٣٣	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٣٥	الأمر الثالث
٢٣٩	توضيح المتن
٢٤١	خلاصة البحث
٢٤١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٢٤٣	الأمر الحادي عشر: الاشتراك
٢٤٥	منهجة البحث
٢٤٩	توضيح المتن
٢٥٠	خلاصة البحث
٢٥٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني

٢٥٣	الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى.....
٢٥٨	رأي صاحب المعالم.....
٢٦٠	رأي صاحب القوانين.....
٢٦٠	توضيح المتن.....
٢٦١	خلاصة البحث.....
٢٦٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٦٣	مناقشة رأي العلمين.....
٢٦٧	توضيح المتن.....
٢٦٩	خلاصة البحث.....
٢٧٠	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٧٢	وَهْمٌ ودفع.....
٢٧٥	الأمر الثالث عشر: المشتق.....
٢٧٧	النقطة الأولى: مركز النزاع.....
٢٧٨	النقطة الثانية: مقدمات البحث.....
٢٧٨	المقدمة الأولى.....
٢٨٠	توضيح المتن.....
٢٨٠	خلاصة البحث.....
٢٨١	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٢٨٥	شمول المشتق الأصولي لبعض الجوامد.....
٢٨٨	توضيح المتن.....
٢٩١	خلاصة البحث.....
٢٩٢	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....

٢٩٤.....	المقدمة الثانية
٢٩٧.....	ازاحة شبهة
٢٩٨.....	توضيح المتن
٢٩٩.....	خلاصة البحث
٣٠٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٠٤.....	الفرق بين الاسم والحرف
٣٠٥.....	نتيجة ما سبق
٣٠٧.....	توضيح المتن
٣٠٨.....	خلاصة البحث
٣٠٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣١٢.....	دفع التنافي بين الجزئية والصدق على كثيرين
٣١٣.....	توضيح المتن
٣١٤.....	خلاصة البحث
٣١٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣١٦.....	المقدمة الرابعة: اختلاف المشتقات من حيث المبادئ
٣١٧.....	المقدمة الخامسة: المقصود من قيد الحال
٣١٨.....	توضيح المتن
٣١٩.....	خلاصة البحث
٣٢٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٢٣.....	توضيح المتن
٣٢٤.....	خلاصة البحث
٣٢٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني

٣٢٦.....	مقتضى الأصل في المسألة
٣٢٧.....	الأصل اللفظي
٣٢٩.....	الأصل العملي
٣٣٠.....	صميم البحث
٣٣٠.....	النقطة الثالثة: الرأي المختار والدليل عليه
٣٣١.....	توضيح المتن
٣٣٣.....	خلاصة البحث
٣٣٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٣٥.....	الإشكال على ارتكاز التضاد
٣٣٧.....	توضيح المتن
٣٤٠.....	خلاصة البحث
٣٤٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٤١.....	الإشكال على صحة السلب
٣٤٣.....	توضيح المتن
٣٤٥.....	خلاصة البحث
٣٤٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٤٦.....	بعض التفاصيل في المسألة
٣٤٧.....	النقطة الرابعة: حجة القول بالوضع للأعم
٣٤٨.....	توضيح المتن
٣٤٩.....	خلاصة البحث
٣٤٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٥١.....	مما استدل به على الوضع للأعم

٣٥٣.....	توضيح المتن
٣٥٤.....	خلاصة البحث
٣٥٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٥٦.....	إشكال وجواب
٣٥٧.....	مناقشة تفضيل في المسألة
٣٥٨.....	النقطة الخامسة: أمور جانبية
٣٦٠.....	توضيح المتن
٣٦٢.....	خلاصة البحث
٣٦٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٦٤.....	مناقشة صاحب الفصول والشيخ المصنف
٣٦٤.....	الشق الأول
٣٦٦.....	الشق الثاني
٣٦٧.....	توضيح المتن
٣٦٨.....	خلاصة البحث
٣٦٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٧٠.....	تمة مناقشة الشيخ المصنف
٣٧٣.....	توضيح المتن
٣٧٥.....	خلاصة البحث
٣٧٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٧٦.....	تراجع صاحب الفصول
٣٧٨.....	توضيح المتن
٣٧٩.....	خلاصة البحث

٣٧٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٨١.....	إشكال آخر من صاحب الفصول
٣٨٢.....	تعديل لصياغة الدليل
٣٨٣.....	دليل آخر على البساطة
٣٨٤.....	توضيح المتن
٣٨٥.....	خلاصة البحث
٣٨٥.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٨٦.....	ما هو المقصود من البساطة؟
٣٨٧.....	الفارق بين المشتق والمبدأ
٣٩٢.....	توضيح المتن
٣٩٣.....	خلاصة البحث
٣٩٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٩٥.....	كلام لصاحب الفصول والردُّ عليه
٣٩٧.....	توضيح المتن
٣٩٨.....	خلاصة البحث
٣٩٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٣٩٩.....	كلام آخر لصاحب الفصول مع ردِّه
٤٠٠.....	كلام ثالث لصاحب الفصول مع ردِّه
٤٠٤.....	توضيح المتن
٤٠٦.....	خلاصة البحث
٤٠٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٠٨.....	عدم مرجعية العرف في تحديد المصداق

٤١١.....	توضيح المتن
٤١٢.....	خلاصة البحث
٤١٢.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤١٤.....	كلام رابع لصاحب الفصول
٤١٥.....	توضيح المتن
٤١٦.....	خلاصة البحث
٤١٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤١٩.....	مقاصد ثمانية
٤٢١.....	المقصد الأول: الأوامر
٤٢٣.....	الفصل الأول: مادة الأمر
٤٢٥.....	الجهة الأولى: معاني المادة
٤٣١.....	توضيح المتن
٤٣٢.....	خلاصة البحث
٤٣٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٣٥.....	الجهة الثانية: هل يعتبر العلو أو الاستعلاء؟
٤٣٦.....	الجهة الثالثة: هل الوضع لخصوص الطلب الوجوبي؟
٤٤١.....	توضيح المتن
٤٤٢.....	خلاصة البحث
٤٤٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٤٥.....	الجهة الرابعة: هل الأمر موضوع للطلب الحقيقي أو الإنشائي؟
٤٤٨.....	توضيح المتن
٤٤٩.....	خلاصة البحث

٤٤٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٥١.....	الدليل على الاتحاد
٤٥٤.....	توضيح المتن
٤٥٦.....	خلاصة البحث
٤٥٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٥٧.....	ما هو مدلول الصيغ الإنشائية؟
٤٥٩.....	توضيح المتن
٤٥٩.....	خلاصة البحث
٤٦٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٦١.....	الوجه الثالث للأشاعة ومناقشته
٤٦٣.....	فإذا توافقتا
٤٦٤.....	الإشكال الأول
٤٦٤.....	الإشكال الثاني
٤٦٨.....	توضيح المتن
٤٦٩.....	خلاصة البحث
٤٧٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٤٧٢.....	الجهة الخامسة: ملاحظات على الموضوع
٤٧٥.....	الجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين
٤٧٥.....	حقيقة الإرادة وبعض الأبحاث المرتبطة بها
٤٧٩.....	فكرة الجبر
٤٧٩.....	الشبهة الأولى
٤٨٠.....	الشبهة الثانية

٤٨١.....	الشبهة الثالثة.....
٤٨٢.....	فكرة التفويض.....
٤٨٣.....	فكرة الأمر بين الأمرين.....
٤٩٢.....	توقّف وجواب.....
٤٩٥.....	الفصل الثاني: صيغة الأمر.....
٤٩٧.....	النقطة الأولى: معاني الصيغة.....
٥٠٠.....	توضيح المتن.....
٥٠١.....	خلاصة البحث.....
٥٠١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٥٠٣.....	النقطة الثانية: وضع الصيغة للوجوب.....
٥٠٥.....	النقطة الثالثة: البحث عن الجملة الخبرية.....
٥٠٧.....	توضيح المتن.....
٥٠٨.....	خلاصة البحث.....
٥٠٨.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٥١١.....	نكتة أخرى للظهور في الوجوب.....
٥١٢.....	النقطة الرابعة: مناشئ أخرى لظهور الصيغة في الوجوب.....
٥١٥.....	النقطة الخامسة: مبحث التعبدية والتوصلي.....
٥١٦.....	توضيح المتن.....
٥١٦.....	خلاصة البحث.....
٥١٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني.....
٥١٨.....	إستحالة التكليف بقصد الإمتثال.....
٥٢١.....	توضيح المتن.....

٥٢٣.....	خلاصة البحث
٥٢٣.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٢٤.....	حلول ثلاثة للمشكلة
٥٢٤.....	الحل الأول
٥٢٥.....	الحل الثاني
٥٢٧.....	توضيح المتن
٥٢٨.....	خلاصة البحث
٥٢٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٣٠.....	الحل الثالث: فكرة متمم الجعل
٥٣٢.....	توضيح المتن
٥٣٣.....	خلاصة البحث
٥٣٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٣٥.....	أخذ قصد المصلحة ونحوه في متعلق الأمر
٥٣٨.....	توضيح المتن
٥٤٠.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٤١.....	التمسك بالاطلاق المقامي
٥٤٣.....	الأصل العقلي
٥٤٤.....	توضيح المتن
٥٤٤.....	خلاصة البحث
٥٤٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٤٦.....	مقتضى الأصل العقلي
٥٤٩.....	توضيح المتن

٥٥٠	 خلاصة البحث
٥٥٠	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٥١	 مقتضى الأصل الشرعي
٥٥٣	 توضيح المتن
٥٥٤	 خلاصة البحث
٥٥٥	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٥٦	 النقطة السادسة: الشك في أشكال الوجوب الثلاثة
٥٥٨	 النقطة السابعة: الأمر عقيب الحظر
٥٥٩	 توضيح المتن
٥٦٠	 خلاصة البحث
٥٦٠	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٦٢	 النقطة الثامنة: مبحث المرة والتكرار
٥٦٦	 توضيح المتن
٥٦٧	 خلاصة البحث
٥٦٧	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٦٨	 ماذا يراد من المرة والتكرار؟
٥٧٠	 توضيح المتن
٥٧١	 خلاصة البحث
٥٧١	 كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٧٣	 النقطة التاسعة: الامتثال بعد الامتثال
٥٧٥	 توضيح المتن
٥٧٧	 خلاصة البحث

٥٧٧.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٧٨.....	النقطة العاشرة: مبحث الفور والتراخي
٥٨٠.....	توضيح المتن
٥٨١.....	خلاصة البحث
٥٨١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٨٣.....	الفورية في بقية الآفات
٥٨٧.....	الفصل الثالث: مبحث الإجزاء
٥٨٩.....	النقطة الأولى: مركز النزاع
٥٩٠.....	النقطة الثانية: أمور ترتبط بالبحث
٥٩٠.....	الأمر الأول
٥٩٣.....	توضيح المتن
٥٩٤.....	خلاصة البحث
٥٩٤.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٥٩٦.....	الأمر الثاني
٥٩٩.....	الأمر الثالث: ماذا يراد من الإجزاء؟
٦٠٠.....	توضيح المتن
٦٠١.....	خلاصة البحث
٦٠١.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦٠٣.....	الأمر الرابع: تساؤلان في المقام
٦٠٥.....	النقطة الثالثة: البحث عن موضعين
٦٠٦.....	الموضع الأول
٦٠٧.....	توضيح المتن

٦٠٩.....	خلاصة البحث
٦٠٩.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦١١.....	الموضع الثاني
٦١١.....	المقام الأول الأمر الاضطراري
٦١١.....	الصور الواقعية
٦١٤.....	توضيح المتن
٦١٦.....	خلاصة البحث
٦١٦.....	كفاية الأصول في أسلوبها الثاني
٦١٩.....	فهرست الموضوعات