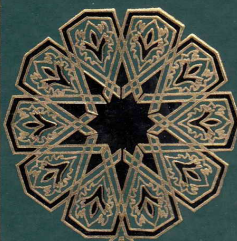


زبدة الأصول

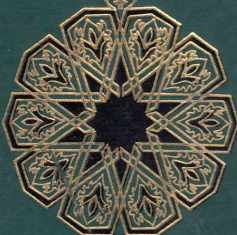
تأليف
فقيه العصر
المحقق الفدائي آية الله العظمى
السيد محمد باقر الحسيني الشيرازي

مطبعة النجاشي

الطبعة الأولى



موسسة علمية



زبدة الأصول

تأليف

المحقق الفدائي آية الله العظمى
السيد محمد باقر الحسيني الشيرازي

مطبعة النجاشي

الطبعة الأولى



موسوعة الإمام الشَّوْحَانِي

زبدة الأصول

الجزء الأول



- ✓ تاريخ النشر: < ١٤٢٧ هـ. ق. - ١٣٨٦ هـ. ش
- ✓ الكمية: < ٢٠٠٠ نسخة
- ✓ الطبعة: < الثالثة
- ✓ المطبعة: < وفا
- ✓ السعر: < ٦٠٠٠ تومان (الدوره)

□ الناشر: انوار الهدى

ایران: قم - شارع ارم - باساج القدس - رقم ٥٧

هاتف: ٧٧٤٢٣٤٦ فاكس: ٧٧٣٧٨٧٠

EAN: ٩٧٨٩٦٤٨٨١٢٣٤٣

شابک: ٩٦٤-٨٨١٢-٣٤-٩

الدوره: ٩٧٨٩٦٤٨٨١٢٣٩٨

الدوره: ٩٦٤-٨٨١٢-٣٩-x

روحانی، محمد صادق
زبدة الأصول / المحقق الفذ سماحة آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني، راجعها و أخرج مصادرها و علقها عليها. قاسم محمد مصري العاملي. - تهران: حديث دل، ١٣٨٢.

ISBN: 964-8252-00-9 (١ ج)
ISBN: 964-8252-06-8 (دوره)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابخانه

١. اصول فقه شیعه. الف. مصري عاملي. قاسم محمد؛ ویراستار. ب. عنوان.
٢٩٧-٣١٢ BP ١٥٩/٨/ ٩ ز ٢
١٣٨٢

کتابخانه ملی ایران

٩١١٨-٨٢ م

طبع هذا الكتاب على نفقة المحسن الوجیه
(آقای مجید کریمی) زید توفیقته

مكتب

آية الله العظمى السيد الروحاني (مدظله العالی)

٣٨ ٣٥ ٧٧٤ (٠٢٥١)

هاتف:

٥٧ ٧٥ ٧٧٤ (٠٢٥١)

فاکس:

٣٤٣ - ٣٧١٨٥

صندوق البريد: قم

www.rohani.ir

انترنت:

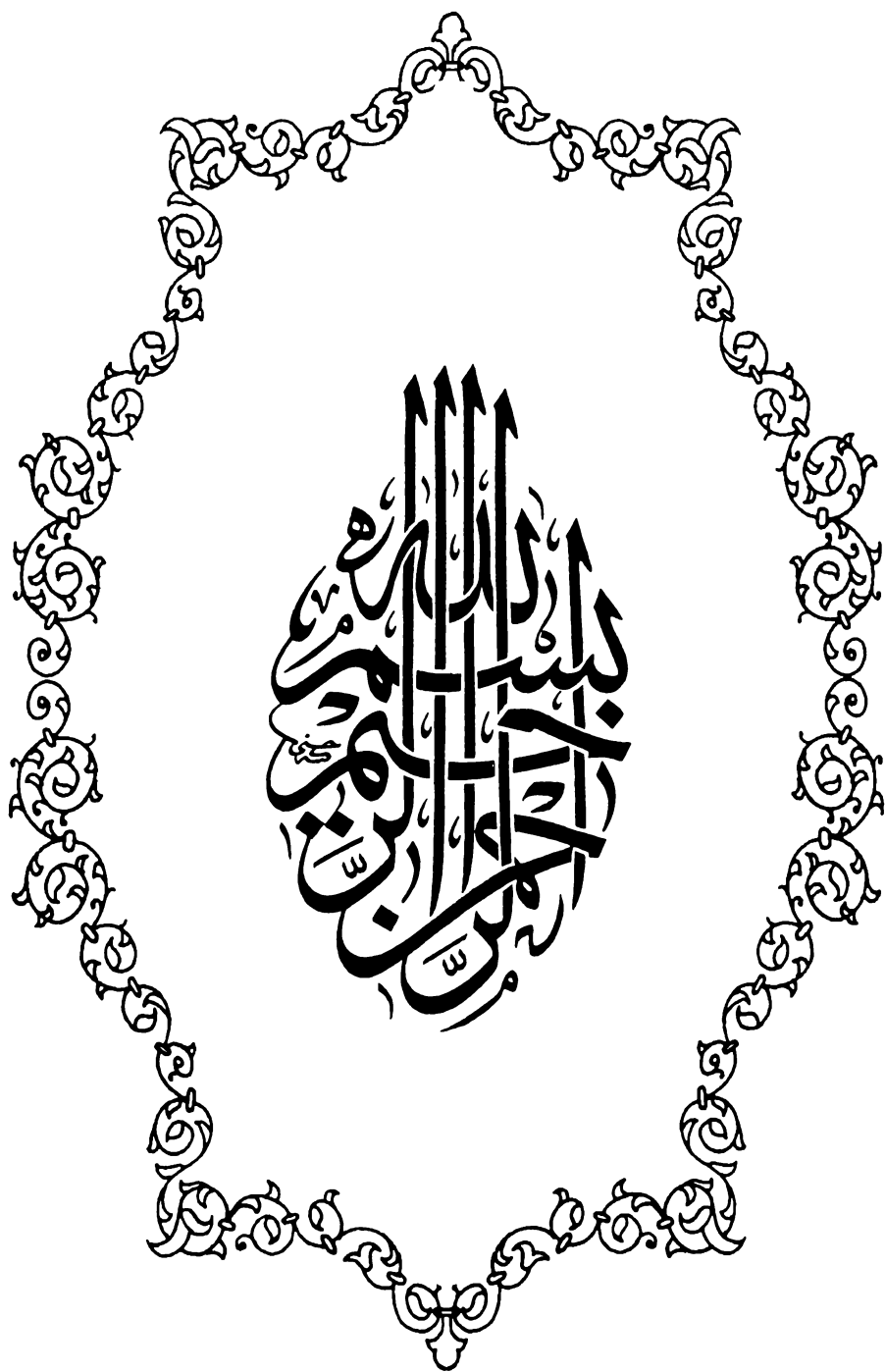
www.istefta.net

www.istefta.com

www.imamrohani.com

www.emamrohani.net

قم المقدسة - شارع ارم



مقدمة الطبعة الثانية



الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد المتعالي في عز جلاله عن إدراك
كنهه أفهام العارفين، المنزه بكمال ذاته عن مشابهة الأنام، فلا يبلغ صفته
الواصفون، ولا يحصي نعمائه العادون، المتفضل بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب
شكره الحامدون.

وسبحانه حمداً يقربني إلى رضاه، وأشكره شكراً أستوجب به المزيد من
مواهبه وعطاياه، وأستقبله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه، نادم على
ما فرط في جنب مولاه، وأسأله العصمة من الخطأ، والسداد في القول والعمل.
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الكريم الذي لا يخيب من
دعاه ولا يقطع أمل من رجاءه.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله المبعوث رحمة للعالمين، وبيان الدين
القويم، وصلى الله عليه وعلى آله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلاة
ترضيهم و تزيد على منتهى رضاهم و تبلغهم غاية مرادهم و نهاية مناهم

وتكون لنا عدةٌ و ذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليماً.

والعن من ناصبهم العداء، وانزلوا بهم وبشيعتهم فنون البلاء، وجحدوا مراتبهم وانكروا حقهم ، من الأولين والآخرين ودهر الداهرين.

و بعد فإن أولى ما تُتفق في تحصيله كنوز الأعمار، وتسموا في إطالة النظر بمعللة الأفكار، وتعز في استنباطه الرجال هو العلم بالأحكام الشرعية والمسائل الفقهية.

فلعمري إنه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه، والمغرم الذي يُبشر بالأرباح كاسبه، والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة العليا، وينال به السعادة في الدار الأخرى.

ولقد بذل علماؤنا السابقون، وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم أجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدّهم، فكُم فتحوا فيه مقفلاً بنان أفكارهم، وكم شرحوا منه مجملًا ببيان آثارهم، وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة إلى سنن الصواب.

فكانت تلك التصانيف عقداً منضداً في جيد المكتبة الاسلامية، يبهز الناظرين، فلمعت في سلسلته هذه الدرة البيضاء التي صيغت عن خمس دورات في بحوث الخارج بمدينة قم المقدسة، ألقاها سماحة آية الله العظمى السيد محمد صادق الحسيني الروحاني دامت بركاته.

فتمخض بيراغه عن زبدتها هذا السفر الجليل الموسوم بـ (زبدة الأصول) وهي دورة كاملة وافية حوت بين دفتيها جلّ الأقوال بعذب البيان لتمحّص

محكمة بسبر أغوارها تحقيقاً وتدقيقاً يميّط اللثام عن الحق في مسائل هذا العلم.

ولذا كان ينبغي أن تظهر بحلة تليق بها وتُدني للطلالين قطوفها.

فشرعت بمراجعة مطالبها والتعليق عليها تلبية لأمر مؤلفها الفذ، وهو الذي خُصّ باجتناء رحيق أزهار مدرسة اساطين عصرهم من خريتي هذا الفن عنيت بهم:

١- سماحة آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله.

٢- سماحة آية الله العظمى السيد أبو الحسن الأصفهاني رحمته الله.

٣- سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني المعروف بـ (كمباني) رحمته الله.

٤- سماحة آية الله العظمى الشيخ كاظم الشيرازي رحمته الله.

٥- سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد علي الكاظميني رحمته الله.

٦ - سماحة آية الله العظمى السيد ألبروجردي رحمته الله.

هؤلاء العظماء الذين هم مفخرة الطائفة الامامية، وسنام الحوزة العلمية في تاريخنا المعاصر، ولا غرو في ذلك ان كان من رشحات فيض مُشرف الغري عليه السلام غيرهم، فوردوا سلسبيل معارفه ليصدروا بهجة الرواء وقد ملأوا القرب إلى عقدها ينهلون الظماء.

فكان في طليعة المنتهلين سيدنا المؤلف (مدّ ظله) حيث حظي بأوفى النصيب احاطة بعناية من آلت اليه زعامة الحوزة العلمية عدة عقود من الزمن، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله.

وقد عبّر عن المؤلف بعد مطالعة بعض تقاريره-حين كان له من العمر حوالي خمسة عشر سنة (أي سنة ١٣٣٠)-: بانه صاحب القريحة الوقادة والفكرة النقادة...وقال ايضاً: اني لاحظت منه مواقع عديدة وجمالاً مفيدة فالفيتها تقارير سديدة ، تعرب عن الحقايق التي تلقاها في محاضراتي التي كنت القيتها وتشف الشوارق التي اقتبسها من المباحث التي كنت امليتها ، مما جعله عندي على صغر سنه كبيراً في فنه وفذا في دقة نظره، وقوة ذهنه ، واستقامة سيره، وسرعة وصوله فيما حرره وقرره في مباحث العلمين العظيمين الكبيرين، علم الفقه واصوله.

وقد تميزت هذه الطبعة الجديدة بعدة امور:

١- تبديل أو اضافة بعض الكلمات في متن الكتاب زيادة في التوضيح، وتم ذلك بعد مراجعة المؤلف لها (دام ظله).

٢- اصلاح الاخطاء المطبعية مهما امكن.

٣- اعادة ترتيب فهرس الكتاب وابرار الاوامر والمقاصد والفصول والجهات بما يسهل على الباحث الوصول إلى مبتغاه ومطلوبه بسرعة.

٤- اخراج الآيات والروايات والاقوال من مصادرها الاساسية مهما امكن.

وبذلك اصبح الكتاب في ستة أجزاء بعد أن كانت أربعة.

ولما لم يذكر سماحته (مد ظله) مقدمة عن علم الأصول كما جرت

العادة واتماما للفائدة اوردت هذه السطور لعلها تعطي الباحث صورة عامة عن سير هذا العلم وضرورته في زمن الغيبة- عجل الله فرج صاحبها- ولو اجمالاً .

علم الأصول في سطور

إن مباحث علم الأصول هي أهم الأسس لبناء واستنباط الأحكام الشرعية. ومعرفة الفقه من أسمى الغايات إذ أن العبد بعد الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى لا طريق له لإظهار العبودية والالتزام بأوامر المولى عز وجل إلا بمعرفة مسائل الفقه والعمل بها.

ولما كنّا قد بعدنا عن عصر النص واختلطت الأمور وتداخلت المسائل كان لا بد من إيجاد قواعد تكون أشبه بالدليل والميزان في معرفة أحكام الخالق المنان فكان علم الأصول المتكفل لبيان الأحكام واستخراجها من أدلتها.

فهو العلم الذي يتمكن من خلاله الفقيه من التوصل إلى معرفة الأحكام الإلهية والتكاليف الشرعية سواء كانت عباديّة، أو معاملية، اقتصادية، أو نظاما عائليا، أو قانونا جزائيا أو غير ذلك، من كل ما يتعلق بأفعال العباد وأنظمة البلاد.

وبعبارة أخرى بكل ما يتعلق بتنظيم حياة الفرد والأسرة والمجتمع.

وأول من فتح باب هذا العلم وفتق مسائله الإمامان محمد الباقر وجعفر

الصادق عليه السلام فانهما قد أُمليا على جماعة من تلامذتهما قواعد ومسائل هذا العلم.
وقد جمعها المتأخرون فيما بعد في كتب مستقلة ككتاب " أصول آل الرسول " للسيد هاشم بن زين العابدين الموسوي الخونساري الاصفهاني .
" والفصول المهمة في أصول الأئمة " لمحمد بن الحسن بن علي بن الحر العاملي .

" والأصول الأصلية " للسيد عبد الله بن محمد رضا الشبيري الحسيني النجفي^(١) .

وأول من أفرد بعض مباحث هذا العلم وصنف فيه تلميذ الإمام الصادق عليه السلام هشام بن الحكم الكوفي وكان أيضاً من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام حيث صنف كتاب الألفاظ ومباحثها^(٢) ، وكان له مصنفات عديدة في علم الكلام، والجدل، والحديث، وتوفي سنة ١٩٩ هـ ق ببغداد.

ثم أتى بعده يونس بن عبد الرحمان الذي رأى الإمام الصادق عليه السلام ولم يروي عنه، وروى عن الامامين الكاظم والرضا عليه السلام، وكان الإمام الرضا عليه السلام يشير اليه في العلم والفتيا، وقد كان ليونس تصانيف كثيرة في الحديث، والفقه، والكلام ، واما تصنيفه في علم الأصول فقد كان له كتاب (علل الحديث) او (اختلاف الحديث) . وقد وصفه النجاشي انه كان وجهاً في

(١) راجع اعيان الشيعة ومستدركاته عند الحديث عن اسماء المؤلفين رضوان الله عليهم /

تأسيس الشيعة ص ٣١٠ .

(٢) الشيعة وفنون الإسلام ص ٧٨ .

اصحابنا متقدماً عظيم المنزلة...الخ. وغيرهما.

وكان أصحاب الأئمة والعلماء يعملون بهذا العلم بقدر حاجتهم اليه وان كانت قليلة لقربهم من النص.

ومن عمل بهذا العلم عقيب زمن الغيبة عجل الله فرجه الشريف أستاذ الشيخ المفيد أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي صاحب "تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة"، وكان معاصراً للشيخ الكليني وقد قيل في وفاته أنها كانت سنة ٣٨١ في الري، وفي العدة للشيخ الطوسي أنه توفي قبل سنة ٣٧٧ للهجرة^(١).

وكان قد عمل قبل الإسكافي في هذا الفن ابن أبي عقيل صاحب كتاب "التمسك بحبل آل الرسول"

إلا أن أول من صنف في هذا العلم من غير الشيعة محمد بن إدريس الشافعي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ كتاب (الرسالة) وشرحه جمع من علماء الشافعية.

ولما كان كتابه هو أول كتاب بهذه الشمولية في علم الأصول اذ الذين سبقوه لم تكن كتبهم جامعة لمعظم مباحث الأصول عدّه البعض كالفخر الرازي انه المؤسس لهذا العلم!

وفي هذه الدعوى كلام لا يسع المجال لذكرها، وفي غير مورد من مقدمات علم الأصول فند العلماء اعلى الله مقامهم تفاصيل هذه الدعوى ووضحوا

بطلانها.

ولعل أول من كتب كتاباً متكاملًا عند الشيعة في هذا العلم الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ سماه (التذكرة بأصول الفقه)، وبذلك يكون قد تأخرت كتابة علم الأصول عند الشيعة عن الشافعية ما يقرب من ٢٠٠ عام.

والظاهر أن السبب في هذا التأخير أن الشيعة لم يروا حاجة إلى هذا التصنيف مع وجود النص بوجود المعصومين عليهم السلام خلافا لمخالفهم الذين يعتقدون انقطاع النص من حين استشهاد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

ثم كتب بعد الشيخ المفيد تلميذه السيد المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ كتاب "الذريعة إلى أصول الشيعة" وناقش فيه آراء السنة مناقشة جادة وقوية.

وبعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى عام ٤٦٠ هـ كتاب "عدة الأصول" ولم يحدث تطورا في هذا العلم إلى عهد العلامة الحلي حيث أبدع في هذا العلم وألف كتباً كثيرة أهمها:

"نهاية الوصول في علم الأصول"

"تهذيب الوصول في علم الأصول"

"مبادئ الوصول في علم الأصول"

ومن أتى بعد العلامة الحلي عمد إلى شرح كتبه ومنهم ضياء الدين الأعرجي في كتابه "منية اللبيب" وعميد الدين الأعرجي في كتابه "شرح التهذيب" وهو من أعلام القرن الثامن للهجري.

وجمع بين هذين الكتابين وأضاف عليهما بعض تحقیقاته الشهيد الأول في

كتاب سماه "جامع البين".

وبعد مدرسه العلامة بقيت الحوزة العلمية بصورة عامة تحت ظل الاخباريين حتى أواسط القرن الثاني عشر، حيث استطاع العالم العظيم من خلال فكره الثاقب الوحيد البهبهاني المتوفى عام ١٢٠٥ هـ إعادة الطريقة الأصولية إلى الحوزات العلمية.

وهنا نذكر بإيجاز أهم الفوارق بين المدرسة الاخبارية والاصولية:

١- ذهب الاخباريون إلى عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية.

بينما يذهب الاصوليون إلى جريانها سواء في الشبهات الحكمية الوجوبية او التحريمية بالدليل العقلي والنقلي ، الا عن بعض المتأخرين من الاصولين حيث التزم بعد جريان البراءة العقلية دون الشرعية .

٢- نفى الاخباريون حجية الاجماع مطلقا، بين يرى الاصوليون صحت التمسك بالاجماع المحصل الكاشف عن رأي المعصوم...

٣- يرى الاخبارون قطعية صدور كل ما ورد في الكتب الاربعة من الروايات اجمالا، لاهتمام اصحابها بتدوين ما يصح العمل به، فالفقيه يصح له التمسك بروايات هذه الكتب دون البحث عن اسانيدھا.

بينما يقسم الاصوليون الروايات بما في ذلك روايات الكتب الاربعة إلى اربعة اقسام : الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، وبعضهم يقسمها إلى اكثر من ذلك الا انهم لا يخذون بالاخير وبعضهم لا يأخذ ايضا بالموثق في

الجملة.

٤- توقف الاخباريون عن العمل بالكتاب العزيز ما لم يرد فيه بيان وايضاح من الروايات لوجود المخصص والمقيد، والنهي عن تفسير القرآن بالرأي.

بينما يفصل الاصوليون بين ظواهر القرآن فيجوز العمل بها بعد اليأس عن المخصص ويعتبرون ان الظواهر ليست من التفسير بالرأي المنهي عنه دون ما ليس بظاهر... الخ

اما مدرسة الوحيد البهبهاني فقد أنتجت الكثير من العلماء الذين كتبوا وألفوا في الأصول ومن أهم تلك التأليفات:

القوانين لأبي القاسم بن الحسن الجيلاني المعروف بالميزا القمي.

وهداية المسترشدين لمحمد تقي بن محمد رحيم الأصفهاني.

والفصول الغروية لمحمد حسين بن محمد رحيم الأصفهاني.

ومفاتيح الأصول للسيد المجاهد السيد محمد الطباطبائي.

والضوابط للسيد إبراهيم القزويني.

ثم جاءت مدرسة الشيخ الأعظم الأنصاري التي رفعت علم الأصول إلى القمة، وكانت من أبحاثه فرائد الأصول التي سيطرت على مدارس الأصول الشيعية فضلا عن السنة.

وأعطت الباحث آفاقا واسعة في هذا المجال، وخرجت المئات من فطاحل

العلماء الذي كان من أبرزهم الآخوند الخراساني الذي ألف كتاب كفاية الأصول بعد حاشيته على الفرائد فكان ولا زال من ابرز كتب التدريس في الحوزات العلمية.

ولا زال هذا العلم في نمو واتساع بفضل جهود الأفاضل من علمائنا الأعلام. وقد برز في هذا الميدان بعد المحقق صاحب الكفاية عدة من الاعلام على مستوى الدراسات والبحوث العليا، والتجديد والتطوير لهذا العلم .

ومن ابرز هؤلاء: المحقق الميرزا حسين النائيني ت (١٢٧٧ - ١٣٥٥ هـ)

والمحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني المعروف بـ (الكُمباني) ت (١٢٩٦ -

١٣٦١ هـ)

والمحقق الشيخ ضياء الدين العراقي ت (المتوفى ١٣٦١ هـ)

والمحقق آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي ت وقد القى بحوثه لسنوات عديدة في الحوزة العلمية في النجف الاشرف ، وكانت له زعامته رحمته لعقود من الزمن.

وقد برز من بين فضلاء درسه نخبة من الاعلام الذين انتهلوا من معين علمه ليصبحوا منارات يهتدي بها المهتدون ويلتمسوا من نورها العلم والمعرفة فكان السيد آية الله العظمى محمد صادق الروحاني الاسبق في التدريس والاستنباط والتأليف في شتى المجالات: سواء الفقهية منها كتأليفه موسوعة (فقه الصادق عليه السلام ٢٦ جزء) ، ومنها الفقه في ٦ اجزاء وغيرها .

أو الأصولية حيث كان له الدور البارز في اغناء الحوزة العلمية بقم المقدسة

بتدريس بحوث علم الأصول ، والتأليف أيضا فكانت زبدة الأصول دورة كاملة في هذا الفن من مباحث الالفاظ إلى الأصول العملية ، والتعادل والتراجيح.

وقد تعرض في هذه الدورة بصورة اساسية إلى مناقشة عدة من الاعلام المتقدمين منهم والمتأخرين ممن دارت عليه رحي هذا العلم نقضاً أو تأييداً بالدليل والبرهان .

وأسأل الله تعالى أن يمن عليّ بالزيد من فهم هذا الفن والعمل بقواعده بعد أن وفقني للحضور عند عدة من الاساطين فقدس الله أرواح الماضين وحفظ الباقيين.

وقد توجت تلك الألفاظ بالتعرف على عدة من العظماء ومن حسن ثقتهم حظيت باهتمامهم فنسأل الله أن نوفق لنكون عند حسن ظنهم. ومنهم سماحة السيد المؤلف مد ظله الذي كان المرشد والمشجع والموجه في خوض هذا المضمار.

ورجائي من إخواني المؤمنين المعذرة عن كل تقصير أو اشتباه فالعصمة لأهلها...

ولا تنسونا من صالح الدعاء
قاسم محمد مصري العاملي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على ما أولانا من رد الفروع إلى الأصول، والتفقه في الدين وتهذيب مباني الأحكام الشرعية بالبحث في المسائل الأصولية، واستخراج زبدتها، وأفضل صلواته وأكمل تحياته على صاحب الشريعة الخالدة الكفيلة بإسعاد المجتمع ومعالجة مشاكله، وعلى آله العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه، لاسيما بقية الله في الأرضين، الإمام الثاني عشر، الإمام المهدي أرواح من سواه فداه.

وبعد فهذه زبدة الأصول جاد بها الفكر من خلال إلقاء المحاضرات في المسائل الأصولية على جماعة من الأفاضل في خمس دورات، وكنت أدون ما ألقيه فلما تم تأليف الكتاب رأيت الأولى إخراجها إلى عالم الظهور.

وحيث انه من النواميس المطردة إهداء المؤلفات إلى كبير من أكابر الدهر ولا أجد اكبر من الإمام المهدي رُوحِي فداه ﷺ، فلذلك ارفع بكلتا يدي لأهدى هذا الكتاب إلى رفيع قدس الإمام، موقناً أنني لست ممن يقوى على إنفاق بضاعته في مثل هذه السوق الغالية غير أنني أقول سيدي بما أن هذا الذي بين يديّ مسائل يستنبط منها الأحكام الشرعية الماثورة عنك وعن آبائك الطاهرين، فمنّ عليّ بقبول هذه البضاعة المزجاة وثبتها في ديوان الحسنات، ليكون ذخرا لي يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وقد رتبت كتابي هذا على مقدمة ومقاصد وخاتمة

المقدمة: وفيها ستة عشر أمراً:

الأمر الأول: في ثبوت المبادئ الأحكامية لعلم الأصول وعدمه.

الأمر الثاني: في لزوم الموضوع للعلم وعدمه.

الأمر الثالث: في لزوم البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم وعدمه.

الأمر الرابع: فيما به تميز العلوم.

الأمر الخامس: في موضوع علم الأصول.

الأمر السادس: في تعريف علم الأصول.

الأمر السابع: في الوضع.

الأمر الثامن: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

الأمر التاسع: في استعمال اللفظ في نوعه، ومثله، وصنفه، وشخصه.

الأمر العاشر: في تبعية الدلالة للارادة.

الأمر الحادي عشر: في وضع المركبات.

الأمر الثاني عشر: في علامات الحقيقة والمجاز.

الأمر الثالث عشر: في الحقيقة الشرعية والكلام فيها في جهات.

الأمر الرابع عشر: في الصحيح والاعم.

الأمر الخامس عشر: في الاشتراك.

الأمر السادس عشر: في المشتق.

المقاصد: وهي ثمانية:

المقصد الأول: الأوامر

المقصد الثاني: النواهي

المقصد الثالث: المفاهيم

المقصد الرابع: العام والخاص

المقصد الخامس: المطلق والمقيد

المقصد السادس: القطع وأقسامه وأحكامه

المقصد السابع: الامارات

المقصد الثامن: الأصول العملية

وفي كل مقصد من هذه المقاصد فصول ومباحث.

وخاتمة: في التعادل والترجيح.

مقدمة

علم الأصول

وفيها

للسنة العاشر أمراً

أما المقدمة، ففي بيان أمور^(١)

في ثبوت المبادئ الأحكامية لعلم الأصول وعدمه

الامر الأول: لا كلام في انه لكل علم، مسائل، ومبادئ تصورية، وتصديقية.

أما المسائل: فهي قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في غرض خاص.

و أما المبادئ فهي قسمان:

قسم راجع إلى حدود تلك القضايا بأطرافها، وهي المبادئ التصورية.

وقسم يتوقف عليه التصديق بثبوت محمولات تلك القضايا لموضوعاتها،

وهي المبادئ التصديقية.

وأفاد المحقق النائيني رحمته^(٢) أن لعلم الأصول قسماً ثالثاً من المبادئ، وهي

المبادئ الأحكامية، وهي ما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية من التكاليفية

والوضعية بأقسامها، وكذا الأحوال والعوارض للأحكام من كونها متضادة،

(١) عدّها سماحة السيد (مد ظله) ستة عشر أمراً، أما الآخوند في الكفاية فاعتبرها ثلاثة

عشر أمراً، وغيره زاد أمراً أو نقص واحداً، والذي زاده السيد هو الأمر الأول والثالث

والرابع.

(٢) فوائد الأصول ج ١ ص ٢٧، موضوع علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

وكون الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل أو منتزعة عن التكليف وغير ذلك من حالات الحكم.

قال: "وجه اختصاص المبادئ الأحكامية بعلم الأصول، هو أن منه يستنتج الحكم الشرعي وواقع في طريق استنباطه".

أورد عليه المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) بأن المبادئ الأحكامية ليست قسيما للتصورية والتصديقية.

"بل المبادئ التصورية، تارة لغوية، وأخرى أحكامية، وكذا المبادئ التصديقية.

فالبحث عن المعاني الحرفية، والخبر والإنشاء، والحقيقية والمجاز وأشباهها من المبادئ التصورية اللغوية يعرف بها مفاد الهيئات النسبية الإنشائية، ومعنى حقيقتها ومجازها"

والبحث عن حقيقة الحكم بما هو، وعن التكليفي والوضعي، والمطلق والمشروط، وغير ذلك من تقسيمات الحكم من المبادئ التصورية الأحكامية.

"والبحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية، والصحيح والأعم من المبادئ التصديقية اللغوية، بها يصح حمل الصلاة مثلا على معناها المتداول شرعا، وبها يحكم بإجمال اللفظ على الصحيح، فلا موقع للإطلاق، أو بالبيان الذي معه مجال له على الأعم".

(١) بحوث في الأصول أو الأصول على النهج الجديد ص ١٧.

والبحث عن إمكان اجتماع الحكمين وامتناعه من المبادئ التصديقية الأحكامية - فيحكم بناءا على الإمكان بعدم التعارض بين الدليلين المتكفلين للحكمين، وعلى الامتناع بالتعارض - ولا بأس به.

وكيف كان فجملة من المسائل المدونة في علم الأصول من قبيل المبادئ بأقسامها، و إنما نتعرض لها من جهة عدم التعرض لها في علوم آخر و دخالتها مع الوساطة في الاستنباط.

* * * * *

لزوم الموضوع للعلم وعدمه

الامر الثاني: في لزوم الموضوع للعلم وعدمه. صرح أعلام الفن، بلزوم الموضوع للعلم.

ولذلك صرح المحقق الخراساني رحمته^(١) بأنه " ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص " كما في علم الأصول،

ومحصل ما ذكره ^(٢) في وجه ذلك: أن الغرض المترتب على كل علم بما انه أمر واحد، مثلاً: الغرض من علم الأصول القدرة على الاستنباط، ومن علم النحو صون اللسان عن الخطأ في المقال، وهكذا ساير العلوم، وهذا الغرض الواحد يترتب على مجموع القضايا والمسائل المتشعبة والمختلفة

(١) كفاية الأصول ص ٨ (تعريف علم الأصول).

(٢) أكثر من واحد ممن ناقش موضوع علم الأصول لجأ إلى أن الجامع هو الغرض كالاخوند في الكفاية ص ٨ خلافا للمشهور الذي اعتبر أن المائز الموضوع، وخلافا للبروجردى في حاشيته على الكفاية حيث ذهب إلى أن المائز المحمول وفصل السيد الخوئي رحمته في المحاضرات ج ١ ص ٢٧، حيث ذهب إلى أن المائز هو الغرض للمدوّن، وقد يكون الموضوع، لو فرض موضوع جامع، وقد يكون المائز هو المحمول إذا كان البحث عن حالات الموضوع وما يعرض عليه.

موضوعاً ومحمولاً.

وقد برهن في محله " أن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد" ^(١)، فلا بد وان يكون المؤثر فيه هو الجامع الذاتي الوجداني.

وأيضاً لا بد وان يكون ذاك هو الجامع بين موضوعات المسائل لا الجامع بين المحمولات، لتقدم الموضوع على المحمول، وكونه من آثار ذلك الموضوع، ويكون ذلك الجامع الوجداني هو موضوع العلم.

وان شئت قلت انه لا بد من رجوع الموضوعات إلى موضوع جامع.

ويرد عليه:

أولاً: إن ذلك الغرض الوجداني إما أن يكون واحداً شخصياً، أو يكون واحداً نوعياً، وعلى التقديرين لا تكشف وحدة الغرض عن وجود الجامع.

أما على الأول: فلأنه يترتب على مجموع القضايا، وكل مسألة تكون جزءاً من المؤثر، والمؤثر هو المجموع من حيث هو، ويكون سببية المجموع سببية واحدة

(١) هذه من القواعد العقلية الفلسفية، والمراد من الواحد الذي لا يصدر عنه إلا واحد، هو الواحد البسيط من جميع الجهات الذي ليس في ذاته جهة تركيبية وكثرة كما في نهاية الحكمة ص ٢١٤ ط جامعة المدرسين، وقد برهن على ذلك في أغلب كتب الفلسفة منها نقد المحصل للخواجة نصير الدين الطوسي ص ٢٣٧، ومشارك الإلهام للاهيجي ص ٢٠٦، وشرح الإشارات ج ٣ ص ١٢٢ و ١٢٧، وعلى هذا مذهب الحكماء والمعتزلة، وخالفهم الأشاعرة فذهبوا إلى أن الواحد البسيط يمكن أن يصدر عنه متعدد كما في كتاب المواقف ص ١٧٢، والمباحث المشرقية ج ١ ص ٤٦٠ و ٤٦٨.

شخصية، والاستناد إليه استناد معلول واحد إلى علة واحدة شخصية لا إلى علل عديدة.

و أما على الثاني: فلان الغرض يكون كلياً إذا أفراد يترتب كل فرد منه على واحدة من المسائل. مثلاً يترتب على مسألة حجية خبر الواحد، الاقتدار على استنباط جملة من المسائل، وهو غير الاقتدار على استنباط المسائل المترتب على مسألة استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وهما غير ما يترتب على مسألة حجية الاستصحاب.

اللهم إلا أن يقال: إن الغرض الكلي إذا كان واحداً نوعياً حقيقياً، وذلك الواحد بالذات الجامع بين أفرادها لا بد وأن يكون له سنخية مع علته، والسنخية تستدعي وحدة العلة لوحدة المعلول.

نعم إذا كان الغرض واحداً بالعنوان كما اختاره المحقق الأصفهاني رحمته ^(١)

(١) قال في كتابه نهاية الدراية في حاشيته على الكفاية ج ١ ص ١٣ "وقد عرفت سابقاً أيضاً أن أمر العلم يتم بتدوين جملة من القضايا المتحدة في الغرض ولا يتوقف حقيقته على تعيين حقيقة الموضوع إلا أنه لا برهان على اقتضاء وحدة الغرض لوحدة القضايا موضوعاً ومحمولاً، إلا أن الأمور المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً بالسنخ، وأن وحدة الموضوع أو وحدة المحمول تقتضي وحدة الجزء الآخر، مع أن البرهان المزبور لا يجري إلا في الواحد بالحقيقة لا الواحد بالعنوان وما نحن فيه من قبيل الثاني، بداهة أن صون اللسان عن الخطأ في المقال في علم النحو مثلاً ليس واحداً بالحقيقة والذات بل بالعنوان فلا يكشف عن جهة وحدة ذاتية حقيقية»

يتم هذا الجواب.

وثانيا: إن المؤثر في الغرض ليس هو القضايا بوجوداتها، النفس الأمرية و إلا لزم حصول الغرض لكل شخص كان عنده كتاب يشتمل على تلك القضايا، بل المؤثر فيه إنما هو العلم بتلك القضايا وثبوت محمولاتها لموضوعاتها، فلا بد من تصوير الجامع بين العلوم إذ القضايا حينئذ من قبيل الشروط، ولم يدع أحد لزوم وحدة الشروط مع فرض وحدة المعلول، وعلى فرض التنزل لا بد من فرض جامع بين النسب الخاصة لا الموضوعات.

وثالثا: إن موضوعات مسائل علم الفقه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بينها، إذ بعض منها أمر وجودي، والآخر أمر عدمي، كترك الأكل في الصوم، وبعضها من الجواهر كالبول والمنى، وبعضها من قبيل الكيف المسموع كالقراءة، وبعضها من قبيل مقولة الوضع كالركوع.

وقد برهن في محله: ^(١) انه لا يتصور الجامع بين المقولات العشر فضلا عن الوجود والعدم.

<<<

وقال أيضاً في كتابه بحوث في الأصول ص ١٧ «وإن كان بملاحظة أن تأثير القضايا المشتتة في غرض واحد يقتضي وحدة القضايا، ولا تكون واحدة إلا برجع موضوعاتها إلى موضوع جامع و محمولاتها إلى محمول جامع، ففيه أن الغرض الجامع واحد بالعنوان لا بالحقيقة ليجري فيه البرهان وهو استحالة تأثير الأمور المتباينة أثراً واحداً".

(١) كما في كتب الفلسفة راجع الأسفار أوائل الجزء الرابع، نهاية الحكمة المرحلة السادسة المقولات العشر ص ١١٢. م النشر الإسلامي.

فاللتحصل مما ذكرناه: انه لا ملزم لتصوير الجامع بين موضوعات المسائل
ليكون هو موضوع العلم.

* * * * *

لزوم البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم وعدمه

الامر الثالث: في لزوم البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم

وعدمه.

قد طفحت كلمات القوم و أهل الفن بان "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية"^(١)، مع أنهم صرحوا بان العارض للشيء بواسطة أمر أخص عارض غريب لا ذاتي. فيشكل حيثئذ بان اغلب محمولات العلوم، عارضة لأنواع موضوعاتها، فتكون أعراضا غريبة بالنسبة إلى موضوع العلم.

وقبل الشروع في ما ذكره الأصحاب في التفصي عن هذه العويصة، وبيان ما هو الحق عندنا لا بد من تقديم مقدمة:

وهي أن العوارض جمع العارض، لا العَرَض، فإن جمعه الأعراض^(٢)، وهو

(١) من أوائل من صرح بهذا التعريف في علم الأصول ممن عثرنا عليهم العلامة المحقق محمد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين ج ١ ص ١٤ والمتوفى ١٢٤٨ حيث نسبته إلى المشهور خلافاً لما ذهب إليه صاحب المعالم. ثم محمد حسين الأصفهاني في الفصول الغريبة ص ١٠ والمتوفى ١٢٥٤. ثم المحقق الرشتي المتوفى ١٣١٢ هـ ق في كتابه بدائع الافكار ص ٢٧ و ٢٩ و ٣٢. وغيرهم.

(٢) كما في مجمع البحرين ج ٤ ص ٢١٥ تعريف العرض بالتحريك. وقال في تاج العروس إن العرض جمعه أعراض ج ٥ ص ٤٧. وكذا في الصحاح ج ٣ ص ٨٦ ط ١٠ بروت قال: جمع العارضة أعراض.

المحمول على الشيء الخارج عنه، فيشمل العرض، المقابل في باب الكليات بالذاتي، وهو ما يتألف منه الشيء كالجنس والفصل، وغيره، كما يشمل الذاتي باصطلاح الحكماء وما يقابله، وهما، المحمول بالضميمة، أي ما لا يحمل على الشيء إلا بعد ضم شيء آخر إليه كالعالم، حيث انه لا يحمل على الذات إلا بعد ضم العلم إليه، وخارج المحمول، أي ما يكون خارجا عن حقيقة الشيء، المحمول عليه بعد ملاحظة نفس الذات، وان لم ينضم إليه شيء آخر.

ثم إن أول من صرح بهذا الكلام، أي موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، بما انه من الحكماء، وتبعه غيره منهم، وكان لا ينطبق ذلك على اصطلاحهم في الذاتي، إذ اغلب المحمولات بالنسبة إلى الموضوعات تكون من المحمولات بالضميمة، ففسره أهل المعقول، بما فسره به صاحب الكفاية بقوله: " أي بلا واسطة في العروض " ^(١).

والمراد به كون العارض عارضا له حقيقة، سواء كان بلا واسطة في الثبوت كإدراك الكليات العارضة للنفس الناطقة، أو مع الواسطة في الثبوت كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار.

والضابط: هو أن لا يكون نسبة العرض إلى الشيء بالعناية والمساحة، من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه من غير فرق بين كونها جلية كالحركة العارضة لجالس السفينة بواسطتها، أو خفية كالبياض المنتسب إلى الجسم، فان المعروض

(١) كفاية الاصول ص ٧ (والمقصود إخراج القسم الثامن من العروض وهو العارض بالمجاز

له حقيقة هو السطح.

وبذلك يظهر أن تعريف العارض الذاتي، بما يعرض الشيء لذاته أو لجزئه المساوي وهو الفصل.

والعارض الغريب بما يعرضه، بواسطة الجزء الأعم، أو أمر خارجي سواء كان أخص أو اعم أو المساوي، تام^(١).

(١) وللتوضيح نذكر أنواع العروض فقد عدّ أهل المعقول العوارض ثمانية: فالأول ما كان العرض بلا واسطة في العروض سوى اقتضاء الذات، كعروض الزوجية على الأربعة. والثاني ما كان العروض مع الواسطة في الثبوت وهي ستة: ١- العارض أمر داخلي مساوي للمعروض كالتكلم للإنسان بواسطة كونه ناطقا. ٢- أو أعم من المعروض، كالمشي العارض على الإنسان بواسطة كونه حيوانا، ولا ثالث للأمر الداخلي لأنه لا تخلو الواسطة إما أن تكون فضلا وهو المساوي أو تكون جنسا وهو الأعم. ٣- العارض الخارجي وهو المساوي للمعروض كالضحك العارض على الإنسان بواسطة التعجب، والمساواة من جهة أن التعجب لا يجتمع مع غير الإنسان. ٤- والأخص من المعروض، كعروض الضحك على الحيوان بواسطة كونه ناطقا فإن بعض أفراد الحيوان ناطق. ٥- والأعم من المعروض كالتعب العارض على الإنسان بواسطة المشي فالمشي أعم من الإنسان. ٦- و المباين للمعروض كالحرارة العارضة على الماء بواسطة النار المابنة للماء إذ أنهما لا يجتمعان أبدا. و الثالث هو العروض مع الواسطة غير الحقيقية بل العرض فعلا لغيره ولكن ينسب إليه مجازا، كعروض الجري على الميزاب فإن الجري حقيقة للماء ونسبته إلى الميزاب مجازا للعلاقة بينه وبين الماء. * فالمقصود بالعرض الذاتي هنا خروج هذا الفرد الأخير دون السبعة الأوائل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم انه تفصلي الأصحاب عن هذه العويصة بوجوه،
ولهم فيه مذاهب:

الأول: ما أفاده صدر المحققين^(١).

و أوضحه الحكيم السبزواري^(٢)، "واليه نظر المحقق الخراساني في الكفاية"^(٣)
وهو أن الجنس إن أخذ لا بشرط فعوارض أنواعه ذاتية له، وإن اخذ بشرط لا
فعوارض أنواعه غريبة عنه، مثلا لو اخذ الحيوان لا بشرط يكون التعجب
عارضاً ذاتياً له، وإن اخذ بشرط لا يكون غريباً عنه، وعلل بأن الجنس إن اخذ
لا بشرط يكون نفس الأنواع ومتحداً معها، فالعوارض لأنواعه عوارض له بلا
واسطة.

وعلى ذلك فإن أخذ موضوع العلم لا بشرط تكون محمولات المسائل
عوارض ذاتية له.

وفيه، إنَّ كون " عوارض الأنواع عوارض غريبة للجنس " مبني على
اللابشرطية، فاخذ الجنس لا بشرط يصحح الحمل، إذ لو اخذ بشرط لا يكون

(١) الشواهد الربوبية ص ٢٠.

(٢) في حاشيته على الشواهد الربوبية ص ٤١٠.

(٣) الكفاية ص ٦، عندما عرّف موضوع علم الأصول "بأنه ما يبحث عن عوارض الذاتية بلا
واسطة في العروض"، وعدم الوساطة لا يكون للموضوع الجامع إلا بلا بشرط ويوضح
ذلك قوله: "هو نفس موضوعات مسائله عيناً"، وخالف في ذلك المحقق الأصفهاني في
نهاية الدراية كما سيأتي.

مبائناً لمعروض ذلك العارض، و المباشرة منافية للحمل، وموجبة لعدم صحته، فإن أخذ الجنس لا بشرط، صح الحمل وكان العارض غريباً عنه لا ذاتياً، إذ لو كان من عوارضه الذاتية لزم كونه عارضاً له في ضمن أي نوع تحقق ولو غير ذلك النوع، وحيث أنه بديهي البطلان فيستكشف من ذلك أنه إنما يعرضه بالعناية والمساعدة، وإن كان بنظر العرف منسوباً إليه بالحقيقة، مع أنه لا يرتفع التهافت بين كلمات القوم بذلك، فإنهم صرحوا ^(١) بأن العارض بواسطة أمر أخص، عارض غريب، مع أنه من الواضح أن مرادهم هو صورة أخذه لا بشرط.

وبما ذكرناه ظهر ضعف ما نسب إلى المحقق الرشتي رحمته ^(٢): من أن الملاك في كون العارض ذاتياً كون الواسطة وذي الواسطة متحدين في الوجود حتى يكون العارض عارضاً لكليهما. ولذا التزم بكون عوارض النوع عوارض ذاتية للجنس، ولم يبال بمخالفة القوم، قائلاً: إن الاشتباه من غير المعصوم عليه السلام غير عزيز.

الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في تعليقه ^(٣): وهو أن موضوع كل

(١) كما في بحث في علم الأصول، ج ١ ص ٥٠، (ما يبحث عنه في مسائل العلم).

(٢) المناسب إلى المحقق الرشتي هو المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ٢، وأما ما أفاده

المحقق الرشتي رحمته ففي كتابه بدائع الأفكار ص ٣١ في مناقشته لما ورد في تحديد

موضوعات العلوم، ط مؤسسة أهل البيت عليهم السلام ١٣١٣ هـ

(٣) نهاية الدراية ج ١ ص ٦ عند قوله (ويمكن الجواب عن موضوعات سائر العلوم)..الخ.

علم متحيث بحيثية خاصة، ولا يبحث في العلم عن جميع أحواله، مثلاً، موضوع علم الفقه ليس هو فعل المكلف من حيث هو ولا يبحث فيه عن جميع ما يعرض له ككونه مخلوقاً لله تعالى أو الناس مثلاً أو غير ذلك، بل يبحث فيه عن فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخير، وكذا، موضوع علم النحو ليس هو الكلمة والكلام بما هما، بل من حيث الإعراب والبناء، وكذا سائر العلوم. والحيثيات المذكورة ليست عبارة عن الحيثيات اللاحقة لموضوعات المسائل أي الحيثيات الفعلية ككون الكلمة معربة أو مبنية، لأن أخذ مبدأ المحمول في الموضوع مستلزم لعروض الشيء لنفسه، بل المراد الحيثيات السابقة، أي الحيثيات الإستعدادية، ككون الكلمة مثلاً مستعدة لعروض الإعراب أو البناء عليها، فهذه الحيثيات المتقدمة عناوين منتزعة من موضوعات المسائل، فالكلمة من حيث الفاعلية مستعدة لعروض الرفع عليها، وفعل المكلف من حيث أنه الصلاة مستعدة لعروض الوجوب عليه، وهكذا وحيث أن الأمر الانتزاعي لا وجود له، ولا تحمل عليه المحمولات، وإنما هي تحمل على مناشيء انتزاعه، فليس موضوع العلم كلياً متخصصاً في مراتب تنزله بخصوصيات تكون واسطة في عروض اللواحق له، بل هي تحمل على المعنونات بلا توسط شيء في الحقوق والصدق.

وفيه: أنه إن كان مراده أن الموضوع هو الأمر الانتزاعي بما أنه مشير إلى موضوعات المسائل ومرآة إليها ومعرف لها ولا نظر إليه أصلاً، فهو في الحقيقة إنكار لوجود الموضوع.

وان كان مراده أخذ الأمر الانتزاعي بما هو موضوعاً، فلا ريب في أن

عوارض منشأ انتزاعه عوارض غريبة له، وبعبارة أخرى حاله أسوء من الكلي الحقيقي الجامع بين موضوعات المسائل، حيث أن الكلي متحد في الوجود مع أفراد، بخلاف الأمر الانتزاعي الذي لا موطن له إلا الذهن، ولا يكون متحداً مع منشأ انتزاعه، فإذا كان عوارض الفرد عوارض غريبة للكلي فعوارض منشأ الانتزاع أولى بأن تكون عوارض غريبة للأمر الانتزاعي.

و أما ما أورده الأستاذ الأعظم ^(١) عليه: من أن اقتضاء الموضوع لحمل المحمول عليه، لا يكون إلا في الفقه، بناء على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وإلا فلا يتم ذلك في ساير العلوم، إذ الكلمة مثلاً من حيث الفاعلية غير مقتضية لعروض الرفع عليها، ولا اقتضاء فيها للحقوق، بل إنما هو قانون مجعول.

فغير تام إذ مراده من الحيشيات، هي الحيشيات الإستعدادية، أي استعداد الموضوع وقابليته لعروض المحمول عليه، وهذه الحيشيات عناوين انتزاعية لموضوعات المسائل، مثلاً الكلمة المتحيثة بجيشية الإعراب والبناء عنوان انتزاعي من الفاعل والمفعول وغيرهما. ومرجع ذلك إلى دعوى أن موضوع علم النحو مثلاً هو الكلمة من حيث الفاعلية والمفعولية وما شاكل ذلك، وليس في كلامه ^{ثنت} من الاقتضاء بالمعنى الذي هو أساس الإرادة عين ولا اثر.

(١) بعد التتبع يظهر أن هذا الإرادة غير موجود في محاضرات السيد الخوئي ^{ثنت} ولا في حاشيته على أستاذه النائيني ^{ثنت} في أجود التقريرات، بل الظاهر أنه نقله المصنف حفظه المولى من مجلس درسه كما أفادنا بعد مراجعته..

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمته^(١)، وتوضيحه يبتنى على بيان مقدمات:

الاولى: إن موضوع العلم ليس هو الذات بما هو، بل مقيدا بحيثية خاصة، مثلا موضوع علم النحو، ليس هي الكلمة من حيث هي، بل من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، كما إن موضوعات المسائل، ليست هي الذوات، بل مقيدة بحيثيات خاصة، مثلا الموضوع في " كل فاعل مرفوع"، إنما هو الفاعل من حيث قابلية عروض الرفع عليه وتكون الفاعلية علة لعروض الرفع عليه، قال: وهذه الحيثية من الأمور الاعتبارية، مراده أنها من الأمور الانتزاعية.

الثانية: إن المراد بهذه الحيثية في الموردين، هي الحيثية السابقة التي بها يستحق الإعراب الفعلي، لا الحيثية اللاحقة الإعرابية، حتى يقال: إن الكلمة المعربة يستحيل عروض الإعراب عليها.

الثالثة: إن الأمور الانتزاعية والاعتبارية، ليست من قبيل الجواهر التي تنحل في الخارج إلى جزأين: مادة وصورة، ولذا قد تنعدم الصورة وتبقى المادة المشتركة متصورة بصورة أخرى، ولا من قبيل الأعراض المنحلة بتعمل من العقل إلى جزأين، وإن كانت في الخارج بسيطة، بل هي من سنخ الوجود الذي هو بسيط من جميع الجهات، ويكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

إذا عرفت هذه الأمور، تبين لك أن موضوع العلم إنما يكون منطبقا على موضوعات المسائل بنحو العينية، ويكون ما به يمتاز موضوع كل مسألة عن موضوع مسألة أخرى، هو عين ما به يشتركان، فيكون عوارض موضوعات

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٨.

المسائل عوارض ذاتية لموضوع العلم.

ويتوجه عليه، أن خصوصيات موضوعات المسائل المتنوعة، أو المصنفة لها الموجبة لصيرورتها أنواعاً أو أصنافاً، تكون دخيلة في الموضوع، لا أنها حيثيات تحليلية، مثلاً الموضوع في قولنا، " كل فاعل مرفوع "، هو الفاعل بما هو فاعل، وفي قولنا، " الصلاة واجبة " هي الصلاة بما هي صلاة وهكذا..

وعليه فإن ادعى أن موضوع العلم هي نفس تلك الحيثية الانتزاعية بما أنها تشير إلى موضوعات المسائل، فمرجع ذلك إلى إنكار وجود الموضوع.

وان ادعى أن الموضوع هي نفس تلك الحيثية بما هي، فتكون المحمولات عوارض غريبة لها، لكونها تعرضها بواسطة موضوعات المسائل التي غير ذلك الأمر الانتزاعي.

وان ادعى أن الموضوع هو الكلّي الجامع بين موضوعات المسائل مقيدا بالحيثية المذكورة، فيعود الحذور، ويضاف إليه أنّ المقيد بالأمر الانتزاعي لا يكون من البسائط.

وبما ذكرناه ظهر أنّ ما أفاده بعض الأساطين ^(١) في دفع العويصة-

من أنّ خصوصيات موضوعات المسائل، جهات تحليلية لترتب المحمولات على الذات. "مثل: الرفع والنصب وغيرهما من العوارض، إنما تعرض على ذات الكلمة لا على أنواع خاصة" فان الفاعلية والمفعولية وغيرهما من

(١) وهو المحقق الأصولي ضياء الدين العراقي في كتابه مقالات الأصول ج ١ ص ٤٥.

الخصوصيات المنوعة، "بل هي جهات تعليلية لعروض العوارض المزبورة على الذات، نظير المجاورة للنار بالنسبة إلى حرارة الماء" وعلى ذلك فليس موضوع العلم إلا عين موضوعات المسائل، وليست بالنسبة إليه من قبيل الأنواع إلى جنسها..

غير تام، إذ الخصوصية دخيلة في الموضوع، وتكون جهات تقييدية في عروض العوارض. وذلك في المسائل الفقهية واضح فإن الصلاة بما هي صلاة، واجبة لا بما هي فعل المكلف الجامع بينها وبين شرب الخمر. و أما في غيرها، فلان المحمول في قولنا: " الفاعل مرفوع " مثلا، إنما هو جعل الرفع له، ومن البديهي، أن الجاعل إنما جعل لكل نوع حركة خاصة ليمتاز كل من الأنواع عن الآخر.

فتحصل أن شيئا مما قيل في دفع هذه العويصة لا يفيد.

فلحق هو الالتزام بالإشكال، وتعين رفع اليد عن أحد المبنيين، والبناء:

إما على انه لا يلزم أن تكون المحمولات عوارض ذاتية لموضوع العلم، كما هو الصحيح - إذ لو ترتب غرض على البحث عن العوارض الغريبة لموضوعات المسائل، فضلا عن موضوع العلم، صح تدوين علم خاص، وقد التزم به الأستاذ الأعظم ^(١).

(١) السيد الخوئي في كتاب محاضرات في أصول الفقه ج ١ ص ٢٦ قال: «وأما التمايز في المقام الثاني (أي غرض التدوين) فالفرض..الح».

وإما أن العارض بواسطة أمر أخص كالنوع، لا يكون عارضا غريبا للأعم كالجنس.

وبما ذكرناه تندفع الشبهة الناشئة من أعمية موضوعات مسائل علم الأصول عن موضوع العلم.

* * * * *

ما به تمايز العلوم

الامر الرابع: فيما به تمايز العلوم.

قال المحقق الخرساني^(١): "وقد إنقذح بما ذكرناه، أن تمايز العلوم، إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين" انتهى.

وأورد عليه: بأنه لم يذكر ما يظهر منه ذلك، ولكنه ناشيء عن عدم التدبر في كلماته فانه ذكر.

أولاً: إن موضوع العلم، هو الجامع بين موضوعات المسائل، وأقام البرهان عليه، بان موضوع العلم، ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، وحيث أن ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية، هو موضوعات المسائل، فيكون موضوع العلم هو موضوعات المسائل، و محمولاتها لواحقه، ونتيجة ذلك، كون العلم عبارة عن جملة مسائل جمعها المدون و سماه باسم واحد.

وثانياً: أن الذي أوجب جمع المسائل المشتتة وجعلها واحداً اعتبارياً،

هو اشتراكها في الدخل في الغرض، الذي لأجله دون هذا العلم، فيكون نتيجة ذلك كله، أن تمايز العلوم إنما يكون باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين.

ولكن يرد على ما اختاره في ما به التمايز في مقابل المشهور القائلين، بان

تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الموضوعات، وهو أن تمايز العلوم إنما يكون بتمايز الأغراض التي دوت العلوم لأجلها، أمور:

الأول: انه يرد عليه ما أورده هوثنتش^(١) على المشهور، "من انه يلزم أن يكون كل باب بل كل مسألة من كل علم علما على حدة"، إذ يترتب على كل مسألة غرض خاص غير الغرض المترتب على مسألة أخرى، مثلا الغرض في علم الأصول: الاقتدار على الاستنباط، وبديهي أن القدرة المترتبة على مسألة حجية خبر الواحد، غير القدرة المترتبة على مسألة حجية الاستصحاب.

الثاني: انه ربما لا يترتب على علم غرض خاص كالفلسفة العالية.

الثالث: انه على مسلكه ثنتش يستكشف من وحدة الغرض، وحدة الموضوع، الجامع بين موضوعات المسائل المؤثرة في ذلك الغرض، فلا يكون لعدوله وجه عن ما اختاره المشهور، إذ مع وجود المائز في المرتبة السابقة على الغرض لا وجه لجعله مائزا.

و أما ما أورده المحقق النائيني^(٢) عليه: أن العلوم المدونة ربما لا يترتب عليها

الأغراض المذكورة، فلا يمكن أن يكون التمايز بها.

فغريب إذ ليس المراد من الأغراض الوجودات الخارجية، بل الاقتدار عليها، مثلا الغرض من علم النحو ليس صيانة المقال عن الألحان بل القدرة

(١) كفاية الأصول ص ٨.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٨، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١١.

عليها.

وحق القول في المقام، انه لا ريب في أن كل مسألة من أي علم كانت لها واقع محفوظ ومتحققة في نفس الأمر مع قطع النظر عن العلم والجهل، كان المحمول فيها من الأمور الحقيقية، أو كان من الأمور الاعتبارية كالوجوب.

وتميز كل مسألة عن غيرها، تارة يكون بالموضوع، وأخرى بالمحمول، وثالثة بكليةهما.

كما لا ريب في أن هذه المسائل المشتقة المتحققة في نفس الأمر، يشترك كل طائفة منها في أمر واقعي مع قطع النظر عن تدوين العلم، وذلك الأمر ربما يكون هو الجامع بين موضوعات المسائل، وربما يكون هو الجامع بين المحمولات، وثالثا يكون هو الغرض المترتب على المجموع الجامع بين الأغراض الخاصة المترتبة على المسائل، وذلك الجامع أيضاً يختلف سعة وضيقاً.

مثلاً يترتب على مسائل باب الفاعل، غرض واحد في قبل باب المفعول. ويترتب على مسائل باب المرفوعات، غرض وحداني أوسع من ذلك الغرض. ويترتب على مسائل النحو غرض أوسع. وهكذا... هذا حال المسائل قبل التدوين.

و أما بعد التدوين وجعل كل طائفة من تلك المسائل علماً مستقلاً، فيتوجه السؤال عن ما به تمايز العلوم وانه بماذا تمايز كل علم عن غيره.

وفي هذا المقام أقول: إن التمايز تارة يكون المراد منه التمايز في مقام التعليم والتعلم لكي يقتدر المتعلم ويتمكن من تمييز كل مسألة ترد عليه وإن أيتها

داخله في هذا العلم، و أيتها خارجة عنه.

وأخرى يراد به التمايز في مقام التدوين، وانه ماذا يكون داعيا وباعثا لاختيار المدون عدة من القضايا المتشعبة المتخالفة وتدوينها علما واحدا وتسميتها باسم واحد؟

أما التمايز في المقام الأول: بالنسبة إلى الجاهل المتعلم، فتارة يكون بالموضوع ولو مقيدا بحيثية خاصة، كما يقال: إن موضوع علم النحو، الكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، والمراد بالحيثية المذكورة، حيثية استعداد ذات الموضوع لورود المحمول عليه. وعليه، فدعوى: " أن ذلك يرجع إلى التمييز بالمحمولات " ناشئة عن عدم مراجعة كلمات أهل المعقول.

وأخرى يكون بالمحمول، كما يقال في تعريف علم الفقه: بأنه العلم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية.

وثالثة يكون بالغرض، كما ترى من تعريف المنطق بأنه: قانون آلي يقي رعايته عن خطأ الفكر وهذا غايته.

ورابعة يكون بذكر فهرست المسائل إجمالاً^(١).

و أما في المقام الثاني: بالنسبة إلى المدون، فمناط اعتبار الوحدة لعدة مسائل

(١) وقريب من هذا ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته في المحاضرات نعم تفرد السيد المصنف

(دام ظله) بأن الجامع للمدون ليس الغرض مطلقاً بل غرض المصنف الشخصي كما سيأتي.

متشعبة وجعلها علما واحدا، ليس هو وحدة الموضوع، أو المحمول، أو الغرض، لأنه، وإن كان لها جامع حقيقي، وهو تارة يكون بالموضوع، وأخرى بالمحمول، وثالثة بالغرض المترتب عليها، إلا أن ذلك الجامع يختلف سعة وضيقا كما مر تفصيله.

بل المناط: هو غرض المصنف الشخصي، مثلا تارة يتعلق غرضه بتدوين علم يترتب عليه غرض خاص كعلم المنطق، وأخرى يتعلق بتدوين ما يعرف فيه أحوال الإنسان من تمام جهاته، وثالثة يتعلق بتدوين ما يعرف به ما يعرضه الحركة والسكون، وهكذا... وهذا هو المصحح لهذا الاعتبار، كما هو واضح بعد التدبر في ما ذكرناه.



موضوع علم الأصول

الامر الخامس: في موضوع علم الأصول.

عما ذكرناه ظهر انه لا موضوع لهذا العلم، ولكن لو تنزلنا عن ذلك، وسلمنا أنَّ له موضوعاً، فيقع الكلام في بيان ما هو الموضوع؟

ربما يقال: أن موضوعه الأدلة الأربعة بوصف دليليتها. واختار هذا القول، المحقق القمي^(١)، ونسب إلى كثير من الأصحاب، بل قيل: انه المشهور بينهم.

أورد عليه^(٢): بان لازم ذلك، خروج أكثر المسائل الأصولية عن علم الأصول، وكونها من مبادئه، كمباحث الحجج والإمارات، ومباحث الإستلزمات العقلية، والأصول العملية، وغير ذلك من المباحث لان البحث

(١) كما ذكر ذلك السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات ج ١ ص ٢٨.

وقال المحقق القمي في كتابه قوانين الأصول ج ١ ص ٩ في المقدمة: « وأما موضوعه (أي موضوع علم الأصول) فهو أدلة الفقه وهي: "الكتاب والسنة والإجماع والعقل"، وأما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل في السنة وإلا فيدخل في العقل، وأما القياس فليس من مذهبنا».

(٢) السيد الخوئي في المحاضرات ج ١ ص ٤. ولكن هذا الإيراد على تعريف المحقق القمي والذي نسب أيضاً للمشهور أورده غير واحد بل يمكن القول أن أكثر المتأخرين تعرضوا لهذا الإيراد ولكن بعبارات مختلفة ومع فوارق بسيطة.

في مباحث الحجج والإمارات بأسرها بحث عن الدليلية فهو بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه الذاتية، فتدخل في مبادئه.

والبحث في الإستلزامات العقلية بحث عن أحوال الأحكام بما هي أحكام، لا عن عوارض الأدلة بما هي أدلة، ولا بما هي هي - فتدخل في المبادئ الأحكامية، وبذلك يظهر خروج الأصول العملية.

ولذلك عدل صاحب الفصول^(١) عن هذا المسلك، واختار أن الموضوع "ذوات الأدلة بما هي"، وعليه فالبحث عن دليليتها، بحث عن عوارض الموضوع لا عن ثبوته.

ولكن يرد عليه: أن البحث في حجية خبر الواحد، وسائر الإمارات على هذا خارج عن علم الأصول.

فإن المراد من السنة: إن كان نفس قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره، كما هو كذلك، فالبحث عن حجية الخبر بحث عن عوارض الحاكي للدليل لا عن عوارضه، وأيضاً، يلزم خروج مبحث التعادل والترجيح، وما شاكله من المباحث والإستلزامات العقلية عنه.

(١) كما في المحاضرات ج ١ ص ٤ وقد تعرض غير واحد لتعريف صاحب الفصول ممن قارب عصره كالمرزا الاشتياني في بحر الفوائد وغيره ممن تأخر عنه.

وقال صاحب الفصول الغروية ص ١٢ «وأما بمنهم عن حجية الكتاب وخبر الواحد فهو بحث عن الأدلة لأن المراد بها ذات الأدلة لا هي مع وصف كونها أدلة..».

ولذلك التجأ الشيخ الأعظم^(١) إلى إرجاع البحث عن حجية الخبر الواحد إلى البحث عن أحوال السنة، وقال: فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة، أعني قول الحجة، أو فعله، أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة. انتهى.

أورد عليه المحقق الخرساني^(٢) بقوله: فإن البحث عن ثبوت الموضوع، وما هو مفاد كان التامة، ليس بحثاً عن عوارضه، فإنها مفاد كان الناقصة.

لا يقال: هذا في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدى كما هو المهم في هذه المباحث، فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة.

فانه يقال نعم، لكنه مما لا يعرض السنة، بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدى، يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة الحكيمة به، وهذا من عوارضه، لا عوارضها. انتهى.

وقد ذكر - لإرجاع البحث عن ثبوت السنة بالخبر بالثبوت التعبدى، إلى البحث عن عوارض السنة انتصاراً للشيخ الأعظم - وجهان:

أحدهما: ما في تعليقه المحقق الأصفهاني على الكفاية^(٣)، وحاصله: أن

(١) فرائد الأصول ج ١ ص ١٠٨. عند الحديث عن الظنون الخارجة بالنصوص عن أصالة

حرمة العمل بغير العلم.

(٢) كفاية الأصول ص ٨. م .

(٣) نهاية الدراية ج ١ ص ١٥.

حجية الخبر، عبارة عن تنزيله منزلة السنة، فهو وجود تنزيله لها، وهذا المعنى كما له مساس بالخبر كذلك له مساس بالسنة، فإن حاصل البحث، إثبات وجود تنزيلي للسنة، وبهذا الاعتبار يقال بثبوت السنة تعبداً.

وفيه أولاً: انه قد حققنا في محله، وسيأتي في الجزء الثالث من هذا الكتاب^(١)، أنه لا تنزيل في باب الحجج، بل جعل الحجية، عبارة عن جعل الحكم المماثل، أو تميم الكشف، فلا يكون مؤدى الخبر، منزلاً منزلة الواقع. **فان قلت:** إن جعل الكاشفة للخبر، يلزم جعل المنكشفية للسنة، وصيرورتها محكية، يرجع البحث فيها إلى البحث عن عوارض السنة.

قلت: إن غرض الأصولي متعلق بالجهة الأولى، و أما الجهة الثانية فلا يبحث عنه الأصولي، وإنما هي لازمة لما يبحث عن ثبوته، وهو كاشفية الخبر. **ثانيهما:** إن حجية الخبر، عبارة عن تنجز السنة بالخبر، فالبحث عن حجية الخبر، بحث عن عوارض السنة.

وفيه: مضافاً إلى ما حقق في محله، من عدم معقولية جعل المنجزية وسيأتي مفصلاً في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي.

أن المجمعول هو المنجزية للخبر لا المنتجزية للسنة، وإن كانت هي لازمة لما هو المجمعول، فهو أشكال وجواب، كالثبوت التعبدية.

فايراد المحقق الخراساني على الشيخ الأعظم، متين لا يمكن الجواب عنه،

(١) زبدة الأصول ج ٣ ص ٤١-٤٢ من الطبعة الاولى (قيام الامارات والاصول مقام القطع).

فهذا الوجه أيضاً لا يتم.

ولذلك عدل صاحب الكفاية^(١) عن مسلك المشهور، والتزم بان موضوع علم الأصول، عبارة عن جامع مقولي واحد لموضوعات مسائله. وقد مر ما في ذلك مفصلاً.

فعلى فرض لزوم البناء على وجود الموضوع.

فلحق أن يقال: انه الجامع الانتزاعي من مجموع مسائله، كعنوان ما يقع نتيجة البحث عنه في طريق الاستنباط، وتعين الوظيفة في مقام العمل.

* * * * *

(١) الكفاية ص ٨ بقوله (إن موضوع علم الأصول الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتقة).

تعريف علم الأصول

الامر السادس: في تعريف علم الأصول.

المعروف بين الأصحاب في تعريف علم الأصول، " أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي " ^(١).

قال في الكفاية ^(٢): الأولى تعريفه: " بأنه صناعة، يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليه في مقام العمل " انتهى.

ووجه الأولوية أمور، عمدتها اثنان:

أحدهما: خلوه من ذكر العلم.

وهو متين، إذ الأصول ليس هو العلم بالقواعد الخاصة، بل هو الفن والصناعة، وهي نفس المسائل التي تتعلق بها العلم تارة، والجهل أخرى، و أما العلم بتلك القواعد، فهو العلم بالأصول، لا علم الأصول.

ثانيهما: إضافة قيد: " أو التي ينتهي إليها في مقام العمل " لتدخل مسألة

(١) تناقل هذا التعريف أغلب من كتب في الأصول و يمكن القول أنه لا يخلو كتاب من المتأخرين لم يتعرض له ومن ذلك صاحب القوانين ج ١ ص ٥ / بدائع الأفكار ص ٢٦ وغيرها.

(٢) كفاية الأصول ص ٩.

حجية الظن على الحكومة، ومسائل الأصول العملية في علم الأصول.

توضيح ذلك: انه رحمته في أول مسألة البراءة، صرح^(١): بان الأصول العملية لا تقع في طريق استنباط الأحكام، لأنها وظائف مجعولة للجاهل بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي.

و أما حجية الظن على الحكومة^(٢) في حال الانسداد، فالمراد بها، التبعض في الاحتياط، والاكتفاء في مقام الامتثال بالامتثال الظني كما حققناه في محله، فلو اقتصر في التعريف، على ما اشتهر، لزم خروج هذه المسائل عن الأصول، وهو بلا وجه. وهذا هو الوجه لإضافة هذا القيد، وعدم الاقتصار على تعريف المشهور.

لا ما أفاده المحقق الأصفهانى رحمته^(٣): من أن الأصول العملية على قسمين: الأول: الأصول الشرعية، والثاني: الأصول العقلية، والأصول الشرعية بأنفسها أحكام شرعية، لا أنها واسطة في استنباطها، والأصول العقلية، لا تنتهي إلى حكم شرعي أبداً، والظن الانسدادي لا ينتهي إلى حكم شرعي، بل ظن به

(١) الكفاية ص ٣٣٧ في أول المقصد السابع. والمنقول عنه هنا بتصرف.

(٢) هذا التعبير اختصار لما استدلوا به في نهاية أدلة حجية الخبر من أنه إذا انسد باب العلم والعلمي فيدور الأمر بين ترك التكليف وفيه مخالفة قطعية لما هو معلوم قطعاً من وجود تكاليف في الشريعة، وبين العمل بالظن أو الشك والوهم ولا شك من حكم العقل بلزوم العمل بالظن لان الثاني ترجيحٌ للمرجوح.

(٣) نهاية الدراية ج ١ ص ١٧-١٨.

أبدا.

ثم انه رحمه الله سرى هذا الإشكال إلى جل المسائل الأصولية، بدعوى أن المجهول في الإمارات غير العلمية سنداً كخبر الواحد، إما أحكام مماثلة لما اخبر به العادل، أو منجزيتها للواقع، وعلى الأول، تكون نتيجة البحث عن حجيتها، حكماً شرعياً، وعلى الثاني، لا ينتهي إلى حكم شرعي، وكذلك في الإمارات غير العلمية دلالة، كالظواهر، بل يتعين فيها الثاني، لان دليل حجيتها بناء العقلاء، ولا معنى للالتزام بان هناك حكماً من العقلاء مماثلاً لما دل عليه ظاهر اللفظ حتى يكون إمضاء الشارع أيضاً كذلك.

ثم ادخل مباحث الألفاظ في ذلك من جهة أن نتائجها لا تقع في طريق الاستنباط إلا بتوسط حجية الظواهر التي عرفت حالها.

ثم بعد ذلك تصحيحاً لتعريف المشهور بنحو لا يرد عليه هذا الإيراد قال^(١): "إذ ليس حقيقة الاستنباط والاجتهاد إلا تحصيل الحجة على الحكم الشرعي".

وهذا المعنى كما ينطبق على حجية الإمارات، لأنها بأي معنى كانت دخيلة في إقامة الحجة على حكم العمل في الفقه، كذلك ينطبق على حجية الأصول العملية، وعليه فعلم الأصول، ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي من دون لزوم التعميم.

أما ما ذكره في تعريف الاستنباط^(١)، فهو مما لا تساعد عليه اللغة، ولا الاصطلاح.

وأما الجواب - عن اصل الإشكال بحيث يتم ما ذكره المشهور، ويندفع ما أورد عليه - فيتوقف على بيان مقدمات:

الأولى: إن المراد من الأحكام الشرعية، إنما هي الأحكام الكلية القابلة للإلقاء إلى المقلدين، ويكون تطبيقها على مصاديقها بيد المقلدين لا المجتهدين، فلا تشمل الأحكام الجزئية، كحرمة الخمر المعينة الخارجية، ولا الأحكام الكلية التي يكون أمر تطبيقها بيد المجتهد، ولا يقدر المقلد على ذلك، وليست هي وظيفته.

الثانية: إن المراد بها، اعم من الأحكام الظاهرية والواقعية.

الثالثة: إن المراد من القواعد التي تقع في طريق الاستنباط، ما يمكن أن يقع

(١) المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية ج ١ ص ١٩ قوله: « إذ ليس حقيقة الاستنباط و الاجتهاد إلاّ تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي، و من الواضح دخل حجية الأمارات بأي معنى كان في إقامة الحجّة على حكم العلم في علم الفقه، و عليه فعلم الأصول ما يبحث فيه عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي من دون لزوم التعميم إلاّ بالإضافة إلى ما لا بأس بخروجه كالبراءة الشرعية التي معناها حلّية مشكوك الحرمة و الحلّية لا ملزومها و لا المَعذر عن الحرمة الواقعية، و أمّا الالتزام بالتعميم على ما في المتن ففيه محذوران الخ». وفي ج ٢ ص ١٨٨ قال: «بل الاستنباط والاجتهاد تحصيل الحجّة على الحكم».

في طريق الاستنباط، لا الواقعة في ذلك الطريق على كل تقدير.

وبعبارة أخرى، المراد بها، المسائل التي تقع نتائجها في طريق الاستنباط في الجملة وعلى بعض التقادير، ولا يعتبر وقوع النتيجة على جميع التقادير في طريق الاستنباط، مثلاً: مسألة حجية الخبر الواحد، مسألة تقع نتائجها في طريق الاستنباط على تقدير القول بالحجية، ولا تقع في ذلك الطريق على فرض القول بعدم الحجية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الإمارات غير العلمية تقع في طريق الاستنباط بمعنى انه لو انضم إلى نتيجة البحث فيها صغرياتها، تكون النتيجة حكماً كلياً فرعياً، سواء قلنا: بان المجمعول فيها، الطريقية، أو الحكم المماثل.

أما على الأول فواضح.

وأما على الثاني فلان نتيجة البحث فيها وان كان حكماً فرعياً إلا أنه حكم غير قابل للإلقاء إلى المقلدين، بل أمر تطبيقها على صغرياتها بيد المجتهد، وهذا بخلاف الحكم المستخرج منها، بعد ضم الصغرى إليها، فانه يكون حكماً كلياً قابلاً للإلقاء إلى المقلدين.

وبهذا ظهر حال الأصول العملية الشرعية كالاستصحاب، فإنها وان كانت بأنفسها أحكاماً إلا أنها لا يصح إلقائها إلى المقلدين، نعم بينهما فرق، وهو أن المستخرج من الإمارات حكم واقعي، والحكم المستخرج من الأصول العملية حكم ظاهري، وهذا لا يوجب الفرق فيما هو ضابط كون المسألة أصولية.

وأما الأصول العقلية، فهي بأنفسها ليست من المسائل، ولم تُعنون في

الأصول، مثلاً: في الأصول، لا يبحث عن قبح العقاب بلا بيان، بل هي قاعدة مسلمة عند الجميع، وهي مسألة كلامية، والمخالف فيها إنما هو الأشعري، كما لا يبحث فيها عن وجوب دفع الضرر المحتمل، واستحالة الترجيح بلا مرجح، والتكليف بما لا يطاق، وإنما تكون هذه، قواعد مسلمة عند الكل، بل في الأصول، في مسألة البراءة، إنما يبحث عن أنه هل يجب التوقف والاحتياط في الشبهة التحريمية لأخبار الاحتياط والتوقف أم لا دليل على وجوبه ؟

واختار الاخباريون الأول، وذهب الأصوليون إلى الثاني، وحيث انه على تقدير ثبوت دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط تقع النتيجة في طريق الاستنباط، لأنه إذا انضم إليها (إن شرب التبن محتمل الحرمة) يستنتج حكم فرعي كلي، وهو عدم جواز شرب التبن، فتكون المسألة أصولية، وإن كان على تقدير العدم والدخول في قاعدة: " قبح العقاب بلا بيان " لا يستنبط حكم أصلاً، كما عرفت في المقدمة الثالثة.

كما انه في مبحث الاشتغال، إنما يبحث عن شمول أدلة البراءة، كحديث الرفع وغيره، لأطراف العلم الإجمالي والشبهات قبل الفحص، أم لا ؟ وعلى تقدير العدم يرجع إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فيما يمكن الموافقة والمخالفة، واستحالة الترجيح بلا مرجح فيما لا يمكن، وحيث انه على تقدير الشمول، يستنبط من ضم الصغرى إلى نتيجة المسألة حكم فرعي كلي، فتكون المسألة أصولية.

وقد يقال: انه على ما ذكرت تكون، قاعدة الطهارة وقاعدة لا ضرر، وقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده، من المسائل الأصولية:

فانه يستنتج من الجميع أحكام فرعية كلية، مثلاً يستنتج من الأولى طهارة الحديد، ومن الثانية عدم لزوم البيع الغبني، ومن الثالثة أن البيع الفاسد يضمن به.

أقول: أما قاعدة الطهارة، فهي وإن انطبقت عليها تعريف مسائل الأصول إلا أن وجه عدم عدّها من المسائل، أمران:

الأول: اتفاق الكل عليها، ولم يخالف فيها أحد كي تُعنون وينازع فيها، والذي يدلنا على أن هذا هو وجه عدم التعرض لها، إلغاؤهم لجملة من المباحث الأصولية وعدم تعرضهم لها، كمسألة حجية القياس، ولذا تكون مذكورة في عداد المسائل في كتب القدماء.

الثاني: أن المسائل الأصولية بالتتبع والاستقراء، هي ما يفيد في جميع أبواب الفقه أو أكثرها، وليست قاعدة الطهارة كذلك.

وأما قاعدة لا ضرر فقد حققناه في محله^(١)، وسيأتي في الجزء الثالث من هذا الكتاب^(٢)، إن الضرر المنفي هو الضرر الشخصي، لا النوعي، وعليه فلا يستنتج منها حكم كلي، وإنما يستنتج منها أحكام جزئية شخصية، ولذلك ذكرنا في محله: انه لا يمكن إثبات خيار الغبن بمحدث لا ضرر.

ومنه: يظهر ما في قاعدة: " ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده " لما حقق

(١) فقه الصادق ج ١٨ ص ٤٠٢ (الميزان هو الضرر الشخصي) الطبعة الثالثة، قم المقدسة.

(٢) زبدة الأصول ج ٣ ص ٤٦٢ (الميزان في الضرر الشخصي) الطبعة الاولى.

في محله^(١)، من أن المراد بها، انه كل عقد شخصي خارجي إن كان صحيحا،
يضمن به، فكذا على تقدير الفساد.

* * * * *

(١) في القواعد الفقهية و المكاسب المحرمة (كتاب البيع) هذه القاعدة معروفة ومعنونة.

العلاقة الوضعية ليست من الأمور الواقعية

الامر السابع: في الوضع، والكلام فيه في جهات:

الأولى: إن العلاقة الوضعية التي تكون بين اللفظ والمعنى، ولا جلها يدل اللفظ على المعنى، هل هي ذاتية ؟ أم جعلية محضة ؟ أم تكون وسطا بينهما ؟.

الثانية: انه على فرض كون العلاقة جعلية، ماذا يكون مجعولا ؟.

الثالثة: في أقسام الوضع امكانا، وأقسامه وقوعاً.

أما الجهة الأولى: فقد يقال: أنها ذاتية ^(١)، بمعنى أنها من الأمور التكوينية الواقعية، ولكنه فاسد، لان الأمور الواقعية على قسمين:

الأول: الموجودات الخارجية.

الثاني: النفس الأمرية التي يكون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها، أي لا وجود خارجي لها، ومع ذلك لا تكون فرضية واعتبارية كاللزامات، واستحالة

(١) هذا القول نسبته الشهيد الثاني في تمهيد القواعد ص ٨١ قاعدة ١٨ إلى عبّاد بن سليمان الصيمري قال: « وذهب عبّاد بن سليمان الصيمري وجماعة إلى أن الألفاظ لا تحتاج إلى وضع، بل تدل بذاتها، لما بينها وبين معانيها من المناسبة. كذا نقله في المحصول » / وفي تحقيق التمهيد لمكتب التحقيق الإسلامي خرّجه في المحصول ج ١ ص ٥٧ / وفي فواتح الرحموت ج ١ ص ١٨٤ / اضافة إلى أن المحقق صاحب الفصول ص ١٣ حكاه عنه، وكذلك صاحب القوانين أيضا ج ١ ص ١٩٣ ، والظاهر أن عبّاد كان من المعتزلة.

اجتماع النقيضين، فإنها أمور واقعية ومع ذلك لا وجود لها.

والقسم الأول: ينقسم إلى الجوهر والعرض، أما عدم كون الوضع من الجواهر، فلان الجوهر هو الموجود لا في الموضوع، والوضع ليس له وجود خارجي، وعلى فرضه، يكون وجوده بوجود المرتبطين.

وأما عدم كونه من الأعراض، فلان هذه العلاقة قائمة بطبيعي اللفظ والمعنى لا بوجودهما، ولذا يصح الوضع للمعدوم بل للمستحيل، وأما عدم كونه من الأمور النفس الأمرية، فلان المراد بكونه منها، إن كان كونه من المدركات العقلية، نظير الملازمة بين طلوع الشمس والنهار، فهو بديهي الفساد.

إذ لا ريب في انه مع الجهل باللغة لا ينتقل الذهن إلى المعنى من تصور اللفظ. وان كان المراد، ثبوت المناسبة الذاتية بين كل لفظ ومعناه، وان كانت تلك المناسبة بنحو لا يلتفت إليها الواضع حين الوضع، وهو وان لم يكن مستحيلا، إلا أنه لا بد من إقامة البرهان عليه.

والاستدلال له: - بأنه بما أن نسبة جميع الألفاظ إلى كل معنى من المعاني على حد سواء فوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص من دون تلك المناسبة، ترجيح بلا مرجح، وهو محال، فلا بد من الالتزام بثبوتها -.

فاسد، لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح، كما حقق في محله، لا سيما إذا كان هناك مرجح لاختيار الطبيعي الجامع بين الأفراد، فانه في هذه الصورة لا قبح فيه أيضاً - وسيأتي الكلام في ذلك في مبحث الطلب والإرادة - مع أن المرجح يمكن أن يكون أمراً خارجياً، كمن يسمى ولده (رضا) لكونه متولداً

في يوم تولد إمامنا الرضا عليه السلام مثلاً.

مضافاً إلى أن الالتزام بذلك، غير مربوط بالمدعى، وهو كون العلة أمراً واقعياً، وإنما يكون ذلك التزاماً بان منشأها أمراً حقيقياً.

فتحصل عدم كون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية محضة.

وقد يدعى كما عن المحقق النائيني رحمته^(١) بان الوضع وسط بين الواقعيات والجعليات. وحاصل ما ذكره: انه بعد ما نقطع بحسب التواريخ انه ليس هناك شخص أو جماعة وضعوا الألفاظ للمعاني، ونرى عدم كون الدلالة ذاتية.

فلا محيص عن الالتزام بان الواضع هو الله تعالى جعل لكل معنى لفظاً خاصاً لما بينهما من مناسبة مجهولة عندنا، وهذا الجعل منه تعالى ليس جعلاً تكوينياً كحدوث العطش عند احتياج المعدة إلى الماء، ولا جعلاً تشريعياً كجعل الأحكام المحتاج إيصالها إلى إرسال الرسل، بل يكون وسطاً بينهما، ويلهم الله تبارك وتعالى عباده على اختلافهم بالتكلم بلفظ مخصوص عند إرادة معنى خاص، فحقيقة الوضع هو التخصيص والجعل الإلهي.

ويرد عليه: مضافاً إلى أن لازم ما ذكره عدم كونه أمراً واقعياً بل جعلياً، غاية الأمر طريق إيصاله غير طريق إيصال سائر المجموعات الشرعية وذلك لا يخرج عن كونه جعلياً، هذا البرهان مؤلف من أمرين:

الأول عدم إمكان كون الواضع هو البشر: لاستحالة إحداث شخص أو

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٢، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٩.

أشخاص ألفاظ جديدة بقدر ألفاظ أي لغة، أو تعذره، بل تصور المعاني أيضاً.

الثاني: عدم تسجيل التاريخ ذلك، ولو كان الواضع شخصاً أو أشخاصاً لا محالة كان مسجلاً في التاريخ.

وفيهما نظر:

أما الأول، فلأنه من الممكن أن يكون الواضع جماعة يضعون كل لفظ خاص عند الاحتياج إلى إبراز المعاني المخصوصة في مدة من الزمن. وما يؤكد ذلك، ما نرى من وضع ألفاظ خاصة للمعاني الحادثة عند الابتلاء إلى إبرازها.

وأما الثاني، فلأن الوضع التدريجي بالنحو المتقدم، ليس من الأمور المهمة، والحوادث التاريخية، كي يتصدى الناس لضبطه.

فالمحصل أن العلاقة الوضعية ليست ذاتية ولا يكون لها منشأ ذاتي.

بيان حقيقة الوضع

وأما الجهة الثانية، فقد ذهب كثير من المحققين^(١)، إلى أنها حقيقة اعتبارية، وذكروا في كيفيتها أموراً:

(١) أمثال المحقق السيد الخوئي في المحاضرات ج ١ ص ٤٠ حيث نسب ذلك إلى كثير من الأعلام والمحققين.

أحدها: ما أفاده الحق الأصفهاني^(١)، وحاصله: انه كما يكون للأسد مثلاً نحوان من الوجود: حقيقي وهو الحيوان المفترس، واعتباري وهو الرجل الشجاع كذلك يكون للوضع نحوان من الوجود: الحقيقي كوضع العلم على رأس الفرسخ لينتقل من النظر إليه، أن هذا رأس الفرسخ، والاعتباري، بمعنى أن الواضع يعتبر وضع لفظ خاص على معنى مخصوص.

وفيه: انه في باب الوضع الحقيقي لا دلالة حقيقية، بل هي فيه أيضاً تابعة للجعل والبناء فباب الوضع الخارجي أجني عن باب الدلالة، وإن كان قد يتصادقان في مورد واحد كالمثال، كما انه قد يتصادق الرفع والدلالة، كما لو بنى المولى على انه كلما عطش يرفع العمامة من رأسه فيكون الرفع دالاً على حدوث العطش، وموجبا لانتقال الذهن إليه، وعليه فحقيقة الوضع ليست اعتبار مفهوم الوضع على حد الوضع الخارجي، مع انه ينافي ذلك ما سيصرح به رحمته في مبحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، من أن اللفظ ليس علامة للمعنى بل يكون وجوداً تنزلياً للمعنى، وعليه يبنى عدم جواز الاستعمال المذكور.

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم^(٢) تارة: بان هذا المعنى أجني عن أذهان الواضعين لا سيما الأطفال وأمثالهم الذين يصدر منهم الوضع كثيراً فكيف

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٣.

(٢) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ١٢ حاشية رقم ٣ وهي أول حاشية بعد الفصل الثاني (في جملة من المباحث اللغوية)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٨.

يمكن صدور الوضع مع كونه أمراً مغفولاً عنه.

وأخرى: بأنه في الوضع الحقيقي، المكان المخصوص موضوع عليه، وكونه رأس الفرسخ، موضوعاً له ومدلولاً، وفي المقام الموضوع له والموضوع عليه شيء واحد، وهو المعنى.

وفيهما نظر:

أما الأول، فلأنه إن أراد بذلك أن الواضعين لا يتصورون الفرد الحقيقي، ويكون حقيقة مغفولاً عنها، فيرد عليه انه لا يعتبر في الإعتبارات تصور الفرد الحقيقي والإلتفات إليه حين اعتبار، ألا ترى أن أهل القرى والصبيان في معاوضاتهم يعتبرون الملكية مع انه لا ينتقل أذهانهم إلى فردها الحقيقي الذي هو من الأعراض الخارجية والمقولات الواقعية ؟ وإن أراد أنهم لا يتصورون الاعتبار نفسه، فيرد عليه: انه ما الفرق بين هذا الاعتبار وسائر الاعتبارات كالملكية حيث أنهم يعرفونها ولا يعرفون هذا.

وأما الثاني: فلأنه لا يعتبر في الوضع الحقيقي كون المدلول والموضوع له غير الموضوع عليه، بل قد يتحدان، وأخرى يتعددان.

أما الأول، فكما في المثال، حيث أن رأس الفرسخ الذي هو الموضوع له عنوان منطبق على نفس ذلك المكان.

وأما الثاني، فكوضع العلم على باب البيت للدلالة على انعقاد مجلس خاص في البيت. وعليه فالمعنى موضوع له وموضوع عليه في المقام، واستغراب إطلاق الموضوع عليه على المعنى، لعدم شيوع هذا الاستعمال، لا لعدم كونه

كذلك، فالصحيح في الإيراد ما ذكرناه.

الثاني، اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى. فيكون وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم التنزيل.

وفيه: أن نتيجة الوضع، الانتقال من اللفظ إلى المعنى وكان المعنى هو الملقى إلى المخاطب ويحكم عليه بما يشاء، لا ترتيب آثار المعنى على اللفظ كي يصح هذا التنزيل.

وان شئت قلت أن التنزيل الإدعائي إنما يكون بلحاظ ترتيب آثار المنزل عليه على المنزل ومن الواضح أنه في باب الوضع ليس كذلك، إذ الواضع لا يريد بالوضع ترتيب آثار المعنى على اللفظ.

فالتحقيق أن حقيقة الوضع، ليست إلا ما اختاره جملة من أساطين المحققين، منهم صاحب تشریح الأصول^(١) والأستاذ الأعظم^(٢)، وهو التعهد بذكر اللفظ

(١) وهو الشيخ علي بن فتح الله النهاوندي له كتاب تشریح الأصول طبع سنة ١٣٢٠ هـ قال فيه عن الوضع: «إنه عبارة عن تعهد الواضع و التزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة» كما نقله عنه غير واحد من الاعلام.

(٢) قال منتظر في حاشيته على أجود التقريرات ص ١٢، «إن حقيقة الوضع على ما يساعده الوجدان عبارة عن الالتزام النفسي بإبراز المعنى الذي تعلق قصد المتكلم بتفهمه بلفظ مخصوص فمتعلق الالتزام والتعهد أمر اختياري وهو المتكلم بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهم معنى خاص والارتباط بينهما إنما ينتزع من هذا الالتزام وهذا المعنى هو الموافق لمعنى الوضع لغة فانه فيها بمعنى الجعل والإقرار» وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٨.

عند تعلق قصد المتكلم بتفهم المعنى وإبرازه، ويكون متعلق هذا الالتزام النفساني أمراً اختيارياً، وهو التكلم بلفظ مخصوص عند إرادة إبراز معنى خاص، والارتباط لا حقيقة له، وإنما ينتزع من ذلك.

وهذا المعنى، مضافاً إلى كونه موافقاً لمعنى الوضع لغّةً، وهو الجعل والإقرار، مما يساعده الوجدان والارتكاز.

وأورد عليه بإيرادات:

الأول: إن حقيقة التعهد المزبور، هي الإرادة المقومة لتفهم المعنى باللفظ، وحيث أنها إرادة مقدمة توصلية فلا يعقل أن تتعلق بما لا يكون مقدمة لتفهم المعنى إلا بنفس هذه الإرادة^(١).

وفيه: أن المراد بالتعهد المزبور، هو البناء الكلي على ذكر اللفظ عند إرادة تفهم المعنى به في مرحلة الاستعمال، وعليه، فالتعهد المزبور، غير متوقف على كون اللفظ مفهماً فعلاً، بل يتوقف على كونه لائقاً ومستعداً في نفسه لذلك. وذلك الاستعداد، لا يتوقف على التعهد، وما يتوقف على كونه مفهماً فعلاً،

(١) هذا الإيراد لم يتضح لنا متبنيه، ولعل المصنف حفظه المولى ذكره من باب الدفع لا الرفع، كما فعل المحقق الأصهباني في نهاية الدراية فقد أورده على نحو الفرض ثم ردّه وبما قال: «ربما يحاول إبطال نظرية التعهد بتوجيه اعتراض الدور إليها بتقريب: إن الإتيان باللفظ ليس مطلوباً نفسياً بل غيرياً أي بقصد تفهم معناه للسامع، وإرادته كذلك، فرع كونه موضوعاً لذلك، و المفروض أن وضعه متوقف على قضية شرطية، هي إرادة إفهام معناه كلما جيء به، فيلزم الدور بلحاظ الإرادة الإستعمالية».

هي الإرادة الإستعمالية التي هي غير هذا البناء الكلي.

الثاني: ما عن المحقق العراقي رحمته^(١) من أن التعهد المزبور، إن كان راجعا إلى النطق باللفظ الخاص الذي هو مرآة للمعنى الخاص عند إرادة ذلك، فيرد عليه: أن ذلك يتوقف على مرآتية اللفظ للمعنى في رتبة سابقة، وهي يتوقف على الوضع وبعده يكون التعهد لغوا.

وفيه: أن التعهد المزبور لا يتوقف على المرآتية الفعلية، بل يتوقف على القابلية لذلك، والمرآتية الفعلية، إنما تتحقق بنفس هذا التعهد، وما يتوقف على المرآتية الفعلية إنما هو الاستعمال.

الثالث: إن التعهد لابد وان يتعلق بأمر اختياري، فالواضع متعهد لاستعمال نفس اللفظ المخصوص عند إرادة معنى خاص، وأما استعمال غيره، فلا يكون مما تعهده الواضع^(٢).

وعليه، فالأمر يدور بين الالتزام بان من وضع لفظا لمعنى خاص يكون بعد ذلك كل فرد من الأفراد المستعملين له فيه واضعا مستقلا، وبين كون استعمال

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٢٨ وبعد أن تبنى المحقق مسلك الجعل في الجملة أشكل على مسلك التعهد بوجوه وهذا الإيراد منها.

(٢) الظاهر ان هذا الإيراد لم يتبناه أحد نعم ذكر السيد الخوئي ثنا في المحاضرات ج ١ ص ٤٧ أن المستعمل ليس متعهد بالاصل، وحلّ الاشكال هناك، واما هذه الملازمات التي ذكرها المصنف (حفظه المولى) هنا، الظاهر انها من باب الدفع لا الرفع، ولا يتنافى ذلك مع قوله "وأورد عليه" فإن ذلك شائع في الأصول وغيره.

غيره مجازا وبغير الوضع، وكلاهما كما ترى. فيستكشف من ذلك عدم تمامية ذلك.

وفيه: أن العقلاء لهم بناءات عديدة كلية فيما يتوقف رفع احتياجاتهم عليه، كبنائهم على حجية الظواهر، واعتبارهم ملكية زيد لشيء خاص بعد شرائه له، وغير ذلك من الموارد، والمراد من البناء في هذه الموارد، ليس أنهم يشكلون مجلسا لذلك، بل هو أمر ارتكازي للجميع لا يتخطون عنده.

ومن هذه الموارد الوضع، فإن بناء العقلاء - لاحتياجهم إلى إبراز مقاصدهم بالألفاظ - يكون على متابعة وضع من له الوضع في هذا التعهد، وهم أيضاً يتعهدون لذلك تبعاً له، فكل فرد من الأفراد يكون متعهدا، ولكن يستند الوضع إلى الجاعل الأول، لسبقه، وصيرورة وضعه، داعيا لوضع غيره.

ويترتب على ما ذكرناه أمران:

أحدهما: إن كل مستعمل واضع حقيقة.

ثانيهما: إن العلة الوضعية، مختصة بصورة خاصة، وهي ما إذا قصد المستعمل تفهيم المعنى باللفظ، وما يرى من انتقال الذهن، من سماع اللفظ إلى المعنى وإن صدر من شخص بلا قصد التفهيم، أو عنه بلا شعور واختيار، بل وإن صدر من اصطكاك حجر بحجر، فهو لا ينافي ما ذكرناه، ولا يكون مستندا إلى العلة الوضعية، بل هو من جهة الأنس الحاصل بكثرة الاستعمال أو بغيرها.

ثم إن العلة تتحقق بالتصريح بإنشائه، فيقول الواضع قد وضعت اللفظ

الفلاني للمعنى الفلاني، وباستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بان يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه، لا بالقرينة، ويسمى ذلك بقسميه بالوضع التعييني.

كذلك ربما تتحقق بكثرة استعمال اللفظ في المعنى من شخص واحد أو من أشخاص متعددة، إلى أن يحصل به الاختصاص والارتباط الخاص، ويسمى بالوضع التعييني.

وقد أورد على القسم الثاني من الوضع، التعييني: بان الوضع يستدعي لحاظ اللفظ مستقلاً، والاستعمال يستدعي لحاظه فانياً في المعنى.

فالوضع بالاستعمال يلزم لحاظ اللفظ بوجهين وبلحاظين، واجتماع اللحاظين في واحد شخصي محال^(١).

ويرده أن الوضع سواء كان اعتبارياً، أم كان هو الالتزام والتعهد النفساني، أم تنزيلياً، فهو يكون متحققاً قبل الاستعمال، واستعمال اللفظ في المعنى، أو التصريح به يكون مبرزاً لذلك، فدائماً يكون الوضع قبل الاستعمال.

مع أن المتكلم لابد وان يلاحظ اللفظ مستقلاً في مقام الاستعمال دائماً كي يصح الاستعمال. وإنما يلاحظه السامع المخاطب آلة.

(١) اما عدم اجتماع اللحاظين في واحد فهذه القاعدة ذكرها الاصوليون في مكان على نحو التسليم، إلا أنه لم يعلم من أحد منهم انه تبنى تطبيقها على المورد، الا ما قد يظهر من مطاوي كلمات المحقق العراقي في نهاية الافكار، ولكنه غير واضح، فلا يبعد كونه ايضاً من باب الدفع لا الرفع.

فان حقيقة الاستعمال إلقاء اللفظ إلى المخاطب لينتقل ذهنه من اللفظ إلى المعنى، ويحمل عليه المتكلم بما أراده، فاللاحظ آلة، هو المخاطب دون المتكلم. والمتكلم لابد وان يلاحظ مستقلاً، فيكون فعل المتكلم من قبيل جعل المرأة، وسماع المخاطب من قبيل النظر إلى المرأة ليرى نفسه. ومن الواضح أن جاعل المرأة لا ينظر إليها آلة. فتدبر فانه دقيق.

أضف إلى ذلك، أن الوضع عبارة عن جعل اللفظ بحيث يكون حاكياً، والاستعمال هو جعله حاكياً فعلياً، وهو لازم لجعله بحيث يكون حاكياً، فكما انه في الإنشائيات ربما يجعل الشيء بنفسه، كجعل الوجوب والحرمة، وتمليك العين في الهبة، وربما يجعل الشيء بجعل لازمه، كجعل العقاب على ترك الفعل، أو الإتيان به، وتسليط المتعب الذي هو لازم التملك، كذلك في الوضع، يمكن جعله مستقلاً، ويمكن جعله بجعل لازمه وهو جعل اللفظ حاكياً فعلياً بالاستعمال.

وأيضاً أورد عليه^(١): بان الاستعمال يتوقف على كون اللفظ مفهماً فعلاً، وهو يتوقف على الوضع، فإذا كان الوضع حاصلاً بالاستعمال، كما هو المفروض، يلزم الدور.

وفيه: أن كون اللفظ مفهماً بلا قرينة يتوقف على الوضع، والاستعمال إنما يتوقف على كونه مفهماً ولو مع القرينة فلا دور. فالوضع التعيني بقسميه خالٍ عن الإشكال.

(١) ذكره السيد الخوئي رحمته في المحاضرات ج ١ ص ٤٨ عند قوله: «ربما يتوهم»، ثم أجاب عنه.

وأما الوضع التعيني: فإن بلغ فيه الاستعمال إلى حد حصل الارتباط بين اللفظ والمعنى، بحيث كان ينتقل الذهن إلى المعنى من سماعه ولكن لم يضع أحد ذلك اللفظ لذلك المعنى، لم يتحقق الوضع لعدم التعهد، والاعتبار، والتنزيل. وإن وضع أحد أو جماعة، وأبرزه ولو بالاستعمال، فهو يرجع إلى الوضع التعيني.

وبلجملة أن الاستعمال وإن بلغ ما بلغ، لا يؤثر بوجوده الخارجي في حصول الوضع قهراً، ما لم يكشف عن جعل المستعمل والتزامه، ومعه يكون الوضع تعييناً فقط، فلا وضع تعيني لنا.

أقسام الوضع امكاناً ، ووقوعاً

وأما الجهة الثالثة، فالكلام فيها في موردين:

الأول: في أقسام الوضع إمكاناً.

والثاني: في أقسامه وقوعاً.

أما المورد الأول: فملخص القول فيه، أن الوضع سواء كان بمعنى التعهد أو الاعتبار أو التنزيل يكون فعلاً اختيارياً للواضع، فيتوقف تحققه على تصور اللفظ والمعنى، وعليه فيقع الكلام في مقامين: أحدهما في المعنى، وثانيهما في ناحية اللفظ.

أما من ناحية المعنى، فالأنحاء المتصورة فيها أربعة:

الأول: الوضع العام، والموضوع له العام.

الثاني: الوضع الخاص، والموضوع له الخاص.

الثالث الوضع العام، والموضوع له الخاص.

الرابع: الوضع الخاص، والموضوع له العام ولا إشكال، ولا كلام في معقولية القسمين الأولين، بل ووقوعهما.

وإنما الكلام في الآخرين.

وقبل بيان ما هو المختار فيهما، ينبغي تقديم مقدمات:

الأولى: انه لا ريب في لزوم تصور ما يوضع له اللفظ قبل الوضع وإلا لا يعقل الوضع الذي هو من الأفعال الاختيارية بأي معنى كان، وهذا من البدهة بمكان.

الثانية: لا يعتبر كون الموضوع له متصورا ومعلوما تفصيلا، بل لو تصوره الواضع إجمالا كفى في الوضع، مثلا في الأعلام الشخصية، تارة يلاحظ الشخص، الموضوع له بجميع خصوصياته فيضع له لفظا خاصا، وأخرى يلاحظ بعنوان إجمالي منطبق عليه، كما لو دق الباب شخص فوضع الواضع لفظا، خاصا له، ولاحظه بعنوان من يدق الباب، الذي هو عنوان إجمالي منطبق على ذلك الشخص. وفي الأنواع، تارة يلاحظ الطبيعة بآلها من الذاتيات، فيضع اللفظ لها، كما لو لاحظ الطبيعة المركبة من الحيوان والناطق، فوضع لها الإنسان، وأخرى يلاحظ إجمالا كما لو لاحظ معروض الضحك، فوضع له لفظ الإنسان، وهذا أيضاً بديهي.

الثالثة: إن العنوان الكلي الملحوظ قبل الوضع، ربما يكون من العناوين الذاتية، أو منطبقاً عليها، وبكلمة أخرى يكون جامعاً ذاتياً بين الأفراد كالإنسان، وربما يكون من العناوين الانتزاعية الحاكية عن الخصوصيات إجمالاً، مثل عنوان فرد الكلي.

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم أن جماعة من الأصحاب التزموا بعدم معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص^(١) مستنداً إلى استلزامه الوضع لما لم يلاحظ، فإن الملحوظ هو الطبيعي، والموضوع له هو الأفراد.

وجملة من المحققين^(٢) التزموا بإمكانه، مستدلاً له بأن لحاظ الجامع لحاظ للأفراد إجمالاً، ولا يعتبر في الوضع أزيد من ذلك.

وحق القول في المقام، أن الملحوظ إن كان من قبيل القسم الأول المذكور في المقدمة الثالثة، لا يعقل الوضع للأفراد، لعدم حكاية الجامع عنها، لمغايرته مع الخصوصيات، فلا وجه لدعوى أن لحاظ الجامع، لحاظ للأفراد بوجه، فحيث لا تكون الأفراد ملحوظة، فلا يصح الوضع لها، كما عرفت في المقدمة الأولى.

وان كان من قبيل القسم الثاني المذكور فيها، لا استحالة في الوضع للأفراد، فإن العنوان الملحوظ، حاك إجمالاً عن جميع الخصوصيات، وقد عرفت في المقدمة الثانية، كفاية لحاظ الموضوع له إجمالاً في الوضع.

(١) كصاحب الكفاية ص ١٠-١١.

(٢) والظاهر أنه المشهور بينهم وذكره في القوانين ص ١٠ سطر ٩-١٠ وعزاه إلى قدماء أهل العربية / وايضاً في الفصول ص ١٦.

ولعله بما ذكرناه يجمع بين كلمات الأصحاب، بان يكون نظر الطائفة الأولى إلى القسم الأول، ونظر الطائفة الثانية إلى القسم الثاني.

وأما الوضع الخاص والموضوع له العام، فعن المحقق صاحب الدرر^(١) إمكانه، واستدل له، بأنه إذا تصور الواضع شخصا وجزئيا خارجيا، فوضع اللفظ للجامع بينه وبين سائر الأفراد، فان كان عالما تفصيلا بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، فلا محالة يكون الوضع عاما كالموضوع له، ولكن إذا لم يعلم به تفصيلا، وعلم إجمالا بوجود الجامع كما إذا رأى جسما من بعيد ولم يعلم انه حيوان أو جمد فوضع اللفظ بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص، لا يكون الوضع إلا خاصا، إذ الموضوع له العام لم يلاحظ إلا بالوجه، وهو الجزئي المتصور لفرض عدم تعقل الجامع.

ويرد عليه: انه قد مر في المقدمة الثانية، أنه لا يعتبر في صحة الوضع سوى لحاظ الموضوع له، ولو بعنوان مهمل حاك عنه، وعليه فكما انه في الفرض الأول يكون تصور الخاص موجبا لتصور العام، فيكون الوضع كالموضوع له عاما، كذلك في الفرض الثاني، يكون تصور الخاص موجبا لتصور عنوان عام مهمل منطبق على الموضوع له، وهو الكلي المشترك بين الشبح وغيره، فانه بنفسه من العناوين العامة، ولحاظ الخاص أوجب لحاظه وتصوره والانتقال إليه، فلا محالة يكون الوضع عاما.

(١) درر الفوائد ج ١ ص ٥ في حديثه عن أقسام الوضع إلا أنه عاد وذكر في ص ٦ أنه على تقدير إمكانه كما مر فهو غير ثابت.

فالأقوى عدم معقولية هذا القسم، بل دائما يوجب تصور الخاص تصور العام.

هذا كله في ناحية المعنى.

وأما من ناحية اللفظ، فالواضع حين إرادة الوضع، أما أن يلاحظ اللفظ بمادته وهيئته كما في أسماء الأجناس، وأعلام الأشخاص، وأما أن يلاحظ المادة، كما في مواد المشتقات، وأما أن يلاحظ الهيئة، كما في هيئاتها، وهيئات الجمل الناقصة والتامة.

فالوضع في الأول والثاني شخصي، أي لاحظ الواضع شخص اللفظ بوحدته الطبيعية، و شخصيته الذاتية التي امتاز بها في حد ذاته عما عداها، وفي الثالث نوعي، أي لاحظ الواضع اللفظ بجامع عنواني، كهيئة الفاعل.

وأما المورد الثاني، وهو مرحلة الإثبات والوقوع، فلا إشكال في وقوع الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس، كما لا شبهة في وقوع الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، كوضع الأعلام الشخصية.

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص الذي مر انه ممكن، فقد وقع الخلاف في وقوعه، فذهب جماعة إلى أن وضع الحروف وما يشبهها منه، وأنكره جماعة منهم المحقق الخراساني.

في المعنى الحرفي

وتنقيح القول في المقام، يتوقف أولاً على تحقيق المعاني الحرفية، ومفاهيم

الأدوات، ثم التكلم في أن الموضوع له فيهما كوضعهما عام أو انه خاص ؟
فالكلام في مقامين:

الأول: في تحقيق المعاني الحرفية، ومفاهيم الأدوات، وبيان المراد من عدم استقلالها. وليعلم انه يترتب على البحث عن حقيقة المعنى الحرفي ثمرات مهمة:

منها: في الواجب المشروط، حيث انه لو قلنا: انه جزئي، أو آلي مغفولاً عنه، لا يعقل رجوع القيد إلى الهيئة، إذ كونه مغفولاً عنه، ينافي لحاظه مقيداً وكذلك الجزئية، لا تلائم التقييد، ولأجل ذلك أنكر الشيخ الأعظم^(١) الواجب المشروط.

ومنها: في مفهوم الشرط، إذ لو كان المعنى الحرفي آلياً مغفولاً عنه لا يعقل رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، كما انه لو كان جزئياً، لا بد من إنكار مفهوم الشرط فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من الهيئة، لان انتفاء الحكم الجزئي بانتفاء شرطه عقلي لا ربط له بالمفهوم، بل الدلالة على المفهوم تتوقف على كون المعلق على الشرط سنخ الحكم.

ولذلك فصل الشيخ، بين ما كان الحكم في الجزاء، مستفاداً من المادة كقوله

(١) راجع الفصول الغروية ص ٧٩ بعد قوله تمهيد مقال لتوضيح الحال، عند قوله وينقسم

باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف... الخ.

عليه السلام إذا زالت الشمس وجبت الصلاة^(١)، وما كان مستفاداً من الهيئته، مثل إن جاءك زيد فأكرمه، حيث التزم بدلالة القضية الشرطية على المفهوم في الأول دون الثاني، بملاك أن الحكم في الأول كلي وفي الثاني جزئي. وكيف كان فقد اختلفوا في حقيقة المعنى الحرفي على أقوال:

منها: أن الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، بل وضعت لأن تكون قرينة على كيفية إرادة مدخولها، نظير الإعراب، مثلاً وضعت لفظة " في " لأن تكون قرينة على ملاحظة الدار لا بما هو موجود عيني خارجي، بل بما هو موجود أيني وظرف مكان لشيء آخر، حيث أن الدار يلاحظ بنحوين: تارة بما أن لها وجود خارجي، فيقال: دار زيد كذا، وأخرى بما أن لها وجود أيني أي ظرف مكان لشيء آخر، فكلمة " في " وضعت لتدل على أن الدار في قولنا: ضربت زيدا في الدار، لوحظت بنحو الأينية لا العينية، كما أن الرفع، مثلاً قرينة على أن ما اتصل به من الاسم الواقع بعد الفعل، كقولنا: ضرب زيد، هو الصادر عنه الفعل، بلا دلالة على معنى خاص، وهذا القول منسوب إلى المحقق الرضي^(٢).

(١) هذا اللفظ منقول بالمعنى وليس هو نص الرواية حسب الظاهر، فالروايات الواردة في الكتب الأربعة والمتواترة، (لسانها إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر، أو وقت الظهرين، أو وقت الظهر والعصر) وفي روايات أخرى إذا غابت الشمس فقد حل الإفطار ووجبت الصلاة.

(٢) وهو كما في طبقات أعلام الشيعة ج ٣ ص ١٥٥ محمد بن الحسن الاسترآبادي الشيخ رضي الدين نجم الأئمة النجفي النحوي المتوفى سنة ٦٨٦ هـ ق، صاحب الشرح الكبير المعروف بشرح الرضي على الكافية في النحو لابن الحاجب.

ومنها: ما يقابل هذا القول تمام التقابل، و هو انه لا فرق بين معاني الحروف و معاني الأسماء في عالم المفهومية، وإنما الفرق بينهما، إنما يكون فيما هو خارج عن حريم المعنى والمستعمل فيه، وهو الاستقلالية والآلية اللتان هما من قيود الوضع، و مميزاته على ما ستعرف توضيحه، من دون أن تكونا دخيلتين في الموضوع له.

فالمعنى في حد ذاته لا يتصف بالاستقلال ولا بعدمه وإنما نشأ من اشتراط الواضع، وهما من توابع الاستعمال وشؤونه، واختار هذا القول المحقق

<<<

ولما نسب غير واحد له القول المذكور أعلاه والقول الآتي ومنهم المحقق الثاني في أجود التقريرات ج ١ ص ١٤، ولم ينقلوا نص عبارته، نقلتها من مصدرها إتماماً للفائدة.

قال في شرح الكافية ص ١٠ شطر ١٠ في معرض الحديث عن المعنى الحرفي (فمعنى "من" ومعنى لفظ "الابتداء" سواء، إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى "من" مضمون لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فهذا جاز الأخبار عن لفظ "الابتداء" نحو الابتداء خير من الانتهاء ولم يحز الأخبار عن "من" لان الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه، بل في لفظ غيره، وإنما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة.

ثم قال: فالحرف وحده لا معنى له أصلاً إذ هو كالعَلَم المنسوب بجنب شيء ليدل على أن في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا أُفرد عنه ذلك الشيء بقي غير دال على معنى أصلاً.

إلا أن السكاكي لم يرتضيه مطلقاً واعتبره باطلاً كما في حاشية الحاشية ص ١٠ رقم ٦.

الخراساني^(١) ونسب إلى المحقق الرضي أيضاً^(٢).

ومنها: أن الحروف لها معان في قبال المعاني الاسمية، وهي في حد كونها معان، أي في عالم التجرد العقلاني معان غير مستقلة، بخلاف المعاني الاسمية فإنها معان مستقلة، فكما أن الجوهر في وجوده لا يحتاج إلى موضوع بخلاف العرض، مع أنهما في حد ذاتهما وكونهما معاني لا يحتاجان إلى موضوع، ف كذلك المفاهيم الاسمية في عالم التجرد العقلاني بجواهرها وأعراضها، معاني مستقلة، عكس المعاني الحرفية.

ثم إن أصحاب هذا القول، اختلفوا في بيان الخصوصية المميزة لكل منهما عن الآخر على أقوال، وستمروا هو الحق منها.

وأما القول الأول فيرد عليه - مضافاً إلى ما ستعرف عند ذكر البرهان على ما نختاره في المعنى الحرفي - أنه لا ريب في أن الجملة مفيدة لمعنى غير معاني مفرداتها من الأسماء، مثلاً " زيد في الدار " مفيد لظرفية الدار لزيد، وهي غير معنى زيد ودار وحيث أنها غير مأخوذة في مفهوم الدار وليس شيء آخر في الكلام غير كلمة " في " يدل عليها، فيتعين أن يكون الدال عليها كلمة " في " والقياس على علامات الإعراب وإن كان صحيحاً إلا أنه نلتزم في المقيس عليه

(١) الكفاية ص ١٠-١١ قال: وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم وضع الحروف وما الحق بها من الأسماء... والتحقيق أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء.

(٢) المناسب له المحقق النائيني في أجود التقريرات راجع الحاشية السابقة يظهر كلامه جلياً.

أيضاً بذلك كما سيمر عليك.

وأما القول الثاني، فيرد عليه إن لازم ذلك جواز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع انه لا ريب في كونه من أفحش الأغلاط، لاحظ ما إذا استعملت مكان سرت من البصرة، سير، ابتداء، بصرة.

وهذا الأشكال ذكره المحقق الخراساني رحمته الله.

مختار المحقق الخراساني ونقده^(١)

بقوله: إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم كون مثل كلمة " من " ولفظ " الابتداء " مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، وهكذا ساير الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

وأجاب عنه بقوله: قلت: الفرق بينهما، إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرت الإشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، وان اتفقا في ماله الوضع، وقد عرفت بما لا مزيد عليه، إن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته. انتهى

وقد وقع الخلاف بين الأكابر في بيان المراد مما أفاده.

وقد أفاد المحقق النائيني^(١): بأن مرجع هذا القول في الحقيقة إلى أن كلا من لفظ "من" ولفظ "الابتداء" موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقل بالمفهومية وما لا يستقل، فكان كل منهما في حد نفسه يجوز استعماله في مقام الآخر، إلا أن الواضع لم يجز ذلك، ووضع لفظة من لأن تستعمل فيما لا يستقل، وبأن يكون قائما بغيره، ولفظة الابتداء لأن تستعمل فيما يستقل، وما يكون قائما بذاته، فكأنه شرط من قبل الواضع مأخوذ في ناحية الاستعمال من دون أن يكون مأخوذا في حقيقة المعنى.

أقول ليس مراد المحقق الخراساني ما أفاده، كما ستعرف عند بيان مراده، ولكن لو سلم كون ذلك مراده، أو لا اقل من كونه مراد بعض آخر من الأعظم.

يرد عليه: انه إذا كان المعنى الحرفي والاسمي واحدا، ولم يقيد الموضوع له في كل منهما بقيد غير ما يكون الآخر مقيدا به، ولم يضيق العلة الوضعية، يلزم منه جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، فان شرط الواضع لأن يستعمل كل منهما في المعنى المشترك في حالة خاصة، بما انه لا يكون راجعا إلى الموضوع، ولا الموضوع له، ولا الوضع، لا يكون لازم الإتيان.

(١) فوائد الأصول ج ١ ص ٣٣. وما يظهر في اجود التقارير ج ١ ص ١٤ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٢٢ (الأول).

وأما ما أورده هوثنرث^(١) عليه، بأن ما ذكره مستلزم لكون المعنى في نفسه لا مستقلا ولا غير مستقل وليس هذا إلا ارتفاع النقيضين.

فهو غير تام. إذ الاستقلالية والآلية في كلماته أريد بهما الاستقلالية والآلية في اللحاظ، فقبل تعلق اللحاظ بالمعنى لا يكون متصفا بشيء منهما، لعدم قابلية المعنى للاتصاف بأحدهما في نفسه، فلا يلزم ارتفاع النقيضين.

وعن بعض الأعظم^(٢)، أن مراده: إن المعنى الاسمي والحرفي متحدان في طبيعي المعنى، وإنما الاختلاف بينهما في أن كلا منهما، حصة خاصة من ذلك الطبيعي الجامع.

توضيح ذلك: أن المعنى الحرفي هو الطبيعي الملحوظ آلة، والمعنى الاسمي هو الطبيعي الملحوظ استقلالا، وحيث أن الطبيعي ما لم يتخصص لم يوجد لا خارجا ولا ذهنيا، فكل حصة موجودة بوجود تغاير ساير الحصص، وإن كان جميع الحصص مشتركة في أصل الطبيعي، وهذا هو معنى قولنا: أن نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء لا نسبة الأب الواحد.

والحرف موضوع للخصص الموجودة باللحاظ الآلي، والاسم موضوع للخصص الموجودة بالاستقلالي، ولا نعني بذلك وضع كل منهما

(١) ما أورده الثائني نثرث على الحراساني رحمه الله في أجود التقريرات ج ١ ص ١٥، وفي الطبعة

الجديدة ج ١ ص ٢٣.

(٢) السيد الخوئي نثرث في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠، وفي الطبعة الجديدة ج

للحصص مقيدة باللحاظ الآلي، أو الاستقلالي، حتى يرد عليه المحاذير الثلاثة المذكورة في الكفاية، بل المراد وضعهما لذوات الحصص التوأمة مع اللحاظ، وإنما يؤخذ اللحاظ عنواناً معرفاً، وعليه فيصح أن يقال: إن الاسم والحرف وضعاً لمفهوم واحد ومع ذلك لا يجوز استعمال أحدهما في موضع الآخر.

وفيه: كما ستعرف من أن مراده ليس ذلك أيضاً - أنه لو سلم كون هذا مراده أن ما ذكره في محله - من أن الموجود لابد وأن يكون حصة من الطبيعي، ولا يعقل أن يكون هو الطبيعي، وإلا يلزم أن يكون شيء واحد موجوداً بوجودات متباينة، فيكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، إنما هو في الوجود الخارجي، وأما في الوجود الذهني فلا ينبغي التوقف في أن الموجود به، أي المتصور والملاحظ إنما هو الطبيعي نفسه وإلا لما صح قولنا: الإنسان نوع، إذ ما لم يتصور لا يصح الحمل، ومعه يصير حصة لا نوعاً، والسر في ذلك، أن النفس من المجردات، فيمكن إحاطة النفس بالطبيعي وليس معنى الوجود الذهني إلا ذلك، فإذا الملاحظ آلة، متحد مع الملاحظ استقلالاً ذاتاً، لا أنهما متغايران.

مع أن لازم كون الموجود بالوجود الذهني حصة من الطبيعي، عدم الصدق على الخارجيات، وامتناع امتثال " سر من البصرة ". إذ الحصة الموجودة بالوجود الذهني، كما تغاير الحصة الموجودة بالوجود الذهني الآخر، كذلك تغاير الحصة الموجودة بالوجود الخارجي. فلا يمكن الامتثال حتى مع التجريد، وإلغاء الخصوصية.

ودعوى أن الحصة الملاحظة حين الأمر، تكون مرآة لما يوجد في الخارج.

مندفعة، بأنه بعد كونهما متغايرتين، لا معنى لذلك.

أضف إلى ذلك كله، أن لازم ما ذكره، كون الموضوع له خاصا.

والمحقق الخراساني، ملتزم بان الموضوع له عام. بل لازمه كون الموضوع له في الأسماء أيضاً خاصا، كما لا يخفى.

والظاهر أن مراد المحقق الخراساني بما ذكره: أن المعنى الاسمي والحرفي واحد من جميع الجهات، وإنما الاختلاف بين الاسم والحرف، يكون في العلة الوضعية، وهو المانع عن صحة استعمال كل منهما موضع الآخر.

توضيح ذلك: انه كما يكون للواضع أن يقيد الموضوع له، ويوضع لفظ "البكاء" للبكاء الشديد، ويقيد الموضوع، ويوضع لفظ "محمد حسن" لشخص خاص، كذلك له تضيق الوضع، والعلة الوضعية، بان يقول: مثلاً أني وضعت لفظ الماء، للجسم السائل البارد بالطبع في الشتاء.

بمعنى أني متعهد بأنني متى ما أردت ذلك الجسم في الشتاء، أبرزه بهذا اللفظ، وما لو أردته في الصيف، فأبرزه بلفظ آخر، ويكون ذلك، نظير تقييد اعتبار الملكية في باب الوصية بما بعد الموت، وتقييد الطلب في الواجب المشروط.

وعليه فالمحقق الخراساني رحمته يدعى أن لفظ " من " ولفظ " الابتداء " وضعا لمفهوم واحد، إلا أن الوضع في الأول، مقيد بما إذا لوحظ ذلك المعنى حالة لغيره وآلة، وفي الثاني، مقيد بما إذا لوحظ استقلالا، فالعلة الوضعية بين كل من اللفظين، وذلك المفهوم، إنما تكون في حال دون حال. فلهذا لا يصح،

استعمال أحدهما في موضع الآخر.

وأنت بعد الإحاطة بما ذكرناه، والتدبر في كلمات المحقق الخراساني في الكفاية في المقام، وفي المشتق، لا ترتاب في أن مراده ذلك.

ولكن ذلك أيضاً لا يكون فارقا بين المعنيين، فانه إن ادعى كون الحرف، موضوعا للمعنى حين ملاحظته آلة لغيره، فيلزم أن يكون كل ما يلاحظ معرفا لغيره معنى حرفيا.

توضيحه: إن المفاهيم والعناوين الكلية، قد تلاحظ استقلالاً وبما هي، ليحمل عليها بعض عوارضها، كما إذا لوحظ الإنسان، ليحمل عليه، انه كلي أو حيوان ناطق، وقد تلاحظ بما أنها مرآة، وآلة ووجه للمصاديق لها ليحمل عليها عوارض المصاديق، كما إذا لوحظ الإنسان، ليحمل عليه انه ضاحك، إذ بديهي، أن الضاحك، هو الفرد. وإنما يؤخذ العنوان قنطرة إليه، لتعذر تصور المصاديق بأجمعها.

وعليه، فيلزم أن تكون المفاهيم - حين ما تلاحظ مرآة للمصاديق - معان حرفية. وهو كما ترى.

أضف إليه، أن ملاحظة الشيء آلة لغيره، لا مورد لها، سوى المفاهيم، بالإضافة إلى مصاديقها، إذ لا يصح جعل كل شيء، مرآة لكل شيء. بل لا بد أن يكون بينهما مناسبة خاصة، وهي كون المعرفة عين المعرفة. ولذا لا يصح لحاظ الجدار، مرآة للباري تعالى مع وجود المناسبة بينهما، وهي العلية.

وعلى ذلك فلا يعقل كون المعنى الحرفي، ما لوحظ آلة لغيره. إذ لو أريد أن

الظرفية، مثلاً في قولنا: " زيد في الدار " لوحظت مرآة للمصاديق، فهي مفهوم كلي ومعنى اسمي. وإن أريد أنها لوحظت مرآة بالنسبة إلى الطرفين أو أحدهما، فهو غير صحيح كما عرفت.

وان ادعي أن المعنى الحرفي، هو الملحوظ حالة لغيره، فيلزم أن تكون المصادر معان حرفية.

توضيح ذلك: أن الفرق بين المصادر، وأسماء المصادر-على ما ذكره أهله^(١) - هو أن المعنى الحدتي كالإكرام: تارة يلاحظ بما هو موجود في نفسه، وأخرى بما انه وصف لمعروضه، وحالة للمكرم.

فالأول، هو اسم المصدر.

والثاني، هو المصدر، وكذلك الظرفية، ربما تلاحظ بما هي، و ربما تلاحظ بما أنها حالة للدار، فإن لوحظت على النحو الأول، فهي اسم المصدر. وان لوحظت على النحو الثاني. فهي المصدر، لا انه على الأول، معنى اسمي، وعلى الثاني، معنى حرفي.

فالمكتسب مما ذكرناه: فساد القولين الأولين. وان المعنى الاسمي والحرفي، متباينان بالذات والحقيقة.

ثم إن القائلين بهذا القول، اختلفوا في كيفية هذا التباين، وما به الامتياز.

(١) في علوم اللغة كما في مجمع البحرين ج ٤ ص ٦٩، والفرق بين المصدر واسم المصدر، إن المصدر مدلوله: الحدث، واسم المصدر مدلوله: اللفظ، وذلك اللفظ يدل على الحدث.

فقد يقال: أن التغاير بينهما ليس بالتباين، بل بالجزئية والكلية.

وفيه أنه إن أريد - يكون المعنى الحرفي جزئياً - أنه جزئي خارجي حقيقي.

فيرد عليه، أن لازم ذلك كون الأعلام الشخصية معان حرفية، مع أنه نرى استعمال الحرف في الكلبي. كقولنا: سر من البصرة، وصل في المسجد.

وإن أريد به، أنه جزئي إضافي، كما عن صاحب الفصول.

فيرد عليه أن لازم ذلك كون جميع الأسماء إلا الأجناس العالية، معان حرفية، كما لا يخفي، مع أن الأجناس العالية - كغيرها من الأسماء - قابلة للتقييد بقيد، فتصير جزئية إضافية.

وإن أريد به أنه جزئي ذهني، فيرد عليه ما تقدم، من أن لحاظ كون المعنى آلة لغيره، وحالة، له، لا يوجب كون المعنى معنى حرفياً.

وأما ما أورده المحقق الخراساني على هذا الوجه ^(١) من الإيرادات الثلاثة، فاثنتان منها غير واردتين.

أحدهما: ^(٢) أن هذا اللحاظ لا يكون مأخوذاً في المعنى والمستعمل فيه، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بهذا اللحاظ، بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى.

(١) من أن الوضع له عام والموضوع له خاص في المعاني الحرفية وإن المستعمل فيه فيها خاص أيضاً الذي لم يرتضه المحقق الخراساني.

(٢) كفاية الأصول ص ١١ بعد قوله "والتحقيق" سطر ١٢.

فيرد عليه، انه يعتبر في الاستعمال لحاظ المستعمل فيه، إذا لم يكن حاضرا بنفسه عند النفس، من جهة انه إذا لم يتوجه إليه، لا يمكن أن يحكم عليه، وان يستعمل اللفظ فيه. وإذا كان المعنى من سنخ اللحاظ، أو كان ذلك جزء له، فلا حاجة في الحكم عليه واستعمال اللفظ فيه لحاظ آخر.

ثانيهما: ^(١) أن لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف، ليس إلا كلاحظه في نفسه في الأسماء، فكما لا يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه، كذلك ذاك اللحاظ.

ويرد عليه، أن المدعى أن لحاظ الآلية اخذ جزء للموضوع له، ودخيل فيه بخلاف لحاظ الاستقلالية في الاسم، ولذا يكون معنى الحرف جزئيا، والمعنى الاسمي كليا.

نعم إيراده الثالث ^(٢) تام. قال: مع انه يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلي العقلي عليها، حيث لا موطن له إلا الذهن.

(١) كفاية الأصول ص ١١ بعد قوله "والتحقيق" سطر ١٨.

(٢) كفاية الأصول ص ١١ بعد قوله والتحقيق (الإيراد الثاني).

مختار المحقق النائي في المعنى الحرفي ونقده^(١)

وعن المحقق النائي رحمته اختيار مسلك آخر في الفرق بينهما.

وحاصله: أن المعاني الاسمية: معانٍ إخطارية، ولها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل الذي هو وعاء الإدراك، ويكون استعمال الألفاظ فيها موجبا لإخطارها في الذهن، والمعاني الحرفية أمور إيجادية، واستعمال الألفاظ فيها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لها نحو تقرر و ثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد هي في موطن الاستعمال.

ومحصل ما ذكره من الفرق بينهما يبتنى على أركان أربعة:

الأول: أن المعاني الاسمية مفاهيم إخطارية غير مربوط بعضها ببعض، كمفهوم " زيد " و " دار " ومفهوم النسبة الظرفية لا حقيقتها، ويتوقف تأليف الكلام منها إلى الربط، ولو كان معاني الحروف أيضاً إخطارية لما وجد الربط، بل كان حالها حال المعاني الاسمية في الاحتياج إلى الربط، فلا محالة تكون المعاني الحرفية بأجمعها إيجادية موجدة للربط بين المفاهيم غير المرتبطة.

الثاني: أن لازم كون المعاني الحرفية إيجادية، إن لا واقع لها بما هي معانٍ

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٦، (وأما توضيح المختار فيحتاج إلى بيان مقدمات) ثم ذكر

المقدمات وقسمها إلى أركان أربع، نقلها المصنف هنا بتصرف، وفي الطبعة الجديدة ج ١

حرفية في غير التركيب الكلامي، بخلاف المفاهيم الاسمية، فإنها مفاهيم متقررة في عالم مفهوميتها سواء استعمل اللفظ فيها أم لا.

الثالث: أن المادة في الهيئة الإنشائية، مثل "بعت"، تكون إيجابية، إلا أنه فرق بين هذا النحو من الإيجاد والإيجاد في الحروف، وهو أن الحرف موجد لمعنى غير استقلالي ربطي بين مفهومين في مقام الاستعمال، ولا واقع له غير هذا المقام، بخلاف البيع الذي يوجد بقول البائع: "بعت" فإن إيجاده بمعونة الهيئة ليس في عالم الاستعمال، بل بتوسط الاستعمال يوجد المعنى في نفس الأمر في الأفق المناسب لوجوده، وهو عالم الاعتبار، فكم فرق بين إيجاد معنى ربطي في الكلام بما هو كلام، وبين إيجاد معنى استقلالي في موطنه المناسب له.

الرابع: أن المعنى الحرفي حين الاستعمال غير ملتفت إليه، ويكون حاله حال اللفظ حين الاستعمال، فكما أن المستعمل حين الاستعمال لا يرى إلا المعنى، ولا يلتفت إلى اللفظ، كذلك المعنى الحرفي غير ملتفت إليه حال الاستعمال. بل الملتفت إليه، هي المعاني الاسمية غير الاستقلالية. ولو التفت إليه يخرج عن كونه معنى حرفياً. ولذا لا يعقل جعله مبتدئاً يخبر عنه.

توضيح ذلك: أنه تارة تخبر عن نفس السير الخاص وتقول: "سرت من البصرة" فالنسبة الابتدائية في هذا المقام، مغفول عنها. وأخرى عن نفس النسبة، فتقول النسبة الابتدائية كذا، فهي الملتفت إليها.

فالمحصل من هذه الأركان: إن الحروف، لها معان في قبال المعاني الاسمية، وهي في حد كونها معاني - أي في عالم التجرد العقلاني - معان غير مستقلة وتكون المعاني الحرفية بأجمعها، إيجابية، موجدة لمعنى ربطي في الكلام، لا في

محل آخر، كما في مادة الهيئة الإنشائية.

بخلاف المعاني الاسمية، فإنها بجواهرها واعراضها في عالم التجرد العقلاني، معان مستقلة، وتكون إخطارية.

ويرد على ما أفاده **ثُمَّ** أمور:

الأول: أن الكلام الذي هو مركب من الكلمات التي يكون كل كلمة منها فردا من مقولة الكيف المسموع، من حيث هو كلام لا يعقل الارتباط فيه. بل كون الكلام مرتبطا بعبءه ببعض، إنما يكون بلحاظ ما يحكى عنه هذا الكلام، وإنما يستند إليه ثانيا وبالعرض. وعلى ذلك:

إن كان مراده **ثُمَّ** من أن الحرف يوجد الربط، انه يوجد الربط في الكلام، ويكون آلة لربط بعض أجزائه ببعض، فقد عرفت ما فيه.

وان كان مراده، انه يوجد الربط بين أجزاء المدلول بالعرض، أي الواقع.

فهو غير معقول. إذ الحاكي لا يمكن أن يؤثر في المحكي، وإلاّ لزم تقدم ما هو متأخر، مضافا إلى مخالفته للوجدان.

وان أريد انه يوجد الربط في المدلول بالذات، أي المفاهيم المتصورة.

فيرد عليه: إن تلك المفاهيم، إن لوحظت مرتبطا بعضها ببعض، فالحرف لم يصير سببا لإيجاد الربط، بل يكون حاكيا عنه، فيكون معناه إخطاريا.

وان لوحظت غير مرتبط بعضها ببعض، فلا يعقل إيجاد الربط بين أبعاضها، إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه.

وان شئت قلت: إن الكلام يكون حاكيا عنها ومؤخرا، فكيف يعقل تأثيره فيها.

الثاني: انه لو سلمنا أن الحرف يوجد الربط بين أجزاء الكلام، ولكن بما انه لا يكون حاكيا عن النسبة الخارجية، ولا حاكيا، عنها غيره، فلا يصح السكوت عليه.

مثلا " زيد قائم " مركب من الموضوع، والمحمول، والنسبة. والحاكي عن الموضوع والمحمول الخارجيين، هو الموضوع والمحمول في الكلام، فليس في الكلام ما يحكي عن النسبة الخارجية، وعليه فلا بد أن لا يصح السكوت عليه، إذ الكلام إنما يصح السكوت عليه باعتبار مدلوله، وهو كما ترى.

الثالث: أن ما ذكره لكون المعنى الحرفي إيجاديا ولا واقع له سوى الكلام ولا يمكن لحاظه استقلالا ويكون دائما مغفولاً عنه.

يرد عليه: انه غالبا يكون المقصود الأصلي لإلقاء الكلام إلى المخاطب، إفادة المعاني الحرفية، أي النسب الخارجية، مثلا من علم وجود " زيد " و "الدار"، وأراد أن يخبر عن كون زيد في الدار، يقول: زيد في الدار، لإفادة النسبة الظرفية، فكيف، يمكن الالتزام بكونها مغفولاً عنها، مع أن الكلام سيق لبيانها، وإنما ذكر الاسم مقدمة لإفادتها.

مختار الأستاذ الأعظم في المعنى الحرفي^(١) ونقده

وقد أفاد الأستاذ الأعظم ثُمَّ ثَمَّ: بأن الحروف إنما وضعت لتضييق المعاني الاسمية، وتقيداتها بقيود خارجة عن حقائقها في عالم المفهومية، كان للمعنى وجود خارجي أم لم يكن.

توضيح ذلك: أن كل مفهوم من المفاهيم الاسمية جزئيا كان أم كليا يكون مقسما لأقسام وله حصص.

غاية الأمر:

قارة يكون تقسيمه بلحاظ أنواعه كالجنس.

وأخرى بلحاظ أصنافه كالنوع.

وثالثة بلحاظ أفرادها.

ورابعة بلحاظ حالات شخص واحد ولو كان بسيطا من جميع الجهات. وحيث أن حصص المعنى الواحد وأقسامه - فضلا عن المعاني الكثيرة - غير متناهية، الموجب ذلك لعدم إمكان وضع خاص لكل حصّة، وغرض المتكلم قد يتعلق بإبراز حصّة خاصة من المفهوم، فلا بد للواضع من وضع ما يوجب

(١) في حاشيته ثُمَّ ثَمَّ على أجود التقارير ج ١ ص ١٨، (لا إشكال في تحقق الربط في الكلام

بواسطة الحروف)...الخ، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٢٧.

تخصص المعنى وتقيدته، وليس ذلك إلاّ الحروف والهيئات الدالة على النسب الناقصة، وهيئة الإضافة أو التوصيف، مثلاً كلمه " في " في قولنا: الصلاة في المسجد، لا تدل إلاّ على أن المراد من الصلاة ليس هي الطبعية السارية، بل خصوص حصّة منها، كان تلك الحصّة موجودة في الخارج، أم معدومة ممكنة، أم ممتنعة. ولهذا يكون استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد، وبلا عناية في شيء منها.

ولكن يرد عليه، أن ما ذكر وان كان متيناً، إذ ليس شأن الأسماء التضييق، بل ذلك شأن الحروف، إلاّ أن ذلك اثر معاني الحروف ونتيجتها لا أنها وضعت لذلك. والشاهد عليه، أن قولنا: زيد في الدار، يدل على ثبوت النسبة الظرفية التي هي غير المعاني الاسمية، ولو مع فرض إرادة الحصص منها، والدال عليها ليس إلاّ لفظ " في ".

بيان المختار في المعنى الحرفي

والتحقيق يقتضي أن يقال: أن الحروف إنما وضعت للنسب والروابط الصرفة.

توضيح ذلك: أن الوجود ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: ما يكون في نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الواجب.

الثاني: ما يكون في نفسه ولنفسه وبغيره، وهو وجود الجوهر.

الثالث: ما يكون في نفسه ولغيره وبغيره، وهو وجود الأعراض، ويعبر عنه

بالوجود الرابطي، ويعبر عن هذه الثلاثة، بالوجود المحمولي، ومفاد كان التامة وثبوت الشيء.

الرابع: ما يكون في غيره ولغيره وبغيره وهو المعبر عنه بالوجود الرابط، وهو اضعف مراتب الوجود، حتى انه في الأسفار حكم يتخالف الوجود الرابط مع الوجود المحمولي سنخاً، وإن إطلاق الوجود عليها من باب الاشتراك اللفظي، والحروف والهيئات إنما وضعت لإفادة هذا المعنى.

وبما ذكرناه ظهر الفرق بين الحروف والأعراض.

فان قلت: الفرق بين الحروف وجملة من الأعراض واضح مما ذكرت، وأما الفرق بينها وبين الأعراض النسبية، كمقولة الأين فغير ظاهر.

قلت: الفرق بينهما، أن تلك الأعراض إنما وضعت لهيئات ذوات نسب، مثلاً مقولة الأين إنما هي الهيئة القائمة بالكائن في المكان، وأما الحروف فإنما وضعت للنسب الخاصة، مثلاً كلمة " في " وضعت لنسبة الكون في المكان، و " من " وضعت لنسبة المبتدأ به بالمبتدأ منه.

فان قيل: إن مثل قولنا: " زيد في الدار " يدل على مقولة الأين بلا ريب، والدال عليها في هذه الجملة احد أمرين:

فإما أن يكون هو لفظ الدار ولو مجازاً، وهو خلاف الوجدان.

ولما أن يكون هو لفظ " في "، فيعلم من ذلك أن كلمة " في " إنما وضعت للعرض النسبي المعبر عن وجوده بالوجود الرابطي، لا لربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عنه بالوجود الرابط.

أجبنا: إن الكلام المزبور لا يدل على مقولة الأين، نعم لازم ما يدل عليه - وهي نسبة الكون في المكان - تحقق مقولة الأين، ولكن الكلام لا يدل عليها، وهذا نظير ما لو اخبر المتكلم بمجيء أحد المتلازمين، فانه وان كان يستفاد منه مجيء الآخر إلا أن الكلام المسوق لبيان مجيء أحدهما لا يدل عليه.

فتحصل مما ذكرناه أمور:

الأول: ثبوت الفرق بين الحروف والأعراض النسبية، فما نسب إلى المحقق العراقي رحمته من عدمه ضعيف.

الثاني: انه لا فرق بين الحروف والهيئات، كما عليه جماعة من الحكماء منهم صدر المتألهين^(١) فيإيراد المحقق العراقي عليه غير وارد.

الثالث: أن المعنى الحرفي إخطاري لا إيجادي، ومع ذلك يكون مبينا مع المعنى الاسمي ذاتا، لكونه متقوما وجودا وذاتا بالغير، بخلاف المعنى الاسمي.

الرابع: أن المعنى الحرفي ملحوظ استقلالا، لكنه في ضمن لحاظ المنتسبين لا وحده، فانه بنفسه وذاته متقوم، ومُتَدَلٌّ بهما، ولا يكون ملحوظا آلة لغيره. فتدبر فانه حقيق به^(٢).

(١) كما قد يظهر من كلامه صدر المتألهين في الاسفار بقوله: «ومعنى الحروف، الجمل وهي

الحروف المقطعة القرآنية والكلمات التامات المفردة...» راجع ج ٧ ص ٤١، وما بعدها.

(٢) وبعبارة اخرى ان المعنى الحرفي له وجود مستقل، هو ملحوظ فيه حين الاستعمال، الا ان

هذا الوجود بما هو ليس له قابلية الدلالة بغيره، فهو مفتقر في الدلالة إلى طرفين التي بهما

الوضع في الحروف عام والموضوع له عام

أما المقام الثاني: وهو ان الموضوع له في الحروف عام أو خاص، فقد اختلفت كلمات القوم فيه على أقوال:

الأول: كون الوضع عاما، والموضوع له والمستعمل فيه خاصا.

الثاني: كون كل من الوضع، والموضوع له، والمستعمل فيه عاما.

الثالث: كون الوضع عاما، وكل من الموضوع له، والمستعمل فيه خاصا.

أما الوجه الأول، فهو بديهي البطلان إذ الوضع إنما يكون للاستعمال، فلا معنى لوضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أبدا، ويستعمل في معنى آخر.

وأما الوجه الثاني، ففيه مذاهب:

الأول: ما اختاره المحقق الخراساني^(١)، وقد عرفت ما فيه. نعم لو تم ما ذكره في المعنى الحرفي، صح ما بنى عليه.

<<<

يبرز معناه . ففي وجوده ليس مفتقرا إلى الطرفين ، ودلالته لا تتم الا بالطرفين. وبهذا البيان يتضح الفرق بين الوجود المستقل التي به تتم الدلالة كالمعنى الاسمي، وليس هو كما ذهب اليه آخرون ان لا وجود له الا بوجود طرفيه.

(١) كفاية الأصول ص ١١ حيث التزم أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام والمستعمل فيه عام.

الثاني: ما اختاره أستاذ الأساتذة المحقق النائي رحمته الله^(١) وحاصله: أن المراد من الكلية والجزئية في المقام ليس بمعنى الصدق على الكثيرين وعدمه، كما هو شأن المفاهيم الاسمية. إذ حقيقة المعنى الحرفي، هي حقيقة الربط الكلامي، فلا يعقل صدق هذه النسبة على الخارج، بل هي مما ينطبق عليه المفهوم الاسمي بل المراد بالكلية والجزئية في المقام، هو أن المعنى الحرفي الذي يكون قوامه بالطرفين، كما إن الطرفين خارجان عن حريم المعنى، هل التقييدات أيضاً خارجة فيكون الموضوع له واحدا وكلية؟

وبعبارة أخرى: يكون ما أوجدته كلمة " من " مثلا في جميع الموارد هوية واحدة، وتكون الخصوصيات اللاحقة لذلك المعنى بتوسط الاستعمالات خارجة عن حريم المعنى؟

أم هي داخلية في المعنى، فيكون الموضوع له متعددا وخصوصا؟

واختارنا الأول، بدعوى إن المعاني الحرفية، وإن احتاجت في مقام وجودها إلى خصوصية الطرفين، إلا أنها في مقام ماهياتها لا تحتاج إليها، فهي نظير الأعراض، فكما أنها في مقام تحققها في الخارج تحتاج إلى الموضوع، لا في مقام ماهياتها، فكذلك المعنى الحرفي.

وفيه: أن الموضوع له في الحروف إن كان هو القدر المشترك بين الروابط الخاصة الذي هو مفهوم من المفاهيم، تم ما ذكره في المقام: من أن الموضوع له عام، إلا أن لازم كونه المعنى الحرفي إخطاريا.

(١) في أجود التقريرات ج ١ ص ٢٠، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٠.

وان كان الموضوع له في الحرف حقيقة الربط الكلامي، الذاتى تكون معنى جزئيا وان كانت خصوصيات الأطراف خارجة عن حريم المعنى، فيكون الموضوع له خاصا.

وبذلك يظهر أن ما ذكره المحقق الرشتي رحمته الله^(١) من القول بكون المعنى الحرفي إيجاديا، يستلزم كون الموضوع له خاصا، إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، متين ولا يمكن الجواب عنه بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج، إذ هو وإن كان صحيحا إلا أنه لا يكون هو الموضوع له على هذا المبنى.

والتحقيق يقتضى أن يقال: بعد ما لا شك في أن النسب الخاصة المتحققة،

(١) في بدائع الأفكار ص ٤٦ حيث أطال الكلام في النقض والإبرام إلى أن قال: «فنقول لو لا حضور المشار إليه و تشخصه بالإشارة الحسية لم يحصل حقيقة المشار إليه الكلي الذي هو المعنى العام الملحوظ في الوضع فلا يحصل الاستعمال في ذلك المعنى أيضا وكذا لو لم يذكر الصلة بعد ذكر الموصول لم يكن الاستعمال في ذلك المعنى العام الملحوظ في حال وضع الموصول أعني الشيء المتعين بصلته تعينا فعليا وهكذا إلى سائر المبهمات وما يضاهاها في هذا القسم من الوضع الذي نتكلم فيه و بهذا البيان ينقذ فساد جلّ الإيرادات الموردة على هذا القول بل كلّها فاحفظه و اغتم».

ثم قال: «إذا تمهدت المقدمات قلنا إن المختار من القولين هو القول الأول و يدل عليه وجوه ثلاثة الأول أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للمعاني الكلية يصح استعمالها فيها بلا ريب لأنّ جواز الاستعمال من اللوازم الظاهرة للوضع مع أنّ استعمال هذا في كلي المشار إليه المذكّر و استعمال أنا في كلي المتكلم و استعمال الذي في كلي المتعين بصلته أمر غير معهود بين الأوائل و الأواخر بل غير صحيح في العرف و اللغة».

إذا لاحظناها نرى بالوجدان أن كل جملة منها متماثلة، وتمثلها إنما يكون بأمر ذاتي داخل في قوامها، مثلاً النسبة الظرفية التي تستعمل كلمة " في " فيها، لها جزئيات خارجية متماثلة، وتلك الجزئيات متباينة مع جزئيات النسبة الابتدائية، وعلى ذلك وقع الكلام في أن تلك الجهة، هل هي جامع حقيقي أم انتزاعي، وهل تكون هي الموضوع لها أم لا ؟

فالكلام في موردين:

الأول، في إمكان وجود الجامع الحقيقي بين تلك النسب.

والثاني، في مقام الإثبات.

أما الأول، فقد يقال كما عن المحقق الأصفهاني: بأنه لا يمكن وجود الجامع بين تلك النسب الخاصة "حيث أن حقيقة النسبة في ذاتها متقومة بالمتنسبين ذهنًا وعينًا، فلا تقرر لها مع قطع النظر عن الوجودين، بخلاف الماهيات، فإنها متقررة في ذاتها"^(١).

(١) راجع بحوث في الأصول ج ١ ص ٢٥ (من الفصل الثاني) إلى أن قال: «وحيث أن حقيقة النسبة متقومة في ذاتها بالمتنسبين فلا جامع ذاتي بين حقائق النسب، فإن إلغاء الطرفين إعدام لذاتها» / وتعرض لذلك في نهاية الدراية ج ١ ص ٢٥ ثم عاد في ص ٢٧ ليؤكد الفكرة فقال: «وبالجملة لا شبهة في أن النسبة لا يعقل أن يوجد في الخارج إلا بوجود رابط لا في نفسه، مع أن طبعي معناها لو كان قابلاً للحاظ الاستقلالي، وإلا كان في تلك الحال ماهية تامة في اللحاظ، ومثلها إذا كان قابلاً للوجود العيني كان قابلاً للوجود في نفسه مع أن وجوده في نفسه عين وجوده لغيره فكون النسبة حقيقة أمراً قائماً بالمتنسبين

وعليه فلا جامع ذاتي بين حقائق النسب، فإن إلغاء الطرفين إعدام لذاتها، فهي مع قطع النظر عنهما لا شيء أصلاً حتى تقررا، فلا يعقل أن يكون الموضوع له فيها عاماً.

وفيه: أن المراد بالكلية والجزئية، والعموم والخصوص في الموضوع له فيها، ليس عدم دخل المتسبين ودخلهما، بل المراد انه كما تكون النسبة في وجودها وتقررها وذاتها تابعة لهما - وهي بذاتها معنى متدل في الغير - كذلك تكون في كليتها وجزئيتها تابعة لهما.

فان كان الموضوع له هي النسب الخاصة بين المتسبين الخاصين بخصوصيتهما، كان الموضوع له خاصاً.

وان كان الموضوع له هو النسبة القائمة بالمتسبين العامين، كان عاماً، مثلاً

<<<

لو لم يكن نقصان في حد ذاتها لم يكن مانعاً عن وجودها في نفسها، مع أن من البديهي أن حقيقة النسبة لا توجد في الخارج إلا بتبع وجود المتسبين من دون نفسية واستقلال أصلاً، فهي متقومة في ذاتها بالمتسبين، لا في وجودها فقط بخلاف العرض، فان ذاته غير متقومة بموضوعه بل لزوم القيام بموضوعه ذاتي وجوده فان وجوده في نفسه وجوده لموضوعه، وإذا كانت النسبة بذاتها وحقيقتها متقومة بالطرفين فلا محالة يستحيل اختلافها باختلاف الوجودين من الذهن والعين، ومنه ظهر أن الأمر كذلك في جميع أنحاء النسب سواء كان بمعنى ثبوت شيء لشيء كما في الوجود الرابط المختص بمفاد الهليات المركبة الإيجابية و بمعنى كون... أو كان من النسب الخاصة المقومة للأعراض النسبية ككون الشيء في المكان أو في الزمان أو غير ذلك».

نقول: إنَّ " في " وضعت لإفادة النسبة الظرفية التي بين الظرف - كان هو الدار أو غيره - والمظروف - كان هو زيد أو غيره - وهذا المعنى من العموم والخصوص يتصور في النسبة.

وأما المورد الثاني: فالظاهر هو الوضع للعام، لما نرى من استعمال الحروف في الجهات العامة بلا عناية، كما في قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة. فانه لا ريب في إن كلمة " من " و " إلى " إنما استعملتا في طبيعي معنهما، وعلى الجملة، المنساق إلى الذهن، هو كون الموضوع له عاما.

فالمتحصل مما ذكرناه كون الموضوع له عاما.

وبما ذكرناه ظهر مدرك كونه خاصا، ونقده.

تحقيق الإنشاء والأخبار

قال المحقق الخراساني، بعد ما اختار من أن المعنى الاسمي والحرفي متحدان بالذات والحقيقة ومختلفان باللحاظ الآلي والاستقلالي وقد بينا مراده: لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعملا فيه انتهى^(١).

توضيح ذلك: إن الصيغ المشتركة - كصيغة بعث - تستعمل في معنى

واحد مادة وهيئة في مقامي الإنشاء والإخبار.

أما بحسب المادة فلأنها وضعت للطبيعة المهمة، وهي تستعمل فيها دائما.

وأما بحسب الهيئة فلأنها تستعمل في نسبة ثبوت المادة إلى المتكلم في كلا المقامين، غاية الأمر العلة الوضعية في كل منهما غير العلة الوضعية في الآخر. فإنها في الجملة الإنشائية تختص بما إذا قصد المتكلم ثبوت المعنى في الخارج، وفي الجملة الخبرية تختص بما إذا قصد الحكاية عنه.

وتبعه في ذلك جمع من المحققين.

وأورد عليه الأستاذ^(١) بأنه لو كان الأمر كذلك لصح استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، كالجملة الفعلية مع انه لا يصح، فيكشف ذلك عن خصوصية في الأفعال.

وفيه: إن استعمال الجملة الاسمية في مقام إنشاء الطلب كثير. لاحظ " أني طالب لقيامك " وفي مقام الإنشاء في غير الطلب أكثر، كقولنا: " هذا لزيد بعد وفاتي "، و " زوجتي طالق "، و " عبدي حر ".

وبالجملة فإن استعمال الجملة الاسمية في مقام إنشاء الطلب وغيره غير عزيز. وعدم صحة استعمال بعض الجمل الاسمية في مقام إنشاء الطلب كعدم صحة استعمال الفعل الماضي في مقام إنشاء الطلب، واستعمال المضارع في مقام إنشاء البيع، إنما هو لخصوصية في المعنى. مثلا " زيد قائم "، لا يصح

(١) محاضرات في الأصول ج ١ ص ٨٩ (الإنشاء والإخبار).

استعماله في مقام طلب القيام من زيد، من جهة أن هيئة هذه الجملة وضعت لتفهم ثبوت النسبة بين القيام وزيد.

ثم انه (دام ظله) ^(١) أفاد في مقام الفرق بينهما:

أن الإنشاء حقيقته، هو إبراز أمر نفساني باللفظ، غير قصد الحكاية، فالتكلم بمقتضى تعهده والتزامه يكون اللفظ الصادر منه مبرز الاعتبار من الاعتبارات القائمة بنفسه، وانه هو الداعي لإيجاده، مثلاً هيئة " افعل " بمقتضى التعهد المزبور تكون مبرزة لاعتبار الوجوب، وكون المادة على عهدة المخاطب.

والإخبار حقيقته إبراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع، أو نفيه عنه في الجملة الاسمية، وإبراز قصد الحكاية عن تحقق المبدأ سابقاً على التكلم في الفعل الماضي، وإبراز قصد الحكاية عن تلبس الذات بالمبدأ في حال التكلم أو بعده في المضارع.

و استدلل لما اختاره: بأن حقيقة الإنشاء، ليست عبارة عن إيجاد معنى كالطلب و غيره باللفظ. فان الوجودات الحقيقية للمعاني، لا يمكن إيجادها إلا بأسبابها الخارجية، واللفظ ليس منها بالضرورة. وأما الوجودات الاعتبارية، فاعتبار نفس المتكلم، قائم بنفسه من غير دخل لللفظ فيه. وأما الاعتبارات

(١) محاضرات في الأصول ج ١ ص ٨١ (والصحيح على ما سيأتي بيانه) ثم فصل ذلك ص ٨٥ عند ذكر المقامين عند قوله: فالصحيح هو أن الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفي... الخ. وقد نقله المصنف حفظه المولى بتصرف.

العقلانية، فالإنشاءات وإن كانت موضوعات لتلك الاعتبارات، إلا أنها مرتبة على قصد المعاني بها. والكلام فعلا في بيان ذلك، فلا مناص عن الالتزام بما ذكرناه في الإنشاء.

وأما الإخبار، مثلا الجملة الاسمية، فهي غير موضوعة للنسبة الخارجية، كما هو المعروف، لعدم وجودها في كثير من الجمل الاسمية. مع انه لا كاشفية لها من حيث هي عن تحقق النسبة في الخارج ولو ظنا. فما معنى كونها موضوعة لها ؟ فلا محالة تكون موضوعة لما ذكرناه.

أقول: ما ذكره في الإخبار، من انه موضوع لقصد الحكاية عن ثبوت الحمل للموضوع، أو نفيه عنه، أو لقصد الحكاية عن انتساب المبدأ بالذات بالنسبة التحقيقية، أو التلبسية، تام.

ولا ينافي ما ذكرناه تبعا لجماعة من المحققين، من أن هذه الهيئات موضوعة كسائر الهيئات والحروف للنسب الخاصة. إذ مرادنا، هو ذلك لأجل أن الوضع بما انه هو التعهد - كما عرفت - فلا بد وإن يتعلق بأمر اختياري. وهو التكلم بلفظ مخصوص عند تعلق القصد بتفهم معنى خاص. فالمراد من وضع الهيئة للنسبة، هو انه إذا تعلق القصد بتفهم النسبة، يجعل مبرزها الهيئة. فتكون الجملة بنفسها، مصداقا للحكاية.

فهذا الذي ذكره، يؤيد ما اخترناه في وضع الحروف.

وأما ما أفاده ^(١) من أن الإنشاء ليس عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، وإن ما اشتهر من أن الإنشاء، هو قصد تحقق المعنى باللفظ مجرد لقلقة اللسان، فهو على فرض الأخذ بما هو ظاهر هذا الكلام في بادئ النظر، حق ومتين.

ولكن يمكن أن يقال: إن مراد المشهور، كون الإنشاء موجبا لوجود المعنى في عالم الاعتبار، أي اعتبار العقلاء.

وعليه فهو حق لا ستره عليه، إذ لا ريب في أنه إذا اعتبر المتبايعان مثلا: ملكية شيء للمشتري بإزاء ملكية الثمن، تتحقق الملكية في اعتبارهما، وتتحقق في اعتبار العقلاء. وإذا ابرز هذا الاعتبار النفساني باللفظ، أو الفعل بمقتضى البناء الإرتكازي العقلاني الكلي تتحقق الملكية في عالم الاعتبار العقلاني. وليس المراد من إيجادية الإنشاء، سوى ذلك.

ولذا يقول المحقق الخراساني في فوائده ^(٢): أنه بالإنشاء يوجد الملكية في الوعاء المناسب لها، بالنحو الذي توجد بالحيازة، والسبب الاضطرابي، كموت المورث.

وهذا أمر متين لا ستره عليه.

وأما ما أفاده: من أن الإنشاء إبراز أمر نفساني باللفظ، غير قصد الحكاية، فلا يتم.

(١) السيد الخوئي رحمته الله في دراسات في علم الأصول ج ١ ص ٥٣.

(٢) فوائد الأصول ص ١٧ فائدة في صيغة الأمر والنهي وغيرها.

إذ البرهان الذي ذكره لعدم كون الجملة الخبرية مبرزة للنسبة الخارجية، من انه لا كاشفية لها من حيث هي، عنها، وإنها وضعت لإبراز قصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع، بعينه يجري في الإنشاء، ويقتضي عدم كون الإنشاء، مبرزاً للاعتبار النفساني، وانه مبرز لقصد تفهيم ذلك الاعتبار.

نعم لو كانت دلالة الإنشاء على الاعتبار الخاص بالطبع، كان ما ذكر تاماً، ولكن بما أنها أيضاً تكون بالوضع، فيجرى في الإنشاء ما يجري في الإخبار، من، أن الواضع تعهد بأنه متى ما قصد تفهيم ثبوت ذلك الاعتبار النفساني، يجعل مبرزه الجملة الإنشائية.

وعليه فالموضوع له والمستعمل فيه، فيهما واحد، وهو قصد تفهيم انتساب البيع إلى البائع مثلاً، والاختلاف بينهما إنما يكون من ناحية الدواعي بالنحو الذي ستعرفه.

والمنسوب إلى المحقق العراقي رحمته ^(١) القول: بان الإخبار والإنشاء يشتركان

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٨٥ عند الحديث عن شرح معاني الهيئات قال: «فالتحقيق في الفرق والميز بينهما (أي الإخبار والإنشاء) هو أن يفرق بينهما من جهة المحكي من حيث كونه في الأخبار عبارة عن وقوع النسبة وثبوتها وفي الإنشاء إيقاعها الذي هو خروجها من العدم إلى الوجود، وذلك إنما هو من جهة ما هو قضية الارتكاز والوجدان من قولك بعثك إخباراً حيث كان المتبادر منه هو الحكاية عن نسبة ثابتة محفوظة قبال كونه إنشاء المتبادر منه الحكاية عن نسبة إيقاعية، وحينئذ فإذا استعمل المستعمل الجملة في إيقاع نسبة كلامية حاكيا بها عن واقع ثابت تكون الجملة إخبارية و إذا استعملها فيها حاكيا

في المحكي عنه بالذات، وهو نفس المفهوم الذي يتصوره النفس عند تصور الجملة الحكاية، وإنما يفترقان في المحكي عنه بالعرض. فانه في الإخبار، يكون المحكي عنه بالعرض، هو الطبيعي المنطبق على أمر جزئي خارجي مفروغ الوجود، موضوعا كان أو محمولا، أو نسبة، يريد المتكلم - بكلامه - الكشف عنها وإعلام السامع بها.

وفي الإنشاء، الجملة بهيئتها ومادة المسند فيها، تحكى عن طبيعي النسبة وطبيعي المسند، الحاكيان عن إيقاع المادة ونسبتها غير المفروغ وقوعهما. بل يرى وجودهما، معلولين لنفس هذا الإنشاء، فوجود البيع الجزئي، ونسبته الجزئية في الخارج، يكون نتيجة الإنشاء، بقول: بعث.

ويرد على ما ظاهره ما تقدم من أن القول بأن حقيقة الإنشاء إيجاد معنى باللفظ، صرف لقلقة اللسان وفي الإنشاء أيضاً، لا يوجد المسند والنسبة باللفظ. وإنما هما يتحققان قبله بالاعتبار النفساني.

ولكنه يمكن توجيهه بما ذكرناه، بأن يكون مراده إيجاد المعنى في عالم الاعتبار

<<<

بها عن نسبة إيقاعية توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها تكون جملة إنشائية فيكون كل من الإخبار والإنشاء حينئذ مشتركا في جهة الحكاية في نحو قوله بعث إخبارا أو إنشاء إلا أن الفرق بينهما كان من جهة المحكي فتأمل. ثم أن ذلك كله بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الإثبات فحيث أن طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت فيحتاج في إحراز كونها إنشاء من قيام قرينة في البين توجب صرفها عن الإخبارية والحكاية عن الواقع الثابت وإلا فطبعها كان على الإخبار».

العقلائي.

وبذلك كله يظهر أن ما اختاره جماعة من المحققين، من أن الفرق بينهما إنما يكون باختلاف الدواعي، وأنه قد يكون الداعي وهو الإيجاد فهو الإنشاء، وقد يكون الحكاية فهو الإخبار، متين جدا.

وخلاصة القول في المقام: أن الموضوع له، والمستعمل فيه، في هيئة الصيغة المشتركة - مثل بعت - شيء واحد، وهي النسبة المحققة بين المسند - وهو الاعتبار النفساني - والمسند إليه - وهو المتكلم - إذ في كلا المقامين يكون الاعتبار - أي اعتبار المتكلم - متحققا قبل الاستعمال.

وإنما يفرقان في الداعي، فانه في الإنشاء الداعي للاستعمال في المعنى، وإعلام انتساب الاعتبار النفساني بالمتكلم، وهو إيجاد الملكية.

مثلا في عالم الاعتبار، أي اعتبار العقلاء والشارع. حيث أن بناء العقلاء والشارع، على عدم اعتبار الملكية في البيع - مثلا - إلا مع اعتبار المتعاملين بقيد الإعلام به. فالإعلام إنما يكون بهذا الداعي.

وهذا بخلاف الإخبار، فان الداعي للإعلام فيه غير ذلك.

ولا فرق بينهما من غير هذه الجهة، وبهذا الاعتبار صح تسمية الإنشاء إيجادا، بمعنى أنه بضميمة الاعتبار النفساني، موضوع لاعتبار العقلاء والشارع.

فتدبر في أطراف ما ذكرناه حتى لا تبادر بالإشكال.

هذا في الصيغ المشتركة.

وأما الصيغ المختصة، فالكلام فيها موكول إلى محل آخر.

أسماء الإشارة والضمائر

قال في الكفاية: يمكن أن يقال: أن المستعمل فيه في أسماء الإشارة والضمائر ونحوهما، أيضاً عام. وإن تشخصه إنما جاء من قبل طور استعمالها، حيث أن أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر. وبعضها ليخاطب به المعنى.

والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخيص، كما لا يخفي.

فدعوى إن المستعمل فيه في مثل "هذا، وهو، وإياك"، إنما هو المفرد المذكور. وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة والتخاطب بهذه الألفاظ إليه. فإن الإشارة والتخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه غير مجازفة^(١) انتهى.

والكلام فيها:

تارة فيما هو الموضوع له.

وأخرى في أنه عام أو خاص. أما الأول، فعمدة الأقوال فيه ثلاثة:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني^(٢) وهو أن اسم الإشارة، مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) وضع للمفرد المذكور ليشار به إليه. بمعنى أن الإشارة الموجبة

(١) كفاية الأصول ص ١٢.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣.

للشخص، تكون من مقومات الاستعمال، لا الموضوع له، أو المستعمل فيه.

وفيه: أن الإشارة باللفظ إلى المعنى، إن كان باستعماله فيه، فجميع الألفاظ موضوعة لذلك. وإن كان بغير ذلك، فهو مما لا نتعقله.

وإن كان مراده الإشارة إليه بالإشارة الخارجية، فيرد عليه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر كلامه - أنه كثيراً ما يستعمل في معانٍ يمتنع الإشارة إليها خارجاً.

وإن كان مراده، أنه وضع ليستعمل مقرونة بالإشارة الذهنية إلى المعنى، ففيه: أننا لا نتعقل للإشارة الذهنية معنى غير توجه النفس إلى المعنى وتصوره المشترك فيه استعمال جميع الألفاظ في معانيها. مع أن الله تبارك وتعالى يستعمل هذه الأسماء، ولا يمكن الالتزام بذلك فيه.

وبذلك ظهر ما في القول أيضاً.

الثاني: الذي اختاره المحقق الأصفهاني رحمته^(١) وهو أن أسماء الإشارة موضوعة للمعنى إذا صار مشاراً إليه بالإشارة الخارجية، بمثل اليد أو العين، أو الذهنية - فلا نعيد.

الثالث: أن اسم الإشارة موضوع لإيجاد الإشارة به، فيكون فرداً جعلياً وضعياً لآلة الإشارة.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٦ قال: «بل التحقيق أن أسماء الإشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء فقولك هذا لا يصدق على (زيد) إلا إذا صار مشاراً إليه باليد أو بالعين مثلاً».

وبعبارة أخرى: أن لفظة " ذا " مثلا بتعهد الواضع جعلت مكان اليد في كونها آلة للإشارة، وموجدها، ولكن لا مطلقا، بل فيما كان المشار إليه المفرد المذكور، أي مصداقه، لا مفهومه. وإلى ذلك أشار ابن مالك بقوله: بذّا لمفرد مذكر اشر^(١).

وأورد عليه:

تارة بان لازم ذلك كون أسماء الإشارة من الحروف، لكونها إيجادية.

وأخرى، بان لازمه عدم صحة قولنا: هذا زيد: لان هذا المحمول، لا يصح حمله على ما هو آلة للإشارة. وفيهما نظر.

أما الأول: فلما عرفت من عدم كون معاني الحروف إيجادية.

وأما الثاني: فلان اسم الإشارة وان كان يوجد الإشارة، إلا انه نظير الآلة الخارجية، في أن الإشارة الموجودة به، طريق للانتقال إلى المشار إليه ليتوجه المخاطب إليه ويحكم عليه بشيء، أو به على شيء آخر.

وعليه، فالموضوع في القضية الواقعية المحكى عنها بالقضية اللفظية - في مثل هذا زيد - هو المشار إليه الخارجي، لا الإشارة ولا آلتها، فان الآلة، هي نفس اللفظ لا معناه. والإشارة، إنما تكون طريقا لإحضار المشار إليه. ولم يقم برهان على لزوم كون الموضوع في القضية اللفظية، وجودا لفظيا للمعنى، بمعنى كونه موضوعا له. بل لابد من إحضار المعنى في ذهن السامع باللفظ، إما

(١) ألفية ابن مالك باب اسم الإشارة ج ١ ص ١٣٠ انتشارات ناصر خسرو، قم المقدسة.

باستعماله فيه، أو بنحو آخر، مثل الإشارة إليه.

بل **الأظهر**، عدم اعتبار كون الموجب لإحضاره اللفظ، كما سيمر عليك.

وبذلك كله يظهر الحال في الضمائر والموصولات.

وأما الكلام في المورد الثاني، فهو الكلام في وضع الحروف.

فالأظهر كونه عاما، لأنه كثيرا ما يكون المشار إليه معان كلية كما لا يخفى،

وعليه فالتشخيص الجائي من قبل الإشارة، ليس هو التشخيص الخارجي كي

يتوهم انه داخل في الموضوع له. بل هو من جهة إضافتها إلى المشير والمشار إليه.

وقد ظهر مما ذكرناه في الحروف: خروجه عن الموضوع له.

* * * * *

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

الامر الثامن: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

اختلفوا في أن استعمال اللفظ في المعنى المجازي ما هو ملاك صحته ؟

فقد ذهب جماعة، منهم المحقق الخراساني، إلى انه يصح بالطبع.

والآخرون ^(١)، إلى انه بالوضع أي ترخيص الواضع في الاستعمال، وبدونه

لا يصح.

وأفاد صاحب الكفاية ^(٢) - في وجه ما اختاره، بشهادة الوجدان - بحسن

الاستعمال فيه ولو منع الواضع عنه. وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه، ولو مع ترخيصه. ولا معنى لصحته إلا حسنه.

وليس مراده - مما أفاده - انه في الاستعمالات المجازية يكون دلالة اللفظ

على ما يستعمل فيه بالطبع ابتداءً، حتى يورد عليه، بان هذا عين الالتزام بالدلالة الذاتية، أو ما يقرب من ذلك.

بل المراد، أن الألفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية بعد وضعها لها، يصح

استعمالها في المعاني المناسبة لتلك المعاني الموجبة لا دعاء العينية بينهما.

(١) وهو "مذهب المشهور" كما أفاده السيد الأعظم الخوئي رحمته في المحاضرات ج ١ ص ٩٢.

(٢) كفاية الأصول ص ١٣ (الثالث)

ففي الحقيقة يدعى، إن جواز هذا الاستعمال، إنما يكون من شؤون الوضع الأول بواسطة الطبع الذي يحول في ميدان المعاني، ويلحق بعضها ببعض.

وعليه، فيشهد له - مضافاً إلى ما ذكره المحقق الخراساني - تقارب المعاني المجازية في اللغات المتعددة. فإن استعمال الأسد وما يرادفه من ساير اللغات في الرجل الشجاع يصح. فهل اتفق الواضعون على الترخيص فيه وفي غيره من المجازات الشائعة؟

وفي المقام أمران، كل منهما يكفي في عدم الموضوع لهذا البحث.

أحدهما: ما نسب إلى السكاكي، من أن اللفظ في جميع الموارد، يستعمل في المعنى الموضوع له^(١). غاية الأمر أن التطبيق، قد يكون مبنياً على التنزيل والادعاء. يعنى أن المستعمل، ينزل معنى من المعاني منزلة المعنى الحقيقي،

(١) فالسكاكي على مبناه تصرف في مفهوم كلمة "أسد" ووسع دائرته ليشمل حقيقة الرجل الشجاع. وهذا التصرف كان محلاً للإشكالات، إلا أن صاحب وقاية الأذهان بعد نقل قول السكاكي ومناقشاته اعتبر أن اللفظ المجازي باقى على ما هو عليه حقيقة، وأن استعمال لفظ "الأسد" في الرجل الشجاع مثلاً استعمال حقيقي تصوري فقط دون التصديق والإرادة الجديدة، ولذا احتاج إلى القرينة لصرف المراد الجدّي عن المتصور إلى غيره، فلو تلفظ بالمجاز دون نصب القرينة على خلاف الإرادة الجدّية كان كاذباً، فالاستعمال الحقيقي والمجازي عنده واحد إلا أن الثاني يحتاج إلى قرينة لتعاند الإرادة الجدّية. راجع وقاية الأذهان ص ١٠٨-١٠٩. ثم أن نسبة ذلك للسكاكي قالها غير واحد منهم، أوثق الوسائل ص ٥٣٣/ مقالات الأصول المقالة الرابعة عشر ص ٢٢٣/ وتعرض لكلامه في أجود التقريرات في المقدمة الخامسة ج ١ ص ٥٩ وبطله.

ويعتبره هو، فيستعمل اللفظ فيه، فيكون الاستعمال حقيقياً.

ونظير ذلك، ما أفاده المحقق الخراساني^(١)، من أن كلمة " لا " الموضوع لنفي الحقيقة، تستعمل دائماً فيه، حتى في مورد نفي الكمال. غاية الأمر في ذلك المورد، يكون استعمالها فيه على نحو الادعاء والمبالغة، ولا تستعمل في نفي الكمال. ولا بعد في ذلك. فان فيه، المبالغة في الكلام الجارية على مقتضى الحال. ولذلك نرى بالوجدان، الفرق بين قولنا: زيد شجاع، وقولنا: زيد اسد. ولو لا ذلك لما كان بينهما فرق. وهو واضح.

ثانيهما: ان الواضع لا يتعين في شخص، كي يبحث عن اذنه وعدمه. بل كل مستعمل واضح حقيقة، كما مر تفصيل ذلك في مبحث الوضع.



(١) كفاية الأصول ص ٣٨١، حيث تعرض لهذا البحث بالعرض في باب قاعدة لا ضرر بعد بيانه للرواية قال: كما أن الظاهر أن يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاء كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل: لا صلاة لجمار المسجد إلا في المسجد (و) : يا أشباه الرجال ولا رجال (فإن قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء لا نفي الحكم أو الصفة كما لا يخفى. و نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداء مجازاً في التقدير أو في الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

استعمال اللفظ في نوعه

الامر التاسع: في استعمال اللفظ في نوعه، ومثله، وصفه، وشخصه.

قال في الكفاية: لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه، كما إذا قيل: (ضرب)، مثلاً فعل ماضٍ، أو صنفه، كما إذا قيل: (زيد)، في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو مثله، (كضرب) في المثال إذا قصد^(١). انتهى.

وتنقيح القول في المقام، بالبحث في موارد:

الأول: في اطلاق اللفظ وارادة نوعه.

الثاني: في اطلاقه وارادة صنفه، أو مثله.

الثالث: في اطلاقه وارادة شخصه.

اما المورد الأول، ففي صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه خلاف، ذهب جماعة

من المحققين، منهم الخراساني^(٢) والنائيني إلى الأول، واختار جماعة الثاني.

ثم ان القائلين بالصحة. اختلفوا في انه، هل يكون ذلك من باب

(١) كفاية الأصول ص ١٤. والظاهر أن لفظ (كضرب) كما وردت في متن الكفاية خطأ في

الطباعة، والصحيح أن تكون (كزيد) في المثال إذا قصد.

(٢) كفاية الأصول ص ١٤.

الاستعمال، كما عن المحقق النائيني رحمته^(١) ام يكون من باب القاء المعنى بنفسه، كما اختاره الاستاذ الاعظم^(٢)، ام يكون بغير ذلك ؟ وقد ذكر المحقق النائيني رحمته في تقريب ما ذهب إليه: ان استعمال اللفظ في المقام، كاستعماله في ساير المعاني. فان المتكلم يلتفت إلى طبيعة لفظ ضرب اولاً، ثم حين الاستعمال يكون اللفظ الصادر منه، الذي هو من افرادها مغفولاً عنه بحيث لا يرى الا الطبيعة. ولا يلقي في الخارج الا اياها، كالأستعمال في المعاني. نعم بينه وبين الاستعمال في ساير المعاني فرق من جهتين:

الاولى: ان المعنى في ساير الاستعمالات امو متغيرة لطبيعة الألفاظ، وفيما نحن فيه من سنخها.

الثانية: ان المصحح للاستعمال في ساير الموارد، اما الوضع، أو المناسبة بين المعنى الحقيقي، وما استعمل اللفظ فيه. وفي المقام كون اللفظ الملقى بنفسه متحداً مع المعنى فيه خارجاً، والارتباط بينهما اشد من الارتباط الجعلي.

واورد عليه المحقق العراقي رحمته^(٣): بان اللفظ المستعمل، اما ان يكون هو

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠ الامر الاول: « بقي هناك أمور... » الخ، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٣-٤٤.

(٢) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٠ حاشية ١، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٤.

(٣) نهاية الافكار ج ١ ص ٦١، بعد الحديث عن حقيقة الاستعمال الذي هو الفناء في المعنى قال: «وعليه يستحيل إطلاق اللفظ وإرادة شخصه منه بنحو كان اللفظ حاكياً عن

شخص نفسه كحكايته عن معناه عند استعماله فيه، ضرورة استلزامه حينئذ لاجتماع

طبيعي اللفظ، أو شخصه، فعلى الأول يلزم اتحاد الدال والمدلول، وعلى الثاني يلزم عدم صحة الاستعمال، لعدم المسانحة بين المستعمل، وهو الطبيعي والخصوصية المشخصة اي المستعمل فيه، إذ المركب من المباين وغيره مباين.

وفيه: ان له ان يختار شقا آخر، وهو كون المستعمل، الحصة من الطبيعي التوأمة مع الخصوصية.

وهذا الجواب وان كان محل تأمل بناء على المختار من وجود الكلى الطبيعي في الخارج، الا ان هذا المورد على مسلكه ليس له هذا اليراد.

وحق القول في المقام بنحو يظهر ما في كلمات القوم ايضا، بيتني على بيان مقدمتين:

الاولى: انه إذا وجد فرد من الطبيعي في الخارج، فكما ان الماهية الشخصية، موجودة في الخارج بتبع تحقق الوجود، كذلك يكون الطبيعي موجودا بوجوده.

وبعبارة اخرى ان الوجود الخارجي بناء على اصالة الوجود، له حد مختص به. ولا يشترك فيه غيره، وهو المنشاء لانتزاع الماهية الشخصية، وله حد آخر مشترك فيه مع غيره، وهو المنشاء لانتزاع الماهية النوعية.

<<<

النظر فيه: أحدهما النظر العُبوري الآلي، والآخر النظر الاستقلالي، حيث انه باعتبار كونه حاكيا يكون منظورا فيه بالنظر الآلي وباعتبار كون شخصه أيضا محكيا يكون منظورا بالنظر الاستقلالي وهو كما ترى كونه من المستحيل».

وبتعبير ثالث، انه كما يكون الماهية الشخصية معروض الوجود في التحليل العقلي، وفي مرحلة التصور، وعينه في الخارج كذلك يكون الطبيعي معروضه تصورا، وعينه خارجا. فاضافة الوجود إلى الماهية الشخصية، كاضافته إلى الطبيعي من دون كون وجود الفرد واسطة لعروض الوجود على الطبيعي. ولذا يصح اطلاق الطبيعي - كالانسان - على كل فرد من الافراد بما له من المعنى المشترك بين الجميع.

الثانية: ان استعمال اللفظ، انما هو بإيجاد الطبيعي في الخارج فانيا في معناه. بمعنى ان الفناء صفة للطبيعي لا الفرد الخارجي. ضرورة ان الشخص يكون بالوجود وفي مرحلة الاستعمال. فلا يعقل ان يكون هو المستعمل، وإلا لزم تأخر ما هو متقدم والواضع انما وضع الطبيعي لا الفرد.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، تعرف انه لا يصح استعمال اللفظ في نوعه، إذ يلزم اتحاد الدال والمدلول. وهو محال.

وما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) من عدم استحالة ذلك، واستدل له بقوله عليه السلام: " يا من دل على ذاته بذاته " ^(٢). وقوله عليه السلام: " انت دلتني عليك " ^(٣).

غريب إذ الدلالة في المقام، عبارة عن ابراز المعنى باللفظ، وكونه علامة له.

(١) راجع نهاية الدراية ج ١ ص ٣٦-٣٧، في صحة اطلاق اللفظ وارادة شخصه.

(٢) من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام، في أغلب كتب الأدعية.

(٣) من دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام وقت السحر الإقبال ص ٦٨.

فكيف تقاس بدلالة الذات على نفسه التي هي إما بمعنى كون الذات دالا بخلقته، كما هو مقتضى قوله تعالى: كنت كنزا مخفيا فاحببت أن اعرف، فخلقت الخلق لكي اعرف^(١). أو بمعنى كونه، هو الظاهر بنفسه وظهور غيره لابد وان ينتهي إليه. كما يشير إليه قوله ﷺ: ألغريك من الظهور، ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك^(٢) ؟ ولكن مع ذلك يصح اطلاق اللفظ وارادة نوعه، لامن باب الاستعمال بل من باب احضار الموضوع في القضية الحقيقية بنفسه، والقائه على السامع من دون وساطة ما يستعمل فيه. فيكون الموضوع في القضية اللفظية متحدا مع ما هو الموضوع في القضية الخارجية. ولا محذور في ذلك.

وقد يقال: ان المثال الذي ذكره الحق الخراساني - ضرب فعل ماض - إذا لم يقصد به شخص القول ليس من استعمال اللفظ في نوعه. لعدم كون الحاكى فعلا ماضيا.

وعليه، فهو من باب الاستعمال في غيره.

وفيه: ان الفعل الماضي، ما يكون بوضعه دالا على تحقق الحدث في الخارج. ولا يعتبر فيه الدلالة الفعلية، فانها غير ثابتة قبل الاستعمال. فلفظ ضرب استعمل في معناه ام لم يستعمل فيه، فعل ماض. أي ما من شأنه انه لو استعمل فيما وضع له يكون دالا على الحدث.

(١) بحار الأنوار ج ٨٤ ص ١٩٩ ذكره في بيان شرح قنوت يوم الجمعة (تم نورك فهديت).

(٢) دعاء عرفه لسيد الشهداء أبي عبد الله الحسين ﷺ.

واما المورد الثاني، فالظاهر ان اطلاق اللفظ وارادة صنفه أو مثله، انما يكون من قبيل القاء المعنى بنفسه، وليس من باب الاستعمال.

وبعبارة اخرى يكون الطبيعي، ملقى إلى السامع بنفسه بلا وساطة الحاكى عنه. وحيث ان الغرض تعلق بافادة حصة خاصة منه، فلا بد من جعل الدال على ذلك. لاحظ. قولنا: زيد، في (ضرب زيد)، فاعل. ولا مجال لتوهم استعمال الطبيعي في الصنف، أو المثل، أو الشخص. ويكون الدال الاخر قرينة على ذلك. كما يظهر من ملاحظة موارد استعمال اللفظ في معناه وارادة حصة خاصة منه، كقولنا: الصلاة في المسجد، افضل من الصلاة في الدار. فانه في هذه الموارد، لا تستعمل الصلاة في الحصة الخاصة من تلك الطبيعة. بل استعملت في نفس الطبيعة. وانما تستفاد الحصة، بتعدد الدال. كما حقق في مبحث المطلق والمقيد. فان هذا الكلام بعينه. يجرى في صورة القاء المعنى بنفسه واحضاره في ذهن السامع، بلا تفاوت.

اطلاق اللفظ وارادة شخصه

واما المورد الثالث، فقال صاحب الفصول: واما لو اطلق واريد به شخص نفسه، كقولك: زيد لفظ. اذا اردت به شخصه، ففي صحته بدون تأويل، نظر. لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركيب القضية من جزئين مع عدم مساعدة

الاستعمال عليه^(١). انتهى.

وجهه المحقق الخراساني بقوله: لان القضية اللفظية على هذا، انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع. فتكون القضية المحكية بها، مركبة من جزئين مع امتناع التركب الا من الثلاثة. ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المتسبين^(٢). انتهى.

واجاب عنه المحقق الخراساني بوجهين:

أحدهما^(٣): ان اشكال تركيب القضية من جزئين، يبتنى على ان يكون الموضوع في القضية الحقيقية، محتاجا في حضوره ووجوده في الذهن إلى واسطة كاللفظ بالاضافة إلى المعنى. فانه واسطة لذلك. وليس هو بنفسه، موضوعا للقضية. بل هو، لفظ الموضوع، وحاك عنه. فموضوعية اللفظ، انما هي باعتبار انه الواسطة لاحضار ما هو موضوع فيها حقيقة.

نعم هو، موضوع في القضية اللفظية، وإذا فرضنا ان الموضوع في القضية الحقيقية لا يحتاج في وجوده وحضوره في الذهن إلى الواسطة، فلا يلزم محذور تركيب القضية من جزئين. ومقامنا من هذا القبيل. فان الموضوع في قولنا: زيد لفظ أو ثلاثي، إذا اريد به شخصه، شخص ذلك اللفظ الذي هو من مقولة الكيف لا انه لفظ - وبديهى ان اللفظ، لا يحتاج في حضوره في الذهن إلى أي

(١) الفصول الغروية ج ١ ص ٣٤.

(٢) كفاية الأصول ص ١٤ الرابع لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه.

(٣) كفاية الأصول ص ١٤ (قلت يمكن أن يقال) وما أفاده المصنف حفظه المولى ثقله بالمعنى.

واسطة، لا مكان ايجاده على ما هو عليه واثبات المحمول له - فعليه فالقضية، مركبة من اجزاء ثلاثة: الموضوع، وهو ذات اللفظ و شخصه، والمحمول، وهو لفظ، أو ثلاثى مع النسبة بينهما.

واورد عليه ^(١) بان القضية حينئذ، لا تكون لفظية، لعدم الحاكى عن الموضوع.

وفيه: ان القضية، هي ما تكون مركبة من مسند ومسنداليه في عالم اللفظ. ولا يعتبر في صدقها، تغاير الموضوع فيها مع الموضوع في القضية المحكية. مع انه، لا ضرر في عدم صدقها، فانه لا مشاحة في الاصطلاح.

ثانيهما ^(٢): ان اتحاد الدال والمدلول ذاتا، مع تعددهما اعتبارا لا يضر. فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه، كان دالا. ومن حيث انه نفسه وشخصه مراده، كان مدلولاً.

وفيه: ان التعدد الاعتباري، غير مجد في المقام، إذ الدلالة، عبارة عن العلم بشئ من العلم بشئ آخر، فهي تتوقف على حصول علمين، المتوقف على ثبوت معلومين، فمع كون المعلوم واحدا، لا يعقل تعدد العلم، والتعدد الاعتباري لا يجدى في تكثر العلم، وكون أحد العلمين، معلولا لآخر.

وان شئت قلت: ان استعمال شيء في شيء، عبارة عن احضاره في ذهن

(١) كفاية الأصول ص ١٥ قال (غاية الأمر أنه نفس الموضوع لا الحاكى عنه.

(٢) نفس المصدر في الحاشيتين السابقتين.

السامع، لينتقل ذهنه إلى المستعمل فيه. وفي المقام، لا مورد للانتقال الثاني. فلا يكون من الاستعمال في شيء مع ان الدال، انما هو ذات الشيء لا بقيد انه لفظ صادر.

وبعبارة اخرى: هذه الحيشة الاعتبارية ليست دخيلة في الدلالة كي توجب التعدد.

وقد ذكر الحق الأصفهاني رحمته^(١) في وجه تصحيح كلام الحق الخراساني وجهها دقيقا لا يخلو ايراده عن فائدة، وحاصله يتوقف على مقدمات:

الاولى: ان الشوق، يستحيل تحققه مطلقا وبلا متعلق. ولا بد في تحققه من تعلقه بمتعلق. ولا يعقل تعلقه بالموجود الخارجي. إذ الخارج عن افق النفس، لا يعقل ان يكون مقوما لما في النفس. ولا الموجود الذهني. إذ الشوق والعلم، صفتان متباينتان وفعليتان، ويستحيل تقوم فعلية بفعلي آخر.

فان كل فعلية تأبى عن فعلية اخرى، مع ان الشوق ليس متعلقا بالموجود الذهني بالوجدان. فلا بد وان يتعلق بالماهية المعراة عن الوجود الخارجي والموجود الذهني. ويتعلق الشوق بها، تكون الماهية موجودة بالوجود الشوقي. كما توجد في الخارج بالوجود الخارجي، وفي الذهن بالوجود الذهني.

الثانية: ان استعمال كل لفظ في معناه، يتقوم بارادتين:

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٣٧ (في صحة اطلاق اللفظ وارادة شخصه) نقله المصنف حفظه المولى بتصرف.

احدهما، تتعلق بإيجاد المعنى باللفظ وابرازه به.

ثانيتها، تتعلق بإيجاد اللفظ تكوينا. وهذه الارادة ربما تنفك عن الاولى.

كما إذا لم يكن المتكلم في مقام الاستعمال والحكاية عن الواقع.

الثالثة: ان عوارض الألفاظ ومحمولاتها ككون لفظ زيد ثلاثيا - كما تكون

اوصافا للماهية الشخصية الموجودة الخارجية، كذلك تكون اوصافا للماهية

الموجودة بالوجود الشوقي، لانها، اوصاف لماهية الكيف المسموع على الفرض.

وهي اينما تحققت تترتب عليها هذه الاوصاف.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم. ان المتكلم إذا قال: زيد ثلاثي، واراد منه

شخص نفسه، تكون هذه الماهية الشخصية بوجودها الخارجي، دالة على

الموجودة بالوجود الشوقي.

وبعبارة اخرى، يجعل اللفظ بوجوده الخارجي، فانيا في اللفظ بوجوده

الشوقي. ولا ينافي ذلك، ارادة شخص نفسه، لأن المراد بالذات والمصادر:

ماهية شخصية من غير جهة الارادة في قبال ما إذا اريد افناء اللفظ في الطبيعة.

كما ان فرض ارادة اخرى مصححة للدلالة، لا ينافي فرض ارادة شخصية

وعدم اراءة غيره. إذ المرئي حينئذ، نفس الماهية الشخصية. غاية الامر، ثبوتها

في وعاء دال على ثبوتها في وعاء آخر.

وفيه: اولا: ان الوجود، مساوق للتشخص، ففرض ثبوتين، ملازم لفرض

شخصين.

فيكون الحاكي شخصا، غير المحكى، فهو من استعمال اللفظ في مثله لا

شخصه.

وان شئت قلت: ان الماهية الشخصية الثابتة بالثبوت الشوقي، غير الماهية الموجودة بالوجود الخارجي.

وثانيا: ان الشوق وان لم يكن متقوما بالوجود الخارجي، لا لما ذكره من البرهان، لانه يرد عليه ما حققناه في محله من امكان تعلق العلم بنفس الموجود الخارجي، بل من جهة عدم الثبوت الخارجي حين وجود الشوق. بل ربما لا يوجد إلى الابد. ولا بالموجود الذهني بما هو هو، ولكن لا نسلم تعلقة بالماهية وثبوتها به.

فان الشوق من الصفات، والاعراض ذات الاضافة فهو بنفسه له ماهية خاصة موجودة بوجوده، كما هو الشأن في جميع الكيفيات النفسانية.

وعليه، فلو كان متعلقه الماهية الثابتة بثبوته، لزم اتحاد المهيتين المختلفتين، وتحققهما بوجود واحد، وهو محال، بل المتعلق، هو الموجود الذهني بما انه فان في الخارج، وآلة لملاحظة الموجود الحقيقي.

وبالجملة ان الوجود، منحصر بالوجود الخارجي والذهني على ما هو المسلم عند ارباب المعقول، وليس من الوجود الشوقي في كلماتهم عين ولا اثر.

وصدور مثل هذا الكلام من مثل هذا المحقق التحرير، ليس الا من باب ان الجواد قد يكبو، ويؤيده ما ذكره رحمه الله في مسألة تعلق الامر بالطبيعة: ان طبيعة الشوق، من الطبايع التي لا تتعلق إلا بما له جهة فقدان وجهة وجدان.

تبعية الدلالة للارادة

الأمر العاشر: في تبعية الدلالة للارادة.

قال في الفصول: فصل، هل الألفاظ، موضوعة بازاء معانيها من حيث هي أو من حيث كونها مرادة للالفاظها وجهان^(١). انتهى.

قبل البحث قى ذلك، لابد من التنبيه على امرين:

أحدهما: ان منشأ هذا البحث، ما حكى عن العلمين: الشيخ الرئيس^(٢)،

والمحقق الطوسي^(٣)، من مصيرهما إلى ان الدلالة، تتبع الارادة^(٤).

ثانيهما: ان الدلالة - أي دلالة الألفاظ على المقاصد - على اقسام ثلاثة:

(١) الفصول الغروية ص ١٧.

(٢) وهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور ولد سنة ٣٧٠ هـ - ق. تفصيل حياته وفيات أعيان الشيعة ج ٢ ص ١٥٧ رقم ١٩٠.

(٣) وهو الخواجة نصير الدين الطوسي الحكيم الفيلسوف ولد سنة ٥٩٧ هـ - ق. راجع أعيان الشيعة ج ٩ ص ٤١٤.

(٤) الشفاء قسم المنطق ص ٤٢ المقالة الأولى من الفن الأول الفصل الثامن قوله (وذلك لأن

معنى دلالة اللفظ هو أن يكون اللفظ إسمًا لذلك المعنى على سبيل القصد)

والجوهر النضيد في شرح التجريد للعلامة الحلبي ص ٤ حيث حكى عن استاذة المحقق الطوسي

قوله: (بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد).

القسم الأول: الدلالة التصورية. وهي الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ، وهذه الدلالة قهرية بعد العلم بالوضع أو الانس الحاصل من كثرة استعمال اللفظ في المعنى، وهي غير مربوط بالدلالة الوضعية. بل لو فرض صدور اللفظ من غير اختيار أو اصطكاك حجر على حجر، ينتقل الذهن إلى المعنى.

القسم الثاني: الدلالة التفهيمية: ويعبر عنها بالدلالة التصديقية فيما قال، وهذه الدلالة، تتوقف زائدا على العلم بالوضع، على احراز ان المتكلم في مقام التفهيم، ولم ينصب قرينة متصلة على الخلاف.

القسم الثالث: الدلالة التصديقية فيما اراد. وهي، الدلالة على مطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي. وهي ثابتة ببناء العقلاء.

وبعد ذلك نقول: ان مراد العلمين مما افاده، ليس اخذ الارادة قيذا للموضوع له أو المستعمل فيه، - كما توهم صاحب الفصول^(١) - حتى يرد عليه:

(١) راجع الفصول الغروية ص ١٨-١٩ فصل القول في الدلالات، حيث قال: «ثم إن قلنا بأنها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطا أو شطرا اتجه أن لا يكون للألفاظ معان حقيقية عند عدم إرادتها ضرورة أن الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده و الظاهر أن ما حكى عن الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا».

ثم قال: «إن بنى على أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث كونه مرادا كانت حيثية الإرادة معتبرة في المعنى الموضوع له و هو واحد طرفي النسبة، فلا بد من الانتقال إليها قبل تذكر الوضع أيضا على ما يقتضيه التعليل فيكون الانتقال إلى المعنى قبل تذكر الوضع

١ - استحاله أخذ ما هو من مقومات الاستعمال المتأخر بالطبع عن المستعمل فيه في الموضوع له أو المستعمل فيه. والالزم تقدم ما هو متأخر.

٢ - لزوم التجريد عند ارادة الحمل. إذ المحمول على زيد - في زيد قائم مثلاً - نفس القيام لا بما هو مراد. وكذا الموضوع. فانه، نفس زيد لا بما هو مراد.

٣ - لازمه كون وضع عامة الألفاظ، عاماً والموضوع له خاصاً. لمكان اعتبار خصوص ارادة الالافظين فيما وضع له اللفظ.

ولا ما افاده المحقق الخراساني^(١)، من حمل الدلالة في كلامهما، على الدلالة التصديقية فيما اراد غير الوضعية فان تبعيتها للإرادة في الواقع ونفس الامر واضحة لا مجال للكلام فيها اصلاً.

بل مرادهما أنَّ العلقه الوضعية، مختصة بصورة تعلق الإرادة بتفهم المعنى. وان الدلالة الوضعية، مختصة بالدلالة التصديقية فيما قال كما هو صريح كلامهما في بحث الدلالات للإرادة بتبعية مقام الاثبات للثبوت لاحظ كلامهما. قال العلامة الطوسي رحمه الله في محكي شرح منطق الاشارات^(٢)، في دفع

<<<

كالاتقال إليه بعده في كونه مأخوذاً من حيث الإرادة فيكون دلالة على ظاهر ما اعترف به حيث فسرها بالاتقال إلى المعنى من حيث كونه مراداً فيعود الإشكال».

(١) كفاية الأصول ص ١٧.

(٢) شرح منطق الاشارات ص ٣٢ سطر ٤-٨ (المفرد والمركب) نشر البلاغة، قم المقدسة

١٣٧٥ هـ ق وكذلك في الطبعة الحيدرية، طهران.

انتقاض تعريف المفرد والمركب: دلالة اللفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى: يقال: انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى، مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ. وان كان ذلك اللفظ، أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى، يصلح لأن يدل عليه. فلا يقال: انه، دال عليه. ونحوه، ما ذكره في محكي شرح حكمة الإشراق ^(١) في باب الدلالات الثلاث.

قال الشيخ الرئيس في محكي الشفاء ^(٢) ان اللفظ بنفسه، لا يدل البتة. ولو لا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل انما يدل بإرادة الالفاظ. وعلى ذلك، فما افاده العلمان متين جدا.

وذلك على المختار في حقيقة الوضع من كونه بمعنى الالتزام والتعهد، واضح.

فان متعلق التعهد والالتزام، لابد وان يكون امرا اختياريا. والامر غير الاختياري، لا يعقل ان يكون طرف الالتزام. وعليه، فلا محالة يكون التعهد، مختصا بصورة تفهيم المعنى وإرادته من اللفظ. وليس بين ذات المعنى واللفظ مع عدم الإرادة، علة وربط.

(١) شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي ص ٣٦ باب الدلالات (الدلالة الوضعية

تتعلق بإرادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع...)

(٢) حكاه عن الشفاء السيد الحكيم تنتزح في حقائق الأصول ج ١ ص ٣٨-٣٩.

واما على القول: بان الوضع، عبارة عن جعل اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى، أو اعتبار وضع اللفظ على المعنى، فلانه وان امكن ثبوت العلاقة مع عدم الارادة والقصد.

الا انه من جهة اختصاص فائدة الوضع، وهي الافادة والاستفادة بصورة قصد التفهيم، فلا محالة تكون العلاقة الوضعية، مختصة بتلك الحالة مع فرض كون الموضوع له هو طبيعي المعنى من دون تقييده بقيد. وما يرى من انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ من التكلم بلا اختيار، فانما هو من جهة الانس لامن جهة العلاقة الوضعية.

* * * * *

وضع المركبات

الأمر الحادي عشر: في وضع المركبات.

في انه، هل يحتاج المركب إلى وضعه ثانيا بعد وضع مفرداته أولا، ومنها الهيئة التركيبية، ام لا ؟

قولان ^(١) وقبل الشروع في البحث فيه، لابد وان يعلم ان محل الكلام في المقام - كما افاده صاحب الفصول - في وضع المركب بما هو مركب، أي وضعه بمجموع اجزائه من الهيئة والمادة. مثلا في قولنا: زيد قائم، قد وضعت كلمة " زيد " لمعنى خاص، وكلمة " قائم " لمعنى آخر، والهيئة القائمة بهما لمعنى ثالث.

وهذا كله، لا اشكال فيه.

انما الكلام في انه هل يكون لمجموع المركب من هذه المواد وضع على حدة ام لا ؟

(١) قول: بعدم صحة الوضع للمركبات كما قال العضدي من أن المركبات لا وضع لها فلا يتطرق التجوز إليها لأنه من توابع الوضع.

وقول: بأن للمركبات وضع كوضع المفردات واختار صاحب الفصول التفصيل فقال: «بأن للمركبات وضع إلا أنه ليس مغاير لوضع مفرداتها». راجع الفصول الغروية ص ٢٧ بعد قوله (تتمة).

فما افاده المحقق النائيني رحمته^(١): من ان المراد ليس ذلك، فانه لا يمكن ان ينسب إلى احد من العقلاء، فضلا عن العلماء. بل النزاع في ان الموضوع للربط الكلامي في الكلام العربي - كزيد قائم - هل هو الاعراب كما ذهب إليه بعض، أو انه هو الضمير المقدر - أي لفظه هو - كما افاده جماعة من اهل الميزان، أو انه الهيئة التركيبية كما هو المختار للمحققين ؟ .

غير تام، فان هذا النزاع، انما حدث بين المتأخرين. واما النزاع الواقع بين القدماء، فهو النزاع الأول.

وكيف كان فلحق في النزاع الأول، عدم الوضع للمركبات.

لا لما في الكفاية، من عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها، مع استلزامه الدلالة على المعنى:

تارة بملاحظة وضع نفسها، واخرى بملاحظة وضع مفرداتها.

فانه يمكن الجواب عن الایراد الأول، بان الفائدة المترتبة على الوضع ليست الا امكان وقوعه مقدمة للتفهيم والتفهم. ولا ريب في امكان وقوع وضع المركبات، مقدمة لهما، ولو في مورد عدم العلم بوضع المفردات.

وعن الثاني، بانه، لا محذور في ذلك. إذ معاني المفردات، لوحظت بنحو الانفرد. ومعنى المركب ملحوظ بنحو الجمع. نظير الدار بالاضافة إلى البيت والجدران والسقف وغيرها. فلكل منهما، مدلول مستقل غير مربوط بالآخر.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢ (الأمر الثالث) ، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٧.

فلا يلزم اجتماع السببين على مسبب واحد، مع انه لو سلم لزوم ذلك، فليكن من قبيل اجتماع علتين على معلول واحد. فلا يكون مدلولان ودلالتان. بل مدلول واحد ودلالة واحدة مستندة إلى مجموع علتين.

بل الصحيح ان يستدل لعدم وضعها، بعدم الدليل عليه.

وبان الانتقال إلى المعنى مرتين بالنحو الذي ذكرناه وان ممكنا الا انه غير واقع وهو آية عدم الوضع والا لترتب عليه الانتقال لا محالة.

واما النزاع الثاني فقد اورد على القول بان الموضوع للربط الكلامي هو الاعراب، بان الاعراب مشترك بين هذا النحو من التركيب وبقية التراكيب. وعلى القول بانه هو الضمير المقدر أي لفظة هو، بانه موضوع لمفهوم استقلالي اسمي فلا يكون مقيدا للمعنى الحرفي، فلا محالة يكون هو الهيئة التركيبية.

وافاد المحقق النائيني رحمته ^(١) ان ذلك انما هو في الهيئة التركيبية الاسمية، واما الجمل الاخر، كضرب زيد، أو كان زيد قائما، فالفيد للربط فيها هي هيئة الفعل بانواعها وقد يكون الدال على الربط احد الافعال الناقصة كلفظة كان مثلا ولو كان للهيئة التركيبية في الجمل الفعلية وضع على حدة لزم افادة المعنى الواحد مرتين وهو غير معقول.

و يرد عليه امور:

الأول: ان هيئة الفعل انما تدل على قيام الحدث بمحل ما وتشخيص ذلك

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٢، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٤٧.

الحل لا دليل عليه سوى الهيئة التركيبية - مثلاً - ضرب انما يدل على حركة هذا المعنى من عالم المفهومية إلى عالم التحقق والثبوت، واما تشخيص الفاعل فهو لا يدل عليه وذكر لفظ زيد بعده لا يفيد ذلك فيتعين الالتزام بوضع هيئة الجملة لذلك.

الثاني: ان هناك مزايا اخر غير ما وضع له هيئة الفعل وان سلم دلالتها على تشخيص الفاعل، كالحصر والاستمرار ونحوهما، لا تدل هيئة الفعل عليها، فلا دال عليها سوى الهيئة الكلامية.

الثالث: انه بناء على مسلكه ^{حقيقة} من وضع الهيئة لإيجاد الربط الكلامي، لا بد له من الالتزام بوضع المركبات لدلالة الجملة على الربط الخارجي، والمفروض عدم وضع المفردات حتى الهيئة له فلا بد من القول بوضع المركب لذلك الربط الخاص القائم بالطرفين، ونحن في فسحة من ذلك حيث التزمنا بان الهيئة وضعت لابرار ارادة تفهيم الربط الخارجي.

ويظهر مما ذكرناه أن ما ذكره أهل الادب من تقسيم المجاز إلى المجاز في الفرد و المجاز في المركب.

غير تام: لان الاستعمال المجازي فرع وجود الموضوع له وقد عرفت ان المركب لم يوضع لشيء ومعه لا يتصور المجاز فيه.

نعم يجوز التشبيه فيه بان يشبه المركب بالمركب كما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ

كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ﴿^(١)﴾ كما يجوز الكناية فيه كما في قولهم " اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى "، فانه كناية عن التردد الحاصل في النفس الموجب لذلك.

* * * * *

التبادر من علامات الحقيقة

الأمر الثاني عشر: في علامات الحقيقة والحجاز.

وقد ذكر الاصحاب للحقيقة علائم:

منها التبادر، وغاية ما قيل في وجه كونه علامة الحقيقة، ان الانسباق إلى الذهن وخطور المعنى فيه والانتقال من اللفظ إلى المعنى، اما ان يكون ناشئا من العلة الوضعية، أو من جهة المناسبة الذاتية، أو من جهة قرينة خارجية ولو كانت هي الاطلاق، وحيث ان المفروض عدم الثالث، وبطلان الثاني، فلا بد وان يكون الانتقال مستندا إلى الوضع، وكون اللفظ موضوعا له.

وفيه: انه قد يكون التبادر ناشئا عن الممارسة في كلمات اللغويين والمراجعة إليها فان ذلك ايضا يوجب الانتقال إلى المعنى، وليس ذلك آية كونه موضوعا له إذ هو لا يزيد على أصله ومنشئه، وهو قول اللغوي الذي لا يكون دليلا على الحقيقة، فالتبادر لا يكون علامة للحقيقة بقول مطلق، بل إذا كان منشأ الانتقال، وهو الارتكاز النفساني، غير ناشئ عن الممارسة في كلمات اللغويين فالعلامة الحصة الخاصة من التبادر، وهو فهم المعنى من اللفظ نفسه بلا معونة خارجية وهي كاشفة عن الوضع لا محالة.

وربما يورد على ذلك، باستلزامه الدور إذ من المعلوم بالضرورة ان الوضع بنفسه لا يوجب التبادر، بل الموجب هو العلم بالوضع، فلو انتفى العلم به انتفى التبادر، ولو كان التبادر موجبا للعلم بالوضع لزم الدور.

واجاب عنه المحقق العراقي ^(١) على ما نسب إليه، بان الموقوف فرد من العلم والموقوف عليه فرد آخر منه، فلا دور حتى مع توقف التبادر على العلم التفصيلي.

وفيه: انه مع فرض وحدة المعلوم كيف يعقل تعدد العلم.

فالصحيح هو الجواب عنه بما هو معروف و هو ان العلم بالوضع تفصيلا يتوقف على التبادر الاجمالي الإرتكازي.

توضيح ذلك: ان كل فرد من افراد اهل المحاورة يستعمل الألفاظ الدارجة في معان مخصوصة عند الابتلاء إليها وهو عالم بتلك المعاني بالارتكاز، ولكنه غافل عن خصوصيات معلوماته، كغيرها من معلومات الانسان التي يغفل الانسان عن خصوصياتها مع كونها مرتكزة في ذهنه بالاجمال، فإذا كان في مقام معرفة معنى لفظ خاص يرجع إلى ذهنه ويفتش عن ما في ضميره فان رأى تبادر معنى عند اطلاق لفظ خاص من دون استناد إلى القرينة فيكشف له ان ذلك معنى ذلك اللفظ.

ويظهر مما ذكرناه من توقف التبادر على العلم الإرتكازي، ان عدم التبادر ليس علامة المجاز إذ ليس كل واحد عالما بمعاني جميع ما يستعملها اهل المحاورة حتى ما هو خارج عن محل ابتلائه.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٦٧ حيث قال: لو أريد بالتبادر تبادر المعنى عند أهل المحاورة... إذ عليه يكون ما يتوقف على التبادر هو علم المستعمل الجاهل بالأوضاع، وما يتوقف التبادر عليه هو علم أهل المحاورة، فيكون الموقوف عليه غير الموقوف عليه.

كما ان تبادر معنى لا يكون علامة كون غيره مجازا لاحتمال الوضع له ايضا مع عدم علمه به.

ثم انه لو كان لفظ ظاهرا في معنى، بمعنى انه كان يتبادر منه عند الاطلاق، ولكن شك في ان هذا التبادر، هل يكون من حاق اللفظ فيكون ذلك المعنى موضوعا له، ام يكون بواسطة القرينة فلا يكون موضوعا له.

فان كانت القرينة المحتملة عامة موجودة في جميع موارد استعمال اللفظ، لا يترتب ثمرة على النزاع في جريان اصالة عدم القرينة.

واما ان لم تكن كذلك فقد يقال انه يجري اصالة عدم القرينة وثبت بها ان هذا المعنى موضوع له، فيحمل عليه عند اطلاقه مجردا عن تلك القرينة. واورد عليه^(١) تارة بمعارضتها مع اصالة عدم الوضع لذلك المعنى.

واخرى، بان اصالة عدم القرينة لا تجرى في المقام، سواء كان مدرك اصالة القرينة بناء العقلاء، أو اخبار الاستصحاب.

اما على الأول فلان بناء العقلاء وان كان على عدم القرينة عند الشك فيها، الا انه انما يكون في مورد الشك في المراد مع احراز المعنى الحقيقي، لا في مثل المقام مما احرز المراد وشك في المعنى الحقيقي لان بنائهم مطلقا عملي يستكشف من العمل، واما إذا كان مدركها الاخبار أي ادلة الاستصحاب،

(١) يحسن مراجعة بدائع الأفكار للمحقق الميرزا الرشتي فإنه أورد عدة إشكالات وأجاب عنها مفصلاً ص ٦٨.

فلان احراز المراد من الاثار غير الشرعية، فلا يثبت بتلك الادلة.

وفيهما نظر:

اما الأول: فلأن اصالة عدم الوضع للمعنى المراد معارضة مع اصالة عدم الوضع لغيره للعلم اجمالاً بوضعه لمعنى من المعاني.

واما الثاني: فلأننا نختار ان مدرك هذا الاصل بناء العقلاء، ولا ندعي ثبوت بنائهم في مورد احراز المراد، بل المدعى انه إذا استعمل لفظ مرارا واريد منه معنى خاصا ثم بعد ذلك استعمل مرة اخرى وشك في المراد منه من جهة انه يحتمل ان يكون فهمه ذلك المعنى في تلك الموارد من جهة القرينة لا من حاق اللفظ وبناء العقلاء على كون ذلك المعنى هو المراد، وان شئت فاختر ذلك من حال الموالى والعبيد العرفية فانه، إذا امر المولى عبده مرارا باتيان الماء وكان العبد يفهم منه ارادة الجسم السيال المخصوص، وبعد ذلك امره باتيان، وشك في ان فهم ذلك المعنى في تلك الموارد كان من جهة القرينة غير الموجودة، ام من حاق اللفظ و صار ذلك سبباً للشك في المراد، فان احدا لا يشك في انه موظف باتيان ذلك الجسم في نظر العقلاء وليس له الاعتذار عن عدم الامثال بعدم كشف المراد.

عدم صحة السلب من علامات الحقيقة

ومنها: عدم صحة السلب وقد يعبر عنه بصحة الحمل، وقالوا كما انه

علامة الحقيقة كذلك تكون صحة السلب علامة المجاز.

تحقيق القول في المقام يقتضى البحث في مقامين:

المقام الأول: في صحة الحمل وملخص القول فيها: ان الحمل على قسمين:

القسم الأول: حمل الاولى الذاتي، وهو عبارة عن حمل احد المفهومين على الاخر لما بينهما من الاتحاد الماهوي لا المفهومي، سواء كان احد المفهومين مجملا والآخر مفصلا، كقولنا: " الانسان حيوان ناطق " أم كان كل منهما مجملا، " كقولنا الانسان بشر ".

فقد يقال ان صحة هذا الحمل علامة الحقيقة، فلو علم المستعلم عن معنى لفظ بشر، معنى الانسان تفصيلا، جعله موضوعا، وحمل عليه لفظ البشر بما له من المعنى الإرتكازي في نفسه، فإذا صح الحمل كشف ذلك عن اتحاد المعنيين وان اللفظ المشكوك وضعه لذلك المعنى موضوع له، من غير فرق بين القسمين، إذ كما انه يستكشف من صحة الحمل في المجملين اتحاد المعنيين، كذلك يستكشف في المجمل و المفصل اتحاد المعنيين ذاتا وماهية، وبمجرد اختلافهما مفهوما لكون احدهما مركبا مفصلا، والآخر بسيطا مجملا، لا يضر باستكشاف الاتحاد.

فما عن المحقق العراقي رحمته ^(١) من عدم تسليم كونها علامة الحقيقة في القسم الثاني، في غير محله.

(١) راجع نهاية الأفكار ج ١ ص ٦٧ - ٦٨ الأمر السابع في الحقيقة والمجاز عند قوله نعم هنا إشكال آخر.

ولكن يمكن ان يقال ان غاية ما يدل عليه صحة الحمل اتحاد المعنيين، و اما كون اللفظ حقيقة في احد المعنيين فهو امر آخر غير مربوط بصحة الحمل، وبعبارة اخرى ان هذا المعنى للفظ الذي جعل موضوعا في القضية سواء كان معنأً حقيقيا للفظ ام مجازيا يصح حمل المعنى الاخر عليه، فلا يمكن اثبات كونه حقيقة بصحة الحمل، فليست هذه علامة الحقيقة، وان تمسك بانساقه إلى الذهن منه، فهو استدلال بالتبادر، والكلام في كون صحة الحمل بنفسها علامة للحقيقة.

القسم الثاني: حمل الشايح الصناعي وهو حمل احد المتحددين في الوجود الذهني أو الخارجي على الآخر و هو على اقسام: إذ تارة يكون حمل الطبيعي على الفرد كزيد انسان، واخرى يكون حمل احد الكلين على الآخر مع كونهما متساويين مثل " الانسان ضاحك "، وثالثة يكون حمل الكلى الاعم على الاخص مثل " الانسان حيوان "، وعلى كل تقدير، قد يكون الوجود المفروض وجودا لهما بالذات كما في حمل الطبيعي على مصداقه أو الكلى الاخص منه مع كونه جهة جامعة له ولغيره، وقد يكون وجودا لهما بالعرض مثل " الضاحك متعجب "، وثالثة يكون وجودا بالذات لاحدهما وبالعرض للآخر مثل " الانسان ضاحك ".

اما إذا كان وجودا بالذات لهما، فغاية ما يمكن ان يقال في وجه استكشاف الوضع منه في جميع الاقسام انه مثلا في الطبيعي والفرد إذا اراد المستعلم ان يعلم تفصيلا معنى الانسان وكان عالما بالطبيعي الذي يكون زيد احد افراده جعل - زيدا - موضوعا وحمل الانسان عليه بما له المعنى الارتكازي في نفسه،

فإذا صح هذا الحمل انكشف كون معنى الانسان هو الجهة الجامعة بين زيد و غيره من افراد الحيوان الناطق، وهكذا في المتساويين مثل " الانسان ناطق " إذا كان النظر إلى المميز لهذا النوع من غيره، وفي الاعم والاختص، مثل " الانسان حيوان " إذا كان النظر إلى المعنى الموجود في ضمن النوع.

ولكنه غير تام: فان ما ذكر غاية ما يستكشف منه كون المستعمل فيه كذلك لا الموضوع له، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ما ذكر فانما هو فيما إذا كان وجودا لهما بالذات. واما في غير ذلك من موارد الحمل الشائع حتى في الفرد والكلى مثل " زيد ضاحك "، فلا يمكن استكشاف الوضع به، الا إذا رجع إليه كما في المثال، فانه ان علم معنى الهيئة، ولم يعلم تفصيلا معنى المادة واراد تشخيص معناها جعل الضاحك محمولا وحمله على زيد بلحاظ الصفة القائمة به، فمن صحة الحمل وان استكشف معنى المادة الا انه من جهة ان كل ما بالعرض لا بد وان ينتهي إلى ما بالذات، فلا محالة ينتهي الامر إلى الحمل على تلك الصفة القائمة بالجسم وهو من حمل الكلبي على فرده، وبتبعه يستكشف ان الضاحك معناه ماله تلك الصفة المسماة بالضحك، وكذلك ان علم معنى المادة تفصيلا، واراد ان يعلم معنى الهيئة تفصيلا وانها موضوعة لاي نحو من انحاء النسبة فانه من صحة حمل الضاحك على زيد يستكشف وضعها للنسبة الجامعة بين قيام الضحك بزيد وما مثله.

ومما ذكرناه ظهر حكم حمل أحد العامين من وجه على الآخر، وانما لم نذكره في العنوان لاجل انه لا يعقل كون النسبة عموما من وجه ويوجدان بوجود واحد مع كونه وجودا لهما بالذات كما لا يخفى، هذا هو القول الفصل في

المقام، ومنه يظهر ما في كلمات المحققين من الخلط والاضطراب.

المقام الثاني: في صحة السلب.

فملحوظ القول فيه: ان السلب ايضا على قسمين:

القسم الأول، نفى الاتحاد الماهوي.

والقسم الثاني، نفس الاتحاد وجودا.

اما صحة السلب بالمعنى الأول: فهي ليست اشارة المجاز بقول مطلق فانها لا تدل على عدم كون المسلوب عنه من افراد المسلوب كى لا يصح إطلاقه عليه. نعم، هي اشارة المجاز بمعنى كون استعماله فيه مجازا.

واما صحة السلب بالمعنى الثاني، فعن جماعة من الاساطين^(١) كونها اشارة المجاز بقول مطلق إذ لازم صحة السلب عدم الاتحاد ماهية ولا وجودا فيكون المسلوب عنه اجنبيا عن المسلوب لا معناه الحقيقي ولا فردا من افراده، فلا يصح استعماله فيه ولا اطلاقه عليه.

ولكن: هذا انما يتم بناء على عدم اعتبار كون الموضوع متحدا مع المحمول ماهية في الحمل الشائع، والا فلا يتم إذ صحة السلب بالمعنى المذكور على هذا المعنى، لا تلازم تغايرهما ماهية، فلا تكون اشارة كون المسلوب اجنبيا عن المسلوب عنه.

(١) راجع نهاية النهاية في تعليقه على الكفاية ج ١ ص ٢٦/٢٥ بعد قوله والتفصيل إن عدم صحة السلب عنه.

الإطراد علامة الحقيقة

ومنها الإطراد، وقد جعله جماعة من الاصحاب علامة للحقيقة^(١).

وملخص القول فيه: انه ان كان المراد منه كثرة استعمال اللفظ في معنى مخصوص، فهو حاصل في المجاز لانه إذا صح استعمال لفظ في معنى مرة صح استعماله فيه مرارا بعين ذلك الملاك. هذا من حيث صحة الاستعمال، واما من حيث نفسه فربما يكون الاستعمال في المعنى المجازي كثيرا، كما انه ربما يكون في المعنى الحقيقي قليلا لقلة الابتلاء به.

وكذلك ان كان المراد منه صدق المعنى على تمام افراده في الخارج. وبعبارة اخرى. اريد من الإطراد التكرار في التطبيق لا الاستعمال.

فانه وان توهم المحقق الأصفهاني^(٢) ان ذلك يختص بالمعنى الحقيقي فانه الذي يصح استعماله في جميع موارد وجود ذلك المعنى كالانسان الذي يطلق على زيد بلحاظ كونه حيوانا ناطقا فانه يصح اطلاقه على جميع افراد الحيوان

(١) كما في هداية المسترشدين ص ٥٢/ تقارير المجدد الشيرازي ج ١ ص ١٢٥ / بدائع الأفكار ص ٨٤.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٥١ (الإطراد وعدمه) إلى أن قال: « فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف من كونه من المعاني الحقيقية فنفس الإطراد دليل على الحقيقة وإن لم يعلم وجه الاستعمال على الحقيقة...الخ».

الناطق بخلاف المعنى المجازى كالبدر الذي يطلق على زيد بلحاظ جماله، فانه لا يصح اطلاقه على كل جميل حتى النخلة الجميلة.

لكنه غير تام إذ صدق المعنى المستعمل فيه اللفظ على مصاديقه قهرى عقلي سواء كان الاستعمال مجازيا ام حقيقيا.

نعم يمكن اخذ خصوصية فيه لا يصدق لاجل ذلك على فاقد الخصوصية، فان هذا يمكن في المعنى الحقيقي ايضا، وهذا هو السر في عدم صدق البدر على الجميل غير الانسان.

وان كان المراد من كون الإطراد علامة الحقيقة انه إذا استعمل لفظ في معناه الموضوع له المردد عندنا بين معان فيه يميز الموضوع له عن غيره - مثلا إذا رأينا انه يطلق الانسان على زيد حقيقة - ولكنه لم نعرف انه من جهة قيام الضحك به، أو كونه حيوانا ناطقا أو غير ذلك فبالاطراد - وكثرة اطلاقه على موارده ومصاديقه يستكشف انه موضوع للحيوان الناطق.

فيرد عليه انه يجرى في المعنى المجازى ايضا - مثلا إذا رأينا صدق الاسد على زيد بما له من المعنى المجازى ولم نعرف انه بلحاظ شجاعته، أو غيرها من الصفات، فبالاطراد يستكشف انه انما يكون بلحاظ تلك الصفة.

مع انه ربما لا يجرى في المعنى الحقيقي وهو ما لو احتمل ان يكون استعمال الانسان واردة زيد بلحاظ ما هو من لوازم هذا النوع كالكتابة بالقوة كما لا يخفى.

أقول: يمكن ان يكون المراد من الإطراد، صحة استعمال اللفظ في معناه في

جميع موارد جعله أو فرد من افراده موضوعا على اختلاف القضايا وتعدد المحمولات - مثلا - الانسان يصح استعماله في معناه من دون فرق بين انواع المحمولات المنتسبة إليه، وهذا بخلاف المعنى المجازي فانه لا يصح استعماله فيه وجعله موضوعا في جميع القضايا - مثلا - إذا اردت اظهار الكراهة ممن هو في الجمال كالبدور لا يحسن ان تقول انى اكره البدور، وجعل الإطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز بهذا المعنى لا بأس به.

وبعبارة أخرى: المراد من الإطراد هو الإطراد في التراكيب المختلفة الكلامية مع حفظ وحدة المستعمل فيه، فان صح التعبير عنه بهذا اللفظ في أي تركيب من التراكيب المختلفة باختلاف الفعل المنسوب إليه كاستعمال لفظ الاسد في الحيوان المفترس، فهو علامة الحقيقة، وان لم يصح كما في لفظ الاسد في الرجل الشجاع فانه وان صح قولنا جاءني اسد، ولا يصح تزوج اسد، نام اسد وغيرهما من الافعال غير المناسبة لظهار الشجاعة، فيكون مجازا.

بقى الكلام في ثمره هذا البحث وانه، يترتب على هذا النزاع اثر ام لا ؟

قد يقال كما عن بعض الاجلة ^(١) انه لا يترتب ثمره على تشخيص المعنى الحقيقي إذ الظاهر حجة، فان احرز ظهور اللفظ في معنى يكون ذلك حجة سواء كان ذلك معناه الحقيقي أم كان هو المعنى المجازي، وان لم يكن ظاهرا فيه

(١) يمكن إستظهار هذا المعنى في كلام السيد الأعظم الخوئي في مصباح الأصول ج ٢ ص ١٢٦

بعد قوله: « تذيل »

كما قد يظهر من المحقق الأصفهاني صاحب هداية المسترشدين ج ١ ص ٤٣ أيضاً.

فلا يفيد تشخيص كونه معنى حقيقيا إذ على أي تقدير لا يكون حجة.

وفيه: ان ثمة ذلك بناء على كون اصالة الحقيقة من الاصول العقلانية التعبدية ظاهرة لا تخفى.

واما بناء على عدم كونها منها ودوران الحجية مدار الظهور الفعلي: فلان تشخيص المعنى الحقيقي من مقدمات انعقاد الظهور الفعلي، فانه إذا علم ذلك واستعمل اللفظ وشك في ارادة معناه الحقيقي الحرز منه، أو معناه المجازي من جهة احتمال وجود القرينة تجري اصالة عدم القرينة، ويحرز بها ارادة المعنى الحقيقي ويثبت بها الظهور الفعلي.

نعم فيما إذا احرز الظهور الفعلي في معنى أو عدمه كما في اختفاف الكلام بما يصلح للقرينة لا يترتب ثمة على تشخيص المعنى الحقيقي، لكنه يكفي ثمة لهذا النزاع ما ذكرناه، وهي ثمة مهمة مرتبة على تمييز المعاني الحقيقة عن المعاني المجازية.

تعارض الاحوال

ثم ان الاصحاب ذكروا للفظ احوالا، التخصيص، التقييد، الاشتراك، المجاز، الاضمار.

وذكروا لتقديم كل واحد منها في صورة المعارضة وجوها.

وتنقيح القول في المقام انه ان دار الامر بين المعنى الحقيقي وغيره:

فان كان المراد معلوما فلا كلام إذ لا يترتب على النزاع في ان المراد هو المعنى الحقيقي أو غيره مستندا.

وان لم يكن معلوما، فان كان احتمال ارادة غير المعنى الحقيقي مستندا إلى وجود ما يصلح للقرينة يحكم بالاجمال لعدم انعقاد الظهور معه.

وان كان مستندا إلى احتمال وجود القرينة، فيما إذا دار الامر بينه وبين الجاز، أو التخصيص، والاضمار، فيما إذا دار الامر بينه وبين الاضمار، والنقل، أو الوضع الثاني مع بقاء الأول، فيما دار الامر بينه وبين الاشتراك أو النقل، يبنى على ان المراد هو المعنى الحقيقي الأول لاصالة الحقيقة في الثلاث الأول.

وبعبارة اخرى اصالة عدم القرينة، وعدم التقدير والاضمار توجبان الحمل على المعنى الحقيقي، كما ان اصالة عدم النقل وعدم الوضع الثاني اللتين من الاصول التي عليها بناء العقلاء تعينان ارادة المعنى الأول.

نعم فيما ثبت النقل أو الاشتراك وشك في ان الاستعمال كان قبل ذلك أو بعده، فيه كلام، سيأتي تنقيح القول فيه في المسألة الاتية فانتظر.

وان دار الامر بين بعضها مع بعض آخر مع القطع بان المعنى الحقيقي الأول غير مراد، فان كان اللفظ مع الصارف عن المعنى الحقيقي ظاهرا في احدها، يحمل عليه لحجية الظهور، والا فيحكم بالاجمال.

وما قيل في وجه التقديم من الوجوه الاعتبارية الاستحسانية مثل كون بعضها اقرب إلى المعنى الحقيقي ونحوه، مما لا يعتمد عليه.

نعم فيما إذا كان منشأ العلم بعدم ارادة المعنى الحقيقي هو تعارض الدليلين، لابد من الرجوع إلى ما يقتضيه قواعد ذلك الباب من تقديم ما يكون دلالة بالعموم على غيره، وما يكون اطلاقه شموليا وغير ذلك من القواعد المقتضية لتقديم احد الدليلين على الاخر.

* * * * *

الحقيقة الشرعية

الأمر الثالث عشر: في الحقيقة الشرعية والكلام فيها في جهات.

الجهة الاولى: في محل النزاع، والظاهر انه اللفظ المستعمل في الماهية المخترعة من الشارع بحيث لا يعرفها اهل العرف كالصلاة وغيرها.

ويظهر من القوانين^(١) اعميته من ذلك، ومن سبب الموضوع العرفي كالبيع.

الجهة الثانية: ان الوضع التعييني كما مر في مبحث الوضع على قسمين:

١ - تصريح الواضع بانشاءه.

٢- استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له. وقد مر الاشكال في معقولية القسم الثاني ونقده.

وقد يقال: ان هذا الاستعمال أي الاستعمال بداعي الوضع لكونه بعد التعهد النفساني يكون حقيقة.

ولكن يمكن ان يوجه عليه بما تقدّم في مبحث الإخبار و الانشاء انه في

(١) ويظهر من القوانين ج ١ ص ٣٦، حيث قال: «وأما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم أن النزاع في الثبوت مطلقاً والنفي مطلقاً، والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل، وتحرير محل النزاع هو أن كثيراً من الألفاظ المتداولة على لسان المشرعة، أعني بهم من يتشرع بشرعنا فقيهاً كان أو عامياً صارت حقائق في المعاني الجديدة التي استمدتها من الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللغة».

امثال هذا الامر، العقلاء لا يرتبون الاثر عليه ما لم ييزر، فالتعهد النفساني وحده لا يفيد.

فما افاده المحقق الخراساني^(١) من ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة، تام.

كما ان ما افاده من عدم كونه مجازا، ايضا تام، لعدم كونه في غير ما وضع له.

الجهة الثالثة: الظاهر ثبوت الحقيقة الشرعية بنحو الوضع التعيني بالمعنى الثاني.

ويمكن ان يستدل له بوجه:

الأول: انه وان سلم عدم التصريح من الشارع بالوضع، والا لوصل الينا لعدم كونه مما توافر الدواعي لا خفائه بل توفر الدواعي لنقله، الا ان بناء العقلاء دليل وضعه إذ لا ريب في ثبوت بنائهم على ان كل من اخترع شيئا يسميه باسم خاص لاسيما مع كونه مورد الابتلاء، والظاهر ان الشارع المقدس لم يتخط عن هذه الطريقة المألوفة، وعليه فهو ايضا وضع الفاظا لمخترعاته، غاية الامر، بما انه نعلم بعدم الوضع بالتصريح، لا مناص عن الالتزام بالوضع بنحو الاستعمال.

(١) كفاية الأصول ص ٢١، قال: «وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له، بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز، غير ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره».

الثاني: ما ذكره المحقق الخراساني^(١) قال ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية منها في محاوراته، ويؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية فأئ علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء انتهى.

واورد عليه: بان التبادر الفعلي لا يفيد إذ ثبوت الحقيقة التشريعية ليس محل الكلام والخلاف، وهو لا يدل الا عليه، واما التبادر في زمان الشارع بمعنى انسباق ذهن اهل ذلك الزمان من تلك الألفاظ المتداولة إلى المعاني الشرعية فمما لا طريق لنا إلى اثباته.

نعم لا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة في زمان الصادقين عليه السلام بل قبله.

ولكن الظاهر ان مراده هو التبادر في محاورات الشارع وفي ذلك الزمان.

بتقريب ان العرب المتدينين لما سمعوا الآيات المتضمنة للامر بتلك الألفاظ:

إما انهم لم يفهموا شيئا من تلك المفاهيم والمعاني المعروفة.

أو فهموها بالقرينة.

أو فهموها من حاق اللفظ ولا رابع، والاولان واضحان البطلان، فيتعين

الثالث، وهو علامة الحقيقة.

وبما ذكرنا يظهر تمامية الاستدلال له بالآيات مثل قوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ

الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(٢) وقوله تعالى ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ

(١) كفاية الأصول ص ٢١ (التاسع).

(٢) سورة البقرة الآية ١٨٣.

بِالْحَجِّ» ^(١) وقوله تعالى ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ ^(٢) إلى غير ذلك فانها بضميمة ما ذكرناه في تقريب الاستدلال بالتبادر تدل على ذلك.

ولا يرد عليه ما ذكره بعضهم ^(٣) بقوله، ويرد عليه: اولا: ان صلاة الامم السابقة كما نشاهد الآن ليست الا دعاء محضا، وكذلك الحج والزكاة، وثانيا ان غاية ما يستفاد من هذه الآيات ثبوت هذه الماهيات المخترعة في الشرايع السابقة، ولا تدل على انها كانت مسماة بهذه الأسماء، بل دعوى القطع بالعدم قريبة جدا، إذ لغات الشرايع السابقة غير عربية وهذه الفاظ عربية، مع ان قوله تعالى في الآية الاولى "كما كتب الخ" الضمير فيه يرجع إلى معنى الصوم لا إلى لفظه كي يستدل به.

الجهة الرابعة في الثمرة بين القولين:

قال جماعة منهم المحقق الخراساني ^(٤) بانه يظهر الثمرة في المسألة بمحمل الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة بلا قرينة على المعاني اللغوية مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعية مع الثبوت إذا علم تاريخ الاستعمال.

(١) سورة الحج الآية ٢٧.

(٢) سورة مريم الآية ٣١.

(٣) راجع أجدود التقريرات ج ١ ص ٣٤ ، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٠. وهذان الإيرادان -الذين نقلهما المصنف حفظه المولى بتصرف- أوردهما المحقق الثاني على الأخوند الذي اعتبر أن ثبوت الحقيقة الشرعية فرع كون هذه المعاني مستحدثة.

(٤) كفاية الأصول ص ٢٢.

ويرد عليه: انه لابد من تقييد ذلك بعدم صيرورتها مجازات مشهورة في ذلك الزمان في المعاني الشرعية إذ الشهرة مانعة عن انعقاد الظهور في المعنى الحقيقي.

بل ربما توجب انعقاد الظهور في المعنى المجازي، بل يمكن ان يدعى انه إذا احتمل صيرورتها كذلك في زمانه ^{الذي} لابد من التوقف والحكم بالاجمال فيما لم يعلم تقدم الاستعمال على ذلك.

فان اصالة عدم وصولها إلى حد الشهرة إلى حين الاستعمال لو سلم جريانها، تعارض استصحاب وصولها إلى هذا الحد بنحو القهقري إلى حين الاستعمال فتدبر.

كما انه: يرد على ما ذكره من حملها على المعاني الشرعية على تقدير ثبوتها انه لابد وان يقيد ذلك بما إذا نقلت تلك الألفاظ عن معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية.

واما إذا كان ثبوتها لا بهذا النحو بل بنحو الاشتراك فلا يتم ذلك بل يحكم بالاجمال.

ولا يبعد دعوى كونها بنحو النقل على تقدير الثبوت. هذا كله إذا علم تاريخ الاستعمال.

واما إذا جهل التاريخ: فتارة يكون زمان الاستعمال معلوما وزمان النقل مجهولا، واخرى يكونان بالعكس، وثالثة يكون كلا الزمانين مجهولين.

اما في الصورة الاولى: فقد يتوهم انه يحمل اللفظ على المعنى اللغوي،

لاصالة عدم النقل إلى حين الاستعمال، ولا يرد عليه ما قيل من انها ليست اصلا عقلائيا.

فانه يمكن دفعه بان بناء العقلاء على حمل الألفاظ على معانيها اللغوية مع احتمال ان يكون المستعمل نقلها إلى معان اخر.

بل لان ذلك انما يتم في ما إذا لم يحرز النقل والا فمع احراة والشك في تقدم الاستعمال وتاخره، يعارض هذا الاصل مع اصاله عدم النقل إلى حين الاستعمال بنحو القهقري التي هي ايضا في نفسها من الاصول العقلانية، إذ لا ريب في ان العقلاء إذا ارأو لفظا مستعملا في كلمات القدماء وله ظهور فعلا في معنى يحملونه عليه، مع احتمال ان يكون الظهور الفعلي لنقله عما كان موضوعا عليه حين الاستعمال، فتساقطان ويحكم بالاجمال.

وبذلك ظهر وجه الحكم بالاجمال في الصورتين الاخيرتين.

ولكن الذي يهون الخطب، عدم ورود رواية متضمنة لهذه الألفاظ مع عدم القرينة على ارادة المعاني اللغوية أو الشرعية، وهذا البحث مما لا يترتب عليه ثمرة عملية.



الصحيح والاعم

الامر الرابع عشر: في الصحيح والاعم.

وقد وقع الخلاف في ان الفاظ العبادات والمعاملات، هل تكون اسام للصحيحة، أو الاعم.

وقبل ذلك ينبغي التنبيه على جهات:

الاولى: لا شبهه في تأتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، واما على القول بعدم الثبوت ففيه اشكال.

وقد ذكر في وجه جريان النزاع على هذا القول وجوه:

منها: ما نقله في الكفاية^(١) من ان النزاع وقع على هذا: في ان الاصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم، بمعنى ان ايهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداء وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبه كى ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة اخرى معينة.

وهو غير صحيح: إذ المعنى المجازى الثاني ان كان بينه وبين المعنى الحقيقي مناسبة صح الاستعمال، ولكنه ليس سبب مجاز من المجاز، والا لما صح الاستعمال وان كان بينه وبين المعنى المجازى الأول مناسبة.

(١) كفاية الأصول ص ٢٣ (العاشر).

ثم ان كان مراد المحقق الخراساني ممن نقل عنه هذا الكلام هو الشيخ الاعظم، فالظاهر انه لم يحرر النزاع بهذا النحو، بل بنحو آخر.

وحاصله: ان اللفظ قد استعمل مجازا عند الصحيحي، في الصحيح دائما لعلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، واستعماله في الفاسد انما يكون من جهة التصرف في امر عقلي وهو تنزيل المعلوم منزلة الموجود، فدائما يكون المستعمل فيه عنده الصحيحي، إما واقعا أو ادعاء.

واما الاعمي فهو يدعي ان اللفظ دائما يستعمل في الجامع بين الصحيح والفساد مجازا وهو الذي اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي، وافادة خصوصية الصحة انما تكون بدال آخر.

وعلى هذا فاللفظ يحمل على الصحيح إذ استعمل في كلامه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي - عند الصحيحي - ما لم ينصب قرينة على التصرف في امر عقلي، كما انه عند الاعمي يحمل على الجامع مع عدم الدليل على خصوصية الصحة.

وبهذا التقريب يندفع ما اورده في الكفاية^(١) على الشيخ من الوجهين وهما: انه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك وان بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة اخرى على ارادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة إلى قرينة معينة اخرى وانى لهم باثبات ذلك.

أما ما ذكره اولا: فلأن الدليل على ذلك هو الدليل على الحقيقة التشريعية إذ منشأ ثبوت تلك، استعمال اللفظ في ذلك المعنى مجازا في لسان الشارع وتابعيه حتى صار حقيقة فيه.

واما ما ذكره ثانيا: فلأن كلاً من الصحيح والأعمي يدعي ان المستعمل فيه دائما شيء واحد فمع عدم نصب القرينة على التصرف في امر عقلي، أو على ارادة الصحيح يحكم بارادة المستعمل فيه منه كما هو الشأن في جميع الموارد.

ولكن يرد على ما أفاده الشيخ الأعظم من التصرف في أمر عقلي على القول بالأعم، انه لا يتم في موردين:

الأول: فيما إذا أريد منه الفاسد وجعل موضوعا في قضية محمولها فاسد أو باطل، مثل: الصلاة بلا سورة فاسدة.

الثاني: فيما إذا أريد منه الجامع بين الصحيح والفاسد كما لا يخفى.

ويمكن تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بوجه آخر، وهو أن هذه الألفاظ المتداولة التي صارت حقائق في المعاني الشرعية عند التشريع، وتلك معانيها المجازية في لسان الشارع، هل لوحظت العلاقة المصححة للاستعمال بين معانيها الحقيقية وخصوص الصحيحة من المعاني الشرعية، أو لوحظت بينها وبين الأعم بنحو يكون كلامه عليه السلام مع القرينة على عدم إرادة المعاني اللغوية ظاهرا فيما لوحظت العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية، إما لاستقرار ديدنه على ارادتها من تلك الألفاظ، أو لكثرة استعمال الشارع الألفاظ فيها فتدبر.

ومنها: ما نسب إلى الباقلاني^(١) وهو ان يكون النزاع في ان قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها الا بالاخرى الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه هو تمام الاجزاء والشرائط أو هما في الجملة.

وفيه: ان الدال على بقية الاجزاء والشرائط المعبرة في موضوع الامر لا في المستعمل فيه ان كان لفظا واحدا يستعمل فيها دائما صح هذا النزاع بالتقريب المذكور ولكن الباقلاني لا يدعي ذلك بل يدعي ان الدال عليها انما هي الألفاظ الموضوعية لغة لكل واحد منها وعليه فلا مجال لهذا النزاع.

الجهة الثانية في معنى الصحة: قال في الكفاية^(٢) الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية وتفسيرها، باسقاط القضاء كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين، أو غير ذلك انما هو بالمهم من لوازمها.

إلى ان قال: ومنه ينقدح ان الصحة والفساد امران اضافيان فيختلف شيء واحد صحة وفسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حالة وفسادا بحسب اخرى.

وتنقيح القول بالبحث في موردين:

احدهما: انه ما المراد من التمامية وان الصحيح هل يدعي الوضع للتام من أي جهة، وان المراد هو التمامية من جميع ما يعتبر في المأمور به، أو تكون

(١) كما في كفاية الأصول، ص ٢٣-٢٤.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٤.

التمامية من جهة دون اخرى.

الثاني: في انه على فرض كون المراد هو التام من جميع ما يعتبر في المأمور به، هل الصحة والفساد وصفان اضافيان، كما افاده في الكفاية ام هما وصفان حقيقيان.

اما المورد الأول: فلا اشكال في انه ليس المراد من التمامية، التمامية من حيث اسقاط القضاء، أو من حيث موافقة الامر: لان الشيء لا يتصف بأحد العنوانين الا بعد الامر به واتيانه، ومثله لا يمكن ان يقع في حيز الامر، بل الظاهر ان المراد منها هو التمامية من حيث الاستجماع للاجزاء والشرائط والخصوصيات المعتبرة في المأمور به ولعله الظاهر من الكفاية وصريح غيرها^(١).

والحق انه لا يصح دعوى الوضع للتام من جميع الجهات.

توضيح ذلك: ان التمامية، تارة تلاحظ بالاضافة إلى الاجزاء خاصة.

واخرى باضافة الشرائط إليها.

وثالثة باضافة عدم المزاحم الموجب لعدم الامر فيكون الصحيح هو المركب من الاجزاء والشرائط مع عدم كونه مزاحما بواجب آخر.

ورابعة باضافة عدم النهي إلى ما ذكر.

(١) كما صرح المحقق النائيني في دفع إشكال تصوير الجامع، بأنه يمكن الإلتزام أن الموضوع له أولاً هي المرتبة العليا، الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط... ولم يرتضه السيد الخوئي فننظر في حاشيته. راجع أجود التقارير ج ١ ص ٣٦، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٣.

اما الاخيران فهما خارجان عن المسمى قطعاً: لأنهما فرع المسمى حتى ينهى عنه أو يسقط امره بوجود المزاحم.

واما الشرائط فقد يقال بخروجها عن محل النزاع لانها لا تعتبر في المسمى قطعاً، إذ الشرط متاخر عن المشروط رتبة فكيف يدخل في المسمى المستلزم ذلك لتساويهما.

ولكنه مردود بان تسمية المتقدم والمتاخر باسم واحد لا توجب تساويهما رتبة حتى لا تكون ممكنة، نعم الشرط الذي ياتي من قبل الامر كقصد الامر المعترف في التعديلات لا يكون داخلاً في المسمى وإلا لزم عدم استعمال اللفظ في معناه عند الامر به ولو في مورد، وهو كما ترى، وستأتي تنمة البحث في ذلك عند البحث في تصوير الجامع على القول بالوضع للصحيح.

واما المورد الثاني: فالحق ان الصحة بمعنى التمامية من حيث الاستجماع لجميع ما يعتبر في الأمور به وما يقابلها وصفان حقيقيان، وما افاده المحقق الخراساني^(١) من انهما امران اضافيان، لا يتم لانه علله بانه يختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب اخرى.

ويرده: انه من الخصوصيات المعتمدة في الأمور به حالات المكلف فما يكون واجداً لجميع الخصوصيات لا يتصف بالفساد ابداً، مثلاً صلاة الحاضر وان كانت فاسدة بالنسبة إلى المسافر، الا انه انما يكون لفقد خصوصية من الخصوصيات المعتمدة كما هو واضح.

فلحق انهما وصفان حقيقيان لا امران اضافيان.

الاحتياج إلى تصوير الجامع

الجهة الثالثة، انه لابدٌ على كلا القولين من تصوير جامع يشترك فيه جميع الافراد، حتى يكون هو القدر المشترك الذي وضع اللفظ بازائه، أو استعمل فيه مجازاً في لسان الشارع، وعلى نحو الحقيقة في لساننا وذلك: لعدم كون هذه الألفاظ من قبيل المشترك اللفظي بين الافراد وهو بديهي.

ولا من قبيل الموضوع له الخاص: لاستعمالها في الجامع بلا عناية: ولأننا لا نتوقف عند سماع لفظ الصلوة بلا قرينة، بل ينتقل ذهننا إلى تلك العبادة المخترعة من دون دخل الخصوصيات فيها: ولانه لا سبيل إلى شيء منهما ان كان وضعها تعيناً، أو تعييناً بالاستعمال كما لا يخفى، وان كان وضعها تعييناً بالتصريح فهي كسائر اسماء الاجناس، فتكون من قبيل المشترك المعنوي، فلا بد من تصوير الجامع لكونه الموضوع له والمستعمل فيه.

وللمحقق النائي في المقام كلام وهو انه لابد من تصوير الجامع^(١) وان كان الموضوع له خاصاً إذ لابد من قدر جامع به يشار إلى الموضوع له.

وفيه: ما مرَّ منا في مبحث الوضع انه إذا لاحظ الواضع القدر المشترك بين

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٥، بعد قوله: (الخامس) بأسطر وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٢.

الافراد لا يصح وضع اللفظ للافراد إذ الجامع لا يكون مرآتا للخصوصيات وحاكيا عن الافراد، بل لابد في الوضع للافراد من لحاظها تفصيلا أو لحاظ عنوان منتزع عن الخصوصيات.

وعليه فبناء على كون الموضوع له خاصا، لا يكون القدر المشترك لازما.

ثم انه قال المحقق النائيني رحمته^(١) بعد ان اشكل على تصوير الجامع:

ويمكن دفع الاشكال بالالتزام بان الموضوع له هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الاجزاء والشرائط، والاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي أو الاعم منها على قول الاعمي، من باب الادعاء والتنزيل.

ثم قال وهذا يوجب بطلان نزاع الصحيحي والاعمي رأسا.

وفيه: **اولا:** ان المرتبة العليا ليست عبارة عن عدة اجزاء وشرائط معينة بحيث لا يختلف قلة وكثرة، بل هي تختلف بحسب اختلاف أقسام الصلاة، مثل صلاة الصبح، وصلاة الظهر، وصلاة العيدين، والآيات، والصلوات المستحبة، فالالتزام بوضعها للمرتبة العليا يتوقف ايضا على تصوير جامع لجميع الاقسام.

وثانيا: انا نرى بالوجدان ان اطلاق الصلاة على المراتب النازلة كاطلاقها على المرتبة العليا انما يكون من دون مسامحة وبلا تنزيل وتصرف في امر عقلي.

وثالثا: ان المرتبة العليا لو سلم كونها قسما واحدا بما انها تكون صحيحة بالنسبة إلى بعض المكلفين وفاسدة بالنسبة إلى آخرين، فيمكن النزاع في ان

(١) أجود التقريرات، ج ١ ص ٣٦، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٣.

الموضوع له، هي تلك المرتبة اعم من ان تكون صحيحة أو فاسدة.

ورابعاً: ان ما ذكره ^(١) فليكن احد الاحتمالات أي احتمالاً ثالثاً: وهذا لا يوجب بطلان النزاع.

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة

ثم إن تنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: في العبادات. الثاني: في المعاملات.

أما الأول: فالكلام فيه في موردين:

١ - في تصوير الجامع.

٢ - في أدلة الطرفين.

أما تصوير الجامع فالكلام فيه في موضعين:

أحدهما في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة.

ثانيهما في تصويره بين الأفراد الأعم من الصحيحة، والفاصلة.

(١) أي ما ذكره المحقق الثاني في تنقيح من بطلان النزاع في الصحيح والأعم، ليكن بنظر المصنف حفظه المولى وجهاً ثالثاً مقابل من قال بالصحيح، ومقابل من قال بالأعم، ويكون هذا الوجه غير ما ذكره من وجود ثمة للصحيح والأعم أو لا.

أما الأول: فقد ذكر المحققون من الأصحاب لتصويره وجوها:

منها ما أفاده المحقق صاحب الكفاية، قال فيها: لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن^(١) انتهى.

وحاصله: أن الجامع هو الذي يترتب عليه النهي عن الفحشاء الذي هو الغرض من الصلاة المأمور بها فإن وحدة الغرض تكشف عن وحدة المؤثر لأن الواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

وأورد عليه بإيرادات:

الأول: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله^(٢) وحاصله أن العبادات بالنسبة إلى الأغراض المترتبة عليها من قبيل العلل المعدّة وهي ما يتوسط بينها وبين المعلول أمر آخر كان ذلك أمرا اختياريا أم غير اختياري، وليست من قبيل الأسباب التوليدية، وذلك يستكشف من تعلق الأمر بها بأنفسها لا ما يترتب عليها من الأغراض إذ لو كانت من قبيل الأسباب التوليدية كان الأولى تعلق الأمر بالأغراض كما هو الشأن في جميع ما هو من هذا القبيل، نظير الطهارة الخبيثة لا بنفس الأجزاء والشرائط، فلا يعقل أن يكون هناك جامع يكون عنوانا للمصاديق في مقام التسمية وتعلق الخطاب، والغرض تصوير الجامع في هذا

(١) كفاية الأصول ص ٢٤.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٨-٥٩.

المقام.

وبعبارة أخرى انه كما لا يصح الأمر بالأغراض كذلك لا يصح أخذها قيدا للمأمور به لفرض خروجها عن تحت قدرة المكلف، ولا كاشفا عن المسمى بداهة انه بعد ما كانت الملاكات من باب الدواعي وكان تخلف الداعي عن الأفعال الاختيارية بمكان من الإمكان فكيف يصح أخذها معرفا للمسمى.

وفيه: أن الغرض المترتب على المأمور به أمران:

الأول: الغرض الأعلى الذي يكون بالنسبة إلى المأمور به من قبيل المعلول بالنسبة إلى العلة المعدّة.

الثاني: الغرض الإعدادي المترتب عليه الذي يكون بالنسبة إليه من قبيل المعلول بالنسبة إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، والذي يكون ملاكا للأمر هو الغرض الثاني، لا الأول، وهو قابل لتعلق التكليف به بنفسه، أو بجعله قيدا له، لكونه تحت اختيار المكلف بالواسطة وإنما لم يؤمر به وأمر بحصله لأجل كونه من الأمور الذي لا يفهمه العرف.

الثاني: ما ذكره الحق النائي رحمته أيضا، وهو انه لو سلم كونها من قبيل الأسباب التوليدية فلازمه أنه لا يمكن التمسك بالبراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط لرجوع الشك إلى الشك في المحصل ^(١).

وفيه: ما حققناه في محله من مبحث الأقل والأكثر، من أن الغرض إذا كان

(١) أوجد التقريرات ج ١ ص ٤٠، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٩.

مما لا يفهمه العرف ولا يعرفون محصله، والمولى لم يأمر به وأمر بمحصله، كان الواجب على المكلف هو الإتيان بالمحصل الذي أمر به المولى، وأما تحصيل الغرض حتى بإتيان ما لم يأمر به فلا يحكم العقل بلزومه، وعليه فالغرض بالمقدار الذي قام عليه من المولى بيان يجب تحصيله، وفي غير ذلك يكون مورد لأصالة البراءة وتام الكلام في محله.

الثالث: ما ذكره الأستاذ الأعظم ثُمَّ^(١) وهو أن الصلاة مركبة من مقولات متباينة، وقد ثبت في محله أنها أجناس عالية ولا يمكن تصوير الجامع الحقيقي بين فردين منها.

أضف إليه أن الصحة في صلاة الصبح مثلاً متوقفة على إيقاع التسليمة في الركعة الثانية، وفي صلاة المغرب متوقفة على إيقاعها في الثالثة وعدم إيقاعها في الثانية، فكيف يمكن تصوير الجامع بين المشروط بشيء والمشروط بعدمه.

أقول: هذان الإيرادان كجملته من الإيرادات الأخر التي أوردوها عليه، مبنيان على أن يكون المحقق الخراساني مدعياً لوجود جامع حقيقي مقولي بين الأفراد كما صرح دام ظله به.

لكن الظاهر من كلماته انه ثُمَّ يدعي وجود جامع عنواني بسيط منطبق على كل واحد من أفراد الصلاة الصحيحة الذي هو ملزوم عنوان المطلوب المساوي له، لاحظ قوله إن الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٣٨، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٥٦.

المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد معه بنحو اتحاد^(١).

توضيح ذلك: أن العنوان غير الذاتي يمكن أن يتحد مع كل واحدة من الحقائق المختلفة، مثلاً: عنوان التعظيم، قد ينطبق على القيام، وقد ينطبق على الإيماء، وقد ينطبق على الكيف المسموع، ومعلوم انه لا جامع مقولي بين هذه العناوين.

وعليه فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما من العناوين الاعتبارية المنطبقة على هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات المتحدة معها نحو اتحاد، وإن شئت قلت: إن الصلاة مثلاً عنوان جعلي اعتباري ينطبق على كل فرد من أفراد الصلاة الصحيحة بما لها من الاختلاف بحسب الأجزاء والشرائط.

الرابع: إن اتحاد البسيط مع المركب محال، ولا يعقل أن يكون المركب فرداً للبسيط^(٢).

وفيه: أن انطباق عنوان بسيط جعلي اعتباري غير ذاتي على المركب لا استحالة فيه، بل هو واقع كما في التعظيم وما ماثله من العناوين.

الخامس: إن الغرض المترتب على الصلاة واحد نوعي لا شخصي: إذ يترتب على كل فرد من أفراد الصلاة فرد من الغرض، غير ما يترتب على

(١) كفاية الأصول ص ٢٥.

(٢) هذا الإيراد مبني على القول إن الجامع مقولي ذاتي. وقد أورده المحقق الأصفهاني، راجع

غيرها. والبرهان المزبور أي " الواحد لا يصدر إلا عن الواحد " على تقدير تماميته إنما يتم في الواحد الشخصي دون النوعي^(١)

ويرد عليه: ما ذكرناه في أول الكتاب من جريان البرهان المزبور في الواحد النوعي أيضا^(٢)

السادس: ما ذكره هوثنتش في الكفاية وهو: أن لازم ذلك عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم الإجمال في المأمور به حينئذ بل فيما يتحقق به^(٣)

والجواب عنه هو الذي ذكره بقوله إن الجامع إنما هو مفهوم واحد الخ^(٤). وحاصله أن هناك مسائل ثلاث:

الأولى: أن يكون متعلق التكليف بنفسه مرددا بين الأقل والأكثر، كما إذا كان المأمور به في الصلاة نفس الأجزاء والشرائط المرددة بين الأقل والأكثر، وفي هذا القسم أكثر المحققين اختاروا جريان البراءة.

الثانية: ما إذا كان المأمور به عنوانا مسببا عن مركب مردد بين الأقل والأكثر وله وجود منحاذ عن ذلك المركب نظير الطهارة المسببة عن الغسل،

(١) هذا الإيراد من إيرادات السيد الخوئي تنتج في حاشيته على أجود التقريرات عند

الحديث عن موضوع العلم ج ١ ص ٤ تنمة الحاشية ٢ من ص ٣.

(٢) زبدة الأصول ج ١ ص ٦ من الطبعة الأولى وفي الطبعة الجديدة ص ٣٢.

(٣) كفاية الأصول ص ٢٥.

(٤) كفاية الأصول ص ٢٥.

وفي هذا القسم الأكثر على عدم جريان البراءة، وان كان المختار عندنا جريانها في بعض موارد هذا القسم.

الثالثة: أن يكون المأمور به عنوانا بسيطا منطبقا على ذلك المركب المردد بين الأقل والأكثر، وفي هذا القسم مختار الشيخ الأعظم رحمته عدم جريان البراءة، والمحقق الخراساني على ما صرح به في تعليقه على الفرائد في المسألة الرابعة من مسائل الأقل والأكثر، اختار جريان البراءة، وعليه فالمقام بما انه من القسم الثالث لا الثاني، فتجري فيه البراءة.

فالصحيح أن يُورد عليه بان ذلك بخلاف ما ارتكز في أذهان المتشرعة، وخلاف النصوص الواردة عن مخترعها الذي هو المرجع في ذلك، فإنها صريحة في كونها اسما للأجزاء والشرائط أنفسها.

ومن مطاوي ما ذكرناه ظهر عدم إمكان تصوير الجامع المقولي الحقيقي.

كما ظهر مما ذكرناه أن ما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته ^(١) من تصوير الجامع في خصوص الصلاة التي استكشفنا من أدلة القواطع وجود هيئة إتصالية معتبرة فيها، فيكون لفظ الصلاة موضوعا لتلك المادة الحافظة لهذه الوحدة الإتصالية.

غير تام: إذ تلك المادة سواء، أريد بها، الجامع المقولي، أو العنواني لا

(١) استظهر الشيخ الأعظم وجود هيئة إتصالية للصلاة في موردين من فرائد الأصول في

المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً وسهواً ج ٢ ص ٤٨٩ وفي الأمر الثاني ج ٢ ص ٦٧١

تكون الصلاة اسما لها، أما على الأول: فلعدم معقوليته، وأما على الثاني: فلما مر فلا نعيد، ولأن لازمه عدم جريان البراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط على مسلكه ثُمَّ كما تقدم.

وقد يقال في تصوير الجامع كما في تعلية المحقق الأصفهاني رحمته ^(١) بما حاصله أن في المعاني والماهيات الموضوع له في جميع الموارد معين من جهة ومبهم من سائر الجهات، مثلاً: الخمر إنما وضعت للمائع المسكر المعين من هذه الجهة المبهم من حيث اتخاذه من العنب والتمر وغيرهما، ومن حيث اللون والطعم وغيرهما من الخصوصيات وتكون بحيث إذا أراد المتصور تصورها، لم يوجد في ذهنه إلا المائع المسكر المبهم من جميع الجهات، وعليه فالموضوع له للفظ الصلاة مع هذا الاختلاف الفاحش بين مراتبها كما وكيفا، سنخ عمل معين من جهة وهي النهي عن الفحشاء والمنكر أو غيرها من المعارف المبهم من سائر الجهات، فالموضوع له للفظ الصلاة، هو الناهي عن الفحشاء والمنكر.

ثم قال رحمته: أن هذا البيان يجدي للأعمى أيضاً، بدعوى: أن تلك الجهة المعينة كالناهي عن الفحشاء والمنكر، إن اخذ الناهي الفعلي معرّفاً للمسمى فهو الجامع بين الأفراد الصحيحة، وإن وضع بازاء العمل المبهم إلا من حيث اقتضاء النهي عن الفحشاء دون الفعلية عمّ الوضع وكان الموضوع له هو الأعم: إذ كل مرتبة من مراتب الصلاة لها اقتضاء النهي عن الفحشاء لكن

(١) راجع نهاية الدراية ص ٦٢ - ٦٥ حيث أطال الكلام ثُمَّ في النقض والإبرام، فإن فيها فوائد، والمصنف نقل كلامه هنا في المعنى ملخصاً.

فعلية التأثير موقوفة على صدورها من أهلها لا ممن هو أهل لمرتبة أخرى.

وفي كل من تصويري الجامع على الصحيح، وعلى الأعمى، نظر.

أما على الأول: فلان العنوان المعلوم الذي هو الموضوع له أو المعرف لما وضع له، إما أن يكون ذاتيا للأفراد، أو عرضيا:

وعلى الأول: فيما أن يكون تمام الذاتي لها "كالإنسان" الموضوع للحيوان الناطق، أو جزء ذاتها "كالحيوان".

وعلى الثاني: فيما أن يؤخذ العنوان المزبور معرفا للذات الموضوع له أو يكون الموضوع له نفس ذلك العنوان.

فان كان مراده من العنوان هو العنوان الذاتي.

فيرد عليه: أن الجامع الذاتي بين أفراد الصلاة غير معقول لأنها مركبة من مقولات متباينة وقد ثبت في محله أنها أجناس عالية ليس فوقها جنس.

وان كان مراده هو العنوان العرضي بالنحو الأول.

فيرد عليه: انه إنكار لوجود الجامع، ويلزم أن يكون الموضوع له خاصا وهو خلاف الفرض.

وان كان مراده العنوان العرضي بالنحو الثاني.

فهو يرجع إلى ما ذكره المحقق الخراساني والكلام فيه هو الذي أوردناه عليه.

وأما على الثاني: فلأنه لو تم هذا الجامع على الصحيح لا يتم على الأعمى، لان ما ذكره إنما يفيد بالنسبة إلى بعض الصلوات الفاسدة ولا يتم

بالنسبة إلى جميعها، مثلا: الصلاة خمس ركعات ليس فيها اقتضاء النهي عن الفحشاء ولا تصح ولو من شخص واحد.

وأفاد المحقق العراقي ^(١) في تصوير الجامع وجها آخر.

وحاصله: أن الجامع لا ينحصر بالجامع المقولي والعنواني، بل هناك جامع آخر وهو الجامع الوجودي والصلاة موضوعة له.

بيان ذلك أن الصلاة مثلا وإن كانت مركبة من الماهيات المتباينة ولكن بينها اشتراك وجودي وحصّة خاصة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة ماهية فتكون الصلاة أمرا بسيطا خاصا يصدق على الكثير والقليل والضعيف والقوي.

وبعبارة أخرى هي موضوعة لمرتبة من الوجود الساري في جملة من المقولات المحدود من طرف القلة بعدد أركان الصلاة مثلا ومن طرف الكثرة لوحظ لا بشرط بنحو يصح حمله على الفاقد لها والواجد.

وفيه: مضافا إلى أن المنسب إلى الذهن من ألفاظ العبادات ليس مرتبة من الوجود المقترنة بالمقولات الخاصة، بل نفس تلك المقولات: إذ الوجود من دون الإضافة يكون جامعا ووجوديا بين جميع الموجودات، ومع الإضافة يكون وجودا خاصا، وليس بين الوجودات جامع وجودي.

(١) مقالات الأصول ج ١ ص ١٤٣ - ١٤٥ وبعد أن قدّم لمقالته قال: «ويكفي في تصويره

ملاحظة الجامع الوجودي المحفوظ بين جميع المراتب المختلفة زيادة ونقيصة».

فالمتحصل عدم تمامية شيء مما ذكر في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ليكون هو الموضوع له.

تصوير الجامع على الأعم

وأما الموضوع الثاني: فقد ذكر الأصحاب في تصوير الجامع على الأعم وجوها:

أحدها: ما ذهب إليه المحقق القمي رحمته ^(١) وهو أن يكون عبارة عن جملة من الأجزاء كالأركان في الصلاة مثلا وكان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى.

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته ^(٢) في الكفاية بإيراد ثلاث:

١- التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان.

٢- عدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى.

٣- انه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازا عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولا يلتزم به

(١) قوانين الأصول ج ١ ص ٤٤ في الصحيح والأعم، ثم عاد وأكد ذلك في ص ٥١.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٥.

القائل بالأعم.

وأورد المحقق النائيني رحمته ^(١) عليه بإيرادين:

أحدهما: إن الأركان مختلفة بحسب الموارد من القادر، والعاجز وأمثالها، فلا بد من تصوير جامع آخر بين تلك المراتب فيعود الإشكال.

ثانيهما: إن بقية الأجزاء إن كانت خارجة عن المسمى دائما فهو ينافي الوضع للأعم فإن المفروض صدقها على الصحيحة أيضا، وإن كانت خارجة عند عدمها خاصة فيلزم دخول شيء في الماهية عند وجوده وخروجه عنها عند عدمه، وهو محال:

إذ التشكيك في الماهية وإن كان معقولا إلا أنه في الماهيات البسيطة كالسواد والبياض وغيرهما، ولكنه لا يعقل في الماهيات المركبة كما حقق في محله.

والحق: أن الصحيح في تصوير الجامع هو هذا الوجه بعد إصلاحه بأن الموضوع له جملة من الأجزاء الخاصة لا الأركان، وإن بقية الأجزاء على فرض وجودها داخلية في المسمى.

وتنقيح القول فيه يقتضي البحث في مقامين:

الأول في مقام الثبوت، وبعبارة أخرى في إمكانه.

والثاني في مقام الإثبات وإقامة الدليل عليه.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤١ (أما الأولى)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٦٠-٦١.

أما المقام الأول: فحق القول فيه بنحو يندفع جميع الإيرادات المتقدمة يقتضي تقديم مقدمات:

الأولى: انه لا مانع من ضم ماهيات مختلفة التي لا جامع بينها وتسميتها باسم واحد، وتصير بذلك مركبا اعتباريا كما نرى ذلك بالوجدان في المركبات الاعتبارية لاحظ الأطعمة والأشربة.

الثانية: انه لا بد في المركب الاعتباري عند إرادة تعيين الموضوع له من الرجوع إلى مخترعه سواء كان المخترع هو الشارع أو غيره.

الثالثة: انه في المركب الاعتباري يمكن أن يكون شيء على تقدير وجوده جزءا وعلى تقدير عدمه غير مضر، إن كان ما اخذ مقوِّما مأخوذا فيه لا بشرط، وهذا لا يستلزم التشكيك في الماهية، وغير مربوط به.

والدليل على ذلك وقوعه كما في لفظ البستان فانه موضوع لما اشتمل على ساحة وحيطان وعدة أشجار، وإذا زيد على ذلك عدة أشجار آخر أو حوض أو غيره، فهي من أجزاء البستان وإلا فلا، وما اشتهر من أن المركب ينتفي بانتفاء أحد الأجزاء فإنما هو في المركب الحقيقي لا الاعتباري.

الرابعة: انه في المركب الاعتباري يمكن أن يكون المقوم أحد أمور على سبيل البدلية، مثلا: المعجون في اللغة موضوع للمركب من العسل وغيره أي شيء كان، والحلو، اسم لما طبخ من شكر أو غيره من الحلويات وغيره سواء كان ذلك أيضا حنطة أو أرز أو غيرهما، ولا يلزم في ذلك تصوير جامع بين تلك الأمور.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم انه يمكن أن يقال إن الصلاة مثلا اسم لجملة من الأجزاء والشرائط (وهي كما ستعرف في المقام الثاني، الطهارة، والتكبير، والركوع، والتسليم)، وان شئت فعبر عن هذه بالأركان بهذا الاعتبار، وغيرهما من الأجزاء والشرائط حتى الفرد الثاني من الركوع، والسجود دخيلة في المأمور به، خارجة عن حقيقتها، ولكنه عند الإتيان بها تدخل في المسمى.

ولا يرد على ذلك شيء من الإشكالات المتقدمة.

أما الأولان: فلأنه لا سبيل إلى دعواهما بعد ورود الدليل من المخترع على ذلك.

وأما الثالث: فلما عرفت في المقدمة الثالثة، من أن بقية الأجزاء داخلية في المسمى على تقدير وجودها. فإطلاق الصلاة واستعمالها في مجموع الأجزاء والشرائط، لا يكون مجازا، وأما الرابع: فلما عرفت في المقدمة الرابعة، وأما الخامس فلما ذكرناه في المقدمة الثالثة، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

وأما المقام الثاني وهو إقامة الدليل عليه في مقام الإثبات، فنتعرض للدليل على ذلك في خصوص الصلاة التي هي العمدة في الباب، وبه يظهر الحال في بقية العبادات، وملخص القول فيها، أن لنا دعويين:

الأولى: كون الموضوع له للفظ الصلاة، هي الطهارة، والتكبير، والركوع، والسجود، والتسليم، والموالة.

الثانية: أن بقية الأجزاء والشرائط على فرض تحققها داخلية في المسمى.

أما الأولى: فيشهد لها: النصوص الكثيرة المتضمنة أن التكبيرة افتتاح الصلاة، والتسليمة اختتامها، وأنه لا صلاة إلا بطهور، وإن الصلاة ثلاثة أثلاث، ثلث الطهور، وثلث الركوع، وثلث السجود فمفاد هذه النصوص كون الأجزاء الخمسة الأولى داخلة في المسمى، وأما الموالاة فيشهد لاعتبارها في مسمى الصلاة الارتكاز العرفي: إذ لا يشك أحد في أن من كبر في أول الصبح، وركع في الظهر، وسجد في الليل، لا يصدق أنه صلى.

فالمحصل أنه إذا رجعنا إلى الشارع المخترع يظهر لنا أن الأمور الستة المشار إليها داخلة في المسمى ومن أتى بها يصدق على ما فعله "صلاة" ولا يتوقف صدق الصلاة على شيء آخر.

وأما الثانية: فيشهد لها: استعمال الصلاة عند التشريعة في مجموع الأجزاء والشرائط بلا عناية وتجوز، بل في لسان الشارع الأقدس وحافظي شريعته وأيضا التعبير عن غير الستة المذكورة في ألسنتهم بأجزاء الصلاة وقيودها وما يعتبر، فإن ذلك كاشف عن صدقها على المجموع المركب من الستة المذكورة وغيرها حين وجود بقية الأجزاء والشرائط.

ويشهد به أيضا النصوص المتضمنة: أن من زاد في صلاته فعلية الإعادة^(١):

فإن كل زيادة لا شبهة في عدم مبطليتها كحك الرأس، بل الزيادة المبطللة هي ما لو أتى بشيء بما أنه من أجزاء الصلاة ومبطليته حينئذ ليست من جهة التشريع بل من جهة الزيادة نفسها، فيستكشف من ذلك أن كل ما أتى به

(١) الكافي ج ٣ ص ٣٥٤ باب من سها في الأربعة والخمس... هـ.

بعنوان انه من الصلاة يصير جزءاً للصلاة وداخلا في المسمى مع ان عدمه لا يضر بالصدق، وما يشهد لذلك التعبير بكلمة (في) لا (على) فان ذلك آية صيرورته جزءاً للصلاة.

لا يقال: أن ما تضمن أن التكبير افتتاح الصلاة، ينافي ما دل على دخالة الطهور الذي يكون مقدما عليها: إذ لو كان دخيلا كان هو افتتاحها.

فانه يقال: أن الطهور من شرائط الصلاة لا أجزائها وفي الشرائط إنما يكون المعتبر تقيد الأجزاء بها وليس بأنفسها دخيلة في المأمور به والمسمى كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في مبحث الشرط المتأخر.

لا يقال: انه في حديث " لا تعاد الصلاة إلا من خمس " أطلقت الصلاة على الفاقدة للطهارة والركوع والسجود فيعلم من ذلك عدم دخلها بالخصوص في المسمى.

فانه يقال: أولاً: أن الاستعمال اعم من الحقيقة وأصالة الحقيقة إنما يرجع إليها مع الشك في المراد لا مع معلوميته.

وثانيا: يمكن الالتزام بعدم دخالة الطهور فيها، وعدم جريان الحديث في الصلاة غير الواجدة لطبيعي الركوع والسجود، وانه مختص بما إذا أتى ولو بفرد واحد من الركوع مثلاً ولم يأت بغيره من الأفراد وأما إذا لم يأت ولو بفرد واحد فهو باطل من جهة عدم كونه صلاة لا للحديث.

لا يقال: إن لازم ما ذكرت عدم كون صلاة الغرقى صلاة، مع انه يطلق عليها الصلاة.

فانه يقال: هذا إشكال يرد على الأعمي بأي نحو تصور الجامع.

والجواب عنه: انه لا بد من الالتزام بأحد أمرين: اما عدم كونها صلاة بل هو عمل خاص به يستوفى مصلحة الصلاة في ذلك الوقت، أو الاشتراك اللفظي في لفظ الصلاة ولا محذور في شيء منهما.

فتحصل أن الصلاة اسم لجملة من الأجزاء والشرائط الخاصة لا بشرط من الزيادة، بمعنى أن كل ما زيد عليها يدخل في المسمى، وعدم الإتيان به لا يضر في الصدق.

و مما يؤيد ما اخترناه إفتاء الأصحاب بصحة صلاة الوتر من تطهر ثم كبر فنسي القراءة فركع وكذلك نسي بقية الأجزاء سوى السجود والتسليم، فان ذلك يؤيد ما اخترناه من تقوم الصلاة بتلك الأمور الخاصة، وبذلك يظهر الحال في الحج وغيره من العبادات.

الوجه الثاني لتصوير الجامع على الأعم

ثانيها: أن يكون الجامع هو معظم الأجزاء، فتكون الصلاة مثلا موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم عليها كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه.

وقد نسب الشيخ الأعظم ذلك إلى المشهور^(١)

وأورد عليها المحقق الخراساني بإيرادات.

١ - أن لازم ذلك كون استعمال الصلاة في مجموع الأجزاء والشرائط مجازا.

٢ - انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة وخارجا عنه أخرى. بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء.

٣ - مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

والحق: انه مع قطع النظر عما ذكرناه في تصوير الجامع، هذا الوجه احسن الوجوه ولا يرد عليه شيء مما ذكر وغيره مما لم نذكره: إذ لو التزمنا بان الموضوع له هو معظم الأجزاء، لا بمعنى مفهوم معظم الأجزاء، بل المراد أن الموضوع له عدة من الأجزاء معتنى بها.

وبعبارة أخرى اغلب الأجزاء والشرائط فصاعدا بالتقريب المتقدم.

يندفع الإيرادان الأولان، فانه عند الاجتماع يكون كل جزء داخلا في المسمى فلا مجاز، ولا يتردد أمر كل جزء بين أن يكون هو الخارج أو غيره،

(١) قال: الشيخ الأعظم رحمته في كتاب مطارح الأنظار ص ٨ (قيل وهو المعروف بينهم أن

لفظ الصلاة موضوعة لمعظم الأجزاء وهو ما يقوم به الهيئة العرفية ومعها لا يصلح سلب

الاسم عنها.. ثم عاد وأورد على هذا التصوير. فراجع.

وعرفت انه لا مانع من كون أحد أمور على البذل داخلًا في المسمى.

وأما الإيراد الثالث فلجواب عنه وعن ساير ما أورد على هذا الوجه يظهر بعد بيان أمر، وهو انه لأغلب الماهيات والمفاهيم البسيطة، أو المركبة بالتركيب الحقيقي، أو بالتركيب الاعتباري - مع تبين المفهوم عند الشخص في عالم المفهومية - مصاديق مشكوك فيها، مثلاً: الماء الذي يكون مفهومه من أوضح المفاهيم، له مصاديق يشك في أنها من مصاديق الماء أولاً؟.

وعلى ذلك، فللدعى أن مفهوم الصلاة، واضح معين، وهو معظم الأجزاء ولهذا المفهوم مصاديق متيقنة كمعظم أجزاء صلاة الظهر، ومصاديق مشكوك فيها كمعظم أجزاء صلاة الوتر مثلاً، وهذا لا يوجب عدم معلومية المفهوم عند التشريع وتردده حتى في عالم المفهومية.

نعم يرد على هذا الوجه انه أمر ممكن إلا انه يحتاج في البناء عليه إلى دليل في مقام الإثبات وهو مفقود.

الوجه الثالث والرابع لتصوير الجامع على الأعم

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء

وزيادته كذلك في المقام^(١).

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته ^(٢) بأن الأعلام موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقيا مادام وجوده باقيا وإن تغيرت عوارضه، وأما ألفاظ العبادات فهي موضوعة للمركبات ولا يكاد تكون موضوعة لها إلا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها.

ويمكن توجيه هذا الوجه بنحو يرجع إلى ما اخترناه في تصوير الجامع ولا يرد عليه ما ذكر، بأن يقال أن من وضع له لفظ زيد، إنما يكون مركبا من نفس وبدن.

(١) هذا الوجه ذكره غير واحد راجع كفاية الأصول ص ٢٦ (ثالثها). وقد ذكره الشيخ الأعظم رحمته بقوله: (الثالث أن يكون اللفظ موضوعا للمركب من جميع الأجزاء لكن لا من حيث هو بل من حيث كونه جامعاً لجملة أجزاء هي ملاك التسمية ومناطقها فإذا فقد بعض الأجزاء، وصدق الاسم عرفاً يعلم منه أن مناط التسمية باق نظير الأعلام الشخصية التي توضع للأشخاص فإن زيدا إذا سمي بهذا الاسم في حال صغره كان الموضوع له هذه الهيئة الحاصلة، لكن لا من حيث إنها تلك الهيئة الخاصة و لذلك لا يفترق في التسمية مع طريان حالات عديدة وهيئات غير متناهية بين الرضاع والشيخوخة، وليس ذلك بأوضاع جديدة بل تلك الاستعمالات في تلك المراتب من وضع الأول ولا وجه لما قد يتخيل من أن الأعلام الشخصية ليست موضوعة للمركبات بل إنما هي موضوعة للنفس الناطقة المتعلقة بالأبدان... الخ راجع مطارح الأنظار ص ٨.

(٢) كفاية الأصول ص ٢٦.

ولا يكون الموضوع له هو النفس، لما نرى بالوجدان من صحة استناد الرؤية والضرب وغيرهما مما يعرض على البدن إلى زيد. ولأن لازمه عدم صحة استناد الموت إلى زيد فإن النفس تكون باقية بعد تفاوتها من البدن ويكون ذلك من قبيل خلع اللباس. مع أن هذا مما لا يفهمه أهل العرف الذين هم الواضعون للأعلام الشخصية.

كما انه لا يكون الموضوع له هو البدن، لما نرى من صحة استناد العلم وما شابهه من عوارض النفس إلى زيد، مضافا إلى القطع بدخالة النفس في المسمى. بل الموضوع له هو النفس مع عدة من أجزاء البدن فصاعدا، وإن شئت قلت الموضوع له هي الأجزاء التي تقوم بها الحياة: ولذا مادام لم تقطع رجلُ زيد تكون جزءا له، ولو قطعت لا يضر بالصدق، وتكون الصلاة مثلا كذلك كما مر تقريبه، فينطبق هذا الوجه على ما اخترناه فيكون وضع الأعلام مؤيدا للمختار.

رابعها: أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لجميع الأجزاء والشرائط إلا أن العرف يتساحون ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد^(١) ثم يصير حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات للأنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في الأثر

(١) ولا يعتبر ذلك مجازا كما حكاه الآخوند رحمته عن السكاكي، مفتاح العلوم ص ١٥٦، الفصل

ويرد عليه - مضافا إلى ما أوردناه على المحقق النائيني في أول هذا المبحث - أن الاستعمال في غير تلك المرتبة العليا، إن كان في الأفراد، فمضافا إلى أنه خلاف الفرض وهو تصوير الجامع، لا يوجب صيرورته حقيقة فيها كما لا يخفى، وإن كان في الجامع فلا بد من تصويره أولاً، ثم الالتزام بذلك.

مع أن لازم ذلك كونها من قبيل المشترك اللفظي، إذ هذا النحو من الوضع لا يوجب هجر المعنى الأول. وعليه فيلزم الاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات بين الصحيح والأعم. وهو خلاف ما يدعيه الأعمى كما لا يخفى.

بيان ثمة المسألة

ثم انه وقع الخلاف في انه هل لهذه المسألة ثمة أم لا ؟

وقد ذكر جماعة لها ثمرتين:

الثمره الأولى:

ما ذكره جماعة منهم المحقق الخراساني^(١) وهو انه يجوز التمسك بالإطلاق أو العموم على القول بالأعم عند الشك في اعتبار شيء جزءا أو شرطا، ولا يجوز التمسك به على القول بالصحيح، بل يكون الخطاب مجملا ولا بد فيه من الرجوع إلى الأصول العملية.

(١) كفاية الأصول ص ٢٨ (ومنها: أن ثمة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيحى...).

توضيح ذلك أن التمسك بالإطلاق يتوقف على تمامية مقدمات:

الأولى: ورود الحكم على المقسم بان يكون له قابلية الانطباق على نوعين أو أنواع.

الثانية: كون المتكلم في مقام البيان.

الثالثة: عدم نصب قرينة على التعيين.

فإذا تمت المقدمات يصير الكلام مطلقا ويصح التمسك به لنفى اعتبار ما شك في اعتباره في المأمور به، وإن شئت قلت انه يعتبر في التمسك بالإطلاق إحراز صدق ما تعلق الأمر به ويكون الشك في اعتبار أمر زيدا على المسمى، فلو كان صدقه مشكوكا فيه على الفاقد لما شك في اعتباره لم يصح التمسك بالإطلاق.

وعليه فعلى القول بالوضع للأعم يتم المقدمات الثلاث لو تمت الأخيرتان أي كان الدليل في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على التعيين لان المقدمة الأولى التي هي الأساس تامة على هذا المسلك لان الحكم حينئذ تعلق بالطبيعي الجامع بين الأفراد الصحيحة والفسادة، فيصح التمسك بالإطلاق لدفع ما شك في اعتباره جزءا أو قيدا لأنه شك في اعتبار شيء زائدا على صدق اللفظ.

بخلاف القول بالوضع للصحيح فان المقدمة الأولى على هذا المسلك مفقودة إذ الحكم ورد على الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، فلو شك في جزئية شيء أو شرطيته، لا محالة يؤول الشك إلى الشك في صدق اللفظ على الفاقد للمشكوك فيه لاحتمال دخله في المسمى ومعه لا يصح التمسك

بالإطلاق.

وأورد على هذه الثمرة بإيرادين^(١):

الأول: أن الخطابات المتعلقة بالعبادات الواردة في الكتاب والسنة، إما أن تكون في مقام البيان كما هو الغالب فلا يصح التمسك بإطلاقها ولو على الأعم، وإما أن تكون في مقام بيان تعداد الأجزاء والشرائط كصحيح حماد، فالصحيح أيضاً يتمسك بالإطلاق كالأعمى لعدم جزئية المشكوك فيه للسكوت عنها في مقام البيان، وإن شئت فاختر ذلك من حال المقلدين في مراجعة كتب الفتاوى حيث أن المجتهد إذا كان في مقام بيان تعداد الأجزاء والشرائط ولم يبين جزئية المشكوك فيه يتمسكون بالإطلاق لنفى اعتباره، وكذلك عند مراجعة المريض إلى الطبيب فإنه إذا كان في مقام بيان المعجون الفلاني يتمسك المريض بالإطلاق لنفى ما يحتمل اعتباره إذا لم يصرح به الطبيب.

وفيه: أن هناك صورة ثالثة، غير ما ذكر، وهي: ما إذا كان الدليل وارداً في مقام بيان وجوب ما يصدق عليه الصلاة مثلاً مع ما يعتبر في الأمور به: فإنه حينئذ يتمسك الأعمى بعد إحراز صدق الصلاة بالاطلاق لدفع ما شك في اعتباره، وأما الصحيحى فحيث أن الشك في اعتبار أمر في الأمور به عنده

(١) هذان الإيرانان ذكرهما المحقق النائيني بقوله: «وقد أورد عليه بوجهين»، راجع أجود

التقريرات ج ١ ص ٤٥ الإيراد الأول و ص ٤٦ (الوجه الثاني)، وفي الطبعة الجديدة ج ١

موجب للشك في صدق الصلاة على فاقده فليس له التمسك بالإطلاق.

وان شئت قلت: إن محل الكلام هو التمسك بالإطلاق اللفظي لا المقامي.

وما ذكر في تقريب استدلال الصحيحي بالإطلاق، إنما هو تمسك بالإطلاق المقامي والفرق بينهما ظاهر.

الإيراد الثاني: أن الصحيحي وإن كان لا يمكن له التمسك بالإطلاق إلا أن الأعمي أيضا ليس له ذلك فإن المأمور به ليس هو الفاسد ولا الجامع بينه وبين الصحيح بل هو الصحيح، فالمأمور به مقيد بقيد، صدقه على الفاقد لما شك في اعتباره، مشكوك فيه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق.

وفيه: انه للصحة المستعملة في كلمات القوم في المقام معان:

أحدها: ما يقوله الصحيحي في الوضع، وهو العنوان البسيط الملزوم للمطلوب المنطبق على مجموع الأجزاء والشرائط، أو غيره مما قيل في وجوه تصوير الجامع على الصحيح الذي يدعي الصحيحي انه الموضوع له.

الثاني: ترتب الأثر، فالصحيح هو ما يترتب عليه الأثر، ويكون وافيا بالغرض.

الثالث: مطابقة المأثى به للمأمور به.

وشيء منها لا يكون دخيلا في المأمور به على الأعم.

أما الأول: فلأن دخل عنوان بسيط منطبق على مجموع الأجزاء والشرائط في المأمور به بنفسه مما لا دليل عليه، بل الدليل ظاهر في تعلقه بنفس الأجزاء والشرائط.

وأما الثاني: فلأن المأمور به ليس هو المحصل للغرض بعد فرض كون بيان المحصل وظيفه الشارع، وعلى أي تقدير لا دليل على تقييد المأمور به.

وأما الثالث: فلأنه مما لا يتأتى إلا من قبل الأمر فكيف يمكن أخذه في المتعلق، وهل هذا إلا تقدم ما هو متأخر وهو محال.

فتحصل انه كما لا يكون الفاسد مأمورا به لا يكون الصحيح مأمورا به بل المتعلق هو الأجزاء والشرائط الخارجية، وبعد تعيين ما هو دخيل في المأمور به بالدليل الخاص أو بالإطلاق لو أتى به المكلف يتصف ما أتى به بالصحة، وعليه فعلى الأعم إذا أمر بالصلاة مثلا المفروض أنها اسم لعدة أجزاء خاصة وشك في اعتبار أمر آخر غير تلك الأجزاء في المأمور به كجلسة الاستراحة، يتمسك بالإطلاق لنفي اعتباره وبركته تنصف الصلاة الخارجية الفاقدة لها بالصحة، وهذا بخلاف القول بالوضع للصحيح، فان المأمور به إنما هو عنوان يشك صدقه على الفاقد لما شك في اعتباره لفرض كون المسمى هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط، ومع الشك في صدق الموضوع لا مجال للتمسك بالإطلاق.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات الحق العراقي رحمته في المقام، حيث أورد على هذا الجواب - أي عدم معقولية اخذ الصحة في المأمور به على الأعم - بأنه كما أن الصحة لم تؤخذ في المسمى على الصحيح، بل الموضوع له واستعمل فيه، هي الحصة الخاصة المقارنة للصحة.

كذلك يكون المأمور به على الأعم هي تلك الحصة الخاصة، فالأعمى والصحيح سواء في التمسك بالإطلاق وعدمه.

وجه عدم تمامية ذلك ما تقدم من أن الصحيحي لا يمكن له التمسك بالإطلاق لأجل الشك في صدق المسمى، هذا بخلاف القول بالأعم.

فالمتحصل تمامية هذه الثمرة.

الثمرّة الثّانية:

ما ذكره جماعة منهم المحقق القمي رحمته^(١) وسيد الرياض رحمته^(٢) من أن:

الأعمي يتمسك بالبراءة عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به.

والصحيحي يتمسك بالاشتغال، فلو شك في دخل شيء في المأمور به ولم يكن هناك إطلاق يتمسك به يلزم على الصحيحي الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لرجوع شكه، إلى الشك في الامتثال، وأما الأعمي فهو يرجع إلى البراءة.

وأورد عليه الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته^(٣) بان الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال على القولين يبتني على انحلال العلم الإجمالي وعدمه.

(١) راجع قوانين الأصول ج ١ ص ٤٠ (والثمرّة في هذا النزاع) إلى أن قال في نهاية ص ٤١: «فعلى القول بكونها اسماً للأعم يتم المقصود، وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة التامة الأجزاء الجامعة للشرائط فلا، لعدم معلومية الأجزاء حينئذٍ وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية الذي قدمنا ذكرها».

(٢) راجع رياض المسائل ج ١ ص ١٨٣ حيث قال: في معرض الحديث عن شرائط صلاة الجمعة (الأول) ثم قال: «ونفيه باصالة البراءة انما يتجه على القول بكونها اسامي للأعم من الصحيحة والفاصلة». الطبعة القديمة مؤسسة أهل البيت عليهم السلام.

(٣) مطارح الأنظار ص ٩ (هداية في ثمرّة النزاع).

إذ على الأول يرجع إلى البراءة على القولين.

وعلى الثاني يرجع إلى الاشتغال كذلك.

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمته^(١)، بأن الوضع للصحيح لا يمكن، إلا بتقييد المسمى إما من ناحية المعلولات، أو من ناحية العلل، كما تقدم.

وعليه فحيث أن تعلق التكليف بذلك القيد معلوم، وحصوله بإتيان الأجزاء المعلومة مشكوك فيه، فلا بدّ من الرجوع إلى الاشتغال حتى مع انحلال العلم الإجمالي، وأما الأعمى فهو لا يرى تعلق التكليف بأمر خارج عن المأثى به، فهو على الانحلال يرجع إلى البراءة.

أقول: هذا الجواب وإن كان متينا على مبنى العلامة الأنصاري من الرجوع إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا كان المأمور به أمرا منطبقا على الأجزاء المرددة بين الأقل والأكثر الذي يصرح به في المسألة الرابعة من مسائل الأقل والأكثر ويكون حكم هذه المسألة حكم ما إذا تعلق التكليف بأمر حاصل منها.

إلا انه بناء على ما هو الحق عندنا من جريان البراءة فيها لا يتم كما لا يخفى.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤، (الثاني ربما يذكر للنزاع المذكور ثمرات.)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٦٦.

الثمره الثالثه

بقي في المقام أمران:

الأول: انه هل يترتب على هذه المسأله ثمره فقهيه غير ما ذكر أم لا ؟

والحق ترتبها عليها، وهو حمل الألفاظ الواقعه في لسان الشارع المأخوذه موضوعا لحكم آخر على الصحيح على القول به، وعلى الأعم على القول به، مثلا، دل الدليل على مرجوحية صلاة الرجل، إذا كانت امرأة تصلى بجياله أو قدامه، فلو كانت صلاتها فاسده على القول بالصحيح لا مرجوحية في صلاة الرجل بخلافه على الأعم.

وكذلك دل الدليل على أن المسافر إذا قصد إقامة عشرة أيام وصلى صلاة رباعية ثم عدل عن قصده يتم مادام في ذلك المحل وإلا فيقصر، وحينئذ لو صلى صلاة رباعية فاسده، فعلى الأعم يتم، وعلى الصحيح يقصر.

وكذلك دل الدليل على صحة الإقتداء بصلاة العادل فعلى الصحيح لا بد من إحراز صحة صلاته بخلافه على الأعم. إلى غير ذلك مما يجده المتتبع في الفقه، وهذه ثمره مهمه مترتبة على هذه المسأله ولا ينقضي تعجبي عن الأساطين كيف غفلوا عن ذلك ولم يذكروها.

الثاني: لو شك في الوضع للصحيح أو الأعم ولم يحرز شيء منهما، هل يكون حكم الشاك في هذه الثمرات حكم الصحيحي، أو الأعمي، أم يفصل بينها ؟ وجوه:

أقواما الأخير: وذلك لأنه بالنسبة إلى جريان البراءة أو الاشتغال يكون ملحقا بالأعمى، عند من شك في الوضع للصحيح أو الأعم وكان علما بان في ترك الأجزاء المعلومة عقاب، وأما في ترك المشكوك فيه فلا يكون ذلك محرزا لأن المأمور به هو ذوات الأجزاء والشرائط، أو العنوان البسيط المنطبق على المجموع فيجري البراءة ويحكم بعدم العقاب عليه.

وان شئت قلت انه يجرى البراءة عن وجوب ذلك العنوان البسيط كما تجرى عن وجوب الجزء المشكوك فيه.

وأما التمسك بالإطلاق فهو يشارك الصحيحي إذ الشاك لا يكون محرزا لصدق المسمى على الأجزاء المعلومة كما لا يخفى.

وأما بالنسبة إلى الثمرة الأخيرة، فان أخذت الصلاة شرطا كما في الإقتداء، فهو يشارك الصحيحي.

وان أخذت مانعا، كما في مثال الصلاة خلف امرأة فهو يشارك الأعمى.

أدلة القول بالصحيح

الجهة الرابعة: في أدلة القولين، وقد استدلل للصحيح بوجوه:

أحدها: التبادر.

ويرده انه لا يتصور الجامع بين الأفراد الصحيحة، سوى ما أفاده المحقق

الخراساني^(١)، وهو الالتزام بعنوان بسيط منطبق على مجموع الأجزاء والشرائط، ولا مورد لادعاء تبادل ذلك المعنى، لما عرفت من انه لا يخطر ببال عامة الناس وانه خلاف ما ارتكز في أذهان المشرعة من معاني هذه الألفاظ، ومعه كيف يدعى تبادره من لفظ الصلاة مثلاً.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، والمراد به ما يقابل الحمل الشائع الصناعي، إذ صحته على نحو الحمل الأولي الذاتي، لا تكون علامة كما تقدم، ولذلك هي ثابتة عند الأعمى، لأنه يدعى الوضع للجامع بين الصحيح والفساد، لا لخصوص الفاسد ولو بنحو المشترك اللفظي.

ولكن يرد عليه انه بعد ملاحظة موارد إطلاق هذه الألفاظ بما لها من المفاهيم، في لسان الشارع والمشرعة وإرادة الأفراد الفاسدة التي هي كثيرة جداً، لا سبيل إلى هذه الدعوى.

مع انه لو اخبر شخص بان زيدا يصلى مع عدم علمه بصحة صلاته، فهل تراه كاذباً في هذا الخبر؟ وهذه آية قطعية على عدم صحة السلب.

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل "الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر"^(٢)، أو "عمود الدين"^(٣)، أو "معراج

(١) كفاية الأصول ص ٢٦ (رابعها)

(٢) سورة العنكبوت آية ٤٥.

المؤمن" ^(١) وما شاكل.

فإن هذه النصوص بمقتضى الإطلاق تدل على أن كل صلاة يترتب عليها هذه الآثار، فلازمه بمقتضى عكس النقيض أن ما لا يترتب عليه هذه الآثار ليس بصلاة، وبديهي عدم ترتبها على الصلاة الفاسدة فتدل على أن الفاسدة ليست بصلاة، وهكذا ساير العبادات.

وفيه: انه لو سلم استعمال هذه الألفاظ في الصحاح لا يصح الاستدلال بها: لان أصالة الحقيقة إنما يرجع إليها لتشخيص المراد بعد العلم بالمعنى الحقيقي والشك في انه المراد أو غيره، ولا يرجع إليها لتشخيص المعنى الحقيقي بعد العلم بالمراد والشك في الموضوع له

كما أن أصالة العموم أو الإطلاق تكون حجة فيما أحرز المصادقية وشك في الحكم لا فيما إذا شك في المصادقية وأحرز الحكم والأثر كما في المقام.

أضف إلى ذلك انه لو سلم انه يرجع إلى أصالة الحقيقة وكذا أصالة العموم لتشخيص المعنى الحقيقي، وثبت أن الاستعمال في المقام إنما يكون في

(١) " الصلاة معراج المؤمن " من الأحاديث التي تداولها العلماء كثيرا سيما في كتب الأصول عند التعرض للصحيح والأعم بحيث لا يخلو كتاب تعرض لهذا الفصل لم يورد الحديث، إلا أننا لم نجده في مصدر روائي عن إمام عليه السلام عدا ما رواه مستدرك سفينة البحار ج ٦ ص ٣٤٣ مرسلا عن رسول الله ﷺ وما نسب إلى جامع أحاديث الشيعة ج ٤ باب فضل الصلاة، أما ما ورد في البحار وغيره فلم يورد نص الرواية بل أورده بالشرح في ثلاث مواطن أحدها عن والده. لسانها: كقوله لما كانت الصلاة معراج المؤمن.

الموضوع له، لا يثبت مدعي الوضع للصحيح: إذ الأعمى إنما يدعي الوضع للجامع بين الصحيح والفساد، وعليه فيمكن أن يكون إرادة الصحيح منها بتعدد الدال والمدلول، ولا دليل على أن هذه الألفاظ إنما استعملت وحدها في الصحيحة حتى يثبت مدعي الصحيح.

وأجاب الحق الأصفهاني رحمته عن هذا الدليل بجواب آخر وهو أن ظاهر هذه التراكيب الواردة في مقام إفادة الخواص كالقضايا غير الشرعية المتضمنة لذلك كقولنا السنا مسهل، والسم قاتل، وغيرهما، سوقها لبيان الاقتضاء لا الفعلية، ويؤيده أن الظاهر اتحاد المراد من الصلاة عقيب الأمر والصلاة المؤثرة في النهي عن الفحشاء والمنكر مع أن فعلية النهي عن الفحشاء موقوفة على قصد الامتثال الذي لا يمكن أخذه فيما وقع في حيز الأمر، وعليه فهذه الأخبار دليل للأعمى: إذ المقتضي لتلك الآثار هو نفس تلك المراتب المتداخلة، وحيثية الصدور غير دخيلة في الاقتضاء^(١).

وفيه: أن ذلك يتم إذا لم يلاحظ المصلى وقصرنا النظر على ذات الفعل، وأما إذا لوحظ المصلى ولو صدور الفعل من شخص خاص كالسافر والحاضر والمختار والمضطر وغير ذلك من العناوين الدخيلة في المسمى على الصحيح، فلا يتم إذ كل ما فيه اقتضاء - لترتب هذه الآثار - هي الصلاة الصحيحة لا الفاسدة لأنها لا اقتضاء فيها لها أصلا كما لا يخفى، فالصحيح ما ذكرناه.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٨٣-٨٤ (أدلة الصحيح) بتصرف.

رابعها: ما في الكفاية ^(١)، وهو ما تضمن نفي ماهية المسميات وطبايعها مثل "لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب" ^(٢) ونحوه مما كان ظاهرا في نفي الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطرا أو شرطا.

ولكن الاستدلال بهذه الأخبار لكون الموضوع له هو الصحيح بالمعنى الذي اختاره، ينبغي أن يعدّ من سهو القلم إذ مقتضى هذه الأخبار عدم صدقها على الفاقد للشرط أو الشطر وإن صدر العمل ممن لا يجب عليه ذلك.

مع أن الجامع الذي تصوره، هو الجامع بين الواجد لذلك القيد وفاقده.

ولأحد الشخصين الاستدلال بها لمختاره:

١- من يدّعي الوضع للمرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط

٢- من يدّعي الوضع لعدة أجزاء فصاعدا كما اخترناه.

وحيث عرفت فساد المسلك الأول، فهذه الأخبار من الأدلة ما اخترناه.

غاية الأمر بالنسبة إلى بعض ما في تلك الأخبار من الأجزاء كفاتحة الكتاب بالنسبة إلى الصلاة، حيث دل الدليل على عدم دخلها في المسمى ولذا تصح الصلاة مع نسيانها وتستعمل الصلاة في فاقدها بلا عناية، فتحمل تلك الأخبار على كونها مسوقة لبيان أهمية هذا الجزء وإن الفاقد له كأنه ليس

(١) كفاية الأصول ص ٢٩ (ثالثها).

(٢) فقه القرآن ج ١ ص ١٠٢، نهج الحق ص ٤٢٤ وقد عبر عنه بالتواتر عند الجميع، عوالي

اللتالي ج ١ ص ١٩٦ ح ١٣ و ج ٢ ص ٢١٨ ح ١٣ و ج ٣ ص ٨٢ ح ٦٥، وعنه المستدرک.

بصلاة مثلا.

خامسها: دعوى القطع بان طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة، والظاهر أن الشارع لم يتخط عن هذه الطريقة فيستتج من المقدمتين أن الشارع وضع ألفاظ مخترعته من العبادات لخصوص ما كان تام الأجزاء والشرائط.

وفي كلتا المقدمتين، والنتيجة نظر:

أما الأولى: فلأننا لا نسلّم أن طريقة الواضعين ذلك، بل مقتضى الحكمة الداعية إلى الوضع، هو الوضع للأعم، لان الغرض قد يتعلق بالحكم على الناقص كالحكم على الصحيح التام، فهذا العرف ببابك لاحظ المركبات المخترعة لهم، مثلا إذا اخترع معجونا لرفع وجع الرأس، وكان شرط تأثيره أكله قبل الطعام، فهل يتوهم أحد أن الواضع المخترع وضع اللفظ لخصوص الواجد للشرط، وكذلك بالنسبة إلى الأجزاء.

وأما الثانية: فلأنه لم يدل دليل قطعي على عدم تخطى الشارع الأقدس عن هذه الطريقة، والظن لا يغني من الحق شيئا.

وأما الثالثة: فلأنه لو تمت المقدمتان كانت النتيجة هو الوضع للمرتبة العليا الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ولا تكون النتيجة الوضع للقدر الجامع بين الواجد لتلكم الأجزاء، وفاقدها.

فالتحصّل أن شيئا مما استدل به للوضع للصحيح لا يدل عليه، بل بعضها يشهد بالوضع للأعم.

وجوه القول بالوضع للأعم

وقد استدلل للأعمي بوجوه.

منها: تبادل الأعم: وقد مر عند تصوير الجامع على القول بالوضع للأعم الدليل على أن الموضوع له هو الجامع الذي تصورناه، وأنه المتبادر عند الإطلاق.

ومنها: صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم.

ومحصل هذا الوجه بتوضيح منا أن صحة تقسيم الصلاة إلى الصحيح والسقيم بما لها من المعنى المرتكز في الأذهان آية كونها حقيقة في الأعم إذ لا ريب في كاشفية ذلك عن كون الجامع هو الموضوع له.

ودعوى أن صحة التقسيم بهذا النحو وإن كانت كاشفة عن وجود الجامع بين الصحيح والفساد، وليس التقسيم من باب تقسيم ما يطلق عليه اللفظ ولو مجازا كما هو كذلك في قولنا، الإنسان إما له روح وجسم وصورة، أو يكون نقشا في الجدار، وكاشفة عن كونها حقيقة في الجامع في هذا العصر، إلا أنها لا تكون كاشفة عن كونها حقيقة في الجامع في عصر الشارع الأقدس.

مندفعة بأنه إن ثبت كونها حقيقة في الجامع في هذا العصر ثبت كونها كذلك في عصر الشارع، بواسطة أصالة عدم النقل التي عليها بناء العقلاء كما مر في مبحث الحقيقة الشرعية، وعرفت انه لولاها لانسد باب الاستظهار من النصوص بالمرّة.

ومنها: ما ذكره غير واحد، وهو استعمال الصلاة، وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، وحيث انه بلا قرينة فيكون علامة الحقيقة.

وهذا الوجه بعد تصحيحه بإطلاق الصلاة وغيرها على الفاسدة، إذ الأعمى يدعي الوضع للجامع بين الصحيحة والفاسدة لا لخصوص الفاسدة، ومعلوم أن استعمال اللفظ الموضوع للجامع في نوع منه مجاز.

متين لا إيراد عليه، فإن أغلب هذه الأخبار واردة في النواقض والمبطلات وهي كثيرة، والالتزام بان جميع تلك الاستعمالات من قبيل المجاز ومع القرينة الحالية بعيد. غاية الأمر أنها آية لكون الموضوع له هو الجامع.

وبذلك يندفع الإيراد عليه بان الاستعمال اعم من الحقيقة.

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام. " بنى الإسلام على الخمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، فاخذ الناس بأربع وتركوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة " (١) فان الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا إذا كانت أسام للأعم.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بجوابين (٢):

(١) الكافي ج ٢ ص ١٨ باب دعائم الإسلام ح ٥، المحاسن ج ١ ص ٢٧٦-٢٧٧، والبحار عن

الكافي ج ٦ ص ٣٣٢ ح ١٠، وقد نقل المصنف منه محل الحاجة.

(٢) كفاية الأصول ص ٣١.

أحدهما: أن المراد هو خصوص الصحيح بقريته أنها مما بنى عليها الإسلام.

وفيه: أن موضع الاستدلال قوله "فأخذ الناس بالأربع" وتقريب الاستدلال به أنه ﷺ استعمل الأربع وهي الصلاة وإخوتها المذكورة في الصدر في الفاسدة.

ثانيهما: أنه لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم.

وفيه: أنه لا يصح استناد فعل إلى شخص مع عدم استناده إليه حتى لو كان نفسه معتقداً ذلك، مثلاً: لو كان شخص معتقداً أنه اعلم الناس وكان الشخص الآخر عالماً بخلافه، لا يصح له أن يقول أنه اعلم الناس، وهكذا ساير الأفعال فلو لم تكن ما فعلوها تلك العبادات لما صح استنادها إليهم. وأجيب عنه بوجهين آخرين.

أحدهما: أن الاستعمال اعم من الحقيقة، وقد تقدم الكلام في ذلك.

ثانيهما: أن لفظة الأربع في الخبر لم تستعمل في ألفاظ تلك العبادات، وهي في معانيها، بل استعملت هي ابتداء في معانيها، وعليه فلم تستعمل ألفاظ الصلاة، والصوم، وأخوتها، في الفاسدة كي يستدل بها.

وفيه: أن لفظة الأربع استعملت في معاني تلك الألفاظ لا في غيرها، أي الأعمال التي تشبهها فيستكشف من ذلك أن معانيها اعم من الصحيحة والفاسدة إذ المفروض فساده في الفرض.

فالصحيح أن يجب عنه: أن لفظة " الأربع " إن كانت مصدرة بالألف واللام كانت تدل على ذلك، فإنها حينئذ تكون إشارة إلى ما ذكرت في الصدر وهي الصلاة وأخوتها، وإن لم تكن مصدرة بهما، لم تكن إشارة إلى ما ذكر في الصدر، بل مفاد الخبر حينئذ أخذ الناس بأربعة أشياء غير معينة، القابلة لأن يراد بها تلك الحقائق التي بُني الإسلام عليها، أو حقائق تشبهها ولا يدل الخبر على شيء منهما فلا يدل على المدعى، وحيث أن النسخ مختلفة فلا يصح الاستدلال بتلك الأخبار.

فان قيل: انه يمكن أن يستدل له بما في ذيل تلکم الأخبار من قولهم السلام، فلو أن أحدا صام نهاره.. الخ. فانه استعمل ألفاظ العبادات في الفاسدة.

توجه عليه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا يرجع إليها لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد، هذا بناء على أن المراد من عدم القبول الفساد، وإلا فلا يصح الاستدلال بهذه الرواية على كل تقدير.

ومنها قوله عليه السلام: " دعي الصلاة أيام أقرائك " ^(١) ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

وأجاب عنه المحقق الخراساني ^(٢) بان النهي في هذا الخبر للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الإتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة بل بما

(١) الكافي ج ٣ باب جامع في الحائض والمستحاضة ص ٨٣ و ٨٨ ح ١.

(٢) كفاية الأصول ص ٣١.

يسمى في العرف بها ولو أحل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية.

وقد أورد عليه بعض الأكابر من المحققين: بأنه كما يعتبر في صحة النهي المولوي كون متعلقه مقدوراً كذلك يعتبر القدرة في متعلق النهي الإرشادي إذ الإرشاد إلى ترك المنهي عنه يستدعي قابليته لأن ينهي عنه ^(١).

وفيه: أنه لا يعتبر القدرة في متعلق النهي الإرشادي، بل ربما يكون النهي إرشاداً إلى عدم القدرة على ما تعلق به، وذلك فيما إذا لم يكن عدم القدرة على المنهي عنه مما يعلمه من توجه إليه الخطاب، وذلك واقع في المحاورات العرفية ألا ترى أنه لو لم يعلم الإنسان عدم قدرته على المشي إلى السوق لمانع

(١) الظاهر أنه لمعاصره المحقق الرشتي في بدائع الأفكار ص ١٥٠ (الكلام في أدلة مذهب الأعم) عند قوله: «قلت وهذان الجوابان بما لا كرامة فيهما في المقام، أما الأول فلأنّ التّهي الإرشادي أيضاً يستدعي محلاً قابلاً كالتّهي الشرعي إذ الإرشاد إنشاء من المرشد متعلّق بترك المنهيّ عنه ولذا يقيح أن يقال للأعمى لا تبصر ولو على وجه الإرشاد وإن أريد بالإرشاد التّهي الغيري فمع منافاته لظاهر التنظير بالنواهي الواردة في أجزاء العبادات وشرائطها و موانعها بما لا وجه له أيضاً في المقام لأنّ نهي الحائض عن الصّلاة مثلاً ليس نهياً مقدماً للتوصّل إلى الغير وما أكثر اشتباه الحال عليه رحمه الله واختلاط المقامات نعم لو حمل التّهي على صرف الإخبار وكان معنى قوله لا تصل أنّ صلاتك فاسدة ثمّ ما ذكره فيستقيم حمل الصّلاة المنهي عنها على الصّحيحة ولكنك خير بأن مجيء التّهي للإخبار أمر منكر لم يوجد له شاهد إلى الآن في كلام متكلم فضلاً عن فصيح أو حكيم».

في الطريق يصح لغيره أن ينهاه عن ذلك ويكون هذا النهي إرشادا إلى عدم القدرة.

وعلى ذلك فلو سلّم ظهور النهي المتعلق بالعبادة في حال كالحيض أو مع شيء في كونه إرشادا إلى مانعية تلك الحالة أو ذاك الشيء يتم جواب المحقق الخراساني إذ حينئذ كما يمكن أن يكون النهي إرشادا إلى مانعيتها عن المأمور به، يمكن أن يكون إرشادا إلى مانعيتها عن تحقق المسمى، وعدم القدرة على المسمى في تلك الحالة.

والمحقق الخراساني يدّعي أن المستفاد من فتوى الأصحاب بعدم حرمة ما يسمّى بالصلاة مطلقا بل يعتبر في الحرام جميع ما هو يعتبر في الصلاة ما عدى الطهارة من حدث الحيض، ان النهي عن الصلاة أيام الحيض إرشادي إلى عدم القدرة على الصلاة الصحيحة. فيتم جوابه.

ومنها: أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها وهذه علامة الوضع للأعم، وهذا الوجه ينحل إلى أمرين:

أحدهما: أن انعقاد النذر يتوقف على القدرة على المنذور في ظرفه كما هو شرط في صحة كل تكليف.

وعليه: فإن كانت الصلاة موضوعة للأعم يصح نذر من نذر أن لا يصلي في الحمام مثلا للقدرة عليها في ظرفها، وان كانت موضوعة للصحيحة لا ينعقد لعدم القدرة على الصلاة الصحيحة على فرض انعقاد النذر الموجب لفساد الصلاة، بل هو موجب للمحال فانه يلزم من وجوده عدمه، وحيث أن الفقهاء

أطبقوا على صحة هذا النذر فيستكشف من ذلك وضعها للأعم.

ثانيهما: أن الحنث لا يحصل بإتيان الصلاة الفاسدة على فرض كونها موضوعة للصحيحة، فالصلاة في تلك الموضع إذا نذر تركها بما أنها فاسدة على الفرض لا يحصل بها الحنث، وإذا لم يحصل به الحنث صحت، وعلى فرض الصحة يحصل بها الحنث، وما يلزم من وجوده عدمه، محال.

والجواب عن هذا الاستدلال هو ما ذكرناه في أول هذا المبحث من المراد من الوضع للصحيح هو الوضع للصحيح من غير ناحية الأمر أو النهي المتعلق به بعنوانين أخرى فراجع فالصلاة صحيحة بهذا المعنى حتى مع انعقاد النذر وفساد الصلاة.

مع انه يمكن أن يقال إن متعلق النذر إن كان ترك الصلاة في تلك المواضع فلا ينعقد هذا النذر بناءً على ما هو المسلّم عندهم من اعتبار رجحان المنذور، فإن ترك الصلاة لا رجحان فيه، إذ فعله أرجح كما سيأتي في العبادات المكروهة، فصحة النذر بترك الصلاة في المكان الذي يكره الصلاة فيه تتوقف على أن يكون المنذور ترك الخصوصية أي إيقاع الصلاة في ذلك المكان، وعليه فيسقط هذا الدليل رأساً كما لا يخفى. هذا كله في العبادات.

المقام الثاني في المعاملات

وتنقيح القول فيه بالبحث في موضعين:

الأول: في أن ألفاظ المعاملات كلفظ البيع، والصلح، والإجارة وما شاكل،

هل هي أسام للصحيحة أو الأعم ؟

الثاني: في التمسك بإطلاقات أدلة الإمضاء عند الشك في اعتبار شيء فيها.

أما الأول: فقد نص الشهيد الثاني في كتاب اليمين من المسالك على أن عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح^(١) وتبعه غيره^(٢).

وقد ذهب جملة من المحققين منهم المحقق الخراساني، إلى أن أسام المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم: لعدم اتصافها بهما، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيه مجال^(٣).

ثم إن المحقق الخراساني نفى البعد عن كونها موضوعة للصحيحة أيضا^(٤).

وقد يوجه ما أفاده من عدم جريان النزاع على القول بالوضع للمسببات بان للصحة معنيين:

أحدهما: ترتب الأثر على الشيء في مقابل ما لا يترتب عليه الأثر.

(١) راجع مسالك الأفهام ج ١١ ص ٢٦٣ قال: « عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما ». واستدل لذلك بالتبادر وعدم صحة السلب..الخ.

(٢) كصاحب تنمة الحدائق الناضرة ج ٢ ص ٢٢٧.

(٣) كفاية الأصول ص ٣٢.

(٤) كفاية الأصول ص ٣٣.

ثانيهما: استجماع الشيء لجميع الأجزاء والشرائط، والمسبب في المعاملات لا يتصف بشيء منهما.

أما الأول فلأنه لا يكون مؤثرا في أمر، بل هو نفسه اثر.

وأما الثاني فلأنه بسيط من جميع الجهات وليس له أجزاء وشرائط فهو إنما يتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى، لا بالصحة والفساد.

وقد أورد على القول بأنه لا مجال للنزاع على القول بالوضع للمسببات بإيراد.

وعلى القول بأنها موضوعة للصحيحة بإيرادين:

أما الأول: فأورد المحقق العراقي^(١) على ما أفيد بان المسبب إن كان أمرا واقعيا متحققا عند تحقق بعض أسبابه، ويكون نهى الشارع عنه تخطيطا للعرف فيما يراه سببا كان ما ذكر تاما.

وأما إن كان أمرا واقعيا متحققا بنحوين من الأسباب والشارع اشترط في ثبوت أحكامه أن يتحقق بسبب خاص، أو كان هو بنظر العرف والشرع اعتباريا وشيئا واحدا إلا أن مصاديقه تختلف باختلاف الاعتبار، فللنزاع في أن أسام المعاملات مع وضعها للمسببات موضوعة للصحيحة أو الأعم مجال، إذ الصحيح يدعي وضعها للمعاملات التي يترتب عليها أثارها وأحكامها إما للاشتراط أو للاختلاف في الاعتبار، والأعمي يدعي وضعها للمسببات ترتب

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٩٧ (الكلام في ألفاظ المعاملات).

عليها الآثار أم لا ؟

وأما ما أورد على القول بوضعها للصحيحة فأمران:

أحدهما: أن لازم ذلك الالتزام بالحقيقة الشرعية في المعاملات مع انه بالبداية ليس كذلك، كيف وقد كان الشارع الأقدس يستعمل أساميها فيما كان يستعملها فيه أهل العرف ولم يصرح في مورد يكون مراده غير ما يفهمه العرف.

ثانيهما: أن لازم ذلك عدم جواز التمسك بإطلاقات أدلة العقود لنفي ما يشك في اعتباره فيها لإجمال المعاني حينئذ مع أن سيرة علماء الإسلام على التمسك بها في هذه المقامات.

وأجاب الشيخ الأعظم^(١) عن الإيراد الأول على وضعها للصحيحة: بأن البيع مثلا إذا استعمل في المسبب لا يستعمل إلا فيما هو مؤثر وصحيح ولو في نظرهم، ثم إذا كان مؤثرا عند الشارع كان بيعا عنده وإلا كان صورة بيع، فالموضوع له هو الصحيح المفيد للأثر، ولا اختلاف في هذا المفهوم بين العرف والشرع، وإنما الاختلاف في المصدق.

فإن أهل العرف يرون بعض البيوع مفيدا مؤثرا والشارع لا يراه كذلك، وإن شئت قلت: إن أهل العرف ربما يعتقدون وجود المصلحة فيعتبرون الملكية عند البيع الخاص، والشارع المقدس يخطئهم في ذلك فالتخطة إنما تكون في

منشأ الاعتبار.

وأجاب عن الإيراد الثاني^(١) بأن البيع مثلا وإن كان موضوعا للصحيح المؤثر، إلا أن المخاطب بالخطابات الشرعية بما أنه أهل العرف فيحمل دليل إمضاء البيع على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف، ولو كان مراده خلاف ما عليه العرف، لزم عليه نصب القرينة فمع عدمه يكون الموضوع هو البيع الصحيح عند العرف.

وتنقيح القول في المقام بالبحث.

أولا: في أنه إذا كانت أسام المعاملات أسام للمسببات هل يصح النزاع في أنها أسام للصحيحة أو الأعم أم لا ؟

وثانيا: في أنها أسام للأعم أو الصحيحة.

وأما مسألة التمسك بالإطلاق فسيأتي البحث فيه مفصلا في الموضع الثاني.

أما الجهة الأولى: فملخص القول فيها أن الصحة والفساد لا يتصف بهما إلا الموجود الخارجي: لأن الاتصاف بهما إنما يكون بلحاظ انطباقه على ما اخذ طرفا للحكم أو الاعتبار الشرعي وعدمه، وعليه فالمسببات أيضا تتصف بهما، وذلك لأنه في باب المعاملات كالبيع، أمور أربعة:

١- اعتبار المتعاملين الملكية.

(١) وهو ظاهر كلامه في مطارح الانظار ص ٥، بتصرف.

٢- اعتبار العقلاء وإمضائهم لذلك، فإنهم ربما يعتبرون الملكية لمن اعتبرها المتعاملان، وربما لا يعتبرونها كمعاملة السفيه.

٣- اعتبار الشارع إياها، فانه أيضا قد يمضى ما أمضاه العقلاء وقد لا يمضى.

٤- 'إظهار ذلك الأمر النفساني بمظهر خارجي.

أما الاعتبار القائم بالعقلاء والاعتبار الشرعي، فلم يوضع البيع مثلا لهما، لأنه وسائر أسام المعاملات أسماء لأفعال المتعاملين، ولا يطلق على العقلاء ولا على الشارع الأقدس عنوان البائع، فعلى فرض كونه اسما للمسبب لا محيص عن كونه موضوعا للاعتبار القائم بالبائع، وحيث أن الشارع الأقدس لم يعتبر الملكية في كل مورد اعتبر المتعاملان الملكية، بل في بعض موارد كما إذا كان مظهرا بمظهر خارجي، من لفظ أو غيره، وكان المعتبر غير محجور عليه، وغير ذلك من الخصوصيات، فكل اعتبار شخصي خارجي، إن كان منطبقا على ما هو موضوع للاعتبار الشرعي وطرفا له، فهو صحيح وإلا فهو فاسد، فالمعاملات وإن كانت أسامها أسام للمسببات فهي تتصف بالصحة والفساد، وإن كانت أسام للأسباب فالأمر أوضح.

وقد حقق في محله أنها أسام للمسببات.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر أنها موضوعة للأعم لا لخصوص الصحيحة بالمعنى المتقدم: لما عرفت من أن الصحة إنما تتزع من مطابقة المأتي به لما هو طرف الاعتبار، فهي متأخرة عن الإمضاء فكيف يمكن أخذها في المرتبة السابقة عليه فتدبر.

فانه يمكن أن يقال بوضعها للحصص الخاصة الملازمة للإمضاء الشرعي.

مع أن المعاملات أمور عرفية أمضاها الشارع المقدس، وضروري انه لم يتصرف في وضعها، ولم يستعملها في غير ما وضعت تلك الألفاظ له في العرف، بل استعملها في معانيها، غاية الأمر اعتبر في إمضاها قيودا.

وبما ذكرناه يظهر ما في كلمات القوم في المقام.

نعم دعوى وضعها لخصوص الصحيحة عند العرف أي المضاة عند العرف والعقلاء ممكنة، لكنها خلاف الظاهر أيضا.

جواز التمسك بالإطلاق في المعاملات

وأما الموضع الثاني: فالمشهور جواز التمسك بالإطلاق في المعاملات على كلا القولين^(١)، ولا يختص الجواز باختيار القول بالأعم.

وربما يقال انه بناء على كون أسام المعاملات أسام للمسببات، لا يجوز التمسك على القولين سواء كانت موضوعة للصحيحة أم للأعم، أما على الأول فواضح، وأما على الثاني: فلان دليل الإمضاء إنما يدل على إمضاء المسببات، ولا يدل على إمضاء الأسباب العرفية إذ السبب والمسبب موجودان متغايران لا ربط لإمضاء أحدهما بإمضاء الآخر.

(١) كما في المحاضرات نسبة إلى المشهور ج ١ ص ١٨٤.

وأجاب عن ذلك الأستاذ الأعظم^(١)، بأن هذا لو تم فإنما هو على مسلك القوم من كون نسبة صيغ العقود إلى المعاملات نسبة الأسباب إلى المسببات.

وأما بناء على ما هو الحق من كون الصيغ مظهرة للأمور الاعتبارية، فلا يتم ذلك: فإن مقتضى إطلاق دليل الإمضاء إمضاء تلك الاعتبارات بأي نحو أظهرت.

وفيه: أن هذا الإشكال على هذا المسلك أولى بالورود: إذ أن الاعتبار القائم بالمتعاقدين - ما لم يظهر بمظهر لا يترتب عليه الأثر عند العرف والشارع - مما لا ريب فيه، فإذا شك في ترتب الآثار شرعا إذا ابرز بمظهر خاص كالعقد الفارسي لا يمكن التمسك بالإطلاق الأفراڤي لدليل إمضاء ذلك الأمر النفساني لرفع هذا الشك والالتزام بترتيبها.

فالصحيح أن يقال، بناء على مسلك المشهور مقتضى إطلاق دليل المسبب الأفراڤي إمضاء كل فرد من أفراد المسبب في نظر المتعاقدين، ولازمه إمضاء كل سبب يتسبب به إليه، وإلا كان إطلاق دليل المسبب مقيدا بغير ما حصل من ذلك السبب الذي يشك في إمضائه.

وأما بناء على المسلك الحق فلا يصح التمسك بالإطلاق الأفراڤي لما تقدم لكنه يمكن التمسك بالإطلاق الاحواالي.

توضيح ذلك: أن أدلة إمضاء المعاملات - مثل احل الله البيع، كما أن لكل

(١) راجع محاضرات في الأصول ج ١ ص ١٩٢-١٩٣ (النتيجة).

واحد منها إطلاقاً أفرادياً فيدل على إمضاء كل فرد من أفراد البيع مثلاً، كذلك له إطلاق أحوالي. فمقتضى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١). إمضاء كل فرد من أفراد البيع في جميع حالاته أي سواء ابرز بالفارسية أو بالعربية أو بغيرهما، ولازم ذلك إمضاء كل مظهر.

وقد أجاب المحقق النائيني رحمته^(٢) عن الإشكال بأن نسبة صيغ العقود إلى المعاملات ليست نسبة الأسباب إلى المسببات حتى يكونا موجودين خارجيين فيرد المحذور المذكور، بل نسبتها إليها نسبة الآلة إلى ذیها، والإرادة متعلقة بنفس المعاملة ابتداءً، فليس هناك موجودان حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، بل الموجود واحد غاية الأمر انه باختلاف الآلة ينقسم إلى أقسام عديدة فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيد بنوع خاص يستكشف عمومه لجميع الأنواع.

وفيه: مضافاً إلى ضعف المبنى كما حققناه في مبحث الإنشاء والإخبار^(٣)، إن وجود الآلة مغاير مع وجود ذي الآلة كما يشهد له الوجدان والضرورة، و الإرادة وإن تعلقت حين البيع بذی الآلة ابتداءً وبالآلة تتعلق تبعاً، إلا انه في مقام الجعل لابد من لحاظ الآلة مستقلاً كي يرى صلاحية كل آلة أو آلة خاصة،

(١) سورة البقرة الآية ٢٧٥.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٠ (المقام الثاني في المعاملات)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص

٧٣-٧٤.

(٣) زبدة الأصول ج ١ ص ٤٦ من الطبعة الأولى.

وعليه: فإذا كان الإطلاق مسوقا لبيان ذي الآلة لا الآلة لا يصح الاستدلال بالإطلاق لصلاحيته كل آلة لذلك إلا بالنحو الذي قربناه، وعليه: فلا فرق بين كونها من قبيل الأسباب و المسببات، أم من قبيل الآلة وذي الآلة.

هذا كله بناء على وضعها للمسببات.

وأما بناء على وضعها للأسباب أي المظهر لتلك الاعتبارات النفسانية فالتمسك بالإطلاق لإمضاء كل مظهر أو سبب أو آلة على اختلاف المسالك أوضح من أن يبين.

ثم لو أغمضنا عن ما ذكرناه وبنينا على دخل شيء آخر غير الاعتبار القائم بالمتعاقدين في المعاملات وانه لا تصدق أسمائها بمجرد تلك الاعتبارات، فلا يخلو الأمر من أمور:

١- اعتبار إمضاء العقلاء والعرف، بمعنى أن كل معاملة واقعة بين المتعاملين ممضاة عند العقلاء فهي بيع أو معاملة أخرى، وإلا فلا.

٢- اعتبار إمضاء الشارع فيها.

٣- اعتبار وجود المصلحة والمناسبة الواقعية، فالتمليك بعوض إن كان عن المصلحة والمناسبة الواقعية فهو بيع وهكذا سائر المعاملات، وإلا فلا.

٤- أن يكون البيع مثلا موضوعا لأمر واقعي، ويكون نظر العرف والشرع طريقا إليه، وعليه فيكون النهي تخطيطا للعرف في المصدق.

فلو كان المعتبر هو الأمر الأول، لو شك في دخالة شيء في إمضاء العرف والعقلاء لا يصح التمسك بالإطلاق.

وأما لو أحرز ذلك وشك في دخالته في الإمضاء الشرعي يتمسك بالإطلاق
لنفيه.

ولو كان هو الثاني لا يصح التمسك بالإطلاق اللفظي إذ كل ما شك في
دخالته في الإمضاء الشرعي يحتمل دخالته في المسمى فمع عدمه لا يحرز صدق
المسمى ومعه لا يصح التمسك بالإطلاق.

نعم، يمكن التمسك بالإطلاق المقامي بتقريب أن الدليل إذا كان في مقام
البيان، ولم يبين فيه اختلاف الشارع، والعقلاء في البيع، فلا محالة يستكشف، أن
كل بيع عرفي بيع شرعي، وإلا لزم الإجمال ونقض الغرض فتأمل.

فإن ذلك يتم إذا لم يكن هناك قدر متيقن، ودار الأمر بين أمور متباينة، وأما
إذا كان فرد متيقن، كما هو متحقق في المعاملات الرائجة، فلا يتم ذلك، فانه
يمكن أن يعتمد الشارع المقدس عليه.

وبما ذكرناه ظهر أن مراد صاحب الكفاية ^(١) حيث أفاد تبعاً للمشهور
من صحة التمسك بالإطلاق في المعاملات وإن كانت موضوعة للصحيح، لا بد
وإن يكون أحد أمرين، إما أنه يصح التمسك بالإطلاق الكلامي إذا كانت
موضوعة للصحيح بنظر العرف، أو أنه يتمسك بالإطلاق المقامي إذا كانت
موضوعة للصحيح بنظر الشرع.

ولو كانت المعاملات أسماء للأمور الواقعية، ونظر العرف والشرع طريق

(١) كفاية الأصول ص ٣٣ (الثاني).

إليها، أو كانت أسماء للاعتبارات ولكن مقيدة بما إذا كانت عن المصالح والمناسبات الواقعية، يمكن التمسك بالإطلاق لنفي ما شك في اعتباره شرعا، بتقريب: انه بما أن للشارع المقدس جهتين:

الأولى: كونه مشرعا وجاعلا للأحكام.

الثانية: كونه من العرف والعقلاء، بل هو رئيسهم، فإذا، قال احل الله البيع، ولم يعين البيع الشرعي لا محالة يحمل على إرادة إمضاء البيع العرفي، كما هو الشأن في جميع المفاهيم الواقعة في الأدلة الشرعية، وعليه فيتمسك بالإطلاق لنفي ما شك في اعتباره شرعا.

فتحصل مما ذكرناه انه يصح التمسك بالإطلاق على جميع الوجوه والأقوال، إلا بناءً على كونها موضوعة للصحيح عند الشارع.

ومع عدم الإطلاق لابد من الرجوع إلى أصالة الفساد أي عدم تحقق ذلك الأمر الاعتباري، لو شك في دخالة شيء في تحققه، من غير فرق بين الوضع للصحيح، أو للأعم.

أقسام دخل الشيء في المأمور به

بقي أمر وهو انه قسم جماعة، ما يكون دخيلا في المأمور به وجودا أو عدما، إلى قسمين:

ما يعتبر في حقيقة المأمور به وماهيته.

وما يعتبر في تشخصه وتحققه، وقالوا، انه كما يكون لما يعتبر في المركب الحقيقي قسمان: ما يعتبر في الماهية، وما يعتبر في الفرد. كذلك لما يعتبر في المركب الاعتباري قسمان.

وتنقيح القول في المقام يتوقف على بيان مقدمة.

وهي: أن الجزء، والشرط، والمانع المصطلح عليها في باب العلل والمعلولات التكوينية، غير ما هو مصطلح في الأحكام.

فان الجزء في باب العلل، عبارة عن بعض ما يترشح منه المعلول، والشرط عبارة عن ما يوجب تأثير المقتضي فعلا ولا يترشح منه الأثر، بل هو إما متمم لفاعلية الفاعل، أو متمم لقابلية القابل، والمانع عبارة عما يزاحم المقتضي في التأثير.

وأما الجزء في متعلقات الأحكام فهو عبارة عما يكون دخيلا فيه قيда وتقيدا، والشرط هو ما يعتبر التقيد به في المأمور به دون القيد، والمانع عبارة عما اخذ عدمه في المأمور به، والشرط على قسمين:

الأول: ما يعتبر في جميع الأجزاء والأكوان.

الثاني: ما يعتبر في الأجزاء خاصة.

ودعوى انه يمكن أن يقال بان المراد بها في البابين واحد بناء على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فان الجزء هو بعض ما يؤثر في ما المصلحة، والشرط ما يوجب تأثير الأجزاء فيها والمانع ما يزاحم تأثيرها فيها.

مندفعة بان المصالح غير معلومة عندنا كما أن كيفية ترتبها مجهولة، والذي

هو معلوم عندنا ترتبها على مجموع الأجزاء والشرائط وعدم المانع، فلا سبيل إلى الدعوى المذكورة.

ومما يؤيد ذلك عدم تسمية ما سمي عند الفقهاء بلجزء والشرط في النصوص بهما.

وبعد بيان هذه المقدمة يقع الكلام فيما انعقد له هذا الأمر، وهو بيان الفرق بين ما هو دخيل في الماهية، وما يكون دخيلا في الفرد.

والكلام فيه في موردين:

المورد الأول: في المركب الحقيقي.

المورد الثاني: في المركب الاعتباري.

أما المورد الأول: فالموجود الخارجي، كزيد له طبيعة موجودة بوجوده، وهي في المثال طبيعة الإنسان، المؤلفة من الجنس والفصل ومشخصات لتلك الطبيعة التي هي من لوازم وجودها في الخارج، وعليه فما كان من الأمور التي تتألف منها الطبيعة، كالحيوان والناطق، يسمى بجزء الطبيعة، وما كان من لوازم وجود الطبيعة في الخارج، يسمى بجزء الفرد.

وأما المورد الثاني: فالمراد من الجزء للطبيعة، والجزء للفرد، ليس هو جزء الطبيعة والفرد بهذا المعنى، فإن المركب الاعتباري كالصلاة المركبة من مقولات متعددة، وإن كان لكل جزء منها كالتكبير مثلا لوازم الوجود، إلا أن محل الكلام ثبوت الجزء لفرد هذا المركب الاعتباري بما هو مركب.

وعليه فجزء الفرد بهذا المعنى مما لا معنى معقول له، بل المراد بهما، جزء

اصل الطبيعة، وجزء الطبيعة الفاضلة.

توضيح ذلك أن بعض الأمور يكون دخيلا في حصول الغرض الملزم كالتكبير بالنسبة إلى مصلحة الصلاة، فهو جزء الطبيعة، وبعض آخر لا يكون دخيلا في ذلك بل إنما يكون دخيلا في حصول الغرض الأكمل.

وبعبارة أخرى ما يكون دخيلا في حصول المزية غير لازمة التحصيل فهو جزء للفرد كالقنوت وكما أن القسم الأول قد يكون دخيلا في حصول الغرض قيذا وتقيدا، وقد يكون دخيلا فيه تقيدا لا قيذا، وقد يكون عدمه دخيلا كذلك، وبهذا الاعتبار ينقسم إلى الجزء والشرط والمانع.

كذلك القسم الثاني، فالأول كالقنوت، والثاني كإيقاع الصلاة في المسجد، والثالث كالصلاة في الحمام.

ثم أن دخالة القسم الأول بأقسامه في المسمى على الصحيح أو الأعم تقدم الكلام فيها.

وأما الثاني فهو لا يكون دخيلا فيه على كلا القولين لفرض عدم دخالته في صحة العبادة.

ومقتضى القاعدة هو عدم فساد الصلاة بفساد الجزء بالمعنى الثاني: فإن غاية ما يلزم منه عدم تحقق الطبيعة الفاضلة.

فما عن بعض^(١) من الاستدلال للفساد: بان انتفاء جزء الفرد موجب لعدم تحقق الطبيعي إذ لا يعقل وجوده من دون الفرد. وهم غريب: فانه خلط بين جزء الفرد في المركب الاعتباري وجزء الفرد في المركب الحقيقي.

نعم، ما ذكرناه إنما هو مقتضى القاعدة الأولية، وأما مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من قوله ﷺ "من زاد في صلاته"^(٢) الخ " فالكلام فيه موكول إلى محله.

وأوضح من هذا القسم في عدم الدخل في المسمى وعدم موجبية فساده لفساد المركب، ما يكون المركب ظرفا لمطلوبيته بلا دخل له في العبادة أصلا كما لو نذر ان يدعو لزيد في صلاته.



(١) كما قد يظهر ذلك من بدائع الأفكار ص ١٣٨. بعد أن نقل كلمات المحقق القمي رحمه الله حيث قال (فقد يكون انتفاء الجزء سببا لسلب اسم الكلّ و قد لا يكون) أجاب: وفيه أنّ انتفاء الكلّ بانتفاء الجزء قضية عقلية لا يمكن القول بخلافها عقلا و لا شرعا و لا عرفا لأنّ القواعد العقلية محكمة لا يتطرق إليها فتور بوجه من الوجوه و هذا نظير القول باقتضاء التهي في العبادات الفساد عرفا لا عقلا في الحلّو عن التحصيل نعم ربّما يتسامح عرفا في ألفاظ المركبات فتطلق على ناقصة الأجزاء توسعا و لكنّه مبني على التحو من المسامحة والتنزيل.

(٢) الكافي ج ٣ ص ٣٥٥ ح ٥ (من زاد في صلاته فعليه الإعادة). ورواه التهذيب والاستبصار.

الاشترك

الأمر الخامس عشر: في الاشتراك، وتنقيح القول فيه، بالبحث في مقامات:

الأول: في أن الاشتراك، محال، أو واجب، أو ممكن؟.

الثاني: في أن الاشتراك واقع، أم لا؟.

الثالث: في استعماله في الكتاب المجيد.

أما المقام الأول: فقبل شروع الكلام فيه لابد من التنبيه على أمر وهو أن المراد من الوجوب والاستحالة، ليس هو الذاتي منهما: إذ بديهي أن ملاحظة الاشتراك لا تقتضي ضرورة الوجود حتى يكون واجب الوجود، وليس تصور مفهومه مقتضيا ضرورة العدم، بل المراد انه هل يلزم من فرض وقوعه محال حتى يكون ممتنعا، أم يلزم المحال من فرض عدمه فيكون واجبا، أم لا يلزم شيء منهما فهو ممكن، فالمراد هو الوقوعي منهما.

فقد استدلل للاستحالة بوجوه.

الوجه الأول: منافاته لحكمة الوضع وهي التفهم والتفهم إذ الاشتراك موجب لعدم حصول تفهم المعنى الأول، ولا الثاني الذين هما الموضوع لهما.

وأجاب عن ذلك المحقق الخراساني بجوابين^(١):

الأول: إمكان الاتكال في تفهيم المعنى على القرائن الواضحة.

وفيه: أن هذا الجواب غير مربوط بالاستدلال: فإن تقريب الاستدلال إن الغرض من الوضع ليس هو عدم تفهيم المعنى لأنه محقق قبله ولا أمور آخر كإيقاظ النائم لعدم ترتبها على الوضع، بل الغرض منه هو تفهيم المعنى، والاشتراك يوجب عدم ترتبه كما عرفت، وما ذكره المحقق الخراساني غير مرتبط بذلك، بل هو جواب عما أدرجه هو *تَنَزُّطٌ* في الاستدلال، وهو أن تفهيم المعنى بواسطة القرائن غير صحيح: فانه كثيرا ما تختفي القرائن.

الثاني: انه قد يتعلق الغرض بالإجمال.

وفيه: ما تقدم من أن الإجمال وعدم التفهيم ليس غرضا من الوضع.

فالصحيح في الجواب عنه أن يقال: إن الانتقال في الجملة بمعنى الصرف عن بقية المعاني ثابت مع الاشتراك، فهو ليس منافيا لحكمة الوضع رأسا، مع أن الوضع إنما يكون مقتضيا للانتقال إلى المعنى لا علة تامة له ولذا عند نصب القرينة لا ينتقل إليه، فكما أن القرينة تمنع من ذلك، كذلك الوضع الثاني، فلو علمنا من الخارج أو من قرينة انه لم يرد أحد المعنيين لا محالة ينتقل إلى الآخر، وبهذا يمتاز عن الحقيقة والجاز: فان عدم إرادة الحقيقة لا يكفي في الانتقال إلى المعنى المجازي فيتوقف الانتقال إليه الى ما يدل على إرادته، وهذا بخلاف المشترك، وهذا هو المراد مما اشتهر من أن إرادة أحد المعنيين في المشترك تتوقف على القرينة الصارفة، وأما مجاز إرادته تتوقف على القرينة المعينة.

الوجه الثاني: أن لازم الاشتراك الانتقال إلى معنيين في آن واحد وهو غير

ممکن.

وفيه: أن المراد بالانتقال إن كان هو الانتقال التصوري فهو مما لا محذور فيه لان اجتماع شيئين في آن واحد في النفس التي هي من المجردات لا مانع عنه، بل هو واقع كثيرا، ولذا يحكم على الوجود والعدم بأنهما نقيضان، ولولا انهما يتصوران في آن واحد لما صح الحمل للزوم تصور الموضوع حين الحمل.

ومنه يظهر أن ذلك جار في جميع القضايا، فان صحة الحمل تتوقف على تصور الموضوع والحمول في آن واحد.

وان أريد الانتقال التصديقي بمعنى انه يحكم بان المتكلم أرادهما معا، فان بنينا على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما هو الحق وستعرفه فلا محذور فيه، وإلا فلازمه الإجمال كما هو واضح.

الوجه الثالث: وهو يختص بما بنينا عليه من أن حقيقة الوضع هو التعهد، بذكر اللفظ عند إرادة المعنى، وحاصله أن التعهد الثاني ينافي التعهد الأول ومناقض له ولا يمكن بقاءه معه، ألا ترى انه لو تعهد زيد بأنه لو لبس الثوب الأبيض فهو مريد للكوفة، ثم تعهد ثانيا: بأنه لو لبسه فهو مريد المشي إلى مكة، يكون التعهد الثاني منافيا للأول.

وفيه: أولاً: سيأتي انه يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وعليه فلازم هذين التعهدين انه عند ذكر اللفظ مريد لتفهيم معنيين، ولازم ذلك انه عند عدم نصب القرنية يحمل على إرادتهما معا.

وثانيا: أن الواضع إنما يتعهد ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، لا انه يتعهد إرادة المعنى عند ذكر اللفظ والفرق بين التعهدين واضح لا يخفى.

فتحصل انه لا دليل على الاستحالة.

وقد استدلل لوجوبه بان الألفاظ متناهية لتألفها من حروف الهجاء التي هي متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمعاني غير متناهية فلا بد من الاشتراك فيها.

وأجاب عنه صاحب الكفاية بأربعة أجوبة^(١):

الأول: أن الوضع لجميع المعاني غير المتناهية يستدعي الأوضاع غير المتناهية.

وفيه: أن الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص أمر ممكن كما تقدم فكون المعاني غير متناهية لا يوجب عدم تناهي الأوضاع لإمكان أن يكون بهذا النحو.

الثاني: انه لو سلم ذلك لا يجدي إلا في مقدار متناه، لاستدعاء استعمال الألفاظ في جميع الاستعمالات غير متناهية.

وفيه: أن المراد من عدم التناهي في هذا المقام عدم التناهي العرفي، وإلا فالعالم بأجمعها يكون متناهيًا، وعليه فالاستعمالات غير المتناهية بالنسبة إلى شخص واحد، وإن امتنع إلا انه بالنسبة إلى جميع أفراد البشر لا امتناع فيه كما لا يخفى.

الثالث: أن المجاز باب واسع.

وفيه: أن الاستعمال المجازي يتوقف على ذكر القرينة اللفظية غالبا لتعذر القرائن الحالية بحسب الغالب.

وبذلك يظهر الجواب عن جوابه الرابع.

وهو عدم لزوم الوضع للجزئيات بل يوضع الألفاظ للكليات وهي متناهية.

فالصحيح في الجواب عنه عدم تناهي الألفاظ كالمعاني.

وذلك: فإنه إذا لاحظنا أن المركب الشائي من حروف الهجاء يحصل منه ألفاظ كثيرة جدا، حيث أن كل واحد منها يمكن تركيبه مع نفسه ومع أحد الحروف الآخر فيتولد من ذلك سبعمائة كلمة مثلا، ثم إن هذه الكلمة الشائية، تارة يكون أولها مفتوحا، وأخرى مضموما، وثالثة مكسورا.

وثانيها أيضا قد يكون مكسورا، وأخرى مفتوحا، وثالثة مضموما، ورابعة ساكنا، فلازم ذلك إمكان تحقق ما يقرب من ثمان مائة ألف كلمة ثنائية، وحيثئذٍ نقطع بعدم تناهي الألفاظ أيضا.

فتحصل أن الاشتراك ممكن لا واجب ولا ممتنع.

وأما المقام الثاني: فالأظهر وقوعه كما نشاهد ذلك في الأعلام الشخصية وفي غيرها كالقرأ الموضوع للحيض، والطهر، وما شاكل.

وما ذكره بعض الأعلام من إنكار وقوع الاشتراك في غير الأعلام الشخصية، وإرجاع كل مورد مما ظاهره الاشتراك إلى وجود جامع بين المعاني

المتشبهة، وانه الموضوع له، تكليف بارد كما صرح به المحقق العراقي رحمته ^(١).

وأما المقام الثالث: فقد يتوهم انه يمتنع استعمال المشترك في القرآن المجيد، لان الله تعالى.

إما أن لا يعتمد في بيان المراد منه على القرائن الدالة على ذلك فيلزم التطويل بلا طائل.

وإما أن يعتمد على شيء فيلزم الإهمال والإجمال وكلاهما غير لائقين بكلامه تعالى.

ويُردُّ الأول: انه إذا كان الاتكال على القرينة الحالية فلا يلزم التطويل، وإذا كان الاتكال على القرينة المقالية أتى بها لغرض آخر زائدا على بيان المراد لا يكون بلا طائل.

ويُردُّ الثاني: منع كون الإجمال غير لائق بكلامه، إذ الغرض ربما يتعلق بالإجمال وقد اخبر الله تعالى بوقوعه في كلامه فقال عز وجل: ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ ^(٢) والمتشابه هو الجمل.

ثم انه لا يهمننا البحث في أن منشأ الاشتراك هل هو الوضع تعيينيا أو تعيينيا.

(١) انظر مقالات الأصول ج ١ ص ١٥٩ (المقالة الحادية عشر في استعمال اللفظ الواحد في

أكثر من معنى).

(٢) سورة آل عمران الآية ٧.

أما ما نقله المحقق النائي رحمته - عن بعض مؤرخي متأخري المتأخرين، من أن حصول الاشتراك في اللغات حصل من خلط اللغات بعضها ببعض، فإن العرب مثلاً كانوا على طوائف فكل طائفة قد وضعت لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص غير اللفظ الذي وضعت طائفة أخرى له، ولما جمعت اللغات من جميع هذه الطوائف وجعلت لغة واحدة حدث الاشتراك^(١).

فان تحقيقه لا يترتب عليه ثمرة.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

المهم هو البحث في انه هل يصح استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أم لا ؟

ملخص القول فيه: انه بعد ما ثبت إمكان الاشتراك ووقوعه.

لا إشكال في جواز استعماله في كل واحد من المعنيين أو المعاني لوضعه له.

كما لا ينبغي التوقف في جواز استعماله في الجامع، غاية الأمر يكون مجازاً.

كما لا إشكال في جواز استعماله في المجموع.

(١) حكاه السيد الخوئي رحمته في المحاضرات ج ١ ص ٢٠٤، عن أستاذه النائي رحمته ولم نجد من التزم بهذا الوجه إلى ما يظهر من بعض من تأخر عن النائي، ولم يستعبده صاحب أصول الفقه الشيخ المظفر رحمته ج ١ ص ٣١، وغيره.

إنما الكلام والإشكال في جواز استعماله في أكثر من معنى واحد على سبيل الاستقلال، بان يراد كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه، ففي الحقيقة يكون الاستعمال متعددًا بلفظ واحد.

وبذلك يظهر أن ما ذكره صاحب المعالم رحمته ^(١) في عنوان المسألة من قوله، بان يستعمل في معنيين يكون كل واحد مناطًا للإثبات والنفي ومتعلقًا لحكم واحد.

غير جيد: إذ تعلق الحكم إنما يكون في مرتبة لاحقة للاستعمال، والنسبة بين ما ذكره وما ذكرناه. عموم من وجه.

وقد اختلفت كلماتهم فيه على أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه أكثر المحققين وهو عدم الجواز عقلاً.

وقد استدلل له بوجوه:

الوجه الأول: ما عن المحقق النائيني رحمته من أن لازم الاستعمال في معنيين تعلق اللحاظ الاستعمالي في آن واحد بمعنيين، ولازمه الجمع بين اللحاظين وهو ممتنع عقلاً ^(٢).

وفيه: أن الجمع بين اللحاظين في آن واحد مع كون الملحوظ متعددًا لا استحالة فيه: فان معنى لحاظ الشيء إحاطة النفس به وحيث أنها من المجردات

(١) راجع معالم الدين ص ٣٩ (أصل) م. النشر الإسلامي، قم المقدسة.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٥١ (الأمر السابع)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٧٦.

فلا مانع من إحاطتها بشيئين في آن واحد، وإن شئت قلت أن الذهن يكون كالخارج كما انه في الخارج يمكن أن يجتمع شيان في الوجود كذلك في الذهن، بل هو واقع كثيرا. ألا ترى انه كثيرا ما يصدر عن الإنسان فعلا اختياريان كأن يشي ويتكلم، مع أن كلا منهما يتوقف تحققه على تصوره ولحظه.

الوجه الثاني: ما في الكفاية وحاصله^(١): أن اجتماع اللحاظين في آن واحد وإن كان لا محذور فيه إذا كان الملحوظ متعددا، إلا انه ممتنع إذا كان الملحوظ واحدا، وعليه فالاستعمال في أكثر من معنى وإن كان لا محذور فيه من حيث لحاظ المعنيين في آن واحد، إلا انه ممتنع من ناحية المستعمل، إذ حقيقة الاستعمال جعل اللفظ وجها وعنوانا للمعنى بل بوجه نفسه كأنه الملقى، وعلى ذلك فاستعمال اللفظ في معنى يستلزم لحاظ اللفظ فانيا فيه أي لحاظه آلة للحاظه. ولا يعقل أن يكون في هذه الحالة ملحوظا بلحاظ آخر آليا أم استقلاليا، فاستعماله في معنى آخر لا يجوز، لاستلزامه اجتماع اللحاظين الآلين في شيء واحد.

وفيه: انه قد تقدم منافي الوضع ان الوضع عبارة عن التعهد والالتزام بالتلفظ بلفظ خاص عند إرادة تفهيم معنى مخصوص، فحقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، وعليه فلا مانع من جعل اللفظ علامة لمعنيين لعدم استلزامه تعدد اللحاظين، كما نشاهد ذلك بالوجدان في التعهدات الخارجية. وعلى ذلك، فالاستعمال في معنيين كالاستعمال في معنى

واحد لا يلاحظ اللفظ فيه إلا بلحاظ واحد استقلالي، غاية الأمر تارة يكون الداعي له هو تفهيم معنى واحد، وأخرى يكون تفهيم معنيين.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية^(١).

وحاصله: أن وجود اللفظ في الخارج وجود لطبيعي اللفظ بالذات، ووجود لطبيعي المعنى بالتنزيل والمواضعة، وحيث أن الموجود بالذات واحد فلا محالة يكون ذلك الوجود وجودا تنزيليا واحدا ولا يعقل أن يكون وجودين تنزيلين لمعنيين إذ كما أن الوجود الواحد لا يمكن أن يكون وجود الماهيتين بالذات كذلك لا يعقل أن يكون وجودين تنزيلين لمعنيين، وليس الاستعمال إلا إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجا، وقد مر أن الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث أن الوجود واحد فكذا الإيجاد، ثم قال ثُمَّ أن الاستعمال لو فرض محالا تحققه بلا لحاظ لكان محالا.

وفيه أولاً: ما مر من أن حقيقة الوضع ليست إلا التعهد بذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى، وليس الاستعمال إلا فعلية ذلك، فحديث الوجود التنزيلي مما لا يرجع إلى محصل.

وثانيا: لازم ما ذكره ثُمَّ الالتزام باستحالة الاشتراك إذ بعد ما صار وجود طبيعي اللفظ الذي هو الموضوع له وجودا تنزيليا لمعنى خاص كيف يمكن صيرورته وجودا تنزيليا لآخر.

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ١٠٣ - ١٠٤ قوله والتحقيق..الخ.

وبعبارة أخرى حيث أن الاستعمال ليس إلا فعلية الوضع ويكون هو بنحو الذي وضع، فإن التزم هوئذئذ في الوضع بالوجود التنزيلي فليس له الالتزام بإمكان الاشتراك وإلا فليس له الالتزام بذلك في مقام الاستعمال.

وثالثا: انه لا محذور في صيرورة الوجود الحقيقي الواحد وجودين تنزليين لشيئين إذ الوجود التنزيلي إنما يتحقق بالوضع والاعتبار وهو خفيف المؤنة، الا ترى في عكس المسألة قد يكون المنزل عليه واحدا كالأسد والمنزل متعددًا كزيد، وعمر، وغيرهما من أفراد الإنسان.

والحل في ذلك ما ذكرناه من أن الوجود التنزيلي أمر اعتباري يحصل بالوضع وهو خفيف المؤنة.

فتحصل انه لا دليل على الاستحالة.

القول الثاني: إمكانه ثم أن القائلين بهذا القول اختلفوا على أقوال:

الأول: انه مجاز مطلقا: واستدل له صاحب تشريح الأصول، بان كل وضع مستقل ولا يكون ناظرا إلى الآخر ومتمما له، فالواضع حين وضع اللفظ لكل من المعنيين أو المعاني لم يتصور إلا المعنى الواحد، فيجب أن يكون الاستعمال على وفق الوضع بان يتصور أحد المعنيين أو المعاني وإلا لزم الخروج عن طريقة الواضع.

وفيه: أن متابعة الواضع لازمة في الخصوصيات الراجعة إلى الموضوع، والموضوع له، والوضع، وأما في غير ذلك فلا يعتبر مثلا من وضع لفظا لمعنى أو علما لشخص، وكان في تلك الحالة متعمما فهل يتوهم أحد لزوم كون

المستعمل حين الاستعمال كذلك^(١)، مع انه لا قطع بذلك، ويحتمل أن يكون وضع المشترك لجميع ما هو موضوع له في آن واحد.

الثاني: انه مجاز في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع.

وهذه الدعوى مركبة من أمرين:

الأول: كونه مجازا في المفرد، واستدل له: بأن قيد الوحدة مأخوذة في الموضوع له، فلو استعمل اللفظ في معنيين لزم استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو ذات المعنى بلا قيد الوحدة:

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(٢) بأن لازم ذلك عدم جواز الاستعمال فان الأكثر ليس جزء المقيّد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا.

وفيه: أن المستعمل فيه إن كان هو الأكثر بقيد الانضمام كان ما ذكره تاما، ولكنه خلاف الفرض وهو الاستعمال في كل واحد مستقلا فالمستعمل فيه هو ذات المعنى بلا قيد ولا ريب في كونه جزء الموضوع له على هذا القول.

فالصحيح في الجواب منع اخذ قيد الوحدة في الموضوع له.

الثاني: كونه حقيقة في التثنية والجمع، والمراد بذلك ليس استعمال التثنية

(١) فإنه لا يتوهم احد ان الهيئة التي كان عليها الواضع من التعمم او اللباس المخصوص او

غير ذلك لها دخل في في الاستعمال بوجه من الوجوه، وهذا اوضح من ان يخفى.

(٢) كفاية الأصول ص ٣٦ (الثاني عشر) أظهرها عدم جواز الاستعمال مطلقاً.

مثلا في أربعة أفراد فردين من طبيعة وفردين من طبيعة أخرى، ولا استعمال الثنية في فردين من طبيعة واحدة فان ذلك هو الموضوع له، بل المراد استعمالها في فردين من طبيعتين.

واستدل لجوازه بنحو الحقيقة بأن الثنية في قوة التكرار فكما انه لو كرر اللفظ المفرد مرتين وأريد منه في كل مرة فردا من طبيعة يكون كلا الاستعمالين من الاستعمال في المعنى الحقيقي، كذلك لو ثنى وأطلق وأريد منه فردان من طبيعتين.

والحق في الجواب يقتضي تقديم مقدمه.

وهي: انه في المركبات قد تقدم أن المادة موضوعة بوضع خاص والهيئة موضوعة أيضا كذلك، ولم يوضع كل مركب بوضع خاص، مثلا: رجلان وضع المادة للطبيعة الخاصة، والهيئة لإفادة فردين من مدخولها، وقد تقدم تفصيل القول في ذلك.

وعليه فإذا استعملت الثنية في فردين من طبيعتين لا يخلو الأمر من أمرين:

إما بإرادتهما من المادة وتكون الهيئة أي الألف و النون، قرينة على إرادة ذلك فهذا مجاز على هذا القول فان المادة استعملت في معنيين فهو كاستعمال المفرد، بل هو هو، مع انه خلاف وضع الأداة.

وإما بان يراد من المدخول فردا ومن الهيئة فردا آخر وهو أيضا بين الفساد وحينئذ، فلا يحصى عن استعمال المادة في الطبيعة الموضوعة لها، والألف والنون في إرادة فردين منها، وعليه فلا يمكن إرادة فردين من طبيعتين بنحو الحقيقة.

وأما ما في الكفاية^(١) من أن التثنية والجمع، إنما هما بتأويل المفرد إلى المسمّى به.

ففيه أن مفهوم المسمّى به ليس موضوعاً له، ومصادقه هو الموجود الخارجي.

فالصحيح أن يقال أن اللفظ فيهما إنما يستعمل في اللفظ الثاني في المعنى وهو الذي يشئ أو يجمع.

وبما ذكرناه ظهر مدرك القول بامتناع الاستعمال في المفرد وجوازه في التثنية والجمع، والجواب عنه.

الثالث: أنه ممكن وحقيقة في المفرد وغيره وستعرف ما في هذا القول عند بيان المختار.

وهو أن استعمال المفرد في أكثر من معنى ممكن وحقيقة.

أما الأول: فلما مرّ من بطلان ما استدل به على عدم الإمكان، وإن شئت جعلت النظر في المقام إلى المسببات التوليدية حيث أنه لا محذور في تولد مسببين من سبب كإكرام زيد وإهانة عمرو الناشئين من قيام واحد أو حركة خاصة مع القصد إليهما فيكون استعمال اللفظ في أكثر من معنى كذلك.

وأما الثاني: فلأن الاستعمال في كل منهما استعمال فيما وضع له فيكون حقيقة.

وأما التثنية والجمع فاستعملهما في فردين، أو أفراد، من طبيعتين أو طبائع قد مر انه لا يصح، وأما استعمالهما في فردين أو أفراد من طبيعتين أو طبائع، بان يراد من كل طبيعة فردان، أو أفراد، وان كان ممكنا عقلا باستعمال الهيئة فيما وضعت له والمادة في معنيين أو أكثر، إلا أنه لا يبعد دعوى وضع الهيئة فيهما للدلالة على إرادة المتعدد من أفراد طبيعة واحدة.

فتدبر فان هذه الدعوى قابلة للمنع.

بقي الكلام في ثمره هذا البحث

وهي انه لو قلنا بجواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الحقيقة، فإن تردد الأمر بينه وبين استعماله في معنى خاص، فقد يدعى الظهور العرفي في إرادة الواحد، وقيل هذا العرف والعقلاء ببابك، فاختر ذلك منهم فيما لو أمر المولى العرفي عبده بإتيان ماله معان متعددة كالعين، فإنهم لا يحكمون بلزوم إتيان جميع معانيه.

فلو تمت هذه الدعوى، وإلا فمقتضى الإطلاق الحكم بإرادة الجميع.

ولو دار الأمر بين إرادة مجموع المعنيين، أو جميعهما بنحو التعدد في الاستعمال، فلا بد من الحمل على إرادة المعنيين بالنحو الثاني، إذ الاستعمال على الأول مجاز دون الثاني، وأصالة الحقيقة تُثبت الثاني.

وأما لو قلنا بعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى، فسواء تردد الأمر بينه وبين إرادة أحد المعنيين، أو مجموعهما لا سبيل إلى الالتزام به كما هو

واضح، وأما إن قلنا بأنه ممكن، ولكنه مجاز فإن دار الأمر بين إرادتهما ذلك، أو أحدهما يحمل على الثاني لأصالة الحقيقة، وإن دار بين إرادتهما كذلك، أو إرادة مجموع المعنيين فحيث أن كلا منهما مجاز فلا أصل يعين أحدهما فلا بد من الانتهاء إلى الأصول العملية.

ثم انه قال المحقق الخراساني رحمته الله بعد ما منع عن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد: وهم ودفع لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه، ولكنك غفلت عن انه لا دلالة لها أصلا على أن إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها^(١) انتهى.

ويرد على ما أفاده: أن إرادة المعنى، بمعنى تصوره حين استعمال اللفظ في غيره، لا توجب كون ذلك المتصور بطنا للقرآن ومعنا له بل كانت شيئا أجنبيا عنه أريدت حال التكلم بألفاظه، مع أن ذلك لا يوجب عظمة القرآن على غيره وفضيلته على سائر المحاورات لا مكان أن يراد المعاني بأنفسها حال التكلم بالألفاظ غير القرآن بل بالمهمات.

نعم ما أفاده ثانيا من كون المراد بالبطون لوازم معناه وملزوماته التي لم

تصل إلى إدراكها أفهامنا القاصرة، تام.

ومن المحتمل أن يكون المراد من هذه الأخبار انه لألفاظ القرآن معان جامعة بين ما نفهمه ونراه ظاهرا، وبين غيره ونظيره فيما نفهمه لفظ الميزان، حيث أن معناه الظاهر عندنا أحد مصاديق معناه الجامع، والمصداق الآخر، إمام المتقين عليه السلام.

* * * * *

المشتق

الأمر السادس عشر: في المشتق، لا إشكال ولا كلام في انه يصح إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلا، وعلى من انقضى عنه المبدأ، وعلى من سيتلبس به في المستقبل.

ولا خلاف في أن إطلاقه على المتلبس بالمبدأ فعلا إطلاق حقيقي ويكون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ به في الحال، كما لا خلاف في أن إطلاقه على من سيتلبس بالمبدأ في المستقبل إطلاق مجازي، ويكون مجازا فيه.

وإنما الخلاف في أن إطلاقه على من انقضى عنه المبدأ هل هو مجاز أو حقيقة؟

فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فيكون مجازا فيه.

وان قلنا بوضعه للأعم فيكون إطلاقه عليه حقيقة.

وذهب إلى كل من القولين جماعة.

وقبل تحقيق الحال في المقام ينبغي تقديم أمور:

أحدها: أن المعاني على أقسام:

منها: ما هو متأصل في الوجود ويوجد في الخارج لا في الموضوع وهي التي يعبر عنه بالجوهر كالإنسان.

ومنها: ماله ما بإزاء في عالم العين إلا انه لا بد وان يتحقق في الموضوع، وهو

الذي يعبر عنه بالعرض كالبياض.

ومنها: ما يتحقق في عالم الاعتبار، وهو الأمر الاعتباري كالملكية والزوجية.

ومنها: ما ليس له ما بازاء في الخارج، لا في عالم العين، ولا في عالم الاعتبار، وإنما يكون منتزعا من الذات أو بلحاظ ذاته كالإمكان أو من جهة مقايسته بشيء آخر كالفوقية، وهو الأمر الانتزاعي.

ومنها: النسب المتحققة بين أحد الأقسام الأخيرة والقسم الأول، وهي المعاني الحرفية على التفصيل المتقدم.

وبازاء هذه الطوائف الخمس من الألفاظ موضوعة لها وكل هذه الأقسام خارجة عن محل الكلام كما لا يخفى وجهه.

وهناك طائفتان أخريان من الألفاظ موضوعتان للمركب من الذات والصفة والنسبة.

الأولى: ما وضعت للذات المتصفة بإحدى تلك الصفات الذاتية والحقيقة والاعتبارية والانتزاعية بقسميها.

والثانية: ما وضعت للأحداث المنتسبة إلى الذات لا المصادر والأفعال، ومحل الكلام هي الطائفة الأولى، ومحصل البحث أن الذات إذا اتصفت بإحدى تلك الصفات وعرت عنها بعد ذلك هل يصح حمل المشتق عليها أم لا ؟

وهذه الطائفة على أقسام:

الأول: ما يحمل على جزء الذات المتصف بالجزء الآخر كالناطق.

الثاني: ما يحمل على الذات باعتبار اتصافها بالمبدأ المنتزع من مقام الذات ولا يحاذيه شيء في الخارج كعنوان العلية.

الثالث: ما يحمل على الشيء ويكون المبدأ فيه من الأعراض التسعة.

الرابع: ما يحمل عليه باعتبار اتصافه بأمر انتزاعي كالسابقة والاشدية.

الخامس: ما يحمل على الذات باعتبار اتصافها بأمر اعتباري كالمالكية.

لا إشكال ولا كلام في دخول الأقسام الثلاثة الأخيرة في محل النزاع.

وأما القسم الأول والثاني: فقد ذهب جمع منهم المحقق النائيني رحمته^(١) إلى خروجهما من محل النزاع.

واستدل للأول: بأن شيئية الشيء إنما تكون بصورته النوعية، فإذا تبدل الإنسان بالتراب فما هو ملاك الإنسانية وهي الصورة النوعية قد زالت، وأما المادة المشتركة الباقية التي هي القوة الصرفة فهي غير متصفة بالإنسانية، فالتصنيف زال والباقي غير متصف.

واستدل للثاني: بأن المحمولات فيه تتبع نفس العناوين الذاتية.

وقد عرفت خروجها عن محل الكلام.

ولكن يرد عليهما أن الهيئة في مثل الناطق والممكن ونحوهما لم توضع بوضع خاص، بل لها وضع واحد، في جميع الموارد، ومع جميع المواد.

(١) أجد التقريرات ج ١ ص ٥٣ (المقدمة الثانية) عند قوله لا إشكال في خروج القسم

الأول عن النزاع، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٧٩ .

ومحل الكلام أنها، هل وضعت للمتلبس، أو للأعم منه، وبما انقضى عنه
المبدأ ؟

وعدم معقولية الانقضاء في بعض الموارد لخصوصية في المادة، لا يوجب
خروجه عن محل البحث، فإن شئت فاختر ذلك من لفظ (سيال) فإن له
فردين، أحدهما ما يمكن فرض عدم سيلانه كالماء، ثانيهما ما لا يمكن فيه ذلك
كالزمان، فهل يتوهم اختصاص النزاع بالأول ولا يشمل الثاني.

فتحصل أن الأظهر دخول جميع الأقسام في محل النزاع.

وبما ذكرناه ظهر أن تعميم - الحقن الخراساني ^(١) - محل الكلام للعرض
والعرضي في محله، إذ مراده بالعرضي على ما صرح به في الاستصحاب هي
الأمور الاعتبارية لا المبادئ، التي لا يحاذيها شيء في الخارج ^(٢).

(١) راجع كفاية الأصول ص ٣٩، حيث عمم النزاع لمطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على
الذات ومنتزعا منها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامدا، كالزواج
والزوجة والرق والحر.. ثم عاد وأكد شمول النزاع لذلك في ص ٤٠ عند قوله فعليه كلما
كان مفهومه منتزعا.. الخ

(٢) إن ما ذكره المصنف دام ظله من أن مراد الآخوند من العرضي الأمور الاعتبارية لا
المبادئ فهو الظاهر من كلامه ص ٤١٦ من الكفاية عند قوله كما أن العرضي كالملكية
والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه.. نعم صرح بذلك في درر
الفوائد ط الجديدة ص ٣٣١ فراجع.

كي يرد عليه ما أورده الحقّق النائييّ رحمته ^(١) من عدم انطباقه على الأمثلة المذكورة في الكفاية من الزوجية وما شابهها.

وأما ما ذكره هوثنت رحمته من كونه الزوجية من مقولة الإضافة المحدودة من الأعراض التسعة ^(٢).

فغير تام: إذ هي من الأمور الاعتبارية ذات الإضافة لا من مقولة الإضافة التي هي من جملة المقولات التسع.

ثمرة هذا البحث

قال: الحقّق الخراساني رحمته بعد اختياره جريان النزاع في هذا القسم من الجوامد كما يشهد به ما عن الإيضاح ^(٣) في باب الرضاع في مسألة من كانت له

(١) راجع فوائد الأصول للنائييّ ج ١ ص ٨٩ (الأمر الثالث) قوله: و ممّا ذكرنا من تعريف المحمول بالضميمة ظهر: أن جعل مثل الزوجية من خارج المحمول، كما يظهر من صاحب الكفاية ثنت « حيث أمّ بالتعميم إدراج مثل الزوجية كما يشهد بذلك سياق كلامه ممّا لا وجه له، إذ الزوجية من المحمول بالضميمة، لا خارج المحمول، حيث أن الزوجية من مقولة النسبة التي هي من المقولات التسع، فتكون من المحمول بالضميمة، على ما بيّناه من ضابط المحمول بالضميمة.

(٢) نفس المصدر السابق والهامشية السابقة.

(٣) إيضاح الفوائد ج ٣ ص ٥٢.

زوجتان كبيرتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه:

"تحرم المرضعة الأولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين وأما المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والذي المصنف رحمته الله ^(١) وابن إدريس ^(٢) تحريمها لان هذه يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه". انتهى ^(٣).

وحيث أن هذه ثمرة متفرعة على هذا المبحث فلا باس ببيانها إجمالاً.

ومحصله انه:

تارة يفرض عدم الدخول بالكبيرتين.

وأخرى يفرض الدخول بالمرضعة الأولى.

وثالثة يفرض الدخول بالثانية.

وأما حكم صورة الدخول بهما فهو يظهر من بيان حكم هذه الفروض.

أما في الفرض الأول، فقد يقال أنه يبطل عقد المرضعة الأولى، وعقد الرضیعة: إذ الجمع بين الأم والنبت كما لا يجوز حدوثاً لا يجوز بقاءاً والمفروض تحقق الأمومة للمرضعة، والنبتة للمرتضعة فلا يمكن بقاء زوجيتهما وحيث لا يمكن الالتزام ببقاء زوجية أحديهما دون الأخرى، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح،

(١) العلامة الحلي في كتاب قواعد الأحكام .

(٢) السرائر ج ٢ ص ٥٥٦.

(٣) انتهى ما ذكره صاحب الكفاية عن الإيضاح، كفاية الأصول ص ٣٩.

فلا مناص من البناء على بطلان زوجيتهما معا.

ولكن الحق انه بعد عدم إمكان بقاء زوجيتهما معا، يتعين البناء على التخيير: فان الضرورات تتقدر بقدرها، فبالرضاع لا يمكن بقاء زوجيتهما، ولا مانع من بقاء زوجية إحداهما بنحو التخيير لإمكانه ثبوتاً، وتعيينه في مقام الإثبات على ما حققناه في كتابنا فقه الصادق في مسألة الجمع بين الأختين^(١).

وأما ما أفاده في الكفاية من احتمال الرجوع إلى القرعة^(٢).

فغير تام لأنه إنما يرجع إليها فيما إذا كان هناك واقع معين عند الله مشتبه عندنا لا مثل المقام.

وأما المرضعة الثانية، فبطلان زوجيتها مبنى على مسألة المشتق. فلو بنينا على أن المشتق حقيقة في المتلبس لا تبطل زوجيتها، ولو بنينا على كونه حقيقة في الأعم، بطلت لأنه يصدق عليها أنها أم الزوجة هذا في بطلان الزوجية.

وأما الحرمة الأبدية فلا إشكال في عدم حرمة الرضیعة، إذا كان اللبن من الغير لاشتراط حرمة الربية حينئذ بالدخول بأمرها.

وان كان اللبن من الزوج تحرم البنت مؤبداً وان لم يدخل بأمرها كما دلت عليه النصوص، وتصويره إنما يكون، بأن وطأها بشبهة، فحملت منه، وولدت، ثم تزوجها ولم يدخل بها حتى أرضعت الصغيرة.

(١) فقه الصادق ج ٢١ ص ٤١٣-٤١٤.

(٢) راجع كفاية الأحكام للسبزواري ص ١٦٢.

وأما حرمة المرضعة الأولى، فهي تتوقف على كون المشتق حقيقة في الأعم ليصدق عليها أم الزوجة وإلا فلا تحرم: فانه في آن تحقق البنّية والأمومة إما أن تبطل زوجية كليتهما كما هو المشهور أو زوجية إحداهما كما هو المختار، وعلى أي تقدير لا يتحقق زمان تكون البنت زوجة، والمرضعة أمها.

ودعوى ان مرتبة سقوط الزوجية متأخرة عن مرتبة سقوط الأمومة والبنّية، ففي المرتبة الأولى تصدق أم الزوجة على الأم فتحرم.

مندفعة بان الأحكام الشرعية مترتبة على الموجودات الزمانية دون الرتبة.

وقد استدل فخر المحققين رحمتهما بوجهن^(١):

أحدهما: أن أم الزوجة كبنت الزوجة تحرم إن اتصفت بالأمومة بعد خروج البنت عن الزوجية، وظاهر المحقق النائي^(٢) ارتضائه.

وفيه: أن ظاهر الآية الكريمة " وأمهات نسائكم " والنصوص أن المحرم هي أم الزوجة، وفي النسب لا يتصور تحقق الأمومة بعد الخروج عن الزوجية بخلاف بنت الزوجة، فدلّيل محرمية الرضاع لا يصلح لإثبات حرمة من اتصف بالأمومة بعد خروج البنت عن الزوجية.

ثانيهما: انه يكفي في الحرمة صدق المشتق، وتحقق الزوجية في زمان فتدخل

(١) راجع الإيضاح ج ٣ ص ٥٢.

(٢) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٥٦ في نهاية المقدمة الثانية. وفي الطبعة الجديدة ص ٨٣.

في عموم قوله تعالى " وأمهات نسائكم ^(١) ".

وفيه: انه إن أريد به كون المشتق حقيقة في الأعم فهذا الذي أشرنا إليه وسيأتي الكلام في المبني، وإن أريد به أن صدق الزوجة على البنت في زمان ما كاف في حرمة أمها أبداً: إذ لم تقيد حرمة أم الزوجة في الآية بكونها أم الزوجة الفعلية فيكفي في الحرمة كونها أم الزوجة السابقة، فيرد عليه أن ذلك خلاف ظاهر الدليل فإن ظاهر كل عنوان مأخوذ في الموضوع دخله في فعلية الحكم ودوران الحكم بقاء وارتفاعاً مدار بقاءه وارتفاعه.

وأما خبر علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام الوارد في المسألة " تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته " ^(٢) فمع الإغماض عن سنده ^(٣)، يكون مختصاً بصورة الدخول وتام الكلام في كتاب النكاح.

وأما المراجعة الثانية فقد استدل الشهيد الثاني ^(٤) لحرمتها - بعد ما نسبها

(١) سورة النساء آية ٢٣.

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٩٣، والوسائل ج ٢٠، ط الجديدة باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع كتاب النكاح ح ٢٥٩٣٨.

(٣) فإن في سندها صالح بن أبي حماد، وأمره مشكل، إضافة إلى ما وصفه الشهيد الثاني بالإرسال لعدم إدراك ابن مهزيار للباقر عليه السلام وعدم روايته عن الجواد عليه السلام إلا بالواسطة، فالإرسال متحقق على كل حال، راجع المسالك ج ٧ ص ٢٦٩.

(٤) مسالك الأفهام ج ٧ ص ٢٦٩، بتصرف.

إلى الحلبي ^(١) والمحقق في النافع ^(٢) وأكثر المتأخرين ^(٣).

أولاً: بصدق أم الزوجة عليها لعدم اشتراط بقاء المعنى في صدق المشتق.

ثانياً: وبمساواة الرضاع للنسب وهو يحرم سابقاً ولا حقاً.

والأول سيأتي الكلام في مبناه.

والثاني يندفع بان ظاهر الآية الكريمة كون الموضوع أم الزوجة الفعلية ولا تشمل أم من كانت زوجته، اضم إليه انه لا نظير لها في النسب كي يحرم مثلها في الرضاع، وأم الزوجة، وأم الزوجة المطلقة إنما تحرم لصدق أم الزوجة الفعلية قبل الطلاق عليها فتحرم أبداً.

فان قيل أن المراد بالنساء في الآية الشريفة بقرينة السياق ما يعم من كانت زوجة ولو في زمان سابق بقرينة قوله تعالى ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّنْ نِّسَائِكُم﴾ ^(٤) حيث أن المراد من النساء في هذه الجملة أعم من الزوجة الفعلية فكذلك النساء في قوله تعالى " وأمهات نسائكم " توجه عليه أن إرادة الأعم من النساء في الآية الأولى إنما أستفيدت من الخارج لا من نفس الآية.

وأما في الفرض الثاني فعن المحقق النائيني ^(٥) انه لا إشكال في تحريم

(١) في السرائر ج ٢ ص ٥٥٦.

(٢) المختصر النافع ص ١٧٦.

(٣) كفخر المحققين في الإيضاح ج ٣ ص ٥٢، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ج ١٢ ص ٢٣٨.

(٤) سورة النساء الآية ٢٣.

(٥) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٥ (المقدمة الثانية) وفي الطبعة الجديدة ص ٨٢.

الرضيعة وأمها وبطلان زوجيتهما لكون الرضیعة بنت الزوجة المدخول بها، وكون الأم أم الزوجة، وتحريم المرصعة الثانية مبتنٍ على النزاع في المشتق.

أقول: إما بطلان زوجية الرضیعة وحرمتها أبداً فلا ريب فيهما: لان بنت الزوجة المدخول بها محرمة أبداً حتى البنت التي توجد بعد خروجها عن حبالته.

فان قيل لا دليل على حرمة بنت الزوجة الرضاعية.

أجبنا عنه بورود النص بها^(١) أضف إليه ما حققناه في محله من أن العنوان المتولد من النسب والمصاهرة يوجب التحريم إذا كان الحاصل بالرضاع العنوان النسبي كما في المقام.

مع انه في صورة كون اللبن له تكون الرضیعة بنتا رضاعية له فتحرم.

وأما المرصعة الأولى فلا أرى وجها لبطلان نكاحها (غير خبر على بن مهزيار المتقدم) فانه عند تحقق الرضاع تخرج الصغيرة عن حبالته وفي ذلك الآن تتحقق الأمومة فليس هناك زمان خارجي تتصف فيه الكبيرة بأنها أم الزوجة.

فقول المحقق النائيني رحمه الله كون الأم أم الزوجة، غير تام.

وغاية ما قيل في وجه خروجها عن زوجيته وبطلان نكاحها

(١) الوسائل ج ٢٠ باب ١٠ من أبواب ما يحرّم الرضاع ص ٣٩٩، ح ٢٥٩٣٠، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ جَارِيَةً رَضِيعَةً فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتَهُ فَسَدَ النِّكَاحُ» وما بعده.

١- إن أم الزوجة كبرت الزوجة كما أن الثانية تحرم وإن وجدت بعد خروج الأم عن الزوجية كذلك الأولى فالكبيرة أم من كانت زوجته.

٢- إن المشتق اعم من المتلبس ومن المنقضي عنه المبدأ فيصدق عليها أم الزوجة بهذا الاعتبار.

٣- انه لمكان اتصال آخر زمان زوجية الصغيرة بأول زمان أمومة الكبيرة، تكون كالاجتماع معها زمانا فيصدق على المرضعة بعد هذه المساحة العرفية أنها صارت أم الزوجة حقيقة.

٤- إن بطلان زوجية البنت في طول حصول الأمومة والبنتية، ففي تلك المرتبة يصدق عليها أم الزوجة فتحرم.

والكل كما ترى:

أما الأول: فلما مر من أن ظاهر الآية الكريمة والنصوص أن الحرم هي أم الزوجة وفي النسب لا يتصور تحقق الأمومة بعد الخروج عن الزوجية بخلاف بنت الزوجة، فدليل محرمية الرضاع لا يصلح لإثبات حرمة من اتصفت بالأمومة بعد خروج البنت عن الزوجية.

وأما الثاني: فسيأتي الكلام في المبنى.

وأما الثالث: فلان المساحات العرفية في تطبيق المفاهيم على المصاديق تضرب على الجدار.

وأما الرابع: فلان الأحكام الشرعية مترتبة على الموجودات الزمانية دون

الرتبية

فالأظهر أن مقتضى القاعدة عدم خروجها عن الزوجية ولا يبطل نكاحها، ولا يلزم منه الترجيح بلا مرجح.

وقد استدل لحرمتها بالوجهين المتقدمين في الفرض الأول الذين استدل بهما لحرمتها وقد عرفت الجواب عنهما.

وأما الإجماع، فلا يكون تعبدية كاشفا عن حجة.

نعم خبر علي بن مهزيار دال على حرمة نكاحها، والخدشة في سنده لو تمت ينجبر بالعمل.

وأما المرضعة الثانية: فحكمها حكم المرضعة الأولى في المسألة المتقدمة وعرفت عدم حرمتها ويدل على عدم حرمتها خبر علي بن مهزيار^(١).

وأما في الفرض الثالث: فحكم الرضیعة، والمرضعة الأولى، حكمهما في الفرض الأول.

وأما المرضعة الثانية ففي فرض خروج الرضیعة عن الزوجية لا تحرم ولا تبطل نكاحها.

وقد استدل لبطلان نكاحها بوجوه ولحرمتها بوجهين: تقدم الجميع في الفرضين السابقين مع أجوبتها، ومع بقائها على زوجيتها، يكون حكم المرضعة الثانية، حكم المرضعة الأولى المتقدم في الفرض السابق.

(١) وبعبارة أخرى: فإن المرضعة الثانية بعد أن صارت أمّاً لابنته حلتّ عليه بالامومة فحرم نكاحها لذلك، وهذا ما دلّت عليه الرواية .

ثم إن هذه إحدى ثمرات هذا البحث فمن رجع إلى الفقه يقف على كثير من المسائل المبتنية على هذه المسألة، كما لا يخفى على المتتبع في الفقه.

النزاع عام لاسم الزمان

الثاني: ربما يتوهم خروج اسم الزمان عن حريم النزاع.

واستدل له: بأن الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم فكيف يصح النزاع في أنه إذا بقى الذات المتصفة وزال الوصف هل يصح استعمال المشتق وإطلاقه عليه، وأجيب عنه بأجوبة.

الأول: ما في الكفاية: قال إن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصار فرده فيه تبارك وتعالى^(١).

ويتوجه عليه:

أولاً: أن الأولى كان تبديل التنظير بالواجب بالإله: فانه، لا خلاف في وضعه للمعبود بالحق المنحصر هذا المفهوم فيه تبارك وتعالى، وأما الواجب، فهو عام له تعالى ولغيره مما وجب بالشرع أو بغيره. نعم، واجب الوجود بالذات منحصر فيه تعالى ولكن ليس له وضع خاص.

(١) كفاية الأصول ص ٤٠ (ثانيها).

وثانيا: أن ما ذكر من إمكان وضع لفظ لمفهوم ينحصر فردة ومصادقه في فرد واحد، حق وواقع كما عرفت، بل يمكن وضع اللفظ لمفهوم يمتنع وجود جميع أفرادها ومصاديقه كشريك الباري لو كان له وضع خاص، إلا أن ذلك إنما يتم فيما إذا فرض للوضع فائدة بان يوجد مورد يستعمل فيه، كلفظ الإله: حيث انه يستعمل فيه، في " لا اله إلا الله " وأما اسم الزمان فوضعه لمفهوم عام شامل للمتلبس و المنقضي عنه المبدأ لا يترتب عليه فائدة لعدم الحاجة إلى استعماله فيه في مورد.

وان شئت قلت: أن ثمرة هذا النزاع، يظهر فيما انقضى عنه المبدأ، وأما في المتلبس فلا فارق بين الطرفين فحيث لا مصداق لما انقضى عنه المبدأ في اسم الزمان ولا حاجة إلى استعمال اللفظ فيه أو إطلاقه عليه، فيلغو هذا البحث.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته وهو انه كما في لفظ السبت وأول الشهر وغيرهما من أسماء الأزمنة يكون الموضوع لها معان كلية، لها أفراد تدريجية كذلك أسماء الأزمنة المصطلحة تكون موضوعة لزمان كلي له أفراد تدريجية متصف بالوصف مثلا، المقتل موضوع لزمان كلي كيوم العاشر من الحرم الذي وقع فيه القتل، وعليه فيكون الذات باقية مع انقضاء الوصف^(١).

وفيه: أولا: أن المتصف بالوصف فرد من ذلك الزمان الكلي المفروض، والمفروض انه انعدم، وحدث فرد آخر وهو غير متصف فلا موقع لهذا النزاع، فهل يتوهم أحدٌ جريان هذا النزاع فيما لو كان زيد متصفا بالعلم فزال عنه

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٥٦ (المقدمة الثالثة) وفي الطبعة الجديدة ص ٨٣ بتصرف.

هذا الوصف ومات وتحقق فرد آخر من الإنسان كعمرو، فيقال إن طبعي الإنسان كان متصفا بالعلم فقد زال عنه الوصف، وهو بذاته باق - كلا.

وثانيا: أن الزمان الكلي المدعى دخوله في الموضوع له يتصور على وجوه مثلا في المقتل يتصور مفاهيم كلية من الأزمنة بحسب أفراد القتل الخارجي، ففرد منه واقع في يوم السبت، وآخر في يوم الأحد، وهكذا فأیها يؤخذ في الموضوع له فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.

الثالث: ما ذكره الحق العراقي رحمته في مقالاته^(١) بما حاصله: إن ماهية الزمان غيرها من التدريجات كالتكلم ماهية خاصة في قبال الماهيات القارة، وقد اخذ فيها التصرم والتدرج، فإذا انبسط عليها الوجود يظهرها بما هي عليه من التدرج فما دام ذلك الأمر التدريجي في سير وجوده يكون ذلك شخصا خاصا من أفراد الطبيعة، وعليه فإذا وقع في أول هذا الوجود الخاص حدث وانعدم، صح أن يقال إن هذا الوجود الخاص كان متصفا بهذا الوصف وانقضى عنه ذلك.

وفيه: أن ما ذكر من أن للزمان وحدة إتصالية، وبهذه الجهة يصح أن يقال، أن هذا الزمان هو الذي وقع فيه هذا الأمر مع انه وقع في جزء منه.

متين إلا أن الوصف لا يكون منقضا بهذا الاعتبار، إلا ترى انه يصح أن يقال إن قتل سيد الشهداء عليه السلام وقع في هذا الدهر: فانه في مثل ذلك كما لا يكون الظرف منقضيا، لا يكون المظروف منقضيا، ومحل الكلام إنما هو

(١) مقالات الأصول ج ٢ ص ٣٩٤ (الاستصحاب في الأمور التدريجية).

إسناد ذلك العنوان إلى الزمان المتأخر الذي انقضى المبدأ بالقياس إليه، الملازم ذلك لفرض كل جزء من الزمان بمجاليه، ولا ريب في انه إذا لوحظ هكذا يكون كل جزء من الزمان مباينا مع الجزء الآخر.

ولذا ترى انه لا يصح أن يقال وقع قتل ابن بنت رسول الله ﷺ في ليلة العشرين من المحرم، مع انه يصح أن يقال وقع قتله ﷺ في المحرم، ونظيره انه لو ضرب زيد بيده يصح إسناد الضرب إلى زيد باعتبار صدوره من يده، ولا يصح إسناده إلى رجله، ويقال ضرب برجله.

الرابع: ما ذكره الأستاذ الأعظم^(١)، وحاصله أن هذا الإشكال يبتني على أن تكون هيئات أسماء الأزمنة موضوعة مستقلة، في قبال هيئات أسماء الممكنة، ولكن بما أن الوضع فيها واحد، مثلا هيئة "مفعول" وضعت لظرف الفعل أعم من كونه زمانا أو مكانا فلا يتم ذلك، فانه قد تقدم منا أن المفهوم إذا كان بالقياس إلى بعض أصنافه أو أفراده يتصور فيه الانقضاء، وبالقياس إلى بعضها الآخر لا يتصور كالعالم: فانه بالنسبة إلى الباري تعالى لا يتصور فيه الانقضاء، وبالقياس إلى غيره يتصور، فيجرب النزاع في ذلك المفهوم، وعليه ففي المقام بما أن بعض أصناف هذه الهيئة يتصور فيه الانقضاء، وبعضها لا يتصور فيه ذلك يجرب النزاع فيه.

وهذا هو القول الفصل في المقام.

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٥٦-٥٧، (المقدمة الثالثة)، وفي الطبعة الجديدة

٨٤، عند قوله وَلَمْ يَكُنْ والتحقيق في الجواب أن يقال، نقله المصنف دام ظله بتصرف.

عدم دلالة الأفعال على الزمان

الثالث: قد مر أن المصادر والأفعال خارجة عن محل النزاع: لأنها غير جارية على الذوات، لان المصادر وضعت للدلالة على المبادئ التي تغاير الذات ولا يقبل الحمل عليها، والأفعال وضعت للدلالة على نسبة المادة إلى الذات على أبحاثها المختلفة ومعلوم أن معانيها هذه تأبى عن الحمل على الذوات.

ثم أن المشهور بين النحويين دلالة الأفعال على الزمان^(١) ولذا زادوا في حدُّ الفعل الاقتران بإحدى الأزمنة الثلاثة.

ولكن الظاهر أن مراد النحويين من دلالة الفعل على الزمان، ليس ما هو ظاهره من أن فعل الماضي ما دل على وقوع الحدث في الزمان الماضي، وفعل المضارع ما دل على وقوع الفعل في الحال أو المستقبل.

كي يرد عليهم: بان الفعل قد يسند إلى الزمان، مثل مضى شهر رمضان، وقد يسند إلى المحيط بالزمان كما يقال أن الله تعالى تكلم مع موسى عليه السلام، أو خلق الله الأرواح وماشاكل ذلك، فيلزم منه حينئذ القول بالمجاز أو التجريد عند الإسناد في هذه الموارد.

بل المراد أن فعل الماضي موضوع لإفادة النسبة التحقيقية السبقية، والمضارع

(١) كما نسبته السيد الخوئي رحمه الله في المحاضرات إلى المشهور ج ١ ص ٢٣٣، ولكنه اختار

وضع لإفادة النسبة التحقيقية السبقية، والمضارع وضع لإفادة النسبة التحقيقية المعية، أو الآتية، وهو حق لا ريب فيه.

توضيح ذلك انه لكل فعل مادة وهيئة ولكل منهما وضع خاص، فالمادة موضوعة للطبيعة في ضمن أي هيئة كانت، والهيئة موضوعة لمعنى خاص مع أي مادة كانت، أما المادة فهي موضوعة لنفس الطبيعة الخاصة المهمة، ولم يؤخذ فيها التحقق ولا عدمه، ولا كونها متعلقة لاعتبار من الاعتبارات وعدمه، وأما الهيئة فقد وضعت لإفادة فعلية ما للمادة من القابلية لعروض التحقق أو عدمه عليها، ولعل هذا هو المراد مما في الخبر الشريف: " الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى "^(١) أي ما يكون مظهر الحركة المادة من القوة إلى الفعلية.

فان قيل أن هذا أمر يشترك فيه الأفعال والجمل الاسمية فهذا التعريف للفعل لا يكون مانعا؟

اجبنا عنه أن المقسم هي الكلمة، والجمل خارجة عنه.

ثم أن هيئة فعل الماضي تدل على تحقق المادة في الخارج قبل التكلم، والقبلية في كل شيء بحسبه، ولازم ذلك فيما نسب إلى الزماني وقوعه في الزمان الماضي، وهيئة فعل المضارع موضوعة لإفادة أن الحدث يتحرك من القوة إلى الفعلية حين التكلم أو بعده.

وبعبارة أخرى تدل على أن الحدث لم يتحقق سابقا بل يخرج من القوة إلى

(١) بحار الأنوار ج ٤٠ ص ١٦٢، او الفصول المختارة ص ٩١.

الفعلية بعده، لازم ذلك انه إذا اسند إلى الزماني وقوعه في الزمان الحال أو المستقبل.

لا يقال: أن لازم ما ذكرت عدم صحة أن يقال، جاءني زيد في العام الماضي، وكان يأكل ويجيء زيد بعد عام، وقد حج قبله بشهر.

فانه يقال: إن هذين الاستعمالين صحيحان، ويعبر عن الأول بالحكاية عن حال الماضي، وعن الثاني بالحكاية عن حال المستقبل، بمعنى أن المتكلم في المثال الأول يفرض نفسه في الزمان الماضي فكأنه يتكلم في ذلك الزمان، وفي المثال الأول يفرض نفسه في الزمان المستقبل.

وأما ما أفاده المحقق النائيني رحمته من أن فعل المضارع، وضع للدلالة على مبدئية الذات للحدث فعلا فلا بد من دلالة على الاستقبال من إلحاق كلمة سين أو سوف^(١).

ففيه: مضافا إلى ما نرى من كثرة استعمال المضارع في المستقبل في القرآن والأخبار وغيرهما بلا قرينة: أن لازم ذلك الالتزام بالاشتراك اللفظي بمعنى أن فعل المضارع وضع مرة مع كلمة سين أو سوف، وأخرى وحده، وإلا فيقع التهافت بين مفاد سين أو سوف وبين مفاد الفعل.

وأما فعل الأمر والنهي فسيأتي الكلام فيهما في الأوامر فانتظر.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٦٢ (المقدمة السادسة) وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٩٣ (ومنه يظهر فساد ما عليه المشهور).

اختلاف المشتقات في المبادئ

الرابع: قال في الكفاية إن اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعليا لا يوجب تفاوتاً في دلالتها بحسب الهيئة ولا في بالجهة المبحوث عنها^(١) انتهى.

والظاهر أن غرضه تبيين من بيان اختلاف المبادئ، هو رد ما توهم من انه من التسالم على كون بعض المشتقات حقيقة في الأعم، كما في التاجر، والصائع، والمجتهد فإنها تصدق بعد انقضاء المبدأ بلا كلام، يستكشف الوضع للأعم.

ومحصل جوابه أن المبدأ في هذه الموارد لم يؤخذ فيه التلبس، بل في بعض الموارد يكون حرفة وصناعة كما في التاجر والصائع وفي بعضها قوة وملكة كالمجتهد، وذلك سبب الاختلاف في التلبس والانقضاء فما دام لم تزل ملكة الاستنباط يكون التلبس فعليا كما أن الصائع ما لم يعرض عن شغله يكون متلبسا به، ولو لم يكن متلبسا بالصياغة أو الاستنباط.

ويرد عليه انه لو كان ذلك من ناحية المبدأ لزم الالتزام به في الأفعال المشتقة من تلك المبادئ مع انه لا يصح أن يقال اجتهد، أو اتجر، أو صاغ مثلاً، بمعنى صار ذا ملكة في الاستنباط أو ذا حرفة في التجارة أو الصياغة، فيعلم من

ذلك انه ليس ذلك من باب التفاوت في نفس المعنى.

والحق أن يقال انه قد شاع استعمال هذه العناوين في من صار الاستنباط ملكة له، واتخذ التجارة أو الصياغة حرفة، ولعله في بعض الموارد من جهة أن العرف لا يرون الفترات المتخللة بين تلك الأعمال موجبة لانقطاعها لينتفي التلبس، وفي بعض الموارد تكون الهيئة موضوعة لإفادة صلاحية الموضوع لقيام المبدأ به، كما في اسم الآلة كالمفتاح، وفي بعض الموارد شاع استعمال المادة المتهية بهيئة خاصة في من له القوة والملكة، كما في المجتهد، وعلى كل، الانقضاء في هذه الموارد إنما يكون بانتفاء الصلاحية، وزوال الملكة، والأعراض عن الحرفة.

وبما ذكرناه يظهر عدم تمامية ما أفاده من خروج اسم الآلة عن محل النزاع، معللاً بان الهيئة فيه موضوعة لإسناد المبدأ إلى ما يقوم به بالتهيؤ والاستعداد بمعنى أنها موضوعة لإفادة صلاحية الموضوع لقيام المبدأ به فلا يشترط فيه التلبس بالمبدأ أصلاً، بداهة صدق المفتاح مع عدم التلبس بالفتح به في زمان من الأزمنة.

فان الانقضاء في مثل ذلك إنما يكون بخروجه عن الصلاحية والقابلية.

وأوضح من ذلك إيراداً ما أفاده من خروج اسم المفعول عن حريم النزاع^(١)، بدعوى انه موضوع لمن وقع عليه الفعل، وهذا المعنى مما لا يعقل فيه

(١) كما أفاده المحقق النائيني في أجود التقريرات راجع ج ١ ص ٨٣ (الأمر الثاني) وفي الطبعة

الانقضاء أبداً بداهة أن الشيء بعد وقوعه لا ينقلب عما هو عليه فصدق المشتق حال تلبسه وانقضائه على نحو واحد.

إذ يرد عليه أولاً: النقص باسم الفاعل، فانه موضوع لمن صدر عنه الفعل، ولازم البرهان المذكور عدم انقضاء المبدأ فيه.

وثانياً: بالحل وهو انه لم يوضع اسم المفعول لعنوان من وقع عليه الفعل، بل هو موضوع لمن يكون نسبة المبدأ إليه نسبة الوقوع وهذا المعنى يتصور فيه التلبس، وعدم التلبس، والانقضاء كما لا يخفى.

بيان المراد من الحال في العنوان

الخامس: قد ذكروا في عنوان البحث، إن المشتق هل هو حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ في الحال أو الأعم منه ومن المنقضي عنه، وبما أن الحال صار قيداً لحل النزاع لزم بيان معناه ليتضح محل البحث، ولذلك وقع الكلام فيه.

فعن جماعة أن المراد به حال النطق.

وعن آخرين إن المراد به حال التلبس وستعرف انه الأظهر.

وقد استدلل للأول بوجهين:

الأول: ما ادعاه العضدي من الإتفاق، على أن مثل زيد ضارب غداً، مجاز.

وأجاب عنه في الكفاية: بان الظاهر انه فيما إذا كان الجري في الحال كما هو قضية الإطلاق والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجري والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال انتهى^(١).

وفيه: أن الظاهر من القيد رجوعه إلى ثبوت الحمل للموضوع، وعليه فيتحد مفاد هذه الجملة مع مفاد - زيد سيكون ضارباً غداً - التي لا شبهة في كونها حقيقة، وعلى فرض القرينة على عدم رجوعه إلى ذلك يتعين رجوعه إلى الموضوع، فيكون الموضوع زيد المقيّد بكونه في الغد، أي قطعة من قطعات استمرار وجوده الملازم لتقيّد الحمل والنسبة، أو إلى الحمل، فيكون المفاد حينئذ أن زيدا هو الضارب المقيّد بكونه في الغد الملازم ذلك لتقيّد النسبة، وعلى التقديرين أيضاً يكون هذا المثال حقيقة، وأما رجوع القيد إلى جزء الحمل - أي المبدأ فيكون المفاد، زيد ضارب فعلاً بالضرب المقيّد بكونه في الغد الذي ذكره المحقق الخراساني فالظاهر عدم صحته.

فالصحيح في الجواب عنه أن هذا اشتباه من العضدي.

الثاني: انه إذا حمل المشتق على شيء لا ريب في ظهوره في كونه متلبساً بمبدئه حال النطق، فيعلم من ذلك أخذه فيه.

وفيه: أن هذا إنما يكون من جهة ظهور الحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في التحقق، في اتحاد زماني التلبس والجري اللفظي ولا ربط له بما هو محل الكلام من تعيين مفهوم المشتق في نفسه.

ولعل هذا هو مراد المحقق الخراساني من قوله، انهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد منه بالقرينة.

ثم أن المراد من الحال ليس هو زمان التلبس لعدم اخذ الزمان، في مفهومه، لوجوه:

الأول: اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان.

الثاني: انه قد تسند المشتقات بما لها من المعاني بلا تجريد إلى من لا يعقل إحاطة الزمان به، مثلاً: يقال انه تعالى عالم، خالق إلى غير ذلك من الأوصاف.

الثالث: أن المشتق مركب من مادة وهيئة، والأولى موضوعة لذلك المعنى الحديثي، والثانية موضوعة لانتساب ذلك الحدث إلى الذات ولم يؤخذ في شيء من ذلك الزمان، بل المراد من الحال في العنوان ليس إلا فعلية التلبس الملازمة ذلك لزمان التلبس في الزمانيات.

وقد يقال كما عن بعض أكابر المحققين^(١): بان عنوان البحث بهذا النحو الذي في الكلمات، وهو الوضع للمتلبس أو الأعم، غلط واشتباه.

إذ اللفظ لم يوضع لشيء منهما وإنما وضع للماهية: إذ النزاع على الوجه المزبور مستلزم لفرض اخذ التحقق الخارجي في الموضوع له كي ينازع في أن الموضوع له هو خصوص التلبس أو الأعم ولم يؤخذ التحقق الخارجي فيه، وإنما الموضوع له هي الطبيعة من حيث هي القابلة لحمل الوجود والعدم عليها،

(١) لم نعر على قائله إلا ما يظهر من بعض المعاصرين.

ولذا يصح استعمال القائم في معناه ولو لم يكن له مصداق خارجي، فالموضوع له في القائم مثلا إنما هو الذات المنتسب إليها القيام.

بل النزاع لا بد وان يكون في مصداق هذا المفهوم، وانه، هل يصدق من انتسب إليه القيام سابقا أو ينتسب إليه فيما بعد، أم يختص بمن نسب إليه فعلا، ثم اختار هوثرثيث صدقه على الجميع.

ثم أورد على نفسه: بان ذلك ينافي اتفاق الأصوليين على أن المشتق لا يصدق حقيقة على من لم يلتبس بالمبدأ وان كان يتلبس به فيما بعد.

وأجاب عنه: بأنه بعد مساعدة الدليل المؤيد بما نرى استعمال المشتق في التلبس به في المستقبل، كاستعمال - محيى السنن وميت البدع - في ولى العصر روجي له الفداء، والمعذب بالنار في الله تعالى، لا يعتني بمخالفة القوم.

ثم قال: إن هذا الاشتباه لا يختص بالأصوليين بل الفلاسفة أيضا وقعوا في الاشتباه من هذه الجهة، إذ لو كان الموضوع له هي الطبيعة، لا معنى للنزاع المعروف بين المعلم الثاني والشيخ الرئيس في الأوصاف، حيث أن الأول اكتفى بإمكان التلبس والثاني زاد قيد الفعلية، ولذا قد يحمل عليه الممتنع، فإذا كان الإمكان أو الفعلية مأخوذا في الموضوع له لما أمكن حمل الممتنع عليه.

أقول: ما ذكره هوثرثيث من أن الموضوع له هي الطبيعة والماهية، متين وما لا كلام فيه.

ولكن إشكاله - على الفلاسفة كإشكاله على الأصوليين مبتنيا على ذلك - غير تام.

أما الأول: فلان النزاع المعروف، ليس في تعيين الموضوع له، بل صرح الجميع بالوضع للماهية، وإنما يكون كلامهم في القضايا الحقيقية التي رتب الأحكام والمحمولات على المصاديق، وعلم من الخارج عدم إرادة الماهيات من حيث هي من الأوصاف المجعولة لموضوعات في تلك القضايا مثل، النار محرقة، فوقع النزاع في أن المحمولات في هذه القضايا مرتبة على الأفراد الفعلية، أم ثابتة للأفراد الممكنة أيضاً.

وأما الثاني: فلان محل النزاع بينهم بعد تسليم الوضع للماهية، أن الموضوع له هي الطبيعة الصادقة على خصوص المتلبس، أم ما يكون أوسع من ذلك ولها مصداق آخر وهو المنقضي عنه المبدأ.

وما ذكره من أن النزاع إنما يكون في المصداق لا المفهوم، اشتباه.

إذ النزاع في المصداق يتصور على وجهين:

الأول: فيما كان حدود المفهوم معلوماً وكان الشك في المصداق من جهة الأمور الخارجية، ومثل ذلك لا يليق بالأصولي أن يبحث عنه.

الثاني: أن يكون الشك في المصداق لأجل إجمال المفهوم كما في الغناء، وفي مثل ذلك لو انعقد البحث للتعين، لا بد وأن يكون في المفهوم وتعيين حدوده، وبه يرفع الشك في المصداق.

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا تعين المفهوم في المقام وهو الذات التي بينها وبين المبدأ نسبة، وفرض الشك والنزاع في المصداق، لا نسلم صدق هذا المفهوم على من لم يتلبس بالمبدأ وإنما يتلبس به فيما بعد، والاستعمال في

الأمثلة المذكورة في كلامه إنما يكون بلحاظ حال التلبس وإلا لما صح.

تعيين ما يقتضيه الأصل

السادس: قال صاحب الكفاية لا اصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك^(١).

ما أفاده متين إذ لا اصل يتوهم كونه مرجعا عند الشك، إلا أصالتي عدم لحاظ الخصوصية وعدم الوضع للخاص، وهما معارضتان مع أصالة عدم لحاظ العموم، وعدم الوضع للعام.

ودعوى عدم جريان أصالة عدم الوضع للخاص للوضع له على أي تقدير.

كما انه لا تجرى أصالة عدم لحاظ العموم للحاظه، إما مستقلا، أو في ضمن لحاظ الخاص.

مندفعة: بأن العموم والخصوص إنما هما في الصدق على الخارج، وأما في المفهوم والمدرك العقلاني، فكل مفهوم يباين مفهوما آخر وان كان بينهما عموم مطلق في المصاديق، فعند دوران الأمر بين لحاظ العام، أو الخاص، لا متيقن في البين، كما انه لا متيقن عند الدوران بين الوضع للعام أو الخاص، وان شئت فقل إن لحاظ العام في ضمن الخاص لا يفيد في الوضع للعام، بل المفيد إنما هو لحاظه مستقلا.

(١) كفاية الأصول ص ٤٥ (سادسها).

أُصف إلى ذلك أن الأصلين المزبورين بعد عدم كونهما من الأصول العقلائية، لا يجريان في أنفسهما، إذ لا يثبت بهما الوضع للخاص كما هو واضح فلا بد من الرجوع إلى الأصل في المسألة الفقهية.

والكلام فيه في مقامين:

الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

الثاني: في مقتضى الأصول العملية.

أما المقام الأول: فإذا ورد عام مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(١) وخصص ذلك بما اخذ في موضوعه عنوان اشتقائي مثل ما دل على جواز غيبة المعلن بالفسق، فبالطبع بعد الشك في كون المشتق حقيقة في الأعم يشك في أن من كان متلبسا سابقا بهذا الوصف وانقضى عنه المبدأ هل يكون باقيا تحت العام أو هو مشمول لدليل الخاص والفرض كون الشبهة مفهومية، فحينئذ إن كان المخصص متصلا يصير العام مجملا، ففي مورد الشك لا يمكن التمسك بالعام ولا بالخاص، وإن كان منفصلا كما في المثال، ففي المقدار المتيقن دخوله تحت عنوان الخاص يؤخذ بالخاص، وفي الزايد منه يرجع إلى العام كما حقق في محله.

وأما المقام الثاني: فعن جماعة منهم المحقق الخراساني، انه يرجع إلى

الاستصحاب إذا كان الانقضاء بعد فعلية الجواز، وإلا البراءة إذا كان قبله^(١).

ولكن الأظهر عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب في الفرض الأول أيضاً، وذلك لوجهين:

أحدهما: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، لكونه محكوما لاستصحاب عدم الجعل، كما حققناه في هذا الكتاب في مبحث الاستصحاب.

ثانيهما: ما ذكرناه في ذلك المبحث تبعاً للشيخ الأعظم، من أنه إذا تردد الموضوع بين الزايل والباقي، كما لو انقلب الكلب واستحال ملحاً، وشك في نجاسته، من جهة الشك في أن معروض النجاسة، المادة المشتركة الباقية، أو الصورة النوعية الزائلة، لا يجرى استصحاب بقاء الحكم، حتى على القول بجريانه في الأحكام الكلية الشرعية، ولا استصحاب بقاء الموضوع.

أما عدم جريان استصحاب الحكم فللشك في بقاء موضوعه.

وأما عدم جريان الاستصحاب الموضوعي فلعدم الشك في الوجود الخارجي، وتام الكلام في محله.

وعلى ذلك فلا يجرى الاستصحاب في المقام حتى فيما كان الإيجاب قبل الانقضاء، لا الاستصحاب الحكمي ولا الموضوعي.

ولا يخفى أنه على فرض جريان الاستصحاب الموضوعي لا فرق بين الصورتين فيجرى فيما إذا كان الإيجاب بعد الانقضاء أيضاً بناء على ما هو

(١) كفاية الأصول ص ٤٥ (وأما الأصل العملي).

الحق من انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب سوى ترتب الأثر حين الشك، ولا يعتبر كون المستصحب ذا اثر شرعي حين ما كان متيقنا.

وبذلك يظهر أن مراد المحقق الخراساني من الاستصحاب هو الاستصحاب الحكمي، وعليه فيرد عليه الإيرادان.

فالمحصل أن المتعين هو الرجوع إلى البراءة في الموردين.

ما يدل على المختار في وضع المشتق

ثم انه يقع الكلام بعد تمهيد هذه الأمور في اصل المسألة وفيها أقوال:

إلا انه كما أفاده المحقق الخراساني أنها حدثت بين المتأخرين، وإلا فالمسألة في الأصل ذات قولين بين المتقدمين^(١)، الوضع مطلقا لخصوص المتلبس، أو للأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ.

والأظهر تبعا للمحققين من المتأخرين، انه موضوع لخصوص المتلبس.

وذلك بناء على كون مفهوم المشتق بسيطا، وانه نفس المبدأ المأخوذ لا بشرط، فواضح، إذ عليه لا يتصور الجامع بين المتلبس، والمنقضي عنه، فان المشتق حينئذ ملازم لصدق نفس المبدأ ومع انتفائه ينتفي العنوان الاشتقاقي، فأني جامع يتصور بين وجود الشيء وعدمه، كي يقال انه الموضوع له.

فان قيل على هذا لابد من الالتزام بعدم جواز استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ مجازاً، إذ أي علاقة تتصور بين وجود الشيء وعدمه، مع انه يجوز بلا كلام، فيستكشف من ذلك عدم تمامية هذا البرهان.

اجبنا عنه، بان وجه صحة الاستعمال حينئذ بقاء الذات المتصفة بالعنوان الاشتقاقي حين الاتصاف، وهذا هو الفارق بين المشتق، والعنوان الذاتي كالإنسان، حيث انه يصح استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ مجازاً، ولا يصح استعمال العنوان الذاتي بعد زوال الصورة النوعية.

وأما على القول بالتركيب وان المشتق موضوع للذات مع المبدأ.

فقد يقال كما عن الحق النائي بلزوم الالتزام بالوضع للأعم^(١)، لان الركن الوطيد في المفهوم الموضوع له هو الذات، وانتساب المبدأ إليها كأنه جهة تعليلية لصدق المشتق عليها، وعليه فحيث انه من المعلوم انه لم يؤخذ الزمان قيدا في المفهوم الموضوع له، والذات تكون باقية بعد الانقضاء. فلا محالة يصدق المشتق عليها بحسب اقتضاء طبع المعنى، وهذا بخلاف من لم يتلبس به بعد، فانه لأجل عدم تحقق الانتساب لا يصدق المشتق على الذات.

ولكنه ثبت^(٢) رجع عن ذلك وبنى على أن الموضوع له خصوص المتلبس

(١) راجع أجود التقارير ج ١ ص ٧٥ عند قوله وتوضيح ذلك أنه إن قلنا بالوضع للمركب..الخ، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١١٢.

(٢) راجع أجود التقارير ج ١ ص ٧٦ المقدمة السابعة (قوله: » وحاصل ما ذكرنا أن البراهين الدالة على بساطة المعنى تدل على الوضع لخصوص المتلبس وفاقا لمتأخري

على هذا القول أيضا ولنعم ما أفاد.

وحاصله انه لا بد من القول بالوضع لخصوص المتلبس حتى على هذا القول لأنه لا يتصور الجامع حتى بناء على التركيب: فان مفهوم المشتق على هذا القول ليس هي الذات المطلقة مع المبدأ بل هي الذات المتقيدة به والمتصفة بوصف ما، وبعبارة أخرى الذات مع المبدأ، وبما انه لا جامع بين الذات الواجدة لصفة، والذات الفاقدة له إلا من ناحية الزمان والمفروض انه لم يؤخذ في مفهوم المشتق وليس شيء آخر جامع بين المتلبس والمنقضي عنه مأخوذا فيه، فيتعين كونه موضوعا لخصوص المتلبس، بعد عدم كونه موضوعا لخصوص المنقضي عنه، ولا لهما بالاشتراك اللفظي.

وأورد على هذا، المحقق العراقي ^(١)، بأنه على القول بوضع المشتق للذات والمبدأ والنسبة فإن تصوير الجامع في غاية الوضوح إذ عليه يكون مفهوم المشتق هي الذات المنتسب إليها المبدأ نسبة ما، ولا ريب في انه قدر جامع بين الفردين، وينطبق على كل منهما بلا عناية^(١).

وفيه: أن المفهوم المركب من شيئين أو أزيد ينعدم بانعدام أحد جزئية أو أجزائه.

<<<

الأصحاب والأشاعرة». ولكن يستحسن مراجعة المقدمة السابعة كلها خاصة ص ٧٥، وفي

الطبعة الجديدة ج ١ ص ١١٣.

(١) نهاية الأفكار ج ١ ص ٨٦ (الثاني).

وعليه فإن كان المراد من نسبة ما، اعم من النسبة الفعلية والسابقة فيرجع ذلك إلى اخذ الزمان في مفهوم المشتق والمفروض عدمه، وان كان المراد ذلك مع عدم اخذ الزمان فهو لا يرجع إلى محصل.

وان كان المراد هي النسبة الفعلية، فهو لا يصدق على المنقضي عنه، وبالجمله المفهوم المركب من الذات والمبدأ والنسبة بلا اعتبار شيء آخر لا يصدق إلا في صورة فعلية المبدأ.

فالأظهر انه لا جامع بين المتلبس والمنقضي عنه، فالوضع للأعم مما لا معنى له، وحيث أن الوضع لخصوص المتلبس مما لا ريب فيه، والوضع الآخر لخصوص المنقضي عنه مفروض العدم، فلا محالة يكون الموضوع له خصوص المتلبس، فالاستعمال في المنقضي عنه يكون مجازا.

وقد استدلل للوضع لخصوص المتلبس بوجوه آخر غير ما قدمناه.

الأول: ما في الكفاية قال ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال^(١).

ويرده انه لو أريد إثبات الوضع للمتلبس فهو ليس محل الخلاف، وان أريد به انه لا يتبادر منه المنقضي عنه المبدأ فيكون ذلك آية عدم كونه الموضوع له فهو يتوقف على كون عدم التبادر علامة المجاز، وقد مر انه ليس كذلك.

الثاني: صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ كالمتلبس به في الاستقبال،

لوضوح أن مثل القائم والعالم والضارب وما يرادفها من ساير اللغات لا يصدق على من تلبس بها قبل الجري والانتساب ولم يكن متلبسا بها حينه ويصح سلبها عنه.

ولا يخفى أن هذا الوجه يتم لو أريد من صحة السلب باعتبار الحمل الشائع، بأن يقال انه يصح سلب عنوان المشتق مثل العالم بما له من المعنى المرتكز عما انقضى عنه المبدأ وذلك علامة عدم الوضع للأعم إذ لو كان للأعم لما صح سلبه عما هو بعض مصاديقه، وصحة السلب بهذا المعنى علامة للمجازية سواء كان القيد أي زمان الحال قيداً للسلب، أو المسلوب، أو المسلوب عنه.

أما الأول فلأنه حينئذ علامة عدم الوضع للجامع وإلا لما صح سلبه عن مصداقه في حين من الأحيان.

وأما الثاني فلأنه إذا لوحظ المسلوب في حال الانقضاء وسلب عن الذات مطلقا يكون ذلك منافيا للوضع للأعم فان المادة المقيدة كعدم كون زيد ضاربا بضرب اليوم وان لم تكن منافية للوضع للأعم، لعدم منافاته لكونه ضاربا فعلا بضرب الأمس، إلا أن الهيئة المقيدة تكون منافية له كما هو واضح.

وأما الثالث فلأنه إذا قيد الذات بحال الانقضاء وسلب عنها مطلقا مطلق الوصف كان ذلك إمارة عدم الوضع للجامع.

وبما ذكرناه اندفع الإيراد على هذا الوجه:

بأنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا، فغير سديد، وإن أريد مقيدا

فغير مفيد، لان علامة المجاز هي صحة السلب المطلق ^(١).

فانه يرده أن غير المقيد هو تقييد المادة لا الهيئة.

كما ظهر أن ما أجاب به المحقق الخراساني رحمته ^(٢) من انه لو أريد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه اعم من سلب المطلق، فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع.

فانه قد عرفت انه وان أريد تقييد المسلوب، بمعنى تقييد الهيئة، لا المادة، يكون ذلك علامة على المجاز.

ويمكن تقريب علامة صحة السلب بنحو الحمل الذاتي للمجازية بان صحة سلب المشتق بما له من المعنى المرتكز في الأذهان عن المفهوم الأعم لا عن خصوص المنقضي عنه المبدأ، يكشف عن عدم الوضع للجامع.

ولكن يرد عليه ما تقدم من عدم الجامع بين خصوص المتلبس وما انقضى عنه المبدأ فتأمل جيدا.

الثالث: انه لا ريب في انه كما يكون التضاد بين المبادئ المتضادة، كالسواد

(١) الظاهر أن هذا الإيراد لصاحب بدائع الأفكار فقد ذكره بعد ذكر الأقوال في المسألة ص ١٨٠ بقوله رحمته: «وربما أورد على صحة السلب، وحاصله: أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا فممنوع، وإن أريد صحته مقيدا بالحال فغير مجد لأن علامة المجاز صحة السلب المطلق».

(٢) كفاية الأصول ص ٤٧-٤٨.

والبياض، والقيام والقعود، والحركة والسكون، وما شاكل، كذلك يكون بين مشتقاتها أيضا مضادة، فالقائم يضاد القاعد، والأسود يضاد الأبيض، والمتحرك يضاد الساكن، وعليه فلو كانت الذات متصفة بأحدها وانقضى عنه المبدأ - كمن كان قائما فقعد - يصدق عليه ما يضاد العنوان الأول أي يصدق عليه القاعد، فحيث يكون هذا العنوان مضادا للقائم فلا يصدق عليه القائم حينئذ فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينهما مضادة بل مخالفة لتصادق العنوانين على من كان قائما فقعد.

وأورد عليه بأن التضاد بين المبادئ وان كان لا ينكر، إلا انه يمكن أن يكون وضع الهيئة بنحو يوجب ارتفاع التضاد. بمعنى أن التضاد إنما يكون بين المبادئ، وهذا لا يلزم التضاد بين المشتقات، والمدعي للوضع للأعم يدعي ذلك^(١).

وأجاب عنه المحقق الخراساني رحمته بثبوتيه بين المشتقات أيضا بحسب ما ارتكز لها من المعاني في الأذهان كما في مبادئها^(٢).

وأيده بعض المحققين رحمته^(٣) باننا نرى بالوجدان انه لو اخبر شخص، بان زيدا قائم، واخبر آخر بأنه قاعد، يرى العرف بحسب ما ارتكز لهما من المعنى في أذهانهم التنافي والتضاد بينهما.

(١) الظاهر ان الإرادة لصاحب البدائع راجع ص ١٨١، وقد نقله في اجود التقارير ص ٧٩.

وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١١٧ وأورد عليه بما حاصله .

(٢) كفاية الأصول ص ٤٥. بتصرف.

(٣) الظاهر أنه المحقق النائيني، أجود التقارير ج ١ ص ٧٩، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١١٨.

أقول أن هذا التضاد أيضا لا ينكر، إلا انه يمكن أن يكون من جهة أن ظاهر الحمل الشائع اتحاد زمني الجري والنسبة مع زمان التلبس، لا من جهة ظهور المشتق في نفسه في ذلك.

أدلة القول بالوضع للأعم

وقد استدلل للقول بالوضع للأعم بوجوه:

أحدها: التبادر: وقد مر الكلام فيه.

ثانيها: عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدأ.

وأورد عليه المحقق الخراساني بان عدم صحته في مثلهما إنما هو لأجل انه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا في الحال ولو مجازا^(١).

وفيه: مضافا إلى أننا لا نتعقل إرادة معنى من الضرب أو القتل يكون باقيا بعد انقضاء المعنى الحدثي: انه بالوجدان لا يتصرف في مادتي الضرب والقتل إذا هيئتاه بهيئة المفعول بل الظاهر انه أريد بهما في ضمنهما، ما يراد منهما إذا كانتا بهيئة الفاعل.

فاختصاص اسم المفعول بعدم صحة السلب، دون اسم الفاعل، مع انهما متضائفان، غير سديد.

(١) كفاية الأصول ص ٤٨ (الثاني: عدم صحة السلب).

فالصحيح في الجواب أن يقال إن كثرة استعمال اسم المفعول فيما انقضى عنه المبدأ ولو بلحاظ حال التلبس، أوجب عدم ظهوره في اتحاد زمان النسبة والتلبس عند لإطلاق والحمل وأوجب ذلك توهم عدم صحة السلب، وذلك لا ينافي وضعه لخصوص المتلبس.

ثالثها: استدلالهم عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا للخلافة تعريضا بمن تصدى لها من عبد الصنم. ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للأعم، وإلا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة.

تنقيح القول في المقام أن الظاهر كون استدلال الإمام عليه السلام بظاهر الآية، فلا يصح أن يقال انه استدلال بباطنها، وأيضا المفروض في الاستدلال أن المراد بالعهد هو الإمامة والخلافة لا النبوة كما عن جماعة من المفسرين^(٢)، وأيضا المفروض في الآية شمول الظلم للظلم بالنفس وان من ليس بمعصوم فهو ظالم إما لنفسه أو لغيره وهو كذلك.

(١) سورة البقرة الآية ١٢٤.

(٢) وعلى ذلك مشهور المفسرين، كتفسير القمّي ص ٥٩، والعيّاشي ص ٥٨، والتبيان ج ١ ص ٤٤٥، وجوامع الجامع، وعن مجمع البيان قال: قال مجاهد العهد: الإمامة وهو المروي عن أبي عبد الله عليه السلام أي لا يكون الظالم إماما للناس، وفي عدة تفاسير كالوجيز ج ١ ص ١٣٧، وكنز الدقائق ج ٢ ص ١٣٣ وغيرهما: لا يكون السفیه إماما التقى.

ثم أن القوم أجابوا عن الاستدلال بها على الوضع للأعم بوجوه:

١ - ما في الكفاية وهو انه يمكن أن يكون استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فيكون معنى الآية: إن من كان ظالماً ولو آناً ما في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً^(١).

وفيه: أن الظاهر من إطلاق المشتق إن التلبس حاصل حال النسبة لا قبلها، وبعبارة أخرى أن الظاهر اتحاد زماني التلبس والنسبة الحمالية أو إسناد الحكم إليه فالظاهر من الآية عدم نيل الخلافة في حال الظلم.

٢ - ما فيها أيضاً، قال: إن الآية الشريفة في بيان جلالة قد الإمامة والخلافة وعظم خطرهما ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم أن المناسب لذلك هو ان لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً انتهى^(٢).

ويرده انه مجرد استحسان لا يصلح أن يكون صارفاً عما هو المستفاد من ظاهر الآية.

٣ - ما أفاده المحقق النائيني رحمته^(٣) أن استدلال الإمام عليه السلام بالآية مبني على أن يكون حدوث الظلم ولو آناً ما علة لعدم نيل الخلافة حدوثاً وبقاءً، وحيث أن هذه القضية قضية حقيقية ففعالية موضوعه فمن اتصف بالظلم في زمان ما

(١) كفاية الأصول ص ٥٠.

(٢) كفاية الأصول ص ٥٠.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٨١-٨٢، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٢١.

يشمله الحكم قطعاً وهو أن عهد الله لا يناله أبداً.

وفيه: إن كون القضية حقيقية يقتضي خلاف ما أفاده فإن الظاهر من القضية الحقيقية بضميمة ظهور العنوان المأخوذ في الموضوع في كون فعليته مدار فعلية الحكم حدوثاً وبقاءً، إن عدم النيل بالخلافة إنما يكون مادام كون المتقمص بها متلبساً بالظلم، وكفاية التلبس بالظلم أنا ما في عدم النيل بالخلافة خلاف الظاهر.

٤ - ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله^(١)، وحاصله انه لا ريب في عدم اختصاص الحكم في الآية الكريمة بخصوص الكافر، بل تشمل كل ظالم، وحيث أن بعض أفراد الظلم آني الوجود ولا دوام له كضرب اليتيم، فيدور الأمر بين أن يكون الموضوع عنوان الظالم، وبين أن يكون هو نفس فاعل الظلم ويكون الظلم علة لظرو الحكم عليه ولكن جعل العنوان هو الموضوع متوقف على وضعه للأعم من المتلبس وحيث لا ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر فلا يصح الاستدلال.

وفيه: أن ظاهر القضية كون العنوان المأخوذ في الموضوع مما يدور الحكم مداره ولا يتوقف ذلك على وضع المشتق للأعم، بل هذا الظهور قرينة على اختصاص الآية ببعض أفراد الظلم ولا تشمل جميعها، لان ظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة.

٥ - ما أفاده شيخ الطائفة من أن من تلبس بالظلم تناولته الآية في حال كونه ظالماً فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنه لا ينالها ولم يقيدانه لا ينالها في

(١) راجع نهاية الأفكار ج ١ ص ١٣٩ نقله بتصرف.

هذه الحال دون غيرها فيجب أن تحمل الآية على عموم الأوقات في ذلك ولا ينالها وإن تاب فيما بعد^(١).

والى ذلك نظر الفخر الرازي^(٢) فإنه لما تعرض لتفسير هذه الآية الشريفة وذكر استدلال الشيعة بها على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهية لأنهم كانوا عابدين للصنم مدة مديدة، أجاب عنه بأن استدلالهم إنما يتم بناء على كون المشتق حقيقة في الأعم من المنقضي عنه والمتلبس به وهو ممنوع.

قال - إيرادا على نفسه - انهم فيما كانوا متلبسين بالظلم شملهم قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدلّت الآية الكريمة على عدم لياقتهم للخلافة أبداً، فإن تم ذلك وإلا فيتعين الالتزام بأن الإمام عليه السلام فسرهما بما هو عالم بالمراد منها واقعا وإن لم تكن الآية ظاهرة فيه، وليس في الروايات على كثرتها حتى ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله ما يشهد بكون الاستدلال بظاهر الآية الشريفة.

ثم إن تمام الكلام في تفسير هذه الآية الكريمة واستفادة اعتبار العصمة في الإمام عليه السلام منها سيما بقريئة ما قبلها من الآية ودلالاتها على انفصال الإمامة عن النبوة، وإن النبي ربما يكون إماما وقد لا يكون إماما، وإن منزلة الإمامة ارفع من رتبة النبوة، وغيره ذلك من الدقائق والمعارف الحقّة موكول إلى محله.

الرابع: إن آية حد السارق والسارقة، وآية حد الزاني والزانية تدلان على

(١) راجع تفسير التبيان، تفسير الآية ١٢٤ من سورة البقرة ج ١ ص ٤٤٥، ونقله أيضا العلامة

المجلسي في البحار ج ٢٥ ص ١٩١ باب ٦ عصمتهم ولزوم عصمة الإمام عليه السلام.

(٢) راجع التفسير الكبير ج ٣ ص ٤٥ المسألة الرابعة، الطبعة الثالثة، مكتب الإعلام الإسلامي.

أن المشتق حقيقة في الأعم فإن ظاهر الآيتين كون الجري متحدا زمانا مع وجوب القطع والحد، وضروري أن الحكمين إنما يكونان ثابتين لمن انقضى عنه المبدأ.

وقد استدل بهما للتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول كما في الكفاية^(١).

ويروى أن إرادة المنقضي عنه المبدأ مع القرينة، لا محذور فيها، وليست هي محل الكلام والخلاف.

والتمسك بأصالة الحقيقة لإثبات كون المستعمل فيه هو المعنى الموضوع له.

قد عرفت مرارا انه، غير تام: لأنه إنما يرجع إليها لتشخيص المراد بعد معلومية الموضوع له، لا لتشخيص الموضوع له بعد معلومية المراد، أضف اليه انه يمكن أن يكون الجري بلحاظ حال التلبس وان كان ذلك أيضا خلاف الظاهر.

مع أن الاستدلال بهما للتفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به، واضح البطلان كما أفاده المحقق الخراساني لوضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكما عليه أو به.

وبما ذكرناه ظهر مدارك ساير الأقوال وما يرد عليها.

كما ظهر أن الحق كون المشتق حقيقة في خصوص التلبس بالمبدأ.

في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه

وينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: أن مفهوم المشتق هل هو بسيط، أو مركب.

وملخص القول فيه أن، عمدة الأقوال في المسألة التي تصلح أن تقع مورد النقض والإبرام ثلاثة:

الأول: أن مفهوم المشتق مركب من الذات والمبدأ والنسبة، اختاره جمع من الأساطين، منهم الأستاذ الأعظم، ولعله الأقوى.

الثاني: أن مفاده الحدث المنتسب إلى الذات، فيكون مفهومه مركبا من المبدأ والنسبة. اختاره المحقق الشريف، وتبعه المحقق العراقي.

لا يقال أن المحقق الشريف يصرح بالبساطة فكيف ينسب إليه هذا القول.

فانه يقال أن مراده بالبساطة على ما ظهر من استدلاله عدم اخذ الذات في مفهومه.

الثالث: أن مفاد المشتق هو المبدأ الملحوظ اتحاده مع الذات ويكون الذات والنسبة خارجيتين عن مدلوله، اختاره المحقق الدواني^(١)، وتبعه المحقق النائيني^(٢).

(١) وهو المولى جلال الدين محمد بن أسعد الدواني نسبة إلى قرية دوان، ولد في شيراز سنة

٨٣٠. وكان حكيما فاضلاً شاعرا مدققا له عدة رسائل في الحكمة والكلام وقد بلغت)

وقبل الشروع في بيان أدلة الأقوال ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: أن محل الكلام ومورد النقض والإبرام ليس هو التركيب والبساطة بحسب اللحاظ والتصور: فان بساطته بهذا النحو مورد اتفاق الجميع: إذ لم يدع أحد أن تصور القائم - مثلاً - عبارة عن تصور مفاهيم الشيء والقيام والنسبة، ولا ريب في أنه إذا سمع العاقل لفظ القائم لا يتصور ولا ينتقل ذهنه إلا إلى معنى واحد بل محل الكلام إن مفهوم المشتق بحسب التحليل العقلي، هل هو شيء واحد، أم مركب من شيئين أو ثلاثة أشياء.

الثاني: أن من يدعي اخذ الذات في مفهوم المشتق إنما يدعي اخذ المفهوم فيه، والمراد به على ما ستعرف، هو المعنى المبهم من جميع الجهات غير جهة قيام المبدأ به، لا اخذ الذوات الخاصة حسب اختلاف الموارد كي يلزم كون المشتق من قبيل متكرر المعنى، إذ لا ريب في أن المشتق الذي يستعمل في موارد مختلفة كالقائم، إنما يكون له معنى واحد.

<<<

٨٤) رسالته، وله كتاب الأنموذج يحتوي على خلاصة من كل علم، وقد تعرض للتفسير وكانت له مناظرات مع علماء زمانه (الكنى والألقاب ج ٢ ص ٢٠٦) وقد تعرض للفرق بين المشتق ومبدأه في تعليقه على شرح التجريد للقوشجي ص ٨٥.

(١) راجع أجود التقارير ج ١ ص ٦٤ فإنه بعد أن حرر محل النزاع قال في ص ٦٥ فاعلم أن التحقيق وفاقاً لأهله بساطة مفاهيم المشتقات وخروج الذات والنسبة عن مداليلها بالكلية فلا تدل إلا على المبدأ الملحوظ اتحاده مع الذات فقط، وفي الطبعة الجديدة ج ١

مع أن لازم الوجه الآخر عدم انتقال الذهن إلى معنى مع عدم استناده إلى ذات خاصة، وذكره منفردا، وهو خلاف الوجدان.

وبما ذكرناه من الأمرين تقدر على دفع جملة مما أورد على القول بالتركب.

وكيف كان فقد استدلل المحقق الشريف^(١) لعدم اخذ الذات في مفهوم المشتق، في هامش شرح المطالع، في مقام الاعتراض على الشارح، حيث أجاب عما توهم من عدم تمامية ما ذكره المشهور في تعريف الفكر، بأنه ترتيب أمور معلومة لتحصيل المجهول لأنه ربما يقع المعرف مفردا كالتعريف بالفصل القريب، أو العرض العام^(٢).

بان ما وقع في التعريف من قبيل المشتق وهو مركب، لأنهما ينحلان إلى شيء ثابت له المبدأ المأخوذ فيه فيكون في الحقيقة ترتيب أمور معلومة.

بما حاصله أن الشيء لا يمكن أخذه في مفهوم الناطق مثلا، إذ لو كان المراد اخذ مصداق الشيء فيه لزم انقلاب مادة إلا مكان الخاص ضرورة، بداهة أن ما

(١) وهو المير سيد علي بن محمد بن علي الحسيني الاسترابادي ولد سنة ٧٤٠ هـ بمرجان وكان متكلمًا بارعا... له شرح المطالع وشرح على مواقف القاضي عضد الايجي في علم أصول الكلام، عده القاضي نور الله التستري من حكماء الشيعة وعلمائها، توفي في شيراز سنة ٨١٦ هـ (الكنى والألقاب ج ٢ ص ٣٥٨).

(٢) راجع حواشي المشكيني ج ١ ص ٢٦٩ وفي الهامش تخريج قول المحقق الشريف: في حاشيته على شرح المطالع ص ١١ السطر الأول من الحاشية العليا، عند قول الشارح إلا أن معناه شيء له المشتق منه...

صدق عليه الشيء هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، ولو كان المراد اخذ مفهومه فيه لزم دخول العرض العام في الفصل.

وأورد عليه المحقق النائيني رحمته بأن لازم أخذ مفهوم الشيء في المشتق، دخول الجنس في الفصل، لا العرض العام، لأن الشيء ليس من العرض العام بل هو جنس الأجناس^(١).

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

١- فيما أفاده المحقق النائيني من كون الشيء جنسا عاليا لجميع الماهيات.

٢ - في بيان اصل المطلب وانه هل يلزم محذور من اخذ الشيء في مفهوم المشتق أم لا ؟

أما المقام الأول: فقد استدلل المحقق النائيني رحمته ^(٢) بأن العرض العام هو ما كان خاصة للجنس والشيئية تعرض لكل ماهية من الماهيات، وليس ورائها أمر آخر يكون هي الجهة المشتركة بين جميع الماهيات وجنس الأجناس حتى تكون الشيئية عارضة وخاصة له بل هي جهة مشتركة بين جميعها، فتكون جنس الأجناس.

وعليه تفرع أمرين:

الأول: أن شيئية الشيء إنما تكون بماهيته لا بوجوده، والمراد من كون

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٧٠، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٤.

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٦٩، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٢.

الشيئية مساوقة للوجود اتحادهما بحسب الصدق لا بحسب المفهوم.

الثاني: إن ما اشتهر من أن المقولات العشر أجناس عالية لتمام الممكنات ولا جنس فوقها، مما لا اصل له.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم رحمته: بان الشيء يصدق على الوجود الواجبي والإمكانى، وعلى الماهيات، وعلى المستحيلات، وعليه فكيف يمكن أن يقال انه جنس عال لتمام الماهيات^(١).

وعند التحليل يرجع هذا الإيراد إلى إيرادين:

الأول: أن الشيء بما انه يصدق على الوجود، والمستحيلات، والماهيات، فلازم القول المزبور كونه جهة مشتركة بين الوجود، والعدم. والماهية، وجنسا لها، مع انه مضافا إلى عدم الجامع بينها، الجنس إنما يتصور في الماهية ولا جنس للوجود.

الثاني: انه يصدق على الوجود الواجبي فلو كان جنسا لزم تركبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

وفيهما نظر:

أما الأول: فلأنه ثبت أجاب عن ما توهم من صدقه على الوجود: بأنه لا يصدق عليه، بل المراد من ان الماهية مساوقة للوجود، اتحادهما خارجا بمعنى أن الشيء يوجد، واللاشيء لا يعقل وجوده، وأما صدقه على المستحيلات فإنما هو

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٦٩، رقم ٢. وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٢.

من جهة الماهية المستحيل وجودها ففي الحقيقة يطلق على الماهية لا العدم.

وأما الثاني: فلان قوله عليه السلام في خطبته المعروفة انه شيء لا كالأشياء^(١)،
جواب عن هذا الإيراد.

فالصحيح في الجواب عنه أن يقال، انه إنما يصدق الشيء على الفصل كصدقه على الجنس فلو كان جنسا عاليا، وجهة مشتركة، لاحتاج الفصل إلى فصل آخر، وهو خلف، مضافا إلى لزوم التسلسل: فانه ينتقل الكلام إلى الفصل الثاني ويقال انه يصدق عليه الشيء فيحتاج إلى فصل آخر وهكذا، فلا يمكن الالتزام بكونه جنس الأجناس.

وأما ما استدلل به لعدم كونه عرضا عاما، وهو أن العرض العام ما كان خاصة للجنس البعيد أو القريب، فهو مما لا ملزم له - لا أقول: شعر بلا ضرورة، فلو لزم محذور من أخذه فهو ما ذكره المحقق الشريف، لا ما ذكره المحقق النائي رحمه الله.

وأما المقام الثاني: فقد أجيب عن استدلال المحقق الشريف بوجهين:

الأول: ما أفاده صاحب الفصول^(٢) وهو أن الناطق مثلا جعل فصلا مبنيا على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة لذلك.

(١) بحار الأنوار ج ٣ ص ٣٠٥ باب ١٣ نفي الصور والجسم والتشبيه...، وقريب منه الحديث

القدس الذي نقله العلامة المجلسي أيضا في البحار ج ٣٨ ص ٣١٢ باب ٦٧ ح ١٤.

(٢) الفصول الغروية ص ٦١.

وفيه: أن المقطوع عدم التصرف في معنى اللفظ، بل إنما يجعل فصلا بما له من المعنى اللغوي.

الثاني: ما في الكفاية^(١) قال أن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل واطهر خواصه وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله. انتهى.

فلا يلزم من اخذ مفهوم الشيء فيه إلا اخذ العرض العام في الخاصة لا في الفصل.

وأورد عليه المحقق النائيني^(٢) بأن الناطق بمعنى التكلم أو إدراك الكليات وإن كان من عوارض الإنسان، إلا أنه بمعنى صاحب النفس الناطقة يكون فصلا حقيقيا فيعود المحذور.

وأجاب عنه الأستاذ الأعظم^(٣) بأن صاحب النفس الناطقة هو الإنسان وهو نوع لا فصل فلا مناص عن كون الناطق فصلا مشهوريا لا حقيقيا.

وحق القول في المقام بنحو يظهر ما هو الصحيح، وفساد جميع ما قيل في المقام.

أن مادة الناطق، أي النطق بأي معنى كانت ليست فصلا بل هو من اظهر

(١) كفاية الأصول ص ٥٢ (والتحقق أن يقال...).

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٦٩. وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٢.

(٣) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٦٩، رقم ١، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٠٢.

آثاره وخواصه، ولكن الناطق وهو الشيء الذي له النطق ويكون ذلك أثره وخاصته، يكون فصلا حقيقيا لا نوعا، فما أفاده الأستاذ بين الإشكال.

وأما ما أفاده المحقق النائيني، فيرده أن الشيء المأخوذ في الناطق، إنما هو المفهوم المبهم من جميع الجهات إلا جهة انتساب النطق إليه فيكون فصلا حقيقيا من دون أن يلزم اخذ العرض العام في الفصل.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني، فلان النطق وان كان فصلا مشهوريا، إلا أن الناطق فصل حقيقي.

فان قلت أن لازم البيان المذكور كون الضاحك فصلا فان الضحك من آثار الفصل الحقيقي وخواصه كالناطق، مع انه بين الفساد.

اجبنا عنه، بأنه في أمثال هذا المثال حيث يكون النظر إلى المادة نفسها وإنما تنهياً بهذه الهيئة، تصحيحا للحمل ولا يكون النظر إلى ماله الأثر بخلاف الناطق حين ما يجعل فصلا، فلا يكون الضاحك فصلا.

وبذلك يظهر أن الماشي أيضا لا يكون جنسا فتدبر حتى لا تبادر بالإشكال.

وقد استدلل المحقق النائيني، لعدم اخذ الذات في مفهوم المشتق بوجوه آخر^(١).

منها: إن مادة المشتق موضوعة للمعنى الحدتي، وهيئته موضوعة لقلب

(١) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ٦٦-٦٧ (الثاني). نقله المصنف مد ظله بتصرف. وفي

المادة من البشروط لائية إلى اللابشرطية، واتحاد المبدأ مع موضوعه كي يصح الحمل، فلم يبق هناك ما يدل على الذات.

وفيه: أن ملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود والمبدأ الذي هو من الأعراض، أو من الأمور الاعتبارية، لا يعقل اتحاده مع موضوعه الذي هو من الجواهر، واعتبار اللابشرطية لا يوجب اتحاد المتغايرين، فلا محيص عن الالتزام بوضعها للنسبة وحدها أو مع الذات تصحيحا للحمل، وستعرف أن الثاني أقوى.

ومنها: أن اخذ الذات في مفهوم المشتق مستلزم لأخذ المحمول بشرط شيء وهو ينافي المحمولية الصرفة.

وفيه: أن الذات بمعنى المعنى المبهم من جميع الجهات غير جهة قيام المبدأ بها، لا يلزم من أخذها في مفهومه اخذ المحمول بشرط شيء.

ومنها: انه يلزم منه اخذ المعروض في العرض وكل من الجنس والفصل في الآخر وهو خلف. بل يلزم انقلاب كل منهما إلى النوع.

وفيه: أن هذا لو لزم فإنما هو لو اخذ مصداق الذات في المفهوم لا مفهومها بالمعنى المتقدم.

ومنها: أن الواضع الحكيم لا بد وان يلاحظ في أوضاعه فائدة مترتبة عليها، ولا يترتب على اخذ الذات فائدة أصلا.

وفيه: أن فائدته إمكان جعل المشتق موضوعا في القضية، ولا يصلح ذلك بدونه كما ستعرف.

وبما ذكرناه ظهر اندفاع ساير ما ذكره فلا وجه للإطالة.

وقد استدلل لعدم اخذ النسبة في مفهومه بوجهين^(١).

الأول: إن النسبة بما أنها معنى حرفي لزم من أخذها في مفهومه كونه مبنيا لتضمنه المعنى الحرفي، وحيث انه معرب فيستكشف عدم أخذها فيه.

ويرد عليه أن ما صرح به أئمة الأدبيات، من أن المتضمن للمعنى الحرفي مبنى، ليس مرادهم ذلك، بل يكون نظرهم إلى أسماء الإشارة ونحوها مما يكون معانيها غير مستقلة في أنفسها ويتوقف فهم المراد منها إلى ضم شيء آخر إليها، وإلا فلو كان مجرد الاشتمال على المعنى الحرفي، موجبا لكون المتضمن مبنيا لزم كون المصادر لا سيما المزيد منها مبنية كما لا يخفى.

الثاني: أن اخذ النسبة في المفهوم مستلزم لأخذ الذات فيه: إذ النسبة قائمة بالطرفين فما دل على عدم اخذ الذات فيه، يدل على عدم اخذ النسبة أيضا.

وفيه مضافا إلى ما تقدم من عدم اخذ الذات فيه: انه على فرض وجوده لا يلزم من اخذ النسبة فيه اخذ الذات كي يدل على عدمه: إذ النسبة في مقام تحققها وان احتاجت إلى الطرفين، إلا انه في مقام دلالة اللفظ عليها لا تتوقف على الطرفين، إلا ترى أن المعنى الحرفي غير مستقل بذاته بل هو متقوم بالمعنى الاسمي كما تقدم، ولا يلزم اخذ المعنى الاسمي في مدلول الحرف.

فتحصل أن شيئا مما ذكر في وجه عدم اخذ الذات أو النسبة في مفهوم المشتق لا يدل عليه.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٦٧ بتصرف. وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٩٨.

دليل تركيب المشتق

بل الظاهر أخذهما في مفهومه، إما اخذ النسبة فيه: فلأنه لو لا ذلك لما صح الحمل المتوقف صحته على الاتحاد في الوجود بعد كون المبدأ من الأعراض التسعة، أو الأمور الاعتبارية والموضوع من الجواهر: فانه لا يعقل اتحادهما ولو بعد ألف اعتبار.

فما ذكره الحق النائي رحمه الله من أن الهيئة وضعت لقلب المادة من البشرط لائية العاصية عن الحمل إلى اللابشرطية^(١).

غير تام: إذا المبدأ لا يقبل الحمل على الموضوع بمجرد ذلك، فلا بد من اخذ الذات والنسبة، أو النسبة وحدها في مفهومه كي يصح الحمل.

ودعوى أن العرض يكون وجوده مندكا في وجود المحل ويعد من أطواره وكيفياته فحينئذ:

تارة يلاحظ على نحو يحكى عن الوجود النعتي المندك في المحل، وهو المراد من قوله يلاحظ على نحو اللابشرط فيصح حمله عليه.

وأخرى يلاحظ على نحو الاستقلال وهو المراد من ملاحظته بشرط لا ولا يصح حمله حينئذ.

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٦٧. وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٩٩.

مندفعة، بأنه مضافا إلى أن هذا التوجيه خلاف الاصطلاح انه أيضا لا يفيد في صحة الحمل: إذ الوجود التبعية المندك في الغير، وان لوحظ كذلك يغير مع ذلك الغير، ولا يكون متحدا معه كما لا يخفى.

وأما اخذ الذات فيه: فلان المشتق بنفسه يجعل موضوعا في القضية الحملية ومسندا إليه في غيرها مثلا يقال اكرم العالم ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾^(١)، وهذه آية اخذ الذات في مفهومه كما لا يخفى على من تدبر، مضافا إلى انه يدل على أخذهما فيه: التبادر والوجدان، إلا ترى انه عند سماع لفظ القائم ينتقل الذهن إلى ذات ثبت له القيام، لا خصوص القيام، وعند سماع المضروب ينتقل إلى من وقع عليه الضرب وهكذا ساير المشتقات. فتحصل أن الأقوى كون المشتق مركبا من الذات والنسبة والمبدأ.

الفرق بين المشتق ومبدأه

الأمر الثاني: المشهور بين جماعة من المحققين^(٢) أن الفرق بين المبدأ والمشتق

(١) سورة المائدة الآية ٣٨.

(٢) نسبة في الفصول إلى جماعة من أهل المعقول ص ٦٢، والظاهر أنه مختار المحقق الدواني كما نقله غير واحد عنه، وأيضا نسبة الفاضل الاردكاني المتوفى سنة ١٣٠٥ في غاية المسؤول إلى أهل المعقول بقوله: الخامس هل المبدأ مغاير للمشتق أو هو هو؟ ذهب أهل المعقول إلى أن المبدأ عين المشتق، والفرق بينهما اعتباري بمعنى أن المبدأ أخذ <<<

إنما هو باعتبار اللا بشرط وبشرط لا، فحدث الضرب إن اعتبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات وإن اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب وصح حمله عليها.

فاخذ صاحب الفصول بعد نقل ذلك في نقده و الاعتراض عليه^(١)، بما حاصله: أن صحة الحمل وعدمها لا تختلف من حيث اعتبار شيء لا بشرط أو بشرط لا، لأن العلم والحركة والشرب وما شاكلها يمتنع حملها على الذوات وإن اعتبرت لا بشرط ألف مرة.

وأجاب عنه المحقق الخراساني^(٢)، بأن مراد الفلاسفة مما ذكره ليس ما توهمه صاحب الفصول من كون الفرق بينهما بالاعتبار، بل مرادهم أن المشتق يغير مبدئه مفهومًا وإن المشتق بمفهومه لا يابى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ: فإنه بمعناه يابى عن ذلك، بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية.

ثم انه **ثُمَّ** نظر في المقام بما ذكره في مقام الفرق بين الصورة والمادة، والفصل والجنس، حيث قالوا: إن الجنس كالحيوان مأخوذ لا بشرط فصح حمله،

<<<

بشرط لا والمشتق لا بشرط كالفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، راجع غاية المسؤول ص ١٩٠ مؤسسة أهل البيت **عليه السلام** قم المقدسة.

(١) راجع الفصول الغروية ص ١٦٢ (الثاني) إلى أن قال (وتحقيق المقام..الخ).

(٢) كفاية الأصول ص ٥٥-٥٦ بتصرف.

والمادة مأخوذة بشرط لا فلا يصح حملها، وكذلك الفصل والصورة، بدعوى أن مرادهم هو التفرقة بحسب المفهوم لا بالاعتبار.

وحق القول في المقام في البحث في موارد ثلاثة:

الأول: في أن الفرق بين الجنس والفصل، والمادة والصورة، هل هو بالاعتبار، أم بالفرق في المفهوم؟

الثاني: في أن مراد القوم في المقام هو ما فهمه صاحب الفصول، أم ما فهمه المحقق الخراساني.

الثالث: في بيان ما هو الحق في الفرق بين المشتق ومبدئه.

أما المورد الأول: فالحق هو أن مرادهم التفرقة بالاعتبار: فإنهم صرحوا بأن الأجزاء في المركبات الحقيقية التي يكون التركيب فيها اتحاديا لا إنضماميا إن لوحظت بما هي أجزاء متغايرة وبشرط لا، فهي المادة والصورة، وإن لوحظت بما هي موجودة بوجود واحد ولا بشرط، فهي الجنس والفصل.

وقال الحكيم السبزواري: وفيه إشارة إلى أن كلا من هاتين (أي المادة والصورة) مع كل من هذين (أي الجنس والفصل) متحد ذاتا مختلف اعتبارا، وقريب منه كلام غيره، ولا أظن أن من تدبر كلماتهم يشك في أن مرادهم ما ذكرناه.

وأما الثاني: فالأظهر هو ما فهمه صاحب الفصول: لأنه الظاهر من

كلماتهم، كيف وقد نسب إلى المحقق الدواني^(١)، انه صرح بان الأعراض كالبياض والعلم وأمثالهما من مبادئ المشتقات، تارة تلاحظ بما أنها موجودات مستقلة في الخارج في قبال وجود الجواهر، فلا يصح حمل شيء منها على الجواهر، وهذه مبدأ المشتقات، وأخرى تلاحظ بما أنها من كفيات الوجود الجوهري ومن أطواره، فيصح الحمل، وهذه هي المشتقات، وقريب منه كلام غيره وعليه، فيراد صاحب الفصول وارد عليهم كما مر توضيحه.

وأما الثالث: فلحق أن الفرق بينهما إنما يكون في المفهوم، ومفهوم المشتق مفهوم عند التحليل ينحل إلى ذات له المبدأ ولهذا يصح حمله، وأما مفهوم المبدأ فهو، ينطبق على نفس ذلك الوجود العرضي المغاير مع وجود الجوهر ولذا لا يصح حمله.

ملاك الحمل

الأمر الثالث: قال في الكفاية ملاك الحمل هو الهووية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر^(٢).

(١) والظاهر أنه تبنى عدم الفرق بين المشتق ومبدأه إلا في الاعتبار كما في تعليقه على شرح التجريد للقوشجي ص ٨٠. وقد نسبه إليه غير واحد عند التعرض للفرق بين المشتق والمبدأ.

(٢) كفاية الأصول ص ٥٥-٥٦.

أقول: لا ريب في انه يعتبر في صحة الحمل أمران أحدهما الاتحاد من وجه حتى يصير هذا ذاك، والآخر المغايرة من وجه كي يصير هذا وذاك، ولا يلزم حمل الشيء على نفسه، وحينئذ.

ربما يكون الاتحاد ذاتيا والمغايرة تكون بالاعتبار، نظير حمل الجنس والفصل على النوع - مثل - الإنسان حيوان ناطق، حيث انهما واحد ذاتا والمغايرة إنما تكون بالإجمال والتفصيل.

وأخرى يكون المغايرة ذاتية - أي التغاير بينهما إنما يكون بحسب المفهوم - فحينئذ، إن كانا متحدا بحسب الوجود الخارجي كما في الحمل الشائع صح الحمل لما ذكرناه وإن كانا مغايرين في الوجود، فلا مصحح للحمل أصلا.

وصاحب الفصول رحمته حيث توهم، أن التركيب بين الجنس والفصل، يكون إنضماميا ورأى انه يصح حمل أحدهما على الآخر، التزم بأنه يكفي في صحة الحمل إذا كان الموضوع والحمول متغايرين مفهوما ووجودا، الاتحاد الاعتباري وانه يصح الحمل بشروط ثلاثة:

١- اخذ المجموع من حيث المجموع موضوعا.

٢- اخذ الأجزاء لا بشرط.

٣ - اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع^(١).

وعليه فلا يرد عليه ما في الكفاية^(١) من انه لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين:

لأنه غير مربوط بما ذكره في الفصول: فانه يدعي اعتبار الشروط الثلاثة في حمل أحد المتغايرين على الآخر، لا فيما كانا متحدين في الوجود.

وأما الإراد عليه كما في الكفاية أيضا بأنه يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية^(٢).

فيمكن الجواب عنه: بأنه إذا فرض اتحاد المجموع واخذ في الموضوع، وحمل عليه الجزء المأخوذ لا بشرط صح الحمل، ولا يرد عليه المحذور المذكور: لمكان الاتحاد في الوجود، في الوجود الاعتباري، وإنما لا يصح الحمل بلحاظ الوجود الخارجي الذي يكون جزء مغايرا للآخر.

وبما ذكرناه ظهر عدم ورود إirاده^(٣) الثالث الذي ذكره بقوله، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات الخ.

فانه إنما لا يلاحظه ذلك في التحديدات من جهة ثبوت الاتحاد المعتبر في صحة الحمل بوجه آخر.

فالصحيح أن يورد عليه، مضافا إلى ما هو المحقق في محله من أن التركيب

(١) كفاية الأصول ص ٥٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٥٦.

(٣) إيراد صاحب الكفاية ص ٥٦.

بين الجنس والفصل اتحادي، بل صدر المحققين جعل من أدلة كون التركيب اتحاديا صحة حمل أحدهما على الآخر: أن الوحدة الاعتبارية إنما تصحح الحمل في الوجود الاعتباري لا في الوجود الخارجي.

ما هي النسبة بين المبدأ والذات

الأمر الرابع: صاحب الفصول رحمته^(١) التزم بالتجاوز أو النقل في الصفات الجارية على الله تعالى وذلك لوجهين:

أحدهما: انه يعتبر التغير بين المبدأ والذات التي يجري عليها المشتق ولا يتم هذا في الصفات الجارية على الله تعالى لان المبدأ فيها متحد مع الذات بل هو عينها خارجا كما هو واضح.

وأورد عليه المحقق الخراساني رحمته^(٢) بأنه يكفي في التغير المعتبر في الحمل التغير المفهومي بين مبدأ المشتق مع ما يجري عليه المشتق، وان اتحدا عينا وخارجا.

وفيه: انه لا يعتبر التغير والاتحاد إلا بين الموضوع والمحمول، لا بين مبدأ المحمول مع ما يجري عليه، وحينئذ:

فتارة يكون المبدأ مغايرا مع ما يجري المشتق عليه مفهوما وخارجا ولكن لا

(١) الفصول الغروية ص ٦٢ التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق.

(٢) كفاية الأصول ص ٥٦ (الرابع).

تغاير بين المشتق والموضوع خارجا، كزيد عالم: فإن العلم غير زيد وجودا ومفهوما، بخلاف العالم.

وأخرى يكونان، أي المبدأ وما يجري عليه، متغايرين مفهوما متحدين وجودا، كما في الصفات الجارية على الله تعالى، مثل الله عالم.

وثالثة يكونان متحدين وجودا ومفهوما، إلا أن المشتق يغير ما يجري عليه مفهوما، مثل الوجود موجود، وفي جميع هذه الصور يصح الحمل لثبوت التغاير بين الموضوع والحمول من وجه، وأما التغاير بين مبدأ الحمول والموضوع، فهو قد يكون وقد لا يكون، وعلى التقديرين يصح الحمل.

وما ذكره بعض المحققين^(١) في وجه صحة حمل الموجود على الوجود، من أن الحمل عبارة عن ثبوت شيء لشيء ووجدان الشيء لنفسه واضح.

غير تام والا لزم صحة حمل النائم على النوم مثلا، والضارب على الضرب وهكذا مع انه باطل بالضرورة، بل الوجه في صحة الحمل كون الوجود بنفسه من مصاديق الموجود، إذ الماهيات توجد بالوجود وهو موجود بنفس ذاته، وهذا بخلاف الأمثلة المشار إليها.

ثانيهما: عدم قيام مبادئ الأسماء الحسنى والصفات الجارية على الله تعالى بذاته المقدسة لعينيتها له تعالى.

وبعبارة أخرى لا نسبة هناك لعدم تعقل النسبة بين الشيء ونفسه فالعالم بما

(١) الفصول الغروية ص ٦٢ التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق. بتصرف.

له من المعنى، وهو الذات الثابت لها العلم لا يعقل حمله على الله تعالى لعينيته معه.

وأجاب عنه المحقق الخراساني بأن قيام المبدأ بالذات لا يستدعي التغير بل يجتمع مع العينية، فالعلم وما شاكل من مبادئ الصفات العليا قائمة بذاته المقدسة بنحو العينية والاتحاد، ثم أورد على صاحب الفصول بقوله.

كيف ولو كانت بغير معانيها العامة الجارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة لسان وألفاظ بلا معنى فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها ففي مثل ما إذا قلنا انه تعالى عالم إما أن نعني انه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام، أو انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى عن ذلك علوا كبيرا واما أن لا نعني شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف للقلقة وكونها بلا معنى^(١) انتهى.

يرد على جوابه أن لازم ما أفاده صحة حمل المشتقات على مبادئها ومن البديهي أن مفهوم عالم وضارب وقادر وقاتل لا ينطبق على نفس المبادئ ليكون العلم علما والقتل قاتلا والضرب ضاربا وهكذا.

ويرد على ما أوردته عليه أن صاحب الفصول يدعي النقل أو التجوز من مفهوم المشتق إلى المبدأ، فالمراد من العالم نفس العلم والحضور، ومن القادر نفس القدرة والإحاطة ولا يلزم من ذلك شيء من المحاذير المذكورة.

ويمكن الجواب عن صاحب الفصول بان النسبة المأخوذة في المشتق ليست نسبة خارجية، بل المراد بها تضيق المفهوم بلا نظر إلى الوجود والعدم فلا محذور في حمل المشتق بما له من المفهوم على الله تعالى، ومع ذلك كله الالتزام بنفي الصفات عنه تعالى الذي هو كمال الإخلاص وان هذه الصفات العليا عبارات عن كمال وجوده حسب ما للكمال عندنا من التعبيرات أولى.

ولعله إليه يرجع ما في الفصول.

ما هو المتنازع فيه في المشتق

الأمر الخامس: أن محل الكلام في المشتق هو معرفة مفهومه ومعناه سعة وضيقا، وأما تطبيق هذا المفهوم على موارده وإسناده إليها هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز فهو خارج عن محل الكلام ونسب إلى صاحب الفصول اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة.

وأورد عليه في الكفاية بأنه لا يعتبر في صدق المشتق حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، بل يكفي التلبس به ولو مجازا كما في الميزاب الجاري، فإسنادا الجريان إلى الميزاب وان كان إسناد إلى غير ما هو له وبالمجاز إلا انه في الإسناد لا في الكلمة^(١).

تحقيق القول في المقام بالبحث في مقامين:

(١) كفاية الأصول ص ٥٨ (السادس).

الأول: هل يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، التلبس الحقيقي بالمبدأ أم لا ؟

الثاني: انه هل يعتبر في استعمال المشتق في مفهومه كون الإسناد حقيقيا أم لا ؟

أما المقام الأول: فالأظهر اعتباره، ألا ترى لو قيل زيد عالم مع عدم اتصافه بالعلم لا يكون هذا الإسناد حقيقيا.

وأما المقام الثاني: فالظاهر عدم اعتباره فان الاستعمال الحقيقي هو استعمال اللفظ في ما وضع له، ولا يعتبر في ذلك كون إسناده إسنادا إلى من هو له، بل لو كان غيره أيضا كان هذا الاستعمال حقيقيا، والظاهر أن نظر صاحب الفصول إلى المقام الأول، فيراد المحقق الخراساني عليه في غير محله.

والحمد لله أولا وآخر.

المقصد الأول

من مقاصد علم الأصول

فهي الأوامر

وفيه فصول :

المقصد الأول

في الأوامر، وفيه فصول:

الفصل الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر (ا-م - ر) والكلام فيه في جهات:

الجهة الأولى: ذكر جماعة ان مادة الأمر موضوعة بحسب اللغة لعدة معان،

الطلب، الشأن، الشيء، الحادثة، الغرض، الفعل، القدرة، الصفة وغير ذلك وقد أنهاها بعضهم إلى خمسة عشر .

اختار صاحب الفصول أنها موضوعة لمعنيين وهما الطلب، والشأن^(١) .

وافاد المحقق الخراساني بعد ذكر جملة من المعاني: ولا يخفى ان عد بعض

هذه المعاني من معاني الأمر من اشتباه المصداق بالمفهوم إذ الأمر لم يستعمل في نفس هذه المعاني وانما استعمل في معناه ولكنه قد يكون مصداقه.

ثم قال: ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة، والشيء^(٢) .

(١) الفصول الغروية ص ٦٢ (فصل: الحق ان لفظ الامر مشترك بين الطلب المخصوص كما

يقال أمره بكذا، وبين الشأن كما يقال شغله أمر كذا، لتبادر كل منهما من اللفظ عند الإطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه ... الخ .

(٢) كفاية الأصول ص ٦١-٦٢ بتصرف .

وذهب المحقق النائيني رحمته إلى ان لفظ الأمر موضوع لمعنى واحد، وهو الواقعة التي لها أهمية في الجملة، وجميع ما ذكر له من المعاني، يرجع إلى هذا المعنى الواحد حتى الطلب المنشأ بإحدى الصيغ الموضوعة له: فانه أيضا من الأمور التي لها أهمية فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحد تندرج فيه كل المعاني المذكورة، وتصور الجامع القريب بين الجميع وان كان صعبا، إلا أنا نرى بالوجدان الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد ومعه ينتفي الاشتراك اللفظي، نعم لابد وان يكون المستعمل فيه من قبيل الأفعال والصفات فلا يطلق على الجوامد^(١).

وتنقيح القول بالبحث في موارد:

١- ان جملة من المعاني التي ذكروها للأمر الظاهر انها اشتباه.

ففي الكفاية، ومنها الفعل كما في قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرٌ فَرْعُونَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢).

ويرده ان لفظ الأمر في الآية لم يستعمل في الفعل، بل استعمل في معناه الذي يستعمل فيه في مقام الطلب.

قال ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٣).

(١) أجد التقريرات ج ١ ص ٨٦ (الفصل الأول من المقصد الأول، فيما يتعلق بمادة الأمر). وفي

الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٣١.

(٢) الآية ٩٧ من سورة هود.

(٣) الآية ٦٦ من سورة هود.

ويرده ان لفظ الأمر في هذه الايه استعمل في الإرادة التكوينية لا في الفعل العجيب .

قال ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا.

ويرده ان لفظ الامر لم يستعمل في مفهوم الغرض ولا مصداقه لان لفظ لام يفيد ذلك والامر انما هو متعلق ذلك .

واما ما افاده المحقق الخراساني^(١) من ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم .

فيرده مضافا إلى ما مر من عدم كون جملة منها من معاني لفظ امر ولا مصاديقه: ان اشتباه المفهوم بالمصداق انما يكون فيما إذا كان اللفظ موضوعا للمصداق بما هو مصداق لذلك المعنى المتوهم وضع اللفظ له .

واما إذا كان مصداقا ولكن لم يلاحظ مصداقية له في مقام وضع اللفظ والاستعمال، فليس من باب خلط المفهوم بالمصداق وهذه الموارد من قبيل الثاني كما لا يخفى.

٢ - ان المعاني المتعددة التي ذكروها للفظ الامر هل ترجع إلى معنى واحد، ام لا ؟

وقد مر اختيار المحقق النائيني رحمته الله للاول، واستدل له بانا نرى بالوجدان ان الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد .

ولكن ما افاده مخدوش:

اولا: ان الامر ربما يستعمل فيما لا اهمية له ويسلب عنه الاهمية، ويقال ان هذا امر لا اهمية فيه والاستعمال في هذا المورد، انما يكون في معناه الموضوع له حسب ما ارتكز في الاذهان، ومنه يعلم عدم اخذ الاهمية في مفهومه .

وثانيا: انا نرى ان الامر الذي، يستعمل في مقام الطلب يجمع على اوامر، وما يستعمل في غيره يجمع على امور، واستعمال احد الجمعين في مورد الاخر يعد من الاغلاط، ولو كان للفظ الامر معنى واحد وكان الجمع بذاك اللحاظ لما كان وجه لعدم صحة استعمال احدهما في مورد الاخر، فذلك كاشف عن تعدد المعنى .

وثالثا: ان الامر المستعمل في مقام الطلب قابل لان تطرأ عليه الهيئات، مثل امر، يامر، آمر، مامور، وغير ذلك وبالمعنى الاخر غير قابل لذلك، ولو كان موضوعا للجامع بينهما لما صح طرؤ الهيئات عليه: إذ الجامع بين ما يقبل طروها، وما لا يقبل، غير قابل لذلك، فمن قابلية ما يستعمل في مقام الطلب، وعدم قابلية غيره، يستكشف تعدد المعنى، وكون لفظ الامر من المشترك اللفظي .

٣ - ان الظاهر كون الامر المستعمل في مقام الطلب مفهومه هو الذي يكون مفاد صيغة الامر الذي سيجى الكلام فيه .

واما المستعمل في غيره فالظاهر ان مفاده شيء واحد وجميع المعاني المذكورة ترجع اليه، وهو الشيء الذي يكون من قبيل الصفات أو الأفعال، وليس له في الفارسي مرادف، ولا في العربي، ولا يكون هو الشئ كما افاده في الكفاية لعدم

صدقه على الجواهر، والشئ يصدق عليها، وذلك المعنى الجامع هو المستعمل فيه في جميع تلك الموارد: لانه كل ما اطلق لفظ الامر في غير مقام الطلب يرى الإنسان عند المراجعة إلى نفسه، انه ينتقل ذهنه إلى معنى قابل للانطباق على معان متعددة ويصح ترجمته بسائر اللغات ولو بالالفاظ المركبة، بنحو يصلح ان ينطبق على كل واحد من تلك، المعاني.

مثلا: إذا قال القائل رأيت اليوم امرا عجيبا، ينتقل ذهن السامع إلى انه رأى شيئا، يكون من قبيل الاعراض، لا الجواهر، وحينئذ قد يفسره، بما يكون من قبيل الأفعال، كان يقول رأيت صبيا يخطب خطبة بليغة، وقد يفسره بما يكون من قبيل الصفات، كأن يقول رأيت فرسا طويلا .

٤ - ان الامر المستعمل في مقام الطلب حقيقة في ذلك المعنى الذي ستقف عليه .

واما المستعمل في غيره، فهل يكون حقيقة فيما يستعمل فيه، ام يكون مجازا، وجهان ؟

اقواهما: الأول، لانا نرى بالوجدان انه يستعمل فيه بلا عناية وهو آية الحقيقة، اصف إليه انه لا علاقة مصححة للاستعمال بين الطلب وبعض ما يراد من لفظ الامر، إذا استعمل في المعنى الاخر، مثلا إذا قال القائل رأيت اليوم امرا لم اكن رأيته قبل ذلك، ثم فسر بنزول المطر الشديد، فإى علاقة بين ذلك والمعنى الذي يستعمل فيه الامر في مقام الطلب ؟ وحيث لا ريب في اعتبار العلاقة المصححة للاستعمال بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فيستكشف من ذلك ان استعماله فيه ليس مجازا .

واما ما ذكره بعض الاكابر^(١)، في وجه كونه حقيقة فيه، من ان لفظ الامر لو كان حقيقة في الطلب مجازا في غيره لما اختلف جمع الامر باحد المعنيين مع الجمع بالمعنى الاخر كما هو المشاهد في ساير المعاني الحقيقة والمجازية، مع ان جمع الامر بمعنى الطلب على " اوامر " وجمعه بالمعنى الاخر، على " امور " .

ففيه: ان اختلاف الجمع وتعددده كاشف عن عدم وضعه للجامع بين المعنيين، حيث: ان المفهوم الواحد المنطبق على مصداقين، لا يعقل ان يكون جمع ما يدل عليه و وضع له، بنحوين بلحاظ اختلاف المصداقين بعد كون المستعمل فيه واحدا، كما عرفت .

واما بعد تسليم تعدد المعنى، فلا يصح تعيين كونه حقيقة فيهما، بذلك: لامكان ان يكون احد الجمعيين بلحاظ معناه الحقيقي، والاخر بلحاظ معناه المجازي، وقد صرح بذلك بعض ائمة الادب ومثل له باليد، حيث ان جمعه بلحاظ معناه الحقيقي على (ايدي) وبلحاظ معناها المجازي وهي النعمة على ايادي .

ومما ذكرناه ظهر عدم تمامية ما افاده المحقق الأصفهاني رحمته من ان لفظ الامر وضع لمعنى واحد وهو الجامع بين ما يصح ان يتعلق به الطلب تكويننا وما يتعلق به تشريعا، وان الاصل فيه ان يجمع على امور^(٢) .

وجه الظهور ما مر من عدم الجامع الذاتي بين المعنى الحدتي والمعنى الجامد

(١) الظاهر أنه صاحب الفصول ص ٦٢ (المقالة الاولى)

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ١٧، بتصرف .

ليكون الامر موضوعا بازائه.

المعنى الاصطلاحي للفظ الامر

قال المحقق الخراساني^(١)، واما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره ولا يخفى انه عليه لا يمكن منه الاشتقاق فان معناه حينئذ لا يكون معنا حديثا مع ان الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الاخر، ويمكن ان يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه انتهى .

وقد اورد عليه المحقق الأصفهاني^(٢) بعد بيان مقدمة.

وهي: ان الاشتقاق المعنوي عبارة عن قبول المبدأ للنسبة، وهذا انما يكون فيما له نحو من انحاء القيام بشئ قيام العرض بموضوعة والفرق بين المعنى الجامد والمعنى الاشتقاقي، ان الأول لا يكون قابلاً للحاظ نسبته إلى شيء بذاته، بخلاف الثاني .

وحاصل ما ذكره مبتنيا على ذلك ان وجه الاشكال ان كان توهم ان الموضوع حينئذ لفظ لا معنى فضلا عن كونه حديثا .

(١) كفاية الأصول ص ٦٢ .

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ١٧٥ - ١٧٦، بتصرف .

فيرد عليه: ان طبيعة الكيف المسموع كساير الطبائع قابلة للحكاية عنها بلفظ، واللفظ، وان كان وجود الفظيا لطبيعة الكيف المسموع الا انه يمكن ان يكون وجودها اللفظي حاكيا عن لفظ آخر، ووجودا تنزيليا له ايضا .
وان كان الوجه: توهم عدم كونه حدثيا .

ففيه: ان لفظ اضرب مثلا صنف من اصناف طبيعة الكيف المسموع، وهو من الاعراض .

وعليه فتارة يلاحظ نفسه فهو المبدأ الحقيقي .

واخرى يلاحظ قيامه فقط فهو المعنى المصدري .

وثالثة يلاحظ قيامه وصدوره في الزمان الماضي فهو المعنى الماضوى، وهكذا، فليس هذا القول كالايعان الخارجية غير القائمة بشئ حتى لا يكون لحاظ قيامه فقط أو في احد الأزمنة .

وفيه: انا نختار الشق الثاني .

ويمكن دفع ما ذكره: بان ملاك امكان الاشتقاق من شيء ليس كونه عرضا قائما بالغير بل الملاك فيه وفي عروض النسب عليه، كون المعنى لوحظ فيه النسبة: والدليل عليه اولا، ملاحظة - البياض - والاسم - والفعل - والجملة - وغير ذلك مما يكون من الاعراض ولا يصح الاشتقاق منها .

وثانيا: ان اللفظ الموضوع لمعنى عرضى، ان لو حظ في الوضع نفس المعنى من حيث هو ولم يلاحظ حيث انتسابه لا يعقل عروض النسب عليه إذ المقيد بعدم النسبة كيف يعقل عروض النسبة عليه، فلا يصح الاشتقاق منه، ومن

هذا القبيل الامثلة المتقدمة، وان لو حظ بما هو منتسب واخذ فيه النسبة فيصح عروضها عليه، كالضرب ونحوه، وفي المقام حيث ان المنقول إليه ان ثبت، انما هو ذلك القول المخصوص من غير اخذ النسبة فيه فلا يصح الاشتقاق منه .

والذى يسهل الخطب انه من المستبعد جدا ان يكون للاصوليين في لفظ الامر اصطلاح خاص، ووضعه للقول المخصوص: لعدم ترتب ثمرة على الوضع أو النقل، إذ المباحث الآتية كاجتماع الامر والنهي وغيره لا تختص بالقول المخصوص بل هي احكام للبعث والطلب أي ذلك الامر النفساني الذي ستعرف حقيقته، المبرز باللفظ أو بغيره، وتفسيرهم الامر بالقول المخصوص انما يكون لاجل ان المبرز له غالبا يكون هو القول المخصوص .

ثم انه بناءً على ما ذكرناه في معنى الامر وانه مشترك لفظي بين معنيين، لا يكون مورد يشك في كونه مستعملا في ايهما: لان هذه المادة المستعملة في مقام الطلب في القرآن والسنة انما تكون بالالفاظ المشتقة، وقد عرفت ان الامر إذا استعمل في معناه الآخر لا يصح الاشتقاق منه.

مع: ان الامر المستعمل في مقام الطلب يحتاج إلى المتعلق لكون معناه من الأمور المتعلقة بخلاف المستعمل في المعنى الآخر.

مع ان جمعه بالمعنى الأول (اوامر) وبالمعنى الثاني على امور.

وعلى ذلك فلا اظن وجود مورد يشك في معناه، وعلى فرض وجوده لا محاله يصير مجملا إذ لا وجه لانصرافه إلى الطلب كما افاده المحقق

الخراساني^(١).

اعتبار العلو في معنى الامر

الجهة الثانية: في انه هل يعتبر العلو في معنى الامر ام لا.

وملخص القول في ذلك، انه لا اشكال في ان طلب السافل مع عدم الاستعلاء لا يكون امرا، انما الكلام في موردين:

الأول: في طلب السافل من العالي المستعلى عليه .

فقد يقال بانه يصدق عليه الامر: والشاهد عليه تقبيح الطالب السافل من العالي المستعلى عليه وتوبيخه بمثل لم تأمره .

وفيه: مضافا إلى ان الاستعمال اعم من الحقيقة، ان اطلاق الامر على طلبه، انما يكون مبنيا على الادعاء والعناية، حيث ان فرض نفسه عاليا فلا محالة يكون طلبه امرا، فيكون نظير اطلاق الفتوى على الحكم من غير استناد إلى الأدلة - في النصوص المتضمنة حكم من افتى بغير علم - مع ان الفتوى عبارة عن الحكم المستنبط من الأدلة وليس ذلك الا من جهة فرض نفسه مجتهدا:

والشاهد على كونه ادعائيا لا حقيقيا، عدم صحة إطلاق الأمر عليه في مقام النقل، ويقال ان السافل امر العالي بكذا، ولو كان حقيقة في المورد صح

(١) راجع كفاية الأصول ص ٦٢ .

نقله.

واما ذكره المحقق الخراساني في مقام الجواب من ان التقييح انما يكون على استعلائه لا على امره حقيقة بعد استعلائه^(١).

فغير مربوط بالمقام لان الاستدلال لم يكن بالتقييح بل، باطلاق الامر على طلبه.

الثاني: انه إذا كان الطالب عاليا، فهل يعتبر استعلائه ايضا ام لا؟

الحق ان الاستعلاء بالمعنى المقابل لخفض الجناح الذي هو من الاخلاق الحميدة لا يكون معتبرا قطعاً، ولا يصح نسبة اعتباره إلى احد.

وبمعنى صدور الامر من العاليي بما هو عال لا بما هو شافع أو طبيب أو مصلح، لا ينبغي التأمل في اعتباره، ولذا لا يكون الاوامر الارشادية اوامر حقيقة.

ويشهد له، مضافاً إلى وضوحه قضية بريرة حيث قال عليه السلام في مقام الجواب عن، تأمرني يا رسول الله عليه السلام ؟ لابل انا شافع^(٢)، وعدم تصريح القوم باعتبار ذلك، انما هو للاكتفاء عن اعتبار العلو عن ذلك بنحو من اللطافة، وهو ان مرادهم من اعتبار العلو اعتبار صدور الامر من العاليي بما هو عال لامن ذات العاليي أو للاكتفاء عنه باعتبار هم ان يكون بداعي البعث . فتدبر جيداً .

(١) كفاية الأصول ص ٦٣ بتصرف .

(٢) الكافي ج ٥ ص ٤٨٥، التهذيب ج ٧ ص ٣٤١، الخصال ص ١٩٠.

وبما ذكرناه يمكن الجمع بين كلمات القوم، ويظهر انه لا خلاف بينهم في هذا المقام .

الامر محمول على الوجوب

الجهة الثالثة: لا اشكال في ان الامر محمول على الوجوب.

انما الكلام في انه، هل يكون منشأ ذلك وضعه للدلالة عليه، أو الاطلاق ومقدمات الحكمة، أو حكم العقل.

المعروف والمشهور بين الاصحاب^(١) هو الأول.

واختار جماعة^(٢) القول الثاني.

وزهب جمع من المحققين منهم المحقق النائي^(٣) إلى الثالث، وهو الاظهر.

(١) كما نسبة إلى المشهور في بدائع الأفكار ص ٢٣٥ بقوله: بناءً على المشهور المنصور من دلالة الأمر على الوجوب وضعاً، فراجع، وهو ظاهر القوانين ص ٨٤، وحكاة أيضاً السيد المجاهد في مفاتيح الأصول ص ٢٤٢ وهو مختار الشيخ الاعظم حسب الظاهر في مطارح الانظار ص ٤٦ ثم أشار إلى ذلك أيضاً ص ١٧٣ .

(٢) كما يظهر من حقائق الأصول ج ١ ص ٥٦٤ (إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين) مع انه لم يذكر ذلك في مبحث دلالة الامر على الوجوب .

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٩٥-٩٦ (المقام الثاني، المبحث الأول في دلالة الصيغة على الوجوب وعدمها) . وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٤٣-١٤٤ .

والوجه في ذلك سيأتي في مقام بيان وجه دلالة الصيغة على الوجوب،
فانه يجري في المقام لان معنى لفظ الامر المستعمل في مقام الطلب هو معنى
صيغة الامر، فالكلام فيهما واحد .

وقد استدلل المحقق الخراساني للقول الأول بانسباق الوجوب عنه عند
اطلاقه^(١).

ويرده انه ممنوع بعد استعماله في الكتاب والسنة في موارد الاستحباب
كثيرا، وكذا في العرف، وصحة تقسيمه اليهما ولو باعتبار الأمور الخارجية،
وصحة السؤال عن كونه وجوبيا ام استحبابيا بعد الامر بشئ، مع انه نرى
بالوجدان انه لا يصح ان يقال: ان زيارة الحسين - عليه السلام - أو صلاة
الليل، لم يؤمر بها في الاسلام فلو كان حقيقة في الوجوب لصح هذه الدعوى،
ثم انه . **ثُمَّ تَنَبَّهْ** ايد ما افاده بامور اربعة:

الأول: قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(٢) .

وتقريب كونه مؤيدا: ان التحذير في الآية الشريفة رتب على الامر غير
المقيد بشئ، فمقتضى اطلاقها ان الامر ملازم للتحذر، ومعلوم ان هذا لازم
الامر الوجوبى لا الاستحبابى .

وفيه: ان اصابة العموم أو الاطلاق انما يرجع إليها لتسرية الحكم إلى ما

(١) كفاية الأصول ص ٦٣ .

(٢) الآية ٦٣ من سورة النور .

علم كونه فردا للعام أو المطلق، وشك في ثبوت الحكم له، لا فيما علم ثبوت الحكم أو عدمه، وشك في كونه فردا له فلا يصح التمسك بها لا ثبات فردية المشكوك فيه أو عدمها .

الثاني: قوله عليه السلام " لو لا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك " ^(١) .

وتقريب الاستدلال به أو جعله مؤيدا امران:

الأول: ما مر والجواب عنه ما عرفت .

الثاني: ان مفهومه انه بما ان الامر يوجب المشقة فما امرت بالسواك، مع ان الطلب الندبي متعلق بالسواك قطعاً، فيستكشف من ذلك عدم صدق الامر على الطلب الندبي .

وفيه: ان التمسك باصالة الظهور انما يكون فيما كان اللفظ ظاهراً في شيء ولم يعلم كونه مراداً كما لو احرز وضع لفظ الاسد للحيوان المفترس، وقال المولى جثني باسد، ولم يحرز ان المطلوب هو ذلك، أو الرجل الشجاع، فيرجع إلى اصالة الظهور لا ثبات ان المطلوب هو ما يكون اللفظ ظاهراً فيه، واما لو كان المراد معلوماً، فلا يصح التمسك بها لاثبات انه المعنى الحقيقي إذ مدرکہا بناء العقلاء وهو انما يكون على التمسك بها لكشف المراد، لا لكيفية الاستعمال بعد معلومية المراد.

وفي المقام حيث انه علم ان المراد من عدم الامر به عدم الامر الوجوبى لا

(١) الكافي ج ٣ ص ٢٢ باب السواك ح ١، الفقيه ج ١ ص ٥٢ باب السواك ح ١٢٣.

يصح التمسك باصالة الظهور لا ثبات ان الامر الوجوبى يكون موضوعا له بخصوصه .

وبذلك: ظهر تقريب دلالة قوله عليه السلام لبريرة بعد قوله اتامرنى يا رسول الله، لابل انا شافع، والجواب عنه.

مع انك قد عرفت في مبحث اعتبار العلو عدم كون مثل ذلك امرا حقيقة ولو كان ندبيا فراجع، فهو اجنبى عن المقام بالمرّة .

الرابع: صحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة امره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ﴾^(١).

وفيه: انا نسلم ذلك ولكن نقول انه من جهة حكم العقل بوجوب اطاعة المولى ما لم يرخص في ترك ما امر به وليس في ذلك دلالة على كون الوجوب هو الموضوع، له وسياتى لذلك زيادة توضيح فانتظر .

* * * * *

الجهة الرابعة: في اتحاد الطلب والارادة

ولا يخفى اني كتبت سابقا رسالة مستقلة في الجبر والتفويض ثم كررت النظر فيها فغيرت بعض مطالبها واضفت إليها بعض المطالب فها انا أذكرها في المقام بتمامها مع هذه التغييرات ليعم الانتفاع بها .

* * * * *

الجبر والاختيار

من المسائل المهمة مسألة " الجبر والاختيار "، وهي من أقدم الابحاث العلمية، اشتغل بها المتفكرون والفلاسفة، والاراء فيها كثيرة سنذكر عمدتها .

وقد عرفت أن أشهر المتفكرين السابقين المتعرضين للمسألة هو " أرسطو " وقد تعرض للمسألة في كتاب " الاخلاق إلى نيقوماخوس " .

وأساس الاراء والعقائد " الجبر " ^(١) و " التفويض " ^(٢) و " الامر بين الامرين " ^(٣)، لان أفعال الإنسان دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين أمور ثلاثة:

(١) وهو مذهب الاشاعرة كما صار معروفا .

(٢) وهو مذهب المعتزلة بصورة عامة ..

(٣) وهو مذهب العدلية (الامامية) أعلى الله مقامهم لقول الإمام الصادق عليه السلام (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، قال قلت: وما أمر بين أمرين قال مثل ذلك رجل رأيته على مَعْصِيَةٍ فَهَيَّئْتُه فَلَمْ يَنْتَه فَتَرَكْتُهُ فَفَعَلَ تِلْكَ الْمَعْصِيَةَ فَلَيْسَ حَيْثُ لَمْ يَقْبَلْ مِنْكَ فَتَرَكْتُهُ كُنْتُ أَتَى الَّذِي أَمَرْتُهُ بِالْمَعْصِيَةِ)، الكافي ج ١ ص ١٦٠ باب الجبر والتقدير والامر بين الامرين .

وما عن عيون اخبار الرضا عليه السلام (عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي قال: دخلت على علي ابن موسى الرضا عليه السلام بمرو، فقلت: له يا ابن رسول الله روي لنا عن الصادق جعفر ابن محمد عليه السلام أنه قال: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين فما معناه؟ فقال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله عز وجل

الأول: أن لا يكون لقدرته وإرادته دخل فيها.

الثاني: أن لا يكون المؤثر فيها سوى قدرته وإرادته.

الثالث: أن يكون حصول الفعل مستندا إليه نفسه وإلى الله تعالى . فالأول

هو " الجبر " والثاني " التفويض " والثالث " الأمر بين الأمرين " .

أقوال الجبريين

أما الجبريون فلهم مسالك شتى عمدتها مسلكان:

<<<

فوض أمر الخلق و الرزق إلى حجه ﷺ فقد قال بالتفويض، فالقاتل بالجبر كافر، والقاتل بالتفويض مشرك، فقلت له يا ابن رسول الله: فما أمر بين أمرين ؟ فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه، فقلت له فهل لله عز وجل مشية وإرادة في ذلك، فقال أما الطاعات فإرادة الله ومشيته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها، وإرادته ومشيته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها، قلت فله عز وجل فيها القضاء ؟ قال نعم ما من فعل يفعل العباد من خير وشر إلا والله فيه قضاء قلت فما معنى هذا القضاء قال الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة . عن بحار الأنوار ج: ٥ ص ١٢. وغيرهما من الأحاديث في الدالة على هذه المعاني كثيرة جدا .

أحدهما : ما عن الجبريين على الإطلاق، منهم جهم بن صفوان^(١) وأتباعه، وهو أن أفعال العباد غير اختيارية لهم وهم مقهورون في أفعالهم وليس لارادتهم دخل فيها ولا كسب . ولا فرق عندهم بين مشى زيد وحركة يد المرتعش، ولا بين الصاعد إلى السطح والساقط منه .

الثاني: ما ذهب إليه جماعة منهم أبو الحسن الأشعري^(٢) وأتباعه وهم

(١) جهم بن صفوان الترمذي وقد عُرف أتباعه بالجهمية، ويكنى أبا محرز وقد نشأ في سمرقند بخراسان وقضى فترة من حياته في ترمذ وهو مذموم السيرة، وفي سير أعلام النبلاء ج ٧ ص ٣١١ قال: قد اطبق السلف على ذمّه بسبب تغاليه في التنزيه وانكار صفات الله . واخرج الخطيب البغدادي في كتابه تاريخ بغداد ج ٣ ص ١٦٥ عن اسحاق بن ابراهيم الحنظلي يقول: أخرجت خراسان ثلاثة لم يكن لهم في الدنيا نظير يعني في البدعة والكذب: جهم بن صفوان، وعمر بن صبيح، ومقاتل بن سلمان . وفي الجزء ١٣ منه ص ٣٧٣ ح ٢٤ عن الرحمان الحماني عن ابيه سمعت أبا حنيفة يقول جهم بن صفوان كافر ..الخ وقد قتل جهم في أواخر ملك بني امية، قتله سلم بن أحوز المازني لما ظهر منه..اللباب ج ١ ص ٣١٧ او حاسية تاريخ مدينة دمشق ج ٥ ص ٣١٨ هامش رقم ١. وفي ميزان الاعتدال ج ١ ص ٤٢٦ رقم ١٥٨٤ قال جهم بن صفوان أبو محرز السمرقندي الضال المبتدع رأس الجهمية ..ما علمته روى شيئا، لكنه زرع شرا عظيما وفي سير اعلام النبلاء رقم ٨ ج ٦ انه اس الضلالة وكان صاحب ذكاء وجدال..الخ.

(٢) البصري سكن بغداد وتوفي فيها حوالي سنة ٣٢٤ كما في تاريخ بغداد ج ١١ ص ٣٤٦ وذكر عن ابي بكر بن الصيرفي أنه قال: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله تعالى الأشعري فجحروهم في اقماع السمسم، وعلى أي حال فهو عمدة مذهب الاشاعرة المعروف .

كثيرون، فانهم لما رأوا شناعة المذهب الأول فروا منه بما لا ينفعهم، وقالوا: ان أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله وحده وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد .

وقد ذكروا في المراد من الكسب وجوها، أحسنها ما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني^(١)، وهو أن الإنسان، وان كان فعله صادرا عنه بغير تأثير منه في صدور، الا أن تلونه بلون حسن أو قبيح انما يكون بقدرته واختياره . مثلا: ضرب اليتيم إذا صدر منه يكون المؤثر في أصل تحققه هو الله تعالى، الا أن قصد كونه للتربية فيكون حسنا أو الظلم فيكون قبيحا انما فوض إلى العبد، وهذا هو المعيار للشواب والعقاب^(٢) .

ولكن الظاهر أنه لا ينفعهم ذلك أيضا، إذا القصد بنفسه فعل من

(١) هو ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني القاضي، أصله من البصرة وعاش في بغداد استدعاه عضد الدولة الديلمي إلى بلاطه في شيراز، فمكث هناك مدة ثم عاد إلى بغداد بعد وفاة عضد الدولة وبعد الباقلاني من أهم متكلمي المدرسة الاشعرية، كان معاصرا للشيخ المفيد^{رحمته} وكان للفيد معه مناظرات لطيفة ونافعة اوردها^{رحمته} في كتابه مسألة في النص على علي^{عليه السلام} ج ٢ ص ٢١ تحقيق محمد رضا انصاري، دار المفيد بيروت، وتجد ترجمة الباقلاني في تاريخ التراث العربي ج ٤ ص ٤٨ .

(٢) هذا المعنى ذكره الباقلاني في كتاب الانصاف، كما نسبته اليه غير واحد من الاعلام، راجع ملحقات الاحقاق ج ١ ص ٤٠٠ و ج ٢ ص ٥١ لآية الله المرعشي النجفي^{رحمته} .

الأفعال، فعلى القول بالكسب لابد وأن يكون ذلك أيضا صادرا عن إرادة الله تعالى وقدرته، فلا اختيار أصلا .

ولعله لذلك قال العلامة المجلسي رحمته الله: والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته، من غير أن يكون هناك تأثير أو دخل في وجوده سوى كونه محلا له ^(١).

وقالوا نسبة الفعل إلى العبد باعتبار قيامه به لا باعتبار ايجاده له .

والالتزام بأحد هذين المذهبين مستلزم لانكار التحسين والتقبيح العقليين بالاضافة إلى أفعال العباد، لانهما انما يكونان على الأفعال الإختيارية .

ألا ترى أن السيف إذا وقع آلة لقتل من يحسن قتله لا يحسنه العقلاء .

وعلى القول بالجبر السيف والسيف متساويان في القتل وكل منهما آلة لوقوعه، فالسيف أيضا لا يستحق التحسين .

كما ان القائلين بأحد هذين القولين " أي الجبر " وقعوا في اشكال تكليف العصاة، لانه ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بالفعل فلا يكون التكليف جديا، وان كانت إرادته متعلقة به فكيف تتخلف عن المراد .

وفي مقام الجواب عن هذه العويصة، التزموا بأن التكليف انما يكون طلبا، وهو غير الإرادة، وتختلف إرادته تعالى عن المراد غير ممكن، وأما طلبه فلا محذور

(١) ذكره آية الله العظمى السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات ثم قال وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن البصري الاشعري، محاضرات في الأصول ج ٢ ص ٥٠ (نظرية الاشاعرة مسألة الجبر ونقدها) .

في تخلفه عن المطلوب .

فمع فرض عدم تعلق إرادته تعالى بالصلاة مثلا يأمر بها، وبه يوجد الطلب، وتخلفه عن المطلوب لا محذور فيه .

ولذلك التزموا بأن التكليف بما لا يطاق جائز ولا بأس به .

وبما ذكرناه ظهر أن توجيه المحقق الخراساني رحمته^(١) - كلام الاشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب والارادة، بأن المراد من المغايرة مغايرة الانشائي من الطلب كما هو المنصرف إليه اطلاقه، والحقيقي من الاردة كما هو المراد منه غالبا حين اطلاقها، فيكون النزاع لفظيا - توجيه في غير محله .

وحيث لا ريب ان الله تعالى يعاقب طائفة لاجل ترك الواجبات وفعل المحرمات، فلا مناص لهم من انكار التحسين والتقبيح العقلين بالاضافة إليه تعالى أيضا، والا فبناء على القول بهما لوجه لعقابه على الفعل غير الاختياري.

ويترتب على الالتزام بأنه يعاقب على الأمور غير الإختيارية سلب العدالة عنه، ولذا التزموا بأن له أن يعاقب أشرف الانبياء ويشيب أشقى الاشقياء، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

(١) كفاية الأصول ص ٦٦ (ثم انه يمكن مما حققناه ان يقع الصلح بين الطرفين) .

القول بالتفويض

وأما المفوضة^(١) فحفظا لعدالة الله تعالى التزموا بأن أفعال العباد غير مربوطة به تعالى وتماثل المؤثر فيها هو العبد^(٢) .

ولكن لازم هذا القول نفى السلطنة عنه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا .
والمثال العرفي الذي يوضح هذا المذهب: انه إذا فرضنا أن المولى أعطى

(١) المفوضة صنف من الغلاة وقولهم الذي فارقوا فيه من سواهم من الغلاة اعترافهم بحدوث الأئمة وخلقهم ونفي القدم عنهم، وإضافة الخلق والرزق مع ذلك اليهم، ودعواهم ان الله تبارك وتعالى تفرد بخلقهم خاصة وأنه فوض اليهم خلق العالم، بحار الأنوار ج ٢٥ ص ٣٤٥، تصحيح الاعتقاد ص ١٣١، وفي مجمع البحرين ج ٢ ص ٤٣٨ (فوض) المفوضة قوم قالوا ان الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلق لما فيها، وقيل فوض ذلك إلى علي، وفي مشارق أنوار اليقين في اسرار أمير المؤمنين: ان المفوضة عشرون فرقة ثم ذكر اصنافهم فمن اراد التوسعة فاليراجع المشارق ص ٣٣٥.

(٢) وهذا يتنافى مع صريح الآية المباركة الحمد لله رب العالمين حيث أخبر سبحانه عن نفسه أنه الاله الخالق وفي نفس الامر هو الرب المدير لشؤون الخلق ورازقهم.. وفي ذلك ابطال ايضا لما ذهب اليه اليهود من ان الله سبحانه خلق الخلق واستراح او اوكل الامر إلى كهنتهم ... وقد حكى الله سبحانه وتعالى عن بعض أقوالهم هذه كما في سورة المائدة آية ٦٤ . نعم ما ذكرنا لا يتنافى مع الاعتقاد بان يكون للانبياء أو الاوصياء القدرة على التصرف بمسائل كونية بمشيئته تعالى .

لعبده كأساً من الخمر مع علمه بأنه يشربه وبعد ذلك خرج أمر الشرب عن اختياره بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكن منه، فالشرب إذا صدر منه باختياره لا يكون مستندا إلى المولى بوجه، فانه حين صدوره عنه يكون أجنبيا عنه بالمرة .

وأكثر القائلين بالتفويض - وهم المعتزلة - قائلون بوجوب الفعل بعد إرادة العبد .

وبعضهم قال بعدم وجوب الفعل بل يصير أولى .

قال الحق الطوسي رحمته: ذهب مشائخ المعتزلة وأبو الحسن البصري وامام الحرمين من أهل السنة إلى أن العبد له قدرة قبل الفعل وارادة بها تتم مؤثرته فيصدر منه الفعل، فيكون العبد مختارا إذا كان فعله بقدرته الصالحة للفعل والترك تبعا لداعيه الذي هو إرادته . والفعل يكون بالقياس إلى القدرة وحدها ممكنا، وبالقياس إليها مع الإرادة يصير واجبا .

وقال محمود الملاحمي وغيره من المعتزلة: ان الفعل عند وجود القدرة والارادة يصير أولى بالوجود، حذرا من أن يلزمهم القول بلجبر لو قالوا بالوجوب، انتهى ^(١).

ولا يخفى ان للتفويض معنيين آخرين:

أحدهما: رفع الحظر والمنع عن أفعال العباد وان جميع أفعالهم مباحة .

(١) لم أعثر عليها فيما حضرني من كتبه.

قال الشيخ المفيد رحمته ^(١) في شرح الاعتقادات: والتفويض هو القول برفع الخطر عن الخلق في الأفعال والاباحة لهم ما شاؤا من الاعمال، وهذا قول الزنادقة وأصحاب الاباحات، انتهى .

ثانيهما: ايكال أمر الخلق والرزق وتدبير العالم إلى بعض العباد، قال الامام علي ابن موسى الرضا عليه السلام: على ما في خبر رواه الصدوق باسناده عن يزيد بن عمير: ومن زعم أن الله عز وجل فوض أمر الخلق والرزق إلى حججه عليهم السلام فقد قال بالتفويض ^(٢).

(١) تصحيح اعتقاد الامامية ص ٤٧ ط دار المفيد بيروت، الطبعة الثانية .

(٢) عيون أخبار الرضا ص ٨٧، الوسائل ج ٢٨ باب ١٠ جملة مما يثبت به الكفر والارتداد

ص ٣٣٩ ح ٣٤٩٠٧ م أهل البيت عليهم السلام .

معنى الامر بين الامرين

وأما " الامر بين الامرين " فهو أمر دقيق لا يعلمه الا العالم أو من علمه اياه العالم كما في خبر صالح بن سهل^(١)، وسر الله كما في النبوي^(٢) وبمعناها أخبار آخر .

وقد قال الفخر الرازي: حال هذه المسألة عجيبة، فان الناس كانوا فيها مختلفين أبدا بسبب أن ما يمكن الرجوع فيها إليه متعارض متدافع .

ثم ذكر جملة من أدلة الطرفين ثم قال: وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملو

(١) الكافي ج ١ ص ١٥٩ بابي الجبر والقدر ح ١٠ عن أبي عبد الله عليه السلام قَالَ سُئِلَ عَنِ الْجَبْرِ وَ الْقَدَرِ فَقَالَ لَا جَبْرَ وَلَا قَدْرَ وَلَكِنْ مُنْزَلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ الَّذِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالَمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالَمُ .

(٢) كما في كتاب الوافي ج ١ ص ٥٣٧، وعن نهج البلاغة ح ٢٨٧، ص ٥٢٦ وفي روضة الواعظين في باب القضاء والقدر ص ٤٠، عن أمير المؤمنين عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْقَدَرِ فَقَالَ: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَبَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَسِرٌّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ .

وفي الكافي ج ١ ص ١٥٩ ح ١١ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَجَبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي فَقَالَ اللَّهُ أَغْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا، فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَى الْعِبَادِ قَالَ فَقَالَ لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَخْصُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَ النَّهْيِ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَبَيْنَهُمَا مُنْزَلَةٌ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ أَوْسَعَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ .

عما يوهم الامرين وكذا الاثار، وان من أمة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين، وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين، حتى قيل ان وضع الرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر^(١) . انتهى .

ومثله في الاعتراف بالشك والحيرة محيي الدين بن العربي في محكى الفتوحات .

ولعلمائنا في تحقيقه مسالك:

الأول: ما ذهب إليه الشيخ المفيد رحمته في شرحه على الاعتقادات وهو أن الله أقدر الخلق على أفعالهم ومكنهم من أعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبرا لهم عليها، ولم يفوض الاعمال إليهم لمنعهم من أكثرها ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها . ثم قال: فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض^(٢) ، انتهى .

وهو حسن، ولكن لا يصح تنزيل الاخبار الكثيرة الواردة في بيان الامر بين الامرين التي ستمر عليك جملة منها على ذلك .

الثاني: أن المراد به أن الله تعالى جعل عباده مختارين في الفعل والترك مع قدرته على صرفهم عما يختارون وعلى جبرهم على فعل ما لا يفعلون .

(١) كما عن العلامة المجلسي في البحار، نقل نص كلامه بالكامل ج ٥ ص ٨٢ .

(٢) تصحيح اعتقادات الامامية ص ٤٧ (والوسط بين هذين القولين).

وهذا أيضا حسن، الا أن الظاهر كون الامر بين الامرين أدق من ذلك كما سيمر عليك .

الثالث: أن المراد به أن الاسباب القريبة للفعل بقدرة العبد والاسباب البعيدة كالالات والادوات والجوارح والاعضاء والقوى بقدرة الله سبحانه، فقد حصل الفعل بمجموع القدرتين .

وإليه يؤول ما نسب إلى المحقق العراقي في تقارير بحثه، قال بعد كلام له: ومعه يصح أن يقال لا جبر في البين، لكون أحد مبادئ الفعل هو اختيار الإنسان المنتهي إلى ذاته، ولا تفويض بملاحظة كون بقية مبادئه الاخرى مستندة إليه تعالى، ولا مانع من أن يكون ما ذكرناه هو المقصود بقوله عليه السلام " لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين " ^(١).

ويرده أن التفويض بهذا المعنى لم يقل به أحد يحتاج إلى نفيه .

الرابع: أن التفويض المنفى هو تفويض الخلق والرزق وتدبير العالم إلى بعض العباد .

وهذا أيضا غير مربوط بما تعرضت له النصوص الكثيرة المروية عنهم عليهم السلام .

الخامس: أن المراد به أن فعل العبد واقع بمجموع القدرتين والارادتين والتأثيرين من العبد ومن الرب سبحانه، والعبد لا يستقل في إيجاد فعله وليس

(١) راجع مقالات الأصول ج ١ ص ٢١٣ (بحث في الطلب والارادة) بتصرف .

قدرة العبد بحيث لا تأثير لها في فعله أصلاً، وستعرف ما فيه .

السادس: ما ذكره المحدث الكاشاني رحمته الله ^(١) في الوافي، قال بعد كلام له: ولنذكر في بيانه ما ذكره بعض المحققين موافقاً لما حققه المحقق الطوسي نصير الملة والدين في بعض رسائله المعمولة في ذلك، قال: قد ثبت أن ما يوجد في هذا العالم فقد قدر بهيئته وزمانه في عالم آخر فوق هذا العالم قبل وجوده، وقد ثبت أن الله تعالى قادر على جميع الممكنات ولم يخرج شيء من الاشياء عن مصلحته وعمله وقدرته وإيجاده والا لم يصلح لمبدئية الكل .

إلى أن قال: فأعمالنا وأفعالنا كسائر الموجودات وأفعليلها بقضائه وقدره، وهي واجبة الصدور منا بذلك ولكن بتوسط أسباب وعلل من ادراكاتنا وارادتنا وحركاتنا وسكناتنا وغير ذلك من الاسباب العالية الغائبة عن علمنا وتدبيرنا الخارجة عن قدرتنا وتأثيرنا .

(١) راجع كتاب الوافي ج ١ ص ٥٣٧ باب الجبر والتقدير والأمر بين الامرين، إلا أنه ينبغي قبل أن ينقل كلام المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي قسم الاقوال إلى اربعة اقسام وقال: اثنان فاسدان وهما الجبر والتفويض، واثنان دائران حول التحقيق ومرجعهما إلى الأمر بين الامرين، احدهما اقرب إلى الحق والنقول وأبعد عن الافهام والعقول وهو طريقة أهل الشهود العارفين بأسرار الاخبار، والآخر بالعكس وهو طريقة أهل العقول والانظار، وبيان الأول عسير لغموضه جداً، فلنطويها طياً ونكتفي ببيان الثاني، وإن لم نرضه لتضمنه أكثر ما يترتب على الجبر من المفساد في بادئ النظر، وعند النظر القاصر، إلا أنه يخرج عقول الخواص من بعض أسباب الحيرة . ثم نقل كلام المحقق .

إلى أن قال: ولما كان من جملة الاسباب ارادتنا وتفكرنا وتخيلنا فالفعل اختياري لنا، فان الله تعالى أعطانا القوة والاستطاعة ليلبونا أينما أحسن عملا مع احاطة علمه، فوجوبه لا ينافي امكانه واضطرارته لا تدافع كونه اختياريا، كيف وانه ما وجب الا بالاختيار .

ثم أخذ في بيان عدم اختيارية الارادة إلى أن قال: فنحن اذاً في عين الاختيار مجبورون^(١) . فنحن إذا مجبورون على الاختيار .

وهو كما سيمر عليك ليس أمرا بين الامرين بل هو عين الجبر .

وللاصحاب تقارب آخر له، ولكن بعضها يرجع إلى ما تقدم وبعضها يؤول إلى الجبر .

والحق في تصويره أن يقال: ان الجبر المنفى هو قول الاشاعرة والجبرية المتقدم، والتفويض المنفى هو قول المعتزلة أنه تعالى أوجد العباد واقدرهم على أعمالهم وفوض إليهم الاختيار، فهم مستقلون بإيجادها على وفق مشيتهم وقدرتهم، وليس لله تعالى في أعمالهم صنع .

وأما الامر بين الامرين فهو أن الفعل انما يصدر عن اختيار العبد وقدرته،

(١) وفي حواشي الوافي للعلامة المجلسي واستاذ النائي وغيرهما من الاعلام رحمهم الله نقلا عن كتاب الهدايا للميرزا محمد "مجنوب" التبريزي رحمته قال: قال المحقق الطوسي نصير الملة والدين في بعض رسائله المعمول لتحقيق الامر بين الامرين: « العبد مختار في الفعل والترك، إلا أن مشيئته ليست تحت قدرته كما قال الله تعالى (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) فإذا نحن في مشيئتنا مضطرون وفي عين الاختيار مجبورون...».

وله أن يفعل وأن لا يفعل، ومع ذلك حياته وقدرته واختياره كلها متحققة بافاضة الباري تعالى، بحيث لو لم يفض إليه واحدا منها لزم منه عدم صدور الفعل وعدم تحققه .

والمثال العرفي - الذي يوضح ذلك - انه: إذا فرضنا أن العبد لا يتمكن من تحريك اليد الا مع ائصال القوة الكهربائية، فأوصل المولى القوة إليها أنا فأنا، فذهب العبد باختياره إلى قتل نفس والمولى يعلم بذلك، فالفعل بما أنه صادر من العبد باختياره فهو اختياري له، وبما أن المولى يعطى القوة للعبد أنا فأنا فالفعل مستند إليه، وكل من الاسنادين حقيقي بلا تكلف وعناية .

وهذا واقع " الامر بين الامرين " الذي تطابقت عليه الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام .

وقد صرح بذلك المحقق النائيني رحمته الله ^(١) .

واليه يرجع ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله قال: ان العلة الفاعلية ذات المباشر بارادته وهي العلة القريبة ووجوده وقدرته علمه وارادته لها دخل في فاعلية الفاعل، ومعطى هذه الأمور هو الواجب تعالى، فهو الفاعل البعيد . فمن قصر النظر على الأول حكم بالتفويض، ومن قصر النظر على الثاني حكم بالجبر، والناقد البصير ينبغي أن يكون ذاعينين ^(٢) انتهى .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ٩٣ .

(٢) بحوث في الأصول ج ٢ ص ٥٣ (فائدة: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين امرين)، وفي

نهاية الدراية ج ١ ص ٢٠٥ (تنبيه وتنزيه)

كما أنه يمكن توجيه ما أفاده العلامة المجلسي رحمته^(١) في جملة من كتبه بنحو يرجع إلى ذلك .

أدلة الجبرين لما ذهبوا إليه

الوجه الأول:

وقد استدلل للقول بالجبر بقسمين من الوجوه:

أحدهما من ناحية العوامل الطبيعية .

الثاني من ناحية ما وراء الطبيعة .

أما الأول: فقد استدلل له بأن الفعل يصدر عن الإرادة ومعلول لها، والارادة اما أن تكون ارادية صادرة عن إرادة أخرى أو تكون غير ارادية، فان كانت

(١) ومما أفاده في بحار الانوار ج ٥ ص ١٨ بعد ذكر الجبر والتفويض قال: والواسطة بين هذين القولين أن الله أقدر الخلق على أفعالهم، وممكنهم من أعمالهم وحدّ لهم الحدود في ذلك، ورسم لهم الرسوم، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوض اليهم الاعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وامرهم بحسنها وهامهم عن قبيحها، فهذا هو الفصل بالجبر والتفويض على ما بيناه . ثم بسط الكلام في ذلك بعد ذكر الروايات، راجع ايضا ص ٨٣ و ٨٤. الخ

ارادية كانت معلولة لارادة أخرى، وينتقل الكلام إلى تلك الإرادة التي تكون علة لهذه الإرادة، فلا بد وأن تنتهي إلى أمر غير ارادي والا لزم التسلسل.

فان انتهت إلى أمر غير اختياري، أو التزمنا بأنها غير ارادية فلا محالة يكون الفعل غير اختياري، وذلك لان الجبر على العلة جبر على المعلول .

وبعبارة أخرى: المعلول لامر غير اختياري خارج عن تحت الاختيار، كما هو واضح.

جواب الحكماء ونقده

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة:

أحدها: ما عن الحكماء، وهو أن وجوب الفعل وكونه ضروريا من ناحية إرادته لا ينافي الاختيار .

وبعبارة أخرى: ضرورة الفعل ووجوبه وعدم امكان تركه لا تنافى الاختيار، بل الفعل الاختياري هو الفعل الذي ان شاء فعل وان شاء لم يفعل، ولا يلزم في صدق القضية الشرطية أن يكون طرفاه ممكنين، بل يمكن أن يكونا واجبين ويمكن أن يكونا ممتنعين .

فضرورة الفعل أو الترك لا تنافى الاختيار، والا فلو كان وجوب الفعل موجبا لخروج الفعل عن الاختيار لزم أن لا يكون الله سبحانه فاعلا مختارا، إذ الصادر الأول منه تعالى لا بد أن يكون ذاته تعالى علة تامة لوجوده، إذ المفروض

أنه ليس هناك شيء آخر غير ذاته، فصدور الصادر الأول يكون واجبا ضروريا
والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة .

وفيه: ان وجوب الفعل من ناحية علته لا ينافي امكانه لكنه ينافي مع
اختياريته، وأما وجوب الصادر الأول فسيأتي الكلام فيه .

جواب المحقق العراقي ونقده

الجواب الثاني: ما عن المحقق العراقي رحمته الله وحاصله^(١):

إن الإرادة والاختيار من قبيل العوارض اللازمة لوجود الإنسان غير
المحتاجة إلى جعل آخر وراء جعل المعروض، كما هو الشأن في كل ما هو عارض
لازم للماهية أو الوجود، كالحرارة للنار .

فالإنسان، ولو في بعض مراتب وجوده، مقهور بالاتصاف بصفة الاختيار،
ويكفي في تحقق صفة الاختيار للإنسان تعلق الإرادة بوجود الإنسان.

ولا ريب في أن كل فعل صادر من الإنسان بإرادة له مباد، كعلم بفائدته،
وكشوق إليه وقدرة عليه .

وعليه فيكون الفعل الصادر عن الإنسان له نسبتان:

(١) راجع مقالات الأصول ج ١ ص ٢١٣ (بحث في الطلب والارادة) بتصرف .

احدهما إليه باعتبار تعلق اختياره به الذي هو من لوازم وجود الإنسان المجعولة بجعله لا يجعل مستقل، و الاخرى إلى الله تعالى باعتبار ايجاد سائر المبادى، وحينئذ فليس الفعل مفوضا إليه بقول مطلق ولا مستندا إليه سبحانه كذلك ليكون العبد مقهورا عليه .

وفيه: أولا: ان ما هو ؟ مجعول يجعل الإنسان على فرض تسليم كونه من لوازم وجود الانسان هو قوة الاختيار، وصيرورة تلك فعلية انما تكون تدريجية وتتجدد على النفس وتنعدم، فيبقى السؤال عن أن فعلية تلك القوة تحتاج إلى علة تامة، فيعود المحذور .

وثانيا: ان لازم هذا التقريب هو كون الاختيار نفسه غير اختياري، فيبقى إشكال أن الجبر على العلة جبر على المعلول .

ما هو الحق في نقد هذا الوجه

وهناك أجوبة آخر لا يهمننا التعرض لها.

والحق في الجواب عن هذا الوجه يبتني على بيان مقدمات:

تجرد النفس عن المادة

الاولى: ان كل انسان يجد في نفسه مشاهدة أن له وراء الاعضاء وأجزاء

بدنه التي يشعر بها بالحسّ أو بنحو من الاستدلال كالأعضاء الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة والأعضاء الباطنة التي عرفها بالحسّ والتجربة، معنى يحكي عنه بـ " أنا "، وتارة يعبر عنه بـ " الروح "، وأخرى بـ " الذات "، وثالثة بـ " النفس " .

والدليل على كون تلك الحقيقة غير الأعضاء الظاهرة والغرائز والشؤون الداخلية أمور:

١- ان بقية الاجزاء تكون غافلة عن أنفسها، مثلاً: أعصاب اليد لا تتوجه إلى أنها أعصاب اليد وهكذا .

وهذه الحقيقة لا تغفل عن نفسها، بل تشعر بها وبسائر الأعضاء .

٢ - ان هذه تحدد الغرائز وتتبارز معها، ولا يعقل مبارزة الشئ مع نفسه.

٣ - انه لو كانت - هي: البدن أو شيئاً من أعضائه أو أجزائه أو خاصة من خواصه الموجودة فيه، وهي جميعاً مادية، ومن أحكام المادة الانقسام، والتجزؤ، والتغير التدريجي - لكانت مادية قابلة للانقسام ومتغيرة، وليست كذلك، فانا نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلى هذه المشاهدة النفسانية اللازمة لانفسنا، ونذكر ما كنا نجد من هذه المشاهدة منذ أول شعورنا بأنفسنا، معنى مشهوداً واحداً باقياً على حاله من غير أدنى تغير وتعدد، كما نجد أبداننا وأجزاءها والخواص الموجودة معها متغيرة متبدلة من كل جهة في موادها وأشكالها وسائر أحوالها وصورها، وكذا نجد معنى بسيطاً غير قابل للانقسام والتجزئ كما نجد البدن وأجزاءه وخواصه .

فليست تلك الحقيقة هو البدن ولا شيئاً من أجزائه، ولا خاصة من خواصه.

وأنكر الماديون وجود هذه الحقيقة، وقالوا: ان الإنسية التي نشاهد ليست إلا سلسلة الاعصاب التي تؤدي الادراكات إلى العضو المركزي، وهو الجزء الدماغى على التوالى وفي نهاية السرعة، غاية الامر على صفة الوحدة .

ففى ذلك الجزء الدماغى مجموعة متحدة ذات وضع واحد لا يتميز أجزاؤها ولا يدرك بطلان بعضها وقيام الآخر مقامه، وهذا الواحد المتحصل هو نفسنا التي نشاهدها ونحكي عنها بـ " أنا "، فالذي نرى أنه ثابت فهو فى الحقيقة مشتبّه على المشاهدة من جهة توالى الواردات الادراكية وسرعة ورودها.

وذكر بعضهم فى تنظيره بقوله: كالحوض الذي يرد عليه الماء من جانب ويخرج من جانب بما يساويه وهو مملوء دائماً، فما فيه من الماء يجده الحس واحداً ثابتاً وهو بحسب الواقع لا واحد ولا ثابت، وكذا يجد صورة الإنسان أو الشجر أو غيرهما فيه واحداً ثابتاً وليس بواحد ثابت بل هو كثير متغير تدريجاً بلجريان التدريجى الذي لأجزاء الماء فيه .

وعلى هذا النحو وجود الثبات والوحدة والشخصية التي نرى فى النفس، والذي نرى أنه غير جميع أجزائنا صحيح لكنه لا يثبت أنه غير البدن وغير خواصه، بل هو مجموعة متحدة من جهة التوالى والتوارد لا تغفل عنه، فان لازم الغفلة وقوف الاعصاب عن أفعالها، وهو الموت .

وأيضاً قالوا: ان كل خاصة من الخواص البدنية وجدنا علتها المادية ولم نجد

أثرا روحيا لا يقبل الانطباق على قوانين المادة حتى نحكم بوجود حقيقة الإنيّة .

وقال المتأخرون منهم: ان المتحصل من التشريح والفزيولوجيا ان الخواص الروحية الحيوية تستند إلى جراثيم الحياة والخلايا التي هي الاصول في حياة الإنسان، فالنفس أثر مخصوص لكل واحد منها أرواح متعددة، فالإنيّة المشهودة للانسان على صفة الوحدة مجموعة متكونة من أرواح غير محصورة على صفة الاجتماع، ولذا هذه الخواص الروحية تبطل بموت الخلايا وتفسد بفسادها، فلا معنى للروح المجردة الباقية بعد فناء التركيب البدني .

هذه هي عمدة ما استدل بها الماديون على نفى أمر آخر وراء أعضاء البدن، وهناك وجوه آخر يظهر ما فيها مما نوردته على هذه الوجود .

ويرد على الوجه الأول: انه إذا كان المفروض أمورا كثيرة بحسب الواقع لا وحدة لها، وليس وراء تلك الأمور شيء آخر، وكون ما نرى من الامر المشهود الذي هو النفس الواحدة هو عين هذه الادراكات الكثيرة .

فما الموجب لحصول هذا الواحد الذي لا يشاهد غيره، ومن أين حصلت الوحدة؟.

وما ذكروه من الوحدة الاجتماعية غير مربوطة بالمقام، فان الواحد الاجتماعي هو الكثير في الواقع الواحد في الحس أو الخيال، لا في نفسه، والمدعى في المقام كون الادراكات الكثيرة في أنفسها هي شعور واحد عند أنفسها .

وان قيل: ان المدرك في المقام هو الجزء الدماغى .

توجه عليه: ان المفروض أن ليس للجزء الدماغي ادراك آخر وراء هذه الادراكات متعلقا بها كتعلق القوى الحسية بمعلوماتها الخارجية وانتزاعها منها صورا حسية .

وان قيل: انه لا وحدة لها وانما يشتهبه الامر على الحس أو القوة المدركة فتدرك الكثير واحدا .

أجبنا عنه: بأن الاشتباه من الأمور النسبية التي تحصل بمقايضة ما عند الحس بما في الخارج من واقع هذه المشهودات .
وأما ما عند الحس في نفسه فهو أمر واقعي .

مثلا: نشاهد الجرم العظيم من بعيد صغيرا كنقطة سوداء، فما عند الحس - وهي النقطة السوداء - لا اشتباه فيها، وانما الاشتباه يكون لو قايضنا ما عنده بما في في الخارج من واقع ذلك المشهود . والمفروض في المقام أن لا مقام آخر وراء الادراكات الكثيرة كي يحكم بالاشتباه والغلط من مقايضة ما فيه بتلك الادراكات .

ويرد على الوجه الثاني: ان المثبتين لا يسندون بعض الافاعيل البدنية إلى البدن وبعضها إلى النفس، والاول فيما علله ظاهرة، والثاني فيما علله مجهولة كي يرد عليهم ما ذكر . بل يسندون جميع الافاعيل إلى البدن بلا واسطة وإلى تلك الحقيقة مع الواسطة، وانما أسندوا إلى النفس ما لا يمكن اسناده إلى البدن، وهو علم الإنسان بنفسه ومشاهدته ذاته كما تقدم .

ويرد على الوجه الثالث مضافا إلى ما أوردناه على الوجه الأول: ان غاية ما

يمكن أن يثبت بما ذكر من الاصول المادية المكتشفة بالبحث العلمي: ان العلل الطبيعية لا تقى بوجود الروح، ولا تصلح أن يستنتج منها وجوده . وقدما قالوا " عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود " .

فالمكتسب: ان وجود تلك الحقيقة المعبر عنها بـ " أنا " غير قابل للانكار.

وتلك الحقيقة لها حكومة على سائر الاعضاء والغرائز ولها أن تفشل ما يميل إليه سائر الاعضاء، وهي العاملة القوية الموجبة لحصول الاعتدال بين ما هو أساس الغرائز، وهو حس جلب النفع ودفع الضرر، مع التكاليف الاجتماعية والدينية، وبالنسبة تصير الأفعال موافقة للقوانين الخارجية .

الشوق ليس علة للفعل الاختياري

الثانية: ان الموجب لصدور الفعل الاختياري هو أعمال هذه الحقيقة قدرتها في العمل لا الشوق، إذ نرى بالوجدان أنه بعد تحقق الشوق الاكيد المتعلق بالهدف وبنفس الفعل، يمكن لتلك الحقيقة المشار إليها آنفا أن تمنع عن الفعل وتمنع عن تحقيقه وتوجب أن لا يوجد .

قال ارسطو: ان ما هو سبب صدور الفعل هو ذلك لا الشوق المشترك بين الإنسان وسائر الحيوانات.

وأيضاً ربما يعارض ذلك مع الشوق والرغبة ولا يعقل المبالغة الا مع التعدد.

وأيضاً ان الشوق يتعلق بالجمال والمتنع ولا يعقل تعلق الاختيار به .

نعم، لا ننكر أن العوامل الخارجية والداخلية ربما تبلغ من الشدة إلى حد تغفل الحقيقة الإنسية عن نفسها، مثلاً: لو استمعت صوتاً حسناً وغفلت عن نفسها، وفي مثل ذلك لا محالة يصدر الفعل لكنه فعل غير اختياري وخارج عن تحت القدرة .

وبالجملة: لا ريب في أن مجرد الشوق لا يوجب تحريك العضلات لما يرى بالوجدان أنه ربما يشواق الإنسان إلى شيء ولا يتحقق المشتاق إليه إلا بعد أعمال القدرة وحيلة النفس . مثلاً: لو وقف الإنسان على قنطرة وكان في أحد طرفيها بسايتين فيها رياحين واشتاق إلى الذهاب إليها كمال الاشتياق وكان في الطرف الآخر النار مشتعلة لودنا منها لاحتراق وكره الذهاب إليها كمال الكراهة، ومع ذلك لا يتحقق ما تعلق شوقه به، بل يرى نفسه بعد ذلك قادراً على الذهاب إلى كلا الطرفين .

فمن هذا يستكشف أن الشوق لا يكون علة للفعل، بل بينهما واسطة، وهو أعمال القدرة، حيث أن زمام البدن بيد النفس تقلبه حيث ما شاءت، فبعد تحقق الشوق لها أن تعمل قدرتها في الفعل فيفعل، وهذا معنى ما يقال " شئت ففعلت "، ولها أن لا تعمل فلا يتحقق الفعل .

وهذا الأعمال الذي يكون فعل النفس، يعبر عنه بالمشيئة والاختيار، وحيلة النفس والإرادة والفعل يصدر عنه لا عن الشوق .

قانون العلية العامة

الثالثة ان قانون العلية والمعلولية، بمعنى أن الموجود يحتاج إلى علة لاجل وجوده ووجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة بتمام أجزائها وامتناع تحققه مع عدم جزء منها، وان تم في الموجودات غير الأفعال الاختيارية الا أنه لا يتم في الاختيار، بحيث يكون الاختيار لازم التحقق عند تمامية علته وان لا يعقل وجوده مع عدم العلة .

وبعبارة أخرى: احتياج كل ممكن حادث إلى علة لا ينفك عنها، ممنوع، لعدم البرهان عليه، بل البرهان على خلافه، فان الاختيار فعل النفس، والنفس توجد ولا تكون الأمور الخارجية ولا الغرائز الداخلية التي أساسها حب البقاء المنشعب منه حس جلب النفع ودفع الضرر، إذ ربما يكون جميع ذلك موجودة والنفس متوجهة إليها ومع ذلك لا يختار الفعل .

وما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته^(١) من أن دعوى عدم احتياج بعض

(١) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٠٠ قال: « وثالثاً: أن الاختيار الذي هو فعل نفسي إن كان لا ينفك عن الصفات الموجودة في النفس من العلم والقدرة و الإرادة فيكون فعلاً قهرياً لكون مبادئه قهرية لا اختيارية، وإن كان ينفك عنها وأن تلك الصفات مرجحات فهي بضميمة النفس الموجودة في جميع الأحوال علة ناقصة، ولا يوجد المعلول إلا بعلته التامة، وتوهم (الفرق بين الفعل الاختياري وغيره من حيث كفاية وجود المرجح في الأول دون الثاني) من الغرائب (فانه لا فرق بين ممكن وممكن في الحاجة إلى العلة، ولا <<<

الممكنات إلى العلة من الغرائب، إذ الممكن مساوق للمفتقر .

مندفع: بأنا لا ندّعي وجود الممكن بذاته ونلتزم بافتقاره إلى الموجد، الا أنا نقول: ان احتياج كل ممكن ولو كان فعلا اختيارا إلى العلة التامة - أي ما لا ينفك عن وجوده الفعل - يحتاج إلى دليل مفقود في المقام .

ومما يؤيد ما ذكرناه انه لا عين ولا أثر في الآيات والروايات عن عليّة الله تعالى للموجودات، واحتياج الممكن إلى العلة، بل انما عبر فيها باحتياج الممكن إلى الموجد والخالق والصانع .

إذا عرفت هذه المقدمات، يظهر لك أن السبب لوجود الفعل الاختياري ليس هو الشوق، حتى تكون شبهة الجبر شبهة لا يمكن دفعها، بل السبب هو أعمال النفس قدرتها في الفعل وأنها تامة في الأفعال الإختيارية بلا محرك آخر، فلجواب عنها واضح .

ايرادات هذا الجواب ونقدما

وربما يورد على هذا الجواب بايرادات:

<<<

فرق بين معلول ومعلول في الحاجة إلى العلة التامة، فان الإمكان مساوق للافتقار إلى العلة، والمعلول إذا وجد له ما يكفي في وجود المعلول به كان علّة تامة له وإذا لم يكن كافيا في وجوده فوجود المعلول به خلف فتدبره فأنه حقيق به» .

أحدها أن الاختيار بهذا المعنى حادث أم واجب، فإن كان واجبا لزم أن يصحبه من أول وجوده، وإن كان حادثا ولكل حادث محدث فوجود الاختيار يكون باليجاد الموجد .

والموجد اما أن يكون هو أو غيره ؟

فإن كان هو بنفسه فإن كان باختيار آخر لزم التسلسل، فلا بد وأن يكون وجود الاختيار بغير الاختيار، فيكون مجبورا على الاختيار من غيره .
وبما أن الجبر على العلة جبر على المعلول فالفعل يصدر جبرا .

وبعبارة أخرى: الاختيار لا يكون واجبا بالبداهة بل هو ممكن، وبما أن كل ممكن يحتاج في وجوده إلى العلة التامة فهو معلول لعلة وتلك العلة اختيارية أم غير اختيارية، فإن كانت اختيارية وصادرة عن اختيار آخر ينقل الكلام إلى ذلك الاختيار، فلا بد وأن ينتهي إلى علة غير اختيارية وإلا لزم التسلسل.

فإن انتهى إلى علة غير اختيارية أو من الأول التزمنا بذلك فيعود المحذور ويثبت الجبر، إذ القصر على العلة قصر على المعلول .

وفيه: ان الجواب عن هذه الشبهة يتوقف على بيان مقدمتين:

الاولى: انه لا يعتبر في انصاف الفعل بكونه اختياريا سوى القدرة عليه واستناد الفعل إليها، ولا يعتبر سبق الاختيار وإن كان اختيارية الفعل الخارجي مساوقة لذلك . ولا يكفي مجرد القدرة، فلو كان الشخص قادرا على الذهاب إلى محل خاص ولكن لم يعمل قدرته في ذلك بل أجبر عليه وكان بتحريك الغير، لا يكون هذا الفعل اختياريا .

الثانية: ان كل ممكن بما أن الوجود والعدم بالاضافة إليه على حد سواء لا يعقل وجوده بنفسه، فلا محالة يحتاج إلى الموجد ليخرج به عن حد الاستواء، وغير الأفعال الإختيارية من الموجودات يحتاج إلى العلة التامة، وأما الأفعال الإختيارية فلا يتوقف صدورها عليها، بحيث يكون الموجد لها لا يكاد ينفك عنها كما عرفت . وبعبارة أخرى: دعوى احتياج الأفعال الإختيارية إلى شيء يستحيل انفكاكها عنه، من الاشتباهات الناشئة عن التعبير باحتياج الممكن في وجوده إلى العلة .

وبهذا البيان يندفع ما يقال: كيف يلتزم بوجود الصانع القديم وحدث الممكنات، ولو كان الله تعالى علة لما أمكن التخلف ولزم القدم في جميع الممكنات .

إذا عرفت هاتين المقدمتين:

فاعلم: ان أعمال القدرة والاختيار انما يكون فعلا قائما بالنفس، وهي موجودة له بنفسها ويكون هو اختياريا بلا احتياج إلى العلة التامة .

والنفس ليست علة تامة له حتى يستحيل انفكاكها عنها فيعود المحذور، بل النفس موجودة له، فتارة يوجد الداعي لها فتوجهه، وأخرى لا ينقذها الداعي فلا توجهه، فالفعل الخارجي اختياري للنفس بواسطة اختيارية فعل النفس لا بنفسه، لانه ليس من أفعالها ولكن لسلطنة النفس على البدن و كون العضلات متقاربة للنفس في حركاتها وليس لها مزاحم في سلطانها يكون الفعل الخارجي اختياريًا للنفس .

ومعنى كونه اختياريًا لها صدوره مسبقًا بالاختيار.

وأما فعل النفس، وهو أعمال القدرة، فهو اختياري لها بنفسه بلا وساطة شيء آخر وبلا احتياج إلى سبق اختيار آخر .

وهذا نظير العلم، حيث أن المعلوم ينكشف بوساطته وهو منكشف بنفسه، ولعل هذا هو المراد من الرواية الشريفة المتضمنة انه " خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق "الاشياء بالمشيئة" ^(١)، فلا وجه لتوجيهها بتوجيهات بعيدة كما عن بعض المحققين .

وما ذكره المحقق الأصفهاني من أن إرادته تعالى التي هي أيضا من أفعاله، يستحيل أن تكون عين ذاته، لاستحالة كون الفعل عين فاعله، فلا محالة تكون قائمة بذاته . فان كانت قديمة بقدمه كان حال هذا القائل حال الاشعري الملتزم بقدم الصفات الزائدة على الذات وهو باطل بالضرورة .

وان كانت حادثة كان محلها الواجب، إذ لا شيء آخر يقوم به، فيلزم كون الواجب محلا للحوادث، فيكون حال هذا القائل حال الكرامية القائلين بحدوث الصفات ^(٢) .

مندفع بما ستعرف من أن إرادته تعالى من صفات الفعل لا من صفات الذات، وليست أفعاله تعالى نظير أفعالنا، بل إرادته ليست الا خلقه وازواجه وغيرهما من أفعاله .

(١) أصول الكافي ج ١ ص ١١٠ باب الارادة انها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل.

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ٢٠٠ (في اتحاد الطلب والارادة) عند قوله: ورابعا، بتصرف .

وعليه فدعوى عدم كون إرادته من سنخ الأفعال الصادرة عن الاختيار، حتى يكون موجودا قائما بنفسه أو بموجود آخر، فاسدة .

وعلى الجملة ليس قيامها به الا كقيام سائر الأفعال به، بل هي هي .

الثاني ما في مقالات المحقق العراقي رحمته من أن انعزال الإرادة (أي الشوق) عن التأثير وكون تمام المؤثر هو الاختيار (أي أعمال القدرة) خلاف الوجدان . كيف ويعتبر في العبادات أن تكون ارادة قريبة، ولو انعزلت الإرادة عن التأثير فلا معنى لارادية العبادة ولا لنشؤها عن قصد القربة، وهو كما ترى ^(١).

أقول: ينبغي أن يعد صدور هذا الكلام من هذا المحقق التحرير من الغرائب، وذلك لان المراد من ارادية الفعل صدوره عن الاختيار الذي يكون واسطة بين الشوق والفعل، ومعنى اعتبار الإرادة القريبة في العبادة أنه حيث يكون الاختيار بدواعي مختلفة فيعتبر في العبادات أن يكون بداع القربة ويكون المحرك أمر المولى، وهذا لا ينافي ثبوت الواسطة بين الشوق والعمل .

الثالث ما في تقارير بحثه، وحاصله: انا لا نتعقل شيئا في النفس يحدث بعد الإرادة، إذ للنفس قسمان من الفعل، الجانحي، والجارحي، والاول ينحصر في التصور و التصديق ونحوهما مما يكون من مبادئ الإرادة ولا يعقل تأخره عنها، والثاني نفس الأفعال الخارجية .

وفيه: ان المدعى ثبوت فعل من ما يكون من قبيل القسم الأول أي الفعل

الجانحي، ولكن دعوى عدم معقولة تأخره عن الشوق فاسدة، إذ لو أريد تأخر ما يكون متقدما عليه، فهو واضح البطلان وأما لو أريد به وجود فعل آخر - وهو حملة النفس الذي عرفت أن الوجدان يساعد على وجوده - فهو لا يكون متقدما كي يلزم منه تأخر ما هو متقدم .

عدم استحالة الترجيح بلا مرجح

تذنيب: لا يخفى أنه بعدما عرفت من عدم كون الشوق علة للفعل، فاعلم أنه الداعي والمرجح لوجود الاختيار غالبا، لان الاختيار في وجوده يحتاج إلى موجد وهو النفس ومرجح وهو الشوق غالبا، والاحتياج إلى المرحح انما يكون لاجل الخروج عن اللغوية، والا فيمكن ايجاد الفعل الاختياري بلا مرجح، لعدم استحالة الترجيح بلا مرجح .

توضيح ذلك: انه لا اشكال ولا كلام في استحالة الترجيح بلا مرجح، بمعنى وجود الشيء بلا موجد، لان الممكن في وجوده محتاج إلى المؤثر وهو المرحح للوجود . وهذا من البداهة بمكان .

وأما الترجيح بلا مرجح فقد وقع الخلاف في امكانه.

فالتزم اكثر الفلاسفة والحكماء بامتناعه.

وذهب جماعة من المحققين إلى امكانه، وهو الاقوى عندي .

إذ محصل البرهان الذي ذكر للامتناع أن الترجيح بلا مرجح يرجع إلى الوجود بلا موجد، وحيث أنه محال فهذا أيضا محال .

توضيحه: أنه لو فرضنا تساوى الفعلين من جميع الجهات وكانت نسبة الإرادة اليهما متساوية فتعلق الإرادة الذي هو موجود من الموجودات بأحدهما دون الآخر يكون بلا مرجح وبلا موجد، فيلزم الوجود بلا موجد، ومن البديهي امتناعه .

وفيه: انه بعد ما عرفت من أن الموجد للاختيار هو النفس لا يلزم الوجود بلا موجد من الترجيح بلا مرجح، إذ ليس لتعلق الإرادة بالفعل وجود آخر غير وجود الإرادة والاختيار، بل للاختيار وتعلقه بالفعل وجود واحد، لكونه من الصفات التعلقية، وموجد هذا الوجود هو النفس .

فلا يلزم المحذور المذكور، اذ لها الخيار في إيجاد كل منهما، فلا يترتب على إيجاد أحدهما دون الآخر محذور عقلي.

فالأقوى بحسب البرهان امكان الترجيح بلا مرجح .

ويضاف إلى ذلك الوجدان، فراجعه في موارده ترى أن ما ادعيناه واضح لاسترة عليه . بداهة أن الهارب يختار أحد الطرفين مع عدم مرجح له بالخصوص.

ودعوى وجود المرجحات الخفية في أمثال هذا المورد . لا يمكن المساعدة عليها، فعهدة اثباتها على مدعيها . هذا كله في امكان الترجيح بلا مرجح .
وأما الكلام في قبحه، فالحق هو التفصيل .

توضيح ذلك: أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ومنه ترجيح الفعل على الترك إذا كان مرجوحا، وأما إذا تساويا فان لم يكن ترجيح في نوع الفعل:

بأن لم تترتب فائدة على الفعلين أصلا، يكون قبيحا أيضا، إذ مرجع ذلك إلى إيجاد الفعل بلا فائدة، وهو قبيح لكونه عبثا .

وأما إذا كان المرجح في النوع ولم يكن في واحد بالخصوص فلا بد من التفصيل بين التكوينيات والتشريعات، والالتزام بالقبح في الثانية دون الأولى، وذلك لانه في التشريعات إذا فرضنا قيام المصلحة بالجامع بين الفعلين أو بكل منهما ولم يكن لاحدهما ترجيح على الآخر، فحيث أن الأمر بالجامع أو أحدهما ممكن لا محذور فيه، كما هو المفروض . فالأمر بأحدهما لا وجه له، لان المصلحة لا تختص به، فالتخصيص قبيح .

وأما في التكوينيات فحيث أن اختيار الجامع وإيجاده بلا خصوصية محال وما يوجد لا محالة يكون مع احدى الخصوصيتين فلا يكون ترجيح أحدهما قبيحا، بداهة أن الجائع يختار أحد القرصين مع عدم مرجح لاحدهما، ولا يعد فعله قبيحا، بل قد يعد عدم الترجيح قبيحا، كما لو لم يختار أحدهما حتى مات من الجوع .

قانون الوراثة

وقد يستدل للجبر بقانون الوراثة والعادة:

وتقريب الأول: انه لا اشكال ولا ريب في أن الاوصاف الجسمية والروحية للابوين لها تأثير تام في صفات الولد، وهي تكون سببا للفعل ومؤثرة فيه بلا كلام .

ولكنه يندفع: بأن قانون الوراثة لا ينكر وقد أشير إليه في كثير من الروايات، ولذلك حدد الشارع الاقدس للتزويج حدودا من الطرفين معللة بتأثير روحيات الابوين في الولد، الا أنه ليس تأثير ذلك قطعيا لا يتخلف، وذلك لما نرى بالوجدان أنه ربما يتولد من الابوين الخبيثين أولاد طيبون وبالعكس .

وأیضا لو كان تأثير ذلك قطعيا لا يتخلف لكنت التربية لغوا .

أضف اليهما أنا نرى بالوجدان أنه قد یغیر الاداب والرسوم في زمان واحد في مجتمع، وهذا أقوى شاهد على أن الوراثة لا تقدر على اجبار الإنسان، مع أن القوانين المجعولة للاقوام والملل تصلح شاهدة على ذلك .

الاعتیاد

وتقريب الثاني: ان العادة من الغرائز الداخلية الارتكازية الموجبة بعد طی مراحلها الثلاث، لصيرورة الفعل غير اختياري، وقالوا: ان العادة طبيعة ثانوية، وان العادة توجب كون الفعل غير ارادي .

وفیه: ان العادة لا تصلح مانعة عن تسلط الحقيقة الانية ونظارتها على الغرائز الداخلية والاعضاء الظاهرية . وصيرورة الفعل غير اختياري فانها وان كانت توجب عدم التوجه حين الاتيان بالفعل بخصوصياته وعدم تعلق الإرادة التفصيلية المستقلة بكل جزء من أجزائه، ولكنها لا تصیر سببا لعدم التمكن

من ترك الفعل، وليس معنى اختيارية الفعل الا ذلك .

الندامة واحساس المسؤولية

وبعدما عرفت من عدم تمامية ما استدل به على الجبر من حيث العوامل الطبيعية، يمكن أن يستدل للاختيار من تلك الناحية بوجوه:

منها: أنا نرى بالوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش وحركة اليد الإرادية، فالاولى جبرية، والثانية اختيارية، ولا برهان أصدق من الوجدان .

ومنها انه لا أشكال في أن كل فرد من أفراد الإنسان يجد في نفسه حالة الندامة وفي غيره آثارها مع التقصير في بعض الأفعال الموجب لتوجه ضرر إليه أو إلى غيره أو سلب نفع عنه، ولا يجدها مع عدم التقصير، كما لو وجد ذلك الفعل من غير اختيار، وليس ذلك الا من جهة كون الأول اختياريًا دون الثاني.

مثلا: إذا لم يقم لمن يلزم احترامه وانطبق عليه عنوان الهتك والاهانة، فان كان ذلك عن تقصير تحصل الندامة، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يتوجه إلى وروده، وهكذا في سائر الأفعال . وهذه آية قطعية على اختيارية بعض الأفعال .

ومنها ان الإنسان يحس بالمسؤولية أمام القانون أعم من الالهى أو الحكومي، ولو لم يكن هناك اختيار لما كان لذلك وجه، لان العمل غير الاختياري لا يصح المؤاخذه عليه عقلا .

فان قيل: ان احساس المسؤولية انما هو من جهة جعل الجزاء على العمل، وهو انما يكون من جهة تأثيره في تبديل العمل .

وبعبارة أوضح: ان جعل ذلك انما هو اضافة عامل داخلي آخر إلى العوامل الداخلية المؤثرة في الإرادة والاختيار جبراً، فلا يكون ذلك آية كون الاختيار اختيارياً .

قلنا: ان فرض تأثير هذا الجعل في تغيير مصير الإرادة فرض اختياريّة الإرادة، إذ لو لا كونها اختيارية لم يكن يؤثر هذا الجعل في تغييرها .

الاستدلال للجبر بمبدئية الله سبحانه

القسم الثاني ما استدل به للجبر من ناحية ما وراء الطبيعة، وهو أمور:

أحدها: أنه قد ثبت في محله أن الله تعالى خالق لجميع الموجودات وانه مبدأ الكل ولا مؤثر في الوجود الا هو، ومن جملة الاشياء أفعالنا الإختيارية، فهي مخلوقة لله سبحانه ابداعاً واحداثاً، قال الله عز وجل ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾^(١)، وقال سبحانه ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾^(٢) وقال تعالى ﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ

(١) الآية ١٠٢ من سورة الأنعام.

(٢) الآية ١٠١ من سورة الأنعام .

اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾ فكل ما يصدق عليه اسم شيء - ومن ذلك الأفعال الاختيارية - فهو مخلوق لله تعالى منسوب إليه .

أقول: انه كما لا تنافى بين تأثير العلل والاسباب الطبيعية في المعلولات والمسببات نظير تأثير النار في الحرارة وماشا كل، وبين مبدئيته تعالى بعد كون زمام أمر العلل والاسباب بيده سبحانه، ولذلك قد يسند القرآن الأفعال الطبيعية إلى فواعلها، وقد يسند الجميع إلى الله سبحانه . كذلك لا تنافى بين كون الفعل الاختياري منسوباً إلى الإنسان وبين استناده إلى الله تعالى بعد كون أصل وجوده وحياته وقدرته حدوثاً وبقاءً بافاضة من الله .

ولذلك نرى أنه قد جمع في كثير من الآيات بين الاثباتين جميعاً، فنسب الفعل إلى فاعله وإلى الله سبحانه، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١)، فنسب أعمال الناس إليهم ونسب خلق أنفسهم وأعمالهم إليه تعالى، وقوله عز وجل ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢) فنسب الرمي إلى رسول الله ونفاه عنه ونسبه إليه تعالى.

مع أن الآيات المشار إليها انما هي في غير الأفعال الاختيارية، بل فيما يجعل شريكاً لله تعالى من الجن والشمس والقمر وماشا كل ذلك وتدل على أنها

(١) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

(٢) الآية ٩٦ من سورة الصافات .

(٣) الآية ١٧ من سورة الأنفال .

بأجمعها مخلوقة له .

أضف إلى ذلك أن غاية ما هناك دلالة الآيات على كون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى، ومنها الأفعال الاختيارية، فيخصص عمومها بالآيات الكثيرة المتضمنة لنسبة الأفعال الاختيارية إلى العباد البالغة مائة آية، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(١) وقوله سبحانه: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(٢) إلى غير ذلك من الآيات الكريمة .

بل لو تدبرنا في القرآن الكريم نجد أنه تعالى نسب في ما يقرب من ثلاثمائة آية العمل والفعل إلى الإنسان، وعليه فلا شك في تخصيص الآية الشريفة بها .

الاستدلال للجبر بانتهاه الأفعال إلى إرادة الله تعالى

ثانيها: ان أفعال العباد اما أن تكون متعلقة لمشيئة الله وارادته الازلية .

واما أن لا تكون كذلك .

وعلى الأول يجب وجودها وإلا لزم تخلف المراد عن إرادته .

وعلى الثاني يتمتع وجودها، إذ بما أن أفعال العباد من الممكنات وكل ممكن

(١) الآية ٣٨ من سورة المدثر.

(٢) الآية ٨ - ١٠ من سورة الشمس .

لابد وأن يوجد إرادته وإلا لزم التصرف في سلطان المولى، فيمتنع وجودها ان لم تكن إرادته تعالى متعلقة بها، فجميع أفعال العباد انما توجد بإرادة الله فيجب وجودها وليس للعبد اختيار في الفعل .

توضيح كلام المحقق الخراساني

وأجاب عنه المحقق الخراسان رحمته الله في الكفاية^(١) - بعد ما وجه تكليف العصاة بأن إرادته تعالى هو العلم بالصلاح، فان كان المعلوم ما هو صلاح بحسب النظام الكلى فنفس هذا العلم من دون حالة منتظرة علة للتكوين، وان المعلوم ما هو صلاح بحسب بعض الاشخاص لا بحسب النظام التام فهو علة لاعلام ذلك الشخص بما هو صلاحه، وفيه المصلحة والمفسدة، وما لا محيص عنه في الأفعال الاختيارية المتعلقة للتكاليف هو الثاني دون الأول .

نعم إذا توافقا لابد من الاطاعة والايان، وان تخالفا لا محيص عن اختيار الكفر والعصيان .

وأورد على نفسه: بأنه إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايان بإرادة الله تعالى التكوينية التي لا تتخلف عن المراد، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا . بما حاصله بتوضيح منا:

ان إرادة الله تعالى لو كانت متعلقة بفعل العبد وان لم يرد لكان ذلك

(١) راجع كفاية الأصول ص ٦٧ (إشكال ودفع) .

مستلزما للجبر وعدم قدرة العبد واراادته في الفعل لفرض وجوب صدوره، ففيما اراده العبد من باب الاتفاق يكونان، أي الفعل والارادة معلولين لعلة واحدة وهي الإرادة الالهية . واما ان كانت متعلقة بفعله بما له من المبادئ المصححة لاختياريته في حد ذاته من القدرة والارادة والشعور، فلا يستلزم ذلك الجبر، لفرض عدم تعلق الإرادة بالفعل وان لم يرده العبد بل بماله من المبادئ الإختيارية أيضا، فلا مجال لدعوى الإختيارية لوجوب الصدور .

ثم أورد على نفسه أيضا: بأن ما ذكر يكفي في صحة التكليف ويخرج بذلك عن اللغوية . لا أنه يبقى السؤال عن وجه المؤاخذة والعقاب، لان اشكال وجوب الفعل بارادة الباري - الذي توهمه الاشعري - يندفع بما ذكر، كما أن اشكال وجوب الفعل بارادة الفاعل، مندفع بأن ذلك يؤكد ارادته، الا أن اشكال وجوب الإرادة نفسها التي هي من الممكنات المستندة إلى إرادة الباري الواجبة بالذات الموجبة لعدم اختيارية الفعل المعلول لها لان الجبر على العلة جبر على المعلول، يبقى بحاله . ومعه لا يصح العقاب، لانه لا يصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار .

وأجاب عنه: بأن العقاب تابع للكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن الشقاوة الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما .

وليس مراده بذلك ما احتمله بعض من أن المثوبة والعقوبة من تبعات الأفعال ولوازم الاعمال ونتائج الملكات الفاضلة وآثار الملكات الرذيلة، ومثل هذه القعوبة على النفس لخطيئتها كالمرض على البدن، المؤيد ذلك بقوله

تعالى: ﴿هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

وقوله ﷺ "انما هي أعمالكم ترد اليكم"^(٢). لامن جهة منافاة ذلك لظاهر الكتاب والسنة، فانه يمكن أن يقال: ان المادة حيث كانت مستعدة فهي مستحقة لافاضة الصورة المنفرة من الله تعالى، ونسبة التعذيب والادخال في النار إليه تعالى بملاحظة أن افاضة تلك الصورة المؤلمة منه تعالى بتوسط ملائكة العذاب.

بل من جهة أن الجواب لا يناسب مع مبنى الاشكال، وهو أنه كيف يؤخذ على ما لا ينتهي بالآخرة إلى الاختيار، ولا مع قوله بأنه عقاب على الكفر والعصيان الناشئين عن الاختيار.

بل الظاهر أن مراده أن العقاب انما هو من معاقب خارجي، غاية الامر يكفي في صحة المؤاخذه التي يكون استحقاقها بحكم العقل والعقلاء، هذا المقدار من الاختيار المصحح للتكليف، كما نشاهد ذلك بالنسبة إلى الموالي العرفية ومؤاخذه العبد إذا أمره بشئ وخالفه، إذ لو كان الفعل بمجرد استناده إلى الله تعالى غير اختياري وغير صالح للمؤاخذه لما صحت مؤاخذه الموالي العرفية أيضاً، وإذا كان الفعل في حد ذاته قابلاً للمؤاخذه عليه لم يكن هناك فرق بين كون المؤاخذه ممن انتهت إليه سلسلة الإرادة أو غيره.

(١) الآية ١٤٧ من سورة الأعراف.

(٢) الحكايات للشيخ المفيد، ص ٨٧، الناشر مؤتمر الشيخ المفيد، قم المقدسة.

غاية الامر يبقى سؤال، وهو أنه تعالى لم أوجد من سيوجد منه المهلكات، أو لم أوجد نفس مقدمات الاختيار الموجبة لأنواع العقوبات، وهل لا يكون ذلك منافيا لرحمة رب الارباب ؟

والظاهر أن قوله " اللازمة لخصوص ذاتهما " ^(١) الخ، اشارة إلى الجواب عن ذلك .

وجه إيجاد من سيوجد منه المهلكات

وحاصله كما أفاده بعض الحققين ^(٢) يظهر بعد بيان مقدمات:

الأولى: ان لكل ماهية من الماهيات في حد ذاتها حدا معيناً بحيث لو زيد عليه أو نقص عنه خرجت عن كونها تلك الماهية . مثلاً: ماهية الشجر جوهر ممتد نام، ولو زيد عليه الحاسية صار حيواناً، ولو نقص عنه النمو صار جماداً .

الثانية: ان لماهية الاشياء نحو وجود في العلم الازلي الربوبي بتبع العلم بالوجودات .

الثالثة: ان المجعول باللاصالة هو الوجود والماهية مجعولة بالتبع والعرض، وجدانها لذاتها وذاتياتها ولوازمها غير محتاج إلى جعل وتأثير، ولا يعقل الجعل

(١) كفاية الأصول ص ٦٨ .

(٢) كما افاده صاحب الكفاية حسب الظاهر، نقله المصنف (مد ظله) ببيان آخر للتوضيح.

بين الشئ ونفسه ولا بينه وبين لوازمه .

الرابعة: ان كل ممكن غير متوقف على ممتنع بالذات يجب وجوده، إذ لا نقص في طرف مبدأ المبادئ ولا في المعلول لفرض امكانه ولا في الوسائط والاسباب لفرض عدم التوقف على الممتنع بالذات، وغيره يجري فيه هذا البيان.

إذا عرفت هذه المقدمات:

يظهر لك أن تفاوت الماهيات في أنفسها ولوازمها بنفس ذواتها لا يجعل جاعل وتأثير مؤثر، فمنهم شقي ومنهم سعد بنفس ذاته وماهويته، حيث أن الماهيات كانت موجودة في العلم الازلي وطلبت بلسان حال استعدادها الدخول في دار الوجود، وكان معطي الوجود فياضا بذاته غنيا بنفسه فيجب عليه افاضة الوجود ويمتنع عليه الامساك عنه، وحيث ان الجود بمقدار قبول القابل وعلى طبق حال السائل كانت الافاضة عدلا وصوابا .

فلاعتراض ان كان بالقياس إلى الماهية فهو باطل بأن الشقي شقي في حد ذاته، والسعيد سعيد في حد ذاته .

وان كان بالاضافة إلى الوجود.

فيدفعه أن افاضة الوجود على وفق قبول القابل عدلٌ وصواب .

ويمكن أن يقال: ان ما في النبوى الشريف مع قطع النظر عما ورد في

تفسيره " الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه " ^(١) يكون اشارة إلى ذلك، والاختصاص ببطن الام اما لانه أول النشآت الوجودية عند الجمهور، أو أن المراد بالبطن مكنون الماهية، واطلاق الام على الماهية بلحاظ جهة قبولها كما أطلق الاب على الله تعالى في بعض الكتب السماوية بلحاظ جهة فاعليته .

الموجب لاختيار الله تعالى العقاب

ويبقى السؤال عن أنه: ما الموجب لاختيار الله تعالى العقاب بعد استحالة التشفي في حقه ؟

ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: ما عن جماعة من الاساطين منهم الشيخ الرئيس ^(٢) والمحقق

(١) التوحيد للصدوق ص ٣٥٦ باب السعادة والشقاوة، طبعة طهران، والبحار ج ٥ ص ٩ رواه عن تفسير علي بن ابراهيم .

(٢) راجع شرح الاشارات ج ٣ ص ٣٢٨-٣٢٩ حيث قال في معرض الحديث القدر: « فلم العقاب ؟ » إلى ان قال : « فإن ذلك ايضا يكون حسناً لانه قد كان يجب يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر، والتصديق تأكيد للتخويف ، فإذا عرض من اسباب القدر عارض واحد، مقتضي للتخويف والاعتبار، فركب الخطأ واتي بالجرمة وجب التصديق لاجل الغرض العام...الخ. » كما يمكن ان يستفاد ذلك من ص ٣٧٣-٣٧٤

الأصفهاني رحمته^(١) وهو أن التعذيب من باب تصديق التخويف والايفاء بالوعيد الواجبين في الحكمة الالهية، فان خلاف الميعاد مناف للحكمة وموجب لعدم ارتداع النفوس من التوعيد .

وفيه: ان وجهه حفظ النظام، والحكيم يراعى المصلحة العامة الكلية، فكما لو لا تخويف من يرتدع حقيقة بالردع لما ارتدع ولم يبق نظام الكل محفوظا كذلك لو احتمل المجرم بما هو مجرم أنه لا يعذب، فعموم التخويف له دخل في حفظ النظام الذي لا أتم منه نظام .

ثانيهما: ان استحقاق العقاب انما هو بحكم العقل، من جهة أن العصيان والمخالفة خروج عن زى الرقية ورسم العبودية، وهو ظلم والظالم يستحق العقاب .

هذا كله فيما يرجع إلى شرح مطالب الكفاية، وانما أطلنا الكلام في ذلك دفعا للشبهة المغروسة في أذهان الاكثر من أن المحقق الخراساني يصرح بلجبر .
ومع ذلك ففى كلامه مواقع للنظر يظهر عند بيان المختار في الجواب عن هذا الوجه .

<<<

بعد الحديث عن كون النبي صلى الله عليه وسلم يجب أن يكون داعيا إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير..

(١) بحوث في الأصول ج ٢ ص ٥٨ (تذييل وتكميل)، وفي نهاية الدراية ج ١ ص ٢٠٩-٢١٠
(كيفية المثوبة والعقوبة) .

إرادة الله تعالى على قسمين

وحاصله يبتني على بيان أمور:

الأمر الأول: ان إرادة الله تعالى على قسمين التكوينية والتشريعية، والمراد بالاولى هو فعله تعالى واحداثه وخلقه كما نطقت بذلك النصوص الكثيرة .

لاحظ صحيح صفوان بن يحيى قلت لابي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق؟ فقال عليه السلام: الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك، لانه لا يروي ولا يهّم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق، فارادة الله لا غير ذلك، يقوله له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما أنه لا كيف له^(١). ونحوه غيره .

والمراد بالارادة التشريعية جعل الاحكام .

وبما ذكرناه يظهر أن ما أفاده الحق الخراساني **ثُمَّ** - تبعا للحكماء والفلاسفة من تفسير إرادة الله تعالى بالعلم .

في غير محله، فان العلم عين ذاته تعالى والارادة فعله واحداثه، وبينهما بون بعيد .

(١) أصول الكافي ج ١ ص ١٠٩ باب ان الإرادة من صفات الفعل . وورد في عدة مصادر

اخرى منها الآمالي للطوسي المجلس ٨ ص ٢٠٥ .

وأضعف من ذلك ما عن جماعة منهم، من ارجاع الإرادة في الله تعالى إلى العلم مفهوما.

مع أنه لو أغمض عما ذكرناه وسلم كونها عين ذاته، ما استدلوا به على تغاير العلم والقدرة والحياة في الله سبحانه، وهذا يجري في الإرادة أيضا .

والوجدان أقوى شاهد على التغاير، فان قولنا " الله عالم " و " الله مرید " ليسا من قبيل المترادفين نظير " زيد انسان " و " زيد بشر " بل الضرورة قاضية بأنه يفهم من كلمة " الله عالم " شيء " ومن كلمة " الله مرید " شيء آخر .

وأیضا قاضية بأن الاعتقاد بان الله تعالى عالم ليس اعتقادا بأنه مرید، والبرهان على كونه عالما لا يكون برهانا على أنه مرید .

نعم لو التزمنا بثبوت إرادة ذاتية فيه سبحانه وراء الارادة في مرتبة فعله، لا مصداق له فيه سوى علمه تعالى، ولكن لا دليل على ثبوتها .

إرادة الله من صفات الفعل

الامر الثاني ان إرادة الله تعالى من صفات الفعل لامن الصفات الذاتية، وذلك لوجوه:

الأول انطبق ما ذكرناه ضابطا لصفات الفعل من اتصافه بما يقابلها أيضا على إرادته، ويقال: ان الله تعالى مرید لوجود الإنسان وغير مرید لوجود العنقاء.

الثاني ان وجود الموجودات ليس كمالا له تعالى حتى تكون إرادة وجودها من الصفات الكمالية الذاتية .

الثالث تطابق الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام على ذلك .
لاحظ صحيح عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لم يزل الله مريدا ؟

قال عليه السلام : ان المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد^(١) .
وهذا الخبر صريح في أن إرادته ليست من الصفات الذاتية .
وصحيح محمد بن مسلم عنه عليه السلام : المشيئة محدثة^(٢) . ونحوهما غيرهما .

أفعال العباد غير متعلقة لإرادة الله تعالى

الثالث ان إرادته تعالى لو كانت من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة لكانت متعلقة بجميع الممكنات، ومنها أفعالنا لان الصفات الذاتية المتحدة مع الذات متعلقة بالجميع، والا فلو لم تكن متعلقة ببعض الممكنات لصح سلبها عنه تعالى بالاضافة إليه . وقد تقدم أن الصفات الذاتية لا يمكن سلبها عنه .
ولكن بعد ما عرفت من أنها من صفات الفعل، فاعلم أن متعلقها الأعيان

(١) أصول الكافي ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) أصول الكافي ج ١ ص ١١٠ .

الخارجية وأفعاله، وأما أفعال العباد فلا تكون متعلقة لأرادته تعالى وإن كان فيض الوجود والقدرة وسائر المبادئ من قبل الله تبارك وتعالى، بل موجد فعل العبد هو النفس بوساطة أعمال القدرة بلا دخل لأرادته فيه، فلا تكون أفعال العباد متعلقة لأرادته حتى يلزم الجبر .

ولأئمتنا الأطهار عليهم الصلاة والسلام كلمات في هذا الموضوع تشير إلى ما ذكرناه:

منها: ما رواه المحقق المجلسي عن إمامنا الهادي عليه السلام: أنه سئل عن أفعال العباد أهى مخلوقة لله؟ فقال: لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها^(١) .

ومنها: خبر صالح النيلي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: ولكن حين كفر كان في إرادة الله تعالى أن يكفر، وهم في إرادة الله وفي علمه أن لا يصيروا إلى شيء من الخير، قلت: أراد منهم أن يكفروا؟ قال عليه السلام: ليس هكذا أقول، ولكني أقول علم أنهم سيكفرون^(٢) . ونحوهما غيرهما .

وعلى الجملة كون إرادة الله تعالى من الصفات الفعلية وعدم تعلقها بأفعال العباد الإختيارية، ينبغي أن يعد من الأمور المسلّمة .

وما عن المتكلمين من النزاع والجدال في أن إرادته تعالى حادثة أم قديمة، يبتنى على أن يكون المراد من الإرادة هو الشوق .

(١) بحار الأنوار ج ٥ ص ٢٠ .

(٢) أصول الكافي ج ١ ص ١٦٢، باب الاستطاعة.

ولكن بعد ما عرفت من أن الإرادة عبارة عن أعمال القدرة، فكل ما قيل في هذا المقام في غير محله، إذ على ذلك لا ريب في أنها حادثة مخلوقة له .

فان قلت: ان إرادته تعالى وان لم تكن متعلقة بفعل العبد الا أن إرادة العبد بما أنها خارجة عن تحت قدرته فهي معلولة لأرادته تعالى وموجودة بإيجاده، فتكون إرادته علة لعله الفعل، فتكون العلة واجبة الصدور والا لزم تخلف مراده عن إرادته، فالفعل أيضا يكون واجب الصدور، لان الجبر على العلة جبر على المعلول .

توجه عليك ما تقدم مفصلا من أن الاختيار فعل النفس . وهي موجودة له واختياري بنفس ذاته، فلا تكون إرادة العبد متعلقة لإرادة الله .

إذا تبينت لك هذه الأمور انكشف جليا دفع هذا الوجه، فان إرادة الله تعالى لا تكون متعلقة بأفعال العباد ليلزم وجودها ولا يلزم من وجودها من دون تعلق إرادته به التصرف في سلطان المولى، بعد كون المبادئ بأجمعها تحت اختياره وقدرته كما مر، فلا جبر .

الآيات التي استدلت بها على تعلق إرادة الله تعالى بالأفعال

وقد يقال: ان في القرآن الكريم قد انتسبت الإرادة ومشقاتها في ثلاث وأربعين آية إلى الله تعالى، وعلى ذلك فهي متعلقة بأفعال العباد وإرادته لا تتخلف عن المراد، فيعود محذور الجبر .

ولكن يرد عليه أن تلك الآيات على طوائف:

الأولى: الآيات الدالة على عدم تخلف المراد عن إرادته.

نظير قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾^(١)،
وقوله عز وجل: ﴿ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ
بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾^(٢) .

وهذه الطائفة لا تعين ما تتعلق به الإرادة، بل تدل على أنه ان تعلقت
إرادته بشيء يتحقق ذلك الشيء . وهذا مما لا كلام فيه ولا نزاع حوله .

الثانية: الآيات المتضمنة لجعل إرادة الإنسان موردا لإرادة الله تعالى.

كقوله سبحانه : ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ
ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا
سَعِيهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ
عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴾^(٣) .

وهذه الطائفة لا تدل على تتعلق إرادة الله بالفعل الاختياري، بل تدل على
أن الإنسان مختار في كل ما يريد ولا يكون مجبورا فيه، غاية الامر ان الله تعالى يمد
الفاعل المختار أيا ما أراد بإعطاء الوجود والقدرة وسائر مبادئ الفعل، فهذه
الطائفة تدل على الاختيار دون الجبر .

(١) الآية ٨٢ من سورة يس .

(٢) الآية ١١ من سورة الفتح .

(٣) الآيات من ١٨ إلى ٢٢ من سورة الإسراء .

الثالثة: ما يدل على أن الله تعالى لا يريد الظلم.

نظير قوله سبحانه: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ ^(١).

وعدم دلالة هذه على المدعى واضح . نعم ان كان للوصف واللقب مفهوم
لكانت دالة على إرادة غير الظلم .

الرابعة: ما دل على تعلق إرادته باليسر.

كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ^(٢).

وهذه الطائفة دالة على تعلق الإرادة التشريعية باليسر دون العسر، وقد
مر أنها تتخلف عن المراد .

وأما الآية الكريمة: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمُ نُصْحِي إِنِ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ
اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ ^(٣) التي توهم دلالتها على
ذلك، بتقريب انها تدل على أن عدم إيمان قوم نوح عليه السلام انما كان من
جهة إرادة الله تعالى المتعلقة بأفعالهم .

فيرد على الاستدلال بها: ان الغي ليس بمعنى الضلالة، بل من المحتمل
إرادة البأس أو العقاب منه .

وعلى الأول تدل الآية على أن البأس الذي هو نتيجة أفعالهم الإختيارية

(١) الآية ١٠٨ من سورة آل عمران .

(٢) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٣٤ من سورة هود .

مورد لارادة الله تعالى، وارادة النتيجة غير إرادة الفعل.

وبه يظهر ما فيه على الثاني، مع أنه لو كان بمعنى الضلالة يرد على الاستدلال بها ما سيأتي في الآيات التي نسب فيها الضلال إلى الله .

وأما الآية الشريفة: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(١).

فذيّلها قرينة على أن جعل الله تعالى صدره ضيقاً انما هو من جهة أن الكافر لم يؤمن باختياره، فيكون سبيل الآية الكريمة سبيل النصوص الكثيرة الدالة على ان العبد ربما يكون مخدولاً ومحروماً من عناية الله تعالى بسبب ارتكابه بعض المعاصي، كما أنه ربما يكون موفقاً بالحسنات والخيرات بواسطة التزامه ببعض الخيرات والحسنات فبعضها يكون معداً للآخر ويعطي القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرضاته، وإذا ثبت ذلك في الضلالة ثبت في الهداية أيضاً .

المشيئة الالهية وافعال العباد

ولا يخفى أن كثير من الآيات الكريمة تضمنت للمشيئة الإلهية.

واستدل بها تارة لكون أفعال العباد الإختيارية متعلقة لها، فلا بد من

وجودها لاتحاد الارادة والمشيئة، وأخرى للجبر، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ اللَّهُ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ﴾^(٢)، وقوله عز وجل: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾^(٤)، وقوله سبحانه: ﴿قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(٦)، وقوله عز وجل: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا* إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٨) إلى غير ذلك من الآيات المتضمنة للمشيئة البالغة مائتي آية .

ولكن لا دلالة في شيء منها على ما استدلل بها له .

(١) الآية ٣٠ من سورة الإنسان.

(٢) الآية ٢٧ من سورة الرعد.

(٣) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٢٧ من سورة الفتح.

(٥) الآية ٦٩ من سورة الكهف.

(٦) الآية ٤٩ من سورة يونس.

(٧) الآية ٣١ من سورة الرعد.

(٨) الآية ٢٣ - ٢٤ من سورة الكهف.

أما الآية الأولى وما بضمونها، فلان صدرها متضمن لبيان أن القرآن يكون هاديا وان الإنسان يكون متمكنا من الهداية إلى الحق بواسطته، ولكن الضالين لا يشاؤون هذه الهداية بسوء اختيارهم . فهي بقريته تدل على أن الله تعالى لو شاء أن يجبرهم على أن يتخذوا إلى ربهم سبيلا كان له ذلك، ولكنه لم يشأ لان دار الدنيا دار الاسباب والاختيار، بل جعل ذلك تحت اختيارهم ومشيئتهم .

ويمكن أن يقال: ان المراد بها " ما تشاؤون الاسلام الا أن يشاء الله أن يلفظ لكم في الاستقامة "، لما في الكلام من معنى النعمة .

وأما الآية الثانية وما بضمونها نظير قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ ^(١)، وقوله سبحانه: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ ^(٢)، وقوله: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ ^(٣) إلى غير ذلك من الآيات، فهي تدل على أن الهداية الخاصة وكذا ما يقابلها مختصة بطائفة خاصة .

توضيحه: ان الهداية هي الارشاد والدلالة، والهدى ضد الضلال، الهداية من الله تعالى على قسمين عامة وخاصة.

والاولى: قد تكون تكوينية، وقد تكون تشريعية .

(١) الآية ٢١٣ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٧٢ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٥٦ من سورة القصص.

والهداية العامة التكوينية ما أعدها الله تعالى في طبيعة كل موجود، فهي تسري بطبعها أو باختيارها نحو كمالها، الفارة تفر من الهرة ولا تفر من الشاة، والنمل يهتدي إلى تشكيل جمعية وحكومة، والطفل يهتدي إلى ثدي امه. وهكذا، قال تعالى: ﴿ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ ^(١).

والهداية التشريعية العامة هي افاضة العقل على الإنسان ثم ارسال الرسل وانزال الكتب .

وأما الهداية الخاصة، فهي عناية ربانية خصَّ الله بها بعض عباده حسب ما تقتضيه حكمته، فيهيئ له ما به يهتدى إلى كماله ويصل إلى مقصوده، ولولا تسديده لوقع في الغي والضلالة، ومع ذلك لا يكون مجبوراً في ذلك .

وفي امثال هذه الآية أشير إلى نكته لطيفة، وهي الرد على القائلين باله الخير واله الشر، أي المجوس الملتزمين بأن وسائل الشر انما تكون متحققة بإيجاد اله الشر، وان الله تعالى لا يهيئ تلك الوسائل، وتدل على ان الأسباب كلها من الله تعالى .

وأما الآية الثالثة: وما بضمونها فإنما تدل على أن جميع الأفعال واقعة تحت الحاسبة، سواء أكانت ظاهرة أم لا، غاية الامر لله تعالى أن يغفر لمن يشاء .

وأما الرابعة ، والخامسة: وما بضمونهما من الآيات فغاية ما تدل عليه أنه حيث يحتمل من يريد أن يعمل عملاً أن يحدث ما يمنع عنه، فعليه أن يتوجه إلى

الله تعالى ويسأله أن تكون الحوادث بنحو لا تمنعه عما يريد .

وأما السادسة: وما بمضمونها فملخص القول فيها ان المراد بالنفع والضرر ان كان هو الطبيعي منهما فعدم ارتباطها بالمقام ظاهر، وان كان ما ينشأ عن عدم العمل بالوظائف فكونه منوطاً بمشيئة الله تعالى انما هو من جهة كون جعل الوظيفة وبيانها على الله تعالى .

وبما ذكرناه في الآيات السابقة يظهر ما في السابعة والثامنة .

الاستدلال للجبر بعلم الله تعالى

ثالثها ان الثابت في محله أن علمه تعالى متعلق بجميع الموجودات ولم يخرج شيء عن تحت علمه، ومنها أفعالنا، فكل ما يصدر منا متعلق لعلمه فيجب وجوده وإلا لزم كون علمه تعالى جهلاً .

وان شئت قلت: انه لتعلق علمه بالفعل لابد وأن يوجد الفعل جبراً، أو يتبدل علمه بالجهل، وحيث أن الثاني محال فيتعين الأول .

ويتضح الجواب عن ذلك ببيان أمور:

الأول ان علمه تعالى لا يكون متعلقاً بأفعالنا فقط، بل هو متعلق بها وبمقدماتها، وإلا لزم كون علمه محدوداً، واتصافه بمقابل العلم، وهذا ينافي كون العلم من الصفات الذاتية .

وحيث ان من مقدمات الفعل الاختياري الاختيار والارادة، فيكون علماً

بصدور الفعل عن الاختيار . ولو التزمنا بالجبر ولزوم صدور الفعل لزم انقلاب علمه جهلا، إذ المعلوم كون الفعل صادرا عن الاختيار، والواقع صدوره جبرا.

الثاني أن علمه تعالى ليس علة للفعل، كما أن علمنا بأننا سنفعل كذا لا يكون هذا العلم علة لذلك الفعل، فان حقيقة العلم هو انكشاف الواقع على ما هو عليه ولا ربط لذلك بصدور ذلك الفعل ليكون علة له .

وأیضا فلو كان علمه علة لم يكن هناك حاجة إلى الإرادة، وقد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^(١) وفي غير ذلك من الآيات والروايات جعلت الإرادة غير العلم، وقد تقدمت .

وقد عرفت أن تفسير جماعة إرادته تعالى بعلمه غلط واشتباه مناف للاخبار والایات .

فإن قيل: ما معنى تصريح كثير من الفلاسفة بأن علمه تعالى فعلى لا انفعالي، بعد كون ظاهره أن علمه ليس تابعا للمعلوم بل المعلوم تابع له ؟

قلنا: ان مرادهم بذلك أن العلم:

تارة يطلق ويراد منه نفس الاضافة المتأخرة عن وجود الطرفين التي هي المضاف الحقيقي .

وأخرى يطلق ويراد منه مبدأ تلك الاضافة . والعلم بالمعنى الأول ليس من

الصفات الذاتية له تعالى وإلا يلزم أن يكون لغير ذاته مدخلية في كمال ذاته، وهو مستلزم لمدخلية غيره في ذاته، وهو ضروري البطلان .

بل العلم بالمعنى الثاني، أي مبدأ تلك الاضافة الخاصة كمال له وعين ذاته، فعلمه بمعنى ما هو مبدأ العالمية .

أو المراد أن علمه بما أنه من الصفات الذاتية متحد مع ذاته، وحيث أن ذاته مبدأ لجميع الموجودات حتى أفعال العباد لان مبادئها من قبل الله تعالى، فكذلك علمه المتحد مع ذاته، فليس معنى فعلية علمه كونه علة لجميع الموجودات . وحيث أن ذاته لا تكون علة لأفعال العباد بل الموجد لها هو العبد، فكذلك علمه المتحد مع ذاته .

الثالث أن علمه تعالى كما يكون متعلقا بأفعال العباد كذلك يكون متعلقا بأفعاله، فلو كان علة لزم الالتزام بلجبر حتى في أفعاله سبحانه .

الاستدلال للجبر بسلطنة الله تعالى

رابعها: أن اثبات القدرة للعبد واسناد الفعل إليه استقلالاً أو مع الله والالتزام بأنه الموجد يستلزم ثبوت الشريك له، فلا بد من الالتزام بلجبر حفظاً لسلطنة الله وأنه المتصرف الوحيد .

وفيه: ان ذلك انما يلزم لو كان للعبد استقلال ووجود وقدرة بنفسه، وأما مع الالتزام بأنه محتاج في وجوده وقدرته وسائر مبادئ الفعل بل بالنظر الدقيق هو كسائر الموجودات عين الحاجة لا شيء محتاج، فلا يلزم من اسناد الفعل إلى

العبد حقيقة عزل الله تعالى عن ملكه أو تصرف الغير في سلطانه، كيف هو وقدرته وجميع شؤونه موجودة بإيجاده .

ولنمثل لتقريب ذلك مثالا وان كان دون ما نحن فيه بكثير، وهو: أن الغنى القادر القوى لو أعطى الضعيف وأغنى الفقير، وهو قادر في كل حين على سلبه وإبقائه، هل يتوهم أحد أن يعد الضعيف شريكا للقوي ؟ كلا .

وبهذا الذي ذكرناه أخبر أمير المؤمنين عليه السلام عباية الاسدي حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها ويقعد ويفعل ويترك .

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله ؟ فسكت عباية.

فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عباية . قال: وما أقول؟

قال: ان قلت انك تملكها من دون الله قتلتك، وان قلت تملكها مع الله قتلتك . قال: فما أقول ؟

قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك^(١) . الحديث

فانظر إلى هذا الحديث كيف كشف الغطاء ولم يدع على هذه الحقيقة من ستار .

(١) نقله الامام أبو الحسن الثالث عليه السلام في رسالته إلى اهل الاهواز على ما رواها في البحار

الاستدلال للجبر باسناد الاضلال إلى الله تعالى

خامسها: انه قد نسب الاضلال إلى الله تعالى في كثير من الآيات، قال الله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾^(١)، وقال عز وجل: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن أُنَابَ﴾^(٢) وقال سبحانه: ﴿وَمَن يرد أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^(٣) فتدل هذه الآيات على أنه تعالى خالق الضلال والكفر في العبيد، فيصدهم عن الايمان ويحول بينهم وبينه .

وربما قالوا: ان هذا هو حقيقة اللفظ بحسب اللغة، لان الاضلال عبارة عن جعل الشيء ضالا، كما أن الاخراج والادخال عبارتان عن جعل الشيء خارجا وداخلا .

وأورد العدلية على ذلك بوجه:

الأول: انه لا يقال لمن صد الطريق أنه أضله بل يقال منعه، وانما يقال اضله إذا أغواه .

الثاني: ان الله تعالى وصف الشيطان وفرعون وأمثالهما بالاضلال، ومعلوم

(١) الآية ٤ من سورة إبراهيم.

(٢) الآية ٢٧ من سورة الرعد.

(٣) الآية ١٢٥ من سورة الأنعام.

أنهم ليسوا خالقين للضلال في قلب أحد، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴾^(١)، وقال: ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى ﴾^(٢).

الثالث ان ذلك يضاد كثيرا من الآيات، كقوله: ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى ﴾^(٣) وقوله سبحانه: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذِكْرِ مُعْرِضِينَ ﴾^(٤)، وقوله عز وجل: ﴿ أَنَّى يُصْرِفُونَ ﴾^(٥)، إلى غير ذلك من الآيات.

الرابع: ان الله تعالى ذم ابليس ومن سلك سبيله في الاضلال والاغواء وأمر بالاستعاذة منهم.

قال سبحانه: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ﴾^(٦)، وقال: ﴿ وَقُلْ رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ ﴾^(٧)، وقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴾^(٨)، وقال سبحانه: ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ

(١) الآية ١٥ من سورة القصص.

(٢) الآية ٧٩ من سورة طه.

(٣) الآية ٩٤ من سورة الإسراء.

(٤) الآية ٤٩ من سورة المدثر.

(٥) الآية ٦٩ من سورة غافر.

(٦) الآيات ١ و ٤ من سورة الناس.

(٧) الآية ٩٧ من سورة المؤمنون.

(٨) الآية ٢٦ من سورة ص.

قَوْمَهُ وَمَا هَدَى ﴿١﴾، فلو كان الله تعالى هو المضل الحقيقي فكيف ذمهم عليه .

وأيضاً لو وجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم، ولاستحق المذمة كما استحقوا، ولوجب أن يتخذوه عدواً كما وجب اتخاذ إبليس عدواً .

الخامس انه عز وجل في كثير من الآيات نسب الضلال إلى العصاة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُّرْتَابٌ﴾^(٢).

فلو كان المراد بالضلال هو ما هم فيه لزم منه تحصيل الحاصل وهو محال:

وأيضاً فأمثال هذه الآيات صريحة في أنه يفعل بهلم الاضلال بعد فسقهم، فيكون مغايراً له .

السادس انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاءً لهم على سوء فعلهم وعقوبة عليه، فلو كان المراد ما هم عليه لكان ذلك تهديداً لهم بشيء هم عليه مقبلون وبه متلذذون .

ولذلك كله ذهب العدلية إلى أنه يجب المصير إلى وجوه أخرى من التأويل:

الأول - أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة .

الثاني - أن يحمل الاضلال على الهلاك والابطال، كقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

(١) الآية ٧٩ من سورة طه.

(٢) الآية ٢٦ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٣٤ من سورة غافر.

كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿١﴾، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ﴿٢﴾.

الثالث - أن الضلال والاضلال هو العقاب والتعذيب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ﴾ ﴿٣﴾.

الرابع - أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع، فيقال أضل فلان ابنه إذا لم يتعاهده بالتأديب .

ويؤيده ما عن العيون عن الامام الرضاء عليه السلام في قوله تعالى " وتركهم في ظلمات لا يبصرون "، قال: ان الله تعالى لا يوصف بالترك كما يوصف خلقه، لكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر والضلal منعهم المعاونة واللفظ وخلقى بينهم وبين اختيارهم ^(٤).
وقريب منه غيره .

الخامس - وهو أحسن الوجوه، انه إذا ضلَّ الإنسان باختياره عند حضور شيء من دون أن يكون ذلك علَّةً لضلاله بل غايته كونه من مقدماته البعيدة وعلله المعدة، يقال انه أضله.

(١) الآية ١ من سورة محمد.

(٢) الآية ١٠ من سورة السجدة.

(٣) الآية ٤٧ من سورة القمر.

(٤) عيون أخبار الرضاء عليه السلام ج ١ ص ١٢٣ ح ١٦ باب ١١ ما جاء عن الرضاء عليه السلام من الاخبار في التوحيد/ بحار الأنوار ج ٥ ص ١١ ح ١٧ باب ١ نفي الظلم والجور عنه تعالى.

قال الله تعالى في حق الاصنام ﴿رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضَلَّلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾^(١)، أي ضلوا بهن، وقال ﴿وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا * وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾^(٢)، أي ضل بهم كثير من الناس .

والاضلال بهذا المعنى منسوب إلى الله تعالى نظرا إلى أن الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان لها مبادئ خارجة عن دائرة اختياره، كوجود الإنسان وحياته وادارته للفعل وشوقه إليه، وملائمة ذلك الفعل لقوة من قواه وقدرته على إيجاده، وتلك المبادئ موجدتها هو موجد الإنسان نفسه، وقد ثبت في محله أن بقاء الأشياء واستمرارها في الوجود محتاج إلى المؤثر في كل آن.

وعلى هذا فالكفر والفسق إذا صدرا عن العبد باختياره بما أن مبادئهما من قبل الله تعالى فلذلك يصح أن ينسبا إليه تعالى .

وبذلك يظهر الجواب عما أورد على القرآن المجيد بأنه: قد يسند الفعل إلى العبد واختياره، وقد يسند الأفعال إلى الله تعالى، وهذا تناقض واضح .

(١) الآية ٣٦ من سورة إبراهيم.

(٢) الآيتين ٢٣ و ٢٤ من سورة نوح.

كلام العارف الشيرازي في معنى الاضلال

وللعارف الصدر الشيرازي كلام في توجيه نسبة الاضلال إلى الله تعالى لا بأس بنقله ملخصاً، لاشتماله على مطالب دقيقة:

قال: ان الله تعالى متجل للخلق بجميع صفات كماله وأسمائه ومفيض على عباده وعوالمه بكل نعوت جماله وجلاله، فالاول ما تجلى في ذاته لذاته، فظهر من تجليه عالم أسمائه وصفاته، فهي أول حجب الاحدية، ثم تجلى بها على عالم الجبروت، فحصلت من تجليه أنوار عقلية وملائكة مهيمنة قدسية، وهي سرادقات جبروتية ثم تجلى من خلق تلك الانوار على العالم الملكوت الاعلى والاسفل ثم على أشباحها الغيبية والمثالية، ثم على عالم الطبيعة السماوية والارضية .

ولكل من هذه العوالم والحضرات منازل وطبقات متفاوتة، وكلما وقع النزول أكثر قلت هذه الانوار الاحدية بكثرة هذه الحجب الامكانية، وتراكت النقائص والشور بمصادمات الاعدام . أو لا ترى أن كلا من الصفات السبعة الالهية التي هي أئمة سائر الصفات برية من النقصان و الامكان والكثرة والحدثان .

ثم إذا وقعت ظلالها في هذا العالم الادنى حجبته الافات والشور ولزمتها الاعدام والنقائص، فإذا ارتفعت عن عالم الاجسام زالت عنها تلك النقائص والشور ورجعت إلى اقليم الوحدة .

ثم زعم أن هذا هو معنى الامر بين الامرين من الجبر والقدر، وهو أن النقائص والقصورات اللازمة في هذا العالم لبعض الصفات المنسوبة إلى الحق تارة وإلى الخلق، أخرى انما نشأت ولزمت من خصوصية هذا الموطن فعادت إلينا لا إلى الصفة الالهية، وهو معنى قوله تعالى في الحديث القدسي " أنت أولى بسيئاتك مني"^(١)، ومعنى قوله: ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾^(٢) أن الأفعال الصادرة منه بلا واسطة وكذا الصفات الالهية الثابتة له في مقام التوحيد قبل عالم الكثرة ليس فيها شائبة النقص والقيح حتى يرد فيها السؤال، لان عالم الالهية كله نور وكمال .

ثم نقل عن بعض أصحاب القلوب، والظاهر أنه ابن العربي، أنه ذكر تقريبا للطبائع والافهام وتسهيلا لفهم التوحيد الافعال على العقول فيما يضاف إلى الجمادات والاعجام، فان الحجاب عن ادراك هذا التحقيق أمران:

احدهما اختيار الإنسان والحيوان .

وثانيهما ما ينسب إلى الجمادات وسائر الاجرام .

اما الأول: فان نسبة إرادة الإنسان إلى مشيئة الله تعالى كنسبة ادراك الحواس إلى ادراك العقل.

(١) الكافي ج ١ ص ٥٠ باب المشيئة والارادة ح ٦، وباب الجبر والقدر والامر بين الامرين ص

١٥٧ ح ٣، وص ١٦٠ من نفس الباب ح ١٢ بسند ثالث .

(٢) الآية ٢٣ من سورة الأنبياء.

كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(١)، ونسبة مصادر أفعالها من الابدان والاعضاء كنسبة الجوارح إلى القلب الذي هو أمير الجوارح، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) وقوله: ﴿فَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^(٤).

وأما الثاني فقد انكشف لدى البصائر المستنيرة أن الشمس والقمر والغيـم والمطر والارض وكل حيوان وجماد مسخرات بأمره تعالى ومقبوضات بقبض قدرته، كالقلم الذي هو مسخر للكاتب وعلمه وارادته وقدرته وقوته التي في عصبه واصبعه، كما أن علمه ومشيئته واردتان من خزائن غيب الملكوت، وكتابة قلم اللاهوت على ترتيب ونظام وتقدم وتأخر من الاعلى فالاعلى إلى الادنى حتى انتهى أثر القدرة من احدى حاشيتي الوجود إلى الاخرى من القلم الاعلى إلى القصب الادنى .

وهذا مما يشاهده من انشرح صدره بنور الله ويسمع بسمعه المنور من يدرك ويفهم تسبيح الجمادات وتقديسها وشهادتها على أنفسها بالعجز والسخرية بلسان ذلق أنطقها الله به الذي أنطق كل شيء بلا حرف وصوت مالا يسمعه، الذين هم عن السمع لمعزولون .

(١) الآية ٣٠ من سورة الإنسان.

(٢) الآية ١٠ من سورة الفتح.

(٣) الآية ١٤ من سورة التوبة.

(٤) الآية ١٧ من سورة الأنفال.

فقال بعض الناظرين من هذا المشكاة للكاغذ^(١) وقد رآه اسودَّ وجهه: لم تسودَّ وجهك وتشوشَّ بياضك بهذا السواد ؟

فقال بلسان الحال: سلوا هذا المداد الذي ورد عليّ وغير هيئتي وجبلتي .

فقال للممداد: لم فعلت ذلك ؟

فقال: كنت مستقرا في قعر الدواة لا صعود لي بنفسى عن ذلك القعر فوردت على قصبة تسمى القلم فرقاني من مقعري، ولولا نزوله ما كان لي صعود .

فقال للقلم: لم فعلت ذلك ؟

فقال: كنت قصبا ثابتا في بعض البقاع لا حركة منى ولا سعى فورد على قهرمان سكين بيد قاطع فقطعني عن أصلى ومزق على ثيابي وشق رأسي ثم غمسيني في سواد الحبر ومرارته .

فقال للسكين: لم فعلت ؟

فأشارت إلى اليد، فاعترض عليها فقالت: ما أنا اللحم ودم وعظم حركني فارس يقال له القدرة فاسألها . فلما سألها عن ظلمها وتعديها على اليد أشارت إلى الإرادة .

فقال لها: ما الذي قواك على هذه القدرة الساكنة المطمئنة ؟

(١) الكاغذ من الالفاظ الفارسية ومعناها الورق .

فقلت: لا تعجل لعل لنا عذرا وأنت تلوم، فاني ما انبعثت بنفسى ولكن بعثنى حكم حاكم وأمر جازم من حضرة القلب وهو رسول العلم على لسان العقل بالاشخاص للقدرة والالتزام لها في الفعل، فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل فلا أدرى بأى جرم سخرت لهما وألزمت لهما الطاعة، ولكني أدرى أن تسخيرى اياها بأمر هذا الحاكم العادل أو الظالم.

فأقبل على العلم والعقل والقلب طالبا ومعاتبا اياهم على سبب استنهاض الإرادة وانهاضها للقدرة .

فقال العقل: أما انا فسراج ما اشتعلت بنفسى ولكن اشعلت .

وقال القلب: اما أنا فلوح ما انسبطت ولكن بسطت وما انتشرت ولكن تُشرني من بيده نشر الصحائف .

واما العلم فقال: انما انا نقش في منقوش وصورة في بياض لوح القلب لما أشرق العقل، وما المخططت بنفسى فكم كان هذا اللوح قبلى خاليا فاسأل القلم عنى واسأله عن هذا .

فرجع إلى القلم تارة أخرى بعد قطع هذه المنازل والبوادي وسير هذه المراحل والمقامات، فوقع في الحيرة حيث لم يعلم قلما الا من القصب ولا لوحا الا من العظم والخشب ولا خطا الا بالخبر ولا سراجا الا من النار، وكان يسمع في هذا المنزل هذه الاسامي ولا يشاهد شيئا من مسمماها .

فقال له العلم: زادك قليل وبضاعتك مزجاة ومركبك ضعيف، فالصواب لك أن تؤمن بهذه المسميات ايمانا بالغيب وتنصرف وتدع ما انت فيه .

فلما سمع السالك ذلك استشعر قصور نفسه فاشتغل قلبه نارا من حدة غضبه على نفسه لما رآه بعين التقص، ولقد كان زيت في مشكاة قلبه يكاد يضيء ولو لم تسسه نار، لقوة استعداد كبريائيته في مادته، فلما نفخ فيه العلم بجذته اشتعل زيتة فأصبح نورا على نور .

فقال له العلم: اغتنم الفرصة وافتح بصرك فلعلك تجد على هذه النار هدى .

ففتح بصره فرأى القلم الالهى كما سمع نعته من العلم أنه ليس من قصب ولا خشب ولا له رأس وذنب، وهو يكتب على الدوام في صحائف قلوب الانام أصناف العلوم والحقائق، وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له، فقضى منه العجب فودع عند هذا العلم وشكره وقال: لقد طال مقامي عندك وأنا عازم على السفر إلى حضرة القلم .

فلما جاءه وقص عليه القصص وسأله ما بالك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات إلى أشخاص القدرة وصرفها إلى المقدورات ؟

فقال: لقد نسيت ما رأيت في عالم الملك وسمعت من جواب القلم عن سؤالك .

قال: لم أنس . فقال: جوابي مثل جوابه لتطابق على الملك والملكوت، أما سمعت أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فاسأل عن شأني الملقب بـ " يمين الملك " فاني مقهور في قبضته مسخر، فلا فرق بين قلم الادمي والخلق الالهى في معنى التسخير انما الفرق في ظاهر الصورة والتصوير .

قل: ومن يمين الملك ؟

قل: أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(١)، هو الذي يرددها .

فسأل اليمين عن شأنه وتحريكه للقلم .

فقال: جوابي ما سمعت من اليمين الذي في عالم الشهادة وهو الحوالة إلى القدرة، فلما سار إلى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب ما استحقر غيرها، فأقيل عند ذلك عليها فسألها عن تحريك اليمين .

فقالت: أنا صفة فاسأل القادر إذ العهدة على الموصوفات لا على الصفات.

وعند هذا كاد أن يزيغ وينطق بالجرأة على السؤال، فثبت بالقول الثابت ونودى من سرادقات الحضرة ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(٢)، فغشيته الحضرة فخر صعبا، فلما أفاق قال: سبحانك ما أعظم شأنك تبت اليك وتوكلت عليك وآمنت بأنك الملك الجبار الواحد القهار، فلا أخاف غيرك ولا أرجو سواك ولا أعوذ الا بعفوك من عقابك وبرضاك من سخطك وبك منك؟

فأقول: اشرح لي صدري لا عرفك، واحلل عقدة الصمت من لساني لاثني عليك .

(١) الآية ٦٧ من سورة الزمر.

(٢) الآية ٢٣ من سورة الأنبياء.

فعند هذا رجع السالك واعتذر عن سؤاله ومعاتبته .

فقال لليمين والقلم والعلم والارادة والقدرة وما بعدها: اقبلوا عذرى فانى غريبا كنت في بلادكم ولكل داخل دهشة فما كان انكاري عليكم الا عن قصوري وجهلي والآن قد صح عندي عذركم وانكشف لى ان المتفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد القهار والكل تحت تسخيريه وهو الأول والاخر والظاهر والباطن .

فهذا هو الكلام في تفسير الاضلال^(١) . انتهى .

الآيات التي استدلت بها للجبر

سادسها جملة من الآيات الشريفة، وهي طوائف:

منها: ما تقدم من الآيات المتضمنة لاسناد الاضلال إلى الله تعالى وقد مر الجواب عنها .

ومنها: الآيات المتضمنة لنسبة الهداية إلى الله سبحانه، وقد مر عند الاستدلال بها لتعلق إرادته تعالى ومشيته بأفعال العباد الجواب عنها.

وملخصه أن للهداية أنواعا:

(١) للعالم العارف صدر المتألهين الشيرازي ، كما نقله عنه الوافي(المصدر السابق) .

أولها: الهداية العامة التكوينية، وهي الهداية إلى جلب المنافع ودفع المضار،
بإضافة المشاعر الظاهرة والمدارك الباطنة والقوة العاقلة، قال الله سبحانه: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(١).

ثانيها: نصب الدلائل العقلية الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد، واليه يشير قوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٢).

ثالثها: الهداية العامة التشريعية بإرسال الرسل وانزال الكتب واليه يشير قوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾^(٣)، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٤).

رابعها: الهداية الخاصة التكوينية، وهي الهداية إلى طريق السير إلى حصار القدس والسلوك إلى مقامات الانس بانطماس آثار التعلقات البدنية واندراس أقدار الجلايب الجسمسية والاستغراق في ملاحظة أسرار الكمال ومطالعة أنوار الجمال، وهذا النوع عناية ربانية خص الله بها بعض عباده حسب ما يقتضيه حكمته.

والى هذا النوع يشير كثير من الآيات، قال عز من قائل ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ

(١) الآية ٥٠ من سورة طه.

(٢) الآية ١٠ من سورة البلد.

(٣) الآية ١٧ من سورة فصلت.

(٤) الآية ٣ من سورة الإنسان.

هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^(١)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٢) ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٣) ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٤)، إلى غير ذلك من الآيات الكريمة .

ومنها: الآيات المتضمنة لنسبة أفعال العباد إلى الله تعالى، وقد تقدمت جملة منها .

والجواب عنها: ما مر من أن فعل العبد وسط بين الجبر والتفويض وله حظ من كل منهما، لأن القدرة وسائر المبادئ حين الفعل تفاض من الله تعالى وأعمال القدرة في أخرى، وكل من الاسنادين حقيقي، والآيات الكريمة ناظرة إلى هذا المعنى .

ومنها: قوله عز من قائل: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(٥) .

وفيه: ان اللام في قوله " لجهنم " ليست للعلة، بل للعاقبة و المال والصيرورة، كما في قول الشاعر " لدوا للموت وابنوا للخراب " . فالاية

(١) الآية ٢٧٢ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٤٤ من سورة الأنعام.

(٣) الآية ٢١٣ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٥٦ من سورة القصص.

(٥) الآية ١٧٩ من سورة الأعراف.

الشريفة لا تدل على أن كثيرا من الانس والجن خلقوا ليدخلوا السعير، بل تدل على أن عاقبة كثير من الطائفتين هو دخول جهنم وذيلها يدل على أن هذه العاقبة التي في انتظارهم ليست بجبر من الله تعالى، بل من ناحية أنهم افشلوا وسائل ادراكاتهم بالمعاصي عن اختيار .

وبذلك يظهر الجواب عن الاستدلال له بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^(١) فان هذه الآية واردة في الذين كفروا باختيارهم .

ولا يبعد أن يكون المراد بهم الكفار من كبراء مكة الذين عاندوا في أمر الدين ولم يألوا جهدا في ذلك، تدل خصوصا بقرينة تغيير السياق - حيث نسب الختم إلى نفسه تعالى والغشاوة إليهم أنفسهم - على أن فيهم حجابين: حجابا في أنفسهم، وحجابا من الله تعالى عقيب كفرهم، فأعمالهم متوسطة بين حجابين من ذاتهم ومن الله تعالى .

القول بالجبر مخالف للوجدان

فالمكتسب مما ذكرناه أن شيئا من البراهين التي أقيمت على الجبر لا يتم .

وأضف إلى ذلك أن القول به مخالف للحس والوجدان، وذلك لأن كل انسان يجد ويدرك بفطرته أنه قادر على جملة من الأفعال ويتمكن من أن يفعلها أو يتركها، ولا يفعلها الا ويرى أنه قادر على تركها .

وهذا الحكم فطري لا يشك فيه أحد ما لم يعتريه شبهة من الخارج .

وقد أطبق العقلاء كافة على استحقاق فاعل القبيح للذم وفاعل الحسن للمدح، مع اطباقهم على أن الذم والمدح انما يتوجهان إلى المختار دون المضطر، فكون جملة من الأفعال اختيارية مما بنى عليه بناء العقلاء .

مع أنه يترتب على القول بلجبر عدة توال فاسدة، قد أشرنا إليها سابقا، وهي: انكار التحسين والتقبيح العقليين.

وسلب العدالة عن الله تعالى.

وان التكليف بما لا يطاق لا محذور فيه .

وكل واحد من هذه التوالي كاف في الرد على الجبرية .

التحسين والتقبيح العقليان

ولا بأس بالإشارة الاجمالية إلى وجه فساد كل واحد منها وان كان واضحا

غير محتاج إلى بيان، فأقول:

أما الحسن والقبح العقليان فذهبت الاشاعرة- خلافا للمعتزلة والامامية-

إلى انكار الحسن والقبح العقليين، وأنه مع قطع النظر عن كون الأفعال ملائمة للطبع أو منافرة له تكون الأفعال متساوية لا تفاوت بينها في الحسن والقبح، سوى أن أفعال العباد قد تتصف بالحسن والقبح بعد تعلق الاحكام الشرعية بها باعتبار موافقتها للشرع ومخالفتها، بخلاف أفعاله تعالى فانها لا تتصف بهما من هذه الجهة أيضا، ولا مجال للعقل أن يحكم فيها بتحسين أو تقييح .

وقد استندوا في ذلك إلى أمرين:

الأول: ان الفعل عرض والحسن والقبح العقليان من قسم العرض أيضا، والعرض لا يعرض عليه عرض ولا يتصف به، فالفعل لا يمكن اتصافه بالحسن والقبح العقليين .

وفيه: أولا النقض، بأن الالوان كالبياض والحمرة والسواد أعراض، والشدة، والضعف، والحسن، والقبح أيضا من الاعراض، وغير خفي أن الشدة والضعف والحسن والقبح تعرض على الالوان وتتصف الالوان بها، هذا اللون شديد وذاك ضعيف، هذا حسن وذلك قبيح، فكيف جاز هنا اتصاف العرض بالعرض .

وثانيا بلخل، وهو أنه فرق بين العرض الوجودى والعرض الانتزاعي، والذي وقع محل الكلام في عروضه على العرض انما هو القسم الأول كالالوان، وأما القسم الثاني كالحسن والقبح والشدة والضعف فليس لاحد دعوى عدم عروضها على الاعراض .

الثاني: وهو يختص بانكارهما بالاضافة إلى أفعاله تعالى، وهو أنه لو سلم الحسن والقبح العقليان في أفعال العباد أنا لا نسلمهما في أفعاله تعالى .

ضرورة أنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، فيقول: هذا الفعل منه قبيح فيجب تركه، أو حسن فيجب فعله .

كيف وهو الفعال لما يشاء، وكل ما يفعل يكون تصرفاً في ملكه، لا يسأل عما يفعل .

وفيه: ان هذا اشتباه نشأ من التعبير بأن العقل يحكم بالحسن والقبح، وقد حققنا في محله أن شأن القوة العاقلة حتى بالنسبة إلى أفعال العباد ليس هو التشريع وجعل الأحكام، بل هذا المقام من مختصات الله تعالى وسفرائه، بل شأنها الدرك، فالقوة العاقلة دراية لا مشرعة .

وعليه فنقول في المقام: ان الحسن والقبح لا يكونان بتحكم من العقل، بل هما صفتان واقعيتان يدركهما العقل .

توضيح ذلك: أنه كما يكون لكل واحدة من الحواس الخمس ملائمة ومنافرات - مثلاً: السمع تلهذ الأصوات الحسنة وتزعجه الأصوات القبيحة - كذلك تكون للعقل الذي به إنسانية الإنسان والا فهو كغيره من الحيوانات ملائمة ومنافرات .

ضرورة أن القوة العاقلة قوة درّاة، فإذا لا حظت الأفعال فقد تراها ملائمة لها وترى استحقاق فاعلها للمدح كالعدل فيقال إنها حسنة، وقد تراها منافرة لها ترى استحقاق فاعلها للذم كالظلم فيقال إنها قبيحة، وقد تراها خالية عن الجهتين فتختلف بالوجه والاعتبارات .

وان شئت توضيح ذلك بالمثل العربي: فانظر إلى رجل قد أحسن إليك

غاية الاحسان ثم احتاج اليك بأهون شيء، فلا شبهة في أن العقل مع قطع النظر عن الشرع يدرك حسن قضاء حاجته وقبح مقابلته بالرد والهوان، مع أن قضاء حاجته لا يلائم الشهوات وورده لا ينافرها، فليس ذلك الا لان للعقل ملائمات ومنافرات مع قطع النظر عن كل شيء .

وبالجملة بما أن للعقل نورانية تنكشف لها الحقائق على ما هي عليه، يحكم (أي يدرك) بقبح بعض الأفعال وحسن بعضها، فانكار الحسن والقبح العقليين مكابرة .

عدالة الله تعالى

وأما عدله تعالى: فانا نشهد أنه العدل الذي لا يجور والحكيم الذي لا يظلم، وانه لا يكلف عباده مالا يطيقون ولا يتعبدهم بما ليس لهم إليه سبيل، ولا يكلف نفسا الا وسعها، ولا يعذب أحدا على ما ليس من فعله، ولا يلومه على ما خلقه فيه .

وهو المنزه عن القبائح والمبرأ من الفواحش، والمتعالي عن فعل الظلم والعدوان، ولا يريد ظلما للعباد، ولا يظلم مثقال ذرة .

وأما من يخالفنا - وهم الاشاعرة - فقالوا: ان من الله جور الجائرين وفساد المعتدين، وانه صرف أكثر خلقه عن الايمان والخير وأوقعهم في الكفر والشرك، وان من أنفذ وفعل ما شاء عذبه ومن رد قضاءه وأنكر قدره وخالف مشيئته

أثابه ونعمه، وأنه خلق أكثر خلقه للنار ولم يمكنهم من طاعته ثم أمرهم بها وهو عالم بأنهم لا يقدرّون عليها ولا يجدون السبيل إليها، ثم استبطأهم لما لم يفعلوا ما لم يقدرّوا عليه لما لم يوجدوا ما لم يمكنهم منه .

وان الحسن ما فعله ولو كان ذلك عقاب أشرف الانبياء، والقيح ما تركه ولو كان ذلك ثواب أشقى الاشقياء .

واستدلوا لما قالوا بأنه ليس للعقل التحكم على الله تعالى، بل هو ساقط في هذا المقام .

ولكنك بعد ما عرفت من ثبوت الحسن والقيح العقليين فثبوت عدالته تعالى لا يحتاج إلى مزيد بيان، إذ العقل يدرك حسن العدل وان تركه للقادر عليه قبيح .

وان فعل القبيح ينافر الحكمة والكمال فلا يكاد يصدر منه تعالى .

وبالجملة العقل يدرك أنه سبحانه لكماله وحكمته وقدرته وغناه صدور القبيح منه محال، ولا يفعل القبيح . لانه لو فعل القبيح والظلم لكان:

اما جاهلا بالقبيح، أو علما به عاجزا عن تركه، أو محتاجا إلى فعله، أو قادرا غير محتاج بل يفعله عبثا .

وعلى الأول يلزم كونه جاهلا، وعلى الثاني كونه عاجزا، وعلى الثالث كونه محتاجا، وعلى الرابع كونه سفيها.

والكل عليه محال .

التكليف بما لا يطاق

وأما التكليف بما لا يطاق، فالتزمت الاشاعرة بعدم قبحه وعدم قبح العقاب على مخالفته، خلافا للعدلية .

أما قبح العقاب على مخالفة التكليف بما لا يطاق فمما لا يمكن انكاره بعد الالتزام بالتحسين والتقبيح العقلين، لان العقاب حينئذ مصداق للظلم، وهو قبيح بلا ريب .

وأما التكليف بما لا يطاق، ففيه قولان للعدلية.

وقد استدل على استحاليته بوجوه: ليس المقام موردا لذكرها كلها وانما نشير إلى الوجوه المهمة منها:

الأول: ما عن المحقق النائيني^(١)، وهو أن الطلب التشريعي انما هو تحريك لعضلات العبد نحو المطلوب بارادته واختياره وجعل الداعي له لأن يفعل، ومن البدهي أنه لا يمكن جعل الداعي للفعل غير الارادي^(٢) .

وفيه: ان الوضع ليس الا التعهد بذكر اللفظ عند تعلق قصد المتكلم بتفهم المعنى وابرازه، وفي الامر - على ما حقق في محله - يكون المبرز باللفظ كون صدور المادة من المخاطب متعلقا لشوق المتكلم .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٢ (الوجه الثاني) . وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٥٤ .

وعلى ذلك فحيث انه لا ريب في امكان تعلق شوق المولى بفعل غير اختياري للعبد، بل بفعل غير اختياري لنفسه إذا كان المولى من الموالى العرفية، وانه يمكن ابراز هذا الشوق باللفظ الذي هو واقع الامر فالإيراد عليه واضح.

نعم حكم العقل بلزوم اطاعة المولى يتوقف على كونه مقدورا له .

الثاني: ما عن المحقق النائيني رحمته الله أيضا، وهو أن المطلوب على المذهب الحق لابد وأن يكون حسنا بالحسن الفاعلي، وهو لا يتحقق في الفعل غير الارادي^(١).

وفيه: ان اعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل بالوجوب، مما لم يقم عليه دليل، إذ الوجوب تابع للملاك، فان كان الملاك في الفعل وان لم يكن متصفا بالحسن الفاعلي كان الوجوب متعلقا به كذلك .

بل يمكن دعوى اتفاقهم على عدم اعتباره، لانهم التزموا في التوصليات بأن الفعل يقع مصداقا للواجب وان لم يؤت به بقصد التقرب إلى الله بل بالدواعي النفسانية . وغير خفي أن الفعل الصادر عن غير الداع القربي لا يكون متصفا بالحسن الفاعلي.

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من أن البعث والانبعث متضائفان، والمتضائفان متكافئان في القوة والفعلية، فإذا لم يمكن الانبعث ولم يقدر العبد عليه لا يمكن البعث أيضا .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠١ (الوجه الأول) . وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٥٣ .

وفيه: ما حقق في محله في بيان حقيقة الامر من أنه ليس الامر الا ابراز كون المادة متعلقة لشوق المولى .

الرابع: ان ابراز المولى شوقه إلى الفعل لا بد وأن يكون بداع من الدواعي، والا يكون لغوا وصدوره من الحكيم محالا، وفائدة ذلك ليست الا اتيان العبد به وتحصيل ملاكه ومصلحته، فإذا لم يكن مقدورا فلا يترتب على الابراز ثمة فيكون لغوا .

والحق: أن هذا وجه قوي، الا أنه يختص بالتكليف بغير المقدور مستقلا، ولا يجرى في التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فانه يمكن فرض فائدة في ذلك المورد، وهو أنه لو صدر منه ذلك الفعل غير المقدور بغير اختياره لكان مجزيا عن الاتيان بالفرد المقدور ويسقط التكليف بذلك، كما انه يختص بالقدرة العقلية ولا يجرى في موارد عدم القدرة الشرعية، كعدم القدرة على الامر المهم في موارد التزاجم .

ولصاحب بن عباد^(١) كلام في هذا المقام لا بأس بنقله:

قال في فصل له في هذا الباب: كيف بأمره بالايان وقد منعه منه، وينهاه

(١) وقد نقل كلامه هذا في الرد على الجبرية العلامة الحلي رحمته الله في كتابه نهج الحق وكشف الصدق ص ١٠٧ . والصاحب بن العباد من علماء وفقهاء الشيعة ومن مشاهير الشعراء بحق أهل البيت عليهم السلام وهو من علماء القرن الرابع للهجرة، توفي سنة ٣٨٥ في الري، له في اهل البيت عدّة قصائد معروفة ومشهورة، وللإطلاع على حياته راجع ما جمعه من اقوال العلماء بحقه العلامة الاميني في كتابه الغدير ج ٤ من ص ٤٠ إلى ٨١ .

عن الكفر وقد حمله عليه، وكيف يصرفهم عن الايمان ثم يقول " أنى يصرفون " ويخلق فيهم الكفر ثم يقول " فأنى تؤفكون "، وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول " لم تكفرون "، وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول " ولا تلبسوا الحق بالباطل "، وصددهم عن السبيل ثم يقول " لم تصدون عن سبيل الله "، وحال بينهم وبين الايمان ثم قال " وماذا عليهم لو آمنوا "، وذهب بهم عن الرشد ثم قال " فأين تذهبون "، وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال " فما لهم عن التذكرة معرضين " .

وغيرها من الآيات الدالة على أن التكليف بما لا يطاق لم يقع، قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، وقال: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(٣) وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالخال .

فالمحصل من مجموع ما ذكرناه: ان القول بالجبر لا يساعد البرهان، بل يخالفه، والوجدان يرده وينافيه، والآيات القرآنية المباركة، والنصوص الواردة عن المعصومين عليهم السلام ترده، ويترتب عليه عدّة توالٍ فاسدة .

(١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٧٨ من سورة الحج.

(٣) الآية ١٥٧ من سورة الأعراف.

الاستدلال للقول بالتفويض ونقده

الطائفة الثانية من المسلمين - وهم المعتزلة - حفظا لعدالة الله تعالى التزموا بأن أفعال العباد الإختيارية غير مربوطة به تعالى، بل تمام المؤثر هو الإنسان .

وقد مرَّ عند نقل الأقوال في المسألة، ان اكثر القائلين بالتفويض قالوا بوجوب الفعل بعد إرادة الإنسان، وذهب جماعة منهم إلى عدم الوجوب .
واستدلوا له بعد الرد على الجبرية والبناء على أن الأفعال الإختيارية تصدر عن الإنسان باختياره.

بأن مبادئ الأفعال من نفس وجود الإنسان وحياته، وإدراكه للفعل، وشوقه إليه، وملائمة ذلك الفعل لقوة من قواه، وقدرته على إيجاده، وان كان حدوثها من قبل الله عز وجل، الا أن بقاءها واستمرارها في الوجود لا يحتاج إلى المؤثر في كل آن .

ويكون مثل خالق الاشياء معها، مثل الكاتب يحتاج إليه الكتاب في حدوثه وتبقى الكتابة نفسها، أو مثل البناء يقيم الجدار بصنعه ثم يستغني الجدار عن بانيه ويستمر وجوده وان فني صانعه .

وعليه فلا يحتاج العبد في صدور الفعل منه - بعد افاضة الوجود وسائر المبادئ - إلى شيء، وهو المؤثر التام فيه.

وفيه: ان الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه إليه،

لانه لا يخرج عن امكانه بالوجود، ففي كل آن من الانات بما أنه ممكن والافتقار من لوازم ذاته محتاج إلى المؤثر ليفيض إليه الوجود، ومفتقر إلى مدد مبدعه الأول في كل حين والا لانعدم، بل بالنظر الدقي الحقيقي انه عين الحاجة لا شيء محتاج .

فالانسان في كل حين - حتى حين الفعل - مفتقر إلى موجد له ليفيض إليه الوجود وسائر المبادئ، والا لما تمكن من إيجاد الفعل، ويكون مثله تعالى (ولله المثل الاعلى) كتأثير القوة الكهربائية في الضوء، فان الضوء لا يوجد الا حين تمده القوة بتيارها ويفتقر في بقاء وجوده إلى مدد هذه القوة في كل حين .

مع أن الله تعالى نفسه في مقام التشريع، والتشريع لا يلائم التفويض، إذ لا معنى للتكليف المولوي فيما لا يملك المولى منه شيئا .

مع أن التفويض لا يتم الا مع سلب اطلاق الملك منه تعالى عن بعض ما في ملكه، وقد قال سبحانه: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

وقال: ﴿لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾^(٢).

وقال: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣).

(١) الآية ٥ من سورة الحديد.

(٢) الآية ١ من سورة التغابن.

(٣) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

الامر بين الامرين

إذا عرفت فساد قول هاتين الطائفتين- أي قول الجبرية، والمفوضة- وشناعة
تينك المقاتلين .

فاعلم أن الحق هو القول بالامر بين الامرين الذي هو الخير كله، وقد مر
تقريبه وتوضيحه بالمثل، ففعل العبد الاختياري وسط بين الجبر والتفويض،
لانه بعد ما عرفت من نفى الجبر والتفويض بالبرهان العقلي.

فالافعال الإختيارية الصادرة عن العباد بما أنها تصدر منهم بالاختيار
وليس في صدورهم قهر واجبار، فهم يختارون فيها، والافعال تستند إليهم
وهم الموجدون لها.

وبما أن فيض الوجود والقدرة وسائر المبادئ يكون بافاضة الله تعالى أنا فأنا
بحيث لو انقطع الفيض لما تمكن العبد من ايجاد الفعل، فالفعل مستند إليه
تعالى.

وكل من الاسنادين حقيقي، فالعلم ينادى بأعلى صوته موافقا لمذهب الحق
انه: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الامرين .

والايات القرآنية كما مر ناظرة إلى هذا المعنى، وان اختيار العبد في فعله لا
يمنع من نفوذ قدرة الله وسلطانه .

وما حققناه وأوضحناه وأوضحنا المنزلة بين المنزلتين ووفينا دليلها، دقيقة
غامضة تكون من أسرار العلوم الالهية وخلاصة الفلسفة الحققة، مأخوذة عن

ارشادات أهل البيت عليهم السلام وعلومهم، وهم الذين أذهب الله عنهم
الرجس وطهرهم تطهيراً^(١).

بحث روائي

واليك بعض ما ورد عنهم عليه السلام:

روى الصدوق بسند صحيح عن الامام الرضا عليه السلام قال: ذكر عنده الجبر
والتفويض، فقال عليه السلام: ألا أعلمكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا يخاصمكم
عليه أحد الا كسرتموه؟

قلنا: ان رأيت ذلك .

فقال عليه السلام: ان الله عز وجل لم يطع باكراه ولم يعص بغلبة ولم يهمل العباد
في ملكه، هو المالك لما ملكهم والقادر على ما أقدرهم عليه .

فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله منها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا

(١) فقد اختصهم الله بدينه وارتضاهم لعلمه .. وجعلهم مستودعاً لمكنون سره وامناء على
وحيه .. وجعلهم نورا للبلاد وعمدا للعباد، وحجته العظمى وأهل النجاة والزلفى... هم
السبيل الاقوم، الراغب عنهم مارق والمقصر عنهم زاهق، واللازم لهم لاحق، هم نور الله
في قلوب المؤمنين والبحار السائقة للشاريين، أمنٌ لمن التجأ اليهم، وامان لمن تمسك
بهم... الخ راجع البحار ج ٢٣ ص ٢٤٤ باب ١٣ .

بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل فعلوه، فليس هو الذي أدخلهم فيه.

ثم قال عليه السلام: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه^(١).

فانظر إلى هذا الحديث كيف أثبت الامر بين الامرين ونفى الطرفين بكلمتين موجزتين، حيث أنه نفى التفويض بقوله " وهو المالك، هو القادر"، ونفى الجبر بقوله " لما ملكهم وأقدرهم".

توضيحه: انه قد عرفت أن المفوضة انما ذهبوا إلى ما قالوا من جهة توهم استغناء الممكن في بقائه عن المؤثر وإن حدوثه كاف في بقاءه، فلزمهم من ذلك نفى سلطنة الله تعالى وقدرته وخروج الاشياء بالوجود عن ملكه، فقد نفى عليه السلام ذلك بقوله " هو المالك" كما صرح بذلك في الآيات القرآنية على ما تقدم.

وحاصل كلامه عليه السلام: ان الله جل شأنه قادر على كل شيء ومالك كل شيء حتى اختيار الإنسان، فلا معنى لقول المفوضة.

والجبرية انما التزموا بما قالوا من جهة توهم عدم مالكية العبد وعدم قدرته، لتخيل احتياج كل ممكن إلى علة موجبة، أو تخيل كون علمه تعالى أو إرادته علة لصدور الفعل، أو منافية القدرة لسلطنة الله تعالى، فقد نفى جميع ذلك بقوله عليه السلام " لما ملكهم" و " على ما أقدرهم".

(١) التوحيد ص ٣٦١ الحديث ٧، باب نفى الجبر والتفويض، وعيون أخبار الرضا عليه السلام ج ١

وحاصل كلامه: ان علمه تعالى وارادته متعلقان بقدرة العبد ومالكيته، فالفعل يصدر عن القدرة، وحيث أنه هو المالك والقادر فلا تنافي قدرة العبد مع قدرته وسلطنته .

وروى الكليني ثُمَّ في الكافي^(١) عن أمير المؤمنين عليه السلام بسند فيه رفع، ورواه الصدوق رحمته في العيون بعدة طرق^(٢)، والعلامة رحمته في شرح التجريد، وغيرهم في سائر الكتب الحديثية^(٣) والكلامية: انه لما انصرف أمير المؤمنين عليه السلام من صفين إذ أقبل شيخ فجئى بين يديه ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام بقضاء من الله وقدر؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، ما علوتم تلة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدر .

فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين ؟

فقال له: مه يا شيخ فوالله لكم الاجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين .

فقال له الشيخ: كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا ؟

(١) أصول الكافي ج ١ ص ١٥٥ ح ١، وفي البحار ج ٥ ص ١٢.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ج ١ ص ١٣٨ ح ٣٨، والتوحيد ص ٣٨١.

(٣) مثل كنز العمال ج ١ ص ٣٤٤ ح ١٥٦٠، وغيره.

فقال عليه السلام له: وتظن أنه كان قضاءا وقدرا لازما؟! !!

انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب، ولا محمدا للمحسن، ولكان المذنب أولى بالاحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة اخوان عبدة الاوثان، وخصماء الرحمن وحزب الشيطان، وقدرية هذه الامة ومجوسها، ان الله تبارك وتعالى كلف تحييرا، ونهى تحذيرا، وأعطى على القليل كثيرا، ولم يعص مغلوبا، ولم يطع مكرها، ولم يملك مفوضا، ولم يخلق السماوات والارض وما بينهما باطلا، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثا، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، الحديث .

فانظر إلى هذه الرواية أيها الطالب للحقيقة كيف جمع فيها تحقيقات دقيقة ونفى الجبر والتفويض بالبرهان وذكر التوالى الفاسدة المترتبة على الجبر، وذلك أنه لما سأله الشيخ عن مسيرهم إلى الشام أبقضاء من الله وقدر،

قال عليه السلام: أجل كل ما فعلتم كان بقضائه وقدره، فتوهم الشيخ من هذه الجملة الجبر، من جهة أنه صور القضاء والقدر واستنتج نتيجته، وهي: ان إرادة الله تعالى الازلية التي لا تتخلف عن المراد متعلقة بأفعال الإنسان، وكان لازم ذلك ارتفاع الحسن والقبح، ولذلك لما سمع الشيخ منه عليه السلام كون المسير بقضاء وقدر قال وهو في حال اليأس: عند الله احتسب عنائي، أي فعلي هذا كان مسيرى من حيث تعلق إرادة الله تعالى غير اختياري لى فلم يبق لى الا العناء والتعب!!

فاوضح عليه السلام مراده وقال: وتظن انه كان قضاءاً حتما وقدرا لازما لا دخل

لاختيار العبد واراادته، ليس كذلك بل العبد مختار في فعله .

فالقضاء والقدر عبارة عن الامر والحكم، والتمكين من فعل الحسنة وترك المعصية كما صرح بذلك في رواية اخرى^(١) في ذيل هذا الحديث .

ثم أخذعلیه السلام بالاصول العقلائية التي أساس التشريع مبنى عليها، إلى أن قال: ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها، والظاهر أن المراد به أنه لم يعص والحال أن عاصيه مغلوب بالجبر ولم يطع والحال ان طوعه مكروه للمطيع .

وأما قوله " ولكن المذنب أولى بالاحسان " الخ، فالظاهر أنه عليه السلام أشار بذلك إلى مطلب دقيق، وهو: أنه على مسلك الجبرية بما أن ذات المذنب اقتضت الاحسان في الدنيا بالذات فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك لعدم تغير الذات في الشأئين وبما ان ذات المطيع اقتضت المشقة في الدنيا وإيلاء المطيع، بالتكاليف الشاقة فينبغي أن تكون في الآخرة أيضا كذلك .

ثم أشار عليه السلام إلى بعض المطالب الدقيقة لا تساعدنا الظروف لشرحها، ثم أبطل التفويض بقوله " لم يملك مفوضا " .

وفي التوحيد عن الامامين الصادقين عليه السلام: ان الله عز وجل أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمرا فلا يكون .

(١) البحار الجزء الخامس، ابواب العدل، باب ١ نفي الظلم والجور عنه تعالى وإبطال الجبر والتفويض وإثبات الامر بين الامرين وإثبات الاختيار والاستطاعة وفيه ١١٢ حديثا وغيره من الابواب .

قال: فسئل عليه السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟

قالا: نعم أوسع مما بين السماء والارض ^(١) .

وفيه أيضا عن محمد بن عجلان قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: فوض الله الامر إلى العباد ؟ قال عليه السلام: أكرم من أن يفوض إليهم . قلت: فأجبر الله العباد على أفعالهم ؟ فقال عليه السلام: الله أعدل من يجبر عبدا على فعل ثم يعذبه عليه ^(٢) .

وفيه أيضا عن الامام الصادق عليه السلام قال رسول الله ﷺ: من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله تعالى، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه، ومن زعم أن المعاصي بغيره قوة الله فقد كذب على الله ^(٣) .

وفيه أيضا عن مهزم قال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرني عما اختلف فيه من خلقك من موالينا . قال: قلت في الجبر والتفويض .

قال: فاسألني . قلت: أجبر الله العباد على المعاصي ؟

قال: الله اقهر لهم من ذلك .

قلت ففوض اليهم ؟

(١) التوحيد ص ٣٦٠ ح ٣ / الكافي ج ١ ص ١٥٩ باب الجبر والقدر والامر بين الامرين ح ٩.

(٢) التوحيد ص ٣٦١ باب ٥٩ ح ٦ / بحار الأنوار ج ٥ ص ٥١ باب ١ ح ٨٣ .

(٣) التوحيد ص ٣٥٩ باب ٥٩ ح ٢ .

قال: الله أقدر عليهم من ذلك .

قال: قلت فأني شيء هذا أصلحك الله ؟

قال: فقلب يده مرتين أو ثلاثا ثم قال: لو أجبتك فيه لكفرت ^(١) .

قوله عليه السلام " الله أقهر لهم من ذلك " معناه: ان الله أقوى من أن يقهر عباده ينحو يبطل به مقاومة القوة الفاعلة، بل هو يريد وقوع الفعل الاختياري من فاعله من مجرى اختياره، فيأتى به من غير أن يبطل إرادته .

وعن تحف العقول ^(٢) كتب علي بن محمد إلى شيعته من أهل الاهواز كتابا مفصلا وهو مشحون بالتحقيقات مشتمل على البرهان لاثبات الامر بين الامرين ولغيره من المطالب الدقيقة، ولا يساعد وضع الكتاب لنقله بتمامه، وانما نذكر بعض ما رواه عن آباءه عليه السلام :

قال عليه السلام: فانا نبدأ بقول الصادق عليه السلام: " لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة بين المنزلتين " وهي صحة الخلقة وتحلية السرب والمهلة في الوقت والزاد مثل الراحلة والسبب المهيج للفاعل على الفعل، فهذه خمسة أشياء جمع بها الصادق عليه السلام جوامع الفضل .

(١) التوحيد باب ٥٩ نفي الجبر والتفويض ص ٣٦٣ ح ١١ .

(٢) تحف العقول ص ٤٦٠ رسالة في الرد على أهل الجبر والتفويض واثبات العدل والمنزلة بين المنزلتين / ونقلها في البحار الجزء الخامس ص ٦٨ باب ٢ آخر وهو من الباب الأول، والمقاطع المروية ضمن الرسالة عن الإمام الصادق عليه السلام نقلها غير واحد مفصلة في الكتب الحديثية كالبحار، والوسائل، والتوحيد، والخصال، وغيرهم .

ثم في آخر الرسالة فسر كلام الامام الصادق عليه السلام، ففسر صحة الخلقة بكمال الخلق للانسان بكمال الحواس وثبات العقل والتمييز واطلاق اللسان بالنطق، وفسر تخلية السرب بأنه الذي ليس عليه رقيب يمنعه العمل مما أمر الله تعالى به، وفسر المهلة في الوقت بالعمل الذي يتمتع به الإنسان من حد ما يجب عليه المعرفة إلى أجل الوقت وذلك من وقت تمييزه وبلوغ الحلم إلى أن يأتيه أجله، وفسر الزاد بلجلة والبلغة التي يستعين بها العبد على ما أمر الله تعالى به مثل الراحلة للحج، وفسر السبب المهيح بالنية التي هي داعية الإنسان إلى جميع الأفعال وحاستها القلب .

وروى عن الامام الصادق عليه السلام أيضا انه سئل: هل أجبر الله العباد على المعاصي؟

فقال الصادق عليه السلام هو أعدل من ذلك.

فقيل له: فهل فوض اليهم؟ فقال عليه السلام هو أعز وأقهر من ذلك.

وروي عنه عليه السلام أنه قال في القدر: على ثلاثة اوجه:

رجل يزعم أن الامر مفوض إليه ! فقد وهن الله تعالى في سلطانه فهو هالك.

ورجل يزعم أن الله جل وعز اجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون ! فقد ظلم الله تعالى في حكمه فهو هالك.

ورجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم مالا يطيقون فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ.

وروى عليه السلام في أخريات الرسالة ما أخبر به أمير المؤمنين عليه السلام عبادة الاسدي حين سأله عن الاستطاعة التي يقوم بها ويقعد ويفعل ويترك، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أسألك عن الاستطاعة تملكها من دون الله تعالى أو مع الله؟ فسكت عبادة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عبادة .

قال: وما أقول ؟

قال عليه السلام: ان قلت انك تملكها من دون الله قتلتك .

وان قلت تملكها مع الله قتلتك .

قال فما اقول ؟ قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك .

فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه وان يسلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملكك والقادر على ما أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول و القوة حين يقولون " لا حول ولا قوة الا بالله " .

قال عبادة: وما تأويلها يا أمير المؤمنين ؟ قال عليه السلام: لا حول عن معاصي الله الا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله الا بعون الله .

ثم روى عليه السلام روايات أخرى عن آبائه عليهم السلام، ثم أخذ في بيان حقيقة المنزلة بين المنزلين واثباتها، والاحتجاج عليها حتى صيرها أظهر من الشمس .

على أن لكل واحد من الائمة الاثنى عشر عليهم السلام الذين هم خزان علم الله ومعادن حكمته كلمات وافيه في هذا الموضوع ومقالات موضحة للمنزلة بين المنزلتين، ولم يدعوا على هذه الحقيقة من ستار .

دفع الشبهة عن الحديث القدسي

خاتمه في بيان أمور:

الأول ان في جملة من نصوص^(١) المقام، فقد تمسك المعصومون عليهم السلام بما ورد في الحديث القدسي من قول الله عز وجل " اني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني "^(٢)، والمقصود من هذا الامر دفع الشبهة التي ربما تورد على هذه الجملة .

وحاصلها ان نسبة الفعل في الطاعة والمعصية إلى الله تعالى وإلى العبد نسبة واحدة، وفي الموردين منتسب إلى الله عز وجل من جهة وإلى العبد من جهة أخرى، فما الوجه في الاولوية من الطرفين ؟

وقد ذكر في دفعها وجوه:

الأول: ان الله تعالى جعل في قبال القوى النفسانية التي هي جنود الجهل، من الغضب والطمع وغيرهما، قوى رحمانية، وعبر عنها في النصوص بجنود العقل والرحمن، لثلا يكون العبد مجبولا على اطاعة النفس ويكون مختارا في

(١) راجع أصول الكافي ج ١ باب الجبر والقدر حديث ١٢، وباب المشيئة والارادة حديث ٦، والتوحيد باب ٥٩ حديث ١٠، وباب ٥٥ حديث ١٣، وغيرهما من كتب الاحاديث .

(٢) الكافي ج ١ ص ١٥٢ باب المشيئة والارادة ح ٦، وأيضا ص ١٥٧ ح ٣ وص ١٥٩ ح ١٢، وفي البحار ج ٥ ص ٤ ح ٣ وغيرهما.

الطاعة والمعصية، ويكون متمكنا من المجاهدة وتقدير المرجحات الالهية .

فحينئذ إذا تعارضت القوى النفسانية مع القوى الرحمانية وقدم المرجح الالهى فالله عز وجل أولى بالفعل، وان قدم المرجح النفساني وغلبت جنود الجهل فهو أولى بالفعل لمغلوبية الجهة الالهية، فالامر بين الامرين لا ينافي الاولوية .

الثاني: انه قد ورد في النصوص الكثيرة أن بعض الحسنات يكون معدا للاحر ويعطي القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان، وهذه الجملة تكون ناظرة إلى ذلك.

ومحصل مفادها حينئذ: انه إن أطاع، فالله أولى به لانه الموفق، وإن عصى فالعبد أولى به لانه اتبع فيه هوى نفسه وشهواته .

الثالث: ان منشأ الاولوية هو أن الله تعالى انما أعطى نعمة الوجود والقدرة والشعور وغيرها وأمر بصرفها في محلها، فان فعل ذلك فقد عمل بوظيفته ومع ذلك فالله هو ولى الاحسان الذي مكنه من ذلك، وان لم يفعل ذلك وصرف النعمة في غير محلها فقد فعل بسوء اختياره، وهذا حسن .

ويؤيده تذييل هذه الجملة في بعض تلك النصوص بقوله تعالى " عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك " ^(١) .

حقيقة السعادة والشقاوة

الثاني: انه قد مر أن الحقق الخراساني رحمته الله التزم بأن الكفر والعصيان تابعان للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، واستشهد لذلك بمخرين:

احدهما: " السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه " ^(١).

والثاني " الناس معادن كمعادن الذهب والفضة " ^(٢)، قال والذاتي لا يعلل ^(٣).

وفيه: ان السعادة والشقاوة ليستا ذاتيتين، وذلك لان السعادة عبارة عما يوجب دخول الجنة والراحة الابدية واللذات الدائمة، والشقاوة عبارة عما يوجب دخول النار والعقوبات والالام .

ويتضح ذلك بعد بيان حقيقة السعادة والشقاوة.

(١) تفسير القمي ص ٢٢٧ رد الجبرية والقدرية . التوحيد ٣٥٦ باب السعادة والشقاء. الزهد للاهوازي من علماء القرن الثالث للهجرة . وغيرهم وعنهم البحار ج ٥ ص ٩ و ١٥٧. الا ان نص الروايات السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه، ومنه تقديم الشقي على السعيد .

(٢) الكافي ج ٨ ص ١٧٧ خطبة لامير المؤمنين عليه السلام ح ١٩٧، الفقيه ج ٤ ص ٣٨٠ ح ٥٨٢١.

(٣) كفاية الأصول ص ٦٨ .

وهي: أن سعادة كل شيء هي بلوغه منتهى كماله وغاية فعليته بحسب نوعه، وهي الفعلية التامة من جميع ما لنوعه من الاستعداد .

وهذه هي المرتبة العليا من السعادة.

ويقابلها الشقاوة المطلقة، وهي عدم كمال عن موضوع قابل له، وما بين أقصى الطرفين مراتب لا تحصى .

وحيث أن المرتبة العليا من السعادة قليلة جدا وهي في الإنسان أقل، بل من أول الدهر إلى آخره الإنسان الكامل بتمام معنى الكلمة البالغ غاية فعلية هذا النوع منحصر في فرد واحد، وهو أشرف الانبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وآله، فلا محالة سعادة كل انسان ممزوجة بالشقاوة، بمقدار نقص حظ الإنسان من السعادة له حظ من الشقاوة .

إذا عرفت ذلك فاعلم: انهما تتزعان عن الاطاعة التي توجب القرب إلى الله تعالى وضرورة الإنسان كاملا، والعصيان الموجب للبعد، ولنقص حظ الإنسان من الكمال فلا معنى لكون الاطاعة ناشئة عن السعادة والعصيان ناشئا عن الشقاوة، فهما ليستا ذاتيتين .

لا يقال: ان منشأهما من الصفات النفسانية المعبر عنها في الاخبار بجنود العقل وجنود الجهل، من الذاتيات .

فانه يقال: ان الله سبحانه أعطى بحكمته الكاملة كل مكلف قوتين داعيتين إلى الخير والشر، احدهما العقل، والاخرى الجهل . وخلق صفات حسنة تقوى العقل في دعوته إلى الخير، وخلق ضدها من الرذائل تقوى الجهل في دعوته إلى

الشر، فلا تخص الصفات الحسنة بطائفة والرديلة بطائفة أخرى حتى يقال: ان بعض الناس سعيد ذاتا والاخر شقى كذلك باعتبار منشأهما .

وأما الرواية الاولى التي استدل بها على مخناره، فهي بظاهرها، وان كانت دالة على ما اختاره، الا أنه لابد من صرفها عن ظاهرها لوجهين:

الأول: ان الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام يفسر بعضها بعضا، كما ورد عنهم عليهم السلام، وهذه الرواية قد فسرت في الروايات الاخرى بأن المراد منها ان الله يعلم وهو في بطن أمه أنه يعمل أعمال الاشقياء أو السعداء .

لاحظ خبر ان ابي عمير^(١) قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله " الشقى من شقى في بطن والسعيد من سعد في بطن أمه " . فقال: الشقى من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الاشقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء، الحديث .

الثاني: أنه مع قطع النظر عن الروايات المفسرة لا محيص عن صرفها عن

ظاهرها، لان من كان مطيعا فصار عاصيا أو كان عاصيا فصار مطيعا، هل يكون في بطن أمه شقيا أم سعيدا، فان كان سعيدا يلزم أن لا يكون الشقي في بطن أمه شقيا لانه حين عصيانه شقي، أولا يكون عصيانه ناشئا عن الشقاوة،

وان كان شقيا لزم أن لا يكون السعيد في بطن أمه سعيدا لانه حين اطاعته سعيد، أولا تكون اطاعته ناشئة عن السعادة الذاتية .

وأما الرواية الثانية فهي أجنبية عما اختاره بالمره، وذلك لان مفادها أنه كما أن معادن الذهب والفضة مختلفة تنقسم إلى الجيد والردئ كذلك الناس مختلفون باختلاف الغرائز والاستعدادات والصفات النفسانية، وذلك لا يلزم سلب الاختيار، بل الاختيار في الجميع يكون موجودا ولا يكون أحد مجبورا على الاطاعة أو العصيان كما مر تحقيق ذلك .

وأين هذا من الالتزام بأن الاطاعة والعصيان ناشتان عن السعادة والشقاوة الذاتيتين .

اختلاف الناس في الصفات النفسانية

الثالث: لا يخفى أننا لا ندعي تساوى جميع الافراد في المرجحات الداعية إلى اختيار الطاعة أو العصيان وعدم مدخلية الصفات النفسانية، التي هي جنود العقل وجنود الجهل فيه، لان هذا مخالف للعيان ويرده الآيات الشريفة والروايات المستفيضة .

بل ندعي وجود الاختيار في الجميع وان المطيع يطيع باختياره والعاصي يخالف التكليف باختياره، والا فلو كان مجبورا على الفعل لا يكون بالنسبة إلى ذلك الفعل مطيعا ولا عاصيا ولا يستحق الثواب ولا العقاب عليه .

وبعبارة أخرى: لابد من اشتراك جميع المكلفين في قدرتهم على الفعل

والترك حتى يصح التكليف والثواب والعقاب، وأما زائداً على ذلك بحيث يلزم تساوى الجميع في الاستعدادات والصفات النفسانية الداعية إلى اختيار الطاعة أو العصيان فغير لازم، ولا محذور في اختلاف الناس فيها كاختلافهم في الجمال وأشباهه .

وتلك الاستعدادات والصفات النفسانية قسمان: قسم يكون كسبياً ارادياً يحصل من الاطاعة والعصيان . كما ورد في الروايات الكثيرة ان بعض الحسنات يكون معداً للآخر ويعطى القابلية لان يوفقه الله تعالى لمرضاته، كما أن بعض المعاصي موجب للخذلان . وقسم يحصل من أمور غير اختيارية، وعلى أي حال لا يوجب سلب القدرة .

البدء في التكوين

ولمناسبات غير خفية ينبغي لنا البحث في مسألتين:

الاولى مسألة البدء في التكوين:

لا خلاف بين علمائنا في القول بالبدء، وما عن المحقق الطوسي رحمته . في نقد المحصل في الرد على الفخر الرازي، من أن الامامية لا يقولون بالبدء، يتعين أن يكون مراده هو البدء الذي نسبته الفخر إلى الامامية، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الامر بخلاف ما اعتقده .

وبه يندفع استغراب - جماعة من المحققين منهم السيد الداماد والعلامة

المجلسي - هذا الجواب .

وكيف كان فيشهد له: من الكتاب قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وسيمر عليك معنى الآية الكريمة .

والنصوص الكثيرة، لاحظ خبر زرارة عن أحدهما عليه السلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء^(٢)، وخبر هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية " يحو الله ما يشاء ويثبت " قال: فقال وهل يحى الا ما كان ثابتا وهل يثبت الا ما لم يكن^(٣) .

وخبر عبد الله بن سنان عنه عليه السلام: ما بد الله في شيء الا كان في علمه قبل أن يبدو له^(٤) .

وخبر ابن ابي عمير عن هشام بن سالم عنه عليه السلام: ما عظم الله عز وجل بمثل البداء .

وخبر الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر وان يقر له بالبداء .

وخبر الجهني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقولون: لو يعلم الناس ما في

(١) الآية ٣٩ من سورة الرعد .

(٢) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ١ ص ١٤٦ .

(٣) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ٢ ص ١٤٦ .

(٤) أصول الكافي ج ١ باب البداء حديث ٩ ص ١٤٨ .

القول بالبداء من الاجر ما فتراوا عن الكلام فيه ^(١). إلى غير ذلك من النصوص المتواترة الواردة في ذلك .

أما الكلام في المراد من البداء، فإن المخالفين نسبوا إلى الشيعة ما هم برآء منه، قال الفخر الرازمي عند تفسيره قوله تعالى " يحو الله ما يشاء ويثبت " : قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى، وهو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الامر بخلاف ما اعتقده ^(٢)، انتهى .

كلمات علمائنا في معنى البداء

ولعلمائنا الإبرار في تحقيق البداء معان:

أحدها: ما عن السيد المرتضى ^(٣) في جواب مسائل أهل الري، وهو أن المراد بالبداء النسخ نفسه، وادعى أنه ليس بخارج عن معناه اللغوي .
وقريب منه ما ذكره الشيخ في محكي العدة ^(٤)، إلا أنه صرح بأن إطلاقه على

(١) الاحاديث الثلاثة الأخر: التوحيد باب البداء ص ٣٣٣ و ٣٣٤ ح ٢ و ٦ و ٧ .

(٢) التفسير الكبير للفخر الرازي ج ١٣-١٤ تفسير الآية .

(٣) راجع رسائل المرتضى ج ١ ص ١١٧ .

(٤) راجع عدة الأصول للشيخ الطوسي ج ٢ ص ٤٨٥ من الطبعة الجديدة (فصل في ذكر حقيقة

النسخ وبيان شرائطه والفصل بينه وبين البداء) .

النسخ على ضرب من التوسع والتجوز .

ووافقهما في ذلك الفيلسوف التحرير السيد السند محمد باقر الداماد في نبراس الضياء .

ثانيها: ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد قال: ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بداء ندامة، ولكن يجب علينا أن نقر لله عز وجل بأن له البداء، ومعناه أن له ان يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل كل شيء ثم يعدم ذلك الشيء، ويبدأ بخلق غيره ويأمره بأمره ثم ينهى عن مثله، أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه^(١).

ثالثها: ما ذكره بعض المحققين في شرحه على الكافي^(٢) وتبعه المحدث الكاشاني رحمته في الوافي^(٣)، وهو أن القوى المنطبعة الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تنامي تلك الأمور، بل انما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً وجملة فجملة مع أسبابها وعللها على نهج مستمر ونظام مستقر، فمهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمر ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه فينتقش فيها ذلك الحكم، وربما تأخر بعض الأسباب الا موجب لوقوع الحوادث على خلاف ما يوجبه بقية الأسباب لو لا ذلك السبب ولم

(١) التوحيد ص ٣٣٥ باب ٥٤ البداء .

(٢) راجع شرح اصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني ج ٤ ص ٢٤٥ .

(٣) الوافي ج ١ ص ٥٠٧ باب البداء، وعنهما البحار ج ٤ ص ١٢٨ باب ٣ البداء والنسخ، وج

٥٤ ص ٣٦٤ باب ٤ القلم واللوح المحفوظ والكتاب المبين والامام المبين وام الكتاب.

يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، لولا ذلك السبب ولم يحصل لها العلم بذلك بعد لعدم اطلاعها على سبب ذلك السبب، ثم لما جاء أو انه واطلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأول، فينمحي عنها نقش الحكم السابق ويثبت الحكم الاخر .

وهذا هو السبب في البداء في امور العالم، فإذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي ﷺ أو الامام عليه السلام فرأى فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصره أو سمعه بأذن قلبه، وأما نسبة ذلك كله إلى الله تعالى فلان كل ما يجري في العالم الملوكوتى انما يجري بارادة الله تعالى بل فعلهم بعينه فعل الله، فكل كتابة تكون في هذه الالواح فهو أيضا مكتوب لله تعالى بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول، فيصح أن يصف الله نفسه بأمثال ذلك بهذا الاعتبار .

رابعها: ما عن الفاضل المدقق الميرزا رفيعاً^(١)، و حاصله: أن الأمور كلها منتفشة في اللوح، والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الامر العام أو المطلق المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة،

(١) وهو الميرزا رفيع الدين محمد بن حيدر الطبطبائي النائيني المشتهر بـ الميرزا فيعا المتوفى ١٠٨٠ تقريباً والمدفون باصفهان، وكان من مشاهير علماء عصره والمتبحرين في الحكمة والكلام، تتلمذ على يد العلامة الشيخ بهاء الدين العاملي، له عدة مؤلفات منها شرح اصول الكافي، ورسالة التشكيك وغيرها، راجع الذريعة ج ١١ ص ١٤٨ وج ١٣ ص ٩٦. واما نص كلامه في البداء راجع شرح اصول الكافي ج ٤ ص ٢٥٠.

ويتأخر المبين إلى وقت تقتضي الحكمة فيضانه فيه، وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب الحو والاثبات، البداء عبارة عن هذا التغير في ذلك الكتاب .

خامسها: ما اختاره المحقق المجلسي رحمته ^(١) وحاصله: ان المعصومين عليهم السلام انما بالغوا في البداء ردا على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر، وعلى النظام وبعض المعتزلة القائلين ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة والتقدم انما يقع في ظهورها، وعلى بعض الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا في العقل الأول، وعلى آخرين منهم قالوا ان الله سبحانه أوجد جميع مخلوقاته دفعة واحدة وانما ترتبها في الازمان فقط .

فنفوا عنه كل ذلك، واثبتوا أن الله تعالى كل يوم في شأن من اعدام شيء واحداث آخر وامانة شخص واحياء آخر إلى غير ذلك .

وهناك أقوال آخر لا يهمننا التعرض لها .

ما هو الحق في معنى البداء

وحق القول في المقام يتوقف على بيان أمور:

الأول: لا شك في أن ما يحدث في عالم الكون بأجمعه تحت قدرة الله

وسلطانه، وان وجود أي ممكن منوط بمشيئة الله تعالى . وهذا من البدهة بمكان.

الثاني: ان للاشياء بأجمعها تعينا علميا في علم الله الازلي، ويعبر عن هذا التعين العلمي تارة بتقدير الله وأخرى بقضائه، ولكن ليس العلم الالهي متعلقا بالموجودات خاصة بل يكون متعلقا بها بما لها من المبادئ والخصوصيات .

وعليه فحيث أن الممكنات بأجمعها تحت قدرة الله ومنوطة بتعلق المشيئة والارادة بها، فيكون العلم بها منذ الأول غير مزاحم لقدرته عليها حين إيجادها، فمعنى قضاء الله وتقديره أن الاشياء بأجمعها متعينة في العلم الالهي الازلي على ما هو عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق الإرادة والاختيار والمشيئة بها حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد المختلفة باختلاف الظروف .

الثالث: ان وجود كل موجود له نسبتان:

نسبة إلى علته التامة التي يستحيل عدمه معها .

ونسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء في وجوده معه إلى، شرط، وعدم مانع.

فمع وجود الشروط، وعدم الموانع يوجد، ومع وجود المانع أو فقد الشرط لا يكاد يتحقق .

وعلى هذا فمع تحقق المقتضى كان الظاهر ذلك الشيء ثم بعد ما وجد المانع ظهر منه خلاف ما كان يظهر من المقتضي، والى هذا يشير جملة من الاخبار:

روى العياشي عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من الامور

أمور محتومة لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت منها يشاء، لم يطلع على ذلك أحدا يعني الموقوفة، فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته^(١). ونحوه غيره.

الرابع: حيث عرفت أن العلم الإلهي يتعلق بالاشياء على واقعها، لأن انكشاف الشئ لا يزيد على واقع ذلك الشئ، فإذا كان الواقع منوطا بمشيئة الله حسب ما تقتضيه المصالح والمفاسد كان العلم متعلقا به على هذه الحالة، والا لم يكن العلم علما به على وجهه وانكشافا له على واقعه.

فيكون لله علمان: علم بالاشياء من جهة عللها التامة وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلا، وله علم بالاشياء من جهة مقتضياتها التي موقوفة التأثير على وجود الشروط وفقد الموانع. وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهرا منه بفقد شرط أو وجود مانع.

والى هذا المعنى يشير كثير من الاخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام، قال الامام الرضا عليه السلام لسليمان المروزي في حديث: ان عليا عليه السلام ؟ كان يقول: العلم علمان: فعلم علمه الله ملائكته ورسله فما علمه ملائكته ورسله فانه يكون ولا يكذب نفسه ولا ملائكته ورسله، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ويثبت ما يشاء^(٢).

(١) تفسير العياشي ج ٢ ص ٢١٧ آية ١٣ من سورة الرعد ح ٦٥.

(٢) التوحيد باب ٦٦ في ذكر مجلس الرضا عليه السلام مع سلمان المروزي متكلم خراسان... ص

وفي الكافي عن ابي بصير عبد الله عليه السلام: ان الله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه^(١). ونحوهما غيرهما.

إذا تدبرت فيما ذكرناه يظهر لك أن البداء انما يكون في القضاء الموقوف المعبر عنه بلوح الخو والاثبات، وأما القضاء الحتمي المعبر عنه بأمر الكتاب والعلم المخزون عند الله تعالى فيستحيل أن يقع فيه البداء.

ففى خبر عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ما بدا الله في شيء الا كان في علمه قبل أن يبدو له.

وفي خبر الجهني عنه عليه السلام: ان الله لم يبدله من جهل.

وفي خبر منصور بن حازم عنه عليه السلام قال: سألته هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالامس؟ قال عليه السلام: لا، من قال هذا فأخزاه الله.

قلت: رأيت ما كان ما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق^(٢).

إلى غير ذلك من الاخبار الكثيرة.

والى ما ذكرناه نظر العلامة المجلسي رحمه الله قال: اعلم أن الآيات والاعبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات: أحدهما

(١) الكافي ج ١ باب البداء ح ٨ ص ١٤٧.

(٢) الكافي ج ١ باب البداء ح ص ١٤٨، ح ٩ و ١٠ و ١١.

اللوح المحفوظ الذي لا تغير فيه أصلا وهو مطابق لعلمه تعالى، والآخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئا ثم يحويه لحكم كثيرة لا تحفى على أولى الالباب.

مثلا: يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة، ومعناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا إذا لم يفعل ما يقتضى طوله أو قصره، فإذا وصل الرحم مثلا يحى الخمسون ويكتب مكانه الستون وإذا قطعها يكتب مكانه أربعون، وفي اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون، كما أن الطبيب الحاذق إذا اطلع على مزاج شخص يحكم بأن عمره بحسب هذا المزاج يكون ستين سنة فإذا شرب سما ومات أو قتله انسان فنقص من ذلك أو استعمل دواء قوى مزاجه فزاد عليه لم يخالف قول الطبيب .

والتغيير الواقع في هذا اللوح مسمى بالبداء اما لانه مشبه به كما في سائر ما يطلق عليه، تعالى من الابتلاء والاستهزاء والسخرية وأمثالها، أو لانه يظهر للملائكة أو للخلق إذا أخبر بالاول ما اعلموا أولا^(١)، انتهى .

تنبيهات

وتمام الكلام في المقام بالتنبيه على أمور:

الأول: أن ما ذكرناه في معنى البداء المستفاد من الاخبار، هو الظاهر من

(١) بحار الأنوار ج ٤ باب ٣ البداء والنسخ ص ١٣٠ .

الاية الكريمة المتقدمة ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، لان محو الشئ هو اذهاب رسمه وأثره، وقد قوبل في الاية الشريفة بالاثبات وهو اقرار الشئ في مستقره بحيث لا يضطرب، فالخو هو ازالة الشئ بعد ثبوته برسمه.

وحيث أنه ذكر الاية بعد قوله تعالى " لكل أجل كتاب " وذكر في ذيلها " وعنده أم الكتاب "، فالظاهر منها أن لكل وقت كتابا يخصه، فتخلف الكتب باختلاف الاوقات .

وان هذا الاختلاف ظهر من ناحية اختلاف التصرف الالهي بمشيئته حسب ما تقتضيه المصالح لامن جهة اختلافها في انفسها، ومع ذلك فعند الله أم الكتاب أي الاصل الذي ينشأ منه الشئ ويرجع إليه هذه الكتب التي تمحى وتثبت بحسب الاوقات .

وبعبارة أوضح: ان الله سبحانه في كل وقت كتابا وقضاء، وانه يحو ما يشاء من تلك الاقضية ويثبت ما يشاء، ومع ذلك عنده بالنسبة إلى كل وقت قضاء محتوم لا يتغير، وهو الاصل الذي يرجع إليه سائر الاقضية .

وبهذا البيان يظهر أن ما قيل في تفسير الاية الشريفة من الوجوه و الاقوال كلها في غير محلها، ولتمام الكلام محل آخر .

الثاني: ان البداء بالمعنى الذي يقول به الامامية هو الابداء والاطهار حقيقة،

واطلاق لفظ " البداء " عليه مبني على التنزيل والمشكلة .

الثالث: ان القول بالبداء اعتراف بأن الله تعالى السلطنة التامة على الممكنات وأنها بأجمعها تحت سلطانه و قدرته حدوثا وبقاء، وانه يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه منه اجابة دعائه وكفاية مهماته .

والى هذا تشير الاخبار المتضمنة للاهتمام بشأن البداء، وعليه يحمل ما دل على أن الصدقة تزيد في العمر وكذلك صلة الرحم وما شاكل .

الرابع: ان ما وقع في كلمات المعصومين عليهم السلام من الانباء بالحوادث الآتية، انما هو على نحوين:

أحدهما: ما أخبر بوقوع الامر المستقبل على سبيل الجزم، فهو كاشف عن أن ما أخبر به مما جرى به القضاء المحتوم .

والاخر: ما أخبر به معلقا على أن لا تتعلق بخلافه المشيئة الالهية ولو مع قرينة منفصلة، فهو كاشف عن كون المخبر به مما جرى به القضاء الموقوف الذي هو مورد للبداء .

الكلام النفسي

الثانية: مسألة الكلام النفسي:

قد اتفقت الاشاعرة على أن للكلام نوعا آخر غير النوع اللفظي المعروف المسمى عندهم بالكلام النفسي.

ثم اختلفوا :

فذهب جماعة منهم إلى أنه مدلول للكلام اللفظي ومعناه.

وذهب آخرون إلى أنه مغاير لمدلول اللفظ وان دلالة اللفظ عليه من قبيل

دلالة الفعل الاختياري على إرادة الفاعل .

وعلى ذلك بنوا القول بقدم القرآن، نظرا إلى أنه كلام الله الذي هو من

صفاته الذاتية القديمة بقدمه، والمعروف بينهم اختصاص القدم بالكلام، الا أن

الفاضل القوشجي نسب إلى بعضهم القول^(١) بقدم جلد القرآن وغلافه أيضا .

وفي مقابل هذه الطائفة، ذهب غيرها من طوائف المسلمين إلى حدوث

القرآن، وان كلامه اللفظي مخلوق له، وليس هناك نوع آخر من الكلام .

أدلة الاشاعة على الكلام النفسي

وقد استدل القائلون بثبوت الكلام النفسي على مدعاهم بوجوه:

الأول: ان الكلام اللفظي المؤلف من الحروف الهجائية المتدرجة في الوجود

أمر حادث يستحيل اتصاف الله تعالى به في الأزل وغير الازل وإلا لزم اتحاد

القديم مع الحادث وهو محال، لأن صفات الله عز وجل عين ذاته .

وحيث ان الله تعالى وصف نفسه بهذه الصفة في كتابه فقال سبحانه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١) وكذلك وصفه بها المعصومون عليهم السلام في الاخبار والادعية، فلا مناص من البناء على ثبوت الكلام النفسي وان الله تبارك وتعالى متصف به، وذلك الكلام مجتمعة اجزاؤه وجودا .

و الجواب عن ذلك يبتني على بيان مقدمة:

وهي: ان صفاته تعالى على قسمين:

الصفات الذاتية، والصفات الفعلية .

والفارق بينهما أن صفات الله الذاتية هي التي، لا يمكن نفيها عنه، ويستحيل أن يتصف سبحانه بنقيضها أبدا كالعلم والقدرة، حيث أنه لا يمكن نفيهما عنه، ولسنا نصفه بالعجز والجهل .

وصفاته الفعلية هي التي يمكن أن يتصف بها في حال وينقيضها في حال آخر كالخلق والرزق، فيقال: ان الله تعالى خلق كذا ولم يخلق كذا، ورزق فلانا ولدا ولم يرزقه مالا .

وأیضا الصفات الذاتية لا تتعلق بها القدرة ولا الإرادة، لانهما تتعلقان بالممكنات دون غيرها .

والقسم الأول متحد مع ذاته سبحانه قديم بقدمه .

وأما القسم الثاني فهو من مخلوقاته ومن آياته، ولا يكون متحدا مع ذاته

ولا قديما بقدمه .

إذا عرفت هذه المقدمة يظهر لك جليا أن التكلم انما هو من الصفات الفعلية، لانطباق ما ذكر ضابطا لها عليه، فانه يصح أن يتصف الله تعالى بمقابله ويصح سلبه عنه، ويقال كلم الله موسى ولم يكلم فرعون، وتتعلق قدرته به لانه سبحانه كان قادرا على التكلم مع موسى ويتبع ذلك تتعلق إرادته به .

مع أنه يدل على كونه من صفات الفعل ما رواه الكليني رحمته الله باسناده عن ابي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز وجل ربنا، والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور . قال: فقال تعالى الله عن ذلك، ان الحركة صفة محدثة بالفعل . قال: قلت فلم يزل الله متكلمًا ؟ قال: فقال ان الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلم^(١) .

وعلى ذلك فلا يلزم من اتصاف الله تعالى بالكلام اللفظي اتحاد الحادث والقديم .

الثاني: ما عن الحق الدواني رحمته الله^(٢)، وهو أن ترتيب الكلمات وجعلها

(١) أصول الكافي ج ١ باب صفات الذات ص ١٠٧ ح ١.

(٢) وهو العلامة جلال الدين محمد بن أسعد الدواني، وتجد نص كلامه حول الكلام النفسي في

الحاشية على الهيئات الشرح الجديد للتجريد تحقيق الشيخ احمد العابد نشر دفتر

جملاً مترتبة في الذهن هو الكلام النفسي، لانه معنى قائم بالنفس وجدانا غير العلم.

وفيه: ان هذا عين العلم التصوري، غاية الامر كون المتصور الكلمات .
وبعبارة أخرى: هو الوجود الذهني الذي يعم الأفعال الاختيارية كافة .

الثالث: ان انكشاف ثبوت المبدأ والحمول للموضوع للنفس علم، وأما
قرار النفس وحكمها بذلك فهو غير العلم، فهو الكلام النفسي وصفة من
الصفات النفسانية .

وفيه: ان للعلم فردين، احدهما تصوري، والاخر تصديقي، وما ذكر ليس

<<<

تبليغات اسلامي ص ٧٧، في معرض رد المقدس الاردبيلي عليه قال المقدس الاردبيلي:
وظهر ضعف ما ذكره الدواني من ان له في تحقيق الكلام كلاما حيث قال: ولنا في هذا
المقام كلام، يقتضي تهديد مقدمة: ان صفة الكلام فينا عبارة عن قوة تأليف الكلام،
وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة في الخيال، وبعد تهديد هذه المقدمة نقول:
صفة التكلم القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات، وكلامه تعالى هي
الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة، وهذا الكلام الازلي
خطاب متوجه إلى مخاطب مقدّر، وامتيازه عن العلم: فإن كلام غيره معلوم له تعالى،
وليس كلامه، كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا، وهذا الذي ذكرناه ليس ما
ذهب اليه الحكماء من كلامه تعالى علمه، ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم
مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات والحروف، او ما يشمل الاصوات
والحروف والمعاني، ولا ما هو المشهور عن الاشعري كما يظهر بالتأمل الصادق .

وراء العلم التصديقي شيئا .

الرابع: انه يطلق الكلام على الموجود منه في النفس، يقال: ان في نفسي كلاما لا أريد أن ابدية:

قال الله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(١) .

وفيه: ان هذا لا يختص بالكلام، مثلا يقول المهندس ان في نفسي صورة بناء سأنقشها، ويقول الصائم ان في نفسي أن أصوم غدا، وهكذا، والحال ان ذلك ليس وراء الوجود الذهني والتصور شيئا .

الخامس: انه يطلق المتكلم على الله تعالى، وهذه الهيئة - أي هيئة اسم الفاعل - وضعت لافادة قيام المبدأ بالذات قياما وصفيا، ولذا لا يطلق النائم على من أوجد النوم في الغير بل على من اتصف به .

وحيث أن من الواضح أنه لا يتصف الله تعالى بالكلام اللفظي، لاستحالة اتصاف القديم بالحدث، فلا بد من الالتزام بالكلام القديم، وليس هو الا الكلام النفسي .

وفيه: أولا: ان المبدأ في صيغة المتكلم ليس هو الكلام، فانه كيفية عارضة للصوت الحاصل من تموج الهواء، وهو قائم بالهواء لا بالمتكلم، بل المبدأ في صيغة المتكلم هو التكلم ومعناه ايجاد الكلام، فاطلاقه على الله تعالى وغيره بمعنى واحد .

وثانيا: ان ما ذكر من أن هيئة اسم الفاعل وضعت لافادة قيام المبدأ بالذات قياما وصفيا، فهو غلط بل هي وضعت لافادة قيام المبدأ بالذات نحو قيام.

وأما خصوصية كونه قياما حلوليا أو ايجاديا أو غيرهما فهي تختلف باختلاف الموارد ولا تدخل تحت ضابط كلي، فالنائم لا يطلق على الموجد للنوم، لكن الضار والنافع يطلقان على موجد هذين المبدئين .

وعليه فلا مانع من صدق المتكلم على الموجد للكلام .

السادس: انه لا كلام في صحة الاوامر الامتحانية وتحقيقها عند عدم تعلق الإرادة الحقيقية بمتعلقاتها، وتلك الاوامر تدل على معنى قائم في النفس ليس بإرادة لانفائها وجدانا ولا بغيرها من الصفات المعروفة من العلم والترجي وما شاكل، وليس هو الا الطلب الذي هو الكلام النفسي في الانشائيات ويكون قائما بالنفس .

وفيه: ان الاوامر الامتحانية على قسمين:

أحدهما: ما يكون مقصود الامر هو صدور العمل وتحقيقه خارجا لاستكشاف قدرة المأمور على ذلك العمل لا لمصلحة فيه، وفي ذلك لا محالة تتعلق إرادة الامر بنفس العمل لتوقف غرضه الباعث له على الأمر على تحقق العمل .

ثانيهما: ما يكون المقصود استكشاف استعداد المأمور لطاعة الأمر وعدمه، وفي مثل ذلك نلتزم بأنه ليس الامر سوى ابراز الاعتبار النفساني، وهو جعل المادة على عهدة المأمور، وليس هناك إرادة ولا طلب .

فانقذح أنه لا برهان على وجود الكلام النفسي .

الدليل على عدم ثبوت الكلام النفسي

بل الوجدان يردده وينفيه، ويظهر ذلك بعد بيان مقدمة، وهي:

انه لا ريب في أن للنفس صفات وكيفيات - كالشوق، والحب، والكراهة، وماشا كل، كما أنه لا كلام في أن لها أفعالا كالتأمل والتفكر والبناء وغيرها، والعلم على مسلك المتقدمين من الفلاسفة من الصفات وعلى مسلك المتأخرين منهم من أفعال النفس .

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن دعوى وجود صفة في النفس غير الصفات المعلومة المعينة وتسمى بالكلام النفسي، مردودة .

والنزاع ينقطع بالرجوع إلى ما في النفس وجعل الوجدان قاضيا وحاكما، حيث يرى الناظر المنصف أنه ليس في النفس صفة غير تلك الصفات.

وان اردت أن يطمئن قلبك فراجع نفسك، ترى أن كل صفة وفعل توجد في النفس ويصدر منها عند إرادة التكلم تكون موجودة وصادرة منها عند إرادة الاكل مثلا بلا فرق بينهما أصلا، فكما أنه إذا أراد المتكلم أن يتكلم يتصوره ويتصور دواعيه ثم يحصل له التصديق بالفائدة فيحصل الميل ثم الجزم والعزم عليه فيعمل قدرته فيتكلم، كذلك عند إرادة الاكل جميع هذه موجودة بلا نقيصة، فوجود صفة أخرى في النفس عند إرادة التكلم وتكون مدلولة للكلام

اللفظي مما لا يساعده الوجدان .

وان شئت توضيح ذلك فاعلم: ان الجمل اما خبرية أو انشائية:

أما الجمل الخبرية فليس في مواردها، غير تسعة أمور:

١ - مفردات الجملة،

٢ - معاني المفردات،

٣ - الهيئة التركيبية لها،

٤ - مدلول الهيئة التركيبية،

٥ - تصور المخبر مادة الجملة وهيئتها،

٦ - تصور مدلول الجملة،

٧ - مطابقة النسبة لما في الخارج أو عدم مطابقتها له،

٨ - علم المخبر بالمطابقة أو عدمها أو شكها فيها،

٩ - إرادة المتكلم لايجاد الجملة في الخارج مسبوقة بمقدماتها .

واعترف المثبتون له بعدم كون شيء من هذه هو الكلام النفسي .

أما الجمل الانشائية فهي كالجمل الخبرية، والفارق بينهما أنه ليس في مواردها خارج تطابقه أو لا تطابقه.

وعليه فالأمور التي لا بد منها في الجملة الانشائية سبعة، وهي غير السابع والثامن من الأمور المذكورة.

وقد علمت أن الكلام النفسي عند القائلين به ليس واحدا منهما .

فالمتحصل: مما ذكرناه: ان الكلام النفسي أمر خيالي لا برهان على وجوده، بل البرهان والوجدان على خلافه، والرويات المروية عن المعصومين عليهم السلام تردده .

وقد وقع الفراغ من هذه الرسالة

في اليوم الثامن من شهر صفر سنة ١٣٩٠ هـ

والحمد لله أولا وآخرا .



الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الامر

وفيه مباحث:

المبحث الأول: ربما يذكر لصيغة الامر معان:

الطلب، التهديد، الترجي، التمني، الانذار، الاهانة، الاحتقار، التعجيز،
التسخير وغير ذلك .

وعن حاشية المعالم^(١) ذكر خمسة عشر معنى لها .

ولكن الذي اختاره جماعة من المحققين كالخراساني^(٢) والنائيني^(٣)
والاصفهاني^(٤) وغيرهم ان لها معنى واحدا .

وتنقيح القول بالبحث في موارد:

الأول: في تعيين معنى صيغة الامر إذا استعملت في مقام الطلب .

الثاني: في ان الصيغة المستعملة في مقام التهديد والترجي وما شابه، هل
استعملت فيما تستعمل فيه إذا كانت في مقام الطلب، ام غيره ؟

(١) راجع هداية المسترشدين ص ١٣٨ (صيغة افعّل وما في معناها) .

(٢) كفاية الأصول ص ٦٩ .

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٨٦، وفي ط الجديدة ص ١٣١، قال وأما بقية المعاني فالظاهر انها

كلها راجعة إلى معنى واحد وهي الواقعة التي لها اهمية في الجملة

(٤) نهاية الدراية ج ١ ص ٢١٥ (في معاني صيغة الأمر) .

الثالث: في انه، هل هي من قبيل المشترك اللفظي، أو الحقيقة والحجاز؟

اما المورد الأول: فقد ذكر في تعيينه وجوه:

منها: ما اختاره المحقق الخراساني من انها موضوعة للطلب الانشائي وتستعمل فيه دائما نعم يختلف الداعي إلى انشائه، فقد يكون هو الطلب الحقيقي، وقد يكون التهديد، وقد يكون امر آخر، فتخيل ان لها معان متعددة منشأه اشتباه الداعي بالمعنى.

نعم، يمكن ان يدعى انها موضوعة لانشاء الطلب فيما إذا كان بداع البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فاستعملها في الطلب بسائر الدواعي خلاف الوضع لا الموضوع له^(١).

ولكنك عرفت في مبحث الطلب والارادة، ان الطلب عبارة عن التصدي نحو المطلوب، وان الامر بعد تحققه يكون مصداقا للطلب لا ان الانشاء يتعلق به، وعرفت ان الطلب الانشائي لا نتعلل له معنى معقولا.

ومنها: ما اختاره المحقق النائيني وهو ان الصيغة انما وضعت للنسبة الانشائية الايقاعية^(٢).

وفيه: ان المراد ان كان وقوع المادة على المكلف في عالم التشريع، وجعله في كلفتها، فهي توجد بالصيغة اذ بها يقع المكلف في الكلفة والكلام انما هو في

(١) كفاية الأصول ص ٦٩، بتصرف.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ٨٨، ط الجديدة ج ١ ص ١٣٣ (اما المقام الأول)

معنى الصيغة أي الذي تستعمل فيه، وإن كان غير ذلك، فعليه زيادة التوضيح والبيان .

ومنها: ما عن جماعة منهم المحقق العراقي^(١)، والمحقق الأصفهاني^(٢)، من أنه عبارة عن البعث الملحوظ نسبة بين المادة التي طرئت عليها الصيغة وبين المخاطب بها .

وفيه: أن البعث كالطلب من المفاهيم التي تصدق على الأمر بعد وجوده ويكون الأمر بنفسه مصداقا له: لكونه يبعث المأمور نحو الفعل لا أنه يكون الأمر مستعملا فيه .

فالصحيح أن يقال: أن هيئة الأمر بمقتضى التعهد الوضعي مبرزة لقصد تفهيم كون صدور المادة من المخاطب متعلقا لشوق المتكلم .

وبعبارة أخرى وضعت لافادة تلك النسبة، ولعل ما عن جماعة من كون الحكم عبارة عن الإرادة، يرجع إلى ذلك .

وأما ما افاده الاستاذ الاعظم^(٣) من أنها موضوعة لابرار اعتبار الوجوب، وكون المادة على عهدة المخاطب .

(١) مقالات الأصول ص ٢٢٢ (المقالة الرابعة عشر) .

(٢) نهاية الدراية ج ١ ص ١٩١ .

(٣) في حاشيته^{نقذ} على أجود التقريرات ج ١ ص ٢٦ في مبحث الوضع (وأما الكلام من الجهة الثانية) ثم عاد وأكد ذلك ص ٩٦ (من المقام الثاني من مدلول صيغة الامر). وفي الطبعة الجديدة ص ٣٧ و ١٤٥ .

فهو لا يرد عليه شيء، ويؤيده النصوص المعبرة عن التكاليف بالديون، الا ان الاظهر بعد مراجعة موارد استعمالها عند العرف هو ما اخترناه .

واما المورد الثاني: فقد اختار المحقق الخراساني^(١) انها تستعمل في معنى واحد دائما وانما الاختلاف من ناحية الداعي .

ولكن بعدما عرفت في مبحث الانشاء والاخبار، من ان ما هو المشهور، ان حقيقة الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ، باطل، وليس الانشاء الا ابراز امر نفساني وعرفت ان الصيغة المستعملة في مقام الطلب تكون مبرزة لشوق المتكلم إلى الفعل لا يبقى مورد لهذا الكلام .

والحق ان يقال بتعدد المستعمل فيه، إذ في مورد الطلب يكون المستعمل فيه هو الشوق إلى الفعل، وفي الموارد الاخر ليس كذلك كما هو واضح، ولذا تكون الصيغة في المورد الأول مصداقا للطلب، ويصدق على الامر الطالب وعلى الأمور به المطلوب منه، وهذا بخلاف الموارد الاخر .

واما المورد الثالث: ففي الكفاية^(٢) اختيار ان الصيغة موضوعة لانشاء الطلب إذا كان بداعي البعث والتحريك فتكون حقيقة فيه خاصة .

ولكن لا كلام في انه عند عدم نصب القرينة تكون الصيغة محمولة على انها استعملت بداعي الجدد، ولا يعتنى باحتمال إرادة التهديد مثلا منها، اما

(١) كفاية الأصول ص ٩٦.

(٢) كفاية الأصول ص ٦٩.

للانصراف، أو للأصل العقلائي: لأن بناء العقلاء على حمل الأقوال والأفعال على الجسد حتى يظهر خلافه، أو لما أفاده تشرش.

الصفحة عن هذا البحث أولى لعدم ترتب أثر عليه .

دلالة صيغة الامر على الوجوب وعدمها

البحث الثاني: لا شك في، ان الاوامر الصادرة من الشارع الاقدس على

نحوين:

احدهما: ما يكون المكلف ملزماً بامثاله، ويعاقب على مخالفته.

ثانيهما: ما يكون مقروناً بالترخيص على نحو يجوز مخالفته.

ويسمى الأول بالوجوب، والثاني بالندب .

وعلى هذا وقع الكلام في انه إذا ورد امر من الشارع، ولم تقم قرينة على

تعيين احدهما فهل الصيغة تحمل على الوجوب أو الندب .

وتنقيح القول بالبحث في موردين:

احدهما: فيما يمتاز به الوجوب عن الندب: وفيه اقوال:

١- ما ذهب إليه المتقدمون^(١) من الاصحاب من تركب الوجوب والاستحباب من جنس، وهو طلب الفعل، وفصل وهو المنع من الترك، أو الاذن فيه .

٢- ما اختاره المحققون من المتأخرين وهو انهما مرتبتان بسيطتان من الطلب، والمنع من الترك، وعدمه من لوازم شدة الطلب وضعفه، لا انهما مقومان لحقيقة الوجوب والندب .

٣- ما اختاره جماعة منهم المحقق النائيني^(٢)، والاستاذ^(٣)، من ان الوجوب والاستحباب ليسا من كيفية المستعمل فيه، وهما خارجان عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه، بل المستعمل فيه كالموضوع له واحد فيهما حقيقة في كلا الموردين، والاختلاف بينهما انما هو من ناحية حكم العقل بلزوم العمل وعدمه، فالوجوب والاستحباب امران انتزاعيان ينتزعان من ترخيص المولى في ترك المأمور به وعدمه.

(١) نسبه إلى المتقدمين غير واحد ومن قال بذلك صاحب المعالم ص ١٤ حيث قال: الوجوب مركب من أمرين: أحدهما المنع من الترك، فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح .

(٢) أجود التقريرات ج ١ ص ٩٥ (في دلالة الصيغة على الوجوب وعدمها) وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٤٤ .

(٣) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ٩٦، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٤٥ الحاشية

ولعله إلى ذلك نظر المحقق القمي^(١) حيث جعل الوجوب من لوازم صدور الصيغة من المولى، الا انه ارجعه بالآخرة إلى المدلول اللفظي .

اما القول الأول: فيرده انه لا يخطر المعنى المركب عند استعمال الصيغة في الوجوب أو الاستحباب .

وبعبارة اخرى ان الصيغة انما تحكى عن الإرادة والشوق، ولا تحكى عن المنع من الترك أو الاذن فيه كما يظهر ذلك بعد المراجعة إلى المرتكزات العرفية والمتفاهم العرفي عند الامر بشئ .

واما القول الثاني: الذي اختاره المتأخرون.

فاورد عليه المحقق النائيني^(٢) بان ما يستعمل فيه الصيغة في جميع الموارد هي النسبة الانشائية، وهي لا شدة فيها ولا ضعف، واما الإرادة فيه وان كانت قابلة للشدة والضعف في حد نفسها، الا انها ما لم تشتد لا تكون إرادة سواء أكان المراد فعلا من الأفعال الضرورية ام غيرها.

واما الطلب الذي هو عين الاختيار فهو ايضا في جميع الأفعال على حد سواء .

(١) راجع قوانين الأصول ج ١ ص ٨٢ وفي نهاية الصفحة قال: أن صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي، وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي .

(٢) أجد التقريرات ص ٩٥، وكان قد اعتبر في ص ٨٨ ان صيغة الامر دالة على النسبة الانشائية فقط. وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٤٤ (والحق عدم صحة هذا القول ايضا..الخ).

وفيه، اولاً: ما عرفت من ان ما يستعمل فيه الصيغة ليس هو النسبة الايقاعية بل ابراز الشوق بالمادة.

وثانياً: انه لو سلم عدم ثبوت المراتب في الإرادة التكوينية بكلا معنييها، لا نسلم ذلك في الإرادة التشريعية أي الشوق المتعلق بفعل العبد: إذ لا ريب في ان له مراتب من جهة اختلاف المصالح الموجبة لتعلق الشوق بالفعل المأمور به. ودعوى: ان الإرادة التشريعية، والارادة التكوينية تؤمان.

مندفعة: بان ذلك غير تام كما مر .

فالصحيح في الايراد عليه، ان يقال ان مراتب الشوق مختلفة في الواجبات ايضاً، ويكون الشوق المتعلق ببعضها أكد من الشوق المتعلق بالآخر، بل يمكن ان يدعى القطع بان الشوق والميل المتعلق ببعض المستحبات كزيارة ابي عبد الله عليه السلام أكد بمراتب من الشوق المتعلق ببعض الواجبات، وعليه فلا يمكن ان يكون الوجوب والاستحباب، مرتبتين من الطلب .

فان قيل انه يمكن ان يقال، ان الطلب الوجوبي، هو ما نشأ عن المصلحة اللزومية، والاستحبابي ما كان عن المصلحة غير اللزومية .

اجبنا عنه، بان الوجوب والاستحباب، متحققان حتى مع عدم وجود المصلحة فكيف يصح جعل المصلحة ملاكاً للوجوب والاستحباب، مع انه لا يمكن ان تكون المصلحة دخيلة في الموضوع له: لانها من دواعي الامر ومقدمة عليه، فكيف يصح اخذها في المستعمل فيه، وهل هذا الا تأخر ما هو متقدم فتأمل .

فالاظهر ان المستعمل فيه في الموردين واحد حقيقة، والاختلاف بينهما انما يكون من ناحية حكم العقل بلزوم الامتثال وعدمه.

توضيح ذلك: انه إذا امر المولى عبده بشئ، فان رخص في مخالفته فلا سبيل للعقل إلى الحكم بلزوم اتيان المأمور به، وان لم يرخص في الترك، فالعقل من باب لزوم دفع الضرر المحتمل يحكم بلزوم الاتيان بالمأمور به، بمعنى ان العقل يدرك استحقاق العقاب على مخالفته .

وبعبارة اخرى، انه لو عاقبه المولى على ترك ما امر به، لا يعد المولى مذموما بل العقلاء يرون ان له ذلك، وان العبد مستحق له، جرياً على قانون المولوية والعبودية، وهذا الحكم من العقل ثابت حتى مع علم العبد بعدم المصلحة في المأمور به.

وبذلك يظهر امور:

١- ان ما عن المحقق النائيني رحمته، من ان الاختلاف انما هو من حيث المبادئ، حيث ان إيقاع المادة على المخاطب، تارة ينشأ عن مصلحة لزومية، واخرى عن مصلحة غير لزومية، غير تام .

٢- ان ما عبّر به في كلمات القوم، من ان الامر حقيقة في الوجوب، مسالحة في التعيني، فان الوجوب انما يحكم به العقل لو امر المولى بشئ ولم يرخص في تركه، بل لو لم يصل الترخيص إلى العبد.

ولذا يحكم بالوجوب مع عدم وصول الترخيص وان احتمل وجوده .

٣ - ان حمل الامر على الوجوب ليس من الظهور اللفظي، ولذا يحكم به،

ولو انشأ الحكم بغير اللفظ .

٤ - انه إذا استعمل الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب معا، كما في قوله عليه السلام اغتسل للجمعة والجنابة، ورخص في ترك احدهما دون الآخر، كما لو قال لا بأس بترك غسل الجمعة، يحكم بوجوب ما لم يرخص في تركه، واستحباب ما رخص فيه من دون ان يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى، أو استعماله في الطلب الجامع غير المتفصل بفصل، أو غير محدود بحد الشدة والضعف، أو يلزم خلاف ظاهر من الظهورات المتبعة وهذا بخلاف المسلكين الآخرين كما لا يخفى.

فهذه ثمرة مهمة مرتبة على ما حققناه .

المورد الثاني: هل يحمل الامر على الوجوب مع عدم القرينة ام لا ؟

أقول: على ما اخترناه، حمل الامر على الوجوب واضح .

واما على المسلكين الآخرين: فقد يقال كما عن جماعة منهم المحقق الخراساني انه حقيقة في الوجوب .

واستدل لذلك بان المنساق إلى الذهن والمتبادر هو الوجوب عند استعماله بلا قرينة^(١) .

ويرده ان التبادر وان كان علامة الحقيقة الا انه فيما إذا كان ذلك من حاق اللفظ والا فلو احتمل ان يكون لغير ذلك كما في المقام إذ لعله يكون من جهة

الاطلاق ومقدمات الحكمة، كما ذهب إليه بعض، أو من جهة حكم العقل كما اخترناه، فلا يكون هذا الانسباق علامة الحقيقة .

وأورد صاحب المعالم على القوم، انه لو سلم كون الصيغة حقيقة في الوجوب الا ان كثرة استعمالها في النذب في الكتاب والسنة وغيرهما تكون سببا لصيرورة النذب مجازا مشهورا، والشهرة تارة تصل إلى حد تحصل العلة الوضعية فحينئذ لو هجر المعنى الحقيقي يصير هو معناه المنقول إليه، والا فيكون من قبيل المشترك اللفظي، وان لم تصل إلى هذا الحد، فلا يحمل اللفظ المجرد عن القرينة على شيء منهما^(١).

واجاب عنه المحقق الخراساني^(٢) باجوبة ثلاثة:

الأول: ان كثرة الاستعمال في المعنى المجازي توجب النقل، أو الحمل عليه، أو التوقف فيما إذا لم يكن اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي كثيرا، والا فلا توجب شيئا من ذلك، والمقام من هذا القبيل لكثرة استعمال الصيغة في الوجوب ايضا .

وفيه: ان استعمال الصيغة في الاستحباب اكثر من استعمالها في الوجوب بمراتب، بل نسبة الثاني إلى الأول نسبة الواحد إلى المائة، كما يظهر لمن راجع الواجبات كالصلاة، فان مستحباتها ازيد من واجباتها كما لا يخفى، هذا مضافا إلى المستحبات المستقلة كأداب الاكل ونحوها .

(١) معالم الدين ص ١٥ (المبحث الأول في الاوامر، اصل) بتصرف

(٢) كفاية الأصول ص ٧٠ .

الثاني: ان المجاز المشهور انما يكون فيما إذا كان استعمال اللفظ فيه بلا قرينة، والا فان كان مع القرينة المصحوبة لا تكون كثرة الاستعمال موجبا لصيرورته مجازا مشهورا .

وفيه: ان المجاز المشهور هو ما كثر استعمال اللفظ فيه مع القرينة، ثم وصل إلى حد يحمل اللفظ المجرد عن القرينة عليه، أو يتوقف ولا يحمل لا عليه ولا على المعنى الحقيقي .

الثالث: النقص بصيغة العموم حيث انه كثر استعماله في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولا ينثلم بذلك ظهوره بل تحمل على العموم ما لم تقم قرينة على إرادة الخصوص .

وفيه: اولاً: ان مسلكه المتصور، ان التخصيص لا يوجب استعمال العام في الخاص، بل العام مستعمل فيما وضع له وان التخصيص يكون بتعدد الدال والمدلول.

وثانيا: لو اغمضنا عن ذلك، فيما انه في موارد كون التخصيص بدال متصل بالعام لا بدليل متصل ليس شائبة المجازية كما لا يخفى، فلا يتم ما ذكره لعدم كون التخصيص بالمتفصل كثيرا كي يصح النقص الزبور .

وثالثا: ان الفاظ العموم ليس لها اوضاع خاصة في الشرعيات، وحيث ان التخصيص في غير الشرعيات من موارد استعمال العموم قليل جدا .

فدعوى كثرة التخصيص واستعمال العام في الخاص بالنسبة إلى استعماله فيما وضع له، ممنوعة .

وربما يورد على صاحب المعالم رحمته بوجه آخر، وهو ان كثرة الاستعمال الموجبة لكون المجاز مجازا مشهورا، انما تكون في الاعلام الشخصية واسماء الاجناس، لا في مثل الهيئات التي تختلف باختلاف المواد المتهئية بها التي ينتزع منها على اختلافها جامع يعبر عنه بصيغة افعل مثلا واستعمال هيئات خاصة في النذب لا يوجب انس الذهن بالنسبة إلى غير تلك الهيئات .

وفيه: انه قد مر في اوائل الكتاب^(١) ان الهيئات موضوعة بالوضع النوعي فلكل هيئة وضع واحد في ضمن أي مادة تحققت فهي تستعمل دائما في الجامع.

فالمحصل ان ما افاده صاحب المعالم متين .

وفي المقام نزاع آخر وهو انه على فرض عدم كونها حقيقة في الوجوب، هل لا تكون ظاهرة فيه ايضا؟.

أقول: بناء على ما اخترناه من خروج الوجوب والاستحباب عن حريم الموضوع له والمستعمل فيه، لا يبقى مورد لعقد هذا البحث، كما هو واضح.

واما على القول الاخر، فقد استدل لظهورها في الوجوب، بوجوه:

الأول: غلبة استعمالها في الوجوب .

الثاني: غلبة وجوده .

والجواب عنهما ما ذكرناه انتصارا لصاحب المعالم رحمته من ان استعمالها في

(١) زبدة الأصول ج ١ ص ٣١ من الطبعة الاولى (واما المورد الثاني).

الندب اكثر من استعمالها في الوجوب لغلبة وجوده فراجع .

الثالث: ما ذكره صاحب الحاشية^(١)، وهو اكملية الوجوب وهي توجب ظهور اللفظ فيه وانصرافه إليه، وهو بظاهرة بين الفساد .

ويرد عليه ما افاده المحقق الخراساني من ان الاكملية غير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون الا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهها له ومجرد الاكملية لا يوجبه .

ولكن الظاهر ولا اقل من المحتمل انه اراد بذلك ما اختاره المحقق الخراساني كما ستعرف .

الرابع: ما افاده المحقق الخراساني^(٢) انه لو كان الأمر بصدد البيان فقضية

(١) حكاة في نهاية الدراية عن بعض المحققين ج ١ ص ٢٢٤، والظاهر انه صاحب هداية المسترشدين حيث قال: «وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فإنه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق إلى الفرد الكامل كما سنشير اليه» راجع ص ١٣٧ ثم أشار إلى ذلك في ص ١٤٢ (المقام الثالث في ان لفظ الأمر هل يفيد الوجوب وضعا او لا؟) . إلا ان صاحب بدائع الافكار ص ٢٠٥ نسبته إلى الشهيد الثاني والبهائي حكاية، وقال وهو الموجود في الزبدة حيث نقل قوله بقوله: «وتبادر الوجوب من لفظ الأمر عند الاطلاق ليس لانه موضوع له، بل هو من باب انصراف المطلق إلى أكمل الافراد نظير ظهور لفظ الطلب الحتمي في قولك اطلب منك الفعل واريد منك مع انه حقيقة في القدر المشترك اتفاقا» . ولكنه - أي صاحب البدائع - ابدى تعجبه من ذلك .

مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فان الندب كأنه يحتاج إلى مؤنة بيان التحديد والتقيد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه .

وهذا الوجه لو قصر النظر على ما هو ظاهره بين الفساد:

لان الوجوب يحتاج إلى مؤنة بيان التقيد بالمنع من الترك، دون الندب الذي قيده عدم المنع من الترك: إذ يكفي في اثباته عدم نصب القرينة على المنع. فلا طلاق يقتضى الحمل على الندب لا الوجوب .

ولكن الظاهر ان المحقق الخراساني ينه بما ذكره على امر دقيق لطيف، وهو ان الوجوب والاستحباب امران بسيطان لا مركبان، من طلب شيء مع المنع من الترك، أو الاذن فيه، والوجوب هو الطلب التام الذي لا حد له من جهة النقص وبلغ مرتبة لا يرضى الأمر بترك ما تعلق به، والندب هو الطلب المحدود الفاقد لمرتبة من الإرادة فهو متفصل بفصل عدمي ليس من سنخ الطلب .

وعليه فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على إرادة الحد يحمل الكلام على إرادة المرتبة التامة الخالصة غير المحتاجة إلى بيان الحد لعدم الحد له، ولعل هذا هو مراد صاحب الحاشية من الاكملية.

والشاهد عليه، قوله: ان الانصراف الموجب لتبادر الوجوب من الصيغة

انصراف حقيقة الطلب ولِّيه لا انصراف الصيغة^(١) .

ويرد على ذلك مضافا إلى انه امر دقيق لا يتكل عليه عند بيان أمر عرني،
ان لازم ذلك حمل الامر على اعلى مراتب الوجوب في الشدة والتأكد .

فالصحيح في وجه ظهور الامر في الوجوب بناء على ذلك هو بناء العقلاء
كما يظهر بالمراجعة إلى الاوامر الصادرة عن الموالى العرفية:

فانه لا ريب في عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال النذب، ويصح
عقاب المولى على مخالفته، وان لم يعين الوجوب، راجع المحاورات العرفية .

دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

المبحث الثالث: هل الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب ككلمة
اعاد - يعيد - أو ماشا كلهما ظاهرة في الوجوب ام لا ؟
والكلام فيها يقع في مقامين .

المقام الأول: في ان الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب، هل
تستعمل في غير معناها، أو تكون مستعملة في معناها؟

(١) المصدر السابق . اضافة إلى ان صاحب البدائع ص ٢٧١ قال: ومن الغريب مما يستفاد من
بعض عبارات صاحب الحاشية، ونقل عن اخيه (أي صاحب الفصول) صريحا من ان
تبادر الوجوب من الصيغة انما هو لانصراف حقيقة الطلب ولِّيه اليه.. الخ .

وعلى الأول: فهل تستعمل فيه مجازا، ام بنحو الحقيقة؟

وعلى الثاني: فهل هو استعمال فيه بداعي الاعلام، أو انه من قبيل الاخبار عن تحقق المقتضى، لاجل العلم بتحقيق المقتضى (بالكسر) للغفلة عن مانعه أو عدم شرطه، أو عدم الاعتناء به؟ كما هو كذلك في اخبار المنجمين والاطباء وجوه واقوال:

اما الوجه الأول: فقد اختاره القدماء، وهو خلاف الاستعمالات الشائعة المتعارفة .

واما الوجه الثاني: فقد اختاره الاستاذ الاعظم، وقد تقدم الكلام في توضيح ما ذكره في هذا المقام، وما يرد عليه في اوائل الكتاب^(١) في مبحث الاخبار والانشاء فراجع^(٢).

واما الوجه الرابع: فيرد عليه ان امر المولى وطلبه ليس مقتضيا للفعل بل يكون داعيا إليه، وعلى فرض كونه مقتضيا ليست إرادة المأمور من قبيل الشرائط التي تغفل عنها ولا يعتنى باحتمال عدمها عند العرف والعقلاء .

واما الوجه الثالث: فافاده الحق النائي^(٣) قال ان المستعمل فيه في الموردين أي مقامي الانشاء والاخبار شيء واحد وهو - النسبة التلبسية - غاية الامر انها إذا استعملت في مقام الاخبار يكون ظرف النسبة الخارج وتدل على

(١) زبدة الأصول ج ١ ص ٦٢ (وضع المركبات) من الطبعة الاولى

(٢) زبدة الأصول ج ١ ص ٤٦ (تحقيق الانشاء والاخبار) من الطبعة الاولى.

(٣) أجود التقريرات ج ١ ص ٨٨ (المقام الأول)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٣٤.

النسبة التلبسية في الخارج وإذا استعملت في مقام الانشاء يكون ظرفها هو عالم التشريع .

وفيه: ان هيئة فعل المضارع لم توضع لكل نسبة تلبسية، بل للنسبة التلبسية الصدورية، وعليه فإذا استعملت في مقام الانشاء لا تكون مستعملة فيما وضعت له على هذا فان النسبة المتحققة بالطلب في عالم التشريع غير هذه النسبة .

والحق: ان يقال انها تستعمل في معنى واحد سواء، أكانت مستعملة في مقام الاخبار، ام استعملت في مقام الانشاء، ولكن في المورد الثاني يكون الاستعمال كناية أي استعملت في معناها واريد منه الانتقال إلى لازمه، وهو تعلق الشوق بالفعل، وهذا النحو من من الاستعمال شائع .

المقام الثاني: في وجه دلالتها على الوجوب.

وملخص القول فيه، ان الكلام في ذلك هو الكلام في دلالة صيغة الامر على الوجوب، من حيث الاقوال، والمختار، والادلة.

الا ان في المقام وجها آخر للدلالة على الوجوب ذكره المحقق الخراساني^(١)،

وحاصله: ان الاخبار بالوقوع في مقام الطلب كاشف عن كون المتعلق مطلوباً بنحو لا يرضى المولى الا بوقوعه وتحقيقه.

ولكن يمكن ان يورد عليه، بعدم انحصار النكته المصححة لاستعمال الجملة

(١) كفاية الأصول ص ٧١ (المبحث الثالث).

الخبرية في مقام الطلب في ذلك، بل نفس كون المتعلق موردا للشوق ومطلوبا للمولى، يصلح لذلك لكونه محركا لوقوعه في الخارج، فالحق انها كصيغة الامر في ذلك بلا تفاوت بينهما .

التعبدى والتوصلى

المبحث الرابع: في الواجب التعبدى والتوصلى وقبل بيانهما نقدم مقدمات.

المقدمة الاولى: ان الواجب التوصلى يطلق على معنيين .

الأول: ما لا يعتبر فيه قصد القرية، كدفن الميت، وكفنه، ورد السلام، وما شاكل ذلك، وفي مقابله الوظيفة الشرعية التي شرعت لاجل التعبد والتقرب بها .

الثاني: ما لا يعتبر فيه المباشرة، أو الاختيار، أو الاتيان به في ضمن فرد سائغ فلو تحقق من دون التفات، او بغير اختيار، او فعله الغير، او في ضمن فرد محرم كفى.

وبعبارة اخرى: الواجب التوصلى مرة يطلق ويراد منه مالا يعتبر فيه المباشرة من المكلف.

واخرى يطلق ويراد منه، مالا يعتبر فيه الالتفات والاختيار .

وثالثة يطلق ويراد منه مالا يعتبر فيه ان يكون في ضمن فرد غير محرم،

ويقابل الأول ما يعتبر فيه المباشرة، والثانى ما يعتبر فيه الاختيار، والثالث ما يعتبر ان يكون في ضمن فرد سائغ .

والنسبة بين التعبدى بالمعنى الأول وهو ما يعتبر فيه قصد القرية، والقسم الأول من التعبدى بالمعنى الثانى عموم من وجه إذ جملة من الواجبات التعبدية بالمعنى الأول توصلى بالمعنى الثانى، منها: الزكاة فإنها واجبة تعبدية يعتبر فيها قصد القرية، وتسقط عن ذمة المكلف بفعل الغير سواء كان بالاستئابة أو بالتبرع مع الاذن، واما سقوطها بالتبرع من دون الاذن فلا يخلو عن إشكال.

ومنها: الصلوات الواجبة على ولي الميت فانها تسقط عن ذمته باتيان غيره.

ومنها: صلاة الميت فانها تسقط عن ذمة المكلف بفعل الصبى غير المميز.

ومنها: الحج فانه واجب على المستطيع ويسقط عنه بفعل غيره إذا كان عاجزا ومنها غير ذلك .

وجملة من الواجبات التعبدية بالمعنى الثانى توصلية بالمعنى الأول، كرد السلام .

وجملة منها تعبدية بكل المعنيين، كالصلوات اليومية، وصيام شهر رمضان وما شاكل ذلك.

كما ان النسبة بين التعبدى بالمعنى الأول، والقسم الثانى من التعبدى بالمعنى الثانى عموم من وجه: لتصادقهما على الصلوات الواجبة:

وافتراق الأول في الواجبات التعبدية الصادرة عن الغير كالصلوات الواجبة على ولي الميت إذا اتى به غيره فان فعل الغير خارج عن تحت اختياره

وقدرته، وافتراق الثاني، في رد السلام .

نعم النسبة بين التعبدي بالمعنى الأول، والقسم الثالث من التعبدي بالمعنى الثاني عموم مطلق إذ لا واجب يعتبر فيه قصد القرابة ويسقط بالاتيان في ضمن فرد محرم كما لا يخفى .

المقدمة الثانية: قد فسر المحقق الخراساني التوصلي والتعبدى بالمعنى الأول بقوله: الوجوب التوصلي هو ماكان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدى فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى^(١) انتهى .

وفيه اولا: ان الفرق بينهما انما يكون من ناحية الغرض المترتب على الواجب، ولا فرق بينهما من ناحية الغرض من الوجوب .

توضيح ذلك: انه في كل امر من اوامر المولى الحكيم غرضان، احدهما في طول الاخر، فان المولى إذا لاحظ الفعل الصادر من العبد اختيارا فرمما يرى ان فيه مصلحة فيشتاق إلى فعله، فيحصل من ذلك غرض في الامر به، وهو جعل ما يمكن ان يكون داعيا للعبد إلى الفعل: إذ لو امر المولى، ولم يرخص في تركه يصير هذا الامر صغرى لكبرى عقلية، وهي قبح مخالفة المولى.

فامر المولى بضميمة تلك الكبرى يحرك العبد نحو الفعل، فاحد الغرضين مترتب على الاخر، ويكون احدهما مترتبا على الواجب، وهو الغرض الأول،

والآخر مرتباً على الوجوب وهو الثانى، والغرض المترتب على الامر والوجوب يترتب على نفس الامر فى جميع الموارد بلا توقف على شيء آخر سوى الوصول إلى العبد.

وبعبارة اخرى يترتب الغرض عليه فى ظرف وصول التكليف إلى العبد، واما الغرض المترتب على الواجب، أى المصلحة فتارة يترتب على مطلق وجوده، واخرى يترتب عليه إذا أتى به بقصد القربة، ففى المورد الأول يكون الواجب توصلياً، وفى المورد الثانى يكون تعبدىاً .

ويترتب على هذا مضافاً إلى عدم تمامية ما ذكره المحقق الخراسانى ان الاطلاق الذى هو محل الكلام من انه يقتضى التعبدية أو التوصلية هو اطلاق المادة لا اطلاق الصيغة، ويكون جعل هذا المبحث من مباحث الصيغة فى غير محله .

وثانياً: مع الاغماض عن هذه المسألة الواضحة، جعل التعبدى خصوص ما لا يحصل الغرض المترتب عليه الا مع اتيانه بقصد القربة، غير صحيح:

إذ من المطلوبات التعبدية العبادات الذاتية وهى ما تكون بنفس ذاتها مع قطع النظر عن انطباق عنوان اطاعة المولى عليها التى هى السبب لصيرورة غيرها عبادة، يصدق عليها عنوان التخضع والتذلل واطهار العبودية كالسجود وغيره من الأفعال التى بنى العقلاء قاطبة على الاتيان بها فى مقام اظهار العبودية والتخضع، ولا يعتبر فى اتصاف هذه الأفعال بالعبادية: الاتيان بها بقصد القربة، بل تتصف بها لو أتى بها بقصد عناوين انفسها، كعنوان السجود، مع قصد كونها تعظيماً لشخص خاص، ما لم ينه عنها الشارع.

فان سئل ان ما هو عبادة كذلك كيف يعقل النهي عنه؟

اجبنا عنه: بانه ربما يكون المكلف معه من الارجاس، ما يوجب عدم قابليته لان يعبد ربه، ولهذا يصح النهي عنه .

فالمحصل مما ذكرناه ان الاولى في مقام الفرق بينهما، ان يقال ان التعبدى هو ما لا يحصل الغرض المترتب على الفعل الا مع الاتيان به بنحو ينطبق عليه عنوان التخصع، والتذلل، واظهار العبودية والتوصلي غيره .

وقد اورد المحقق النائيني رحمته^(١) على من فرق بينهما من ناحية الغرض مبتنيا على ما ذكره في مبحث الصحيح والاعم، من ان الأفعال بالاضافة إلى المصالح من قبيل العلة المعدة، لامن قبيل الاسباب بالاضافة إلى مسبباتها، ولذلك التزم باستحالة جعلها متعلقة للتكليف.

وحاصل الايراد ان حصول المصلحة، وعدمها، اجنبان عن المكلف، فلا معنى لكونه بصدد تحصيلها، بل هو مكلف بايجاد المأمور به في الخارج .

وفيه: مضافا إلى ما تقدم في ذلك المبحث، من ان نسبة الأفعال إلى الاغراض الموجبة للامر بها، نسبة الاسباب إلى مسبباتها، وان كانت بالاضافة إلى الغرض الاقصى من قبيل العلة المعدة.

انه لو سلم ذلك يتم الفرق المذكور ايضا، إذ حينئذ يقال، ان الواجب التوصلي هو ما كان نفس وجود الفعل من قبيل العلة المعدة، والواجب

(١) أجمود التقريرات ج ١ ص ١١٢ . ومن الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٦٧ .

التعبدى هو ما كان الفعل المأتى به بنحو ينطبق عليه عنوان التخفض، والتذلل من قبيل العلة المعدة، لا مجرد وجود الفعل .

الدواعى القربية

المقدمة الثالثة: هل الداعى القربى أى ما يوجب اتصاف الفعل بالعبادية:

يكون منحصرا في قصد الامر كما اختاره صاحب الجواهر رحمته.

ام يعم قصد المحبوبة ؟ كما هو الاقوى .

ام هناك دواع قربية غيرهما؟ وجوه ، واقول:

الظاهر هو القول الثانى، وهو انحصار الداعى القربى في الامر، والمحبوبة،

واما غيرهما مما توهم كونه من الدواعى القربية فلا تكون بانفسها منها .

توضيح ذلك ان ما يتوهم ان يكون منها امور:

الأول: حصول القرب إليه تعالى.

الثانى: شكر نعمه.

الثالث: تحصيل رضاه، والفرار من سخطه.

الرابع: رجاء الثواب، ورفع العقاب الخامس: حصول المصلحة الكامنة في

الفعل .

وشئ منها بنفسه لا يكون موجبا للعبادية: إذ القرب إليه تعالى سواء أ كان

المراد منه القرب الروحاني، ام القرب المكاني الادعائي لا يحصل الا باتيان المطلوب الشرعي امتثالاً لامره تعالى .

كما ان، نعمه لا تشكر الا به، ورضاه لا يحصل الا بذلك .

واما رجاء ثوابه والتخلص من النار، فهما ايضا يتربتان على امتثال امره تعالى فلو كان قصده ذلك على وجه المعاوضة بلا توسيط قصد الامر، لا يكون المأتي به عبادة ولا يصح .

وعليه فيتم ما عن العلامة في جواب المسائل المهنية^(١): اتفقت العدلية على ان من فعل فعلاً لطلب الثواب أو لخوف العقاب لا يستحق بذلك ثواباً .

ومما ذكرناه، ظهر حال المصلحة الكامنة إذ استيفائها في العبادات لا يمكن الا باتيانها امتثالاً لامره تعالى، فلو اتى بالعبادة من دون قصد القرية، ولو كان من قصده حصول المصلحة لا تستوفي تلك لترتبها على الفعل المأتي به امتثالاً لامره تعالى .

مع ان اتيان العمل بداعي حصول المصلحة يكون كالتجارة للربح لا يوجب القرب إلى الله تعالى فلا يكون ذلك من الدواعي القريبة، وان كانت المصلحة مترتبة على ذات الفعل .

وبلجملة شيء من الأمور المذكورة لا يترتب في العبادات على ذات العمل

(١) نقل كلامه الشيخ الاعظم الانصاري رحمته في كتابه الطهارة ج ٢ ص ٤٥ ط مؤسسة الهادي

عليه السلام قم المقدسة. وفي الطبعة القديمة لمؤسسة اهل البيت ج ١ ص ٨٦.

كي يقصد به ذلك، فلا يحسن عد شيء منها في قبال قصد الامر من الدواعي القربية .

ثم انه بعد ما عرفت من ان العبادة في غير العبادات الذاتية لا تتحقق الا باتيان الفعل بقصد الامر أو المحبوبة.

فاعلم انه حيث تكون الأمور الخمسة المذكورة آنفا وغيرها من قبيل داعي الداعي، فيكون لغايات الامثال درجات .

أحدها: وهو اعلاها، ان يكون الداعي والحرك لاتيان الفعل بقصد القربة، اهلية المطاع للعبادة، وهذه المرتبة لا توجد الا للأوحد، بل ليس لاحد دعواها الا لمن ادعاها ، بقوله ﷺ الهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك^(١) .

الثاني: ان يكون اقصى غرضه حصول القرب إليه تعالى، أو تحصيل رضاه، أو شكر نعمه التي لا تحصى.

الثالث: ان يقصد به حصول الثواب ورفع العقاب، أو حصول المصلحة، أو زيادة النعم الدنيوية إلى غير ذلك .

(١) مرآة العقول ج ١ ص ١٠١ باب النية / بحار الأنوار ج ٦٧ ص ١٨٦ باب ٥٣ النية وشرائطها ومراتبها وكماها وثوابها ...

أخذ قصد الامر في المتعلق

وبعد ذلك نقول لا كلام ولا اشكال فيما إذا علم كون الواجب توصليا أو تعبديا بالمعنى الأول أو الثاني .

وانما الكلام والاشكال فيما إذا شك في كون الواجب توصليا أو تعبديا والكلام فيه في مقامين:

الأول في الشك في التعبدية والتوصلية بالمعنى الأول.

الثاني في الشك في التعبدية والتوصلية بالمعنى الثاني .

اما المقام الأول: فالكلام فيه في قسمين.

الأول، في مقتضى الاصل اللفظي من عموم أو اطلاق،

الثاني: في مقتضى الاصل العملي وانه يقتضي البناء على كونه تعبديا، أو توصليا .

اما القسم الأول: فالمعروف بين الاصحاب انه لا اطلاق في المقام كي يتمسك به لاثبات كون الواجب توصليا، وهذه الدعوى مبتنية على امرين:

الأول: دعوى استحالة تقييد الواجب بقصد القرية وعدم امكانه.

الثاني: دعوى عدم امكان التمسك بالاطلاق في صورة استحالة التقييد، فلا بد من البحث في هاتين الدعويتين .

اما الدعوى الاولى فتتقبح القول فيها بالبحث في موارد .

١ - هل يمكن اخذ قصد الامر في متعلق الامر الأول، فيكون دخل قصد القربة في العبادات كدخل سائر الاجزاء والشرائط باخذه تحت الامر وفي حيز الخطاب بالركب، ام لا ؟.

٢ - انه هل يمكن دخله في المتعلق بالامر الثاني بحيث يكون في كل عبادة امران- احدهما متعلق بذات العمل - والثاني باتيانه بداعي امره، ام يستحيل ذلك، أو غير واقع ؟.

٣ - إذا لم يمكن اخذ قصد الامر في المتعلق لا بامر واحد ولا بامرين، هل يمكن اخذ الجامع بين قصد الامر وغيره من الدواعي القربية، ام لا يمكن ؟.

٤ - إذا لم يمكن شيء من ذلك، هل يمكن اخذ ما يلزم قصد الامر في المتعلق ام لا ؟.

٥ - هل يكون دخل قصد القربة في العبادات من باب دخله في حصول الغرض بلا اخذه في خطاب، فيكون الالتزام به عقليا من باب لزوم تحصيل غرض المولى، ام لا يعقل ذلك .

استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر

اما المورد الأول: فقد استدلل لاستحالة اخذ قصد الامر في متعلق الامر الأول بوجوه:

الوجه الأول: ما افاده المحقق الخراساني في الكفاية^(١)، وهو انه يلزم تقدم الحكم على نفسه، وقد قرره في صدر كلامه بما حاصله :

ان قصد الامر متأخر عن الامر، لانه يتأتى من قبل الامر، فلا يمكن اخذه في المتعلق الذي هو متقدم على الامر، وإلا لزم تقدم ما هو متأخر.

وظاهر ذلك ان المحذور انما هو في مقام جعل الحكم.

وحيث ان هذا الوجه كان واضح الفساد، لان ما لا يتأتى الا من قبل الامر انما هو قصد الامر خارجا، وما يعتبر في متعلق الامر هو لحاظه قبل الامر ولا تنافي في تأخر الشئ خارجا وتقدمه لحاظا .

فقد غيرَ هذا التقريب بقوله: فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امثال امرها.

ونظره إلى لزوم الدور في مرحلة الاتصاف خارجا كما صرح به في حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم في رسالة القطع .

قال في التعليقة، وبالجملّة ما لم يكن الامر متعلقا بنفس الصلاة بما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط وحدها من دون تقييد بالقربة ونحوها لم يكّد يتمكّن منها بداهة توقف اتيانها بداعي امرها على كون الامر بها وحدها، ومن هنا انقذ لزوم الدور الصريح في ذلك في اتصاف الصلاة المأتي بها بقصد القربة مثلا بالوجوب أو الاستحباب .

(١) كفاية الأصول ص ٧٢ (ثانياً) بتصرف .

تقريره انه يتوقف حينئذ اتصافها باحدهما وكونها واجبة أو مستحبة على قصد امتثال الامر بها ضرورة توقف تحقق الصيغة والاتصاف على الموصوف والمفروض انه لا يتحقق بدونه ويتوقف قصد امتثال الامر بها وايتانها بداعي امرها على كونها واجبة أو مستحبة ومحكومة باحدهما لما عرفت من عدم التمكن منه بدونه^(١) انتهى .

فيكون هذا وجها آخر للامتناع .

ثم انه ثبت^(٢) اورد عليه في الكفاية، بانه إذا لم يكن محذور في عالم الجعل كما هو المفروض لإمكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر، المستلزم ذلك لتعلق الامر بنفس الصلاة في ضمن الامر بالصلاة المقيدة بقصد الامر، فلا محالة يمكن اتيان الصلاة بداعي الامر الضمنى المتعلق بها فلا يلزم تقدم ما هو متاخر .

واجاب عن ذلك بان اعتبار قصد الامر ان كان من قبيل الشرط ويكون الدخيل التقيد به دون القيد، فذات المقيد لا تكون مأمورا بها فان الجزء التحليلي لا يتصف بالوجوب أصلا، ولا ينحل الأمر بالمقيد إلى الأمر بذاته والأمر بقيده، وان كان من قبيل الجزء فيكون المأمور به نفس الصلاة، وقصد الأمر، ويكون قصد الأمر جزءاً للمأمور به:

فهو وان لم يلزم منه ما ذكر من المحذور إلا انه يرد عليه أمران:

(١) راجع الفوائد ص ٤٩ (فها هنا مقامان الأول ... وبالجمله) الناشر وزارة الثقافة والارشاد

الأول: ان اعتباره كذلك موجب لتعلق الوجوب بامر غير اختياري إذ الفعل وان كان بالارادة اختياريا الا ان الإرادة ليست اختيارية والا لزم التسلسل.

الثاني: ان الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه انما يصح إذا اتى بالركب بهذا الداعي، لا إذا اتى به وحده مثلا انما يصح الاتيان بالركوع بقصد الامر بالصلاة في ضمن الاتيان بالصلاة لا فيما إذا اتى به وحده وهذا غير ممكن في المقام إذ لا يمكن الاتيان بالركب من قصد الامر بداعي امتثال امره وإلا لزم كون الامر داعيا إلى داعوية نفسه، وهو في حد عليّ الشيء لعلّ نفسه^(١).

ولكن يمكن ان يختار كون قصد الامر جزءاً للمأمور به.

ولا يرد عليه ما ذكره من الامرين:

اما الأول: فلان قصد الامر ليس هو الإرادة بل يكون من دواعيها، إذ المحرك والداعي للارادة، ربما يكون امرا الهيا، وربما يكون نفسانيا، ويعتبر في العبادات ان يكون من قبيل الأول، مع ان لزوم التسلسل من محاذير لابدية اختيارية الإرادة، واما ان الإرادة هل يمكن ان تتحقق متصفة بالاختيارية فهو لا يترتب عليه ذلك المخذور، وبديهي انه يمكن، وذلك لانه وان سلم تحقق الإرادة في بعض الاحيان من غير اختيار المريد، الا انه لاشبهة في انه قد يتحقق بالارادة، ويضاف إلى ذلك ما حققناه في محله من ان الإرادة ارادية بنفس ذاتها لا بارادة اخرى فلا يلزم التسلسل .

(١) راجع كفاية الأصول ص ٧٢-٧٣ بتصرف .

واما الثاني: فوضوح وجه النظر فيه يتوقف على بيان مقدمات .

الاولى: ان الامر المتعلق بمركب اعتباري من الموجودات المتعددة ينحل إلى اوامر عديدة: فان الامر ليس الا ابراز شوق المتكلم بتحقيق المأمور به، فإذا كان له وجودات متعددة فلا محالة يكون كل موجود متعلقا لشوق المولى المبرز بالامر، فيكون كل جزء محكوما بحكم، غاية الامر حيث تكون المصلحة المترتبة عليها واحدة وهي لا تستوفى الا باتيان جميع الاجزاء، فلا محالة يكون لهذه الاحكام المتعددة، امثال واحد، وعصيان واحد، فتكون ارتباطية .

الثانية: ان المتعلق للامر ان كان واجبا توصليا، واتى المكلف ببعض تلك الاجزاء بداعي القربة، وببعضها الاخر لا بداعي القربة، يثاب على اتيانه بما قصد به الامثال، ولا يتوقف ذلك على اتيان الجميع بداعي امثال الامر كما لو كان الداعي لغسل الثوب مقدمة للصلاة، في الغسله الاولى هو امر المولى، وفي الغسله الثانية غيره .

الثالثة: انه ربما يكون بعض اجزاء المأمور به تعبديا وبعضها توصليا، نظير ما لو نذر ان يصلى في هذه الليلة، صلاة الليل، وبكرم العالم بنحو يكون المجموع متعلقا لنذر واحد:

فان جزء المأمور به بالامر الوجوبي، وهي الصلاة، تعبدية، وجزئه الآخر وهو اكرام العالم، توصلي، بل الظاهر ان اكثر الواجبات التعبدية كذلك، باعتبار اكثر شروطها.

الا ترى: ان الصلاة التي هي من الواجبات التعبدية مشروطة بالاستقبال والتستر الذين هما واجبان توصليان فيها، فلو ستر لا لقصد الامر صحت

صلاته.

ودعوى: ان لازم ذلك كون الامر الواحد تعبديا وتوصليا: وذلك كاستعمال اللفظ في اكثر من معنى بل اردأ منه.

مندفعة: بما عرفت من ان الوجوب في التعبدى والتوصلى واحد، ولا اختلاف فيه، وانما الاختلاف بينهما يكون من ناحية الغرض المترتب على الواجب، فالتعبدى والتوصلى عنوانان طارئان عليه باعتبار ذلك، لا انهما من الخصوصيات الذاتية الموجبة لتعدد الامر .

إذا عرفت هذه المقدمات.

فاعلم، انه يمكن ان يؤخذ، قصد الامر في المتعلق من دون ان يلزم هذا المحذور: إذ المأمور به حينئذ شيان:

احدهما: الصلاة التي هي من الأفعال الجوارحية.

ثانيهما: قصد الامر الذي هو فعل جائحي، وكل منهما له امر خاص غير الآخر، ويكون احدهما وهي الصلاة من الواجبات التعبدية، والآخر واجبا توصليا، والامر المتعلق بقصد الامر انما يدعو إلى اتيان الجزء الآخر أي الصلاة بقصد امرها لا بداعي آخر، فمتعلق هذا الامر الضمني انما هو قصد ذلك الامر الضمني، فيكون محركا نحو اتيان ذلك المأمور به بداعي امره، فلا يلزم كون الامر داعيا إلى داعوية نفسه، بل إلى داعوية غيره بمعنى جعله داعيا .

وما ذكرناه ظهر عدم تمامية الوجه الثالث من الوجوه التي ذكروها لامتناع اخذ قصد الامر في المتعلق .

وهو ما ذكره بعض المحققين رحمته، وحاصله انه لا ريب في ان الامر انما يحرك نحو المتعلق فلو جعلت دعوة الامر ومحركيته، التي هي معنى قصد الامر، بعض المتعلق لزم كون الامر محركا نحو جعل نفسه محركا، وهو محال: فانه على حد كون الشيء علة لعلية نفسه الذي هو اوضح فسادا من كون الشيء علة لنفسه^(١).

ويرد عليه مضافا إلى ما تقدم:

ان الامر لا يكون محركا لا بوجوده الواقعي ولا بوجوده العملي.

اما الأول: فواضح .

واما الثاني: فلان كثيرا من الناس يصل إليهم الامر، ولا يتحركون كالفساق، فمن ذلك يعلم ان الامر ليس علة للحركة بل هو لا يكون الا ما يمكن كونه محركا وداعيا.

وان شئت قلت ان الامر لا يكون علة للحركة في شيء من الموارد: إذ تحريك العضلات انما يكون بتأثير الإرادة واعمال النفس قدرتها.

نعم المرجح لذلك يكون هو الامر، فكما ان المرجح قد يكون الشوق النفساني، وقد يكون امر المولى.

(١) كما في حاشية اجود التقارير للسيد الاعظم الخوئي رحمته ج ١ ص ١٠٧ . وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٥٦، ويستحسن أيضاً مراجعة نهاية الدراية ج ٢ ص ٢١٠، ومقالات الأصول للمحقق العراقي ج ١ ص ٢٣٦ حيث انهما تعرضا لهذا الإيراد ورده .

وعليه فدعوى كون اخذ قصد الامر في المتعلق على حد كون الشيء علة لعلية نفسه، ممنوعة .

الوجه الرابع: من إمتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق ما ذكره المحقق النائيني ^(١) وهو العمدية في المقام وهو ان اخذ قصد الامر في المتعلق مستلزم لتوقف الشيء على نفسه وفرضه موجودا قبل وجوده، في مقام الانشاء، والفعلية، والامثال .

وتوضيح ما ذكره يتوقف على بيان مقدمة مفروضة في استدلاله، التي عليها يبتنى ما ذكره في وجه الاستحالة .

وهي ان كل حكم من الاحكام الشرعية، له متعلق وموضوع، والاول هو ما يطلبه المولى ويجب ايجاده في الواجبات، والثاني هو المكلف الذي طوبى بالفعل أو الترك بما له من الشرائط من العقل والبلوغ ونحوهما.

ثم ان المتعلق، تارة يكون له متعلق، وهو يكون على قسمين:

الأول ما يكون وجوده، تحت قدرة المكلف، مثل العقد الذي هو متعلق للوفاء الذي هو متعلق للوجوب.

(١) راجع أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٦ ، ط الجديدة ج ١ ص ١٦٠ ، ولكن التحقيق ان عدم القدرة في محل الكلام ليس ناشئاً من عدم تمكن المكلف من أسباب الفعل مع إمكان الفعل في حد ذاته كالطيران إلى الهواء بل من استحالة التقيد في حد ذاته في مقام الإنشاء و الفعلية و الامثال .

والثاني ما يكون وجوده خارجا عن تحت قدرة العبد، كالكعبة التي هي متعلقة الاستقبال الذي هو مأمور به.

وعلى كلا التقديرين متعلق المتعلق لا يكون متعلقا للتكليف، بل هو موضوع له وحكمه حكم المكلف وقيوده، ولا بد ان يكون مفروض الوجود في القضايا الحقيقية بفرض ينطبق على ما في الخارج، ولازم ذلك توقف فعلية الحكم على فعليته وعدم امكان فعليته قبل فعليته، كما لا يخفى .

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان المحذور المذكور يلزم في المراحل الثلاث من اخذ قصد الامر في المتعلق .

اما في مقام الانشاء فلان قصد الامر إذا كان متعلقا فالامر يكون موضوعا، فلا بد وان يفرض الامر في مقام الانشاء موجودا بفرض ينطبق على ما في الخارج والمفروض ان الامر يتحقق بنفس الانشاء فيلزم فرض وجود الامر قبل وجوده وهو بعينه محذور الدور .

وبما ذكرناه في تقريب كلامه **ثُمَّ** يندفع ما اورده عليه بعض المحققين من ان الموضوع لا بد وان يفرض وجوده في مقام جعل الحكم لا المتعلق وقصد الامر متعلق للحكم لا موضوع له، وذلك لأن كلامه **ثُمَّ** في الامر لا في قصد الامر.

واما في مقام الفعلية فلان الامر حيث انه موضوع فلا بد وان يصير فعليا قبل فعلية الحكم الذي هو نفس هذا الامر، فيلزم فعلية الامر قبل فعلية، نفسه.

وبعبارة اخرى ما لم يصير الموضوع فعليا لا يصير الحكم فعليا ومن المفروض ان الامر موضوع فلا بد وان يصير فعليا حتى يصير الحكم الذي هو

الامر فعليا فيتوقف فعلية الحكم على فعلية نفسه .

واما في مقام الامتثال فلان قصد الامتثال متاخر عن اتيان تمام الاجزاء والشرائط طبعاً فان قصد الامتثال انما يكون باتيانها، وحيث انه من المفروض كون قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذلك الامر من الاجزاء والقيود، فلا بد وان يكون المكلف في مقام الامتثال قاصدا للامتثال قبل قصد امتثاله .

واورد الاستاذ الاعظم^(١) على المقدمة التي عليها بناء هذا الوجه بان لزوم اخذ قيد في مقام الانشاء مفروض الوجود الذي لازمه كونه شرطاً لفعلية الحكم، اما ان يكون من جهة الظهور العرفي كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) .

واما من جهة استلزام عدم اخذه كذلك التكليف بما لا يطاق، كما إذا امر المولى بايقاع الصلاة في الوقت.

واما في غير ذلك فلا ملزم لآخذه مفروض الوجود، وفي المقام بما ان القيد نفس الامر المتحقق في ظرف الانشاء لا ملزم لآخذه مفروض الوجود من ظهور عرف أو غيره .

وفيه: ان دعوى الظهور العرفي لو تمت في مثل اوفوا بالعقود، لتمت في

(١) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٦ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٦٠ .

(٢) الآية ١ من سورة المائدة.

جميع القيود الدخيلة في الحكم التي لم يؤمر بها -من غير الجهة التي سنذكرها-.

والتحقيق الذي يقتضيه النظر الدقيق، يقتضي ان يقال ان القيود الدخيلة على قسمين:

القسم الأول: ما يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة، كالوقت بالاضافة إلى الصلاة، و العقد بالنسبة إلى الوفاء، والمرض بالاضافة إلى شرب المسهل .

القسم الثاني: ما يكون دخيلا في حصول المصلحة، وفي العرفيات كعدم اكل المريض الخبز قبل شرب المسهل .

وفي القسم الأول لا مناص عن اخذا لقيد مفروض الوجود سواء كان ذلك القيد اختياريا، ام كان غير اختياري .

وفي القسم الثاني، ان كان القيد اختياريا لا بد للمولى من الامر به، وان كان غير اختياري فليس للمولى الامر به وحينئذ، ان لزم من التكليف بذلك الفعل بنحو الاطلاق التكليف بما لا يطاق كامر المستطيع بالحج، قبل مجيء الايام الخاصة فلا بد للمولى من اخذه مفروض الوجود، لئلا يلزم المخذور المذكور، والا فلا ملزم لذلك، ولذا لا يلزم اخذ وجود الكعبة مفروض الوجود، بالنسبة إلى الاستقبال الواجب في الصلاة .

والمقام من هذا القبيل أي من قبيل القسم الاخير: إذ الامر من القيود الدخيلة في حصول المصلحة، لا في اتصاف الفعل بها لكونه معلولا لها، فلا يعقل كونه دخيلا في الاتصاف، وهو وان كان غير اختياري الا انه لفرض تحققه

في ظرف الانشاء لا يلزم من عدم اخذه مفروض الوجود التكليف بما لا يطاق
فلا ملزم لآخذه مفروض الوجود، وعلى ذلك:

فما ذكره، من لزوم فرض وجود الامر قبل وجوده في مقام الانشاء، ومن
لزوم توقف فعلية الحكم على نفسها في مقام الفعلية من اخذ قصد الامر في
المتعلق، غير تام .

اما ما ذكره في مقام الانشاء فلعدم الملزم لآخذ الامر مفروض الوجود .

واما ما ذكره في مقام الفعلية فلانه ايضا يتوقف على لزوم اخذ الامر
مفروض الوجود في مرحلة الانشاء الذي عرفت فساده .

واما ما ذكره من ان لازم الآخذ المزبور توقف قصد الامثال على نفسه في
ذلك المقام.

فهو يندفع: بما ذكرناه في مقام الجواب عن ما ذكر في وجه الاستحالة من
لزوم داعوية الشيء إلى داعوية نفسه، من انحلال الامر بالمركب إلى اوامر عديدة
حسب ما للمركب من الاجزاء، وانه لا مانع من كون بعض الاوامر الضمنية،
تعبدية وبعضه توصيلية: فانه على ذلك يكون المأخوذ في المتعلق قصد الامر
الضمني المتعلق بالصلاة، والمكلف يقصد امثال ذلك الامر الضمني فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه .

فالمتحصل من مجموع ما ذكرناه، امكان اخذ الامر في المتعلق، وكونه من
اجزاء المأمور به .

اخذ قصد الامر في المتعلق بالامر الثاني

واما المورد الثاني: وهو اخذ قصد الامر في المتعلق بالامر الثاني، بان يتعلق امر بذات الفعل، وامر آخر، باتيانه بداعي امره.

فملخص القول فيه: ان الجعل الشرعي ربما يكون تاما، ويكون ما تعلق به وافيا بالغرض، فلا محالة يكون الاتيان به مجزيا عقلا، وربما لا يكون كذلك، من جهة عدم تمكن المولى من الامر بجميع ما يفى بغرضه بامر واحد، ففي المورد الثاني، لا محالة لا بد للمولى من متمم للجعل، وذلك كما في الغسل للجنابة، قبل الفجر، فيما إذا وجب صوم الغد، فانه على فرض عدم معقولية الواجب المعلق، حيث ان الغرض مترتب على الصوم المقيد بالطهارة ويستحيل ان يامر بهما بامر واحدا جامع بين ما قبل الفجر، وما بعد الفجر، فلا مناص من استيفاء غرضه بامرين.

احدهما: بالصوم بعد الفجر. والاخر: بالغسل قبله، حيث يكون الامران ناشئين عن غرض واحد فهما في حكم امر واحد، واطاعتهما، كعصيانهما، واحدة، والمقام على فرض عدم امكان اخذ قصد الامر في متعلق الامر الأول من هذا القبيل: إذ لو كان الغرض مترتبا على الصلاة بداعي القرية، والمفروض انه لا يمكن استيفائه بامر واحد، فلا بد له من الامرين، امر متعلق بذات الصلاة، وامر متعلق باتيانها بقصد القرية.

واورد عليه في الكفاية بايرادين:

١ - القطع بانه ليس في العبادات الا امر واحد غيرها من الواجبات والمستحبات.

ويرده انه لا سبيل إلى هذه الدعوى، بعد ملاحظة ان بناء الشارع ليس على اخذ تمام اجزاء المأمور به التي يمكن اخذها في متعلق الامر الأول فيه، بل غالبا بامر بالقيود والاجزاء باوامر عديدة كما لا يخفى .

٢ - ان الامر الأول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الامر الثاني فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الامر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه الا عدم حصول غرضه بذلك من امره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، والا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الامر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط امره^(١) انتهى .

والظاهر ان مراده ان الامر الثاني المتعلق باتيان العمل بقصد امره، ان كان تأسيسيا اقتضى ان يكون اتيان متعلق الامر الأول لا بداعي امره تحت اختيار المكلف وقدرته عقلا وشرعا مع قطع النظر عن الامر الثاني، والا فلو كان العقل يحكم بلزوم اتيانه بقصد امره لم يكن هذا الامر الثاني تأسيسيا، ولما كان المولى محتاجا في تحصيل غرضه إلى وسيلة تعدد الامر، ولازم ذلك سقوط الامر

الأول بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال، ومعه لا يبقى مجال لموافقة الثاني فلا يتوسل الامر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، فتدبر فانه لطيف .

واورد عليه المحقق النائيني رحمته ^(١) بان شأن العقل انما هو الادراك وان هذا الشيء مما اراده الشارع ام لا وليس شأنه الامر والتشريع، فلا معنى لحكم العقل بلزوم الاتيان بمتعلق الامر بقصد امره مع قطع النظر عن الامر الثاني فيكون عدم سقوط الامر الأول بمجرد الموافقة من قبل الامر الثاني، لا من قبل حكم العقل، كي لا يحتاج المولى في استيفاء غرضه إلى الامر الثاني.

ودعوى ان الامر حينئذ تأسيسى ولازمه سقوط الامر الأول بمجرد الموافقة.

مندفعة بانه بما ان الامرين ناشئان عن غرض واحد، فلا محالة لا يعقل سقوط احدهما دون الاخر.

وفيه: ان الظاهر ان مراد المحقق الخراساني من ان العقل يحكم بوجوب الموافقة بنحو يحصل الغرض، وهو الاتيان بالفعل بقصد الامر مع عدم حصول الغرض بمجرد موافقة الامر، ومعه لا حاجة إلى الامر الثاني، ليس كون العقل مشرعا وآمرا في قبال الشارع المقدس، بل مراده به حكم العقل بالاحتياط في المقام إذا شك في سقوط الامر الأول وحصول الغرض ودون قصد الامر، لعدم جريان البراءة في الفرض على ما سنبينه انشاء الله تعالى.

وعليه فهذا الاشكال غير وارد عليه .

(١) أجدد التقريرات ج ١ ص ١١٦ (الأمر الرابع)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٧٣-١٧٤.

وقد يورد عليه كما عن المحقق الأصفهاني رحمته في حاشيته^(١): بانا نختار سقوط الامر الأول بمجرد الموافقة، ولكن نقول ان موافقة الأول، ليست علة تامة لحصول الغرض بل يمكن اعادة المأتي به لتحصيل الغرض المترتب على الفعل بداعي الامر .

توضيحه: ان ذات الصلاة مثلاً لها مصلحة ملزمة والصلاة المأتي بها بداعي امرها لها مصلحة ملزمة اخرى، أو تلك المصلحة بنحو أوفى بحيث يكون مجدها لازمة الاستيفاء، فلو اتى بالصلاة وحدها فقد سقط امرها، ومع ذلك حيث تكون المصلحة الاخرى لازمة الاستيفاء وهو متمكن من الاستيفاء بالاعادة تجب الاعادة لتحصيل الغرض الثاني فإذا اتى بها بقصد الامر يستوفى الغرضان .

وفيه: اولاً ان هذا مترتب على امكان تبديل الامثال، والا فمع عدم امكانه لو فرض سقوط الامر الأول بمجرد الموافقة لا يبقى مجال لموافقة الثاني، لانها متفرعة على بقاء الامر الأول كي يمكن الاتيان بالمتعلق بداعي امره والمفروض سقوطه، وستعرف امتناعه.

وثانياً: لو فرضنا صحة ذلك فلازمه ان يثاب من صلى بقصد الامر بشوايين، وان يعاقب من تركها بالمرّة بعقابين، وان يعاقب من صلى بلا قصد القرية بعقاب واحد، كما هو الشأن في نظائر الفرض - كالصلاة الواجبة التي نذر المكلف الاتيان بها - وشئ من ذلك مما لا يمكن ان يلتزم به فقيه .

فالصحيح في مقام الجواب عن ما ذكره المحقق الخراساني ان يقال:

إن ما بني عليه هذا البرهان وهو حكم العقل بالاحتياط. فاسد: لما سيأتي عند تعرضه له.

وستعرف ان الاظهر جريان البراءة في امثال المقام ايضا، وان بنينا على عدم امكان اخذ قصد الامر في متعلق الامر الأول، مع: انه لو صح المبني، لا يتم النبء إذ العقل لو حكم بالاحتياط تخلصا من العقاب في مورد لا يكون ذلك مانعا عن امر المولى به.

ولا يصح ان يقال انه مع استقلال العقل بذلك لا حاجة إلى الامر، لعدم انحصار الغرض من الامر في اتيان العمل بآى نحو كان كي لا يصح الامر المولوي في الفرض، بل يمكن ان يامر به لان يكون المكلف على بصيرة من امره ويعرف وظيفته تفصيلا .

فتحصل، انه على فرض عدم امكان اخذ قصد الامر في متعلق الامر الأول، يمكن اخذه في المأمور به بالامر الثاني .

اخذ الجامع بين قصد الامر وغيره في المتعلق

واما المورد الثالث: وهو اخذ الجامع بين قصد الامر وغيره من الدواعي القريبة في المتعلق.

فملخص القول فيه انه بعد الفراغ عن امرين:

الأول: ان اتصاف الفعل بالعبادية لا يتوقف على خصوص قصد الامر بل يتصف بها لو اتى به بقصد المحبوبة، نعم سائر الدواعي انما هي في طول هذين الداعيين - كما مر تفصيل ذلك في المقدمات.

الثاني: عدم اعتبار قصد خصوص المحبوبة .

يقع الكلام في ان اخذ الجامع المنطبق على جميع الدواعي القريبة في الأمور به، ممكن، ام ممتنع، وعلى الأول، هل يمكن دعوى القطع بعدم الاخذ، ام لا .

وقد استدل على الامتناع بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته^(١) من ان الداعي اياً ما فرض فانما هو في مرتبة سابقة على الإرادة المحركة للعمل فيستحيل كونه في عرض العمل الصادر عنها وإلا لزم تأخر ما هو متقدم، فإذا لم يمكن تعلق الإرادة التكوينية به امتنع تعلق الإرادة التشريعية به، بداهة ان متعلق الإرادة التشريعية هو بعينه ما تتعلق به الإرادة التكوينية، فلو لم يمكن تعلق الإرادة التكوينية بشئ لا يمكن تعلق الإرادة التشريعية به .

وفيه: اولاً: ان لازم ذلك عدم صحة تعلق الامر به ولو كان يجعل المتمم، مع انه ثُمَّ يصرح بإمكانه .

وبعبارة اخرى إذا كان المانع عن تعلق التكليف به ثبوتياً وعقلياً، وهو عدم تعلق الاختيار به، لم يكن فرق في ذلك بين كون تعلق التكليف به بامر واحد،

(١) أجدد التقريرات ج ١ ص ١٠٩ (الأمر الثاني)، وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٦٤.

أو بامرین فكيف يلتزم هو ثُمَّ بإمكان تعلقه به بامرین:

وثانيا: ان قصد القرية الذي هو من دواعي اختيار الفعل الخارجي، بنفسه فعل من أفعال النفس ويتعلق به الاختيار كما صرح بذلك المحقق الثاني ثُمَّ في باب النية.

والبرهان المتقدم انما يقتضي عدم امكان تعلق شخص الإرادة المتعلقة بالفعل الخارجي به، واما تعلق اختيار آخر به غير ذلك الاختيار فهو لا يقتضي امتناعه بل هو ممكن.

وان شئت قلت ان سلب الاخص لا يلزم سلب الاعم وعلى ذلك، فهناك اختياران:

احدهما متعلق بالفعل الخارجي، والاخر متعلق بالفعل النفساني، فحينئذ بما ان الغرض المترتب على الفعلين واحد لا متعدد، فلا محالة يكون الامر المتعلق بهما واحدا: إذ وحدة الامر وتعددته يتبعان وحدة الغرض وتعددته، لا وحدة الإرادة وتعددتها .

الوجه الثاني: انه إذا كان اخذ قصد الامر في المتعلق محالا، فاخذ الجامع الشامل له ولغيره ايضا محال^(١).

وفيه: مضافا إلى ما تقدم من امكان اخذ قصد الامر: ان الاطلاق عبارة

(١) كما افاده السيد الاعظم الخوئي ثُمَّ في محاضرات في الأصول في معرض رده على

عن، رفض القيود، وعدم دخل شيء من الخصوصيات في الحكم، لا دخل كل خصوصية فيه، فامتناع اخذ قصد الامر بخصوصه لا يلزم امتناع اخذ الجامع .

وقد استدلل المحقق الخراساني رحمته^(١) للقول الأول وهو عدم اخذه في المتعلق قطعاً: بكفاية الاختصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم امكان اخذه فيه.

وفيه: ان هذا البرهان يقتضي عدم اخذ خصوص غير قصد الامر في المأمور به وليس هو محل الكلام بل المدعى هو اخذ الجامع فيه .

اخذ ما يلزم قصد الامر في المتعلق

واما المورد الرابع: وهو اخذ ما يلزم قصد الامر في المتعلق وبه يتوسل المولى إلى غرضه - وقد نسب إلى بعض تقارير السيد الشيرازي^(٢) - فالظاهر

(١) كفاية الأصول ص ٧٤-٧٥ .

(٢) والظاهر انه المجدد الشيرازي رحمته في تقريراته ج ٣ ص ٨٧ في معرض تعريفه للعبادة إلى ان قال: «وهذا التعريف كغيره من التعاريف إنما هو للماهيات المخترعة من العبادات، وإلا فمن المعلوم أن منها ما يلزم وجود موضوعها في الخارج لصحتها من غير توقّف على أمر آخر وراء ما اعتبر في تحقّق موضوعها، كالخضوع لله تعالى والسجود والركوع له تعالى وغير ذلك مما اعتبرت القرية في تحقّق موضوعها، فإنها لا تحتاج في وقوعها صحيحة إلى نيّة قرينة أخرى كما لا يخفى، والحدّ المذكور لا يشملها، وهذا النحو من

امكانه .

وملخص القول فيه انه يمكن اخذ عنوان آخر في الأمور به ملازم للداعي القربي كما لو قيد المأمور به بعدم اتيانه بغير الداعي القربي.

وبعبارة اخرى يقيده بعدم ضد الداعي القربي، وبذلك يتوسل المولى إلى غرضه إذ الفعل الاختياري لا بد وان يصدر عن داع من الدواعي، وهو اما ان يكون من الدواعي القربية أو من الدواعي النفسانية، فإذا كان الغرض مترتباً على اتيانه بداعي القرية ولم يتمكن المولى من التصريح به لمانع في ذلك له ان يامر بالفعل مقيداً بان لا يكون مع الدواعي النفسانية.

ولا يرد عليه شيء من المحاذير المتقدمة.

وقد اورد عليه بايرادات .

الأول: ما ذكره المحقق النائيني رحمته^(١) وهو انه لو فرض محالاً انفكاك ذلك العنوان عن احد الدواعي القربية لا بد من الالتزام بصحة العبادة مع انه لم يلتزم به فقيه.

وفيه: انه مع تسليم تلازم ذلك العنوان لاحد الدواعي القربية خارجاً، لا

<<<

العبادات غير مجعولة عبادة لأنها بأنفسها عبادة». وفي أجود التقريرات نقله عن العلامة الشيرازي راجع ج ١ ص ١١١ وفي ط الجديدة ج ١ ص ١٦٦ .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١١١ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٦٦ فإنه بعد ان استلطف الوجه المذكور بنفسه ، اورد هذا الاشكال .

اثر لفرض الحال، إذ لا يلزم من مثل هذا التكليف نقض الغرض، وغيره من التوالى الفاسدة، مثلا لو تعلق الغرض بالمشي إلى المقصد، من احد الطريقين، ولم يكن هناك طريق ثالث، كما يصح للمولى، الامر بالمشي من ذلك الطريق، ويتوسل بذلك إلى غرضه، كذلك يصح له الامر بالمشي مقيدا بكونه من غير الطريق الاخر .

الثاني: ان ما ذكر ليس من العناوين الملازمة لاحد الدواعي القربية: إذ يمكن ايجاد الفعل بلا داع من الدواعي.

وفيه: انه ممتنع، ولو امكن فله ان يقيد المأمور به بعدم هذا الضد ايضا، ويقول مثلا صل لا بداعي النفساني ولا بلا داع .

الثالث: ان القدرة على المأمور به على هذا التقدير متوقفة على الامر، إذ مع عدمه لا يتمكن المكلف من الفعل لا بداعي النفساني، والقدرة من شرائط صحة التكليف قطعاً.

وفيه: ان القدرة المعتبرة هي القدرة في ظرف العمل، لا حين التكليف، وفي المقام بما انه يقدر على اتيان المأمور به في ظرفه لفرض تعلق الامر به، فلا مانع عنه من هذه الجهة ايضا .

فالمحصل مما ذكرناه امكان اخذ قصد الامتثال في المتعلق، بجميع الانحاء الاربعة .

واما المورد الخامس، وهو حكم العقل بدخالة قصد الامر في العبادات، فقدمر في المورد الثاني تقريره وما يرد عليه .

ما يقتضيه الاصل اللفظي

اما الدعوى الثانية: وهي عدم امكان التمسك بالاصل اللفظي- فملخص القول فيها .

انه اختلفت كلمات القوم في ان الاصل اللفظي من الاطلاق وغيره ماذا يقتضي؟ على اقول:

١- ما اختاره جماعة منهم الشيخ^(١) والاستاذ^(٢) وهو انه يقتضى البناء على كون الواجب توصليا .

٢- ما ذهب إليه جماعة منهم صاحب الاشارات وهو البناء على كونه تعبديا^(٣) .

(١) الشيخ الاعظم رحمته في مطارح الانظار فإنه بعد ما استقرب التوصلية أخذ في الرد على من قال: ان الاصل التعبدية راجع ص ٦٠.

(٢) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ١١١ حاشية ٢ وفي ط الجديدة ج ١ ص ١٧٠.

(٣) وهو الشيخ محمد بن ابراهيم بن علي الكلباسي ، وكان من اساتذة المجدد الشيرازي رحمهما الله . راجع اشارات الأصول ج ١ ص ٥٦-٥٧ وقد نقل قوله الميرزا النائيني في أجود التقريرات ج ١ ص ١١٣ وفي ط الجديدة ج ١ ص ١٦٩ .

٣- اما اختاره المحققان الخراساني^(١) والنائيني^(٢)، وهو الاهمال وعدم الاطلاق مطلقا .

وتنقيح القول بالبحث في مقامين:

الأول: فيما يقتضيه الاصل بناءً على امكان اخذ قصد الامتثال في المأمور به.

الثاني: في مقتضى الاصل اللفظي بناء على عدم امكانه .

اما المقام الأول فالمختار فيه ان الاصل يقتضي كون الواجب توصلياً: إذ بعد ما عرفت من امكان اخذ قصد القرية في المتعلق يكون هو كسائر الاجزاء والشرائط لو شك في اعتباره، ولم يدل دليل عليه، مقتضى الاطلاق عدم اعتباره، وبه يثبت كون الواجب توصلياً .

وقد استدلل لاصالة التعبدية بوجوه:

الوجه الأول: ان امر المولى بما انه فعل من افعاله الاختيارية فلا بد وان

(١) كفاية الأصول ص ٧٥ فإنه بعد ابطال استظهار التعبدية والتوصلية من اطلاق الصيغة بابتدائها، اعتبر امكان الحمل على التوصلية بقرينة المقام لو تمت، وإلا فالرجوع إلى ما يقتضيه الاصل .

(٢) فإنه بعد أن ناقش فكرة التعبدية والتوصلية بأدلتها قال: « فتحصل أنه ليس هناك اطلاق يبيّن التوصلية أو التعبدية ، بل المأمور به بالاطافة إلى الانقسامات الثانوية مطلقاً لا مناص عن كونه مهماً، راجع أجود التقريرات ج ١ ص ١١٥ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٧٢.

يكون لغرض ليخرج بذلك عن اللغوية، والغرض منه جعل امره محركا اياه نحو العمل فالامر بنفسه جعل للداعي والحرك، فما دام لم يقم قرينة على التوصلية كان مقتضى نفس الامر هو التعبدية .

وفيه اولا: ما تقدم من ان الغرض من الامر ليس جعل الداعي، والا لما تخلف عنه، ولما صدرت المخالفة من العصاة، بل الغرض منه جعل ما يمكن ان يكون داعيا: إذ المولى إذا رأى في فعل من الأفعال الإختيارية للعبد مصلحة واشتاق إليه يتصدى لايجاده بالامر به، ليوجد العبد ذلك الفعل جريا على ما يقتضيه قانون العبودية والمولوية، وهذا الغرض يشترك فيه التعبديات والتوصليات.

وانما الاختلاف بينهما في الغرض المترتب على الواجب: فانه ان ترتب على مطلق وجود الفعل، فالواجب توصلي، وان ترتب على الاتيان به بقصد القرية فالواجب تعبدى، وعلى فرض استكشاف ترتب الغرض على مطلق وجود الفعل، ولو بمقتضى الاطلاق لما كان الامر داعيا إلى ايجاده بقصد القرية.

ويؤيد ما ذكرناه ملاحظة حال النواهي، حيث ان هذا البرهان جار فيها بعينه لانه يمكن ان يقال ان النهي فعل اختياري للمولى ولا بد وان يكون لغرض، والغرض منه انزجار العبد، فالنهي جعل للزاجر مطلقا.

فالاصل في النواهي ايضا هو التعبدية، مع انه لم يتفوه به احد .

وثانيا: انه لو سلمنا كون الغرض من الامر جعل الداعي، نقول انه بعد استكشاف كون الغرض المترتب على المأمور به مترتبا على مطلق وجوده، ولو بواسطة الاطلاق، لو اتى المكلف بالفعل بلا قصد القرية لا محالة يحصل

الغرض، فاما ان يسقط الامر، فهو المطلوب، والا لزم بقائه مع عدم الملاك بعد فرض عدم وجود غرض آخر، وهو كما ترى ينافي مسلك العديلة.

وان شئت قلت: ان اللازم على المكلف الاتيان بالمأمور به المحصل للغرض، واما الغرض من الامر فليس لازم التحصيل، فحينئذ لو استكشفنا ترتب الغرض على مطلق وجود الفعل، فالعقل انما يحكم بلزوم اتيان الفعل تحصيلاً له، ولا يحكم بلزوم اتيان الفعل بقصد الامر كي يتحصل الغرض من الامر.

الوجه الثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) حيث انه يقتضي الحصر المستفاد من لفظه "الا"، يدل على عبادة جميع الواجبات، بل كل امر به، خرج ما خرج.

واجاب عنه: الشيخ الاعظم بجوابين:

الأول: ان هذا المعنى مستلزم لتخصيص الاكثر، فان اكثر الواجبات توصليات فيستكشف من ذلك عدم إرادة هذا المعنى من الاية الشريفة.

الثاني: ان الاية الشريفة في مقام بيان تعيين المعبود وحصره في الله تعالى، لا في مقام بيان حال الاوامر كما تشهد له الفقرة السابقة عليه، وهي:

قوله عز وجل: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ

مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴿١﴾ (٢) .

أقول: لو تمّ هذان الجوابان فهو، والا فيمكن ان يجاب عنه: بان الاية الشريفة انما تدل على ان الغرض الاقصى من الاوامر، هو عبادة الله تعالى، كما انها المقصود من ارسال الرسل وانزال الكتب، وهذا لا ينافي كون جملة من الواجبات توصليات - والشاهد على ذلك - ان الامر لا يتعدى بلام، كما يظهر لمن راجع موارد استعماله بل اما ان يتعدى بنفسه، أو بباء، فاللام انما هي لافادة الغرض وان مدخولها الغرض الاصلي من الاوامر .

هذا بناء على رجوع الضمير في قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله الخ إلى عامة المكلفين .

واما بناء على رجوعه إلى اهل الكتاب، كما يشهد لتعين ذلك ملاحظة الآيات السابقة على هذه الاية، فهي اجنبية عن المقام بالمرّة، وانما تدل على ان التفرق الموجود بين اهل الكتاب انما نشأ من قبل انفسهم بعد ما جاءتهم البينة وهم لم يكونوا مامورين الا بعبادة الله تعالى .

الوجه الثالث: النصوص الواردة بالسنة مختلفة المتضمنة ان العمل بلا نية

(١) الآية ١ من سورة البينة.

(٢) الظاهر ان الاستدلال بالآية على العبادية لصاحب اشارات الأصول ج ١ ص ٥٦-٥٧ .

والاجابة عنه للميرزا النائيني كما هو الظاهر بعد مراجعة أجود التقريرات ج ١ ص ١١٤

- ١١٥ (الوجه الثاني) وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٧١ .

كلا عمل، كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات^(١)، وهي تدل على اعتبار النية في جميع الأفعال فما لم تقم قرينة على صحة العمل بلا نية لا يعتد به في مقام الامتثال .

وفيه: ان المراد من النية ليس هو قصد القربة لان هذا الاصطلاح من الفقهاء، واما بحسب معناها اللغوي، فهي بمعنى القصد، وعليه، فمفاد هذه النصوص ان روح العمل انما يكون بالقصد، فلو ضرب اليتيم بقصد التاديب يتصف بالحسن، وان ضربه للتشفي يتصف بالقبح وان تأدب بذلك، وان جاهد لله فالعمل له تعالى، وان جاهد لطلب المال فله ما نوى، فهذه الروايات اجنبية عن كون الاوامر عبادية .

فتحصل انه بناء على امكان اخذ قصد القربة في المتعلق مقتضى الاصل اللفظي هو التوصلية .

المقام الثاني:

واما بناء على عدم امكانه الذي هو المقام الثاني من الكلام، فقد يقال كما عن الشيخ الاعظم^(٢)، بانه يتمسك بالاطلاق ويثبت به كون الواجب توصلياً: واستدل لمختاره، بانه لا يمكن تقييد المأمور به بقصد الامر، فالاطلاق ثابت .

(١) تهذيب الاحكام ج ٤ ص ١٨٦ باب نية الصيام ح ١-٢ وفي طبعة ١٤١٧ هـ ص ٢٤٩ ح ١٠١-١٠٢ .

(٢) كما في مطارح الانظار ص ٦٠ فإنه بعد طرح الاقوال ومناقشتها قال: واحتج بعض موافقينا على التوصلية بأن اطلاق الأمر قاضٍ بالتوصلية ، إذ الشك إنما هو في تقييد الأمر ، والاطلاق يدفعه .

واورد عليه المحقق النائيني رحمته (١)، بان ذلك يتم لو كان التقابل بين التقييد و الاطلاق تقابل السلب والايجاب، ولكن حيث يكون الاطلاق متوقفا على ورود الحكم على المقسم وتامة مقدمات الحكمة فالتقابل بينهما يكون تقابل العدم والملكة، وعليه، فإذا فرضنا في مورد عدم ورود الحكم على المقسم فلا معنى للتمسك بالاطلاق.

وما نحن فيه من هذا القبيل فان انقسام المتعلق بما إذا أتى به بقصد الامر وعدمه يتوقف على ورود الامر وليس في مرتبة سابقة عليه مقسم اصلا، فالحكم لم يرد عليه، فلا معنى للتمسك بالاطلاق، وعلى ذلك بنى على ان كل مورد لم يكن قابلا للتقييد يمتنع الاطلاق فيه ايضا .

واورد عليه الاستاذ الاعظم (٢)، بان من اشتاق إلى فعل وكان ملتفتاً إلى امكان وجوده في الخارج على وجوه.

فاما ان يتعلق شوقه بخصوص حصة خاصة منه مقيدة بقيد وجودي أو عديمي.

أو يتعلق بمطلق وجوده القابل للانطباق على كل واحد من الوجودات الخاصة، من غير فرق بين التقسيمات الاولى ككون الصلاة بطهارة أو بدونها.

وبين التقسيمات الثانوية ككون المكلف عالما بالحكم أو جاهلا، وكون

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١١٣ (الأمر الثالث) وفي الطبعة الجديدة ص ١٦٨-١٦٩ .

(٢) في حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ١١٣ وكان قد اورد تفصيل ذلك في الحاشية

ص ١٠٣ كما اشار (الأمر الثاني) وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٦٨ والتفصيل ص ١٥٦.

الصلاة مع قصد القرية أو بدونه: لان متعلق الشوق لا بد وان يكون متعينا في ظرف تعلقه به ويستحيل فرض الاهمال في الواقع وتعلق الشوق بما لا تعين له في فرض تعلقه به، فكما ان الملتفت إلى انقسام الماء إلى حار وبارد إذا اشتاق إلى شربه لا مناص له من تعلق شوقه اما بالطلق أو بالمقيد فكذلك الملتفت إلى انقسام الصلاة إلى قسمين، باعتبار انه تارة يؤتى بها مع قصد القرية، واخرى بدونه اما ان يتعلق شوقه بالطلق أو بالمقيد، وعليه فإذا فرض استحالة التقييد باتيانها مع قصد القرية كان الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروريا، وإذا فرض استحالة التقييد بالخلاف ايضا فالاطلاق يكون ضروريا .

واورد على ما استدل به الحق النائي لاستلزام استحالة التقييد استحالة الاطلاق: بان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة:

بان القابلية المعتبرة فيه لا يلزم ان تكون شخصية دائما بل يجوز ان تكون صنفية أو نوعية أو جنسية، الا ترى انه يصدق على الإنسان انه جاهل بحقيقة ذات الواجب مع انه يستحيل ان يكون عالما بها^(١) .

أقول: تحقيق القول في المقام على نحو يظهر ما هو الحق عندنا وما يرد على هؤلاء الاساطين يقتضي ان يقال:

انه في الانقسامات الاولى والثانوية امتناع التقييد في مقام الثبوت إلى جعل الحكم.

(١) الظاهر ان هذا اليراد للسيد الخوئي رحمته الله في محاضرات في الأصول ج ٢ ص ١٧٤-١٧٥. وفي حاشيته على أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٤ وفي الطبعة الجديدة ص ١٥٦.

تارة يكون لاجل امتناع شمول الحكم للمقيد بهذا القيد، مثل تقييد الصلاة الواجبة بالافراد الخارجة عن تحت قدرة المكلف.

واخرى يكون لاجل امتناع تخصيص الحكم بالمقيد بهذا القيد كتخصيص الولاية بالفاسق: فانه مستلزم لترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، وصدوره من الحكيم محال.

وثالثة لاجل مانع في نفس الجعل، والا فشمول الحكم له بعد جعله لا محذور فيه كما ان التخصيص به مما لا يترتب عليه محذور.

فان كان الامتناع من الجهة الاولى، فلا محالة يتمتع الاطلاق ايضا فانه لا فرق في شمول الحكم بين كونه ثابتا له بالخصوص أو لما يعمه، فكما ان التكليف بغير المقدور ممتنع، كذلك التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، فتأمل فإن في خصوص المثال كلاهما تقدم.

وان كان الامتناع من الجهة الثانية فالاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروري فان المانع انما هو في التخصيص لا في شمول الحكم.

وان كان من الجهة الثالثة، فان كان الاطلاق عبارة عن دخل جميع الخصوصيات في الحكم، فإن امتناع التقييد مستلزم لامتناع الاطلاق، إذ لا فرق في امتناع الجعل بين كونه بنحو التقييد، أو الاطلاق، وان كان الاطلاق عبارة عن رفض القيود، وعدم دخل شيء من الخصوصيات في الحكم، فامتناع التقييد لا يستلزم امتناع الاطلاق، ولا كونه ضروريا، كما لا يستلزم كون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروريا.

اما الأول فلانه يمكن جعل الحكم على الطبيعة الجامعة.

ودعوى ان الاطلاق يتوقف على ورود الحكم على المقسم، وهو ممتنع في الانقسامات الثانوية كما في المقام إذ ليس في مرتبة سابقة على جعل الحكم مقسم اصلا فلا يمكن ورود الحكم عليه.

مندفعة بانه يعتبر في الاطلاق ورود الحكم على ذات المقسم وهي الطبيعة الجامعة المعراة عن جميع الخصوصيات، لا بما هو مقسم فعلي.

واما الاخيران: فلانه يمكن ان يكون الغرض مرتبا على المقيد، بهذا القيد وشوق المولى متعلقا به خاصة، وانما لم يؤمر به لمانع في الجعل وعليه، فليس له جعل الحكم مطلقا ولا مقيدا بخلاف ذلك القيد، هذا بحسب مقام الثبوت .

واما في مقام الاثبات، فإذا امتنع التقييد لا يمكن التمسك بالاطلاق إذ من مقدمات الحكمة انه كان له ان يقيد ولم يقيد وهذه المقدمة غير جارية في الفرض.

فتحصل مما ذكرناه انه في المقام لو فرض عدم امكان اخذ قصد الامر في المتعلق لا يمكن التمسك بالاطلاق لاثبات كون الواجب توصليا، فلا مناص عن الرجوع إلى ما يقتضيه الاطلاق المقامي لو كان، والا فيلإ ما تقتضيه الاصول العملية وستعرف تنقيح القول فيهما .

كما انه ظهر عدم تمامية شيء من كلمات ائمة الفن فان مورد كلامهم هو امتناع التقييد من الجهة الثالثة .

وعليه فما افاده الشيخ الاعظم رحمته من ان امتناع التقييد يوجب كون

الاطلاق ضروريا وثابتا.

وما افاده الاستاذ الاعظم من كونه مستلزما لكون الاطلاق أو التقييد بخلاف ذلك القيد ضروريا .

يرد عليهما انه يمكن ان يكون ما فيه الغرض ومتعلق الشوق المقيد بهذا القيد .

واما ما افاده العلامة النائيي رحمته، فلأنه يتوقف على كون الاطلاق عبارة عن دخل جميع الخصوصيات في الحكم.

وقد عرفت ما فيه فتدبر فإن ما ذكرناه في المقام هو القول الحق .

ما يقتضيه الاطلاق المقامي

ثم انه على فرض الاغماض عما ذكرناه من امكان اخذ قصد القربة في المتعلق، الذي عليه بنينا جواز التمسك بالاطلاق اللفظي، وفرض امتناع اخذه في المأمور به، يكون مقتضى الاطلاق المقامي البناء على كون الواجب توصليا حتى تثبت التعبدية:

وذلك لان المولى إذا كان في مقام البيان وكان القيد على فرض دخالته مما لا يمكن اخذه في المأمور به، فان كان القيد مما لا يغفل عنه العامة كقصد القربة، وكان مما يحكم العقل ولو من باب الاحتياط بلزوم الاتيان به، فعدم بيان المولى دخله في حصول الغرض، ولو بنحو الأخبار، لا يعد إخلالا بالغرض فلا يصح

التمسك بالإطلاق المقامي لإثبات عدم دخله في الأمور به: إذ للمولى ان يتكل في بيان ما يحصل به الغرض على ما يحكم به العقل .

واما لو انتفى احد القيدين، بمعنى ان العقل لم يكن حاكما بلزوم الاتيان به، بل كان يحكم بقبح العقاب بلا بيان، أو كان القيد مما يغفل عنه العامة كقصد الوجه والتميز، فيصح التمسك بالاطلاق المقامي، المتوقف على ان يكون عدم بيان دخل القيد على فرض دخالة اخلالا بالغرض حتى يصح ان يقال ان الحكيم حيث لا يخل بالغرض فيستكشف من عدم البيان عدم دخله في ما يحصل به الغرض، الذي هو حقيقة الاطلاق المقامي.

اما مع انتفاء القيد الأول فواضح.

واما مع انتفاء القيد الثاني فلان القيد لو كان دخيلا ليس للمولى الانتكال على حكم العقل بلزوم الاتيان به لانه فرع الالتفات المفقود في الفرض، وحيث ان المختار في جميع القيود المشكوك دخلها، عدم الرجوع إلى قاعدة الاشتغال على ما ستعرف، فيتمسك بالاطلاق المقامي لإثبات كون الواجب توصليا.

وبما ذكرناه ظهر امور :

الأول: ان الاطلاق المقامي يقتضي البناء على كون الواجب توصليا .

الثاني: ان ما اختاره المحقق الخراساني من عدم التمسك بالاطلاق المقامي في قصد القرية انما يكون صحيحا على ما بنى عليه، من حكم العقل بلزوم الاحتياط عند الشك في دخله في حصول الغرض .

الثالث: ان ما في الكفاية من انه إذا كان الامر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه ولم ينصب قرينة على دخل قصد الامتثال في حصوله يحكم بعدم دخله.

لا ربط له بالاطلاق المقامي، فان هذا الوجه يتوقف على احراز كون المولى بصدد بيان تمام ما له دخل في الغرض، والاطلاق المقامي من مقدماته لزوم القيام مقام البيان، والا يكون اخلافاً بالغرض.

الرابع: ان ما افاده المحقق الخراساني، من انه يتمسك بالاطلاق المقامي لإثبات عدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة، تام.

ولا ينافي مع ما افاده من عدم التمسك به لإثبات عدم اعتبار قصد القرينة^(١).

ما يقتضيه الاصل العملي

واما القسم الثاني من المقام الأول: الشك في التعبد والتوصلي بالمعنى الأول وهو ما يقتضيه الاصل العملي، فبناءً على ما هو الحق من امكان اخذ قصد الامر في المأمور به، لو شك في واجب انه تعبد أو توصلي، ولم يكن هناك اطلاق يثبت التوصلية.

(١) راجع كفاية الأصول ص ٧٥ (ثالثها) بتصرف .

لا كلام في ان المرجع هي اصالة البراءة بناءً على جريانها فيما إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين: لعدم الفرق بين هذا القيد وسائر القيود .

واما بناءً على عدم امكان اخذه في المتعلق، كما بنى عليه المحقق الخراساني، فقد يقال كما في الكفاية.

انه لا مجال الا لاصالة الاشتغال وانه لا تجرى البراءة العقلية ولا الشرعية، وان بنينا على جريانهما في ما إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

اما عدم جريان البراءة العقلية في المقام مع جريانها في تلك المسألة فلان الشك هناك في نفس التكليف، فإذا ترددت الصلاة الواجبة بين المشتمة على جلسة الاستراحة و فاقدتها، يرجع الشك، إلى الشك في التكليف بجملة الاستراحة وعدمه.

وهذا بخلاف المقام، فانه لاشك في التكليف سواء كان قصد الامر دخيلا ام لا، بل الشك انما يكون في سقوط التكليف بمجرد الفعل بلا قصد القرية لحصول الغرض، وعدم سقوطه لعدم حصوله، ومعلوم ان الشك في السقوط مورد لقاعدة الاشتغال .

واما عدم جريان البراءة الشرعية: فلانه في سائر موارد الاقل والاكثر، دخل الجزء أو الشرط في حصول الغرض، وان كان واقعا غير قابل للوضع والرفع، ولكن دخله في المأمور به شرعي وقابل للرفع والوضع، فبدليل الرفع يكشف انه ليس هناك امر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك فيه يجب الخروج عن عهده عقلا.

بخلاف المقام فان قصد الامتثال على فرض دخله، كما لا يكون دخله في حصول الغرض شرعيا قابلا للرفع، كذلك لا يكون دخله في المأمور به شرعيا بمعنى انه ليس للشارع وضعه، فليس له رفعه، فهو غير قابل لتعلق الرفع الشرعي به، وعلى ذلك فبما انه شك في سقوط الامر للشك في سقوط الغرض، لو اتى بالفعل بلا قصد القربة ولا تجرى البراءة، فلا مناص عن الرجوع إلى ما يستقل به العقل من لزوم الخروج عن عهدة التكليف، وانه لا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

هذا محصل كلامه ^(١) بتوضيح منا .

واورد عليه المحقق النائيني بايرادين:

احدهما انه بناء على لزوم تحصيل الغرض، لا بد من البناء على الاشتغال في سائر موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين وعدم الجدوى في جريان البراءة الشرعية، والكلام في ذلك موكول إلى محله .

ثانيهما: ان الوجه في كون المرجع في المقام هي قاعدة الاشتغال ان كان من جهة رجوع الشك إلى الشك في حصول الغرض اللازم الاستيفاء لو اتى بالفعل مجردا عن قصد القربة كما هو ظاهر كلامه.

فيرد عليه ان ترتب الملاكات على الأفعال ليس من قبيل ترتب المسببات

التوليدية على اسبابها كي يصح تعلق التكليف بها، بل من قبيل ترتب المعلولات على عللها المعدة، فليست تحت اختيار المكلف فلا يصح تعلق التكليف بها، بل وظيفة المكلف حينئذ ليست الا الاتيان بالمأمور به كما تقدم تفصيل ذلك في مبحث الصحيح والاعم.

وعليه فلو اتى بالمأمور به وشك في حصول الغرض لا يحكم العقل بلزوم الاتيان بالفعل بنحو يسقط الغرض وهو اتيانه مع قصد الامتثال .

والجواب عن ذلك قد تقدم في مبحث الصحيح والاعم وعرفت ان نسبة الاغراض إلى الواجبات نسبة المسببات إلى اسبابها، فراجع ولا نعيد ما ذكرناه .

فالصحيح في الجواب عن ما افاده المحقق الخراساني ان الاغراض المترتبة على الواجبات على قسمين:

الأول: ما يفهمه العرف والعامّة ويكون محصله ايضاً معلوما عندهم بمعنى ان له قدراً متيقناً ثابتاً عندهم، كالقتل، والطهارة، وفي هذا القسم يصح التكليف بالغرض وإذا شك في الحصول لابد من الاتيان بما يقطع معه بحصول الغرض .

الثاني: ما لا يفهمه العرف ولا يدرون ماذا يحصله، وفي مثل ذلك لا يصح التكليف به، بل وظيفة المولى حينئذ الامر بما يحصله ووظيفة المكلف الاتيان بالمأمور به واكثر الواجبات الشرعية من هذا القبيل، فحينئذ لو اتى بالمأمور به بتمامه ومع ذلك شك في حصول الغرض لا مورد لقاعدة الاشتغال إذ تطبيق ما يفى بالغرض على ما امر به انما هو وظيفة المولى ولا يجب على العبد سوى الاتيان بالمأمور به .

فان قيل ان كان المشكوك دخله في الغرض مما امكن اخذه في المتعلق ثم ما ذكرت، إذ يصح الرجوع إلى قبح العقاب بلا بيان.

واما إذا كان مما لا يمكن اخذه كقصد القرية على الفرض، فحيث انه لو كان دخيلا في حصول الغرض لما تمكن المولى من بيانه، فلا مورد للرجوع إلى تلك القاعدة العقلية.

اجبنا عنه: ان المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعا لذلك الحكم العقلي، ليس هو الامر، بل المراد به الوصول، وايصال المولى، تارة يكون بامره، واخرى بجعل وجوب الاحتياط، وثالثة بالاخبار، فانه ايضا ايصال ويرتفع به موضوع قبح العقاب بلا بيان، وفي المقام وان كان لا يمكن الايصال بالامر، الا انه للمولى الاخبار بدخله في حصول الغرض، فإذا لم يبين يكون المرجع القاعدة المزبورة .

فتحصل انه بناء على جريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين تجرى البراءة في المقام ايضا، فالاصل العملي ايضا يقتضى كون الواجب توصليا .

الشك في سقوط الواجب بفعل المحرم

واما المقام الثاني: وهو ما إذا شك في واجب انه توصلي أو تعبدي بالمعنى الثاني فالكلام فيه يقع في مواضع .

الموضع الأول: انه لو شك في واجب انه، هل يسقط بفعل المحرم، ام لا.؟

فهل الخطاب يقتضى عدم السقوط بمعنى انه يقتضى اعتبار صدورده على

وجه غير محرم، ام لا ؟ وجهان:

اقواهما الأول: إذ لا ريب في تضاد الاحكام كما سيأتي تنقيح القول فيه في مبحث اجتماع الامر والنهي، وعليه فإذا فرضنا بقاء الحرمة، فلا يمكن ان ينطبق الطبيعة المأمور بها على ذلك الفرد في موارد امتناع الاجتماع وهي الموارد التي تنطبق الطبيعتان المتعلقة احدهما للامر، والاخرى للنهي، على الموجود الواحد.

نعم في موارد جواز الاجتماع وهو ما لو كان كل من الطبيعتين منطبقة على موجود، غير ما ينطبق عليه الاخرى، مقتضى القاعدة سقوط الأمر باتيان المأمور به في ضمن الفرد المحرم، من غير فرق بين التعبدي، والتوصلي، على ما سيأتي تحقيق القول في ذلك في محله.

وستعرف ان ما ذكره- المحقق النائيني، من اعتبار الحسن الفاعلي في اتصاف الفعل الخارجي بالوجوب، وعليه بنى عدم الصحة حتى في مورد جواز اجتماع الامر والنهي- غير تام.

مع انه في مورد جواز الاجتماع، لفرض ان للمأمور به وجودا، غير وجود المنهى عنه، يكون الحسن الفاعلي باتيان المأمور به في ضمن الفرد المحرم موجودا: إذ كما ان الوجود متعدد كذلك الایجاد لاتحاد الوجود والایجاد، وتام الكلام في محله .

ثم انه نسب إلى المحقق العراقي القول بان مقتضى القاعدة السقوط حتى في موارد امتناع الاجتماع.

واستدل له بانه لو كان للكلام ظهورات ودلالات متعددة، فلا يسقط بعضها لاجل سقوط بعضها الاخر، بل مقتضى القاعدة بقاءه على الحجية.

والمقام كذلك: إذ للهيئة ظهوران واطلاقان:

احدهما: كون جميع افراد المادة مأمورا بها .

ثانيهما: كون كل فرد من ما يصدق عليه المادة ذا مصلحة ملزمة.

فاطلاقها من الجهة الاولى قد قيد عقلا بالفرد غير المحرم، فلا وجه لسقوط اطلاقها من الجهة الثانية عن الحجية، وعليه فإذا اتى بالفرد المحرم يحصل الغرض، وبتبع ذلك يسقط الامر.

ودعوى ان مقتضى الاطلاق الاحوالي للمقيد لزوم الاتيان بالفرد غير المحرم سواء اتى بالفرد المحرم غير المأمور به قبله ام لا، فيقع التنافي بين هذين الاطلاقين.

مندفعة: بانه بما ان التقييد انما يكون بدليل منفصل فهو لا يقتضى سوى سقوط حجية ظهور المطلق في اطلاق، ولا يوجب ذلك انعقاد ظهور للمقيد في التقييد . هذا محصل كلامه ^(١) .

وفيه: ان كشف وجود الملاك والغرض في مورد يتوقف على احد امرين:

الأول: إما كون الدليل في مقام بيانه ولو بالاطلاق.

(١) راجع كلامه ^{ثنتنظ} في نهاية الافكار ج١ ص ٢٠٨ (الموضع الثالث من المقام الثاني).

الثاني: او ثبوت الامر الفعلي فيه ليكشف عن وجود الملاك كشف المعلول عن علته.

وليس في المقام بالنسبة إلى الفرد المحرم شيء منهما .

اما الأول فلان الدليل المتضمن لبيان الحكم انما يكون في مقام البيان من هذه الجهة ولا يكون في مقام بيان ما فيه الغرض زائدا على ذلك، فلا يصح التمسك باطلاق الدليل لاثبات ذلك: فانه فرع تامة مقدماته، ومن جملتها كون المولى في مقام البيان، وكونه في مقام البيان من جهة لا يكفي في التمسك بالاطلاق من الجهة الاخرى.

واما الثاني: فلنفرض عدمه فلا كاشف عن وجود الملاك .

فتحصل انه في موارد امتناع اجتماع الامر والنهي، لو قدم جانب النهي مقتضى القاعدة عدم السقوط باتيان الأمور به في ضمن الفرد المحرم، الا إذا قامت قرينة على السقوط الكاشف عن تحقق المصلحة، فهي حينئذ تكون دليلا على ان التكليف مشروط بعدم هذا الفرد، وعليه فلو شك في سقوطه بالفعل المحرم يشك في الاشتراط وعدمه، ومقتضى الاصل اللفظي لو كان، والعملي مع عدمه، البناء على عدم الاشتراط، فالاصل يقتضى عدم التوصلية بهذا المعنى.

الشك في سقوط الواجب بالفعل غير الاختياري

الموضع الثاني: لو شك في واجب انه، هل يسقط إذا تحقق الفعل من دون

إرادة واختيار، ام لا ؟

أقول: بناءً على ما تقدم في مبحث الطلب والارادة، ويأتى في مبحث الضد من امكان تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، لا مانع من التمسك بالاطلاق لو كان، لاثبات عدم اعتبار القدرة شرعا في الأمور به، ومع عدمه مقتضى اصالة البراءة عن اعتبار امر زايد على المقدار المعلوم تعلق التكليف به ذلك، فالاصل هو التوصلية بهذا المعنى .

وقد استدلل للاختصاص بالمقدور بوجوه:

الوجه الأول: الانصراف، اما بدعوى انصراف مادة الأفعال إلى خصوص ما إذا صدرت عن إرادة واختيار، أو بدعوى انصراف هيئاتها إلى ذلك، فلا يصح التمسك بالاطلاق والاصل، لعدم اعتبار القدرة والاختيار .

ولكن الدعويين فاسدتان:

اما الاولى: فلان المادة ان كانت قصدية بحيث لا يتحقق الا مع القصد كالتعظيم والتوهين فلا كلام فيها، وان لم تكن بنفسها كذلك كالقيام والضرب، فلا وجه لانصرافها إلى خصوص ما إذا صدرت بارادة واختيار .

واما الثانية: فقد اجاب عنها المحقق النائيني رحمته ^(١) بان هيئات الأفعال موضوعة لافادة قيام المبادئ وانتسابها إلى فاعلها، وهذا امر يشترك فيه جميع المواد على اختلافها اعم من ان تكون صادرة بالاختيار وصادرة من غير اختيار، فدعوى الانصراف في الهيئة المشتركة بين الجميع خالية عن الدليل .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٠-١٠١ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٥٢ .

ولكن هذا الجواب أي عدم الوجه للانصراف الزبور، وإن كان متينا على ما حققناه في بيان ما وضعت هيئة الامر له، إلا انه ليس للمحقق النائيني رحمته أن يجيب بذلك: فإن دعوى المستدل وإن كانت عامة إلا أن محط نظره في المقام خصوص هيئة الامر، فمثل المحقق النائيني رحمته الذي يرى أنها وضعت لتحريك عضلات العبد نحو المطلوب، لا مناص له من تسليم هذه الدعوى وإرجاعها إلى ما افاده تتسط في وجه الاختصاص .

الوجه الثاني: ما افاده المحقق النائيني^(١)، وحاصله أن الغرض من الامر هو بعثه وإيجاد الداعي له لتحريك عضلاته نحو إيجاد المأمور به، وهذا يستلزم كون المتعلق مقدورا له لأنه من البديهي أنه إنما يمكن جعل الداعي في خصوص الفعل الإرادي، فحيث أنه لا يمكن التخيير بينهما عقلا فيرجع الشك إلى الشك في اشتراط الخطاب وعدمه، فالإطلاق والأصل يقتضيان عدم الاشتراط .

والجواب عن ذلك أن التكليف بخصوص غير المقدور الممتنع الوجود لغو لا يصدر عن الحكيم، وأما تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور الصادر من المكلف بغير اختياره فلا أرى فيه محذورا .

الوجه الثالث: ما افاده المحقق النائيني أيضا، وهو أنه يعتبر في المأمور به زائدا على الحسن الفعلي الحسن الفاعلي، ولازمه تعلق الكليف بخصوص الحصة المقدورة إذ غير المقدورة لأحسن فاعلي فيها وإن كان لها حسن فعلي .

(١) أجود التقريرات ج ١ ص ١٠٢ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ١٥٤ (الثاني) .

والجواب عنه مضافا إلى منع اعتباره كما مر، ان لازمه كون الاصل في الواجبات التعبدية بمعنى اعتبار قصد القرية فيها كما لا يخفى .

فالمحصل ان مقتضى الاطلاق كون الواجب هو الجامع، وسقوط التكليف بالفعل غير الاختياري، والاصل العملي يقتضى ذلك ايضا: إذ تقييد التكليف بخصوص الحصة المقدورة مشكوك فيه، والاصل عدمه .

الشك في سقوط الواجب بفعل الغير

الموضع الثالث: لو شك في سقوط الواجب بفعل الغير، فهل الاصل اللفظي أو العملي يقتضى السقوط، أو عدمه، وجهان، بل قولان .

ولقد اطل المحقق النائيني^(١) في المقام، وقسم السقوط بفعل الغير إلى السقوط به مع الاستتابة وبدونها، وافاد في كل من القسمين تحقيقات، الا ان اقتضاء الاصل له، لا يتوقف عليها.

والمنسوب إلى المشهور ان مقتضى الاطلاق سقوطه وكون الواجب توصليا بهذا المعنى من غير فرق بين كونه بالتسبيب أو بالتبرع أو بغير ذلك .

وحق القول في المقام: ان احتمال سقوط التكليف بفعل الغير في عالم الثبوت يتصور على أنحاء.

أحدها: احتمال كون التكليف متعلقا بفعل نفسه أو غيره بنحو التخيير الشرعي، أو بالجامع بينهما فيكون التخيير عقليا.

ثانيها: احتمال كون المتعلق هو فعله أو استنابته لغيره، ونتيجة ذلك تخييره بين قيام نفس المكلف به وبين الاستنابة لآخر.

ثالثها: ان يكون التكليف مرددا بين كونه مشروطا بعدم قيام غير المكلف به فيسقط بفعل غيره، وبين كونه مطلقا أي سواء قام به غيره ام لم يقوم فلا يسقط .

وعلى الاولين، يدور امر الواجب بين كونه، تعيينيا، أو تخييريا.

وعلى الثالث يدور امر الوجوب بين كونه مطلقا أو مشروطا .

وقد مر وسياتي في محله ان مقتضى الاطلاق كون الواجب تعيينيا عند دوران الامر بينه وبين كونه تخييريا، كما ان مقتضى الاطلاق كون الوجوب مطلقا عند دوران الامر بينه وبين المشروط .

اضف إلى ذلك ان الاحتمال الأول غير معقول: لان تعلق التكليف المتوجه إلى شخص بفعل غيره غير معقول، وكذا بالجامع بينه وبين فعل نفسه، والاحتمال الثاني لازمه كفاية الاستنابة ومسقطيتها بنفسها، ولو لم يات بالفعل في الخارج وهو خلاف الفرض . اضف إلى ذلك كله، ان الظاهر من الدليل في مقام الاثبات هو ذلك، إذ كما انه إذا استند الفعل الماضي أو المضارع إلى شخص، يكون ظاهرا في صدور المادة منه بالمباشرة، كقولنا ضرب زيد فانه ظاهر في صدور الضرب من زيد بالمباشرة، كذلك، إذا امر به، ووجه الخطاب إليه،

وقال فليضرب زيد يكون ظاهرا في ان المطلوب هو صدوره منه بنفسه، وعلى ذلك فاحتمال السقوط بفعل الغير، مرجعه إلى الشك في اشتراط الوجوب بعدم فعل الغير، فمقتضى اطلاق الخطاب لو كان هو عدم الاشتراط .

واما الاصل العملي فالشك في الوجوب بعد فعل الغير على الاحتمال الثالث المعقول الذي لا محذور فيه، شك في سقوط التكليف بعد ثبوته لا في اصل الثبوت، فهو مورد لقاعدة الاشتغال والاستصحاب، لا البراءة .

لا يقال انه لو شك في الوجوب من ناحية الشك في كونه مشروطا أو مطلقا مع الشك في وجود الشرط يكون المرجع اصالة البراءة لكون الشك في ثبوت الحكم لا في السقوط .

فانه يقال انه يتم ذلك مع عدم احراز فعلية التكليف، كما لو شك في فعلية وجوب اكرام زيد من ناحية عدم مجيئه، واحتمال شرطية الحجى لوجوب اكرامه، واما مع احراز الفعلية كما في المقام واحتمال عدم التكليف من ناحية احتمال سقوطه بفعل الغير، كما في تخنيط الميت لو فعله الصبى المميز، فلا يتم لانه شك في سقوط التكليف بعد ثبوته فتدبر فانه دقيق.

فالمتحصل مما ذكرناه ان الاصل هو التوصلية في هذا المقام .

تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري

المبحث الخامس: إذا علم بوجوب شيء، وتردد امره بين، الوجوب النفسي والغيري، أو بين التعييني والتخييري، أو بين العيني والكفائي، فماذا

يقتضيه الاصل والقاعدة؟ فالكلام في مسائل ثلاث:

المسألة الاولى إذا دار امر الوجوب بين النفسي والغيري، فافاد المحقق الخراساني^(١) ان اطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب نفسيا لان الوجوب الغيرى مقيد إذ معنى كونه غيريا انه منوط بوجوب شيء آخر والنفسي مطلق، إذ هو الوجوب غير المنوط بشيء والاطلاق ينفي التقييد .

واورد عليه بان الوجوب النفسي هو الوجوب لا لغيره، لا الوجوب المطلق، غاية الامر ان قيده من القيود العدمية، فالامر دائر بين ان يكون مشروطا بشئ وان يكون بشرط لا والاطلاق يثبت اللابشرطية لا بشرط اللائية.

وفيه: يمكن ان يقال انه بالاطلاق يثبت عدم كون الوجوب مترشحا من الغير، ولازم ذلك كون الوجوب نفسيا غير مترشح من الغير، وبديهي ان الاصل اللفظي كما يثبت به الشئ يثبت به لوازمه كما في سائر الامارات، ولعله إلى ذلك يرجع ما افاده المحقق الخراساني .

وايضا يكون ذلك مراد بعض المحققين حيث قال ردا على الايراد ان القيود العدمية يكفي فيها عدم القرينة على الوجودية بدعوى ان مجرد ذلك دليل عدمها وإلا لزم نقض الغرض .

المسألة الثانية: لو شك في واجب انه تعييني أو تخيير.

(١) كفاية الاصول ص ٧٦: قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا لان كل

فبناء على كون التخييري هو الوجوب المتعلق بالجامع الحقيقي أو العنوانى بين الفعلين، فمقتضى ظهور الصيغة المتضمنة للامر بالفعل بخصوصه، هو كون الواجب تعيينيا: إذ حمل المتعلق على إرادة الجامع بينه وبين غيره خلاف الظاهر.

واما بناء على كونه هو الوجوب المتعلق بكل منهما مشروطا بعدم الاتيان بمتعلق الاخر، فمقتضى اطلاقها ذلك: فانه لو دار الامر بين الوجوب المطلق والمشروط، الاطلاق يعين الأول: كما عرفت .

ومما ذكرناه ظهر حكم (المسألة الثالثة) ما لو دار الامر بين كون الوجوب عينيا، ام كفائيا: إذ لو كان الوجوب الكفائي، هو الوجوب المتعلق باحد المكلفين مقتضى ظهور الصيغة كون الوجوب عينيا ولو كان عبارة عن الوجوب المتعلق بجميع الافراد الساقط عن الجميع باتيان واحد منهم مقتضى اطلاق الصيغة ذلك.

الامر عقيب الحظر

المبحث السادس: إذا وقع الامر عقيب الحظر أو توهمه فهل يدل على الوجوب كما عن كثير من العامة، أو على الاباحة كما هو المشهور بين الاصحاب، أو هو تابع لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي، أو يحكم بالاجمال وعدم الدلالة على شيء، وجوه واقوال .

والتحقيق يقتضي ان يقال: ان الضابط في الحجية وحمل الكلام على إرادة معنى خاص انما هو الظهور العرفي وليس الضابط كون المستعمل فيه حقيقيا كي يحتاج إلى اثبات كون المستعمل فيه كذلك، بدعوى ان الاصل في الاستعمال كونه حقيقة كما ذهب إليه السيد المرتضى ^(١) .

وبالجملة بناء العقلاء انما هو على ان المتكلم اراد ما يكون كلامه ظاهرا فيه، وعليه فإذا كان الكلام مخفوا بما يصلح للقينية كان ذلك الكلام منعدم الظهور عندهم فيحكمون بالاجمال .

ومن تلك الموارد ما نحن فيه: إذ ورود الامر عقيب الحظر أو توهمه مما يحتمل عند العقلاء كونه قرينة على عدم إرادة المتكلم الوجوب من الصيغة بناءً على كونها ظاهرة فيه بنفسها وضعا أو انصرافا على ما تقدم من المحقق الخراساني ^(٢) وعلى كون الامر مما يجوز ترك متعلقه، بناء على كونه بحكم العقل كما هو المختار .

وبعبارة اخرى: ان وقوع الامر عقيب الحظر يصلح ان يكون قرينة على

(١) الذريعة ج ١ ص ٢٠٣ (فصل في ذكر الدلالة على أنه ليس للعموم المستغرق لفظ يخصه) قال: أن اللفظة قد تكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها، ولا يمكن أن يكون مجاز لا حقيقة له، فإذا ثبت ذلك، وجب أن يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر الاستعمال ، وإما ينتقل في اللفظ المستعمل إلى أنه مجاز بالدلالة، و أما المجاز فلا يلزم على ما ذكرناه.

(٢) راجع المبحث السابع من الكفاية ص ٦٦-٧٧ .

الترخيص في الترك ومعه لا يحكم العقل بلزوم الاتيان بمتعلقه.

وان شئت قلت ان العقل انما يحكم بلزوم الاتيان إذا لم يكن الامر واردا في هذا المورد، فلا يحمل الامر الواقع عقيب الحظر أو توهمه على الوجوب على المسلكين .

فالقول ببقاء ظهوره في الوجوب ساقط .

كما ان القول بظهوره في الاباحة فاسد: إذ هو تحكم لعدم الدليل على ذلك من وضع أو غيره .

كما ان القول بتبعيته لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي، كما في الاية الشريفة: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) بعد ان الحكم السابق ارتفع بالنهي و عوده يحتاج إلى دليل - قول من غير دليل - وانما استفيد ذلك من الاية الشريفة بدليل آخر .

فتحصل ان الصيغة في هذا المورد فاقدة للظهور فلا اصل لفظي يرجع إليه في المقام، فلا بد من الرجوع إلى الاصل العملي، ومؤداه يختلف باختلاف الموارد.

فان المأمور به إذا كان عبادة احتمال الكراهة والاباحة منتف قطعاً، إذ العبادة لا تكون مرجوحة ولا مباحة، والمفروض زوال الحرمة، فيدور الامر بين الاستحباب والوجوب فبضميمة قبح العقاب بلا بيان، يثبت الاستحباب فتدبر.

وان كان غير عبادي يبنى على الاباحة، بناءً على جريان البراءة الشرعية في الاحكام غير اللزومية إذ تجرى البراءة عن الوجوب والكراهة والاستحباب فيثبت الاباحة .

المرة والتكرار

المبحث السابع: لا اشكال في ان الوظائف الشرعية على قسمين:

الأول: ما يكون انحلاليا يتعدد بتعدد الموضوع، كالاحكام التحريمية، وكوجوب الصوم والصلاة، فان تعدد وجوب الصوم انما هو بتعدد شهود شهر رمضان فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١) ينحل إلى احكام عديدة، كما ان وجوب الصلاة يتعدد بتعدد دلوك الشمس.

الثاني: ما لا يكون انحلاليا كوجوب الحج فانه لا يتعدد بتعدد الاستطاعة .

ولقد افاد المحقق النائيني رحمته^(٢) انه: من نظر إلى القسم الأول: حكم باستفادة التكرار من الامر، ومن نظر إلى القسم الثاني، حكم باستفادة المرة .

والتحقيق: بطلان هذا النزاع رأسا فان تعدد الحكم بتعدد موضوعه ووحدته بوحدته اجنبي عن دلالة الامر على التكرار والمرة .

(١) الآية ١٨٥ من سورة البقرة.

(٢) اجود التقريرات ج ١ ص ١٧٣ وفي الطبعة الجديدة ج ١ ص ٢٧٩ (المبحث الثامن: في المرة والتكرار).

وتنقيح القول في المقام يقتضى تقديم امور:

الامر الأول: ان صاحب الفصول^(١) استدل على ان محل الكلام ليس دلالة المادة على المرة أو التكرار، بل محل الكلام اما خصوص الهيئة أو هي مع المادة: باتفاق ائمة الادب على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا على الماهية المعراة عن لحاظ المرة والتكرار، حيث ان اتفاقهم على ذلك في المادة قرينة على ان نزاعهم انما هو في غيرها .

واجاب عنه المحقق الخراساني^(٢)، بان هذا يتم بناء على كون المصدر مادة للمشتقات.

وهو فاسد: فانه مشتق في عرض سائر المشتقات وله مادة وهيئة: لاشتماله لفظا على هيئة خاصة، ومعنى على خصوصية زائدة، على المعنى الاشتقاقى السارى في جميع المشتقات وهي النسبة الناقصة، بل المادة لجميع المشتقات هي المادة المشتركة بين جميع الألفاظ التي تكون لا بشرط لفظا من حيث كل هيئة من الهيئات ومعنى من حيث قبولها لطرو انحاء النسب عليها .

وفيه: ان ما ذكره ~~المحقق~~ من عدم كون المصدر مادة لسائر المشتقات، وان كان حقا لا ريب فيه، الا انه لا يكون جوابا عن صاحب الفصول: إذ اتفاقهم على ان المصدر لا يدل على شيء من المرة والتكرار يكون كاشفا عن عدم دلالة المادة عليها لاشتماله حينئذ، على المادة وهيئة.

(١) الفصول الغروية ص ٧١ (الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرة ولا تكرار).

(٢) كفاية الأصول ص ٧٧ (المبحث الثامن) .

وبعبارة أخرى المشتق هي المادة المتهئية بهيئة خاصة فهو مشتمل على كون تلك الخصوصية زائدة، فمن عدم دلالة احد المشتقات على خصوصية يستكشف عدم كون تلك الخصوصية مأخوذة في المادة، فإذا ثبت عدم دلالة المصدر على شيء من المرة والتكرار يثبت عدم دلالة المادة في ضمن أي هيئة كانت على ذلك .

الأمر الثاني: قال في الكفاية ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات، أو الفرد والافراد، والتحقيق ان يقعا بكلا المعنيين في محل النزاع^(١) انتهى. وهو متين .

وما عن الفصول^(٢)، من ان المراد لو كان هو الواجد الواحد والوجودات، كان اللازم ان يجعل هذا المبحث من تنمة البحث الاتي، وهو ان الامر، هل هو متعلق بالطبيعة أو الفرد، فمن ذهب إلى تعلقه بالطبيعة فلا يصح له هذا النزاع، ومن اختار تعلقه بالفرد ياتي نزاع آخر، وهو انه هل هو متعلق بفرد واحد أو افراد، ولو كان المراد هي الدفعة والدفعات يصح النزاع على كل من المسلكين.

غير تام: إذ المراد من الطبيعة والفرد في تلك المسألة دخل الخصوصية المفردة في الحكم وعدمه، وعليه فيمكن: ان ينازع على القول الأول: في ان الامر المتعلق بالطبيعة أي ايجادها الذي يكون لا محالة في ضمن فردما، هل يدل على

(١) كفاية الأصول ص ٧٨.

(٢) الفصول الغروية ص ٧١ بتصرف.

ان المطلوب هو ايجاد الطبيعة في ضمن فرد أو افراد.

وبعبارة اخرى هل المطلوب وجود واحد للطبيعة أو وجودات .

الأمر الثالث: انه قد يتوهم ان هذا البحث هو بعينه البحث عن اجزاء الاتيان بالمأمور به عن اعادته ثانيا.

فالقائل بالاجزاء يتعين له القول بدلالة الامر على المرة.

والقائل بعدمه يتعين ان يلتزم بدلالته على التكرار.

وهو فاسد: إذ هذا البحث انما هو لتعيين المكلف به، وبحث الاجزاء، انما يتكفل لبيان، ان الاتيان بالمكلف به على حده هل يجزى عن اعادته ثانيا ام لا ؟

إذا عرفت هذه الأمور:

فاعلم ان الامر لا يدل على المرة ولا التكرار لان الأمر مركب من المادة والهيئة، والاولى موضوعة للماهية لا بشرط، والثانية موضوعة لابرار الشوق، فكل من المرة والتكرار خارج عن مدولهما، وليس للمركب وضع آخر حتى يدعى دخل احدهما فيه .

نعم، مقتضى الاصل اللفظي والعملي هو كون المطلوب وجودا واحدا.

اما الأصل اللفظي: فلانه إذا تمت مقدمات الحكمة وثبت الاطلاق يكون الثابت به ان المطلوب صرف وجود الطبيعة المنطبق على اول الوجودات، فما لم ينصب قرينة على كون المطلوب وجودات عديدة، لا بد من البناء على ذلك، من غير فرق في ذلك بين الواجبات المستقلة والضمنية.

كما ان مقتضى الاطلاق ان المطلوب ينطبق على الوجود الأول:، وان انضم إليه الوجود الثاني.

وبعبارة اخرى انه كما يقتضى كون المطلوب وجودا واحدا غير مقيد بانضمام سائر الافراد إليه، كذلك يقتضى انه المطلوب غير مقيد بعدم انضمام غيره إليه.

واما الأصل العملي: فلانه يشك في وجوب غير الفرد الأول: المطلوب قطعاً، فتجري اصالة البراءة ويحكم بعدم الوجوب .

واما اتيان المأمور به ثانيا بعد اتيانه اولا المسمى ذلك بالامتثال عقيب الامتثال فسياتى الكلام فيه في الاجزاء مفصلاً .

الفور والتراخي

المبحث الثامن: هل الصيغة تدل على الفور، أو التراخي، ام لا يدل على شيء منهما؟.

معنى كون الواجب فورياً هو تضييقه ولزوم البدار إلى امتثاله.

كما ان معنى جواز التراخي هو توسعته، وعلى ذلك فانقذح مما حققناه في مبحث المرة والتكرار انه لا دلالة للصيغة على الفور ولا على التراخي:

لانه لو دلت على احدهما قطعياً، اما ان تكون من ناحية المادة، أو من ناحية الهيئة. والمادة كما عرفت موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع

الخصوصيات. والهيئة وضعت للدلالة على إبراز الشوق أو اعتبار كون المادة على عهدة المأمور فلا دلالة في شيء منهما على ذلك .

والاستدلال لدلالة الهيئة على الفور- بان البعث الشرعي انما هو بمنزلة العلة في التكوينيات فكما انها لا تنفك عن المعلول في اول ازمته الامكان كذلك ما هو منزل منزها ..

فاسد: لعدم تسليم صحة التنزيل المزبور، مع ان البعث الشرعي انما هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا.

نعم مقتضى الاطلاق جواز التراخي: فان مقتضاه كون الواجب هو الطبيعي المطلق بلا اعتبار خصوصية زائدة من الفور أو التراخي، ولازم ذلك جواز التراخي، وقد مر ان الاصول اللفظية حجة في مثبتاتها، هذا إذا كان هناك اطلاق والا فيرجع إلى الاصل العملي وهو ايضا يقتضى ذلك لاصالة البراءة عن الخصوصية الزائدة .

وقد يقال: ان مقتضى القاعدة والاصل وان كان ذلك، الا انه قامت القرينة العامة على الفور وهي قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(١) وقوله عز وجل: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٢) .

بدعوى ان الامر ظاهر في الوجوب، فالآيتان تدلان على وجوب المسارعة

(١) الآية ١٣٣ من سورة آل عمران.

(٢) الآية ١٤٨ من سورة البقرة.

والاستباق، وبديهي ان الواجبات الشرعية من اظهر افراد المغفرة والخير، فيجب المسارعة والاستباق إليها باتيانها في اول ازمته الامكان.

واجاب عنه المحقق الخراساني رحمته ^(١) باجوبة:

احدها: ان سياق الايتين انما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما الغضب والشر ضرورة ان تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشركان البعث بالتحذر عنهما انسب .

وهذه بظاهره بين الوهن، فان المستدل انما يستدل بظاهر الامر فلو تم ذلك لزم عدم ظهور الامر في مورد في الوجوب .

وبعبارة اخرى انه لو تم لجرى ذلك في سائر الواجبات المقتصر في بيانها على البعث من غير ضم وعيد على الترك .

ولذلك ربما يقال انه اراد بما ذكره مطلبا آخر وان كانت العبارة قاصرة عن افادته.

وحاصله ان تعلق الامر في الآيتين بعنواني، المسارعة إلى المغفرة، والاستباق إلى الخيرات، بنفسه دال على الاستحباب، لدلالته على تحقق الخير والمغفرة في كلتا صورتَي المسارعة والاستباق، وعدمهما، ولازم ذلك عدم كون الامر وجوبيا، والا لم يكن الايتان بالفعل في الازمنة اللاحقة مغفرة وخيرا، ولازم ذلك عدم كونه في الآن الأول، مسارعة إلى المغفرة واستباقا إلى الخير .

(١) كفاية الأصول ص ٨٠ (المبحث التاسع في الفور والتراخي).

ولكن يرد عليه: ان لازم هذا الوجه عدم كون الاستباق من قيود المأمور به مقوما للمصلحة اللزومية، واما عدم كونه واجبا آخر ناشئا عن مصلحة اخرى قائمة به، فهذا الوجه لا يكفي في رده، وعليه فحيث ان الظاهر هو الوجوب، فيتعين الالتزام به .

اللهم الا ان يقال ان الامر المتعلق بخصوصية من خصوصيات المأمور به يكون ظاهرا في كونه ارشادا إلى جزئيتها أو شرطيتها، وانها معتبرة فيه، ولو دل الدليل على عدم كونها من القيود اللزومية، يحمل على كونها من القيود غير اللزومية، ولذلك يبنى على ان القنوت من الاجزاء المستحبة للصلاة، وفي المقام بما ان اتيان المأمور به في اول ازمنة الامكان من خصوصيات المأمور به فالامر به ظاهر في اعتباره في المأمور به، وحيث انه لا يمكن حمله على الوجوب لما تقدم، فيحمل على إرادة افضلية الاتيان بالمأمور به في اول ازمنة الامكان فتدبر فانه دقيق .

ثانيها: لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات واكثر الواجبات من حمل الامر فيهما على الوجوب فيتعين حمله على الاستحباب .

ثالثها: ان العقل مستقل بحسن المسارعة والاستباق فما ورد في مقام البعث نحوه ارشاد إلى ذلك كالايات والروايات الواردة في البعث على أصول الطاعة .

وفيه: ان الاحكام العقلية التي لا معنى لها سوى الادراكات العقلية - لان العقل ليس مشرعا بل شأن القوة العاقلة- هو الدرك.

ان كانت واقعة في سلسلة علل الأحكام الشرعية كما لو حكم العقل بقبح شيء لما فيه من المفسدة الشخصية أو النوعية، لا محالة يكون الحكم

الشرعي الوارد في ذلك المورد حكما مولويا نفسيا، كما هو كذلك فيما دل على حرمة الظلم الذي استقل العقل بقبحه .

وان كانت واقعة في سلسلة معاليل الاحكام، كحكمه بحسن الاطاعة وقبح المعصية، لا يصح ان يرد من الشارع حكم مولوي فيما حكم به العقل كما حقق في محله، والا لزم التسلسل واللغوية وغيرهما من التوالى الفاسدة، وفي المقام بما ان حكم العقل بحسن المسارعة، والاستباق حكم عقلي واقع في سلسلة علة الحكم الشرعي، فالامر الوارد في هذا المورد يحمل على المولوية .

مع ان حكم العقل بحسن المسارعة ليس حكما لزوميا كما هو الظاهر لمن راجع إلى مرتكبه الذهني، فحكم الشارع بوجوبها لا يكون حكما ارشاديا إلى ما حكم به العقل، فالعمدة هي الوجهان الاولان .

بناءاً على الفورية هل يجب فوراً ففورا

ثم انه بناء على القول بعدم دلالة صيغة الامر على الفور، ولا التراخي، أو دلالتها على التراخي فلا كلام.

واما بناء على دلالتها على الفور، فهل يسقط الامر بالطبيعة مع عدم الاتيان فلا يجب الاتيان بها بعد ذلك، ام لا يسقط؟

وعلى الفرض الثاني، فهل يجب الاتيان بالمكلف به في الزمان الثاني فورا

ايضا ام لا ؟

وعليه، فالكلام يقع في موردين:

الأول: في سقوط الامر بالطبيعة مع عصيان الامر بالاستباق، وعدمه.

الثاني: انه هل يجب الاتيان بالمأمور به في الزمان الثاني فوراً، ام لا ؟

اما المورد الأول: فعن المحقق العراقي رحمته الله^(١)، انه ان كان منشأ القول بالفورية، هو الصيغة بان استفيدت الفورية منها، تعين البناء على سقوط التكليف رأساً: لان الفورية دخيلة في الواجب كدخل سائر الاجزاء والشرائط، فكما انه يسقط الامر بالمركب بتعذر تلك القيود، فكذلك هذا القيد، وان كان المنشأ ما كان خارجاً عنها - كالأيتين ^(٢) - فالظاهر انها تكون من قبيل الواجب في الواجب على نحو تعدد المطلوب .

وفيه: ما تقدم من ان الامر بقيد في الأمور به ظاهر في كونه ارشاداً إلى الجزئية أو الشرطية، وعليه فلا فرق بين كون المنشأ نفس الصيغة أو امراً خارجياً، فالتفصيل في غير محله .

فلمتحصل مما ذكرناه، أنه لو دل الدليل على وجوب الفور، لدل على كون الواجب بنحو وحدة المطلوب، وسقوط الامر بعدم اتيان المأمور به فوراً.

وبما ذكرناه يظهر، ما في كلمات المحقق الخراساني في الكفاية^(٣)، من ابتناء

(١) راجع نهاية الأفكار ج ١ ص ٢١٩ (الجهة الثامنة عند قوله بقي الكلام) بتصرف

(٢) آية المسارعة في سورة آل عمران ١٣٣، والاستباق في سورة البقرة ١٤٨ كما مر.

(٣) كفاية الاصول ص ٨٠ (تمة).

الوجهين: على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده، ثم اختيار انه لا يكون لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، حتى على القول بدلالاتها على الفور .

وعلى فرض التنزل وتسليم عدم سقوط الامر، يقع الكلام في المورد الثاني. وهو انه هل يجب الاتيان به في الزمان الثاني ايضا فورا، ام لا يجب ؟

وقد استدل للاول، بان منشأ القول بالفور، ان كان هو ما كان خارجا عن الصيغة كالآيتين، فهو يدل ان كل ما هو خير ومغفرة يجب المسارعة والاستباق إليه، والفعل بعد عدم اتيانه في الزمان الأول: بما ان التكليف به باق، فهو خير ومغفرة في الزمان الثاني فيجب المسارعة نحوه بمقتضى عموم الآيتين وهكذا في الازمنة المتأخرة .

وفيه: ان عنوان المسارعة المطلوبة ان كان يصدق على غير الاتيان به في الزمان الأول:، فلازم ذلك التخيير بين افراد السبق والمسارعة، والا، فلا دليل على لزوم الاتيان به في الزمان الثاني فورا.

وان شئت قلت ان الظاهر منهما وجوب المسارعة بقول مطلق، وليس لهذا العنوان إلا فرد واحد، وهو الاتيان في الزمان الأول: واتيان الفعل في الزمان الثاني، وان صدق عليه المسارعة بالاضافة، الا انه لا دليل على مطلوبيتها: لان الدليل دل على مطلوبة المسارعة بقول مطلق، لا مطلق المسارعة.

فتحصل انه لا فرق في كون منشأ القول بالفور، هي الصيغة، ام كان خارجا عنها كالآيتين في عدم دلالة على لزوم الاتيان به فوراً ففوراً فتدبر .

تم بعونه تعالى

الجزء الأول

ويليه

الجزء الثاني

وأوله

الفصل الثالث من المقصد الأول

مبحث الأجزاء

فهرس الموضوعات

٥.....	مقدمة التحقيق.....
٩.....	علم الأصول في سطور.....
١٨.....	الفهرس الاجمالي للكتاب : مقدمة ومقاصد وخاتمة.....

مقدمة علم الأصول: في ستة عشر أمراً

٢١.....	في ثبوت المبادئ الأحكامية لعلم الأصول وعلمه.....
٢٤.....	لزوم الموضوع للعلم وعلمه.....
٢٩.....	لزوم البحث عن العوارض الذاتية لموضوع العلم وعلمه.....
٤٠.....	ما به تمايز العلوم.....
٤٥.....	موضوع علم الأصول.....
٥٠.....	تعريف علم الأصول.....
٥٨.....	العلاقة الوضعية ليست من الأمور الواقعية.....
٦١.....	بيان حقيقة الوضع.....
٧٠.....	أقسام الوضع امكانا ، ووقوعا.....
٧٤.....	في المعنى الحرفي.....
٧٩.....	مختار المحقق الخراساني ونقده.....
٨٨.....	مختار المحقق النائيني في المعنى الحرفي ونقده.....
٩٢.....	مختار الأستاذ الأعظم في المعنى الحرفي ونقده.....

بيان المختار في المعنى الحرفي ٩٣

الوضع في الحروف عام والموضوع له عام ٩٦

تحقيق الإنشاء والأخبار ١٠١

أسماء الإشارة والضمائر ١٠٩

استعمال اللفظ في المعنى المجازي ١١٣

استعمال اللفظ في نوعه ١١٦

إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ١٢١

تبعية الدلالة للإرادة ١٢٧

وضع المركبات ١٣٢

التبادر من علامات الحقيقة ١٣٧

عدم صحة السلب من علامات الحقيقة ١٤٠

الإطراد علامة الحقيقة ١٤٥

تعارض الاحوال ١٤٨

الحقيقة الشرعية ١٥١

الصحيح والأعم ١٥٧

الاحتياج إلى تصوير الجامع ١٦٣

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة ١٦٥

تصوير الجامع على الأعم ١٧٥

الوجه الثاني لتصوير الجامع على الأعم ١٨١

الوجه الثالث والرابع لتصوير الجامع على الأعم ١٨٣

بيان ثمرة المسألة ١٨٦

الثمرة الثالثة.....	١٩٣
أدلة القول بالصحيح.....	١٩٤
وجوه القول بالوضع للأعم.....	٢٠٠
المقام الثاني في المعاملات.....	٢٠٦
جواز التمسك بالإطلاق في المعاملات.....	٢١٢
أقسام دخل الشيء في المأمور به.....	٢١٧
الاشتراك.....	٢٢٢
استعمال اللفظ في أكثر من معنى.....	٢٢٨
بقي الكلام في ثمرة هذا البحث.....	٢٣٦
المشتق.....	٢٣٩
ثمرة هذا البحث.....	٢٤٣
النزاع عام لإسم الزمان.....	٢٥٢
عدم دلالة الأفعال على الزمان.....	٢٥٦
إختلاف المشتقات في المبادئ.....	٢٥٩
بيان المراد من الحال في العنوان.....	٢٦١
تعيين ما يقتضيه الأصل.....	٢٦٦
ما يدل على المختار في وضع المشتق.....	٢٦٩
أدلة القول بالوضع للأعم.....	٢٧٦
في بساطة مفهوم المشتق وتركبه.....	٢٨٢
دليل تركيب المشتق.....	٢٩٢

الفرق بين المشتق ومبدأ ٢٩٣

ملاك الحمل ٢٩٦

ما هي النسبة بين المبدأ والذات ٢٩٩

ما هو المتنازع فيه في المشتق ٣٠٢

المقصد الأول: الأوامر

في الأوامر وفيه فصول ٣٠٥

الفصل الأول: في مادة الأمر ٣٠٥

المعنى الاصطلاحي للفظ الامر ٣١١

اعتبار العلو في معنى الامر ٣١٤

الامر محمول على الوجوب ٣١٦

الجهة الرابعة: في اتحاد الطلب والارادة ٣٢٠

الجبر والاختيار ٣٢١

أقوال الجبريين ٣٢٢

القول بالتفويض ٣٢٧

معنى الامر بين الامرين ٣٣٠

أدلة الجبريين لما ذهبوا إليه ٣٣٦

جواب الحكماء ونقده ٣٣٧

جواب المحقق العراقي ونقده ٣٣٨

ما هو الحق في نقد هذا الوجه ٣٣٩

- ٣٣٩..... تجرد النفس عن المادة
- ٣٤٤..... الشوق ليس علة للفعل الاختياري
- ٣٤٦..... قانون العلية العامة
- ٣٤٧..... ايرادات هذا الجواب ونقدها
- ٣٥٢..... عدم استحالة الترجيح بلا مرجح
- ٣٥٤..... قانون الوراثة
- ٣٥٥..... الاعتياد
- ٣٥٦..... الندامة واحساس المسؤولية
- ٣٥٧..... الاستدلال للجبر بمبدئية الله سبحانه
- ٣٥٩..... الاستدلال للجبر بانتفاء الأفعال إلى إرادة الله تعالى
- ٣٦٠..... توضيح كلام المحقق الخراساني
- ٣٦٣..... وجه ايجاد من سيوجد منه المهلكات
- ٣٦٥..... الموجب لاختيار الله تعالى العقاب
- ٣٦٧..... إرادة الله تعالى على قسمين
- ٣٦٨..... إرادة الله من صفات الفعل
- ٣٦٩..... أفعال العباد غير متعلقة لإرادة الله تعالى
- ٣٧١..... الآيات التي استدل بها على تعلق إرادة الله تعالى بالأفعال
- ٣٧٤..... المشيئة الالهية وافعال العباد
- ٣٧٨..... الاستدلال للجبر بعلم الله تعالى
- ٣٨٠..... الاستدلال للجبر بسلطنة الله تعالى

الاستدلال للجبر باسناد الاضلال إلى الله تعالى	٣٨٢
كلام العارف الشيرازي في معنى الاضلال	٣٨٧
الآيات التي استدل بها للجبر	٣٩٤
القول بالجبر مخالف للوجدان.....	٣٩٧
التحسين والتقبيح العقليان.....	٣٩٨
عدالة الله تعالى.....	٤٠١
التكليف بما لا يطاق.....	٤٠٣
الاستدلال للقول بالتفويض ونقده	٤٠٧
الامر بين الامرين	٤٠٩
بحث روائي	٤١٠
دفع الشبهة عن الحديث القدسي.....	٤١٩
حقيقة السعادة والشقاوة.....	٤٢١
اختلاف الناس في الصفات النفسانية.....	٤٢٤
البداء في التكوين.....	٤٢٥
كلمات علمائنا في معنى البداء.....	٤٢٧
ما هو الحق في معنى البداء.....	٤٣٠
تنبيهات	٤٣٤
الكلام النفسي.....	٤٣٦
أدلة الاشاعرة على الكلام النفسي.....	٤٣٧
الدليل على عدم ثبوت الكلام النفسي.....	٤٤٣

٤٤٦.....	الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الامر.....
٤٥٠.....	دلالة صيغة الامر على الوجوب وعدمها.....
٤٦١.....	دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.....
٤٦٤.....	التعدي والتوصلي.....
٤٦٩.....	الدواعي القربية.....
٤٧٢.....	اخذ قصد الامر في المتعلق.....
٤٧٣.....	استحالة أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر.....
٤٨٥.....	اخذ قصد الامر في المتعلق بالامر الثاني.....
٤٨٩.....	اخذ الجامع بين قصد الامر وغيره في المتعلق.....
٤٩٢.....	اخذ ما يلزم قصد الامر في المتعلق.....
٤٩٥.....	ما يقتضيه الاصل اللفظي.....
٥٠٥.....	ما يقتضيه الاطلاق المقامي.....
٥٠٧.....	ما يقتضيه الاصل العملي.....
٥١١.....	الشك في سقوط الواجب بفعل المحرم.....
٥١٤.....	الشك في سقوط الواجب بالفعل غير الاختياري.....
٥١٧.....	الشك في سقوط الواجب بفعل الغير.....
٥١٩.....	تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري.....
٥٢١.....	الامر عقيب الحظر.....
٥٢٤.....	المرّة والتكرار.....
٥٢٨.....	الفور والتراخي.....

فهرس موضوعات الجزء الأول ٥٤٣

بناءً على الفورية هل يجب فوراً ففوراً ٥٣٣

فهرست الموضوعات ٥٣٦

* * * * *