

المَقْدِمَاتُ فِي النَّبَاهَاتِ

فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

تَأَلَّفَتْ

ابْنُ مُحَمَّدٍ قَانِصُ الشَّهَابِيِّ الْعَامِلِيُّ

دَارُ الْمَوْرِثَةِ الْعَرَبِيَّةِ
الْعَرَامَةُ - الْبَحْفُ الْأَشْرَفُ



المَقَدِّمَاتُ مِنَ التَّنْبِيْهِاتِ
فِي شَرْحِ أَصُولِ الْفِقْهِ

المقدمة من التبيين

في شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمود فتانصوه

قدّم له

سماعة آية الله لهجة مع الشيخ محمد باقر شمس الدين
رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى

الجزء الأول

دار المؤرخ العربي

العراق - النجف الأشرف

حُقوقُ الصَّليحِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الثَّانِيَّةُ

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

دارُ المَوْزَجِ العَرَبِيّ

العراق - النجف الأشرف - عمارة الحياة - هاتف: ٠٧٨٠٥٤٦٢.٢

Email: al_mouarekh@hotmail.com

مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ

لِسَمَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْإِمَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ مَهْدِيِّ شَمْسِ الدِّينِ
رُئُوسِ الْجُمُوعِ دُرِّ حَقِّهِ السَّيِّدِ الرَّعْفَتِيِّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبيينا محمد وعلى آله
الطيبين الطاهرين، وبعد...

فإن الله سبحانه وتعالى لم يترك البشر مهملين من دون أن ينصّب لهم
منهجاً يتبعونه في حياتهم تدركه عقولهم التي زودهم الله بها، ليتمكنوا على
هدى الله في هذا المنهج من تحقيق مبدأ الخلافة في الأرض الذي نص عليه
الله سبحانه وتعالى وليحققوا من جهة أخرى العبودية الكاملة لله التي تشكل
الهدف الأعمق للخلق.

حيث أن الله سبحانه وتعالى بيّن أنه خلق الإنسان ليكون خليفة في
الأرض من جهة، حيث قال عز وجل: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَنكِ إِنِّي جَاعِلٌ
فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ سورة البقرة/ مدنية - ٢ / الآية: ٣٠: ﴿وَهُوَ الَّذِي
جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾ سورة الأنعام/ مكّية - ٦ / الآية: ١٦٥. وخلق
جميع الكائنات العاقلة ذات الاختيار، الإنسان والجن، لأجل أن يعبدوه:
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ سورة الذاريات/ مكّية - ٥١ /
الآية: ٥٦.

إن الهدف من خلق الإنسان هو العبادة، والهدف من (جعله في

الأرض) الخلافة. فوجود الإنسان في الأرض هو وجود خلافتي يراد منه إعمارها. والهدف من خلق الإنسان العبادة، وهذان إنما يتحققان على هدى ما ينصبه الله سبحانه وتعالى من الدلائل التي تكمل إدراك العقول الفطري لمناهج السلوك في هذه الحياة خلافة في الأرض وعبادة لله سبحانه وتعالى.

وقد أنزل الله على رسله الكرام في جميع عهود التاريخ هذه الرسائل التي تشرح للبشر مغزى حياتهم وتهديهم إلى مسالك هذه الحياة وفقاً لفطرة الله ولغاياته في الخلق والوجود، وختم الله هذه الرسائل بأكملها وأعلاها وأوسعها على لسان خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وآله وصحبه الذين اتبعوه بإحسان، وهذه الرسالة الخاتمة المباركة اشتملت على ثلاث أطر كبرى تتعلق بالسلوك البشري:

اشتملت على العقيدة التي تقوم عليها رؤية الإنسان للكون والحياة والإنسان ومركز الإنسان في الكون والحياة، واشتملت على الشريعة التي تحدد الأطر السلوكية لحياة الإنسان سواء في ذلك علاقته مع الله، العلاقة المباشرة مع الله والتعبير عنها في العبادة، أو في علاقته مع الطبيعة ومع البشر الآخرين، (المجتمع وسائر الناس) وهذه ينطبق عليها عنوان المعاملات في وجه عام، والإطار الثالث هو الإطار الأخلاقي الذي يمثل الطموح نحو الكمال الأسمى الذي جعله الله هدفاً لحركة الإنسان في حياته، بحيث يتجاوز ما طلبه الله منه إلى ما ندبه الله إليه سواء في علاقته مع الله - وهذا يدخل فيه حقل العرفان والتصوف - أو في علاقته مع البشر، وهذا يدخل فيه حقل الإحسان سواء إلى البشر أو إلى سائر مظاهر الحياة الأخرى.

وهذه الشريعة ليست قوالب جامدة كما أنها ليست كلها أحكاماً نهائية، كما أنها ليست كلها أحكاماً محدودة بجيل من الأجيال وعصر من العصور ومحددة في مجال معين من مجالات حياة الإنسان، بل هي منهج عام لحياة البشر في جميع أبعادها على مدى تاريخ البشرية الآتي وعلى مدى عمر الدنيا.

ومن المعلوم أن مبدأ الخلافة في الأرض يجعل الإنسان في حالة تطور وتقلب من حال إلى حال، ومن طور إلى طور، وتتجدد تبعاً لذلك احتياجاته ومشاكله ووجوه علاقته مجتمعاً وفرداً وأسرة مع البشر الآخرين ومع الطبيعة.

من هنا فإن طبيعة الحياة تقتضي أن تكون هذه الشريعة المباركة معدة لتلبية هذه الحاجات ولتطويرها، وهذا يقتضي أن تكون الشريعة في حالة توالد دائم، حيث أنها تتوالد توالداً ذاتياً تغني نفسها وتثري نفسها ويتضح هذا حين نعي أن الشريعة جاءتنا على لسان الرسول ﷺ في الكتاب والسنة وكما نقلها وفسرها أئمة أهل البيت عليهم السلام بصيغتين:

الأولى: على شكل أحكام محددة وهذه تارة تكون أحكاماً ثابتة من قبيل العبادات المفروضة والمحرمات المنصوصة. وأخرى تكون أحكاماً نسبية مرحلية لحالات معينة من قبيل (سهم المؤلفة قلوبهم) - على بعض الآراء الفقهية - وغيره.

الثانية: على شكل قواعد عامة يستنبط منها الأحكام الجزئية وتطبق على الحالات الراهنة.

وهذه المهمة مهمة تثوير الشريعة - إذا صح التعبير - لتتوالد ومهمة التعامل مع حالة التوالد الذاتي في الشريعة تتم بواسطة البحث الفقهي المنهجي الذي وضع أسسه ومناهجه رسول الله وأهل بيته الكرام ومن ثم فقهاء الإسلام العظام.

إن الفقه هو العلم الذي يبحث فيه عن أحوال المكلف من حيث علاقته بالشريعة، في مجال علاقته بالله تعالى، وفي خاصة ذاته، وفي علاقته بالطبيعة. وفي علاقته بالبشر الآخرين، (المجتمع والأسرة والأفراد) وكونه بهذا الاعتبار يكون موضوعاً للأحكام الشرعية التكليفية والوضعية (الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهية والإباحة والصحة والفساد).

تعريف الفقه:

والفقه في الاصطلاح الأصولي - الفقهي هو (العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) والأحكام الفرعية تقابل الأصولية، وهي الأحكام التي لا تتعلق بالمكلف من حيث عمله في المجالات المذكورة. وهذه تشمل أصول الاعتقاد من قبيل الألوهية والوحدانية والنبوة وما إليها. وأصول الفقه من قبيل حجية الخبر الواحد. وحجية ظواهر الكتاب وغيرها.

وقد وضعوا لذلك أصولاً وقواعد ومناهج ويمكن أن يقال أنها نواة أو أسس علم وأصول الفقه.

والفقهاء يستنبطون في علم الفقه وعملهم الفقهي أحكام أفعال الإنسان وعلاقاته بنفسه وبالناس والطبيعة. المستمدة من قواعد الشريعة ومن أصولها ومبادئها العامة بحسب تطور الحياة التي تولد الحاجات وتطرح الأسئلة عن صحة أو عدم صحة هذا السلوك أو ذاك السلوك.

هذا هو الفقه ولكن البحث الفقهي كما أشرنا ليس بحثاً عشوائياً بل يخضع لمناهج ولأصول في التعامل مع النص الشرعي سواء كان هذا النص وارداً في الكتاب أو السنة، فالقواعد التي تحدد منهج الاستنباط (هي علم أصول الفقه) وهذا العلم هو منهج الاستنباط الفقهي وهو علم المنهج - إذا صح التعبير - بالنسبة للأبحاث الفقهية.

ومن هنا فإن الفقهاء والأصوليين - بصرف النظر عن تحري الدقة الفلسفية في التعريف - عرّفوا علم الأصول على اختلاف أذواقهم ومشاربهم بأنه (علم يبحث فيه عن القواعد التي يقوم عليها استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية) أو (علم يبحث فيه عن القواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي) وما إلى ذلك من التعابير التي تتصل بالمنهج وتبين أن علم الأصول هو علم المنهج.

والحقل البحثي في علم الأصول يختلف عن الحقل البحثي لعلم الفقه.

فالحقل البحثي لعلم الأصول هو (الحجة الشرعية) على الحكم الشرعي الإلهي، وهي الأدلة الكلية والقواعد العامة وبيان مستوى قيمة هذه الأدلة الاستنباطية وأهميتها بحسب التراتب.

أما الحقل البحثي للفقه. فإن الفقيه يتعامل مع الأدلة التشريعية المباشرة، مثلاً، الفقيه يتعامل مع هذا الخبر وهذه الرواية أو تلك بينما نجد أن عالم الأصول لا يتعامل مع الرواية بما هي رواية وإنما يبحث عن حجية السنة، وعن أقسام السنة وعن التواتر ما هو، وعن الخبر المتواتر وخبر الواحد وحجيته؟ والفقيه يتعامل مع الحديث المعين على اعتبار أنه ظاهر في الدلالة

على الأمر الفلاني، والأصولي لا يتعامل مع ظهور هذا الحديث أو ذاك وإنما يتعامل مع حجة الظواهر بذاتها وبصورة كلية، والفقيه يتعامل مع دلالة الآية الفلانية على الحكم الفلاني بينما الأصولي لا يتعامل مع دلالة الآية المحددة ولكنه يتعامل مع ظواهر الكتاب أولاً وكيفية التعامل معها، الفقيه يتعامل مع هذا الخاص أو هذا العام بينما الأصولي لا يتعامل مع هذا الخاص بعينه أو مع هذا العام بعينه وإنما يتعامل مع العموم والخصوص فيرى هل حجة العام مطلقة؟ أو أنها خاضعة للبحث عن وجود خاص فإذا وجد خاص فما هي النسبة بينه وبين العام وكيف تتأثر دلالة العام بورود الخاص عليه وهكذا؟

إذن الحقل البحثي مختلف بين الأصولي والفقيه.

ومما ذكرنا تظهر الأهمية الأساسية لعلم الأصول بالنسبة إلى علم الفقه، وبالنسبة إلى عملية الاستنباط والاجتهاد الفقهي بوجه عام، إذ أن علم الأصول يضبط الاستنباط وفق مناهج محددة نابعة من طبيعة النص التشريعي في الكتاب والسنة. أما من دون علم الأصول فإن عملية الاستنباط ستكون عملية عشوائية، وتفقد قيمتها التشريعية، وتخلق حالة فوضى مطلقة في فهم الشريعة، بل تؤسس للخروج عن الشريعة، لأنه إذا أراد المتفقهون وسائر المشتغلين بالكتاب والسنة أن يخضعوا لعملية استنباطهم لأمزجتهم الخاصة ومن دون التقيد بمنهج يقوم على قواعد محددة نابعة من نفس طبيعة التشريع، فإن الشريعة ستمحق وتحرف.

وأعتقد أن موقف أئمة أهل البيت من مسألة القياس وعملية القياس وما إليها من أشكال (الرأي) كان موقفاً وضع حداً للإسترسال في المنهج (الذوقي الإستحساني) وزجر عن إخضاع الشريعة للذوق وإخضاعها للفهم الشخصي الذي لا يتقيد بالمناهج الموضوعية، حيث يؤدي ذلك إلى تأثر الشريعة بالإفهام الشخصية والأذواق الشخصية والأمزجة المختلفة.

ومن هنا كلمة الإمام الصادق سلام الله عليه المشهورة: «إن السنة إذا قيست بحق الدين» (وسائل الشيعة/ ج ٢٧/ ص ٤١/ القضاء/ صفات القاضي/ باب ٦/ ح ١٠). وما روي عنه من قوله: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس، فلم تزداهم المقاييس من الحق إلا بعداً» (نفس

المصدر/ ح ١٧). حيث أن ذلك يخرج الدين عن طبيعته الموحى بها وتجعله شأنًا خاصاً وشأنًا ذوقياً.

ومن هنا فإن قواعد علم أصول الفقه باعتباره علم منهج الاستنباط الفقهي - كمناهج البحث في سائر حقول المعرفة التي تنبع من طبيعة تكوين تلك العلوم، وعلم المنهج في الفقه أي علم الأصول هو مستنبط ومنتزع ومستخلص من طبيعة الشريعة الإسلامية ومصادر الشريعة الإسلامية في الكتاب والسنة، وكل عنصر من عناصر علم الأصول لا يتصل بشكل طبيعي بعلم الشريعة ومصادر الشريعة فإنه إما أن يكون دخيلاً على علم الأصول أو تكون له أهمية جانبية أو ثانوية أو شكلية في علم الأصول.

هذه نقطة أساسية لبناء نظرتنا إلى علم الأصول عليها وهي أن كل منهج من مناهج العلوم يجب أن يستمد جوهره ومناخه وطبيعته من طبيعة ذلك العلم ومن قواعده وأصوله ولا يجوز أن يكون هناك منهج يختلف في طبيعته وفي تكوينه الداخلي عن حقل المعرفة التي يراد استخدامه فيه، فحقل المعرفة في الشريعة الإسلامية هو الذي ينتج أصوله الخاصة بها. ومن هنا موقفنا المبدئي من زج الأبحاث الفلسفية والمنطقية في علم أصول الفقه، وهذا ما ظهر بصورة جلية في المجال الفقهي للشيعة الإمامية، وقد ظهر ذلك في التطورات التي شهدتها علم الأصول في العصور الأخيرة.

حيث أن زج هذه العلوم والأفكار الفلسفية والمنطقية والكلامية في علم أصول الفقه هو إدخال مادة غريبة لا تتناسب مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه، وكذلك في إدخال بعض الأبحاث المتعلقة بفلسفة اللغة العربية في علم الأصول، وبعض التدقيقات التي تتصل بعلم البلاغة والبيان مما إلى ذلك مما استحدث واستنبط أخيراً، فهي كلها أجنبية عن طبيعة الحقل المعرفي الذي يراد استخدام علم الأصول فيه.

الخلاصة التي نقررها بهذه المناسبة أن كل علم منهج يجب أن يكون منسجماً مع طبيعة الحقل المعرفي الذي يجب أن يستخدم فيه وهذا ينطبق على علم الأصول بالنسبة لعلم الفقه كما ينطبق على أي منهج بالنسبة لأي حقل معرفي في مجال المعرفة الإنسانية.

براية وضع علم الأصول

قبل الدخول في البحث عن بداية وضع علم الأصول نلاحظ أن (علم الأصول) حاجة (للإجتهد) باعتبار الأصول منهجاً للبحث في علم الفقه، وقد نمت الحاجة إلى الاجتهاد في وقت متأخر عما نسميه (عصر النص) فإن (عصر النص) هو عصر النبوة والصحابة الأولين إلى بدايات النصف الثاني من القرن الأول الهجري - وهذه المرحلة شكلت عصر النص بالنسبة إلى جميع المسلمين، وبعد ذلك بدأ (عصر الإجتهد) بالمعنى المنهجي خارج مدرسة أئمة أهل البيت، واستمر عصر النص عند أتباع أهل البيت عليهم السلام إلى نهاية القرن الثالث الهجري، حيث بدأ يتكامل في هذا الخط (منهج الإجتهد) وبدأ عندهم عصر الإجتهد.

نلاحظ أن علم الأصول لم يوجد في شكل تلقائي وفي شكل جاهز مع تكوين علم الفقه أو بالأحرى مع نزول الشريعة، وهذا هو شأن كل منهج من مناهج المعرفة البشرية لجميع الحقول المعرفية، إذ لا يوجد في كل علم من العلوم منهج موضوع مسبقاً، فيتولد العلم من هذا المنهج في مجال المعرفة الإنسانية.

إن الإنسان يحيا ويتفاعل مع الطبيعة ومع المجتمع، ونتيجة لتفاعله تتوالد أسئلة تتعلق بالمجالات التي يتفاعل فيها، وتبقى هذه الأسئلة معلقة بانتظار أجوبتها. ويبحث لها الإنسان عن أجوبة وحلول، ويجد ضالته نتيجة للبحث، وتتراكم عنده مجموعة من الأجوبة بعضها صحيح وبعضها خطأ، وتخضع للاختبار دائماً.

بعد أن تتجمع جملة من الأسئلة والقضايا وأجوبتها تتكون الحقول المعرفية، وحينئذ تظهر الحاجة لمنهج ينظم عملية البحث والنقد والفحص.

لأجل فرز الخطأ عن الصواب، ولأجل تسهيل عملية البحث المعرفي.

إن وعي هذه الحاجة يؤدي إلى أن تتولد من طبيعة تلك الأسئلة والأجوبة رؤى ونقاط بحثية منهجية تتكامل بالتدرج إلى أن تكون المنهج، فنواة المنهج تنمو مع نمو الأجوبة على الأسئلة التي تتوالد في حقل المعرفة، وقد حدث هذا في جميع العلوم التي تبحث في الحقول المعرفية للوعي الإنساني ومناهجها، ومن ذلك ما تولد بالنسبة لعلم الفقه فقد بلغ الرسول ﷺ الشريعة المقدسة بعد أن أوحيت إليه بصيغة الكتاب الكريم وبصيغة السنة المباركة طيلة حياته الشريفة نبياً وداعياً، وبلغت لنمو المجتمع الإسلامي ونمو الأمة والوعي والحاجات ووضعت في سياقين.

الأول: سياق خاص أجاب على نقاط محددة طرأت على حياة المسلمين في حال تكونهم الأولي.

الثاني: صيغة قواعد عامة لحظ بها تكون الأمة وتطورها في المستقبل وتوسعها بالتوالد الذاتي، والانتشار التبشيري والدعوتي، وقد تفاعلت الأمة مع هذه القواعد وبنيت عليها حياتها.

وبحسب مقصد ومهمة خلافة الإنسان على الأرض كانت هذه الأمة، كسائر الأمم، تتفاعل مع الحياة من خلال تفاعلها مع الطبيعة ومع المجتمعات الأخرى ومع نفسها، ففي التفاعل الذاتي والداخلي كانت تتولد أسئلة، وتولى أصحاب الرسول الكرام والذين تفقهوا عليهم الإجابة على هذه الأسئلة بما فهموه من الكتاب والسنة.

وكان أئمة أهل البيت صلوات الله وسلامه عليهم يواكبون هذا النمو في حقل الحياة وفي الحقل المعرفي فكانوا يقدمون الأجوبة على الأسئلة التي تطرأ على حياة الأمة، ويفسرون ما أجمله الكتاب والسنة، وما قدم بصيغة القواعد والمبادئ العامة، وحينما اتسع هذا الحقل المعرفي بدأت الحاجة إلى تعقيد عملية الاستنباط واكتشاف الحكم الشرعي، وهكذا تولد علم الأصول من قواعد أولى نشأت من طبيعة علم الشريعة وعلم الفقه، وحيث أن اللغة العربية هي المادة التعبيرية الأساس التي وردت بها هذه الشريعة في الكتاب والسنة، كان من الطبيعي أن تنشق أبحاث علم الأصول من علم الفقه

في نطاق الأبحاث اللغوية التي تتناول دور الكلمة والجمله. والصيغة البيانية التي يبلغ بها الحكم الشرعي والقاعدة الشرعية. فتكونت أبحاث علم الأصول تدريجاً حول أبحاث اللغة العربية خارج دائرة علم النحو والإعراب، ولم تتناول الجانب التنظيمي - إذا صح التعبير - للتعبير - وهي مهمة علم النحو - وإنما تركزت على الجانب البياني والدلالي للكلمة وللجمله ولللهيات التي تتكون منها الكلمة والجمله.

ولا ريب في أن أقدم الأعمال الأصولية - إذا صح التعبير - يتصل بالنبي ﷺ الذي رويت عنه في السنة بعض النصوص التي شكلت أساس بعض الأبحاث الأصولية، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من أن علم الأصول لم يولد بصورة كاملة، بل تخلق طوراً بعد طور، حسب حاجة عملية الاستنباط إلى (المنهجية) والتنظيم البحثي.

فمما جاء عن النبي ﷺ من المبادئ الأصولية في حالة تعارض الأدلة ما روي من قوله ﷺ: «... قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر. فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار. فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنتي، فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به. وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تأخذوا به». (بحار الأنوار/ ج ٢/ ص ٢٢٥/ باب ٢٩ ح ٢).

ومما جاء عنه ﷺ في شأن الحكم في الشريعة بالرأي والقياس، أنه قال: «قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلق، وما على ديني من استعمل القياس في ديني». (أمالى الصدوق/ ص ١٥ - ١٦/ المجلس الثاني).

ومما جاء عنه من المبادئ في باب الاحتياط في موارد الشبهة ما روي من قوله ﷺ: «أيها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة. إلا وقد بينهما الله عز وجل من الكتاب وبينتهما في سيرتي وسنتي. وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي، من تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروتة وعرضه. ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه أن يرعاها في الحمى، ألا وإن كل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه فتوقوا حمى الله ومحارمه». (بحار الأنوار ج ٢/ ص ٢٦٠/ باب ٣١ ح ١٧).

إن أول موثوق في هذا المجال هو كتاب هشام بن الحكم (ت ١٩٩هـ) التلميذ الشهير للإمام الصادق وهو كتاب (الألفاظ ومباحثها) وهو في غالب الظن ليس كتاباً لغوياً أو نحوياً بل هو كتاب عن ما أشرنا إليه قبل قليل، ويتناول مباحث الدلالة.

هناك بعض المؤلفين من علماء الشيعة يشيرون إلى عناوين كتب لبعض المحدثين القدامى تحمل كلمة (أصول) من قبيل كتاب (أصول آل الرسول) أو (الأصول الأصلية) أو (الفصول المهمة في أصول الأئمة) وما إلى ذلك.

ولكن الراجح أنه لا يمكن الاعتماد على هذه التسميات للجزم بأنها تتناول مباحث علم الأصول بالمعنى المصطلح الذي نفهمه، قد تكون تعني أصول علم الحديث وقد تعني أبحاثاً كلامية، ولا يمكن الجزم أن هذه التسميات تعني علم الأصول الفقهي بالمعنى الذي نتحدث عنه.

ونلاحظ أن عصر الإمام الصادق سلام الله عليه قد حفل بنمو سريع وبتقعيد كبير في المجال المعرفي وفي مجال الدراسات الفقهية، والظاهر أن الأبحاث الأصولية المنهجية قد وضعت في عهده استناداً إلى بعض المبادئ والقواعد التي وردت عن النبي ﷺ وعن الإمامين الباقر والصادق وفي بعض ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام ما يدل على أن (القواعد الأصولية) باعتبارها تمثل المنهج في عملية البحث الفقهي والاجتهاد وقد وضعت موضع التطبيق من قبيل ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا» وما روي عن الإمام الرضا عليه السلام: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع» (وسائل الشيعة/ ج ٢٧/ ص ٦١ - ٦٢/ القضاء/ أبواب صفات القاضي/ باب ٦/ ح ٥١ - ٥٢). وما إلى ذلك.

إن ما تقدم ذكره يرجح أن تكون ولادة (علم الأصول) قد تحققت في القرن الأول الهجري وبدايات القرن الثاني الهجري.

لقد كان من أعظم اهتمامات أئمة أهل البيت عليه السلام وضع قواعد الاستنباط الفقهي وأصول الفقه وبيان المنهج الصحيح للاجتهاد، في مواجهة تيار الاجتهاد بالرأي الذي يخرج عن دائرة الكتاب والسنة.

وقد كانت إحدى أعظم المعارك الفكرية في هذا الشأن معركة إبطال

القياس والرأي والإستحسان. وقد سجلت الأحاديث المروية في هذه القضية أبعاد هذه المعركة. فمن ذلك:

١ - ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «إن السنة لا تقاس، وكيف تقاس السنة والحائض تقضي الصلاة ولا تقضي الصيام» (محاسن البرقي: ٣٣٨ / ح ٩٥).

٢ - ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدتهم المقاييس من العلم إلا بعداً وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس» (أصول الكافي/ باب البدع والرأي والمقاييس/ ح ٧).

٣ - وعن الإمام الباقر عليه السلام: «من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحلّ وحرّم فيما لا يعلم» (المصدر السابق/ ح ١٧) والروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في هذا الشأن فوق حدّ التواتر.

لقد حرص أئمة أهل البيت عليهم السلام على إعطاء الأهمية والأولوية في عملية الإستنباط الفقهي للكتاب والسنة باعتبارهما المصدرين الوحيدين للشريعة. وقد وردت في ذلك روايات فوق حدّ التواتر يجمّلها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة» (أصول الكافي/ ج ١ / ص ٥٩)، وما رواه سماعة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ أو تقولون فيه؟» قال: «بل كل شيء في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ». (أصول الكافي/ ج ١ / ص ٦٢).

كما حرص الأئمة عليهم السلام على بيان أصول (المنهج النقدي) في دراسة السنة لاعتمادها في استنباط الأحكام.

١ - مرجعية الكتاب والسنة في النقد (أخبار العرض).

وقد تقدم ذكر بعض الروايات في هذا الشأن. ونزيد عليه هنا بعض الروايات، فمن ذلك: عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً؛ فما وافق كتاب الله

فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه». (أصول الكافي/ ج ١/ ص ٦٩).

وعنه عليه السلام رواية عبد الله بن أبي يعفور أنه قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به. قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ وإلا فالذي جاءكم به أولى به». (المصدر السابق).

رواية أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». (أصول الكافي/ ج ١/ ص ٦٩).

٢ - النسخ.

فمما ورد من ذلك ما رواه محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله ﷺ، لا يهتمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه؟ قال: إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». (أصول الكافي/ ج ١/ ص ٦٥).

التقية (الظرف السياسي).

ومما ورد في هذا الشأن رواية أبي عبيدة عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «قال لي: يا زياد. ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية؟ قال: قلت له أنت أعلم، جعلت فداك. قال: إن أخذ به فهو خير له وأعظم أجراً» قال: وفي رواية أخرى: «إن أخذ به أجر، وإن تركه - والله - أثم» (وسائل الشيعة: ١٠٧/٢٧ / القضاء / صفات القاضي / الباب ٩ / ح ٢).

٣ - تغيير موضوع الحكم بتطور المجتمع (عامل الزمن وتغيير أحوال المجتمع).

ومما ورد في هذا الشأن رواية المعلى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم بأيما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي فخذوا بقوله». (أصول الكافي/ ج ١/ ص ٦٧).

وقال في حديث آخر جواباً عن السؤال (خذ بالأحدث) نفس المصدر.

ورواية الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام قال: رأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: قلت: كنت آخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله. (نفس المصدر).

٤ - العامل السياسي وسيطرة السلطة على الفقهاء (مخالفة العامة).

فما ورد في ذلك رواية عمر بن حنظلة التي اشتهر أنها (مقبولة) وفيها «قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقة عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة. قلت: جعلت فداك. رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم. بأي الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامة فقيه الرشاد. فقلت: جعلت فداك. فإن وافقهما الخبران جميعاً. قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر. قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجه حتى تلقى إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات». (أصول الكافي/ ج ١/ ص ٦٧ - ٨ / وسائل الشيعة/ نفس الموضع/ ص ١٠٦ - ١٠٧ / ح ١).

أما في سياق آخر فإننا نلاحظ أن أول مدوّن منهجي لعلم الأصول هو الإمام محمد ابن إدريس الشافعي وهو من فقهاء القرن الثاني الهجري وتوفي عام ٢٠٤ هجري وقد روى مؤلف (مناقب الإمام الشافعي) - على ما ذكر فخر الرازي - إن الفقهاء كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحاتها فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع).

نحن نميل إلى أن علم أصول الفقه بصورته البدائية - ولكن الشاملة والعامة - تعود إلى الإمام الشافعي ونواة علم أصول الفقه باعتباره علم منهج تعود إلى القواعد التي طوّرها الإمام الصادق عليه السلام واستند فيها إلى ما روي عن النبي ﷺ وعن الإمام الباقر عليه السلام.

فعلم الأصول باعتباره مفردات وقواعد متفرقة يعود إلى الإمام الصادق.

إما باعتباره تدويناً ومنهجاً متكاملًا، فنميل إلى اعتباره إنجازاً للإمام الشافعي. والراجع أن عمله أنضج من العمل الذي أنتجه هشام بن الحكم، حيث أن الإمام الشافعي كان فقيهاً يضع ويطبق منهجاً يتصل بحقل المعرفة الذي تخصص فيه، بخلاف هشام بن الحكم الذي لم يكن فقيهاً، بل متكلماً وفيلسوفاً.

ومن هنا نلاحظ أن تدوين الأصول باعتباره منهجاً كان عند من سموا فيما بعد (أهل السنة) هو أسبق من التيار المنتمي إلى مدرسة أهل البيت والذي سُمي أتباعه فيما بعد (الشيعية الإمامية).

مناهج (طرق) تدوين علم الأصول:

ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن تدوين علم الأصول قد تمّ - في مراحل مختلفة - وفق مناهج ثلاثة، هي:

أ - الأولى: اصطلاح عليها بإسم (طريقة المتكلمين):

ومنهج هذه الطريقة يقوم على تعريف المطالب لغوياً ومنطقياً وبعد ذلك بحث الأحكام الشرعية، وبعدها تأتي أبحاث الأدلة والدلالة، ثم أبحاث الاجتهاد والتقليد. فهي طريقة نضع أولاً القواعد الكلية ليطبقها الفقيه على الجزئيات.

وهذا المنهج لا ينتمي إلى مذهب فقهي معين. ويعتمد الاستدلال العقلي والمقارنات المنطقية ويورد المسائل الفقهية للتمثيل والتطبيق.

فهو علمٌ وجد بصورة مستقلة عن الفقه. ومن هنا يقال عن الشافعي أنه وضع أصوله قبل فقهه. ومن الكتب المشهورة في هذه الطريقة كتاب المستنصف للغزالي، والإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن الأمدي.

ويمكن تسمية هذه الطريقة بأنها طريقة الشافعي لدعوى أن الشافعي وضع كتابه على أساسها وهو أول مدوّن فقهي مكتمل ومنظم.

ب - الثانية: طريقة الحنفية:

ومنهج هذه الطريقة تقوم على الانتقال من المسائل الجزئية إلى القواعد الكلية، فهم يستنبطون القاعدة من مجموعة المسائل.

إن مؤلفي هذه الطريقة يبدؤون بتعريف علم الأصول. ثم يبحثون في الأدلة الشرعية والخلاف فيها ثم أحوال المجتهد ووجوه الاجتهاد وأقسامه. ثم مباحث تعارض الأدلة والمرجحات. ثم مباحث الحكم وأقسامه.

فهذه الطريقة ذات منهج عملي تنبثق فيه القاعدة الأصولية في مفردات البحث الفقهي وبعد ذلك تبقى القاعدة في حالة تفاعل مع جزئيات المسائل الفقهية.

ومن الكتب المشهورة المدونة على هذه الطريقة (تمهيد الفصول في الأصول) للسرخسي.

ج - الثالثة: الطريقة التكاملية:

ذهب بعض الباحثين إلى أن بعض الأصوليين في القرن السابع الهجري جمع بين الطريقتين (الكلامية - الشافعية. والحنفية في طريقة ثالثة) يقوم منهجها على تنقيح وبلورة القواعد الأصولية والاستدلال عليها، ثم تطبيقها على الأحكام الشرعية الجزئية. ومن تطبيقات هذه الطريقة - في عهد متأخر - (مسلم الثبوت) وشرحه (فواتح الرحموت).

د - ملاحظة نقدية:

هذا ما ذكره بعض الباحثين. ونحن نرى أن هذه الدعوى غير دقيقة، فلم يوضع علم الأصول بصورة مسبقة - كما أشرنا - ولا معنى للقول بأن الشافعي وضع أصوله قبل فقهه، فغير الفقيه لا يمكن أن يضع أصول الفقه، ولا ريب أن عملية الاستنباط الفقهي سابقة على علم الأصول. كما أن دعوى أن علم الأصول بجميع قواعده قد انبثق من علم الفقه دعوى لا وجه لها، فقواعد الأصول المستمدة من اللغة العربية كانت مقعدة ومؤصلة في أبحاث النخاة الكبار، وبعض القواعد العقلية كانت مؤصلة في علم الكلام. كما أن الطريقة الثالثة ليست طريقة مقابلة للطريقتين الأوليين، بل هي نتيجة لهما نعني أنها التطور الطبيعي لنمو المعرفة في هذا الحقل (حقل الاجتهاد والاستنباط الفقهي)، ولذا أطلقنا على هذه الطريقة اسم (الطريقة التكاملية).

لقد ظهر هذا التطور واضحاً في نمو علم الأصول في المدارس الفقهية عند أهل السنة بصورة أكثر تحديداً - في المراحل - من ظهوره عند الشيعة الإمامية، لأن حركة الإجتهد العامة في هذه المدارس أسبق في الظهور عند تلك المدارس منها عند الإمامية بسبب إنتهاء (عصر النص) عند أهل السنة في مرحلة زمنية أبكر من انتهائه عند الإمامية.

على أي حال بعد الشافعي نمت مباحث علم الأصول عند جميع الفقهاء وعند جميع التيارات الفقهية وبدأ هذا العلم يفتني بالتجربة والأبحاث.

ونلاحظ أن أبحاث رسالة الشافعي الشهيرة تؤكد أن ما ذكرناه من أن علم الأصول في الأساس علم من علوم اللغة العربية وقد ولد في حضن اللغة العربية والأبحاث الأصولية الجانبية التي لا تتصل باللغة مباشرة تقوم على مقارنات بين حقول في الدلالة اللغوية، مثلاً الشافعي يتكلم في الرسالة عن حجة القرآن وبيان القرآن. وتكلم عن السنة ونسبتها إلى القرآن. وتكلم عن الناسخ والمنسوخ. وحجية الخبر الواحد. والإجماع والاجتهاد. والاستحسان والقياس. وعن اختلاف الفقهاء. بأبحاث تتصل بطبيعة الحقل المعرفي. وبعد الشافعي بدأت تنمو في شكل متشعب ومتعدد الأبحاث الأصولية بين الفقهاء.

لقد انطلق البحث الأصولي عند فقهاء المذاهب أو فقهاء التيار الأشعري في صورة أوسع وأعمق مما انطلق فيه في مجال التيار الممتعي إلى أئمة أهل البيت والسبب في ذلك فيما يبدو لي أمران:

أولاً: إن جمهور الفقهاء المنتمين إلى التيار الأشعري كانوا يتعاملون مع مجتمع يطرح أسئلة كثيرة، لقد كانوا يتعاملون مع معظم المجتمع الإسلامي ومن شأن ذلك أن يولد لديهم أسئلة كثيرة ومتنوعة في شتى حقول الشريعة نتيجة لكون هؤلاء الفقهاء على إنسجام عميق وواسع مع طبيعة السلطة السياسية الحاكمة، ومن هنا فإنهم كانوا يواجهون أسئلة أكثر وأعمق وأكثر تنوعاً من الأسئلة التي كان يواجهها المحدثون والفقهاء عند تيار أهل البيت.

ثانياً: إن وجود الأئمة المعصومين حتى القرن الثالث الهجري وانتشار الحديث المباشر من قبلهم جعل ما نسميه (عصر النص) وهو سابق على عصر الاجتهاد - كما ذكرنا سابقاً - أطول مدى منه عند تيار المذاهب الأخرى.

إن وجود عصر النص آخر نمو عملية الاجتهاد داخل خط أهل البيت، وبسبب ذلك تأخر تولد علم المنهج على الطريقة الخاصة بفقهاء أهل البيت. وعلى كل حال فمنذ انتهاء عصر النصوص في تيار أهل البيت بدأ عصر الاجتهاد بالمعنى المنهجي والعلمي المؤلف عند الشيعة الإمامية، وبدأت الحاجة تكبر لتفصيل علم المنهج الذي هو علم الأصول، ومن ثم فإن الحاجة تدعو إلى الاستجابة، وبدأت الاستجابة حسب هذه الحاجة المتنوعة تتكون.

إن أول من فتح باب الاجتهاد في الفقه بطريقة منهجية هو الشيخ الجليل (الحسن بن علي بن أبي عقيل الحذاء المشهور بـ العماني) (أحد شيوخ الشيخ الجليل جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه، أبو القاسم القمي المتوفى سنة ٣٦٨ أو ٣٦٧هـ) فإن أبي عقيل العماني هو أول فقهاء الشيعة الإمامية المنهجيين. قالوا عنه أنه أول من هذب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع من ابتداء الغيبة الكبرى. ووصف كتابه الفقهي (الممسك بحبل الرسول) بأنه كتاب حسن كبير. وعلى نهجه جرى الشيخ الجليل أبو علي محمد بن أحمد الكاتب الأسكافي المتوفى سنة ٣٨١هـ وقد كان من مشايخ المفيد ومعاصراً لابن أبي عقيل العماني الأنف الذكر. وكتابه (تهذيب الشيعة) و(الأحمدي في الفقه المحمدي) إشملا على الفروع الفقهية المبوبة بحسب الموضوعات.

ونلاحظ إن أول كتاب أصول متكامل وضعه الشيخ المفيد محمد ابن النعمان المتوفى سنة ٤١٣ هجري وكتابه (التذكرة بأصول الفقه) والكتاب البارز الثاني في هذه المرحلة هو كتاب السيد المرتضى تلميذ الشيخ المفيد (الذريعة إلى أصول الشريعة) والسيد المرتضى توفي سنة ٤٣٦ هـ ونلاحظ أن الفاصل بين كتاب منهجي متكامل عند الشيعة وبين كتاب منهجي متكامل عند السنة يبلغ قرنين تقريباً. لذا فإن السبب يعود إلى العاملين اللذين تقدم

ذكرهما الأول المجتمعي السياسي والثاني متعلق بالمجال المعرفي الخاص .

على أي حال نلاحظ في كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة وهو كتاب موجود بين أيدينا الآن بنصه الكامل أن الفكر الأصولي عند السيد المرتضى هو من الغنى والاتساع والشمولية بحيث يبعث على الاعتقاد بأنه لم يكن وليداً بل كانت هذه الأبحاث الموجودة في الذريعة أبحاثاً تقوم على حقل معرفي عميق وواسع في مجال البحث . مما يدل على أن المعرفة الأصولية عند الشيعة موجودة بصورة أوسع وأعمق وبتاريخ أقدم من التاريخ الذي يعبر عنه كتاب الشيخ المفيد أي أنه يمكن أن نقول أن تكون المعرفة الأصولية وعلم المنهج عند الشيعة يعود إلى تاريخ أقدم من الشيخ المفيد بمسافة زمنية واسعة لأنه كما نرى هذا العلم من الذريعة هو من النمو بحيث لا يمكن اعتباره وليداً، ومن هنا يمكن أن نقول أن المسافة الزمنية بين تكامل هذا العلم عند الشيعة وبين تكامله عند السنة هي ليست واسعة بالمدى الذي يبدو من مقارنة وفاة الشيخ المفيد بوفاة الشافعي بحيث تبلغ قرنين من الزمان بل هي أقل من ذلك بكثير .

لقد أضاف الشيخ الطوسي إلى المكتبة الأصولية الشيعية الوليدة كتابه (عدة الأصول) وهو كتاب موجود ومتداول الآن وقد كان من كتب الدراسة في الحوزات العلمية .

وقد جمد البحث الأصولي في أوساط المسلمين الشيعة على مدى أكثر من ثلاثة قرون حيث لم يظهر مؤلف أصولي ناضج في هذه المرحلة إلى عهد العلامة الحلي (الحسن بن المطهر) في القرن الثامن الهجري، فالشيخ الطوسي توفي في العام ٤٦٠ هـ والعلامة الحلي توفي في أوائل النصف الأول من القرن الثامن الهجري، وقد ألف بعض الكتب الأصولية (المبادئ والتهذيب والنهاية) التي لم تخرج كثيراً عن الخط العام الذي وضعه الشيخ الطوسي .

في نهاية القرن الثامن الهجري ألف الشهيد الأول محمد بن مكي الذي استشهد سنة ٧٨٦ هجرية كتاب (الجامع في علم الأصول) .

ويمكن أن يقال أن هذه الفترة هي الفترة العلمية التي سيطر فيها الفكر

الأصولي للعلامة الحلبي على الباحثين والفقهاء حيث لم يظهر أيضاً في هذه الفترة تجديد في الأفكار والقواعد والأبحاث الأصولية وسادت فترة جمود على الفكر الأصولي عند الفقهاء الشيعة امتدت إلى أوائل القرن الثاني عشر الهجري، فلم تظهر دراسات أصولية ذات شأن يذكر طيلة هذه السنين التي شهدت تطوراً مثيراً وخطيراً داخل الشيعة الإمامية على مستوى حركة الاجتهاد والدراسات الفقهية وهي ظهور (المدرسة الإخبارية) التي تعطي الأولوية للنص وترفض الاجتهاد من الأساس، وتركز على أن التقليد يكون للأئمة عليهم السلام.

اكتسح هذا المد الإخباري الساحة الشيعية بحيث سيطر في إيران وفي غير إيران أيضاً، ونبغ فيه أعلام كبار وساد هذا الفكر تقريباً إلى أن نبغ الوحيد البهبهاني محمد باقر بن محمد أحمد المتوفى سنة ١٢٠٥ الذي أعاد تركيز الاجتهاد على أساس منهج الاستنباط الفقهي وهو علم الأصول.

ومن بين تلامذته البارزين تأسست مدرسة أصولية في حياته وفي عهده نذكر منها أعلامها الكبار: أبو القاسم ابن الحسن الجيلاني المعروف بـ (الميرزا القمي) المتوفى سنة ١٢٣١ هـ الذي كتب (قوانين الأصول) وهو كتاب عظيم الأهمية في عصره، محمد حسين ابن محمد رحيم الأصفهاني المتوفى سنة ١٢٥٤ هجرية وكتابه (الفصول) (في علم الأصول) ومحمد تقي ابن محمد رحيم وهو أخوه المتوفى سنة ١٢٤٨ هجرية والذي كتب (هداية المسترشدين) والسيد المجاهد محمد الطباطبائي المتوفى سنة ١٢٤٢ الذي ألف (المفاتيح) والسيد إبراهيم القزويني المتوفى سنة ١٢٦٢ هجرية والذي ألف (الضوابط الأصولية).

كانت مدرسة الوحيد البهبهاني وما أنتجته من فكر أصولي مبتكر تجمعت فيه خلاصة الأفكار التي سبقته في هذا العلم وأخضعتها لمنهج نقدي ناضج ومتطور وقد ولدت من هذه المدرسة مدرسة علم الأصول الحديثة التي وضع أركانها المحقق والفقهاء الشيعي العظيم (الشيخ مرتضى الأنصاري) الذي يمثل كتابه (فرائد الأصول) زبدة هذه المدرسة، وهذا الفقيه العظيم أسس مدرسته التي تخرج منها جملة من أعظم الباحثين والفقهاء الأصوليين والتي لا تزال تتوالد حتى الآن، وفي ضمن توالدها نمت الرؤى والأفكار

الحديث المعاصرة في علم الأصول والتي منها كتاب الشيخ محمد رضا المظفر الذي شرحه فضيلة الشيخ محمود قانصو وتعرض له في بحثنا هذا.

لقد أسس الشيخ الأنصاري لنظرات ومناهج جديدة في علم الأصول، وناقش المباني القديمة، ونما هذا الاتجاه النقدي في مدرسته ليتسع وينمو عند أعظم تلاميذه كالشيخ المحقق الأخوند الخراساني الذي ظهر أثره في كتابه الشهير (كفاية الأصول) الذي كان وما يزال حتى الآن موضوعاً للدراسة في الحوزات الدينية.

وكانت بدايات النظر الفلسفي والكلامي والقضايا الفلسفية والكلامية قد بدأت تدخل في علم الأصول على عهد الوحيد البهبهاني، ومن ثم على عهد المجدد الأنصاري، ولكن هذه الظاهرة نمت في كتاب وأبحاث الأخوند الخراساني وتعاظمت في عهد طلابه وقد توفي الشيخ الأنصاري في سنة ١٢٨١ هجري، وتوفي الشيخ الأخوند الخراساني في العشرين من شهر ذي الحجة ١٣٢٩ هجرية وقد تعمقت واتسعت الأبحاث الأصولية في أبحاث أعلام وتلامذة المدرسة التي بدأت بالوحيد البهبهاني وامتدت إلى عهد الشيخ الأنصاري.

ولكننا نلاحظ أن هذا النمو لم يكن صحيحاً ولم يرتبط بمنهج البحث الفقهي فكان توسعاً في العمق من غير أن يمتد أثره إلى منهج الاستنباط العقلي على امتداد الفقه في حياة الناس تبعاً لامتداد هذه الحياة في أبعاد جديدة فرضها توسع العلوم الوضعية وإنجازاتها، وكان هذا يقتضي تطوير علم الأصول ليتسع لتأصيل واستنباط قواعد جديدة للاستنباط تستجيب لحاجات جديدة لا بد أن يستنبط فقهاء المسلمين أحكامها من الشريعة ليقول الفقه الإسلامي كلمته فيها.

ونذكر على سبيل المثال ضرورة تأسيس (الفقه التنظيمي) لدراسة أشكال التنظيم في المجتمع السياسي والمدني التي تتناول جميع أنشطته في حياته السياسية والثقافية والمالية والإقتصادية والتجارية، (الفقه البيئي) الذي يعني بأحكام البيئة على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية والكونية بعد وصول الإنسان إلى الفضاء الخارجي، كما لا بد من تطوير (الفقه السياسي) بما يستجيب للمسائل التي تطرحها الدولة الحديثة والمسائل التي أثارها

تشكيل دولة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمحاولات التي تجري في بلاد إسلامية أخرى. ولا بد من تأسيس (الفقه التجاري) بما يناسب أوضاع وصيغ وأساليب التجارة الحديثة في المجالات الوطنية والدولية، وهذا غير فقه الاقتصاد السياسي الذي بدأ الاهتمام به بحمد الله منذ سنوات وتوفرت عليه جهود مباركة لعلماء المسلمين كان أبرزها الأعمال الفقهية الرائدة لآية الله الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر. ومما تدعو الحاجة إليه (فقه العلاقات الدولية) وغير ذلك.

مناهج الاستنباط (أصول الفقه) والمعاصرة:

لقد أنجز الفقهاء في العقود الأخيرة دراسات كثيرة وجيدة في المجالات التي فتحها تطور الحياة وتكوين المجتمعات الإنسانية، وتنوع علاقات البشر في مجالات السياسة والاقتصاد والتنظيم.

فنجد أبحاثاً في الاقتصاد (أعمال البنوك. وفي التأمين. وفي الطب والصيدلة. وفي العلاقات الدولية. وفي التنظيم السياسي، وغير ذلك). ومما يتعلق بتفاعل الفقه مع تغيرات الحياة (قضية التخصص في الاجتهاد).

المجتهد المطلق الواحد والمجتهد التخصصي:

كما أن من القضايا التي يجب إيلاءها أهمية كبيرة، قضية فتح المجال أمام الاجتهاد التخصصي في مجال فقهي محدد - ينصرف إليه الفقيه بعد بلوغه مرتبة الاجتهاد العام في جميع أبواب الفقه.

والاجتهاد التخصصي يكون في غير أبواب العبادات، من أبواب الفقه الحياتي العملي في مجال علاقة الإنسان بالمجتمع والطبيعة.

إن تطور الحياة الإنسانية وتعقيدها، وتنوع وضخامة شبكة العلاقات التي تربط الإنسان الفرد والجماعة والمجتمع بالطبيعة والمجتمع والعالم، تثير مسائل كثيرة ومتنوعة لا يستطيع الفقيه الواحد أن يعالجها جميعاً بكفاءة عالية.

وهذا يقتضي تفرغ جماعات من الفقهاء بعد بلوغهم مرتبة الاجتهاد العام - للتخصص في مجالات خاصة (الاقتصاد، أو أحد حقوله. البيئة.

التنظيم. الصناعة. الزراعة. الأسرة. الولايات السياسية والمجتمعية. التجارة المحلية والدولية. الجهاد. وغير ذلك).

آفاق المستقبل في الاجتهاد:

إن البحث المقارن في أصول الفقه عند المدارس الفقهية سيؤدي إلى اكتشاف كل فريق مذهبي المرتكزات التي تقوم عليها هذه الأصول عند المذاهب الأخرى، وسيؤدي هذا إلى اكتشاف وحدة هذه المرتكزات أو اختلافها، وهذا سيؤدي إلى توحيد في مجالات كثيرة من مناهج الاجتهاد.

ومن أمثلة ذلك:

١ - دراسات مقارنة للسنة النبوية، وبحث (حجية) الصيغ التي رويت بها السنة عن النبي ﷺ.

٢ - دراسات مقارنة لدور (الرأي) في التشريع والإستنباط الفقهي، وضوابط (الرأي) الذي يصح الإحتجاج به على الحكم الشرعي (تدخل في ذلك جميع مناهج الرأي = القياس. الإستحسان. المصالح المرسلة. سد الذرائع. العرف).

٣ - ومن أعظم مبادئ الإستنباط الفقهي التي ينبغي تأصيلها واكتشاف أبعادها مبدأ تأثير الزمان والظروف في تغيير الأحكام (العناوين الثانوية. العناوين الطارئة. معايير تغيير الموضوع).

منهج الدراسة الأصولية في الحوزات الدينية الشيعية:

لقد ساد في الحوزات الدينية الشيعية تدريس كتب في علم الأصول هي معالم أصول الدين لابن الشهيد، وكتاب القوانين، وبعد أن ظهر كتابا (فرائد الأصول) و(كفاية الأصول) اعتمدا في الدراسات الأصولية.

لقد اعتمد كتاب (معالم أصول الدين) للمرحلة الابتدائية، وكتابا فرائد الأصول في الأصول العملية للأنصاري وكفاية الأصول للمحقق الأخوند الخراساني للمرحلة العالية (قبل التخصص) وسادت هذه الكتب في الدراسات الدينية الأصولية.

في هذه المرحلة تحسست الحوزات العلمية وخصوصاً حوزة النجف الأشرف ما تعانيه مناهج التدريس والكتب المعتمدة في شتى العلوم الإسلامية من تخلف وتعقيد وتكاثر الانتقادات الموجهة إلى مناهج التدريس سواء في ذلك ما يتعلق بالعلوم العربية أو المنطق أو الفلسفة أو علم الأصول، وطرحت أفكار نقدية تتناول الشكل والمضمون حيث أنه لوحظ أن الكتب المتداولة تتضمن أبحاثاً لا حاجة إليها ولا مبرر لصرف العمر في درسها، أو لا حاجة إلى أن تكون في شكلها التي دونت فيه موضوعاً للدراسة، حيث أنها تتعرض لأبحاث جانبية واستطردية تستهلك وقتاً طويلاً من الطالب وليست ضرورية لنموه العلمي، أو من حيث الشكل الذي يتناول صيغة العبارة أو يتناول تبويب الأبحاث العلمية.

وكثر هذا النقد على الصيغة التي يدرس بها علم الأصول في الحوزات، في الكتب السائدة والمتداولة التي ذكرناها، وكان، أن نشأت قضية تحديث مناهج دراسة وكتب الدراسة وتوجهت الأنظار لوضع كتب بديلة تحل محل الكتب السائدة وتأخذ بالاعتبار الانتقادات التي أشرنا إليها في المضمون والشكل.

وقد ترافقت هذه النظرة مع نظرة أخرى تتناول تحديث الدراسة وأسلوب الدراسة وإدخال التنظيم الدراسي المتبع في الجامعات الحديثة إلى الدراسة الدينية في النجف الأشرف. وجعل الدراسة في نطاق كليات تكون لها مناهج مبرمجة وموزعة على سنوات محددة وتكون لها امتحانات.

وقد تجسدت هاتان النظرتان في النجف الأشرف في عملية رائدة قام ثلّة من علماء النجف كان في مقدمتهم آية الله المجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر (رضوان الله عليه) الذي عمل على تأسيس (جمعية منتدى النشر) لتكون الإطار التنظيمي والمؤسسي للتعبير عن فكرة التحديث في الدراسات الدينية مضموناً ومنهجاً وكتباً دراسية.

لقد حوربت الفكرة وواجهت معارضة شديدة من بعض أوساط الحوزة العلمية، وقابلها بعض آخر بحذر وتحفظ، وتحمس لها بعض قليل.

ولكن الجمعية بقيادة الشيخ المظفر لم تتراجع عن مشروعها الكبير

الذي تحقق بتأسيس كلية الفقه .

وفي إطار الفقه ظهرت الكتب الدراسية الجديدة التي وضعها الشيخ المظفر نفسه ، فكان كتاب (المنطق) وكان كتاب (الأصول) الذي كان - ولا يزال - نموذجاً رائداً في المضمون والصياغة والتبويب .

فقد ركّز الشيخ المظفر أبحاث الكتاب على الموضوعات الأصولية ذات الصلة بعملية الاستنباط التي تكون عند الطالب الأساس اللازم لأبحاث الدراسات الأصولية المعمقة المؤهلة للاجتهد ، وأهمّل الشيخ المظفر بعض الأبحاث الدخيلة على الأصول والتي لا تساهم في تكوين الخبرة اللازمة لطالب الاجتهاد ، واختصر بعضها الآخر على نحو يزود الطالب بفكرة عنها دون أن يستغرق في تفصيلاتها ، كما أنه عني بذكر أسس بعض المسائل الأصولية التي كانت تذكر في الكتب القديمة من دون بيان الخلفية العلمية التي تستند إليها ، كما نلاحظ في بحثه عن (التحسين والتقبيح) .

وفي مجال الصياغة والتعبير فقد صيغت مطالب الكتاب بلغة فصيحة بسيطة خالية من التعقيد الذي اتصفت به لغة كتب الأصول القديمة . ومن ذلك أن الشيخ عني بشرح المصطلحات الأصولية التي كانت ترد في الكتب المتداولة من غير شرح فتوقع الطالب في التباسات كثيرة ، وتقتضيه بذل جهد كثير في البحث عن معنى المصطلح الذي قد بينه الأستاذ ولا يفهمه الطالب .

وفي مجال التبويب فقد اعتمد المنهج الذي قرره أستاذه الأصولي العظيم (الشيخ آغا ضياء الدين العراقي) الذي لاحظ أن الترتيب المعتمد في تبويب أبحاث علم الأصول عشوائي ولا يقوم على أساس صحيح ، لأنه لا يلحظ العلاقة المنطقية والتراتبية المنطقية (التسلسل المعرفي) بين القضايا والمسائل فبنى كتاب الأصول وفقاً لمنهج يلحظ العلاقة التي تنبع من طبيعة مستويات وأبعاد الحقل المعرفي .

لقد تصدى فضيلة العلامة الشيخ محمود قانصو وفقه الله تعالى لشرح هذا الكتاب ، وقد وفقه الله تعالى لتأليف هذا الكتاب الذي نقدم له بهذا البحث ، والكتاب يكشف عن فضيلة علمية تتمثل في سعة الاطلاع والنظرة النقدية وهو ما نعبر عن غبطتنا له ونهنثه عليه ، ونأمل أن يتابع اهتماماته

العلمية ودراساته في الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى. لأننا حريصون على تنمية الوجود العلمي الإسلامي في مجال الفقه في لبنان بعد أن لاحظنا في العهد الأخير ظاهرة خطيرة هي أن كثيراً من طلاب العلم لا يتابعون دراساتهم، بل ينتقلون إلى الحياة العملية وهم لا يكادون يعرفون من العلوم الإسلامية شيئاً، تجذبهم إلى ذلك الدنيا بزخرفها وبريقها والتيارات الحزبية الدينية التي تربي بعض أعضائها ليكونوا (علماء دين) بالعلم القليل والنزي الكامل، فأدى ذلك إلى شرور كبيرة ومفاسد كثيرة في حياة المسلمين الدينية في لبنان وغير لبنان.

وقد تطور هذا الاتجاه إلى محاولة بعض الجهات الحزبية لمحاولة النسل إلى مقام (مرجعية التقليد) وهذا يشكل تهديداً خطيراً للحياة الدينية والعلمية.

إننا إذ نحذر من هذا الاتجاه ونقاومه ونطلب من جميع المرجعيات الدينية أن تتعاون معنا في تصحيح هذا الخلل، فإننا نعمل على تشجيع العلماء والمؤهلين للاجتهاد أن يتابعوا دراساتهم وأبحاثهم في هذا المجال ليصلوا بعون الله تعالى إلى المراتب العلمية العالية فيكونون ضمانات علمية ودينية وحصوناً للإسلام وعامل ترشيد وتوحيد في الأمة ومجتمعاتها، لا عامل شرذمة وفرقة.

ومن هنا كان دعمنا وتشجيعنا لفضيلة العلامة الشيخ محمود قانصو وأمثاله من إخوانه العلماء الأجلاء الذي نأمل من الله تعالى أن يزيدهم توفيقاً وتسديداً في مسيرتهم العلمية وجهودهم في تبليغ الإسلام وتربية الناس على ثقافة الأحكام الشرعية لقيموا حياتهم وعلاقاتهم عليها.

إن هذا الكتاب يمثل جهداً علمياً مباركاً نأمل من الله تعالى أن يوفق للمزيد منه، ولا شك أنه سيكون نافعاً لطلاب العلوم الدينية وأساتذتهم في دراساتهم الأصولية في هذه المرحلة وسيعينهم على زيادة معرفتهم بأبعاد المطالب الأصولية.

ولكننا نلاحظ على الكتاب ما نبهنا له فضيلة الشيخ المؤلف، وهو أنه أسهب في تفصيل أبحاث شرحه على الكتاب. وتوسع في إضافة جانبية وقد

أدى ذلك إلى تضخم الشرح بما لا يتناسب مع الأصل ومع الفكرة التي بني عليها.

فقد اتبع المؤلف الفاضل في شرحه المنهج الموسوعي، فكان شرحه مخالفاً لمنهج الأصل في الاستغناء عن الزوائد غير اللازمة في هذه المرحلة الدراسية. وإن كان قد ساهم في توضيح وتعميق المسائل التي شرحها.

إني إذ أبارك لقرة عيني فضيلة العلامة الشيخ محمود قانصو عمله العلمي. أسأل الله تعالى أن يزيده توفيقاً في الإنتاج العلمي في العلوم الإسلامية، وأن يبارك في عمله التبليغي في تعليم المسلمين وإرشادهم.

والحمد لله رب العالمين

القاهرة في مساء يوم الخميس مولد النبي
الأعظم ﷺ ١٢ ربيع أول ١٤١٨ هـ الموافق

١٩٩٧/٧/١٧
محمد بن عبد الله
عبد الرحمن

المقررات والتنبيهات

في

شرح أصول الفقه

تأليف

الشيخ محمود قانصوه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمده على آلائه ونصلي على
خاتم النبيين محمد وآله الطاهرين المعصومين

تعريف علم الأصول:

علم أصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي».

تعريف علم الأصول

قوله (ره): (علم أصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد... الخ).
أقول: قد ذكر لعلم الأصول تعاريف كثيرة يندر أن يخلو أحدها من إشكال. ولكي تعرف وجه الخدشه في التعاريف على وجه الاجمال. نتكلم في مقامين.

المقام الأول: نذكر فيه خصوصيات المعرف (بالفتح) التي يجب على التعريف أن يكون جامعاً لها، ضرورة أن كل تعريف يجب أن يكون جامعاً مانعاً.
المقام الثاني نطبق فيه هذه الخصوصيات على بعض التعاريف.

أما المقام الأول: فنقول إن أهم الخصوصيات أربعة:

الخصوصية الأولى: أن علم الأصول كسائر العلوم يتركب ويجمع من مسائل تؤلف بمجموعها علماً واحداً لا اشتراكها في الايصال الى الغرض المقرر من هذا العلم او ذاك. وهذه المسائل قد تكون معلومه عند ابناء الانسان وقد تكون مجهوله، والجهل بها لا يخرجها عن كونها مسألة من

مثاله : إن الصلاة واجبة في الشريعة الإسلامية المقدسة ، وقد دل على وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ . ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ . ولكن دلالة الآية الأولى متوقفة على

مسائل ذلك العلم .

فالذي نريد أن نقوله أمران :

الأول : إن العلم يطلق على مجموع المسائل المؤدية الى الغرض منه .
الثاني : أن مسائل العلم هي كل هذه المسائل المؤدية الى الغرض سواء كانت معلومة لاحد فعلاً أم لم تكن معلومة . فعلم الأصول في زمان القدماء كالشيخ الطوسي والسيد المرتضى رحمهما الله تعالى . وعلم الأصول في هذا الزمان واحد لم يتغير . وإن كانت المسائل المعلومة في هذه الايام أكثر منها في تلك الايام .

وهذا الذي ذكرناه هو المعبر عنه في لسان بعض المحققين (أن مسائل العلم نفس أمره) لا يتأثر وصفها بكونها مسألة العلم بالعلم بها أو بالجهل بها .

الخصوصية الثانية : ان علم الأصول كأغلب العلوم الاخرى يحتوي على مسائل خلا فيه وأخرى وفاقية بين أصحاب ذلك العلم .

الخصوصية الثالثة : ونحتاج الى تمهيد مقدمة وهي أن المجتهد حتى يتوصل الى عملية الاجتهاد يحتاج الى أمور عديدة كبعض المسائل النحوية وكتفسير بعض الكلمات اللغوية وكتصحيح سند الرواية كما يحتاج الى قاعدة حجية الظهور أو نحوها من القواعد .

إذا عرفت ذلك فنقول : ليس كل ما يحتاجه المجتهد في عملية الاستنباط داخل في علم الأصول . إذ بعض ما يحتاجه المجتهد خارج من علم الأصول . . وذلك كالأمور التي ذكرناها . فيجب على تعريف علم الأصول أن يخرج هذه الأمور بقيد من القيود .

الخصوصية الرابعة : إن هذه القواعد الأصولية منها ما يوصل الى الحكم الشرعي الواقعي .

ومنها ما يوصل الى الحكم الشرعي الظاهري .

ظهور صيغة الأمر - نحو «أقيموا» هنا - في الوجوب، ومنوقفة أيضاً على أن ظهور القرآن حجة يصح الاستدلال به.

وهاتان المسألتان يتكفل ببيانهما (علم الأصول).

ومنها ما يوصل الى حكم عقلي كالأصول العقلية التي يدركها العقل.
هذه أهم الخصوصيات التي يجب على التعريف أن يكون حاوياً عليها.
المقام الثاني:

التعريف الأول. وهو التعريف المشهور وهو: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية).

وكلمة الممهدة إما أن تكون بفتح (الهاء) اسم مفعول، وإما بكسرها اسم فاعل.

أما على فتحها فيرد على التعريف انتفاضه بالخصوصيات الأولى والثانية والرابعة.

أما الأولى: فلأن هذا التعريف يجعل العلم مختصاً بالقواعد التي أعدت ومهدت مع أنك عرفت في الخصوصية الأولى أنه شامل لجميع القواعد المشتركة في الغرض وإن لم تكن ممهدة ولا معلومة.

كما أن هذا التعريف يجعل العلم شاملاً لجميع القواعد الممهدة، مع أن بعضها قد لا يكون من علم الأصول كأن لا تكون تلك القواعد موصلة للحكم في الواقع وإن كانت قد مهدت خطأ بتوهم أنها موصلة.
أما الثانية: فتتضح مما ذكرنا آنفاً.

وأما الرابعة: فلأن هذا التعريف يجعل العلم مختصاً بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية فيخرج من علم الأصول. القواعد الموصلة الى الاحكام العقلية. مع أنك عرفت أن هذه القواعد هي من علم الأصول.

فهذا التعريف لا يسلم إلا في الخصوصية الثالثة إذ المسائل اللغوية والنحوية والرجالية مهدت لغرض أولي هو غير الاستنباط.

وأما على كسر الهاء فيرد على التعريف انتفاضه بالخصوصية الثالثة والرابعة ويسلم في الأولى والثانية.

أما سلامته في الأولى فلأن التعريف يقتضي شمول العلم لجميع القواعد الممهدة علمت أم لم تعلم كانت محل خلاف أم محل وفاق وبهذا يتضح سلامته في الثانية .

وأما انتقاضه في الثالثة فلأن هذا التعريف يشمل كل قاعدة تمهد للاستنباط فيشمل ما ليس من علم الأصول كالمسائل النحوية واللغوية والرجالية ونحوها مما يحتاجه الفقيه .

وأما انتقاضه في الرابعة فقد أصبح واضحاً .

ثم إنه يرد على هذا التعريف سواء على فتح الهاء او على كسرها أنه عرف علم الأصول بالعلم بالقواعد مع أن العلم كما عرفت في الخصوصية الأولى هو نفس القواعد . لا العلم بها بمعنى الملكة المتعلقة بها .

التعريف الثاني : وهو تعريف بعض أعظم المتأخرين وهو أنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي إليها في مقام العمل) .

أراد بقيد (يمكن أن تقع) سلامة التعريف في الخصوصية الثانية وذلك بأن يشمل القواعد الخلافية كحجية الاجماع ونحوها مما هو محل خلاف في أنها من علم الأصول .

وأراد بقيد (او التي ينتهي إليها . . . الخ) سلامة التعريف في الخصوصية الرابعة ، وذلك بأن يشمل القواعد التي لا توصل الى الحكم الشرعي بل توصل الى حكم عقلي .

ولكن هذا التعريف يرد عليه انتقاضه في الخصوصية الثالثة ، وذلك لأنه يقتضي دخول غير قواعد الأصول في علم الأصول ، وذلك كمسائل النحو واللغة والرجال ونحو ذلك مما يقع في طريق استنباط الاحكام وليس من علم الأصول جزماً .

كما أنه يرد عليه أمور أخرى .

منها : أن العلم هو نفس القواعد لا الصناعة التي يعرف بها القواعد .

ومنها : أن قيد (يمكن أن تقع . . .) لا حاجة إليه لأن علم الأصول (كما

عرفت في الخصوصية الأولى) ينطبق على جميع القواعد النفس أمرية المحققة للغرض من علم الأصول سواء علمت أو جهلت وسواء اتفقوا عليها أم اختلفوا فيها.

فالقواعد الخلافية إن كانت تقع في طريق الاستنباط واقعاً فهي من علم الأصول.

كما أن القواعد الاتفاقية إن كانت لا تقع في طريق الاستنباط واقعاً فهي ليست من علم الأصول.

ويمكن أن يدفع هذا الإيراد بأن يقال أن مراده به (يمكن...) هو أن يكون للقاعدة القابلية الشأنية فلو علم بها لوقعت فعلاً. فالمراد من الامكان هو القابلية. وعلى هذا التفسير كان سليماً.

ثم إن هنا تعاريف كثيرة لا نتعرض لها خشية الإطالة: فالأولى نقل الكلام إلى تعريف المصنف (ره) فنقول يرد عليه أمور:

الأول: ما عرفته في الخصوصية الأولى من أن العلم هو نفس القواعد لا الشيء الذي يبحث فيه عن القواعد.

الثاني: أن قواعد علم الأصول تقع بنفسها في طريق الاستنباط. فلا وجه لقوله إن القواعد تقع نتیجتها في طريق الاستنباط فقاعدة (ظهور صيغة الأمر بالوجوب) تقع بنفسها في طريق الاستنباط من الآية (وأن أقيموا الصلاة) كما ذكر في المتن وهكذا سائر القواعد الأصولية. وسيأتي محاولة دفع هذا الإيراد.

الثالث: أن هذا التعريف ينقض عليه بالخصوصية الثالثة وذلك لما عرفت فيها من أن بعض الواقع في طريق الاستنباط ليس من علم الأصول.

الرابع: أن هذا التعريف ينقض عليه بالخصوصية الرابعة وذلك لما عرفت فيها من أن بعض قواعد علم الأصول لا تقع في طريق استنباط حكم شرعي بل تقع في طريق تعيين الوظيفة العملية من حكم العقل.

وسيأتي عند تفسير المصنف للحكم محاولة دفع هذا الإيراد.

فإذا علم الفقيه من هذا العلم أن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وأن ظهور القرآن حجة - استطاع أن يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة أن الصلاة واجبة. وهكذا في كل حكم شرعي مستفاد من أي دليل شرعي أو عقلي لا بد أن يتوقف استنباطه

ثم إن كلمة علم في تعريف المصنف مستعملة بمعنى (فن) أو بمعنى (صناعة) وليست مستعملة بمعنى إدراك ولا بمعنى ملكة ولا بمعنى قواعد لوضوح عدم صحة إدراك يبحث فيه عن قواعد ولا ملكة يبحث فيها عن قواعد ولا قواعد يبحث فيها عن قواعد.

قوله (ره): (فإذا علم الفقيه من هذا العلم... الخ).

أقول: يشعر قول المصنف هنا أن مراده من قوله في التعريف (نتيجتها) هو نتيجة البحث أي العلم بالقاعدة فيصبح مراده أن القاعدة لا تقع في طريق الاستنباط بما هي بل تقع في طريق الاستنباط بما هي معلومة أي بعد أن تصبح معلومة للفقيه يستعملها في طريق الاستنباط.

وبهذا يندفع الإيراد الثاني من الإيرادات الأربعة التي أوردناها على تعريف المصنف.

لكن فيه أولاً: أن استعمال كلمة (نتيجتها) في هذا المعنى خلاف الاصطلاح.

ثانياً: أن الضمير في نتائجها يرجع إلى القواعد. والعلم بها أو القاعدة المعلومة ليس نتيجة القاعدة وإن كان نتيجة البحث في القاعدة.

ثالثاً: من المعلوم أن الواقع في طريق الاستنباط هي ذات القواعد المعلومة لا بوصف كونها معلومة. وإن كان العلم والتصديق بها هو السبب والعلة في إيقاعها في طريق الاستنباط. فالعلم بها حيثية تعليلية للإيقاع لا حيثية تقيديه للوقوع.

قوله (ره): (لا بد أن يتوقف استنباط...).

أقول قد يورد عليه أن بعض الأحكام قد نستنبطها بدون أن يتوقف

من الدليل على مسألة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعي وظاهري. والدليل: اجتهادي وفقاهتي:

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف السابق على نحوين:

استنباطها على أي مسألة من مسائل هذا العلم وذلك كما لو فرض الدليل قطعي الصدور كآية من القرآن الكريم أو رواية متواترة.

وقطعي المعنى كما لو فرضت الآية أو الرواية المتواترة نصاً في الحكم.

نستنبط الحكم من هذا الدليل بلا حاجة إلى القواعد المعينة للظهور ولا إلى القواعد الدالة على حجية الظهور ولا إلى القواعد الدالة على حجية الخبر ولا إلى أي قاعدة أصولية أخرى.

ويمكن أن يدفع هذا الإيراد بأن يقال هذا ليس باستنباط حكم لأن الاستنباط أخذ فيه إعمال الفكر وهذا الدليل يستخرج منه الحكم بلا حاجة إلى إعمال الفكر.

فإن قلت: هلاً أجبت عن هذا الإيراد بجواب آخر وحاصله أن هذا الدليل غاية ما يستوجبه هو حصول القطع بالحكم الشرعي. فنحتاج بعد ذلك إلى قاعدة حجية القطع.

قلت: قد بنى المصنف (ره) وغيره بأن مسألة حجية القطع ليست من المسائل الأصولية.

ثم إنه مما ذكرناه من معنى الاستنباط يتبين لك أن قطع كثير من العوام بكثير من الأحكام كوجوب الصلاة والصوم والزكاة وغير ذلك ليس استنباطاً كما أنهم لا يسمون مستنبطين حتى لو أخذوا قطعهم بالحكم الشرعي من الدليل القطعي السند والدلالة والجهة.

قوله (ره): (ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي الذي جاء ذكره في التعريف...)

أقول: إن الشريعة الإسلامية المقدسة هي عبارة عن قوانين شرعها المولى عز وجل وهي تشبه من حيث التشريع سائر القوانين التي يضر بها

١ - أن يكون ثابتاً للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم أعني وجوب الصلاة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هي صلاة في نفسها وفعل من الأفعال مع قطع النظر عن أي شيء

الحكام والسلاطين وهذه القوانين تكون مضروبة في لوائح وعرائض موجودة عند السلطان وأعوانه قد تعرفها الرعية وقد لا تعرفها.

وهكذا الشريعة الإسلامية المقدسة هي قوانين شرعها الله تعالى وضربها في الامكنة المخصصة كاللوح المحفوظ أو غيره، وهذه القوانين نوعان:

النوع الأول: وهي التي يكون الحكم (من الوجوب أو الحرمة ونحوهما) محمولاً على عنوانات الأفعال أو الأعيان بما هي هي (أي دون أن تكون موصوفة بوصف الشك بحكمها أو بوصف الظن بحكمها).

وهذا النوع هو أغلب القوانين مثل الصلاة واجبة، الصوم واجب وغير ذلك فإنك ترى أن الوجوب في هذا القانون حمل على طبيعة الصلاة. وهكذا في الصوم. وفي أكثر القوانين.

النوع الثاني: وهي التي يكون الحكم فيها محمولاً على عنوان لا يجري على الأفعال أو الأعيان إلا عند وصفها بوصف عارض عليها عند ملاحظة نسبة الحكم الشرعي إليها.

وذلك كقانون (المشكوك الحكم حلال)، فإن الحكم في هذا القانون محمول على عنوان (المشكوك الحكم) وهذا العنوان لا ينطبق على أي فعل أو عين إلا عند ملاحظة نسبة الحكم الشرعي إليه، فإذا شككنا ولم نعلم حكم الفعل ينطبق عليه عنوان مشكوك الحكم فيصير محكوماً عليه بمقتضى هذا القانون أعني (مشكوك الحكم حلال) بأنه حلال.

فتحصل مما ذكرنا أن النوع الثاني كالنوع الأول كلاهما من القوانين التي ضربها وشرعها المولى عز وجل. غايته أن موضوع الأول هو نفس عنوانات الأفعال والأعيان، بينما موضوع الثاني هو العنوان العارض على عنوانات الأفعال والأعيان بعد ملاحظة نسبة الحكم الشرعي من النوع الأول

آخر. ويسمى مثل هذا الحكم (الحكم الواقعي). والدليل الدال عليه (الدليل الاجتهادي).

اليها. فإذا جهل بالحكم الشرعي من النوع الأول لهذه الافعال انطبق عليها عنوان مشكوك الحكم الشرعي الذي هو موضوع الحكم الشرعي من النوع الثاني.

وهذا معنى أن احكام النوع الثاني المسماة بالظاهرية متأخرة رتبة عن احكام النوع الأول المسماة بالواقعية.

ثم إن النوع الأول كما يسمى بالحكم الواقعي كذلك قد يسمى بالحكم الأولي كما أن النوع الثاني يسمى بالحكم الثانوي ويسمى ايضاً بالوظيفة العملية في لسان المتأخرين.

ثم إنك عرفت مما ذكرناه أن الاحكام المحمولة على عنوان الاضطرار والاكره هي احكام أولية ايضاً بهذا الاصطلاح لأن الموضوع وإن كان عنواناً عارضاً على عنوانات الافعال إلا أنه عارض قبل وبدون ملاحظة نسبة الحكم الشرعي اليها. ومع ذلك فقد يعبر عن هذه الاحكام بالثانوية ايضاً. ولا مشاحة في الاصطلاح.

هذا كله في تقسيم الحكم وأما تقسيم الدليل فسيأتي.

قوله (ره) (والدليل الدال عليه الدليل الاجتهادي).

أقول: قد عرفت آنفاً أن القوانين الشرعية على ضربين لا ثالث لهما. وحينئذ. فالدليل النقلى كالرواية والآية أو العقلى كما سوف يأتي تفصيله. تارة يكون دالاً على قانون من النوع الأول وتارة أخرى يكون دالاً على قانون من النوع الثاني.

فقوله (ص) في حديث المناهي (ونهى عن الغيبة والاستماع اليها) يدل على أن الغيبة حرام والاستماع اليها حرام وهذان حكمان وقانونان من النوع الأول لأن موضوعهما وهو الغيبة والاستماع اليها عنوانان لنفس تلك الافعال بدون ملاحظة نسبة حكم شرعي اليهما.

٢ - أن يكون ثابتاً للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي، كما إذا اختلف الفقهاء في حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الإقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ولأجل ألا يبقى في مقام

وحينئذ فهذا الدليل الدال عليهما هو دليل اجتهادي.

وأما قوله (ع) (كل شيء لك حلال حتى تعلم حرمة) فهو يدل على أن (الشيء المشكوك حكمه هو حلال) وهذا الحكم والقانون من النوع الثاني لأن موضوعه هو (الشيء المشكوك الحكم)، وهذا العنوان لا يعرض على الأفعال إلا بعد نسبتها إلى الحكم الشرعي، فعند الشك وعدم العلم بحكمها الشرعي من النوع الأول ينطبق عليها عنوان (الشيء المشكوك الحكم).

وحينئذ فهذه الرواية الدالة على هذا الحكم نسميها بالدليل الفقاهتي.

وعلى هذين المثالين قس جميع الأدلة.

وقد ظهر مما ذكرنا أمران:

الأول: أن تقسيم الدليل إلى قسمين، فقاهتي واجتهادي إنما هو تقسيم باعتبار المدلول فقد يكون الدليلان من جنس واحد ككونهما روايتين أو آيتين أو نحو ذلك لكن يكون أحدهما فقاهتياً باعتبار أن مدلوله حكم من النوع الثاني، والآخر اجتهادياً باعتبار أن مدلوله حكم من النوع الأول.

الثاني: أن الدليل الفقاهتي مثل قوله (كل شيء حلال حتى تعلم حرمة) يدل على حكم موضوعه المشكوك الحكم الأولي ومحموله الحلبي، وهذا الحكم واسع يمكن أن ينطبق على عنوانات كثيرة. فشرب التبغ بعد الشك بحكمه الأولي لفقدان الدليل الاجتهادي ينطبق عليه عنوان مشكوك الحكم، وهكذا عنوان ركوب الطائرة وعنوان استعمال الكهرباء. وهكذا إلى ما شاء الله تعالى من العنوانات ولأجل ذلك كان هذا الحكم قاعدة من القواعد التي تقع في طريق الاستنباط فيقال التبغ مشكوك الحكم وكل مشكوك الحكم حلال فينتج التبغ حلال. وهكذا يقال ركوب الطائرة مشكوك الحكم وكل مشكوك الحكم حلال فينتج ركوب الطائرة حلال. وهكذا بقية الأمثلة.

العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر ولو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي (الحكم الظاهري). والدليل الدال عليه (الدليل الفقاهتي) أو (الأصل العملي).

ولأجل ذلك صار هذا الحكم الواسع المستفاد من الدليل، يطلق عليه في لسان كثير من الأصوليين بالدليل على الحكم الثانوي لشرب التبغ وغيره من العنوانات المشكوكة مع أن هذا الحكم الواسع في الحقيقة هو مدلول الرواية التي هي الدليل عليه. ولا مشاحة في الاصطلاح.

بقي ثلاث تنبيهات وخاتمة.

التنبيه الأول: يظهر من غير واحد من الأعلام أن تسمية هذين النوعين من الأدلة بـ(الاجتهادية) و(الفقاهية) لوجود مناسبة هي أن الاجتهاد عندهم هو بذل الوسع للتوصل إلى الظن بالحكم، بخلاف الفقه فهو العلم بالحكم. فالأدلة الموجبة للظن بالحكم هي اجتهادية، بينما أن الأدلة الموجبة للعلم هي الفقاهية لأنها توجب الفقه بمعنى العلم بالحكم.

أقول: قد ظهر لك من بياننا للأدلة أن التقسيم إنما هو باعتبار المدلول. وأن الدليل الدال على النوع الثاني من الأحكام كالـدليل الدال على النوع الأول منها، غالباً إن لم يكن دائماً إنما يوجب الظن بمدلوله.

فقوله (ع): (كل شيء لك حلال حتى تعلم حرمة) دليل فقاهتي لدلالته على حكم ظاهري، ومن الواضح أن هذا الدليل لا يوجب سوى الظن بهذا الحكم، وهكذا سائر الأدلة الدالة على الأحكام الظاهرية.

نعم نظر الأعلام كان إلى القاعدة المستفادة من هذا الدليل كقاعدة (كل مشكوك حلال) فإن تطبيقها على موارد (كالتبغ مشكوك الحكم) يقيني الانتاج فينتج (التبغ حلال) لكنك عرفت أن تسمية القاعدة (المستفادة من الرواية) بالدليل مسامحة لأن الدليل حقيقة هو نفس الرواية.

التنبيه الثاني: أن الدليل الدال على الحكم الظاهري تارة يكون دليلاً نقلياً كآلية أو الرواية، وأخرى يكون دليلاً عقلياً وذلك كأن يحكم العقل في نوع من الموارد بوجوب الاحتياط، فبقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم

ومباحث الأصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته في طريق استنباط الحكم الواقعي، ومنها ما يقع في طريق الحكم الظاهري.

الشرع يتج أن هذا الحكم أي وجوب الاحتياط في المثال هو حكم الشرع. هذا ولكن المشهور أعرض عن هذا الانتقال فيقولون إن (هذا حكم عقلي) ولا ينتقلون الى استنتاج أنه حكم شرعي بقاعدة الملازمة بين الحكمين حتى من قال منهم بصحة هذه الملازمة.

ولأجل ذلك اعترضوا على تعريف علم الأصول بأن من القواعد ما لا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بل يقع في طريق استنباط الحكم العقلي. فلو بنينا على الملازمة كما اشرنا إليه اندفع الاعتراض. ولكن سوف يأتيك أن إعراض المشهور عن هذا الانتقال في محله. فالإعتراض ما زال وارداً.

التنبيه الثالث: قد عرفت أن الاحكام سواء الواقعية او الظاهرية كلها احكام وقوانين شرعها الله تعالى وأثبتها وسجلها في علمه.

ومن ثم فالأدلة الموجودة بين ايدينا كالروايات ونحوها إنما هي اصابع مشيرة الى تلك القوانين قد تصدق وقد تكذب.

فرواية (ثمن العذرة سحت) هي دليل يقول للفقهاء إن الحكم الواقعي الموجود عند الله تعالى هو (ثمن العذرة حرام) ولذلك يفتي الفقيه (استناداً الى هذه الرواية) بأن الحكم الواقعي لثمن العذرة هو الحرمة. مع انه قد لا يكون الحكم الواقعي عند الله تعالى هو حرمة ثمن العذرة كما لو فرض كذب هذه الرواية صدوراً أو ظهوراً. وعلى هذا ففس جميع الادلة.

والحاصل أنه كلما قال الفقيه هذا حكم الله الواقعي فمراده ان هذا الحكم هو حكم الله الواقعي بحسب اعتقاده الذي قد يصيب وقد يخطئ.

خاتمة: اعلم ان غرض المصنف من تقسيم الحكم الى هذين القسمين - كما يظهر من قوله في المتن (ولو كان حكماً عقلياً) - هو دفع الايراد الرابع من الايرادات الاربعة التي اوردناها عليه فراجع.

ويجمع الكل «وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي» على ما ذكرناه في التعريف.

إنما يقع السؤال هنا بانه هل تم له ما اراد ام لا .

فنقول إن كلام المصنف (ره) يمكن ان يوجه بتوجيهين يتم بهما مراده .

الأول: أن العقل وإن اوصل أولاً الى حكم عقلي إلا انه بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يستنتج ان هذا الحكم هو حكم الشرع فيكون القاعدة العقلية واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي .

ولكن هذا التوجيه فاسد لأن حكم العقل بالاحتياط أو البراءة ليس من الاحكام العقلية العملية التي يأتي البحث في ملازمتها أو عدم ملازمتها للحكم الشرعي الواقعي وإنما هو ادراك العقل النظري بوجود أو عدم وجود الحجة فهذا حكم عقلي نظري . ويستنتج هذا الحكم النظري حكماً عقلياً عملياً بقبح صدور العقاب من المولى أو حسنه .

ولما كان موضوع هذا الحكم هو فعل المولى استحالة استلزامه للحكم الشرعي لأن موضوعها هو فعل المكلف لافعل المولى . إذ لا يوجد احكام شرعية على المولى عز وجل .

الثاني: انه على فرض عدم القول بالملازمة المذكورة يكون العقل موصلاً الى حكم عقلي فقط لكن هذا الحكم العقلي كوجوب الاحتياط يكون منجزاً للحكم الشرعي المجهول . بمعنى انه لو صادف ان المكلف لم يفعل ما يطابق الحكم الشرعي الواقعي استحق العقاب .

وقد يكون الحكم العقلي (كحكمه بالبراءة) معذراً عن الحكم الشرعي المجهول بمعنى أنه لو صادف ان المكلف لم يفعل ما يطابق الحكم الشرعي الواقعي لم يستحق العقاب .

وحينئذ فيقال إن المراد من (استنباط الحكم الشرعي) المذكور في التعريف هو الاعم من التصديق بالحكم الشرعي ومن تنجيذه وتعذيبه .

فيندفع الاعتراض لأن القاعدة العقلية تكون واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي بمعنى تنجيذه او تعذيبه .

موضوع علم الأصول:

إن هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في غرضنا المهم منه، وهو استنباط الحكم الشرعي.

قوله (ره) (موضوع علم الأصول)

أقول: البحث هنا في مقامين.

الأول: في القاعدة المشتهرة بأنه يجب أن يكون لكل علم موضوع يبحث عنه في ذلك العلم.

الثاني: في موضوع علم الأصول.

أما المقام الأول: فقد تبانى المشهور على أنه لا بد لكل علم من موضوع، فلعلم النحو موضوع، هو الكلمة، ولعلم الفقه موضوع، هو فعل المكلف، وهكذا سائر العلوم.

وقد استدلوا على وجوب أن يكون لكل علم موضوع بدليل حاصله أنه لا بد للعلم من غاية يوصل العلم إليها، فهنا مقدمتان:

الأولى: كل علم له غاية وهذه المقدمة ثابتة بالوجدان إذ من المحال عادة وجود علم لا غاية له أصلاً بل لا يصدق عليه عرفاً أنه علم لأن قيمة العلم عند العرف بغايته فمع عدم الغاية لا تسمى القواعد المجتمعة المتفرقة بأنها علم بل تسمى حينئذ كشكولاً. كما ألف الشيخ البهائي (ره) كشكولاً.

المقدمة الثانية: أن هذه الغاية تحصل بسبب العلم فالعلم هو العلة لها في الخارج: مثلاً غاية علم النحو هي حفظ اللسان عن الخطأ في المقال، ولأجل هذه الغاية يشرع الإنسان العاقل في دراسة وتعلم علم النحو. وبعد تعلم علم النحو وقواعده تصير هذه القواعد هي العلة لتحقيق حفظ اللسان عن الخطأ في المقال. ولولا هذا العلم وقواعده لم تتحقق هذه الغاية كما هو واضح.

وينتج من ضم هاتين المقدمتين أن كل علم هو علة لتحقيق غاية واحدة هي غايته.

وبعد ذلك نضم هذه النتيجة الى قاعدة فلسفية وهي أن المعلول الواحد يستحيل أن يصدر إلا عن علة واحدة. فالغاية الواحدة التي هي معلول العلم يجب أن يكون لها علة واحدة. فما هي هذه العلة الواحدة هل هي المسائل الكثيرة أو هي شيء واحد موجود في المسائل الكثيرة.

أما المسائل الكثيرة فيستحيل أن تكون هي علة غاية العلم لما عرفت من القاعدة الفلسفية القائلة أن المعلول الواحد يجب أن يكون له علة واحدة. والمسائل الكثيرة ليست علة واحدة بل علل كثيرة.

فتعين أن تكون علة غاية العلم هي شيء واحد موجود في المسائل الكثيرة وهذا الشيء الواحد الموجود في المسائل الكثيرة هو المسمى بموضوع العلم ويجب وجوده لاستحالة وجود المعلول بلا علة.

هذا غاية تقريب الاستدلال على وجوب وجود موضوع لكل علم. لكن المحققين أطلوا هذا الاستدلال بعدة ردود نذكر منها ثلاثة فقط.

الأول: أن القاعدة الفلسفية وهي أن المعلول الواحد ليس له إلا علة واحدة قاعدة مختصة بالواحد البسيط غير المركب فلا تنطبق في المقام لأن غاية العلم ليست واحداً بسيطاً.

الثاني: أن المقدمة الثانية التي ذكرناها في الاستدلال، ليست صحيحة وذلك لأنك عرفت أن قواعد العلم هي ذات القواعد النفس أمرية (وهذا بيناه في الخصوصية الأولى عند التعرض لتعريف علم الأصول فراجع).

ومن الواضح: أن هذه القواعد بذاتها ليست هي العلة فإن العامي الجاهل بمسائل النحو لا يتحقق عنده غاية العلم مع أن قواعد علم النحو متحققة في نفس الأمر ولو كانت هي العلة لغاية علم النحو مثلاً لتوجب تحقق المعلول دائماً لاستحالة تخلف المعلول عن العلة.

فتحصل أن قواعد العلم ليست هي علة غاية العلم. فإذاً ما هي علة غاية العلم. فنقول المحتمل أن تكون العلة هي أحد أمرين لا ثالث لهما.

الأمر الأول: هو إدراك القواعد والتصديق بها.

الأمر الثاني: هو الإرادة التي توفرت لها شروط الفعل فالقيام مثلاً فعل معلول لإرادة القيام مع توفر شرائط القيام من القدرة وعدم المانع وغير ذلك.

ولا يمكننا أن نقول إن الغايات في جميع العلوم معلولة للأمر الأول أي إدراك القواعد ضرورة أنا نرى بالوجدان أن كثيراً من الناس يعرفون قواعد علم النحو ومع ذلك لا يحفظون لسانهم عن الخطأ، ولو كان إدراك قواعد علم النحو هو علة حفظ اللسان لكان الواجب تحقق حفظ اللسان عند تحقق الإدراك لوجوب تحقق المعلول عند تحقق علته. وهكذا كثير من العلوم.

ولا يمكننا أيضاً أن نقول إن الغايات في جميع العلوم معلولة للأمر الثاني أي الإرادة وذلك لأن بعض العلوم كعلم العرفان مثلاً غايته مجرد المعرفة كما قيل. ومن الواضح أن هذه الغاية أي معرفة الله تعالى يكفي في تحققها مجرد إدراك قواعد علم العرفان بدون دخالة للإرادة.

فتحصل أن الواجب أن نقول إن العلوم على قسمين.

الأول: هو العلوم الذاتية غير التوصيلية بل غايتها مجرد المعرفة كعلم معرفة التاريخ الذي غرضه المعرفة.

الثاني: العلوم التوصيلية التي غايتها تتعدى المعرفة للتوصل إلى عمل اختياري.

أما القسم الأول: فتكون غاية العلم معلولة لإدراك قواعد ذلك العلم لأن معرفة الكل متوقف على معرفة الأجزاء فتأمل.

وأما القسم الثاني: وهو غالب العلوم فتكون غايته معلولة للإرادة وأما إدراك القواعد فهو شرط الفعل فكما أن إرادة القيام لا تكفي في تحقق القيام بل لا بد من وجود الشرط وهو القدرة،

فكذلك إرادة حفظ اللسان مثلاً لا تكفي في تحقق الحفظ المذكور بل لا بد من وجود الشرط وهو القدرة على الحفظ المذكور. والقدرة على حفظ اللسان متوقفة على إدراك القواعد النحوية. فالإدراك المذكور شرط لا علة.

فنتحصل من كل ما ذكرناه أن غاية العلم ليست معلولة للقواعد فلا وجه لأن يقال أن العلة يجب أن تكون واحداً موجوداً في جميع المسائل وهو الموضوع.

إن قلت: نلتزم أن غاية العلم هو تحصيل الشرط فغاية علم النحو هو تحصيل شرط صون اللسان عن الخطأ.

قلت: الشرط هو الإدراك فتكون غاية العلم هي الإدراك وبذلك يرجع إلى القسم الأول من العلوم. وعلة الإدراك ليس نفس قواعد العلم بل شيء آخر نعبّر عنه بالتعلم.

الثالث: لو سلم كل ما ذكر في الاستدلال نقول أن العلة الواحدة هي مجموع المسائل فيكون المجموع بما هو مجموع هو علة واحدة، فلا حاجة إلى الالتزام بأن الموضوع هو العلة.

فظهر: من كل ما ذكرناه أن الدليل المذكور لوجوب وجود الموضوع لكل علم مدفوع. فلا حاجة للالتزام بأن لكل علم موضوع.

هذا وقد ذكر للاستدلال على وجوب وجود الموضوع لكل علم أدلة أخرى اضعف.

منها أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فلا بد من وجود الموضوعات للعلوم حتى يحصل بها التمايز.

وجوابه: أنا لا نسلم أن التمايز بالموضوعات بل بالاغراض فإن العقلاء إذا طلبوا شيئاً لا يمكنهم التوصل إليه إلا بعلم مستقل أفردوا له علماً مستقلاً ولهذا كانت بعض المسائل تشترك في علمين لأن لها دخالة في تحقيق الغرضين.

المقام الثاني: موضوع علم الأصول: وقد عرفت في المقام السابق عدم وجوب وجود الموضوع لكل علم.

ونقول هنا كذلك لا دليل على استحالة وجود الموضوع لعلم من

العلوم . فوجود الموضوع للعلم ممكن بالامكان الخاص . بلا فرق بين علم الأصول وغيره .

وحيثذ فيجب النظر أنه هل يوجد موضوع لعلم الأصول أو لا يوجد له موضوع .

فنقول : كان القدماء بانين على انه يوجد موضوع لعلم الأصول وهو الادلة الاربعة .

وبعضهم وجد ان الاستصحاب ايضاً مما يبحث عنه في علم الأصول فيجب ان يكون الموضوع هو الادلة الخمسة .

ولكنه فاسد وتوضيح فساد هو أن الاستصحاب (وهو إبقاء ما كان) كما لو شككنا ببقاء حياة زيد فنستصحب بقاء حياته .

هذا الاستصحاب لا بد له من دليل ضرورة أنه لا يجوز لنا ان نحكم ببقاء شيء مشكوك البقاء بدون دليل يبيح لنا هذا الحكم .

وهذا الدليل إما الروايات الدالة على انه لا ينقض اليقين بالشك . وإما حكم العقل بأن ما كان سابقاً ينبغي ان يكون باقياً لاحقاً . وإما شيء ثالث .

فإن كان دليل حجية الاستصحاب هو الأول اي الروايات ، لم يكن الاستصحاب دليلاً خارجاً عن الروايات أي السنة . بل كان الاستصحاب من السنة فلا وجه لتخميس الادلة .

وإن كان دليل حجية الاستصحاب هو الثاني اي العقل دخل الاستصحاب في العقل ولم يكن الاستصحاب دليلاً خامساً فلا وجه لتخميس الادلة .

وأما إن كان دليل حجية الاستصحاب شيئاً ثالثاً غير الادلة الاربعة . كان دليل الاستصحاب دليلاً مستقلاً مغايراً للادلة الاربعة فهو خامسها وكان لا بد من تخميس الادلة به لا بالاستصحاب .

وتحرير المطلب له محل آخر .

ومما ذكرناه علم الوجه في إضافة القياس والاستحسان الى الادلة

فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص (الأدلة الأربعة) فقط، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، أو بإضافة الاستصحاب، أو بإضافة القياس والاستحسان، كما صنع المتقدمون.

الاربعة. إن قلنا بحجية القياس والاستحسان.

وكيف كان فهل صحيح ان موضوع علم الأصول هو الادلة الاربعة أو الخمسة أو السبعة.

الجواب: أنه ليس صحيحاً والسبب في فساد هو ان كثيراً من مسائل علم الأصول لا تبحث عن الادلة الاربعة أو الخمسة أو السبعة، وذلك كمسائل ظهور الأمر بالوجوب. وظهور النهي بالحرمة وهكذا جميع مسائل تعيين الظواهر.

فلو كان موضوع علم الأصول هو الادلة المذكورة لوجب أن يكون جميع مسائل تعيين الظواهر (التي تستوعب الجزء الأول من كتاب أصول الفقه للمصنف (ره) خارجة عن علم الأصول. ولا يخفى عدم صحة الالتزام بذلك.

وفي المقام إعتراضات أخر قد نشير إليها في مواضع متفرقة وفي الجزء الثالث عند التعرض لموضوع علم الأصول مرة ثانية.

ثم إنه بعد بطلان ان يكون موضوع علم الأصول هو الادلة المذكورة فهل يوجد موضوع آخر يمكن ان يكون موضوعاً لعلم الأصول.

الجواب: أنه بعد الاستقراء والتأمل لم نجد عنواناً يصلح ان يكون هو الموضوع لعلم الأصول فلا نستطيع الالتزام بموضوع لعلم الأصول فيتم ما قاله المصنف (ره) (من ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها في تحقيق الغرض). وفي المقام وجوه أخرى لم نتعرض لها.

قوله (ره) (فلوجه لجعل موضوع . . .)

هذا بيان للمقام الثاني من المقامين اللذين ذكرناهما آنفاً.

ولا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية في ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقيين، فإن

قوله (ره) (ولاحاجة إلى الالتزام...) .

أقول: هذا إشارة إلى المقام الأول الذي أخره المصنف (ره) وكان ينبغي تقديمه كما لا يخفى .

قوله (ره) (يبحث عن عوارضه الذاتية...) .

أقول: بعد أن تباثنا على وجوب وجود الموضوع لكل علم. أسسوا قاعدة أخرى متفرعة على قاعدة وجود الموضوع وحاصلها أن البحث في العلوم كلها هو عبارة عن البحث عن عوارض موضوعات العلوم أعني خصوص العوارض الذاتية، فعلم النحو مثلاً موضوعه (الكلمة) فالبحث في علم النحو يجب أن يكون هو البحث عن العوارض الذاتية للكلمة وجميع مسائل علم النحو هي عبارة عن قضايا مؤلفه من موضوع ومحمول، موضوعها مصادق من مصاديق الكلمة كالفاعل والمفعول ونحوها. ومحمولها هو أحد العوارض الذاتية للكلمة وهكذا في سائر العلوم.

والمصنف (ره) بعد أن بنى على بطلان القاعدة الأولى أصبح واضحاً أن القاعدة الثانية لا أساس لها لأنها متفرعة على القول بوجود الموضوع فإذا لم يكن الموضوع موجوداً كيف يقال يجب البحث عن عوارضه الذاتية. ومع ذلك فنحن نشير إلى تفسير هذا الاصطلاح (العوارض الذاتية) فما هو مرادهم به .

فنقول إن مرادهم من العرض هو العرض المنطقي أي الخارج عن ذات الشيء المحمول عليه. كالضاحك المحمول على الإنسان. ثم قسموا العرض إلى أقسام ثمانية:

الأول: العارض بلا واسطة أصلاً ومثلوا له بالتعجب فإنه يعرض على الإنسان بلا واسطة؛ بمعنى أن ذات المعروض المركبة من الجنس والفصل أو غير المركبة (إن قلنا بوجود بسائط لها عوارض) هي بنفسها تقتضي العرض.

هذا لا ملزم له ولا دليل عليه.

فاندفع ما توهمه بعضهم من استحالة هذا القسم مدعياً أن العرض معلول فلا بد له من علة ونفي الواسطة هو عبارة أخرى عن نفي العلة فيستحيل وجود هذا العرض لاستحالة وجود المعلول بلا علة.

وجه الاندفاع أن نفي الواسطة بين العارض والمعرض عليه ليس نفياً للعلة. بل مرادهم أن علة عروض العارض هي نفس الذات لا جزءها ولا غيرها. وهذا ما قد يعبر عنه بـ (العرض اللازم لذات الماهية).

القسم الثاني: هو العارض بواسطة الجزء المساوي للماهية أعني الفصل. ومثلوا له بالضحكية العارضة على الإنسان بواسطة فصله وهو الناطق.

القسم الثالث: وهو العارض بواسطة الجزء الأعم للماهية أعني الجنس. ومثلوا له بالمشي العارض على الإنسان بواسطة الحيوانية.

القسم الرابع: وهو العارض بواسطة الخارج عن الماهية المساوي لها. ومثلوا له بالضحكية العارضة على الإنسان بواسطة التعجب فإن التعجب خارج عن ماهية الإنسان مساوي لها كما قيل.

القسم الخامس: وهو العارض بواسطة الخارج عن الماهية الأعم منها. ويمثل له بالسرعة العارضة على الإنسان بواسطة المشي فإن المشي خارج عن ماهية الإنسان أعم منها لأنه يصدق على غير الإنسان من الحيوانات كالفرس.

القسم السادس: وهو العارض بواسطة الخارج عن الماهية. الاخص منها. ويمثل له بالاستنباط العارض على الإنسان بواسطة ملكة الاجتهاد العارضة على بعض مصاديق الإنسان فهي اخص من الإنسان.

القسم السابع: العارض بواسطة الخارج المباين للماهية ويمثل له بالاحتراق العارض على الإنسان بواسطة جهنم وهي مباينة للإنسان.

القسم الثامن: وهو العارض مجازاً غير العارض حقيقة. كما يقال جرى الميزاب فإن الجريان عارض على الميزاب مجازاً لا حقيقة. والواسطة المسوغة للمجاز هي عروض الجريان على الماء في الميزاب.

وبعد ان ذكروا هذه الاقسام سموا بعضها عوارض ذاتية وسموا بعضها الآخر عوارض غريبة، فما مرادهم بالذاتية وما مرادهم بالغريبة.

فنتقول اشتد الخلاف في المقام وكثر نقل الاجماع والمشهورات المتباينة فلن نتعرض لها غاية أن النقل الاكثر هو أن المشهور يرى أن القسم الأول والثاني من العوارض الذاتية وأن القسم الخامس والسابع والثامن من العوارض الغريبة.

وأما الثالث والرابع والسادس فاختلف النقل: وقيل إن المشهور أن الثالث من العوارض الغريبة والرابع من العوارض الذاتية.

ثم إن الخلاف هذا لا مناط له حتى يرجع اليه كي يعرف الصحيح من الفاسد فهو كالاختلاف الواقع بين النحاة في تفسير ماهية العنقاء.

بقي أمور:

الأول: يظهر من بعض الاعلام ان المراد بالعرض في المقام هو الفلسفي أي ما قابل الجوهر.

ولكنه خلاف تصريح الكثير بأن المراد به هو العرض المنطقي. وقد صرح بذلك في شرح المطالع فراجع.

الثاني: أنهم لم يذكروا العارض بواسطة الجزء للماهية الاخص منها وذلك لما قرر في محله من استحالة وجود جزء في الماهية يكون اخص منها ضرورة ان الماهية تزول بزوال جزئها.

ومما ذكرناه اتضح لماذا لم يذكروا العارض بواسطة الجزء للماهية الذي نسبته الى الماهية العموم من وجه او التباين كما هو واضح جدا.

الثالث: لم يذكروا من جملة الاقسام العارض بواسطة الخارج عن الماهية الذي نسبته اليها العموم من وجه. ولم أر لعدم ذكره وجهاً. ويمكن ان يمثل له برؤية السماء وغيرها العارض على الانسان بواسطة البصر او بالانجاب العارض على الانسان بالقوة المعروفة. وغير ذلك من الامثلة كثير.

فائدته :

إن كل متشرع يعلم أنه ما من فعل من أفعال الإنسان الاختيارية إلا وله حكم في الشريعة الإسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة . ويعلم أيضاً أن تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل واحد بالعلم الضروري ، بل يحتاج أكثرها لإثباتها إلى أعمال النظر وإقامة الدليل ، أي أنها من العلوم النظرية .

الرابع : قد ذكرنا عند تقسيم العوارض امثلة قد لا تخلو عن تأمل ونقاش لكننا إنما ذكرناها للتوضيح . والنقاش في الامثلة التوضيحية ليس من دأب المحصلين .

قوله (ره) : (فائدته)

أقول : فائدة علم الأصول غنية عن البيان . ونريد ان نقول إن العادة كانت ان يذكر المقدمات العشر التي منها بيان الرتبة والتدوين والواضع الى آخر ما ذكره مما يعمي البصيرة قبل الشروع وإن زعموا ان ذكر هذه المقدمات كي يشرع الشارع على بصيرة . واكتفى المصنف (ره) بذكر هذه المقدمات الثلاثة لاهميتها عن غيرها .

قوله (ره) : (إن كل متشرع يعلم انه ما من فعل . . .)

أقول : قد تسالموا اخيراً على انه ما من واقعة إلا وفيها حكم شرعي فاي حركة او سكون تتحقق من الانسان فلها حكم في الشريعة المقدسة .

ويستدل عليه بأن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد كما عليه مذهب العدلية ومنهم الامامية وان خالفنا الاشاعرة وحينئذ فالواقعة إما ان تكون ذات مصلحة أو لا . والثاني إما ان تكون ذات مفسدة أو لا .

أما ما كان ذات مصلحة فان كانت شديدة ملزمة وجب كون الحكم هو الوجوب بمقتضى تبعية الحكم للمصالح والمفاسد .

وإن كانت المصلحة خفيفة غير ملزمة وجب كون الحكم هو الاستحباب بمقتضى تبعية الحكم للمصالح والمفاسد .

وأما ان كانت الواقعة ذات مفسدة فان كانت مفسدة شديدة وجب كون

وعلم الأصول هو العلم الوحيد المدون للاستعانة به على الاستدلال على إثبات الأحكام الشرعية، ففائدته إذن الاستعانة على الاستدلال للأحكام من أدلتها.

تقسيم أبحاثه :

تنقسم مباحث هذا العلم إلى أربعة أقسام :

١ - مباحث الألفاظ : وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة إفعال في الوجوب وظهور النهي في الحرمة . ونحو ذلك .

٢ - المباحث العقلية : وهي ما تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل

الحكم هو الحرمة .

وإن كانت المفسدة خفيفة وجب كون الحكم هو الكراهة كل ذلك بمقتضى تبعية الحكم للمصالح والمفاسد .

وأما ان لم يكن في الحكم مصلحة ولا مفسدة وجب كون الحكم هو الاباحة .

فهذا تقسيم حاصر عقلاً .

أقول : إن هذا الاستدلال وإن كان قد يخدش به بعض بخدوش ، لكنها قابلة للدفع ولو بتصحيح الاستدلال . إلا أن الخدشة غير قابلة للدفع هي الخدشة في إثبات الخامس أي إثبات أنه عند خلو الفعل عن المصلحة والمفسدة يجب أن يكون الحكم هو الاباحة فإن قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد إنما تثبت وجود الحكم عند وجود المصلحة أو المفسدة ولا تثبت وجود الاباحة عند عدم المصلحة والمفسدة .

فيمكن افتراض أنه إذا كانت الواقعة لا مصلحة فيها ولا مفسدة تكون غير محكومة بحكم أصلاً فتكون الاباحة عدم الحكم لا حكم وجودي هو الترخيص .

وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم مقدمة الواجب، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضده المعروف باسم مسألة الضد، وكالبحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي. وغير ذلك.

٣ - مباحث الحجة: وهي ما يبحث فيها عن الحجية والدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، وحجية الظواهر، وحجية ظواهر الكتاب، وحجية السنة والإجماع والعقل، وما إلى ذلك.

٤ - مباحث الأصول العملية: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ونحوها.

فمقاصد الكتاب - إذن - أربعة. وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى (مباحث التعادل والتراجيح) فالكتاب يقع في خمسة أجزاء إن شاء الله تعالى.

وقبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التي لم يستوف البحث عنها في العلوم الأدبية أو لم يبحث عنها.

وقد يشير إليه ما ورد من (اسكتوا عما سكت الله تعالى عنه) ونحو ذلك فلاحظ.

هذا مضافاً إلى أن القاعدة المسلمة تقول إن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. أي كل حكم يشرعه الله تعالى لا بد أن يكون له مصلحة أو مفسدة ولا تقول إن كل مصلحة أو مفسدة يجب أن يكون على طبقها حكم شرعي.

ولا يخفى أن الذي ينفع في الاستدلال على عدم خلو الواقعة من حكم هو دعوى أن كل مصلحة أو مفسدة يلزمها حكم شرعي على طبقها.

وهذه دعوى بلا برهان.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالاتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ - حقيقة الوضع

لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها في أية لغة كانت ليست

قوله (ره) (لا شك أن دلالة الألفاظ على معانيها... الخ).

أقول: قد علم القاصي والداني بالعلم الوجداني أن أهل كل لغة يفهمون تلك اللغة، بمعنى أنهم كلما سمعوا لفظاً من ألفاظ تلك اللغة حضر في ذهنهم معنى معين.

وعليه فنقول إن حضور معنى إلى الذهن حادث معلول فما هي علته. ويقع في الجواب ثلاثة مذاهب.

المذهب الأول: وهو المنقول عن عباد بن سليمان الصيمري من المعتزلة وتبعه جماعة وحاصله أن اللفظ بذاته علة للمعنى كما أن النار علة للاحراق. وعليئة اللفظ للمعنى تحتاج إلى توضيح فنقول إن اللفظ له وجودان:

الأول وجود أولي خارجي وهو وجود اللفظ في الخارج كما أن القيام موجود في الخارج.

الثاني وجود ثاني ذهني وهو الصورة الذهنية للفظ فإن أمر خارجي تدخل صورته إلى الذهن بواسطة إحدى الحواس المعروفة. واللفظ من هذه

ذاتية، كذاتية دلالة الدخان - مثلاً - على وجود النار، وأن توهم ذلك

الأمر الخارجية فيدخل صورته الى الذهن بواسطة حاسة السمع.

إذا عرفت ذلك فنقول إن المراد من عليّة اللفظ للمعنى هو ان اللفظ بوجوده الثاني هو العلة للمعنى في الذهن. وأما اللفظ بوجوده الأول فهو ليس علة لشيء سوى أنه يدخل الى الذهن بواسطة حاسة السمع.

ولا يكاد احد يتخيل أن اللفظ بوجوده الخارجي هو علة لحضور المعنى في الذهن إذ لازم ذلك هو أن الأصم يجب أن يفهم معنى الألفاظ، ضرورة استحالة تخلف المعلول عن العلة فاذا كان اللفظ بوجوده الخارجي هو العلة لحضور المعنى في الاذهان لوجب أنه إذا وجد اللفظ في الخارج وجد معلوله وهو المعنى في جميع الاذهان ومن بينها ذهن الأصم وهذا اللازم لا يقوله مجنون فضلاً عن عاقل.

فالمراد أن اللفظ بوجوده الذهني علة لحضور المعنى في الذهن. وهذا المذهب أورد عليه عدة إيرادات.

أهمها: لازم هذا المذهب أن يحضر المعنى في ذهن السامع حتى ولو لم يكن من ابناء تلك اللغة، فالفارسي لو سمع لفظاً عربياً لازم ان يحضر المعنى في ذهنه بعد سماعه اللفظ ضرورة ان اللفظ بذاته هو علة حضور المعنى ويستحيل تخلف المعلول عن العلة.

وثاني الايرادات: استحالة نقل اللفظ من معنى الى معنى آخر ضرورة كون اللفظ علة للمعنى الأول دون الثاني.

وثالثها: استحالة دلالة اللفظ على المعنى المجازي بدون المعنى الحقيقي ضرورة كون اللفظ علة للمعنى الحقيقي دون المجازي.

رابعها: استحالة استعمال المشترك في احد معانيه ضرورة كون اللفظ علة للمعنيين معاً.

وجميع هذه اللوازم فاسدة بالضرورة فيفسد الملزوم الذي هو عليه اللفظ للمعنى.

والمصنف (ره) أشار الى الايراد الأول فقط.

بعضهم، لأن لازم هذا الزعم أن يشترك جميع البشر في هذه الدلالة،

ثم إنه يدفع هذا المذهب بإيراد خامس وهو أن عليه شيء لشيء ليست أمراً اعتباطياً فكون اللفظ علة بذاته للمعنى أمر غير قابل للتصور فلا بد من وجود تبرير لهذه العلية.

هذا وقد يحاول دفع الايرادات الاربعة المتقدمة بأحد جوابين:

الأول: دعوى ان مراد الصيمري بان اللفظ علة الدلالة هو انه علة ناقصة أي هو مقتضي للدلالة لا علة تامة لها. وبذلك تندفع الايرادات الاربعة المتقدمة فكلما لم تتحقق الدلالة قلنا بوجود المانع او عدم تحقق الشرط وكلما تحققت الدلالة على المعنى الحقيقي او المجازي او غير ذلك قلنا إن المقتضي كان موجودا فلما ارتفع المانع ووجد الشرط تحققت الدلالة.

أقول: هذا الجواب وإن كان يدفع الايرادات الاربعة إلا انه لا يدفع الايراد الخامس لوضوح انه تحكمات محضة.

الجواب الثاني: ما قد يتخيله بعضهم (بسبب تشبيههم علية اللفظ للمعنى بعلية النار للدخان) ان اللفظ في الخارج علة للمعنى في الخارج وبذلك تندفع الايرادات الاربعة المتقدمة.

وذلك لان الدخان مثلاً لا يوجب العلم به العلم بوجود النار إلا بعد العلم بوجود الملازمة بين النار والدخان وهكذا جميع الملازمات الخارجية فإن الذهن لا يكفي ان يعلم بالملزوم حتى يعلم باللازم بل لا بد له ان يعلم بالملازمة ايضاً، فاذا علم بالملازمة ثم علم بالملزوم ينتج من ذلك العلم بوجود اللازم. واما مع عدم العلم بالملازمة فانه حتى لو علم بالملزوم لا يعلم باللازم. ففي المقام اذا علم باللفظ ولم يعلم بالملازمة بين اللفظ والمعنى فانه لا يمكنه ان يعلم المعنى.

فينتج ان الايراد الأول الذي ذكره المصنف (ره) باطل لان الفارسي الذي لا يعلم بالملازمة الخارجية بين لفظ (اسد) مثلاً ومعناه، لا يمكنه أن يفهم المعنى بمجرد سماع اللفظ.

مع أن الفارسي مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم

وأما اندفاع الإيراد الثاني فبدعوى أن الإنسان ينسى الملازمة الأولى بين اللفظ والمعنى ويعتقد بوجود ملازمة أخرى بين اللفظ ومعنى آخر. وعلى هذا القياس يندفع الإيرادان الباقيان.

هذا ولكني لا اظن يمر عليك هذا التخیل. فإنه في غاية الفساد، إذ لا معنى لأن يكون اللفظ في الخارج علة للمعنى في الخارج ضرورة أن المعنى لا وجود خارجي له وإنما وجود المعنى هو ذهني محض.

فتحصل من كل ما ذكرناه أن المحتمل في علية اللفظ للمعنى ثلاث احتمالات اثنان فاسدان لم يقصدهما أحد والثالث هو المنقول وإن كان باطلاً أيضاً.

الأول: اللفظ في الخارج علة للمعنى في الخارج كعلة النار للاحراق وهذا فاسد.

الثاني: اللفظ في الخارج علة للمعنى في الذهن. وهذا فاسد أيضاً.

الثالث: اللفظ في الذهن علة للمعنى في الذهن وهو المنقول عن عباد الصيمري وقد عرفت ورود الإيرادات الخمسة عليه.

ثم إن هذا المذهب لما كان واضح الفساد فقد تأوله بعضهم بأن المراد به أن بين الألفاظ والمعاني مناسبة فلفظ القاف مثلاً يقتضي الشدة والفاء تقتضي الخفة وهكذا سائر الحروف. فالمراد أنه ينبغي للواضع عند وضعه للألفاظ على معانيها أن يراع هذه المناسبات.

وهذا التأويل قد يستدل عليه بأنه لو لم توجد هذه المناسبات لكان وضع بعض الكلمات لبعض المعاني كوضع (لفظ رجل لمعنى رجل وهكذا سائر الأوضاع) تحكماً وترجيحاً بلا مرجح إذ يقال لماذا لم يضع لفظ (أكل) أو غيره لمعنى رجل فاختر لفظ رجل دون غيره تحكماً، وترجيحاً بلا مرجح أقول: هذا التأويل مع الاستدلال عليه فيه ما لا يخفى على المتأمل.

المذهب الثاني: هو المشهور ومختار المصنف وحاصله أن الدلالة - (دلالة اللفظ على المعنى) - معلولة للوضع وهو أمر اعتباري وهو بالجملة

وكذلك العكس في جميع اللغات . وهذا واضح .

تخصيص اللفظ بالمعنى . إلا أنهم اختلفوا في بيانه على وجه التفصيل أو قل أنهم بعد أن اتفقوا على أن علة الدلالة هي الوضع الذي هو أمر اعتباري اختلفوا في بيان هذا الاعتبار وكيفيته على أقوال عديدة .

وقبل ذكرها نذكر شيئاً وهو ما معنى الاعتبار .

فنقول: في جواب هذا السؤال أن الاعتبار فعل ذهني يصدر من المعبر وهو ادعاء أن كذا هو كذا . وهذا الفعل لا وجود له خارج الذهن .

وقد يفسر الاعتبار بتفسير آخر وهو الالتزام بأن كذا هو كذا .

وبالجملة فالاعتبار لا وجود له خارج الذهن وأما في الذهن فله وجود كسائر الأفعال الذهنية .

إذا عرفت ذلك فنقول ذكر تفسيرات لإعتبارية الوضع نذكر منها .

الأول: إن الوضع هو فعل يصدر من الواضع وهو اعتبار وجود الملازمة بين اللفظ والمعنى .

وهذا القول يرد عليه سؤال وهو أنه هل الواضع يعتبر وجود الملازمة عنده وفي ذهنه هو ،

أو أن الواضع يعتبر وجود الملازمة في أذهان جميع الناس .

أو أنه يعتبر الملازمة في أذهان صنف معين من الناس كبني تميم أو العرب .

أو أنه يعتبر الملازمة في أذهان كل من يعلم الوضع . فهذه أربعة احتمالات كلها باطلة .

أما الأول: فلأن وجود الملازمة في ذهنه هو فقط لا ينفع غيره شيئاً .

وأما الثاني: فلأنه لو كان اعتبار الملازمة في أذهان الناس يستوجب أن يفهموا المعنى عند سماع اللفظ لوجب حينئذ أن يكون جميع الناس يفهمون المعنى عند سماع اللفظ . والملازمة و بطلان اللازم واضحان .

أما الثالث: فلأنه لو كان اعتبار الملازمة في أذهان العرب مثلاً

وعليه، فليست دلالة الألفاظ على معانيها إلا بالجعل والتخصيص

يستوجب أن يفهم العرب المعنى عند سماع اللفظ لوجب حينئذ أمران.

الأول: أن يكون جميع العرب يفهموا اللفظ حتى لو هجروا اللغة وحتى لو لم يعيشوا بين أبناء لغتهم بل سافروا من صغرهم إلى بلاد فيها لغات أخرى وهذا واضح الفساد.

الثاني: أن يكون غير العرب لا يفهموا المعنى عند سماع اللفظ لأن المفروض عدم اعتبار وجود الملازمة في أذهانهم والملازمة هذه هي سبب الفهم حسب الفرض وإذا انتفى السبب المنحصر يجب انتفاء المسبب فيلزم أن لا يفهموا حتى لو تعلموا اللغة. واللازم باطل.

وأما الرابع: فلأنه لغو إذ المفروض أن هؤلاء علموا بالوضع وصار الوضع في أذهانهم فأي فائدة لاعتبار وجود الملازمة في أذهانهم. هذا وسوف نذكر بعد قليل أن هذا المذهب بكافة تفاسيره لا يمكن أن يوضح سبب الدلالة فانتظر.

التفسير الثاني: أن الواضع يعتبر أن وجود اللفظ هو وجود المعنى فالمعنى واللفظ وإن كانا متباينين وجوداً وحقيقة إلا أن الواضع يعتبرهما شيئاً واحداً.

وهذا القول مضافاً إلى ما فيه من الركاقة وإدخال الفلسفة في العرفيات التي هي أشد ما تكون بعداً عن الفلسفة.

يرد عليه نفس ما أوردناه على القول السابق حرفاً بحرف.

وهناك أقوال أخرى تفسر الوضع بالاعتبار بنحو ما سلف. وكلها يرد عليها ما ذكرناه ويرد إيراد آخر هو أهم وأولى بالنظر وحاصله يتضح بذكر أمور.

الأول: ما ذكرناه سابقاً في أول البحث وحاصله أن فهم المعنى عند سماع اللفظ حادث له وجود في الذهن وهو معلول لا بد له من علة.

الثاني: أن العلة يجب أن تكون لها وجود لوضوح أن المعدوم لوضوح أن المعدوم لا يمكن أن يكون عله لوجود الموجود.

من واضح تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه في الدلالة الوضعية.

الثالث: أن العلة يجب أن يكون بينها وبين المعلول اتصال لوضح أن وجود المعلول ترشح من وجود العلة. فلا يمكن أن تكون النار الموجودة في النجف الأشرف علة لاحتراق الورقة الموجودة في لبنان.

الرابع: أن اعتبار المعبر وجود الملازمة أو أي وجود آخر في أذهان غيره لا يعني بأي وجه وجود ذلك في أذهان غيره فلو أنني اعتبرت أن أهل قم علماء في علم الأصول وأن جميع قواعد الأصول موجودة في أذهانهم لا يؤدي هذا الاعتبار إلى أن يوجد فعلاً في أذهان أهل قم قواعد علم الأصول كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك ينتج من المقدمات الثلاث الأول وجوب وجود العلة في ذهن من يفهم اللفظ فلو أن (زيد) سمع كلمة (أسد) وفهم معناها وجب أن يكون علة هذا الفهم موجودة في ذهنه.

وينتج من المقدمة الرابعة أن مجرد أن يعتبر المعبر أن العلة موجودة في ذهن زيد لا يؤدي إلى وجود العلة حقيقة في ذهن زيد.

فتحصل أن جميع التفاسير التي لا تبين لنا أن علة للدلالة موجودة في ذهن من يفهم تكون تفاسير باطلة لا ينبغي الاعتناء بها.

وقد ذكرت تفاسير عديدة تبين وجود علة الفهم في ذهن من يفهم ونذكر تفسيرين فقط.

الأول: وهو تنميط للتفاسير السابقة وحاصلة أنه بعد أن يعتبر الواضع وجود الملازمة بين اللفظ والمعنى أو بعد أن يعتبر أن اللفظ عين المعنى. أو نحو ذلك من الاعتبارات بعد ذلك يعلن للناس أنه اعتبر ذلك الاعتبار فيعلم الناس بهذا الاعتبار فيصير موجوداً في أذهانهم كسائر الإدراكات. وهذا العلم بالاعتبار المعين هو الذي يكون علة الفهم والانتقال من اللفظ إلى المعنى.

وهذا التفسير لا يخلو عن إشكالات نذكر واحداً منها وهو أنه غاية ما حصل في أذهان الناس هو العلم بأن الواضع قد اعتبر وجود الملازمة بين اللفظ والمعنى أو نحو ذلك من الاعتبارات.

ولكن مجرد وجود العلم بالاعتبار لا يصلح أن يكون علة لحضور المعنى إلى الذهن فلو علمنا أن رجلاً في الصين قد وضع كلمة (ديز) لمعنى (قمر) لا يلزم من هذا العلم أن نفهم معنى قمر من كل شخص نطق بكلمة ديز كما هو واضح.

والحاصل أن عليّ العلم بالاعتبار لحضور المعنى في الذهن إما غير صحيحه وإما غير واضحة وتحتاج إلى توضيح فالتفسير المذكور ناقض.

التفسير الثاني: وهو المسمى بالتعهد وذهب إليه بعض أعظم العصر وحاصله أن من يعيش بين أبناء اللغة ويرى استعمالاتهم يتعهد هو أيضاً في نفسه أنه كلما أراد هذا المعنى عبر عنه بذلك اللفظ ويكون تعهده على طبق تعهدات أبناء لغته لوضوح أن غرضه من هذا التعهد هو التفهيم والتفهم فلا ينبغي له أن يشذ عنهم.

وهذا التفسير ممكن مردود وجدانا فهنا دعويان.

الأولى: الإمكان العقلي ونحكم بها لأننا نرى أن التعهد يصلح أن يكون علة لانتقال الذهن إلى المعنى فلو علمت أن زيد لا يرفع يده إلا إذا أراد الماء فبمجرد أن يرفع يده تقول زيد رفع يده وكلما رفع يده فهو يريد الماء وهذا قياس صحيح ينتج في ذهنك (زيد يريد الماء).

هذا من جهة ومن جهة أخرى فجميع الاعتراضات الواردة مدفوعة.

منها: أن المتعهد إنما يعلم أنه هو تعهد باستعمال اللفظ عند إرادة المعنى. ولا يعلم أن غيره متعهد بذلك فلو سمع غيره يتكلم بلفظ (أسد) لا يمكنه أن يركب القياس المذكور فيقول (هذا المتكلم قال أسد) و (كلما قال أسد فهو يريد معنى أسد) فينتج أن هذا المتكلم يريد معنى أسد.

وإنما لم يمكنه تركيب هذا القياس لعدم العلم بالمقدمة الثانية لأنه لا يعلم أن المتكلم قد تعهد مثل هذا التعهد. فكل إنسان يعلم أنه هو بنفسه قد تعهد بهذا التعهد ولا يعلم أن غيره متعهد به أيضاً.

ونضيف إلى الإشكال أن مجرد العلم بأن المتكلم متعهد بأنه لا يأتي باللفظ المذكور إلا عند إرادة المعنى لا يستلزم العلم بالقضية الثانية أيضاً أي

(كلما نطق بهذا اللفظ فهو يريد ذلك المعنى) ووجه عدم بالقضية الثانية هو أننا نحتمل أن المتكلم لا يفي بتعهداته فإن كثيراً من الناس يتعهدون ويعدون ثم لا يفون بوعودهم وتعهداتهم.

ولكن هذا الاعتراض مدفوع لأن السامع يتمسك بأصل عقلائي هو أن المتكلم متعهد وبأصل عقلائي آخر وهو أن المتكلم واف بتعهداته اللغوية ويتج من هذين الأصلين العلم بالقضية الثانية أي (كلما نطق بهذا اللفظ فهو يريد ذلك المعنى). فتحصل أن هذا الإيراد مدفوع وكذا غيره من الإيرادات فلا حاجة إلى سردها.

الدعوى الثانية: وهي أن هذا التفسير مردود وجدانا. وهذه الدعوى قد إدعاهما غير واحد من الاعلام. ودليلها الوجدان. وهذا العرف بالباب فاطرقه تسمع الجواب. فإن المقطوع به أن الدلالات اللفظية أسهل من ذلك بكثير فلا نحتاج إلى تركيب قياس منطقي حتى يستنتج المعنى. وقد يحكى أن بعض الحيوانات تفهم بعض الألفاظ فهل كان هذا الفهم عند الحيوانات ناشئ عن تعهدهم أو علمهم بأن الإنسان متعهد ولا يخالف تعهده ثم يجرون قياس منطقي. وهذه الأطفال أبناء سنة ونصف السنة لم يخطر في بالهم معنى التعهد ولا مصداقه تراهم يفهمون بعض الألفاظ فهل كان هذا لعلمهم بأن المتكلم متعهد ولا يخالف تعهده ثم يجرون قياس منطقي. كلا وألف كلا.

المذهب الثالث: وهو الذي ذكره السيد الشهيد (ره) وحاصله أن الذهن يحكمه قانون تكويني، وهذا القانون هو أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة لزم أن يحصل بين هذين الشئيين علاقة في الذهن، حتى أنه بمجرد حضور أحدهما في الذهن يحضر الآخر. ومثال ذلك أن ترى زيدا وعمراً مع بعضهما لا يفترقان فيحصل في الذهن علاقة بين صورة زيد وصورة عمر حتى إذا حضرت صورة أحدهما حضرت صورة الآخر.

وهكذا كل أسباب التذكر فإنك قد ترى أو يخطر في ذهنك بعض الأمور فتذكرك ببعض الحوادث الماضية، وليس ذلك إلا لاقتران بين هذا الأمر الذي رأيته أو خطر في ذهنك أولاً، وبين تلك الحوادث الماضية وإن كان هذا الإقتران هنا أضعف من الإقتران بين الألفاظ والمعاني وذلك لكثرة التكرار سنين متطاولة.

وكلما اشتد الإقتران في الذهن بين اللفظ والمعنى كلما تضاعف الفاصل الزمني بين حضور اللفظ وحضور المعنى في الذهن وكلما ضعف الاقتران في الذهن بين اللفظ والمعنى كلما اتسع الفاصل الزمني بين حضور اللفظ وحضور المعنى في الذهن وهكذا سائر الصور الذهنية المتقارنة.

وهذا المذهب في غاية الجودة وأي إيراد يرد عليه فليس سوى مغالطة لا تخفى على الفطن. ولا حاجة إلى إطالة الكلام. ونحن نكتفي بذكر إشكالين وجوابهما.

الأول: أنه قد يقال من المعلوم أن صورة المعنى في الذهن لم تقترب إلا مع الألفاظ التي سمعها الإنسان تدل على المعنى. فمعنى (أسد) مثلاً اقترنت في الذهن مع لفظ (أسد) الذي سمعناه في مرار عديدة يستعمل في معنى أسد.

فيقع هنا سؤال وحاصله أن المعنى إنما اقترن في الذهن مع أشخاص الألفاظ التي قد انقرضت، والنتيجة الموجودة في الذهن لا تتوافق مع هذه العلة، ضرورة أن الموجود في الذهن هو اقتران المعنى مع كلي اللفظ. فكلي لفظ أسد مقترن في الذهن مع معنى أسد حتى أن أي مصداق من مصاديق كلي لفظ أسد نسمعه يوجب حضور معنى أسد.

والحاصل أن النتيجة لا يجوز أن تزيد على المقدمات. ومن الواضح أن النتيجة الموجودة في الذهن هي اقتران كلي اللفظ مع المعنى ككلي لفظ أسد مثلاً مع معناه، لوضوح أن أي مصداق من لفظ أسد نسمعه يوجب حضور المعنى.

وحينئذ فنقول: أن المذهب الأخير يدعي أن سبب هذا الاقتران الموجود في الذهن هو ما تكرر على ذهن الإنسان من رؤية اللفظ وبجانبه المعنى مع أن الذي رآه الإنسان إنما هو بعض مصاديق اللفظ مع المعنى. فاللازم أن تكون النتيجة في الذهن هي اقتران تلك المصاديق مع المعنى. لا اقتران كلي اللفظ مع المعنى.

فمثلاً لو أننا رأينا زيداً (الذي هو مصداق من الإنسان) مع سيارته ونكرر رؤيتنا لهذا المصداق. (زيد). مع تلك السيارة فاللازم أن تكون النتيجة هي اقتران صورة المصداق. زيد. مع صورة تلك السيارة في الذهن. ولا يمكن أن تكون النتيجة هي اقتران كلي الإنسان مع تلك السيارة، ولا اقتران صورة زيد مع كلي السيارة، ولا اقتران كلي الإنسان مع كلي السيارة في الذهن.

وهكذا في الألفاظ يلزم أن يكون الاقتران في الذهن بين المعنى والمصاديق من اللفظ التي انتهت ولا يمكن أن ترجع.

الجواب: أن الإنسان لما رأى أن خصوصيات مصاديق الألفاظ لا أثر لها ولا دخالة لها لم يلتفت إليها بل صار يرى أن المعنى مرتبط مع الكلي وأنا أعطي على ذلك مثلاً.

لو أن طفلاً رأى كلباً وأربعه هذا الكلب فيصير في ذهنه أولاً اقتران بين صورة هذا الكلب وصورة الرعب التي حصلت له. فلو أنه رأى كلباً آخر وأربعه أيضاً ورأى ثالثاً وأربعه أيضاً وهكذا تتكرر الكلاب التي يراها وكل واحد منها يرعبه فبعد هذا التكرار تسقط خصوصيات الكلاب التي رآها من ذهنه ويصير في ذهنه علاقة بين كلي الكلب والرعب حتى أنه بمجرد أن يخطر في ذهنه صورة مصداق كلب يخطر في ذهنه صورة الرعب مع أن صورة هذا المصداق لم تكن خطرت في ذهنه سابقاً أصلاً.

وإنما أسقط من ذهنه خصوصيات الكلاب التي رآها لأنه أدرك بفعل التكرار أن الرعب ليس له ارتباط بتلك الخصوصيات بل بماهية الكلبية والكلي العام.

هذا حال الكلاب التي لها خصوصيات وتشخصات واضحة ظاهرة للعيان. فما بالك بالألفاظ التي كانت تشخيصات مصاديقها في غاية الخفاء حتى أن الالتفات إلى أن هذا الجزئي من لفظ زيد يختلف عن ذلك الجزئي من لفظ زيد يحتاج إلى مزيد من العناية.

ومما ذكرناه في الألفاظ يعرف الكلام في المعاني.

الإشكال الثاني: أنك قلت أن حضور المعنى في الذهن كان بسبب الاقتران بين اللفظ والمعنى. وقد مثلت لذلك بزيد وسيارته ونحو ذلك من الأمثلة مع أن المشاهد بالوجدان هو الفرق بين حضور المعنى في الذهن بعد سماع اللفظ وبين حضور صورة زيد في الذهن بعد رؤية سيارته.

وجه الفرق هو أن صورة السيارة تكون موجودة في الذهن وملتفت إليها. بينما صورة اللفظ لا يلتفت إليها السامع، بل يخطر المعنى في ذهنه مباشرة.

الجواب: وجود أمور أهمها: أن اللفظ ليس له في نظر الإنسان إلا وجوده الدلالي فهو لا يأتي باللفظ ولا يسمعه إلا بفرض التوصل إلى المعنى ولهذا كان وجود اللفظ بما هو من الوجودات التي لا يعبا بها العقلاء ولا يلتفتوا إليها أصلاً لعدم تعلق غرض لهم بوجودات الألفاظ بما هي هي. لذا كانوا كلما سمعوا اللفظ التفتوا إلى معناه ولم يلتفتوا إلى نفس اللفظ وإن كان موجوداً في اذهانهم.

هذا مضافاً إلى ما عرفت من أن صورة اللفظ في الذهن من الأمور التي لها نوع خفاء يحتاج الالتفات إليها إلى نوع عناية بخلاف الوجودات المرئية بالعين.

ولأجل ما ذكرناه نجد أن اللفظ لو كان له خصوصية يعتني بها الإنسان كان الالتفات إلى اللفظ ظاهراً تماماً وذلك كأصوات الموسيقى فإن الإنسان يلتفت إليها لتعلق غرضه بها بما هي هي لا بما هي دوال على معاني.

خاتمة: يحتمل قوياً أن مراد عباد الصيمري في أن الألفاظ هي علة الدلالة. هو هذا المعنى الذي ذكرناه. لوضوح أن المعنى المنقول عنه في غاية التفاهة ولم يقبله أحد ولا ينبغي أن ينسب إلى عاقل فضلاً عن فاضل.

٢ - من الواضع؟

ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات؟

وقد عرفت أنه على المذهب الأخير كان علة الدلالة هو نفس الألفاظ، لكن عليّة الألفاظ للمعنى لم تكن ذاتية بل عارضة عليها بسبب الاقتران الحاصل في الذهن بين اللفظ والمعنى. فمراد الصيمري هو أن الألفاظ بنفسها علة للمعنى ولعله خائنه العبارة فلم يوضح مراده.

(قوله (ره): (ولكن من ذلك الواضع الأول في كل لغة من اللغات). أقول: قبل السؤال عمن هو الواضع كان ينبغي السؤال عن أنه هل يجب وجود واضح لكل لغة فتحرير النزاع في مقامين.

الأول: في لابدية وجود الواضع.

الثاني: في من هو الواضع بناء على القول بوجوده.

أما المقام الأول: فنقول إن الجواب يختلف باختلاف المذاهب في الوضع وقد عرفت أنها ثلاثة.

الأول: المذهب المنقول عن الصيمري وهو العلية الذاتية.

الثاني: المذهب المشهور وهو الاعتبار وهذا المذهب تفرع إلى فرعين الأول اعتبار الواضع. الثاني: تعهد كل واحد من أبناء اللغة.

الثالث: وهو مذهب القرن ويمكن تسميته بالعية العرضية للألفاظ.

فنقول أما على المذهب الأول فلا وجه لوجود الواضع ضرورة أن الألفاظ بنفسها تدل على المعنى. فإنها علة ذاتية للدلالة، فهي بمنزلة النار بالنسبة إلى الإحراق، فهي علة تكوينية لا تحتاج سوى إلى خالق.

أما على القول الأول من المذهب الثاني فوجود الواضع ضروري، ضرورة أنه يلتزم بأن علة الفهم هي الاعتبار الصادر من الواضع فلا بد من وجود الواضع حتى يعتبر الاعتبارات المختلفة وهذا واضح أيضاً.

وأما على القول الثاني من المذهب الثاني (أعني القول بالتعهد) فلا يعلم بوجود شخص وضع لغة مسبقاً كي يتعهد الناس على طبقها لاحقاً. نعم نعلم أن كل واحد من أبناء اللغة متعهد. فإذا قلنا أن إسم واضح يصدق على المتعهد ينتج من ذلك أن كل واحد من أبناء اللغة هو واضح.

وأما على المذهب الثالث فوجود الواضع غير ضروري. توضيحه أنه لا مانع من احتمال أن الإنسان القديم لم يكن عنده لغة لكنه لما فطر على المدنية والتفهم والتفهم صار ينطق بأي لفظ يخرج على لسانه ويشير به إلى المعنى فتكرر منه هذا الأمر حتى اقترن ذاك اللفظ بذاك المعنى وهكذا يقوم بمحاولات أخرى تدريجياً. وبمرور الزمان تكونت اللغة المركبة من ألفاظ عديدة.

فهذا الاحتمال ممكن عقلاً ولا دليل على عدم وقوعه. كما أن احتمال وجود رجل أو ملك ساعد الناس بتعليمهم على بعض الألفاظ احتمال موجود عقلاً وغير مدفوع وقوعاً إذ لا دليل على عدمه أيضاً.

فتحصل أن على هذا المذهب كما لا دليل على وجود الواضع كذلك لا دليل على عدم وجوده.

نعم المظنون من لطف الله تعالى أن يكون قد أرسل رسلاً ملائكة أو بشرًا تعلم الإنسان بعض الألفاظ ويدل على ذلك أمران.

الأول: إن الله تعالى قد بعث إلى الإنسان من يعلمه بعض الأمور التي حاجته إليها أقل بكثير من حاجته إلى اللغة. كإرساله الغراب ليعلم قابيل على دفن أخيه. وكتعليمه صناعة التروس ونحوها لداوود (ع). وإرساله الملكين ليعلما الناس السحر ليدفعوا به سحر السحرة المؤذين للناس. وقيل أنه علم بعض الأنبياء الخياطة وعلم ذا القرنين أمور كثيرة. وقيل علم بعض الأنبياء الفلسفة وهكذا فاللازم علينا أن نطمئن أنه قد أرسل من يعلمنا اللغات ضرورة أن حاجتنا إلى اللغات أشد بكثير من حاجتنا إلى تعلم الدفن أو الخياطة أو التروس أو الفلسفة أو السحر فلاحظ.

الثاني: ما دل على حصول الكلام مع آدم (على نبينا وآله وعليه السلام) في الجنة وفي الدنيا كقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وكقوله تعالى (فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى).

نعم يمكن أن يجاب على الثاني بإحتمال كون الكلام الذي صدر من آدم أو الذي ألقى إلى آدم (ع) ليس من قبيل الألفاظ بل ضرب من كلام الأرواح أو الإشارات غايته أن القرآن نقل ذلك باللغة العربية كما هو الحال في كثير من الكلمات التي لا تكون باللغة العربية بل لعلها لا تكون ألفاظاً أصلاً ولكن القرآن الكريم ينقلها إلينا باللغة العربية. وهذا الإحتمال قوي جداً في الآية الثانية حيث أن وسوسة الشيطان ليست ألفاظاً.

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني: فلا يجري على المذهب الأول حيث عرفت عدم الواضع بناء عليه. وأما على المذهب الثالث فنشك في جريانه للشك في وجود الواضع بناء عليه. وهكذا الكلام بناء على القول بالتعهد. إذن لا يجري هذا البحث جزماً إلا على القول الأول من المذهب الثاني. ويوجد أقوال أهمها ثلاثة:

الأول: أن الله تعالى هو الواضع. وهذا قول قديم مشهور بين أهل الأدب العربي. وذهب إليه من المتأخرين العلامة النائيني (ره) ويستدل لهذا القول بأمور.

الأول: ثبوت عدم وجود واضع من البشر، إذ لو كان يوجد شخص أو جماعة وضعوا اللغات لنقل التاريخ ذلك، لوجود الداعي للنقل، وعدم المانع، وقد نقل أموراً أحقر بكثير من وضع اللغات الذي هو في غاية الأهمية، فكان نقل الواضع أهم وأولى، فعدم النقل يكشف عن عدم الوقوع وإذا امتنع كون الواضع هو البشر تعين كونه الله تعالى لعدم وجود ثالث.

الثاني: امتناع أن يكون الواضع هو البشر فإن الوجدان يجزم بأن

جماعة إذا أرادوا وضع ألفاظ جديدة بمقدار ألفاظ أي لغة، لم يقدرُوا على ذلك فما ظنك بشخص واحد.

الثالث: قوله تعالى في سورة البقرة (وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة).

أقول وهذه الاستدلالات يسهل دفعها.

أما الآية الكريمة فعلمها عند ربي ودلالاتها على المطلوب ضعيفة ولا سيما بعد الالتفات إلى ضمير (هم) في قوله تعالى (ثم عرضهم) العائد إلى الأسماء مع أن ضمير (هم) إنما يستعمل في من يعقل فلو كان المراد بالأسماء هو الألفاظ كان اللازم أن يقول (ثم عرضها).

نعم ورد في تفسير هذه الآية الكريمة كما عن تفسير القمي والعباشي ومجمع البيان ما يدل على أنه علمه لغة فراجع.

وأما الدليلان الأول والثاني الدالان على نفي كون الواضع هو البشر فإنما يدلان لو قلنا أن الواضع تم دفعة واحدة بشكل ملفت للأنظار، فإنه لو كان كذلك وجب نقله كما أن حصوله كذلك في غاية الصعوبة لا يتسنى إلا لجماعة كثيرة من العباقرة الأفذاذ.

وأما لو فرضنا أن الواضع حصل على نحو التدرّج كل مدة من الزمن كلمة أو كلمتان مما يحتاجه الإنسان من المعاني. فعلى هذا الفرض لا وقع للدليلين المذكورين لوضوح أن حصول ذلك، تدرّجياً ممكن ومتيسر ولا داعي إلى نقله لعدم الالتفات إليه.

القول الثاني: أن الواضع هو البشر أي شخص واحد لكل لغة والواضع للغة العربية هو يعرب بن قحطان.

وهذا القول لا دليل عليه بل الدليل على عدمه كما عرفت من دليلي القول السابق ولهذا أعرض المصنف (ره) عن هذا القول.

القول الثالث: وهو القول الذي اختاره المصنف (ره) وحاصله أن

الواضع هو البشر على نحو التدرّج فكل مدة من الزمن يستعمل الناس بعض الألفاظ على المعاني التي يحتاج إليها فعلاً.

فمثلاً إذا عرف التفاح وضع لفظاً يدل عليه، وبعد مدة من الزمن يعرف الإجاص فيضع لفظاً يدل عليه، وهكذا كلما عرف معنى جوهرياً أو عرضياً وضع له لفظاً يدل عليه.

وقد يستدل لهذا القول بدليل مركب من أمرين.

الأول: أن الواضع ليس الله تعالى إذ لو كان هو الواضع لأخبرنا بذلك في القرآن كما أخبرنا عن تعليمنا دفن الميت وصناعة التروس والسحر وغير ذلك. والوضع أهم من كل ذلك لأن عمدة المدنية والتفهم والتفهم على اللغة.

الثاني: أن الواضع بعد أن ثبت أنه البشر فيجب أن يكون من جماعة متفرقة على نحو التدرج وليس على نحو الدفعة الواحدة وذلك لأمرين.

الأول: أنه لو كان ذلك لنقل إلينا بالتاريخ وبما أنه لم ينقل فنعلم عدم وقوعه.

الثاني: أن الوضع الدفعي ليس بقدرة الإنسان.

أولاً: لكثرة الألفاظ جداً.

ثانياً: أن المعلوم بالوجدان أن المعاني تحصل عند الإنسان تدريجياً فلم يكن قديماً يعلم جميع المعاني من أنواع الفواكه والحيوانات والنجوم والألعاب المسلية والعادات والمعاني الحديثة بل يدرك هذه المعاني بالتدرج عسراً بعد عصر. فيما أنه لم يكن يعلم جميع هذه المعاني فيستحيل أن يكون وضع ألفاظاً للمعاني التي لا يعلمها. فالإنسان الأول وضع ألفاظاً للمعاني التي يعلمها ويحتاجها ثم جاء من بعده فعلم بعض المعاني التي لم يعلمها من سبقه فوضع لها ألفاظاً وهكذا إلى عصرنا الحاضر، كلما علم الإنسان معاني جديدة وضع لها ألفاظاً.

أقول ولكن هذا الدليل المركب متوقف على ثبوت الأمر الأول وهو مشكل إذ يمكن أن الله تعالى لم يخبرنا بذلك لأن الناس لا تدرك أن اللغة تحتاج إلى واضع. مع أنه قد يقال أن آية (وعلم آدم... الآية) هي أخبار بوضع اللغات.

قيل : إن الواضع لا بد أن يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر في التفاهم بتلك اللغة . وقيل - وهو الأقرب إلى الصواب - إن الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص - كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم - فيتفاهم مع الآخرين الذين يتصلون به ، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ ، حتى تكون لغة خاصة ، لها قواعدها يتفاهم

ولكن الإنصاف أن تفسير الآية بهذا المعنى بعيد جداً عن سياقها لأنها واردة في مقام الاحتجاج على الملائكة بوجود حكمة للخلقة وبأنهم لا يعلمون ، ومن الواضح أن مثل هذا الاحتجاج لا يجوز أن يكون بأخبار الملائكة أن آدم علم اللغة العربية وهم لم يعلموها إذ أي شخص يمكنه أن يضع مفردات ألفاظ على معاني ويجهل بها جميع البشر ثم يحتج عليهم بأنهم جهله ولا يخفى عليك سخافة ذلك بل الآية أعظم من هذا المعنى .

على أنه لو سلمنا دلالة الآية الكريمة فإنما تدل على أن الله تعالى علم آدم لغة من اللغات . فيبقى الكلام في بقية اللغات مع أننا لا نعلم أن اللغة التي علمه إياها هي اللغة العربية دون غيرها من اللغات فالإنصاف أن التمسك بهذه الآية كتمسك الفريق برأسه أو لحيته .

قوله (ره) (قيل أن الواضع لا بد أن يكون شخصاً واحداً . . .) .

أقول هنا رأبان الأول : أن الواضع هو شخص واحد .

الثاني : أن الواضع يجب عقلاً أن يكون شخص واحد .

أما الأول فيمكن بعد البحث أن نتوصل إليه بأن يثبت لنا ولو من دليل تاريخي أو قرآني أو غيره أن الواضع هو رجل واحد كيعرب بن قحطان مثلاً .

وأما الثاني فيستحيل إثباته لوضوح أنه كما يمكن أن يكون الواضع هو

بها قوم من البشر . وهذه اللغة قد تشعب بين أقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتى قد تنشق منها لغات أخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة .

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به . ومما يدل على اختيار القول الثاني في الواضع أنه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك في تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها .

شخص واحد يمكن أن يكون إثنان أو ثلاثة أو أكثر اتفقوا ووضعوا اللغة .
ثم أن عبارة المصنف من قوله (لا بد) ظاهرة في القول الثاني ولا أظن وجود قائل به .

اللهم إلا أن يكون مراده من كلمة شخص واحد هو الله تعالى فهذا قول يمكن أن يستدل عليه بإثبات عجز الإنسان عن تأليف لغة فينتج وجوب كون الواضع واحداً هو الله لكن عبارة المصنف (ره) بعيدة عن هذا المعنى .

قوله (ره) (وهذه اللغة قد تشعب . . . الخ) .

أقول: مراده أن اللغة الواحدة قد يتفرق أبنائها في شتى البلدان وكل واحد منهم يطور لغته بنحو خاص حتى يصبح على مر السنين لكل واحد منهم لغة خاصة تختلف عن تلك اللغات . . وهذا أمر أيده بعض الباحثين في اللغات حيث اكتشف وجود جوامع مشتركة بين عدة لغات والله العالم بحقيقة الحال .

٣ - الوضع تعيني وتعيني

ثم إن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل فيها أن تكون ناشئة من

قوله (ره) (ثم أن دلالة الألفاظ على معانيها الأصل... الخ).

أقول: مراده بالأصل هو الأغلب والأكثر.

وكيف كان فقد قسموا الاوضاع الى قسمين: وضع تعيني، ووضع تعيني.

والمراد بالوضع التعيني هو أن يتصدى الواضع فيعتبر أن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فيخبر الناس بذلك وذلك كما يتصدى الأب لتسمية ابنه فيعتبر أن لفظ (علي) مثلاً موضوع على ابنه ثم يخبر الناس بذلك.

والمراد بالوضع التعيني هو أن اللفظ لا يتصدى أحد أولاً لكي يعتبره على المعنى ولكن الناس تستعمل اللفظ في معنى ولو استعمالاً مجازياً في بادئ الأمر ثم يكثر هذا الاستعمال إلى درجة شديدة حتى تألفه الأذهان فيصير اللفظ حقيقة في هذا المعنى.

إذا عرفت هذين القسمين يقع الكلام في أنه هل كلاهما موجود أو أن الموجود هو أحدهما. ولا يخفى أن الجواب يختلف باختلاف المذاهب في الوضع فلا بد من تفصيل الكلام في كل مذهب على حدة.

أما المذهب الأول أي المذهب المنقول عن الصيمري فقد عرفت أنه لا يوجد وضع أصلاً لأن الألفاظ بنفسها تدل فلا يوجد على هذا المذهب لا وضع تعيني ولا وضع تعيني.

هذا كله في مفردات اللغة وأما في أسماء الأعلام كزيد وإبراهيم وخالد وبغداد وغير ذلك من أسماء الأعلام فلا أظنه يلتزم أيضاً بأن دلالة الأعلام على مسمياتها ذاتية كما لا يخفى. وحينئذ فوضع أسماء الأعلام على هذا المذهب غير محدد.

وأما على القول الأول من المذهب الثاني - أي أن علة الدلالة هي اعتبار الواضع - فاللزام على هذا القول استحالة الوضع التعيني.

الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعيينياً). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص اللفظ بالمعنى

وذلك لأن الوضع التعيني ليس فيه اعتبار الواضع فيستحيل أن يكون اللفظ دالاً لأن علة الدلالة على هذا القول هي الاعتبار فمع عدمها تنعدم علة الدلالة فتتعدم الدلالة.

نعم يمكن توجيه الوضع التعيني على هذا المذهب بأحد توجيهين.
الأول: أنه بعد أن كثر استعمال الناس للفظ في ذلك المعنى يتصدى الواضع فيعتبر اللفظ موضوعاً للمعنى.

الثاني: أن الواضع من أول الأمر يضع وضعاً عاماً فيقول كل لفظ كثر استعماله في معنى معين حتى وصل الاستعمال إلى درجة معينة من الكثرة فأنا اعتبره موضوعاً لذلك المعنى.

ولا يخفى أن على هذين التوجيهين يكون الوضع التعيني هو كالوضع التعيني يرجع إلى تصدي الواضع واعتباره اللفظ موضوعاً على المعنى فلا يصح تفسير الوضع التعيني على هذين التوجيهين بأنه الوضع الحاصل بسبب كثرة الاستعمال بدون تصدي الواضع. كما هو واضح.

وأما على القول الثاني: من المذهب الثاني (أي القول بالتعهد) فاللازم على هذا القول أن تكون جميع الالفاظ الموضوعية قد تعهد أبناء اللغة باستعمالها عند إرادة المعنى. فإذا كان الوضع هو نفس التعهد فلا مجال لتقسيمه إلى قسمين إذ التعهد دائماً يكون على نسق واحد.

نعم يمكن توجيه التقسيم بأحد التوجيهين.

الأول: أن التعهد تارة يكون على نحو يلتفت المتعهد إلى تعهده التفاتاً تفصيلياً كأن يلتفت ويقول في نفسه أو علناً أمام الناس عبارة تدل على أنه كلما أراد معنى كذا عبر عنه بلفظ كذا. فهذا التعهد يسمى بالوضع التعيني.

وتارة أخرى يكون التعهد على نحو ارتكازي لا يلتفت إليه المتعهد ويكون هذا التعهد الارتكازي حاصلاً بسبب كثرة الاستعمال. فهذا التعهد يسمى بالوضع التعيني.

الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من

ولا يخفى أن على هذا التوجيه تكون جميع أوضاع مفردات اللغة أوضاعاً تعينه لوضوح عدم تحقق التعهد التفصيلي من غالب الناس إلا في أسماء الأعلام فإن من وضع إسم العلم يكون متعهداً تفصيلاً فتأمل فإن في هذا التوجيه إعتراضاً لم نذكره.

التوجيه الثاني: أن تعهد أبناء اللغة تارة يكون متأخراً عن أمر صدر لهم (من بعض الناس أو من الله تعالى) بأن يتعهدوا باستعمال لفظ كذا عند إرادة معنى كذا. كأن يأتي رجل أو رسول فيضع عدة كلمات لعدة معاني ويطلب منهم أن يتعهدوا على طبقها، فإذا امتثل له أبناء اللغة وتعهدوا كما طلب كان هذا التعهد يسمى بالوضع التعيني أي الوضع المتأخر عن التعيين.

وتارة أخرى يكون تعهدهم باستعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى بدون طلب من أحد وغير متأخر عن تعهدهم بسبب كثرة استعمالهم اللفظ في المعنى فيكون هذا التعهد يسمى بالوضع التعيني

ولا يخفى أن تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيني على هذا التوجيه كان تقسيماً للوضع باعتبار أسبابه وإلا فالوضع (وهو التعهد) على نسق واحد في الحالتين أي حالة تأخر الوضع عن الطلب أو عن كثرة الاستعمال.

وأما على المذهب الثالث (أي أن دلالة اللفظ على المعنى كانت بسبب القرن في الذهن) فعلى هذا المذهب إن فسرنا الوضع بسبب الدلالة (فيكون كلمة الوضع معناها سبب الدلالة) فعلى هذا كان الوضع دائماً هو القرن المسبب عن كثرة الاستعمال فيكون الوضع على هذا المذهب تعينياً دائماً. نعم لا يخفى إمكان توجيه التقسيم بنحو التوجيهات السابقة.

فظهر من كل ما ذكرناه أن تقسيم الوضع إلى تعيني وتعيني تقسيم لا يصح بظاهره على أي قول من أقوال الوضع إلا بعد تأويله بنحو ما عرفت فلا تغفل.

قوله (ره) (الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة...).

أقول: تمام عبارة المصنف (ره) صريحه بأن الدلالة في الوضع التعيني

الكثرة أنه تألفه الأذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى . ويسمى الوضع حيثئذ (تعينياً).

هي من القرن فعلبه يكون ظاهر كلام المصنف أن الوضع التعيني هو أن تكون دلالة الألفاظ ناشئة من الجعل والتخصيص أي اعتبار الواضع وأن الوضع التعيني هو أن تكون دلالة الألفاظ ناشئة من القرن الذهني بين اللفظ والمعنى الحاصل من كثرة الاستعمال وعلى هذا فإن المصنف (ره) يكون قد جمع بين مذهبين من مذاهب الوضع الأول الاعتبار في التعيني الثاني القرن في التعيني .

٤ - أقسام الوضع

لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى وعلى اللفظ، ولا يصح الحكم على الشيء إلا بعد تصوره

قوله (ره) (لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى).

أقول: هذا الكلام إنما يجري بناء على القول المشهور بأن الوضع هو اعتبار الواضع اللفظ على المعنى وكذا بناء على القول بالتعهد. وأما بناء على المذهب الثالث أي القرن بين اللفظ والمعنى فلا وجه لهذا الكلام. فلدينا دعوتان.

الأولى: عدم جريان هذا الكلام بناء على مذهب القرن.

الثانية: جريان الكلام بناء على القول بالاعتبار وعلى القول بالتعهد.

أما الدعوى الثانية: فتوضحها أن اعتبار الواضع هو عبارة أخرى عن حكمه على اللفظ بأنه عين المعنى فعندما يضع لفظ أسد على معنى أسد يكون قد اعتبر أن هذا اللفظ هو عين ذاك المعنى.

ومن الواضح الذي قرر في علم المنطق أن القضية التي هي حمل المحمول على الموضوع متأخرة عن تصور الموضوع وتصور المحمول وتصور النسبة بينهما فإذا أردت أن تحكم على زيد بأنه عالم لا بد من تصور (زيد) وتصور (عالم) وتصور النسبة بينهما ثم التصديق بها فيستحيل إيقاع القضية الحملية دون تصور طرفيها.

وفي المقام نقول أن الاعتبار هو عبارة عن قضية حملية موضوعها اللفظ ومحمولها عين المعنى نحو لفظ أسد هو عين الأسد فلا بد من تصور اللفظ ولا بد من تصور المعنى قبل تحقق الاعتبار.

وعلى هذا قسموا الوضع إلى تقسيمين تقسيم باعتبار تصور اللفظ فينقسم الوضع بهذا الاعتبار إلى شخصي ونوعي ويأتي التعرض له وشرحه إنشاء الله تعالى.

وتقسيم باعتبار تصور المعنى وهو التقسيم الذي سوف نتعرض له بعد قليل وهو الذي عقد البحث لأجله.

ومعرفته بوجه من الوجوه ولو على نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه أي بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار

ومما ذكرنا اتضح الكلام بناء على مذهب التعهد فإن التعهد أيضا حكم متعلق باللفظ والمعنى فلا بد من إدراكهما.

أما الدعوى الأولى فأصبحت واضحة إذ ليس في الذهن غير نفس الارتباط بين اللفظ والمعنى الموضوع له.

وهذا الارتباط ليس بنحو ما قد يتخيله البعض من أنه يوجد في الذهن صورة اللفظ وصورة المعنى متقارنان، فإن هذا النحو من الارتباط منفي بالوجدان، إذ لا نرى في ذهننا هذا الشيء.

فالمراد من الارتباط والقرن هو كون الذهن بحالة لو حضر اللفظ عنده لحضر المعنى الموضوع له فالقرن هو هذه الحالة الذهنية، وهي لا تحتاج إلى أن يكون الذهن قد تصور المعنى الموضوع له تصوراً مستقلاً، وإن كانت هذه الحالة الذهنية مسببة عن كثرة حضور اللفظ مقترناً مع المعنى الموضوع له. فافهم جيداً فهذا المطلوب لا يخلو عن دقة.

قوله (ره) (لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه).

أقول: قد علمت لزوم تصور أطراف القضية لكن هذا التصور لا يجب أن يكون تصوراً تفصيلياً بل، قد يكون تصور أطراف القضية تصوراً تفصيلياً وقد يكون تصوراً بوجه وعنوان أو إشارة.

فمثلاً تقول (الله قادر)، ولا بد في هذه القضية من تصور موضوعها ومحمولها. لكن من البديهي أن لا أحد يتصور الموضوع أي الله تعالى تصوراً تفصيلياً، فلا ريب كان تصوره تعالى تصوراً إجمالياً أي بواسطة عنوان، كعنوان الخالق أو الرب أو نحو ذلك من العنوانات.

وهكذا قد ترى شيئاً أمامك لا تعرف ما هو فتقول (هذا جسم)، فحكمت عليه بعد تصوره إجمالاً أي بواسطة الإشارة إليه.

بقي شيء: وهو أن المراد بتصور الشيء بوجه هو أن يكون هذا الوجه

به إليه إذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه كما إذا حكمت على شبح من بعيد أنه أبيض مثلاً وأنت لا تعرفه بنفسه أنه أي شيء

والعنوان محدداً ومميزاً للمحكوم عليه عن غيره بحيث يكون هذا الوجه الذي تصورته به غير جارٍ على غيره وإلا فإذا كان العنوان جارٍ على غير المحكوم عليه أيضاً كان المحكوم مجهولاً مطلقاً فيستحيل الحكم عليه.

وحتى يتضح المقام أكثر نقول أنك تارة تحكم على الجزئي وأخرى تحكم على الكلّي فإذا حكمت على الجزئي يجب أحد أمرين:

الأول: أن تأتي بعنوان يختص به بمعنى أن يكون هذا العنوان لا يصدق إلا عليه كما تحكم على الذات المقدسة بأنها قادرة فتصور الله تعالى بعنوان يختص به كعنوان الخالق.

الثاني: أن تشير إليه إشارة كما تشير إلى الشبح البعيد فتقول هذا أبيض.

أما إذا لم تشير إلى الجزئي ولم تعنونه بعنوان يختص به استحال حكمك على الجزئي لأن الجزئي حينذاك يكون باقٍ في حيز المجهولية المطلقة. والحكم على المجهول المطلق محال كما عرفت في أول البحث.

وأما إذا حكمت على الكلّي أي الماهية المفروض أنها لم تعلم تفصيلاً فلا بد لك من أن تتصورها بعنوان مختص بها كما لو أردت أن تحكم على الإنسان وأنت لا تعرفه فتقول (الناطق هو كذا) أو (المتعجب كذا) أو نحو ذلك من العناوين المختصة به، ولا يمكن أن تتصور الإنسان بعنوان أعم منه كعنوان الحيوان مثلاً فإن هذا العنوان لا يميز لك المحكوم عليه عن غيره. فيكون الكلّي حينذاك باقٍ على المجهولية المطلقة فيستحيل الحكم عليه.

فتحصل من كل ما ذكرنا أنك إذا أردت الحكم على شيء فلا بد أن تتصوره إما تصوراً تفصيلياً، وإما تصوراً بوجهه، أي بعنوان مختص به، أو بالإشارة إليه.

بقي شيء: نحو (عبد مؤمن خير من مشرك) هنا حكمنا على (عبد مؤمن) بأنه خير من مشرك. والسؤال هو أن تصور (عبد مؤمن) من أي باب.

هو، وأكثر ما تعرف عنه - مثلاً - أنه شيء من الأشياء أو حيوان من الحيوانات، فقد صح حكمك عليه بأنه أبيض مع أنك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورته بعنوان أنه شيء أو حيوان لا أكثر وأشرت به إليه. وهذا ما يسمى في عرفهم (تصور الشيء بوجهه) وهو كاف لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لا يمكن الحكم عليه أبداً.

وعلى هذا، فإنه يكفي في صحة الوضع للمعنى أن نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا أن المعنى لا بد من تصوره وأن تصوره على نحوين - فإنه بهذا الاعتبار وباعتبار ثان هو أن المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً وقد يكون عاماً أي كلياً، نقول أن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية:

الجواب: أنه من باب تصور الكلي تصوراً تفصيلياً فلم نجعل هذا العنوان حاك عن جزئي معين في الواقع، وهذا واضح. كما أن الكلي الذي حكمنا عليه هو نفس كلي (عبد مؤمن) لا كلي آخر كان هذا العنوان حاك عنه، بل المحكوم عليه هو نفس كلي (عبد مؤمن)، والمفروض أن هذا الكلي متصوراً تفصيلاً أي حاضر في الذهن بنفسه.

ذكرنا هذا المثال لزيادة التوضيح.

قوله (ره) (ولم تتصوره بنفسه وإنما تصورته بعنوان أنه شيء... الخ).

أقول: نبه المصنف (ره) بقوله (وأشرت إليه) إلى أنه لا يكفي في الحكم على الجزئي أن تتصوره بعنوان عام، بل لا بد أن ينضم إلى العنوان العام الإشارة إليه، فلولا هذه الإشارة إلى الجزئي كان الجزئي مجهولاً مطلقاً فلم يجز الحكم عليه.

قوله (ره) (نقول إن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام عقلية).

أقول: المراد بقوله عقلية أي تصوريه بمعنى أن هذه الأقسام الأربعة

يتصورها العقل وقد يحكم بإمكان بعضها وبعدم إمكان بعضها الآخر أو قد يحكم بإمكانها جميعاً وقد يحكم بعدم إمكانها جميعاً. فالمراد بقولهم (أقسام عقلية) هي أنها أقسام يتصورها العقل لا أنه يصدق بها.

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث مقامات:

الأول: بيان تقسيم الوضع إلى أقسامه الأربعة وكيفيته.

الثاني: بيان ماهو الممكن عقلاً من هذه الأقسام. أي ما هي الأقسام التي يحكم بإمكانها والأقسام التي يحكم العقل بعدم إمكانها.

الثالث: بيان ما هو المتحقق في الخارج من هذه الأقسام، فرب شيء ممكن عقلاً لم يقع في الخارج كالعقلاء.

أما المقام الأول: فنقول إنهم ذكروا أن الوضع ينقسم إلى أربعة أقسام وذلك لأن المعنى الموضوع له لا يخلو إما جزئي وإما كلي كما أن تصور المعنى لا يخل (كما مر) من كونه إما بنفسه وإما بوجهه وعنوانه.

فيصير الحاصل من ضرب التصورين بالمعنيين أربعة أقسام، هي تصور الجزئي بوجهه، أو بنفسه، وتصور الكلي بوجهه، أو بنفسه.

فمثلاً الواضع إذا أراد أن يضع لفظاً لزيد الذي هو الموضوع له فإما أن يتصوره بنفسه فيكون التصور حين الوضع جزئياً كما أن الموضوع له هو جزئي أيضاً. وإما أن يتصوره بعنوانه فيكون التصور حين الوضع كلياً بينما يكون الموضوع له جزئياً.

وإذا أراد الواضع أن يضع للكلي كالإنسان مثلاً فإما أن يتصوره حين الوضع بنفسه فيكون التصور حين الوضع كلياً كما أن الموضوع له كان كلياً وأما أن يتصوره حين الوضع بجزئي من جزئياته فيكون التصور حين الوضع جزئياً بينما يكون الموضوع له وهو الإنسان كلياً. فتحصل عندنا الأقسام الأربعة التي ذكرها المصنف (ره).

بقي أمور.

الأول: أنك عرفت أثناء الكلام أن مرادهم بكلمة الوضع حين قولهم

١ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئي، أي أن الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له خاص).

مثلاً (الوضع عام والموضوع له عام) إنما مرادهم تصور الموضوع له حين الوضع فكأنهم قالوا (تصور الموضوع له حين الوضع عام والموضوع له عام) فعوضاً عن أن ينطقوا بهذه الجملة الطويلة أي (تصور الموضوع له حين الوضع) حذفوها ونطقوا بكلمة واحدة هي كلمة الوضع.

فهذه الكلمة مستعملة في هذا البحث بإصطلاح خاص هو هذا المعنى الذي ذكرناه. وليس مرادهم بكلمة (الوضع) هو معنى الوضع الذي مر تعريفه سابقاً كما توهم عبارتهم. فلا تغفل عما ذكرنا.

الثاني: أن ما هو المراد من قولهم العام والخاص فنقول في الجواب على هذا السؤال أن المتحصل من عباراتهم إختلافهم في تفسير هاتين العبارتين على تفسيرين.

الأول: أن المراد بالعام هو الكلي والمراد بالخاص هو الجزئي وهذا التفسير هو ظاهر المصنف (ره) حيث جعل انقسام الوضع إلى الأقسام الأربعة ناشئاً من جهة أن المعنى إما كلي وإما جزئي. وهذا أيضاً هو ظاهر كل من قسم كما قسم المصنف (ره).

وقد صرح المصنف (ره) بهذا التفسير في قوله في المتن (إن المعنى قد يكون خاصاً أي جزئياً وقد يكون عاماً أي كلياً).

وهذا التفسير هو التفسير المشهور وهو الذي صرح به عدة من الفحول.

الثاني: أن المراد بالعام هو العام الإضافي أي الأعم، والمراد بالخاص هو الأخص الإضافي. فالأخص في هذا التفسير يطلق على الجزئي ويطلق على الكلي إذ قد يكون الكلي أخص من غيره كالإنسان الذي هو أخص من الحيوان فيقال له خاص ويقال للحيوان عام.

وهذا التفسير وأن كان يظهر من بعض عبارات بعض المصنفين إلا أنه لا يتناسب مع قولهم في القسم الثاني (الوضع عام والموضوع له عام)، كما

٢ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلي أي أن الموضوع له كلي متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له عام).

لا يتناسب مع قولهم في القسم الأول (الوضع خاص والموضوع له خاص). توضيح ذلك أن على هذا التفسير كان المراد بالخاص هو الأخص، وكان المراد بالعام هو الأعم. ومن الواضح أنه ليس المراد أنه أخص مطلقاً أي من كل شيء، كما أنه ليس المراد بالعام أنه أعم من كل شيء، بل المراد نسبة الوضع إلى الموضوع له. فالوضع إما أخص من الموضوع له، وإما أعم، فإن كان أخص منه سمي بالخاص، وإن كان أعم منه سمي بالعام. وهكذا الموضوع له إن كان أخص من الوضع سمي الخاص، وإن كان أعم من الوضع سمي العام.

إذا عرفت ذلك يتضح أن (عبارة الوضع عام والموضوع له عام) لا يمكن أن تتم على هذا التفسير، إذ لا يمكن أن يكون الوضع أعم من الموضوع له مع أن الموضوع له أعم من الوضع. فيجب أن يكون مرادهم أن الوضع كلي والموضوع له كلي.

وكذلك لا تتم عبارة (الوضع خاص والموضوع له خاص)، إذ لا يمكن أن يكون الوضع أخص من الموضوع له مع أن الموضوع له أخص. فيجب أن يكون مرادهم بكلمة الأخص هو الجزئي.

وكيف كان فاحتفظ بهذين التفسيرين لأنهما ينفعان في الأمر الثالث. الأمر الثالث في أن التقسيم إلى هذه الأقسام الأربعة هل هو تقسيم حاصر بالحصر العقلي فيستحيل وجود خامس، أو هو تقسيم استقرائي.

فنقول في جواب هذا السؤال: إن عدة من أكابر الاعلام قد صرحوا أن هذا التقسيم هو بالحصر العقلي. اعتمدوا في ذلك على ما ذكرناه في أول البحث.

ولكن لا يخفى فساد دعوى الحصر العقلي، توضيح ذلك يحتاج إلى بسط الكلام في كل تفسير على حدة. فنقول:

أما على التفسير الأول: أي (أن المراد بالعام هو الكلّي): فلأن ظاهر كلامهم بل لعله صريحه يعطي أن المراد بقولهم (الوضع خاص والموضوع له خاص) هو أن الوضع جزئي والموضوع له هو عين هذا الجزئي.

وأن المراد بقولهم (الوضع عام) والموضوع له عام هو أن الوضع كلي والموضوع له هو عين هذا الكلّي.

وأن المراد بقولهم (الوضع عام والموضوع له خاص) هو أن الوضع كلي والموضوع له هو جزئي لهذا الكلّي.

وأن المراد بقولهم (الوضع خاص والموضوع له عام) هو أن الموضوع له كلي والوضع هو جزئي لهذا الكلّي.

إذا عرفت ذلك فبناءً عليه يمكن أن نستدرك عليهم صوراً كثيرة تبلغ أكثر من ثمانية. ونحن نذكرها منضمة إلى الأربعة فيصبح المجموع إثني عشر صورة أكثرها محال.

وقد عرفت أول البحث أن محالية القسم لا يخرجها عن الأقسام ضرورة أن المراد إنما هو تقسيم عقلي والأقسام عقلية أي متصورة فقط وقد تكون محالة وإليك الأقسام جميعها مع أمثلتها العقلية.

وذلك أن الصورة المتصورة حين الوضع إما أن تكون جزئية فيكون الوضع خاصاً. وإما أن تكون الصورة المتصورة حين الوضع كلية فيكون الوضع عاماً.

وعلى الأول (أي الوضع خاص) يحتمل صور أربعة.

الأولى: أن يكون الموضوع له جزئياً وهو عين الجزئي المتصور حين الوضع، كما لو تصور (زيد) ووضع اللفظ لزيد نفسه وهذه الصورة هي القسم الأول من الأقسام الأربعة التي ذكرناها هي صورة ممكنة كما يأتي.

الثانية: أن يكون الموضوع له جزئياً هو غير الجزئي المتصور حين الوضع كما لو تصور (زيد) ووضع اللفظ لعمر وهذه الصورة محال كما هو واضح ويأتي بيان ذلك كله.

الثالثة: أن يكون الموضوع له كلياً عاماً للجزئي المتصور حين الوضع،

كما لو تصور (زيد) ووضع اللفظ للإنسان.

وهذه الصورة هي القسم الرابع من الأقسام التي ذكروها. وهي محال كما يأتي بيانه.

الرابعة: أن يكون الموضوع له كلياً مبايناً للجزئي المتصور، كما لو تصور زيد ووضع للحمار وهذه الصورة محال أيضاً.

وعلى الثاني (أي الوضع كلي) يحتمل صور ثمانية.

الأولى: أن يكون الموضوع له كلياً اعم من الكلي الذي تصور حين الوضع كما لو تصور الإنسان ووضع اللفظ للحيوان.

وهذه الصورة لم يذكروها، لكنها شبيهة جداً بالقسم الرابع من الأقسام الأربعة التي ذكروها.

الثانية: أن يكون الموضوع له كلياً أخص من الكلي المتصور حين الوضع كما لو تصور الإنسان ووضع اللفظ لمفهوم العالم.

وهذه الصورة أيضاً لم يذكروها، ولكنها شبيهة جداً بالقسم الثالث من الأقسام الأربعة التي ذكروها.

الثالثة: أن يكون الموضوع له كلياً نسبته إلى الكلي المتصور حين الوضع هي العموم والخصوص من وجه، كما لو تصور الإنسان ووضع اللفظ لمفهوم الأبيض.

وهذه الصورة لم يذكروها وهي محال أيضاً.

الرابعة: أن يكون الموضوع له كلياً مبايناً للكلي المتصور حين الوضع، كما لو تصور الإنسان ووضع اللفظ للفرس.

وهذه الصورة لم يذكروها وهي محال أيضاً.

الخامسة: أن يكون الموضوع له كلياً مساوياً للكلي المتصور حين الوضع، كما لو تصور الناطق ووضع اللفظ للإنسان.

وهذه الصورة لم يذكروها، وفي إمكانها أو عدم إمكانها كلام فتفكر.

السادسة: أن يكون الموضوع له كلياً هو عين الكلي المتصور حين الوضع، كما لو تصور الإنسان ووضع اللفظ للإنسان.

وهذه الصورة هي القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي ذكروها وهي ممكنة وواقعة كما يأتي بيانه، وهو واضح.

السابعة: أن يكون الموضوع له جزئياً ليس من مصاديق الكلّي المتصور حين الوضع، كما لو تصور الحمار ووضع اللفظ لعمر.

وهذه الصورة لم يذكروها وهي محال.

الثامنة: أن يكون الموضوع له جزئياً للكلّي المتصور حين الوضع، كما لو تصور الإنسان ووضع لمصداقه.

وهذه الصورة هي القسم الثالث من الأقسام التي ذكروها ويأتي الكلام فيها.

وهناك صور أخرى أعرضنا عن ذكرها.

وإذا عرفت هذه الصور فقد يعترض علينا بإعتراضين.

الأول: أن هذه الصور التي استدركنها محال. فلا وجه لذكرها.

ونجيب عليه أولاً: بالنقض فنقول لو ورد علينا هذا الإيراد لورد على

المشهور لأنهم ذكروا القسم الرابع وهم قائلون بأنه محال.

وثانياً: بالحل فنقول أنك عرفت أن هذا التقسيم عقلي أي تذكر فيه

جميع الصور التي يتصورها العقل ولو كانت محالاً.

وثالثاً: يوجد بعض الصور التي ذكرناها يمكن أن يدعى إمكانها

فلاحظ.

الإعتراض الثاني: أن هذه الصور التي ذكرناها ليست مستدركة، بل

تدخل تحت الأقسام الأربعة، لأن مرادهم من العام هو الكلّي، ومرادهم من

الخاص هو الجزئي، ومن المعلوم أن جميع الصور لا تخرج عن الأقسام

الأربعة حيثئذ.

ونجيب عليه: أنك عرفت أن مرادهم من الأقسام الأربعة هي الأقسام

التي ذكرناها أول البحث، وتعبيراتهم طافحة بما ذكرنا.

ويدلك على أن مرادهم هو ما ذكرناه أنهم أجمعوا قاطبة على جواز

وإمكان ما عدا القسم الرابع، فلو كان مرادهم غير ما ذكرناه لكان هذا

٣ - أن يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلي لا نفسه، أي أن الموضوع له جزئي غير متصور بنفسه بل بوجهه، ويسمى هذا القسم (الوضع عام والموضوع له خاص).

٤ - أن يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئي، ويسمى هذا القسم (الوضع خاص والموضوع له عام).

الإجماع أنهم مجمعون على جواز معظم الصور التي ذكرناها مع أن أكثرها محال.

هذا الكلام كله على التفسير الأول للعام والخاص أي تفسير العام بالكلي وتفسير الخاص بالجزئي كما هو المشهور.

وأما الكلام على التفسير الثاني فيتضح بالجملة مما ذكرناه ونحيل تفصيله على القارئ. وبهذا نختم الكلام في المقام الأول من المقامات الثلاثة للبحث وأما المقامين الأخيرين فتعرض لهما قريباً.

قوله (ره) (أن يكون المنصور كلياً والموضوع له أفراد ذلك الكلي...).

أقول: أشار بقوله أفراد ذلك الكلي إلى شيء مهم في المقام.

توضيحه أنه قد يتخيل بعض من لا خبرة له أن المراد (بالوضع العام والموضوع له خاص) أن الواضع يتصور الكلي ويضع لجزئي من جزئياته كأن يتصور الإنسان ويضع لفرد من أفراد الإنسان كزيد.

ولكن هذا التخيل باطل عاطل لم يقصده أحد من الأعلام بل هو محال. وذلك لما ذكرناه سابقاً من أن معنى تصور الجزئي بوجهه هو أن تتصوره بما يميزه ويفصله عن غيره إما بعنوان خاص به وإما بالإشارة إليه.

ومن الواضح أن الكلي مثل (إنسان) لا هو مختص بزيد ولا هو إشارة إلى زيد. وحينئذ فتصور الإنسان لا يكون تصوراً لزيد لا تفصيلاً كما هو واضح ولا تصوراً بوجهه كما أوضحناه، فيكون زيد باق على المجهولية المطلقة فيستحيل الوضع له.

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى، كما لا نزاع في وقوع القسمين الأولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلي وجعفر، ومثال الثاني أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وإنسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع في أمرين: الأول في إمكان القسم الرابع، والثاني في وقوع الثالث بعد التسليم بإمكانه. والصحيح عندنا استحالة

فمرادهم من هذا القسم هو أن يتصور الكلي ويجعله حاكباً عن مصاديقه كلها فيضع اللفظ لجميع تلك المصاديق فيكون الموضوع له هو جميع المصاديق لا مصداقاً واحداً. ولهذا قال المصنف أن الموضوع له أفراد ذلك الكلي ولم يقل مصداق أو فرد من ذلك الكلي.

قوله (ره) (لا نزاع في إمكان الأقسام الثلاثة الأولى...).

أقول: هذا شروع في المقام الثاني من المقامات الثلاثة للبحث. فنقول إن الوضع الذي هو الاعتبار أو التعهد هو فعل من الأفعال الاختيارية، وهو ككل فعل يكون ممكناً عند تحقق شروطه، وقد عرفت أن شرط الوضع ليس سوى تصور اللفظ وتصور المعنى، سواء كان التصور تفصيلاً أم كان بوجه.

وعلى هذا الأساس يتضح كيف أجمعوا على جواز الأقسام الثلاثة الأولى، فإن في القسم الأول والثاني يكون الوضع قد تصور الموضوع له بنفسه. وفي القسم الثالث يكون الوضع قد تصور الموضوع له وهو المصاديق بوجهها وعنوانها أعني الكلي الحاكي عنها، فيكون القسم الثالث بمنزلة قضية كل إنسان عالم يكون العالم محمولاً على كل فرد فرد من أفراد الإنسان الذي لوحظ بالحمل الشايح.

وإنما وقع النزاع في القسم الرابع، فذهب المشهور إلى استحالة عقلاً وذلك لإنتفاء شرط إمكانه، وهو كما عرفت مراراً تصور المعنى الموضوع له، ووجه الإنتفاء أن الموضوع له وهو الكلي ليس متصوراً بنفسه، كما هو واضح، ولا بوجهه لما هو واضح من أن الجزئي ليس مميزاً للكلي ولا

الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الإشارة والضمائر والاستفهام ونحوها على ما سيأتي.

٥ - استحالة القسم الرابع

أما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام فنقول في بيانه: إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ من النزاع في إمكان أن يكون

يوجب الإشارة إلى مفهوم الكلي، ولهذا أطبقوا على أن الجزئي ليس عنواناً للكلي.

نعم هنا توهم مشهور نسب إلى بعض الفحول وهو أن كل جزئي كلي وتشخص، فزيد مثلاً هو الإنسان المتشخص في هذا الوجود الخاص. وهكذا كل جزئي هو كلي وزيادة فإذاً يكون الجزئي عنواناً على الكلي لأنه يستلزم تصوره.

وجواب هذا التوهم غير خفي، لأننا نقول إن تصور الجزئي لا يخلو من أمرين.

الأول: أنه يكون تصور الجزئي مستلزماً لتصور الكلي.

الثاني: أن لا يكون تصوره مستلزماً لتصور الكلي.

فعلى الأول يخرج الفرض عن محل البحث، ضرورة أن الواضع يكون تصور الكلي بنفسه فلو وضع له كان جائزاً ممكناً لأنه من قبيل الوضع عام والموضوع له عام. غاية الأمر أن سبب تصور الكلي هو تصور الجزئي وهذا لا أثر له إطلاقاً، فإن كل المناط كما عرفت هو في تحقق شرط الحكم وهو تصور المحكوم عليه وهو قد تحقق.

وعلى الثاني وهو المفروض يكون الكلي غير متصوراً لا بنفسه كما هو الفرض ولا بوجهه لما ذكرناه من أن الجزئي ليس حاك عن مفهوم الكلي ولا مميزاً له.

قوله (ره): (إن النزاع في إمكان ذلك ناشئ...).

أقول قد عرفت أن الشرط الوحيد لإمكان الحكم هو تصور الموضوع والمحمول ولا خلاف في ذلك. وقد عرفت أن التصور تارة تفصيلي وتارة

الخاص وجهاً وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم أن المعنى الموضوع له لا بد من تصويره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض في هذا القسم أن المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط، وإلا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصور الخاص كان من القسم الثاني وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام في إمكانه بل في وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بإمكان القسم الرابع من أن نفرض أن الخاص يصح أن يكون وجهاً من وجوه العام وجهة من جهاته حتى يكون تصويره كافياً عن تصور العام بنفسه ومعنىاً عنه، لأجل أن يكون متصوراً للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكر أن الخاص ليس من وجوه

إجمالي بوجه. كما من الواضح أن القسم الرابع يفرض فيه عدم تصور الموضوع له بنفسه. فتعين أن النقطة الوحيدة التي هي محل الخلاف والكلام هي أن تصور الجزئي هل هو تصور الكلي بوجه أم لا.

فعلى الأول يتحقق شرط جواز الحكم وبالتالي جواز الوضع لأنه حكم تحققت شروطه.

وعلى الثاني يتنفي شرط جواز الحكم وبالتالي لا يجوز الوضع.

فالخلاف هو في الشرط.

قوله (ره) (وإلا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصويره الخاص).

أقول: هذا إشارة إلى الاعتراض الذي ذكرناه آنفاً، وحاصله أن تصور الجزئي قد يوجب تصور الكلي بنفسه.

وحاصل الجواب أنه إذا أوجب تصور الكلي بنفسه خرج عن الفرض ففرض القسم الرابع هو أن يكون الكلي غير متصوراً بنفسه أصلاً وإنما نضع اللفظ له لمجرد تصور الجزئي وهذا لا يمكن أن يتم إلا بناء على أمر واضح الفساد وهو أن الجزئي عنوان ووجه مميز لمفهوم الكلي.

العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فإن العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بإمكان القسم الثالث وهو (الوضع العام والموضوع له الخاص) لأننا إذا تصورنا العام فقد تصورنا في ضمنه جميع أفراد بوجهه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصويره بنفسه فيكون من القسم الثاني، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورنا بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر في تصور الخاص فلا يمكن الوضع معه إلا لنفس ذلك الخاص ولا يمكن الوضع للعام لأننا لم نتصوره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه إذ ليس الخاص وجهاً له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

بقي شيء.

وهو أنهم قالوا أنك إذا تصورت الجزئي لا يجب عقلاً أن يحصل عندك صورة الكلي، فقد تحصل كما لو قمت بعملية تحليل للجزئي فحللته إلى كلي وتشخص فتحصل عندك صورة الكلي. وقد لا تحصل كما لو لم تلتفت إلى تحليل الجزئي إلى الكلي والتشخص.

وهذا الذي ذكره واضح جيد. إلا أن بعضهم قد تحصل له وسوسة في هذا الأمر فيقول أن مفهوم الجزئي لما لم يكن إلا عبارة عن مفهوم مركب من الكلي وزيادة وحيث فتصوره يجب أن يتضمن تصور الكلي.

ولكن هذه الوسوسة إنما تنشأ من جهة الغفلة عن أن مرادهم من (أن حضور الجزئي لا يستوجب حضور الكلي) إنما هو أن حضور صورة الجزئي لا يستوجب حضور صورة الكلي بما هو صورة مستقلة متميزة. وليس مرادهم أنه إذا حضرت صورة الجزئي لا تحضر صورة الكلي ولو تضمناً، فإن هذا لا يقوله عاقل بقر بأن الجزئي مركب من الكلي والتشخص.

خاتمة: قد ذكرنا إلى هنا أحكام الأقسام الأربعة من حيث إمكانها أو عدم إمكانها، ولكنك عرفت أن الأقسام تزيد عن إثني عشر قسماً. ونحيل معرفة إمكانها أو عدم إمكانها إلى الطالب الذي قد عرف ما هو شرط الإمكان فكلما تحقق الشرط حكمت بالإمكان وإلا حكمت بعدم الإمكان. وبهذا نختم الكلام في المقام الثاني. وأما المقام الثالث فيأتي التعرض له.

٦ - وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص

وتحقيق المعنى الحرفي

أما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: إن مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

قوله (ره) (أما وقوع القسم الثالث فقد قلنا...).

أقول: هذا شروع في المقام الثالث. وقد إتفقوا على عدم وقوع القسم الرابع وعلى وقوع القسم الأول أي الوضع خاص والموضوع له خاص والقسم الثاني أي الوضع العام والموضوع له عام واختلفوا في وقوع القسم الثالث أي الوضع العام والموضوع له خاص. وقبل بيان النزاع المتعلق بالقسم الثالث نذكر أمران أحدهما يتعلق بالقسم الرابع، وثانيهما يتعلق بالقسم الأول.

أما الأول: فقد نقلوا الاتفاق على عدم وقوع القسم الرابع. وظاهر هذا النقل أن جميع العلماء (حتى القائلين بإمكان القسم الرابع) ذهبوا إلى عدم وقوع هذا القسم.

والذي أريد أن أقوله أنه كان ينبغي على القائلين بإمكان القسم الرابع أن لا يجزموا بعدم وقوعه، وذلك لعدم وجود دليل على عدم وقوعه، إذ يمكن أن يكون الواضع قد تصور (زيد) ثم وضع لفظ إنسان لكلي إنسان وكذلك تصور كلباً واحداً ووضع لفظ كلب لكلي الكلب. وهذا الاحتمال لم يرد دليل على نفيه. وحينئذ فاللازم على أصحاب هذا القول - (أي إمكان القسم الرابع) - أن لا يجزموا بنفي وقوعه، لعدم وجود دليل على نفي الوقوع.

إن قلت: بلى يوجد دليل وهو أن الواضع لما كان قادراً على تصور نفس الكلّي والوضع له فلا حاجة إلى تصور الكلّي بوجهه - (أعني الجزئي لأن الجزئي وجه للكلّي عند أصحاب هذا القول) - والحاصل أنه مع القدرة على التصور التفصيلي يلغو تصور الموضوع له بوجهه الجزئي ثم الوضع للكلّي.

وقبل إثبات ذلك لا بد من (تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن

قلت: أن الواضع يمكنه تصور الكلّي ووضع اللفظ له كما يمكنه تصور جزئي الكلّي ووضع اللفظ لنفس الكلّي. فإذا أمكنه كلا الأمرين فهو مخير بينهما ولا دليل عقلي أو عقلائي يلزمه بتصور الكلّي بنفسه.

بل لا دليل على أرجحية تصور الكلّي بنفسه. بل يمكن أن نتصور دليلاً على أرجحية تصور الجزئي والوضع للكلّي كما لو فرض أن العلم بالكلّي يحتاج إلى تحليل الجزئي إلى الكلّي والتشخيص أو لو فرض أن أبا الواضع الواجب الطاعة شرعاً وعرفاً طلب من الواضع أن يتصور الجزئي ويضع للكلّي.

نعم غاية ما يمكن أن يقال أن القسم الرابع مستبعد الوقوع.

الأمر الثاني: قد علمت أن الاعلام اتفقوا على وقوع القسم الأول أي الوضع خاص والموضوع له خاص. ومثلوا له بوضع أسماء الاعلام كوضع لفظ (زيد) لنفس زيد. إلا أن بعض الأعظم إستشكل في وقوع هذا القسم واستقرب أن أسماء الاعلام موضوعة لماهيات كلية مقيدة بقيود كثيرة بحيث لا يمكن أن تنطبق إلا على هذا الشخص.

فيصير من أسماء الأجناس كلفظ شمس موضوع لماهية كلية ليس لها إلا فرد واحد. فلفظ زيد أيضاً موضوع لماهية مقيدة بقيود وحدود تؤدي إلى انطباق الماهية على هذا الشخص الخاص.

واستدل عليه بأن لفظ (زيد) مثلاً يمتنع أن يكون موضوعاً للشخص الخارجي، إذ لو كان لفظ (زيد) موضوعاً لهذا الشخص في الوجود الخاص كان معنى كلمة (زيد) هو هذا الموجود وحينئذ فيلزم أمران.

الأول: أن يكون قولنا (زيد موجود) قضية ضرورية لأنها حمل الشيء على نفسه، إذ عرفت أن الوجود هو جزء معنى زيد.

الثاني: أن يكون قولنا (زيد معدوم) محال إذ يستحيل حمل المعدوم على الموجود، إلا أن يكون زيد قد استعمل مجازاً في غير ما وضع له.

وبطلان هذين اللازمين غير خفي فينتج بطلان الملزوم - أي أن لفظ

الاسم) فنقول: الأقوال في وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء
ثلاثة:

زيد موضوع للوجود الخاص.

وإذا بطل هذا تعين المطلوب (أي وضع اسم العلم للماهية المقيدة
التي لا تنطبق إلا على فرد واحد) تعين هذا المطلوب لعدم وجود احتمال
ثالث.

فيستج أن وضع الأعلام ليس من وضع الخاص والموضوع له خاص.
أقول: لا ينبغي الإرتياب بأن وضع الأعلام غالباً ما يكون من قبيل
وضع الخاص والموضوع له خاص ألا ترى إلى سائر العوام يشيرون إلى هذا
الولد المتولد أو الموجود في بطن أمه ويقولون هذا اسمه كذا. ولا ريب
أنهم حين وضعوا الاسم له لم يتصوروا إلا هذا الولد، أي تصوروا هذا
الجزئي فوضعوا اسمه له.

نعم في بعض الحالات القليلة يوضع اسم العلم بازاء الماهية التي لا
تنطبق إلا على فرد. واحد كما لو تزوجت وتواعدت أنت والعيال على ولد
ووضعتم له في الحال اسم زيد فيكون اسم زيد موضوع على ماهية لا تنطبق
إلا على فرد واحد وهي أول ذكر متولد من هذين الزوجين.
فظهر أن وضع العلم على قسمين.

الأول: الوضع العام والموضوع له عام وهذا القسم نادر الوقوع وهو
الحاصل عند وضع الاسم على ولد لم يتولد فيقولون مثلاً أول مولود يتولد
من هذين الزوجين اسمه (زيد) فيكون هذا اللفظ موضوعاً على ماهية لا
تنطبق على أكثر من واحد عادة. وهذا القسم يقع في الخارج غالباً إن لم
يكن دائماً قبل القسم الثاني الآتي.

القسم الثاني: الوضع الخاص والموضوع له خاص وهذا القسم هو
الغالب وهو الحاصل عند وضع الاسم على هذا الولد الموجود.

إذا عرفت ذلك نقول أن ما ذكره هذا العلامة من الاعتراض بـ(زيد
موجود) و(زيد معدوم) إعتراض مدفوع، إذ لا مانع من الإلتزام بأن إستعمال

زيد هنا كان بنحو من العناية والمجاز، بل هذا الاستعمال مجاز جزماً إلا في حالات نادرة يكون لفظ زيد موضوعاً بالوضع الأول.

تنبيه: إنا وإن قسمنا وضع الأعلام الى قسمين إلا أن الواضح أن القسم الأول ينقطع بمجرد تولد الولد ويتحقق وضع جديد وهو وضع لفظ زيد على هذا الشخص المتولد الموجود، ولا أحد من العوام يبقّي إسم ابنه موضوعاً على عنوان (أول ولد يتولد) بل ينسخ الوضع السابق ويضع وضعاً جديداً هو وضع الإسم لهذا الموجود الخاص.

لذا كان استعمال (زيد موجود) بعد وجود زيد، مجاز جزماً لأنه يكون (زيد) مستعملاً في الماهية المقيدة. مع أنه موضوع لهذا الوجود الخاص.

نعم في حالة يكون استعمال (وجد زيد) حقيقة وذلك إذا كان زيد موضوعاً بالوضع الأول ثم يوجد فتخبر المرأة زوجها أنه وجد زيد ويكون هذا الاستعمال حقيقة.

وأما بعد ذلك كان استعمال (زيد موجود) أما مجازاً كما هو الغالب وإما حقيقة وتكون القضية ضرورية مثل (النار حارة).

فظهر أن لنسبة الوجود إلى إسم العلم ثلاث حالات.

الأولى: يكون زيد مستعملاً حقيقة مع أن القضية ممكنة.

الثانية: يكون زيد مستعملاً حقيقة مع أن القضية ضرورية.

الثالثة: وهي الغالبة أن يكون زيد مستعملاً مجازاً، مع أن القضية ممكنة.

وأما زيد في (زيد معدوم) فإما حقيقة إذا كان مستعملاً بالوضع الأول. وتكون القضية ممكنة. وأما حقيقة إذا كان مستعملاً بالوضع الثاني وتكون القضية ضرورية الكذب.

ولعمري لقد أطلنا في دفع هذه الشبهة مع أنها شبهة في مقابل البديهة. وهي مردودة حتى لو لم نقدر على جوابها.

ثم لا يخفى عليك أن هذه الشبهة التي أوردها هذا العلامة لا تندفع

١ - إن الموضوع له في الحروف هو بعينه الموضوع له في الأسماء المسانخة لها في المعنى، فمعنى (من) الابتدائية هو عين معنى

بمجرد الإلتزام بأن وضع الاعلام موضوعه بالوضع العام والموضوع له عام. وذلك لأن هذه الشبهة واردة حتى فيما إذا فرضنا إسم العلم موضوعاً للكلي المفيد بقيود كثيرة.

وذلك لأن هذه القيود حينئذ تكون داخلية في مفهوم الإسم العلم، فلو حملت عليه كانت ضرورية أو مجازاً، ولو سلبت عنه كانت ضرورية الكذب أو مجازاً. فإذا فرضنا أن من القيود كونه أول مولود من هذين الزوجين وحينئذ فلو قيل (زيد، أول مولود من هذين الزوجين) كان من قبيل حمل الشيء على نفسه وهو ضروري الصدق فلو سلب عنه كان ضروري الكذب.

بل الشبهة واردة هنا على نحو أعظم لورودها في عده قيود هي قيود الكلي ونفس الكلي بخلاف الشبهة على القول بأن الاعلام موضوعاً للأشخاص إذ لا تكون واردة حينئذ إلا في وصف الموجود والمعدوم.

إذا عرفت هذين الأمرين فلنرجع إلى محل النزاع الأصلي وهو النزاع في وقوع القسم الثالث.

وقد ادعى كثير وقوعه في الحروف وما يلحق بها وسيأتي بيان ما يلحق بها. ولا يخفى أن معرفة أن وضع الحروف من أي قسم من الأقسام الثلاثة يحتاج إلى بيان ما هو المعنى الحرفي. واعلم أن هذا البحث من المباحث التي اشتد عليها النزاع وذكر في تفسير المعنى الحرفي أقوال كثيرة لن نتعرض إلا للأقوال الثلاثة التي ذكرها المصنف (ره) عند ذكره إياها.

قوله (ره) (إن الموضوع له في الحروف هو بعينه...).

أقول: قد شرح المصنف (ره) هذا المذهب. ونحن نشرحه بعبارة أخرى كي يزداد وضوحاً فنقول:

إن كلمة الإبتداء موضوعاً لمعنى عام كلي له مصاديق. كثيرة كالإبتداء من البصرة أو من الكوفة أو من كذا... إلى آخر ما هنالك من المصاديق. وهكذا معنى كلمة الظرفية معنى عام كلي له مصاديق كثيرة في الخارج.

كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى (على) معنى كلمة الاستعلاء،
ومعنى (في) معنى كلمة الظرفية... وهكذا.

وهكذا الاستعلاء والانتهاى إلى آخر ما هنالك من الكلمات.

ثم ادعى صاحب الكفاية (ره) إن معاني الحروف هي نفس معاني هذه
الكلمات فكلمة (من) موضوعة لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة
(الابتداء). وكلمة (على) موضوعة لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة
(الاستعلاء). وكلمة (في) موضوعة لنفس المعنى الذي وضعت له كلمة
(الظرفية). فالحاصل أنه لا يوجد أي فرق بين معاني الحروف ومعاني
الأسماء.

فكما كانت معاني كلمات الابتداء والظرفية والاستعلاء معاني كلية
فكذلك معاني الحرف (من) و(في) و(على).

ثم إن هذا القول لما كان يواجهه إشكال حاصله أنه حينئذ تكون كلمة
(من) وكلمة (الابتداء) كلمتين موضوعتين لمعنى واحد فيكونا مترادفتين مثل
كلمتي الغضنفر والأسد. ومن الواضح أن كل مترادفين يجوز استعمال
أحدهما مكان الآخر، فإذا قلت (جاء الأسد) أمكنك أن تحذف كلمة الأسد
وتأتي بمرادفها وهو الغضنفر فتقول (جاء الغضنفر) ويكون المعنى واحداً
والاستعمال صحيحاً. وهكذا الحال في كل مترادفين.

وحينئذ فإذا كانت كلمتا (من) و(الابتداء) مترادفتين لزم جواز استعمال
أحدهما مكان الآخر مع بقاء المعنى، مع أن هذا اللازم مقطوع الفساد إذ لا
يمكنك إذا قلت (الابتداء بالملح مستحب) لا يمكنك أن تحذف كلمة
(الابتداء) وتأتي بكلمة (من) فتقول (من بالملح مستحب) كما هو واضح.

فالحاصل أنه لو كان معنى الحرف هو عين معنى الاسم للزم أن يكون
الحرف مرادفاً للاسم ويجوز استعمال أحدهما مكان الآخر، مع أنه من
الواضح فساد هذا اللازم، إذ لا يجوز استعمال الحرف مكان الاسم ولا
الاسم مكان الحرف.

إذا عرفت هذا الإشكال، فنقول إن صاحب الكفاية (ره) لما رأى أن ما

وإنما الفرق في جهة أخرى: وهي أن الحرف وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أي إذا لوحظ

ذهب إليه من اتحاد معنى الحرف والاسم يواجه بهذا الإشكال عدل في قوله كي يدفع هذا الإشكال فادعى أن الحرف وإن كان متحداً مع الاسم في المعنى إلا أنه غير متحد معه في الاستعمال وذلك لوجود خصوصية في استعمال الحرف غير موجودة في استعمال الاسم كما، أنه يوجد في استعمال الاسم خصوصية غير موجودة في استعمال الحرف. وتوضح هذه الخصوصية يحتاج إلى بيان مقدمة.

وهي أن معنى الظرفية مثلاً تستطيع أن تلحظه بلحاظين.

الأول: أن تلحظه مستقلاً أي ليس حاله في غيره بل تنظر إليه على انفراده اللحاظ فيكون قابلاً لأن تحكم عليه بالحكم الذي تشاء فتقول مثلاً (الظرفية معنى عام).

اللحاظ الثاني: أن تلحظ الظرفية بنحو تكون حالة في غيرها من المعاني كما لو قلت (زيد في الدار) فإنك هنا في هذا المثال تكون قد لاحظت الظرفية حالة لزيد والدار، فلم تلحظ الظرفية على نحو الاستقلال بل تلحظها مندمجة في غيرها من المعاني وحالة لتلك المعاني.

وهكذا الكلام في بقية المعاني، فمعنى الإبتداء أيضاً له لحاظان كما ذكرنا في معنى الظرفية، فتارة يلحظ مستقلاً فيكون قابلاً لأن يحكم عليه فتقول (الإبتداء بالملح مستحب) حيث لاحظت معنى الإبتداء مستقلاً لا حالة في غيره، وتارة يلحظ حالة لغيره فيكون غير قابل لأن يحكم عليه فتقول (سرت من البصرة) حيث لاحظت معنى الإبتداء حالة في السير والبصرة.

إذا عرفت هذه المقدمة. فنقول قد إدعى صاحب الكفاية (ره) أن الأسماء وضعت لهذه المعاني بشرط أن تلحظ باللحاظ الأول حين الاستعمال، بينما الحروف وضعت لهذه المعاني أيضاً لكن بشرط أن تلحظ باللحاظ الثاني حين الاستعمال.

وبهذا يتضح كيف أنه لا يجوز استعمال أحدهما مكان الآخر، فإن

المعنى غير مستقل في نفسه، والاسم وضع لأجل أن يستعمل في معناه إذا لوحظ مستقلاً في نفسه.

معنى الإبتداء في نحو (الإبتداء بالملح مستحب) ملحوظ باللحاظ الأول فلم يجز لك أن تستعمل لفظ (من) عوضاً عن كلمة (الإبتداء) لما عرفت من أن كلمة (من) إنما تستعمل إذا كان معنى الإبتداء ملحوظاً باللحاظ الثاني.

بقي شيء.

وهو أنك قد تسأل ما الذي دعا صاحب الكفاية (ره) إلى أن يقول بهذا القول.

فنقول في مقام الجواب أنه (ره) رأى نقطة وهي أن تفسير المعنى الحرفي دائر بين ثلاثة احتمالات.

الأول: أنها لا معنى لها بل هي كالحركات.

الثاني: أنها معنى جزئي متميز عن الإسم.

الثالث: أنها معنى كلي هو عين معنى الإسم.

أما الإحتمال الأول فرأى أن بطلانه واضح - (وستعرض لهذا القول وإبطاله عن قريب).

وأما الإحتمال الثاني وهو إحتمال المشهور فأبطله فتعين عنده الإحتمال الثالث وذهب إليه.

نعم قد تسأل أنه كيف أبطل الإحتمال الثاني.

فنقول في جواب هذا السؤال أن صاحب الكفاية (ره) نظر إلى المشهور فرآهم يقولون بأن معنى الحرف جزئي. فقال لهم إن مرادكم من أن معنى الحرف جزئي لا يخلو من إحتمالين لا ثالث لهما.

الأول: أن الحرف جزئي خارجاً بمعنى أنه لا يحكي إلا عن مصداق واحد في الخارج.

الثاني: أن الحرف جزئي ذهني بمعنى أنه متشخص في الذهن، ومعنى التشخص في الذهن هو أن يكون معنى الحرف في الذهن قد لوحظ لحاظاً ذهنياً على أنه حالة في غيره، فمثلاً في قولك (سر من البصرة) تكون قد

مثلاً: مفهوم (الابتداء) معنى واحد وضع له لفظان أحدهما لفظ (الابتداء) والثاني كلمة (من) لكن الأول وضع له لأجل أن يستعمل فيه

لاحظت معنى (من) حالة في البصرة والسير فيكون هذا المعنى مبيناً لأي معنى آخر يوجد في الذهن حتى معنى (من) في قولك (سر من الشام) التي تكون ملحوظة على أنها حالة في الشام والسير فإن معنى (من) في المثال الأول تكون ملحوظة بلحاظ خاص. ومعنى (من) في المثال الثاني تكون ملحوظة بلحاظ ثانٍ. ولهذا نقول أن معنى (من) الأولى غير معنى (من) الثانية ومرادنا بالغيرية ليس سوى أن الأولى لها لحاظ خاص والثانية لها لحاظ آخر.

واعتبر بهذا المثال وهو لو أنك ضربت زيد بيدك اليمنى اليوم الأول ثم ضربته بيدك اليمنى أيضاً اليوم الثاني فإننا نقول حينئذ أن الضرب الأول غير الضرب الثاني وإن كان الضربان من جنس واحد وبيد واحدة وبمتعلق واحد هو زيد.

ومثل ذلك نقول أن لحاظ (من) أولاً في المثال الأول غير لحاظ (من) ثانياً في المثال الثاني. ولهذا كان معنى (من) الأول مبيناً لجميع معاني (من) وذلك لأنه تعلق به لحاظ خاص لن يتعلق بغيره، كما أن الضرب الذي تعلق بزيد يوم الخميس لن يتعلق به ولا بغيره مرة ثانية، وأي ضرب يحدث ثانية فهو ضرب آخر غير الضرب الأول جزماً.

وأظن بهذا أنني قد أوضحت ما المراد من الإحتمال الثاني الذي ذكره صاحب الكفاية وحاصله أن معنى الحرف جزئي في الذهن لأنه تعلق به لحاظ لن يتعلق بغيره.

ثم إن صاحب الكفاية (ره) بعد أن ذكر هذين الإحتمالين استشكل عليهما معاً.

أما الأول: فاستشكل عليه بأنه غير صحيح أن الحرف جزئي في الخارج بل هو كلي غالباً يصدق على كثير كما في نحو (سر من البصر). فمن الواضح أنه لو كانت (من) جزئياً خارجياً كان المأمور به ابتداءً معيناً، مع إنه باطل جزماً. ضرورة أن إمتثال هذا الأمر يكون بأي ابتداء من البصرة. وكذا أجلس

عندما يلاحظه المستعمل مستقلاً في نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعاً». والثاني وضع له لأجل أن يستعمل فيه عندما يلاحظه

في البيت فإنه يصدق على كل مصداق من مصاديق الجلوس في البيت.
أما الثاني: فقال أنه صحيح ولكن لا ينتج صحة دعوى أن الحرف معنى جزئي.

توضيح ذلك أن الذي أوجب جزئية المعنى الحرفي في الذهن - كما عرفت شرحه - هو اللحاظ الذهني.

وحينئذ نقول أن هذا اللحاظ الذهني إن فرضناه أنه جزء المعنى الحرفي ينتج من ذلك صحة ما ذكره المشهور من أن المعنى الحرفي جزئي، وذلك لوضوح أن المعنى الذي يكون بعضه جزئياً يجب أن يكون كله جزئياً.

وأما إذا فرضنا أن هذا اللحاظ الذهني ليس جزئاً من معنى الحرف، بل معنى الحرف هو المعنى الذي لاحظناه باللحاظ الذهني، فيكون اللحاظ خارجاً من المعنى وإن تعلق به كتعلق نظرك بالتفاح عندما تنظر إليه، فإن النظر إلى التفاح ليس جزءاً من التفاح كما هو واضح. وكذلك المعنى الحرفي فإن اللحاظ الذهني المتعلق به ليس جزءاً.

فإن قلنا بذلك ينتج أن المعنى الحرفي ليس جزئياً بنفسه بل هو كلي بنفسه غاية أنه يصير جزئياً ذهنياً بسبب تعلق اللحاظ به. وذلك مثل سائر الكلمات فإن معنى إنسان الملحوظ بلحاظ خاص هو جزئي ذهني بسبب تعلق لحاظ جزئي به.

وإذا أردت أن يتضح عندك المطلب جيداً فشبّه اللحاظ الذهني بالبصر العيني وطبق حرفاً بحرف.

فنقول إن عرفت ذلك فقد اثبت صاحب الكفاية أنه يمتنع أن يكون اللحاظ الذهني جزءاً من المعنى الحرفي بل يجب أن يكون اللحاظ الذهني خارجاً عن المعنى الحرفي. واستدل لهذه النقطة بثلاث أدلة.

الأول: ويحتاج إلى مقدمة حاصلها أنك يستحيل عليك أن تستعمل أي

المستعمل غير مستقل في نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

معنى من المعاني إلا أن تلحظه باللحاظ الذهني أي أن تنظر إليه بذهنك فإذا أردت أن تستعمل لفظ (إنسان) وجب أن تلتفت إلى معنى (إنسان) في ذهنك وهكذا كل كلمة تستعملها لا بد أن تلتفت إلى معناها وتلحظه. ودليل هذه المقدمة هو الوجدان.

وإذا اتفقت هذه المقدمة فنقول إن فرضنا أن اللحاظ الذهني جزء المعنى الحرفي كما يقول المشهور، وجب علينا عند استعمال الحرف أن نلتفت إلى معناه. كما نلتفت إلى معاني سائر الكلمات عند استعمالها. أي يجب علينا أن نلتفت إلى اللحاظ الذهني الذي هو جزء المعنى الحرفي أي يجب علينا أن نلحظ اللحاظ الذي هو جزء المعنى الحرفي.

ومن الواضح أن تعدد اللحاظ أمر خلاف الوجدان وغير متحقق حين استعمال المعنى العرفي، بل قد يأتي في طيات كلماتنا بيان استحالة ذلك. وعلى كل حال فيلزم بطلان ما ذكره المشهور أي أن اللحاظ جزء المعنى الحرفي.

الدليل الثاني: لو سلمنا أن اللحاظ جزء المعنى الحرفي يلزم استحالة إطاعة الأوامر واستحالة صدق الإخبارات التي تتضمن المعنى الحرفي ضرورة أن المعنى الحرفي مقيد باللحاظ الذهني والمقيد باللحاظ الذهني يستحيل وجوده خارجاً، لأن اللحاظ الذهني لا تخرج إلى الخارج، بل إنما تتعلق بالموجودات الذهنية، فيكون معنى قولنا (زيد في الدار) أن زيد مظروف للدار ظرفية ملحوظة باللحاظ الذهني وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه في الخارج لأن الظرفية الملحوظة ذهنياً لا وجود لها خارجاً.

وكذا يكون معنى (سر من البصرة) سر مبتدأ من البصرة ابتداءً ملحوظاً باللحاظ الذهني. ومن الواضح استحالة إمثال هذا الأمر لأننا لا يمكننا أن نأتي في الخارج بإبتداء ملحوظ باللحاظ الذهني كما عرفت.

فينتج بطلان ما ذكره المشهور من أن اللحاظ جزء المعنى الحرفي وذلك لوضوح أنه لا يمكننا الإلتزام بكذب جميع هذه الإخبارات وإستحالة

فتحصل أن الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم أن الأول يلاحظه المستعمل حين الاستعمال آلة لغيره وغير مستقل في نفسه، والثاني يلاحظه حين الاستعمال مستقلاً، مع أن المعنى في كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

جميع هذه الأوامر المتضمنة للمعنى الحرفي، كما لا يمكننا أن نلتزم بأن جميع الحروف استعملت مجازاً في غير ما وضعت له أي استعملت في المعنى المجرد عن اللحاظ.

الدليل الثالث: وحاصله أنه ما هو الفرق بين الأسماء والحروف حيث قلتم أن اللحاظ المتعلق بالحروف هو جزء المعنى الحرفي بينما اللحاظ المتعلق بالأسماء ليس جزء المعنى الإسمي. وهل هذا إلا تحكم.

فبإتضح من هذه الأدلة الثلاثة بطلان القول بأن اللحاظ الذهني جزء المعنى الحرفي. وبالتالي يبطل دعوى أن المعنى الحرفي جزئي ذهني. وبما أنه قد أبطل دعوى كون المعنى الحرفي جزئياً في الخارج ينتج بطلان كون الحرف جزئياً أصلاً لا ذهنياً ولا خارجياً فتعين كونه كلياً أي كمعاني الأسماء.

هذا تمام كلام صاحب الكفاية وقد أطلنا به حتى نوضحه لأنه لا يخلو من صعوبة ولا سيما على المبتدئ.

ثم إن هذه الإستدلالات كلها صحيحة بالجملة إلا أن الذي نريد أن نقوله أن الرأي الذي بنى عليه المتأخرون والتزمه المصنف (ره) هو شيء آخر يختلف عن كل ما تعرض له صاحب الكفاية (ره) وسيأتي شرحه إنشاء الله تعالى. كما أنه سيأتي إبطال مذهب صاحب الكفاية (ره).

قوله (ره) (والفرق بين وضعيهما إنما هو في الغاية فقط...).

أقول: عرفت أن صاحب الكفاية (ره) قال أن معنى الحرف هو عين معنى الإسم وقد عرفت أن هذا القول يرد عليه إشكال لزوم ترادف الإسم والحرف. فحاول صاحب الكفاية (ره) إيجاد الفرق بين الإسم والحرف وهذا الفرق يمكن أن يصاغ بصيغتين.

ولازم هذا القول أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان .

الأولى : أن الواضع وضع الحرف (من) مثلاً على معناه وشرط أن لا يستعمل إلا عند لحاظ معناه حاله في غيره . بينما وضع الاسم (الابتداء) مثلاً على معناه وشرط أن لا يستعمل إلا عند لحاظ معناه مستقلاً فيكون الفرق بينهما بالشرط .

الثانية : أن الواضع وضع الحرف (من) مثلاً على معناه ولم يشترط أي شرط . نعم كانت غاية الواضع من هذا الوضع هو أن يستعمل عند لحاظ المعنى حالة في غيره . بينما وضع الاسم على معناه وكانت غايته من الوضع هو أن يستعمل عند لحاظ المعنى مستقلاً . إذن لا فرق بين وضع الاسم والحرف سوى في غاية الواضع .

وهذا الفرق ينعكس فرقاً آخرأً توضيحه هو أن أفعال الحكيم دائماً تكون على قدر الغاية لا تزيد ولا تنقص ومن هنا فضيق الغاية يلزمه قهراً ضيق المعنى .

وعليه فإذا فرضنا أن غاية الواضع هي استعمال الحرف حالة نعلم أن المعنى - وهو الوضع - لا يتحقق إلا بمقدار الغاية أي إلا حال استعمال الحرف حاله في غيره .

ومن هنا فلو استعملنا الحرف في المعنى حين لحاظه حاله نكون قد استعملناه فيما وضع له مع وجود علاقة الوضع .

ولو استعملناه في المعنى حين لحاظه مستقلاً نكون قد استعملناه فيما وضع له بدون وجود علاقة الوضع . وهكذا الكلام في طرف الاسم .

وبهذا يتضح أن الفرق على الصيغة الثانية يختلف عن الفرق على الصيغة الأولى . وأكثر المحققين يختارون أن نظر صاحب الكفاية (ره) إلى الصيغة الثانية لا الأولى حيث أنه في غير مورد كان يقول أن الواضع لا يحق له أن يشترط بل لو اشترط لم يجب طاعته فيبعد إن يكون هنا اختار الاشتراط .

وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية .

٢ - إن الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب في إفادة كيفية خاصة في لفظ آخر، فكما أن علامة الرفع

قوله (ره) (وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضي . . .).

أقول نسبة إليه السيد الشريف في حاشيته على المطول (راجع كلامه صفحة ٣٧٤)^(١) ولكن النسبة فاسدة ولولا خوف الإطالة لنقلنا كلام الرضي (ره) وبيننا فساد النسبة.

قوله (ره) (بل حالها حال علامات الإعراب . . .).

أقول: هذا هو القول الثاني من الأقوال الثلاثة في المعنى الحرفي . وقد نسب أيضاً إلى الرضي، والنسبة فاسدة كالنسبة السابقة فراجع كلامه وتأمله تعرف الحق . ولنصرف عنان القلم إلى توضيح هذا القول .

وحاصله أن الحروف لا معنى لها أصلاً وإنما هي كالحركات موضوعة للكشف عن حالة في متعلقة كما ذكره المصنف (ره) في المتن . وأظن أن هذا القول لن يتضح تماماً قبل النظر في الحركات الإعرابية . فهل صحيح أنها لا معنى لها، وعلى فرضه فلماذا يؤتى بها فنقول .

سيأتي إن شاء الله تعالى عما قريب أن الهيئات مثل هيئة (هو هو) تدل على نسبة الخبر إلى المبتدأ . والذي نريد أن نقوله هنا أنه يحتمل في الحركات الإعرابية أحد احتمالين .

الأول: إن الحركات الإعرابية جزء من الهيئة ففي نحو (زيدٌ عالمٌ) كانت الهيئة مع الحركات الإعرابية هي الدالة على النسبة أي نسبة العالم إلى زيد .

وعلى هذا الاحتمال تكون الحركات مع الهيئة كلاهما معاً دالين على

(١) فراجع شرح الكافية للرضي ج ١ ص ٩ .

في قولهم (حدثنا زرارة) تدل على أن زرارة فاعل الحديث كذلك (من) في المثال المتقدم تدل على أن النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به .

النسبة . فتكون الحركات دالة على معنى ولكن لا باستقلالها بل بضميمة الهيئة .

الثاني : أن تكون الحركات الاعرابية غير دخيلة في الدلالة على النسبة بل الدال على النسبة هو الهيئة فقط .

وقد ذهب إلى الإحتمال الأول بعض الفحول المدققين . ولكن الأقوى هو الثاني . ويدل عليه زوال الحركات في كثير من الموارد مع بقاء الدلالة على النسبة ، فلو كانت الحركات جزء الدال على النسبة وجب انتفاء الدلالة على النسبة إذا زالت الحركات كما في المبني والمقصور والمنقوص وحين الوقف ونحو ذلك .

إن قلت : الحركات مقدرة .

قلت : لو قدرت فإنما تقدر في المعربات فقط دون المبنيات . هذا مع أن أصل وجود التقدير في الدوال فاسد لا وجه له ولا ينبغي الاستناد إلى كلام النحاة .

بل لو سلمنا وجود التقدير أصلاً ، لم نسلم وجوده في الحركات إذ المفروض أنها إذا حذفت لا يوجد دليل يدل عليها ، ضرورة أن القرينة إنما تكون بعد فرض تحقق الدلالة على النسبة المتوقفة على وجود الدال على النسبة التي جزؤه الحركات . فلو توقف إثبات الحركات على القرينة لزم الدور .

ثم إنك بعد أن عرفت أن الحركات الاعرابية ليست جزءاً من الدال على النسبة . نقول أن الغرض العام من جعل الحركات الإعرابية هو دفع الالتباس الذي قد يحصل بسبب تعدد المتعلقات نحو (ضرب زيدُ عمراً) أو بسبب وجود المجاز كما في نحو (صام نهاره) فالحركة تكون مبينة للفاعل من المفعول وغير ذلك مما ليس هنا محل تفصيله . نعم قد تكون الحركات

٣ - إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها للمعاني الاسمية، فإن المعاني الاسمية في حد ذاتها معان مستقلة في أنفسها، ومعاني الحروف لا استقلال لها بل هي متقومة بغيرها.

في كثير من الموارد لاحاجة إليها وذلك لعدم احتمال الالتباس.

فإن قلت: في الحالات التي تكون الحركات فيها مبينة للاعرابات بأن تبين أن هذا فاعل أو مفعول، ففي هذه الحالات تكون الحركات لها معنى ضرورة تحقق الدلالة.

قلت: هذا اشتباه ناشىء عن الجهل بمعنى الوضع والدلالة، فإن المراد منهما هو أن يكون اللفظ مما قصد به المتكلم إفادة معنى خاص فكلمة (رجل) موضوعة ودالة لأن المتكلم ينطق بها ويقصد بها معنى من المعاني.

وأما الحركات فإن المتكلم ينطق بها ولا يقصد بها شيء، وإن كان وجودها دالاً للسامع على أن المتكلم قصد بكلمة (زيد) مثلاً في (قام زيد) أنه هو فاعل الفعل. فالحاصل أن دلالة الحركات لا تكون مقصودة للمتكلم فهو لا يلاحظ بها أي معنى. وهذا معنى أن الحركات لا معنى لها. وليس المراد أن الحركات لا تكون دليلاً للسامع على أي شيء.

بل نزيد ونقول أن الحق أنه يستحيل على المتكلم أن يقصد بالحركات الدلالة على أنها مَدْخُولُهَا فاعل مثلاً، ونشير إلى وجه الإستحالة وحاصله إستحالة دخول النسبة في النسبة.

إذا عرفت ما ذكرناه ينقذ أن قياس الحرف بالحركات لا وجه له أصلاً لوضوح أن المتكلم عندما ينطق بها يقصد بها معنى من المعاني ولذا لا يرى المعنى تاماً لو حذف الحرف فقال مثلاً (زيد الدار).

قوله (ره) (إن الحروف موضوعة لمعان مباينة في حقيقتها وسنخها...).

أقول: هذا هو القول الثالث وقد بين هذا القول بتقريبات تزيد على أربع. ولن نتعرض سوى لتفسير ما ذكره الشيخ في المتن.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلى توضيح وبيان:

وحاصل ما ذكره أن الحروف موضوعة لبيان النسبة بين الطرفين، فإذا قلت (زيد في الدار) بينت بكلمة (زيد) صورته وبكلمة (الدار) صورته أيضاً، وهاتان صورتان مستقلتان ثم بينت بكلمة (في) أن نسبة زيد إلى الدار هي نسبة الظرفية، أي أن زيد موجود في الدار. وهكذا ساير الحروف. فالأسماء تدل على معان مستقلة والحروف تدل على ربط هذه المعاني ببعضها ببعض. وقد استدل المصنف (ره) على هذا القول بكلام يمكن أن يستظهر منه أحد إستدلاليين. ونحن نذكر الإستدلاليين ثم نبين كيف نستظهرهما من كلام المصنف.

أما الإستدلال الأول: فمركب من مقدمات أربعة.

المقدمة الأولى: أن الموجود في الخارج أمران.

الأول: وجودات مستقلة موجودة في نفسها وذلك كوجود الجوهر كزيد، والعرض كقيام زيد، فإن كلاً من الجوهر والعرض له وجود في نفسه غايته أن الجوهر موجود غير محتاج في تقرير وجوده إلى وجود آخر وإن احتاج إلى علة وجود. بينما العرض يحتاج بعد علة الوجود إلى وجود جوهر ليتقرر فيه.

الأمر الثاني: وجودات لا في نفسها سموها بالوجود الرابط وهي وجودها عين الربط وتكون موجودة متقومة بالطرفين المنتسب والمنتسب إليه كالجوهر والعرض.

المقدمة الثانية: أن كل ما هو موجود في الخارج ينتقل إلى ذهن الإنسان ويوجد فيه صورته بواسطة أدوات الحس أو غيرها.

المقدمة الثالثة: أن اللغة متكفلة لأبنائها أن يستطيعوا أن يعبروا بواسطتها عن جميع ما يوجد في أذهانهم. فكل موجود ذهني له لفظ يعبر عنه وموضوع للدلالة عليه.

ويتج من هذه المقدمات الثلاث وجود ألفاظ أو غيرها تكون في اللغة موضوعة للدلالة على المعاني التي هي عبارة عن الربط.

ونضم إلى هذه النتيجة المقدمة الرابعة ويدل عليها الوجدان وهي أن الموضوع للدلالة على معظم هذه النسب هي الحروف لا غير لعدم وجود أدوات في اللغة تحتل الدلالة على هذه المعاني سوى الحروف. فتعين أنها هي الموضوعة للدلالة على الربط.

أما الاستدلال الثاني: فيتركب من ثلاث مقدمات.

الأولى: أن الموجودات الذهنية تنقسم إلى قسمين.

الأول: وهو الصور التي لها وجود مستقل في الذهن وذلك كصورة زيد وصورة الدار وصورة القيام وغير ذلك.

الثاني: النسب وهي الموجودات الذهنية الرابطة بين الصور المستقلة وذلك كنسبة القيام إلى زيد في قولك قام زيد، وكنسبة ظرفية الدار لزيد في قولك زيد في الدار، فإنك إذا تصورت (زيد) مستقلاً، ثم تصورت الدار مستقلاً، لم يكن في ذهنك إلا صورتان منفصلتان عن بعضهما البعض، فتحتاج إلى أن تربط بينهما في ذهنك بالنحو الذي تريده من الربط. فتارة تجعل صورة زيد على صورة الدار فتقول (زيد على الدار)، وتارة تجعل صورة زيد في الدار. فتقول زيد في الدار والحاصل أن هذا الوجود الثاني الذهني هو عين ترابط الصور الذهنية.

المقدمتين الثانية والثالثة هما عين المقدمتين الثالثة والرابعة من الاستدلال المتقدم فراجع.

ويحصل من ضم المقدمات ثلاث إلى بعضها إنتاج أن الحروف موضوعة للدلالة على النسب الذهنية. بخلاف الأسماء الموضوعة للدلالة على الوجودات الذهنية التي هي أطراف النسبة ولها استقلالية في وجودها الذهني.

وسوف نتعرض إنشاء الله تعالى لهذين الاستدلاليين بعد توضيح كيفية استخراجهما من كلام المصنف(ره).

إن المعاني الموجودة في الخارج على نحوين :
 الأول : ما يكون موجوداً في نفسه ، (كزيد) الذي هو من جنس الجوهر
 و(قيامه) مثلاً الذي هو من جنس العرض ، فإن كلا منهما موجود في نفسه .
 والفرق أن الجوهر موجود في نفسه لنفسه ، والعرض موجود في نفسه لغيره .
 الثاني : ما يكون موجوداً لا في نفسه ، كنسبة القيام إلى زيد .
 والدليل على كون هذا المعنى لا في نفسه : إنه لو كان للنسب

قوله (ره) : (إن المعاني الموجودة في الخارج . . .) .

أقول : كلمة المعاني ظاهرة في المفاهيم والصور الذهنية ، وهذا المعنى
 لا يناسب وصفه بأنه موجود في الخارج لوضوح أن الصور الذهنية لا يمكن
 أن توجد في الخارج . فلا بد من أحد تأويلين في كلام المصنف (ره) .
 الأول : أن يكون مراده بكلمة المعاني هو (الأمر) فيصبح مراده (أن
 الأمور الموجودة في الخارج على نحوين) فيكون غرضه تقسيم الموجودات
 الخارجية ويؤيد ذلك أنه مثل بنفس زيد وبنفس القيام .
 الثاني : أن يكون مراده من وصف (الموجود في الخارج) لا نفس
 المعاني والصور الذهنية بل ما تحكي عنه هذه الصور الذهنية هو الموجود في
 الخارج فيكون مراده (إن المعاني التي تكون حاكية عن الأمور الموجودة في
 الخارج على نحوين) فيكون غرضه تقسيم الموجودات والصور الذهنية .
 ويؤيد هذا المعنى كثير من عبارات المصنف (ره) .
 ثم أنه على التفسير الأول لكلام المصنف (ره) يكون كلامه مسوقاً
 بنحو الاستدلال الأول الذي ذكرناه آنفاً . وتكون هذه العبارة وما تلاها مسوقة
 لبيان المقدمة الأولى من الاستدلال الأول .

وعلى التفسير الثاني لكلام المصنف (ره) يكون كلامه مسوقاً بنحو
 الاستدلال الثاني الذي ذكرناه آنفاً . وتكون هذه العبارة وما تلاها مسوقة لبيان
 المقدمة الأولى من الاستدلال الثاني .

قوله (ره) : (والدليل على كون هذا المعنى . . .) .

أقول : غرض المصنف (ره) الاستدلال على أن الوجود الرابط وجوده

والروابط وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلى ذلك الرابط، والمفروض أنه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلى هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك أن وجود الروابط والنسب في حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له إلا التعلق بالطرفين.

ثم إن الإنسان في مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن

عين الربط وليس له وجود مستقل. وحاصل الاستدلال بعبارتنا هو أن كل وجودين مستقلين إما أن نقول بأن ارتباطهما معا لا يحتاج إلى رابط.

وإما أن نقول بأن ارتباطهما معا يحتاج إلى رابط.

أما القول الأول فالمفروض خلافه إذ المفروض أنا نقول بوجود الرابط فلو كان المستقلان يرتبطان بلا رابط لم يكن وجه للالتزام بوجود الرابط. فتعين القول الثاني.

وعلى هذا القول فإما أن يفرض الرابط وجوداً مستقلاً أو وجوداً ربطياً أي عين الربط.

والفرض الأول باطل لأن الرابط إن كان مستقلاً احتاج إرتباطه مع الوجودين المستقلين إلى رابط، لأن المفروض أننا نقول أن كل ترابط بين وجودين مستقلين يحتاج إلى رابط. إذن هذا الرابط يحتاج إلى رابط وننقل الكلام إلى الرابط الثاني فيحتاج إلى رابط ثالث وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا تسلسل محال.

فثبت بطلان الفرض الأول وتعين الفرض الثاني وهو المطلوب.

وقوله (ره). (ثم إن الإنسان في مقام إفادة...).

أقول: إن حملنا كلام المصنف (ره) على الاستدلال الثاني كانت هذه العبارة مسوقة لبيان المقدمة الثانية من الاستدلال الثاني. وأما إن حملنا كلامه

المعاني المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعاني غير المستقلة في ذاتها، فحكمة الوضع تقتضي أن توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، والموضوع بإزاء المعاني المستقلة هي الأسماء، والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها. وهذه المعاني غير المستقلة لما كانت على أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

على الاستدلال الأول كانت هذه العبارة مسوقة لبيان المقدمة الثالثة من مقدمات الاستدلال الأول. وعليه يكون المصنف (ره) قد أغفل ذكر المقدمة الثانية، ولعل إغفالها لوضوحها.

قوله (ره): (والموضوع بإزاء المعاني غير المستقلة هي الحروف وما يلحق بها).

أقول: هذه العبارة مسوقة لبيان المقدمة الرابعة من الاستدلال الأول. والثالثة من الاستدلال الثاني.

إذا عرفت استدلال المصنف (ره) فنقول أن المقدمة الأولى من الاستدلال الأول لا يمكن المساعدة عليها، فإن الفلاسفة وإن كانوا قسموا الوجودات إلى أقسام أربعة رابعها الوجود الرابط (وسوف يذكرها المصنف بمجموعها) إلا أنهم لم يأتوا بدليل متين تركز إليه النفس في إثبات وجود الرابط وقد يمكن الاستدلال على الوجود الرابط بدليلين.

الأول: أن الربط بين العرض والجوهر والمنتسب والمنتسب إليه ما كان يحدث لولا وجود العلة له. وعلة الربط لا تحتل أن تكون نفس المرتبطين لأن الارتباط واقع عليهما فتعين كون العلة هو الوجود الرابط. ولا يخفى فساد هذا الاستدلال إذ نقول أن العرض بنفسه فيه بذاته علة.

الدليل الثاني: ويظهر من بعض المحققين أن هذا الدليل هو أعظم أدلتهم على الوجود الرابط وحاصله أنه كثيراً ما يكون الإنسان متيقناً بوجود

مثلاً: إذا قيل «نزحت البثر في دارنا بالدلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: أحدها نسبة النزح إلى فاعله والبال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيها نسبته إلى ما وقع عليه أي مفعوله وهو

الجوهر وبوجود العرض كوجود زيد ووجود القيام ومع ذلك يحصل الشك في ثبوت العرض للجوهر كالشك في قضية زيد عالم.

فهنا نسأل أن الشك أين تعلق، فنقول:

يستحيل أن يكون قد تعلق بالجوهر لأنه مفروض تيقن وجوده ومن الواضح استحالة تعلق اليقين والشك في متعلق واحد.

وكذلك يستحيل أن يتعلق بالعرض لما ذكرناه أيضاً فإن المفروض أن العرض قد تعلق به اليقين فيستحيل تعلق الشك به لإستحالة تعلق اليقين والشك بمتعلق واحد.

فلزم أن يكون متعلق الشك شيئاً ثالثاً غير الجوهر والعرض وهو النسبة بينهما وهو الوجود الرابط.

أقول: وهذا الدليل أشبه شيء بالطحلب الذي يتمسك به الفريق. ويرد عليه أمور.

الأول: أنه على فرض تماميته فإنما يدل على وجود ثالث في الذهن لوضوح أن اليقين والشك أمر ذهني يتعلق بما هو موجود في الذهن فيستحيل تعلق اليقين والشك وغير ذلك من الأفعال أو الانفعالات الذهنية بالأمور الخارجية.

فالحاصل أن هذا الدليل لو تم فإنما يدل على وجود النسبة في الذهن لا في الخارج.

ولا برهان على أن ما وجد في الذهن يجب وجوده في الخارج.

الثاني: إن هذا الدليل لا تتم إحدى مقدماته وهي فرض أن العرض متيقن الوجود إذ نسأل أن المتيقن الوجود من العرض أحد ثلاث.

الأول: كلي العرض كما لو علمت بوجود كلي القيام سواء في زيد أم

البئر والదال عليها هيئة النصب في الكلمة، وثالثتها نسبتها إلى المكان والదال عليها كلمة (في)، ورابعتها نسبتها إلى الآلة والదال عليها لفظ الباء في كلمة (بالدلو).

الثاني: جزئي العرض في غير المعروض المشكوك عروض العرض عليه كما لو علمت بوجود القيام في عمر ولم تعلم بوجوده في زيد الذي شككنا في ثبوت القيام له.

الثالث: جزئي العرض في المعروض كما لو علمت بوجود القيام في زيد.

فنقول إن كان المتيقن هو العرض الأول أو الثاني فمن الواضح أنه لا يكون مانعاً عن تعلق الشك في الثالث كما لو شككت بأن (زيد قائم) لكن علمت بوجود كلي القيام أو علمت بوجود جزئي مخصوص وهو قيام عمر فإنه لا مانع هنا أن نقول أن الشك في (زيد قائم) تعلق بنفس العرض أعني قيام زيد. والمفروض أن هذا العرض لم يتعلق به أي يقين.

وأما إذا كان اليقين المتعلق بالعرض هو الثالث كما لو علمت بوجود قيام زيد فهنا يستحيل حصول الشك بنسبة القيام إلى زيد.

فتحصل أن هذا الدليل غير صحيح ومبني على الخلط بين العرض الكلي والجزئي.

الثالث: أنه لو فرضنا تمامية مقدمات الدليل نقول لا يجب أن يكون الشك تعلق بالوجود الرابط بل لا مانع من تعلقه بصورة ذهنية واحدة مركبة من زيد والقيام وشرح هذا الجواب يحتاج إلى تطويل نعرض عنه.

فتحصل مما ذكرناه أنه لا دليل على وجود الرابط في الخارج هذا مع أن الوجدان شاهد بعدم وجود ثالث في الخارج فلاحظ.

ومما ذكرناه ظهر فساد المقدمة الأولى من مقدمات الاستدلال الأول.

وأما المقدمة الثانية من مقدمات هذا الاستدلال. فنقول.

أولاً: قد عرفت أن الوجود الرابط لا وجود له في الخارج فحتى مع تسليم المقدمة الثانية لا نستطيع أن نستنتج انتقال الوجود الرابط إلى الذهن

لعدم وجوده في الخارج أصلاً.

ثانياً: أن المقدمة الثانية لو سلمت وفرض التسليم بالمقدمة الأولى أيضاً فإنه لا نستطيع أن نستنتج انتقال الوجود الرابط إلى الذهن عن طريق الحواس أو غيرها. وذلك لأن ما ينتقل إلى الذهن هو صورة الأشياء الخارجية لا نفسها، لوضوح أنك إذا رأيت النار لا تدخل نفس النار إلى ذهنك بل صورتها. وهكذا جميع الأمور التي تدركها فالوجود الرابط مع فرض وجوده خارجاً وإدراكه فإنما ينتقل إلى الذهن صورة الوجود الرابط.

ومن الواضح جداً أن هذا أي وجود صورة الوجود الرابط في الذهن أمر باطل بالوجدان أولاً، ولا ينفع أحد ثانياً لأن غرضهم إثبات وجود الوجود الرابط بنفسه في الذهن ليكون رابطاً بين المفاهيم المستقلة. فتأمل.

ثالثاً: لو سلمنا كل شيء نقول أن ما يدخل إلى الذهن إنما يدخل عن طريق إدراكه بإحدى الحواس أو غيرها ومن الواضح أن الوجود الرابط مما لا يدركه أحد من العوام فلا مجال لانتقاله إلى أذهانهم من الخارج.

وبما ذكرناه ظهر أن الاستدلال الأول استدلال عقيم فلنصرف عنان القلم إلى الاستدلال الثاني. فنقول.

إن المقدمة الأولى. أي إثبات وجود الرابط في الذهن (أي وجود النسبة في الذهن) ففيها أن بعض الأعظم ذهب إلى عدم وجود النسبة في الذهن أيضاً وهو على حق في ذلك إذ لم نر دليلاً يركن إليه في إثبات وجود النسبة حتى في الذهن وقد تعرضنا للاستدلال على وجود النسبة ولو في الذهن وبيننا فساد فراجع.

ونزيد هنا وضوحاً فنقول أنك لو نظرت إلى (زيد القائم) في الخارج ينطبع في ذهنك صورة واحدة، وتكون هذه الصورة تماماً كالصور المتعارفة في هذه الأيام، فإن المطبوع فيها صورة واحدة لا صورة زيد وصورة القيام حتى نحتاج إلى وجود ثالث وهو جود الرابط بينهما. وهكذا الحال في سائر الصور الذهنية فإنها إنما تكون عبارة عن صورة واحدة.

نعم كأن المشهور بنى على ان صورة (زيد) في الذهن صورة مستقلة وصورة (قائم) صورة مستقلة فيحتاج التركيب بينهما إلى وجود نسبة في الذهن.

ولكن هذا البناء إنما يتم إذا كنت تنظر إلى زيد مهملاً عن كل نسبة ولكنك بمجرد أن تنظر وتلاحظ زيد في ذهنك على وجه يكون زيد منسوباً إليه صفة من الصفات فإن الصورة حينئذ لا تكون إلا صورة واحدة هي صورة (زيد القائم) مثلاً.

وسنوضح هذه النقطة عند التعرض للفرق بين النسبة التامة والنسبة الناقصة فانتظر.

وعلى كل حال فهذه المقدمة غير ضرورية لأن استدلال المصنف يمكن أن يتم بلا حاجة إلى المقدمة الأولى.
توضيح ذلك يعتمد على بيان مقدمتين:

الأولى: مقدمة ارتكازية واضحة لكن الاعلام غفلوا عنها فوقعوا في إشكالات عديدة حاصلها. أنه لا ريب أن الغرض النهائي للمتكلم هو أن يفهم السامع مراد المتكلم.

كما أنه لا ريب أن الغرض النهائي للسامع هو أن يفهم مراد المتكلم.
ولكن هنا يقع سؤال وهو أنه ما هو الطريق أمام المتكلم كي يوصل مراده إلى السامع بكلامه.

وفي جواب هذا السؤال يمكن أن يحتمل جوابان.

الأول: أن المتكلم إنما يعبر بكلامه عما في ذهنه فالتكلم عندما ينطق بقوله (زيد في الدار) يكون غرضه الأولي من هذه الألفاظ هو حكاية الصورة الذهنية الموجودة في ذهنه. لأجل أن يسمع السامع ويعرف ما في ذهن المتكلم.

إذن هذا الطريق هو أن المتكلم يتكلم بغرض التعبير عما في ذهنه. ويعبر عما في ذهنه لأجل أن يعرف السامع ماذا في ذهن المتكلم.

الجواب الثاني: والظاهر أنه هو الذي تخيله الأعلام وحاصله أن الغرض الأولي من النطق هو إحضار الصورة في ذهن السامع مباشرة بواسطة كلامه فعندما ينطق المتكلم بلفظ (زيد) يكون غرضه الأولي هو أن يسمعها السامع فتحضر صورة زيد في ذهنه ثم يعلم السامع أن هذه الصورة هي التي كانت في ذهن المتكلم.

والفرق بين الطريقتين واضح بعد التأمل. وللتوضيح أكثر نشبه الطريق الأول بأن المتكلم يمد يده إلى ذهنه ويخرج الصور الموجودة فيه ويلقيها إلى السامع ليراها.

ونشبه الطريق الثاني بأن يأتي المتكلم بصور ويدخلها في ذهن السامع ليعلم السامع أن ما تحصل في ذهنه هو نفس ما كان موجوداً في ذهن المتكلم. وهذا الطريق الثاني هو المتعارف بينهم حتى كانوا يعبرون بأن اللفظ لإحضار الصورة في ذهن السامع.

ولكنه خطأ فاحش والوجدان هو الحاكم فارجع إليه تجد أنك بكلامك إنما كان غرضك الأولي هو التعبير عما في ذهنك. والله تعالى أحكم الحاكمين. وعليك بالاحتفاظ بهذه المقدمة ففيها يندفع كثير مما ذكر في المقام.

المقدمة الثانية: أن الأسماء إنما تدل على الصور الذهنية مهمة عن أي قيد، فلفظ (زيد) إنما يدل على صورة زيد مهمة عن أي قيد ولفظ (إنسان) إنما يدل على صورة إنسان مهمة عن أي قيد. وهكذا كلمة الدار وأي كلمة أخرى.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إذا نظرت إلى زيد الموجود في الغرفة وأغلقت عينيك تجد في ذهنك هذه الصورة التي هي صورة زيد وهو في الدار.

فإذا أردت أن تعبر عن هذه الصورة (كما هو مقتضى المقدمة الأولى) لم يكف أن تقول زيد لأن (زيد) إنما دلت على بعض الصورة لما عرفت من أن الأسماء موضوعة للصور المهمة عن القيود فلفظ زيد إنما يخرج بعض الصورة التي في ذهنك وإذا قلت (زيد الدار) لم يكف أيضاً إذ يكون لفظ

(زيد) قد أخرج بعض الصورة ولفظ الدار قد أخرج بعضاً آخر من الصورة. فتكون بهاتين الكلمتين إنما أخرجت صورتين مهملتين، وهذا أيضاً ليس تعبيراً عما في ذهنك فإذا قلت (زيد في الدار) تكون قد أخرجت الصورة التي في ذهنك كاملة.

وهنا أنا أسألك ماذا تستفيد من ذلك؟ ألا تستفيد أن كلمة (في) كان غرضك بها أن تحكي القيد الذي تقيدت به صورة زيد والذي تقيدت به صورة الدار وهو وجود زيد في الدار.

فإذن نستخلص أن الحروف وضعت للتعبير عن تقييد الصورة. وأما الأسماء فهي موضوعة لنفس الصور. كما رأيت في المثال أن (زيد) موضوع لصورة زيد، و(الدار) موضوع لصورة الدار، وأما (في) فموضوعة لبيان أن صورة الاسم الذي قبلها مقيدة بأنها مظلوفة لصورة الاسم الذي بعدها. وعين هذا الكلام نقوله في كثير من الحروف مثل من وإلى وعن وعلى ونحو ذلك.

ومما ذكرناه ظهر أن الصواب ما ذكره المصنف (ره) لكن بعد تعديل في كلامه (ره). فهو يقول أن الحروف تحكي عن النسب الموجودة في الذهن ونحن نقول بأنها تحكي عن نحو تقييد لا وجود له بل الوجود إنما هو للمتقيد أعني لصورة الدار وزيد.

وهذا التعديل ليس بذات أهمية بل لا أهمية له أصلاً في محل البحث لأن المصنف (ره) يقول بأن الحروف تحكي عن النسب الذهنية الموجودة في الذهن، ونحن نقول بأنها تحكي عن هذا الشيء أيضاً لكن لا وجود له في الذهن وإنما الوجود لغيره. فلا اختلاف من حيث المعنى.

ولهذا قلنا بأن كلام المصنف (ره) يتم حتى بدون المقدمة التي شيدها لإثبات وجود النسب الذهنية فإن دلالة الحروف على معناها غير متوقفة على إثبات أن ما تدل عليه له وجود في الذهن أو أن الوجود لغيره وكان هو متزعزعا منه.

بقي أمران .

الأول: أن المصنف (ره) ونحن قد ذكرنا أن الحرف موضوع لبيان النسب الذهنية، والذي نريد توضيحه هنا ولعله أصبح واضحاً هو أن الحروف لا تدل على مفهوم النسبة بل تدل على مصداقها. أي أن كلمة (في) مثلاً تدل على تحقق نسبه بين زيد والدار. وهذه النسبة هي النسبة الظرفية.

وبعبارة أوضح كلمة (النسبة الظرفية) هي عبارة عن مفهوم ذهني هو صورة مستقلة كلية، كما إن كلمة (الإنسان) عبارة عن مفهوم ذهني هو صورة مستقلة كلية. غايته أن صورة إنسان لها مصاديق في الخارج وهي زيد وعمر وبكر. وليس لها مصاديق في الذهن أصلاً. كما هو واضح.

بينما صورة (النسبة الظرفية) لها مصاديق في الخارج وهي نسبة (زيد) إلى (الدار). ومصاديق في الذهن وهي نسبة صورة زيد، إلى صورة الدار. ومن ثم فلكلمة (في) ليست موضوعاً للحكاية عن صورة النسبة الظرفية كما هو واضح بل موضوعاً للحكاية عن مصاديق النسبة الظرفية.

ولا فرق فيما ذكرناه بين القول بوجود النسب وعدم وجودها. وعلى فرض الوجود تكون كلمة (في) موضوعاً للحكاية عن مصاديق النسبة الظرفية الموجودة في الذهن. وعلى فرض عدم الوجود تكون كلمة (في) موضوعاً للحكاية عن مصاديق النسبة الظرفية المنتزعة عن الموجود في الذهن. ولا فرق في المعنى كما عرفت.

الأمر الثاني: أن الحروف قسمان

الأول: ما كان من قبيل في وعن ومن وإلى ونحو ذلك مما يكون حاك عن نسب وهذا القسم هو الذي كان المصنف (ره) ونحن نتكلم عليه إلى الآن.

القسم الثاني: ما كان من قبيل (يا) النداء و(ء) الاستفهام و(ليت) التمني ونحو ذلك. التي هي انشائية. والقدر المتيقن أن هذه الحروف غير حاكبة عن صور ذهنية. وإلا لاتصفت بالصدق أو الكذب. ولكن تحقيق

ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من، وإلى، وفي. وربما يكون هيئة في اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

النتيجة :

فقد تحقق مما بيناه أن الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء، والفرق أن المعاني الإسمية مستقلة في أنفسها وقابلة لتصورها في ذاتها، وإن كانت في الوجود الخارجي محتاجة إلى غيرها كالأعراض، وأما المعاني الحرفية فهي معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور إلا في ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفي.

معناها هنا لا يسعه هذا المختصر.

خاتمة: قد اتضح مما ذكرنا افتراق مدلول الحرف عن مدلول الاسم فالإسم يحكي عن صورة ذهنية مهملة. بينما الحرف يحكي عن حالة في الصور الذهنية وهي النسبة بينها.

قوله (ره): (ومن هنا يعلم أن الدال على المعاني...).

أقول: كل ما ذكرناه إنما كان بياناً لمعنى الحرف. وهنا نقول أن المعنى الحرفي صار اصطلاحاً يعبر به عن كل معنى هو كالمعنى الحرفي أي (حاله في صور ذهنية). فكل لفظ دل على معنى هو حالة في الغير قلنا معناه معنى حرفي. ومن الواضح أن الهيئة من هذا القبيل كما سيأتي عند بيان أنها تدل على مصداق النسبة بين الصورتين والجميع (أي الصورتين والنسبة) يكون منتزعا من صورة واحدة.

قوله (ره): (وأما المعاني الحرفية...).

أقول: قد اتضح لديك أن المعاني الحرفية عبارة عن حالة في الصور الذهنية ومن الواضح أن هذه الحالة التي هي بين الصورتين لا يمكن إدراكها إلا بين الصورتين فإذا نظرت إلى صورة (زيد في الدار) وحذفت صورة زيد من ذهنك استحال عليك أن تتصور الحالة بين زيد والدار. كما هو واضح.

بطلان القولین الأولین :

وعلى هذا، يظهر بطلان القول الثاني القائل أن الحروف لا معاني لها وكذلك القول الأول القائل إن المعنى الحرفي والإسمي متحدان بالذات مختلفان باللحاظ .

ويرد هذا القول أيضاً أنه لو صح اتحاد المعنيين لجاز استعمال كل من الحرف والاسم في موضع الآخر، مع أنه لا يصح بالبداهة حتى

قوله (ره) : (ويرد هذا القول أيضاً) .

أقول : هذا رجوع إلى إبطال كلام صاحب الكفاية (ره) . فنقول (بعد أن تكون قد راجعته واتقنت ما فصلناه) : أن كلام صاحب الكفاية قد أصبح بين الفساد ضرورة ما عرفته من أن المعنى الحرفي ليس معنى مستقلاً إنما الغرض هنا ذكر بعض الاعتراضات الواردة على كلامه ونكتفي بذكر إيرادين .

الإيراد الأول : أن صاحب الكفاية (ره) ذكر أن (الابتداء) مثلاً تارة يلحظ بنفسه وأخرى يلحظ حالة في غيره . فنقول له : ما مرادك باللحاظ الآلي والاستقلالي ؟

وفي الجواب نقول أنه يحتمل تفسيرات .

الأول : هو التفسير المتقدم .

الثاني : أن المراد أن المفهوم الواحد تارة نقصر النظر على نفسه، وتارة أخرى نلحظه طريقاً للتوصل إلى لحاظ غيره أي لحاظ مصاديقه . فتارة ننظر إلى مفهوم الإنسان وتقصر النظر عليه، فيكون الحمل حينئذ حملاً أولياً، وأخرى ننظر إلى مفهوم الإنسان لتجعله طريقاً للتوصل إلى مصاديقه، فيكون الحمل عليه حملاً شائعاً كما نقول (كل إنسان معه درهم) .

الثالث : أن المفهوم الواحد تارة يلحظ بنحو يكون الغرض بيانه بنفسه كما تقول (جاء زيد) ويكون غرضك بيان نفس مجيء زيد فيكون اللحاظ استقلالياً .

وأخرى يلحظ بنحو يكون هذا المبين أشاره إلى غيره وكان الغرض هو بيان ذلك الغير كما في نحو (كلوا واشربوا حتى يتبين...) فإن الغرض ليس

على نحو المجاز، فلا يصح بدل قولنا: زيد في الدار - مثلاً - أن يُقال زيد الظرفية الدار.

إظهار أن التبين هو موضوع حرمة الأكل والشرب بل جعل هذا التبين إشارة إلى المقصود الحقيقي وهو نفس المتبين (بالفتح) أي تحقق الفجر فيكون التبين ملحوظاً باللحاظ الآلي.

الرابع: أن المفهوم الواحد تارة يلحظ مستقلاً وأخرى يلحظ حاله في غيره وفانياً فيه لا استقلالية له بنفسه.

فهذه أربعة تفسيرات. ولا يخفى أن التقسيم في التفسير الأول هو تقسيم للمفهوم، أي أن المفهوم قسماً تارة استقلالي وأخرى آلي. وهذا التقسيم هو الذي يريده المتأخرون ليبينوا أن المعنى الإسمي مفهومه استقلالي، بينما المعنى الحرفي مفهومه آلي أي لا استقلالية له بل هو حالة فانية في الغير.

وهذا التقسيم لا يريده صاحب الكفاية لأنه يدعي أن مفهوم الحرف والإسم واحد.

وأما التقسيمات الثلاثة الأخيرة فهي تقسيم للحاظ المتعلق بالمفهوم الواحد فنقول أن الثاني والثالث لا يريد هما صاحب الكفاية جزماً. فهو لا يريد أن يقول أن الذي يلحظ على نحو الإشارة إلى الغير كان مفهوماً حرفياً بل هو يريد التفسير الرابع.

فينبغي صب الكلام إذا (أردنا مواجهة كلام صاحب الكفاية) على هذه النقطة.

فنقول إن هذا التقسيم محال، توضيح ذلك أن معنى اللحاظ ليس سوى النظر الذهني إلى المفهوم غايته أن المفهوم قد يكون له حثيتان كحيثية المفهوم وحيثية المصداق فتارة تلحظه من حيثية الأولى وتارة أخرى تلحظه من حيثية الثانية كما أن الغرض من النظر إلى المفهوم قد يختلف.

ولكن الذي نريد أن نبينه هو أن اللحاظ لا يمكنه أن يغير الملحوظ من واقعه. كما أنك إذا نظرت إلى التفاحة فإنك يجب أن تنظر إلى تفاحة. ولا

وقد أُجیب عن هذا الإیراد بأنه إنما لا یصح أحدهما فی موضع الآخر لأن الواضع اشترط ألا یستعمل لفظ الظرفیة إلا عند لحاظ معناه

یمکنك أن تنظر إليها بما هی حمار فإنك لا یمكنك إلا أن ترى تفاحة . فاللحاظ لا یمكنه أن یغیر واقع الملحوظ كما أن النظر لا یغیر واقع المنظور إليه .

نعم غایة ما یمكن أن تنظر إلى التفاحة من الحیثیة التي تری، فتارة تنظر إليها من حیثیة أنها جمیلة اللون، وأخرى من حیث أنها تسد الجوع، وهكذا واما أن تنظر إليها لتكون حماراً فهذا غیر معقول . فالحاصل أن اللحاظ لا یغیر الملحوظ عن واقعه الذي هو علیه .

ومن هنا نقول أن المفهوم الواحد الذي هو مستقل فی الذهن یمتثل أن تنظر إليه إلا مستقلاً لأنه واقعه الإستقلال فیستحیل عليك أن تلحظه حالة فانیة لأن معنى ذلك أنك بلحاظك إليه تكون قد غیرته عن واقعه .

فكما لا یمكنك رؤية التفاحة حماراً ولا الحمار تفاحة، كذلك لا یمكنك لحاظ المفهوم المستقل مفهوماً آلیاً ولا المفهوم الآلی مفهوماً مستقلاً . بل لو نظرت إلى التفاحة ألف مرة ما أمكنك أن تراها حماراً وهكذا الحال فی المفهوم المستقل بطبعه لو نظرت إليه ألف مرة لم تستطع أن تراه فانیاً وحالة لغيره .

ومما ذكرناه فی تفسیر كلام صاحب الكفاية یظهر أن الإعتراض علیه یجب أن یكون بنحو ما ذكرناه لا بما اعترضه علیه بعض الفحول بعد تفسیره الآلیة بالتفسیر الثالث ولا یریده صاحب الكفاية جزماً ولا یسعدنا فی المقام أن نذكر أكثر مما ذكرناه .

أما الإیراد الثاني : فقد ذكرناه سابقاً فلاحظ وانتبه .

وعرفت جواب صاحب الكفاية (ره) على هذا الاشكال وإنما الكلام هنا فی صحة الجواب . فانتظر .

قوله (ره) (وقد أُجیب عن هذا الإیراد بأنه إنما لا یصح . . .) .

أقول : حاصل ما ذكره المصنف فی هذا الجواب أن معنى الحرف وإن

مستقلاً، ولا يستعمل لفظ (في) إلا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل على وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراطه يوجب اعتبار خصوصية في اللفظ

كان نفس معنى الاسم إلا أن الواضع اشترط على المستعملين أن لا يستعملوا الحرف إلا عندما يلحظوا المعنى باللحاظ الآلي وأن لا يستعملوا الاسم إلا عندما يلحظوا المعنى باللحاظ الاستقلالي.

أقول: هذا الجواب الذي ذكره المصنف هو أضعف توجيه لجواب صاحب الكفاية وتوضيح المسألة أن صاحب الكفاية بعد أن ذكر الأشكال السابق أجاب عليه بقوله (قلت الفرق بينهما (الحرف والاسم) إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث أنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو في نفسه والحرف ليراد منه معناه لا كذلك بل بما هو حاله لغيره) انتهى.

وقد ذكر في توجيه عبارته توجيهان.

الأول: ما ذكره المصنف (ره) من أن كلاهما موضوع لمعنى واحد إلا أن الواضع اشترط أن يستعمل كل منهما في مورد لا يجوز استعمال الآخر فيه.

وهذا التوجيه لا ينبغي أن يسند إلى صاحب الكفاية لأنه توجيه في غاية الركاقة مضافاً إلى أن صاحب الكفاية (ره) لم يرض بأن يشترط الواضع في الاستعمال بالمعنى المجازي كما يأتي بيانه فكيف يقبل أن يشترط الواضع في الاستعمال بالمعنى الحقيقي. ولهذا فإن المصنف (ره) لم يسند هذا الجواب إلى صاحب الكفاية بل ذكره بصيغه المبني للمجهول. وكيف كان فقد أوردوا على هذا الجواب بهذا التوجيه إيرادات.

الأول: أن الواضع ليست وظيفته إلا تعيين المعاني فلا يحق له أن يشترط كيفية الاستعمال. فلا يحق له أن يقول مثلاً أنا أضع كلمة (رجل) لمعنى رجل ولا أسمع لكم باستعمالها إلا بصوت منخفض أو في الليل أو إذا كنت نائماً أو إذا كنت في دمشق. فمن الواضح أن الواضع لا يحق له وضع هذه الشروط.

والمعنى . وعلى تقدير أن يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته
توجب العصيان لا غلط الكلام .

الثاني : لو وضع هذه الشروط فلا دليل على وجوب طاعته بل بإمكاننا
أن نضرب بالشروط وجه الواضع .

الثالث : لو فرضنا أنه وجد دليل على وجوب طاعته فإنما يثبت في
مخالفته معصية نستحق عليها العقاب لا خطأ الكلام مع أن المفروض أن
الكلام يكون غلطاً بل من أفحش الاغلاط لو استعملت الاسم مكان الحرف
فقلت سر الابتداء البصرة أو الحرف مكان الاسم إذا قلت (من بالملح
مستحب) .

الرابع : لو سلمنا عدم جواز الاستعمال حقيقة فلا أقل من جواز
الاستعمال مجازاً ضرورة أنه إذا جاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
مجازاً فبالأولوية القطعية يجوز استعماله في ما وضع له مجازاً .

والحاصل أن هذا الجواب في غاية السفاهة لا ينسب الى رجل يحترم
نفسه فضلاً عن صاحب الكفاية (ره) .

التوجيه الثاني : وذكره المحقق العراقي وتبعه عليه عدة من المحققين
وحاصله بالجملة ان الاعتبارات تتبع الاغراض فمثلاً المولى إذا كان غرضه
لزوم انبعاث عمر لزمه أن يعتبر على عمر وجوب الانبعاث ولا يمكن أن
تكون الاعتبارات مخالفة للغرض .

وحينئذ نقول أن غرض الواضع هو أن تستعمل الحروف في مقام
نلاحظ فيه المعاني لحاظاً آلياً فلما وضع الحروف للمعاني لزم قهراً تضيق
الوضع حتى يصير مساوياً للغرض فتصير الحروف موضوعاً للمعاني حين
لحاظها آلياً ضرورة أن هذا هو غرض الواضع من الوضع فلو استعملنا
الحرف في المعنى حين عدم ملاحظته آلياً نكون قد استعملنا الحرف بدون
وضعه وإن كنا استعملناه في المعنى الموضوع له . وذلك لأن المعنى حين
عدم لحاظه آلياً لا يكون الحرف موضوعاً له .

وهذا الجواب يلزمه لازم شنيع نعرض عن ذكره مع أنه لو فرض

زيادة إيضاح :

إذ قد عرفت أن الموجودات منها ما يكون مستقلاً في الوجود، ومنها ما يكون رابطاً بين موجودين - فاعلم أن كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا ألقيت كلماته بغير ارتباط بينهما فإن كل واحد منها كلمة مستقلة في نفسها لا ارتباط لها بالأخرى، وإنما الذي يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً هو الحرف أو إحدى الهيئات الخاصة. فأنت إذا قلت مثلاً: أنا. كتاب. قلم - لا يكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هي مفردات صرفة متشورة. أما إذا قلت: كتبت بالقلم - كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعبء مع بعض مفهوماً للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا الارتباط والوحدة الكلامية إلا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء وأل.

وعليه يصح أن يقال إن الحروف هي روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة. شأنها شأن النسبة بين المعاني المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة.

تماميته كان الإراد الرابع (من الإيرادات المتقدمة الواردة على الجواب السابق) وارداً عليه كما لا يخفى إذ نقول أن المعنى حين لحاظه إستقلاً وإن لم يكن الحرف موضوعاً له إلا أنه لا أقل من جواز الاستعمال فيه مجازاً.

فظهر فساد كلا الجوابين المذكورين والأولى توجيه كلام صاحب الكفاية توجيهاً ثالثاً لا يرد عليه أي إيراد ولعلنا نشير إليه في بعض المباحث الآتية.

قوله (ره) (وحرف الباء وأل).

أقول: كون الباء من الروابط واضح. وأما (أل) ففي كونها رابطاً تأمل بل منع فإنها إنما تكون للإشارة فقط ولذا يكون الكلام مربوطاً سواء وجدت أو عذمت غايته أنه يتبدل المعنى كما تقول (جاء رجل) و(جاء الرجل).

فكما أن النسبة رابطة بين المعاني ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

والى هذا أشار سيد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره». فأشار إلى أن المعاني الاسمية معان استقلالية، ومعاني الحروف غير مستقلة في نفسها وإنما هي تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد في تعاريف القوم للحرف تعريفاً جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

قوله (ره) (فكما أن النسبة رابطة بين المعاني...).

أقول: ظاهره أن الحرف له وجود بالذات وهو اللفظ أي الوجود الخارجي وله وجود بالعرض وهو معناه في الذهن أي النسبة كما تقدم بيانه. وكما كانت النسبة في الذهن رابطة بين المعاني المستقلة فكذلك يكون لفظ الحرف رابطاً بين ألفاظ الكلمات.

وهذا ولكني لم أفهم معنى محصلاً لما ذكره المصنف فإن لفظ الحرف لا ميزة له عن ألفاظ الكلمات الأخرى. كما أن الكلمات المستقلة لا تحتاج إلى رابط في وجودها اللفظي الخارجي كما لا يكاد يخفى.

قوله (ره) (والى هذا أشار سيد الأولياء...).

أقول اعترض بعضهم على هذا التعريف بأن قوله (والحرف ما أوجد معنى في غيره) في غاية البطلان لأن الحرف ليس موجداً للمعنى في الغير بل هو حاك عن حاله موجودة في الغير وفرق بين الإيجاد والحكاية.

ولأجل هذا الإعتراض جزم بعدم صحة نسبة هذا التعريف إلى مولانا أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه.

أقول: هذا الإعتراض وإن كان وارداً في قسم من الحروف إلا أن الإنصاف أن التعريف ليس في صدد تحديد أن الحرف حاك أم موجود فلاحظ. هذا مضافاً إلى أن الحرف إذا قيس إلى السامع كان موجداً للمعنى في الغير كما أشرنا إليه في مبحث سابق.

الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص إذا اتضح جميع ما تقدم

قوله (ره) (وإذا اتضح جميع ما تقدم . . .).

أقول: تعرض في هذا البحث لإبطال الإحتمال الثاني والثالث من الإحتمالات الأربعة المتقدمة وأما الإحتمال الأول فقد تقدم بطلانه.

قوله (ره) (إذا اتضح جميع ما تقدم).

أقول: الغرض هو الرجوع إلى أصل المبحث أي إثبات وقوع الوضع العام والموضوع له خاص أي القسم الثالث عن طريق إثبات أن وضع الحرف هو من هذا القبيل وتوضيح المطلب يقع في مقدمات ثلاث.
المقدمة الأولى: في بيان إحتمالات وضع الحرف وهي أربعة إحتمالات عقلية.

الأول: أن الواضع تصور مفهوم النسبة وهو المفهوم الكلي المنطبق على سائر مصاديق النسبة ثم وضع الحرف لهذا المفهوم بنفسه.
الثاني: أن الواضع تصور العنصر الذاتي المشترك بين سائر مصاديق النسبة ووضع الحرف لهذا الكلي.

الثالث: أن الواضع تصور تمام مصاديق النسبة ووضع الحرف لها.
الرابع: أنه تصور مفهوم النسبة وجعله وجهاً حاكياً عن مصاديقه ووضع الحرف لهذه المصاديق.

المقدمة الثانية: في بيان لوازم هذه الإحتمالات.

فعلى الإحتمال الأول والثاني كان وضع الحرف من قبيل القسم الثاني أي الوضع عام والموضوع له عام.

وعلى الإحتمال الثالث كان وضع الحرف من قبيل القسم الأول أي الوضع خاص والموضوع له خاص لأنه تصور المصاديق ووضع الحرف للمصاديق غاية أن هذا الوضع ليس وضعاً واحداً بل أوضاعاً متعددة بعدد المصاديق أي أن الواضع يتصور المصداق الأول ويضع الحرف له ثم يتصور

الثاني ويضع الحرف له ثم يتصور الثالث ويضع الحرف له وهكذا إلى تمام المصاديق وبالتالي يكون الحرف مشتركاً لفظياً.

وأما احتمال أن الحرف موضوع بوضع واحد لسائر المصاديق فغير ممكن لتوقفه على تعدد اللحاظ في آن واحد وسوف يأتي أنه محال على غير الله سبحانه وتعالى.

وعلى الإحتمال الرابع كان وضع الحرف من قبيل القسم الثالث أي الوضع عام والموضوع له خاص.

المقدمة الثالثة: في بيان الصحيح الواقع من هذه الإحتمالات فنقول الصحيح الواقع هو الإحتمال الرابع لبطلان الثلاثة الأول.

أما الإحتمال الأول فيبطله ما عرفت من أن الحرف وضع ليدل على المصداق الذهني للنسب فحرف (في) يدل على المصداق الذهني للنسبة الظرفية. إذن فيمتنع أن يكون الموضوع له هو مفهوم النسبة لما عرفت أن مفهوم النسبة ليس مصداقاً للنسبة بل هو مفهوم كلي مستقل والحرف لا يدل عليه أصلاً.

أما الإحتمال الثاني فتتوقف صحته على إثبات أمرين.

:الأول: وجود عنصر مشترك موجود في سائر مصاديق النسبة فيكون بمنزلة الإنسانية الموجودة في سائر مصاديق الإنسان.

الثاني: إمكان تصور هذا الأمر المشترك.

فإذا ثبت هذان الأمران فيمكن دعوى أن الواضع تصور الأمر الأول ووضع اللفظ له ولكن الصحيح أنه لا يصح أي واحد من هذين الأمرين.

أما الأول: فلأن تمام قوام المعنى الحرفي هو الربط وليس إتصال معنى زيد بمعنى الدار في الذهن سوى كإتصال العرض بالجوهر في الخارج لا يحتاج إلى أي وجود بينهما.

والحاصل أنه بعدم الطرفين تنعدم النسبة لا أن العنصر المشترك يكون طرفاً ثالثاً.

وبعبارة أخرى إن تمام النسبة متقومة بالطرفين ولا يوجد جزء من النسبة خارجاً عنهما حتى يتخيل كونه هو العنصر المشترك ولعل الأمر واضح وإن كان الاستدلال عليه مشكلاً.

وأما الأمر الثاني: فلأن تصويره متوقف على إمكان وجوده بدون الطرفين حتى يلحظ كلياً والمفروض أنه يستحيل وجوده في الذهن إلا فانياً في الطرفين.

أو قل إن كل مفهوم يمكن أن يتصور باستقلاله فهو مباين للمعنى الحرفي الذي هو مصداق النسبة لوضوح أن مصداق النسبة بتمامه يستحيل أن يتصور بنفسه فكيف يكون مركباً من جزء متصور بنفسه وله استقلالية ومن الفناء في الغير فقد عرفت استحالة فناء المستقل واستقلالية الفاني.

ثم إنه قد يحاول بعض المحققين دعوى في جواز الوضع المذكور بلا حاجة إلى الأمر الثاني من الأمرين المتقدمين كما قد تذكر محاولات أخرى لتصحيح الوضع كلها لا تخلو من مناقشة لا مجال لذكرها وبيان فسادها وجميعها يمكن الإجابة عليها بجواب واحد وهو أن العنصر المشترك له معنيان.

الأول: واقع العنصر المشترك.

الثاني: المفهوم الحاكي عن هذا الواقع.

توضيحهما بالمثل أن العنصر المشترك بين البشر هو الإنسانية وهي لها معنيان.

الأول: واقعها أي الإنسانية في زيد الخارجية والإنسانية الموجودة في عمر الخارجي والإنسانية في بكر الخارجي وهكذا.

الثاني: صورتها الحاكية عن المصاديق وهي صورة الإنسانية الكلية الصادقة على الإنسانية الموجودة في زيد وعمر وبكر وهكذا.

إذا عرفت هذين المعنيين نقول أن واقع العنصر المشترك ليس مشتركاً بل متبايناً فإن الإنسانية الموجودة في زيد متباينة مع الموجودة في عمر وكلاهما متبايناً مع الإنسانية في بكر ومعنى تباينهما أن إحداهما غير الأخرى.

وأما العنصر المشترك حقيقة فهو الصورة المنطبقة على الجميع ومعنى إشراكها في الجميع هو إنطباقها على الجميع وإن كان بالحمل الأولي مباحثاً للجميع.

إذا عرفت ذلك نقول إذا أردتم أن الحرف موضوع لواقع العنصر المشترك في الحرف فقد عرفت أن واقع العنصر المشترك جزئي ومتباين فلا جرم كان الوضع له وضعاً للجزئي.

وإن أردتم صورة العنصر المشترك فقد عرفت أن الصورة لا وجود لها في المصاديق وإنما هي تنطبق عليها وهذه الصورة ليست مسانخة لأفرادها بل حاكية عنهم.

ولا يخفى عليك أن صورته العنصر المشترك للحروف ليست سوى (المفهوم) بالحمل الأولي فتأمل ما ذكرناه جيداً ينقشع عنك سحب الأوهام ويبين النهار ويزول الظلام.

وأما الإحتمال الثالث: فنجيب عليه بجوابين.

الأول: ما ذكره المصنف وسوف يأتي بيانه.

الثاني: أن معنى الحرف هو واقع الربط في الذهن وهذا الربط في الذهن لا يوجد في ذهن الواضع لا بنفسه لاستحالة وجود الواحد بوجودين ولا بصورته وذلك^١

أولاً: لأن الصورة الذهنية لا صورة لها.

وثانياً: لاستحالة تصور الجزئي قبل وجوده ضرورة أن تميزه

بوجوده.

وثالثاً: لأن المعنى هو نفس الصورة الذهنية لا صورة الصورة. وتفصيل

وتوضيح ما ذكرناه من الأجوبة لا يسعه هذا المقام فنكتفي بهذا المقدار.

وانقدح من كل ما ذكرناه بطلان الإحتمالات الثلاثة المتقدمة فتعين

الإحتمال الرابع وهو المطلوب فلاحظ جيداً^(١).

(١) وجه احتمال وجود احتمال خامس.

يظهر أن كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها على وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة في وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أخرى ولا تصدق عليها، وهي في حد ذاتها مفهوم جزئي حقيقي.

وعليه لا يمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين وهي متقومة بالطرفين وإلا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم أن النسب غير محصورة فلا يمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد في مقام الوضع لها من تصور معنى اسمي يكون عنواناً للنسب

قوله (ره) (يظهر أن كل نسبة ...).

أقول: هذا إلى قوله ثم إن النسب هو شروع في إبطال الإحتمال الثاني وقد أشار المصنف (ره) إلى عدم تحقق الأمر الأول من الأمرين اللذين يجب تحققهما لهذا الإحتمال. فراجع.

قوله (ره) (ثم أن النسب غير محصورة).

أقول: هذا شروع في دفع الإحتمال الثالث وقد عرفت أنه يدفع بجوابين تعرض المصنف لهما وحاصله مركب من مقدمتين.

الأولى: أن النسب لا انحصار لها فهي إما لا نهائية وأما فوق العد والحصر.

المقدمة الثانية: أن النسب إذا كانت غير منحصرة لا يمكن للواضع أن يتصورها.

فينتج من هاتين المقدمتين أن الواضع لا يمكنه أن يتصور النسب جميعاً ويضع لها. وهو المطلوب.

أقول: أما المقدمة الأولى فمتمينه جداً لوضوح أن النسب والروابط في الذهن الواحد فوق حد الأحصاء فكيف بالنسب والروابط في أذهان سائر أبناء اللغة.

وأما المقدمة الثانية فيمكن الاعتراض عليها بأنها إنما تصح إذا كان الواضع هو غير الله تعالى. وأما إذا كان الواضع هو الله تعالى كان تصور

غير المحصورة حاكياً عنها وليس العنوان في نفسه نسبة، كمفهوم لفظ (النسبة الابتدائية) المشار به إلى أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التي لا يمكن التعبير عنها إلا بعنوانها. وبعبارة أخرى أن الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الأولي فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفاً للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

ومن هذا يعلم حال أسماء الإشارة والضمائر والموصولات ونحوها. فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

جميع المصاديق دفعة واحدة ممكناً.

فمع احتمال أن يكون الواضع هو الله تعالى لا يمكن الجزم ببطلان هذا الاحتمال - (أي تصور المصاديق والوضع) لها ليكون الوضع خاص والموضوع له خاص.

اللهم إلا أن يقال أن إحضار جميع المصاديق التي لا نهاية لها محال في نفسه فيكون مثل جمع النقيضين محال لا يفعله الله سبحانه وتعالى لعجز في المقدور. فتأمل^(١).

هذا وقد اتضح لك من كل ما ذكرناه أن كل لفظ كان معناه مصداقاً في الذهن فهو من قبيل الحرف وأحكامه جارية عليه. وبهذا نختم الكلام في هذا المقام وعليك بالتأمل فيه والتكرار فإن هذا المطلوب لا يفهم دفعه.

(١) له وجهان الأول: أن يقال أن الموضوع له هو المصاديق الفعلية وهي محصورة. الثاني: أن

٧ - الاستعمال الحقيقي ومجازي

استعمال اللفظ في معناه الموضوع له (حقيقة)، واستعماله في

قوله (ره) (واستعماله في غيره...).

أقول: يقع الكلام في مقامين.

الأول: في تفسير المجاز.

الثاني: في وقوعه بعد الفراغ عن إمكانه عقلاً.

أما المقام الأول: فنقول قد عرفت أن اللغة هي عبارة عن ألفاظ ترتبط مع صور ذهنية خاصة كلفظ (رجل) مرتبط في الذهن بـ (صوره رجل) أي معناه ومفهومه فإن نطقت بكلمة (رجل) مريداً أن تعبر عن صورة رجل التي في ذهنك كان هذا الاستعمال حقيقة لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له. وأما إن نطقت بكلمة (رجل) مريداً أن تعبر عن غير هذه الصورة الموضوع لها اللفظ كان الاستعمال غير حقيقة.

ويتوقف كونه استعمالاً مقبولاً (مجازاً) على كون المعنى الذي استعملت اللفظ فيه مناسباً للمعنى الموضوع له.

أما المقام الثاني: فنقول فيه أنه أطبق الأدباء على وجود المجاز اللغوي وهو المجاز المرسل.

ولكنهم اختلفوا في الاستعارة فذهب السكاكي إلى أنها حقيقة وهو محق في ذلك لأنك إذا قلت (رأيت أسداً) يكون مرادك أن تعبر بلفظ أسد عن صورة أسد في ذهنك وهذه الصورة هي التي وضع اللفظ لها. فكان استعمال كلمة أسد استعمالاً للفظ في المعنى الذي وضع له غايته أنك تكون في ذهنك قد صورت الرجل الشجاع بصورة الأسد أي جعلته في ذهنك مصداقاً من مصاديق الأسد.

هذا ولكن الأصوليين ما بين تفريط وإفراط فذهب بعض أعظم المتأخرين^(١) إلى أن المجاز المرسل هو من قبيل الاستعارة أيضاً. فعنده لا يكون في اللغة مجاز أصلاً.

(١) السيد البروجردي (ره).

غيره المناسب له (مجاز)، وفي غير المناسب (غلط). وهذا أمر محل وفاق.

ولكن ما ذكره لا وجه له فهل تقبل في قولك (اعطني الراوية) تريد المزايدة هل تقبل أن تكون قد ادعيت أن المزايدة مصداق من مصاديق البعير. ولولا خوف الإطالة لجشناك بأمثلة كثيرة كلها ألفاظ استعملت في غير ما وضعت لها.

هذا من جانب وأما من جانب آخر فذهب بعض أعظم^(١) العصر. إلى أن الاستعارة أيضاً مجاز واستدل بأن استعمال اللفظ في المصداق الحقيقي مجاز فكيف بالمصداق الادعائي.

أقول: لا ريب أن اللفظ الموضوع للكلي لو استعمل في الجزئي بما هو جزئي كان مجازاً وهذا لا ينكره أحد.

ونحن في الاستعارة لا ندع أن لفظ اسد استعمل في زيد الشجاع بما هو زيد الشجاع حتى يكون لفظ (اسد) حاك عن صورة زيد الشجاع لا الاسد. فإن هذا مجاز جزماً ولم يدع أنه حقيقة. بل المراد أن اللفظ يستعمل في المعنى الكلي الموضوع له غايته أن المتكلم يدعي أن هذا المصداق فرد من أفراد المعنى الكلي فأين المجاز.

فالحق ما عليه السكاكي من أن الاستعارة حقيقة وغيرها - من المجاز المرسل - مجاز لغوي.

قوله (ره): وفي غير المناسب غلط...).

أقول: كاستعمالك لفظ التفاحة وارادتك الحمار. ووجه كونه غلطاً واضح بناء على مذهب القرن في الوضع حيث أنك تكون قد صرفت الذهن إلى معنى لا يقبل الذهن أن ينصرف إليه لأن اللفظ في الذهن مرتبط بمعناه فصرفه عنه إلى معنى بعيد عنه مما يوجب التنفر عند الذهن فيكون الجمع بينهما جمعاً بين الضب والنون وبين الباذمجان وتاج الملك، هذا على مذهب القرن.

ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي في أن صحته هل هي متوقفة على ترخيص الواضع وملاحظة العلاقات المذكورة في علم

وأما على مذهب التعهد أو الاعتبار فتغليب هذه الاستعمالات لا يخلو من تشويش ولا سيما على مذهب التعهد لأن المفروض أن المتكلم قد تعهد أن يستعمل اللفظ في المعنى المعين إلا إذا جاء بقرينه تقتضي خلافه فإذا قال تفاحة ونصب قرينه على إرادة الحمار وجب على السامع القبول بلا أي إعتراض^(١).

قوله (ره): (ولكنه وقع الخلاف في الاستعمال المجازي...).

أقول: حاصل الخلاف أنه هل يتوقف صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له على إذن الواضع وإجازته.

فذهب قوم إلى أن استعمال الكلمة في معنى لم توضع له تلك الكلمة لا يكون صحيحاً إلا إذا كان هذا الاستعمال بإذن الواضع ونسب هذا القول إلى الأدباء.

وذهب متأخروا الأصوليين إلى أن استعمال الكلمة في معنى لم توضع له تلك الكلمة لا يكون صحيحاً إلا إذا كان للمعنى المستعمل فيه مع المعنى الموضوع له مناسبة مقبولة عرفاً. ولا بد في تحرير النزاع من تمهيد أمور.

الأول: أن القولين يلتقيان عند وجود إذن الواضع ووجود مناسبة عرفية فيكون الاستعمال صحيحاً على القولين.

ويفترق الأول عن الثاني على فرض وجود إذن الواضع مع عدم وجود مناسبة عرفية فيكون الاستعمال صحيحاً على الأول غلطاً على الثاني.

ويفترق الثاني عن الأول على فرض وجود مناسبة عرفية مع عدم وجود الإذن فيكون الاستعمال صحيحاً على الثاني غلطاً على الأول.

فبين القولين عموم وخصوص من وجه.

(١) ويمكن دفع التشويش بأنه يلزمه اتباع التعهد العام الذي يشترط وجود مناسبة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي. نعم يبقى السؤال: وهو أنه ما هو الذي دعا أبناء اللغة لكي يشترطوا هذا الشرط.

البيان، أو أن صحته طبيعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسباً للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح استعمال اللفظ فيه، وإلا فلا؟.

الأمر الثاني: أن المراد بالصحة التي يشبها أو ينفيها القول الأول هي الصحة اللغوية لا العرفية فالقول الأول يدعي أن الاستعمال المذكور بدون أذن الواضع ليس صحيحاً لغة وإن وجدت المناسبة العرفية المستلزمة للصحة عرفاً. كما أن المراد بالصحة التي يشبها أو ينفيها القول الثاني هو الصحة العرفية كقدر متيقن ولكنه يدعي أيضاً أن اللغة موافقة للعرف. فالصحة العرفية مستلزمة للصحة اللغوية.

الأمر الثالث: في تفسير الاذن الذي يتوقف عليه جواز الاستعمال على القول الأول. فنقول يحتمل احتمالات أهمها اثنان.

الأول: الاذن العام في اللغة مع اشتراط وجود إحدى العلاقات المعينة وذلك بأن يقول الواضع يجوز استعمال اللفظ في غير ماوضع له بشرط وجود إحدى هذه العلاقات ثم يذكر العلاقات.

الثاني: الاذن الخاص في كل كلمة كان يضع لفظ (اسد) لمعنى اسد ثم يقول ويجوز استعمالها في غير هذا المعنى بشرط احدى هذه العلاقات العامة في اللغة او المعينة في كل كلمة كما لو فرض أنه يسمح بالاستعمال لعلاقة في كلمة ولا يسمح بالاستعمال لنفس العلاقة في كلمة اخرى. وهناك تفاسير اخرى أعرضنا عن بيانها.

الأمر الرابع: على فرض اشتراط اذن الواضع فهل يمكن إحراز هذا الاذن. فنقول أما إذا كان الواضع هو الله تعالى فيحرز بالوحي المنقول البنا بالتواتر.

وإذا كان الواضع هو غيره فيحرز الاذن بالسمع المنقول بالتواتر. ولكن التواتر مفقود فهل يمكن أن نحرز الاذن بمجرد استعمال العرب. الظاهر إطباقهم على ذلك ولكني لم أر له وجهاً إذ قد تكون العرب استعملت المجاز بما يروونه مناسباً مخالفين الواضع فإن من يعصي الله بأعظم

والأرجح القول الثاني، لأننا نجد صحة استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً، وإن منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً في

الجرائم لا يتورع عن معصية الواضع فاللازم حينئذ القول بأن مجرد استعمال العرب لا يثبت الاذن.

هذا مع أن استعمال العرب مجمل فقد يكون لهم اذن خاص. أو الإذن مختص بالألفاظ التي استعملوها أو نحو ذلك.

فإن قلت إن العرب لا يحتمل فيهم معصية الواضع لأنها توجب غلط كلامهم لغة وهو خلاف غرضهم.

قلت بل غرضهم إنما هو التفهم والتفهم فمع فرض تحصل هذا الغرض بالكلام الذي لا يقبله يعرب بن قحطان لم يكن عندهم أي مانع من استعماله.

قوله (ره): (والأرجح القول الثاني)،

أقول: إستدل المصنف (ره) وغيره على صحة القول الثاني بأن الذوق والوجدان يجدان أن صحة الإستعمال المجازي تابعة لوجود العلاقة المناسبة عرفاً حتى ولو منع الواضع، ويجدان أيضاً غلط الإستعمال عند عدم وجود هذه العلاقة حتى ولو رخص الواضع فالوجدان والذوق يجدان أن مناط صحة الإستعمال المجازي هو العلاقة المناسبة.

ولكن هذا الدليل ليس بشيء لأن الوجدان والذوق إنما يحكمان بالصحة عرفاً. ولا يمكنهما أن يحكمان بالصحة لغة ألا ترى أن الوجدان يحكم بصحة استعمال اليد للتفهم كأن تشير الى صاحبك ليجلس أو ليذهب ولكن من الواضح أن هذا الحكم لا يقتضي كون هذه الإشارة جزءاً من اللغة العربية أو غيرها. فحكم الوجدان إنما هو الصحة عند العرف.

والكلام هو في إثبات الصحة اللغوية حتى يكون المجاز من اللغة فحكم الوجدان لا يثبت المطلوب ومن هنا فلا بد من تميم هذا الإستدلال بتفويض الانتقال من الصحة العرفية الى الصحة اللغوية وذلك بأحد مسلكين.

الأول: أن الصحة العرفية تستلزم الصحة اللغوية وذلك بمقتضى وجود

كريبه رائحة الفم - كما يمثلون - وإن رخص الواضع . ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالباً في المعاني المجازية فترى في كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للأسد . وهكذا في كثير في المجازات الشائعة عند البشر .

إذن عام من الواضع يقول بأن كل ما إستحسنه العرف فأنا أجوز إستعمال اللفظ فيه فيكون على هذا الإذن كل ما حكم العرف بصحته مُجاز من قبل الواضع أي يكون صحيحاً لغة .

فإن قلت من أين نحرز وجود هذا الإذن العام من الواضع . قلت نحزره عن طريق دعوى أن الحكمة تقتضي جعل اللغة على مذاق أبنائها ولا يناسب للحكيم أن يضع قواعد على خلاف ذوق المستعملين وعليه فيلزم أن يكون الواضع قد أذن بكل ما إستحسنه العرف .

هذا ولكن هذا الجواب ضعيف لأننا لا نعلم أن الواضع رجلاً حكيماً فلعله رجلاً ظالماً أو سفيهاً .

هذا ولو تم هذا المسلك حصل التصالح بين القولين وانتفى الخلاف كما لا يخفى .

المسلك الثاني : وهو الصحيح وحاصله أن وضع الواضع ليس علة تامة لدخول الموضوع في اللغة فلو أنك أنت أو غيرك وضعت لفظاً مثلاً (حسق) لمعنى رجل مثلاً فإن مجرد هذا الوضع لا يكون علة تامة تقتضي دخول كلمة حسق في اللغة العربية أو غيرها .

بل العلة التامة لدخول الموضوع في اللغة ليست سوى قبول أبناء اللغة فما قبلوه دخل في اللغة وما ردوه لم يدخل في اللغة حتى ولو وضعه الواضع ألف مرة .

وحينئذ نقول لو أن الواضع اشترط شرطاً مخالفاً لذوق أبناء اللغة ردوه بطبعهم فيكون هذا الشرط خارجاً من اللغة .

وكذلك لو أن اهل اللغة قبلوا شرطاً لم يضعه الواضع دخل هذا الشرط في اللغة فالعلة الحقيقية للدخول في اللغة هي قبول أهل اللغة وذلك

٨ - الدلالة تابعة للإرادة

كالوضع التعيني فإن أهل اللغة قبلوه فدخل في اللغة مع عدم علم الواضع .
نعم هذا المسلك وإن كان في غاية الجودة إلا أنه لا يتناسب مع
مسلك الإعتبار في تفسير الوضع وإنما يتناسب مع مسلك القرن والتعهد .
وكيف كان فقد ظهر لك أن الحق أن مناط صحة المجاز لغة وعرفاً
هو استحسان الذوق العرفي .

قوله (ره) : (الدلالة تابعة للإرادة)

أقول قبل الشروع في البحث نمهد مقدمات يتضح بها البحث .
المقدمة الأولى : في تحرير النزاع فنقول قد عرفت أن الوضع هو عبارة
عن علاقة بين اللفظ والمعنى كالعلاقة بين لفظ أسد ومعناه (سواء كانت
هذه العلاقة إعتبارية بناء على مذهب الإعتبار أو ذهنية بناء على مذهب
القرن) فيقع هنا سؤال وهو ان لفظ (اسد) هل هو موضوع على (صورة اسد)
مجردة عن أي قيد آخر .

او أن لفظ (اسد) موضوع على صورة اسد الذهنية مقيدة بقيد هو ان
المتكلم اراد صورة الاسد .

فاختلفوا على قولين منهم من يقول بالأول أي ان الالفاظ موضوعة
للمعاني بما هي هي أي مجردة عن أي قيد .

ومنهم من يقول بالثاني أي بان الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة
أي مقيدة بتعلق الارادة بها .

والفارق بين المذهبين ان اللفظ على الأول يكون علة لحضور المعنى
(اي الصورة الذهنية) مجردة عن أي قيد فاذا سمعت لفظ الاسد انما يتبادر
إلى ذهنك صورة اسد فقط .

بينما على القول الثاني يكون اللفظ علة لحضور المعنى مقيداً بان
المتكلم قد أراده فاذا سمعت لفظ اسد يتبادر الى ذهنك صورة اسد مقيدة بان
المتكلم قد ارادها .

هذا هو اصل النزاع الذي ذكره صاحب الكفاية وعدة من الاساطين لكنك اذا راجعت الى كلامهم تجدهم دخلوا في نزاع ثاني لا بد من تحريره حتى يتضح الأمر.

فنقول حاصله ان الواضع هل جعل اللفظ مطلقا دالا على المعنى فلفظ (اسد) مثلا في كل حالاته حتى لو صدر من قرقة الحجارة يكون موضوعا للدلالة على معناه وهو صورة الحيوان المفترس ام ان اللفظ المجمعول دالا على المعنى هو اللفظ في حالة معينة وهي الحالة التي يكون فيها الناطق باللفظ مريدا للمعنى.

فبعضهم قال بالأول أي بان اللفظ مطلقاً قد جعله الواضع علة لحضور المعنى وعلى هذا القول فلو سمعت اللفظ ولو من قرقة الحجارة كان هذا اللفظ دالا على المعنى وسبب الدلالة هو الوضع.

وبعضهم قال بالثاني أي بان اللفظ الذي جعله الواضع على المعنى هو خصوص المقيد بحالة يكون الناطق باللفظ مريدا للمعنى، فاللفظ الصادر من النائم ليس لفظا موضوعا للدلالة على المعنى، كما ان اللفظ الصادر من قرقة الحجارة ليس لفظا موضوعاً للدلالة على المعنى لان المفروض ان الواضع إنما وضع اللفظ الذي اراد الناطق به معناه. واللفظ الصادر من النائم او من قرقة الحجارة ليس لفظا اراد لافظه معناه فهو اذاً غير موضوع.

فان قلت ولكن من الواضح اننا اذا سمعنا لفظ (اسد) تلفظ به النائم أو الحجر أو الهواء فانه لا ريب في هذه الحالة يحضر معنى اسد في الذهن فكيف يقول أصحاب القول الثاني بان اللفظ الصادر من النائم ليس موضوعا للدلالة على المعنى.

قلت أصحاب القول الثاني لا ينكرون أن اللفظ الصادر من الهواء يدل على معناه بل ينكرون ان تكون هذه الدلالة مسببة عن الوضع فيقولون ان اللفظ الصادر من الهواء يدل على معناه ولكن لا بسبب الوضع بل بسبب اخر وهو وجود الانس الذهني بين اللفظ والمعنى.

قسموا الدلالة إلى قسمين : التصورية والتصديقية :

فالحاصل انهم متفقون كلهم على ان اللفظ مطلقاً دال على المعنى لكن اصحاب القول الأول يقولون ان هذه الدلالة تأتي دائماً بسبب الوضع حتى اذا كان اللفظ صادراً من الهواء .

بينما اصحاب القول الثاني يقولون ان دلالة اللفظ الصادر من غير المرید ليست من الوضع بل من سبب اخر .
فظهر ان هذا الاختلاف ليس له أي اثر وإنما هو اختلاف في علة الدلالة .

ثم ان النزاع بالتحريير الثاني هو الذي اصبح محط نظر الاعلام المتأخرين . وأما المصنف (ره) فقد شوش عبارته وسيأتي التنبيه على ذلك .

المقدمة الثانية : قد عرفت على النزاعين الذين ذكرناهما اننا استعملنا كلمة الارادة بكثرة . فماذا نقصد بها ،

فنقول من المقطوع به أنه لسنا نعني بها مفهوم الارادة فلا احد يدعي ان لفظ (اسد) موضوع لمعنى اسد مع مفهوم الارادة . وهذا واضح .

وايضاً لا نعني بالارادة ما هو مصداق الطلب فلا أحد يدعي ان لفظ (اسد) موضوع لمعنى اسد المطلوب ولا المحبوب .

بل نعني بالارادة هو اللحاظ فأصحاب القول الثاني في النزاع الأول يدعون ان لفظ (اسد) موضوع لمعنى اسد الذي لاحظته المتكلم .

وأصحاب القول الثاني في النزاع الثاني يقولون ان اللفظ الموضوع هو اللفظ الذي يكون الناطق به قد لاحظ معناه . ولعل ما ذكرناه كان واضحاً وإنما ذكرناه لدفع التوهمات .

أما المقدمة الثالثة : وهي تقسيم الدلالات فقد ذكرها المصنف (ره) ونحن نتعرض لها في الحاشية الآتية .

قوله (ره) : (قسموا الدلالة الى قسمين . . .)

أقول بل الشائع بين المتأخرين تقسيمها الى ثلاثة اقسام وان قسمها

بعضهم الى قسمين والأولى تربيع الاقسام نذكرها كلها في المثال لتتضح ثم نعرّفها.

فنقول لو سمعت لفظ (اسد) وعلمت ان الالفاظ لا يقصد شيئاً كما لو كان حجراً او رجلاً نائماً. ففي هذه الحالة يحضر في ذهنك صورة اسد ولا تحكم بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم. فكان الحاصل بعد سماع اللفظ مجرد وجود الصورة في الذهن وليس معها أي حكم فلهذا نقول بأن هذه الدلالة تصوريه ومن هذا القبيل لو نطق الحجر او الهواء بلفظ (جاء زيد) فإنما يحصل في ذهنك عند سماع هذه العبارة هو هذه الصورة (اي صورة مجيء زيد) ولا تحكم بأن هذه الصورة قد كانت في ذهن الهواء لوضوح أنه لا يقصد شيئاً.

فالمراد بالدلالة التصورية هو أن اللفظ يستوجب حضور معناه في ذهن السامع ولا يحكم السامع بأن هذا المعنى كان في ذهن المتكلم. ولا فرق بين كون المعنى مفرداً مثل (اسد) او مركباً (مثل جاء زيد).

ثم لو سمعت لفظ (هبط نجم) وعلمت ان الالفاظ إنسان ملتفت ولكن كان هازلاً لا يريد اخبارك بذلك بل يريد اضحاكك. ففي هذه الحالة يحضر في ذهنك صورة (هبط نجم) وتحكم بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم. دون أن تحكم بأنه اراد ان تعتقد بهذه الصورة.

فهذه الدلالة نسميها بالدلالة الإستعمالية او التصديقية الأولى. ونستطيع تعريفها بأن يكون اللفظ صادراً في حالة يستوجب حضور صورته في ذهن السامع مع حكمه بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم ودون ان يحكم بحكم ثان بأن المتكلم اراد ان يعتقد السامع بهذه الصورة^(١). فالدلالة

(١) لا يخفى أن ارادة المتكلم اعتقاد السامع بهذه الصورة هي من لوازم كون هذه الصورة هي مراد جدي للمتكلم في ظرف كون الكلام إخباراً ولذا فقد يرتفع هذا اللازم في ظرف عدم الأخبار كما لو كان المتكلم الجاد يتكلم وحده.

ويمكن في هذا الظرف (ظرف تكلم المتكلم وحده) دعوى وجود اللازم تنزيلاً بتنزيل السامع المفقود منزلة الموجود.

التصديقية الأولى هي دلالة تصورية بإضافة حكم السامع بوجود الصورة في ذهن المتكلم.

ثم لو سمعت لفظ (جاء زيد) وعلمت ان اللفظ انسان ملتفت جاد يريد اخبارك بذلك ففي هذه الحالة يحضر في ذهنك صورة جاء زيد وتحكم بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم وتحكم ايضاً بأنه اراد ان تعتقد بهذه الصورة.

وهذه الدلالة نسميها بالمراد الجدي او المدلول الجدي او الدلالة التصديقية الثانية كما عبر بعضهم. ونستطيع تعريفها بأن يكون اللفظ صادراً في حالة يستوجب حضور صورته في ذهن السامع مع حكمه بأن هذه الصورة كانت في ذهن المتكلم وحكمه بأن المتكلم اراد ان يعتقد السامع بهذه الصورة.

فالدلالة التصديقية الثانية هي دلالة تصديقية أولى وزيادة.

هذه هي الاقسام الثلاثة التي ذكرها المشهور ويمكن ان يضاف اليها قسم رابع وهو ما لو سمعت لفظ (جاء زيد) وعلمت ان اللفظ ملتفت جاد ثقه لا يكذب. ففي هذه الحالة تحضر الصورة في ذهنك وتحكم بأنها كانت في ذهن المتكلم وتحكم بأنه اراد ان يعتقد السامع بها. وتحكم ايضاً بأن المتكلم يعتقد بهذه الصورة بمعنى انه يرى انها مطابقه للواقع. وقد اغفل المتأخرون ذكر هذا القسم والأمر سهل.

بقي أمور.

الأول: قد اتضح لديك ان المصنف (ره) لم يذكر الدلالة التصديقية الأولى بل ذكر الدلالة التصورية والدلالة التصديقية الثانية.

الثاني: نحن في اثناء التمثيل وتعريف الدلالات لم ننظر إلا إلى الجمل الخبرية، وأما الإنشائية فتحتاج إلى تغيير في بعض العبارات التي ذكرناها، يعرفها كل متأمل فنحن لا نطيل بذكرها ولكن نطلب من القارئ الالتفات إلى وجود الفرق فنحن نوكل التفرقة إلى القارئ.

الثالث: قد عرفت اثناء بيان الدلالة التصديقية الثانية أنها لا تؤدي الى العلم بأن المتكلم معتقد بما قال. ولكن بعضهم قد يتوهم ان بالدلالة التصديقية الثانية يعلم اعتقاد المتكلم بما قال ولكنه توهم فاسد لا وجه له.

الرابع: في بيان ان حصول هذه الدلالات يتوقف على أي شيء. وقد ذكر المصنف بعض هذا الأمر في قوله (وهذه الدلالة متوقفة على عدة اشياء...) وتفصيل الكلام.

أن الدلالة التصورية تتوقف على شيئين.

الأول: علم السامع بالوضع.

الثاني: سماع السامع للفظ على الهيئة التي وضع عليها.

فإذا تحقق هذان الشرطان تحققت الدلالة التصورية.

وأما الدلالة التصديقية الأولى فتتوقف على ثلاث شروط وهي الشرطان السابقان بالإضافة الى شرط ثالث وهو كون المتكلم ملتفتاً الى معنى كلامه.

فيخرج بهذا الشرط كلام من لا يقبل الالتفات كالحجر والهواء وكلام من يقبل الالتفات ولكنه غير ملتفت فعلاً لنوم او غفلة. كما يخرج كلام المتكلم الجاهل بالوضع فإنه وإن التفت الى ألفاظه ولكنه لا يلتفت الى معناها الخاص.

وأما الدلالة التصديقية الثانية فتتوقف على الشروط الثلاثة السابقة مضافاً الى شرط رابع وهو كون المتكلم مريداً للإخبار فيخرج الهازل ونحوه.

وأما الدلالة التصديقية الثالثة فتتوقف على الشروط الأربعة السابقة مضافاً الى شرط خامس وهو كون المتكلم موثقاً في كلامه.

ولا يخفى ان الشرط الخامس يحرز عند العقلاء بأصالة عدم الكذب.

والشرط الرابع ايضاً يحرز عندهم بواسطة اصالة ظواهر الافعال فإن العرف يحملون كل فعل على ظاهره. فإذا كان ظاهر المتكلم انه يريد للإخبار حكموا بأنه واقعاً يريد للإخبار.

١ - التصورية: وهي أن ينتقل ذهن الإنسان إلى معنى اللفظ بمجرد صدوره من لفظ، ولو علم أن اللفظ لم يقصده، كانتقال ذهن إلى المعنى الحقيقي عند استعمال اللفظ في معنى مجازي، مع أن المعنى الحقيقي ليس مقصوداً للمتكلم، وكنتقال ذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من السامي أو النائم أو الغالط.

٢ - التصديقية: وهي دلالة اللفظ على أن المعنى مراد للمتكلم في اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة على عدة أشياء.

أولاً: على إحراز كون المتكلم في مقام البيان والإفادة، وثانياً: على

الخامس: أن بعض المصنفين قد يظهر من عباراته أن الدلالة التصديقية الأولى تستوجب علم السامع بأن المتكلم أراد نقل الصورة إلى ذهن السامع وإن لم يرد أن يجعله يصدق بها. بل أراد نقلها لأجل إضحاك السامع مثلاً كما لو قال لك (طار زيد) كي تتصور ذلك وتضحك.

ولكن الأولى عدم اشتراط هذا الشرط إذا لو اشترطناه لزم علينا التزام قسم خامس وهي الدلالة التي لا تستوجب علم السامع بأن المتكلم أراد نقل الصورة إلى ذهن السامع فإنها دلالة تصديقية أيضاً فيما لو فرض علم السامع بوجود تلك الصور في ذهنه.

فالأولى إذن (حتى لا نلتزم بوجود قسم خامس) أن نقول أن مناط التصديقية الأولى هو ما ذكرنا. وتكون هذه الدلالة على صنفين.

قوله (ره): (وقاصد لإستعماله فيه).

اقول لما كان المصنف (ره) بصدد شرح الدلالة التصديقية الثانية فاللازم عليه أن يزيد في تعريفها فيه (وقاصد لجعل السامع يعتقد بالإخبار أو يفعل ما يقتضيه الانشاء).

قوله (ره): (أولاً على إحراز...).

اقول هذا الشرط مع الشرط الثالث قد دمجناهما في شرط واحد وهو كون المتكلم مريداً للإخبار.

إحراز أنه جاد غير هازل، وثالثاً: على إحراز أنه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، ورابعاً: على عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له وإلا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبة.

قوله (ره): (ورابعاً على عدم نصب قرينة...).

اقول توضيح المسألة انك لو قلت (رأيت اسداً) فإن لم تأت بقرينة على اراده غير الحيوان المفترس كانت جميع الدلالات متحققه ولكن كلها تدل على صورة رؤية الاسد الحيوان المفترس.

وأما اذا جئت بقرينه تدل على انك قصدت الرجل الشجاع فإنه حينئذ تتحقق جميع الدلالات ايضاً لكن تصبح كلها داله على صورة اخرى وهي رؤية الرجل الشجاع.

فتحصل ان عدم نصب القرينة ليس شرطاً لوجود أي دلالة ضرورة أن الدلالات يمكن أن توجد سواء نصبت قرينه ام لم تنصب قرينه.

نعم عدم نصب القرينة شرط لمتعلق الدلالة أي لكون المدلول هو المعنى الحقيقي بينما نصب القرينة هو شرط لكون المدلول هو المعنى المجازي فالقرينة وجوداً وعدمياً شرط لتعيين المدلول لا لوجود الدلالة والى هذا اشار المصنف (ره) بقوله (والا كانت الدلالة التصديقية على طبق القرينة المنصوبه). ولهذا فنحن لم نذكر هذا الشرط ضمن شروط تحقق الدلالات.

بقي شيء وهو ان بعض المحققين ذكر ان القرينة لا تستوجب قلب الدلالة التصورية فلو قلت (قمر) ونصبت قرينه على ارادة المعنى المجازي... أي ارادة (هند الجميلة) فمع ذلك تبقى كلمة قمر مستوجبة لحضور صورة القمر في ذهن السامع. وان علم ان المتكلم لم يرده.

اقول إن اراد ذلك في الاستعارة. فقد عرفت ان الاستعارة ليست مجازاً بل هي استعمال الكلمة فيما وضعت له فالقرينة هنا ليست قرينة على المجازية اصلاً.

وإن اراد ذلك في المجاز المرسل كان اطلاق كلامه فاسداً والأولى التفصيل بين بعض الحالات وبعضها الآخر فتأمل.

والمعروف أن الدلالة الأولى (التصورية) معلولة للوضع، أي أن الدلالة الوضعية هي الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «إن الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

قوله (ره): (والمعروف أن الدلالة الأولى التصورية معلولة للوضع...).

اقول هذا شروع في النزاع على التحرير الثاني كما عرفته ص... وقبل الشروع اقول لا ريب في عدم كون الدلالة التصديقية الثانية والثالثة معلولتين للوضع بل كلاهما يحصل بسبب وجود قرائن خاصة تحيط بالمتكلم ككونه جادا مريدا للاخبار وككونه ثقة ونحو ذلك.

وكذا لا ريب في أنه على مذهب القرن كانت الدلالة التصورية معلولة للوضع أي للارتباط الذهني بين اللفظ والمعنى.

وكذا لا ريب أنه بناء على مذهب التعهد كانت الدلالة التصورية غير معلولة للوضع أي التعهد وذلك لأن المتعهد إنما تعهد بأن يأتي باللفظ عند ارادة المعنى فهذا التعهد لا يشمل حالات عدم الارادة. فالإنسان لم يتعهد أن لا ينطق باللفظ حتى حالة نومه إلا عند ارادته المعنى وهذا واضح كما أن الحجر لا تعهد له أصلا فدلالة اللفظ الصادر منه لا يمكن أن تكون تابعة لتعده.

إذن اتضح مما ذكرنا أن الخلاف إنما هو بناء على مذهب المشهور من أن الوضع هو اعتبار الواضع لللفظ على المعنى.

إذا عرفت ذلك فنقول أنه استدل بعض الفحول^(١) على أن الواضع إنما وضع خصوص اللفظ الصادر عن المتكلم الملتفت. وحاصل هذا الاستدلال يتركب من ثلاث مقدمات وجدانية.

الأولى: أن العاقل لا يفعل إلا ما يحقق غرضه دون زيادة ولا نقص.

المقدمة الثانية: أن غرض الواضع هو التهنيم والتفهم.

(١) الأغا ضياء الدين العراقي (قدس سره).

المقدمة الثالثة: ان هذا الغرض يتحقق بمجرد الوضع للفظ في حالة كون المتكلم مريدا للمعنى.

وينتج من ضم هذه المقدمات ان الواضع وضع اللفظ (في حالة صدوره من الملتفت فقط) والاعلى المعنى.

ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال اذ يرد على المقدمة الثانية اننا لا نعلم ما هو غرض الواضع فلعله انما وضع اللغة لمجرد إرضاء معشوقته ومن الواضح ان هذا الغرض يقتضي زيادة الوضع اذ كلما وضع اكثر كلما كان موجبا للارضاء اكثر.

وأما دعوى انه ينبغي لواضع اللغة ان يكون غرضه التفهم والتفهم. فلا تنفع فان الناس كثيرا ما تقصد وترتكب ما لا ينبغي لها. فهؤلاء علماء الدين ينبغي ان يطلبوا العلم لله وكثير منهم يطلبه للدنيا. فإن قلت: الواضع هو الله تعالى وهو تعالى لا غرض له سوى التفهم والتفهم.

قلت: اولا لا نعلم ان الواضع هو الله.

ثانياً: لو سلم لزم الالتزام بعدم وضع الالفاظ اذا اريد بها المعصية كالكذب والغية واللهو الباطل.

بل كذا يجب الالتزام بعدم وضع الالفاظ الا الالفاظ التي اريد بها المستحب ضرورة ان غرض الله تعالى من وضع اللغة ليس تحقق الكذب والمحرمات بل غرضه تعالى تحقق المستحبات ولا يخفى ان هذا اللازم لا يلتزم به احد.

ثم يرد على المقدمة الأولى ان العاقل لا يفعل ما يزيد على غرضه اذا التفت الى ان ما فعله زائد على غرضه واما اذا لم يلتفت الى ان وضع اللفظ مطلقا دالاً المعنى هو زيادة على غرضه فلا مانع من ان يضع اللفظ مطلقا. ونحن لا نعلم ان الواضع التفت الى ان وضع اللفظ مطلقا زيادة بل نعلم عادة بانه لم يلتفت ضرورة ان الالتفات الى ذلك يحتاج الى مداقة الفلاسفة

والحق أن الدلالة تابعة للإرادة، وأول من تنبه لذلك فيما نعلم

والمفروض أن الواضع إنسان عادي عرفي. ويرد على المقدمة الأولى أيضا إيراد آخر اغفلنا ذكره.

فظهر أن هذا الدليل لا أساس له. وليس في المقام دليل آخر. لا على القول الأول ولا على القول الثاني فاللزام على الباحث المنصف أن يتوقف ويقول يحتمل أن الواضع جعل الدال هو خصوص اللفظ الصادر عن التفات ويحتمل أن يكون الواضع جعل الدال هو اللفظ مطلقاً.

قوله (ره): (والحق أن الدلالة تابعة للإرادة وأول من تنبه . . .) .

أقول نسب صاحب الفصول إلى الطوسي الفيلسوف أنه يقول بأن اللفظ دال على المعاني بما هي مرادة أي لفظ اسد مثلاً يدل على صورة اسد المرادة فإن أراد المصنف (ره) هذه النسبة كان كلامه حينئذ مشوشاً وذلك لأن كلامه من أول البحث إلى هذه العبارة كان في النزاع في التقرير الثاني الذي ذكرنا ص وهذا القول المنسوب إلى الطوسي لا ربط له في هذا النزاع بل مرتبط بالنزاع على التقرير الأول ولا وجه لخلط أحدهما بالآخر.

نعم ذكر صاحب الكفاية (ره) أن الأولى أن الطوسي يقول بأن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة فإن أراد المصنف (ره) هذا المعنى فإن كلامه حينئذ وإن لم يكن فيه خلط للنزاعين إلا أنه يكون فاسداً لوضوح أن قول الطوسي (ره) على رأي صاحب الكفاية إنما هو تبعية الدلالة التصديقية للإرادة وهذا لا يعني تبعية الدلالة مطلقاً للإرادة وحينئذ فلا يكون كلام الطوسي موافقاً مع دعوى المصنف (ره) انتفاء الدلالة مطلقاً عند انتفاء الإرادة.

هذا كله إذا لم يكن المصنف (ره) قد نسب إلى الشيخ الطوسي نسبة ثالثة وهي انتفاء الدلالة مطلقاً عند انتفاء الإرادة.

فرحم الله الشيخ الطوسي لقد نسب إليه في هذه المسألة أربعة أقوال.

الأول: ما نسب به صاحب الفصول وقد ذكرناه فلا نعيد.

الشيخ نصير الدين الطوسي أعلى الله مقامه، لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التي يسمونها دلالة

الثاني: ما نسبة صاحب الكفاية من انتفاء الدلالة التصديقية عند انتفاء الارادة وان بقيت الدلالة التصورية.

الثالث: ما نسبة المصنف (ره) في المتن.

الرابع: ما نسبة بعض الفحول^(١) من ان مراد الطوسي ان الدلالة الوضعية تابعة للارادة فان انتفت الارادة فلا دلالة وضعية فلفظ اسد انما يكون دالا بالوضع اذا نطق واريد به معناه.

اقول الظاهر ان الجميع ناظر الى كلام الشيخ الطوسي في الإشارات بل صرح بعضهم بذلك والمراجع الى كتاب الإشارات ج ١ ص ٣١ يعلم ان النسبتين الأولى والثانية لا وجه لهما وان الاقرب الى عبارته هو الرابع بل هو ظاهر عبارته إلا أنني استبعد جدا ان يكون هو مراده لذا فإنني أحمل كلامه على معنى آخر.

وهو ان اللفظ إنما يكون دالاً اذا كان على الهيئة الخاصة التي وضعها الواضع فلفظ (إن) يدل على الشرطية ان كان على الهيئة الخاصة المستقلة لا اذا كان في ضمن كلمة (إنسان) فإن (إن) في كلمة إنسان لا دلالة لها لانها ليست على الهيئة التي وضعها الواضع فانما وضع الواضع لفظ (إن) المستقل.

ولولا خوف الاطالة لذكرنا كلامه (ره) وبيننا تحقيق مراده فراجع إن شئت.

قوله (ره): (لأن الدلالة في الحقيقة منحصرة في الدلالة التصديقية...).

أقول كل ما ذكره من هذه العبارة إلى آخر البحث تطويل بلا طائل لأنه

ليست بدلالة، وإن سميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية في الحقيقة هي من باب تداعي المعاني الذي يحصل بأدنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلى تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

والسر في ذلك أن الدلالة حقيقة - كما فسرناها في كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة - هي أن يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

يجعل النقاش في التسمية أي أن حضور الصورة المجردة عند سماع اللفظ هل يسمى دلالة أو يسمى تداعي معاني ومن الواضح أن هذا نقاش في الاصطلاح لا ينبغي الاعتناء به. فإن نظر المحققين إلى أن هذا الشيء سواء سميناه دلالة أم سميناه تداعي المعاني هل هو مسبب عن الوضع أو عن غير الوضع. وقد عرفت منا سابقاً تحرير المنقول كما عرفت ما هو الصواب.

تنبيه: لا يخفى أن كلام المصنف (ره) هنا يرجع إلى ما ذكره صاحب الكفاية من أن الدلالة التصديقية تابعة للإرادة وذلك لأن مطلق الدلالة عند المصنف (ره) هي الدلالة التصديقية لا غير لأنه يقول بأن الدلالة التصورية لا تسمى دلالة. فقوله موافق لكلام صاحب الكفاية (ره) في المعنى ولكن يختلف عنه في اللفظ فقط والأمر واضح.

وبهذا نختم الكلام في النزاع على التحرير الثاني.

أما النزاع على التحرير الأول فنقول استدلووا على القول الثاني أي أن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مراده بالتبادر إذ أننا إذا سمعنا شخص يقول (أسد) يتبادر إلى ذهننا صورة أسد وأن المتكلم قد أرادها.

أقول لا ريب أنه إذا سمعنا المتكلم الملتفت يقول (أسد) مثلاً نعلم بالصورة المذكورة ونعلم أن المتكلم أرادها إلا أن السؤال هو أن إرادة المتكلم للصورة هل علمناها من الوضع أم علمناها من حكم العقل بأن المتكلم الملتفت لا بد أن يكون قد التفت إلى معنى عبارته.

مثلاً: إن طريقة الباب يُقال إنها دالة على وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار أن المطرقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى أن سماع الطريقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطريقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلى إجابته. لا أنه ينتقل ذهن السامع من تصور الطريقة إلى تصور شخص ما، فإن هذا الانتقال قد يحصل بمجرد تصور معنى الباب أو الطريقة من دون أن يسمع طريقة ولا يسمى ذلك دلالة. ولذا أن الطريقة - لو كانت على نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً - لا تكون دالة على ما وضعت له المطرقة وإن خطر في ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول في دلالة الألفاظ على معانيها بدون فرق، فإن اللفظ إذا صدر من المتكلم على نحو يحرز معه أنه جاد فيه غير هازل وأنه عن شعور وقصد وأن غرضه البيان والإفهام، ومعنى إحراز ذلك أن السامع علم بذلك، فإن كلامه يكون حينئذ دالاً على وجود المعنى أي وجوده في نفس المتكلم بوجود قصدي، فيكون علم السامع بصدور

فعلى الأول ينتج أن اللفظ موضوع للدلالة على المعنى بما هو مراد.

وعلى الثاني فلا ينتج ذلك بل ينتج أن لفظ أسد أوجب فهم صورته وحكم العقل أوجب العلم بأن المتكلم مريداً للمعنى.

والإنصاف الذي يجب أن يجزم به كل من لا يريد العناد والخلاف هو الثاني أي أن علمنا بأن المتكلم مريد للمعنى إنما نشأ من حكم العقل، والألفاظ إنما وضعت للدلالة على المعاني بما هي هي.

هذا وقد أبطل صاحب الكفاية القول بأن الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة بدليلين فاسدين نردهما بكلمة واحدة قد يخفى معناها على الطالب حاصلها أن المعاني مقيدة بالإرادة على نحو دخول التقيد وخروج القيد وبذلك يندفع كلا إعتراضيه فراجعهما إن شئت.

الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل أن يفهمه السامع . وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطريقة دالة . وينعقد بهذا للكلام ظهور في معناه الموضوع له أو المعنى الذي أقيمت على إرادته قرينة .

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية في المنطق (٢٦/١) بأنها «هي كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به» . ومن هنا سمي المعنى معنى ، أي المقصود ، من عناء إذا قصده .

ولأجل أن يتضح هذا الأمر جيداً اعتبر باللافتات التي توضع في هذا العصر للدلالة على أن الطريق مغلق - مثلاً - أو أن الاتجاه في الطريق إلى اليمين أو اليسار ، ونحو ذلك . فإن اللافتة إذا كانت موضوعة في موضعها اللائق على وجه منظم بنحو يظهر منه أن وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لوضعها ، فإن وجودها هكذا يدل حينئذ على ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه . أما لو شاهدها مطروحة في الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فإن المعنى المكتوب يخطر في ذهن القارئ ولكن لا تكون دالة عنده على أن الطريق مغلقة أو أن الاتجاه كذا ، بل أكثر ما يفهم من ذلك أنها ستوضع لتدل على هذا بعد ذلك لا أن لها الدلالة فعلاً .

٩ - الوضع شخصي ونوعي

قد عرفت في المبحث الرابع أنه لا بد في الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك أن المعنى تارة يتصوره الواضع بنفسه

قوله (ره) : (قد عرفت في المبحث الرابع . . .) .

أقول قد ذكرنا فيما سبق ما ينفع في المقام فراجعوه وإنما غرضنا هنا هو التنبيه على شيء واضح وهو أننا كنا نعبر أن الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى أو علاقة بين اللفظ والمعنى فكنا نجعل الموضوع في عباراتنا هو اللفظ وهكذا المصنف (ره) وهكذا بقية المصنفين ولكن عبارة (اللفظ) تذكر

وأخرى بوجهه وعنوانه . فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب في الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذ (شخصياً) . وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع (نوعياً) .

على سبيل المسامحة وإلا فالمراد أن الوضع هو عبارة عن تخصيص الدال بالمدلول سواء كان الدال لفظاً مثل زيد أو كان هيئة مثل هيئة فاعل .

ومن ثم فلا حاجة إلى الدخول في نزاع حاصله أن الهيئات هي لفظ أو هي كيفية اللفظ فقد يقول بعضهم أن الهيئات كهيئة اسم الفاعل هي لفظ أيضاً مثل المادة وقد يقول البعض الآخر أن الهيئات ليست الفاظاً بل هي حالات وكيفيات للألفاظ التي هي المواد .

وقد عرفت أن هذا النزاع لا يهمنا أصلاً بل المهم أن الهيئة (دال) موضوع سواء كانت لفظاً أو غيره وإن كان الانصاف أن اللفظ هو الهيئة والمادة معاً ولا تفكيك بينهما في عالم الوجود إنما التقسيم إلى مادة وهيئة تقسيم انتزاعي فلا وجود لمادة بلا هيئة ولا لهيئة بلا مادة .

قوله (ره) (فاعرف هنا أن اللفظ أيضاً...) .

أقول قد عرفت فيما ذكرناه ص... أن الوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى أو نحو ذلك من العبارات وكلها (ما عدا القول بالقرن) هي حكم على اللفظ والمعنى . وقد عرفت أيضاً أنه لا بد من تصور المحكوم عليه وقد عرفت أننا قسمنا الوضع باعتبار تصور المعنى إلى الأقسام المذكورة هناك .

والغرض هنا هو الشروع في تقسيم الوضع باعتبار آخر هو تصور اللفظ وهو أيضاً يجري فيه مذكرناه من أن المحكوم عليه يجب تصوره إما بنفسه وأما بعنوانه وعلى هذا الأساس أيضاً قسموا الوضع باعتبار تصور اللفظ إلى قسمين .

الأول: وهو تصور اللفظ بنفسه ويسمى الشخصي .

ومثال الوضع النوعي الهيئات، فإن الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها في مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلاً - وهي هيئة الفعل الماضي - فإن تصورها لا بد أن يكون في ضمن الضاد والراء والباء أو ضمن الفاء والعين واللام في فعل.

الثاني: وهو تصور اللفظ بعنوان يحكي عنه ويسمى النوعي.

وتحرير الكلام في هذا التقسيم يقع في مقامين.

الأول في الوضع الشخصي.

الثاني في بيان الفرق بين الوضع الشخصي والوضع النوعي.

أما المقام الأول فيحتاج إلى بيان مقدمة بديهية قد تخفى على بعض المبتدئين وهي أن كل لفظ يصدر من لفظ فهو غير اللفظ الآخر الصادر من نفس الالفاظ أو من غيره فإن كل لفظ بنفسه وجود مستقل يباين أي وجود آخر. فلفظ زيد الذي انطق به في اليوم الأول هو غير لفظ زيد الذي أنطق به في اليوم الثاني فإن الأول مصداق ووجود خاص والثاني مصداق ثاني ووجود آخر.

وهكذا في سائر الألفاظ فلو كررت قولك (زيد زيد) كنت قد تلفظت لفظين كل واحد منهما غير الآخر وإن كان سنخهما وماهيتها واحدة مثل زيد وعمر فإنهما شخصين كل واحد منهما غير الآخر وإن كانا ماهيتهما واحدة وهي الإنسانية.

إذا اتضحت عندك هذه المقدمة نقول يحتمل في الوضع الشخصي خمسة احتمالات.

أولاً: أن يتصور الواضع هذا المصداق الخاص ويضعه على المعنى كما لو تصور هذا المصداق من لفظ (زيد) ثم وضعه على معناه.

الثاني: أن يتصور الواضع هذا المصداق الخاص من اللفظ ويضع سائر المصاديق على المعنى كما لو تصور هذا المصداق من لفظ (أسد) ثم وضع جميع مصاديق لفظ أسد على المعنى المعلوم.

الثالث: أن يتصور الواضع جميع مصاديق اللفظ ثم يضعها على المعنى.

ولما كانت المواد غير محصورة ولا يمكن تصور جميعها فلا بد من الإشارة إلى أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون على زنة فعل مثلاً

الرابع: أن يتصور كلي اللفظ ويجعله حاكياً عن المصاديق ويضع الكلي على المعنى.

الخامس: أن يتصور كلي اللفظ بما هو هو أي بالحمل الأولى دون أن يجعله حاكياً ثم يضعه بنفسه على المعنى.

إذا عرفت هذه الإحتمالات فلا ريب في عدم نفع الأول ضرورة أن وضع مصداق واحد لا ينفع في دلالة سائر المصاديق إذ تكون سائر المصاديق غير موضوعة.

كما لا ريب في استحالة الثاني لأنه إذا تصور مصداق واحد لا تكون بقية المصاديق متصورة لا بنفسها كما هو المفروض ولا بوجهها لأن الجزئي لا يحكي عن جزئي آخر ولا هو وجه له.

كما لا ريب في أن الثالث غير مقدور في الإنسان لعدم استطاعته حصر الألفاظ.

فالمحتمل في الوضع الشخصي هو أما الرابع وأما الخامس وكأن المستفاد من مذهب المشهور هو التزامهم بالخامس. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

أما المقام الثاني: فقد ذكر المشهور أن الواضع إن تصور اللفظ بنفسه كان الوضع شخصياً وإن تصوره بعنوان مشير إليه كان الوضع نوعياً.

فحاصل الفرق عند المشهور أن في الوضع الشخصي يكون اللفظ متصوراً بنفسه، بينما في الوضع النوعي يكون اللفظ متصوراً بعنوان مشير إليه حاكاً عنه.

إذا عرفت نقول يمكن أن يفسر كلامهم بتفسيرين.

الأول أن مصاديق الألفاظ متصورة بنفسها أو بعنوان حاك عنها أي يكون الوضع الشخصي من قبيل الإحتمال الأول أو الثالث من الإحتمالات الخمسة المتقدمة ويكون الوضع النوعي من قبيل الإحتمال الرابع من تلك الإحتمالات.

أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلى تصور ذلك العام بوجود الهيئة في إحدى المواد كمادة فعل التي جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

التفسير الثاني أن كلي اللفظ متصور بنفسه أو بعنوان مشير فيكون الوضع الشخصي من قبيل الاحتمال الخامس من الإحتمالات المتقدمة بينما يكون الوضع النوعي إحتمالاً جديداً.

فإن أرادوا التفسير الأول، يرد عليهم إيراد وهو أن الإحتمال الأول والثالث ممتنعان كما عرفت فيلزمهم أن يقولوا بعدم وجود الموضوع بالوضع الشخصي مع أنهم لا يلتزموا بذلك بل يلتزموا بأن أكثر الموضوعات موضوعة بالوضع الشخصي.

وإن أرادوا التفسير الثاني يرد عليهم إيرادان.

الأول: أنك عرفت في المقام السابق أن الألفاظ المستعملة والدالة هي المصاديق ومن هنا فلا وجه لأن تكون هي الدالة مع أنها غير موضوعة بل الموضوع هو كلي اللفظ وبعبارة أخرى نحن نسأل كيف كانت المصاديق دالة مع أنها غير موضوعة هذا مع أنكم تعترفون بأن الدلالة معلولة للوضع فإذا لم يتحقق وضع المصاديق يجب أن لا تكون دالة لإستحالة وجود المعلول بلا علة.

الإيراد الثاني ويحتاج إلى تمهيد مقدمتين.

الأولى: وهي أن الألفاظ الموضوعة ثلاثة أقسام.

الأول: اللفظ المركب من المادة والهيئة وذلك مثل (أسد) (بيت) (حمار) وسائر الجوامد والحروف وما يلحق بهما.

الثاني اللفظ الذي هو مادة فقط (وهي التي يعبر عنها مسامحة بالمصادر) مثل مادة (ك ت ب) و(ض ر ب) و(أ ك ل) ونحوها.

الثالث اللفظ الذي هو هيئة فقط مثل هيئة فاعل وفعل ونحو ذلك.

إذا عرفت هذه الأقسام فاعلم أنهم التزموا أن القسم الأول والثاني موضوعان بالوضع الشخصي وأما الثالث فبالوضع النوعي.

١٠ - وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعية لمعنى تارة تكون في المفردات كهيئات

المقدمة الثانية أن السبب الذي دعاهم إلى الإلتزام بأن الوضع في القسم الثالث نوعي هو بناؤهم على أن كلي الهيئة وحده لا يمكن أن يتصور بنفسه لأن الهيئة غير متقررة بنفسها فلا جرم كان الواضع مضطراً إلى تصور الهيئة بعنوان مشير إليها مثل عنوان (فاعل) ونحوه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول حاصل الإيراد أنه يلزم على المشهور أن يلتزموا أن القسم الثاني أيضاً كالقسم الثالث موضوع بالوضع النوعي إذ كما لا يمكن تصور كلي الهيئة كذلك لا يمكن تصور كلي المادة بنفسه.

وقد حاول بعض المحققين^(١) الإجابة على هذا الاعتراض بما حاصله أن كلي المادة يمكن أن يتصوره الواضع بنفسه بخلاف الهيئة فإنها لمكان إندماجها في المادة لا يعقل أن تلاحظ بنفسها فلا يمكن تجريدها عن المادة لا في الخارج ولا في الذهن.

هذا حاصل جوابه وقد ارتضاه بعض أعلام تلامذته. وهذا الجواب هو ظاهر كلمات المصنف (ره) فكأنه (ره) بصدد ذكر جواب أستاذه.

هذا ولكني مهما تأملت لم أجد له محصلاً فإنه كما كانت الهيئة مندمجة في المادة فكذلك المادة مندمجة في الهيئة فإن استحالة تقرر الهيئة بلا مادة في الخارج وفي الذهن كذلك يجب أن يستحيل تقرر المادة بلا هيئة في الخارج وفي الذهن.

وأما دعوى أنه يمكن للذهن أن يتصور (ك) (ت) (ب).

ففيها أولاً أنه يمكن مقابلتها بإمكان تصور المقطعات الوزنية.

وثانياً أن الممكن إنما هو تصور هذه الحروف مقطعة لا في ضمن كل واحد وأما في ضمن كل فيستحيل تصورها مجردة عن الزنة.

(١) المحقق الأصفهاني (ره).

المشتقات التي تقدمت الإشارة إليها، وأخرى في المركبات كالهئية التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شيء على شيء، وكهئية تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص.

وثالثاً أن لا نسلم إمكان تصور مادة الحرف الواحد (ك) مثلاً دون أن يكون مندمجاً بجزء من الزنة.

فلاحظ ما ذكرناه وتأمل تعرف أن الحق الواضح عدم إمتياز المادة عن الهئية لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني.

ثم إنه يمكن محاولة لدفع الإيراد الأول الذي ذكرناه سابقاً وحاصل المحاولة هي دعوى أن الدال على المعنى في الذهن أيضاً هو كلي اللفظ لا المصاديق وذلك بدعوى أن المتكلم وإن نطق بمصداق من اللفظ وكذلك يسمع السامع هذا المصداق إلا أن الذهن عندما يسمع مصداق اللفظ يجرده عن سائر خصوصياته وتشخصاته الجزئية فلا يبقى في الذهن سوى الكلي ثم بعد ذلك يكون هذا الكلي هو الدال.

وبعبارة موجزة إن المصداق هو كلي وزيادة لكن الدال هو الكلي دون الزيادة فالزيادة التي هي تشخصات ليس لها أي دخالة في حصول الدلالة فما ينطق به المتكلم ويسمعه السامع لا هو موضوع ولا هو دال.

وهذه المحاولة غير بعيدة فلاحظها وتأمل المطلوب.

قوله (ره): (وأخرى في المركبات كالهئية التركيبية بين المبتدأ والخبر).

أقول توضيح ذلك بالمثال أنك إذا قلت (زيد أخي) لم تنطق إلا بلفظين الأول زيد والثاني أخي والأول موضوع للدلالة على معنى زيد فقط والثاني موضوع للدلالة على معنى أخي فقط فهذان اللفطان إنما يدلان على صورتين ذهنتين مفككتين مع أن المعلوم أن جملة (زيد أخي) لا تدل على صورتين مفككتين بل تدل على صورة متكاملة حمل فيه أخي على زيد ومن هنا نجزم بوجود دال ثالث دل على حمل أخي على زيد.

ومن هنا تعرف أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات في إفادة معانيها زائداً على وضع المفردات بالوضع الشخصي والهيئات

ولما لم يوجد في الجملة غير الهيئة ذهبوا إلى أن هيئة هو موضوعة للدلالة على حمل الشيء على شيء آخر.

وهكذا الكلام في هيئة الصفة والموصوف نحو الرجل العالم فإنه لا بد من وجود دال ثالث دل على أن الثاني وصف للأول وهذا المقدار كأنهم مجمعون عليه.

ولكن يختلج في بالي أنه لا حاجة إلى الإلتزام بوضع الهيئات التركيبية بل نقول أن الذي دل على حمل الخبر على المبتدأ هو العقل وذلك لأنه عندما يقول المتكلم (زيد أخي) ويسكت يحكم عقل السامع أن المتكلم أراد حمل الخبر على المبتدأ لوضوح أن المتكلم لا يريد إلقاء كلمات مفككة بل يريد أن يلقي كلاماً. وإلا فأي فرق بين قولك (زيد أخي) وبين (زيد أخي في الدار) فتحكم على الأولى بأن أخي خبر لزيد ومحمول عليه بينما في الثانية تحكم فيها أن أخي صفة أو عطف بيان لزيد. فلم يأت الفرق إلا من جهة حكم العقل.

اللهم إلا أن يقال إن السكوت في الأولى هو جزء من هيئة (هو هو) التامة. فتأمل في المطلب.

نعم لا ينبغي الإرتياب في كون هيئة الإضافة من الهيئات الموضوعة. ثم إنك قد عرفت أثناء الكلام أن الهيئات التركيبية تارة تدل على نسبة تامة وأخرى على نسبة ناقصة والفرق بينهما هو أن الأولى تنظر بها إلى الخارج تريد أنها عين الواقع بينما أن الثانية لا تنظر بها إلى الخارج بل تنظر إليها كنظرتك إلى سائر الماهيات والمفاهيم.

قوله (ره): (ومن هنا تعرف أنه لا حاجة إلى وضع الجمل والمركبات...).

أقول قد عرفت في الحاشية السابقة إتفاقهم على وضع الهيئات التركيبية

بالوضع النوعي - كما قيل - بل هو لغو محض . ولعل من ذهب إلى وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة على وضع أجزائها . فيعود النزاع حينئذ لفظياً .

وغيرها كما عرفت أن بواسطة إجتماع الهيئة مع المادة تصبح الجملة دالة على تمام المراد .

ولكن بعضهم إدعى أن المركبات بما هي مركبات لها وضع خاص فكل مركب موضوع ، مثلاً جملة (قام زيد) موضوعة للدلالة على نسبة القيام إلى زيد وجملة (زيد أخي) للدلالة على نسبة أخي إلى زيد وهكذا كل جملة على حدة فيكون في (زيد أسد) مثلاً عند المشهور ثلاث أوضاع فقط وضع لزيد ووضع للأسد ووضع لهيئة هو هو الموجودة في الجملة .

وأما عند هذا البعض فيكون في الجملة المذكورة أربعة أوضاع الثلاثة السابقة ووضع رابع هو وضع تمام جملة أي أن الواضع نظر إلى هذه الجملة (زيد أخي) وقال إني أضع هذه الجملة للدلالة على حمل أخي على زيد وهذا القول مشهور عند النحاة على ما نقل صاحب الفصول وابن مالك .

وذهب جمهور الأصوليين ولا سيما المتأخرون إلى فساد القول بالوضع بالمركبات . واستدلوا بأدلة عديدة .

الأول : ما ذكره المصنف (ره) في المتن بقوله (لا حاجة . . .) حاصلة أن هذا الوضع لغو لا فائدة منه لأن المفروض أن بواسطة أوضاع المفردات وأوضاع الهيئات قد تم الدلالة على المراد وعليه يكون الوضع الجديد للمجموع المركب لغوا محضاً .

أقول : وهذا الجواب لا يتم وحده إذ لقائل أن يقول وما أدرانا أن الواضع ليس من أهل اللغو فلعله وضع المركبات لمجرد إرضاء معشوقته أو لبيان دقته .

كما يمكن أن يقال بأن مرادهم أن المركبات موضوعة ولم توضع الهيئات التركيبية فالأوضاع عند الجميع ثلاثة لا أربعة .

فلا بد من تتميم هذا الجواب بما ذكرناه في مبحث سابق؟ من

أن الموضوع لا يدخل في اللغة لمجرد وضع الواضع بل لا بد من قبول أهل اللغة ومن الواضح أن أهل اللغة عقلاء لا يقبلون مثل هذا الوضع بل يطرحونه بوجه الواضع.

الدليل الثاني: أن الالتزام بوضع المركبات يلزمه إما أن يقول بلا نهائية الأوضاع وإما أن يقول بعدم جواز استعمال بعض المركبات.

توضيحه أن من الواضح أن المركبات لا نهاية لها وإن كانت المفردات محصورة إذ قد تتصور مركبا مؤلفاً من كلمتين ومن ثلاثة ومن عشرة ومن مائة ومن ألف ومن أقل ومن أكثر كما أن كلمة واحد يمكنك أن تجعلها في تراكيب لا نهاية لها كما لو تركيبها مع الأعلام المخترعة فتقول (جاء حسق) (جاء بسق) (جاء خسق) ... وهكذا مما لا يحصى.

وعليه فإما أن يلتزم بالوضع لبعض المركبات وهي المركبات التي خطرت على ذهن الواضع.

وأما أن يلتزم بالوضع لجميع المركبات اللانهائية.

أما الثاني فباطل وأما الأول فلازمه عدم جواز استعمال المركبات التي لم تخطر على ذهن الواضع لأن المفروض أنها مركبات غير موضوعة.

أقول ولا يخفى فساد هذا الدليل أيضاً إذ يمكن لنا أن نلتزم بالأول ولا يؤدي إلى عدم جواز استعمال المركبات التي لم تخطر على ذهن الواضع وذلك لأن جواز الاستعمال ليس متوقفاً على وضع المركبات فيكفي وضع المفردات والهيئات مجوزاً لاستعمال المركب وإن لم يضعه الواضع. نعم يكون الواضع قد وضع لبعض المركبات لمجرد التسلية.

وقد ذكر صاحب الكفاية دليل ثالث فاسد أيضاً ووجه فساد تأكد الدالّتين فراجع إن شئت.

وكيف كان فعدم وضع المركبات أظهر من أنوار الشمس على الهضبات وفيما ذكرناه كفاية.

(فرع) قد ذكر أهل الأدب تفريع على القول بوضع المركبات وهو

جواز المجاز المركب إذا استعمل المركب في غير ما وضع له مثل (إني أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى) وقد عرفت فساد الوضع للمركبات فالنتيجة عدم وجود مجاز مركب لأن وجود المجاز للمركب متفرع على وجود الوضع للمركب ضرورة أن المجاز هو استعمال الشيء في غير ما وضع له بل الحق استحالة المجاز المركب ولا يسعنا بيانه هنا.

فما ذكرناه من المثال هو من قبيل الادعاء في المحكي عنه أي ينظر إلى الرجل المتردد يصوره في ذهنه في صورة من يقدم رجلا ويؤخر أخرى فينطق المتكلم حاكيا عن هذه الصورة التي في ذهنه.

١١ - علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الإنسان - أما من طريق نص أهل اللغة أو لكونه نفسه من أهل اللغة - أن لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد في

قوله (ره): (قد يعلم الإنسان إما من طريق نص أهل اللغة...).

أقول: سيأتي أن الكلام يحمل على ظاهره وإن ظواهر الكلام هي معانيه الحقيقية إذا لم يوجد قرينه على المجاز. ومن هنا لزم البحث للتوصل إلى تعيين حقايق الكلمات.

ولا يخفى أن ثبوت أن هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى أو في ذاك المعنى لا بد أن يكون باحد طريقين الأول القطع أي العلم الثاني الظن المعبر.

ومما ذكرناه ظهر أن جميع العلامات لا بد من إرجاعها إلى أحد هذين الطريقين كما لا حاجة إلى التعرض إلى العلامات التي لا ترجع إلى هذين الطريقين.

وحينئذ إذا نص أهل اللغة على الحقيقة أو نحن راجعنا استعمالاتهم بحيث حصل القطع بوضع اللفظ على هذا المعنى ثم عندنا إثبات الحقيقة بالطريق الأول.

وقد ذكر بعضهم^(١) أن من العلامات القطعية نص الواضع فإذا سمعت يعرب بن قحطان يقول (وضعت لفظ أسد للحيوان المفترس) يحصل عندك القطع بهذا الوضع.

أقول لا ريب أن السماع بشيء يوجب العلم به فسماع وضع الواضع يستلزم العلم بتحقيق وضع الواضع ولكني أريد أن أقول أن العلم بوضع الواضع هو ليس علماً بأن تلك الكلمة صارت حقيقة على هذا المعنى في اللغة العربية. وذلك لما كررنا ذكره من أن مجرد وضع الواضع غير كاف في دخول ما وضعه في اللغة العربية بل لا بد من قبول أهل اللغة لهذا الوضع.

(١) المحقق العراقي (ره).

ذلك، فإنه من الواضح أن استعمال اللفظ في ذلك المعنى حقيقة وفي غيره مجاز.

وقد يشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلا يعلم أن استعماله فيه هل كان على سبيل الحقيقة فلا يحتاج إلى نصب قرينة عليه، أو على سبيل المجاز فيحتاج إلى نصب القرينة. وقد ذكر الأصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز - أي لتعيين أنه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع - طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

العلامة الأولى - التبادر:

دلالة كل لفظ على أي معنى لا بد لها من سبب. والسبب لا

وكيف كان فنص الواضع كيعرب بن فحطان أو نص العرب على أن تلك الكلمة حقيقة في ذلك المعنى إنما هو من قبيل أنياب الأغوال.

قوله (ره): (الأولى التبادر دلالة كل لفظ . . .).

اقول: يقع الكلام أولاً في تعريف التبادر وثانياً في كيفية كون التبادر علامة على الحقيقة.

أما الأول. فالتبادر هو إنسباق المعنى إلى الذهن لمجرد دخول اللفظ فيه مجرداً عن أي قرينة أو قل إنسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ أي من اللفظ المجرد عن القرائن.

أما الثاني، فتوضيح علامة التبادر أن إنسباق المعنى إلى الذهن حادث معلول.

ومن الواضح أن علته في اللفظ أو مقترنة معه وذلك لوضوح أن كلما جاء اللفظ إلى الذهن جاء المعنى فيستحيل أن يكون ذلك اتفاقاً. وحينئذ فنقول أن علة حضور المعنى في الذهن أحد ثلاثة أمور لا رابع لها.

الأول، كون اللفظ علة ذاتية للمعنى.

الثاني، وجود قرائن مع اللفظ تكون هي السبب.

یخلو فرضه عن أحد أمور ثلاثة: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلة الوضعية، أو القرينة الحالية أو المقالية. فإذا علم أن الدلالة مستندة إلى نفس اللفظ من غير اعتماد على قرينة فإنه يثبت أنها من جهة العلة الوضعية.

الثالث، كون السبب هو وضع اللفظ على المعنى.

أما الأول فباطل كما مر.

وأما الثاني فمفروض عدم لأنا نفرض أن التبادر كان من اللفظ المجرد عن أية قرينة فتعين الثالث وهو المطلوب فيثبت أن التبادر علامة على وضع اللفظ على المعنى.

وقد يستشكل على التبادر ثلاث إشكالات.

الأول: إشكال على إحراز تحقق التبادر الذي هو علامة.

الثاني: إشكال على كون التبادر علامة على المعنى الحقيقي.

الثالث: إشكال على وصف التبادر بأنه علامة.

أما الإشكال الأول فحاصلة عدم إمكان العلم بوجود هذا التبادر بشروطه وذلك لأنكم ذكرتم أن التبادر الذي هو علامة هو إنسباق المعنى من اللفظ المجرد عن القرائن. فنحن ندعي أنه لا يمكن الجزم بعدم وجود قرائن مع اللفظ.

والسبب في عدم إمكان الجزم بعدم وجود القرائن مع اللفظ هو أن القرائن على قسمين.

الأول، قرائن خاصة تكون في بعض المقامات دون البعض الآخر..

القسم الثاني قرائن عامة غالباً ما تكون ارتكازية كالارتكازات العامة ونحو ذلك.

إذا عرفت هذين القسمين فنقول أن الذي يمكننا القطع بعدمه هو القسم الأول لأنه لو كان موجوداً لإلتفتنا إليه وإن لم يكن موجوداً لم نلتفت إليه وحينئذ فبمجرد عدم التفاتنا إلى هذا القسم من القرائن نقطع بعدمه إذ لو كان موجوداً لالتفتنا إليه.

وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة.

وأما القسم الثاني من القرائن فلا مجال للقطع بعدمه لان الارتكازيات من الأمور التي لا يلتفت اليها بسهولة بل يختص بالالتفات اليها بعض اهل الخبرة في هذا الفن. ولا اقل من كون المجاز مشهوراً فإنه يوجب تبادر المعنى الى الذهن عند سماع اللفظ دون ان يلتفت الانسان الى ان سبب التبادر هو كثرة الاستعمال لا الوضع.

فتحصل انه لا يمكننا ان نحرز تحقق التبادر الذي هو علامة فهذا الاشكال على وجود التبادر الذي هو علامة وليس اشكالا على علامة التبادر أي هو اشكال صفروي لا كبروي.

وقد يحاول الاجابة عن هذا الاشكال بأجوبة لا تخلو عن نقاش اهمها جوابان.

الأول: التمسك باصالة عدم القرينة فبواسطة اصالة عدم القرينة مع اللفظ يثبت ان التبادر كان من حاق اللفظ لا من القرائن.

وهذا الجواب فاسد لما سوف يأتي في مباحث الاستصحاب من عدم حجية الاصل المثبت والاصل المذكور هنا هو أصل مثبت.

الثاني: ان العقلاء طراً يعملون باصالة عدم القرينة وبناء العقلاء حجة. وهذا الجواب ضعيف ايضاً لما سوف يأتي من أن الأصول العقلانية الأصولية انما تجري عند الشك في المراد فقط والمفروض هنا لا شك في المعنى.

فالصحيح الالتزام بورود الاشكال ولكن نلتزم بتفسير التبادر بتفسير آخر يسلم من هذا الاشكال وهو (كون اللفظ مستوجباً لانسباق المعنى بما هو هو) وذلك لان اللفظ إذا استعمل في معناه الحقيقي كان المعنى ملحوظاً بما هو هو بينما اذا استعمل في معناه المجازي كان المعنى ملحوظاً بما هو له علاقة بالمعنى الحقيقي.

وعليه فكلما سمعنا اللفظ وحضر المعنى الملحوظ في الذهن بما هو هو

علمنا ان اللفظ حقيقة في هذا المعنى وموضوع له حتى لو كان في جنب اللفظ الف قرينة وكلما سمعنا اللفظ وحضر المعنى الملحوظ في الذهن بما هو له علاقة بمعنى اخر علمنا انه معنى مجازي حتى لو لم نر مع اللفظ أي قرينة . وهذا التبادر بهذا المعنى الذي ذكرناه قد اغفلة العلماء ولا يخفى انه اسهل وافضل من التبادر الذي ذكروه .

الاشكال الثاني : وهو إشكال على نتيجة التبادر وحاصله ان التبادر إنما يكشف عن كون اللفظ حقيقة في المعنى عند الشخص الذي حصل عنده التبادر . وهذه نتيجة ليست مطلوبة بل المطلوب للفقهاء هو اثبات كون اللفظ حقيقة على المعنى في زمن صدور الاحاديث من الائمة المعصومين (ع) أي قبل ما يزيد عن الف سنة .

فتبادر المعنى من اللفظ في ذهن زيد في هذا الزمان لا يكشف الا عن الحقيقة والوضع في ذهن زيد في هذا الزمان فلا يكشف لنا عن المطلوب وهو تحقق وضع اللفظ على هذا المعنى في زمان الائمة (ع) .
فالحاصل أن بين نتيجة التبادر والنتيجة المطلوبة ثغرتين .

الأولى : ان تبادر ذهن (زيد) الى المعنى انما يكشف عن تحقق الوضع في ذهنه هو فلا يكشف عن تحقق الوضع في اذهان الامة كلها ولو في هذا الزمان ، أي زمان التبادر .

الثغرة الثانية : انه لو سلمنا أن التبادر يدل على تحقق الوضع عند الامة في زمان التبادر فلا يكشف ولا يدل على تحقق الوضع عند الامة في الزمان السابق أي زمان الائمة (ع) .

أما الثغرة الأولى : فيختلف حكمها باختلاف المذاهب في تفسير الوضع فعلى المذهب المشهور (اي الاعتبار) كانت هذه الثغرة مدفوعة وغير واردة من الاساس وذلك لان الاعتبار وهو وضع الواضع لا يختص برجل دون رجل بل الواضع يعتبر اللفظ دالاً على المعنى عند جميع الامة فوجود الوضع عند فرد يكشف عن تحقق اعتبار الواضع مطلقاً فتأمل .

وقد يعترض على ذلك بأن التبادر لا بد له من سبب، وليس هو إلا العلم بالوضع، لأن من الواضح أن الانسباق لا يحصل من اللفظ إلى معناه في أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم

وأما على مذهب التعهد فسد هذه الثغرة بالالتزام بأن الانسان لا يتعهد إلا بما تعهد به ابناء لغته فإذا حصل التبادر ودل على وجود التعهد في ذهن زيد يكشف ذلك (بمقتضى الملازمة بين تعهده وتعهد غيره من ابناء اللغة) عن وجود التعهد في ذهن كل الامة فتأمل.

وأما على مذهب القرن فسد هذه الثغرة يكون بالالتزام بأن سبب حصول القرن عادة لا يختص بفرد دون فرد بل يكون موجوداً عند جميع اهل اللغة وذلك لاختلاطهم وتجاوزهم مع بعضهم البعض فالقرن في اذهان افراد الامة معلول لعلة نوعيه واحدة وهي استعمالات الامة فإذا وجد المعلول في ذهن زيد يكشف ذلك عن وجود العلة (أي استعمالات الامة) وإذا علمنا بوجود العلة نعلم بوجود جميع معلولاتها أي القرن في اذهان جميع ابناء اللغة. فتأمل.

واما الثغرة الثانية: فقد اجابوا عليها بالتمسك بالاستصحاب القهقرائي فإننا الآن نتيقن بوجود الوضع ونشك في وجوده سابقاً فنجر يقيننا الى الخلف أي الزمان السابق وهذا الاستصحاب حجة في باب اللغات بالخصوص لاستمرار سيرة العقلاء على التمسك به فتأمل.

وبسد هاتين الثغرتين يتحقق المطلوب وهو إثبات الوضع في زمان صدور الحديث من النبي (ص) والأئمة صلوات الله عليهم.

قوله (ره)؛ (وقد يعترض على ذلك...).

اقول: هذا إشكال على علامية التبادر وهو اشكال مشهور حاصله ان التبادر علامة على الوضع فعلمنا بالوضع يكون متوقفاً على تبادرنا مع ان تبادرنا متوقف على علمنا بالوضع لوضوح استحالة تحقق التبادر للجاهل بالوضع كما يستحيل تحقق التبادر من اللفظ العربي عند الرجل الفارسي.

بالوضع . فلو أردنا إثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر -
لزم الدور المحال . فلا يعقل - على هذا - أن يكون التبادر علامة للحقيقة
يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض أنه مستفاد من العلم بالوضع .

والجواب : إن كل فرد من أية أمة يعيش معها لا بد أن يستعمل الألفاظ

فتحصل ان العلم بالوضع متوقف على التبادر والتبادر متوقف على العلم
بالوضع . فعلاية التبادر متوقفة على الدور المحال .

قوله (ره) : (والجواب ان كل فرد من اية امة يعيش . . .) .

اقول : قد أجاب في هداية المسترشدين بجواب فاسد نعرض عن ذكره
خشية الاطالة فراجعه إن شئت .

أما المتأخرون فقد استقروا على الإجابة عن الدور بأن العلم المتوقف
على التبادر هو غير العلم الذي توقف حصول التبادر عليه .

وذلك لأن العلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع .
بينما العلم الذي يتوقف التبادر عليه فهو العلم الإجمالي . فلا دور لإختلاف
المتوقف على التبادر . عن المتوقف عليه التبادر .

ثم إنهم بعد أن إستقروا على هذا الجواب وجدت عباراتهم في تفسير
العلم التفصيلي والعلم الإجمالي متفاوتة ويمكن حصرها في تفسيرين .

الأول : ما ذكره المصنف من أن العلم الإجمالي هو العلم المرتكز في
ذهن الإنسان دون أن يلتفت إليه وسبب ارتكازه في ذهن الإنسان هو أنه
يعيش مع أبناء اللغة فيستعمل اللغة كثيراً سماعاً وتكلماً فيحصل من ذلك
علاقة في ذهن الإنسان بين اللفظ والمعنى .

وأما العلم التفصيلي فهو الإلتفات والتوجه الى أن هذا اللفظ حقيقة في
المعنى فالعلم التفصيلي هو علم مع إلتفات . والعلم الإجمالي هو إرتكاز أي
علم بدون إلتفات .

التفسير الثاني : أن العلم الإجمالي هو علم الإنسان بأن المعنى يحضر
بعد حضور اللفظ لكنه لا يعلم أن حضوره كان بسبب اللفظ فقط ام بسبب

المتداولة عندها تبعاً لها، ولا بد أن يركز في ذهنه معنى اللفظ ارتكازاً يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الارتكاز من دون

اللفظ مع القرائن. فالمعلوم عند الانسان مجمل أي مجرد حضور المعنى عند حضور اللفظ مع عدم معرفة أن حضور المعنى كان مسبباً عن نفس اللفظ ام كان مسبباً عن اللفظ والقرائن.

وأما العلم التفصيلي فهو العلم بأن حضور المعنى مسبب عن اللفظ بنفسه أي العلم بوجود علاقة المعنى ونفس اللفظ.

أقول اما التفسير الثاني وما يشابهه من التفاسير فلا ينبغي الالتفات اليها وإن صدرت عن بعض الأفاضل وذلك لوضوح أن هذا العلم الإجمالي بهذا التفسير لا يستوجب تحقق التبادر ولا يتوقف التبادر عليه وذلك لأن التبادر معلول لعلم سابق وهذا العلم السابق يجب كونه تفصيلياً بمعنى أن المعلوم محدد لوضوح أن العلم الإجمالي لا ينقلب الى تفصيلي.

وبعبارة أخرى لعلها اوضح أن التبادر الذي هو حضور المعنى من حاق اللفظ لا بد أن يكون معلولاً لعله تستوجب حضور المعنى من حاق اللفظ ومن الواضح جداً أن العلم بوجود علاقة مجتمعة بين اللفظ والمعنى أدنى من العلم بأن العلاقة بين المعنى ونفس اللفظ من الواضح جداً أن هذا العلم المجمل لا يمكن أن يكون علة لحضور المعنى من نفس اللفظ فافهم فإن المطلوب لا يخلو عن دقة.

وأما التفسير الأول فإنه وإن كان صحيحاً ويندفع به الاعتراض إلا أننا نريد أن نعلق عليه تعليقين.

الأول: أن هذا التفسير لا يتناسب مع المذهب المشهور القائل بأن علة الدلالة هي العلم بالوضع الذي هو اعتبار الواضع.

وجه عدم التناسب واضح وهو أن التبادر هو أيضاً فهم المعنى من اللفظ فيجب أن يكون علة على مذهب المشهور هو العلم بإعتبار الواضع فجعل العلة للتبادر هي العلاقة الذهنية بين اللفظ والمعنى عدول عن مذهب المشهور وفي الحقيقة أن هذا التفسير هو إعتراف واضح بمذهب القرن الذهني.

التفات تفصيلي إليه وإلى خصوصيات المعنى . فإذا أراد الإنسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه - فإنه يفتش عما هو مرتكز في نفسه من المعنى ، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة ، فيرى أن المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الارتكازي . فيعرف أنه حقيقة فيه .

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية أي الالتفات التفصيلي إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر ، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الارتكازي بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه .

التعليق الثاني هو انه بعد الاعتراف بمذهب القرن كان الدور مندفعاً بما ذكره المصنف (ره) ولكن نريد أن نلفت النظر الى أن تحليل هذا الجواب يرجع إلى ان التبادر متوقف على علم حضوري وهو العلة بين اللفظ والمعنى وهذه العلة موجودة بنفسها في الذهن لا أن الموجود هو صورتها فهي مثل الجوع والعطش مما يوجد بنفسه في ذهن الإنسان .

وأما العلم المتوقف على التبادر فهو علم حصولي أي العلم بوجود العلة الذهنية بين اللفظ والمعنى في الذهن .

فالحاصل أن العلم الحصولي الذي متعلقة وجود العلة الذهنية في ذهنه متوقف على التبادر بينما التبادر متوقف على علم حضوري وهو وجود العلة الذهنية في الذهن .

فإن قلت العلم الحضوري لا يحتاج العلم بوجوده في الذهن إلى استدلال فالجائع يعلم أنه جائع بلا حاجة الى دليل .

قلت هذا إذا لم يكن العلم الحضوري شيئاً قد يخفى تشخيصه لدقته فإذا كان كذلك احتاج معرفته على وجه الدقة الى إستخراج مكنونات النفس وإلى ملاحظة الآثار الظاهرة ليكتشف المؤثر الموجود في نفسه .

وهذا كما يفعله اهل الرياضة تجدهم يحاسبوا أنفسهم ويحاولوا استخراج ما هو الموجود في أنفسهم من مقدار حب الله تعالى أو الدنيا أو صفاء النية أو عدم صفائها فالتبادر ليس سوى محاولة للنظر الى الآثار الظاهرة كي يعلم من خلالها ما هو المؤثر الموجود في النفس .

فظهر أن إشكال الدور ناشئ عن عدم الالتفات الى أن ما يتوقف عليه

والحاصل أن هناك علمين : أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلي والآخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الإجمالي الارتكازي .

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع ، وأما بالقياس إلى غير العالم به فلا يعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة . نعم يكون التبادر إمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند أهل اللغة ، يعني أن الإمارة عنده تبادر غيره من أهل اللغة . مثلاً إذا شاهد الأعجمي من أصحاب اللغة العربية انسياق أذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع ، فلا بد أن يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم . وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف على التبادر والتبادر يتوقف على علم غيره .

العلامة الثانية - عدم صحة السلب وصحته ، وصحة الحمل وعدمه :

ذكروا : إن عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنه حقيقة فيه وإن صحة السلب علامة على أنه مجاز فيه .
وذكروا أيضاً : إن صحة حمل اللفظ على ما يشك في وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز .
وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان ، فلتحقيق الحمل وعدمه

التبادر هو العلم الحضورى وإلا فمع هذا الالتفات تنحسم الشبهة رأساً .

قوله (ره) : (لأن علمه يتوقف على التبادر . . .) .

أقول : أي الجاهل باللغة يتوقف علمه بالوضع على تبادر العالم باللغة وتبادر العالم باللغة متوقف على علمه بنفسه بالوضع فلا دور أصلاً .

قوله (ره) : (وهذا ما يحتاج إلى تفصيل وبيان . . .) .

أقول : قد قسموا الحمل إلى قسمين أولي وملاكة الإتحاد في المفهوم بين الموضوع والمحمول نحو (الإنسان حيوان ناطق) .

والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية :

١ - نجعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له (موضوعاً) ونعبر عنه بأي لفظ كان يدل عليه .

وشايع صناعي وملاكه الاتحاد بالمصداق بمعنى أن ينطبق مفهوم المحمول على مصداق الموضوع . فإذا أردت ان تعرف أن اللفظ موضوع لهذا المعنى أم لا جعلت المعنى موضوعاً وعبرت عنه بالعبارة التي تريدها ثم جعلت اللفظ بما له من المعنى الإرتكازي محمولاً وألفت القضية بالحمل الأولي .

فإن وجدت القضية متلائمة وأمكنك حمل المحمول على الموضوع بهذا الحمل الأولي أمكنك الجزم بأن مفهوم المحمول هو عين مفهوم الموضوع والمفروض أن مفهوم المحمول هو عين المعنى الحقيقي للفظ فيثبت أن المعنى الذي جعلته موضوعاً هو عين المعنى الحقيقي للفظ .

وأما إن وجدت أن الحمل الأولي غير صحيح علمت ان المعنى الذي جعلته موضوعاً مغاير للمعنى الحقيقي للفظ . هذا في الحمل الأولي .

وأما الحمل الشايع فالكلام يقع فيه في جهتين .

الأولى في إثبات المجازية أو عدمها فنقول لا ريب أن عدم صحة الحمل الشايع تكشف عن أن الموضوع ليس من مصاديق مفهوم المحمول فبالضرورة لا يكون الموضوع هو المعنى الحقيقي لأن مفهوم المحمول هو المعنى الحقيقي فلو كان الموضوع هو المعنى الحقيقي أيضاً لكان عين المحمول فيستحيل عدم إنطباق المحمول عليه ضرورة إنطباق الشيء على نفسه .

فإذن عدم صحة الحمل الشايع تكشف عن أن الموضوع ليس معنى حقيقياً للمحمول وهذا واضح .

ولكن يقع الكلام في أن صحة الحمل الشايع هل تكشف عن أن الموضوع ليس معنى حقيقياً للمحمول أم لا .

وجه السؤال أن الحمل الشايع هل يشترط فيه تغاير مفهوم الموضوع والمحمول . أم لا .

ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى (محمولاً) بما له من المعنى الارتكازي.

فإذا قلنا أنه يشترط في الحمل الشايع تغاير الموضوع المحمول علم من صحة الحمل أن مفهوم الموضوع غير مفهوم المحمول والمفروض أن مفهوم المحمول هو المفهوم الحقيقي فينتج إذن أن مفهوم الموضوع غير المفهوم الحقيقي للفظ وعلى هذا يكون صحة الحمل الشايع وعدم صحته كلاهما يكشفان عن أن معنى الموضوع ليس معنى حقيقياً.

ولكن الحق كما سنشير إليه أن صحة الحمل الشايع لا تتوقف على تغاير مفهوم الموضوع والمحمول وبالتالي فصحة الحمل الشايع لا تدل على أن معنى الموضوع مغاير لمعنى المحمول الذي هو المعنى الحقيقي. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

الجهة الثانية في إثبات الحقيقة أو عدمها فنقول إن صحة الحمل الشائع لا تثبت لنا الحقيقة وذلك لأنها إنما تثبت أن مصداق المعنى الذي جعلته موضوعاً هو مصداق مفهوم المحمول ومن الواضح أن هذه النتيجة تتلاءم مع احتمالات ثلاثة.

الأول أن يكون الموضوع عين المحمول.

الثاني أن يكون الموضوع غير المحمول في المفهوم لكن يساويه في المصداق.

الثالث أن يكون الموضوع أخص من المحمول في المصداق.

فالحاصل أن الحمل الشايع وحده لا ينفع شيئاً.

ولكن لو ضم إلى الحمل الشايع علماً إجمالياً موجوداً أمكننا بعد الجمع بين الحمل الشايع والعلم الإجمالي إكتشاف المعنى الحقيقي للفظ.

مثلاً لو علمت أن لفظ الصعيد إما موضوع لعموم وجه الأرض وإما موضوع للتراب فقط وتعلم بأن المعنى الحقيقي للفظ الصعيد ليس إلا واحداً من هذين المعنيين. فهذا علم إجمالي موجود عندك قبل القيام بعملية الحمل الشايع.

ثم تأتي وتشرع بعملية الحمل الشايع فتجعل بعض مصاديق المفهوم

العام الخارجة عن الخاص وذلك مثل الصخر والحجارة فتجعلها موضوعاً وتحمل عليها ذلك اللفظ المشكوك معناه الحقيقي وهو لفظ الصعيد فتحمله على هذا الموضوع.

فإن صح الحمل علمت أن الحجارة والصخر بعض مصاديق المفهوم الحقيقي لكلمة الصعيد وبالتالي تعلم أن المفهوم الحقيقي لكلمة الصعيد ليس التراب ضرورة أن الحجارة لا يمكن أن تكون من مصاديق التراب. فإذا انتفى هذا الاحتمال تعين الثاني أي أن المفهوم الحقيقي لكلمة الصعيد هو عموم وجه الأرض. وإنما تعين الثاني لأن المفروض أنك عالم بأنه لا يوجد سوى هذين الاحتمالين.

وأما إن فرض أن حمل لفظ الصعيد على الصخر لم يكن صحيحاً بل صح سلب الحمل فإذا فرض ذلك علمت أن الصخر ليس من مصاديق المفهوم الحقيقي للفظ الصعيد وبالتالي تعلم عدم كون مفهومه الحقيقي هو عموم وجه الأرض إذ لو كان المفهوم الحقيقي هو عموم وجه الأرض وجب صدقه على الصخر.

وإذا انتفى هذا الاحتمال تعين الثاني أي أن المفهوم الحقيقي للفظ الصعيد هو خصوص التراب. وهكذا.

والحاصل أن الحمل الشائع وحده لا يدلنا على المعنى الحقيقي للفظ أصلاً وإنما قد يدلنا على المعنى الحقيقي إذا ضمنا إليه علماً إجمالياً متعلقاً بالمعنى الحقيقي للفظ. ونحن ذكرنا مثلاً وإلاً فالمسألة لها شقوق كثيرة لا تخفى على النبيه مع أنها كلها فروض لا واقع لها.

وقد أشار المصنف (ره) الى ما ذكرناه عند قوله في شرح الحمل الشائع (بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له) فنبه على أن الحمل الشائع وحده لا ينفع. وإذا ضم إليه العلم الإجمالي بالمعنى الحقيقي قد يمكن تعيين المعنى الحقيقي كما كان في المثال المذكور.

بقي التعرض لبعض ما أورده على هذه العلامة ونكتفي بذكر إيرادين.

الأول وذكره بعض الفحول^(١) المدققين وحاصله أن ملاك الحمل الأولي ليس هو الوحدة في المفهوم ضرورة صحة حمل التعريف مثل الحيوان الناطق على المعرف مثل الإنسان مع وضوح أن مفهوم حيوان ناطق مفهوم مركب وليس عين مفهوم بسيط إذن ملاك الحمل الأولي هو التساوي في المفهوم. فإذا صحة الحمل الأولي لاتنفع في بيان المعنى الحقيقي وإن كانت تنفع في بيان ما هو المساوي للمفهوم الحقيقي للفظ.

أقول لا ريب في صحة ما ذكره ولكن مع ذلك يمكن استفادة المعنى الحقيقي وذلك لأن ملاك الحمل الأولي هو الوحدة في المفهوم إما الوحدة الفعلية وإما الوحدة الشرطية بمعنى أن يكون المفهوم المركب لو جمع في مفهوم بسيط كان عين مفهوم الموضوع.

وبناء على ذلك فإذا صح الحمل الأولي وكان المحمول مركباً أمكن أن نعلم أن المفهوم البسيط الذي ينتج من تبسيط المركب هو عين مفهوم الموضوع. هذا مع أن في المقام لا تكون الوحدة إلا فعلية لعدم وجود مركب فتأمل.

الإيراد الثاني: وذكره بعض أعلام العصر^(٢) حاصله أن صحة الحمل الأولي مثلاً إنما تكشف عن أن المعنى الذي أريد من المحمول متحد مع المعنى الذي أريد من الموضوع. ولا يكشف عن أن لفظ المحمول حقيقة في معناه فصحة الحمل الأولي لا تنظر إلى أن الحامل استعمل اللفظ في معناه على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز بل فقط تنظر إلى شيء واحد وهو أن المعنى المراد من لفظ المحمول متحد مع المعنى المراد من لفظ الموضوع.

ومن ثم فيحتاج العلم بأن المعنى المراد من لفظ المحمول هو المعنى الحقيقي للفظ إلى دليل آخر غير الحمل.

(١) العراقي (ره).

(٢) السيد الخوئي (دام ظله).

ثم نجرب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له . والحمل الأولي ملاكه الاتحاد في المفهوم والتغاير بالاعتبار .

وبالجملة صحة الحمل تدلنا على اتحاد معنى المحمول مع معنى الموضوع . وهذا المدلول لا ينفعنا لأننا نريد أن نعلم أن لفظ المحمول حقيقة في معناه الذي استعمل فيه أثناء الحمل .

وهذا المطلوب لا يمكن أن نستفيدة من الحمل بل يجب أن نستفيدة من خارج الحمل ولو إستفدناه من خارج الحمل لم نحتاج الى الحمل . إذن الحاصل من الحمل غير مطلوب والمطلوب ليس حاصلًا من الحمل .

أقول : هذا الإيراد قد اشار المصنف (ره) الى جوابه في المتن عندما قال عند شرح الحمل (ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولاً بما له من المعنى الإرتكازي) فعندما نقيد اللفظ بما له من المعنى الإرتكازي وجب كون اللفظ مستعملاً في معناه الإرتكازي أي الحقيقي الذي ارتكز في الذهن .

وبعبارة اوضح أن الحمل تارة يكون فاعله نفس المستدل وأخرى يكون فاعل الحمل غير المستدل .

فعلى الثاني كما لو سمعت الحمل من كلام غيرك من ابناء اللغة فهذا الحمل لا يصح أن يكون علامة على الحقيقة لما ذكره هذا المحقق من الاعتراض إذ لا نعلم أن الغير قد استعمل لفظ المحمول في المعنى المراد استعمالاً حقيقياً او مجازياً . ولعل المعترض نظر الى هذه الصورة .

أما على الصورة الأولى (أي أن يكون المستدل بنفسه يريد ان يحمل ويستدل بصحة الحمل الأولي) فلا يرد الإيراد المذكور وذلك لأن المستدل يعرف ما يخرج من ذهنه فهو يطلب من ذهنه أن يخرج المعنى الذي يرتبط بما هو مع اللفظ ومن ثم فالمستدل يعلم بأن المعنى الذي اراده من لفظ المحمول هو المعنى الحقيقي لا المجازي .

وحينئذ إذا أجرينا هذه التجربة فإن وجدنا عند أنفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلاً بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وإن وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا أنه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ - إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه أو مطلقاً، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وإن لم يصح الحمل وصح السلب علمنا أنهما متباينان.

٣ - نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل - وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع - فإن صح الحمل علم منه حال المصادق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره

خاتمة: اعلم إن الاستدلال بالحمل الأولي على الحقيقة وإن كان صحيحاً إلا أنه كالأكل عن القفا إذ يكفي في الاستدلال أن نطلب من الذهن أن يعطينا المعنى الحقيقي فإذا اعطانا إياه علمنا ما هو المعنى الحقيقي بلا حاجة إلى حمله على الموضوع أصلاً فكان الحمل زيادة تعب فلا حاجة إليه.

قوله (ره): (الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً...).

أقول: أما الاتحاد في الوجود فواضح وأما التغاير في المفهوم فغير واضح إذ لا يوجد في الحمل الشائع ما يقتضي تغاير مفهوم الموضوع مع مفهوم المحمول فالمهم إنما هو أن يرى الذهن أن مصاديق الموضوع هي عين مصاديق المحمول. وهذا حاصل حتى في حال الاتحاد في المفهوم مع

المتحد معه وجوداً. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق. بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص، كلفظ (الصعيد) المردد بين أن يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلى غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

وإن لم يصح الحمل وصح السلب علم أنه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقية، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً إما فيه رأساً أو في معنى يشمله ويعمه.

تنبيه:

إن الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه أشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلا تتوقف العلامة إلا على العلم الارتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

التغاير الإعتباري فيجوز (كل إنسان حيوان ناطق) بالحمل الشائع.

قوله (ره): (كما يستعلم منه حال الموضوع له...).

أقول: أي إذا صح حمل المحمول على المصداق علم أن المصداق من مصاديق المحمول والمفروض أن المحمول هو المعنى الحقيقي فيعلم إجمالاً أن المعنى الحقيقي هو معنى يشمل هذا المصداق.

وهذا العلم الإجمالي غالباً في غاية الغموض لوضوح أن المعاني التي تشترك في شمول مصداق في غاية الكثرة.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. وأما الجاهل بها فيرجع إلى أهلها في صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

العلامة الثالثة - الاطراد:

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الإطراد وعدمه، فالاطراد علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز.

ومعنى الإطراد: إن اللفظ لا يختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

قوله (ره): (وأما الجاهل بها فيرجع الى أهلها...).

أقول: قد عرفت في الحاشية السابقة أن صحة حمل الغير لا تدل على الحقيقة لإحتمال أن الغير قد استعمل اللفظ في المعنى مجازاً. وهذا الإحتمال غير مندفع بشيء إلا إذا بنينا على أصالة الحقيقة في الاستعمال وسيأتي الاتفاق على بطلان هذه الأصالة في مثل المقام.

قوله (ره): (ومعنى الاطراد ان اللفظ...).

أقول قد ذكروا للإطراد تفاسير نذكر منها.

الأول: وهو الشائع هو صحة استعمال اللفظ في معنى في جميع الحالات فلو صح استعمال الأسد في زيد في جميع الحالات أي سواء كان قائماً أو قاعداً أو غير ذلك قلنا إنه إطراد استعمال لفظ اسد في زيد.

الثاني: وذكره استاذ المصنف (ره) المحقق الأصفهاني وهو (استعمال اللفظ في معنى وتطبيقه على جميع المصاديق) فمثلاً لو استعملنا لفظ اسد في معنى كلي هو الحيوان المفترس المعلوم ثم طبقناه على جميع المصاديق فقلنا هذا اسد ذاك أسد وهكذا قلنا ان لفظ أسد اطراد استعماله في الحيوان المفترس.

إذا عرفت هذين التفسيرين فنقول لا يخفى عليك بعد مراجعة عبارة

والصحيح أن الإطاراد ليس علامة للحقيقة، لأن صحة استعمال

المصنف (ره) أنه جمع التفسيرين في تفسير واحد فجعل الإطاراد هو صحة استعمال اللفظ في المعنى في جميع الحالات وفي جميع المصاديق.

قوله (ره): (والصحيح أن الإطاراد ليس علامة...).

أقول: بعد أن عرفت ما هو الإطاراد نقول ذهب البعض الى أن الإطاراد بالتفسير الأول علامة على الحقيقة بدعوى أن علاقات المجاز لا تطرد فلو كان اللفظ مستعملاً في المعنى مجازاً توقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لوضوح أنه عند إنتفاء العلاقة بين المعنيين يكون الإستعمال غلطاً كما لو استعملت لفظ التفاحة في الحمار. والمفروض فقدان العلاقة في بعض الموارد فيجب كون المجاز غلطاً فيها، وعليه فإطاراد الصحة كاشف عن عدم المجازية وبالتالي أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى.

فالحاصل أنه إذا كان الإستعمال مجازاً توقفت صحته على وجود العلاقة. فإذا علمنا أن العلاقة لا تطرد علمنا أن الصحة لا تطرد.

وقد أجاب المتأخرون على هذا الإستدلال بإنكار دعوى أن العلاقة لا تطرد بل العلاقة تطرد مثلاً العلاقة المسوغة لإستعمال لفظ الاسد في معنى الشجاع المنطبق على زيد هي الشبه بين الشجاع وبين الأسد ومن الواضح أن هذا الشبه لا يمكن زواله ضرورة أن ماهية الاسد لا تتغير كما أن معنى الشجاع لا يتغير فالشبه بينهما لا يمكن أن يتغير. فإذا جاز استعمال كلمة الأسد في معنى الشجاع لاجل علاقة الشبه لزم جواز استعمال كلمة اسد في هذا المعنى دائماً وهكذا في بقية المعاني المجازية.

فإن قلت ألم يلتفت القدماء الى هذا الشيء الواضح فكيف ادعوا أن العلاقات لا تطرد.

قلت يحتمل امران.

الأول أن يكون مرادهم أن القرائن لا تطرد او مرادهم أن المقامات

المقتضية لحسن المجاز لا تطرد.

الثاني أن يكونوا توهموا أنه إذا استعملت (اسد) في زيد كنت قد استعملته في هذا المصداق لا في المعنى المنطبق على (زيد) اعني معنى الشجاع ومن الواضح أن العلاقات حينئذ غالباً لا تطرد إذ الشجاعة ايضاً لا تطرد على زيد في صغره وكبره ونومه ونحو ذلك ولأجل هذا التوهم توهموا أن العلاقات لا تطرد.

وكيف كان فهذا هو حاصل الجواب الذي ذكره المصنف (ره) هذا كله في الإطراد بالتفسير الأول.

وأما الإطراد بالتفسير الثاني الذي ابتكره المحقق الأصفهاني فقد جعله علامة على الحقيقة مدعياً أن المعنى المجازي لا يطرد تطبيقه على جميع مصاديقه ومثل لذلك بلفظ الاسد المستعمل في معنى الشجاع فإن لفظ أسد المستعمل بهذا المعنى يصح تطبيقه على زيد الشجاع وعمر الشجاع ولا يصح تطبيقه على النملة الشجاعة فلا يصح أن يقال النملة الشجاعة اسد ومن ثم يعلم بأن استعمال لفظ اسد في معنى الشجاع مجاز لا حقيقة.

وهذا الجواب ايضاً قد ابطله تلامذة المحقق المذكور كالمصنف (ره) والسيد الخوئي (قدس) بما حاصله أن اللفظ إن استعمل في معنى مجازي وجب أن يكون بين هذا المعنى المجازي وبين المعنى الحقيقي علاقة مجوزة للإستعمال. والمفروض أن هذه العلاقة مطردة فيلزم اطراد جواز استعمال اللفظ في هذا المعنى المجازي بلا فرق بين كونه معنى كلياً او معنى جزئياً إذ المناط واحد.

ومن ثم فإذا جاز استعمال اللفظ في هذا المعنى دائماً لم نجزم بأنه حقيقة لإحتمال كونه مجازاً لما علمت من أن المجاز ايضاً يصح دائماً.

وأما ما ادعاه المحقق المذكور من أن المعنى الكلي لا يطرد تطبيقه على جميع مصاديقه فهو من غريب الكلام لأن انطباق الكلي على مصاديقه كلها امر ضروري مستحيل التخلف بلا فرق بين كون استعمال اللفظ في

المعنى الكلي مجازياً أو حقيقياً فإن الاستعمال لا دخالة له في انطباق الكلي على مصاديقه . والحاصل أن عندنا قضيتين .

الأولى : أن اللفظ إن جاز استعماله في معنى كلي مرة واحدة جاز دائماً لوجود العلاقة المسوغة للإستعمال دائماً سواء كانت علاقة وضع ام علاقة مجاز .

الثانية : أن المعنى الكلي يجب انطباقه عقلاً على جميع مصاديقه فيستحيل عدم صدق الكلي على مصداقه وهذه القضية عقلية واضحة .

فينتج من ضم المقدمة الثانية الى الأولى أن اللفظ إن استعمل في معنى كلي وطبق على مصداق من مصاديقه وجب جواز إستعمال اللفظ في نفس هذا المعنى الكلي مطبقاً على جميع المصاديق .

وأما ما ذكره من عدم صدق الأسد على النملة الشجاعة ولو مجازاً فإنما يكشف عن أن المعنى المجازي للأسد ليس مطلق الشجاع وإلاّ وجب انطباقه على النملة الشجاعة بل هو الشجاع المقيد بقيود تخرج النملة واشباهها .

فتحصل أن الإطراد بالمعنى الثاني أيضاً ليس علامة على الحقيقة هذا كله محصل كلام المصنف (ره) .

ولكن الحق الذي لا يعتريه الريب أن الإطراد من أقوى علامات الوضع بل لا يصير الوضع وضعاً إلاّ بالإطراد فإن أبناء اللغة من طفولتهم لا يعرفون لغتهم إلاّ برويتهم إطراد استعمال اللفظ في المعنى . فلولم يكن الإطراد علامة على الحقيقة كان جميع أبناء اللغة لا يعرفون لغتهم ضرورة أنه لا طريق لهم الى معرفة لغتهم إلاّ الإطراد .

وإني لا ينقضي عجبني ممن انكر علامية الإطراد مع قبوله بعلامية التبادر مع أن التبادر إنما كان معلولاً لشيء في ذهن الإنسان وهذا الشيء كان معلولاً للإطراد الذي تكرر على الذهن .

وكيف كان فالإطراد علامة وذلك لأن المجاز لا يجوز إلاّ مع وجود

اللفظ في معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً سواء كان حقيقة أم مجازاً. فالإطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها.

قرائن ومع وجود مقام يقتضي المجاز فإذا فقدت القرائن لم يجز الاستعمال المجازي فلا يجوز أن تقول رأيت القمر وأنت تريد (هند الجميلة) إلا إذا نصبت القرينة على مرادك وكذا إذا فقد المقام المناسب لم يجز الاستعمال المجازي فإذا كنت في مقام شتم هند ولعنها لم يجز لك أن تقول (لعن الله القمر) وكذا إذا كنت في مقام ذم زيد ولعنه لا تقول (لعن الله الأسد وأحرق داره) ولو قلت ذلك ضحك عليك الناس.

ومن هنا فإذا وجدنا أبناء اللغة يستعملون اللفظ في هذا المعنى في جميع المقامات وسواء مع القرينة أو بدونها علمنا أن اللفظ حقيقة على المعنى.

فانقذ أن الإطراد بمعنى صحة وحسن استعمال اللفظ في المعنى في كافة المقامات من أقوى علامات الحقيقة بل بها تحصل اللغات ويعرف أبناء اللغة لغتهم وتصير الحقيقة حقيقة.

قوله (ره): (تستلزم صحته دائماً...).

أقول وجه الاستلزام ما عرفته من أن العلاقة المسوغة للمجاز موجودة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وإذا وجدت فهي لا تزول إلا بتغير أحد المعنيين والمفروض بقاء المعنى الحقيقي على حاله والمعنى المجازي على حاله فيجب كون العلاقة دائمية فوجب جواز المجاز دائماً ومن ثم فلا يعلم أن الإطراد كان بسبب الحقيقة. وقد فصلنا ذلك أنفاً فراجع.

١٢ - الأصول اللفظية

تمهيد:

إعلم أن الشك في اللفظ على نحوين:

قوله (ره) (أعلم أن الشك في اللفظ . . .).

أقول قسموا الشك في اللفظ إلى قسمين.

الأول: الشك في المراد من الإستعمال كما لو سمعت شخصاً يقول (رأيت الأسد) وشككت في أنه أراد الأسد الحقيقي أو الاسد المجازي.

القسم الثاني: الشك في كيفية الإستعمال وطريقته كما لو سمعت شخصاً يقول (رأيت الأسد) وعلمت أن مراده من الأسد هو الرجل الشجاع ولكن شككت في أنه استعمله على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز وهكذا.

فكلما شككت في مراد المتكلم من كلامه كان من القسم الأول وكلما شككت في كيفية الاستعمال كان من القسم الثاني.

وكيف كان فيقع الكلام في مقامين.

الأول: في بيان الفرق بين الشكين. ولا بأس في تمهيد مقدمتين.

الأولى: نذكر فيها أن هذين الشكين بينهما تشابه شديد فنقول لا ريب أنه يجتمع الشكان في مركز واحد وهو الشك في طريقه استعمال المتكلم وذلك لأن الشك في المراد يرجع إلى الشك في الاستعمال فإذا قال القائل (جاء الاسد) وشككنا في أنه أراد المعنى الحقيقي (الحيوان المفترس) أم المعنى المجازي (الرجل الشجاع) ففي هذه الحالة يكون الشك في الاستعمال أي أن المتكلم استعمل لفظ (اسد) حقيقة أم مجازاً.

فظهر أن كلا الشكين يرجع إلى الشك في الاستعمال. ولذا كان الشكان متلابسين متشابهين فاحتجنا الى توضيح الفرق بينهما.

المقدمة الثانية: أنه لا ريب أيضاً أنه عند العلم بأمرين يستحيل تحقق الشك في الاستعمال وهذان الأمران هما: الأول المعنى الموضوع له. الثاني

المعنى المراد أو قل المعنى المستعمل فيه اللفظ .

فإذا علمنا هذين الأمرين يستحيل الشك في الاستعمال إذ لو وجدناهما متطابقين علمنا أن الاستعمال حقيقي ولو كانا متخالفين علمنا أن الاستعمال مجازي .

فمثلاً إذا علمنا أن لفظ (أسد) موضوع لمعنى (حيوان مفترس) فإذا علمنا أن المتكلم استعمله في الحيوان المفترس (كان المعنى المراد مطابقاً للمعنى الموضوع له) فيكون الاستعمال حقيقياً جزماً .

وإذا علمنا أن المتكلم استعمله في الرجل الشجاع (كان المعنى المراد مخالفاً للمعنى الموضوع له) فيكون الاستعمال مجازياً جزماً .

فالحاصل أن مع العلم بهذين الأمرين لامجال للشك في الاستعمال .
إذا عرفت هاتين المقدمتين نقول قد عرفت أن الشك في الاستعمال لا يجتمع مع العلم بالأمرين المتقدمين فلا بد للشك في الاستعمال من الجهل بأحد هذين الأمرين أو بهما معاً .

فإذا علمنا بالأمر الثاني وجهلنا بالأمر الأول فالشك حينئذ يكون اسمه اصطلاحاً هو (الشك في الاستعمال) .

وإذا علمنا بالأمر الأول وجهلنا بالأمر الثاني فالشك حينئذ يكون اسمه الاصطلاحي هو (الشك في المراد) .

وأما إذا جهلنا بالأمرين معاً كما لو سمعنا لفظ (حسق) قد استعمله المتكلم ولم نعرف المعنى المراد ولا المعنى الموضوع له ففي هذه الحال يكون الشك له جهتان جهة الشك في الإستعمال وجهة الشك في المراد .
تنبيهات .

الأول : إنك ستعرف أن الشك في الإستعمال اصطلاحاً لا يختص في حالة الشك في الوضع بل كل شك في الإستعمال لا يرجع إلى الجهل بالأمر الثاني يسمى (الشك في الإستعمال) وذلك كالشك في استعمال الضمير الراجع إلى العام كما يأتي في بحث العموم إن شاء الله تعالى .

التنبه الثاني: قد ذكرنا في المقدمة الثانية أن (الشك في الاستعمال) يستحيل تحقيقه عند العلم بالأمرين المتقدمين ولكن كنا نقصد بذلك الشك في كون الاستعمال حقيقياً أو مجازياً.

أما الشك في الاستعمال الذي لا يرجع إلى الشك في الحقيقة أو المجاز بل يجتمع مع العلم بأن الاستعمال حقيقياً فهذا الشك في الاستعمال قد يتحقق مع وجود العلم بالأمرين المتقدمين كما في الشك في استعمال الضمير ونحوه أنه استخدام أم لا. إن قلنا أن الاستخدام حقيقة ويأتي اتضاح ذلك في مبحث العموم.

التنبه الثالث: قد عرفت أن كل شك في المراد يرجع إلى شك في طريقة الاستعمال وحيث أن الشك في المراد يكون له حيثان.

الأولى: حيثية الجهل والشك بالمعنى المراد.

الثانية: حيثية الشك والجهل في طريقة الاستعمال.

فلو علمنا أن لفظ أسد موضوع للحيوان المفترس. ثم علمنا أن المتكلم استعمل لفظ (أسد) وأراد به معنى شككنا به فنحن نشك في مراد المتكلم بلفظ أسد ونشك في طريقة الاستعمال أي أن المتكلم استعمل لفظ أسد حقيقة في الحيوان المفترس أو مجازاً في الرجل الشجاع.

فأصالة الحقيقة هنا ترفع الشك في المراد فتثبت أن المراد هو المعنى الحقيقي. ويلزم بالتالي أن ترفع الشك في الاستعمال فتثبت أن المتكلم قد استعمل اللفظ استعمالاً حقيقياً. وقد يتوهم البعض خلاف ذلك ولكن لا عبره به.

التنبه الرابع: لا يخفى عليك أن الشك في الاستعمال الاصطلاحي يكون مسبباً عن الشك في المعنى الموضوع له بينما في الشك بالمعنى المراد يكون الشك في الاستعمال هو السبب للشك في المعنى المراد. وبهذا ينتهي الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: في بيان العلة التي اقتضت جريان الأصول العقلانية عند

الشك في المراد وعدم جريانها عند الشك في الاستعمال . ونمهد مقدمتين .

الأولى : أن جريان الأصول العقلانية إنما هو بيد العقلاء ونحن يجب علينا في باب الظواهر أن نفعل ما يفعله العقلاء ففعلهم حجة علينا في هذا الباب ومن هنا فإذا رأيناهم أجروا أصلاً أجريناه نحن تبعاً لهم . وإذا رأيناهم لم يجروا أصلاً لم نجره نحن تبعاً لهم .

المقدمة الثانية : أن أفعال العقلاء كلها مبنية على نكات عامة تحكم كل مبانيهم وقواعدهم وأصولهم ضرورة أنهم في أفعالهم العقلانية لا يتعبدون بشيء ومن هنا نقول إذا أجروا أصلاً أو قاعدة في مورد ما . ولم يجروهما في مورد آخر لا بد أن يكون الإجراء في الأول لسبب ونكته اقتضت الإجراء فيه كما لا بد أن يكون عدم الإجراء في الثاني لسبب ونكته اقتضت عدم الإجراء فيه .

إذا عرفت هذين المقدمتين نقول أن الأصوليين قد رجعوا إلى العقلاء وسألوهم عن إجراء الأصول اللفظية فأجابهم العقلاء أنهم يجرون الأصول اللفظية عند الشك في المراد ولا يجرونها عند الشك في الاستعمال .

وهذا الجواب من العقلاء يكفينا ويشبعنا كما عرفت في المقدمة الأولى إذ عرفت فيها أن فعل العقلاء حجة علينا ويجب علينا اتباعهم وبهذا يكون اللازم علينا نحن أن نجري الأصول عند الشك في المراد ولا نجريها عند الشك في الاستعمال . وهذا هو غاية ما يقصد الأصولي إثباته .

لكن مع ذلك إذا لاحظنا المقدمة الثانية نعرف أنه لا بد من وجود سبب جعل العقلاء يجرون الأصول اللفظية عند الشك في المراد ولا يجرونها عند الشك في الاستعمال ومعرفة هذا السبب امر غير ضروري للأصولي ولكن مع ذلك لا بأس بمعرفته فهو نافلة مستحبة عند الأصولي ونحن نذكر توضيحاً إجمالياً لهذا السبب ونمهد قبل ذلك مقدمة وهي أن الأصول والقواعد العقلانية على ثلاثة أقسام .

القسم الأول : وهو القواعد الكاشفة إلزاماً فهي قواعد غير مبنية على

كشف الواقع والإطمئنان به بل مبنية على حكم العقلاء بأن من فعل أو أراد كذا فيجب أن يكون قد فعل أو أراد كذا كحكمهم بأن من خطب البنت من أهلها يلزمه أن يكون مريداً للزواج بها فمن يخطب لا يقبل منه دعوى أنه لم يكن مريداً. وهكذا أمثلة كثيرة لا تخفى على الماهر.

ثم إن هذا القسم وإن كان كشفه الزامياً إلا أنه غالباً ما لا ينفك عن الإطمئنان. وذلك لوضوح وجود قاعدة كشفية إطمئنانية وهي أن العقلاء يتبعون قواعد العقلاء.

القسم الثاني: الأصول والقواعد الإطمئنانية وهي التي يكون عمل العقلاء بها لأنها تفيد الإطمئنان فجميع قواعد هذا القسم ترجع في الحقيقة إلى قاعدة وهي العمل بما يفيد الإطمئنان. ومنها أصالة صدق الثقة ونحو ذلك.

القسم الثالث: الأصول العملية وهي التي يضعها العقلاء لتنظيم حياتهم وليس فيها ناحية كشف بل فيها إلزام بأن يعمل كذا وكذا.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثة والتي قد تتضح أكثر في بحوث الأصول العملية نقول أن تشخيص أن هذا الأصل من أي قسم من الأقسام الثلاثة امر يحتاج مزيد من التأمل والانصاف وسلامة السليقة.

فالأصول اللفظية على ما نعتقد هي بأجمعها من القسم الأول فإن جميع الأصول اللفظية مبنية على تعهد بأن (من تكلم بهذا النحو يجب أن يكون مراده هذا المعنى).

ومن هنا يتضح كيف جرت الأصول عند الشك في المراد كما يتضح كيف لم تجر هذه الأصول بنفسها عند الشك في الاستعمال وذلك لأنه الشك في المراد يرتفع بتعهد متقدم (بأن من تكلم على هذا النحو يجب أن يكون مراده ذلك المعنى) فإذا وجدنا أنه تكلم بهذا النحو يثبت عندنا أنه يجب أن يكون مراده ذلك المعنى.

وأما عند العلم بالمراد والشك في الاستعمال فلا يرتفع هذا الشك

- ١ - الشك في وضعه لمعنى من المعاني.
- ٢ - الشك في المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك في أن المتكلم أراد بقوله (رأيت أسداً) معناه الحقيقي أو معناه المجازي، مع العلم بوضع لفظ الأسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

أما نحو الأول: فقد كان البحث السابق معقوداً لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أي المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: إن الرجوع إلى تلك العلامات وأشباهاها كنص أهل اللغة أمر لا بد منه في إثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولا يكفي في إثباتها أن نجد في

لعدم وجود تعهد عقلائي بوجوب أن يكون الاستعمال حقيقياً. حتى إذا شككنا في الاستعمال لم يمكن لنا أن نقول أن العقلاء تعهدوا بأن لا يكون استعمالهم إلا حقيقياً فيجب أن يكون هذا الاستعمال حقيقياً.

هذا على ما ذكرناه من أن الأصول اللفظية من القسم الأول في غاية الوضوح.

وأما بناء على أن الأصول اللفظية من القسم الثاني كما هو الظاهر من كلمات معظم المحققين فالتفصيل يحتاج إلى تطويل لا يسعه هذا المقام ولعلنا نتعرض له في مقام آخر. وفي ما ذكرناه هنا كفاية وبه ينتهي المقام الثاني.

قوله (ره): (الشك في وضعه لمعنى من المعاني).

أقول لا تخلو عبارة المصنف عن مسامحة لأنك عرفت أن الشك المقابل للشك في المراد هو الشك في الاستعمال وهو أعم من الشك في الوضع لأنه يجري على كل شك في طريقة الاستعمال.

قوله (ره): (ولا يكفي في إثباتها أن نجد...).

أقول كان الأولى ذكر هذا الكلام في البحث السابق لأن السيد

كلام أهل تلك اللغة استعمال اللفظ في المعنى الذي شك في وضعه له، لأن الاستعمال كما يصح في المعنى الحقيقي يصح في المعنى المجازي، وما بدرينا لعل المستعمل اعتمد على قرينة حالية أو مقالية في تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه على سبيل المجاز. ولذا اشتهر في لسان المحققين حتى جعلوه كقاعدة قولهم: «إن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لإثبات وضع اللفظ بمجرد وجدان استعماله في لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدس سره فإنه كان يجري أصالة الحقيقة في الاستعمال، بينما أن أصالة الحقيقة إنما تجري عند الشك في المراد لا في الوضع، كما سيأتي.

وأما النحو الثاني: فالمرجع فيه لإثبات مراد المتكلم الأصول اللفظية وهذا البحث معقود لأجلها. فينبغي الكلام فيها من جهتين:

أولاً: في ذكرها وفي ذكر مواردها.

ثانياً: في حجيتها ومدرك حجيتها.

أما من (الجهة الأولى) فنقول: أهم الأصول اللفظية ما يأتي:

١ - أصالة الحقيقة:

وموردها ما إذا شك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز

المرتضى (ره) ومن تابعه ادعوا أن الاستعمال يدل على الحقيقة فعندهم أن الاستعمال علامة على الحقيقة لذا كان ينبغي ذكر الاستعمال ضمن ذكر العلامات على الوضع.

وكيف كان فقد اتفق المتأخرون على أن الاستعمال ليس علامة على الحقيقة بل هو أعم من الحقيقة والمجاز ودليلهم هو ما ذكره المصنف (ره).

قوله (ره): (بأن لم يعلم وجود القرينة...).

أقول إذا تكلم المتكلم فإما أن نعلم مراده من كلامه . أو لا .
فعلى الأول يكون الكلام نصاً ولا مجال لجريان شيء من الأصول اللفظية .

وعلى الثاني فتارة نعلم أن المتكلم لم يبرز في كلامه أي قرينة تدل على خلاف المعنى الحقيقي .

وتارة ثانياً نعلم أن المتكلم قد أبرز مثل هذه القرينة .

وتارة ثالثاً نشك في ذلك .

فعلى الطور الأول فلا ريب في جريان أصالة الحقيقة وغيره من الأصول اللفظية .

وعلى الطور الثاني فلا ريب في عدم جريان أصالة الحقيقة . نعم إن وجدت قرينة معينة لمراد المتكلم تحقق الظهور فتجري أصالة الظهور .

وإن لم توجد القرينة المعينة كان الكلام مجملاً لا يتحدد معناه لا بأصل ولا بغيره .

وأما على الطور الثالث فيوجد حالتان .

الأولى أن نعلم بوجود شيء صالح لأن يكون قرينة .

الثانية أن لا نعلم بوجود شيء يصلح للقرينة .

فعلى الحالة الأولى لا تجري أصالة الحقيقة ولا غيرها من الأصول جزماً وكان المانع من جريان الأصول هو العلم بوجود شيء صالح للقرينة .

تنبيه: لا يخفى أن الحاكم في كون هذا الشيء صالحاً للقرينة أم لا هو العرف فلو سمعت رجلاً يقول (رأيت القمر) ثم ضحك واحتملت أن يكون هذا الضحك قرينه على إرادة المرأة الجميلة ففي هذه الحالة يجب أن تعرض هذا الضحك على العرف فإن قال أنه يمكن أن يكون قرينه دخل في الحالة الأولى . وإن قال أنه ليس صالحاً لأن يكون قرينه دخل في الحالة الثانية .

أما على الحالة الثانية فظاهر عبارة المصنف (ره) أن الأصل يجري ويثبت أن الاستعمال كان حقيقياً. ولكن الظاهر بطلان ذلك.

توضيحه أن في الحالة المذكورة إما أن نقول بوجود أصل ينفي القرائن مثل أصالة عدم القرينة إما لا نقول بوجود أصل ينفي القرائن كما هو الانصاف.

فعلى الأول تنقلب الحالة المذكورة إلى الطور الأول أي طور العلم بعدم وجود قرينة فتجري أصالة الحقيقة.

وجه الانقلاب أن أصالة عدم القرينة تنفي وجود قرينة فنكون بمنزلة من يعلم بعدم وجود قرينه كما في الطور الأول.

وعلى الثاني الذي هو الإنصاف فلا وجه لجريان الأصول اللفظية على ما ذكرناه من أن هذه الأصول اللفظية تعهده إلزامية وهذا التعهد هو هكذا (إذا تكلمت بهذا النحو فمرادي هذا المعنى) وتطبيقه على أصالة الحقيقة هكذا (إذا نطقت باللفظ دون أن أبرز قرينة فمرادي هو المعنى الحقيقي).

ومن هنا فلا يمكن الانتقال إلى جزاء التعهد إلا بعد إثبات شرطه، وشرطه أمر واقعي وهو (عدم إبراز قرينه) لا بد من إحرازه وليس الشرط أمراً عديماً أي (عدم العلم بالقرينة) حتى يقال بكفاية الشك بوجود القرينة.

ومن هنا كان لا بد من إثبات الشرط قطعاً وليس ذلك إلا بالعلم بعدم وجود قرائن. هذا على ما ذكرناه في غاية الوضوح.

وأما على ما يستفاد من كلماتهم من أن الأصول المذكورة أصول اطمئنانية فالأمر كذلك أيضاً ضرورة أن وجود الشك بوجود قرينة هو عبارة أخرى عن وجود الشك بكون الاستعمال مجازياً وهذا الشك ضد للإطمئنان بكون الاستعمال حقيقياً وبالتالي عند وجود الشك المذكور يجب ارتفاع هذا الإطمئنان ويستحيل بقاءه لإستحالة اجتماع الضدين. فكيف يدعي العرف وجود الإطمئنان بالإستعمال الحقيقي مع كونه شاكاً بالإستعمال المجازي؟؟!

مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ (الأصل الحقيقة)، أي الأصل أن
نحمل الكلام.....

نعم ينفي العقلاء وجود القرائن غير الظاهرة بعد التفطيش وذلك لأن
التعهد العام عند العقلاء أن من اراد استعمال اللفظ في غير ما وضع له عليه
إبراز القرائن. ومن ثم فالقرائن غير البارزة عند العقلاء بمنزلة العدم.

قوله (ره): (مع احتمال وجودها...).

أقول: ظاهره أن أصالة الحقيقة لا تجري عند العلم بعدم وجود قرينه
إذ ظاهره إن شرط جريان أصالة الحقيقة احتمال وجود القرينة. وكأن هذا
الإشتراط مبني على مقدمتين.

الأولى: أن الأصول اللفظية ومنها أصالة الحقيقة لا تجري إلا عند
الشك بالمعنى المراد ولا تجري عند العلم به إذا مع العلم لا يرجع إلى
الأصول. وهذه المقدمة هي معنى ما يقال أن النص القطعي الدلالة لا تجري
فيه الأصول اللفظية.

المقدمة الثانية: أنه عند العلم بعدم وجود، قرينة على المجاز نعلم
عدم إرادة المجاز فيكون الكلام قطعي عدم المجازية فلا وجه لجريان أصالة
الحقيقة بعد العلم الوجداني بها.

أقول: أما المقدمة الأولى فصحيحة ومسلمة.

وأما المقدمة الثانية ففاسدة جداً ضرورة أن المتكلم قد يكون مريداً
للمجاز مع أنه لم ينصب قرينه فلا مجال للقطع بعدم إرادته المجاز بمجرد
عدم إبرازه للقرينه على المجاز.

ومن هنا نقول أن أصالة الحقيقة تجري حتى مع العلم بعدم وجود
قرينة كما نبهنا عليه في الحاشية السابقة.

قوله (ره): (أي الأصل أن نحمل الكلام...).

أقول: معنى الأصل على ما ذكرناه هو القاعدة التي تعاهد عليها
العقلاء وهم ملزمون عقلاً أن يفوا بها.

على معناه الحقيقي. فيكون حجة فيه للمتكلم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار في مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك أردت المعنى المجازي، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: إني أردت المعنى المجازي.

وأما على ما ذكره القوم فمعنى الأصل هو الأعم الأغلب الذي يفيد الظن القوي أو الاطمئنان النوعي.

بقي شيء وهو أنه قد يقال أن كثرة المجاز تمنع من أصالة الحقيقة ولا سيما على ما ذكره القوم ضرورة أن الحقيقة لا تكون هي الأعم الأغلب حينئذ.

ولكنه مدفوع لأن الأعم الأغلب هو إرادة الحقيقة من اللفظ المستعمل بدون قرينة ومن الواضح أن كثرة المجاز هي في اللفظ المستعمل مع القرينة، فكثرة المجاز لا تضر في كون الحقيقة هي الأعم الأغلب في مورد أي مورد كون اللفظ بدون قرينة.

نعم لو فرض كثرة المجاز في موارد اللفظ بدون قرينة كانت هذه الكثرة ضارة بأصالة الحقيقة لعدم كون الحقيقة حينئذ هي الأعم الأغلب حتى في مورد أي مورد كون اللفظ بدون قرينة، لكن من الواضح جداً أن استعمال اللفظ مجازاً بدون قرينة لا وجود له إلا في الأغلاط النادرة.

قوله (ره): (على معناه الحقيقي...).

أقول لعله أراد بهذا التفسير بيان أنك إذا أجريت أصالة الحقيقة فإنما تكون نتيجة هذا الأصل هو أن يثبت أن المراد هو المعنى الحقيقي ولا يثبت عندك أن استعمال المتكلم كان على نحو الحقيقة فلو سمعت رجلاً يقول (رأيت الأسد) وأنت تعلم أن الأسد حقيقة على الحيوان المفترس ولكنك شككت في مراد المتكلم فهنا تجري أصالة الحقيقة ويثبت أن مراده هو الحيوان المفترس ولا يثبت أن المتكلم قد استعمل لفظ الأسد حقيقة.

ومن ثم فلو كنت نذرت أن تدفع لكل من استعمل لفظ اسد حقيقة

درهما لم يجب عليك أن تدفع الدرهم لهذا الرجل وإن أجريت أصالة الحقيقة في المعنى.

هذا والأقوى فساد ذلك إذ القواعد العقلانية لا تحتل مثل هذا التعبد.

بل الأقوى أن الأصل العقلاني إنما يجري في الاستعمال لما عرفت من أن التعبد العقلاني الحاكم هنا هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ما لم يبرز قرائن دالة على التجوز. فظهر أن أصالة الحقيقة تدل على استعمال اللفظ فيما وضع له ويتضمن ذلك معرفة أن المراد هو المعنى الحقيقي.

٢ - أصالة العموم:

وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص أي شك في تخصيصه، فيقال حينئذ (الأصل العموم) فيكون حجة في العموم على المتكلم أو السامع.

قوله (ره): (أصالة العموم وموردها ما إذا ورد...).

أقول إذا ورد لفظ عام مثل (كل عالم) فإحتمال إرادة الخصوص له عدة صور.

الأولى: إحتمال استعمال (كل) في غير العموم.

الثانية: إحتمال استعمال (عالم) في صنف منه أي في (العالم العادل) مثلاً.

الثالثة: إحتمال تقدير قيد بعد (عالم) فأصل العبارة (كل عالم عادل) لكن المتكلم حذف كلمة (عادل) وقدرها.

الرابعة: إحتمال أن يكون مراده الخصوص لكنه عبر بلفظ يدل على العموم.

إذا عرفت هذه الصور نقول أما الأولى فتنتفى بأصالة الحقيقة فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة الحقيقة لأن (كل) موضوعه للعموم.

وأما الثانية فكذلك تنفى بأصالة الحقيقة فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة الحقيقة لأن استعمال المطلق في المقيد مجاز.

وأما الثالثة فتنتفى بأصالة عدم التقدير فمرجع أصالة العموم هنا إلى أصالة عدم التقدير.

وأما الرابعة فتنتفى بأصالة المطابقة بين الدلالة الإستعمالية والمراد الجدي.

فإنقذح أن لا إستقلالية لأصالة العموم، اللهم إلا إن قلنا بوجود عموم مستفاد من غير الوضع فأصالة العموم حينئذ تكون مستقلة وتنم الكلام في مبحث العموم الآتي إنشاء الله تعالى.

٣ - أصالة الإطلاق :

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال : (الأصل الإطلاق) فيكون حجة على السامع والمتكلم كقوله تعالى : ﴿أحل الله البيع﴾ فلو شك - مثلاً - في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ عربية، فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية .

٤ - أصالة عدم التقدير :

وموردها ما إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالأصل عدمه . ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل

قوله (ره) : (أصالة الاطلاق وموردها . . .).

أقول قد استقر رأي الأصوليين على أن الاطلاق ليس بالوضع بل بسبب يأتي بيانه وعليه فالإطلاق ليس فرداً من أصالة الحقيقة بل أصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق أصلان متغايران .

قوله (ره) (ويلحق بأصالة عدم التقدير . . . إلى آخر البحث).

أقول لولا خوف الله تعالى لأقسمت الأيمان أن هذه العبارة بكاملها ليست من كلام المصنف (ره) وذلك لأمرين .

الأول : كلمة يلحق هنا لا وجه لها أصلاً إذا أصالة عدم النقل والاشتراك لا شبه لهما بأصالة عدم التقدير ولا من فروعها فلا وجه للتعبير بالإلحاق .

الثاني : علمت أننا تقسيم المصنف الشك إلى قسمين : شك في الوضع وشك في المراد وعلمت أنه كان (ره) بصدد ذكر الأصول المعينة للمراد .

ومن هنا نقول أنه لا يصح أن يذكر أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك هنا وذلك لوضوح أن هذين الاصلين من الأصول المعينة للوضع .

وأصالة عدم الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالأصل (عدم النقل)، وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فإن الأصل (عدم الاشتراك)، فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثاني، وإذا ثبت الاشتراك فإن اللفظ يبقى مجملاً لا يتعين في أحد المعنيين إلا بقريضة على القاعدة المعروفة في كل مشترك.

فإنك إذا شككت في النقل تكون شاكاً في وضع الكلمة فمثلاً إذا كان لفظ (زكاة) مثلاً موضوعاً للخلوص ثم شككت في نقل هذه الكلمة إلى وضع آخر تكون شاكاً في وضع هذه الكلمة فعلاً.

وهكذا إذا شككت في الاشتراك تكون شاكاً في كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد. أم موضوعاً لمعنيين. فاللازم هنا هو الرجوع إلى الأصول المعينة للوضع.

فإن قلت عند الشك في الاشتراك أو النقل نشك في المعنى المراد فالشك فيهما هو شك في المراد.

توضيح ذلك أننا إذا شككنا أن كلمة (عين) موضوعة بوضع واحد على العين الباصرة أم بوضعين الأول على العين الباصرة والثاني على العين النابعة ففي هذه الحالة لو سمعنا رجلاً يقول (رأيت عيناً جميلة) نشك في مراده هل هو العين الباصرة أم العين النابعة.

قلت هذا توهم بارد وذلك لأن كل شك في الوضع يستلزم غالباً الشك في المراد.

فلو أنك شككت في أن كلمة الصعيد موضوعة لعموم وجه الأرض أم لخصوص التراب ثم سمعت قول (تيمم بالصعيد) ففي هذه الحالة تشك في مراد المتكلم.

هـ - أصالة الظهور :

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفي الحقيقة أن جميع الأصول المتقدمة راجعة إلى هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز - مثلاً - ظاهر في الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر في الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر في عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص... وهكذا في باقي الأصول المذكورة.

وهذا الشك في المراد المسبب عن الشك في الوضع لا يرجع فيه إلى الأصول الظهورية من أصالة الحقيقة وغير ذلك بل لا بد من تعيين الوضع أولاً ثم تطبيق الأصول الظهورية.

فالحاصل أن أصالة عدم النقل وأصالة عدم الإشتراك هما أصلان لتعيين الوضع نعم قد تسالم الأعلام على إجراء أصالة عدم حدوث وضع جديد فهذا الأصل الجاري في تعيين الوضع حجة وإثبات حجته ليس هنا محله.

فانقدح مما ذكرناه أن هذه العبارة لا يمكن أن تصدر من المصنف (ره) وكان بعضهم زادها ليصلح كلام المصنف (ره) فافسده.

قوله (ره): (لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف).

أقول إنما قيد هذا القيد لأن اللفظ الذي يكون نصاً في المعنى لا يحتاج إلى إجراء أصالة الظهور فإن أصالة الظهور إنما تجري عند احتمال الخلاف لا عند القطع بالمعنى.

قوله (ره): (نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص...).

فلو عبرنا بدلاً عن كل من هذه الأصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحاً مؤدياً للغرض، بل كلها يرجع اعتبارها إلى اعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا في الحقيقة إلا أصل واحد هو أصالة الظهور. ولذا لو كان الكلام ظاهراً في المجاز واحتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى أن الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازي ولا تجري أصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً في التخصيص أو التقييد.

حجة الأصول اللفظية:

وهي الجهة الثانية من البحث عن الأصول اللفظية، والبحث عنها يأتي في بابه وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغي الآن أن نتعجل في البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالإشارة فنقول:

إن المدرك والدليل في جميع الأصول اللفظية واحد وهو تباني العقلاء في الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لا يعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لا يوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولا بد أن الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى في خطابه على طريقتهم هذه، وإلا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء في خصوص خطابه، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولا يجوز التعدي عنها إلى غيرها. فيعلم من ذلك على سبيل الجزم أن الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

أقول: لا يخفى وجود سقط في العبارة وتصحيحها هكذا (فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال المجاز. ومؤدى أصالة العموم نفس مؤدى أصالة الظهور في مورد احتمال التخصيص). والوجه واضح.

١٣ - الترادف والاشتراك

لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك، بل في وقوعهما في اللغة العربية، فلا يصغى إلى مقالة من أنكرهما. وهذه بين أيدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

قوله (ره): (لا ينبغي الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك...).

أقول لا ريب في وقوعهما فضلا عن إمكانهما وهذا مما اجمع عليه المحصلون من الأصوليين.

ولكن مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما ذكره في هذا المقام ونقسم البحث إلى بحثين الأول في الاشتراك الثاني في الترادف.

أما البحث الأول فنقول قد اختلفوا في إمكان الاشتراك.

ثم اختلفوا في وقوع الاشتراك في كلام القرآن وكل كلام بليغ فهذان نزاعان في طرف السلب.

وهناك نزاع ثالث في طرف الإيجاب وهو أنه هل يجب وجود الاشتراك في اللغات فهذه ثلاث خلافت نذكرها على هذا الترتيب.

أما الخلاف الأول: فقد استدلوا للإستحالة بأن العاقل لا يفعل ما يخالف غرضه.

وغرض الواضع هو التفهيم والتفهم كما هو واضح.

فينتج من هذين الأمرين أن الواضع لا يضع ما يخالف غرضه في التفهم والتفهم.

فإذا ضممنا إلى هذه النتيجة مقدمة ثالثة وهي (أن الاشتراك موجب للإخلال بالغرض أي التفهم والتفهم . وذلك لإيجابه إجمال اللفظ إذا لم ينصب الإنسان قرينه على مراده كما لو قلت (عين) ثم لم تنصب قرينه على أنك تريد أحد المعنيين من الباصرة أو النابعة) ينتج أن الواضع لا يضع المشترك.

ويجاب على هذا الاستدلال بأجوبة خمسة.

الأول: لا نعلم غرض الواضع فلعل غرضه إرضاء معشوقته فيضع المشترك لأنها طلبت منه ذلك.

الثاني: سلمنا أن غرضه هو التفهيم والتفهيم لكن الإشكال يرد لو كان الواضع واحداً وأما إذا كان متعدداً فلا يرد إذ قد يضع الأول لفظ (عين) للنابعة فقط ويضع الثاني لفظ (عين) للباصرة بدون أن يعلم بوضع الأول فيحصل وضع اللفظ الواحد بوضعين لمعنيين ولا يكون أي واحد منهما مخلاً بالغرض.

الثالث: سلمنا أن الواضع واحد لكن إنما يرد الإشكال لو وضع الوضع الثاني وهو ملتفت إلى أنه قد وضع الأول وأما إذا فرضنا أن الواضع وضع أولاً كلمة (عين) للنابعة ثم بعد مدة نسي هذا الوضع فوضع كلمة (عين) مرة ثانية للباصرة. فإذا فرضنا ذلك كان ممكناً ويحصل كثيراً من كل إنسان.

الرابع: سلمنا أن الواضع واحد لا يغفل لكن الإشتراك ليس مخلاً بالغرض (أي التفهيم والتفهيم) وذلك لإمكان التفهيم مع نصب القرينة التي لا يحتاج نصبها غالباً إلى أي مؤونة كما لو كانت القرينة حالية.

الخامس: سلمنا أن الإشتراك مفيد للإجمال لكن من الواضح أن اللغة يجب أن يكون فيها طريق مفتوح لحصول الإجمال فإن الناس المتكلمين قد يحتاجوا أحياناً إلى أن يجملوا كلامهم فيكون وضع المشترك حينئذ مما يناسب هذا الغرض.

بقي أمران.

الأول: أن الإشكال المذكور من أصله لا يرد على مذهب القرن في الوضع إذ قد يحصل القرن بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال بدون أن نفرض أي واضح.

فهذا الإشكال إنما يرد على المذهب المشهور الفارض لوجود الواضع مع فرض أن المشترك كان موضوعاً في المعنيين بالوضع التعيني.

الرائي : أن كلمة الإمكان أحياناً تطلق ويراد بها الإمكان الذاتي وهو كون الشيء بذاته قابلاً للوقوع كالظلم من المعصوم فإنه ممكن ذاتاً. وهذا المعنى يقابله الإستحالة الذاتية وهو كون الشيء بذاته غير قابل للوقوع كاجتماع النقيضين.

وأحياناً أخرى تطلق ويراد بها الإمكان الوقوعي وهو كون الشيء بذاته وبجميع لوازمه قابلاً للوقوع وذلك كالرحمة من الله تعالى. وهذا المعنى يقابله الإستحالة الوقوعية وهي كون الشيء بذاته قابلاً للوقوع إلا أن وقوعه يلزم منه محال فيكون محالاً وقوعاً. وذلك مثل الظلم من الله تعالى.

إذا عرفت هذا التقسيم فنقول إن الخلاف في إمكان الإشرار إنما هو بالمعنى الثاني لوضوح أنه بذاته ممكن وإنما يدعى محالته وقوعاً بدعوى أن وقوعه يستلزم المحال وهو نقض الغرض.

أما الخلاف الثاني فقد إستدلوا على استحالة استعمال البليغ للمشرار أنه حين استعمال المشرار إما أن ينصب قرينه تبين مراده وإما أن لا ينصب قرينه.

فعلى الأول يلزم التطويل بلا طائل إذ كان يمكن استعمال غير المشرار فيستغني عن نصب القرينة. ومن الواضح أن التطويل عيب في البليغ. وعلى الثاني كان كلامه مجملاً وهذا مضر بالبلاغة.

ويجاب على هذا الإستدلال بأجوبة أربعة.

الأول كثيراً ما لا يكون نصبه القرينة تطويلاً أصلاً كما لو كانت منصوبة بقرائن الأحوال، كما لو نظرت إلى عين هند وقلت ما أحسن هذه العين فإنه لا أحد يتوهم أنك تريد البشر مع أنك لم تفعل شيئاً زائداً.

كما قد تكون القرينة مقالية ولكن قد جئت بها لفائدة أخرى كما لو قلت (عين هند سوداء) فإنه لا يتوهم أحد أنك تريد (بشر هند سوداء) فكانت كلمة هند وسوداء قرينه مع أنهما ليستا تطويلاً لوضوح أنه جيء بهما لفائدة وهكذا أكثر الكلام.

الثاني أنه في بعض الحالات قد يضطر إلى استعمال المشترك لمصلحة وزن الشعر أو السجع أو عدم وجود لفظ آخر أو غير ذلك .

الثالث لا نسلم أن التطويل دائماً عيب في البليغ بل قد يكون حسناً كما في قول موسى (ع) (هي عصاي أتوكأ عليها واهش بها على غنمي . . . الآية) في جواب (ما تلك) مع أنه كان بإمكانه أن يقول (عصا) ويسكت .

الرابع أن الإجمال قد يكون مطلوباً للبليغ كما لا يخفى على البلغاء .

وبهذا ننهي الكلام في النزاع الثاني ونريد أن نقول أن الدليل الأول والأخير في النزاع الأول والثاني هو الوقوع فإننا رأينا المشترك بأم أعيننا واقعاً في اللغة وفي كلام القرآن والبلغاء (وما بعد عبادان من قرية) .

وأما الخلاف الثالث فقد استدلوا لوجوب وقوع الإشتراك في اللغة كما في الكفاية بأن المعاني لا متناهية . والألفاظ متناهية محصورة مركبة من الفاظ معلومة محصورة . والمتناهي المحصور لا يكفي لغير المتناهي ومن ثم فإذا أراد الواضع أن يضع لكل معنى واحد لفظاً واحداً لم يكن ذلك كافياً فيضطر إلى الإشتراك أي أن يضع اللفظ الواحد لعدة معاني .

ويجاب عليه بأجوبة ثلاثة .

الأول أن هذا الدليل لو سلمنا به فلا يندفع حتى بالإشتراك لوضوح أن الألفاظ إذا كانت محصورة بمليون لفظ مثلاً ووضعنا كل واحد لمليون معنى فلا ينتج عندنا أننا وضعنا لجميع المعاني بل نكون قد وضعنا لمليون مليون معنى وأما المعاني الباقية فلم نضع لها .

إذن هذا الإشكال على فرض تماميته لا يندفع حتى بالإشتراك فعلى الواضع الذي تواجهه هذه المشكلة أن يذهب إلى بيته ويريحنا ويريح نفسه من عناء الوضع .

الثاني أن المعاني الكلية متناهية هكذا ذكر البعض وكأن نظره إلى المعاني الموجودة . وأما إذا وسعنا نظرنا إلى المعاني الموجودة والمعدومة كانت المعاني غير متناهية فبإمكان أي واحد أن يخترع مليارات الماهيات

ولكن ينبغي أن نتكلم في نشأتهما، فإنه يجوز أن يكونا من وضع واضح واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز أن يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة - مثلاً - لفظاً

المعدومة. كالعنقاء والغول وشبههما.

الثالث أنه لا أحد كلف الواضع الشريف أن يتعب نفسه ويضع لجميع المعاني بل المطلوب منه أن يضع للمعاني التي يحتاجها أهل اللغة وهي متناهية كما لا يخفى.

وهناك أجوبة أخرى على هذا المنوال لا حاجة لها. وهذه الدعوى كالدعوتين السابقتين في غاية السخافة ولولا أن السلف تعرضوا لها لم نشر إليها (وإنا وجدنا أباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون) وبهذا ينتهي البحث الأول أي البحث في الإشراك.

وأما البحث الثاني فقد إستدلوا لإستحالة الترادف بأنه لغو إذ وضع لفظ واحد كاف في التفهيم والتفهم.

أقول ويجاب على هذا الإستدلال بنحو ما أجبنا هناك ونزيد هنا جواباً خاصاً وهو احتمال كون الواضع كريماً فاعطى للإنسان أكثر مما يريد وهذا ليس لغواً وإلا كان الثواب الذي ادخره الله لعبادة لغواً إذ يكفي الإنسان في الجنة أن يكون عنده مائه قصر في كل قصر مائه حورية وسائر لوازم القصر مع أنه في بعض الروايات أن من قال (بسم الله الرحمن الرحيم) أو الحمد لله رب العالمين (الترديد مني) كان له سبعين ألف قصر في كل قصر سبعين ألف غرفة في كل غرفة سبعين ألف سرير في كل سرير سبعين ألف حورية لكل حورية سبعين ألف جدوله في شعرها الرواية هكذا أو نحو من ذلك. ومثلها روايات كثيرة.

قوله (ره): (ويجوز أن يكونا من وضع واضعين...).

أقول ذكر السيد الخوئي (دام ظله) هذا المعنى نقلاً عن أستاذه الذي نقله بدوره عن بعض مؤرخي متأخري المتأخرين والقواعد الطبيعية العرفية تقتضي الجزم بهذا الاحتمال. ولا سيما بعد ملاحظة أن بعض المعاني لها

لمعنى وقبيلة أخرى لفظاً آخر لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار أن كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر أن الاحتمال الثاني أقرب إلى واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الأقل فهو الأغلب في نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حمير كذا ولغة تميم كذا... وهكذا. فهذا دليل على تعدد الوضع بتعدد القبائل والأقوام والأقطار في الجملة. ولا تهمنا الإطالة في ذلك.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى:

ولا شك في جواز استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلى تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له على أحد معانيه.

كما لا شبهة في جواز استعماله في مجموع معانيه بما هو مجموع المعاني غاية الأمر يكون هذا الاستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه استعمال للفظ في غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة أكثر من معنى واحد

أكثر من مئة لفظ يدل عليها.

قوله (ره): (كما لا شبهة في جواز استعماله).

أقول: هذا إشارة إلى المقدمة الخامسة من المقدمات التي ذكرناها فإنك إذا استعملت اللفظ في المجموع تكون قد استعملته في صورة ذهنية واحدة. نعم لما كان اللفظ ليس موضوعاً لهذه الصورة بل موضوعاً لغيرها كان الاستعمال في هذه الصورة - أي صورة المجموع - استعمالاً مجازياً.

قوله (ره): (وإنما وقع البحث والخلاف في جواز إرادة...).

أقول وقع الخلاف قديماً وحديثاً في جواز استعمال اللفظ في أكثر من

معنى . وحتى يتضح البحث نقدم المقدمات التالية .

الأولى أن الخلاف له جهتان .

الأولى الخلاف في الإمكان العقلي أي هل يمكن عقلاً استعمال اللفظ في أكثر من معنى . أو لا يمكن عقلاً .

الجهة الثانية أنه بعد الفراغ عن الإمكان العقلي هل يجوز لغة استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

والجهة الثانية هي التي كانت محل البحث بين القدماء إلى زمان صاحب الهداية وأما المتأخرون فأصبح محط نظرهم في الخلاف في الجهة الأولى .

المقدمة الثانية وسوف ينه المصنف (ره) عليها وهي أن الخلاف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى بلا فرق بين كون استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقيين أو المجازيين أو المختلفين فلا فرق من هذه الجهة لأن الكلام هو في أن العقل هل يرى استحالة استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى .

المقدمة الثالثة أن هذا الخلاف على الجهة التي هي محل بحثنا خلاف عقلي والأدلة يجب أن تكون برهانية عقلية فلا وجه لما يفعله البعض من الاستدلال في البحث على الجواز ببعض إستعمالات العرب . إذ من يدعي الإستحالة بأدلة برهانية لا يمكنه أن يقنع بأن تذكر له بعض أبيات الشعر فإنه يلتزم بتأويلها .

والحاصل أن الاستدلال على المطلب بأبيات الشعر وأمثالها ليس في محله بل هو من قبيل إدخال العرفيات في العقلية .

المقدمة الرابعة قد ذكرنا سابقاً أن المتكلم إنما غرضه الأولي في نطقه بالكلام هو إخراج المعاني التي في ذهنه فالتكلم هو شبيه بمد اليد إلى الذهن ثم القبض على المعلومات ثم طرحها فعملية الطرح هي عملية التكلم . فالحاصل أن المتكلم يكون في ذهنه صور ذهنية فيخرجها بواسطة كلامه لا

أنه ينطق ثم يفهم كلامه بعد أن ينطق به فإن هذا لا يقوله إلا جاهل.

المقدمة الخامسة ان الصور الذهنية تارة تتعدد وأخرى تكون صورة واحدة ينتزع منها صور متعددة مثلاً صورة البيت صورة واحدة لكن يمكنك أن تنتزع منها صورة الجدار والباب وما شابه ذلك ومن الواضح أن اللحاظ المتوجه إلى المجموع هو لحاظ واحد تفصيلي ومن هنا فنقول أنك.

تارة تستعمل اللفظ للتعبير به عن صورة واحدة في ذهنك.

وأخرى تستعمل اللفظ للتعبير عن صورتين مستقلتين.

أما الطور الأول فلا نقاش في جوازه مطلقاً حتى لو كانت هذه الصورة يمكن أن ينتزع منها آلاف الصور وذلك مثلاً كالصورة الذهنية للمسلمين فإنها صورة واحدة يستعمل لها لفظ واحد مع أن صورة المسلمين يمكن أن ينتزع منها آلاف الصور فإن هذا كله لا يهمنا بعد أن كانت الصورة الذهنية واحدة واللحاظ المتوجه إليها هو لحاظ واحد متوجه إلى مجموع الصورة.

إنما الإشكال والخلاف في الطور الثاني أي فيما إذا كان في ذهنك صورتان أو صور متعددة تريد أن تعبر عنها بلفظ واحد. كصورة زيد المستقلة وصورة عمر المستقلة تريد أن تعبر عنهما بلفظ واحد كلفظ رجل مثلاً.

ولا يجوز لك أن تخلط بين الصورة الواحدة للمجموع وبين مجموع الصور المتعددة فإن الأول أي صورة المجموع ليست محل الكلام. إنما محل الكلام هو الثاني أي استعمال اللفظ لبيان صور ذهنية متعددة.

المقدمة السادسة: إن الدوال مطلقاً سواء كانت لفظية أو غير لفظية على قسمين.

الأول الدوال التي لا يلحظها ناصبها فانية في المعنى حين دلالتها بل يستطيع أن لا يلتفت إليها أصلاً أو أن ينساها ويستطيع أن ينظر إليها نظره إلى أي شيء مستقل وذلك مثل اللافئات التي توضع في الطريق فإن الذي نصبها للدلالة يستطيع أن ينساها ومع ذلك تبقى دالة وهكذا لباس الشرطة

والجنود فإن الواحد منهم ينصب الشارة على كتفه حتى تدل على منصبه في الجندية ولكن هذه الشارة لم يلحظها الجندي أنها حاكية عما في ذهنه وأنها فانية في المعنى الذي في ذهنه. بل الغرض الوحيد من وضع الشارة أن تكون الشارة بنفسها موجهة لإحضار المعنى في ذهن من يراها.

القسم الثاني الدوال القصدية التي تلحظ حين نصبها أنها تعبير عما في الذهن وذلك مثل سائر الإشارات باليد والرأس وسائر التعبيرات والأقوال فإن هذه الدوال الفعلية أو اللفظية يراها فاعلها أنها تعبير عما في ذهنه.

فالحاصل أن الدوال قسمان.

الأول ليس قصدياً أي لا يلحظ حين نصبه للدلالة أنه تعبير عن ما في الذهن بل يلحظ على أنه مستوجب لخطور المعنى في ذهن من يراها.

الثاني الدوال القصدية أي الملحوظ حين نصبها أنها تعبير عما في الذهن.

ومن الواضح أن الألفاظ من القسم الثاني فلا ينبغي أن تقيس اللفظ على شارة الكتف التي يجعلها الجندي على كتفه فإنها من القسم الأول والألفاظ من القسم الثاني فلا ينبغي أن تنطق باللفظ غير قاصد به شيئاً وإنما تطلب في ذهنك أن من يسمعه يفهم معناه لا وألف لا فإن هذا وإن كان ممكناً عقلاً إلا أنه خارج عن طريقة استعمال الألفاظ. وعليك بالاهتمام بهذه المقدمة فإن هذه المقدمة كثيراً ما يغفل عنها.

المقدمة السابعة أن الوجدان أكبر دليل على إستحالة تعدد اللحاظ التفصيلي في آن واحد.

وبعبارة أوضح إن اللحاظ الذهني على قسمين.

الأول لحاظ تلقائي لا يعتمد على الإلتفات وذلك مثل ما لو كبرت وشرعت في الصلاة فإنك تجد من نفسك أنك كثيراً ما تسهو عن أفعال الصلاة مع أنك تأتي بجميع أفعال الصلاة وهكذا في كثير من الأفعال التي لها ترابط في ذهن الإنسان كقراءة القرآن فإن الإبتداء لا يحصل غالباً إلا عن

إلتفات ولكن الإستمرار يحصل بدون إلتفات تفصيلي بل تصدر من الإنسان مع أنه ساه. ومن الواضح أن هذه الأفعال لم تصدر عن غير إختيار بل صادرة عن إختيار وإلتفات إلا أنه إلتفات غير تفصيلي ولا مشاحة في الأسماء.

الثاني لحاظ وإلتفات تفصيلي وذلك بأن توجه فكرك إلى الشيء فتكون بذلك قد نظرت إليه نظرة تفصيلية كأن تنظر إلى القلم تريد أن تراه، ما خصوصياته أو أن تستمع إلى كلام عمر تريد أن تفهم ما يقول وتجب عليه وهكذا سائر الأفعال التي تصدر عن توجه.

إذا عرفت هذين القسمين فنقول أنه لا ريب في جواز إجتماع لحاظين من القسم الأول كما تمشي وأنت تأكل مشتغل الفكر فإن الإلتفات إلى إستمرار المشي ليس تفصيلاً لذا قد تصل الى مقصودك وتتفاجأ بالوصول وكذا الإلتفات إلى استمرار الأكل ليس تفصيلاً لذا قد ينتهي المأكول كالتفاحة دون أن تلتفت وتتوجه الى إنتهائها. ولا ريب في جواز إجتماعهما وكذا إجتماع أمثالهما.

وكذا لا ريب في جواز إجتماع لحاظ تفصيلي مع لحاظ غير تفصيلي كما لو كنت ماشياً تفكر في حل مسألة أصولية فيكون التفاتك إلى المسألة الأصولية إلتفاتاً تفصيلاً وأما المشي فإلتفاتك إليه إلتفات غير تفصيلي.

وكذا لا ريب في جواز إجتماع لحاظين تفصيلين في أنين متعددين كأن تنظر أولاً إلى القلم تفكر فيه ثم بعد أن تنتهي منه تلتفت إلى الكتاب تفكر فيه.

إذن كل ذلك لا ريب في إمكانه بل لا ريب في وقوعه للإنسان يومياً آلاف المرات. فكل ذلك لم يرتب فيه أحد ولن يرتاب فيه أحد. إذن ما هو المراد من عدم جواز إجتماع اللحاظين.

نقول المراد هو عدم جواز إجتماع لحاظين تفصيليين في آن واحد. كأن تفكر في آن واحد بحل المسألة الحسابية في حال أنك تفكر في حل

المسألة الأصولية. وأن تستمع الى زيد وتصفي إليه لتفهم ما يقول في عين الحال الذي تستمع فيه الى عمر وتصفي إليه لتفهم ما يقول. هذا هو القسم الذي ندعي إستحالته وندعي أيضاً أن دليل الإستحالة على الإنسان هو الوجدان.

وندعي أيضاً أن كل واحد يناقش في هذا المطلب فهو غافل عن مرادنا الحقيقي بل يظهر من بعض الروايات والأدعية ان إجتماع اللحاظين التفصيليين في آن واحد من مختصات الله سبحانه وتعالى حيث في بعض الأدعية وصفه تعالى بأنه لا يشغله صوت عن صوت ولا علم عن علم أو نحو ذلك ومن الواضح أن هذا الوصف لو كان لغير الله تعالى كالملائكة لم يكن مدحاً حسناً.

وكيف كان فالمطلب اوضح من نور الشمس في رابعة النهار المصيف. ومع ذلك فقد ادعى بعض فحول^(١) العصر جواز تعدد اللحاظ واستدل بثلاثة أدلة.

الأول: الوجدان.

الثاني: أنه قد يصدر من الفاعل الواحد في آن واحد فعلان أو أزيد كأن يشتغل لسانه بالكلام وعينه بالنظر ويده باللمس ومن البين أن كل هذه الأفعال اختيارية مسبقة بالإرادة واللحاظ.

الثالث: أن النسبة الكلامية فيها تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في آن واحد.

أقول قد ظهر لك الجواب على جميع أدلته لأن فيها خلط بين اللحاظ التفصيلي واللحاظ غير التفصيلي.

وعرفت أن الذي ندعي إستحالته هو قسم واحد وهو إجتماع اللحاظين التفصيليين في آن واحد.

ومن الواضح أن هذا القسم لا يحكم الوجدان بإمكانه بل يحكم

(١) السيد الخوئي (دام ظله).

بإستحالة فلا وجه لدليله الأول سوى الخلط بين اللحاظ التفصيلي وغيره.
وهكذا الدليل الثاني فإن صدور الفعلين بل الأفعال في آن واحد ليس محالاً كما عرفت وإنما المحال أن تلتفت إليها إلتفاتاً تفصيلاً.

وأما الدليل الثالث فقد اشرنا الى جوابه في المقدمة الخامسة حيث بينا أن محل الكلام هو لحاظ الصور المتعددة لا الصورة الواحدة التي تتضمن أموراً متعددة ومن الواضح أن الجمل كجاء زيد تكون حاكية عن صورة واحدة في الذهن ملحوظ بلحاظ واحد.

نعم هذه الصورة الواحدة متضمنة لصورة زيد وصورة المجيء والنسبة بينهما ولكن لا يعني ذلك تعدد لحاظها.

المقدمة الثامنة قد عرفت في المقدمة السادسة أن الدوال على قسمين قسم يقصد به الفاعل للدال أن يكون الدال هو إخراج ما في الذهن وقسم كالشارات إنما يقصد بنصبها إحضار الصورة في ذهن السامع.

وهنا نقول أن الألفاظ والإشارات باليد والرأس والعين ونحوها كلها من هذا القسم أي الدوال التي يلحظها ناصبها مخرجة للمعنى من ذهنه فالتكلم عندما يتكلم يرى كلامه عين الصورة التي في ذهنه وهذا واضح لكل مراجع إلى ذهنه فهل تنطق باللفظ ونترك إلى اللفظ أم يكون نظرك إلى المعنى وأنت تريد إخراج بهذا اللفظ.

أقول لا ريب أن الطريقة المعروفة المألوفة هي كون المتكلم ناظراً إلى ذهنه ومريداً إخراج الصور التي في ذهنه فهو يخرجها باللفظ وهذا معنى القصد بالكلام وهذا معنى قولك قصدت بكلامي كذا وكذا وهذا معنى أنشأ الإطلاق قاصداً له وهذا معنى إشتراط القصد في سائر المعاملات أي أن المتكلم قصد إلى إخراج ما في ذهنه بهذا اللفظ.

والحاصل أن الغرض من ذكر هذه المقدمة أمران.

الأول توضيح ما ذكرناه في المقدمة الخامسة وحاصله أن هذه الدوال تلاحظ فانية في المعنى بمعنى أن نظر ناصب الدلالة إنما هو إلى المعنى ولم

يكن ناصب هذه الدوال ملتفتاً إلى فعله بما هو فعل وإنما كان نظره إلى ما في ذهنه أولاً وبالذات وإنما كان الفعل أو اللفظ تعبيراً عما في الذهن من لصور الذهنية .

الثاني أن استعمال الألفاظ هو من قبيل الدوال الملحوظة فانية في لمعنى أي يكون الملحوظ حال نصبها هو المعنى .

وهنا نريد أن نسأل هل لحاظ المعنى حال استعمال الألفاظ هو لحاظ تفصيلي أم هو لحاظ تلقائي غير تفصيلي .

وبعبارة أوضح لا ريب أنه يمكن لحاظ المعنى حال الإستعمال لحاظاً تفصيلياً وإنما السؤال ألا يمكن للإنسان أن يلحظ المعنى لحاظاً تلقائياً دون أن يلتفت إليه تفصيلاً فيصير لحاظ المعنى حال النطق كلحاظ السير .

وجواب هذا السؤال هو عمدة البحث لأننا إذا قلنا أن لحاظ المعنى ليس تفصيلياً يصبح واضحاً أنه يمكن اجتماع لحاظين للمعنيين في آن واحد لما عرفت من جواز اجتماع اللحاظين غير التفصيليين وأما إذا قلنا أن لحاظ المعنى هو لحاظ تفصيلي فقط يصبح واضحاً أنه يستحيل اجتماع لحاظين للمعنيين في آن واحد .

والجواب هنا يحتاج إلى أن يكون المجيب منصفاً متأملاً ضرورة أن الكلام له حالات فبعض الأحيان لا يتكلم المتكلم إلا عن تأمل فيكون لحاظ المعنى واضح التفصيلية وتارة يتكلم نائماً فيكون لحاظ المعنى واضح التلقائية وبين هذين الفرضين حالات شتى .

فنقول في الجواب إن الحق الذي لا يعتريه الريب عندي وإن كان قد ينكره البعض هو أن الإنسان الواعي غير النائم عندما يلحظ المعنى لا يكون لحاظه له إلا لحاظاً تفصيلياً غاية أنه لحاظ سريع الوجود والاختفاء وذلك كما لو نظرت إلى إنسان يحرك يده بسرعة فإنك ملتفت تفصيلياً إلى جميع حركاته حتى لو كانت تتحقق وتختفي بسرعة فكان لحاظ كل حركة لحاظاً تفصيلياً يوجد ويختفي بسرعة تبعاً لاختفاء الملحوظ بسرعه وهكذا لو

استمعت إلى من يتكلم فإن كل كلمة ينطق بها تكون قد التفت إليها تفصيلاً ولكن لما كانت تختفي بسرعة ويأتي عقبيها كلمة أخرى كان اللحاظ المتعلق بتلك الكلمة مختفياً بسرعة باختفائها السريع.

والحاصل أن مرادنا من ذكر هذه الامثلة توضيح أن لحاظ المعاني لحاظ تفصيلي متصرم الوجود.

نعم لا ينبغي لك أن تخلط بين لحاظ فعل التلفظ باللسان وبين لحاظ المعنى في الذهن فإنك حينما تتكلم يجتمع عندك فعلاً في آن واحد الأول لحاظ المعنى الثاني لحاظ اللسان الذي ينطق بالألفاظ ومن الواضح أن هذين اللحاظين يستحيل كونهما تفصيليين. فيستحيل عليك أن تلاحظ التلفظ في آن لحاظ المعنى مع كون اللحاظين تفصيليين فلا جرم تكون مضطراً إلى لحاظ المهم عندك من المعنى أو اللفظ وهو المعنى فتلاحظه تفصيلاً ويكون لحاظك للتلفظ غير تفصيلي.

نعم في بعض الأحوال يكون اللحاظ التفصيلي متوجهاً إلى اللفظ فيكون المعنى غير ملحوظ أصلاً حين لحاظ اللفظ وإن كان قد لوحظ قبل لحاظ اللفظ.

والحاصل أن المعنى يكون ملحوظاً تفصيلاً. حين لحاظ اللفظ تلقائياً. أو غير ملحوظ أصلاً حين لحاظ اللفظ تفصيلاً. والحاكم فيما ذكرناه هو الوجدان ويمكن تعليقه بتعليل لا نذكره ويمكن فهمه من المقدمة الآتية.

ومما ذكرناه ظهر لك أنه لا ينبغي لك أن تعترض علينا بما نراه كثيراً من السهو في الكلام أو النطق غفلة مع عدم الإرادة التفصيلية فإن الاعتراض في هذه الموارد ناشيء عن الغلط بين لحاظ الصورة الذهنية وبين لحاظ الفعل اللساني ففي حالات السهو والغفلة وفلتات اللسان كان الشيء الغير الملحوظ تفصيلاً هو فعل اللسان لا المعنى والصورة الذهنية فإنها ملحوظة تفصيلاً حتى في تلك الأحيان.

المقدمة التاسعة إنا بعد مراجعة أوجه اللحاظات التلقائية وجدنا كلها

من المشترك في استعمال واحد، على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ على حدة، وكأن اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء في ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لا يهمننا الآن التعرض لها.

تكون بسبب وجود ارتباطات ذهنية فمن اعتاد على الصلاة ويصير ينظر إليها بمنزلة فعل واحد مستمر بين أولها وآخرها ترابط في الذهن تجده بمجرد أن ينوي فعل الصلاة ويشعر تتولى القوى الكامنة في النفس استمراره ذلك الفعل.

فالحاصل أن اللحاظات ليست أمراً اعتبارياً. وهذه المقدمة ليست بذات أهمية وإنما ذكرناها دفعا لبعض التشويش.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول أرجع البصر إلى المقدمة السادسة والسابعة والثامنة تجد أن الدليل على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى صار أمامك وفي غاية الوضوح وذلك لأن اللفظ عند ما تنطق به تنطق به على أنك تخرج المعنى وبما أنه يستحيل لحاظ معنيين في آن واحد يصبح واضحاً أنك لا يمكنك عندما تنطق اللفظ أن تراه حاكياً عن المعنيين.

وبعبارة أخرى أوضح أن اللفظ من الدوال التي تفنى في المعنى أي يراها صاحبها تعبيراً عن المعنى الموجود في ذهنه فمعنى استعمال اللفظ في معنيين هو أن يرى المتكلم اللفظ تعبيراً عن المعنيين الموجودين في ذهنه الملحوظين باللحاظ التفصيلي في آن واحد وهذا محال لما عرفت من استحالة اجتماع اللحاظين التفصيليين في آن واحد.

بل نزيد ونقول أنه لا فرق بين اللفظ وغيره من الدوال المعبرة عما في ذهن صاحبها وذلك كالإشارة فلا يمكنك أن تشير إشارة واحدة قاصداً أنها دعوة لعمرو وأنها دعوة لزيد في آن واحد.

قوله (ره): (على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ).

اقول هذا إشارة إلى نكته سنوضحها عما قريب.

قوله (ره): (وللعلماء في ذلك أقوال...).

وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الاستعمال.

الدليل: ان استعمال أي لفظ في معنى إنما هو بمعنى إيجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعلي التزيلي، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً، ثانياً وبالعرض فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله في المعنى فكأنما أوجد المعنى وألقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظاً للمتكلم بل للسامع آلة وطريقاً للمعنى وفانياً فيه وتبعاً للمحاطة، والملحوظ بالأصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

أقول قد أشرنا في المقدمة الأولى إلى أن البحث عندهم كان في الجواز لغة فكان بعضهم يقول بالحقيقة وبعضهم بالمجاز وغير ذلك من التفصيلات التي أصبحت الآن في عالم النسيان بعد أن صار البحث في الاستحالة وعدم الاستحالة.

قوله (ره): (الدليل ان استعمال أي لفظ...).

أقول هذا إشارة إلى المقدمة السادسة والثامنة. وقد يتخيل بعض من لا خبره له أن هذا الدليل إنما يتلاءم مع القول الذي يقول بأن الواضع اعتبر اللفظ وجوداً تنزيلاً للمعنى. ولا يتلاءم مع القول بأن الواضع جعل اللفظ علامة على المعنى أو ملازم لها. فإن هذا خيال في خيال إذ الاستحالة هنا تكوينية والوضع الذي هو أمر اعتباري لا يمكن أن يكون له أثر في الشؤون التكوينية.

فاللفظ على جميع الأقوال إنما ينطق به تعبيراً عن المعنى الملحوظ في الذهن فإذا استحال لحاظ المعنيين في الذهن بلحاظين في آن واحد استحال رؤية اللفظ تعبيراً عنهما معاً.

قوله (ره): (فلذلك يكون اللفظ...).

أقول اللفظ يستحيل لحاظه تفصيلاً وذلك لأجل أنك تلاحظ المعنى تفصيلاً ويستحيل اجتماع لحاظين تفصيلين فالعلة الحقيقية لعدم لحاظ اللفظ

وهذا نظير الصورة في المرأة، فإن الصورة موجودة بوجود المرأة، والوجود الحقيقي للمرأة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانياً، وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة في المرأة فإنما ينظر إليها بطريق المرأة بنظرة واحدة هي للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرأة بالآلية والتبع. فتكون المرأة كاللفظ ملحوظة تبعاً للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان في المعنونة.

تفصيلاً هو هذا ولعل المصنف (ره) يريد أن يشير إلى ما ذكرنا.

ثم أن بعض عبارات المصنف تنافي ما ذكرنا. ولكن كل ذلك غير مهم بعد اتضاح المطلب واتضح أن نظره في بيان الاستحالة هو إلى الشيء الذي ذكرناه وأن كان قد تخونه العبارة بسبب دقة المطلب.

خاتمة، حاصلها أنه هناك طريقه تجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى. وهي في الحقيقة خارجه عن طريقه الاستعمال المألوفة للألفاظ وحاصل هذه الطريقة هي أن تنطق اللفظ دون أن تراه فانياً في أي معنى أي لا تراه أنه تعبير عن معنيين بل تنطقه دون أن تراه تعبيراً عن أي معنى ثم تطلب من السامع بواسطة قرينة سابقة أو لاحقة أن يفهم كل معاني اللفظ مثلاً تنطق بلفظ (عين) وتنبيه السامع أنك تريد منه أن يفهم جميع معاني اللفظ أو عدة معاني من معاني اللفظ.

ففي هذه الحالة تكون قد أخرجت اللفظ عن كونه من قسم الدوال الفانية بل جعلته بمنزلة اللافات المنصوبة على الطريق أو الشارة المنصوبة على كتف الجندي.

وهذه الدوال لا مانع من أن تدل على ألف معنى. وذلك لما عرفت من أن وجه الاستحالة هو كون الدال معبراً للمعنى الملحوظ بالالحاظ التفصيلي فلا يمكن أن يكون معبراً عن معنيين تفصيليين ملحوظين في آن واحد. وهذا هو سر الاستحالة.

ومن هنا فإذا فصلت بين اللفظ الذي تلفظ به وبين المعنى. بأن تجعل اللفظ بمنزلة اللافة التي يمكنك أن تحملها بيدك مع أنك في ذهنك تفكر

وعلى هذا، لا يمكن استعمال لفظ واحد إلا في معنى واحد، فإن استعماله في معنيين مستقلاً بأن يكون كل منهما مراداً من اللفظ كما إذا لم يكن إلا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالأصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ في آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين في آن واحد على ملحوظ واحد أعني به اللفظ الثاني في كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فإن الشيء الواحد لا يقبل إلا وجوداً واحداً في النفس في آن واحد.

ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك أن تنظر في مرآة واحدة إلى صورة تسع المرأة كلها وتنظر - في نفس الوقت - إلى صورة أخرى تسعها أيضاً. إن هذا لمحال.

وكذلك النظر في اللفظ إلى معنيين، على أن يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك إلا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً في معنى في استعمال، ثم لحاظه

بشيء آخر غير مدلول الالفة لم يكن ذلك محالاً بل في غاية الامكان ولكن هذا الأسلوب خارج عن طريقة المحاوراة المألوفة.

ولعله إلى هذه النقطة أشار المصنف بقوله آنفاً (على أن يكون كل من المعاني مراداً من اللفظ) ففرضه أن يقول أنه لا استحالة إذا كان اللفظ لا يراد به إلا معنى واحد أو لا يراد به أي معنى ولكن جعل علامة كي يحضر المعاني في ذهن السامع.

قوله (ره): (ألا ترى أنه لا يمكن أن يقع لك...).

أقول هذا المثال ليس في محله وهو من العبارات التي خانت المصنف وذلك لأن الاستحالة في المثال ناشئة من المرأة. فإن المرأة لا يمكنها أن تستوعب في آن واحد صورتين تكون كل صورة منهما بسعة المرأة وعلى قدرها ولذا كان العجز هنا في المرأة فهذا محال حتى على القادر المطلق لأن العجز في المقدور لا في القادر.

فانياً في معنى آخر في استعمال ثان، مثل ما تنظر في المرأة إلى صورة تسعها، ثم تنظر في وقت آخر إلى صورة أخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين في استعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر في المرأة في آن واحد إلى صورتين لشيئين مجتمعين. وفي الحقيقة إنما استعملت اللفظ في معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت في المرأة إلى صورة واحدة لمجموع الشيئين.

تنبيهان

الأول: إنه لا فرق في عدم جواز الاستعمال في المعنيين بين أن يكونا

وهذا بخلاف ما نحن فيه فإن العجز في الإنسان الذي لا يقدر على أن يلحظ في ذهنه معنيين مستقبلين بلحاظين تفصيليين وليس العجز في اللفظ لذا نقول بأن الله سبحانه وتعالى قادر على استعمال اللفظ في ملايين المعاني لأنه قادر على جمع اللحاظات التفصيلية في آن واحد فاللفظ بريء من الإستحالة في المقام كبراءة الذئب من دم يوسف على نبينا وآله وعليه السلام.

فينبغي التمثيل بالمرأة التي تسع الصورتين ولكن أنت لا تستطيع أن تلحظ كل واحد من الصورتين بلحاظ تفصيلي كما لا يمكنك أن تنظر إلى كل واحدة من إصبعيك بنظرة تفصيلية.

نعم يمكنك أن تنظر إلى مجموع الصورتين بنظرة واحدة إلى المجموع فتلاحظه بلحاظ واحد على أنه صورة واحدة وهكذا اللفظ جاز لك أن تلاحظه عين المعنيين بما هما صورة ذهنية واحدة ولم يجز لك أن تلاحظ عين المعنى الأول المستقل وعين المعنى الثاني المستقل حتى يكون المعنيان ملحوظين بلحاظين تفصيليين وهذا ما نبهنا عليه مراراً كما نبه عليه المصنف (ره) في أول البحث وعاد ونبه عليه في آخر البحث عند قوله وكذا يجوز لحاظ اللفظ في مجموع معنيين.

حقیقین أو مجازیین أو مختلفین، فإن المانع وهو تعلق لحاظین بملحوظ واحد في آن واحد موجود في الجميع، فلا يختص بالمشارك كما اشتهر.

الثاني: ذكر بعضهم أن الاستعمال في أكثر من معنى إن لم يجر في المفرد يجوز في التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين - مثلاً - فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ عين - وهو مشترك - قد استعمل حال التثنية في معنيين: في الباصرة والنابعة. وهذا شأنه في الإمكان والصحة شأن ما لو أريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد بها فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل على ذلك بما ملخصه: أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين. وإذا جاوز في قولك (عين وعين) أن تستعمل أحدهما في الباصرة والثانية في النابعة فكذلك ينبغي أن يجوز فيما هو بقوتهما أعني (عينين). وكذا الحال في الجمع.

قوله (ره): (فإن المانع وهو تعلق لحاظین بملحوظ...).

أقول قد عرفت أن المانع هو تعلق لحاظین بملحوظین هما المعنيان وأما اللفظ فقد عرفت أنه مظلوم في هذا البحث كما عرفت أن اللفظ لا يلحظ باللحاظ التفصيلي عادة. فلا مانع من اجتماع لحاظین غير تفصيلين على اللفظ الواحد فتدبر^(١).

قوله (ره): (واستدل على ذلك بما ملخصه...).

أقول ويمكن تأييد الاستدلال بالوجدان الحاكم بجواز قولك (احترم ابويك) تريد الأب الحقيقي والاب المجازي (أي الام) وكذا قولك (دورة الشمسین) تريد الشمس الحقيقية والشمس المجازية (أي القمر) وسيأتي تحقيق المسألة.

(١) من جهة أن اللحاظین غير التفصيلين وإن كان اجتماعهما في الذهن ممكناً إلا أنه قد يشكل اجتماعهما على شيء واحد.

والصحيح عندنا عدم الجواز في التثنية والجمع كالمفرد.

قوله (ره): (والصحيح عندنا عدم الجواز...).

أقول وهو الصواب لأن المانع كما عرفت هو استحالة لحاظ المعنيين فلا يمكنك لحاظ صورة الشمس ولحاظ صورة القمر. بلحاظين في آن واحد سواء كان اللفظ مفرداً أم كان مثني أم جمعاً أم غير ذلك فإن المناط واحد موجود في الجميع فلنا بحاجة إلى كل ما ذكره المصنف (ره).

فما ذكره المصنف إنما ذكره لأن نظره كان إلى احتمال أن تكون هيئة التثنية موضوعة لتكرار المعنى المراد من المادة. فدفع هذا الإحتمال ببيان أن هيئة التثنية يراد بها الدلالة على إرادة فردين من صورة ذهنية واحدة.

وما ذكره المصنف (ره) في محله ولكن نريد أن نقول لو أن الواضع وضع الهيئة للدلالة على تكرار المادة بألف وضع لم يقتض جواز إرادة الصورتين الذهنتين الملحوظتين بلحاظين فإن هذا محال على الإنسان لا يستطيع أحد تجويزه بمثل هذه الاعتبارات.

نعم لو فرض أن الصورتين لا يلحظان إلا بلحاظ واحد حتى يكونا صورة ذهنية واحدة كان ذلك في غاية الامكان.

إذا عرفت هذا فنقول بالنسبة إلى مثال (الشمسين) وأشباهه لا بد من أحد احتمالات.

الأول وهو ما ذكره المصنف (ره) وهو أن تكون مادة الشمس مستعملة بعنوان كلي ينطبق على الشمس والقمر وهو عنوان (ما يطلق عليه شمس) فيراد من قولك شمسين فردان من هذه الطبيعة الواحدة كما تقول (رجلان) وتقصد فردين من هذه الطبيعة الواحدة.

وهذا الإحتمال وإن كان يصحح الاستعمال إلا أن الظاهر بعده عن الوجدان والمعنى العرفي فلا أحد من العوام يقول (أبوان) ويقصد فردين مما يطلق عليه أب وكذلك في مثال (شمسان) وأشباهه.

الإحتمال الثاني ولعله الأقرب وهو أن يكون المتكلم قد لاحظ مجموع الصورتين بلحاظ واحد حتى يكونا بمنزلة الصورة الذهنية الواحدة التي تلاحظ

و(الدليل) أن التثنية والجمع وإن كانا موضوعين لإفادة التعدد، إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة في قبال وضع المادة، وهي - أي المادة - نفس لفظ المفرد الذي طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل (عينان) مثلاً، فإن أريد من المادة خصوص الباصرة فالتعدد يكون فيها أي فردان منها، وأن أريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس إليها،

بلحاظ واحد كما لو نظرت إلى الشمس والقمر فقلت (الشمسين) ولا يكون نظرك إليهما إلا كنظرتك إلى شيء واحد كما تنظر إلى مجموعات الناس المجتمعة.

وعلى هذا الإحتمال لا تكون كلمة (شمسان) مستعملة فيما وضعت له. ولا مادة(شمس) تكون مستعملة بالمعنى الاعم الذي ذكره المصنف (ره) بل تكون الكلمة كلها أعني (شمسين) مادة وهيئة مستعملة في هذين الفردين الملحوظين بلحاظ واحد.

الإحتمال الثالث أن يكون المتكلم قد نزل القمر منزلة الشمس فيصدق عليه الشمس بعد هذا التنزيل. وهكذا في (ابوان) يكون المتكلم قد نزل الأم منزلة الأب فيقول (ابوان) وعلى هذا الإحتمال كانت هذه الصيغة تتضمن الاستعارة.

قوله (ره): (إلا أن ذلك من جهة وضع الهيئة...).

أقول المراد أن الواضع وضع هيئة التثنية وهي الياء والنون في آخر المفرد للدلالة على إرادة فردين من المفرد الذي دخلت عليه الياء والنون وهكذا وضع هيئة الجمع للدلالة على إرادة أفراد متعددة من المفرد الذي دخلت عليه هيئة الجمع.

ثم أقول أن الظاهر أن في عبارة المصنف تسامح لأن وضع الياء والنون ليس وضع هيئة بل وضع لفظ فكما أن الألف واللام موضوعة للدلالة على تعريف مدخولها. فكذلك الياء والنون موضوعه للدلالة على إرادة فردين من مدخولها وكما أن وضع الألف واللام هو وضع لفظ فكذلك وضع

فلو أريد الباصرة والنابعة فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة وفرد من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة في أكثر من معنى، وقد عرفت استحالة.

وأما أن التثنية والجمع في قوة تكرار الواحد فمعناه أنها تدل على تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو أريد من استعمال التثنية أو الجمع فردان أو فرد من طبيعتين أو طبائع متعددة لا يمكن ذلك أبداً إلا أن يراد من المادة (المسمى بهذا اللفظ) على نحو المجاز، فتستعمل المادة في معنى واحد وهو معنى

الياء والنون هو وضع لفظ.

والكلام في علامة الجمع السالم المؤنث والمذكر كالكلام في علامة التثنية فالجميع كان وضعه وضع ألفاظ لا هيئات.

نعم وضع هيئة الجمع المكسر هو وضع هيئة كهيئة (فعال) في (رجال) (نساء) ونحو ذلك مما هو مفصل في علم الصرف.

قوله (ره): (فلا بد أن يراد التعدد من كل منهما أي فرد من الباصرة...).

أقول بل الظاهر أنه إذا استعملت المادة في المعنيين لزم دلالة الهيئة على فردين من كل معنى ضرورة أنه لو أراد فرد من كل معنى لم يحتج إلى التثنية بل يقول (عين) ويقصد المعنيين أي فرد من كل واحد منهما.

اللهم إلا أن يقال أن مراد المصنف (ره) أن المادة ببركة الهيئة استعملت في المعنيين فلا مجال لأن تدل الهيئة على إرادة الفردين.

وبعبارة أوضح أننا تارة نفرض أن المتكلم استعمل كلمة (عين) في المعنيين ثم بعد ذلك أدخل الهيئة على كلمة عين المستعملة بمعنيين.

وتارة أخرى نفرض أن المتكلم نطق بالعين دون أن يستعملها في معنيين ولكن استعمل الهيئة في الدلالة على إرادة المعنيين من كلمة عين فتكون الهيئة داخلة على لفظ لم يستعمل في معنيين بل هي التي جعلته دالاً على المعنيين.

(مسمى هذا اللفظ) وإن كان مجازاً، نظير الاعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد على مفاهيمها الجزئية إلا بتأويل المسمى. فإذا قيل (محمدان) فمعناه فردان من المسمى بلفظ (محمد)، فاستعملت المادة وهي لفظ محمد في مفهوم المسمى مجازاً.

فعلى الطور الأول يجري في الكلام ما ذكرناه من إرادة فردين من كل معنى ضرورة أن الهيئة مستعملة فيما وضعت له وهي إرادة فردين من المعنى الذي أريد من المادة التي دخلت عليها هيئة التثنية والمفروض أن المعنى المراد من المادة متعدد فتدل الهيئة على إرادة فردين من كل منهما.

وعلى الطور الثاني يجري في الكلام ما ذكره المصنف (ره) لأن الهيئة حيثئذ إنما دلت على إرادة المعنيين من المادة وإنما حملنا كلام المصنف (ره) على هذا الإحتمال البعيد لاستبعاد غفلته عما ذكرناه لأنه بعد وضوحه مذكور في غير كتاب كالكفاية وغيرها.

قوله (ره): (فإذا قيل محمدان فمعناه...).

أقول أن محمد اسم علم جزئي فيستحيل أن يراد فرادان من هذا الجزئي فلا بد من التأويل وقد أوله المصنف (ره) بأن (محمد) مستعمل بمعنى كلي وهو (المسمى محمد) وبعد استعماله بالمعنى الكلي جاز دخول هيئة التثنية عليه الدالة على إرادة فردين من مدخولها.

وقد ذكرنا فيما سبق ص... تأويلاً آخر في لفظ شمسين واشباهه وهذا التأويل يجري هنا أيضاً.

وكيف كان فيدلك على أن (محمد) أصبح كلياً جواز التعريف فتقول (رأيت المحمدين) فلو كان محمد باقياً على علميته وجزئيته لم يجز دخول التعريف عليه.

بقي شيء وهو أن الكلي وهو (المسمى بمحمد) لا يجب أن يكون المسمى على نحو الحقيقة بل يكفي أن يكون المسمى على نحو المجاز أو الأعم من الحقيقة والمجاز ولذا يجوز قولهم (العمران) ومقصودهم فردان من افراد المسمى بعمر الأول المسمى بعمر حقيقة والثاني المسمى بعمر

مجازاً وهو أبو بكر فلو ان المصنف جعل الكلبي هو (من يطلق عليه محمد) كان أولى لأن عبارة المسمى ظاهرة في المسمى الحقيقي.

وفي الختام نقول أن هذا التأويل الذي ذكرها المصنف في النفس منه شيء لاستبعاده جداً عن ذوق الناس في نحو شمسین وقد وصفه صاحب المعالم (ره) أنه تعسف فلاحظ وفكر عسى أن تجد تأويلاً أفضل أو ترتضي بالتأويل الذي ذكرناه.

١٤ - الحقيقة الشرعية

لا شك في أنا - نحن المسلمين - نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معاني خاص شرعية، ونجزم بأن هذه المعاني حادثة لم يكن يعرفها أهل اللغة العربية قبل الإسلام،

قوله (ره): (لا شك في أنا نحن المسلمين نفهم...).

أقول حتى يتضح المطلب نقدم مقدمات أشار المصنف إلى بعضها.

المقدمة الأولى في تحرير محل النزاع فنقول أن الألفاظ في اللغة العربية بالنسبة إلى معانيها تنقسم إلى قسمين.

الأول ما كانت معانيها عرفية لا ربط لها بالشرع وذلك مثل الأكل والشرب والنوم وغير ذلك وهذا القسم لا نزاع فيه إذ يعلم الجميع أن الشارع ليس هو واضع الألفاظ العرفية.

القسم الثاني الألفاظ التي معانيها شرعية أي من المعاني المرتبطة بالشارع مثل الصلاة والتشهد والصيام والحج. وغير ذلك فوقع النزاع في أن هذه الألفاظ من القسم الثاني هل هي حقايق شرعية أم لا.

المقدمة الثانية قد عرفت في المقدمة السابقة أنهم اختلفوا في كون القسم الثاني من الألفاظ حقائق شرعية فيقع السؤال هنا أنه ما هو مرادهم بكلمة (الحقايق الشرعية) فنقول مرادهم بالجملة هو كون اللفظ موضوعاً على معناه بوضع ينسب إلى الشارع فلفظ الصلاة إن قلنا بأنها حقيقة شرعية فمعناه أن الصلاة لفظ موضوع على معناه (الذي هو العبادة المعروفة) بوضع ينسب إلى الشارع ثم أنهم بعد اتفاقهم على هذا الكلام اختلفوا في نقطتين.

الأولى ما هو معنى الشارع هل هو الله تعالى. أم النبي (ص) بما هو نبي مرسل أم محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم أم النبي (ص) مع الأئمة (ع) إلى غير ذلك من الأقوال.

النقطة الثانية ما معنى نسبة الوضع إلى الشارع هل معناه أن الشارع بنفسه هو الواضع للفظ حتى يكون الشارع قام بين الناس وقال (إني وضعت لفظ الصلاة لمعنى كذا وكذا) أم أن معنى النسبة هو صيرورة اللفظ حقيقة

وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلى هذه المعاني الشرعية .
 هذا لا شك فيه ، ولكن الشك وقع عند الباحثين في أن هذا النقل وقع في عصر الشارع المقدس على نحو الوضع التعيني أو التعيني فتثبت الحقيقة الشرعية ، أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه

على المعنى المعروف ، في زمان وجود الشارع سواء كان هو الواضع بالوضع التعيني أم كان الواضع بالوضع التعيني هو غيره أم كان الوضع ليس تعييناً بل تعييناً بسبب كثرة الاستعمال .

وإذا عرفت هاتين النقطتين فنقول إن المتأخرين أعرضوا عن النقاش فيهما وهم على حق في ذلك لأن الاختلاف يجب أن يكون في مورد تحصل منه الثمرة وسيأتي إنشاء الله تعالى بيان ما هي الثمرة المفروضة للبحث من ثم تعرف أين يجب أن يقع الخلاف .

المقدمة الثالثة قيل أن هذا البحث يتوقف على عدم وجود المعاني الشرعية قبل زمان الشارع وأما إذا ثبت أن هذه المعاني كانت موجودة لا يجوز أن يقع الخلاف بل يجب الجزم بأن الألفاظ الموضوعة لتلك المعاني هي حقايق لغوية أي كانت موجودة قبل زمان النبي (ص) .

فمثلاً إذا فرض أن الصلاة كانت معروفة عند العرب قبل النبي (ص) وجب الجزم بأن هذه الألفاظ حقايق لغوية أي موضوعة قبل زمان النبي (ص) .

والحاصل أنه يوجد قضية شرطية وهي أنه إذا علم بأن المعاني الشرعية كانت معروفة قبل زمان النبي (ص) وجب العلم بأنها كانت موضوعة قبل زمان النبي (ص) أي العلم بأن هذه الألفاظ حقايق لغوية مثل النوم والأكل والشرب وغير ذلك .

فإذا ضممنا إلى هذه القضية الشرطية الآيات الدالة على وجود هذه المعاني الشرعية قبل النبي (ص) مثل (وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً) ومثل (أذن في الناس بالحج) ومثل (كتب عليكم الصيام كما كتب... الآية) فهذه الآيات توجب العلم بوجود هذه المعاني الشرعية قبل زمان النبي .

المتشعبة فلا تثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة التشريعية.

فينتج وجوب الجزم بأن هذه الألفاظ حقايق لغوية موضوعة قبل زمان النبي (ص).

وهذا القول هو الذي كان المصنف (ره) بصدد الإجابة عليه بقوله (لا شك إنا نحن...) وحاصل الأجوبة على هذا القول جوابان.

الأول: ما ذكره المصنف وحاصله أن هذه القضية الشرطية التي ذكرتموها أي (إذا علم بأن المعاني كانت معروفة قبل زمان النبي (ص) وجب الجزم بأنها حقايق لغوية...) هذه القضية تحتاج إلى تعديل إذ ليست صحيحة على إطلاقها لأن المعاني إنما تصير حقايق لغوية أي موضوعة في لغة العرب إذا كان العرب يعرفونها لا غيرهم فإذا فرض أن الفرس كانوا يعرفون الصلاة فإن هذا لا يلزم أن تكون هذه الكلمة موضوعة عند العرب وفي لغتهم كما هو واضح إذن تصبح القضية الشرطية هكذا (إذا علم أن المعاني كانت معروفة عند العرب قبل...).

ومن هنا نقول أننا نجزم بأنها لم تكن معروفة عند العرب اذن الخلاف في كون هذه الألفاظ حقايق شرعية باق.

وأما الآيات الكريمة فنجيب عليها بأمرين.

الأول أنها لا تدل على أن العرب كانوا يعرفون هذه المعاني بل تدل على أن الأنبياء السابقين كانوا يعرفونها ولم يكونوا من العرب أو كانوا منهم لكن العرب لم يأخذوا منهم فبقي العرب جاهلون بها.

الثاني سلمنا أن العرب كانوا يعرفون الصلاة والصيام ونحو ذلك لكن الذي لا ريب فيه أن الذي كانوا يعرفونه هو شيء آخر فالصلاة عندهم غير الصلاة عندنا والصيام عندهم غير الصيام عندنا فإذا بحث في كون هذه الألفاظ موضوعة على معانيها المعروفة الآن بحث باق وإن كنا علمنا بأن الألفاظ كانت حقيقة لغوية على المعاني القديمة فتأمل.

الجواب الثاني وهو أجود من سابقة وحاصله أن الشرطية من أصلها فاسدة لأن مجرد العلم بالمعاني لا يستلزم كون هذا اللفظ بخصوصه

والفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت في القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول

موضوعاً للمعنى.

وبعبارة أوضح إذا فرض أن العرب كانوا يعرفون ماهية الصلاة وكانوا يصلون فلا يلزم من هذا أن يكونوا قد وضعوا لفظ (صلاة) عليه بل يمكن أن يكونوا قد وضعوا لفظاً آخر.

فإذن لا يمكن العلم بأن لفظ (ص ل اة) كان موضوعاً على هذا المعنى عند العرب بمجرد أن نعلم أنهم كان يخطر في ذهنهم معنى الصلاة إذ يحتمل أن يكون اللفظ الموضوع عندهم على معنى الصلاة مثلاً لفظ الدعاء أو يحتمل أنه ليس له لفظ خاص بل كانوا يعبرون عنه بلفظ عام مثل (عبادة الله تعالى) ونحو ذلك.

وإنما نعلم أن لفظ صلاة حقيقة لغوية على معنى صلاة. إذا علمنا بأنهم كانوا يستعملون لفظ صلاة على معنى صلاة استعمالاً حقيقياً وهذا لا سبيل إلى العلم به ومن الواضح أن الآيات لا تدل عليه.

نعم الانصاف الذي يعرفه المتتبع أن كلمة الحج كان العرب يستعملونها في الحج المعهود استعمالاً حقيقياً فهذه الكلمة وما لازمها من الإفاضة والمشعر والطواف ونحو ذلك كلها خارجة عن محل الخلاف.

وأما المقدمة الرابعة فنذكرها في الحاشية الآتية عند التعرض لقول المصنف.

قوله (ره): (والفائدة من هذا النزاع تظهر...).

أقول هذا شروع في بيان ثمره البحث. وقبل الشروع أذكر الطالب بأمور معروفة وهي أنه إذا كان مع الكلام قرينة دلت على إرادة معنى معين لزم على من يريد أن يفهم هذا الكلام أن يفهم ما تقتضيه القرينة.

كما أنه إذا كان اللفظ مشتركاً لم يجز حمله على أحد معنييه إلا بالقرينة المعينة لأحد المعنيين.

الأول يجب حملها على المعاني الشرعية، وعلى الثاني تحمل على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل على المعاني الشرعية ولا على

كما أنه إذا كان اللفظ مختصاً غير مشترك ولم يكن معه قرينة وجب حمله على المعنى الحقيقي كما تقتضيه أصالة الحقيقة.

هذا كله واضح ومر ذكره. وأذكر بشيء لعله لم يمر على ذهن الطالب بعد وهو أن اللفظ إذا كان حقيقة في معنى ولكن كان مجازاً مشهوراً في معنى آخر مثل كلمة (أسد) فإنه حقيقة في معنى الحيوان المفترس ومجاز مشهور في معنى الشجاع. فهذا اللفظ يكون عند أكثر الأصوليين بمنزلة اللفظ المشترك أي لا يحمل على أي معنى إلا بقرينه.

إذا عرفت ما مهدناه لك نقول إذا فرض أن الألفاظ الواردة عن النبي (ص) أو الأئمة (ع) معها قرينه تدل على إرادة المعنى الشرعي أو على إرادة غير المعنى الشرعي فالمتبع هو القرينة ولا ثمة ولا نزاع والحمد لله.

وأما إذا فرض أن الألفاظ الواردة عنهم (ع) أو الواردة في القرآن الكريم ليس معها قرينة فهنا قالوا أن ثمة الخلاف تتحقق وذلك أن من قال بأن هذه الألفاظ حقيقة شرعية (أي حقيقة بالمعنى الشرعي) يجب عليه إجراء أصالة الحقيقة فيحمل هذه الألفاظ على المعنى الشرعي.

وأما من قال بأن هذه الألفاظ ليست حقيقة شرعية بل حقيقة لغوية (أي حقيقة بالمعنى اللغوي) فهذا القائل أمام طريقين.

الأول أن يبنى على أن هذه الألفاظ لم تصر مجازاً مشهوراً في المعنى الشرعي وعلى هذا الطريق فيجب أن يتمسك بأصالة الحقيقة ويحمل الألفاظ على المعاني اللغوية.

الطريق الثاني أن يبنى على أن هذه الألفاظ قد صارت مجازاً مشهوراً وعلى هذا الطريق فيجب عليه أن يعترف بأن اللفظ صار مجزلاً وذلك لما عرفت من عدم جريان أصالة الحقيقة إذا كان اللفظ مجازاً مشهوراً بل يكون كالمشترك مجزلاً عند عدم القرينة.

هذا ما ذكره وأقره المصنف (ره) ولكنه كلام مجمل وتفصيل الكلام

اللغوية، بناء على رأي من يذهب إلى التوقف فيما إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي وبين المجاز المشهور، إذ من المعلوم أنه إذا لم تثبت

وتحقيقة أن نقول أن أماننا في هذا النزاع ثلاث احتمالات.

الأول أن نقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

الثاني أن نجزم ونقطع بعدم صيرورة الألفاظ حقيقة شرعية في زمان الشارع.

الثالث أن لا نجزم بأحد الأمرين بل نبقي على الشك فنحنمل صيرورتها حقايق شرعية في زمان الشارع كما نحتمل عدم صيرورتها كذلك.

ومن الواضح لك أنه فرق بين الإحتمال الثاني والإحتمال الثالث فلا ينبغي الخلط بينهما. مع أن المستقر في أذهان الأصوليين أنه يكفي للقائل بعدم الحقيقة الشرعية أن يقول (لم يقم عندي دليل على ثبوتها).

ولكنك خبير بأنه إذا لم يقم عنده دليل لا يجوز له أن يجزم بعدم الحقيقة الشرعية. فتحصل لك أن الإحتمالات ثلاثة.

كما أظن أنك تعرف أنه لا يمكن لأحد أن يأتي بدليل يثبت به أن الألفاظ لم تصر حقايق شرعية في زمان الشارع إذ هذا لا يثبت إلا بعلم الغيب أو بوحى. أو بنقل متواتر بأنها لم تصر كذلك. وكل ذلك معلوم أنه لا يوجد منه عين ولا أثر. إذن الإحتمال الثاني لا ينبغي أن يقول به أحد.

نعم لو فرض أننا قلنا به فالحكم حينئذ هو ما ذكرناه آنفاً من جريان أصالة الحقيقة إذا لم نبين على كونه مجازاً مشهوراً والاحتمال أن نبينا على أنه مجاز مشهور مع كون ذلك مانعاً من التمسك بأصالة بالحقيقة.

وأما الإحتمال الثالث فإذا التزمنا به ماذا يصير موقفنا بالنسبة الى الألفاظ الواردة عنهم (ع) مجردة عن القرينة.

نقول أولاً هل يمكننا اجراء اصالة عدم النقل والاشتراك ام لا يمكننا ذلك مثلاً لفظ صلاة كان قبل الشارع موضوعاً على الدعاء ثم بعد مجيء الشارع شككنا كما هو المفروض في صيروره هذا اللفظ موضوعاً بوضع جديد على الصلاة المعروفة. فهل يمكننا ان نتمسك بأصالة عدم الوضع

الحقيقة الشرعية فهذه المعاني المستحدثة تكون - على الأقل - مجازاً مشهوراً في زمانه ﷺ .

الجديد أي أصالة عدم الاشتراك والنقل اولا يمكننا ذلك .

فنقول قد يتوهم بعض من يتعبد بالألفاظ ان الاصل جاري هنا فيثبت عدم الحقيقة الشرعية فيصير بمنزلة القائلين بالقول الثاني (وقد مر بيان حكمه) .

ولكن هذا التوهم فاسد لأن الاستصحاب الشرعي هنا لا يجري لما يأتيك انشاء الله تعالى من عدم حجة الاصل المثبت .

وأما الأصول العقلانية فلم نتحقق جريانها في مثل هذه الموارد كما لعله نشير اليه في موارد اخرى .

اذن هذا الاصل غير جاري . وعليه فنبقى شاكين في ماهي حقيقة اللفظ عند صدوره من الشارع ومع هذا الشك لا مجال لنا ان نحمل اللفظ على معناه الحقيقي لأن المفروض اننا لا نعرف ما هو معناه الحقيقي عند صدوره .

اذن النتيجة على الاحتمال الثالث هي إجمال اللفظ المجرد عن القرينة مطلقاً أي دون الالتفات الى كونه مجازاً مشهوراً او غير مشهور .

واذا انتهينا من الاحتمال الثالث رجعنا الى الاحتمال الأول فهل الحكم هو ما ذكره من التمسك بأصالة الحقيقة أي حمل اللفظ على المعنى الشرعي .

فنقول ان إطلاق كلامهم بلزوم التمسك بأصالة الحقيقة فاسد لأن التمسك بأصالة الحقيقة (بعد التسليم بكون اللفظ حقيقة شرعية) مشروط بشرطين .

الأول ان يكون اللفظ اصبح مختصاً بالمعنى الشرعي أي هجر معناه اللغوي . وأما إذا فرض بقاء اللفظ على معناه اللغوي ايضاً ولم بهجر يكون اللفظ مشتركاً بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي ومن الواضح ان المشترك لا يحمل على احد معنيه إلا مع قرينه والمفروض عدمها .

والتحقيق في المسألة أن يُقال: إن نقل تلك الألفاظ إلى المعاني المستحدثة أما بالوضع التعيني أو التعيني:

الشرط الثاني أن يكون صدور اللفظ من الشارع هو بعد زمان صيرورة اللفظ مختصاً بالمعنى الشرعي.

وبعبارة أوضح إن صيرورة اللفظ مختصاً بالمعنى الشرعي يحتمل ثلاث احتمالات:

الأول، أن يصير كذلك في أول زمان الشارع.

الثاني: في وسط زمان الشارع.

الثالث: في آخر زمان الشارع.

فعلى الأول نتمسك بأصالة الحقيقة في جميع الألفاظ الصادرة عن الشارع لأن كلها تكون واقعة في حال كون اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي.

وعلى الثالث لا نتمسك بأصالة الحقيقة إلا في آخر لفظ صدر من الشارع وأما غيره فلا مجال لحمله على المعنى الشرعي ضرورة أن اللفظ لم يصدر في حال كونه حقيقة بالمعنى الشرعي.

وعلى الثاني يجب ملاحظة القول الصادر عن الشارع أنه صدر قبل صيرورة اللفظ مختصاً أم بعده. أم نشك وكل ذلك أصبح حكمه واضحاً على التأمل فلا حاجة إلى الإطالة.

والغرض هو بيان أن إطلاق كلامهم بلزوم التمسك بأصالة الحقيقة ليس في محله.

خاتمة، ذكر بعض المحققين^(١) أن كل الألفاظ الواردة عنهم (ع) معها قرينه دائماً تعين إرادة المعنى الشرعي اذن لا ثمره لهذا البحث.

أقول أن قصد ما ورد عن ائمتنا (ع) ففي محله. وأما أن قصد ما ورد عن النبي (ص) فمحل تأمل.

(١) المحقق النابيني (ره).

أما الأول: فهو مقطوع العدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعي إلى الإخفاء، بل الدواعي متظافرة على نقله، مع أنه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثاني: فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلى زمان إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل في معنى خاص في لسان جماعة كثيرة زماناً

فإن قلت النبويات ضعيفة السند.

قلت يحتج بها على أهل السنة ويكفي بذلك ثمرة للبحث^(١) مضافاً إلى أنه قد يحصل قطع بصدور بعضها المعين.

فإن قلت كل حديث يصدر عن الشارع فمعه قرينه ولا أقل من أن المتكلم هو الشارع فيحمل كلامه على ما وافق أغراضه كما يحمل كلام النحوي على إرادة المعاني النحوية.

قلت النبي (ص) له صفتان شرعية وعرفيه فتارة يتكلم بالصفة الأولى فنحمل كلامه على المعنى الشرعي هذا إن لم يكن المعنى العرفي شرعياً أيضاً وإلا لم يكن الحمل على أحدهما بأولى من الحمل على الآخر وتارة أخرى يتكلم بما هو عرفي فيحمل كلامه على المعنى العرفي وأما عند الشك كما هو الغالب لم يكن مع كلامه قرينه. إذن البحث له ثمرة.

قوله (ره): (وأما الأول فهو مقطوع العدم...).

أقول قد ذكر في الكفاية نوع من الوضع التعييني جائز عقلاً ولا ينقل لا بالتواتر ولا بالآحاد فلا مجال للقطع بعدمه بسبب عدم النقل.

ولكن مع ذلك فالانصاف يقتضي القطع بعدم وقوع كل أشكال الوضع التعييني وذلك لأن الوضع كسائر الاعتبارات لا يكون حسناً إلا من أصحابها وممن له شأنه الاعتبار فالملك يحسن منه أن يقول (اني اعتبر فلاناً وزيراً) أو

(١) ويرد عليه أنه إن جاز الاحتجاج برواية لا نرى صحتها جاز الاحتجاج بمذهب لا نرى

معتداً به - لا سيما إذا كان المعنى جديداً - يصبح حقيقة فيه بكثرة الاستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة في سنين متتالية.

فلا بد - إذن - من حمل تلك الألفاظ على المعاني المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن في روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها في خصوص زمان النبي ﷺ غير معلوم وإن كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن في هذا الباب لا يغني عن الحق شيئاً. غير أنه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلى أن السنة النبوية غير مبتلى بها إلا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام على لسانهم، وقد عرفت الحال في كلماتهم أنه لا بد من حملها على المعاني المستحدثة. وأما القرآن المجيد فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعي، فلا فائدة مهمة في هذا النزاع بالنسبة إليه.

على أن الألفاظ الشرعية ليست على نسق واحد، فإن بعضها كثير

(اعتبر هذا القانون) واما هذا الرجل الفقير الحقير فلا يحسن منه ان يقول (إني اعتبر فلاناً وزيراً) بل لو قال ذلك كان مضحكة للناس.

والحاصل ان الاعتبارات كلها لا يحسن ولا يليق ان تصدر إلا من اصحابها كالزواج فإنه امر اعتباري لكن لا يحسن من أي احد عند العرف وهكذا في كل الاعتباريات.

ومن هذا القبيل اعتبار الألفاظ على معانيها فإنها اعتبار لا يستسيغه العرف من احد ولهذا فنحن لا نتخيل ان يقوم النبي (ص) ويدعو الناس الى الاجتماع في المسجد ثم اذا اجتمعوا يقول (اعلموا اني وضعت لفظ صيام على معنى كذا فليعلم الشاهد الغائب) لا يمكن ان يصدر مثل هذا عن النبي (ص) بلا حاجة الى ان نتمسك بأن عدم النقل دليل على عدم الوجود.

بل لو نقل الينا مثل هذا الخبر كذبنا ناقله وطرحنا الخبر ورمينا به عرض الحائط لأنه مخالف للقرآن الكريم (وانك لعلی خلق عظیم) و(لو اردنا ان نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا...).

التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لا سيما الصلاة التي يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق في معانيها المستحدثة بأقرب وقت في زمانه ﷺ.

فالحاصل انه لا مجال لإحتمال الوضع التعيني بكافة اشكاله وأما الوضع التعيني فالكلام كما ذكره المصنف.

الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة (الصحيح والأعم). فقد وقع النزاع في أن ألفاظ العبادات أو المعاملات أهي أسام موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لا بد من تقديم مقدمات:

الأولى: إن هذا النزاع لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت أن هذه الألفاظ مستعملة في لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو على

قوله (ره): (من ملحقات المسألة السابقة مسألة الصحيح والأعم).

أقول مسألة الصحيح والأعم كانت عند الأصوليين من ملحقات المسألة السابقة أي ان هذه المسألة متوقفة على ثبوت الحقيقة الشرعية ولكن بعض المتأخرين حاولوا فصل هذه المسألة عن مسألة الحقيقة الشرعية وذلك بجعل البحث في المسألة هنا واقعاً سواء ثبتت الحقيقة الشرعية ام لم تثبت وسيأتي التعرض لكل ذلك في المقدمة الأولى الآتية.

قوله (ره): (الأولى ان هذا النزاع لا يتوقف...).

أقول قد عرفت آنفاً ان الأصوليين بنوا على توقف هذه المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية وان بعض الأصوليين المتأخرين بنوا على عدم التوقف فهذه دعويان متقابلتان نذكرهما مع دليلهما.

اما الدعوى الأولى فقد استدلوا لها بدليلين.

الأول ان البحث هو في ان هذه الألفاظ موضوعة للمعنى الشرعي الصحيح او للمعنى الشرعي الاعم مثل الصلاة هل هي موضوعة للعبادة المعروفة الصحيحة او للعبادة المعروفة الاعم من الصحيحة والفاسدة ومن البديهي ان البحث في تعيين الموضوع له انه الاعم او الصحيح متوقف على احراز الوضع والا فإذا علمنا بأن الألفاظ هذه ليست موضوعة للمعنى الشرعي اصلاً لم يكن عندنا أي مجال لأن نبحت في أنها موضوعة للمعنى الشرعي الصحيح او للمعنى الشرعي الاعم.

نحو الوضع التعيني عندهم. ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع الاستعمال في لسان الشارع، سواء كان استعماله على نحو الحقيقة أو المجاز.

والحاصل ان البحث هنا في تعيين الموضوع له وهو متأخر عن ثبوت الوضع.

وقد اجاب اصحاب الدعوى الثانية على هذا الدليل بأن هذا الدليل مصادرة لأننا نحن لا نجعل البحث هنا في تعيين الموضوع له حتى يرد ما قالوا. بل نجعل البحث بطريقة اخرى وهي ان المراد من هذه الألفاظ عند استعمالها في المعنى الشرعي هل هو الصحيح او الاعم.

وبعبارة اخرى، كلنا يسلم ان الشارع قد استعمل هذه الألفاظ في المعنى الشرعي فهنا نتنازع ونسأل ان الشارع عندما استعمل هذه الألفاظ في المعنى الشرعي هل أراد بها المعنى الشرعي الصحيح او المعنى الشرعي الاعم.

ومن الواضح ان هذا البحث بهذه الطريقة لا يتوقف على كون هذه الألفاظ حقيقة شرعية بل لا يتوقف إلا على شيء واحد وهو ثبوت كون الشارع قد استعمل هذه الألفاظ في المعاني الشرعية سواء كان الاستعمال حقيقياً ام كان مجازياً.

فإن قلت لماذا عدلتم عن البحث بالطريقة السابقة المشهورة الى البحث بهذه الطريقة.

قلت لأن البحث يجب ان يكون في مورد تحصل فيه الثمرة. ومن الواضح عندنا ان الثمرة - والتي سيأتي بيانها - لا تتوقف على ثبوت الوضع بل تتوقف على ثبوت ان النبي (ص) او الائمة (ع) قد استعملوا هذه الألفاظ وارادوا منها الاعم فنطبق احكام الاعم او ارادوا منها الصحيح فنطبق احكام الصحيح.

فتحصل ان البحث بالطريقة القديمة ليس في محله.

الدليل الثاني: من دليلي الدعوى الأولى: وحاصله اننا سلمنا بما تقولون من ان البحث يجب ان يكون طبق الثمرة كما سلمنا بأن الثمرة تتحقق اذا علمنا

فإذا عرفنا - مثلاً - أن هذه الألفاظ في عرف المشرعة كانت

بأن الشارع قد استعمل الإلفاظ في الصحيح أو في الأعم فإن قلنا أنه استعملها في الأعم رتبنا أحكام الأعم. ومن قال أنه استعملها في الصحيح رتب أحكام الصحيح فيقع الخلاف في ما هو المراد من الاستعمال.

هذا كله مسلم ولكن نقول انه لا يمكن ان يثبت لأحد ان النبي (ص) او الائمة (ع) قد استعملوا هذه الألفاظ في المعنى الصحيح او في المعنى الأعم إلا اذا أثبت الوضع للصحيح او الأعم. وأما اذا لم يثبت الوضع للحقيقة الشرعية لا يمكن ان تعلموا ما هو مراد الشارع من هذه الألفاظ.

وبعبارة اوضح نحن ندعي عدم امكان معرفه مراد الشارع من هذه الألفاظ. إلا بعد إثبات أن الألفاظ كانت حقيقة على المعنى الشرعي عندما استعملها فلنا دعويان.

الأولى موجبة وهي أنه إذا كانت الألفاظ حقيقة على المعنى الشرعي يمكننا العلم بمراد الشارع عندما استعمل هذه الألفاظ.

الدعوى الثانية سالبة وهي أنه إذا كانت هذه الألفاظ ليست حقيقة على المعنى الشرعي لم يمكننا العلم بمراد الشارع عندما استعمل هذه الألفاظ.

أما الدعوى الأولى فواضحة وذلك لأن الألفاظ التي استعملها الشارع إذا كانت موضوعة وحقيقة في المعنى الشرعي الأعم مثلاً: فإذا شككنا في مراد الشارع من تلك الألفاظ أجرينا أصالة الحقيقة فيثبت أن الشارع قد أراد المعنى الحقيقي فمثلاً فرضنا أن لفظ (زكاة) حقيقي في المعنى الشرعي الأعم فإذا استعملها الشارع وقال (الزكاة واجبه) فإذا شككنا في مراده من كلمة الزكاة أجرينا أصالة الحقيقة فيثبت أن الشارع أراد المعنى الشرعي الأعم. وهكذا في سائر الألفاظ.

وأما الدعوى الثانية فلأنه إذا فرضنا أن اللفظ ليس موضوعاً للمعنى الشرعي بل موضوعاً للمعنى اللغوي فإذا علمنا أن الشارع استعمل ذلك اللفظ في المعنى الشرعي علمنا أن هذا الاستعمال مجازي ومن ثم فلو شككنا أن مراد الشارع هو المعنى الشرعي الصحيح أو المعنى الشرعي الأعم

حقيقة في خصوص الصحيح، يستكشف منه أن المستعمل فيه في لسان

لم يمكننا أن نرفع هذا الشك بواسطة أصالة الحقيقة ضرورة أن المفروض أننا نعلم أن الشارع قد استعمل هذا اللفظ مجازاً لا يمكن الرجوع إلى أصالة الحقيقة فإن الأصول كلها لا يرجع إليها إلا عند الشك.

هذا مضافاً إلى أن أصالة الحقيقة لو فرضنا جريانها لا تثبت لنا مطلوبنا أي أن المعنى المراد هو الصحيح أو الأعم بل تثبت لنا أن المعنى المراد هو المعنى اللغوي لأن المفروض أنه هو المعنى الحقيقي.

فتحصل أنه عند الشك بالمعنى في هذا الفرض لم تكن أصالة الحقيقة رافعة لهذا الشك كما أنه ليس في يدنا أصل آخر يرفع هذا الشك ويعين المعنى المراد فهو الصحيح أم الأعم.

وخلاصة الدليل الثاني بكامله أن الثمرة تتوقف على العلم بمراد الشارع من اللفظ الذي استعمله. ولا يمكن هذا العلم إلا إذا كان اللفظ حقيقة على المعنى الشرعي الصحيح أو المعنى الشرعي الأعم. وبذلك يثبت أن البحث في الصحيح والأعم متوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية وهو المطلوب.

وقد يحاول الإجابة على هذا الدليل بأجوبة كلها ترجع إلى محاولة إيجاد أصل غير أصالة الحقيقة يعين لنا مراد الشارع أنه الصحيح أو الأعم. ما عدا جواب واحد هو نقاش لفظي. ونحن نقتصر هنا في ذكر أربعة أجوبة ثم نذكر الجواب الخامس الذي ذكره المصنف (ره) تبعاً لاستاذة العلامة النائيني (ره).

الجواب الأول: وهو نقاش لفظي وحاصله أنه إذا فرض القول بأن الألفاظ موضوعة للمعاني الشرعية قبل زمان النبي (ص) كانت الألفاظ المذكورة حقيقة في المعنى الشرعي وليست حقيقة شرعية. وحيث يقع النزاع المعروف أن الألفاظ موضوعة للصحيح أو الأعم مع أننا لا نقول بالحقيقة الشرعية بل بالحقيقة اللغوية.

الجواب الثاني: أننا نسلم أن الشارع استعمل الألفاظ مجازاً في المعنى الشرعي ولكن مع ذلك ندعي أنه عند الشك في مراد الشارع من الألفاظ التي

الشارع هو الصحيح أيضاً، مهما كان استعماله عنده أحقية كان أم

استعملها في المعنى الشرعي هل هو المعنى الشرعي الصحيح أو الأعم. يمكن رفع هذا الشك بواسطة أصل لفظي غير أصالة الحقيقة وهو أصالة حمل الكلمة على أقرب المعاني المجازية. فهنا يقع النزاع بين الصحيح والأعمي فالأول يدعي أن أقرب المجازات هو المعنى الصحيح والثاني يدعي أن أقرب المجازات هو المعنى الأعم.

أقول والحق فساد هذا الجواب كبروياً وصغروبياً.

أما كبروياً فلعدم وجود أصل لفظي يقتضي حمل الكلمة على أقرب المعاني المجازية فتدبر.

وأما صغروبياً فلأن كلا المعنيين متساويان عرفاً في القرب إلى المعنى الحقيقي فتأمل^(١).

الجواب الثالث، كالجواب الثاني ولكن ندعي في هذا الجواب أنه يمكن رفع الشك بقاعدة عرفية وهي قاعدة حمل الكلمة على المعنى المجازي الذي دلت عليه القرينة العامة.

فالصحيح يدعي أن القرينة العامة الموجودة دائماً هي للمعنى الصحيح والأعمي يدعي أن القرينة العامة الموجودة دائماً هي للمعنى الأعم.

وعلى كلا القولين لو أراد الشارع أن يستعمل الكلمة في معنى مخالف للقرينة العامة وجب عليه نصب قرينة أخرى خاصة تتقدم على القرينة العامة.

الجواب الرابع كالجوابين السابقين ولكن ندعي في هذا الجواب أنه يمكن رفع الشك بقاعدة عرفية وهي قاعدة حمل الكلمة على المعنى المجازي الذي له علاقة مع المعنى الحقيقي ولا يجوز حمل الكلمة على معنى مجازي لا علاقة له مع المعنى الحقيقي ضرورة أن الاستعمال يكون

(١) وجه توهم كون الأقرب قرينة نعيم. ويدفعه أنه على فرضه كان الحمل على الأقرب من باب الحمل على ما قامت عليه القرينة لا من باب الحمل على الأقرب بما هو أقرب.

مجازاً. كما أنه لو علم أنها كانت حقيقة في الأعم في عرفهم كان ذلك

خطأ حينئذ.

وعليه فالصحيح يدعي أن المعنى المجازي الذي له علاقة مع المعنى الحقيقي هو المعنى الشرعي الصحيح لا الأعم.

والاعمي يدعي أن المعنى المجازي الذي له علاقة مع المعنى الحقيقي هو المعنى الشرعي الأعم لا الصحيح.

اقول هذا الجواب فيه تفصيلات لا يسعنا ذكرها، وهو بالجملة لا عبرة به لأن المعنى الشرعي الصحيح والاعم لا بد من أن يكون لهما علاقة بالمعنى الحقيقي والدليل على ذلك جواز الاستعمال مجازاً في كل واحد من المعنيين.

ثم ليس عندنا دليل بل لا يمكن أن يوجد دليل يدل على أن الشارع إنما اعتبر إحدى العلاقتين وألغى الأخرى.

الجواب الخامس وهو الجواب الذي ذكره المصنف (ره) وحاصله كالاجوبة السابقة ولكن ندعي في هذا الجواب أنه يمكن احراز مراد الشارع بواسطة تركيب قياس مركب من مقدمتين.

الأولى الكبرى وهي أن استعمال المشرعة هو على طبق استعمال الشارع. الثانية الصغرى وهي أن الحقيقة التشريعية على طبق استعمال المشرعة.

وينتج من ضم المقدمة الثانية الى المقدمة الأولى أن الحقيقة التشريعية هي على طبق استعمال الشارع.

وعليه فالصحيح يدعي أن الحقيقة التشريعية هي للمعنى الشرعي الصحيح، وينتج عنده أن الشارع كان يستعمل الألفاظ في المعنى الصحيح.

والاعمي يدعي أن الحقيقة التشريعية هي للمعنى الشرعي الأعم وينتج عنده أن الشارع كان يستعمل الألفاظ في المعنى الشرعي الأعم.

اقول لو تمت هاتان المقدمتان لكان هذا الجواب في غاية الجودة بل

إمارة على كون المستعمل فيه في لسانه هو الأعم أيضاً، وإن كان استعماله على نحو المجاز.

لازم هذا الجواب امتناع وقوع الشك في مراد الشارع وإنما الكلام في المقدمتين.

أما المقدمة الثانية الصغرى، فهي واضحة الصحة لأن الحقيقة إما أن تكون بالوضع التعيني وإما بالوضع التعيني.

أما الأول فقد عرفت في بحث الحقيقة الشرعية أنه غير متوقع، وعلى فرض توقعه لا يحتمل أن يضع المشرعة وضعاً مخالفاً لاستعمالهم.

وأما الثاني وهو المتعين وقد مر أنه يكون بواسطة كثرة الاستعمال فلا بد أن يكون الوضع التعيني والحقيقة التعينية على طبق الاستعمال الكثير. وهو المطلوب.

وأما المقدمة الأولى الكبرى فقد جزم بها المصنف (ره) بقوله (ولا ريب أن استعمالهم كان يتبع...) ولكن الجزم بها مشكل ويتضح ذلك من خلال أمرين.

الأمر الأول، أن هذه المقدمة إنما يمكن أن تتم إذا فرض أن الشارع كان له استعمالاً معيناً واحداً لا يشذ عنه كأن نفرض أنه كان يستعمل في الصحيح دائماً. ففي هذا الفرض يمكن أن يقال أن استعمال المشرعة يجب أن يكون على طبق استعمال الشارع ولكن هذا الفرض غير ثابت إذ ليس من البعيد أن الشارع لم يكن له استعمال ثابت معين بل كان تارة يستعمل في الصحيح وتارة يستعمل في الأعم وعلى هذا الإحتمال يختل أساس المقدمة المذكورة كما هو واضح.

الأمر الثاني: لو فرض التسليم أن الشارع كان له استعمال واحد معين إلا أنه لا دليل أن المشرعة يجب تكويناً أو تشريعاً أن يتبعوا الشارع في الاستعمال نعم هذا الاتباع مظنون، ولكن الظن وحده لا يغني عن الحق شيئاً.

فتحصل من هذين الأمرين بطلان المقدمة المذكورة. وببطلانها يختل

الثانية: إن المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هي التي تمت أجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام الأجزاء والشرائط،

جواب المصنف (ره).

كما قد عرفت أن الاجوبة الخمسة التي ذكرناها مدفوعة إلا الجواب الأول والثالث وأما الجواب الأول فقد عرفت أنه نقاش لفظي فالعبرة إذن في الجواب الثالث.

قوله (ره): (الثانية أن المراد من الصحيحة من العبادة... الخ).

اقول يقع الكلام في مقامين الأول في مفهوم الصحة الثاني في محقق هذا المفهوم في الخارج.

أما الكلام في المقام الأول: فحاصله أن مفهوم الصحة من المفاهيم الانتزاعية النسبية من قبيل مفهوم الأطول، والفوق، والتحت ونحو ذلك. فمرادنا من أنه مفهوم انتزاعي هو أنه لا تحقق له في الخارج وإنما الموجود في الخارج هو منشأ الانتزاع ومرادنا من النسبية أن انتزاعية هذا المفهوم هي مع ملاحظة الماهية الى ماهية اخرى.

فالحاصل أن الماهيات غالباً لها في عالم الذهن صورة مطلوبة مثلاً البطيخ المطلوب عرفاً هو ذو اللون الاحمر والطعم الحلو بدون اهتراء. فإذا وضعنا يدنا على بطيخة فإما أن تكون مصداقاً لهذا العنوان المطلوب فتسمى صحيحة وإما أن لا تكون مصداقاً لهذا العنوان المطلوب فتسمى فاسدة. وهكذا الحال في سائر المركبات الخارجية والاعتبارية فالصلاة لها عنوان مطلوب عند الشارع وهو المحتوي على الاجزاء والشرائط المعلومة فإذا جئنا بصلاة فإما أن تكون مصداقاً لهذا العنوان المطلوب وإما لا فعلى الأول تكون صحيحة وعلى الثاني تكون فاسدة.

فتحصل أن مفهوم الصحة (هو كون الموصوف مصداقاً للعنوان المطلوب من الماهية المتضمنة لعنوانين احدهما مطلوب والآخر غير مطلوب). ومما ذكرناه يتضح أمور.

فالنزاع يرجع هنا إلى أن الموضوع له خصوص تام الأجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.

الأول: أن الشيء الواحد يمكن أن يتصف بالصحة والفساد وذلك كما لو فرضنا وجود اعتبارين في كل واحد منهما يكون المطلوب غير الآخر كما لو فرض أن البطيخ المطلوب عند قوم هو الأحمر غير المهترى بينما المطلوب عند قوم آخرين هو الأبيض المهترى فالبطيخة الحمراء الجيدة تكون صحيحة بالاعتبار الأول وفاسدة بالاعتبار الثاني.

الأمر الثاني: أن الصحة والفساد مختصان بالماهيات المركبة وأما الماهيات البسيطة فلا يمكن أن تتصف مصاديقها بالصحة والفساد وذلك لأن هذا الماهية لا يمكن أن يكون لها عنوانان مطلوب وفاسد ضرورة أن الماهية البسيطة لا يمكن أن تنقسم إلى عنوانين.

الأمر الثالث: أن الصحة والفساد متقابلان تقابل الملكة والعدم. فالصحة هي الملكة، والفساد هو عدم الصحة فيما من شأنه الصحة فالبول لا يوصف بصحة ولا فساد.

وأما المقام الثاني فنقول قد عرفت أن مفهوم الصحة (هو كون الشيء مصداقاً للعنوان المطلوب من الماهية...) وعليه فلا يمكن أن يتحقق وصف الصحة على شيء إلا إذا فرض أن لماهيته عنوان مطلوب. وفرض أن هذا الشيء مصداق لهذا العنوان وحتى نعلم ما هو المصداق الصحيح من المصداق الفاسد يجب علينا معرفة العنوان المطلوب من الماهية ثم معرفة أن هذا المصداق هو مصداق لذلك العنوان أم لا.

وعلى أساس هذين الأمرين يقع الاختلاف في تطبيق الصحة والفساد على المصاديق الخارجية مع الاعتراف بأن مفهوم الصحة واحد لا اختلاف فيه بين أحد إلا في التعريفات اللفظية التي ذكروها.

والحاصل أنه إذا اتفق العلماء على تعيين العنوان المطلوب من الماهية واتفقوا أيضاً على أن هذا المصداق الخارجي هو مصداق للعنوان المطلوب، لزم الاتفاق على أن هذا المصداق صحيح.

وكذا إذا اتفقوا على أن هذا المصداق الخارجي ليس مصداقاً للعنوان المطلوب لزم الإتفاق على أن هذا المصداق فاسد.

فلا يحصل الاختلاف على صحة مصداق أو فساد إلا بعد الاختلاف على تعيين احد هذين الأمرين - العنوان المطلوب وكون الخارج مصداقاً.

فمثلاً لو اتفقنا على تحديد العنوان المطلوب من الصلاة اجزاء وشروطاً، ثم اتفقنا على أن هذه الصلاة الخارجية هي مصداق للعنوان المطلوب. لزم الاتفاق على أن هذه الصلاة صحيحة وإنما نختلف في صحتها وفسادها إذا اختلفنا في تحديد العنوان المطلوب من الصلاة، أو إذا اختلفنا في أن هذه الصلاة الخارجية هي مصداق للعنوان المطلوب المحدد أو ليست مصداقاً.

وإذا عرفت ما ذكرناه يتضح عندك أن الاختلاف الحاصل بين الفقهاء والمتكلمين وغيرهم في تعيين الصحيح من الصلاة، هو في الحقيقة اختلاف في تعيين العنوان المطلوب من الماهية. فبعضهم يقول أنه الموافق للشرعية، وبعضهم يقول انه الموجب لإستحقاق الثواب المسقط لإستحقاق العقاب، وبعضهم يقول أنه ما اسقط الاعادة والقضاء ونحو ذلك. ولأجل هذا الاختلاف في تعيين العنوان المطلوب وقع الخلاف في تطبيق وصف الصحة والفساد وإلا فمفهوم الصحة والفساد واحد عند الجميع.

تنبيهان:

الأول: قد اتضح خلال كلماتنا السابقة أن القائل بأن الوضع للصحيح إنما يدعي أن اللفظ موضوع للعنوان المطلوب توضيح ذلك أنه قد يتوهم متوهم أن القائل بأن لفظ الصلاة مثلاً موضوع للصلاة الصحيحة أي للمفهوم المركب من الموصوف - (الصلاة) - والصفة (الصحيحة) - ولكن هذا توهم فاسد لا وجه له ولم يقل به قائل معتبر.

بل مراد الصحيح أن لفظ الصلاة مثلاً موضوعة لصنف من الماهية العامة للصلاة هذا الصنف هو العنوان المطلوب من ماهية الصلاة فإن قلنا أن

الثالثة: إن ثمرة النزاع هي: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم - المسمى (بالأعمى) - إلى أصالة الاطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح - المسمى (بالصحيح) - فإنه لا يصح له الرجوع إلى أصالة إطلاق اللفظ.

العنوان المطلوب هو عنوان تام الاجزاء والشرائط كان الموضوع له هو هذا. والحاصل أن الأعمى والصحيح متفقان على أن الموضوع له هو مفهوم مفرد كسائر المفاهيم إلا أن اختلافهما في أن الأعمى يدعي أن الموضوع له هو الماهية على سعتها بينما الصحيح يدعي أن الموضوع له هو صنف من الماهية الواسعة.

التنبيه الثاني: قد اختلف الأعلام المتأخرون في تحديد العنوان المطلوب من الماهيات العبادية أو بعبارة أخرى اختلفوا في تحديد الصنف الذي وضع له اللفظ عند الصحيح فذكر المصنف (ره) أنه تام الأجزاء والشرائط أي الصحيح من جميع الجهات وهذا القول لم يقل به أكثر الاعلام المتأخرين بل بعضهم قال أنه خصوص تام الأجزاء وبعضهم قال أنه تام الأجزاء والشرائط ما عدا الشرائط التي لا يمكن لحاظها قبل مطلوبة العبادة. والاقوى وفاقا للشيخ الانصاري (ره) أن اللفظ بناء على الصحيح لا يمكن أن يوضع لمعنى يلحظ فيه الشرائط فإما أن يوضع لمعنى ليس فيه شرائط ولا اجزاء وإنما يتحقق في الصلاة التامة الاجزاء والشرائط وإما ان يوضع لمعنى ليس فيه إلا الاجزاء. ولا يمكننا التوسعة في هذا البحث ولعلنا نشير الى وجه الصواب في بحث التعبد والتوصلي.

قوله (ره): (الثالثة إن ثمرة النزاع هي صحة رجوع القائل . . .) .

اقول هذه هي المقدمة الثالثة ذكرها المصنف (ره) لبيان الثمرة العملية المترتبة على هذا النزاع. وتقرير هذه الثمرة بنحو تقرير المصنف (ره) أنه يجوز للأعمى التمسك بإطلاق لفظ العبادات لنفي شرطية القيد أو الجزء المشكوك قيديته أو جزئيته للعبادة، بينما لا يجوز ذلك للصحيح وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان مقدمات.

توضيح ذلك :

إن المولى إذا أمرنا بإيجاد شيء وشككنا في حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجي فله صورتان يختلف الحكم فيهما :

الأولى : إن الفقيه عندما يشك في حكم عليه أن يرجع الى الأصول التي ترفع هذا الشك وهذه الأصول على قسمين .

القسم الأول الأصول اللفظية كأصالة الإطلاق وأصالة العموم وأصالة الحقيقة وهكذا .

القسم الثاني الأصول العملية كأصالة البراءة او الاحتياط أو غير ذلك .

وفي الحقيقة إن القسم الأول من الأصول يرفع الشك اصلاً كما لو قال المولى (اكرم العلماء) وشككنا في وجوب إكرام العالم الفاسق فإذا رجعنا إلى أصالة العموم في (أكرم العلماء) يثبت عندنا ان العالم الفاسق يجب اكرامه ايضاً، ويزول الشك في حكم العالم الفاسق . وهكذا في سائر الأصول اللفظية فإن التمسك بها يوجب رفع الشك وتبديله بعلم .

وهذا بخلاف الأصول القسم الثاني فإنما تعين الوظيفة العملية عند الشك فلو شككت في حرمة التبغ ورجعت الى أصالة البراءة التي تقول كل مشكوك الحكم الشرعي يجوز ارتكابه ففي هذه الحالة تبقى على شك في حرمة التبغ ولكن أصالة البراءة عينت لك وظيفتك حال شكك في الحكم . وتامة الكلام في محله .

المقدمة الثانية قد قرروا في محله مضافاً الى وضوحه امراً حاصله انه مع إمكان الرجوع الى القسم الأول من الأصول لا يجوز الرجوع الى القسم الثاني فلا يرجع الى القسم الثاني من الأصول الا عند عدم إمكان الرجوع الى القسم الأول وهذا امر لا خلاف فيه ولا ريب .

المقدمة الثالثة أن الإطلاق على قسمين اطلاق لفظي وإطلاق مقامي .

والأول هو التمسك بدلالة اللفظ على تمام مفهومه ومعناه . وهو محل الكلام في هذه الثمرة .

١ - أن يعلم صدق عنوان المأمور به على ذلك المصدق، ولكن
يحتمل دخل قيد زائد في غرض المولى غير متوفر في ذلك
المصدق، كما إذا أمر المولى بعق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان

وأما الثاني اعني الإطلاق المقامي فليس محلاً للثمرة وسيأتي مزيد بيان
ذلك عن قريب.

المقدمة الرابعة أن للتمسك بالإطلاق لأجل رفع الشك شروط أهمها
ثلاثة :

الأول كون اللفظ المطلق وارداً في مقام البيان والتفصيل.

الثاني عدم ورود قيد لهذا اللفظ.

الثالث أن يكون اللفظ المطلق شاملاً للمشكوك فيتمسك بإطلاق اللفظ
ويتبين به حكم المشكوك.

توضيح الشروط الثلاثة بالمثال لو شككنا في الحكم الشرعي لبيع
العذرة فأردنا أن نرفع هذا الشك بواسطة التمسك بأصل لفظي هو أصالة
الإطلاق الجاري في قوله تعالى (أحل الله البيع) فحتى يجوز التمسك بهذه
الآية الكريمة لأجل رفع الشك في حكم بيع العذرة نحتاج إلى توفر شروط
الإطلاق فنقول هذه الآية الكريمة تحقق فيها الشرط الأول لأنها في مقام
البيان. وتحقق فيها الشرط الثاني لعدم تقييد الآية الكريمة. وتحقق فيها
الشرط الثالث لأن لفظ (البيع) شامل لبيع العذرة فإنه بيع كما هو واضح
وبعد تحقق هذه الشروط نقول الآية مطلقة فتدل على حلية بيع العذرة وغير
العذرة وبذلك يرتفع الشك في حكم بيع العذرة.

إذا عرفت ذلك فنقول أن الشرطين الأولين من شروط الإطلاق لا
خلاف في تحققهما أو عدم تحققهما عند الصحيحين والأعمي فاللفظ الوارد
في مقام البيان وليس معه قيد يقبده يقر الجميع بتحقق الشرطين الأولين فيه.

وإنما الخلاف في الشرط الثالث، فالأعمي ينتج عنده تحقق الشرط
الثالث والصحيح ينتج عنده عدم تحقق الشرط الثالث.

توضيح ذلك أننا إذا شككنا في حكم الصلاة الفاقدة للسورة، وعندنا

المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك في دخل وصف الإيمان في غرض المولى فيحتمل أن يكون قيداً للمأمور به .

فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع إلى أصالة الاطلاق في نفي اعتبار القيد المحتمل اعتباره فلا يجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء في الامثال

دليل يقول (يجب الصلاة)، فالأعني يمكنه التمسك بإطلاق هذا الدليل لتحقق الشروط الثلاثة إذ المفروض ان هذا الدليل وارد في مقام البيان فيتحقق الشرط الأول والمفروض عدم ورود قيد فيتحقق الشرط الثاني . وأيضاً لفظ الصلاة شامل لهذه الصلاة الفاقدة للسورة، لأن لفظ الصلاة عند الأعني موضوع لمعنى يشمل الصلاة الفاسدة وعليه فالصلاة بدون السورة يشملها لفظ صلاة أي يطلق عليها أنها صلاة .

وبتحقق هذه الشروط الثلاثة يجوز للأعني أن يتمسك بإطلاق (يجب الصلاة) ويثبت ان هذه الصلاة الفاقدة للسورة هي واجبة ايضاً فيرتفع الشك في حكمها .

وأما الصحيحي فلا يمكنه التمسك بالإطلاق لرفع هذا الشك، وذلك لأن الشرطين الأولين وإن كانا متحققين إلا ان الشرط الثالث لم يعلم تحققه، وذلك لأن الصلاة عند الصحيحي موضوعة لمعنى لا يشمل الصلاة الفاسدة بل يختص بالصلاة الصحيحة وحينئذ لم يعلم ان الصلاة بدون سورة يطلق عليها لفظ صلاة ضرورة اننا نشك في صحة هذه الصلاة ومع الشك في صحتها لا نجزم بأنها فرد من افراد الصلاة الصحيحة فينتقض الشرط الثالث ولا يبقى مجال للمتمسك بالإطلاق ومن ثم وجب على الصحيحي الرجوع الى القسم الثاني من الأصول .

وستعرض انشاء الله عند نهاية كلام المصنف للإشارة الى بعض الأمور منها الإعتراض على هذه الثمرة ومنها وجود ثمرات اخرى للبحث فانتظر .

قوله (ره): (فالقاعدة في مثل هذا: الرجوع...) .

اقول قد عرفت ان سر ذلك هو تحقق جميع شروط الاطلاق ومنها شرط انطباق عنوان الواجب على المصداق . ومع تحقق شروط الاطلاق

بالمصداق المشكوك، فيمثل في المثال لو أعتق رقبة كافرة.

٢ - أن يشك في صدق نفس عنوان المأمور به على ذلك المصداق الخارجي، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولا ندري أن ما عدا التراب هل يسمى صعيداً أو لا فيكون شكنا في صدق الصعيد على غير التراب. وفي مثله لا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لإدخال المصداق المشكوك في عنوان المأمور به ليكتفي به في مقام الامتثال، بل لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذي نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في أن السورة - مثلاً - جزء للصلاة أم لا إن قلنا أن الصلاة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الأولى، لأنه بناء على هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلاة على المصداق الفاقد للسورة وإنما الشك في اعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ باطلاق كلام المولى في نفي اعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلاة ويجوز الاكتفاء في الامتثال بفاقدها.

وإن قلنا أن الصلاة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية لأنه عند الشك في اعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعني الصلاة) على المصداق الفاقد للسورة، إذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق

يجب جريانه والتمسك به وبه يرتفع الشك.

قوله (ره): (وفي مثله لا يصح الرجوع الى اصالة الاطلاق).

اقول قد عرفت ان سر ذلك هو فقدان الشرط الثالث اعني انطباق عنوان الواجب على المشكوك حكمه فيبقى غير التراب مشكوك الحكم.

عنوان المأمور به عليه . فلا يصح الرجوع إلى أصالة الاطلاق لنفي اعتبار جزئية السورة حتى يكتفي بفاقدتها في مقام الامثال ، بل لا بد من الرجوع إلى أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة على خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابہ إن شاء الله تعالى .

قوله (ره) : (بل لا بد من الرجوع الى اصالة الاحتياط او اصالة البراءة) .

اقول قد عرفت انه عند الشك لا بد من الرجوع إلى الأصول ومع عدم امكان الرجوع الى القسم الأول من الأصول اعني الأصول اللفظية بتعين الرجوع الى القسم الثاني منها .

وقد وقع هنا خلاف حاصله انه الشك في التكليف وإن كان مرجعه البراءة إلا أن الشك في المقام ليس في التكليف بل في المكلف به وهكذا كل شك بين اقل واكثر ارتباطيين وتوضيح كل ذلك في محله .

بقي علينا ذكر أمور .

الأول : قد ذكرنا كما ذكر المصنف (ره) وغيره ان من شروط التمسك بالاطلاق الشرط الثالث وهو انطباق عنوان المأمور به على المشكوك . وسوف يأتيك في بحث الاطلاق ان هذا الشرط لا يوجد منه عين ولا اثر فلا يذكره ولا يتعرضوا له اصلاً في شروط الاطلاق فهل بين كلامهم هنا وكلامهم هناك تهافت .

اقول لا تهافت بين الكلامين اصلاً توضيح ذلك ان عندنا مرحلتين .

المرحلة الأولى جريان الاطلاق كما لو جاءنا لفظ (عالم) او (صلاة) او (رجل) او (طعام) او غير ذلك فنشك ان المتكلم اراد تمام مفهوم هذه الألفاظ أي اراد مفهوم اللفظ على سعته ام اراد بعض مفهوم هذ الألفاظ أي مفهومها المقيد بقيد مثل (طعام) يريد به مطلق الطعام ام طعام مخصوص . وهكذا (رجل) يريد مطلق رجل ام رجل مخصوص ففي هذه الحالة أي حالة الشك في مراد المتكلم من اللفظ نجري أصالة الاطلاق فلو قال (اشتر طعاماً) وشككنا ما هو مراده من لفظ طعام نجري أصالة الإطلاق في لفظ طعام فيثبت انه اراد شراء أي طعام .

وهذه المرحلة هي مرحلة استفادة الاطلاق من كلام المتكلم .

المرحلة الثانية مرحلة تطبيق الاطلاق الذي استفدناه وحاصلها أن نأتي الى المطلق (بعد أن ثبت عندنا في المرحلة السابقة انه مطلق) فنطبقه على الخارج .

مثلاً بعد أن عرفنا أن لفظ (طعام) في (اشتر طعاماً) مطلق نطبق ذلك على الخارج فنقول وهذا الشيء هو فرد من الطعام المطلق فإذا الأمر بالشراء متوجه الى هذا الفرد أيضاً .

وكذا لو قال المولى (أحل البيع) وعلمنا أن البيع مطلق نأتي ونطبق ذلك على الخارج والمصاديق فنقول وهذا العقد فرد من أفراد البيع المطلق فإذا قد أحله الله تعالى .

إذا عرفت هاتين المرحلتين فنقول أن العلماء في بحث المطلق تعرضوا لشروط المرحلة الأولى أي لشروط جريان الاطلاق واستفادته من الكلام ولم يتعرضوا لشروط المرحلة الثانية أي شروط تطبيق المطلق على مصاديقه وأما هنا فلما كانت الثمرة في تطبيق الأعمى للإطلاق دون الصحيحي فتعرضوا لشروط المرحلتين معاً ولذلك ذكروا الشرط الثالث في ضمن ما ذكروه من الشروط .

ورحم الله المصنف (ره) حيث لم يتعرض الا للشرط الخاص بالمرحلة الثانية التي هي محل الكلام وهذا الشرط هو الشرط الثالث .
الامر الثاني قد اتضح مما سبق فساد توهم .

حاصل التوهم أن الصحيحي لا يجري الاطلاق اصلاً .

ووجه الفساد أنه لا فرق بين الصحيحي والأعمى في المرحلة الأولى أي مرحلة استفادة الاطلاق فلو سمعنا لفظ (يجب الصلاة) وفرضنا تحقق شروط جريان الاطلاق فكما أن الأعمى يستفيد أن لفظ (صلاة) مطلق وأريد به تمام مفهومه بدون أي خصوصية فكذلك الصحيحي يستفيد أن لفظ صلاة مطلق وأريد به تمام مفهومه بدون أي خصوصية .

فالفرق الوحيد بين الصحيحي والأعمي إنما هو في المرحلة الثانية أي مرحلة تطبيق المطلق على المصاديق والاصناف المشكوك حكمها.

الأمر الثالث قد عرفت بيان الثمرة لكن قد اعترض عليها بإعتراضات نذكر أهمها.

الأول وذكره عدة من الفحول كالمحقق العراقي وحاصله باختصار وتوضيح أن هذه الألفاظ لا يمكن استفادة إطلاقها أصلاً لا عند الصحيحي ولا عند الأعمي وذلك لعدم كونها واردة في مقام البيان فنحو (إن الصلاة كانت على المؤمنين) ليس وارداً في مقام البيان فلا يمكن التمسك بإطلاق لفظ الصلاة في هذه الآية الكريمة، وهكذا سائر الألفاظ على هذا النحو في سائر الأدلة.

وقد أجابهم بعض الاعلام^(١) بأن هذه الدعوى تحتاج الى رجم بالغيب وبأنه ما الفرق بين (احل الله البيع) وبين (كتب عليكم الصيام) حتى يقال بإطلاق الأول لوروده في مقام البيان دون الثاني لعدم وروده في مقام البيان.

أقول: الفرق بين مفهوم البيع ومفهوم الصوم أن مفهوم البيع عرفي فكأن الآية تقول هذا المفهوم الذي تعرفونه ومحدد ومبين عندكم حلال. بينما (الصوم) مفهومه العرفي غير مفهومه الشرعي فكأن الآية تقول الحصة الخاصة من الصوم واجبه ومكتوبة عليكم فتأمل.

الإعتراض الثاني أن الله تعالى لا يأمر إلا بالصحيح فسواء كانت الصلاة موضوعة للصحيح أم للأعم كانت الصلاة المطلوبة هي الصحيحة فقط.

والحاصل أن العقلاء لا يطلبون إلا الصحيح فلو قال (اشتر اللحم) كان منصرفاً الى اللحم غير الفاسد وكذا اشتر الخبز ينصرف الى الخبز الصحيح وهكذا في سائر الماهيات التي تطلب فلا يجوز عند ذلك أن تأتي بفرد فاسد ثم تقول انا قد امتثلت الأمر. فلو امرك بشراء اللحم وذهبت

واشتريت لحماً لم يذك أو لحماً مهترياً لا يمكن الصبر على راحته والنظر اليه وادعيت بذلك أنك امتثلت كنت بهذا الفعل مضحكة للناس ومحلاً للسخرية.

فإن قلت ما الفرق بين (يجب الصلاة) وبين (احل الله البيع).

قلت اولاً لا فرق فالثاني ايضاً محمول على أن المحلل هو البيع الصحيح عند العرف ومن هنا فالأصل فساد المعاملات المشكوك صحتها عند العرف كالمعاملات السفهائية وبيع الصغير شيئاً عظيماً كبيع الطفل داراً عظيماً.

ثانياً يمكن دعوى الفرق بين الطلب والامضاء فتأمل.

الأمر الرابع قد ذكروا لهذا المبحث ثمرات أخرى نذكر واحدة وهي أنه لو نذر أن يدفع درهماً لو صلى أو لمن صلى فعلى الأعم يلزمه دفع الدرهم حتى في الصلاة الفاسدة وعلى الصحيح لا يجب دفع الدرهم إلا إذا صلى صلاة صحيحة.

وهذه الثمرة فاسدة لأن النذر تابع للقصد فمن نذر أن يدفع درهماً عند الصلاة إن قصد الصحيحة وجب الدفع عند الصلاة الصحيحة سواء قلنا بالصحيح أو الأعم وإن قصد الأعم وجب الدفع عند مطلق الصلاة حتى لو كنا قائلين بالصحيح. فلا وجه لهذه الثمرة هذا مضافاً الى انها ثمرة غير أصولية.

المختار في المسألة :

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم . والدليل التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما إمارتا الحقيقة - كما تقدم ..

وهم ودفع :

الوهم : قد يعترض على المختار فيقال :

قوله (ره) : (والدليل التبادر وعدم صحة السلب ...) .

اقول إذا احضرت لفظ (صلاة) يحضر في ذهنك المفهوم الأعم من الصحيح والفاسد فهذا تبادر إلى الأعم من حاق لفظ الصلاة .

وكذا يمكنك حمل لفظ الصلاة على الصلاة الفاسدة فتقول هذه الفاسدة صلاة فهذا صحة حمل بالحمل الشايع وهذا يدل على الحقيقة وأن اللفظ موضوع للأعم وذلك بضميمة العلم الإجمالي بأن لفظ الصلاة إما موضوع للصحيح فلا يجوز حمله على الفاسد وإما موضوع للأعم فيجوز حمله على الفاسد . فإذا صح الحمل على الفاسد يعلم عدم الوضع للصحيح ويتعين الوضع للأعم فهذا دليل صحة الحمل على الفاسد، ومثله دليل عدم صحة السلب عن الفاسد .

هذا والعجب من بعض الاعلام حيث ادعى أن المتبادر هو الصحيح وأنه لا يجوز حمل هذه الألفاظ على الفاسد، فهو يدعي أن العرف كذلك ونحن ندعي أن العرف غير ذلك (وكل حزب بما لديهم فرحون) . والعرف في جيب الاعلام .

وقد يستدل للوضع للأعم بأمور أخرى كصحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد فتقول الصلاة قسمان صحيح وفاسد وكرور هذه الألفاظ مستعملة بالفاسدة ولا اشارة ودليل كالتبادر فلا حاجة إلى اطالة الكلام .

قوله (ره) : (قد يعترض على المختار ...) .

اقول لا بأس بذكر مقدمات .

الأولى : أنه مما لا ريب فيه أن لفظ (صلاة) مثلاً يطلق على اصناف منشئة فيطلق على صلاة الصبح والمغرب والظهرين وصلاة الجمعة والآيات والميت والعيد .

ثم إن هذه الاصناف المتعددة لها افراد طويلة فانها جميعاً تارة مع مستحبات كثيرة او قليلة واخرى بدون مستحبات ، وتارة تصلى حال الاختيار فتؤتى كاملة وتارة تصلى حال العجز فتؤتى ناقصة كما لو عجز عن القيام او الركوع او السجود او عجز عن الجميع أو غير ذلك من الأصناف الكثيرة جداً وهكذا في كثير من الفاظ العبادات وكل ذلك واضح .

المقدمة الثانية : انه هل لا بد من وجود معنى واحد يسمى (بالجامع) ينطبق على جميع مصاديق الصلاة ويكون لفظ الصلاة موضوعاً لهذا المعنى الجامع وذلك مثل غالب الألفاظ فإنها توضع لمعنى واحد يكون منطبقاً على جميع مصاديقه فلفظ (ماء) موضوع لمعنى واحد ينطبق على اصناف كثيرة من اصناف الماء ، ولفظ رجل موضوع لمعنى واحد ينطبق على اصناف كثيرة من اصناف الرجل كالرجل الطويل والقصير والابيض والاسود والعالم والجاهل وهكذا الى ما شاء الله تعالى .

فهل لفظ الصلاة كذلك موضوعاً لمعنى جامع ام ليس كذلك ، والاجابة على هذا السؤال تحتاج الى بيان احتمالات وضع لفظ الصلاة فنقول المحتملات أربعة .

الإحتمال الأول أن يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً لنوع واحد من الصلاة كصلاة الظهر للعالم المختار فيطلق لفظ الصلاة على هذا النوع حقيقة وعلى غيره كصلاة الصبح والعصر وسائر الصلوات الاخرى مجازاً . وحكي عن الشيخ (ره) أنه لم يستبعد هذا الإحتمال .

الإحتمال الثاني أن يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً على نحو الاشتراك اللفظي أي ان لفظ صلاة موضوعة بأوضاع متعددة لكل صنف صنف فموضوعة لصلاة الصبح بوضع خاص ولصلاة الظهر بوضع ثانٍ ولصلاة العصر

بوضع ثالث ولصلاة الجمعة بوضع رابع ولصلاة الآيات بوضع خامس وهكذا الى ما شاء الله من الاصناف فيكون لفظ الصلاة مشتركاً بين عشرات المعاني .

الإحتمال الثالث أن يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً بالوضع العام والموضوع له خاص مثل الحرف على المذهب المشهور فالواضع إنما وضع لفظ الصلاة لأفراد الصلاة ومصاديقها لكنه لما لم يمكنه ان يتصور كل مصداق من مصاديق الصلاة تصور امراً عاماً حاكياً عنها بوجه فهو لم يضع لهذا المعنى العام بل وضع لمصاديقه تماماً كما ذكرنا في الحرف .

الإحتمال الرابع أن يكون لفظ الصلاة مثلاً موضوعاً بوضع واحد لمعنى واحد ينطبق على جميع مصاديقه على نحو الوضع عام والموضوع له عام على نحو سائر اسماء الاجناس .

إذا عرفت هذه الإحتمالات الاربعة فنقول أمرين .

الأمر الأول ان الإحتمال الرابع هو الإحتمال المعروف والمشهور وهو الذي بنى عليه المصنف وعلى هذا الإحتمال يتعين علينا الإلتزام بوجود الجامع أي هذا المعنى الواحد المنطبق على جميع مصاديق الصلاة، ضرورة أن لفظ الصلاة موضوع لهذا الجامع حسب فرض الإحتمال الرابع فلا بد من وجوده في الذهن لإستحالة وضع اللفظ لمعنى لا وجود له في الذهن . ومن هنا كان على الصحيح والأعمى كلاهما أن يبينوا لنا ما هو الجامع الذي وضع له اللفظ .

وينتج مما ذكرناه نتيجة حاصلها انه إذا ثبت عندنا عدم وجود جامع للأعم أي المعنى الذي ينطبق على المصاديق الصحيحة والفاسدة فإذا ثبت ذلك ثبت أن لفظ الصلاة ليس موضوعاً للجامع الأعمى . وكذلك إذا ثبت عندنا عدم وجود جامع للصحيح أي المعنى الذي ينطبق على المصاديق الصحيحة فقط فإذا ثبت ذلك ثبت أن لفظ الصلاة ليس موضوعاً للجامع الصحيح بل يستحيل الوضع له لاستحالة وضع اللفظ لمعنى غير موجود كما هو واضح .

الأمر الثاني أن العلماء الذين ذكروا الاحتمالات الثلاثة الأولى والتزموا بها كان غرضهم من ذلك هو التملص من لزوم وجود معنى جامع ينطبق على سائر أفراد ومصاديق الصلاة.

ونريد أن نقول أن هؤلاء الاعلام فشلوا في هذا التملص وذلك لأمرين:

الأول أن هذه الاحتمالات التي ذكروها باطلة ومردودة.

الثاني أنه على فرض صحتها يجب وجود جامع. فهنا مقامان.

الأول إبطال الاحتمالات الثلاثة.

الثاني أنه على فرض صحتها يجب وجود الجامع.

المقام الأول، وتوضيحه يحتاج الى أن ننظر الى كل احتمال على انفراد فنقول.

اما الاحتمال الأول فيرده امران:

الأول أننا نرى بالوجدان أن إطلاق لفظ الصلاة على كافة افرادها لا يحتاج الى أي عناية وقرينة وادعاء ولو كان لفظ صلاة مجازاً في صلاة الجمعة مثلاً لكان اللازم عندما نطلق لفظ صلاة على هذه الصلاة أن نلاحظ التجوز والعناية كما نلاحظ ذلك عندما نطلق لفظ (اسد) على الرجل الشجاع وفي الحقيقة نحن ندرك بالوجدان أن لفظ صلاة يطلق على جميع مصاديق الصلاة على نحو الحقيقة إذن هذا الاحتمال الذي يدعي أن استعمال لفظ (الصلاة) في معظم افراد الصلاة هو استعمال مجازي هذا الاحتمال فاسد.

الرد الثاني أنه من الواضح أن المجاز يحتاج الى وجود علاقة بين المعنى المجازي وبين المعنى الحقيقي مع أننا نرى أن لفظ الصلاة يستعمل في افراد كثيرة غالباً ما تكون غير متشابهة كصلاة الميت وصلاة الظهر او كصلاة الغريق وصلاة الآيات وهكذا فهذه المصاديق كلها تجد أنها لا شبه

لها بالمعنى الحقيقي الذي فرضناه للصلاة وهو مثلاً صلاة الظهر للعالم المختار .

والذي يدل على انعدام المشابهة المجوزة للمجاز ما تراه بالوجدان من أن الألفاظ الموضوعية للصلوات الخاصة لا يصح استعمالها في غيرها فلا يمكنك أن تقول صليت صلاة الغفيلة ومرادك صلاة الصبح ولا صلاة جعفر ومرادك الفجر ولا الفجر ومرادك الشفع كما هو واضح فلو كان لفظ الصلاة موضوعاً لصلاة خاصة لكان اسم الصلاة بمنزلة الاسماء الموضوعية لصلوات خاصة لا يجوز استعمالها في غيرها حتى مجازاً لانعدام العلامة المسوغة للمجاز . فدعوى وجود العلاقة ناشئة عن تساهل .

فانقدح عدم وجود علاقة بين المعنى الحقيقي وبين كثير من مصاديق الصلاة التي يطلق عليها لفظ الصلاة فينتج على هذا الإحتمال ان يكون اطلاق لفظ الصلاة على هذه المصاديق هو لا حقيقة لأن لفظ الصلاة ليس موضوعاً لها ولا مجاز لأن لا علاقة لها بالمعنى الحقيقي فإذاً يكون هذا الاطلاق غلطاً وهذا ما لا يلتزم به احد ولهذا الجواب فروع لا يمكننا التعرض لها كما أنه يوجد لهذا الإحتمال أجوبة أخرى اعرضنا عن ذكرها .

اما الإحتمال الثاني فيبطله امران :

الأول العلم الوجداني بأن اطلاق لفظ صلاة على جميع الافراد إنما هو بمعنى واحد فعندما نستعمل لفظ الصلاة يحضر في ذهننا دائماً معنى واحد ولو كان مشتركاً لفظياً لكان يجب ان يختلف المعنى الذي يحضر بالذهن عند اختلاف مصاديق الصلاة .

الثاني أن من المعلوم ان لفظ الصلاة يضاف الى الخصوصيات فيقال (صلاة الظهر) و(صلاة العصر) و(صلاة الغفيلة) ونحو ذلك ولو كان لفظ صلاة موضوعاً بأوضاع متعددة للاصناف المتعددة يلزم فاسدان .

الأول: أنه يكون مثل لفظ (عين) فكما أن لفظ عين يطلق وحده بدون أي اضافة ويكون دالاً على الخصوصيات بمجرد مجرده وإن كان محتاجاً الى

قرينة تعيين الاستعمال لا المعنى، فكذاك يلزم في لفظ صلاة مع أن المعلوم أن لفظ صلاة وحده لا يمكن أن يدل على الخصوصيات إلا بالإضافة.

الثاني: أن الإضافة حينئذ تكون من باب اضافة المترادفين إذ صلاة وغفيلة موضوعان لمعنى واحد فقولك (صلاة الغفيلة) من باب اضافة المترادفين وهكذا (صلاة الشفع والوتر) وإضافة المترادفين باطلة بالإجماع. وكيفكان فبطلان هذا الإحتمال والإحتمال السابق واضح كالشمس في رابعة النهار.

أما الإحتمال الثالث فيرده أن الوضع العام والموضوع له خاص إنما هو حالة إضطرارية يلجأ إليها الذهن في حالة العجز عن الوضع العام والموضوع له عام الذي هو الحالة الطبيعية فمع فرض عدم العجز عن الوضع العام والموضوع له عام كما ستعرف لم يكن مجال للوضع العام والموضوع له خاص.

المقام الثاني.

أما الإحتمال الأول فلا بد من وجود جامع حتى مع صحته وذلك ضرورة أن أي نوع من الصلاة له مصاديق متعددة فصلاة الظهر للعالم المختار تارة تقترن بمستحبات وتارة لا تقترن وتارة تؤتى بخشوع وتارة تؤتى بلا خشوع وتارة تؤتى بعجلة وأخرى ببطء، وثالثة بتوسط وتارة تؤتى بالمسجد وأخرى خارجه وتارة تؤتى جماعة وأخرى فرادى وتارة تؤتى اول الوقت وأخرى آخر الوقت وهكذا.

فلما كان للنوع الواحد اصناف متعددة وجب وجود جامع لصلاة الظهر ينطبق على جميع المصاديق، فانقدح ان هذا الإحتمال على فرض صحته لا يسقط مؤونة البحث عن الجامع.

وأما الإحتمال الثاني فيعرف من الإحتمال السابق لأن الاشتراك اللفظي يقتضي ان لفظ صلواة موضوع بأوضاع متعددة لأنواع متعددة من الصلوات، وقد عرفت أن كل صنف لا بد له من جامع لإنطباقه على مصاديق متعددة.

وأما الإحتمال الثالث فلا بد له من جامع يحكي عن المصاديق إذ الوضع العام والموضوع له الخاص يقتضي معنى عاماً واحداً يكون حاكياً عن جميع الافراد حكاية الكلّي عن المصداق ضرورة ان الكلّي إنما لوحظ على نحو الاشارية والكلّي لا يشير إلا الى المصداق المجرد عن جميع الخصوصيات وبهذا نقول أن الجامع يجب أن يكون ذاتياً أعني مصداقه. وتحصل من كل ما ذكرناه أن الإحتمال الصحيح هو الرابع وأن الإحتمالات الثلاثة باطلة وعلى جميع الإحتمالات لا بد من وجود معنى جامع. وهذا هو جوابنا على السؤال الذي طرحناه اول المقدمة.

المقدمة الثالثة قد اشتهر أنه يجب أن يكون الجامع ذاتياً والمراد به أن يكون الجامع هو ذات المصداق بما هو مصداق.

توضيحه أن لفظ (إنسان) ينطبق على زيد، وزيد له حيثيات وصفات كثيرة ولكن إذا اغمضنا نظرنا عن جميع حيثياته ونظرنا اليه فقط بما هو مصداق للإنسان كان هو عين الانسان والانسان عينه وإنما الفرق في الكلية والجزئية.

وكذا في لفظ (عالم) فإنه ينطبق على (بكر) وبكر له حيثيات وصفات كثيرة ولكن إذا اغمضنا النظر عن جميع حيثياته ونظرنا اليه فقط بما هو مصداق العالم كان هو عين العالم والعالم عينه وإنما الفرق في الكلية والجزئية.

فليس المراد من الجامع الذاتي أن يكون الجامع تمام ماهية مصاديقه كما توهمه كثير من الأجلة فوقعوا في حيص بيص في هذا المقام. حتى أنكر بعضهم لزوم كون الجامع ذاتياً.

إذا عرفت هذه المقامات الثلاث ينتج أن لفظ (صلاة) مثلاً يجب ان يكون له جامع ذاتي ينطبق على جميع مصاديقه.

ومن هنا يرد الإعتراض المشهور الذي أورده المصنف وحاصله انه لا يمكن وجود جامع ينطبق على جميع المصاديق لأن الجامع إما بسيط وإما مركب.

إنه لا يمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي أن نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفرادهِ ومصاديقهِ هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفرادهِ.

ولا شك أن مراتب الصلاة - مثلاً - الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بإزائه.

والأول ليس عين المصاديق وقد عرفت أن الجامع يجب أن يكون ذاتياً.

والثاني غير موجود لأن كل مركب تفرضه نجد أن الصلاة تصدق بدون تحققهِ.

وبعبارة أخرى أن أي جزء من أجزاء الصلاة كالركوع مثلاً أن جعلناه جزءاً من الجامع وجدنا أن الصلاة، تصدق بدونهِ كالصلاة بلا ركوع للمضطر أو غيره وهكذا كل جزء من الصلاة فلا يمكن أن نلتزم بأن الركوع جزء ماهية الصلاة وهكذا أي جزء آخر ضرورة أنه لو كان جزء الماهية استحالة صدق الصلاة على الفاقدة للركوع لاستحالة وجود الماهية عند انعدام جزئها إلا أن يلتزم أن الركوع أن وجد فهو جزء من الماهية وإن لم يوجد يكون الجزء من الماهية غيره يسد مسده كالسجود مثلاً. وهذا تبدل في الماهية معلوم الاستحالة.

والحاصل أنا لم نعثر على جامع ينطبق على جميع مصاديق الصلاة على نحو يكون مطرداً منعكساً.

قوله (ره): (وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور...).

أقول ظاهر سؤقه للإشكال أولاً أنه مختص بالقول بالوضع للأعم لكنه نبه في هذه العبارة أن الإشكال جار على القول بالوضع للصحيح أيضاً إذ عليه أيضاً نحتاج إلى جامع ذاتي مع أنه غير موجود إذ أي جزء من أجزاء الصلاة لو أخذ في الجامع لوجدنا أن الصلاة الصحيحة تصدق بدونهِ فالصلاة بدون ركوع للمضطر صحيحة وكذا بدون سجود له صحيحة وهكذا في سائر الأجزاء.

توضيح ذلك: أن أي جزء من أجزاء الصلاة حتى الأركان إذا فرض عدمه يصح صدق اسم الصلاة على الباقي، بناء على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الأجزاء. وعليه

قوله (ره): (بناء على القول بالأعم...).

اقول ظاهر هذه العبارة أن صدق الصلاة عند فرض عدم الجزء مختص بالقول بالأعم وأما على الصحيح فلا تصدق الصلاة عند فقدان الجزء المقوم للماهية مع أنه ليس كذلك جزمًا كما عرفت إذ أي جزء من أجزاء الصلاة يؤخذ في الجامع الصحيحي تجد أن لفظ الصلاة ينطبق بدونه وتكون الصلاة صحيحة كما في صلاة المضطر وغير ذلك.

نعم يمكن للصحيحي أن يدعي أن الصدق مجازي لا حقيقي فيتملص من الاشكال ولا يمكن للأعمي أن يدعي ذلك.

ولكن الصحيحي يقع في الاشكال من جهة أخرى وهي أن أي جامع يذكره فإنه يوجد في صلاة فاسدة فيكون كل جامع صحيحي صادقاً على بعض الصلاة الفاسدة فيلزم صدق الصلاة عند الصحيحي على الصلوات الفاسدة.

توضيح ذلك أن الصحيحي لو ادعى أن الجامع هو المركب من جميع الاجزاء والشرائط يرد عليه امران:

الأول: أن بعض الصلاة الفاسدة جامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعينة كمن يضر به الاتيان بالصلاة التامة وصلاتها تامة وقلنا يبطلانها.

الثاني: أن بعض الصلوات الصحيحة فاقدة لأحد الاجزاء وعلى هذا يكون هذا الجامع ليس جامعاً ولا مانعاً.

وأما لو ادعى الصحيحي أن الجامع هو المركب من عدة اجزاء معينة كالسجود والركوع والقراءة والقيام والتكبير والنية فيرد عليه امران ايضاً:

الأول: أن بعض الصلوات الفاسدة تكون جامعة لهذه الاجزاء والامثلة كثيرة.

الثاني: أن بعض الصلوات الصحيحة تكون فاقدة لبعض هذه الاجزاء

يكون كل جزء مقوماً للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل في حقيقة الماهية، بل يلزم التردد فيها عند وجود تمام الأجزاء

كصلوات المضطر وما شابه.

وعلى هذا يكون هذا الجامع ليس جامعاً ولا مانعاً. فإنما يمكن للصحيح أن يتخلص في حالة واحدة وهي حالة صدق الصلاة على الصلاة الفاسدة الفاقدة للجامع.

فظهر بوضوح أن الاشكال وارد على الصحيح والاعمى بنسق واحد وإنما خصص المصنف (ره) بالأعمى لأن نظره الى ايراد الايراد على الأعمى فهو ليس في مقام توجيه الايراد الى الصحيح.

قوله (ره): (يلزم التبدل في حقيقة الماهية...).

اقول التبدل هو تغيير بعض الاجزاء من اجزاء الماهية وهو على قسمين:

الأول: سقوط الجزء ليكون غيره عوضاً عنه كأن تكون ماهية الانسان مركبة من (حيوان ناطق) فيسقط جزء ناطق ليتبدل الى ناهق.

الثاني: سقوط الجزء دون أن يكون له عوض كأن تكون ماهية الانسان مركبة من (جوهر قابل للأبعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق) فيحذف متحرك بالإرادة وتصير حقيقة الانسان (جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق).

والتبدل بكلا قسميه محال. والتبدل المفروض في كلام المصنف (ره) هو من القسم الأول حيث قد ادعى وجود جزء عوض عما حذف، كما سوف يتضح في الحاشية الآتية.

قوله (ره): (بل يلزم التردد فيها...).

اقول يقع الكلام في نقطتين.

الأولى: في توضيح لزوم التردد وحاصله أنه عند اجتماع جميع

لأن أي جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم على حاله .

وكل منهما - أي التبدل والترديد في الحقيقة الواحدة - غير معقول إذ أن كل ماهية تفرض لا بد أن تكون متعينة في حد ذاتها وإن كانت مبهمه من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد في ذات الماهية معناه إبهامها في حد ذاتها وهو مستحيل .

الاجزاء يحتمل احتمالان:

الأول: أن يكون الصالح لأن يكون مقوماً للماهية هو بعضها المعين كالركوع والقراءة مثلاً فيكون الأجزاء الأخرى غير صالحة للتقويم أصلاً .

الثاني أن يكون جميع الاجزاء صالحة لأن تكون مقومة للماهية .

إذا عرفت هذين الاحتمالين نقول من الواضح استحالة الإحتمال الأول لأن مقتضاه صدق الماهية في حالة انعدام اجزائها الأخرى وهذا لا يلتزم به أحد كما أن المفروض صدق الماهية في حالة انعدام احد هذه الأجزاء وهذا التبدل من القسم الثاني وهو محال فيتعين الإحتمال الثاني وعلى هذا الإحتمال الثاني يوجد امامنا ثلاث خيارات:

الأول: أن نلتزم أن جميع الاجزاء مقومة فعلاً للماهية .

الثاني: أن نلتزم أن بعض الاجزاء المعينة (كالركوع والنية مثلاً) هي المقومة فعلاً دون غيرها .

الثالث: أن نلتزم أن مقوم الماهية هو بعض غير معين من الاجزاء .

إذا عرفت هذه الإلتزامات نقول .

أما الأول فمعلوم الفساد لأنها لو كانت كلها معاً من اجزاء الماهية لاستحال صدقها عند فقدان واحد منها .

وأما الثاني فمعلوم الفساد ايضاً لأنه ترجيح بلا مرجح إذ ما دام كل الاجزاء صالحاً للمقومية فلماذا كان هذا هو المقوم دون ذاك .

فتعين الإلتزام الثالث وهو معنى الترديد في الماهية .

النقطة الثانية في استحالة الترديد وهو أوضح من الشمس في رابعة

الدفع: إن هذا التبادل في الأجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لا يمنع من

النهار فإن الواقع يستحيل أن يكون مردداً لأن نحصله في الخارج فرع تعيينه فالوجود المؤلف من الفعلية والقوة لا يصير وجوداً إلا بعد تكميل أحدهما بالآخر وهو متأخر عن تحديد القوة والفعلية.

والحاصل أن الفعلية علة القوة والقوة علة الفعلية ويستحيل أن يكون المعلول معلولاً لعلّة غير معينة واقعاً كما أن العلة لا يكون معلولها إلا محدداً هذا مضافاً إلى بداهة المسألة وعدم حاجتها إلى برهان.

تنبيه ما ذكرناه في النقطة الأولى لا يخلو عن تسامح جريئنا عليه نصحيحاً لكلام المصنف (ره) وإلا فتحقيق المسألة أن الخصم يمكن أن يدعي التبدل من القسم الثاني فلا يرد عليه سوى إيراد واحد وهو استحالة التبدل ولا يرد عليه الترديد.

مثلاً يلتزم أن الماهية هي (ركوع ونية) فإذا صدقت الصلاة بدون الركوع تكون صدقت مع انعدام جزئها ولا عوض له وهذا تبدل القسم الثاني فمع اجتماع الأجزاء لا ترديد إذ أجزاء الماهية معينة وهي الركوع والنية.

كما أنه يمكن للخصم أن يدعي التبدل من القسم الأول كما اختار المصنف (ره) ولكن عند الاجتماع يلتزم بالملتزم الثاني ولا يرد عليه أنه ترجيح بلا مرجح بل يدعي أنه ترجيح بمرجح بدعوى أن هذه الأجزاء المعينة أقوى من غيرها في التقويم أو أن شرط مقومية غيرها للماهية هو انعدام هذه الأجزاء الأصلية المعينة.

وكيف كان فالكلام في المسألة سهل إذ المفروض عند المتنازعين هنا التسليم بلزوم التبدل المحال وإنما النزاع في وجود محال ثانٍ هو الترديد ومن الواضح أنه لا فرق بعد ثبوت الإستحالة بين كونها بسبب واحد أو كونها بسببين فمن غرق في الماء لا يهمه أن يكون كراً أو كرين فالموت واحد وهو آت لا محالة ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قوله (ره): (الدفع أن هذا التبدل...).

أقول أول من عثرت عليه أجاب بمثل هذا الجواب هو المحقق العراقي

فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولا يلزم التبدل والترديد في ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركيب من حرفين فصاعداً، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركيب من حرفين فصاعداً، مع أن الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء كأب ويصدق عليها أنها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها أنها كلمة... وهكذا. فكل حرف يجوز أن يكون داخلياً وخارجياً في مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

(ره) بينما كان اجلة الفحول يتشبهون بجامع مأخوذ من الموجود الخارجي فقال بعضهم انه المركب من معظم الاجزاء واستجوده الشيخ (ره) وقال بعضهم انه المركب من الاركان ونسبه الشيخ (ره) الى القمي وقيل غير ذلك مما لا يسد جوعه المضطر.

فاختار العراقي مسلكاً جديداً في الجامع وهو كون الجامع ماهية لا تنطبق على الخارج مباشرة بل تنطبق على الأمر المتحقق بالخارج.

فانسان مثلاً ينطبق على المصداق الخارجي الذي هو زيد بحيث ان اجزاء مفهوم الانسان هي عين اجزاء زيد الخارجي وهكذا لفظ (ضارب) مثلاً فإن الخارج مركب من ذات وعرض الضرب وهذا هو عين اجزاء مفهوم الضارب بخلاف مفهوم (كلمة) الذي هو (المركب من حرفين فصاعداً) فإن اجزاء هذا المفهوم ليست عين اجزاء الوجود الخارجي للكلمة ككلمة (كتاب) فإن اجزاءها (ك - ت - ا - ب) فأجزاء مفهوم الكلمة لا تنطبق على اجزاء المصداق وذلك بعد غرض النظر عن استقلالية الأجزاء الخارجية بل ينظر الى المجموع بما هو وجود واحد كما لو نظر الى لفظ (كتاب) فيقال هذا وجود مركب من حرفين فظهر الفرق بين انطباق الضارب على مصداقه وبين انطباق الكلمة على مصداقها.

قال المحقق العراقي.

وحينئذ نقول بأنه بعد عدم جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الافراد وعدم جامع مقولي ذاتي ايضاً لالتئام الصورة خارجاً من مقولات

وكيفية تصحيح الوضع في ذلك : أن الواضع يتصور - أولاً - جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ (الكلمة) بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعداً إلى حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا (فصاعداً) بيان أن الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولا يلزم الترديد في الماهية، فإن الماهية الموضوع لها هي طبيعة اللفظ الكلّي المركب من حرفين فصاعداً، والتبدل والترديد إنما يكون في أجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك الكلّي في المعين أو الكلّي المحصور في أجزاء معينة. وفي المثال أجزاءه المعينة هي الحروف الهجائية كلها.

متعددة كالكيف والوضع والفعل والإضافة ونحوها فلا بد في تصويره من أن يجعل الجامع المزبور عبارة عن الجامع الوجودي وذلك إنما هو بأن يؤخذ من كل مقولة من المقولات الحدودات الخاصة المقومة لخصوصات المقولات مع تحديد القليل والكثير فيقال في مقام شرح حقيقة الصلاة بأنها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة مع اشتمالها أيضاً على الأركان ولولا بوصف مقولتيها بل بجهة وجودها الساري فيها نظير تحديد مفهوم الكلمة مثلاً الملتزمة من حرفين فصاعداً بكونها مشتملة على الحرف أو الحرفين من حروف التهجي... الخ).

وحاصله ما ذكرناه من النظر إلى الأجزاء المجتمعة نظرة الوجود الواحد ثم يقيد بقيود ما، فالكلمة هي الوجود الواحد المركب من حرفين والصلاة هي الوجود الواحد المركب من أجزاء صلواتية.

ثم إن هذا النحو من الجوامع هو النحو الشائع والكثير مثل الإناء فإنه هو الوجود الذي يترتب عليه الأثر الفلاني والكتاب هو الوجود المؤلف من أوراق الذي يترتب عليه الأثر الفلاني. بل هذا الجامع هو جامع الإنسان عرفاً فإن الإنسان عند العرف ليس هو الحيوان الناطق بل هو الوجود المنتهي بالهيئة الخاصة.

وعلى هذا ينبغي أن يقاس لفظ الصلاة مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع أجزاء الصلاة في مراتبها كلها وهي - أي هذه الأجزاء - معينة معروفة كالحروف الهجائية، فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة أجزاء منها - مثلاً - فصاعداً، فعند وجود تمام الأجزاء يصدق على المركب أنه صلاة، وعند وجود بعضها - ولو خمسة على أقل تقدير على الفرض - يصدق اسم الصلاة أيضاً.

إذا عرفت ذلك فنقول ان هذا الجواب محل تأمل بل منع لأمرين.

الأول: ان الوجود المركب من اجزاء صلواتية ليس جامعاً بل مخرجاً للأفراد وذلك لأن صلوة الغريق وصلوة العاجز غير مركبة من الاجزاء الصلواتية المعهودة وهكذا صلوة النصاري وغيرهم من الكفار بناء على ان لفظ الصلاة يصدق على صلواتهم حقيقة كما هو الانصاف. فالجامع المذكور لا ينطبق على هذه الصلوات لعدم تركيبها من الاجزاء المعهودة.

الثاني: ان الوجود المركب من اجزاء صلواتية غير مانع بل مدخل للأغيار وذلك كالوجود المركب من سجود ثم ضحك ثم قراءة كتاب الألفية ثم قيام ثم قراءة قرآن بسرعة ثم السجود بسرعة وهكذا مما لا يصدق عليه صلاة جزماً مع انه مركب من الاجزاء الصلواتية وزيادة.

لا يقال ان الجامع هو الوجود المركب من الاجزاء الصلواتية بدون زيادة.

لأننا نقول هذا موجب لخروج جميع الصلوة إذ ينذر صلوة ليس فيها زيادة تحريك يد او نظر او تبسم او غير ذلك.

فالحق احد جوابين.

الأول: ان نلتزم بعدم صدق الصلاة على غير المركب من الاجزاء الصلواتية كصلوة الفرقى والنصاري والمضطر فيكون الجامع المذكور جامعاً لجميع الافراد. ثم نلتزم بتقييد الماهية بعدم غلبة غير الاجزاء الصلواتية على الاجزاء الصلواتية فتخرج الصلاة التي يكثر فيها اللعب فيكون الجامع المذكور مانعاً.

بل الحق أن الذي لا يمكن تصور الجامع فيه هو خصوص
المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسع تفصيل ذلك.

وهذا الجواب فاسد ايضاً ووجه فساد غير خفي ولا نطيل بذكره.
الثاني: ان نلتزم بتقييد الوجود الصلواتي بالهيئة العبادية لا بالاجزاء
الصلواتية او بهما معاً ان قلنا بخروج صلاة الفرقى والمضطر والنصارى
فيكون الصلاة هو المركب في جانب المادة بالاجزاء الصلواتية وفي جانب
الهيئة بالهيئة العبادية.
وهذا الجواب هو العمدة.

قوله (ره): (بل الحق أن الذي يمكن تصور الجامع فيه هو...)
اقول قد يحاول محاولتان لتصوير الجامع الصحيح.
الأولى الجامع الذي ذكرناه آنفاً وذكره المصنف وهذا الجامع وان كان
جامعاً اعمياً أي يصدق على الصحيح والفاقد إلا أننا نقيده بقيد مختص
بالصلوات الصحيحة كقيد اسقاط الأمر او قيد المعراجية او تحقيق الأثر
الفلاني الموجب للمعراجية الى الله تعالى او يقال المركب الفلاني المسقط
للأمر.

والجواب عن هذه المحاولة بالجملة بأمرين.
الأول: أن جزء الجامع يجب ان يكون من الأمور الحاضرة في الذهن
عند حضور الجامع لوضوح حضور الجزء عند حضور الكل.
ولكننا نجزم انه عند حضور معنى الصلاة لا يخطر في بالنا لا
المعراجية ولا تحقيق الاثر ولا اسقاط الأمر.

فاذن هذا الجامع لا يتوافق مع ما في الذهن من معنى الصلاة او قل
ان هذه القيود هي خارجة عن الجامع فلا يصح جعلها جزء الجامع.

الثاني: أن هذا الجامع على فرض تماميته غير مانع لأنه شامل لبعض
الصلوات الفاسدة فإن بعضها يحقق الأثر ويوجب المعراجية كما لو صلى
بخشوع وزهادة حتى كاد يغشى عليه ثم تبين انه صلى محدثاً فإن الاثر وهو

القرب الى الله تعالى او النهي عن الفحشاء والمعراجية الى الله كل ذلك قد تحقق وأما اسقاط الأمر فكذلك بناء على القول بالإجزاء فتكون الصلوة الفاسدة مسقطة للأمر في بعض الصور.

هذا ولا يخفى ان التقييد بإسقاط الأمر محال على قول، وبعيد جداً او خلاف المعتاد والمفروض على قول آخر وتفصيل ذلك ليس هنا.

المحاولة الثانية وهي التي ذكرها صاحب الكفاية (ره) وحاصلها مقدمتان.

الأولى ان الايات والاخبار مثل (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) ونحوها دلت على أن الصلوات الصحيحة كلها تشترك في ان لها اثر واحد، وهو النهي عن المنكر مثلاً.

المقدمة الثانية ان الاثر الواحد لا يصدر إلا من واحد، فينتج وجوب كون الصلوات كلها تشترك في انها يوجد فيها المؤثر الواحد فصلاة الظهر فيها علة المعلول وصلاة العصر فيها علة هذا المعلول والمعلول واحد فكذا العلة وكل الصلوات الصحيحة يجب ان يوجد فيها تلك العلة وهذه العلة هي الجامع.

نعم نحن لا نعرف ماهي هذه العلة لكن عدم معرفتها لا يضر بالقطع بوجودها كما لو عرفت بوجود فاعل ولم تعرف من هو الفاعل، إذن لفظ صلوة موضوع للجامع الذي هو العلة المجهولة عندنا.

اقول وهذه المحاولة فاسدة وقد احصينا عليها مايزيد عن خمسة عشر ايراداً يطول المقام بذكرها. وقد تعرضنا لقاعدته عند البحث عن التعريف فراجع. ونذكر هنا بعض الاجوبة.

الأول: ان الآثار التي تكون للصلاة اما بالتسبيب من الصلاة بذاتها وإما بجعل من الله تعالى او ملائكته.

فعلى الثاني كان علة الاثر هو الملائكة لا الصلاة.

وعلى الأول كان الاثر متحققاً في الصلوة الفاسدة كما نراه بالوجدان

تنبيهان

١ - لا يجري النزاع في المعاملات بمعنى المسيات

إن ألفاظ المعاملات - كالبيع والنكاح - والإيقاعات كالطلاق والعق يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين:

إلا أن يدعى أن الصلاة تحقق بذاتها اثراً لا تحققه الصلاة الفاسدة وهذه الدعوى كدعوى وجود جبل من ذهب وإن لم تكن محالة إلا أنها بعيدة ولا دليل عليها.

الثاني: أن الاخبار والآيات غير وافية بمراد صاحب الكفاية إذ لم نجد خبراً أو آية يقول أن كل صلاة صحيحة موجبة لتحقيق هذا الأثر وكل صلاة فاسدة لا تحقق هذا الأثر.

الثالث: أن الآثار التي ذكرت للصلاة في الاخبار والآيات قد ذكرت بنفسها لغير الصلاة كما في (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون).

الرابع يعرف مما مر من أن الصحيح لا يدعي أن الصلاة موضوعة للأثر التام بل موضوعة للمقتضي بغض النظر عن الشروط فالجامع الصحيحي اعم من علة الأثر.

قوله (ره): (إن الفاظ... يمكن تصوير وضعها على أحد نحوين).

اقول بل يستخرج من كلمات العلماء في المقام ما يزيد عن ست تصورات يمكن أن تتضاعف توضيحه أن في كل معاملة أربعة أمور:

الأول: اللفظ ونحوه مما يفعله المنشئ للمعاملة كقوله بعته، أو آجرت أو نحو ذلك

الثاني: الاعتبار الذي يكون في ذهن المنشئ فإنه عندما يقول (بعته) مثلاً يكون قد اعتبر في نفسه قصد نقل المال إلى الغير على نحو معين. وهكذا في قوله (آجرت) أو (طلقت) أو غير ذلك.

الثالث: الامضاء العقلاني فإن العقلاء بعد سماعهم لهذه العبارة

١ - أن تكون موضوعة للأسباب التي تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. ونعني بالسبب إنشاء العقد والإيقاع، كالإيجاب والقبول معاً في العقود، والإيجاب فقط في الإيقاعات.

يحكمون بتحقيق مؤداها من نقل العين من حيث منفعتها وغير ذلك من مؤديات المعاملات المقررة في محلها.

الرابع الامضاء الشرعي فإنه يحكم بتحقيق مؤدى هذه المعاملات بعد صدورها فلو صدر لفظ (بعت) يحكم الشارع بانتقال العين الى الطرف الآخر.

ومن هنا فقد يقال بوضع لفظ المعاملات مثل البيع والاجارة وغير ذلك للأمر الأول، أي السبب. وقد يقال بوضعها للأمر الثاني وبعضهم يسميه سبب وبعضهم يسميه مسبب وتسميته بالسبب اصح.

وقد يقال بوضعها للأمر الثالث وهو المسبب. وقد يقال بوضعها للأمر الرابع وهو المسبب ايضا فهذه اربعة اوجه.

وبعضهم قد يقول بأن الفاظ المعاملات موضوعة للمركب من الأول والثاني.

وبعضهم قد يقول بأنها موضوعة لمعنى عام يصدق على كل واحد من هذه الاربعة على انفراد.

وبعضهم قد يقول بأنها موضوعة للمجموع بما هو مجموع أي للمركب من الاربعة مع لحاظ التركيب.

وبعضهم قد يقول بأنها موضوعة للمجموع لا بما هو مجموع أي للمركب من دون لحاظ التركيب.

وهذه الأقوال او بعضها يمكن استخراجها من تقارير المحقق النائني والسيد الخوئي والسيد السعيد الشهيد الصدر رحمه الله.

وكيف كان فأقرب هذه الأقوال ما اختاره السيد الخوئي من وضع الفاظ المعاملات للمركب من الأول والثاني أي الاعتبار ومبرزه بلفظ او غيره ودليله التبادر وصحة السلب عن غيره.

وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن تفرضه في ألفاظ المعاملات من كونها أسامي لخصوص الصحيحة أعني تامة الأجزاء

وفي الحقيقة هذا قول بوضع الألفاظ للسبب لما عرفت أن الأمر الثاني كالأول سبب لتحقيق النقل والانتقال أو غير ذلك من آثار المعاملات هذا كله في بيان الأقوال وأما بيان مجرى النزاع فيأتي قريباً.

قوله (ره) : (وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح أن تفرضه . . .).

أقول قد ذكر صاحب الكفاية وتابعه عدة أنه إن قلنا أن الألفاظ موضوعة للسبب جرى النزاع. وإن قلنا إنها موضوعة للمسبب لم يجر النزاع.

أما جريان النزاع على الأول فلأنه مركب تارة يجمع الشرائط فيكون صحيحاً وتارة أخرى لا يجمعها فيكون فاسداً.

أما عدم جريان النزاع على الثاني فلأنه أمر بسيط فإن الاعتبار العقلائي كسائر الاعتبارات وجود بسيط في النفس وما كان بسيطاً فحاله إما الوجود وإما العدم ولا يمكن أن ينقسم الموجود من البسيط إلى قسمين صحيح وفاسد ضرورة أن جميع أفراد الوجود البسيط متساوية في الوجود غير مختلفة بأي شيء وتقسيم الأمور المتساوية غير المختلفة محال.

أقول: أما جريان النزاع على الأول فمسلم ولكن العلة التي ذكروها إنما تتم إذا قلنا أن السبب هو الأمر الأول (من الأمور الأربعة التي ذكرناها آنفاً) أو قلنا إن السبب هو المركب من الأمر الأول والثاني. فإن تركيب اللفظ وكذا تركيب المركب من اللفظ والاعتبار في غاية الوضوح.

وأما إذا قلنا إن السبب هو الأمر الثاني فقط أي الاعتبار النفساني. فعلى هذا لا تتم العلة المذكورة لوضوح أن الاعتبار النفساني أيضاً في غاية البساطة. فلازمهم عدم جريان النزاع هنا. مع أن جريان النزاع هنا من الأمور الوجدانية وسيتضح لك توجيهه.

وأما عدم النزاع على الثاني فلا وجه له توضيحه أن الاعتبار العقلائي وإن كان بسيطاً. وذكرنا أن البسيط لا يجري النزاع فيه إلا أنه مع ذلك نقول

والشرائط المؤثرة في المسبب، أو للأعم من الصحيحة والفسادة. ونعني بالفسادة ما لا يؤثر في المسبب إما لفقدان جزء أو شرط.

٢ - أن تكون موضوعة للمسببات، ونعني بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلى هذا فالنزاع المتقدم لا يصح فرضه في المعاملات، لأنها لا تتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من أجزاء وشرائط، بل إنما تتصف

بوقوع النزاع في بعض البسائط وذلك لأن البسائط على قسمين.

الأول: بسيط مطلقاً أعني ليس له أي حيثة ولو حيثة انتزاعية كحيثة الإيجاد أو التقدم والتأخر في الوجود. أو وقوع الوجود في زمن ما. مثلاً الاعتبار النفساني وإن كان في غاية البساطة بحسب وجوده إلا أنه له حيثيات انتزاعية ككون علة الاعتبار هي الإكراه مثلاً أو فاعل الاعتبار غير مالك مثلاً أو وقوع الاعتبار في ساعة النداء إلى الجمعة أو نحو ذلك من الحيثيات الكثيرة التي كلها ترجع إلى الحيثيات الانتزاعية.

الثاني: البسيط غير المطلق أعني البسيط المحيث أي القابل للتحيث بإحدى الحيثيات الانتزاعية.

والبسيط الذي قلنا إنه يقع فيه النزاع هو القسم الأول حيث أنه غير قابل للتقسيم.

وأما القسم الثاني فهو قابل للتقسيم كأن يقسم البسيط باعتبار فاعله أو عله أو زمانه أو مكانه أو غير ذلك.

وإذا أمكن تقسيمه أمكن وقوع النزاع فيه ولهذا نقول بوقوع النزاع في السبب وإن كان هو الأمر الثاني فقط.

فالحق أن يقال إن علة عدم وقوع النزاع في المعاملات بمعنى المسبب أي الاعتبار العقلاني هو أن هذا الاعتبار العقلاني مطلقاً تترتب عليه الآثار المطلوبة عرفاً والصحة والفساد إنما يقعان في الماهيات التي تنقسم إلى عنوان محقق للأثر وعنوان غير محقق للأثر. فإذا فرض أن الماهية كلها محققة للأثر أو لا يرغب بترتب أثر عليها لم تتصف بصحة ولا فساد.

بالوجود تارة وبالعدم أخرى. فهذا عقد البيع - مثلاً - إما أن يكون واجداً لجميع ما هو معتبر في صحة العقد أو لا، فإن كان الأول اتصف بالصحة وإن كان الثاني اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لأنها توجد عند صحة العقد، وعند فسادها لا توجد أصلاً لا أنها توجد فاسدة. فإذا أريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشتري فلا تتصف بالصحة والفساد حتى يمكن تصوير النزاع فيها.

٢ - لا ثمرة للنزاع في المعاملات إلا في الجملة

قد عرفت أنه على القول بوضع ألفاظ (العبادات) للصحيحة لا يصح التمسك بالإطلاق عند الشك في اعتبار شيء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم إحراز صدق الاسم على الفاقد له. وإحراز صدق الاسم على الفاقد شرط في صحة التمسك بالإطلاق.

إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ (المعاملات)، لأن معانيها

قوله (ره): (إلا أن هذا الكلام لا يجري في ألفاظ المعاملات...).

أقول المعاملات التي تقع خارجاً، أربع أقسام.

القسم الأول: ما يعلم أنه عقد صحيح عرفاً وشرعاً، مثل العقد الجامع لجميع الشروط العرفية والشرعية.

الثاني: ما يعلم أنه عقد صحيح عرفاً ويشك في صحته شرعاً كالعقد الكامل عرفاً الواقع ساعة النداء يوم الجمعة.

الثالث: ما يعلم أنه عقد ويشك في صحته عرفاً وذلك بناء على أن العرف يقسم العقد إلى فاسد وصحيح كما هو الصحيح فإن العقد السفهي عقد عرفاً فاسد.

الرابع: أن يشك في كونه عقداً عرفياً كعقد عقده طفل ابن سنتين.

وأما القسم الأول فحكمه واضح كما أن هناك أقسام أخرى حكمها واضح، لذا لم نذكرها.

غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من أهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه على معناه الظاهر فيه عندهم إلا إذا نصب قرينة على خلافه.

فإذا شككنا في اعتبار شيء - عند الشارع - في صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة على ذلك في كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتى لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً على ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً على أصل معنى اللفظ، فلا يكون دخيلاً في صدق عنوان المعاملة الموضوعة - حسب الفرض - للصحيح، على المصداق المجرد عن

أما القسم الأخير فكذلك حكمه واضح. حيث أنه يشك في انطباق عنوان العقد عليه سواء عند الصحيح أو عند الأعمى فلا مجال للتمسك بإطلاق العقد لما عرفت في بحث بيان الثمرة أن التمسك بالإطلاق لرفع الشك عن المشكوك يتوقف على الجزم بانطباق عنوان المطلق على المصداق المشكوك.

وأما القسم الثاني فحكمه واضح وذلك بعدما اتضح أن ألفاظ المعاملات بأسرها موضوعة للمعنى العرفي وليس للشارع أي اصطلاح خاص وإنما هو واحد من المستعملين كالعرف تماماً من هذه الحيثية وعليه فألفاظ المعاملات موضوعة، إما للصحيح العرفي وإما للأعم العرفي وعلى الحالين يعلم انطباق العنوان على هذا العقد فيصح التمسك بإطلاق المعاملة لتصحیح العقد عند الأعمى والصحيح معاً.

وأما القسم الثالث فهو محل الثمرة وذلك لأنه بناء على الأعم يعلم بانطباق العنوان على هذا العقد المشكوك فيصح التمسك بالإطلاق لأجل تصحيح العقد. وأما بناء على الصحيح فلا يعلم انطباق العنوان على هذا العقد المشكوك صحته، ومن هنا لم يكن مجالاً للتمسك بالإطلاق على ما فصلناه سابقاً.

القيد . وحالها في ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم .
نعم إذا احتمل أن هذا القيد دخيل في صحة المعاملة عند أهل
العرف أنفسهم أيضاً، فلا يصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال،
بناء على القول بالصحيح (كما هو شأن ألفاظ العبادات)، لأن الشك
يرجع إلى الشك في صدق عنوان المعاملة . وأما على القول بالأعم،
فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال .
فتظهر ثمرة النزاع - على هذا - في ألفاظ المعاملات أيضاً،
ولكنها ثمرة نادرة .

قوله (ره) : (ولكنها ثمرة نادرة) .

أقول وجه ندرتها إنا نحن نعيش بين ظهرائي العرف فيمكننا الرجوع
إلى العرف فنعرف منه على نحو الجزم أن هذا الشرط هل هو عنده شرط
صحة أم لا .

فالحال التي لا نعلم فيها حال الشرط أنه شرط صحة عند العرف أو
ليس شرط صحة عنده حالات نادرة وهي حالات عدم الوضوح عند العرف .
ثم إن في المقام شيء تساهل به العلماء وحاصله يتضح بعد بيان
مقدمة وحاصلها أن ألفاظ المعاملات بناء على الصحيح موضوعة للصحيح
العرفي . ومن الواضح أن المراد هو الصحيح العرفي في زمن استعمال
اللفظ، فلفظ (بيع) الصادر في زمان النبي (ص) يراد به الصحيح في عرف
زمان النبي لا الصحيح في عرف هذا الزمان .

إذا عرفت ذلك فنقول إنه كان اللازم لأجل التمسك بالاطلاق إحراز
انطباق العنوان الصحيح على العقد فحتى يحرز الصحة يجب الرجوع إلى
العرف في زمان الأحاديث ثم نسأل منه أن هذا الشرط شرط للصحة أم لا .
فلا يكفي الرجوع إلى عرف هذا الزمان فلا وجه لما اعتاد عليه الأعلام من
الرجوع إلى عرف هذا الزمان .

نعم يمكن تصحيح الرجوع إلى هذا الزمان بأحدى محاولتين :

الأولى : الجزم بأن الأعراف لا تتغير، فعرف هذا الزمان متحد مع

عرف زمان الأحاديث.

ومن الواضح أن هذه الملازمة بين الاعراف المتقدمة والمتأخرة لا دليل عليها بل يمكن القطع بعدم وجودها وذلك لما نراه بالوجدان من تخالف الأعراف. وكيف كان لا طريق إلى الجزم بصحة هذه الملازمة.

المحاولة الثانية: وهي التمسك بالاستصحاب القهقرائي.

ولا يخفى فسادها لأن الاستصحاب القهقرائي في اللغات هو احراز ان لفظ كذا معناه كذا الآن فهو كذلك في الزمان الماضي ولا يخفى عدم تحقق ذلك هنا لأننا الآن نحرز ان لفظ البيع معناه العقد الفلاني المقبول عرفاً فنستصحب ذلك الى الزمان الماضي فلا يثبت سوى ان لفظ البيع معناه في زمن الاحاديث هو العقد الفلاني المقبول عرفاً. فدعوى الاستصحاب المذكور انما تتم في إحدى حالتين.

الأولى: أن يكون قيد في العرف الحالي جزء معنى البيع حتى يكون معنى البيع هو العقد الفلاني المقبول عند العرف الآن فهو كذلك في الزمن الماضي فيثبت أن البيع في الزمن الماضي هو البيع المقبول عند العرف الآن (أي المتأخر).

الثانية: أن يكون الصحة هي عبارة عن نفس تمامية الشروط والاجزاء مع تعيين الاجزاء والشروط فالبيع معناه الآن هو العقد المحتوي على تلك الأجزاء والشروط وبلاستصحاب يثبت أن المعنى كذلك في زمن الأحاديث. ولا يخفى فساد التتميم الأول.

وأما الثاني فيمكن استبعاده بأن العقد الصحيح ليس كذلك بل هو (المقبول عرفاً) فيحتاج معرفة مصاديقه إلى مراجعة العرف. فتأمل.

وكيف كان فمع عدم التمامية لكلا المحاولتين يمكن التمسك باستصحاب القهقرائي لنفس العرف فيقال العرف الآن هكذا فهو كذلك في زمن الاحاديث وتكون حجته كحجية الاستصحاب القهقرائي في اللغات.

بقي شيان .

الأول : هو أن التمسك بإطلاق أدلة المعاملة مثل (أحل الله البيع) و (تجارة عن تراض) وغير ذلك متوقف على إحراز كون هذه العبارات صادرة في مقام البيان . ودعوى كون هذه العبارة ونحوها صادرة في مقام البيان ليست دعوى مشككة أو عسيرة بل ادعاها معظم الاعلام إن لم يكن جميعهم .

وهو الصحيح ولا اشكال فيها إلا أن الاشكال في جهة وهي أن كثير من الفحول قد ذكروا أن نحو (كتب عليكم الصيام) و(يجب الصلاة) وغير ذلك من الألفاظ العبادية غير صادرة في مقام البيان ولهذا التزموا بعدم تحقق الاطلاق لهذه الأدلة كما مر الإشارة إليه .

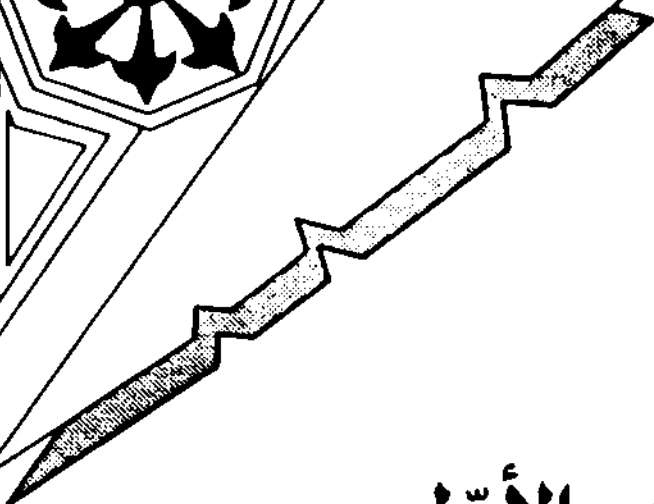
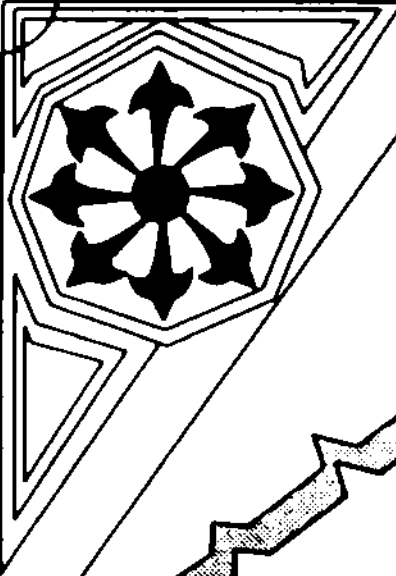
فالسؤال هو انه كيف التزم هؤلاء الفحول بأن نحو (أحل الله البيع) هو وارد في مقام البيان بينما التزموا بأن نحو (يجب الصلاة) ليس وارداً في مقام البيان وقد سأل هذا السؤال بعض اعلام العصر .

ويمكن الإجابة عليه بما ملخصه أن (أحل البيع) بمنزلة قوله (هذا المعنى الموجود عندكم أشعره واحله) بينما (يجب الصلاة) بمنزلة قوله (هذا المعنى الموجود عندي واجب) فالأول لا يحتاج إلى سؤال من الشارع بينما الثاني يحتاج إلى سؤال من الشارع . وتفصيل ذلك يحتاج إلى مزيد بسط .

الثاني : أن الثمرة التي ذكرناها بين الصحيح والاعم في القسم الثالث متوقفة على عدم دعوى الأعمي انصراف اللفظ إلى خصوص الصحيح توضيحه أن ألفاظ المعاملات وإن كانت موضوعة للاعم العرفي إلا أنه يمكن دعوى انصراف المستعمل منها في أدلة الامضاء إلى خصوص الصحيح فبناء على صحة هذه الدعوى يتفق الصحيحي والاعمي على أن لفظ (البيع) في (أحل الله البيع) مستعمل في البيع الصحيح .

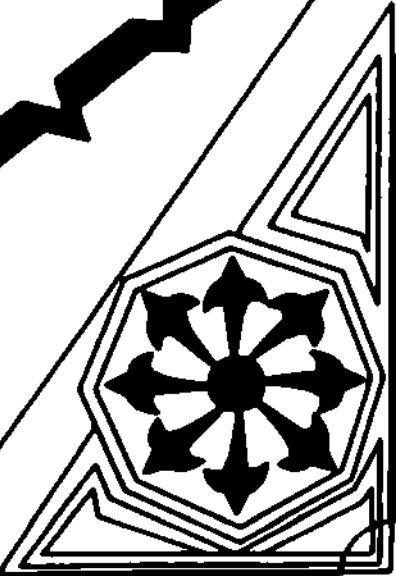
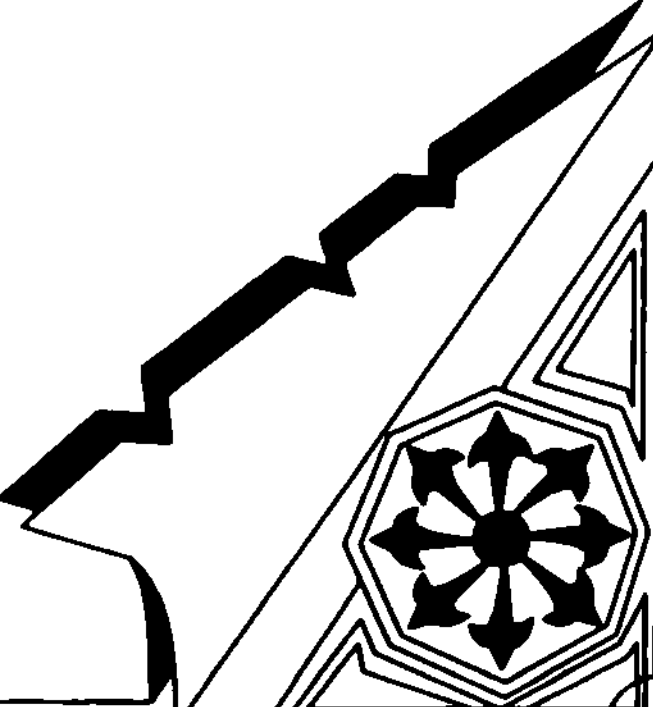
فيكون خلافهما في الوضع لا في الاستعمال والثمره متوقفة على الاختلاف في الإستعمال .

وقد عرفت الاتفاق في الاستعمال بناء على دعوى الانصراف .
 ولا يخفى أن دعوى الانصراف هذه ليست بعيدة بل هي غاية في
 القرب حتى انه قد ذهب بعض أعظم علماء الطائفة كالشهيدين قدس سرهما
 إلى وضع ألفاظ المعاملات لخصوص الصحيح وقد أوضحنا نكتة هذا
 الانصراف عند بيان الثمرة في الاختلاف بين الصحيحي والأعمي في
 العبادات فراجع .
 وبهذا ينتهي الكلام في بحث الصحيح والأعم وبه ينتهي الكلام في
 المقدمات ويليه الشروع في مباحث الألفاظ .



المقصد الأول

مباحث الألفاظ



تمهيد :

المقصود من (مباحث الألفاظ) تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة إما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنفع صغريات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الإشارة إليها.

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والأمر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

أما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها - مع أنها تنفع أيضاً صغريات أصالة الظهور - فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الأصول. ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

قوله (ره) (تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة).

أقول قوله (ناحية عامة) يحتمل تفسيرين.

الأول: أنه مع غض النظر عن القرائن التي تتواجد في مقامات خاصة كالبحث عن لفظ (أمر) و (نهي) وغير ذلك من دون النظر إلى القرائن الخاصة فيقال لفظ (أمر) ظاهر في الوجوب أي إذا لم يحضره قرينة خاصة وإلا فمع وجود القرينة الخاصة قد يصير ظهوره في الاستحباب أو الإباحة.

التفسير الثاني: أن المراد هو من ناحية الهيئات دون المواد فإن اللفظ له هيئة ومادة. والمصنف (ره) إنما يبحث عن ظهور الألفاظ من ناحية هيئتها التي هي عامة تتحقق في كل مادة ولا يبحث عن ظهور الألفاظ من ناحية مادتها فلفظ (إقتل) له هيئة (افعل) وله مادة (ق - ت - ل) والبحث إنما هو عن الظهور من ناحية الهيئة.

فعلى التفسير الأول كان اللازم على المصنف البحث عن معاني جميع مفردات اللغة لدخولها تحت العنوان فالبحث عن ظهور لفظ (الصعيد) مثلاً هو بحث عن ظهور اللفظ من ناحية عامة على هذا التفسير.

وعلى أي حال، فنحن نعقد (مباحث الألفاظ) في سبعة أبواب:

- ١ - المشتق .
- ٢ - الأوامر .
- ٣ - النواهي .
- ٤ - المفاهيم .
- ٥ - العام والخاص .
- ٦ - المطلق والمقيد .
- ٧ - المجمل والمبين .

وعلى التفسير الثاني كان اللازم عدم البحث عن جميع المواد.

والأظهر أن مراد المصنف كما توحى به بقية عباراته هو التفسير الثاني وعليه فالبحث عن المواد فيما يأتي كالبحث عن مادة (أمر) أو مادة (نهي) أو (أل) أو غير ذلك مما يأتي هو بحث استطرادي ويترتب على هذا التفسير دفع إشكال يأتي ذكره.

قوله (ره): (. . . مباحث الألفاظ في سبعة أبواب المشتق . . .) .

أقول قد يرد إشكال حاصله أن المصنف (ره) قد أدخل بحث المشتق في مبحث الظواهر وأخرج مبحث الصحيح والأعم حيث جعله من المقدمات فيقع السؤال أنه لماذا فرق بينهما مع أن المعروف عن الأصوليين إما إدخالهما معاً في مبحث الظواهر من علم الأصول وإما إخراجهما معاً وجعلهما من المقدمات .

والجواب أن المصنف (ره) جعل مباحث الظهور في علم الأصول هي البحث عن الهيئات لا عن المواد فكل بحث عن المواد خارج عن مباحث الظهور وكل بحث عن الهيئات فهو داخل في مباحث الظهور ولأجل ذلك يدخل البحث عن المشتق لأنه بحث عن معنى هيئة المشتقات وإن كانوا يتعرضوا استطراداً للبحث عن الملحقات بالمشتق مثل الزوج والزوجة والعبد ويخرج البحث في الصحيح والأعم لأنه بحث عن مواد الكلمات كمادة صلاة وصيام وبيع وغير ذلك .

نعم يمكن أن يورد على المصنف (ره) إيراد آخر حاصله أننا إنما

أخرجنا البحث في المواد من مباحث الألفاظ وأدخلنا البحث في الهيئات فيها لوجود مناط وهو أن البحث في الهيئات هو بحث في قواعد كلية بخلاف البحث في المواد فهو بحث عن مفردات متفرقة ومن هنا فإذا وجد أن مناط مباحث الألفاظ وهو القواعد الكلية موجوداً في بحث عن المواد يجب علينا ادخال هذا البحث في مباحث الألفاظ أيضاً فإن المناط يعمم ويخصص.

وعليه فاللازم ادخال بحث الصحيح والأعم في مباحث الألفاظ وذلك لأن بحث الصحيح والأعم وإن كان بحثاً عن المواد إلا أنه قاعدة عامة جارية في جميع المواد فهو كالهيئات من هذه الجهة فالأصح ادخال بحث الصحيح والأعم في مباحث الظواهر.

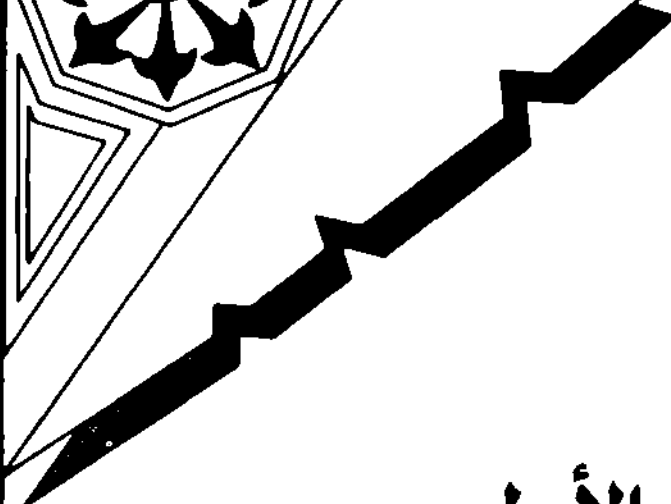
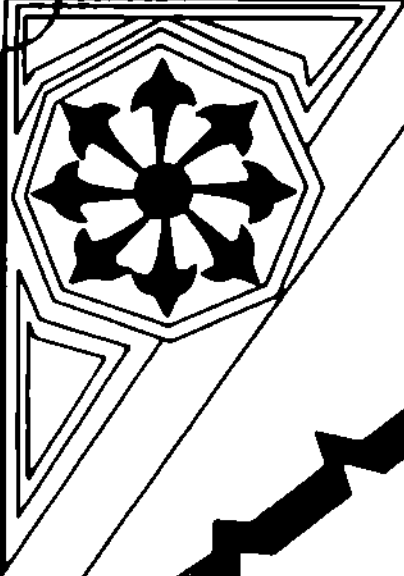
هذا ويمكن دفع هذا الإيراد بأن يقال إن وضع الألفاظ للصحيح أو الأعم ليس قاعدة عامة وإنما هو عبارة عن جزئيات متفرقة نحن جمعناها في قاعدة واحدة عامة فهذه القاعدة ليست موجودة في ضمن اللغة العربية وإنما هي قاعدة منتزعة من اللغة العربية فلاحظ جيداً^(١).

تنبيه: إن كثيراً من الهيئات لم يبحث عنها في علم الأصول كهيئة فاعل وهيئة مفعول وهيئة التقديم وهيئة الشرطية بـ (لو) و نحو ذلك ومن الواضح أن البحث عنها هو بحث في تشخيص الظهور من ناحية عامة على التفسيرين فعدم البحث عنها في علم الأصول لأحد أمرين.

الأول: التسالم عليها فإنه لما كانت هذه الصيغ متسالمات على معناها لم يكن حاجة إلى طرحها في علم الأصول وإن كان من شأنها ذلك.

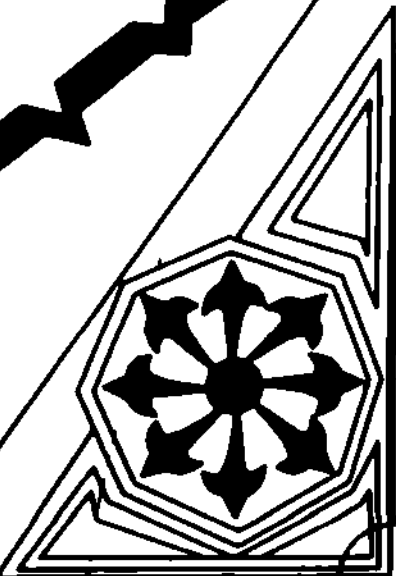
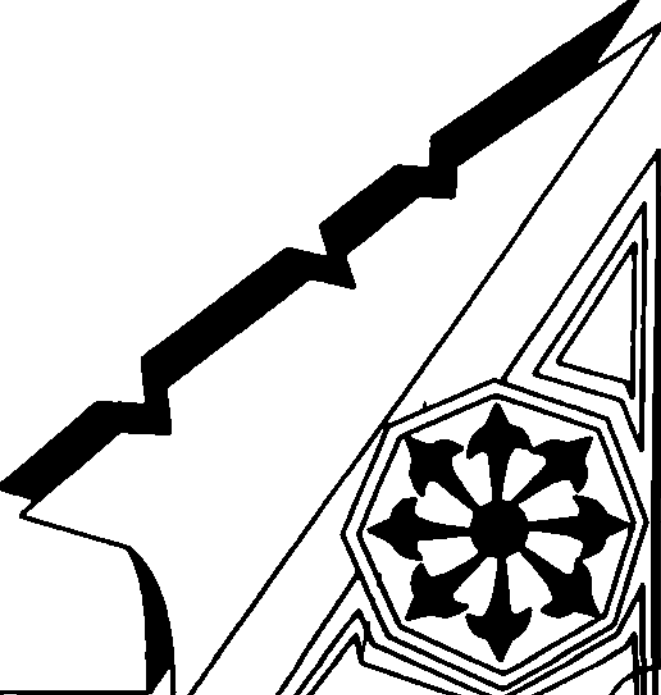
الثاني: أن الذي يدخل في علم الأصول إنما هو الهيئات الكثيرة الدوران في عمليات الاستنباط كهيئة الأمر ونحوها وأما هذه الهيئات فلما كانت قليلة الدوران في عمليات الاستنباط لم تدخل في علم الأصول فتأمل.

(١) لأن دعوى كونها قاعدة عربية عامة ليست بعيدة، لا سيما إذا ادعينا أن الذهن العرفي يأبى الوضع للصحيح.



الباب الأول

المُشتق



اختلف الأصوليون من القديم في المشتق: في أنه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو أنه حقيقة في كليهما، بمعنى أنه موضوع للأعم منهما.

بعد اتفاقهم على أنه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل.

- ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول.
- وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

والحق هو القول الأول. وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات بين

قوله (ره): (بمعنى انه موضوع للأعم منهما...).

أقول أي موضوع بوضع واحد للجامع فهو مشترك معنوي وقيل بأنه موضوع بوضعين وضع لخصوص المتلبس ووضع آخر لما انقضى عنه التلبس وهذا بعيد جداً في البين ولا سيما أن قلنا بوجود جامع بين المعنيين.

قوله (ره): (وللعلماء أقوال آخر فيها تفصيلات...).

أقول لا بأس بذكر عبارات لبعض القدماء لا يخلو ذكرها من فائدة

قال صاحب القوانين (المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدأ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا (زيد كان قائماً فقعده). (وسيصير قائماً) مجاز والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجازي فيما لم يتلبس بعد سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدأ في المستقبل بان يكون الزمان

هذين القولين لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي .

وأهم شيء يعنينا في هذه المسألة - قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محل النزاع وموضع النفي والإثبات . ولأجل أن يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثلاً له فنقول :

ماخوذاً في مفهومه أو يكون اطلاقه عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك اتفاقي ايضاً كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلاً على مثل الضارب في قولنا (زيد ضارب غداً) ينافي دعوى الاجماع عليه وهو باطل لما حققناه سابقاً من ان الاستعمال اعم من الحقيقة . وفيما انقضى عنه المبدأ اعني اطلاق اللفظ المشتق وإرادة ما حصل المبدأ في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بإرادة ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر الماضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن) ثم قال بعد ذكر القولين بالحقيقة مطلقاً والمجاز كذلك (ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السالبة كالتكلم والايثار وغيره فاشتروا البقاء في الأول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثياً أو ثبوتياً فاشتروا في الأول دون غيره واخرى ففرقوا بين ما طرأ الضد الوجودي على المحل سواء كان ناقض الضد الأول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فاشتروا البقاء في الأول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به فاشتروا في الثاني دون الأول والاقوى كونه مجازاً مطلقاً).

اقول يظهر منه التفريق بين (سيصير قائماً) وبين (زيد قائم غداً) فحكم بحقيقة الأول ومجازية الثاني وهذا عجيب .

وقال صاحب الهداية (احدهما ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس أي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضياً بالنسبة الى حال النطق أو حالا أو مستقبلاً فلو قلت (زيد) كان ضارباً أو سيكون ضارباً) كان حقيقة لا طلاقة على الذات المنتصفة بالمبدأ بالنظر الى حال اتصافه) ثم قال بعد كلام طويل (ثالثها أن المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء التفصيل

إنه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالأول لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي يرد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق عليه حينئذ أنه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثاني لا بد أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء

والاوصاف المشتقة كالأحمر والأصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يقال بخروج اسم المفعول من محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل لظهور الوضع للأعم في الأول وبخصوص الحال في الأخير ويضعفه إطلاق كلمات الأصوليين من غير إشارة منهم إلى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الأفاضل على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع أنه من قبيل اسم المفعول) ثم ذكر التفصيلات التي ذكرها القمي فنسب التفصيل الثاني إلى التفتازاني فاخرج من النزاع ما كان من قبيل الحلو و الحامض والحلو والعبد ونسب التفصيل الثالث إلى الشهيد الثاني طاب ثراه والاسنوي وجماعة ونسب الرابع إلى الشهيد الثاني والاسنوي والغزالي.

وقال صاحب الفصول بعد كلام ذكر فيه ما يشابه السابقين (الأول لاخفاء في أن المشتق المبحوث عنه لا يعم الأفعال والمصادر المزيدة) ثم قال (فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناه واسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به) ثم قال (وجهان اظهرهما الثاني) ثم ذكر ما ذكره أخوه وصاحب القوانين من أن المراد حال التلبس لا حال النطق.

وقال صاحب بدائع الأفكار (الأول أن المراد بالمشتق المتنازع فيه هو ما دل على ذات باعتبار معنى فخرج الأفعال والمصادر المزيدة والجوامد لأن الأول إنما يدل على نسبة المعنى إلى الذات لا المعنى والذات وإن كان مدلولاً عليهما التزاماً) ثم قال (والثاني إنما يدل على المعنى خاصة والثالث

التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه أنه مسخن حقيقة بلا مجاز .
ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة أمور مذكلة لتلك الصعوبة، ثم
نذكر القول المختار ودليله :

١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

أعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم

إنما يدل على الذات دون المعنى ودخل فيه أسماء الفاعل والمفعول والزمان
والمكان والآلة) ثم قال (الثالث ان ظاهر كلمات الكل او الجمل في تحرير
المسألة اختصاص النزاع في المشتق فلا يجري في الجوامد سواء كان مساوقا
للمشتق في الدلالة على ذات باعتبار معنى كالزوج والزوجة) ثم قال (وهو
ظاهر الفاضل الباغنوي او صريحه وظاهر المحقق القمي (ره) إلا ان
المحكي عن الفخر في الايضاح ما يؤذن بجريانه في القسم الأول منها) ثم
قال (نعم يتصور النزاع في الجوامد بوجه آخر وهو أن يقال ان لفظ الماء
مثلا موضوع لجسم عنصري قد عرضه صورة المائية في الجملة سواء انقلبت
تلك الصورة الى صورة اخرى ام لا فغير الماء ما لم يعرضه تلك الصورة
اصلاً لكن هذا مجرد تصوير لا اظن ملتزماً به في ساير الجوامد) ثم حكى
عن بعض من ادرك عصره من الافاضل اختصاص النزاع باسم الفاعل وما
بمعناه والظاهر ان نظره الى صاحب الفصول ومما ذكرناه ينقدح التفصيلات
التي ذكروها كما يتضح محل النزاع. كما يتضح كيف تسلسل البحث عند
الاعلام (قدس اسرارهم).

قوله (ره): (لأنه عنده لا يصدق عليه انه مسخن...).

اقول إنما لا يصدق إذا بنينا على ان المبدأ هنا أي في كلمة (مسخن)
هو السخونة الفعلية اذ على هذا لا يصدق لزوال السخونة الفعلية .

ولكن سوف يأتي احتمال آخر يؤدي إلى بقاء صدق كلمة (مسخن)
على هذه الماء حتى مع زوال السخونة والقول بالوضع لخصوص المتلبس .

واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

قوله (ره): (عموم وخصوص من وجه).

اقول قسم النحاة الاسماء الى قسمين: الجوامد والمشتقات وعرفوا المشتقات ب: ما كان له وضعان وضع في مادته ووضع في هيئته. وعرفوا الجوامد بما كان له وضع واحد في مادته. وقد يرد على التعريفين بأمرين

الأول: المصادر فمن المعروف دخولها تحت المشتقات في الاصطلاح لكن بمقتضى هذين التعريفين تخرج المصادر من المشتقات وتدخل في الجوامد لأن المصادر ليس لها إلا وضع واحد في مادتها. وقد اجيب عن هذا الاعتراض بان المصادر لها وضع في هيئتها ايضاً وهذا الجواب محل تأمل.

الایراد الثاني الجموع والمثنى الرجال والمسلمون والمسلمات والمسلمين فإنها تدخل في الجوامد حسب الاصطلاح لكن بمقتضى هذين التعريفين يدخلان في المشتقات لأن المثنى والجمع لهما وضعان وضع في المادة ووضع في الهيئة ولا سيما الجمع المكسر. ولا ينفع تخصيص المادة بالدالة على الحدث لأن الجمع يتعلق بالاحداث ايضاً.

كما لا ينفع تخصيص وضع الهيئة بهيئة مجموع المادة لأن هيئة الجمع والمكسر هي هيئة لمجموع المادة مثل (رجال) وان كان هيئة التثنية والجمع السالم هيئة في آخر المادة.

وكيف كان فالمشتق بالاصطلاح النحوي ينطبق على المشتقات الجارية على الذات مثل اسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة والتفضيل والصفة المشبهة والافعال باقسامها والمصادر المجردة والمزيدة.

وأما المشتق بالاصطلاح الأصولي فنقول إن في كلمة المشتق عند الأصوليين اصطلاحين اصطلاح سابق على صاحب الكفاية واصطلاح متأخر

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد، كلفظ الزوج والأخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أخرى لا يشمل الفعل بأقسامه ولا المصدر وإن كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

عن صاحب الكفاية.

أما الأول فهو ما جرى على الذات من المشتق النحوي فالمشتق بهذا الاصطلاح لا يشمل مثل الزوج والزوجة مما هو من الجوامد المساوق معناها لمعنى المشتق.

وعلى هذا الاصطلاح كان المشتق الأصولي اخص مطلقاً من المشتق النحوي لان المشتق الأصولي قسم من المشتق النحوي.

وقد جرى على هذا الاصطلاح (أي عدم شمول المشتق للجوامد المساوق معناها لمعنى المشتق) جميع الأصوليين وآخرهم صاحب البدائع تلميذ الشيخ الانصاري حيث قال في عبارته التي نقلناها آنفاً (الثالث ان ظاهر كلمات الكل او الجل في تحرير المسألة اختصاص النزاع في المشتق فلا يجري في الجوامد سواء كان مساوقاً للمشتق في الدلالة على ذات باعتبار معنى كالزوج والزوجة) انظر كيف ذكر الزوج والزوجة وجعلهما من الجوامد المساوقة للمشتق واسند ذلك الى الكل او الجل.

أما الاصطلاح المتأخر الذي صرح به صاحب الكفاية وتبعه من اتى بعده فهو ان المشتق هو كل ما جرى على الذات سواء كان مشتقاً نحويًا مثل ضارب أم كان جامداً نحويًا مثل زوج وزوجة فالنسبة بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي على هذا الاصطلاح هي العموم والخصوص من وجه.

يلتقيان في المشتق النحوي الجاري على الذات مثل ضارب ومضروب ومضرب.

ويفترق المشتق الأصولي عن النحوي بمثل الزوج والزوجة والحر والعبد مما جرى على الذات وليس له وضع في هيئته.

والسر في ذلك أن موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيثان :

١ - أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة

ويفترق المشتق النحوي عن المشتق الأصولي بما له وضع في هيئته ولا يجري على الذات مثل الأفعال والمصادر على المشهور .

قوله (ره) : (والسر في ذلك ان موضع النزاع يعتبر فيه شيثان).

اقول هنا ثلاث مسائل .

الأولى، في مناط النزاع .

وهو كما قال المصنف وغيره من الأصوليين حتى اطبقوا عليه وهو ان مناط البحث يتحقق بتحقق ركنين .

الأول : ان يكون اللفظ جارياً على الذات أي منطبقاً عليها ومحمولاً عليها مثل (ضارب) فإنه يحمل على الذات فتقول هذه الذات ضارب . ومثل (ماء) فتقول هذه الذات ماء بخلاف (شرب) فإنك لا تقول هذه الذات شرب أي ينطبق عليها (شرب) حتى يكون الذات من مصاديقها .

الركن الثاني : ان لا تزول الذات بزوال الصفة التي بسببها جرى اللفظ على الذات وحمل عليها وفي الحقيقة إن هذا الركن ينحل الى ركنين .

الأول : ان يكون اللفظ جار على الذات لا بلحاظ ذاتية الذات بل بلحاظ صفة تلبست بها الذات .

وبعبارة اوضح ان انطباق الالفاظ على الذات لا بد ان يكون معلولاً لعلة وهذه العلة تارة تكون نفس الذات مثل انطباق لفظ (شيء) على (زيد) فإن زيد شيء وسبب انطباق (شيء) عليه هو نفس ذات زيد وشيئته .

وتارة اخرى تكون علة الانطباق شيء آخر غير الذات وهو تلبس الذات بصفة ما، وذلك مثل (قائم) المنطبق على (زيد) فزيد قائم وسبب انطباق قائم عليه ليس نفس ذاته وشيئته بل السبب هو تلبس ذات زيد بالقيام إذا عرفت ذلك نقول إن هذا الركن ينحل إلى ركنين، الركن الأول هو

وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد. ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لأنها كلها لا تحكي عن الذات ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تسند إليها.

كون إنطباق اللفظ على الذات معلولاً للتلبس بصفه والركن الثاني: هو ان تكون هذه الصفة قابلة للزوال مع بقاء الذات.

فانقدح أن التحقيق تثليث الأركان.

الأول جريان اللفظ على الذات.

الثاني: كون جريان اللفظ على الذات معلولاً لتلبس الذات بصفه.

الثالث: كون هذه الصفة قابلة للزوال مع بقاء الذات.

بقي شيء.

وهو انه ما معنى (الذات) في هذا البحث.

نقول ليس المراد بالذات هو الجوهر كما قد يتوهم بل المراد بالذات هو كل شيء يقبل اللحاظ المستقل ويقبل ان يشار اليه ويصح ان يعبر عنه بلفظ شيء وذو والذي ونحو ذلك من الالفاظ.

وإنما فرنا الذات بهذا التفسير لأن الأصوليين مطبقون على أن اسم الزمان مثل موعد يطلق على الذات الذي هو الزمان ومن الواضح عدم كونه جوهرأ.

وعليك بالتمسك بهذا التفسير لما ياتي.

المسألة الثانية: لماذا جعلنا مناط البحث متوقفاً على هذين الركنين او

الثلاثة كما عرفت.

الجواب ان سبب ذلك هو ان النزاع هو في ان اللفظ هل يبقى صادقاً على الذات حتى بعد زوال الصفة عنها أم لا؟ فبعضهم يقول لا، وبعضهم يقول نعم. ومن الواضح ان هذا النزاع لا يجري في الالفاظ التي لا تصدق على الذات اصلاً إذ لا يمكن ان يقال ان هذا اللفظ كلفظ (في) مثلاً الذي لا يصدق على الذات اصلاً هل يبقى صادقاً على الذات ام لا وهذا واضح.

٢ - ألا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - ونعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون إنتزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات - بمعنى

وكذا من الواضح ان هذا النزاع لا وجه لأن يقع في الألفاظ التي تصدق على الذات بعلّة الذات فلا يمكن ان نتنازع في بقاء صدق اللفظ على الذات بعد زوال الصفة وبقاء الذات.

وذلك لأننا مقرون جميعاً ومعترفون بأن علة صدق اللفظ على الذات هي نفس الذات، فمع بقاء العلة يجب بقاء المعلول، فلا يمكن لأحد ان يدعي ان مع بقاء الذات الذي هو علة الصدق ينتفي المعلول الذي هو صدق اللفظ على الذات: فإن هذه الدعوى ترجع الى دعوى امكان وجود العلة مع عدم وجود المعلول، وهذه الدعوى لا يدعيها عاقل فضلاً عن فاضل.

وكذا لا وجه لوقوع النزاع في بقاء الصدق على الذات بعد زوال الصفة مع فرض ان الصفة يستحيل ان تزول عن الذات فإن هذا النزاع بمنزلة قولك ان هذا القائم الذي يستحيل ان يزول عنه القيام هل يبقى لفظ (قائم) صادقاً عليه في حال زوال القيام عنه، ولا يخفى ركافة هذا السؤال.

نعم يمكن جعل البحث فرضياً محضاً مثل قولك لو زالت الناطقية عن الانسان هل يبقى لفظ الانسان صادقاً عليه ام لا. غاية ان الاعلام لم يناقشوا نقاشاً فرضياً لا وجود له ولهذا لم يدخلوا في هذا البحث.

فانقدح ان هذه الاركان الثلاثة ضرورية في محل البحث.

المسألة الثالثة في بيان الالفاظ التي تحتوي على هذ المناط. والالفاظ التي لا تحتوي على هذا المناط فنقول.

اما الركن الأول فيستوجب خروج جميع الحروف مثل (في) و (من) و (الى) فانها كلها لا تجري ولا تنطبق على الذات وهذا واضح.

وكذا يستوجب خروج جميع الافعال مثل (شرب، يشرب، اشرب) وذلك لأنها لا تنطبق على الذات كما عرفت. وهذا واضح ايضاً.

وذهب الأصوليون جميعاً الى ان هذا الركن ايضاً يستوجب خروج المصادر كما صرح المصنف (ره) وغيره بذلك وذلك بدعوى ان المصادر

أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة ولا تتلبس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالين.

غير جارية على الذات.

وفي اعتقادي ان هذه الدعوى من الاغلاط الشائعة تقليدا للغير وذلك لما عرفت في تفسير الذات من انها ليست الجوهر بل كل ما يصح ان يشار اليه ويلحظ باللحاظ الاستقلالي ولذا أجمعوا على ان اسم الزمان جار وصادق على الذات مع انه إنما يصدق على الزمان وهو ليس ذاتا بالمعنى الفلسفي بل ذاتا بالمعنى الذي ذكرناه.

وبناء عليه يجب على الأصوليين ان يلتزموا بان المصادر مثل (ضرب وقتل) جارية على الذات الذي هو الحدث فيقال هذا الحدث ضرب وهذا الفعل قتل وهذا الفعل قيام وهكذا.

فلا فرق بين اسم الزمان وبين المصادر في كون كلاهما جاريا على الذات ولعل ما ذكرناه في غاية الوضوح وقد اغفله الأصوليون تسامحا.

فانقدح ان الركن الأول لا يخرج المصادر وإنما يخرج الافعال والحروف.

وأما الركن الثاني فيخرج المصادر لأن انطباق لفظ (قتل) على هذا الفعل معلول لنفس ذات الفعل فيستحيل تخلف الصدق عن الفعل.

وهذا في المصادر الأصلية واضح وأما في المصادر الاعتبارية فمحل نظر لا يسعنا ذكره والتحقيق ان المصادر الاعتبارية اما ان تخرج بالركن الثالث وإما ان لا تخرج أصلاً بل الإنصاف انها لا تخرج أصلاً فهي جامعة للمناط والتفصيل غير ميسر هنا.

ثم ان ظاهر كثير من محققي هذا الفن ان الركن الثاني يخرج اسماء الانواع مثل انسان وخشب واسماء الأجناس مثل حيوان وشيء وذات وتوضيح كلامهم مركب من مقدمتين.

الأولى: وحاصلها: انهم قسموا الوجودات الجوهرية الى مراتب

اربعة.

وإنما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء

الأولى : المادة وهي الهیولی .

الثانية : وهي الصورة الجسمیة المجسمة للمادة .

الثالثة : وهي الصورة النوعیة المنوعة للجسم كالانسانیة والصاهلیة ونحو ذلك .

الرابعة : وهي الصورة الشخصیة العارضة على الذات المشخصة والمصنفة للأنواع وذلك كصورة القيام في زید وكصورة العالمیة في عمر وصورة البیاض في بكر .

المقدمة الثانية انهم اتفقوا على ان المرتبة الرابعة أي الصور الشخصیة خارجة عن حريم الذات .

كما اتفقوا على ان المرتبة الأولى هي عين ذاتیة الذات .

وكذا اتفقوا على ماحكي على ان المرتبة الثانية اعني الصورة الجسمیة هي دخيلة في ذاتیة الذات .

واما المرتبة الثالثة فاختلفوا فيها فمنهم من قال ان الصورة النوعیة جزء من الذات ومنهم من قال هي خارجة عن الذات .

وكأن محققي الأصولیین على القول الأول أي ان الصور النوعیة جزء من الذات .

إذا عرفت هاتین المقدمتين فنقول : قالوا ان الالفاظ الجاریة على الذات بلحاظ المرتبة الرابعة مثل قائم قاعد زوج ونحوها كلها الفاظ علة جریانها على الذات تلبس الذات بتلك الصورة الشخصیة التي تسمى في هذا البحث بالمبدأ احيانا وبالصفة احيانا اخرى فيتحقق فيها الركن الثاني .

واما الالفاظ الجاریة على الذات بلحاظ المرتبة الأولى والثانية مثل لفظ شيء ولفظ جسم ونحوهما فهي الفاظ علة جریانها على الذات نفس الذات أي المادة الهیولی في المرتبة الأولى وجزء الذات أي الصورة الجسمیة في المرتبة الثانية ولهذا فلا يكون الركن الثاني متحققاً .

حال التلبس بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس . وإلا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً .

وأما الالفاظ الجارية على الذات بلحاظ المرتبة الثالثة مثل انسان ، خشب ، ونحوهما فهي الفاظ علة جريانها على الذات جزء الذات بناء على المشهور من ان الصورة النوعية هي جزء الذات فلا يكون الركن الثاني متحققاً .

وأما بناء على ان الصور النوعية هي صور عارضة على الذات كان علة اطلاق هذه الالفاظ على مصاديقها هو تلبس الذات بهذه الصور العارضة فيتحقق الركن الثاني .

فانقدح انه بناء على المشهور من ان الصور النوعية جزء الذات كانت الفاظ الانواع بأسرها لم يتحقق فيها الركن الثاني .

هذا هو محصل كلامهم وهو من مصائب ادخال الفلسفة في الابحاث العرفية فهو كوضع الملح على العسل .

توضيحه ان اللغة للعرف هو واضعها وهو مستعملها وهو ابعد شيء عن الدقة الفلسفية بل يجب على المنصفين ان يقطعوا بان كل مطلب او معنى تدخل فيه التدقيقات والتقسيمات الفلسفية فهو خارج عن العرف ولا من عندهم ولا منهم ولا يعرفونه .

فيجب تقسيم مراتب الوجود بحسب النظر العرفي والظاهر انها تنقسم الى ثلاث اقسام فقط .

الأول : المرتبة التي قوامها عين الذات وهي الوجودات التي يلحظ العرف عروض الصور عليها مثل الجسم والمادة والشيء والذات ونحو ذلك .

الثاني : المرتبة التي قوامها الصورة الذاتية الملحوظة بالنظر البدوي انها صورة لازمة للذات وذلك مثل الانواع مثل انسان خشب حمار ماء حيث يرى العرف أن الماء هو الجسم المشكل بهذا الشكل وأن الانسان هو الجسم بهذا الشكل وهكذا .

الثالث المرتبة التي قوامها الصورة العارضة الملحوظة بالنظر البدوي العرفي

وعلى هذا، لو كان المشتق من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع وإن صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالإرادة.

إنها صورة عارضة على الذات وذلك مثل القائم والقاعد والنائم ونحو ذلك. ومن هنا فالالفاظ الدالة على المرتبة الأولى لا ريب في عدم تحقق الركن الثاني فيها لأن علة جريانها على الذات عند العرف هي ذاتية الذات. وكذا لا ريب في أن الالفاظ الدالة على المرتبة الثالثة يتحقق فيها الركن الثاني لأن جريان هذه الالفاظ على الذات كان معلولاً لتلبس الذات بالصفة لا لنفس ذاتية الذات.

وأما الالفاظ الدالة على المرتبة الثانية فالانصاف أنها يتحقق فيها الركن الثاني لأن علة جريان هذه الالفاظ على الذات عند العرف هو تلبس الذات بالصورة.

فلفظ (ماء) يطلق على (الماء) الذي هو عند العرف جسم له صورة معينة فلو صار الماء ثلجاً لا يقولون تبدلت الذات ولا يقولون إن الثلج ماء بل يقولون إن الجسم الذي كان ماء صار ثلجاً.

وكذا لو صار الخشب رماداً يقولون إن الجسم الذي كان خشباً صار رماداً ولا يقولون إن الذات تبدلت كما لا يقولون إن الرماد هو الخشب فهم مع اعترافهم ببقاء الذات يرون عدم بقاء الاسم وليس ذلك إلا لأن علة صدق الاسم على الذات ليس هو نفس الذات والا لزم بقاء صدق الماء على الثلج وعلى الشراب واللازم فاسد جزمًا.

بل علة صدق الاسم على الذات بنظر العرف هو تلبس الذات بصفة خاصة ولذا يقرون بزوال صدق الاسم عن الذات عند زوال الصفة مع اقرارهم ببقاء الذات.

وهذا الذي ذكرناه من الواضحات عند العرف في لفظ الماء والتراب والحجارة وغير ذلك لا ترى أن التراب لو صنعته حجراً فإن العرف يسلب

واعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فإن هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن

اسم التراب عنه مع اعترافه ببقاء الذات فيقول ان الجسم الذي كان ترابا صار حجرا وهكذا في سائر اسماء الانواع وان كان هذا الوضوح يتضاءل في بعض الاسماء مثل إنسان.

هذا وقد التفت الى ما ذكرناه المحقق الرشتي صاحب البدايع كما في عبارته التي نقلناها آنفا حيث اعترف بوجود مناط البحث في لفظ (ماء) وان جزم بعدم وقوع النزاع فيه.

فانقدح ان الالفاظ الدالة على المرتبة الثانية أي الانواع ونحوها يتحقق فيها الركن الثاني.

واما الركن الثالث فادعى المشهور ومنهم المصنف انه يخرج اسماء الفصول كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة.

ولكنك عرفت فساد ذلك لأن (الناطق) بنظر العرف هو الذات المتلبسة بالنطق وهو قابل للزوال عند العرف كما لو صار الانسان اخرسا.

نعم هذه الاسماء بناء على ان لها معان اصطلاحية منطقية لا تزول عن الانواع فمع ذلك كانت يمكن ان تزول بنظر العرف لأن الناطق بنظر العرف هو الذات المتلبسة بصفة لا تنفك عن الانسان ولكن هذه الصفة يمكن ان تنفك عن الذات العرفية أي الجسم فيقال صار الجسم غير ناطق عندما يمسح الانسان غير انسان وهذا واضح بعد المراجعة الى العرف فراجع.

فظهر من كل ما ذكرناه ان الالفاظ التي لم يتحقق فيها مناط البحث هي الحروف قاطبة والأفعال قاطبة والمصادر الأصلية قاطبة والاسماء الموضوعية للذات العرفية كالجسم وشبهه.

واما الالفاظ التي تحقق فيها مناط البحث فهي الالفاظ الموضوعية للذات المتلبسة بالعوارض عرفا كالقائم ونحوه والالفاظ الموضوعية للانواع العرفية كالحجر والشجر والتراب والماء ونحو ذلك.

نعم لم ينازع احد في إنتفاء الاسم عند انتفاء التلبس بالصورة النوعية

الشجرة. فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقاً حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟. أما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فإنها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات وهي (الشجرة) قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الخشب فهو ذات أخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة حقيقة، إذ لم يكن متلبساً بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.



وبناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من أن موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات

فلفظ (ماء) ينتفي صدقه على الجسم عند زوال الوصف الخاص عنه كما لو صار شرباً أو ثلجاً. وهذا بالاجتماع لوضوح ذلك عند العرف.

قوله (ره): (أما لو اجتثت الشجرة فصارت...).

أقول قد عرفت أن الذات باقية عند العرف وإنما تزول الذات الفلسفية وهي لا عبرة بها في المباحث العرفية فلا يصح قول المصنف عما قليل أن الخشب هو ذات أخرى بل عند العرف هو عين الذات التي كانت شجرة قبل الاجتثاث.

وأما قوله أنه لم يكن قد صدق عليه (بما هو خشب) وصف الشجرة فغريب لأن مدعانا أن وصف الشجرة صدق عليه لا بما هو خشب بل بما هو خشب متلبس بشكل خاص فما نفاه المصنف لا يدعيه عاقل.

وكيف كان فالعرف يرى بقاء الذات وهذا هو العرف بالباب فأسأله تسمع الجواب.

على أن هذا الذي ذكرناه ليس غريباً عن اذهان الأصوليين بل هم قرروه وقبلوه واحكموه في باب الاستصحاب حيث قالوا بجريان الاستصحاب في مثل الماء والثلج فلو كان الماء نجساً ثم صار ثلجاً وشككنا

باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وإن كان معدوداً من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتضح أن النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الأمور الاعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

في نجاسته حكموا باستصحاب النجاسة مع ان من شروط الاستصحاب بقاء الموضوع بالنظر العرفي فلولا ان الثلج والماء ذات واحده بنظر العرف لم يمكن الاستصحاب.

وهكذا استصحاب نجاسة الخشب بعد اجتثاث الشجرة الا ترى انه لو علم بنجاسة الشجرة قبل الإجتثاث ثم بعد اجتثاثها وتقطيعها قطعة قطعة شك في بقاء النجاسة الا تراهم يستصحبون النجاسة التي شرطها بقاء الموضوع عرفاً فلولا ان الموضوع المتيقن نجاسته وهو الشجرة هو عين الموضوع المشكوك نجاسته وهو الخشب لما امكن الاستصحاب فالعجب من اقرار الأصوليين بذلك في باب الاستصحاب ومخالفته في باب المشتق.

قوله (ره): (ولا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه... الخ).

اقول قد عرفت في طيات ما ذكرناه ما هو المراد من كلمة المبدأ فالمراد بها هي الوصف الذي كان تلبس الذات به علة لانطباق اللفظ على الذات فالقيام كان تلبس ذات زيد به علة لصدق لفظ قائم على زيد وهكذا. ثم إنهم قسموا المبدأ أي الوصف الى ثلاثة اقسام.

الأول: الاوصاف والمبادئ والاعراض الأصلية أي التي لها وجود في الخارج وهي المقولات التسع من الفعل والانفعال والكيف والكم ونحو ذلك فالمبدأ ان كان من المقولات التسع التي اقر اهل الفلسفة بأنها لها وجود في الخارج سمي هذا المبدأ بمبدأ اصيل او متأصل او نحو ذلك من العبارات.

٢ - جريان النزاع في اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنه

الثاني: وهي الأوصاف والمبادئ الانتزاعية وهي لا وجود لها في الخارج ولكن يوجد منشأ انتزاعها في الخارج فمثلا السطح فوق زيد والموجود في الخارج إنما هو زيد والسطح وأما الفوقية فلا وجود لها نعم يوجد منشأ انتزاعها وهو كون السطح في المكان الأعلى وكون زيد في المكان الأسفل وهكذا التقدم والتأخر فزيد متقدم مكانا على عمر والتقدم لا وجود له في الخارج وإنما الموجود منشأ انتزاع عنوان التقدم وهو كون زيد في المكان الأقرب إلى الهدف وكون عمر في المكان الأبعد وهكذا.

الثالث: الأوصاف والمبادئ الاعتبارية وهي المبادئ التي لا وجود لها في الخارج لا بنفسها ولا بمنشأ انتزاعها فهند زوج لعمر والزوجية لا وجود لها في الخارج ولا يوجد منشأ انتزاعها وإنما الزوجية هي حكم اعتباري أي أن العرف يعتبر هنذا زوجا لعمر ويعتبر زيدا سلطاناً على هذا البلد ويعتبر هذه الورقة النقدية تساوي كذا وكذا مع أنها حقيقة لا تساوي قلما إلا أن الاعتبار جعلها تساوي ألف قلم.

ثم أن الأمور الاعتبارية لما كان لا واقع لها كان وجودها وعدمها بيد المعتبر فيمكن للدولة أن تلغي اعتبار الورقة النقدية وتلغي سلطنة زيد ويمكن للشارع أن يلغي اعتبار زوجية زيد لهند فالاعتبار أمره بسيط.

وهذا بخلاف القسم الأول والثاني فانهما لا يمكن تغييرهما بالكلام والاعتبار بل لا بد من تغيير الواقع فتغيير فوقية السطح لزيد يحتاج إلى صعود زيد على السطح ولا يكفي أن يبقى زيد أسفل السطح وتقول أنني اعتبر زيدا فوق السطح فانك لو اعتبرته كذلك ألف ألف مرة لبقى زيد تحت السطح والسطح فوقه.

قوله (ره): (بناء على ما تقدم...).

أقول حاصل الاشكال أن اسم الزمان ليس محلا للنزاع وذلك لعدم تحقق مناط البحث فيه.

قد تقدم أنه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أن زوال الوصف في اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذات أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: إن هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق أن هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً، فمعنى (المضرب) مثلاً: الذات المتصفة

وسبب عدم تحقق مناط البحث هو إنتفاء الركن الثالث أي كون الذات باقية حتى بعد انقضاء الوصف.

وسبب انتفاء الركن الثالث في اسماء الزمان هو أن الذات هنا هو الزمان فإن (موعد) مثلاً يجري على الذات التي هي الزمان ومن الواضح أن الزمان أمر غير قار بل متصرم الوجود أي ينقضي لحظة فلحظة فالثانية والدقيقة التي تنتهي هي غير الثانية والدقيقة التي تأتي وهكذا.

ومثل الزمان الأفعال فإن الحدث متصرم الوجود فالخطوة الأولى في المشي غير الخطوة الثانية وهكذا.

فينقدح أن الذات في اسم الزمان يستحيل بقاؤها أصلاً وبذلك ينتفي الركن الثالث وبإنتفائه لا يتحقق مناط البحث في اسم الزمان فاللازم خروجه عن محل البحث.

وأما دفع هذا الاشكال فيأتي.

قوله (ره): (والجواب أن هذا صحيح لو كان...).

أقول قد أجيب عن الاشكال المتقدم - أي إشكال خروج اسم الزمان عن محل البحث - بعدة أجوبة.

الجواب الأول: وهو الجواب الذي ذكره المصنف تبعاً لاستاذة الشيخ

بكونها ظرفاً للضرب، والظرف أعم من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعاً للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه أن يكون أحد فرديه يمكن أن يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

محمد حسين الاصفهاني واختاره السيد البروجردي والسيد الخوئي.

وحاصله أنه لو كان الكلام على هيئة خاصة لاسم الزمان لكان للإعتراض وجه ولكن البحث هو عن هيئة للظرف الجامع للزمان والمكان.

وبعبارة أوضح أن هيئة (مفعول) تارة نقول أنها موضوعة بوضع مستقل للدلالة على اسم الزمان وبوضع مستقل آخر للدلالة على اسم المكان. فتكون هيئة (مفعول) هيئة مشتركة موضوعة بوضعين فهئية (مفعول) في (ملعب) هي الهيئة الموضوعة لاسم المكان بينما هيئة (مفعول) في (مقتل) للزمان هي الهيئة الموضوعة لاسم الزمان.

فبناء على هذه الدعوى - أي دعوى الاشتراك - كان الاعتراض وارداً إذ يقال حينئذ أن هيئة (مفعول) الزمانية خارجة عن محل البحث لعدم تحقق المناط فيها وإن كانت هيئة مفعول المكانية داخلية في محل البحث لتحقيق المناط فيها.

وتارة أخرى نقول أن هيئة (مفعول) موضوعة بوضع واحد للدلالة على الظرف الذي وقع فيه الفعل سواء كان ظرفاً زمانياً أو مكانياً فهي مشترك معنوي.

فبناء على ذلك نقول أن هيئة (مفعول) هذه لا تخرج عن محل البحث وذلك لأن المناط متحقق فيها لأن الظرف يمكن أن يبقى ولو في بعض أفرادها وهي الظروف المكانية لوضوح أن المكان ذات تبقى حتى مع زوال الصفة التي تلبس بها المكان وعليه فيمكن أن تكون هيئة مفعول موضوعة للاعم غايته أن بعض أفرادها وهو الزمان لا يمكن بقاء الذات فيه.

أقول هذا حاصل تقرير الجواب وصحته متوقفة على ثبوت أن هيئة (مفعول) موضوعة بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنوي أي موضوعه

والخلاصة: إن النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه، وإن امتنع الفرد الآخر.

للطرف - بدون خصوصية الزمانية والمكانية - الذي وقع فيه المبدأ فيكون فهم الزمان في نحو (اليوم مقتل عمر) وفهم المكان في نحو (هنا مقتل بكر) بالقرائن لا من نفس الهيئة حتى تكون القرينة هي دال ثاني منضم إلى الهيئة. ولكن الانصاف خلاف ذلك فإن المراجعة إلى الوجدان تشهد أن كلمة (مقتل) بنفسها تدل على زمان القتل أو على مكان القتل غاية أن تعيين أحد المعنيين يحتاج إلى قرينة معينة كما هو الحال في كل مشترك لفظي. فالقرينة هنا معينة للاستعمال في المشترك لا أنها دال مستقل.

وتأمل من نفسك تجد أنك عندما تنطق بكلمة (مقتل) في المثال يحضر في ذهنك صورة واحدة وهي صورة زمان القتل أو صورة مكان القتل ولا يحضر في ذهنك صورتان أعني صورة ظرف القتل وصورة كون الطرف هو المكان ولو كانت القرينة دالة مستقلاً والهيئة دال آخر للزم تعدد الدال والمدلول حتى يصير الموجود في الذهن صورة مركبة من صورتين فتأمل تجد ما ذكرناه والعرف هو الحاكم ونعم الحكم الله تعالى وهذا الذي ذكرناه واضح جداً في نحو ملعب ومتجر ومخرج ومدخل. فلاحظ، فانقدح ضعف هذا الجواب.

الجواب الثاني وهو جواب ذكره بعض اجلة المدققين^(١) وحاصله أن الزمان وإن كان متصرم الوجود حتى كان الوجود الأول من الزمان غير الوجود الثاني منه إلا أن هذا التصرم والتعدد والمغايرة في وجودات الزمان إنما هي بالدقة العقلية وأما في نظر العرف فإن الزمان لما كان لا يتخلله سكون كان المجموع عند العرف بمنزلة وجود واحد كالخط الطويل ومن ثم فيمكن تخيل انقضاء الوصف مع بقاء الزمان.

أقول أن اللجوء إلى العرف في هذه المقامات حسن بل متعين إلا أنه

مع ذلك لا يصلح هنا جواباً عن الاعتراض المذكور.

وذلك لأنه لا يخلو أما أن يعتبر جميع الزمان قطعة واحدة كالدهر.

وأما أن يعتبر أبعاضاً كالיום والشهر والسنة.

فعلى الأول كانت هيئة الزمان دالة على الدهر المتلبس بوقوع الحدث فيه ولا يخفى فساد هذا المعنى لأمر خمسة.

الأول: مخالفته الوجدان حيث أننا بالوجدان لا نفهم من هيئة الزمان الدهر المتلبس بالصفة.

الثاني: لأن لازمه عدم صحة حمل أسماء الزمان على أجزاء الزمان كالיום فلا يجوز أن تقول (اليوم مقتل عمر) لوضوح عدم جواز حمل الكل على الجزء ولا حمل الدهر على اليوم فلا يمكن أن تقول (اليوم هو الدهر المتلبس بوقوع قتل عمر فيه) حتى مجازاً لوضوح شناعة جعل اليوم بمنزلة الدهر.

الثالث لو قلنا بجواز حمل الكل على الجزء للزم جواز حمل اسم الزمان على كل زمان أي لزم صحة (اليوم مقتل الحسين) (ع) وعلي (ع) وسائر الأئمة والأنبياء والشهداء والصديقين والصالحين والعالمين جميعاً).

الرابع: أن المشاهد بالوجدان أن العرف لا يرى الزمان كله من أوله إلى آخره قطعة واحدة.

الخامس: وهو الأهم وحاصله أنه مع التسليم بصحة هذا المعنى فإنه لا يسوغ وضع هيئة الزمان للاعم وذلك لأن الظرف الواحد يكفي في صدق كونه ظرفاً للشيء وجود ذلك الشيء فيه ولو في بعض أبعاضه فيقال المدرسة ظرف لزيد حقيقة مع أن زيد موجود في غرفة من غرف المدرسة.

فإذا تحقق الحدث في بعض أبعاض الدهر صدق على الدهر أنه مظهر لهذا الحدث.

فهذه الذات الواحدة أعني الدهر ما زالت متلبسة بالمبدأ وإنما يزول التلبس عنها إذا خرج هذا الحدث عن الدهر وهو غير ممكن لأن ما وقع لا يرتفع.

فانقدح أن على هذا التفسير لا يزول التلبس إلا بزوال الدهر أي بزوال الذات فرجع الاعتراض جزعاً .
وأما على الثاني فإما أن يكون نظر العرف الى قطعة زمانية معينة - كالיום - مثلاً .

وإما أن يكون نظر العرف إلى قطعة زمانية مبهمه أي سواء كانت يوم أو ساعة أو شهر أو سنة أو عقد أو غير ذلك .

والأول باطل لمصادمته مع الوجدان مضافاً إلى أن لازمه عدم صدق اسم الزمان حقيقة إلا على تلك القطعة الزمانية المعينة فإذا فرضت هي اليوم لم يجز قولك الساعة مقتل عمر ولا الأسبوع مقتل عمر ولا يخفى فساد اللازم .

وعلى كل حال فالاشكال الخامس الذي ذكرناه آنفاً جار هنا على فرض صحة هذا المعنى .

وأما المعنى الثاني أي أن الذات هي القطعة الزمانية المبهمه وهو الصحيح كما تعرف بعد المراجعة إلى العرف .

إلا أنه لا يحل المشكل لما عرفته في الاشكال الخامس فإنك لو قلت (يوم الخميس مقتل عمر) كانت الذات هي يوم الخميس فقط حيث أن المفروض أن الملحوظ هو هذه القطعة من الزمان فقط . ومن الواضح أن هذه الذات - أي يوم الخميس في المثال - يستحيل زوال التلبس عنها لأن الحدث لما وقع في جزء من يوم الخميس فهو قد وقع في يوم الخميس حيث أن الموجود في الجزء موجود في الكل وبذلك يستحيل زوال التلبس عن هذه الذات .

وهيها مغالطة أعرضنا عن ذكرها يمكن أن تعرف بالتأمل فتأمل .

الجواب الثالث وذكره صاحب الكفاية وحاصله أننا نسلم أنه يستحيل بقاء الذات بعد زوال التلبس لكن مع ذلك لا مانع من وضع اسم الزمان لكلي ينطبق على فردين .

٣ - اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

وقد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضي، ونحو

الأول هو الذات المتلبسة وهو فرد له وجود في الخارج .

الثاني هو الذات التي انقضت عنها التلبس وهو فرد لا وجود له في الخارج بل يستحيل وجوده لاستحالة وجود الزمان الذي يبقى بعد انقضاء التلبس عنه .

فيكون اسم الزمان موضوعاً لكلي له فردان أحدهما موجود والآخر مستحيل الوجود وهذا مثل لفظ الجلالة (الله) حيث قيل بأنه موضوع للكلّي الذي له أفراد كثيرة كلها مستحيلة الوجود إلا فرد أحد وهو الفرد الصمد .

أقول وهذا الجواب غاية ما يثبت هو إمكان وضع اسم الزمان للأعم عقلاً إمكاناً ذاتياً وأما الامكان الوقوعي فلا يتحقق من هذا الدليل والمسألة تحتاج إلى تفصيل وتطويل وقد اطلنا في هذا البحث بما لعله يوجب وقوع خلل في المقصود فنكتفي بهذا القدر .

فظهر عدم وجود جواب للإشكال المذكور فاللزام بالإلتزام بخروج اسم الزمان عن محل البحث .

قوله (ره): (وقد يتوهم بعضهم أن النزاع هنا لا يجري...) .

أقول نسب صاحب الكفاية إلى صاحب الفصول توهم أن أسماء الآلة والأمكنة ونحوها مما اتفق عليه الكل بدعوى العلم بوضعها للأعم مما انقضت عنه التلبس وذلك لصدق الآلة مثلاً كمنشار على الآلة ولو في غير حالة النشر وهكذا النجار مثلاً فإنه يطلق على الرجل حتى في حال نومه وزوال التلبس بالنجارة فعلاً عنه .

أقول أما النسبة إلى صاحب الفصول فليست بعيدة فإن صاحب الفصول وإن لم يصرح بذلك إلا أنه فسر هذه المشتقات بتفسيرات توحى بعدم وقوع النزاع فيها .

ذلك مما كان للحرف والمهن، بل في هذه من المتفق عليه أنه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم أنا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -، وذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع أن النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة

وأما فساد هذا التوهم فقد أوضحه المصنف (ره) وحاصله أن بقاء التلبس بالصفة أو زواله مرتبط بالصفة فإن كانت الصفة هي عبارة عن شأنية الذات لشيء كشأنية الآلة للنجارة فبقاء التلبس بهذه الصفة هو بقاء الذات على شأنيها للنجارة بينما زوال التلبس بهذه الصفة هو زوال تلبس الذات بشأنية النجارة.

فالحاصل أن بقاء التلبس أو زواله مرتبط بنفس الصفة والمبدأ وهي تارة تكون من قسم الفعليات كالضرب والجلوس والذبح. وتارة تكون من قسم الملكات كالإجتهاد في المجتهد والطب في الطبيب.

وتارة تكون من قسم الحرفة كالتاجر والسمان. والفرق بين هذه الأقسام يظهر من الفرق بين الأمثلة وكل ما ذكر واضح لا إشكال فيه.

وإنما الإشكال في جهة أخرى لم يشر إليها المصنف (ره) وهي كيفية دلالة هذه الألفاظ - تاجر - سمان - مفتاح - على هذه المعاني.

وبعبارة أوضح ما هو الدال على أن المبدأ في هذه الألفاظ ملحوظ على نحو الحرفية أو الشأنية فمن الواضح أن هذه الأسماء مركبة من المادة ومن الهيئة فهل الدال هو المادة أو الدال هو الهيئة.

وقد اختلفوا فذهب بعض الأعلام^(١) إلى أن الهيئة غير دالة كما في (تاجر) فإن هيئته هيئة اسم الفاعل وهي غير دالة على أن نوع التلبس هو الحرفية.

(١) المحقق العراقي (ره).

أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها في زمان مضى . وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فإنها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها .

والجواب عن ذلك : إن هذا التوهم منشأ الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات ، لأنه تارة يكون من الفعليات ، وأخرى من الملكات ، وثالثة من الحرف والصناعات . (مثلاً) :

وكذا المادة غير دالة فإن مادة (تجر) لو كانت دالة على الحرفة لزم كون معنى (اتجر) ارتكب حرفة التجارة .

فاستنتج هذا المحقق أن (تاجر) ونحوه دال على الذات المتلبسة بفعل التجارة لا بحرفتها وإنما صح إطلاق التاجر على الرجل حتى في حال نومه وزوال التلبس بالفعل عنه فمن جهة تنزيل هذا التلبس منزلة الموجود .

وسبب صحة هذا التنزيل هو أن الذات لكثرة الإشتغال بالفعل أو لملايسات خاصة صارت مقتضية للفعل فنزل الفعل - المقتضى (بالف) - منزلة الموجود .

أقول لو تم كلامه كان صدق مثل التاجر على الرجل النائم الذي له حرفة التجارة مجازاً ادعائياً من قبيل الإستعارة على رأي السكاكي .

ولا يخفى فساد له لأن الوجدان أكبر برهان على أن صدق لفظ (التاجر) على من له حرفة التجارة هو حقيقي ليس فيه شائبة الإدعاء فتقول جلس التاجر ونام التاجر وذهب التاجر وقعد التاجر عن تجارته .

ثم أنه ما أسخف هذا الإدعاء في مثل (قعد التاجر عن تجارته) فهل يمكن تنزيله منزلة من يصدر منه فعل التجارة مع أنك تصرح بأن التاجر لم يصدر منه فعل التجارة .

هذا مع أن صيرورة الذات مقتضية للفعل إنما هو في بعض الموارد ألا ترى أن المنشار لا يقتضي صدور الفعل منه كل آن لا عقلاً ولا عرفاً .

وكيف كان فساد هذه المقالة غير خفية على أهل العرف .

وذهب بعض المحققين الى التفصيل فتارة تكون الهيئة هي الدالة كما

اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف (قائم) ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. وأما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو أنه قاضي البلد، فليس بمعنى أنه يعلم ذلك فعلاً أو أنه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى أن له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً وإن كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح أن نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجري النزاع في أن وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال في مثل النجار والخياط والمنشار فلا يتصور فيها الانقضاء إلا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر في المنشار.

في اسم الآلة فإن الهيئة فيه موضوعة لإفادة تلبس الذات بالمادة شأنًا واستعداداً.

ونارة أخرى يكون الدال هو المادة كما في مادة الإجهاد.

أقول يرد عليه إيرادان.

الأول: أن مادة الإجهاد عرفاً ولغة لا تدل سوى على فعلية الجهد والجهد.

وأما اصطلاحاً فهي لا تدل سوى على فعل لا يتحقق إلا مع وجود ملكة الإجهاد.

أعني على فعل الاستنباط الذي لا يمكن تحقيقه تكويناً إلا مع وجود ملكة الاستنباط عند الفاعل فهو من قبيل (الطيران) الذي هو فعل لا يتحقق إلا مع وجود ملكة الطيران عند الفاعل.

لذا فمعنى (اجتهد في هذه المسألة) ليس هو أنه حصل ملكة الإجهاد في هذه المسألة بل هو (استنبط رأياً في هذه المسألة).

فإنقذ أن المادة لا دلالة لها على الملكة وإن دلت على فعل يتوقف وجوده على وجود الملكة.

والخلاصة: إن الزوال والانقضاء في كل شيء بحسبه، والنزاع في المشتق إنما هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافاً كثيراً.

٤ - استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

أعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل واسم

الثاني: أن بعض الأسماء لا تدل على الشأنية ونحوها لا بالمادة ولا بالهيئة مثل (تاجر) و(قاضي) و(عالم) فإن هيئتها هيئة إسم الفاعل وهي غير دالة على الملكة جزماً ضرورة قولك (قائم ونائم وضارب وذاهب) وغير ذلك. ومادتها تجارة وقضاء وعلم وهي أيضاً غير دالة على الملكة جزماً ضرورة قولك اتجر واقتض واعلم ويتجر ويقضي ويعلم وغير ذلك مما لا دلالة له على الملكة ولو كانت المادة موضوعة للملكة لدلت على الملكة مطلقاً في جميع الهيئات.

فالحق التفصيل بين أسماء الآلة كالمفتاح والمنشار وبين غيرها.

فالأول - يعني أسماء الآلة - تدل على الشأنية بالهيئة فإن هيئة أسماء الآلات وضعت للذوات التي لها شأنية مادتها.

والثاني يعني غير أسماء الآلة. مثل تاجر ونجار فإنما تدل على الشأنية ونحوها بواسطة وضع جديد فكلمة (تاجر) موضوعة بوضع خاص عند العرف للذات المتلبسة بحرفة التجارة. هكذا بقية الكلمات.

وأما صيغة المبالغة مثل فعال فيحتمل أن يكون من قبيل الآلة ويحتمل أن يكون من قبيل غيرها لكن الإنصاف أنها موضوعة بوضعين عامين. فهي قسم ثالث.

قوله (ره): (والأسماء مطلقاً... الخ).

أقول الأسماء مطلقاً - أي الجوامد والمشتقات كلها لا دالة لها على

المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة على من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي

الزمان، بمعنى أنها لا تدل على تقيد مدلولها بزمان ما.

وليس مراده عدم دلالة الأسماء على الزمان وحده لوضوح أن كلمة ليل ويوم وساعة وزمان وغير ذلك كلها تدل على الزمان وحده كما هو واضح.

وكيف كان فما ذكره من عدم تقيد مدلول الأسماء بالزمان مسلم وصحيح، فإن كلمة (ماء) إنما تدل على جسم بصورة خاصة. وكذا كلمة (قائم) يحضر في ذهنك صورة ذات متلبسة بقيام. وهكذا بقية المشتقات.

هذا وبعض المحققين^(١) زاد أن الأفعال لا دلالة لها على الزمان ولا بأس بالإشارة إلى هذا المبحث وإن كان خارجاً عن الكتاب ولم يذكره المصنف (ره).

فنقول قيل بعدم دلالة الأفعال على الزمان وإستدل لذلك بدليلين.

الأول مباشر وذكره بعض الفحول^(٢) وحاصله أن الفعل ليس فيه ما يحتمل الدلالة على الزمان إلا المادة أو الهيئة فإنه مركب منهما فقط وكلاهما ليس دالاً على الزمان.

أما المادة فواضح إذ لو كانت المادة تدل على الزمان الماضي مثلاً للزم دلالة جميع المشتقات على الزمان الماضي ضرورة وجود المادة في جميع المشتقات واللازم فاسد. فالمادة غير دالة على الزمان.

هذا مضافاً إلى وضوح ذلك بالوجدان فإن المادة هي المصدر والمصدر لا دلالة له على الزمان.

وأما الهيئة فكذلك لا دلالة لها على الزمان فإنها إنما تدل على النسبة فقط.

(١) صاحب الكفاية (ره).

(٢) المحقق العراقي (ره).

فظهر أن لا المادة ولا الهيئة يدلان على الزمان. فالفعل المركب منهما لا يكون دالاً على الزمان.

أقول وهذا الدليل يرد عليه إيرادان.

الأول: أنه مصادرة وذلك لأننا يمكننا أن ندعي أن هيئة الماضي مثلاً هي تدل على الزمان الماضي وهيئة المضارع تدل على الزمان الحالي وهكذا.

فتسليمه بأن الهيئة لا دلالة لها على الزمان. تسليم بما هو محل الخلاف بلا دليل يقطع الخلاف.

الإيراد الثاني: أن ما ذكره لو تم لأوجد إشكالاً على الجميع وذلك لأننا جميعاً نقر ونعترف بوجود خصوصية في كل فعل يمتاز بها عن الآخر فالفعل الماضي فيه خصوصية غير موجودة في المضارع وبالعكس في المضارع خصوصية غير موجودة في الماضي.

وحيث نقول إن هذه الخصوصية لا يدل عليها شيء لا المادة كما هو واضح لأنها مشتركة بين جميع المشتقات ولا الهيئة لأن المفروض أنها لا تدل سوى على النسبة.

فإذا أمكن لكم أن تدعوا أن الهيئة هي الدالة على الخصوصية أمكن لنا أيضاً أن ندعي أن الهيئة هي الدالة على الزمان والتفريق تحكم وتعسف.

الدليل الثاني: وهو دليل إلجائي ذكره صاحب الكفاية، وهو عبارة عن إبطال دعوى دلالة الفعل على الزمان بواسطة إيراد لوازمها الفاسدة.

ومن الواضح أنه إذا كان شيء لوازمه فاسدة يجب كونه بنفسه فاسداً لإستحالة بطلان اللازم وصحة الملزوم. فبواسطة إبطال لوازم الدلالة على الزمان نضطر إلى الإعتراف ببطلان الملزوم أي دلالة الفعل على الزمان.

وقد أورد صاحب الكفاية (ره) ثلاث لوازم باطلة

الأول: أن الفعل تارة يسند إلى الزماني أي الأمور المحتاجة إلى زمان مثل زيد وعمر فيقال قام زيد ونحو ذلك.

وتارة ثانية يسند إلى نفس الزمان مثل الليل والنهار فيقال (ومضى بفصل قضائه أمس).

وتارة ثالثة يسند إلى المجردات عن الزمان كالله تعالى فيقال (قال الله تعالى...).

إذا عرفت ذلك فإذا فرض أن الفعل دال على الزمان لزم مجازيته في الإسناد الثاني والثالث.

ووجه لزوم مجازيته هو لزوم تجريد الفعل في هذين الإسنادين عن الزمان وذلك لقبح بقاء دلالة الفعل على الزمان إذ يكون معنى (مضى أمس) هو مضى أمس في أمس ومعنى (مضى الليل) مضى الليل في الزمن الماضي ويكون معنى (قال الله تعالى) هو (قال الله (المجرد عن الزمان) في الزمان الماضي) وهذا تناقض إذ مع الإعراف بخروجه تعالى عن الزمان تسند إليه الفعل في زمان.

فإنقذ لزوم تجريد الفعل في هذين الإسنادين عن الزمان فيكون مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له بناء على أنه موضوع للدلالة على الزمان. ومن الواضح أن هذا اللازم أعني مجازية الفعل في الإسنادين المذكورين خلاف الوجدان.

فالمجازية باطلة فيبطل ملزومها وهو دعوى دلالة الفعل على الزمان اللازم.

الثاني: لو قيل بدلالة الفعل على الزمان لزم كون الفعل المضارع الدال على الحال والإستقبال على احد احتمالات ثلاثة.

الأول حقيقة في الحال مجاز في الإستقبال أو العكس.

الثاني مشترك لفظي فهو حقيقة في الحال وحقيقة في الإستقبال.

الثالث مشترك معنوي أي موضوع للجامع بين الحال والإستقبال.

والإحتمالات الثلاثة باطلة.

أما الأول فمخالف للوجدان حيث نرى عدم مجازية المضارع سواء في

(يلعب الآن) أو في (يلعب غداً).

وأما الثاني فمخالف للإجماع.

وأما الثالث فمتوقف على وجود جامع بين الزمانين وهو غير موجود إلا مفهوم الزمان وعدم تقييد الفعل بمفهوم الزمان في غاية البداهة.

فبطلت الاحتمالات الثلاثة وببطلانها يبطل ملزوم أحدها وهو دلالة الفعل على الزمان.

وأما اللازم الثالث فنضرب عن ذكره.

إذا عرفت ذلك فنقول كل ما ذكره مدفوع.

أما اللازم الأول ففيه أمران.

الأول: أن إسناد الفعل إلى الزمان. أو إلى المجرد لا يتوقف على تجرييد الفعل عن الزمان فلا يتوقف على المجازية وذلك لإمكان تصحيح الإسناد بمجرد التصرف العقلي في المسند إليه بأن يتخيل العرف أن الليل كالأشخاص الذين لهم وجود في الزمان فيقول (مضى الليل) كما يقول (مضى زيد) بلافراق.

وهذا التصرف العقلي موجود في ذهن العرف لذا صح مخاطبة الليل كما في قول الملك الضليل (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل) على نحو قولك (إذهب عني يا عمرو).

وكذا في الله تعالى فإن العرف يرى أن الله تعالى يقبل الزمان فيقول قال الله تعالى في الزمن الماضي.

إن قلت هذا إنما يصح صدور مثل عبارة (قال الله تعالى) من العرف الجاهل بالله تعالى ولا يصح صدور مثل هذه العبارة من العلماء فضلاً عن الله تعالى في القرآن الكريم ومن المعلوم صدور هذا الإسناد في القرآن كثيراً.

قلت: أولاً إنه تعالى يخاطب العرف بحسب ما يفهمون.

وثانياً أقصى ما يثبت أن الله تعالى إستعمله على نحو المجاز في الفعل

أو على نحو التصرف العقلي في المسند إليه من دون إلتفات العرف إلى ذلك ولا مانع من الإلتزام بأحد هذين الملتزمين.

الأمر الثاني: أن الزمان الذي ندعي أنه قيد للنسبة ليس هو خصوص المنسوب إلى الحركة الفلكية ودوران الشمس وغيرها. بل هو المعنى المساوق للقبلية والبعدية حتى في العوالم الخارجة عن الأفلاك ضرورة أن خليفة الإنسان لم تكن مقارنة لنشوره بل قبله لا بعده وحينئذ يصح اسناد الفعل إلى الله تعالى بلا أي مجاز أو تصرف عقلي فيكون معنى قال الله تعالى هو قال الله قبلاً وهذا المعنى لا مانع من الإلتزام به لأن الفعل صدر من الله تعالى قبلاً.

وأما تخيل أن لا قبله ولا بعده للمجردات فتخيل بارد لا دليل عليه ومخالف للوجدان ولا استطيع أن افهمه أو اتعقله.

وأما اللازم الثاني ففيه إیرادات ثلاثة.

الأول: نلتزم بالاشتراك اللفظي.

ودعوى أن النحاة لا يقولوا بذلك.

مردوده لفساد النسبة إليهم أولاً. ولأنه لو تمت خالفناهم فإن اجماعهم ليس بحجة علينا.

ودعوى أن إجماع النحاة حجة في اللغة لأنه يكشف عن قول الواضع.

فمضحكه مع أن الواضع كأياب الأغوال مع أن الذي يريد أن يخالف اجماع النحاة المحصل والمنقول على دلالة الفعل على الزمان فليسمح لنا بمخالفه اجماعهم المنقول غير المحصل.

نعم يمكن أن يرد ما أورده المحقق الاصفهاني في حاشيته وحاصله أنه يصح أن يقال زيد يضرب الان وغدا. فيلزم أن يكون يضرب مستعملاً في أكثر من معنى. وهو غير معقول.

أقول يمكن الإلتزام هنا بالمجاز. إن قلنا بدلالة المضارع على المقارنة أو البعدية.

بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فإن ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشباً أو الخشب سيكون رماداً. فإذاً إذا

ويمكن الالتزام بالحقيقة إن قلنا بأن المضارع تقيد نسبه بعدم السبق فلاحظ.

الإيراد الثاني أنه يمكن الالتزام بالوضع للحال والاستقبال بنحو الوضع العام والموضوع له خاص.

الإيراد الثالث أنه لا ريب بوجود خصوصية للمضارع فإن لم تكن الزمان كانت شيئاً آخر وعلى الحاليين يرجع الاشكال الذي ذكره صاحب الكفاية. أعني هذه الخصوصية اما مختصة بالحال أو بالاستقبال ولا جامع بينهما فعلى الأول لزم المجاز في الاستقبال وعلى الثاني لزم المجاز في الحال وعليهما معا لزم الاشتراك. ونكتفي بهذا المقدار ولنرجع إلى كلام المصنف (ره).

قوله: (ره) (بلا تجوز إذا كان اطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس).
أقول نذكر مقدمات يتمهد بها البحث.

المقدمة الأولى: أن النزاع إنما هو في بيان المعنى الذي وضعت له المشتقات فالنزع إنما هو في تشخيص الصورة الذهنية التي هي مرتبطة بالمشتق بحيث تحضر عند حضور لفظ المشتق فهل هي صورة الذات المتلبسة حال تلبسها. أم هي الذات المتلبسة الأعم من حال تلبسها وحال انقضاء التلبس عنها. هذا هو الخلاف الأصيل.

ويتج منه خلاف فرعي وهو خلاف في التطبيق والاستعمال أي أنه هل المشتق حقه أن يطبق على الذات المتلبسة حال تلبسها. أو حقه أن يطبق على الذات المتلبسة سواء بقي التلبس أو انقضى.

وكذا يتج خلاف فرعي آخر هو الخلاف في أن الإستعمال في الذات المنقضي عنها التلبس حقيقة أو مجاز.

كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس أنه حقيقة أو مجاز؟.

فهذان الخلافان إنما هما متفرعان عن الخلاف الأصيل. أي بيان المعنى الموضوع له ولعل هذا واضح.

المقدمة الثانية: وهي لا ريب أن عالم الوضع هو عالم الإنفراد أي عالم لحاظ الماهيات بانفرادها دون لحاظ شيء آخر إلى جنبها.

وهذا معنى ما يأتي في بحث المطلق والمقيد من أن الألفاظ موضوعة للماهيات المهمة. فلفظ (أسد) مثلاً موضوع لماهية (أسد) حال لحاظها وحدها مفردة حتى أنها لا تلاحظ مطابقة على أي مصداق. فلا يكون الموضوع له إلا ملحوظاً بما هو هو لا أكثر من ذلك ولا أقل.

المقدمة الثالثة ذكروا أن في القضية ثلاثة أزمنة.

الأول: زمان النطق فعندما تنطق بالقضية يكون هو زمان النطق.

الثاني: زمان النسبة فإنك إذا نسبت المحمول إلى الموضوع كان لهذه النسبة ظرف وزمان فقد يكون هو الآن كقولك (زيد الآن عالم) وقد يكون الماضي كقولك (زيد كان عالماً) وقد يكون الاستقبال كقولك (زيد سيكون عالماً) فالآن في المثال الأول ظرف لنسبه العالمية إلى زيد وبيان إنها الآن.

و(كان) في المثال الثاني ظرف لنسبه العالمية إلى زيد وبيان أنها قبل النطق أي في الزمن السابق على النطق.

و(سيكون) في المثال الثالث ظرف للنسبة المذكورة وبيان أنها بعد النطق.

الثالث زمان تلبس الذات الخارجية بالمبدأ فإن التلبس حدث يحتاج إلى زمن. وفي الحقيقة إن هذا الزمن لا ينبغي أن يعد من أزمنة القضية بل هو من أزمنة الواقع.

إذا عرفت ذلك نقول إن كلمة الحال إذا نسبت إلى الزمن الأول أريد بها حال النطق وفي مقابلة الماضي والمستقبل أي قبل النطق وبعده.

وأما إذا نسبت إلى الزمن الثاني فيراد منها حال النسبة وفي مقابلة زمان

نقول: إن الإشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ وأريد إطلاق المشتق فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبس،

قبل النسبة أو زمان بعد النسبة.

وأما إذا نسبت إلى الزمان الثالث فالمراد منها حال تلبس الذات الخارجية بالمبدأ وفي مقابلة قبل التلبس وبعد زوال التلبس. وما ذكرناه واضح.

المقدمة الرابعة: استعمال المشتق على ثلاثة أضرب.

الأول: الاستعمال المحض أي الذي لم يلحظ الناطق به إلا معناه دون لحاظ تطبيقه على أي مصداق في الخارج مثل (أكرم العالم) و(المؤمن غر كريم).

الثاني: التطبيق الخفي وذلك بأن لا يكون التطبيق ظاهراً وصريحاً في القضية بل يكون مقدراً في ذهن المتكلم كقولك (رأيت عالماً) فإن المتكلم قد طبق في ذهنه كلمة (عالم) على الرجل الذي رآه وإن لم يصرح بالتطبيق المذكور وإنما صرح بنتيجته.

الثالث: التطبيق الصريح. وهو أن يكون التطبيق مصرحاً به في القضية مثل (زيد عالم) و(بكر جاهل) وهكذا.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول بمقتضى المقدمة الأولى يتضح أن النقاش في المعنى الموضوع له المشتق.

وبمقتضى المقدمة الثانية يتضح أن المعنى الموضوع له ملحوظ على إنفراده.

وبالتالي يتضح أن المعنى الموضوع له ليس مقيداً بالأزمنة الثلاثة المذكورة للقضية فإن أزمنة القضية إنما تكون عند دخول المعنى الموضوع له في القضية وهذا الدخول متأخر عن المعنى الموضوع له في عالم الوضع فيستحيل أن يكون أي زمان من أزمنة القضية مأخوذاً في المعنى الموضوع له.

ومن هنا فنقول أن قولهم المشتق موضوع للذات المتلبسة في الحال

ليس المراد في حال النطق ولا المراد في حال النسبة ولا المراد في حال تلبس الذات المنطبق عليها المشتق.

إذن ما هو المراد؟ فنقول إن المراد إن المشتق موضوع للذات حال تلبسها أي أن الذات تكون ملحوظة متلبسة فعلاً بالمبدأ فهذه الذات هي الموضوع لها اللفظ.

وبعبارة أوضح إن (حال التلبس) عبارة يمكن أن تفسر بتفسيرين.

الأول: ما هو أحد أزمنة القضية أي حال تلبس الموضوع بمبدأ فالمحمول حمل عليه حال تلبسه بالصفة الفلانية وهذا التفسير غير مراد جزماً لما عرفت من أن عالم القضية متأخر عن عالم الوضع فيستحيل أن تكون احوال القضية وازمتها قيداً في الموضوع له.

التفسير الثاني: ما هو حال الماهية الموضوع لها اللفظ فإن الواضع إذا أراد أن يضع لفظاً لمعنى لم يكن له بدٌ من لحاظ ذلك المعنى فإذا فرض أن المعنى هو الذات المتلبسة نقول ونسأل إن الواضع هل لاحظ الذات المتلبسة بما هي متلبسة فعلاً أو لاحظها أو نظر إليها بما هي أعم من بقاء تلبسها أو زوال تلبسها.

ويكون الجواب أن الواضع لاحظ الذات متلبسة حال تلبسها أي بما هي متلبسة فعلاً وهذا هو معنى (حال التلبس) أي حال تلبس الذات الملحوظة موضوعاً لها أي حين الوضع لا حال تلبس الذات الملحوظة محمولاً عليها في القضية الحملية التي يحمل فيها المشتق على الذات مثل (زيد عالم). وقد اطلنا في بيان هذه النقطة لأنهما من مظان الخلط والإشتباه.

إذا عرفت ما ذكرناه فنقول إن الإستعمال الحقيقي هو إستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أي أن يراد باللفظ نفس المعنى الذي هو الموضوع له. والإستعمال المجازي خلاف ذلك.

ونريد أن نوضح موارد المجاز والحقيقة في موارد استعمال المشتق وهنا ننظر إلى المقدمة الرابعة.

فنقول في القسم الأول أي نحو (أكرم العالم) فهنا يكون لفظ العالم حقيقة إذا أريد الذات المتلبسة بما هي متلبسة أي الذات المتلبسة بالعلم فعلاً. فإذا أريد الذات المتلبسة الأعم من بقاء تلبسها وزواله كان الإستعمال مجازاً. والحاصل أنه لا تعرف المجازية من التطبيق لعدم وجود تطبيق.

وأما في القسم الثاني مثل (رأيت عالماً) فيكون المتكلم قد طبق عالماً على رجل معين في ذهنه ولنفرضه زيد. فهنا يمكن معرفة كونها مجازاً بطريقتين.

الأول: أن ننظر إلى (زيد) الذي طبق عليه لفظ عالم فننظر إليه في حال تطبيق (عالم) عليه فإن كان غير متلبس بالعلم فعلاً علمنا أن المتكلم نطق بلفظ (عالم) وأراد الأعم من المتلبس فعلاً وما انقضى عنه التلبس.

وسبب علمنا هو لزوم كون المنطبق عليه من مصاديق المنطبق فيستحيل تطبيق الكلّي على غير مصداقه فإذا طبق (عالم) على غير المتلبس حال التطبيق علمنا أنه أراد معنى يكون من مصاديقه من انقضى عنه التلبس وليس هو إلا الأعم.

ففي الحقيقة أن النظر إلى التطبيق يوجب العلم بالمعنى المراد حين الاستعمال. وعلى أساسه نعرف أن المتكلم تكلم مجازاً أم حقيقة.

الطريق الثاني وهو الطريق الأصيل وذلك أن ننظر مباشرة إلى المعنى الذي قصده من كلمة عالم التي نطق بها.

وأما في القسم الثالث فكالقسم الثاني له طريقتان.

أما طريق التطبيق فكما ذكرناه آنفاً وهنا نذكر بعض الأمثلة ليتضح المقام.

الأول: (زيد عالم) وهذا النحو من التعبير أي المجرد عن بيان زمن التطبيق ينصرف إلى الزمان الحاضر أي أن زمان التطبيق هو نفس زمان النطق فيكون نظير^(١) (زيد عالم الآن) فعلياً أن ننظر إلى زيد الآن فإن كان متلبساً

(١) لا يخفى وجود الفرق بين (زيد عالم) وبين (زيد عالم الآن) وذلك لأن الأول ينصرف إلى أن زمن التطبيق أي زمن النسبة (نسبة عالم إلى زيد) هو الآن فيكون نتيجة الإنصراف هو

بالعلم فعلاً لم نجزم أن المتكلم إستعمل كلمة (عالم) في الأعم.

الثاني: (زيد كان عالماً) وهنا يمكن تخيل مجازية إستعمال عالم لسبين.

الأول: أن المشتقات مقيدة بالزمان فمعنى (عالم) هو عالم الآن وهكذا ساير المشتقات ففي (زيد كان عالماً) لا يمكن أن يستعمل كلمة (عالم) في معناها الحقيقي أي (عالم الآن) لعدم صحة قولنا (زيد كان عالماً الآن) فلا بد أن يكون كلمة (عالم) مستعملة في معنى مجرد عن الزمان فيكون مجازاً.

وهذا الكلام قد عرفت جوابه في كلام المصنف (ره) حيث بين أن الأسماء المشتقات مثل الجوامد في عدم الدلالة على الزمان فعالم ليس معناه (عالم الآن) بل معناه (ذات متلبسة بالعلم فعلاً).

السبب الثاني وهو أن (زيد) قد يفرض حال النطق ليس عالماً. فيقال حينئذ أن (عالم) قد طبق على ذات انقضى عنها التلبس فإنك في قولك (زيد كان عالماً) قد حملت عالماً على زيد مع فرض أن زيد حال النطق لم يكن متلبساً فعلاً بالعلم فيكشف هذا الحمل والتطبيق عن مجازيه (عالم) لأن (عالم) موضوع كي يطبق على الذات المتلبسة فعلاً. فإذا طبقناه على الذات المنقضي عنها التلبس نكون قد استعملناه في غير ما وضع له.

تقييد النسبة الحكمية فيكون الآن قيداً لها.

وأما الثاني فـ (الآن) فيه قيد لنفس المشتق (عالم) فهي قيد للمحمول لا للنسبة وهذه النسبة هنا تكون منصرفة أيضاً إلى الآن فيكون النسبة مقيدة بـ (الآن) نتيجة الانصراف كما أن المحمول مقيد بـ (الآن) نتيجة التصريح فيكون الثاني بمنزله (زيداً الآن عالم الآن).

والحاصل أن قيد (الآن) المستفاد من الانصراف هو قيد للنسبة الحكمية بين الموضوع والمحمول. بينما قيد الآن المصرح به في المثال الثاني هو قيد للمحمول أي للنسبة التقييدية الموجوة في المشتق فـ (عالم الآن) هو بمعنى (ذات تلبست بمبدأ العلم الآن).

فانقدح أن التنظير الذي ذكرناه في المتن لا يخلو عن مسامحه.

وأما تبرير هذا الانصراف فلا يسهل المقام وكذا تبرير التصريح بقيد الآن للمشتق مع البناء على وضعه لخصوص المتلبس.

وقد أجاب المحققون عن هذا الاعتراض بأن التطبيق والحمل إنما كان بلحاظ حال التلبس.

وهذا الجواب يحتاج إلى توضيح وذلك لأننا نقول مما لا ريب فيه أن القضية الحملية مناطها الاتحاد فإن كان الحمل شائعاً يجب أن يكون الاتحاد في الوجود. فإذا قلنا (زيد كان عالمًا) يجب فرض أن المحمول متحد مع الموضوع أي أن الموضوع مصداق من مصاديق المحمول. فيجب علينا تعيين الموضوع ثم المحمول.

أما الموضوع فظاهر تعبيرات الإعلام أن الموضوع هو زيد الماضي لا زيد الحاضر.

وبعبارة أوضح إن كلمة زيد تارة تكون إشارة إلى زيد في حالته الحاضرة.

وتارة أخرى تكون كلمة زيد إشارة إلى زيد في حالته الماضية.

فإذا كانت إشارة إلى زيد الحالي كان الموضوع هو زيد غير المتلبس فعلاً كما هو المفروض.

وإذا كانت إشارة إلى زيد في حالته الماضية كان الموضوع هو زيد المتلبس فعلاً.

وظاهر عبارة الإعلام أن الموضوع هو زيد الماضي أي المتلبس فعلاً ولهذا تراهم يقولون اطلاق المشتق على الموضوع كان بلحاظ حال تلبسه بالمبدأ. كما هو عبارة المصنف (ره).

فبناء على هذا التفسير كان الموضوع وهو زيد المتلبس فعلاً مصداقاً من مصاديق (عالم) المستعمل حقيقة في الذات المتلبسة فعلاً.

إذا عرفت هذا الجواب فنقول إنه بعيد عن الإنصاف كل البعد فإن الظاهر بعد المراجعة إلى العرف والوجدان هو أن (زيد) في القضية المذكورة إنما يكون إشارة إلى زيد الحالي أي زيد غير المتلبس ولهذا ترى أنه يمكنك أن تستبدل كلمة (زيد) بإسم الإشارة فتقول (هذا كان عالمًا) ولا ريب أن

المشار إليه هو نفس زيد الحالي أي زيد غير المتلبس .

فظهر أن الموضوع في القضية إنما هو الذات حال كونها غير متلبسة
فجواب الإعلام المبني على أن الموضوع هو الذات حال كونها متلبسة
جواب فاسد .

فحق الجواب أن يقال أن المحمول ليس (عالم) بل المحمول هو (كان
عالمًا) أي الكينونة في الزمن الماضي ذاتًا متلبسة فعلاً بالعالمية فيكون
(عالمًا) مستعملًا في معناه الموضوع له وهو غير قابل وحده للإنطباق على
زيد وإنما عالم مع كان يؤلف محمولاً واحداً يصح أن ينطبق على زيد غير
المتلبس .

فإن قلت وما هو هذا المحمول .

قلت هو (كائن عالمًا) بعد تأويل الفعل بإسم كما هو الحال في جميع
الجميل الفعلية أو التي خبرها جملة فعلية مثل (زيد ضرب عمرًا) أي زيد
ضارب عمر (فزيد كان عالمًا) بمنزلة (زيد ضرب عمرًا) فكما أن (ضرب)
تؤول (بضارب) فكذلك (كان) يؤول (بكائن) فيصير المحمول (كائن عالمًا)
أي ذات متلبسة فعلاً بانها كانت في الزمن الماضي ذاتًا متلبسة فعلاً
بالعالمية .

وهذا الجواب في غاية الجودة وإن كان يمكن أن يرد عليه بعض
التشويشات .

ثم أنه يخطر في البال جواب ثالث لا نطيل بذكره .

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين (زيد كان عالماً) وبين (كان زيد عالماً)
وبين (زيد عالم بالأمس) وإن كان في المثال الأخير تأمل .

المثال الثالث (سيكون زيد عالمًا) والكلام فيه كالكلام في المثال
السابق تماماً فلا حاجة إلى الإطالة .

أي أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذي هو حال النطق غالباً، كأن تقول مثلاً: (زيد عالم فعلاً) أي أنه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخناً.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة أمور:

- ١ - إن إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق.
- ٢ - إن إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا إشكال، وذلك بعلاقة الأول أو المشاركة. وهذا متفق عليه أيضاً.
- ٣ - إن إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأنه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز.

المختار:

إذا عرفت ما تقدم من الأمور، فنقول:

قوله (ره): (أي أن الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة).

أقول النسبة هي النسبة الذهنية المعبر عنها بالقضية المعقولة وقد بينها في المقدمة الثالثة فراجع.

قوله (ره) (المختار: إذا عرفت...).

أقول قبل الشروع في مقام الإثبات وبيان ما هو القول الصحيح ينبغي الكلام في مقام الثبوت وبيان المعنى الذي يمكن أن يكون المشتق موضوعاً له فهنا مقامان.

أما المقام الأول: فنقول إنه يحتمل في الموضوع له احتمالات.

الحق أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز في غيره.

الأول: الذات المتلبسة فعلاً بالمبدأ.

الثاني: الذات المتلبسة بنحو أعم من المتلبسة فعلاً والتي انقضی عنها التلبس على نحو الإشتراك المعنوي.

الثالث: (الذات المتلبسة فعلاً والتي انقضی عنها التلبس على نحو الإشتراك اللفظي فيكون المشتق موضوعاً بوضعين الأول للذات المتلبسة فعلاً. والثاني للذات التي انقضی عنها التلبس).

أما الإحتمال الأول فهو في غاية الإمكان. لوضوح تصور جامع للذات المتلبسة بالمبدأ فعلاً.

وأما الإحتمال الثالث فهو أيضاً في غاية الإمكان حيث كما يمكن تصور جامع للذات المتلبسة بالمبدأ فعلاً كذلك يمكن تصور جامع للذات التي انقضی عنها التلبس.

غايته أن المحقق النائي (ره) قد قال بأنه لا يحتمل أن يكون موضوعاً على نحو الإشتراك اللفظي ومراده كما هو الظاهر نفي الوقوع لا نفي الإمكان.

ونفي وقوع الإشتراك اللفظي وإن كان وجيهاً وواضحاً بعد المراجعة إلى الوجدان والعرف إلا أن المحقق القمي (ره) في القوانين قد ادعى أن النزاع هو في الإشتراك اللفظي على ما نقل عنه ولكن لا بد من طرحه إذ لا وجه له أصلاً.

وأما الإحتمال الثاني فيتوقف على تصور جامع للأعم وأول من التفت إلى عدم إمكان ذلك على ما بدا لي هو المحقق النائي (ره) وتبعه السيد الشهيد السعيد.

وحاصل توجيه إستحالة وجود الجامع أنه إما أن يقال ببساطة المشتق أي أن المشتق موضوع لنفس المبدأ.

وإما أن يقال بتركيب المشتق أي أن المشتق موضوع للذات المتلبسة

و(دليلنا) التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: إنه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: إنه عالم. وذلك لمجرد أنه كان قائماً أو عالماً فيما سبق. نعم يصح ذلك على

فيكون مفهوم المشتق مركباً من الذات والمبدأ.

أما على الأول فعدم الجامع واضح لوضوح عدم وجود جامع بين المبدأ الموجود والمبدأ المعدوم فيستحيل الجامع بين الشيء ونقيضه.

أما على الثاني فلا يمكن وجود جامع بين الذات المنقضي عنها التلبس والذات المتلبسة فعلاً على وجه يكون هذا الجامع غير شامل لغيرهما.

إذ الجامع إما هو الذات بما هي ذات من دون لحاظ تلبسها أصلاً فهذا المعنى ينطبق على الذات مطلقاً فيشمل ما هو خارج عن المشتق جزماً.

وإما الذات ملحوظ معها التلبس فإما أن يلحظ فعلية التلبس أو يلحظ زواله ولا يمكن لحاظهما معا بلحاظ واحد.

فظهر عدم وجود الجامع وبالتالي فيستحيل وضع المشتق للأعم على نحو الإشتراك المعنوي.

أما المقام الثاني فنقول قد عرفت استحالة الوضع للأعم فيتعين الوضع لخصوص المتلبس فعلاً فنحن بغنى عن ذكر الأدلة.

بل مما ذكرنا ينقدح استحالة استعمال المشتق مجازاً في الأعم.

ولكن مع ذلك نذكر بعض الأدلة.

الأول: التبادر فإن الذي يحضر في الذهن عند سماع المشتق إنما هو المتلبس فعلاً.

وقد اعترض على هذا الدليل بأن التبادر إنما يكون علامة إذا كان من حاق اللفظ وهنا لا نعلم أن التبادر من حاق اللفظ فلعل التبادر للإنصراف الناشئ عن كثرة الاستعمال.

وقد كثرت الخلافات في المقام في الإجابة عن هذا الاعتراض. والاعتراض من أساسه مبني على مبنى فاسد وهو أنه يمكن أن ينسب المعنى

نحو المجاز، أو يقال: إنه كان قائماً أو عالماً، فيكون حقيقة حينئذ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

بما هو هو من غير علاقة الوضع وقد بينا فسادَه عند البحث عن التبادر وبيننا أنه كلما حضر المعنى بما هو هو علم أنه حضر من حاق اللفظ لا من القرائن.

ومن الواضح هنا أن المعنى المنسب من المشتق هو الذات المنلَبسة فعلا على نحو تكون ملحوظة بماهي هي لا بماهي لها علاقة بمعنى آخر.

الدليل الثاني: صحة السلب فيجوز سلب المشتق عن الذات التي انقضت عنها التلبس فنقول (هذا النائم ليس قائماً) مع أنه كان قائماً وتقول (هذا ليس عادلاً) مع أنه كان قبل زمان من اتقى الأتقياء ولا يصح أن تقول عن الشيطان الرجيم أنه من العباد الكرام مع أنه كان كذلك قديماً.

وقد اعترض عليه بإعتراض قديم وحاصله أن صحة السلب مطلقاً غير شديد وصحة السلب مقيداً غير مفيد.

وتوضيحه أنك إذا سلبت لفظ (القائم) عن المنقضي عنه القيام فتارة تسلبه مطلقاً أي لا الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل.

وتارة تسلبه مقيداً أي تقول (ليس زيد قائماً الآن).

أما الأول فباطل ضرورة أنه قائم البارحة.

أما الثاني فغير مفيد لأن السلب الذي هو اِمارة عدم الحقيقة هو السلب المطلق عن المعنى المشكوك فالسلب المقيد لا ينفع.

وقد أجابوا عن هذا الاشكال بأجوبة متعددة يطول فيها الكلام أهمها جوابان.

الأول: أن يجعل القيد قيداً في السلب لا في المسلوب فيقال (ليس الآن زيد قائماً).

وفيه تأمل من جهة أن السؤال باق وهو أن (قائم) إما مقيد وإما مطلق أي إما (ليس الآن زيد الآن) وإما (ليس الآن زيد قائماً مطلقاً) أي لا الآن ولا في المستقبل ولا في الماضي فالإشكال باق على ما كان عليه.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذي أوهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وجد أن الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع

الجواب الثاني: أنا نلتزم أن المسلوب مطلق ولكن ليس معنى المطلق سوى اخذ المفهوم بما له من السعة فإذا صح نفي المفهوم بماله من السعة كان ذلك علامة كما تقول (العنب ليس خمرأ) فلا ينبغي الاعتراض بأنه لا يصح ليس خمرأ مطلقاً أي الآن وغدا والماضي إذ من الواضح أن هذا السلب علامة وذلك لأننا سلينا الخمر بما له من المفهوم الواسع عن العنب فالسلب المطلق الذي هو علامة هو هذا أي هو سلب المطلق لا أن السلب مطلق.

الدليل الثالث: ارتكاز التضاد بين المشتقات في أذهان أهل اللغات فلا ريب في أن المرتكز في الذهن تضاد عالم وجاهل وقائم ونائم وشجاع وجبان وغني وفقير وغير ذلك مما استقر في أذهان الجميع تضاده وتنافيه وعدم جواز الاجتماع.

وهذا الارتكاز يكون كاشفاً عن أن المشتقات إنما هي موضوعة في أذهانهم لخصوص المتلبس إذ حينئذ فقط تستقر المضادة في أذهانهم ضرورة أنه لو كانت المشتقات موضوعة في أذهانهم للأعم من المتلبس وما انقضى عنه التلبس للزم عدم استقرار تنافي المشتقات في الذهن.

والحاصل أن هذا الارتكاز معلول لا بد له من علة وعلة ليست سوى رؤية الذهن عدم اجتماع المشتقين ولا يكون ذلك إلا في فرض كون المشتقين في ذهنه موضوعين لمعنيين غير قابلين للاجتماع ولا يكون ذلك إلا إذا كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ.

فلزم كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ لاستحالة وجود المعلول بلا علة.

هذا وقد استدل لوضع المشتق للأعم بأدلة.

الأول التبادر. وفساده غير خفي والحكومة عند العرف.

أن التلبس قد مضى، ولكنه غفل عن أن الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - في الحقيقة - إلا في خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهداً له.

الثاني عدم صحة السلب فلا تقول (زيد ليس مقتولاً) مع أنه مقتول البارحة ولا يجوز (زيد ليس مضروباً) مع أنه مضروب البارحة ولا يجوز (زيد ليس زانياً) مع أنه قد زنى البارحة ولا يجوز (زيد ليس سارقاً) مع أنه قد سرق البارحة ولا يجوز كربلاء ليست مقتل الحسين(ع) والأمثلة كثيرة. وللرد على هذا الدليل يقع الكلام في مقامين.

الأول في أنه هل صحيح أنه لا يصح السلب في هذه الأمثلة: وظاهر كثير من المحققين تسليم عدم صحة السلب في هذه الأمثلة إلا المحقق العراقي (ره) حيث إدعى إمكان السلب فلا يجوز أن تقول زيد مقتول الآن وإذا امتنع الحمل وجب السلب وكذا لا يجوز كربلاء مقتل الحسين(ع) الآن وإذا امتنع الحمل وجب السلب وهكذا في باقي الأمثلة.

أقول لا يخفى صحة كلام هذا المحقق كما لا يخفى صحة كلام المشهور الذي قال لا يجوز السلب في نحو (زيد ليس مقتولاً) مع أن السلب منصرف إلى الآن فقد عرفت أن القضية التي لا تحتوي على ما يعين الزمان تكون منصرفاً إلى الزمان الحاضر.

فكلام المشهور في عدم صحة السلب في (زيد ليس مقتولاً) الذي هو منصرف إلى (زيد ليس مقتولاً الآن) ينافي كلام المحقق في صحة (زيد ليس مقتولاً الآن).

ولكن كلاهما صحيح والجمع بينهما لا يسعه هذا المختصر.

المقام الثاني: في بيان أن عدم صحة السلب هل يصلح أن يكون دليلاً على وضع المشتق للاعم.

وقد أجاب المتأخرون بأنه لا يصلح ووجهوا ذلك بأن عدم صحة السلب تحتل احتمالين.

الأول: كون المشتق مثل (مقتول) مستعملاً بالاعم من الذات المتلبسة

ثم إنك قد عرفت - فيما سبق - أن زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو أكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة

فعلاً والمنقضي عنها التلبس.

الثاني كون المشتق مستعملاً في خصوص الذات المتلبسة فعلاً بالمبدأ غاية أنه يكون المبدأ هو صفة غير فعلية القتل أو الزنى بل المبدأ يكون صفة عامة تكون باقية حتى مع زوال الفعلية فالقتل أريد به مجرد تعلق القتل بالذات فمعنى (مقتول) هو الذات المتلبسة فعلاً بتعلق القتل بها وهكذا في بقية الأمثلة فمعنى (زان) هو ذات متلبسة فعلاً بأنه قد صدر الزنى منها. ومعنى (سارق) ذات متلبسة فعلاً بأنه قد صدرت السرقة منها وعلى هذا النسق في بقية الأمثلة.

فظهر أن عدم صحة السلب في الأمثلة المذكورة ليس علامة على الحقيقة بل يحتمل إحتمالين مع أن الإحتمال الصحيح هو الثاني وذلك لأن المواد في نظر العرف قسمان.

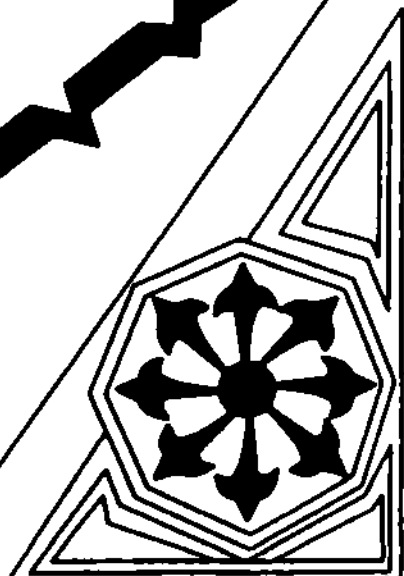
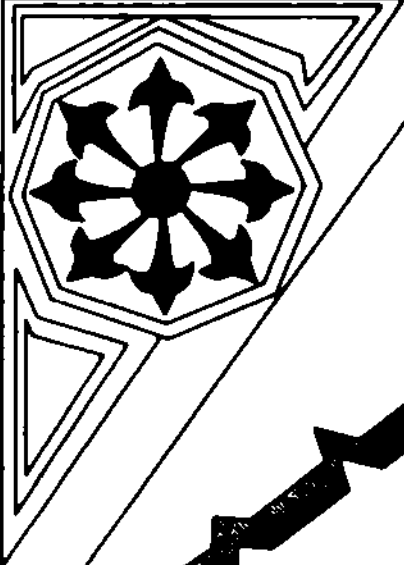
الأول: قسم ينظر إليه في حال فعليته ولا ينظر إليه في غير ذلك مثل المحبوبة فيكون معنى (محبوب) هو الذات المتلبسة فعلاً بالمحبة ومثل (المسكونية) فيكون معنى مسكون هو الذات المتلبسة فعلاً بالمسكونية الشأنية.

الثاني قسم ينظر إليه العرف حتى في حال زواله وبعد صدوره لما له من الأهمية مثل القتل والسرقة والجرح والزنا فيصير المعنى هو الذات التي قد صدر منه الحدث أو تعلق به الحدث حتى لا يصلح إطلاق المشتق على من هو في طور التلبس.

ثم أن بعض الكلمات تراها متأرجحة بين القسم الأول والقسم الثاني.

وبهذا ينتهي الكلام في مبحث المشتق.

في الأعم - كما قيل - وذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان اطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبنا بالأمس، بأن يكون قيد (بالأمس) لبيان حال التلبس. فإن هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.



الباب الثاني

الأوامر

المبحث الأول

مادة الأمر

وهي كلمة (الأمر) المؤلفة من الحروف (أ.م.ر) وفيها ثلاث مسائل

١ - معنى كلمة الأمر

قيل : إن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول (جئت لأمر كذا)، أو (شغلني أمر) أو (أتى فلان بأمر عجيب).

قوله (ره) (معنى كلمة الأمر).

أقول يقع الكلام في مادة الأمر التي هي (أ - م - ر) في ثلاث جهات.

الأولى في معنى مادة (أمر) وهذه الجهة هي التي شرع بها المصنف (ره) فنقول ذكر جماعة أن مادة الأمر مستعملة بعدة معان كالطلب والشيء والفعل... وزادها بعض العلماء ونقصها بعض آخر حتى ذكروا أمثلة لا تنفعهم فذكر في الهداية قوله تعالى (مسخرات بأمره) مثالا للفعل وقوله تعالى (فلما جاء أمرنا) مثالا للفعل العجيب ولا يخفى فسادهما وذكر البعض (وما أمر فرعون برشيد) مثالا للشأن ولا يخفى فساده بملاحظة ما قبل الآية.

وكيف كان فقد كثر الكلام في المقام ضمن إجماعات واتفاقات واختلافات ودعاوى متباينة حتى وصلت النوبة إلى صاحب الفصول حيث ادعى أن مادة الأمر موضوعة بوضعين فقط وضع للطلب وآخر للشأن ولعله هو أول من أرجع معنى الأمر إلى هذين المعنيين.

ثم تبعه صاحب الكفاية في تثنية المعنى والوضع ولكن خالفه فادعى

ولا یبعد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم (الشيء).

أن الوضع الثاني هو لمعنى الشيء لا لمعنى الشأن.
 وذهب العلامة النائي (ره) إلى أنها موضوعة بوضع واحد للمعاني جميعا فالحاصل أن في مادة الأمر أربعة أقوال:
 الأول: أنها مشترك لفظي في المعاني الكثيرة وهو قول المشهور.
 الثاني أنها مشترك معنوي بين المعاني الكثيرة أي موضوعة بوضع واحد للجامع بين هذه المعاني.

الثالث أنها مشترك لفظي بين معنيين الطلب وغيره.

الرابع أنها مختص وموضوعة للطلب فقط.

أما الأول: فيرد عليه امران:

الأول: بأنه لا دليل عليه سوى الاستعمال وهو أعم.

الثاني أنه خلاف الوجدان من أن كلمة أمر مستعملة بنهج واحد في أكثر الاستعمالات التي ذكروها.

أما القول الثاني فيرد عليه أمور.

الأول: أنه لا جامع بين جميع معاني الأمر إذ منها ما هو حدثي ومنها ما هو بالمعنى الاسم المصدري ويستحيل اجتماعهما تحت معنى واحد مع حفظ معنهما.

الثاني: مخالفته للوجدان فإن (أمرى) في (خالفت أمرى) و(اطعت أمرى) غير (أمرى) في (لم تعتن بأمرى) والانكار مكابرة.

الثالث ما ذكره المصنف (ره) في المتن من اختلافات اللوازم فترى أن (أمر) بمعنى الطلب يجمع على (أوامر) ولا يجوز أن يجمع على (أمور) بل يعد هذا الجمع من الأغلاط الفاحشة.

وأما (أمر) بمعنى شيء فيجمع على (أمور) ولا يجوز أن يجمع على (أوامر) بل يعد هذا الجمع من الاغلاط الفاحشة.

فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط : (الطلب) و(الشيء).

فهذا الاختلاف في الجمع علامة قطعية على وجود وضعين ومعنيين .
وهكذا تجد أن (أمر) بمعنى الطلب يجوز أن يشتق منه بينما (أمر)
بمعنى الشيء لا يجوز أن يشتق منه فيكشف ذلك عن تعدد الوضع والمعنى .
أما القول الرابع فيرد عليه .

أولا مخالف للوجدان .

وثانياً قد علمت التعدد آنفاً .

وثالثاً إن مادة أمر تستعمل في غير الطلب قطعاً مثل (رأيت أمراً عجيباً)
ولم نجد أي علاقة مسوغة للمجاز تكون مستحسنة طبعاً بل هذه العلاقة
مقطوعة العدم .

نعم ذكر بعض العلاقات التي لا تكاد تسمن من جوع .

ومما يضحك الثكلى في المقام ما حكاه في البدايع عن بعض الاعلام
من أن العلاقة المسوغة هي المشابهة في الصدور عن فاعل فاعترض عليه
بأنه يستلزم صحة استعمال أكل في طار ومثله نام في قاتل فأنا مقاتل مجاهد
يعني أنا نائم مجازاً .

فالمتحصل بطلان جميع الأقوال ما عدا الثالث والمتيقن منه أمران .

الأول : أن كلمة (أمر) موضوعة بأكثر من وضع .

الثاني : أن كلمة (أمر) موضوعة بوضع مستقل للدلالة على الطلب .

واختلفوا في الوضع الآخر ف قيل موضوعة للشيء وقيل للشأن وقيل
موضوعة للحدث بالمعنى الاسم المصدري وهذا الأخير اختاره المصنف
(ره) .

وأما الوضع للشأن فيرده أنا نجد بالوجدان أن بعض استعمالات كلمة
أمر لا يمكن أن تفسر بالشأن مع العلم بأنها استعمالات حقيقية بالوجدان مثل
قوله تعالى (والى الله ترجع الأمور) فمن الواضح عدم صحة تفسيرها
بالشؤون إذ لا يمكن أن يراد (إلى الله ترجع الشؤون) وكذا(يسر لي أمري) لا

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو

يمكن أن تفسر بشأني إذ لا يمكن أن يراد (يسر لي شأني) وكذا قوله تعالى (وقضي الأمر) لا يمكن أن يكون معناه (وقضي الشأن) وكذا قوله تعالى (فذاقت وبال أمرها) لا يمكن أن يكون معناه (فذاقت وبال شأنها) وكذا قوله تعالى (فعلى الله توكلت فاجمعوا أمركم وشركاءكم) لا يمكن أن يكون معناه (فاجمعوا شأنكم وشركاءكم) وكذا قوله تعالى (ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر) لا يمكن أن يكون معناه (لقضي الشأن) إلى آيات أخرى وكلمات كثيرة يعسر احصاؤها.

وأما الوضع للشيء فأيضاً يرد أن كثير من الآيات وغيرها لا يصح أن تفسر كلمة (الأمر) فيها بكلمة الشيء ولو كان الأمر بمعنى الشيء لكان مرادفاً له يصح حذفه وجعل مرادفه مكانه بدون أن يختل أو يتبدل المعنى ومن الواضح أن تبديل الأمر بالشيء لا يجوز في كثير من الآيات لأنه يوجب تبدل المعنى كما في (اجمعوا أمركم) فلا يجوز (أجمعوا شئكم) وفي (لقضي الأمر) لا يجوز (لقضي الشيء) وفي (يسر لي أمري) لا يجوز (يسر لي شئني) وفي (أمر فرعون) لا يجوز (شيء فرعون) وفي (أوحى في كل سماء أمرها) لا يجوز (أوحى في كل سماء شئها) وفي (افوض أمري إلى الله) لا يجوز (افوض شئني إلى الله) وفي (أولي الأمر منكم) لا يجوز (أولي الشيء منكم).

وأما الوضع للحدث فكذلك يرد أن كثير من هذه الآيات حيث لا يمكن وضع كلمة (حدث) مكان كلمة (أمر) كما لا يخفى. وكذا لا يجوز وضع كلمة الحادثة أو الفعل كما حاول بعضهم.

فانقدح أن جميع ما قيل في تفسير كلمة الأمر فاسد لا يخلو من إشكال فالأمر ما زال عندي مشكلاً جداً مهما حاولت أن أرى معنى جامعاً مناسباً لم أره والله ولي التوفيق.

قوله (ره): (والمراد من الطلب إظهار...).

أقول بعد أن فسروا كلمة الأمر بالطلب واجهوا مشكلتين.

الإشارة أو نحو هذه الأمور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما

الأولى أن الطلب قسمان .

الأول تكويني كما تقول طلبت الماء فلم أجده ومن طلب الدنيا فكذا ومن طلب الآخرة فكذا . فإن هذا الطلب هو بالسعي بفعله للوصول إلى الهدف .

القسم الثاني التشريعي وذلك كأن تطلب من الله أن يرزقك داراً في الجنة أو تطلب من السلطان صرة دنائير .

هذا ومن الواضح أن كلمة الأمر لا تستعمل في الطلب التكويني . فدفعوا هذه المشكلة بتخصيص الطلب الذي هو معنى الأمر بالطلب التشريعي فالأمر معناه قسم خاص من الطلب وهو الطلب التشريعي الذي عرفه المصنف (ره) بإظهار الإرادة والرغبة بمظهر من القول والكتابة أو نحو ذلك .

ولكن هذا التعريف لا يخلو من مسامحة وذلك لأن التمني والترجي هو أيضاً إظهار الرغبة وليس طلباً بل لو قال (أريد كذا) وحده أمام الحائط لم يسم قوله هذا طلباً وإن كان إظهاراً للرغبة فلا بد أن يكون إظهار الإرادة متعلقاً بفعل اختياري لشخص ويكون إظهار الإرادة لذلك الشخص وكيف كان فالطلب معناه واضح مستقر في الأذهان .

المشكلة الثانية وهي أن الذي هو بمعنى البعث لا يتحد مع الطلب التشريعي وذلك بدليل اختلاف المتعلق فإن أمر يتعدى بنفسه إلى المأمور وبحرف الباء إلى المأمور به تقول أمرتك بكذا وأمرني بكذا .

بينما الطلب يتعدى بنفسه إلى الفعل المطلوب وبحرف من إلى الشخص تقول طلبت منك كذا وطلب مني كذا .

والجواب عن هذه المشكلة أن اختلاف المتعلقات إنما يكشف عن اختلاف في لحاظ لب المعنى وإن كان لب المعنى واحداً أو متقارباً فلب المعنى أمر ولب معنى طلب واحد إلا أن الاختلاف في اللحاظ حيث أنه تارة يلحظ أنه يأخذ فيقول (طلب مني كذا) أي يريد أن يأخذ وتارة يلحظ الإلصاق فيقال أمرني بكذا أي ألصقني به فلب المعنى واحد وإنما يختلف

به فمجرد الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمظهر لا تسمى طلباً. والظاهر أنه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتي ذكره في المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فإن الشيء لا يقال له (أمر) إلا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لا يقال: «رأيت أمراً» إذا رأيت إنساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدّثي أي المعنى المصدري بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود في نفسه. يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى:

نوع لحاظه وهذا اختلاف في فقه اللغة لا نظر للأصوليين إليه وإنما نظرهم إلى لب المعنى وقد عرفت وحدته^(١).

قوله (ره): (بشرط مخصوص سيأتي...).

أقول هذا الشرط هو اعتبار علو الأمر على المأمور.

قول (ره): (يعني لم يلاحظ فيه جهة الصدور...).

أقول اصطلح الأصوليون اصطلاحين الأول المعنى المصدري الثاني المعنى الاسم المصدري وكثيراً ما يستعملون هذين الاصطلاحين وكلاهما

(١) قد يتوهم أن الاشكال يندفع بأن (أمر) بمعنى (طالب) فيكون التعلق واحداً فإن (طالب) أيضاً يتعدى إلى المطلوب بواسطة (الباء) وإلى المطالب بنفسه كما تقول (طالبت زيدا بالمال).

أقول وهذا التوهم فاسد فإن (طالب) يختلف عن (أمر) اختلافاً شاسعاً فإن (طالب) يتضمن معنى الأخذ بشيء والمحاسبة به ويشهد لما ذكرناه أن طالب يتعدى إلى الأعيان فتقول (طالبت بالمال وبالييت) بينما (أمر) لا يتعدى إلا إلى الحدث فتقول (أمرته بالصلاة والصيام) ولا يجوز (أمرته بالمال وبالييت) وهذا إماراة قطعه على الاختلاف. هذا مضافاً إلى وضوح الاختلاف بين المعنيين بالوجدان لمن له أدنى تأمل.

الاسم المصدرى، أي ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حديثاً لاشتق منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب فإن المقصود منه المعنى الحدتي وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور). والدليل على أن لفظ الأمر مشترك بين معنيين: الطلب والشيء، لا أنه موضوع للجامع بينهما:

١ - إن (الأمر) - كما تقدم - بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل على تعدد الوضع.

٢ - إن (الأمر) بمعنى الطلب يجمع على «أوامر» وبمعنى الشيء على «أمور» واختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

تعبير عن الحدث والفعل غايته أن بينهما فرق والفرق بينهما كالفرق بين الإيجاد والوجود.

وبعبارة أوضح أنك إذا نظرت إلى الفعل يمكنك أن تنظر إليه بنظرتين. الأولى أن تنظر إليه بما هو موجود فلا تلتفت إلى مرحلة خروجه من عالم العدم إلى عالم الوجود بل تراه بما هو موجود فتكون نظرتك إليه نظرة مستقلة كنظرتك إلى الحجر الموجود.

وبهذا النظر تحكم على الأحداث ولا ترى لها فاعلاً ضرورة أنك لم ترها ولم تنظر إليها في مرحلة خروجها من العدم إلى الوجود والفاعل إنما يلحظ في هذه المرحلة.

والحدث بهذا اللحاظ يسمى بالحدث بالمعنى الاسم المصدرى.

النظرة الثانية أن تنظر إليه بما هو في طور الإيجاد والتحقق والخروج من ظلمات العدم إلى نور الوجود في كون نظرتك إليه نظرة نظرة غير مستقلة بل تراه مرتبطاً بفاعله وبهذا اللحاظ وجب ملاحظة الفاعل لأنها عين ملاحظة الحدث.

والحدث بهذا اللحاظ يسمى بالحدث بالمعنى المصدرى.

٢ - اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق أن الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيعتبر فيه العلو في الأمر.

وعليه لا يسمى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يسمى

قوله (ره): (والظاهر أن الطلب المخصوص هو الطلب من العالي...).

أقول هذه الجهة الثانية من جهات البحث في مادة الأمر أي في أنه هل يشترط في الأمر العلو الحقيقي أو يكفي الاستعلاء أو لا بد من العلو مع الاستعلاء وقد كثرت الأقوال في هذا البحث حتى وصلت خمسة أو ستة أو أكثر.

واختار المصنف (ره) اشترط العلو الحقيقي فقط سواء كان مستعلياً أي متظاهراً بالعلو أو كان متواضعاً أي متظاهراً بعدم العلو.

وتحقيق الكلام في هذا المقام بما يندفع معه غباشات الأوهام يقع في بحوث ثلاثة.

البحث الأول: وحاصله أن الالفاظ الدالة على الحدث يمكن أن توضع على نحوين.

الأول: أن توضع للفعل المقيد صدوره من فاعل معين بالصنف أو بالشخص فيوضع (حسق) مثلاً لكلام الملوك ويوضع (عسق) مثلاً لكلام الزوجات كما قيل في (السجع) أنه موضوع لكلام الطيور في الأصل وإن نقل إلى كل كلام متسق والزغرودة مثلاً صوت العصفور وهذا نحو من الالفاظ قليل في اللغات منه أسماء الأصوات مثل (خاق باق) صوت كذا وغير ذلك مما ذكر في علم النحو.

النحو الثاني: أن توضع الالفاظ لنفس الحدث بما هو هو دون أن يؤخذ فيه صدوره من فاعل معين غايته أن هذه الأحداث لا يمكن أن تتحقق خارجاً إلا من فاعل يقدر عليها مثلاً لفظ الطيران فإنه موضوع لنفس التحليق

(استدعاء). وكذا لا يسمى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً، بل يسمى (التماساً)، وإن استعلى الداني أو المساوي وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة.

والسير في الهواء إلا أنه لا يمكن أن يفعله إلا من له قدرة على الطيران. والفرق بين النحو الأول من الألفاظ والنحو الثاني منها أن الأول معناه مركب من الحدث وفاعله فهو بمنزلة المضاف والمضاف إليه مثل (غلام زيد) فلفظ (سجع) معناه (كلام الطيور) بحيث يكون الطيور جزء معنى (سجع) فتكون صورة السجع في الذهن مركبة من الكلام والطيور وهكذا (حسق) بعد أن وضعناه لكلام الملوك يصير معناه مركباً في الذهن على نسق المضاف والمضاف إليه.

وهذا بخلاف النحو الثاني فإن معناه ليس إلا نفس الحدث فمعنى الطيران ليس إلا نفس الطيران لم يؤخذ فيه إضافته إلى فاعل معين فيكون مفهوم الطيران كسائر المفاهيم بسيط غير مركب.

إذا عرفت هذين النحوين يقع السؤال أن لفظ (أمر) هل هو من النحو الأول أم هو من النحو الثاني.

والجواب بعد المراجعة إلى العرف والوجدان هو أن لفظ أمر موضوع لنفس الحدث أي بمعنى بسيط فيكون لفظ الأمر كأغلب المصادر موضوعاً لنفس الحدث فإن المصادر معظمها إن لم يكن جميعها موضوعة على النحو الثاني والأمر منها.

فانقدح أن معنى الأمر ليس إلا موضوعاً لنفس الحدث وأما فاعل الأمر فخارج عن معنى الأمر كسائر المصادر من القيام والقعود.

فما هو معنى الأمر فنقول هو طلب مع إلصاق المطلوب منه بالفعل المطلوب ولهذا كان فعل (أمر) يتعدى بالباء فيقال (أمرني بكذا) أي (طلب على نحو ألصقني بكذا).

ومن الواضح أن إلصاق الأشخاص بفعل بمنزلة الإلجاء لا يتم إلا بقوة توجب الإلصاق.

أما العالي فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو.

وهذه القوة تارة معنوية كقوة العلماء والأنبياء والآباء وأخرى مادية كقوة السلاح فيمكن للحقير الفقير الذي بيده سلاح أن يأمر الملك العظيم الأعزل من السلاح فيقول للملك آمرك بكذا ويقول الملك سمعاً وطاعة ويقول العرف هذا قد أمر الملك.

والحاصل أن الأمر هو الحدث الكذائي. وهو لا يصدر إلا من فاعل ذا قدرة على الإلصاق.

البحث الثاني: أن الفعل الذي لا يصدر إلا من فاعل معين على قسمين.

الأول: قسم لا يمكن أن يظهر أحد أنه يفعله إلا مع القدرة الحقيقية عليه مثل (الطيران) فانك لو ادعيت ألف ألف مرة أنك طير أو أنك قادر على الطيران لا يمكن أن يصدر منك الطيران.

وكذا (الاستنباط) فهو فعل لا يصدر إلا من المجتهد فلو ادعى الشخص ألف مرة أنه مجتهد لم يمكنه الاستنباط وهكذا النظر والقراءة والقيام والقعود فمن لا يمكنه تلك الأفعال لا ينفعه أن يدعي قدرته عليها ولو ظاهراً.

القسم الثاني قسم يمكن أن يظهر أحد أنه يفعله بواسطة إظهار القدرة عليه مثل (التهديد) فإنه موضوع لحدث لا يمكن أن يصدر إلا من شخص يقدر على الأذية عند المخالفة.

ولكن مع ذلك فلو ادعى مدع القدرة على الأذية ولم يكن قادراً واقعاً ثم هدد فإن تهديده يسمى تهديداً عرفياً كما لو حمل المسدس الخالي من الرصاص واقعاً ثم وجهه إلى شخص وقال له افعل كذا فإن لم تفعل أطلقت النار عليك وقتلتك فإن هذا الفعل يصدق عليه عرفاً أنه تهديد حتى لو تبين عند العرف فيما بعد أن المسدس كان خالياً من الرصاص فإنهم يقولون هده بمسدس خال ولا يقولون أنه أظهر تهديده ومن هذا القبيل الوعد فإنه موضوع لحدث لا يمكن أن يصدر إلا من شخص يتصف بصفات كمالية

كل هذا بحكم التبادر وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي،

وهو الرأعظ .

لكن مع ذلك فلو أن الشيطان لبس لباس الملائكة وظن الناس أنه ملك ثم خوفهم من عقاب الله تعالى سمي وعظه وعظا حتى لو تبين فيما بعد أنه الشيطان فيقال وعظنا الشيطان .

وسر أن هذا القسم يصدق بمجرد الإظهار والادعاء بخلاف القسم الأول هو أن هذا القسم موضوع لمعاني تأثيرية في الاشخاص فالتهديد والوعظ والتخويف والاضحاك والاثارة والغزل وغير ذلك معان تأثيرية أي تستوجب التأثير بالشخص تأثيراً خاصاً .

ومن الواضح أن الناس كما تتأثر مما يؤثر واقعاً فكذلك تتأثر مما تعتقده مؤثراً وإن لم يكن مؤثراً واقعاً فالإنسان أن اعتقد أن خياله أسد خاف منه . وأن اعتقد أن الاسد خيال لم يخف منه ومن هنا كان التهديد لا يتوقف على وجود القدرة واقعاً بل يكفي وجود القدرة ظاهراً بنحو يعتقد السامع قدرة المهدد على الأذية وهكذا سائر أفعال هذا القسم بخلاف القسم الأول فإنه موضوع لأفعال واقعية كالطيران والضرب ونحوهما .

إذا عرفت هذين القسمين فنقول أن (الأمر) هل هو من الأول حتى لا يتحقق الأمر بمجرد إظهار العلو أم هو من الثاني حتى يتحقق الأمر بمجرد اظهار العلو والقدرة على الالتصاق .

والجواب بعد المراجعة إلى العرف والوجدان هو أن الأمر من الثاني وذلك لأن الأمر طلب مع إلتصاق المطلوب منه بالفعل المطلوب والطلب حاصل حقيقة وأما الإلتصاق فهو فعل تأثيري أي أن يرى الشخص نفسه ملتصقاً بهذا الفعل لا يمكنه مفارقتة وهذه الرؤية تارة يكون سببها حقيقياً وأخرى ادعائياً وعلى الحالين تكون الرؤية المذكورة موجودة واقعاً .

فلو أن شخصاً لبس لباس الملك وأظهر أنه الملك واعتقد الناس بأنه الملك ثم جلس على كرسي السلطنة وأمر الناس أن يسجدوا له فإنه يصدق على أمره هذا (أمر) حتى لو تبين للعرف بعد ذلك أنه ليس الملك بل رجل

ولا يصح اطلاق الأمر على الطلب من غير العاليي إلا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

حقير سافل مخادع فيقال أمرنا بكذا ولا يقال أظهر أنه أمر بكذا وذلك لأن الناس الذين سمعوا الأمر قد رأوا أنفسهم ملصقين بالفعل أي السجود ولا يمكنهم مفارقتة.

فانقدح أن الأمر يتحقق بمجرد إظهار الأمر القدرة على الأمر.

البحث الثالث ونريد فيه ان نستخلص النتيجة فنقول بمقتضى البحث الأول يتضح أن مادة الأمر ليست موضوعة سوى للطلب اللصاقي ولم يشترط فيه صدوره لا من عال ولا من مستعل غايته ان هذا الحدث لا يمكن أن يصدر الا من القادر على الإلصاق.

وبمقتضى البحث الثاني يتضح ان القادر على اصدار الأمر هو الظاهر في الاستعلاء واما الرجل العالي غير الظاهر فهو قادر على التأثير في الإلصاق فطلبه لا يكون الصاقيا.

فالحاصل أن الصحيح أن الأمر لا يصدق الا على الطلب الصادر من طالب ظاهر في علوه كي يكون طلبه مؤثراً في الصاق المطلوب منه بالمطلوب.

بقي تنبيهات:

الأول: قد عرفت أن الأمر يتحقق عندما يرى المطلوب منه أنه ملصق بالفعل وهذه الرؤية انما تتم عندما يرى ان المتكلم صاحب قوة عليه فاذا رآه كذلك سمي طلبه أمراً سواء كان المتكلم كذلك واقعاً أم لم يكن فان الواقع لا أثر له في رؤية السامع نفسه ملصقاً بالفعل وإنما الاثر للظاهر فالقوة المؤثرة في الآخرين حقيقة هي الظاهر وعليه فإن كان المتكلم صاحب القوة ظاهراً كانت القدرة على الإلصاق النفسي موجودة فيه واقعاً حتى لو كان لا قدرة له على الإلصاق التكويني واقعاً.

والعكس صحيح فلو كان إنسان صاحب قدرة واقعية على الإلصاق التكويني كما لو كان ملكاً لكنه لبس لباس الفقراء وأظهر العجز لم يكن عنده

حينئذ القوة الموجبة لالصاق المخاطب نفسياً فلا يكون طلبه أمراً حتى لو انكشف انه كان ملكاً حينما طلب طلبه .

والحاصل أن مناط الأمر هو أن يكون الطلب مصحوباً بالقوة التي توجب أن يرى المطلوب منه نفسه ملصقاً بالفعل المطلوب وهذه القوة هي أن يكون ظاهر الطالب أنه قادر على الالصاق التكويني فانقذح أن مناط الأمر ليس بواقع العلو بل بظاهره .

التنبيه الثاني : أن المراد بالعلو هو القدرة على الصاق السامع بالفعل سواء كانت القدرة معنوية أو مادية .

التنبيه الثالث أن المراد باظهار العلو ليس مجرد الاستعلاء أي ادعاء العلو فإن الاستعلاء الذي هو ادعاء العلو على قسمين .

الأول ادعاء معه ظهور بما ادعى كما لو ادعى أنه ملك وليس لباس الملك بنحو يوجب أن تعتقد الناس أنه الملك .

الثاني ادعاء ليس معه ظهور كما لو ادعى الحقيير الفقير أنه ملك مع انه لم يظهر ذلك عليه بل كانت الناس تعرفه أنه الحقيير الفقير حال دعواه الملوكية فدعواه مجرد دعوى توجب اضحاك الناس .

إذا عرفت هذين القسمين نقول أن الاستعلاء الموجب لصدق الأمر هو الأول لتحقيق الظهور بالقدرة التي هي القوة الملصقة في نفس السامع .

وأما القسم الثاني فلا يوجب صدق الأمر لوضوح أن السامع عندما يسمع الطلب لا يرى نفسه ملصقاً بل يرى نفسه مضطراً إلى الضحك فطلب هذا الشخص لا يسمى (أمراً) حقيقة وإنما يسمى لعباً حقيقة وكذا المتكلم يرى نفسه لاعباً .

التنبيه الرابع لو أن الطالب اظهر القوة والمقدرة أو كان يعتقد بها جداً ثم طلب من السامع وكان السامع لا يعتقد بقدرة الطالب بل كان يعتقد بعدم قدرته فهل يسمى طلب المتكلم أمراً حينئذ ام لا .

فنقول الانصاف أنه يسمى أمراً لأن الأمر هو التأثير على نحو الصدور

٣ - دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى (الطلب) على الوجوب،
ف قيل : إنه موضوع لخصوص الطلب الوجوبي . وقيل : للأعم منه ومن

لا التأثير على نحو التحقق بمعنى أن الفعل يصدر من الفاعل على نحو يراه
الفاعل مؤثراً كالواعظ فان وعظه وعظا وإن كان السامع لا يتأثر به لاعتقاده
بان المتكلم من أفجر الناس فان المناط في صدق الوعظ ليس تحقق الانعاظ
خارجا بل صدور الفعل على نحو التأثير وكذا الأمر والتهديد والتخويف
والترغيب .

ومن ثم فلو عكسنا الفرض وفرضنا أن السامع اعتقد قدرة الطالب مع
أن الطالب لم يظهر قوته وقدرته أو لم يعتقد بها وبالتالي لم يكن قد اصدار
الطلب منه على نحو الالتصاق لا يسمى طلبه (أمرأ) .

قوله (ره) : (اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى الطلب . . .) .

أقول هذه هي الجهة الثالثة من البحث في مادة الأمر والبحث هنا
مشترك مع البحث في دلالة الصيغة على الوجوب فتمام البحث هناك وإنما
نذكر البحث هنا سريعا فنقول .

اختلفوا في دلالة المادة فقيل موضوع للطلب الوجوبي فقط .

وقيل للندبي فقط .

وقيل موضوعه بوضعين وضع للوجوبي وآخر للندبي .

وقيل موضوعه بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنوي للطلب الاعم
ولا تدل على الوجوب .

وقيل موضوعه بالاشتراك المعنوي كالسابق لكن تدل على الوجوب
بالانصراف .

وقيل موضوعه بالاشتراك المعنوي كالسابق لكن تدل على الوجوب
بالاطلاق .

وقيل موضوعه بالاشتراك المعنوي كالسابق ولكن تدل على الوجوب

الطلب النديبي . وقيل مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً . وقيل غير ذلك .

بحكم العقل واختار المصنف (ره) الاخير وسيأتي تحقيق الحق .

أما القول الأول أي أنها موضوعة للوجوب فقد استدلوا لإبطاله بأمور .
الأول التبادر بأنها موضوعة للطلب ليس إلا .

الثاني أن مادة الأمر تستعمل في الاستحباب بلا عناية كقولك لاخيك المؤمن آمرك بصلاة الليل والوجدان حاكم بعدم التجوز وعدم العناية في الاستعمال .

الثالث أنها تستعمل للأمر بالواجب والمستحب معا كقولك (آمرك بصلاة الفريضة والنافلة) فيلزم اما استعمالها في مطلق الطلب أو في الوجوب بالنسبة إلى الفريضة، والاستحباب بالنسبة إلى النافلة ولا ثالث .

والثاني غير ممكن لما عرفت من استحالة الاستعمال في اكثر من معنى .

والأول هو المطلوب وليس مجازا كما يحكم به الوجدان .

أقول أما الأول فلا يخفى إمكان الخدشة فيه .

وأما الثاني فيمكن دفعه بدعوى ان المراد من دلالة الأمر على الوجوب هو دلالتها على مرتبة من الطلب يرى السامع عندها أنه ملزم على الإمثال وعلى هذا فلا مانع من أن يقال أن (آمرك) في نحو (آمرك بصلاة الليل) مستعملة للدلالة على هذه المرتبة من الطلب غايته أن المتكلم قد عبر عن هذه المرتبة مبالغة في الطلب وتنزيلا للمطلوب قليلا منزله المطلوب شديدا فلا مجاز ولا عناية في المثال وانما هو مبالغة .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الثالث فإننا نلتزم بأن (آمرك) في نحو (آمرك بصلاة الفريضة والنافلة) دالة على تلك المرتبة من الطلب غايته وجود المبالغة في توجيهه إلى النافلة .

هذا وقد استدل صاحب الكفاية لاثبات القول الأول أي وضع المادة للوجوب بأمور .

الأول: التبادر أي أن المتبادر من المادة هو الطلب الالزامي .

والحق عندنا أنه دال على الوجوب وظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً وعارياً عن قرينة على الاستحباب. وإحراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

الثاني الاستعمال قال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) فلا ريب من ارادة الوجوب ضرورة أن الحذر إنما هو من الوجوب ولا حذر في مخالفة الاستحباب.

وقال (ص): (لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) معناه أنه لم يأمرنا بالسواك مع أنه قد طلب السواك استحباباً مضافاً إلى أن الطلب الاستحبابي لا يوجب مشقة على الأمة فمراده الطلب الوجوبي.

أقول الجواب على هذا الاستدلال من جهتين:

الأولى: أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

الثانية: أننا نسلم بأن العرف يفهم من (الأمر) الوجوب إلا أن دعوانا أن فهم الوجوب ليس من جهة وضع المادة للوجوب.

وأما القول بالوضع للندبي فقط فواضح فساداً وكذا القول بالاشتراك اللفظي وتمة البحث عند التعرض لدلالة الصيغة على الوجوب.

قوله (ره): (إحراز هذا الظهور...).

أقول لا ريب أن الذي يحتاجه الفقيه في مقام الاستنباط إنما هو إثبات أن لفظ كذا ظاهر في معنى كذا وذلك لما سيأتي من حجية الظهور.

فإذا ثبت أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب وأن الظهور حجة يثبت أن مادة الأمر حجة في الوجوب.

وهذه النتيجة هي المقصود الاسمي والغرض الاقصى للفقيه فظهر أن الفقيه غير محتاج إلى بيان منشأ الدلالة على الوجوب نعم كما قال المصنف (ره) من ناحية علمية صرفه يحسن أن نفهم المنشأ.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: إن معنى الوجوب مأخوذ قيداً في الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيداً في المستعمل فيه إن لم يكن مأخوذاً في الموضوع له.

والحق أنه ليس قيداً في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فإن العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل أنه لا بد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص في تركه ويأذن في مخالفته. فليس المدلول للفظ الأمر إلا الطلب من العالي، ولكن العقل هو

قوله (ره): (بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل...).

أقول توضيح هذا المذهب هو أن مادة الأمر إنما تدل على الطلب فقط فإذا قال المتكلم (أمرك بكذا) دلت هذه العبارة على أن المتكلم يطلب من السامع هذا الفعل. غايته أن الأمر تارة يكون مولى. كالله تعالى أو الأب أو السيد أو شخص آخر له سلطان معنوي على المخاطب. وتارة أخرى لا يكون الأمر مولى بل يكون صاحب قوة وقهر وجبروت.

فعلى الأول - أي كون الأمر مولى - يحكم العقل بوجوب الطاعة وذلك لوجود قاعدة عقلية يعتقد بها كل عاقل وهي أن طلب المولى يجب إمثاله فيركب العقل بعد سماعة للطلب قياساً مؤلفاً من مقدمتين صغرى وهي (أن هذا الفعل طلبه المولى) وهذه الصغرى مستفادة من قول المولى (أمرك بهذا الفعل) وكبرى وهي (أن كل ما طلبه المولى يجب إمثاله) فينتج من هذا القياس نتيجة وهي (أن هذا الفعل يجب إتيانه) فانقدح أن استظهار وجوب الفعل لم يؤخذ من مادة الأمر وحدها وإنما أخذ من القياس المركب من ظهور مادة الأمر بالطلب ومن حكم العقل بوجوب فعل ما طلبه المولى.

وعلى الثاني - أي كون الأمر صاحب قهر وجبروت - فإن العقل أيضاً يحكم بالوجوب بمناط وجوب التخلص من الضرر فإذا قال الظالم (أمرك بكذا) دل على أنه يطلب الفعل ويضم العقل هذه المقدمة إلى قضية عقلية

الذي يلزم العبد الانبعاث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلا يكون استعماله في موارد النذب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والنذب، لأن الوجوب والنذب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله في معناه الموضوع له.



كبروية وهي أن ما طلبه الظالم يجب إمثاله دفعاً للضرر. وأما إذا كان الأمر يرجى خبرة لكون المال والدنيا تحت يده فإن العقل يحكم بوجوب إمثال أمره تحصيلاً للدنيا إذا كان عقل المخاطب يطلب الدنيا وأما إذا فرض أن الأمر ليس مولى ولا ظالم ولا يرجى خيره فلا يحكم العقل بوجوب الإمثال بل تبقى المادة دالة على الطلب المحض فقط.

قوله (ره): (ما لم يصرح المولى بالترخيص...).

أقول ترخيص المولى يكون موجبا لسقوط القياس أعني الكبرى لأن العقل إنما يحكم بوجوب فعل ما طلبه المولى إذا لم يصرح المولى بجواز الترك وأما مع نصريح المولى بالجواز فلا يمكن أن يحكم العقل بالوجوب وسيأتي مزيد بيان لهذا المطلب في بحث دلالة الهيئة على الوجوب.

قوله (ره) (وعليه فلا يكون استعماله...).

أقول قد عرفت أن المادة مطلقا إنما تدل على الطلب والحاكم بالوجوب أو عدم الوجوب هو العقل بسبب ما عرفته من القياس.

قوله (ره): (لأن الوجوب والنذب ليسا...).

المبحث الثاني

صيغة الأمر

١ - معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أي هيئته، كصيغة إفعال ونحوها: تستعمل في موارد كثيرة: (منها) البعث، كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾. ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾.

و(منها) التهديد، كقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾.

و(منها) التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾.

وغير ذلك، من التسخير، والإنذار، والترجي، والتمني، ونحوها. ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في

أقول قد عرفت أن الوجوب والندب إنما هو مأخوذ من حكم العقل بعد سماعه للطلب الحاصل بعد صدور الطلب من الأمر فمرحلة الوجوب والندب متأخرة عن الاستعمال بمرتين.

قوله (ره): (ولكن الظاهر أن الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد...).

أقول قد استعملت الصيغة في موارد عديدة عد منها الترجي والتمني والتهديد والإنذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك مما هو مفصل في علم المعاني فيحتمل حينئذ أربع احتمالات.

الأول أن الصيغة موضوعة لجميع هذه المعاني أو أكثرها على نحو الاشتراك اللفظي.

الثاني أنها موضوعة للجامع على نحو الإشتراك المعنوي.

الثالث أنها موضوعة للطلب واستعملت في هذه الموارد مجازاً.

الرابع أنها موضوعة للطلب واستعملت في هذه الموارد حقيقة.

واختار المصنف (ره) وغيره من المتأخرين الإحتمال الرابع تبعاً

معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل

لصاحب الكفاية وهو الصحيح فيقع الكلام في مقامين.

الأول إبطال الإحتمالات الثلاثة الأولى:

أما الأول فهو باطل بالتبادر فإننا نرى أن صيغة أفعل مستعملة في جميع هذه الموارد بمعنى واحد وإن كانت الإرادة الجديدة مختلفة.

وأما القول الثاني ففساده واضح لعدم وجود جامع بين هذه المعاني هذا مضافاً إلى أنه لو فرض وجود الجامع لكان الواجب أن يحضر في الذهن مصداق ذلك الجامع بما هو مصداق ذلك الجامع فلا يمكن فهم خصوصيات هذه المعاني من نفس صيغة أفعل وهذا خلاف الإجماع وبطلانه بديهي.

وأما القول الثالث فباطل لأمرين.

الأول استحالة المجاز وذلك لأن المجاز يتوقف على رؤية علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ورؤية العلاقة بين الهيئتين محال لأنه يتوقف على رؤية الهيئتين رؤية استقلالية وقد علمت محالية الرؤية الاستقلالية للهيئات لأن الهيئات معناها معنى حرفي وهو معنى فإن في غيره فلا يمكن أن يلحظ لحاظاً استقلالياً فتأمل^(١).

الثاني أن المجاز على فرض إمكانه لا يتحقق في المقام لعدم وجود علاقة عرفية مستحسنة بين هيئة الطلب وهيئة التمني وغيرها من المعاني التي ذكرت.

وطريقنا إلى العلم بعدم وجود العلاقة بين الهيئتين هو أن نأخذ من كل من الهيئتين المفهوم الاسمي المنطبق على معناها فهئة الأمر تدل على معنى هو مصداق الطلب فالمفهوم الاسمي لهئة الأمر هو الطلب والمفهوم الاسمي لهئة التمني هو التمني.

وبعد أن نأخذ هذين المفهومين ننظر إليهما لنرى أن العرف هل يرى بينهما علاقة أم لا فنستعمل أحدهما في الآخر فإن صح الاستعمال علمنا

(١) وجه دعوى الفرق بين رؤيته مستقلاً وبين الرؤية المستقلة.

«إفعل» شأنها شأن الهيئات الأخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة

بوجود علاقة وإن لم يصح الاستعمال علمنا بعدم وجود علاقة.

ومن الواضح عدم جواز استعمال الطلب ويراد التمني والعكس كذلك وهكذا في سائر المعاني.

وبعد أن نعلم بعدم وجود علاقة بين مفهوم الطلب ومفهوم التمني وكذا بين مفهوم الطلب ومفهوم التهديد والتعجيز نعلم بعدم وجود علاقة بين هيئة الطلب وهيئة التمني وكذا بين هيئة الطلب وغيرها من الهيئات.

فإن قلت أن عدم العلاقة بين مفهوم الطلب ومفهوم التمني لا يستلزم عدم العلاقة بين هيئة الطلب وهيئة التمني للاختلاف الشاسع بين المفهوم والهيئة.

قلت بل بينهما ملازمة وذلك لما مر من أن الهيئة وسائر المعاني الحرفية إنما تدل على مصداق المفهوم بحيث لا يرى معناها سوى صدق المفهوم حتى لا يكون أي تفاوت بين المعنى الحرفي ومفهومه الاسمي سوى الكلية والجزئية ومن الواضح أن الكلية والجزئية لادخاله لها في العلاقات.

أما المقام الثاني فتوضيحه يتم ببيان مقدمة وهي بيان موطن الحقيقة والمجاز فنقول ان المعروف المسلم هو أن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له كما انك عرفت ان الدلالة التصديقية قسمان.

الأول الدلالة التصديقية الأولى التي تسمى بالمدلول الاستعمالي.

الثاني الدلالة التصديقية الثانية المسماة بالارادة الجدية وقد شرحنا هاتين الدالتين في مبحث سابق فراجع.

ثم أن هاتين الدالتين تارة تتطابقان كما لو قال (جاء زيد) واستعملها في جاء زيد وكان مراده الجدي هو الاخبار عن مجيء زيد.

وأخرى تختلفان كما لو قال الساعة العاشرة ومراده ضع المائدة إذا فرض وجود ملازمة بين الساعة العاشرة ووضع المائدة.

إذا عرفت ذلك فيتوجه سؤال أنه عند اختلاف الارادة الاستعمالية عن الإرادة الجدية فأيهما هو المتبع في تعيين كون اللفظ حقيقة أو مجاز فاللفظ

إن كان معناه الحقيقي مطابقاً للإرادة الجدية ومخالفاً للإرادة الاستعمالية هل يكون حقيقة لأن اللفظ استعمل وأريد منه بالإرادة الجدية معناه الحقيقي أم يكون مجازاً لأن اللفظ استعمل وأريد منه بالإرادة الاستعمالية غير معناه الحقيقي.

وكذا إذا كان اللفظ معناه الحقيقي مطابقاً للإرادة الاستعمالية ومخالفاً للإرادة الجدية هل يكون حقيقة لأن اللفظ استعمل وأريد منه بالإرادة الاستعمالية عين معناه الحقيقي أم يكون مجازاً لأن اللفظ استعمل وأريد منه بالإرادة الجدية غير معناه الحقيقي.

والحاصل أن السؤال هو أن المركز الذي بمطابقته ومخالفته يتحدد حقيقة الاستعمال ومجازيته ما هو؟ هل هو المدلول الاستعمالي أم هو المدلول الجدي.

والجواب كما عليه إطباق الأصوليين وغيرهم هو أن المركز هو المدلول الاستعمالي فاللفظ إن كان استعمل في معناه الحقيقي كان حقيقة حتى لو كان المدلول الجدي مخالفاً للمعنى الحقيقي.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن صيغة الأمر في نحو (افعلوا ما شئتم) استعملت في مورد التهديد وهذا واضح إلا أن السؤال هو أنه هل كان التهديد هو المدلول الاستعمالي لقوله (افعلوا) حتى يكون افعلوا قد استعمل وأريد منه بالإرادة الاستعمالية غير معناه الحقيقي فيكون مجازاً لما عرفت في المقدمة.

أم إن التهديد ليس هو المدلول الاستعمالي لقوله (افعلوا) بل التهديد هو المراد الجدي وأما المراد الاستعمالي فهو البعث والطلب فيكون المراد الجدي مخالفاً للمراد الاستعمالي ولكن بما أن المعنى الحقيقي للفظ افعلوا هو البعث مطابق مع المراد الاستعمالي نحكم بأنه استعمل حقيقة وإن كان مخالفاً للمدلول الجدي كما عرفت في المقدمة.

وجواب هذا السؤال يتضح من أمرين.

الأول المراجعة الى الوجدان فتجد ان (افعلوا) في كافة الموارد انما استعملت بمعنى الطلب فكان المراد الاستعمالي هو الطلب وان كان المراد الجدي قد يكون غير الطلب كالتهديد والتعجيز وغير ذلك.

الثاني: ما عرفته آنفا من عدم امكان استعمال هيئة افعل استعمالا مجازيا فلا يمكن ان تكون مستعملة في غير الطلب.

فانقدح مما ذكرنا ان هيئة افعل في جميع الموارد انما استعملت وكان المراد منها بالارادة الاستعمالية هو الطلب وأما المراد بالارادة الجدية فقد يكون مطابقاً للارادة الإستعمالية فيكون هو الطلب وقد لا يطابقها فيكون المراد التهديد او التعجيز اوغير ذلك.

بقي شيء.

وهو انه كيف تكون الارادة الاستعمالية مخالفة للارادة الجدية؟.

نقول هذا باب واسع في اللغات كثير الدوران وتحليله ان يقال ان المخالفة بين الارادة الاستعمالية وبين الارادة الجدية انما هو بالنظر العرفي التساهلي والا فبالدقة لا تجد مخالفة بينهما.

توضيحه، انك اذا قلت (الآن الساعة العاشرة) وكان الغرض الجدي (ضع المائدة) فهنا بحسب الظاهر والتساهل يقال ان المدلول الجدي يخالف المدلول الاستعمالي فان (كون الساعة عاشره) يخالف (وجوب وضع المائدة) ولكن بالدقة لا يوجد مخالفة وذلك لأن الغرض دائما في كل فعل ينقسم الى قسمين غرض ادنى وغرض اقصى.

فمثلاً انت تدرس وغرضك ان تصير عالماً وغرضك من الصيرورة عالما ان تدخل الجنة فالصيرورة عالما هو الغرض الادنى ودخول الجنة هو الغرض الاقصى وهكذا في سائر الافعال.

ومن هنا فنقول ان وجوب وضع المائدة وان كان هو الغرض الجدي من قولك (الآن الساعة العاشرة) إلا ان هذا الغرض هو الغرض الاقصى واما الادنى فهو فقط الاخبار بان الساعة العاشرة ويتم الانتقال منه الى افهام

كالحروف ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح أن يراد منها

الغرض الأقصى عن طريق وجود ملازمة في ذهن السامع بين كون الساعة العاشرة وبين وجوب وضع المائدة.

وهكذا في قولك (انا ابن فلان) غرضك الجدي بيان انه يجب احترامك فان الغرض الأدنى انما هو الاخبار بانك ابن فلان وغرضك من الاخبار بهذا الخبر ان يفهموا انه يجب احترامك ويتم الانتقال من الغرض الأدنى الى الغرض الأقصى عن طريق قرائن خاصة تقتضي وجود ملازمة في ذهن السامع بين كونك ابن فلان وبين وجوب احترامك.

وهكذا في كل كلام يختلف فيه المدلول الإستعمالي مع المدلول الجدي وهكذا في محل البحث فانك تقول (افعل ماشئت) وغرضك الجدي الأدنى هو البعث وغرضك الجدي الأقصى هو التهديد ويتم الانتقال من الغرض الأدنى الى الغرض الأقصى لوجود قرائن تقتضي وجود ملازمة في ذهن السامع بين البعث وبين التهديد.

فانقدح ان الارادة الاستعمالية دائما تكون متفقة مع الارادة الجدية غاية انه قد يتعدد الغرض فتكون متفقة مع الغرض الجدي الأدنى ومخالفة للغرض الجدي الأقصى.

تنبيه وكثيراً ما يكون الغرض الجدي الأدنى إنما يقصد به حضوره في ذهن السامع لا أكثر.

قوله (ره): (ولم توضع لإفادة معان مستقلة...).

اقول قد عرفت أن الهيئات كلها كالمعنى الحرفي لا تدل على معنى مستقل ومفهوم اسمي ومن ثم فلا يمكن في هيئة امر ان تكون موضوعاً لمفهوم التعجيز ولا لمفهوم الانذار او الترجي او غير ذلك من المفاهيم المستقلة.

وهذا الذي ذكره المصنف (ره) في غاية الجودة الا ان الخصم يمكنه ان يدعي أن هيئة (إفعل) موضوعة لمصداق التعجيز اعني النسبة التعجيزية او مصداق التمني كما في (ليت) فيكون هيئة افعل مشتركة مع ليت او مصداق

مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان إسمية .
وعليه ، فالحق أنها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة ، والمقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة ، مثل الضرب والقيام والقعود في اضرب وقم واقعد ، ونحو ذلك . وحيث يتزع منها عنوان طالب ومطلوب منه ومطلوب .
فقولنا : « اضرب » ، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب ، ومعنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه ، وجعل الداعي في نفسه للفعل .
وعلى هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية ، وإن شئت فسمها النسبة البعثية ، لغرض إبراز جعل المأمور به - أي

الترجي كما في (لعل) فيكون هيئة افعل مشتركة مع لعل .

والحاصل ان مجرد إثبات ان هيئة (افعل) لم توضع لمفاهيم الترجي والتمني والتعجيز وغيرها لا يكفي لنفي دعوى ان هيئة افعل موضوعة لمصاديق هذه المفاهيم كما في سائر الحروف والهيئات فإنها تكون موضوعة لمصاديق المفاهيم ف (ليت) ليست موضوعة لمفهوم التمني بل لمصداقه وكذا (لعل) لم توضع لمفهوم الترجي بل لمصداقه فلا بد لابطال هذه الدعوى من التمسك بالوجدان كما فعلنا .

قوله (ره) : (فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة) .

اقول فهذه النسبة ثلاثية الاطراف وهذا الذي ذكره المصنف مبني على ان جميع الحروف والهيئات حاكية .

ولكن الصواب هو التفصيل فان الهيئات والحروف الانشائية ليست حاكية بل موجدة بمعنى انها هي مصداق خارجي للمفهوم فصيغة افعل مصداق خارجي لمفهوم الأمر .

بخلاف الحروف والهيئات الخبرية فانها حاكية عن مصداق ذهني للمفهوم فكلمة (في) حاكية عن مصداق ذهني للنسبة الظرفية كما ذكرناه في محله .

المطلوب - في عهدة المخاطب، وجعل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه. ما شئت فعبر.

غير أن هذا الجعل أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم، (فتارة) يكون الداعي له هو البعث الحقيقي وجعل الداعي في نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعي، أو إن شئت فقل يكون مصداقاً للطلب، فإن المقصود واحد. و(أخرى) يكون الداعي له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد ويكون تهديداً بالحمل الشائع. و(ثالثة) يكون الداعي له هو التعجيز فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزاً بالحمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

وإلى هنا يتجلى ما نريد أن نوضحه، فإننا نريد أن نقول بنص العبارة: إن البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها - كما ظنه القوم - لا معاني حقيقية ولا مجازية. بل الحق أن المنشأ بها ليس إلا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي فيكون تارة بعثاً بالحمل الشائع وأخرى تهديداً بالحمل الشائع وهكذا. لا أن هذه المفاهيم مدلوله للهيئة ومنشأها بها حتى مفهوم البعث والطلب.

قوله (ره): (كما ظنه القوم...).

اقول: انهم قالوا ان صيغة (افعل) من معانيها الطلب والتهديد وكذا وكذا... فهم إنما ذكروا المفاهيم في عرض المعاني ولا اظن ان يكون مرادهم هو ان صيغة افعل موضوعة لمفهوم التهديد او التعجيز او الطلب فإن هذا يبعد جداً إلتزامهم به ولولا خوف الله امكن الجزم بانهم لا يريدون ذلك فلا وجه لما فعله المصنف (ره) من نسبة هذا التوهم الى القوم.

فمراد القوم ان هيئة الأمر موضوعة لمصداق التعجيز ومصداق التمني ومصداق الترجي. فلا بد في جوابهم من الرجوع الى الوجدان الحاكم بان هيئة افعل لم توضع الا لمعنى واحد وهو البعث فقط.

والاختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جعل أولئك يظنون أن هذه الأمور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنه أيها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئة وأيها المعنى المجازي.

٢ - ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب وفي كفيته على أقوال. والخلاف يشمل صيغة إفعال وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

قوله (ره): (اختلف الأصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب...).

أقول الأقوال عديدة:

الأول: أنها مشترك لفظي موضوعة بوضعين وضع للوجوب وآخر للإستحباب فيحتاج تعيين الوجوب أو الإستحباب إلى قرينة معينة كما هو الحال في كل مشترك لفظي.

الثاني: أنها موضوعة للطلب الندبي فقط.

الثالث: أنها موضوعة للطلب الإلزامي الوجوبي فقط.

الرابع: أنها موضوعة على نحو الإشتراك المعنوي لمطلق الطلب - أي جامع الطلب الأعم من الوجوبي والندبي - وليست ظاهرة في الوجوب.

الخامس: موضوعه على نحو الإشتراك المعنوي كالقول السابق وظاهرة في الوجوب بالإنصراف.

السادس: موضوعه على نحو الإشتراك المعنوي كالقول السابق وظاهرة في الوجوب بالإطلاق.

السابع: موضوعه لمطلق الطلب وظاهره بالوجوب بحكم العقل.

أما القول الأول: فلا يمكن الإلتزام به لأمر.

الأول: أنه موجب لهدم أساس الفقه المبني على دلالة الأمر على الوجوب بلا حاجة إلى قرينة فلو توقفت دلالة الأمر على الوجوب على قرينة

والأقوال في المسألة كثيرة، وأهمها قولان:
أحدهما: إنها ظاهرة في الوجوب، إما لكونها موضوعة فيه، أو من
جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد.

مع العلم بخلو أكثر الموارد من قرائن يلزم اختلال الفقه.
وهذا مخالف للإجماع وللوجدان فإنك ترى من نفسك عدم الجراءة
على مخالفة الأمر.

الثاني: أنه كثيراً ما يقال أفعّل الصدقة وصوم رمضان ونحوه من طلب
شئين أحدهما مستحب والآخر واجب. مع أننا نرى في وجداننا عدم وجود
أي عناية ولا تجوز في هذه الإستعمالات.

فنقول إما أن تحمل على الطلب المطلق وإما أن تحمل على أنها
وجوب بالنسبة إلى الواجب واستحباب بالنسبة إلى المستحب.

ولا يخفى فساد المحمل الثاني لأنه مقتضي لكون صيغة أفعّل مستعملة
في أكثر من معنى وقد عرفت استحالة تعيين المحمل الأول وهو المطلوب.
الثالث: أن الوجدان والتبادر والعرف حاكمون بعدم تعدد معنى صيغة
أفعّل.

أما القول الثاني: فيرد عليه الإيرادان الأول والثاني من الإيرادات
الواردة على القول الأول. كما يرد عليه حكومة التبادر والوجدان بعدم
اختصاص الصيغة بالطلب الندبي.

وأما القول الثالث: فيرد عليه الإيراد الثاني من الإيرادات الواردة على
القول الأول.

وأما القول الرابع: فيرد عليه الإيراد الأول من الإيرادات الواردة على
القول الأول كما يرد عليه مخالفته للوجدان.

وأما القول الخامس: فحاصله أن صيغة الأمر موضوعة لمطلق الطلب
لكنها تنصرف إلى الوجوب بأحد سببين.

الأول: غلبة الإستعمال في الواجب.

الثاني: أن الواجب هو الأكمل من الإستحباب وذلك لأن الوجوب

ثانيهما: إنها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

بعث ليس فيه خلل بخلاف الإستحباب فإنه بعث ضعيف حيث لا يوجب الإنبعث أو لأن الوجوب طلب شديد والإستحباب طلب ضعيف. وهذا ودعوى الإنصراف فاسدة. اما السبب الأول فيرد عليه.

أولاً أنا نمنع غلبة الإستعمال في الواجب على الإستعمال في المستحب فإن أغلب إستعمالات الناس على الإستحباب لا على الوجوب. إن قلت أغلب استعمالات الأئمة (ع) على الوجوب.

قلت أولاً غير صحيح بل استعمالاتهم بالاستحباب إن لم تكن أكثر فلا أقل من كونها مساوية عرفاً مع استعمالاتهم في الوجوب. ثانياً إن المقطوع أن الأئمة (ع) ليس عندهم اصطلاح خاص في صيغة افعل بل معناها عندهم هو عين المعنى عند العرف.

ومن هنا فدعوى الإنصراف يجب أن تكون عند العرف في عموم اللغة لا عند خصوص الأئمة (ع) إلا إذا فرض أن سبب الإنصراف مستند إلى خصوصية في الأئمة (ع) ولكن لم يدع أحد وجود خصوصية في الأئمة (ع).

ثانياً: لو سلم غلبة الإستعمال في الواجب فإنه لا ينفع لأن الغلبة لا توجب الإنصراف وإنما الذي يقتضي الإنصراف هو ندور خطور المعنى في الذهن بحيث يكون الذهن معرضاً عنه فيتم الإنصراف عنه.

وأما إذا كان المعنى بنفسه كثير الخطور في الذهن غايته أن المعنى الآخر أكثر منه خطوراً في الذهن فإن هذا لا يكون مقتضياً للإنصراف أصلاً.

واما السبب الثاني فيرد عليه.

أولاً: أن الأكملية لا توجب الإنصراف، فكما أن كلمة رجل لا تنصرف إلى نبينا (ص) أو إلى الأنبياء والأئمة أو إلى العدول فكذلك كل كلمة

والحق أنها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وإن الوجوب أظهر أفراده.

لا تنصرف إلى اكمل أفرادها لمجرد أنه أكمل الأفراد.

نعم لو كانت الأكملية الخارجية مستوجبه لإنس الذهن به بحيث يعرض عن غير الأكمل فلو كانت الأكملية كذلك أوجبت الإنصراف إلا أنها ليست كذلك هنا جزماً.

ثانياً: أن الأكملية على فرض التسليم بأنها توجب الإنصراف فلا يخفى أنها إنما توجبه إذا كانت معروفة عند العرف ومن الواضح أن الأكملية بين الوجوب والاستحباب اعتبار عقلي صرف لا يلتفت إليه إلا المدققون.

وأما القول السادس: فحاصله أن صيغة (افعل) وإن كانت لمطلق الطلب إلا أنها تحمل على الوجوب بالإطلاق اعني بمقدمات الحكمة وهي ان المتكلم لو أراد الاستحباب كان عليه أن يأتي بقيد زائد فلما لم يأت بقيد زائد نعرف أنه لا يريد الاستحباب أي يريد الوجوب.

وهكذا فيما لو قال (رجل) فنقول لو أراد (رجل عادل) كان عليه أن يأت بقيد زائد لكنه لم يأت بقيد زائد فهو لا يريد (رجل عادل) بل يريد مطلق رجل.

وهذا القول في الصيغة يقف أمامه مشكلة واضحة وهي أن المفروض أن الصيغة موضوعة لجامع الطلب الأعم من الوجوبي والاستحبابي وعليه فالمفروض أن الاستحباب مصداق من مصاديق صيغه (افعل) فاستعمال صيغة (افعل) في الاستحباب هو استعمال اللفظ في ما وضع له ومن الواضح أن استعمال اللفظ في ما وضع له لا يحتاج إلى بيان زائد.

والحاصل ان صيغة أفعل كلي له مصداقان الأول الاستحباب، الثاني الوجوب واستعمال الكلي في مصداقه لا يحتاج الى بيان زائد.

ومن هنا بدأ الاعلام بإيجاد محاولات توضح احتياج استعمال صيغة (افعل) في الاستحباب الى بيان زائد مع الاعتراف بأن الاستحباب مصداق للصيغة. نذكر محاولتين.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر على ما تقدم هناك، من أن الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلي

المحاولة الأولى: ذكرها المحقق العراقي حاصلها ان الطلب الاستجابي فيه جهة نقص لأنه لا يقتضي المنع من الترك بخلاف الطلب الوجوبي فهو كامل لاقتضائه المنع من الترك.

ومن هنا كان الطلب الاستجابي محتاجاً إلى تحديد وتقييد بخلاف الطلب الوجوبي فإنه لا تحديد فيه فلا يحتاج الى تحديد وتقييد.

وحيث فلما كان الأمر في مقام البيان فبمقتضى أنه لو أراد بيان الاستحباب لبين التحديد وبما انه لم يبين يحمل على عدم ارادة التحديد والاستحباب وبالتالي على إرادة الوجوب. ويرد على هذه المحاولة أمور.

الأول: أنه اقصر من المدعى لأن عمل الطائفة بل العقلاء على حمل الأمر على الوجوب بدون حاجة الى إحراز كون المتكلم في مقام بيان نوع الطلب وهذا الدليل إنما يوضح الدلالة على الوجوب إذا كان المتكلم في مقام البيان. وهذا الإعتراض وارد على جميع المحاولات المذكورة للتمسك بالإطلاق.

الثاني: ان الحق أن المتكلم لا يمكن ان يكون في مقام بيان نوع الطلب لا من جهة عدم جريان الإطلاق المحمولي لعدم نظره الى بيان المحمول.

بل من جهة ان الطلب المستفاد من الصيغة يستحيل ان يكون ملحوظاً لا حين النطق ولا قبله وأما بعده فلا ينفع. وتفصيل هذه النقطة يحتاج الى توضيح لعلنا نذكره في بعض البحوث الآتية.

والحاصل ان الإنشائيات قاطبة يستحيل لحاظها مستقلاً لعدم وجودها في الذهن. وإنما هي اثر الإرادة الكامنة في النفس.

الثالث: ان الاستحباب ليس فيه نقص بل فيه ضعف بناء على ان

وطبعه شأنه أن يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة .

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية . إذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً،

الإختلاف بين الوجوب والاستحباب بالشدة والضعف .

الرابع : أن الإطلاق ظهور عرفي فلا بد من كون إحتياج الاستحباب الى التقييد دون الوجوب أمراً عرفياً حتى لو لم يقيد الأمر يستظهر العرف إرادة الوجوب .

ومن الواضح عدم وجود ذلك لأن العرف لا يرى إحتياج الاستحباب الى تقييد .

المحاولة الثانية : وذكرها المحقق العراقي ايضاً وحاصلها بالفاظ عرفية : ان الأمر فيه اقتضاء لحكم العقل بالطاعة فتارة يقتضي درجة نازلة وهي درجة حكم العقل بوجود العلة الناقصة أي المقتضى للفعل مع عدم المنع من الترك . وتارة يقتضي درجة عالية وهي درجة حكم العقل بوجود العلة التامة أي المقتضى للفعل مع وجود المنع من الترك .

فعند الشك في أن هذا الأمر في أي درجة . يلزم حمله على اقتضاء الدرجة العالية لأن هذا النوع من الإقتضاء هو الأكثر والأتم والمتبادر الى الأذهان كما في عبارة العلة فعند اطلاقها تحمل على العلة التامة دون الناقصة وإن كانت التامة فيها في الخارج شروط أكثر إلا أنه لما كانت العلة التامة أتم من الناقصة كانت هي الأصل .

أقول يرد عليه الأول والثاني والرابع من الإشكالات المتقدمة .

وكذا يرد عليه الإيراد الثالث ايضاً لأن الاستحباب يقتضي سد باب عدم لكن اقتضاء ضعيفاً فالضعف في الإقتضاء لا في المقتضى (بالفتح) .

كما يرد عليه بعد تسليم جميع كلامه أنه لم يوضح كيف كان الإطلاق يقتضي الحمل على الأكمل بل كلامه اشبه بدعوى الإنصراف وقد عرفت جوابها .

لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر أن الصيغة لا تدل على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب.

والى هنا يتضح بطلان جميع الأقوال التي ذكرت لتوضيح دلالة الصيغة على الوجوب ومن هنا لجأ المتأخرون ومنهم المصنف (ره) إلى الجواب السابع وهو أن الصيغة والمادة كلاهما لا يدلان سوى على الطلب فقط وإنما يستفاد الوجوب والاستحباب من حكم العقل بوجوب تنفيذ حكم المولى. عند عدم إذنه بالترك وإستحباب تنفيذ طلب المولى عند إذنه بالترك. على نحو ما ذكرناه في بيان دلالة مادة الأمر على الوجوب.

ونزيد هنا ان نقول أن القاعدة العقلية هي أن كل ما طلبه المولى ولم يرخص بتركه يجب إمتثاله فموضوع القاعدة مركب من الطلب وعدم الترخيص.

وعند العقل قاعدة أخرى وهي أن كل ما طلبه المولى ورخص بتركه يحسن إمتثاله فموضوع هذه القاعدة مركب من الطلب والترخيص بالترك.

ومن هنا فكل ما صدر طلب من المولى نظرنا فإذا وجدنا معه ترخيص بالترك تحقق موضوع القاعدة الثانية فيحكم العقل بالإستحباب وإذا لم نجد معه ترخيص بالترك تحقق موضوع القاعدة الأولى فيحكم العقل بالوجوب.

فظهر أن الوجوب والإستحباب حكمان عقليان متأخران عن وضع الصيغة بعدة مراتب. فبعد مرتبة الوضع تأتي مرتبة الإستعمال وبعدها مرتبة سماع السامع وبعدها مرتبة تنظيم القياس ثم بعدها مرتبة الإستنتاج والحكم بالوجوب فيين الوضع والوجوب أربع مراتب زمنية.

ومن هنا يصبح من الواضح انه لا مجال لدعوى أن الصيغة موضوعة للدلالة على الوجوب او على الإستحباب او على الأعم من الوجوب والاستحباب.

وعلى هذا فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه . واستفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى .

هذا هو خلاصة قول المصنف (ره) ويرد عليه إيرادات تفوق الخمسة^(١) وذكرها ومناقشتها يحتاج إلى تطويل لا يسعه هذا الكتاب فنشير إلى إيرادين .

الأول: أن المعلوم بالوجدان أن (أمرك) و(إفعل كذا) يدل على الوجوب حتى لو صدر من شخص لا يجب طاعته بحكم العقل الا ترى ان ولدك لو قال (افعل كذا) حال كونه غاضباً متشداً يكون ظاهر كلامه انه يوجب هذا الأمر مع ان عقل الأب لا يحكم بوجوب طاعة الابن وهكذا موارد كثيرة حتى موارد امر الظالم وصاحب الدنيا فإن امرهما يكون ظاهراً في الإيجاب وإن لم يحكم العقل بوجوب طاعتهما كما لو فرض القدرة على التملص من ضرر الظالم وعدم الحاجة الى دنيا صاحبها .

فانقدح ان الأمر ظاهر بالإيجاب أي الإلزام قبل دخوله الى العقل وحكم العقل بوجوب الأتيان إنما كان حكم بوجوب اتيان ما الزم المولى بإتيانه .

الثاني: أن اوامر النبي (ص) والأئمة (ع) في الأحكام الشرعية ليست اوامر مولوية وإنما هي اوامر ارشادية الى وجود طلب مولوي وكما يحتمل ان تكون ارشاداً الى طلب مولوي ليس معه ترخيص بالترك كذلك يحتمل ان تكون ارشاداً الى طلب مولوي معه ترخيص بالترك ومع الاحتمال لا يعلم بتحقيق موضوع القاعدة الأولى او موضوع القاعدة الثانية فتأمل^(٢) .

وبهذا ينقدح بطلان القول السابع ايضاً .

هذا ولكن الإنصاف المؤيد بالوجدان وضع مادة الأمر وصيغته

(١) ومنها أنه مع ورود الترخيص فلماذا يحكم العقل بالاستحباب .

(٢) لوجود القاعدة العقلانية بحمل كلام المعني على بيان الأحكام الإلزامية .

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الأحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو مستحيل، أو تأويله بإرادة مطلق الطلب البعيد إرادته من مساق الأحاديث فإنه تجوز - على تقديره - لا شاهد له ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة.

للوجوب اعني الطلب الإلزامي وتحقيق المطلب باكثر مما ذكرناه ليس من شؤون هذا الكتاب.

قوله (ره): (ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه...).

أقول: هذا اشارة الى الدليل الذي ذكرناه في ابطال القول بوضعها للوجوب فراجع.

قوله (ره): (بصيغة واحدة وأمر واحد).

أقول: مثل افعل صلاة الليل وصلاة الصبح فجمع الواجب والمندوب بأمر واحد.

قوله (ره): (او اسلوب واحد مع تعدد الأمر...).

أقول: كما لو تعدد الأمر وكان بعضها يأمر بواجب والآخر يأمر بمستحب مع أن سياق جميع الأوامر هو سياق واحد كما لو قال (اترك الكذب واترك المزاح فانهما ليسا من شؤون المؤمن).

قوله (ره): (لكان ذلك في الأغلب...).

أقول: أي في موارد جمع الواجبات والمستحبات بصيغة واحدة وأمر واحد كقوله (إفعل صلاة الليل وصلاة الصبح).

تنبيهان

الأول: ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب.
أعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء الطلب شأنها شأن صيغة
إفعل في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً، بقولنا (صيغة
إفعل وما شابهها).
والجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلي» بعد السؤال

قوله (ره): (إعلم أن الجملة الخبرية في مقام إنشاء...).

اقول: يقع الكلام في مقامات.

الأول: في محل البحث فنقول إن الأصل والقاعدة العقلانية أن الجمل
الخبرية تكون حاكية عن الواقع الخارجي (فجاء زيد وجاء بكر) وغير ذلك
يحمل على الحكاية عن الواقع.

لكن في بعض الموارد تكون الجمل الخبرية غير حاكية عن الواقع
الخارجي وإنما يفهم منها بيان حكم شرعي حكاية أو إنشاء.

ولا ريب أن هذا الفهم معلول لقرينة خارجة عن الجمل الخبرية. فيقع
الكلام في تحديد هذه القرينة فنقول.

الجملة الخبرية تارة تقع في مقام بيان الحكم الشرعي كما لو وقعت
عقيب سؤال عن الحكم الشرعي أو وقعت بعد تصريح الإمام(ع) أنه يبين
الأحكام الشرعية فلا ريب أن هذه الجمل تحمل على بيان الحكم الشرعي.

وتارة لا تقع في أي مقام كما لو قالها الإمام(ع) ابتداءً فهنا تارة يكون
محمول الجملة الخبرية أو موضوعها شرعياً كما لو قال الصلاة واجب أو
حرام أو نحو ذلك فإن محمولها وموضوعها شرعي فتكون الجملة ظاهرة في
الحكاية عن الحكم الواقعي وكما لو قال اذية المؤمن حرام فإن محمولها
شرعياً وكما لو قال الخمس مطلوب فإن موضوعها شرعياً فكل ذلك يحمل
على حكاية الحكم الشرعي وتكون الجملة الخبرية خبرية محضة.

وأما في غير ذلك فلا مجال لحمل الجملة الخبرية على الحكاية عن
الحكم الشرعي لإحتمال كونها حاكية عن الواقع الخارجي.

عن شيء يقتضي مثل هذا الجواب ونحو ذلك .
والسر في ذلك أن المناط في الجميع واحد، فإنه إذا ثبت البعث

وقد يقال إن الأصل في كلام الأئمة (ع) أن يحمل على الشرعيات ولكنه فاسد لأن الإمام له جهتان .

الأولى : أنه مبلغ عن الله تعالى وهي جهته الشرعية .

الثانية : أنه إنسان يعرف الواقع ويحكمه وهي جهته العرفية .

وما دام له جهتان لا مجال للجزم أو إستظهار أن الجملة صدرت منه بما هو مبلغ للأحكام لا بما هو عرفي أو بالعكس .

نعم لو كان في الجملة الخبرية مدح وذم مثل ينبغي كذا ولا ينبغي كذا وجب حمل كلامه على الموافقة للشرع وذلك للجزم بأن الجهة الشرعية في الإمام (ع) غالبية على الجهة العرفية فلو حكم بحكم عرفي إستحال كونه مخالفاً مع الحكم الشرعي فيعلم موافقة الشارع له . فتأمل^(١) .

إذا عرفت ذلك فنقول إن علم كون الجملة الخبرية في مقام بيان الحكم الشرعي فتارة يكون محمولها هو الحكم الشرعي مثل (الصلاة واجبة) و(يجب الصلاة) ونحو ذلك .

وأخرى لا يكون محمولها هو الحكم الشرعي بل متعلقه كما لو قال (يعيد الصلاة) . أو (أعاد الصلاة) .

ومحل البحث هو هذا الطور الثاني دون الطور الأول فإن الجملة الخبرية على الأول تكون محمولة على الإخبار المحض فتكون جملة خبرية حاكية عن حكم شرعي .

وأما الطور الثاني فهو محل البحث وهو ما يسمى بمقام إنشاء الطلب .
والحاصل أن هذا المقام يتحقق بأمرين .

الأول : كون الجملة الخبرية في مقام بيان الحكم الشرعي .

الثاني : كون محمولها ليس عبارة تدل على الحكم الشرعي مثل كلمة

(١) لاحتمال عدم وجود حكم للشارع .

من المولى بأي مظهر كان وبأي لفظ كان، فلا بد أن يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

واجب وحرام ونحوها.

المقام الثاني: في كيفية استعمال هذه الجمل. وقد تعددت الأقوال ونذكر ثلاثة.

القول الأول: إن هذه الجمل الخبرية مستعملة مجازاً في الإنشاء فجملة (يعيد الصلاة) مستعملة مجازاً في الإنشاء أي بمعنى (أعد الصلاة).

القول الثاني: ما ذكره الآخوند وحاصله أن المراد الاستعمالي لهذه الجمل هو المعنى الحقيقي أي المعنى الخبري. واما المراد الجدي فهو الطلب.

فهذه الجملة مستعملة إستعمالاً حقيقياً لأن المراد الإستعمالي موافق للمعنى الحقيقي. وقد عرفت في بحث معاني الصيغة أن مركز حقيقية الإستعمال ومجازيته هو المراد الإستعمالي.

نعم المراد الجدي منها مخالف للمراد الإستعمالي فهذه الجمل الخبرية بمنزلة صيغة الأمر المستعملة بالتهديد.

القول الثالث: أن هذه الجمل ما زالت مستعملة في الإخبار والحكاية، والمراد الجدي منها هو الحكاية ايضاً لكن المراد الحكاية عن شخص ملتزم بأحكام الشريعة فلو قال الإمام (ع) (يعيد الصلاة) كان يحكي عن أن ذلك الشخص الملتزم بالشريعة يعيد الصلاة. وهكذا.

المقام الثالث: في كيفية إستفادة الوجوب من هذه الجمل. فنقول أن الجواب يختلف باختلاف الأقوال الثلاثة فيحتاج الى أن ننظر الى كل قول على حده.

اما القول الأول: فتارة نتكلم من جهة دلالة الجملة على الطلب واخرى من جهة دلالتها على الوجوب.

أما الجهة الأولى فنقول بعد ان إستعملت الجملة الخبرية في الإنشاء صار مدلولها عين مدلول الجمل الموضوع للطلب فلا فرق بين (يعيد

الصلاة) و (أعد الصلاة) من جهة الدلالة على الطلب وهذا واضح بعد الإلتزام بأن هذه الجمل مستعملة مجازاً في الطلب.

وأما الجهة الثانية فأما بناء على أن إستفادة الوجوب من مادة الأمر وهيئتها من العقل فواضح لأن المناط هو الدلالة على الطلب وهنا بعد أن اعترفنا بدلالة الجملة الخبرية على الطلب يحكم العقل بالوجوب كما حكم في المادة والهيئة.

وأما بناء على أن إستفادة الوجوب من المادة والصيغة كانت بواسطة دعوى الاطلاق أو الانصراف الى الوجوب فهنا ايضاً يمكن ان يدعى الانصراف الى الوجوب او يدعى ان الإطلاق يقتضي الوجوب.

وأما بناء على أن إستفادة الوجوب من المادة والصيغة كانت بالوضع فيشكل هنا إستفادة الوجوب وذلك لأن غاية ما ثبت في هذه الجمل الخبرية انها مستعملة في الطلب مجازاً فيحتمل أن تكون مجازاً بالوجوب ويحتمل ان تكون مجازاً بالإستحباب فهذه الجمل لها معنيان مجازيان يمكن ان تستعمل فيهما ومع تعدد المعنى المجازي المحتمل لا يمكن إستظهار انها مستعملة في احدهما المعين فيحتاج تعيين المعنى المجازي الى قرينه.

وهذا قد يحاول دفع هذا الإشكال بمحاولات لا طائل تحتها، نعم يوجد محاولة واحدة تصلح لتعيين الوجوب نشير اليها سريعاً وحاصلها ان الأصل والقاعدة العقلانية في المفتي ان يحمل كلامه على بيان الأحكام الإلزامية. ولعله نفصل هذه القاعدة في مكان آخر.

وأما القول الثاني: وهو القول الذي اختاره المصنف(ره) فتارة نتكلم عليه من جهة دلالة الجملة الخبرية على الطلب وأخرى من جهة دلالتها على الوجوب.

أما الجهة الأولى فلا إشكال فيها بعد ان علمنا ولو بواسطة القرائن ان المراد الجدي للمتكلم هو الطلب.

نعم دلالة هذه الجمل على الطلب كانت في مرحلة المدلول الجدي

فقط بناء على هذا القول الثاني وهذا بخلاف القول الأول فإن عليه تكون الجمل الخبرية هذه دالة على الطلب في مرحلة المدلول الإستعمالي مضافاً الى مرحلة المدلول الجدي .

اما الجهة الثانية فأما بناء على مذهب المصنف(ره) من ان العقل يحكم بالوجوب عند العلم بطلب المولى فواضح وذلك لأن المفروض هنا العلم بأن الغرض الجدي لهذه الجمل هو الطلب فلا جرم يحكم العقل بالوجوب .

واما بناء على مذهب إستفادة الوجوب بالإطلاق او الإنصراف فإستفادة الوجوب هنا مشكل بل ممنوع لأن دعوى الإنصراف والإطلاق إنما تكون في الألفاظ وهنا لا يوجد لفظ دال على الطلب حتى يدعى إنصرافه او إطلاقه . وذلك لأن الجمل الخبرية على هذا القول ليست دالة على الطلب غاية اننا علمنا أن المراد الجدي للمتكلم هو الطلب والمراد الجدي ليس لفظاً كما لا يخفى اللهم إلا أن أن يدعي أن ما دل على أن المراد الجدي هو الطلب يقتضي بالإنصراف أو الإطلاق أن المراد الجدي هو الطلب الوجوبي .

وذلك استناداً إلى أن مدعي الانصراف أو الإطلاق تتضمن دعواه أن كل ما يدل على الطلب يجب أن ينصرف بنفسه أو بالإطلاق إلى الوجوب .

وأما بناء على مذهب إستفادة الوجوب بالوضع كما هو مذهب صاحب الكفاية فيشكل إستفادة الوجوب وذلك انه غاية ما علمناه هو ان المراد الجدي للمتكلم هو الطلب وحيث أن يكون مراده الجدي هو الطلب الإلزامي (اي الوجوبي) ويحتمل ان يكون هو الطلب غير الإلزامي (اي الإستجابي) ومع هذا الإحتمال لا يمكننا تعيين ما هو المراد الجدي للمتكلم إلا بقرينه .

هذا وقد حاول صاحب الكفاية تعيين ان المراد الجدي هو الطلب الإلزامي لكن محاولته فاشلة وسيأتي الإشارة اليها .

وأما القول الثالث فمدلوله المطابقي إنما هو ان الرجل الملتزم بالشرعة يعيد الصلاة كما لو كانت الجملة الخبرية هكذا (الملتزم بالشرعة يعيد

الصلاة) ومن هنا فيحتمل ان إعادته الصلاة كانت لأجل ان حكمه هو وجوب الإعادة، ويحتمل ان اعادته الصلاة كانت لأجل ان حكمه هو استحباب الإعادة.

وإذا اردنا ان نوسع في الإحتمالات احتملنا انه اخطأ في الإعادة او اعاد احتياطاً إلا أن يقال ان هذا الشخص المحكي عنه معصوم وعالم للواقع.

وكيف كان فعلى هذا القول لا تكون الجملة الخبرية دالة على اكثر من أن هذا الشخص اعاد إستحباً او وجوباً فيستفاد منها بقاعدة الإشتراك في الأحكام ان حكمنا ايضاً هو كذلك.

نعم لا مجال (على هذا القول) الى تعيين ان الحكم هو الوجوب حتى على مذهب المصنف(ره) وذلك لأن هذه الجمل الخبرية حينئذ لا تكون دالة على الطلب حتى يحكم العقل بالوجوب فتأمل^(١).

المقام الرابع: في بيان الصحيح من هذه الأقوال فنقول ان بيان ما هو الحق في المقام على وجه تندفع به جميع الأوهام يحتاج الى تطويل لا يسعه المقام لكن نتكلم بنحو اختصار في الكلام.

فنقول أما القول الثالث فباطل لأنه خلاف الوجدان فلا احد يفهم من قول الإمام (يعيد الصلاة) انه يحكي عن شخص متدين أو معصوم يعرف الأحكام.

هذا مضافاً الى انه لا يتم في ما كان الفعل على صيغة الخطاب نحو(أعدت الصلاة) او(تعيد الصلاة).

أما القول الأول فباطل ايضاً لما عرفت في بحث معنى صيغة الأمر من ان الهيئات لا مجاز فيها ولو فرض امكان المجاز فلا يقع في المقام لعدم

(١) لإمكان دعوى أن الدلالة على الوجوب أو الاستحباب هي دلالة على الطلب لأن كلاهما طلب أو يستلزم الطلب. وفيه أنه لو تم لزوم حكم العقل بالوجوب عند دوران الحكم بين الوجوب والاستحباب وهم لا يلتزمون به.

بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لأنها في الحقيقة أخبار عن تحقيق الفعل بادعاء أن وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه.

وجود علاقة بين هيئة الأمر وهيئة الخبر إذ لو فرض وجودها لجاز إستعمال هيئة الأمر في الخبر فتقول (اقرأ) مرادك الأخبار بأنه (قرى في الماضي) ولا يخفى فساد وانه لا يقوله عاقل.

واما القول الثاني فهو باطل ايضاً لما مر من استحالة مخالفة المدلول الإستعمالي للمدلول الجدي وعرفت ان المدلول الإستعمالي يجب ان يطابق الغرض الأدنى على الأقل وهنا لا يوجد غرض ادنى يطابق المدلول الإستعمالي. وقد عرفت ذلك في بحث معاني هيئة الأمر.

فانقدح بطلان الأقوال الثلاثة فالحق في المقام هي ان هذه الجمل ليست طلبية أصلاً وتوضيحية خارج عن نطاق هذه الرسالة.

قوله(ره): (بل ربما يقال ان دلالة الجملة الخبرية...).

اقول: حاصله ان المتكلم لشدة تشوقه الى الفعل ينزله منزلة الموجود فيأمر به بصيغة الأخبار لوقوعه ادعاء فهذا يكشف عن شدة رغبته بالفعل وقد ذكر في علم البلاغة نحو ذلك فراجع.

وهذه هي المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية لتعيين ان الغرض الجدي للمتكلم هو الطلب الإلزامي.

قوله(ره): (ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه).

اقول: ومثل هذا البحث ظهور النهي بعد الأمر أو توهمه. والأعلام اغفلوا ذكره صريحاً لوضوح ان الكلام فيه يقاس على الكلام في مبحث ظهور الأمر قياساً تاماً حدو القذة بالقذة.

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أي المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: إشرَب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض أنه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الأصوليون في مثل هذا الأمر إنه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط أي رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة.

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط. والوجه في ذلك: إنك قد عرفت أن دلالة الأمر على الوجوب

قوله(ره): (قد يقع انشاء الأمر...).

اقول: إنشاء الأمر يتم بطريقتين الأول إنشاؤه بصيغة الأمر. الثاني إنشاؤه بمادته فمثال الأول (إذا حللتهم فاصطادوا) ومثال الثاني أن يقول الطبيب لمريضه في مقام يتوهم المريض ان شرب الحامض محظور عليه(أمرك بشرب الحامض).

وظاهر عباراتهم تعميم البحث لإنشاء الأمر بكلا الطريقتين.

ولكنه فاسد وذلك لأن الطريق الثاني ظاهر في الوجوب مطلقاً حتى في مقام توهم الحظر فالبحث مختص بما إذا كان إنشاء الأمر بالطريق الأول.

قوله(ره): (أو ظاهر في الإباحة أو الترخيص فقط).

اقول: الفرق بينهما ان الإباحة حكم خاص من الأحكام التكليفية الخمسة فهو يبين الإستحباب والوجوب.

وأما الترخيص فهو ليس حكماً بل مجرد إجازة الفعل فيكون اعم من الأحكام الأربعة أي الوجوب والإستحباب والإباحة والكراهة فالترخيص ليس حكماً وإنما هو عبارة عامة تحكي عن مفهوم عام جامع لأربع احكام.

إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك .
ومنه تستطيع أن تتفطن أنه لا دلالة للأمر في المقام على الوجوب ، لأنه
ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر .

وأوضح من هذا أن نقول : إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي
الترخيص في الفعل والإذن به ، فهو لا يكون إلا ترخيصاً وإذناً بالحمل

قوله (ره) : (وإنما هو ترخيص في الفعل لا أكثر) .

اقول : العجب كيف جعل هذا هو الدليل مع انه محل الكلام والنزاع
فالاستدلال به مصادرة .

فالألزام ان يقال ان وقوع الأمر عقيب الحظر او عند توهم الحظر
يصلح ان يكون قرينة يعتمد عليها الكلام في بيان انه لم يقصد الطلب وإنما
قصد الترخيص .

فإذا صلح ان يكون قرينة سقطت دلالة صيغة الأمر على الطلب لما
عرفته غير مرة من ان اللفظ يسقط عن الظهور إذا وجد معه ما يصلح ان
يكون قرينة على إرادة خلاف الظاهر .

وبعبارة اوضح إن القرينة تارة مقامية واخرى مقالية . ومن هنا فوقع
الأمر في مقام الحظر او توهم الحظر بوجب سقوط ظهور دلالة الأمر على
الطلب وسبب السقوط هو ان مقام الحظر او توهمه يصلح ان يكون قرينة
اعتمد عليها المتكلم لبيان انه لم يرد الطلب بل اراد مجرد الترخيص وقد
علمت سقوط ظهور اللفظ إذا وجد معه ما يصلح ان يكون قرينة .

بل ظاهر المصنف (ره) الجزم ان هذا المقام قرينة على إرادة الترخيص
وعدم ارادة الطلب .

وجه ظهور كلام المصنف (ره) بذلك هو انه جزم بأن الأمر ليس فيه دلالة
على البعث وبأنه إنما يدل على الترخيص فقط وهذا الجزم مبني على الاعتقاد
بأن مقام الحظر او توهمه هو قرينة عرفية على ان الأمر لا يقصد به الطلب .

قوله (ره) : (إن مثل هذا الأمر هو إنشاء بداعي الترخيص . . .) .

الشائع . ولا يكون بعثاً إلا إذا كان الإنشاء بداعي البعث . ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعي البعث ، فلا يكون دالاً على الوجوب . وعدم دلالة على الإباحة بطريق أولى . فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو إمارة .

مثاله قوله تعالى : ﴿وَإِذَا حُلِلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الإحرام فلا يدل على وجوب الصيد .

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على أن الأمر صدر بداعي البعث أو لفرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة . ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه ، فإن الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجرداً عن كل قرينة أخرى غير هذه القرينة .

اقول : هذا شروع في مطلب جديد حاصله انه بعد الاعتراف بأن صيغة الأمر في المقام لم يقصد بها الطلب . وأنه إنما يقصد بها الترخيص . يقع سؤال وهو انه كيف استعملت ودلت على الترخيص ؟ هل كان ذلك بطريق المجاز ؟ ام بأي طريق ؟ والحاصل انه يقع السؤال عن كيفية استعمال الأمر في الترخيص .

فأجاب المصنف (ره) بأن صيغة الأمر ما زالت مستعملة بالإنشاء والطلب ، غايته ان الداعي كان هو الترخيص ، فالمدلول الإستعمالي هو البعث والمدلول الجدي هو الترخيص فتكون من قبيل استعمال الصيغة في موارد التهديد والتعجيز ونحوها مثل (افعلوا ما شئتم) حيث بينا هناك ان الصيغة في كافة تلك الموارد مستعملة في الإنشاء والبعث وإن كان المدلول الجدي هو التهديد او نحوه . فكذا في المقام .

٣ - التعبدية والتوصلي

تمهيد:

كل متفقه يعرف أن في الشريعة المقدسة واجبات لا تصح ولا تسقط أوامرها إلا بإتيانها قربة إلى وجه الله تعالى.

وكونها قربة إنما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات (العباديات) أو (التعبديات) كالصلاة والصوم ونحوها.

قوله (ره): (وكونها قربة إنما هو بإتيانها...).

اقول: هذه هي الجهة الأولى من البحث وهي تعريف التعبدية والتوصلي وبيانها.

وقبل الشروع في هذه الجهة نذكر اصطلاحات كلمة التعبدية والتوصلي فنقول يمكن أن يستخرج من عبارات الأعلام أن هاتين العبارتين تشترك في ثلاث إصطلاحات.

الأول: ما هو محل البحث فالتعبدية هو ما لا يسقط بإتيانه إلا بقصد القربة والتوصلي هو (ما يسقط بإتيانه مطلقاً).

الثاني: ما نقله المصنف وهو أن التعبدية (ما لم يعلم الغرض منه). وفي قبالة التوصلي وهو (ما علم الغرض منه).

وهذا الإصطلاح كثيراً ما يجري على لسان القوم حتى في هذه الأيام. الثالث: ما نقله بعض الأعلام من أن التعبدية ما يعتبر فيه مباشرة المكلف بحيث لا يسقط عن الذمة إلا بأن يأتي به المكلف بنفسه كالصلاة والصيام ونحوهما. والتوصلي هو ما لا يعتبر فيه مباشرة المكلف فيسقط عن الذمة بفعل الغير له.

إذا عرفت ذلك رجعنا إلى بيان التعبدية والتوصلي بالإصطلاح الأول الذي هو محل البحث.

فنقول التعبدية كالصلاة والصوم والحج بينما التوصلي كتطهير الثوب وقضاء الدين ورد السلام.

وهناك واجبات أخرى تسمى (التوصليات) وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وإن لم يقصد بها القربة، كأنقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبد والتوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء. وهو أن التوصلي: (ما كان الداعي للأمر به معلوماً) وفي قبالة التعبد والتوصلي: (ما لم يعلم الغرض منه). وإنما سمي تعبدياً لأن الغرض الداعي للمأمور ليس إلا التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح إلا إذا أريد به اصطلاح ثانٍ للتعبد والتوصلي، فيراد بالتعبد التسليم لله تعالى فيما أمر به وإن كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما

والفرق بينهما يقع في ناحيتين.

الناحية الأولى: ناحية ملاك الحكم ومصلحته فالتعبد ما كان مصلحته بنحو لا تتحقق إلا إذا أتى به على نحو التقرب به إلى الله سبحانه.

بينما التوصلي ما كان مصلحته بنحو تحقق حتى لو أتى به بدون التقرب إلى الله بل تتحقق مصلحته حتى لو أتى به رياء وتقرباً إلى السلطان.

الناحية الثانية: ناحية المأمور به فالتعبد هو ما كان من شرائطه قصد القربة بخلاف التوصلي فليس من شرائطه ذلك.

هذا وقد ذكر بعضهم فرقاً آخر وهو أن التعبد يكون بذاته وذاتيته تعظيماً وعبادة للمولى بخلاف التوصلي.

ولكن هذا مما لم ندرك له وجهاً فإننا نرى بالوجدان خلافه إذ لو أمر المولى عبده بالجلوس تحت الشمس متقربين إليه كان ذلك عبادة كما في الحج فكل فعل يمكن أن يكون توصلياً ويمكن أن يكون تعبدياً.

إذا عرفت ذلك فنقول إن الفرق الذي ذكره في الناحية الأولى في غاية الجودة.

وأما الفرق الذي ذكره في الناحية الثانية ففاسد لما سيتضح عندك أن جميع الشرائط إنما هي شرائط الممثل أو شرائط الإمثال وليست شرائط المأمور به.

يقولون مثلاً: (نعمل هذا تعبداً) ويقولون: (نعمل هذا من باب التعبد) أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه.

وعلى ما تقدم من بيان معنى التوصلي والتعبدى - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلي فلا إشكال، وإن شك في ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الأصوليين. وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم أمور:

قوله(ره): (فهل الأصل كونه تعبدياً...).

اقول: كلمة الأصل تارة يراد بها الأصل العملي أي الذي يرجع إليه بعد الشك في الحكم واستقرار الشك ويرجع إليه بغرض بيان الوظيفة العملية عند الشك.

وتارة أخرى يراد به الأصل اللفظي وهو الذي يرجع إليه عند الشك البدوي في تحديد الظاهر ويرجع إليه بغرض رفع الشك وتحصيل الظهور اللفظي وبالتالي العلم بالحكم الشرعي.

فمثال الأول أن تشك في حرمة التبغ فترجع الى الأصل العملي (أصالة البراءة) الذي يقول لك كل مشكوك الحكم فهو حلال ظاهراً. فهذا الأصل لم يبين لك الحكم الواقعي وإنما يبين لك الوظيفة العملية.

ومثال الثاني أن تشك في وجوب إكرام العالم النحوي فترجع الى أصالة عموم أكرم جميع العلماء فيرتفع الشك بوجوب إكرام علماء النحو ويتج العلم بوجوب إكرامهم.

إذا عرفت ذلك فنقول أن المراد بالأصل في كلام المصنف(ره) هو الأعم من اللفظي والعملي. وذلك لأن من يقول بأن الأصل هو التعبدى يريد الأصل العملي. ومن يقول بأن الأصل هو التوصلي يريد الأصل اللفظي أي الإطلاق وسيأتي توضيحه.

قوله(ره): (وينبغي لتوضيح ذلك وبيان المختار...).

اقول: قبل الدخول لا بأس بتحقيق وجود التعبدى والتوصلي.

(أ) منشأ الخلاف وتحريره

إن منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيداً له على نحو الجزء أو الشرط، على وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كفيد الطهارة فيها إذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي هي .
فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى

أما التعبد فلا ريب في وجوده في الجملة بمعنى أن الشرط هو الأعم من قصد القربة ومن عدم قصد مفسد كما يأتي الإشارة إليه .

وأما التوصلي فقد يتخيل بعضهم استحالة الواجب التوصلي وذلك لأن كل واجب يحكم به المولى يحكم العقل بوجوب إمثاله والإمثال لا يتحقق إلا عن التفات إلى الأمر وطاعته فلو قال المولى لعبده أحضر الماء فجاء بالماء ساهياً غير ملتفت إلى كلام مولاه لم يعد ممثلاً .

والحاصل أن كل ما حكم به الشرع يحكم العقل بوجوب إمثاله . والإمثال لا يتحقق إلا بقصد الطاعة للأمر .

فنتج أن كل ما حكم به الشرع يحكم العقل بوجوب إتيانه بقصد الطاعة .

والجواب أن العقل إنما يحكم بوجوب الخروج عن العهدة كيف ما كان فإذا فرض إمكان الخروج عن العهدة بإتيان الفعل ولو بلا قصد أو بقصد طاعة الشيطان حكم العقل بوجوب الكلي المتحقق بالقصد وبغيره .

بل لو سلمنا بحكم العقل بوجوب الإتيان به بقصد الطاعة لم يمنع ذلك من سقوط التوصلي ولو بإتيانه بدون قصد الطاعة فيكون بقاء حكم العقل بوجوب الإتيان بقصد الطاعة متوقفاً على عدم سقوط الأمر بغير ذلك .

قوله (ره): (فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد...) .

أقول: إن الذي يدعي أصالة التوصلي يمكنه أن يستند إلى أحد أصليين .

الأصل عنده التوصلية، إلا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الأخرى، لما عرفت أن إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع (أصالة الاطلاق) لنفي اعتبار ذلك القيد.

الأول: أصالة الإطلاق في دليل الواجب فكما في دليل (إدفع الزكاة) فإنه مطلق لم يقيد بقيد قصد القرية فبإطلاق الدليل ننفي وجوب قصد القرية وهكذا في سائر الأدلة.

ومرجع التمسك بالإطلاق هنا هو دعوى ان قيد القرية كسائر القيود ولا خصوصية فيه فكما يكون الإطلاق نافياً لجميع القيود المشكوكه كذلك يكون نافياً لقيد القرية عند الشك به.

الأصل الثاني: أصالة البراءة وذلك أنه لو فرض عدم جريان الإطلاق لنفي القيد المشكوك. كان الأصل العملي حاكماً بالبراءة.

وأما الذي يدعي أصالة التعبدية فلا يتم له ذلك إلا بتمامية أمرين معاً.

الأول: دعوى ان الإطلاق لا يجري لنفي قيد قصد القرية وذلك لوجود خصوصية في قصد القرية. سيأتى شرحها مفصلاً في الحاشية الآتية.

الثاني: بعد عدم جريان الإطلاق يكون المرجع هو أصالة الإحتياط لا أصالة البراءة من وجود قصد القرية.

فإذا تم هذان الأمران كان الأصل هو التعبدية أي يجب الإحتياط وإتيان العمل الواجب بقصد القرية.

وأما إذا فسد أحدهما لم يتم القول بأصالة التعبدية.

فلو فسد الأول أي ثبت وجود الإطلاق النافي لوجوب قصد القرية فيثبت عدم وجوب هذا القصد.

ولو فسد الثاني أي ثبت ان المرجع عند الشك هو البراءة فإنه يثبت حينئذ عدم لزوم الأتيان بقصد القرية عند الشك بوجوبه.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الاطلاق ليس إلا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هي التقييد وعدمها الاطلاق). وإذا استحالت الملكة استحال عدمها بما هو

فإنقذ ان القول بأصالة التعبدية ليس له إلا طريق واحد يتوقف ثبوته على ثبوت الأمرين المتقدمين معاً بخلاف القول بأصالة التوصلية فإن له طريقان كما تقدم.

تنبيه: للقول بأصالة التعبدية طريق ثان اعرض المتأخرون عنه لوضوح فساده وحاصله دعوى وجود آيات او روايات دلت على لزوم قصد القربة في كل واجب.

فمن الآيات قوله تعالى (وما امروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) ومن الروايات قوله (ص) «إنما الأعمال بالنيات».

ولا يخفى وضوح عدم دلالتها على المطلوب ولذا اعرض المصنف (ره) عن ذكر هذا الطريق.

ملاحظة: إن المصنف (ره) قد قصر كلامه في هذا البحث على النقاش في جريان الإطلاق وعدمه. ولم يناقش في أن الأصل العملي هو البراءة او الإحتياط، نعم أشار الى أن الأصل هو الإحتياط دون نقاش في ذلك وستأتي الإشارة الى هذا البحث فانتظر.

قوله (ره): (ومن قال باستحالة اخذ قيد قصد القربة . . .).

اقول: هذه هي الخصوصية التي ادعيت لأجل بيان عدم جواز التمسك بالإطلاق لنفي قيد قصد القربة. وهذه الخصوصية هي عبارة عن دليل مركب من مقدمتين.

الأولى: أنه يستحيل تقييد المأمور به بقيد قصد القربة.

الثانية: أنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق.

وإثبات او نفي هاتين المقدمتين يحتاج الى الكلام في مقامين.

عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلاً فعدم التقييد في لسان الدليل لا يستكشف منه إرادة الإطلاق،

المقام الأول: في استحالة تقييد المأمور به بقيد قصد القرية.

المقام الثاني: أنه إذا استحال التقييد بشيء استحال الإطلاق منه.

أما المقام الثاني فالكلام فيه في موردين.

الأول: استحالة التقييد في مقام الثبوت أي عالم الإرادة واللمحظ. ومعنى استحالة التقييد هنا هو أن المولى أو المتكلم يستحيل عليه لحاظ القيد قيداً في الماهية. كما لو فرض أنه يستحيل عليه أن يلاحظ ماهية الإنسان مقيدة بصفة كونه على القمر.

المورد الثاني: استحالة التقييد في مقام الإثبات والدلالة كما لو فرض أن زيد يمكنه لحاظ القيد قيداً في المأمور به لكن لا يمكنه النطق بالكلمة الدالة على القيد.

ثم إن التفريق بين هذين الموردين في غاية الأهمية في المقام ولذا فنحن نعيد التفريق بعبارة أخرى كي يزداد وضوحاً فنقول.

إن العاقل قبل أن يحكم بحكم وقبل أن ينطق به. لابد أن يكون قد نظر إلى الموضوع في ذهنه ويلحظه باللمحظ الذي يريده. ثم بعد مرحلة اللحاظ الذهني والتفكير الداخلي تأتي مرحلة ثانية جديدة وهي مرحلة الإخبار عن هذا الحكم والحكاية عنه بالألفاظ التي تدل عليه.

فمثلاً أولاً يفكر في ذهنه في قضية (المريخ مسكون) وبعد أن ينتهي من مرحلة التفكير يأتي إلى المرحلة الثانية وهي مرحلة التعبير عن القضية الذهنية.

إذا عرفت ذلك فالمرحلة الأولى هي التي نسميها هنا بمقام الثبوت والمرحلة الثانية هي التي نسميها بمقام الإثبات.

فتارة يستحيل التقييد في مقام الثبوت أي مرحلة اللحاظ والتفكير ومعنى استحالة التقييد هنا هو استحالة لحاظ القيد.

وتارة أخرى يستحيل التقييد في مقام الإثبات أي مرحلة الدلالة والتعبير

فإن عدم التقييد يجوز أن يكون لاستحالة التقييد ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد، ولا طريق لإثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

ومعنى استحالة التقييد هنا هو استحالة ذكر الدال على القيد.

وإذا اتضح عندك التفريق جيداً بين الموردين. فنتكلم أولاً على استحالة التقييد في المورد الثاني. ونقول:

إنه لا ريب عند أحد هنا أنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق لما يأتي إنشاء الله من أن الإطلاق مبني على قاعدة عرفية وهي أنه (لو أراد القيد لذكره) ومن الواضح أن هذه القاعدة لا تتم إلا في مورد يمكنه ذكر القيد ضرورة أنه لو لم يمكنه ذكر القيد فهو لا يذكره حتى لو كان يريد. ومن هنا نقول أن (شرط الإطلاق هو إحراز أن المتكلم قادر على ذكر القيد.

والحاصل أن التقييد هو ذكر القيد.

بينما الإطلاق ليس مجرد عدم ذكر القيد بل هو عدم ذكر القيد في حالة خاصة وهي حالة صدق قاعدة (لو اراده بينه) أعني حالة المقدرة على ذكر القيد.

وقد ذكروا أن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي الملكة والعدم وهو وإن كان صحيحاً إلا أن النسبة هنا تحتوي على خصوصية تميزها عن باب الملكة والعدم المعروف وقد اشرنا إليها وهي ظاهرة بالتأمل^(١). ولا نطيل بذكرها وبهذا ينتهي الكلام في المورد الثاني.

وأما المورد الأول فقال المصنف تبعاً للعلامة النائيني (ره) أن النسبة بين

(١) وهي أن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه التقييد في حالة القدرة على التقييد فالإطلاق ليس مطلق عدم الملكة فيما من شأنه الملكة في مورد خاص فيكون التقابل هنا ثلاثي. الأول: الملكة وهو التقييد.

الثاني: الإطلاق وهو عدم الملكة في حالة القدرة على التقييد (أو قل في ظرف لو أراده لذكره).

الثالث: عدم الملكة في حالة عدم القدرة على التقييد (أو قل في ظرف عدم صدق لو أراده لذكره).

ويمكن جمع الأخيرين في نسخه واحد وهو عدم الملكة مطلقاً.

الإطلاق والتقييد هي الملكة والعدم فالتقييد هو الملكة لأنه وجودي وهو لحاظ القيد. في الماهية.

والاطلاق هو العدم لأنه عدم لحاظ القيد في الماهية التي من شأنها لحاظ القيد فيها أو عدم لحاظ القيد الذي من شأنه أن يلحظ.

وعلى هذا المبنى يصبح واضحاً أنه إذا إستحال التقييد إستحال الإطلاق لما هو المقرر في محله من أنه إذا إستحالت الملكة إستحال عدمها بما هو عدمها.

وإنما الكلام في صحة المبنى المذكور فقد إختلف فيه فقل أن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي التضاد لأن الإطلاق وجودي ايضاً لأنه ليس عدم لحاظ القيد كما ذكر العلامة النائي (ره) بل هو لحاظ عدم القيد.

وعلى هذا المبنى لم يكن إستحالة التقييد مستلزمة لإستحالة الإطلاق لوضوح أن إستحالة الضد لا تستلزم إستحالة وجود الضد الآخر فإستحالة السواد لا تستلزم إستحالة البياض.

بل الصحيح أن إستحالة وجود الضد يستلزم وجود الضد الآخر لما هو المقرر من إستحالة إرتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما.

ومن هنا فقد ادعى بعض الأعلام أن إستحالة التقييد يستلزم وجود الإطلاق وذلك لأن الإطلاق والتقييد ضدان لا ثالث لهما مثل الحركة والسكون.

أقول: لا ريب أن بين المطلق والمقيد تضاد، وذلك لما نراه بالوجدان أن المطلق ليس مجرد عدم لحاظ القيد، كما انه ليس لحاظ عدم القيد، بل المطلق هو لحاظ الماهية المرسله عن القيود، أعني التي ليس فيها قيود، كما تلحظ ماهية الانسان دون أن تلحظ القيود. فليس المطلق هو عدم لحاظ القيد بل هو لحاظ الماهية التي لا قيد فيها.

وأما النسبة بين الاطلاق والتقييد فالظاهر أنها بحكم الملكة والعدم فهما لا يرتفعان بعد فرض الإلتفات إلى الماهية بفرض الحكم عليها.

وسر استحالة الارتفاع هو أن اللحاظ لا موقع له إلا في الملحوظ، والمفروض أن الملحوظ في المقام هو الماهية في نقيضين أي الماهية مع قيد والماهية بلا قيد. فيستحيل ارتفاع النقيضين، ويستحيل تعدد الملحوظ، فمع فرض لحاظ الماهية لم يكن بد من لحاظها بأحد هذين اللحاظين فينتج أن ارتفاع الاطلاق يستلزم وجوب وجود الاطلاق.

ولكن مع ذلك فلم ينته البحث وذلك لأننا نقول أن البحث ينبغي أن يكون بطريقة أخرى لا بهذه الطريقة.

توضيح ذلك أن الهدف والغرض من البحث ليس مجرد إثبات تحقق الإطلاق الإصطلاحي في ذهن المتكلم، بل الغرض من البحث هو إثبات تحقق شيء في ذهن المتكلم يكون عين مراده الواقعي.

توضيح ذلك أننا إذا علمنا غفلة المتكلم عن قيد يريده فحكم في ذهنه على الموضوع المطلق فلو اطلعنا على ذهنه كان الموجود في ذهنه هو الأطلاق الاصطلاحي ولكن لا يجوز الركون إلى هذا الاطلاق الثبوتي على أساس أنه هو المراد الواقعي للمتكلم وذلك لعلمنا بغفلته عن القيد بحيث لو نبهناه على القيد لكان يمكن ان يجعله قيدا للماهية.

والحاصل ان عندنا شيان.

الأول: الإرادة اللحاظية وهي الحاضرة في ذهن المتكلم.

الثاني: الارادة اللية الواقعية.

وهذان الأمران قد يتوافقان وقد يختلفان، فيتوافقان عند إلتفات المتكلم الى كامل مراده في لبه وواقعه، فلا حرم حيثذ تكون ارادته اللحاظية تابعه لارادته اللية الكامنة في النفس.

ويختلفان عند عجز الذهن الفعلي عن استحضار كامل المراد اللبي. كما لو فرض أنه يريد في أعماق نفسه إكرام جميع العلماء إلا النحاة. ففي مقام اللحاظ الفعلي عجز الذهن عن الإلتفات إلى النحاة بسبب من الاسباب فيحكم ذهنه بوجوب اكرام جميع العلماء. فهذا العموم إنما كان في عالم

الإرادة اللحاظية الفعلية وهو مخالف للموجود في عالم الإرادة الكامنة في أعماق النفس التي هي المراد الحقيقي. وسبب الاختلاف ليس سوى عجز الذهن عن الالتفات إلى القيود.

فتحصل أن الاطلاق الاصطلاحي (وهو الاطلاق في عالم اللحاظ الفعلي) قد يكون مخالفاً لما هو موجود في عالم اللب والإرادة الكامنة في أعماق النفس.

وغرضنا الحقيقي إنما هو استكشاف ما هو موجود في عالم اللب والإرادة الكامنة. ولأجل ذلك فحتى لو أحرزنا وجود الاطلاق في اللحاظ الفعلي للمتكلم لم يجز لنا العمل بهذا الاطلاق اللحاظي إلا إذا كان كاشفاً ومتحداً مع الموجود في عالم اللب والإرادة الكامنة.

فإن قلت: لا سبيل لنا إلى تحصيل ما في الإرادة الكامنة، بل علينا أن نعمل بما هو الموجود في عالم اللحاظ الفعلي وهكذا رأينا جميع العقلاء يعملون بما هو الموجود في عالم اللحاظ الفعلي.

قلت نعم. ويحتمل جوابان:

الأول: أنهم يعملون بما هو الموجود في عالم اللحاظ الفعلي. وذلك لأصالة التطابق بينه وبين الموجود في عالم الإرادة الكامنة، فكما يعملون بالظهورات اللفظية لأصالة التطابق بينها وبين المراد الجدي كذلك يعملون بالمراد الجدي اللحاظي لأصالة التطابق بينه وبين المراد الجدي الكامن.

الثاني: أنهم يعملون بما هو الموجود في عالم اللحاظ الفعلي لعدم التفاتهم إلى المراد الجدي الكامن فمع الالتفات إليه يجرون التطابق.

فتحصل أن طريقنا إلى الوصول إلى عالم اللب والإرادة الكامنة هو أصالة التطابق.

إذا عرفت ذلك فالإطلاق اللحاظي وإن كان ثابتاً في ظرف استحالة التقييد، ولكنه لا ينفع لعدم كشفه عن المراد اللبي حيثئذ وذلك لإحتمال أنه لم يقيد في عالم اللحاظ للعجز عن اللحاظ لا لعدم الإرادة اللبية ولأجل

وبعد هذا نقول: إذا شككنا في اعتبار شيء في مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً، ولم يمكن له بيانه... فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك.

ذلك نقول ان الاطلاق اللحاظي لا ينفع في نفي القيود غير المتوقعة ولا في نفي القيود المغفول عنها عادة.

وعلى ما ذكرناه بني معظم الانصراف^(١) الذي يعمل به جميع العلماء والعرف والعقلاء.

ولعل إلى هذا نظر العلامة النائيني (ره) بأن النسبة بين الاطلاق والتقييد في عالم الثبوت هي الملكة والعدم.

والحاصل أن استحالة التقييد تستوجب استحالة احراز الاطلاق في عالم الارادة الكامنة، وان علم بوجود الاطلاق في عالم اللحاظ الفعلي والعمدة في العمل هو الأول.

وبهذا ينتهي الكلام في المقام الثاني.

وأما المقام الأول فتعرض له عند تعرض المصنف له.

قوله (ره): (وبعد هذا نقول اذا...).

اقول: بعد ان اثبت استحالة الاطلاق في ظرف استحالة التقييد شرع في الأمر الثاني الذي يحتاج إليه من يقول بأصالة التعبدية وهو لزوم جريان أصالة الاحتياط عند الشك.

ولا يخفي أنه كان المناسب في ترتيب البحث أن يقدم أولاً الكلام في المقام الثاني فيتم الاستدلال على عدم جريان الاطلاق ثم بعد ذلك يبحث في هذا الأمر الثاني وكيف كان فتفصيل الكلام ليس محله هنا ولكن نشير الى الخطوط العامة لهذا البحث فنقول.

إن الشك في وجوب قصد إمثال الأمر في الواجب له حيثان.

(١) أعني الانصراف العني لا الانصراف الإلوي.

وعند الشك في سقوط الأمر - أي في امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من

الحبيثة الأولى: أنه شك في شرطية شيء في الواجب كالشك في شرطية شيء في الصلاة أو شرطية شيء في الصيام. ومثله الشك في جزئية شيء للواجب كالشك في جزئية القنوت للصلاة.

وهذان الشكان أعني الشك في شرطية شيء للواجب والشك في جزئية شيء للواجب كلاهما يسمى بالشك في الأقل والأكثر الارتباطيين فالشك في وجوب قصد إمتثال الأمر في الواجب هو من مصاديق هذا الباب أعني الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين فحكمه حكم ذلك.

ومن هذه الحبيثة لا يكون الشك في قصد إمتثال الأمر له أي فارق مع الشك في أي قيد أو جزء آخر في سائر الواجبات.

الحبيثة الثانية: وهو التي ادعاها صاحب الكفاية وظاهر المصنف(ره) اتباعه فيها. وحاصلها أن للشك في قصد إمتثال الأمر خصوصية يمتاز بها عن الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين بحيث يلزم القول بالإحتياط هنا حتى لو لم نقل بوجوب الإحتياط في باب الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

وهذه الخصوصية هي أن قصد القرية ليس من شروط المأمور به أي ليس من شروط الواجب بل من شروط إمتثال الواجب.

وذلك لأننا علمنا بوجوب الصلاة الذي هو معلوم بكافة أجزائه وإنما شككنا في أننا إذا إمتثلنا هذا الواجب بدون قصد القرية هل يسقط هذا الواجب المعلوم وجوبه أو لا يسقط.

والحاصل أن الشك هنا شك في سقوط المعلوم وجوبه وليس مثل باب الأقل والأكثر الذي هو شك في وجوب الجزء أو الشرط المشكوك وجوبه.

إذا عرفت هاتين الحبيتين فنقول.

أما الحبيثة الأولى فقد اختلفوا فيها وذهب أكثر المتأخرين إلى جريان

التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقيناً فلا بد من احراز الفراغ منه في حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليين من قولهم: (الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني).

وهذا ما يسمى عندهم بأصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

(ب) محل الخلاف من وجوب قصد القرية

إن محل الخلاف في المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المأمور به.

البراءة العقلية والشرعية.

وذهب صاحب الكفاية وبعضهم إلى جريان البراءة الشرعية أعني البراءة الثابتة بدليل نقلي كقوله رفع عن أمتي ما لا يعلمون دون البراءة العقلية أعني البراءة الثابتة بحكم العقل بقبح العقاب قبل البيان.

وقد يفهم من بعض ثالث جريان الإحتياط وعدم جريان البراءة الشرعية والعقلية أيضاً.

فهذه ثلاثة مذاهب وحجة المذهب الثالث هو أن الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين هو في الحقيقة علم اجمالي بوجوب الواجب المردد بين الأقل والأكثر. والعلم الإجمالي يوجب الإحتياط.

وحجة المذهب الأول: إن هذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي بوجوب المقدار الزائد كما هو المتبادر إلى أذهان العرف حيث يرون أن الشك بجزئية القنوت مثلاً هو شك في وجوب شيء زائد.

وحجة القول الثاني: أن ما ذكره المذهب الأول هو صحيح لكنه يقتضي جريان البراءة الشرعية دون العقلية وذلك لأن الشك في وجوب الزائد هو شك في أن غرض المولى يتحقق بالأقل أو لا يتحقق به والعقل حاكم عند الشك في الغرض بوجوب الإحتياط. ولأجل ذلك حكم صاحب الكفاية بجريان البراءة الشرعية دون البراءة العقلية.

قوله(ره): (إن محل الخلاف في المقام...).

وأما غير قصد الامتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبة الفعل المأمور به الذاتية باعتبار أن كل مأمور به لا بد أن يكون محبوباً للأمر ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرب إلى الله تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءاً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فإن كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتي.

ولكن الشأن في أن هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلاً على نحو لا تكون العبادة عبادة إلا بها؟.

الحق أنه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به. والدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. ولو كان غير قصد الامتثال

أقول: إن قصد القربة كلي تحته ثلاثة أصناف.

الأول: قصد إمتثال الأمر.

الثاني: قصد الإسناد إلى الله تعالى كقوله افعله لأنه محبوب لله أو لأنه مرغوب لله أو لأنه يحسنه الله أو لأن الله يرى في عمله مصلحة.

الثالث: قصد الصفات الموجودة في الفعل كقصد حسن الفعل أو كونه ذا مصلحة أو كونه مقرباً إلى الله تعالى.

فنقول ذكر المصنف(ره) أمرين.

الأول: أنه لا ريب في جواز تقييد الواجب بالقيود من الصنف الثالث.

الثاني: إن قيود الصنف الثالث لم تؤخذ شرطاً في أي واجب من الواجبات الشرعية.

أقول أما الأمر الأول فلا ريب في صحته إذا فرض أن الفعل بذاته حسن ولو لم يقصد به شيء ضرورة أن هذا القصد لا يرد عليه شيء من الإشكالات الآتية.

من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط

وإنما الكلام في فرض أن الفعل حسن بذاته فإن هذا الفرض مخالف لما اتفقوا عليه من أن التعبد هو الفعل الذي لا تتحقق مصلحته إلا عند إتيانه بقصد القربة. وهذا لا يشمل الفعل الذي يكون حسن بذاته حتى لو أتى به بدون قصد القربة فكيف يفرض أن الفعل الحسن بذاته لا تتحقق مصلحته إلا مع قصد القربة فلاحظ.

أما الأمر الثاني: فقد استدل عليه المصنف بالإجماع على صحة عبادة من لم يقصد شيئاً من هذه الوجوه. فيستدل بذلك بعد حجية الإجماع على أن العبادات غير مشروطة بشيء من هذه الوجوه.

أقول: دليله ضعيف وذلك لأن الإجماع المذكور إنما يدل على أن قصد الأمر يكفي في تصحيح العبادة. وعلى أن هذه الوجوه ليست مشروطة بعنوانها الخاص في العبادات إذ لو كانت مشروطة بعنوانها الخاص لم يمكن تصحيح العبادة إلا بإتيان قصد من هذه القصود.

ولكن يبقى احتمال أن يكون الشرط في العبادات هو الكلي الجامع المنطبق على الأصناف الثلاثة. فتكون هذه الوجوه مشروطة ولكن لا بعنوانها الخاص بل بما هي مصادق من مصاديق ذلك الكلي.

ألا ترى أنه بالإجماع تصح صلاة من قرأ سورة التوحيد. ولا يدل هذا الإجماع على عدم وجوب جميع سور القرآن غير سورة التوحيد بل الإجماع قائم على وجوب الكلي وهو (سور القرآن) فتجب سورة البقرة بما هي مصادق من مصاديق سور القرآن لا بما هي بعنوانها الخاص. وهذا واضح.

بقي أمور.

الأول: ظاهر عبارة المصنف (ره) أنه لم يفرق بين الصنف الثاني والثالث حيث مثل بالمحبوبية لله تعالى ثم قطع بعدم المانع من تقييد الواجب بهذه القيود.

ولكنه فاسد فإن تقييد الواجب بالقيود من الصنف الثاني محل خلاف بل ادعى بعضهم أن الاشكال في تقييد الواجب بقيود من الصنف الثاني اشد

أمرها بمجرد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه .
فالاخلاف - إذن - منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال
واستحالته .

(ج) الاطلاق والتقييد في التقسيمات الأولية للواجب

إن كل واجب في نفسه له تقسيمات.....

من الإشكال في تقييد الواجب بقيد إمتثال الأمر وسيأتي التنبيه على ذلك .
الثاني : أنا كنا قد ذكرنا أن قصد القرية كلي تحته ثلاث أصناف .
ولكننا إنما قلنا ذلك مع غض النظر عن مسألة وجود جامع يصدق على
الأصناف الثلاثة وإلا فقد يناقش في وجوده وإن كان الأقوى وجوده .

الثالث : إن الأعلام إنما كان نظرهم في النزاع إلى تقييد الواجب بقيد
قصد إمتثال الأمر بما هو بعنوانه الخاص ولم يناقشوا في إمكان تقييد
الواجب بالجامع الكلي الذي من مصاديقه قصد إمتثال الأمر ولا يخفى أن
النقاش فيه لا يخلو من فائدة . ولعله يأتي الإشارة إليه .

قوله (ره) : (إن كل واجب في نفسه له تقسيمات ... إلخ) .

أقول : هذا شروع في بيان الإستدلال على إستحالة تقييد الواجب
بقصد أمتثال الأمر وهذا الإستدلال هو الإستدلال الذي ذكره العلامة النائيني
(ره) . وقد ذكر غيره إستدلالات أخرى نذكر بعضها بعد الإنتهاء من بيان
الإستدلال الذي ذكره المصنف (ره) فنقول .

أن هذا الإستدلال مركب من مقدمتين .

الأولى : أن القيود التي تقع على الماهيات على قسمين .

الأول : القيود الأولية كقيود العدالة والإيمان والشجاعة والزوجية وغير
ذلك مما يقيد به ماهية الإنسان .

الثاني : القيود الثانوية وهي القيود التي تعرض على الماهية بعد طرؤ
شيء عليها كالأمر فتكون القيود الثانوية هي العارضة بعد فرض الأمر بها

كالعلم بالحكم والجهل به وكتقييد الصلاة بكونها قد علم وجوبها أو جهل وجوبها.

وحاصل الفرق بين هذين القسمين أن الأول (القيود الأولية) هي القيود التي تعرض على الماهية بما هي أي تعرض على ذات الماهية ولو لم تكن مأموراً بها فالشجاعة تعرض على ذات الإنسان فهي قيد أولي وهكذا الكرم والنبل والحلم والعلم والتقى والزوجية والغنى والفوقية وغير ذلك فإنها كلها تعرض على ماهية الإنسان ولو لم يتعلق بها أمر.

فكل قيد يعرض على ذات الماهية أعني الماهية حتى لو لم تكن مأموراً بها فهو قيد أولي فتقييد الصلاة بكونها ذات سورة هو قيد أولي لأنه يعرض على ذات الصلاة سواء كانت مأموراً بها أو لم تكن مأموراً بها فيمكنك أن تقول ان الصلاة الغير المأمور بها مقيدة بأن يكون معها سورة فهي تنقسم الى صلاة ذات سورة وصلاة بدون سورة.

فالحاصل أن ضابط ومناط هذا القسم هو صحة عروض القيد على الماهية في حال كونها غير مأمور بها بحيث يصح أن تقسم الماهية الموصوفة بأنها غير مأمور بها إلى قسمين قسم موصوف بهذا القيد. وقسم موصوف بعدم هذا القيد وذلك كتقسيم الصلاة الغير المأمور بها إلى صلاة ذات ركوع وإلى صلاة بدون ركوع.

وأما القيود الثانوية فهي القيود العارضة على الماهية بما هي مأمور بها فلا يعرض على الماهية إلا بعد تعلق الأمر بها فمناطه أن لا يجوز حمل القيد على الماهية بما هي غير مأمور بها. وذلك كقيد قصد إمتثال الأمر فلا يمكن تقييد الصلاة مثلاً حالة كونها غير مأمور بها بأنها يؤتى بها بقصد إمتثال أمرها فلا يمكنك تقسيم الصلاة الغير المأمور بها إلى قسمين. قسم يؤتى به بقصد إمتثال أمرها. وقسم يؤتى به لا بقصد إمتثال أمرها.

فكل ما كان من القيود بهذا النحو (أي لا يقيد به الماهية إلا بما هي مأمور بها) فهي قيود ثانوية هذا حاصل المقدمة الأولى.

وأما الثانية: فيأتي التعرض لها عند تعرض المصنف (ره) لها.

باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

- ١ - ذات سورة، وفاقدها.
- ٢ - ذات تسليم، وفاقده.
- ٣ - صلاة عن طهارة، وفاقدها.
- ٤ - صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها.
- ٥ - صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة أجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الأولية»، لأنها تقسيمات تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها، وتقابلها «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتي ذكرها.

فإذا نظرنا إلى هذه التقسيمات الأولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كل خصوصية منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

- ١ - أن يكون مقيداً بوجودها، ويسمى بـ«شرط شيء» مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلاة.

قوله (ره): (باعتبار الخصوصيات التي تلحقه في الخارج...).

أقول: القيود الثانوية أعم من الأعراض الموجودة في الخارج فتشمل الإنتزاعيات والإعتباريات التي لا وجود لها في الخارج فتقييد الخصوصيات بكونها تلحق الواجب في الخارج قيد لا حاجة له بل هو حشو مفسد. وقد أشار إلى العموم في آخر عبارته حيث قال (وملاحظة كل ما يمكن فرض اعتباره فيها وعدمه).

٢ - أن يكون مقيداً بعدمها، ويسمى بـ«شرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحديث، إلى غير ذلك من قواطع الصلاة.

٣ - أن يكون مطلقاً بالنسبة إليهما أي غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فإن وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا في مرحلة الواقع والثبوت، وأما في مرحلة الإثبات والدلالة، فإن الدليل الذي يدل على وجوب شيء إن دل على اعتبار قيد فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، وإن لم يكن الدليل متضمناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فإن المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك

قوله (ره): (ويسمى بشرط شيء).

أقول: أي يسمى الواجب الملحوظ مقيداً بهذا القيد بالماهية بشرط شيء.

قوله (ره): (ويسمى بشرط لا مثل...).

أقول: المراد بشرط لا هذا القيد بالشرط لا هنا نسبي وليس مطلقاً ويستحيل أن يكون الواجب مأخوذاً على نحو بشرط لا لجميع القيود أي الشرط لا المطلق فإن الشرط لا المطلق يستحيل وجوده في الخارج فيستحيل التكليف به لإستحالة التكليف بما لا قدرة عليه.

قوله (ره): (ويسمى لا بشرط...).

أقول: المراد هنا أيضاً لا بشرط هذا القيد. أي لا بشرط لا النسبي. وقد تنطق هذه العبارة ويراد بها لا بشرط مطلقاً ويمكن كون بعض الواجبات وموضوعات الأحكام أو متعلقاتها مأخوذة على هذا النحو.

قوله (ره): (فإن المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق...).

بأصالة الاطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيد - ، وبأصالة الاطلاق يستكشف أن إرادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أي أن الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلا على نحو اللابشرط .

(د) عدم إمكان الاطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة أنه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأولية .

ثم إن كل واجب - بعد ثبوت الوجوب وتعليق الأمر به واقعاً - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره . ثم ينقسم أيضاً إلى معلوم الواجب ومجهوله .

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية»، لأنها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلاً - بداعي أمرها، لأن المفروض في هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده . وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم .

أقول: إذا ورد الدليل جامعاً لمقدمات الحكمة التي هي شروط الإطلاق كان الدليل مطلقاً فبدل على نفي كل قيد شك في تقييد الواجب به ويدل على إن المتكلم قد لاحظ الواجب على نحو (لابشرط) بالنسبة إلى تلك القيود المشكوكة . هذا كله في القيود الأولية .

وأما القيود الثانوية فيأتي الكلام عليها .

قوله (ره): (لأنها من لواحق الحكم...) .

أقول: أي تعرض هذه التقسيمات على الماهية بعد عروض الحكم عليها فلا يمكن أن تكون الصلاة مثلاً موصوفة بأنها مأتي بها بداعي أمرها مع أن المفروض أنها لا أمر بها . وهذا واضح .

وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به،

قوله (ره): (وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أي تقييد المأمور به).

أقول: هذا شروع في المقدمة الثانية ونتيجتها أنه يستحيل تقييد الماهية التي يتعلق بها الأمر بقيد ثانوي وبعبارة أوضح هنا ثلاث أمور.

الأول: أنه لا ريب في جواز تقييد الماهية بقيد ثانوي بحيث يكون التقييد بعد الأمر كما لو أمر أولاً بالصلاة ثم بعد ذلك يقيد الصلاة بكونها يؤتى بها بداعي أمرها.

الثاني: أن يقيد الماهية بقيد ثانوي قبل الأمر وبدون أمر أصلاً. كما لو قيد ماهية صوم الوصال بما يؤتى بها بداعي أمرها. وهذا التقييد لا ريب في استحالة صدوره من المولى ضرورة استحالة إمثاله^(١).

الثالث: أن يقيد الماهية في حال توجه الأمر إليها لا بعد الأمر ولا في حال عدمه. بل في حالة توجه الأمر إليها كما لو أراد أن يأمر بالصلاة المقيدة بأن يؤتى بها بداعي أمرها.

وهذا الثالث هو محل نظر المصنف (ره) وحكم بعدم الإمكان وإستدل عليه بعبارة مشوشة تبدأ بقوله (لأن قصد) وتنتهي بقوله (وهذا خلف أو دور).

وكيف كان فيمكن حمل كلامه على ما أفاده أستاذه العلامة. وحاصل ما أفاده كما في تقريراته، يتوقف على بيان نقطتين واضحتين.

الأولى: أنه يأتي عما قريب أن الواجب له شروط تسمى شروط الوجوب تؤخذ على نحو مفروضة الوجود مثل الشرط في القضية الشرطية (إن طلعت الشمس فالنهار موجود) فيكون وجود الجزاء متوقفاً على وجود الشرط والشرط يلحظ على نحو إنه عند وجوده يوجد الجزاء.

(١) الكلام الجاري في الثالث جار فيه بلحاظ عالم الإنشاء وإن يفترقان في عالم الامثال فالمانع المعلوم في هذا القسم دون الثالث هو استحالة الامثال. وأما في مقام الانشاء فالكلام في الثاني والثالث على نسق واحد.

والحاصل أن هنا شروط تكون بمنزلة الشرط في القضية الشرطية وبمنزلة الموضوع في القضية الحملية مثل (المستطيع يجب عليه الحج) فالإستطاعة شرط وجوب يؤخذ على نحو مفروض الوجود فبعد تحقق الإستطاعة يتحقق وجوب الحج وهكذا الحال في جميع شروط الوجوب فإنه بعد تحققها يتحقق الحكم مثل (رمضان يجب صومه).

ثم نضيف أن كل شرط خارج عن طاقة الإنسان يجب عقلاً أن يكون من شروط الوجوب مثل الزمان فيجب أن يكون مأخوذاً على نحو مفروض الوجود أي إن تحقق الزمان يجب كذا وكذا.

النقطة الثانية: إن الشارع إذا أوجب فعلاً متعلقاً بشيء من شروط الوجوب يجب أن ينظر إلى ذلك الشيء على أنه موجود في الخارج فلو قال (صل قاصداً إمتثال الأمر) يجب أن ينظر إلى (الأمر) على أنه شيء موجود في الخارج ضرورة أن أحكامه أحكام عقلائية لا خيالية فلا معنى لقوله (صل قاصداً إمتثال الأمر) وهو عالم بعدم وجود الأمر وأن الأمر ليس إلا شيئاً خيالياً.

إذن يجب أن يراه موجوداً كأنه يشير إليه فيقول (صل قاصداً إمتثال ذلك الأمر).

وكذا لو قال (أكرم العلماء) كأنه يشير إلى العلماء الذين لهم وجود في الخارج أو سيوجدون فيقول أكرم أولئك العلماء.

والحاصل أن الشارع لا يقول أكرم العنقاء وأصعد على جبل الياقوت واسبح في بحر من المسك موجه الذهب الأحمر.

وإذا إتضحت هاتان النقطتان يتضح إستحالة أن يقول المولى (آتي بالصلاة المفيدة بقصد إمتثال أمرها) قبل وجود الأمر.

وذلك لأن (الأمر) مثل الزمان من الأمور غير الاختيارية فهو من شروط الوجوب وقيود الموضوع كما عرفت في النقطة الأولى ويجب لحاظه بنحو حاك عن الخارج كأنه يشير إليه كأنه يقول ذلك الأمر والمفروض أن (الأمر)

بنفسه هو المشير إلى الأمر الموجود الذي هو نفسه حسب الفرض أيضاً فيكون الأمر متقدماً على نفسه وهو محال .

والحاصل أنه الآن ينشئ الأمر فلا يمكن أن يشير به إلى الأمر الموجود سلفاً مع أن المفروض أن الأمر واحد . إذ يستحيل أن يكون الشيء متقدماً على نفسه .

بل ينتج شيئاً آخر وهو أن المولى لو استطاع أن يقول وينشئ هذا الأمر فإنه لن يكون مثمراً لوضوح أن الحكم لا يصير فعلياً في الخارج إلا بتحقيق شروط الوجوب والمفروض أن الأمر الذي هو الحكم من شروط الوجوب فيكون وجود الحكم متوقفاً على وجود الحكم وهو محال .

هذا ما استطعنا أن نوضح به كلام العلامة النائيني(ره) ولما كان المطلب دقيقاً فعلى الطالب الإعادة .

وإذا عرفته فنقول إن كلام المصنف(ره) يأبى أن يحمل على كلام النائيني(ره) وذلك .

أولاً: لأنه لم يشر إلى النقطتين وهما عمدتا كلام العلامة .

ثانياً: لوجود كلمة(قصد) فقد عرفت أن النتيجة عند العلامة هي تقدم الأمر على نفسه لا تقدم الأمر على قصد الأمر وبالعكس .

ولهذا نضطر إلى أن نجعل كلام المصنف(ره) محاولة مستقلة غير محاولة العلامة النائيني(ره) .

وهي أن إنشاء الأمر متأخر عن متعلقه لإحتياجه إلى تصوره وتقرره في الذهن ثم الأمر به فيكون الأمر متأخراً عن قصد الأمر الذي هو متعلق الأمر لأنه قيد المأمور به حسب الفرض .

وكذا قصد الأمر متأخر عن وجود الأمر لاستحالة قصد إمتثال الأمر قبل وجود الأمر .

فكان قصد إمتثال الأمر متوقفاً على وجود الأمر كما أن الأمر متوقف على قصد إمتثال الأمر وهذا محال .

لأن قصد امتثال الأمر - مثلاً - فرع وجود الأمر،

وهذه المحاولة بهذه الصيغة يسهل الجواب عليها إذ يقال أن الأمر لا يتوقف على وجود قصد إمتثال الأمر في الخارج ضرورة أن الأمر لا يتوقف على وجود متعلقة في الخارج.

نعم يتوقف على تصوره في الذهن فالأمر يتوقف على تصور قصد إمتثال الأمر.

وقصد إمتثال الأمر في الخارج يتوقف على وجود الأمر في الخارج فقصد إمتثال الأمر الذي يتوقف عليه الأمر غير قصد إمتثال الأمر الذي يتوقف على الأمر إذ الأول هو الذهني والثاني هو الخارجي.

هذا وإذا أردت أن تدفع هذا الجواب لزم عليك الإستعانة بالنقطة الثانية من كلام العلامة النائيني (ره) وهي ان المولى يرى (الأمر) الذي تصوره في المتعلق حاكياً عن الخارج لا مجرد صورة ذهنية لا وجود لها في الخارج حتى يقال أن الأمر يتوقف على تصور قصد الأمر فقط. بل يتوقف على تصور قصد إمتثال الأمر المفروض وجوده في الخارج فيكون الوجود الخارجي للأمر متقدماً على الأمر.

قوله (ره): (لأن قصد إمتثال الأمر فرع وجود الأمر).

اقول: أي تحقق قصد إمتثال الأمر في الخارج فرع وجود الأمر لوضوح استحالة أن تقصد إمتثال شيء لا وجود له.

وقد بينا في المقدمة الأولى أن التقسيمات الثانوية متأخرة عن الأمر وهي إنما تعرض على الماهية المأمور بها فلا تعرض القيود الثانوية على الواجب إلا بعد الأمر فالتقييد بقصد إمتثال الأمر متأخر عن الأمر.

وهنا سؤال وهو أنه هل التقسيمات الثانوية لا تعرض على الماهية إلا بعد لحاظ أنها مأمورة بها أو بعد كونها مأمور بها في الخارج.

والجواب أن لحاظ العروض متأخر عن لحاظ أنها مأمور بها بينما حقيقة العروض متأخرة عن حقيقة كونها مأموراً بها.

فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً به ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً. وهذا خلف، أو دور.

هذا كله مع غض النظر عن خطأ المكلف فيقصد إمتثال أمر لا وجود له إذ مع هذا النظر يمكن التقسيم بدون أمر.

قوله (ره): (فكيف يعقل أن يكون الأمر مقيداً...).

أقول: المقيد بقصد الأمر هو المأمور به لا الأمر نعم يمكن نسبة التقييد إلى الأمر مسامحة لأن الأمر تعلق بالواجب المقيد فيقال الأمر مقيد أي تعلق بالمقيد.

ويمكن أن تفسر العبارة بتفسير آخر وهو أن الأمر بنفسه مقيد بالأمر لأن الأمر من شروط الوجوب فيكون الأمر فرع الأمر فيكون مراد المصنف (ره) هو عين مراد العلامة النائني (ره) لكنك علمت أن هذا التفسير بعيد لوجود كلمة (قصد) في كلام المصنف (ره) ولولاها لكان كلام المصنف ظاهراً في مقالة العلامة النائني (ره).

قوله (ره): (ولازمه أن يكون الأمر فرع قصد الأمر...).

أقول: أي لازم كون الأمر مقيداً بقصد الأمر هو صيرورة الأمر متأخراً عن قصد الأمر أما على التفسير الأول فلأن الأمر محتاج لتصور متعلقة فلا يمكن للمولى أن يأمر بشيء لم يتصوره فلا بد أولاً من تصور المتعلق بسائر شرائطه ثم الأمر به. فيكون وجود الأمر في الخارج فرع تصور قصد إمتثال الأمر.

وأما على التفسير الثاني البعيد فلأن وجود الحكم فرع ومتأخر عن وجود الموضوع ووجود المشروط فرع ومتأخر عن وجود الشرط فيكون وجود الأمر فرع ومتأخر عن وجود الأمر.

قوله (ره): (وهذا خلف أو دور).

اقول: على التفسير الأول يكون وجود الأمر متوقفاً على قصد الإمتثال، وقصد الإمتثال متوقف على الأمر فإما ان نلتزم بهذين التوقفين فهو دور او ننكر احدهما فهو خلف أي خلاف المفروض لأن المفروض ان كلا التوقفين صحيح.

بقي شيء وهو انه قد قامت اجوبة لدفع ما ذكره العلامة النائيني(ره) نذكر جوابين منها.

الأول: أنه في المقام بالخصوص نلتزم ان (الأمر) ليس من شروط الوجوب.

توضيح ذلك أنا لا نحكم على شرط انه من شروط الوجوب إلا بسببين.

الأول: ان يظهر ذلك من الفاظ الدليل.

الثاني: حكم العقل بلزوم كونه من شروط الوجوب.

وهذان السببان كلاهما منتفیان في المقام فلا عرف ولا عقل يقضي بلزوم كون وجود الأمر من شروط الوجوب وبهذا تنتفي النقطة الأولى من نقطتي دليل العلامة النائيني(ره).

اقول مع تمامية هذا الجواب فإنما يصلح جواباً على العلامة في بعض النواحي دون بعض وذلك لأن إستحالة إنشاء الأمر بالمقيد بقصد القرية لا يتوقف إلا على النقطة الثانية. نعم إستحالة فعلية وجود الأمر في الخارج تتوقف على النقطة الأولى.

الجواب الثاني: وهو انه لا يجب على الأمر ان يلاحظ كلمة الأمر بما هي موجود في الخارج في قوله(آتي بالصلاة بقصد إمتثال الأمر) بل يكفي ان يلاحظ الأمر بما هو كلي له قابلية التحقق في الخارج فيصدق على نفس هذا الأمر الصادر بهذه الهيئة في (آتي) وهذا الجواب اقرب الأجوبة وإن لا يخلو من تأمل.

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً أن الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض إلا في مورد قابل للتقييد. ومع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا أن نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول:

قد اختلف الأصوليون في أن الأصل في الواجب - إذا شك في كونه تعدياً أو توصلياً - هل أنه تعدي أو توصلي؟ .
ذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية إلا أن يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية في المأمور به، لأنه لا بد من

قوله (ره): (وإذا استحال التقييد إستحال الإطلاق...).

اقول: قد عرفت ان تمامية الدليل مركب من أمرين:

الأول: استحالة التقييد بقصد إمتثال الأمر.

الثاني: إذا استحال التقييد استحال الإطلاق.

وقد أثبت المصنف (ره) الأمر الأول كما اثبتنا فيما سبق الأمر الثاني، فينتج من الأمرين أن أدلة الواجبات التي استحال تقييدها بقصد إمتثال الأمر يستحيل إطلاقها عن هذا القيد، فظهر ان لا إطلاق لفظي يقتضي توصلية الواجبات.

تنبيه: الى هنا يكون قد أثبت المصنف (ره) ان ادلة الواجبات ليست مطلقة بالإطلاق الذي يقتضي التوصلية لكن من الواضح ان هذا وحده لا يقتضي اصالة التعبدية، بل ما زالت اصالة التعبدية محتاجة الى نفي وجود أي اصل آخر يقتضي التوصلية وقد ادعي وجود اصلين آخرين.

الأول: اصالة البراءة وقد مر الكلام عليه.

الثاني: اصالة الإطلاق المقامي وسيأتي الكلام عليه.

الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقد تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا وهي تقتضي العبادية.

وذهب جماعة إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك باطلاق المقام.

قوله (ره): (بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام...).

اقول: تحرير الكلام يقع في ثلاث مقامات.

الأول: في الفرق بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي.

الثاني: في بيان لزوم توصل المولى الى غرضه عن طريق تعدد الأمر.

الثالث: في بيان جريان الإطلاق المقامي لنفي وجوب قصد القربة.

أما المقام الأول فنقول ان الإطلاق اللفظي هو عبارة عن التمسك بسعة المفهوم الذي وقع الحكم عليه فمثلاً لو قال (الغيبه حرام) تمسكنا بسعة مفهوم الغيبة وقلنا الغيبة مطلقاً حرام.

ولو قال: (النهي عن المنكر واجب) تمسكنا بسعة النهي عن المنكر وقلنا النهي عن المنكر مطلقاً واجب.

فالإطلاق الذي يكون من هذا القبيل أي التمسك بسعة المفهوم يسمى بالإطلاق اللفظي لأنه يحمل فيه اللفظ على تمام معناه وينفي عن مفهوم اللفظ جميع القيود.

وأما الإطلاق المقامي فهو عبارة عن نفي الحكم الذي لم يذكره المولى وكان في مقام ذكره. مثلاً لو جئت الى المولى وقلت له مرني بكل ما تريده في هذا اليوم. فقال لك (اشتر خبزاً وارزاً واجلب لي ماء) فلو شككت بعد ذلك أنه هل يريد اللحم تمسكت بإطلاق المقام أي أن المولى كان في مقام ذكر جميع الأوامر التي يريدونها فلو كان يريد اللحم لذكره ولكنه لم يذكره في ذلك المقام فهو لا يريد.

ولا يخفى انك في هذا الاطلاق لا تتمسك بسعة مفهوم أي لفظ فإن

نفي وجوب شراء اللحم إنما نشأ من عدم ذكره لا من عدم تقييد ذكر الخبز والماء والأرز باللحم لوضوح أن اللحم ليس من قيود الماء أو غيره من المعاني.

وهكذا لو قلت للمولى مرني بكل ما تريده اليوم حتى أفعله وأذهب . فلم بأمرك بشيء فتمسك بالإطلاق المقامي لإثبات أنه لا يريد شيئاً وأنه لم يوجب عليك شراء اللحم .

ومن الواضح أن هذا ليس تمسكاً بإطلاق لفظ ضرورة أن المولى لم ينطق بشيء .

والحاصل أن الإطلاق اللفظي هو التمسك بسعة مفهوم اللفظ لنفي جميع القيود . بينما الإطلاق المقامي هو التمسك بعدم ذكر الشيء في مقام ذكره لنفي الحكم الذي لم يذكره المولى .

ثم إن المشكوك وجوبه تارة يكون حكماً مستقلاً مثل شراء اللحم في المثال ومثل وجوب إعادة الصلاة لمن صلى تيمماً في قوله تعالى (فلم تجدوا ماء فتيمموا) حيث كان في مقام ذكر وظيفة المضطر الذي لم يجد ماء فتمسك بالإطلاق المقامي لنفي وجوب الإعادة الذي هو واجب مستقل .

وكلما كان الواجب مستقلاً فلا يمكن نفيه إلا بالإطلاق المقامي ويستحيل نفيه بالإطلاق اللفظي لأن الواجب المستقل ليس قيداً حتى ينفي تقييد المفهوم به .

وتارة يكون المشكوك حكماً مرتبطاً بغيره كالشك في كون القنوت جزءاً والشك في كون العلم بالطهارة شرطاً .

ففي هذه الحالة يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لمفهوم (صلاة) . في قوله (يجب الصلاة) فتمسك بسعة مفهوم فنقول الصلاة مطلقاً (أي سواء كانت مع قنوت أم لا وسواء كانت مع علم بالطهارة أم لا) واجبه . وقد مر شرح ذلك في مبحث الصحيح والأعم .

توضيح ذلك: إنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقاً، فإن كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه وأخذه في المأمور به قيداً، وإلا فلا.

كما يمكن التمسك بالإطلاق المقامي وذلك إذا فرض وجود رواية كان الامام(ع) فيها في مقام ذكر جميع أجزاء الصلاة وشرائطها فلم يذكر القنوت فتمسك بالإطلاق المقامي لهذه الرواية ونقول لو كان القنوت واجباً لذكره.

وهناك حالة واحدة لا يمكن التمسك فيها بالإطلاق اللفظي، وهي حالة كون المولى غير قادر على التقييد كما في محل البحث فيكون الإطلاق اللفظي غير ممكن فلا يمكن نفي القيد إلا بالإطلاق المقامي.

فانقدح أن هناك مورد واحد يمكن أن يجتمع عليه الإطلاق اللفظي والمقامي وهو مورد كون المشكوك جزءاً أو شرطاً للواجب المذكور في الدليل مع فرض أنه يمكن التقييد.

وهناك موردان ينفرد الإطلاق المقامي بالجريان فيهما، ويستحيل أن يجري الإطلاق اللفظي فيهما وهما.

الأول: كون المشكوك واجباً مستقلاً.

الثاني: كون المشكوك جزءاً أو شرطاً مع فرض عدم إمكان التقييد.

وقد أطلعنا في البحث بفرض توضيحه على المبتدئين حيث أنه لم يتعرض لتوضيحه أحد حتى المصنف(ره) في مبحث الإطلاق وقد رأيت كثيراً من الطلاب يقعون في الخلط في هذا المبحث.

وإذا عرفت ما ذكرناه واتقنته ينقدح أن مقامنا بناء على مذهب المصنف(ره)(من استحالة التقييد) هو من المورد الثاني من الموردتين اللذين يستقل الإطلاق المقامي في الجريان. فيهما فيجري فيه الإطلاق المقامي دون اللفظي.

قوله (ره) (أنه لا ريب في أن المأمور به إطلاقاً...).

أقول: هذا شروع في المقام الثاني. وتوضيحه ان الحكيم تحكم افعاله وأقواله قاعدتان عقليتان.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الأولية ..

أما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيداً - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيداً في الكلام الواحد المتضمن للأمر، بل لا مناصر له من اتباع طريقة أخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بإنشاء أمرين أحدهما يتعلق

الأولى: أنه لا يضيع غرضه الذي يريده.

الثانية: أنه لا يطلب شيئاً دون أن يكون له غرض في ذلك الشيء.

ومن هنا فيثبت بالقاعدة الأولى أن المولى لا يأمر أقل من الغرض فإن كان غرضه لا يتحقق إلا بفعل مركب من ثلاث أجزاء استحال أن يأمر بالجزئين فقط، لأن ذلك يكون تضييعاً للغرض.

وهكذا إذا كان غرضه لا يتحقق إلا بالصلاة المقيدة بقصد القربة لا يمكن أن يأمر بالمطلق بل يجب أن يأمر بالصلاة المقيدة بقصد القربة.

ويثبت بالقاعدة الثانية أن المولى لا يأمر بأكثر من الغرض فإن كان غرضه يتحقق بالفعل المركب من جزئين استحال أن يأمر بالمركب من ثلاثة لأن ذلك يكون طلب شيء بدون غرض وهو عبث.

وهكذا إذا كان غرضه يتحقق بالصلاة مطلقاً استحال الأمر بالصلاة المقيدة بل يجب أن يأمر بالمطلقة.

وهذا معنى أن الإطلاق والتقييد يتبع الغرض.

قوله (ره) (بل لا مناصر له من اتباع طريقة أخرى ممكنة...).

أقول: حاصله بعد أن عرفت أن المولى لا يمكن أن يضيع غرضه فإذا فرض بان غرضه كان هو الفعل المقيّد بقصد القربة فيجب عليه أن يأمر بالفعل المقيّد بقصد القربة فإذا أمكنه التقييد بأمر واحد فالحمد لله.

وأما إذا لم يمكنه ذلك فهذا لا يعني أن المولى يأمر بالفعل المطلق ويضيع غرضه، بل عليه أن يقوم بأي طريقه يتوصل بها إلى تحقيق غرضه

الذي هو الفعل المقيّد بقصد القرية .

وهذه الطريقة هي أن يأمر أمرين .

الأول : يتعلق بذات الواجب فيقول (افعلوا الصلاة) .

الثاني : أن يأمر بعد ذلك فيقول ولتكن الصلاة مقيّده بقصد إمتثال هذا الأمر .

فإذا كان هذا ممكناً له وجب عليه أن يفعل ذلك فإذا لم يفعل ذلك علمنا بأنه لم يتعلق غرضه بالواجب المقيّد بقصد القرية ، إذ لو تعلّق غرضه بالمقيّد لأمرنا بالأمر الثاني .

ويبقى الكلام في مقامين .

الأول : هل يمكن توصل المولى إلى غرضه بالأمرين أم لا .

الجواب أنه ممكن وذلك لأن الأدلة التي ذكرناها سابقاً انما دلت على استحالة تقييد المأمور به بقصد إمتثال الأمر فيما إذا كان الأمر واحداً لا متعدداً .

وذلك لأن علة الاستحالة أن القيود الثانوية لا يمكن ان تعرض على الماهية إلا بعد الأمر بها . فالأمر الواحد لا يمكن أن يتوجه إلى الفعل المقيّد بقيد ثانوي لأن هذا يعني عروض الثانوي قبل الأمر وهو محال .

وهذه العلة ليست موجودة فيما إذا تعدد الأمر لأن الأمر الأول تعلّق بذات الماهية غير مقيّده بقيد ثانوي فالأمر الأول لا إشكال فيه .

والأمر الثاني تعلّق بالقيّد الثانوي ، ولا إشكال فيه أيضاً ، لأن المفروض أن الماهية قد تعلّق بها الأمر ، فيصير عروض القيد الثانوي على الماهية في غاية الإمكان .

فظهر وجود الفرق بين تقييد المأمور به بقيد ثانوي بأمر واحد ، وبين تقييد المأمور به كذلك بأمرين .

المقام الثاني : في ذكر بعض اللوازم للأمرين ونشير اليه عند تعرض المصنف (ره) له .

بذات الفعل مجرداً عن القيد، والثاني يتعلق بالقيد.

مثلاً: لو فرض أن غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعي أمرها، فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك في نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية... فلا بد له (أي الأمر) لتحصيل غرضه أن يسلك طريقة أخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأول، مبنياً ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان في حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لأنهما ناشئان من غرض واحد، والثاني يكون بياناً للأول، فمع عدم امتثال

قوله (ره): (والثاني يتعلق بالقيد).

أقول: أي يتعلق بالقيد ضمن الواجب المأمور به بالأمر الأول كأن يقول: إئت بالصلاة بقصد إمتثال أمرها أو يقول كن حال إمتثالك للأمر الأول قاصداً إمتثال الأمر الأول.

قوله (ره): (لما عرفت من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية).

أقول: أي امتناع التقييد بها في الأمر الواحد لا في الأمرين.

قوله (ره): (وهذان الأمران يكونان في).

أقول: هذا هو المقام الثاني وحاصله أنه يقال أن لازم هذين الأمرين بان يجوز للمكلف أن يمثل أحدهما دون الآخر، فيكون مطيعاً فيما أمثل، وعاصياً فيما خالف، فمثلاً نفرض أن المكلف أتى بذات الصلاة فيجب أن يكون هذا إمتثالاً للأمر الأول غاية أنه خالف الأمر الثاني وهكذا.

والحاصل أن هذين الأمرين ككل أمرين يمكن أن يطاع أحدهما ويعصى الآخر وهذا مخالف للإجماع ضرورة أن من أتى بذات الصلاة رياءً، كان بالإجماع عاصياً فقط.

وأيضاً لازم هذين الأمرين أن المكلف لو أمثل الأمر الأول لم يجب

الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأول بامتناله فقط وذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد في النتيجة وإن لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد

عليه الإعادة، فلو أتى بالصلاة بدون قصد القربة سقط الأمر الأول لتحقيق المأمور به بالأمر الأول، لأن المفروض أن الأمر الأول تعلق بذات الصلاة والمفروض أن المكلف قد أتى بذات الصلاة فيلزم سقوط الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني فكذا يجب سقوطه لاستحالة تحقيقه، لأن الأمر الثاني يقول يجب قصد القربة عند إمتثال الأمر الأول. والمفروض أننا خالفنا هذا الحكم ولا يمكننا أطاعته، فهو بمنزلة أكرم العالم فلو عصيائه ثم صار العالم جاهلاً أو مات العالم لم يمكننا الإمتثال فيلزم سقوط الأمر الثاني أيضاً. وهكذا فلو صلى رياء يجب سقوط الأمر الأول ثم سقوط الأمر الثاني إلا إذا فرض تقييد الأمر الأول بعدم الريائية.

وعلى كل حال فهذان لازمان فاسدان يترتان على دعوى تعدد الأمر.

وقد أجاب المصنف(ره) بأن هذين الأمرين وإن كانا أمرين لفظاً وإنشاءً، إلا أنهما أمر واحد لباً وحقيقة، وذلك لأن غرض المولى لم يتعلق إلا بشيء واحد وهو الذات المقيدة بقصد الأمتثال. فهو لم يتعلق غرضه بالمطلق ولم يأمر به إلا توصلاً إلى الأمر بالمقيد.

والحاصل أن غرض المولى واحد فيجب أن يكون الأمر اللبي والحقيقي واحد. ولكن لما لم يمكنه إنشاء الأمر الواحد عبر بأمرين كي يفهم المكلفين الأمر اللبي الواحد فينتج أن هذين الأمرين بمنزلة الأمر الواحد بالمقيد.

قوله (ره): (فإذا أمر المولى بشيء...).

أقول: بقي المقام الثالث.

وحاصله بالجملة أن الاطلاق المقامي كالاطلاق اللفظي يتوقف على

الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، وإلا لبيته بأمر ثان. وهذا ما سميناه باطلاق المقام.

وعليه، فالأصل في الواجبات كونها توصلية حتى يثبت بالدليل أنها تعبدية.

إحراز أن المتكلم في مقام ذكر الحكم بحيث يصدق أنه لو أراد له لذكره فإذا لم يذكره علمنا أنه لم يريد.

ومن هنا فنقول قد عرفت أن المولى لو أراد قيد قصد القربة وجب عليه بيانه ولو من طريق تعدد الأمر. وإنما يقع الكلام أنه هل يجب عليه بيانه متصلاً بالأمر المتعلق بالواجب.

أم يجب عليه بيانه ولو منفصلاً عن هذا الأمر.

فعلى الأول: إذا ورد الأمر بالزكاة مجرداً عن الأمر بقيد القربة أمكن التمسك بالاطلاق بأن يقال لو أراد له لذكره لكنه لم يذكره فهو لا يريد.

وأما على الثاني: فلا يمكن التمسك بالاطلاق إذ لا نعلم أنه لم يذكر الأمر بالقيد ولو منفصلاً بعد حين فقد يكون امر بالقيد بعد ساعة أو يوم أو شهر من الأمر المتعلق بالواجب لكن هذا الأمر لم يصل إلينا.

وعلى هذا فانقدح أن التمسك بالاطلاق المقامي يتوقف على الأول وفي صحته نظر فلاحظ.

٤ - الواجب العيني وإطلاق الصيغة

الواجب العيني: (ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير) كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائي، وهو: (المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان) فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: إن دل دليل على أن الواجب عيني أو كفائي فذاك، وإن لم يدل فإن إطلاق صيغة إفعال تقتضي أن يكون عينياً سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فإن العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

قوله (ره): (فإن إطلاق صيغه إفعال تقتضي...).

أقول: أما تفسير الواجب الكفائي والعيني فسيأتي وتامة فهم جريان الإطلاق يتوقف على تفسير الواجب الكفائي فهذا الذي فعله المصنف (ره) خلل في التصنيف.

وكيف كان فالبحث يقع في ثلاث مقامات.

الأول: تفسير الواجب العيني والكفائي وسوف يأتي فراجعه هناك.

الثاني: في أن الإطلاق يقتضي العينية وذلك لأن كون الواجب كفائياً يحتاج إلى بيان مؤونة زائدة على كافة التفسيرات التي سوف تأتي للواجب العيني والكفائي.

وكل شيء احتاج بيانه إلى مؤونة زائدة كان الإطلاق وعدم ذكر البيان الزائد دليلاً على عدم إرادة المتكلم له إذ لو أراد له لبينه وذكر المؤونة الزائدة لكنه لم يبينه ويذكر المؤونة الزائدة.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوى أخرى وهي أن الأمر ظاهر بالعينية بغض النظر عن الإطلاق وذلك إما بإنصراف الذهن العرفي إلى التكاليف العينية ولا سيما عند توجيه الخطاب إلى الأفراد.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على إرادته - كما هو المفروض - يعلم أن مراده الوجوب العيني.

وأما بسبب ظهور الأمر المتوجه إلى الأفراد أنه متعلق بكل فرد ويجب عليه إيمثاله (فيجب على المسلمين الصلاة) بعد حمل المسلمين على العموم الاستغراقي، بمنزلة يجب على كل فرد من أفراد المسلمين أن يصلي، وهذا يكون ظاهراً في أن كل فرد يجب عليه الصلاة فيجب عليه التحرك إلى الصلاة لأن في ذمته صلاة.

والحاصل أن مثل هذه العبارات ظاهره في جعل الوجوب في ذمة كل شخص على استقلاله وهو الوجوب العيني.

والفرق بين استظهار العينية بالإطلاق وبين استظهارها بالظهور المذكور هو أن الأول متوقف على كون المتكلم في مقام البيان.

فبدون إحراز هذا المقام في الكلام لم يجز التمسك بالإطلاق. وهذا بخلاف الثاني فإن دلالة على العينية لا تحتاج إلى شيء.

ولعل المراجع إلى ذهنية العلماء يجزم بأن الاعلام يدعون دلالة الأمر على العينية بلا حاجة إلى بحث كون المتكلم في مقام البيان.

فإذا لم يكن ثبوت كونه في مقام البيان من البديهيات كانت طريقه العلماء دليلاً على أن المرتكز في أذهانهم إنما هو الاستظهار الثاني لا الأول.

المقام الثالث: أنه بعد التمسك بالإطلاق هل مركز الإطلاق هو المادة أم الهيئة؟

والظاهر كما عليه الاعلام هو الثاني.

توضيحه أن المادة إنما تدل على ماهية العبادة فلا نظر لها إلى المكلف بالذي يقع على عاتقه فعلها.

وأما الهيئة فهي تدل على دفع المكلف نحو المادة فبالإطلاق يستفاد أن الدفع والبعث ثابت سواء فعل الغير أم لم يفعل.

٥ - الواجب التعيني وإطلاق الصيغة

الواجب التعيني: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه» كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخيري كخصال كفارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيرة بين إطعام ستين مسكيناً، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة. وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعيني والتخيري.

فإذا علم واجب أنه من أي القسمين فذاك، وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به،

تنبيه.

إطلاق الهيئة إنما يتصور في الأوامر بالصيغة وأما إذا كان الأمر بالمادة مثل آمركم بالصلاة أو يجب الصلاة فهنا لا إطلاق هيئة جزماً لعدم وجود هيئة فالإطلاق المتخيل هنا إنما هو إطلاق مادتي الأمر والوجوب.

ثم إن العبارات على نحوين.

الأول: أن يذكر اللفظ الدال على المكلفين مثل آمركم بكذا. أو يجب كذا على المسلمين.

الثاني: أن لا يذكر اللفظ الدال على المكلفين مثل يجب الصلاة.

أما الثاني: فلا مجال للتمسك بإطلاق الوجوب أيضاً لأن التمسك بسعة مفهوم الوجوب لا يفيد شيئاً كما لا يخفى فيتعين استفادة العينية بطريقة الاستظهار.

أما الأول: فيتوقف التمسك بالإطلاق على استفادة العموم الاستغراقي فبعد ثبوت الوجوب على زيد يتمسك بإطلاق نسبه الوجوب إلى المكلف أي أنها متحققه سواء فعل الغير أم لم يفعل.

قوله (ره): (وإلا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل

سواء...)

فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلى مزيد بيان مفقود.

٦ - الواجب النفسي واطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر» كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه إذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري فمقتضى اطلاق تعلق الأمر به سواء وجب شيء آخر أم لا أنه واجب نفسي. فالاطلاق يقتضي النفسية ما لم تثبت الغيرية.

أقول: الكلام هنا يقع في ثلاث مقامات أيضاً.

المقام الأول: في بيان الواجب التعيني والتخييري وسيأتي انشاء الله تعالى.

المقام الثاني: في أن الإطلاق يقتضي التعينية والمقام هنا يقاس على المقام السابق فإن كون الواجب تخييرياً يحتاج إلى بيان زائد فبعده يستكشف عدم إرادة الواجب التخييري.

ولا يخفى أن المراد بإطلاق بالصيغة هو إطلاقها مرتبطه بمتعلقها أي إطلاق البعث المتعلق بالمبعوث إليه فليس إطلاق البعث مستقلاً هو الدال. ثم أنه كما ادعينا فيما سبق طريقاً ثانياً يحرز به عينه الوجوب كذلك هنا يمكن دعوى هذا الطريق فيقال أن انصراف البعث في الذهن العرفي هو إلى البعث التعيني.

وأما المقام الثالث: فيمكن قياسه على ماسلف أيضاً وهكذا التنبيه. وكذلك يمكن قياس الكلام في الواجب النفسي والغيري بلا حاجة إلى الإعادة.

نعم يمتاز الواجب الغيري أنه إذا ثبتت غيخته يتقيد واجب آخر، فمثلاً إذا ثبت أن الوضوء واجب غيري للصلاة يثبت أن الصلاة مقيدة بالوضوء.

٧ - الفور والتراخي

اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

- ١ - إنها موضوعة للفور.
- ٢ - إنها موضوعة للتراخي.
- ٣ - إنها موضوعة لهما على نحو الاشتراك اللفظي.

ومن هنا امكن إجراء الاطلاق في دليل (يجب الصلاة) للتمسك بعدم تقيد الصلاة بالوضوء. وبالتالي عدم كون الوضوء واجباً غيرياً للصلاة. والحاصل أن نفي الغيره له إطلاقاً، اطلاق في دليل الأمر بالواجب المحتمل كونه غيرياً.

وإطلاق في دليل الأمر بالواجب المحتمل كونه ذي المقدمة كالصلاة في المثال فإطلاق دليله يدل بالملازمة على أن وجوب الوضوء ليس غيرياً للصلاة.

قوله (ره): (اختلف الأصوليون في دلاله...).

أقول: وهو اختلاف قديم موجود عند الأدباء أيضاً. وكيف كان فلا بد من تفسير الفورية. وقد تفسر بأربع تفسيرات.

الأول: فورية لا تقبل التراخي أدنى لحظه فهي فورية بالدقة العقلية وذلك كما لو كان المولى واقعاً تحت العذاب فأمر عبده برفع العذاب عنه بفعل معين.

الثاني: الفورية العرفية وهي التي تقبل بعض التراخي كما لو أمر المولى عبده بإحضار الماء. فإن العرف يرى لزوم الفورية في هذا الأمر لكن فوريه عرفيه لا بأس فيها أن يتأخر بضع ثوان، والفورية العرفية تختلف باختلاف الواجبات، فالفورية العرفية إلى الحج تسمح بالتراخي عدة سنوات بينما الفورية العرفية لرد السلام تسمح بالتراخي عدة ثوان لا أكثر.

الثالث والرابع: وهما عبارة عن تقسيم كل واحد من القسمين السابقين إلى قسمين.

٤ - إنها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الأخير. والدليل عليه: ما عرفت من أن صيغة إفعال

الأول: ما لو لم يأت به فوراً (بحسب فوريته عرفاً إن كانت عرفية وعقلاً أن كانت عقلية) يسقط الطلب أصلاً كما في الأمر بإنقاذ الفريق فلو لم يمثل فوراً يسقط الطلب أما لموت الفريق وإما لانقاده من قبل غيره.

الثاني: أن يكون الفورية المطلوبة بحيث لو لم تمثل لم يسقط الطلب فيكون للمولى طلبان.

الأول: طلب المادة.

الثاني: طلب فوريتها.

فمع عدم تحصل الثاني يبقى الأول إما على نحو الفورية أيضاً حتى يكون المطلوب هو الفورية فالفورية بحيث لو عصى في الزمان الأول بقيت الفورية مطلوبة في الزمان الثاني وهكذا.

كما لو كان المولى تحت العذاب فهو يطلب رفع العذاب على نحو الفورية. فالفورية.

إما لا على نحو الفورية فيكون المطلوب هو الفورية والمادة فمع عدم الأول تعين الثاني على إطلاقه.

ولا يخفى أن الفورية الذي يمكن دعوى دلالة الصيغة عليه هو الفورية على نحو الفورية العرفية فالفورية. فإن هذا المعنى هو القريب إلى الذهن العرفي بخلاف المعاني الأخرى.

قوله: (ره) (والحق هو الأخير...).

أقول: وعليه المحققون فإن صيغة إفعال كمادة (يجب) أو (أمر) لا تدل سوى على نحو من البعث والدفع فلا نظر لها إلى خصوصيات الانبعاث والنبعث إليه.

إنما تدل على النسبة الطلبية، كما أن المادة لم توضع إلا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها - لا بهيئتها ولا بمادتها - على الفور أو التراخي. بل لا بد من دال آخر على شيء منهما، فإن تجردت عن الدال الآخر فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

وبعبارة أخرى إن هذه الألفاظ إنما دلت على البعث والوجوب فيجب على المكلف تحقيق المطلوب إن كان فورياً ففوري وإن كان تراخياً فتراخي. فالهيئة ومادة الوجوب والأمر لا دلالة لهما على نحو المطلوب.

وأما مادة المطلوب فكذلك فمثلاً (الصلاة) إنما وضعت للطبيعة بلا نظر لها إلى عوارض إتيانها كإتيانها ليلاً أو نهاراً سرّاً أو جهاراً في منزل أو مسجد فوراً أو تراخياً.

فكلمة (يجب) تدل على الوجوب المحض دون نظر لها إلى نحو المطلوب و(الصلاة) تدل على طبيعة الصلاة دون نظر لها إلى عوارض إتيانها فينتج أن (يجب الصلاة) لا نظر لها إلى عوارض الصلاة. وهكذا في كل أمر سواء كان بهيته أفعلاً أو مادة الأمر والوجوب.

قوله (ره): (فإن ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور...).

أقول: عند الشك وعدم وجود دال خاص بإطلاق مادة المأمور به يقتضي جواز إتيانها فوراً أو تراخياً إذ لو كان يريد فوريته أو تراخيه لبين ذلك. فلما لم يبين علم أنه لا يريد الفورية بخصوصها. فلو قال (يجب الصلاة) تمسكنا بإطلاق كلمة (الصلاة) لنفي تقييد الواجب بالفورية أو تقييده بالتراخي.

تنبيه: الرجوع إلى الإطلاق يتوقف على عدم وجود قرائن متصلة أو منفصلة على إرادة الفورية بخصوصها أو التراخي بخصوصها أما القرائن المنفصلة فسيأتي الكلام عليها.

وأما المتصلة فالذي نريد أن نقوله أن في غير العبادات يمكن وجودها

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، أما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

الأولى: قوله تعالى في سورة آل عمران ١٢٧: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾. وتقريب الاستدلال بها أن المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلا بالمسارعة إلى سببها، وهو الإتيان بالمأمور به. لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً لما مر من ظهور صيغة إفعال في الوجوب.

ضمن مناسبات الحكم والموضوع فقوله (اجلب الماء) يدل عرفاً على الفورية لأنه يفهم أن ذلك للشرب وهكذا (اصطد الغزال المار).

وهكذا في كثير من الأوامر إلا أن هذا لا يتم في العبادات لعدم وضوح مناسبات العبادات عند العرف. فالقرائن المتصلة هنا لا تكون ضمن مناسبات الحكم والموضوع.

قوله (ره): (لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى...).

أقول: هذا تعليل لعدم إمكان المسارعة نحو المغفرة مباشرة وحاصله أن المغفرة فعل الله تعالى وهو غير ممكن للعبد فلا يمكنه أن يفعله فضلاً عن الإسراع إلى فعله.

فوجب كون المراد هو الإسراع إلى فعل الأفعال الاختياريه التي تستوجب صدور المغفرة من الله تعالى.

هذا ولا يخفى أن المراد من الأفعال المستوجبه لمغفرة الله. أنها مستوجبة لها بمقتضى القوانين الإلهية لا أن الأفعال بنفسها عله تكوينيه تستوجب تحقق المغفرة وهذا واضح.

قوله (ره): (وعليه فيكون الإسراع إلى فعل المأمور به واجباً...).

الثانية: قوله تعالى في سورة البقرة ١٤٣ والمائدة ٥٣: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ فإن الاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن الإتيان بها فوراً.

والجواب: عن الاستدلال بكلتا الآيتين: أن الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما في المستحبات أيضاً. ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهي يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينة على أن طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

أقول: وسارعوا فعل أمر فيدل على الوجوب. ثم أن الآية الكريمة لو فرض دلالتها إنما تدل على وجوب المسارعة إلى المغفرة في ظرف المعصية لوضوح إن المكلف إذا كان طائعاً تائباً كانت المغفرة ملتنصقة به ولا وجه للمسارعة إلى ما هو حاصل لاستحالة تحصيل الحاصل فتدل الآية على وجوب المسارعة إلى الواجبات التي توجب المغفرة لا كل الواجبات في ظرف العصيان وأما في ظرف الطاعة والتوبة فلا يجب المسارعة إلى الواجبات ولا يخفى غرابة هذا المعنى.

قوله (ره): (والجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين...).

أقول: قد أجاب المصنف (ره) بجوابين.

الأول: أن الخيرات واسباب المغفرة شاملة للمستحبات ومن المعلوم عدم وجوب فعلها فضلاً عن المسارعة إليها. ومن هنا يجب الجزم بعدم ارادة وجوب المسارعة.

وقد يعترض على هذا الجواب بإعتراضين.

الأول: وحاصله أن الخيرات واسباب المغفرة تشمل المستحبات بعمومها فإذا دل الدليل على عدم وجوب المسارعة إلى المستحبات كان ذلك تخصيصاً للآية.

ويمكن الإجابة عن الإعتراض هذا بجوابين.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة إفعل فيها في الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلى أنا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات عن عمومها، ولا شك أن الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات

الأول: أنه تخصيص مستهجن لأن المستحبات أكثر من الواجبات فلا يجوز المصير إلى هذا التخصيص بل يجب التمسك بالعموم ويلزم من ذلك عدم حمل الأمر على الوجوب.

أقول: وهذا الجواب وإن كان صحيحاً إلا أنه يرجع إلى الجواب الثاني من جوابي المصنف (ره) وعليه لا يكون الجواب الأول جواباً مستقلاً.

الجواب الثاني أنا نقطع بأن العام شامل للمستحبات لا من جهة استهجان التخصيص بل من جهة أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي لزوم كون العام شاملاً للمستحبات والحاصل أن العام صريح في الشمول للمستحبات فهو بنفسه يأبى عن تخصيصه بغير المستحبات.

فظهر اندفاع هذا الاعتراض.

الاعتراض الثاني: أن مقتضى هذا التفسير هو استحباب المسارعة واستباق الخيرات وذلك لأن هذا الأمر إن لم يحمل على الوجوب فلا أقل من أن يحمل على الاستحباب.

فينتج دلالة الآيتين على قاعدة وهي انه يستحب المسارعة إلى جميع الواجبات إلا ما خرج بالدليل وهذه القاعدة لا يلتزم بها أحد^(١).

الجواب الثاني: وذكره المصنف (ره) بقوله (بل لو سلمنا باختصاصهما...) وحاصله أن المعلوم أن أكثر الواجبات لا يجب فيها

(١) ويوجد إعتراض ثالث أنه لم يجعل وجوب الاسراع قرينه على عدم الشمول للمستحبات.

العرفية وبعد الكلام عند العرف مستهجناً. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بعت أموالي»، ثم يستثني واحداً

الفورية فلو دلت الايتان على وجوب الفورية في جميع الواجبات وجب إخراج وتخصيص ما علم خروجه وهذا تخصيص وإخراج للاكثر وهو مستهجن فلا يجوز المصير إليه.

أقول: ويرد عليه الاعتراض الثاني من الاعتراضين السابقين.

هذا والانصاف أن الآيتين تأييدان عن الحمل على الاستحباب فهل يعقل أن يكون المراد إنشاء استحباب المسارعة إلى المغفرة وانها ليست واجبه شرعاً.

وكذا أن يكون المراد إنشاء استحباب الاستباق الى الخيرات وانه غير واجب شرعاً.

فالتحقيق ان الآيتين ارشاديتان إلى حكم العقل بوجوب المسارعة إلى مغفرة الله وأن لا يقر الانسان على عصيانه وعلى بعده عن الله تعالى.

فالعاصي يجب عليه المسارعة الى المغفرة وسببها هو التوبة لا الإتيان بالواجبات.

فمعنى الآية والله تعالى هو العالم أيها الناس البعيدون عن الله تعالى تعالوا الى غفران الله فتوبوا اليه جميعاً والكافر فليسلم والجاحد فليقر بالحق ولا تفوتنكم هذه الفرصه التي ارسلناها اليكم وهذا العمر الذي اعطيناه لكم اذ لو لم تسارعوا قد يفوتكم ذلك بالموت او بإنسداد باب المغفرة فتهلكوا. ولا يخفى أن هذا المعنى لا ارتباط له بمحل البحث أصلاً.

وأما الآية ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ فمعناها والله تعالى هو العالم: أن الله تعالى قد فتح خزائن رحمته وخيراته للناس فمن يريد الأخذ أمكنه الأخذ فتسابقوا ايها الناس إلى هذه الخزائن وتسابقوا كي يأخذ احدكم اكثر من غيره.

فمثال هذه الدعوة مثال ما لودعا الغني عدة من الفقراء الى بيت مملوء بالدنانير فقال لهم تسابقوا إلى هذه الخيرات.

فواحداً حتى لا يبقى تحت العام إلا القليل : لا شك في أن هذا الكلام يعد مستهجنأ لا يصدر عن حكيم عارف .

والحاصل أن الخيرات في الآية ليست هي بالواجبات ولا هي المستحبات وإنما هي نفس الهبات الإلهية والمسابقة إليها وإلى اخذها تكون بفعل ما يستوجها على النحو الذي قرره الواهب تعالى فإن قرره فورياً فيفعله فورياً كي يأخذ هبته وإن قرره متراخياً فعله متراخياً وإن قرره مطلقاً فعله مطلقاً فالمسارعة إلى هبة الله المعلقة على صلاة الليل تكون بالتأخير الى قبل الفجر والمسارعة إلى الهبات المعلقة على الصيام بفعله في أزمته المحدده من شهر رمضان وشهر رجب وشعبان وأول وآخر ووسط كل شهر .

والمسارعة إلى هبة الله المعلقة على الفريضة بإتيانها في زمان الواجب وأفضل الهبات أول الوقت فيحكم العقل بلزوم فعلها أول وقتها كي لا يضع منه أفضل الهبات وهكذا .

والحاصل أن الآية لا نظر لها إلى زمان إتيان الواجبات والمستحبات وإنما نظرها إلى الإكثار من الأفعال المستوجهة لهبات الله تعالى .

ولعمري أن هذا المعنى لهو المعنى الواضح الذي ينسب إلى أذهان الجميع من العرف .

والعجب من بعض المحققين حيث فسر الاستباق بالمسابقة فتكون الآية ظاهرة في وجوب مسابقة العباد نحو الخيرات يعني أن الواجب على كل واحد منهم أن يسابق الآخر فيها فيجب أن يكون العمل خيراً للجميع ويمكن قيام كل واحد منهم به ففي مثل ذلك أمر سبحانه وتعالى عبادة بالمسابقة نحوه ومن الواضح أنه لا صلة لهذا المعنى بما نحن فيه أصلاً وذلك لان الكلام فيه إنما هو في وجوب المبادرة على المكلف نحو إمثال الأمر المتوجه اليه خاصة على نحو الاستقلال مع قطر النظر عن الأمر المتوجه إلى غيره وهذا بخلاف ما في الآية . فان وجوب الاستباق فيها إنما هو بالإضافة الى الآخر لا بالإضافة إلى الفعل انتهى .

أقول : لا يخفى فساد هذا التفسير وكونه في غاية الغرابة مع أنه لا

إذن، لا يبقى مناصر من حمل الآيتين على الاستحباب.

يلتزم به أحد لان مقتضاه وجوب المسارعة في الواجبات الكفائية إلا ما خرج بالدليل ولا أظن أحداً يلتزم بهذا المعنى.

بقي شيء: وهو أنه لو دلت الآيتان الكريمتان على وجوب الفورية لدلت على وجوب الفورية في جميع الواجبات سواء كان الدليل الدال على وجوبه هو صيغة إفعال، أم كان الدليل هو مادة الوجوب والأمر. فلا وجه لقصر النزاع على صيغة الأمر كما عنونوا البحث.

٨ - المرّة والتكرار

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة إفعال على المرّة والتكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور والتراخي. والمختار هنا كالمختار هناك،

قوله (ره): (واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة افعل . . .).

أقول: أن الكلام في هذا المبحث يقع في مقامات.

الأول: في تحرير محل النزاع.

الثاني في دلالة الصيغة على المرّة أو الاطلاق.

الثالث في مقتضى اطلاق الصيغة.

الرابع في محل الإمتثال.

أما المقام الأول فيتضح الكلام فيه عند تمهيد مقدمات.

الأولى: إن ظاهرهم في هذا البحث كظاهرهم في البحث السابق هو اختصاص النزاع في الصيغة هل تدل على المرّة أو التكرار أو الفور أو التراخ. فلا يتنازعون في دلالة مادة الأمر أو الوجوب على المرّة أو التكرار أو الفور أو التراخ.

ولكن لا يخفى أن الذي ادعى دلالة الصيغة على الفور أو المرّة استند إلى شبهات غير مختصة بالصيغة بل جارية في المادة كشبهة التبادر فيجب تعميم البحث.

الثانية: أن الماهيات على أقسام.

الأول: ما لا يقبل التكرار والاستمرار وذلك كقتل زيد فإنها ماهية لا تقبل إلا وجود واحد منقطع.

الثاني: ما لا يقبل التكرار والانقطاع بل يجب أن يكون مستمراً وذلك مثل الوفاء بالعهد فإذا قال المولى (فب بهذا العهد) فمعناه الأمر بتحقيق الوفاء وطبيعة الوفاء ليس لها إلا وجود واحد وغالباً ما يكون مستمراً كما لو كان العهد هو ترك شيء مطلقاً فإن الوفاء لا يصدق إلا بالترك إلى الأبد والمجموع وجود واحد مستمر.

الثالث: ما يقبل التكرار وذلك كأغلب الماهيات كالصلاة والصيام والإكرام والاطعام.

ومحل النزاع إنما هو القسم الثالث وأما الأولان فلا مجال لجريان النزاع فيهما إذ لا يمكن لأحد دعوى دلالة الأمر بهما على التكرار.

وبعبارة أوضح أن مدعي دلالة الصيغة على التكرار يقول بعدم دلالتها على التكرار إذا تعلقت بالقسمين الأولين وذلك لوجود المانع من الدلالة على التكرار فيهما.

الثالثة: أن القسم الثالث من الماهيات على قسمين.

الأول: ما يكون بنظر العرف قابلاً لأن يؤمر بفرد منه كما يكون قابلاً لأن يؤمر بجميع أفراده أو بعدة أفراد منه وذلك مثل أكثر الماهيات فإنها من هذا القبيل كإطعام المسكين والتصدق عليه ونحو ذلك.

القسم الثاني: ما لا يكون قابلاً بنظر العرف إلا للأمر بجميع أفراده مثل (أطع زيداً) و(أحبب عمراً) و(حافظ على نفسك) فإن مثل هذه الماهيات لها أفراد كثيرة لكن العرف لا يقبل توجيه الأمر بحب عمر في مصداق واحد أو بالمحافظة على النفس في مصداق واحد.

وهذا القسم ليس محلاً للنزاع لوجود القرينة العرفية على إرادة الأمر بجميع مصاديق المادة فلا يمكن دعوى أن الأمر تعلق بالمرة. وإنما محل النزاع هو القسم الأول.

الرابعة: أن القسم الأول من القسمين السابقين يتعلق به الأمر بنحوين.

الأول: أن يكون على نحو العموم الاستغراقي أي يتوجه الأمر إلى كل فرد من أفراد الماهية.

الثاني: أن يكون على نحو العموم البدلي أي لم يتوجه الأمر إلى جميع المصاديق وإنما تعلق بالطبيعة مثل اطعم مسكيناً ونحوه.

فمحل النزاع هو الماهية التي تعلق بها الأمر على النحو الثاني دون الأول إذ لا يمكن دعوى أن المراد هو المرة الواحدة مع الاعتراف بأن الأمر

قد توجه إلى جميع المصاديق.

الخامسة: أن المرّة والتكرار تفسر بتفسيرين.

الأول: أن المرّة هي عبارة عن الوحدة في المصداق فيكون المطلوب مصداقاً واحداً ويقابلها التكرار وهو عبارة عن التعدد في المصداق فيكون المطلوب المصاديق المتعددة.

الثاني: أن المرّة هي عبارة عن الوجود دفعه ولو كان متضمناً لعدة مصاديق. ويقابلها الوجود دفعات ولو كان في كل دفعة عدة مصاديق كما لو تصدق دفعة واحدة على عدة مصاديق.

وقد اختلفوا فيما هو محل البحث هل هو المرّة والتكرار بالتفسير الأول. أو بالتفسير الثاني، وسيأتي ما ينير هذه الظلمة.

السادسة: لا ريب في أن القضية الشرطية تدل على لزوم جزاء عند كل شرط فيلزم تعدد الجزاء عند تعدد الشرط فلو قال (إذا جاءك ضيف فتصدق بدرهم). فإنه عليه يجب أن يتصدق بدرهم عند كل مجيء ضيف فلو جاء ضيفان يجب عليه تصدقان بدرهمين وهكذا.

وهذا واضح وخارج عن محل النزاع لأن الدلالة على التعدد هنا جاءت من قبل دلالة الجملة الشرطية على الحدوث عند الحدوث.

وهكذا أيضاً القضايا الحقيقية فإنها تستلزم تعدد الحكم بتعدد الموضوع فإنها كالقضية الشرطية فهي ليست محلاً للنزاع وإنما محل النزاع أنه عند تحقق الحكم بوجوب الماهية هل يجب المرّة أو التكرار فلو جاء ضيف في مثال الجملة الشرطية يتحقق حكم بوجوب دفع الدرهم وهذا لاخلاف فيه. ولكن محل النزاع أنه يكفي دفع واحد أو يجب التكرار. وهكذا.

والحاصل أنه لاخلاف في تعدد الحكم بتعدد موضوعه وإنما الخلاف بوجوب تعدد متعلق الحكم مع وحدة الحكم.

السابعة: أنه لم يتضح جيداً ما هو مراد القائلين بالتكرار، فهل مرادهم

والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من أنها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما.

هو مجرد تعدد الدفعات ثلاث مرات حتى يصدق التكرار، أم أن مرادهم هو وجوب الاتيان بجميع المصاديق وكل واحد من هذين التفسيرين بعيد عن كلامهم فإن الثاني مرجعه إلى دعوى أصالة العموم الاستغراقي والأول غريب.

قوله (ره): (والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها).

أقول: هذا شروع في المقام الثاني وكيف كان فنذكر أولاً توضيح عبارته ثم نذكر استدلاله على أن الصيغة لا تدل على مره ولا على تكرار.

أما عبارته فمراده من كلمة الصيغة غير الهيئة فإن كلمة (اضرب) مثلاً مركبة من هيئة (افعل) ومادة (ضرب) والمجموع هو الصيغة فالصيغة هي المجموع المركب من هيئة افعل والمادة.

وهذا اصطلاح قديم قد إنقرض استعماله في الأواخر حتى تراهم يطلقون كلمة صيغة ويريدون الهيئة.

وكيف كان فبدلك على ان مراد المصنف (ره) من الصيغة هو ما ذكره قوله (لا بهيئتها ولا بمادتها) فنسب الهيئة والمادة كلاهما إلى الصيغة ولو كان مراده من الصيغة هو الهيئة فقط لم يكن وجه لهذه العبارة كما لا يكاد يخفى.

وأما الاستدلال: فحاصله أن الصيغة مركبة من الهيئة والمادة وكلاهما لا دلالة له لا على مرة ولا على تكرار.

أما المادة فإنما تدل على الطبيعة ويدلك على ذلك أن المادة موجودة في جميع المشتقات كضارب ومضروب وضرب ولا دلالة لها على التكرار أو المرة هنا جزمياً ولو كانت المادة موضوعاً للتكرار أو الوحدة وجب دلالتها على ذلك في جميع المشتقات.

أما الاطلاق فإنه يقتضي الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلك :
 إن المطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ - أن يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد ولا شرط، بمعنى أنه يريد ألا يبقى مطلوبه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهراً على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثاني لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢ - أن يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاة فإن الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطل للأولى وهي تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوب الوجود المتكرر، أما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامثال بالمرة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة، وأما لا بشرط تكرره بمعنى أنه

أما الهيئة فإنما تدل على البعث والإرسال على نحو ما قررناه سابقاً فظهر أن الصيغة لا دلالة لها على مرة ولا تكرار.

قوله (ره): (أما الاطلاق فإنه يقتضي...).

أقول: هذا شروع في المقام الثالث. وما ذكره في غاية المتانة، وقد أوضحه بما لا يحتاج إلى توضيح فإطلاق صيغة (افعل) يدل على أن مراد الأمر هو صرف الوجود أي مجرد تحقق الماهية في نور الوجود بعد أن كانت في ظلمات العدم. وذلك لأن المادة هي الماهية والهيئة هي البعث نحو المادة فمعنى اضرب هو البعث نحو إيجاد ماهية الضرب. فلو أراد قيلاً زائداً لبين فلما لم يبين علم أن مراده هذا المعنى لا أكثر ولا أقل.

يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم أيام شهر رمضان،
فلكل مرة امثالها الخاص.

ولا شك أن الوجهين الأخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد
الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيد بأحد الوجهين - وهو في مقام البيان
- كان اطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأول. وعليه يحصل الامتثال -
كما قلنا - بالوجود الأول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما أنه لا أثر
له في الامتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح أن مقتضى الاطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة
معاً دفعة واحدة ويحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق
على مسكين، فمقتضى الاطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على
مسكين واحد، وحصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة

قد يقال أن هذا هو عين مراد من قال بأن الصيغة تدل على المرة
فيكون مراده أن الصيغة تدل بالإطلاق على إرادة إيجاد مصداق واحد من
الماهية.

ولكنه فاسد لأن الاطلاق إنما دل على أن المطلوب مجرد إخراج
الماهية من العدم الى الوجود وهذا المطلوب علمنا أنه يتحقق بالمرة. فالمرة
توجب تحقق المطلوب لا أنها هي المطلوب.

ففرق بين القول بالإطلاق وبين القول بأن الصيغة تدل على المرة إذ
على القول الثاني كان المطلوب هو المرة بينما على الأول كان المطلوب هو
الماهية، غاية ان هذا المطلوب يتحقق في المرة.

ولهذا نقول انه على الإطلاق يجوز الاكتفاء بإتيان المرة لا ان
المطلوب هو المرة.

قوله (ره): (ومما ذكرنا يتضح ان مقتضى الاطلاق جواز...).

أقول: هذا شروع في المقام الرابع والاخير وهو مقام بيان مركز
الإمتثال. وتنقيحه يحتاج إلى بيان مقدمات.

واحدة، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، إذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

الأولى: أن الركن المقوم للإمتثال هو وجود الأمر من المولى. إذ مع عدم وجود الأمر منه يستحيل تحقق الإمتثال من العبد، وإنما يتحقق حينئذ من العبد أفعال لا توصف بأنها إمتثال وذلك لأن الإمتثال إنما هو عبارة عن الإتيان بما أمر به المولى. فهو علاقة مطابقة بين الفعل المأني به وبين الأمر الذي أمر به المولى. ومن الواضح استحالة وجود العلاقة بين الطرفين إلا بوجود الطرفين.

الثانية: إنك عرفت في غير موضع أن الحكيم لا يأمر إلا لتحقيق غرض من الأغراض. فالمولى أولاً يتشوق إلى فعل المكلف لسبب من الأسباب وهذا الشوق هو الذي يبعثه إلى إصدار الأمر إلى المكلف. والحاصل أن علة صدور الأمر من المولى هو تحقيق الغرض الذي يتوقف على المأمور.

وهذه العلة هي علة حدوث الأمر وصدوره من المولى. كما هي علة بقاء الأمر.

فلو فرضنا سقوط الغرض عن كونه غرضاً يستحيل بقاء الأمر لاستحالة بقاء المعلول بلا علة فالغرض كما هو علة صدور الأمر كذلك هو علة بقاء الأمر. فلو فرض تحقق غرض المولى استحالة بقاء الأمر.

الثالثة: أن المولى يجب أن يأمر على طبق غرضه بلا زيادة ولا نقصه وقد فصلنا هذه المقدمة في مبحث التعبد والتوصيلي ص... فراجع.

الرابعة: وهي متفرعة ويعرف دليلها من المقدمتين السابقتين وهو أن المكلف لو أتى بالفعل المأمور به يجب تحقق الغرض.

وهذا يعرف من المقدمة الثالثة لأن المفروض أن المولى قد أمر بما يحقق غرضه.

وإذا تحقق الغرض يجب سقوط أمر المولى.

وهذا يعرف من المقدمة الثانية حيث عرفنا فيها ان علة استمرار بقاء الأمر هو تحصيل الغرض فمع تحصيله يسقط الأمر لاستحالة بقاء المعلول بلا علة.

فينتج أن الفعل المأمور به مع تحققه في الخارج يجب ان يسقط الأمر ويكون هذا الفعل هو الذي تم به إمتثال الأمر.

إذا عرفت هذه المقدمات الأربع فنقول هنا موردان.

الأول: أن تتعدد الأفعال مترتبة في الزمان كما لو أمرك المولى بالتصدق فتصدقت الساعة الواحدة ثم تصدقت الساعة الثانية ثم الساعة الثالثة. فهنا لا ريب أن التصدق الأول هو إمتثال للأمر.

وإنما يقع الكلام في الثاني والثالث فهل هما إمتثال للأمر أيضاً، أم كانا مجرد فعلين لا يوصفان بأنهما إمتثال.

هذا وقد انقدح لك الجواب وهو أنه يستحيل عقلاً أن يكون الثاني والثالث إمتثالاً.

وذلك لأنه بمقتضى إطلاق (تصدق) يعلم أن المأمور هو صرف وجود ماهية التصدق. فمع إتيان التصدق الأول يسقط الأمر بالتصدق كما عرفت في المقدمة الرابعة.

ومع سقوط الأمر يستحيل اتصاف التصدق الثاني والثالث بأنهما إمتثال لما عرفت في المقدمة الأولى من استحالة صدق الإمتثال بدون أمر. هذا كله في المورد الأول.

المورد الثاني: أن تتعدد الأفعال في عرض واحد وزمان واحد فهل يكون الإمتثال بالمجموع أو يكون بواحد منها غير معين.

اختار المصنف (ره) أن الإمتثال يكون بمجموع الأفعال الواقعة دفعة واحدة وتنقيح المسألة يحتاج إلى تقسيم الأوامر إلى ثلاثة أقسام.

الأول: أن يكون مادة الصيغة متعلقة بما يفهم منه الوحدة مثل (تصدق على مسكين) فإن (مسكين) ظاهر بالوحدة ومثل (تصدق بدرهم) فإن درهم ظاهر بالوحدة.

الثاني: أن يكون مادة الصيغة غير متعلقة بما يفهم منه الوحدة وتكون غير قابلة للتعدد في الآن الواحد. مثل كثير من الأفعال.

الثالث: أن يكون مادة الصيغة غير متعلقة بما يفهم منه الوحدة وتكون قابلة للتعدد في عرض واحد وأن واحد.

إذا عرفت هذه الأقسام فنقول.

أما القسم الثاني فلا ريب في خروجه عن محل البحث كما هو واضح.

وأما الأول فظاهر عبارة المصنف (ره) أن الأفعال المتعددة تكون إمتثالاً للأمر.

ولكنه فاسد وذلك لأن الدليل ظاهر حسب الفرض في كون المطلوب هو الماهية المتعلقة بواحد ومن ثم وجب كون تحقق الماهية المتعلقة بواحد موجبة لسقوط الغرض وسقوط الأمر كما هو مقتضى المقدمة الرابعة.

فمثلاً إذا قال المولى (تصدق بدرهم) فتصدقت بخمسة، استحال أن يكون التصديق بالخمسة كله إمتثالاً للأمر بالتصدق بدرهم واحد. لأن الإمتثال كما عرفت هو كون الفعل المأتي به مطابقاً للأمر ومسقطاً للغرض والتصدق بالخمسة ليس بمجموعه مطابقاً للأمر وإنما الواحد من هذه الخمسة هو المطابق للأمر لأنه نصدق بدرهم وبالتالي هو المسقط للغرض كما عرفت في المقدمة الرابعة ومع سقوط الغرض يستحيل أن يكون الباقي إمتثالاً كما عرفت في المقدمة الأولى.

والحاصل أن المولى الحكيم لا يمكن أن يأمر بما هو أقل من غرضه، كما عرفت في المقدمة الثالثة، فيجب أن يكون (التصدق بدرهم واحد) هو كامل غرضه. ومن ثم فيستحيل أن يكون (التصدق بالخمسة) بمجموعه هو

المحقق للغرض، بل المحقق للغرض هو واحد من هذه الخمسة.

تنبيه حاصله إنك بعد أن عرفت أن المحقق للغرض هو التصديق بواحد من هذه الخمسة فلما كان الترجيح بلا مرجح محال فنحن نقول أن المسقط للغرض هو واحد غير معين عندنا ولكنه معين عند الله تعالى.

وذلك لما يأتي في مبحث الأجزاء من أن تمامية الإمتثال متوقف على قبول المولى والمولى لا بد أن يقبل واحداً من الخمسة وبلطف منه وكرمه يختار الله تعالى المصداق الافضل حتى يشيب عبده أكثر. والله تعالى هو العالم.

فرع: لو وجب عليه أن يهب درهما لمسكين فوجب خمسة لمساكين لم يجز له أن يسترجع من واحد لإحتمال أنه هو الإمتثال الواجب وهذا الإحتمال منجز لا يجوز مخالفته لمكان العلم الاجمالي وأما المساكين فيمكنهم اجراء استصحاب الملكية.

وأما القسم الثالث: فالظاهر أنه كالأول لأن مقتضى إطلاق (تصدق) أن غرض المولى يتحقق بواحد وإلا فلو كان لا يتحقق إلا بالأكثر لزمه التنبيه، فمع عدم التنبيه يعلم أن غرضه يتحقق بالواحد فيكون الواحد هو المسقط للغرض.

فإن قلت: بل مقتضى الإطلاق أن غرض المولى كما يتحقق بالواحد كذلك يتحقق بالأكثر. فلو تصدقت بخمسة دفعة كان كل ذلك إمتثالاً محققاً لغرض المولى.

قلت: هذا إحتمال بدوي يندفع عند الإلتفات إلى استحالة أن يكون الغرض الواحد يحققه الأقل والأكثر كما سيأتي التنبيه عليه في الواجب التخييري.

تنبيه: قد جرينا في مثال التصديق على مذاق المصنف من أنك إذا تصدقت على خمسة يتعدد التصديق فيكون مثال التصديق من القسم الثالث.

ولكن الإنصاف أن مثال التصديق ليس صحيحاً لأنك سواء تصدقت

٩ - هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر

دفعه بدرهم. أو بخمسة على مسكين أو على خمسة فعلى جميع الاحوال إنما فعلت تصدقاً واحداً لا عدة تصدقات حتى يتم التنازع في أنه ما هو به الإمتثال منها.

والحاصل أن التصديق على جميع الاحوال إنما هو تصديق واحد فلو كان الأمر هو (تصدق) كان تصديق الدرهم الواحد كتصدق الخمسة تصديقاً واحداً فتصدق الخمسة بمجموعه هو إمتثال للأمر بتصدق واحد.

قوله (ره): (هل يدل نسخ الوجوب على الجواز...).

أقول: عنوانه البحث بهذا العنوان مسامحة لأنه لا أحد يقول بأن النسخ يدل على الجواز كما سيأتي توضيحه. وإنما ادعي وجود دليل يدل على بقاء الجواز في حال نسخ الوجوب فاللازم عنوانه البحث هكذا(هل يوجد دليل على الجواز بعد نسخ الوجوب).

قوله (ره): (فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي...).

أقول: وتحرير النزاع يتضح ببيان أمور.

الأول: أن الكلام وإن كان مختصاً بالوجوب في كلماتهم إلا أن الظاهر عدم الفرق بين الوجوب والحرمة. بل الظاهر عدم الفرق بين جميع الاحكام الخمسة وعلى هذا. فيجب تعميم النزاع إلى نسخ الاحكام الخمسة.

الثاني: أن الحكم المنسوخ تارة يثبت في شريعته سابقة وينتسخ في شريعتنا كما يقال في جواز الزواج من الأختين جمعاً وتارة أخرى يثبت في شريعتنا وينتسخ في شريعتنا أيضاً.

والثاني: هو محل البحث جزئياً.

كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

أما الأول: فيتوقف جريان النزاع فيه على أحد أمرين.

الأول: القول بأن كلام واحكام الانبياء السابقين تكون حجة علينا. فلو ثبت عندنا كلام لعيسى على نبينا وآله وعليه السلام وجب علينا العمل به.

الثاني: القول بجواز استصحاب الشرايع السابقة بحيث لو علمنا بوجود حكم في زمان عيسى وشككنا بجواز نسخه في شريعتنا جاز لنا استصحاب بقاء الحكم.

وسأتي بيان كيفية النزاع في هذا القسم على احد هذين المبنيين.

الثالث: قد عرفت في بحث سابق وجود فرق بين الإباحة التي هي حكم من الاحكام الخمسة وقسيم للاستحباب والوجوب والكراهة والحرمة. وبين الترخيص العام الذي هو تعبير عام ينطبق على الاحكام الأربعة وهو ليس حكماً شرعياً خاصاً.

إذا عرفت هذا الفرق فنقول لاختلاف ولا إشكال في أن النسخ لا يدل على ثبوت الإباحة بالمعنى الأول وإنما الكلام والاختلاف في أن نسخ الوجوب هل يدل على الترخيص بالمعنى الثاني أي الإباحة العامة.

الرابع: أنه في المقام يوجد بين أيدينا دليلان. الدليل الدال على الحكم المنسوخ، والدليل الدال على الحكم الناسخ. ولا خلاف في نقطتين.

الأولى: أن الكلام فيما إذا كان الدليل الناسخ ليس دالاً على نسخ الترخيص العام. إذ لو كان دالاً على نسخ الترخيص فلا إشكال في لزوم اتباعه.

النقطة الثانية أن الدليل الناسخ لا دلالة له على بقاء الترخيص العام فهو إنما يدل على نسخ الوجوب ولا دلالة له على بقاء الترخيص بل لو فرض له دلالة على بقاء الترخيص فلا إشكال في لزوم اتباعه.

والحاصل ان الدلالة على بقاء الترخيص أو عدمه يجب أن تكون من

غير دليل الناسخ بل إما من دليل المنسوخ وإما من دليل ثالث .
وإذا عرفت هذه المقدمات نقول قد استدل لبقاء الترخيص بعد نسخ
الوجوب بدليلين .

الأول: أن نفس الدليل المنسوخ هو الذي يدل على بقاء الترخيص
فيكون مثبتاً للتخصيص الواقعي بالإمارة .

توضيح الدلالة أن الدليل المنسوخ قد دل بالمطابقة على وجوب الفعل
كصوم السكوت مثلاً ودل بالتضمن أو بالالتزام على الترخيص لأننا إما أن
نقول أن الوجوب مركب من الترخيص مع المنع من الترك أو نقول بأنه
بسيط .

فعلى الأول: كان الترخيص جزءاً للوجوب والدليل الدال على
الوجوب بالمطابقة يدل على الترخيص بالتضمن .

وعلى الثاني: كان الترخيص خارجاً عن الوجوب ولازماً له فالدليل
الدال على الوجوب بالمطابقة يدل على الترخيص بالالتزام .

وحينئذ نقول أن الدليل المنسوخ له دالتان فإذا جاء الدليل الناسخ
ودل على نسخ الوجوب سقطت الدلالة المطابقة . وبقيت الدلالة الثانية على
الحجية بناء على مبنى سوف يذكره المصنف في مباحث آتية .

وحاصله أن الدلالة الإلزامية أو التضمنية ليست تابعة للدلالة المطابقة
في الحجية فإذا سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية تبقى الدلالة الإلزامية
والتضمنية على الحجية فيجب العمل بها وعليه فدلالة الدليل المنسوخ
بالإلتزام أو التضمن على الترخيص ما تزال حجة .

وهذا الدليل يرد عليه أمور .

الأول: فساد المبنى المذكور وتوضيحه في محله .

الثاني: أنه إذا كان الدليل المنسوخ من شريعة سابقة فيتوقف حجيته
على وجوب متابعتنا للشريعة السابقة وهو فاسد لأننا إنما يجب علينا متابعة
شريعة خاتم الأنبياء (ص) .

الثالث: أنه لو وجب الأخذ بالدلالة الالتزامية للدليل المنسوخ لكان دالاً على عدم الترخيص. وذلك لأن الأحكام الأولية يستحيل أن تجتمع فهي اضداد.

ومن الواضح أنه إذا ثبت ضد فيجب ارتفاع بقيه الاضداد فإذا ثبت أن هذا الجسم أسود فلازمه أنه ليس أصفر ولا أبيض ولا غير ذلك من الألوان. فحينئذ إذا دل الدليل المنسوخ على أن حكم هذه الواقعة هو الوجوب فقد دل بالالتزام على إنتفاء الأحكام الأربعة السابقة.

فإذا قلنا بحجية هذه الدلالة الالتزامية دلت على عدم الأحكام الأربعة وبالتالي على عدم الترخيص المنطبق على الإباحة والاستحباب والكراهة^(١). فظهر فساد الدليل الأول.

الدليل الثاني: وهو الاستصحاب وحاصله أن الدليل المنسوخ دل على ثبوت الوجوب وهو مركب من جنس وهو الترخيص وفصل هو المنع من الترك. والناسخ إنما دل على نسخ الفصل أي المنع من الترك ولا دلالة له على نسخ الجنس كما عرفت في الأمر الرابع وعليه فيحصل الشك في بقاء الجنس فنستصحب بقاءه.

وهذا الدليل فاسد وذلك لأمر.

الأول: أن الوجوب اعتبار شرعي بسيط كما هو المشهور، وحكم عقلي انتزاعي بسيط كما هو مبني عده من المتأخرين كما عرفت في مبحث الأوامر. وعلى القولين فالوجوب بسيط غير مركب.

الثاني: أن الحق استحالة بقاء الجنس بدون الفصل فمع زوال الفصل نعلم بانعدام الجنس فلا شك في بقاءه بل هناك قطع بعدمه وإنما نشك بوجود الجنس ثانية في فصل ثاني وهذا الاستصحاب لا يجوز جريانه لأنه

(١) ويمكن دفع الثالث بأن الناسخ كما دل على كذب المطابقه فقد دل على كذب الإلتزامية أيضاً إذ بناء على عدم خلوا الواقعة من حكم كان ارتفاع الوجوب لازمة ثبوت أحد الأربعة.

من قبيل استصحاب الكلي القسم الثالث المجمع على عدم جريانه .

الثالث : انه لو كان الوجوب في شريعته سابقه توقف جريان الاستصحاب على القول بجواز استصحاب الشرايع السابقة وهو قول ضعيف يأتي تضعيفه في محله .

فظهر فساد الدليل الثاني أيضاً . فانقدح أنه لا دليل على بقاء الترخيص العام عند نسخ الوجوب .

وقد يقال بعدم بقاء الترخيص العام عند نسخ الوجوب ويستدل له أيضاً بدليلين .

الأول : دليل المنسوخ فإن له دالتين كما عرفت .

الأولى : الدلالة المطابقة على الوجوب .

الثانية : الدلالة الإلزامية على عدم الأحكام الأربعة الباقية ضرورة أن ثبوت أحد الأضداد يستلزم ارتفاع سائر الأضداد .

ودليل الناسخ إنما دل على ارتفاع الوجوب فتبطل الدلالة الأولى وتصبح غير حجة وأما الدلالة الثانية فتبقى على الحجية بناء على المبنى المتقدم ذكره .

ويرد على هذا الدليل إيرادات .

الأول : بطلان هذا المبنى كما قرر في محله .

الثاني : أن الدليل المنسوخ إن كان من شريعته سابقه لم يجب العمل به كما تقدم .

الثالث : أن الدليل الناسخ يدل أيضاً على بطلان الدلالة الإلزامية ، لأنه عندما دل على عدم الوجوب فقد دل بالإلزام على ثبوت أحد الأحكام الأربعة الباقية بناء على عدم خلو الواقعة من حكم شرعي فهو إذن يدل بالالتزام على بطلان عدم الأحكام الأربعة أي بطلان الدلالة الإلزامية .

الدليل الثاني : الاستصحاب إذ حين ثبوت الوجوب كنا نتيقن بعدم

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإن فيه احتمالين:

١ - إنه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسها النسخ وهو القول الأول. ومنشأ هذا أن الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ إلا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل.

٢ - إنه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو أن الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزئين فلا يتصور في النسخ أنه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثاني، لأن الحق أن الوجوب أمر بسيط، وهو الإلزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما أن الحرمة هي المنع

الأحكام الأربعة الباقية والآن بعد ثبوت ارتفاع الوجوب نشك في بقاء عدم الأحكام الأربعة فنستصحب بقاء العدم منضمّاً إلى ثبوت عدم الوجوب بدليل النسخ.

ويرد عليه أنه بناء على عدم خلو الواقعة من حكم فعند ارتفاع الوجوب نعلم بثبوت أحد الأحكام الأربعة فلا يمكن أن نستصحب عدم الأحكام الأربعة والحال أننا نعلم بثبوت أحدها.

فانقدح أيضاً أنه لا دليل على عدم الترخيص عند نسخ الوجوب.

فالاقوى هو الشك في الترخيص وعدمه.

قوله (ره): (ويرجع النزاع في الحقيقة إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب).

أقول: بل قد عرفت أن دليل النسخ دلالة معلومة لا خلاف فيها وهي عبارة عن محو الوجوب من لوح التشريع.

من الفعل ولازمها الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فثبت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة للدليل الناسخ ولا للدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن أن يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠ - الأمر بشيء مرتين

- إذا تعلق الأمر بفعل مرتين فهو يمكن أن يقع على صورتين:
- ١ - أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأول. وحينئذ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً.
 - ٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في

وانما مرجع النزاع الى دلالة دليل المنسوخ هل يدل على الوجوب المركب من الجواز مع المنع من الترك، أو يدل على الوجوب البسيط.

فعلى الأول كان الدليل الناسخ غير دال على أكثر من محو الفصل.

وعلى الثاني: كان الدليل الناسخ دالاً على محو الوجوب البسيط.

قوله (ره): (وحيث يقع الشك في وجوب إمتثاله مرتين...).

أقول: لا تخلو هذه العبارة من تساهل توضيح ذلك أن الكلام يقع في مرحلتين.

الأولى: مرحلة إثبات التكليف أي أن التكليف المتوجه إلى المكلفين

الامتثال. فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما إلا امتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق في المسألة نقول: إن هذا الفرض له أربع حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط، كأن يقول مثلاً: (صل) ثم يقول ثانياً: (صل). فإن الظاهر حينئذ أن يحمل الأمر الثاني

هل هو واحد أم هو متعدد.

الثانية: مرحلة إسقاط التكليف وإمثاله، بمعنى أنه إذا كان التكليف وحداً فلا ريب أنه يسقط بإمتثال واحد وأما إذا كان التكليف متعدداً فهل يسقط بإمثاله إمتثالاً واحداً، أم لا بد من التكرار فلو علمنا بوجوبين للغسل من الحدث الأكبر فهل يسقط هذان الجوابان بالاتيان بغسل واحد أم لا بد من الاتيان بغسلين.

إذا عرفت هاتين المرحلتين فنقول ان كلامنا ونزاعنا الأهم في هذا البحث هو في المرحلة الأولى لا الثانية أي في مرحلة الإثبات لا في مرحلة الاسقاط.

ومما ذكرناه هنا ينقدح فساد قوله في السطر الآتي (تعين الإمتثال مره بعد اخرى).

وجه فسادها ما عرفت من أنه على فرض ثبوت الوجوبين فتعدد الإمتثال محل خلاف لا أنه متعين.

قوله (ره): (فإن كان الأمر الثاني...).

أقول: هذه الكبرى مسلمة وهي أن الأمر الثاني إن كان تأسيساً ثبت تعدد التكليف المتوجه إلى المكلفين.

وأما إن كان الأمر الثاني تأكيداً كان كلاهما (أي الأمر الأول والثاني معاً) دالين على تكليف واحد.

والحاصل أن الكبرى لا خلاف فيها ولا كلام. وإنما الكلام في

على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكد للأول لكان على الأمر تقييد متعلقه ولو بنحو (مرة أخرى). فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت محدثاً فتوضاً»، ثم يكرر نفس القول ثانياً. ففي هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت.

الصغرى وهو أن الأمر الثاني هل هو ظاهر في التأسيسية أو ظاهر في التوكيدية به فعلى الأول يثبت تعدد التكليف. وعلى الثاني يثبت وحدته.

تنبيه: لا اختصاص لهذا البحث بالأمر الوجوبي بل يشمل تكرار الأمر الاستجابي. فعلى التأسيسية يستحب تكرار الإمثال وعلى التوكيدية لا يكون المستحب إلا واحداً.

قوله (ره) (أن يكون الأمران معاً غير معلقين على شرط...).

أقول: مراده أن الصورة الأولى أن يكون الأمران متحدتين في المتعلق وغير معلقين على شرط، وقد أغفل الشرط الأول مسامحة.

وكيف كان فالحق في هذه الصورة ما ذكره المصنف من حمل الأمر الثاني على التوكيد.

توضيح ذلك أن المولى إذا قال (صل) ثم قال (صل) يتحصل عندنا ظهوران.

الظهور الأول: ظهور تعدد الأمر بتأسيسية الثاني وسبب هذا الظهور هو طريقة العقلاء في حمل الجديد فعلاً على الجديد معنى.

فهذا الظهور من نوع ظهور الأفعال لا من نوع ظهور الألفاظ. بمعنى أن كل فعل جديد يحمل على إرادة شيء جديد وهذه القاعدة جارية في جميع الأفعال ولو كانت مجردة عن الألفاظ ولذا نقول بأن هذا الظهور هو

الثالثة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول

ظهور فعلي أي ظهور للنطق من حيث هو فعل لا من حيث هو لفظ.

الظهور الثاني: ظهور وحدة المادة والمتعلق في وحدة المطلوب. والظهور في وحدة المطلوب يستوجب الظهور في وحدة الطلب. والظهور في وحدة الطلب مستوجب لظهور الأمر الثاني في التوكيد لا التأسيسية.

وسبب هذا الظهور هو إطلاق المادة في الأمر الأول ومقتضى الإطلاق كما عرفت هو أن المأمور به هو صرف الوجود فلو قال المولى (صم) فبمقتضى إطلاق مادة الصيام يكون المطلوب هو صرف وجوده.

وهكذا الإطلاق في (صم) الثانية فإنه يقتضي أن المطلوب فيه أيضاً هو صرف الوجود.

وبالتالي كان الأمران ظاهرين في أن مطلوبهما واحد وهو صرف الوجود من ماهية الصيام أو غيرها.

ووحدة المطلوب يلزمها عقلاً وحدة الطلب لاستحالة توجه إرادتين وطلبين وحسين إلى مراد واحد ومطلوب واحد ومحجوب واحد. كما هو واضح وبالتالي كان الأمران ظاهرين بوحدة الطلب أي أن الأمر الثاني تأكيد للأمر الأول.

إذا عرفت هذين الظهورين وقع بينهما تناف فإن الأول يقتضي تأسيسية الأمر الثاني. بينما الثاني يقتضي تأكيد الأول. فيقع التنافي بينهما، فهل المقدم هو الأول ويسقط الثاني، أم المقدم هو الثاني ويسقط الأول، أم يتساقتان ويكون الكلام مجعلاً.

والصحيح هو تقديم الثاني وذلك لأن الظهور الأول ظهور معلق على عدم الظهور بوحده المراد من الفعلين وإلا فمع ظهور الفعلين بنفسهما بوحدة المراد فيهما لا مجال للظهور العقلاني الأول.

وهذا الكلام الذي ذكرناه يجري بتمامه في الصورة الثانية.

قوله (ره): (الثالثة أن يكون أحد الأمرين...).

مثلاً: (اغتسل) ثم يقول: (إن كنت جنباً فاغتسل). ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة الأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به، غير أن الأمر المطلق - أعني غير المعلق - يحمل إطلاقه على المقيد - أعني المعلق -، فيكون الثاني مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه.

أقول: هذه الصورة اشكل الصور والكلام فيها من حيثين.

الأولى: حيثية حمل المطلق على المقيد فيحمل الوجوب المطلق على المقيد بتحقيق الشرط.

الثانية: حيثية تأسيسية الأمر الثاني أو تأكيدته.

أما حيثية الثانية فقد يقال إن الكلام فيها كالكلام في الصورة الأولى. أي أن إطلاق المادة في الأمرين يقتضي وحدة المطلوب المستوجب لوحدة الطلب المستوجب لتوكيده الأمر الثاني.

ولكن يخطر في البال إمكان الخدشه في ذلك بأن يقال بأن الأمر الثاني المعلق على الشرط نحو (إن كنت جنباً فاغتسل) يمكن أن يدعى فيه أن مادته الاغتسال غير مطلقة بل مقيدة، فإن الشرط وإن كان قيداً للهيئة كما سيأتي، إلا أن تقيد الهيئة يرجع بالتالي إلى تقييد المادة بوقوعها بعد الشرط، فهو بمنزلة قوله (اغتسل الاغتسال الواقع بعد الشرط) وحينئذ كان الاغتسال المأمور به بالأمر الثاني مقيداً بخلاف المأمور به بالأمر الأول فلا ظهور بوحده المطلوب ومن هنا كان الظهور الأول أعني الظهور بالتأسيسية ما يزال محكماً ولا معارض له.

وأما حيثية الأولى فبناء على وحدة المطلوب والطلب كان حمل المطلق على المقيد ضرورياً ضرورة أن الطلب في الأمرين واحد فلا يمكن المحافظة على إطلاق الأول وتقييد الثاني، بل لابد من رفع اليد عن أحدهما ليوافق الآخر بعد الاعتراف بأن كلاهما يحكي عن طلب واحد. وبما أن المقيد أقوى ظهوراً من المطلق نتمسك بظهور المقيد ونرفع اليد عن ظهور المطلق.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرين معلقاً على شيء والآخر معلقاً على شيء آخر، كأن يقول مثلاً: (إن كنت جنباً فاغتسل) ويقول: (إن مسست ميتاً فاغتسل)، ففي هذه الحالة يحمل - ظاهراً - على التأسيس، لأن الظاهر أن المطلوب في كل منهما غير المطلوب في الآخر، ويبعد جداً حمله على أن

ولكنك عرفت فساد المبنى وأن المطلوب في المقيد غير المطلوب في المطلق وأن الأمرين ظاهران بالتعدد فلم يكن مجال لحمل المطلق على المقيد.

نعم قد يقال أن جملة (إن كنت جنباً فاغتسل) جملة شرطية ومفهومها إن لم تكن جنباً فلا تغتسل وهو اخص من المطلق . اغتسل . فيقيد به . ولكن هذا الجواب فاسد ويتضح إفساده عند بيان مفهوم الشرطية .

قوله (ره): (أن يكون احد الأمرين معلقاً على شيء...) .

أقول: مقتضى إلزام المصنف بأن المادة المأمور بها بعد الشرط هي مطلقه حتى يكون (اغتسل) بعد (إن كنت جنباً) هو امر متعلق بالغسل المطلق وكذا في (إن مسست ميتاً فاغتسل) فمقتضى ظهور الأمرين بوحده المطلوب وبالتالي وحدة الطلب ، هو تأكيديه الأمر الثاني .

ولكن مما لا يخفى على كل ذي مسكة أن حمل الأمر الثاني هنا على التوكيد غير معقول ومصادم مع البديهة لوضوح انهما امران متغايران وقضيتان متغايرتان . والذي نريد ان نقوله هو أن هذا اللازم اعني توكيدية الأمر الثاني بعد ان بطل لا بد من بطلان ملزومه وملزومه الذي يمكن ابطاله هو إطلاق المادة .

توضيح ذلك أن توكيديه الأمر الثاني نتيجة لدليل مركب من ثلاث مقدمات .

الأولى إطلاق المادتين أي الظهور في وحدة المطلوب في الأمرين وهو المطلق .

الثانية أن وحدة المطلوب تستوجب عقلاً وحدة الطلب .

المطلوب واحد، أما التأكيد فلا معنى له هنا، وأما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد.

الثالثة أن وحدة الطلب تستوجب عقلاً توكيدية الأمر الثاني.
ومن الواضح أنه إذا بطلت النتيجة يجب بطلان القياس إما هيئة وإما مادة.
والهيئة لا غبار عليها فتعين كون البطلان بالمادة. أي المقدمات.
لكن المقدمة الثانية والثالثة عقليتان لا مجال للنقض عليهما فتعين
بطلان الأولى أي أن المادة غير مطلقة.

وهذا دليل على ما ذكرناه من أن المادة التي تعلق بها الجزء مادة مقيدة
فاغتسل في نحو (إن كنت جنباً فاغتسل) هو أمر متعلق بمادة الاغتسال
المقيدة كأنه يقول له (اغتسل الاغتسال المسبب عن الجنابة أو الذي يزيل أثر
الجنابة أو نحو ذلك من القيود).

قوله (ره): (وأما القول بالتداخل...).

أقول: بعد أن اعترفوا بتحقق وجوبين لفلسين، فقد يقال بكفاية غسل
واحد واسقاطه للوجوبين.

وهذا القول اعني اسقاط الواجبين بفعل واحد يجب المصير إليه على
قواعد القوم لأن المفروض أن المادة مطلقة فالاغتسال الواجب في الأمرين
هو المطلق وهو عنوان صادق على الفعل الواحد فاللازم تحقق الأمرين
وسقوطهما بالواحد.

وبعبارة أوضح أننا سلمنا أن الأمرين في الصورة الرابعة هذه يحملان على
التأسيس وسلمنا تحقق وجوبين بعد الشرطين وإنما يقع الكلام في موردين.

الأول: أن هذين الوجوبين يتحدان ويتداخلان في وجوب واحد.
وهذا لا شك في أنه خلاف القاعدة لا يصار إليه إلا بدليل إذ بعد أن
أحرزنا تعدد الوجوب فلا بد من دليل يدل على انصامهما.

الثاني: أن هذين الوجوبين يسقطان بفعل واحد.
وهذا الذي ندعي أنه لازم لمذهب القوم لأن المفروض أن (اغتسل)

بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس وإن هناك أمرين يمثلان معاً بفعل واحد .
ولكن التداخل - على كل حال - خلاف الأصل ، ولا يصار إليه
إلا بدليل خاص ، كما ثبت في غسل الجنابة أنه يجزي عن كل غسل
آخر ، وسيأتي البحث عن التداخل مفصلاً في مفهوم الشرط .

١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده أن يأمر عبده الآخر بفعل - فهل هو أمر
بذلك الفعل

في الشرطية الأولى أمر تعلق بعنوان (الاجتسال) مطلقاً . وكذا اغتسل في
الشرطية الثانية فلو أتيت باجتسال في الخارج صدق عليه الاجتسال المأمور به
في إغتسل الأولى كما صدق عليه الاجتسال المأمور به في اغتسل الثانية
فاللزام سقوط كلا الأمرين بهذا الفعل الواحد .

وهذا من قبيل قوله أكرم هاشمياً واکرم عالماً فلو اكرمت عالماً هاشمياً
سقط الأمران حيث أن هذا الاكرام الواحد ينطبق عليه عنوان إكرام الهاشمي
فيسقط الأمر الأول . وينطبق عليه عنوان إكرام العالم فيسقط الأمر الثاني .

فظهر أنه لا وجه لدعوى المصنف (ره) أن الاصل عدم التداخل حتى
في المورد الثاني كما هو ظاهر عبارته حيث قال (وأما القول بالتداخل بمعنى
الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبين . . .) وسيأتي للكلام تنمة .

قوله (ره): (بل لا يفرض إلا بعد فرض التأسيس . . .) .

أقول: إذ لو لم يكن هناك إلا امر واحد لم يكن وجه لدعوى أن
الفعل الواحد يسقط الأمرين . فأی أمرين سوف يسقطان مع الاعتراف انه لا
يوجد إلا أمر واحد .

قوله (ره): (فهل هو امر بذلك الفعل . . .) .

أقول: توضيحه أنه لو صدر أمر من المولى الى زيد كي يأمر عمرأ
بشرب الماء . فهل يجب على عمر شرب الماء . وهذا السؤال يمكن أن

حتى يجب على الثاني فعله؟ على قولين . وهكذا يمكن فرضه على نحوين :

١ - أن يكون المأمور الأول على نحو المبلغ لأمر المولى إلى المأمور

يشقق إلى أربع أسئلة .

الأول : أن يكون زيد مولى لعمر فهنا لا ريب أن زيد واجب الطاعة على عمر وان عمر يجب عليه أن يطيع زيدا ولكن يقع سؤال أنه هل يجب عليه شرب الماء بعنوان أنه طاعة للمولى كما هو طاعة لزيد حتى يكون شرب الماء واجبا بعنوانين .

الثاني : أن يكون زيد ليس مولى لعمر فلا يجب على عمر طاعة زيد بما هو زيد إلا أن عمر بعد ان علم أن المولى أمر زيدا أن يأمره يقع السؤال أنه هل يكون بذلك قد جعله واجب الطاعة بهذا الأمر فلو ان زيدا امتثل وأمر عمرأ بشرب الماء هل يجب عليه شربه طاعة لزيد .

الثالث : بعد التسليم بعدم وجوب طاعة زيد أصلاً يقع السؤال أنه هل يجب عليه شرب الماء إمتثالاً لأمر المولى لأن زيد موصل لأمر المولى .

الرابع : أنه لو فرض أن عمرأ سمع امر المولى لزيد بأن يأمره بشرب الماء ثم فرض إن زيد لم يأمر عمرأ اما عجزاً واما عصياناً فهل يجب على عمر شرب الماء أم لا يجب إلا بعد أن يأمره زيد .

والجواب على هذه الاسئلة يتضح عما قريب .

قوله (ره) : (وهكذا يمكن فرضه على نحوين . . .) .

أقول : تحرير النزاع يحتاج إلى الكلام في أربع مقامات .

الأول : في بيان احتمالات غرض المولى .

الثاني : في ذكر لوازمه .

الثالث : مقام الإثبات والاستظهار .

الرابع : في بيان الثمرة .

أما المقام الأول : فيحتمل في الغرض الداعي للمولى الى أن يأمر

الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيره أن يأمر الرعية عنه بفعل.

بالأمر ثلاث احتمالات^(١).

الأول: أن يكون غرضه تعلق بفعل المأمور الثاني فهو يأمر الثاني كي يفعل ذلك الفعل لأن المولى يريد تعلق غرضه به.

الثاني: أن يكون غرضه تعلق بصدور الأمر من الأول فهو لا رغبة له بالفعل المأمور به وإنما هدفه وغرضه هو أن يصدر الأمر من المأمور الأول. وذلك كمالو كان غرض المولى تعليم ابنه على إصدار الأوامر فيأمر ابنه كي يأمر عمراً بشرب الماء. وليس غرض المولى سوى صدور الأمر من ابنه ولا رغبة له في تحقق شرب الماء من عمرو.

الثالث: أن يكون غرضه تعلق بالفعل المأمور به لكن يريد بعد الأمر فلا رغبة له بالفعل قبل الأمر. ولا بالأمر دون الفعل بل رغبته وغرضه بصدور الفعل بعد سماع الأمر كما لو فرض أنه يريد تعليم عمر على طاعه زيد فيأمر زيداً أن يأمر عمراً بشرب الماء. ولا غرض له سوى أن يصدر شرب الماء من عمر عقيب صدور الأمر من زيد.

المقام الثاني: في بيان لوازم هذه الاحتمالات فنقول أما الاحتمال الأول: فيلزمه أمور.

الأول: أن الثاني يجب عليه الإمتثال حتى لو فرض أن الأول لم يأمر إما عجزاً وإما عصياناً.

الثاني: أنه لو فرض أن الثاني سمع الأمر وامتنه لم يجب على الأول إصدار الأمر وذلك لفرض تحقق غرض المولى.

الثالث: أن الأول ليس سوى واسطة في إبلاغ أمر المولى إلى الثاني فهو بمنزلة الرسول المبلغ.

أما الاحتمال الثاني فيلزمه أمور.

الأول: أن الثاني لا يجب عليه الإمتثال بعنوان أنه إمتثال للمولى وذلك

(١) ويحتل رابعاً تعلق الغرض بالفعل والأمر كل على استقلاله.

وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك

حتى لو فرض أن الأول أمر الثاني.

الثاني: أنه لو فرض أن الثاني فعل الفعل قبل أن يأمره الأول لم يسقط وجوب إصدار الأمر عن الأول بل يجب عليه إصدار الأمر لأن غرض المولى تعلق بإصدار الأمر فهذا الغرض باق.

نعم لو فرض استحالة إصدار الأمر أو لغويته ولو بارتفاع موضوعه سقط وجوب إصدار الأمر لأن غرض المولى تعلق بإصدار الأمر على نحو الجديه لا على نحو اللغوية ومجرد لقلقة اللسان.

الثالث: أن الأول ليس مبلغاً ولا واسطة بل هو مستقل في إصدار الأمر فإن فرض كونه هو بنفسه مولى وجب طاعته فقط. وإن لم يكن مولى فلا يجب طاعة الأمر أصلاً لا بعنوان أنه طاعة للمولى. ولا بعنوان أنه طاعة للأول.

أما الإحتمال الثالث فيلزمه أمور.

الأول: أن الثاني يجب عليه الإمتثال عند سماع الأمر من الأول ولا يجب عليه الإمتثال عند عجز الأول عن إصدار الأمر أو عصيانه وعدم إصداره.

الثاني أنه لو فرض أن الثاني فعل الفعل قبل إصدار الأول للأمر لم يسقط وجوب إصدار الأمر عن الأول ووجوب الفعل عقيب الأمر عن الثاني.

الثالث أن الأول ليس مجرد واسطة في إبلاغ أمر المولى إلى الثاني كما ليس مستقلاً بإصدار الأمر. فهو أشبه ما يكون بجعل المولويه للأول في هذا الأمر حتى يكون الأول متوسطاً بين النقل المحض والاستقلال المحض. أما المقام الثالث والرابع فيأتي الكلام فيهما.

قوله (ره): (وهذا النحو - لا شك - خارج عن محل الخلاف).

أقول: فهذا النحو من قبيل الأول من الإحتمالات الثلاثة المتقدمة.

أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القيل.

٢ - ألا يكون المأمور الأول على المبلغ، بل هو مأمور أن يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلى نحو قول الإمام عليه السلام: «مرهم بالصلاة وهم أبناء سبع» يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه أنه على أي نحو من النحويين المذكورين. والمختار: إن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

وأما خروجه عن محل البحث فمن جهة وضوح وجود قرينه على دخوله في القسم الأول.

وبعبارة واضحة لا كلام بينهم في الكبريات التي ذكرناها وإنما كلامهم في إثبات الصغريات أي في أن الأمر بالأمر هو من الإحتمال الأول أو الثاني أو الثالث.

ومن هنا فإذا كان الأمر بالأمر مما علم دخوله تحت أحد الإحتمالات ينقطع الخلاف بينهم للاتفاق على الصغرى والكبرى.

ولأجل ذلك فلا خلاف في أوامر الأنبياء ونحوهم مما هم مجرد واسط لنقل أوامر الله تعالى إلى البشر فإنها داخله في الإحتمال الأول بوضوح غير قابل للإنكار وبذلك خرجت هذه الأوامر عن محل الخلاف.

قوله (ره): (والمختار أن مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً...).

أقول: هذا شروع في المقام الثالث أي مقام الاستظهار وقد استظهر المصنف (ره) وغيره أن الأمر بالأمر ظاهر بكونه على النحو الأول فإن العرف هكذا يفهم. وهم على حق في هذا الاستظهار فإن المراجع إلى العرف يجد أنهم يفهمون هذا المعنى.

إلا أننا نريد أن نلفت النظر إلى أن هذا الظهور ليس من نوع

وتوضيح ذلك: إن الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً للتوصل إلى حصول غرضه. وإذا عرف غرضه أنه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه.

الثانية: أن يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون أن يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه - مثلاً - أن يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه إلا أن يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

الظهورات اللفظية بل من نوع الأصول العقلانية فهنا دعويان.

أما الدعوى الأولى أي أنه ليس من الظهورات اللفظية فلأن المولى إذا قال لزيد (مر عمراً بشرب الماء) لم تكن هذه الألفاظ داله سوى على (وجوب أمر عمر شرب الماء) ولا دلالة له على الغرض لا حقيقة ولا مجازاً.

أما لفظ عمر وشرب الماء فواضح أنها إنما وضعت واستعملت في هذه الماهيات المعروفة.

وأما (مر) فهو فعل أمر مادته (الأمر) ومعناها قد عرف سابقاً ولا دلالة له على غرض المولى أصلاً. وهيئته هيئة إفعال ولا دلالة لها سوى على البعث كما مر.

والحاصل أن هذه العبارة لا تدل على أن غرض المولى هو كذا وكذا بل لا إشارة لها إليه أصلاً.

وأما الدعوى الثانية أي أنه من نوع القواعد العقلانية فلأن العقلاء غالباً إنما يأمررون بهذا الغرض (أي أن غرضهم في الفعل المأمور به) ولهذا يحملون هذه العبارة على الغالب وهو أن غرض المولى يتعلق (بشرب عمر للماء).

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقة لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فإن قامت قرينة على إحدى الصورتين المذكورتين فذاك، وإن لم تقم قرينة فإن ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو أنه على نحو الطريقة.

فانقدح أن هذا الظهور ظهور عقلائي من باب قواعد الافعال لا ظهورات الألفاظ.

قوله (ره): (فإن قامت قرينه على إحدى الصورتين...).

أقول: إن لم تقم قرينه حمل الأمر على الصورة الأولى كما عرفت في الحاشية السابقة.

ولكن مع ذلك يمكن دعوى قيام القرينة في خصوص الاوامر الشرعية على انها من الصورة الأولى. وذلك لأن الشارع الاقدس لم نره في أي حالة يسلك سبيل التعليم على إصدار الاوامر فالفقيه المتبع لذوق الشارع يمكنه الجزم أو الاطمئنان أن طريقه الشارع هي الصورة الأولى.

ولهذا قال المصنف (ره) في آخر البحث عن الصورة الثانية أنه (وليس مثله يقع في الاوامر الشرعية).

بقي المقام الرابع الذي لم يذكره المصنف (ره) وهو مقام بيان الثمرة من هذا البحث فنقول الثمرة هي تصحيح عبادات الصبي بالروايات الآمرة بأمر الصبي بالعبادات مثل (مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين).

فبناء على أن الأمر بالأمر هو أمر للثاني كان أمر الشارع للأولياء بأن يأمرُوا صبيانهم بالصلاة هو امر من الشارع للصبيان بالصلاة فتكون عبادات الصبيان مأموراً بها وصحيحه.

وأما بناء على أن الأمر بالأمر ليس أمراً للمأمور الثاني تكون هذه

فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب إلا إذا ثبت أنه على نحو الموضوعية. وليس مثله يقع في الأوامر الشرعية.

الروايات غير دالة على أن الشارع قد أمر الصبيان بالعبادات والمفروض عدم وجود دليل آخر يدل على أن الصبيان مأمورون شرعاً بالعبادات فتكون عبادات الصبيان غير مأمور بها فتقع باطلة.

وبما أن الأمر بالأمر ظاهر بالأمر للثاني كما عرفته آنفاً فالنتيجة هنا هي أن الروايات الآمرة بأمر الصبيان بالعبادات دالة على توجيه الشارع الأمر إلى الصبيان فتصح عباداتهم. وهذا واضح.

إلا أنه مع ذلك قد يعترض على هذه الثمرة بإعتراضات.

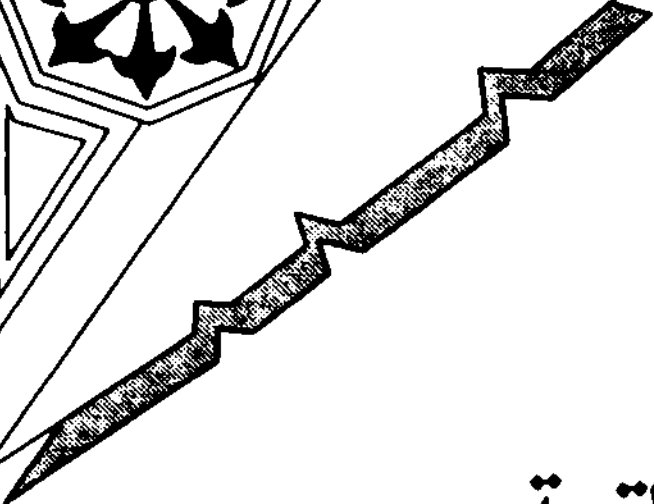
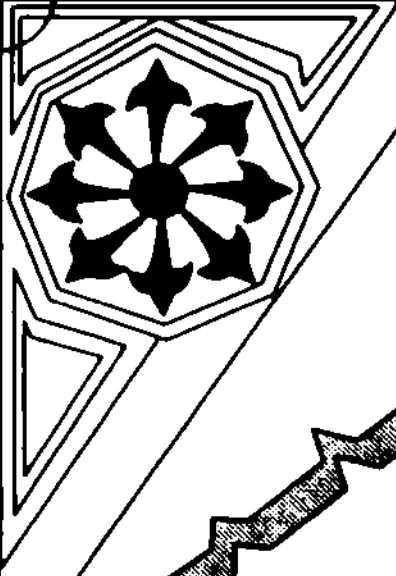
الأول: أن عبادات الصبي لا تحتاج إلى أمر حتى تكون صحيحة وذلك لأن العبادات من أعمال الخير التي هي بذاتها خير لو عملها الصبي كان عاملاً للخير المأمور به استحباباً عقلاً ونقلًا وبهذا نصح الأعمال الحسنه للصبي كالصدقة والجهد وغير ذلك.

والحاصل وجود أمر عام بالعمل الصالح متوجه إلى الجميع وعبادات الصبي عمل صالح فهي مأمور بها فتقع إمتثالاً للأمر العام.

الثاني: أننا إذا فسرنا الصحة بمعنى قبول المولى لها وثوابه عليها أمكن القول بأن عبادات الصبي صحيحة ولا تحتاج حتى إلى الأمر العام بالعمل الصالح وذلك لأنها عمل صالح لازمه الثواب عليه فيمكن القول بأن جميع الخيرات الصادرة من الصبي وغيره صحيحة يثاب عليها ولو لم يكن هناك أمر عام أصلاً.

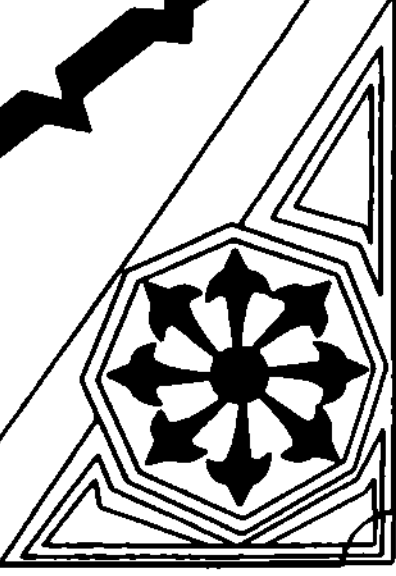
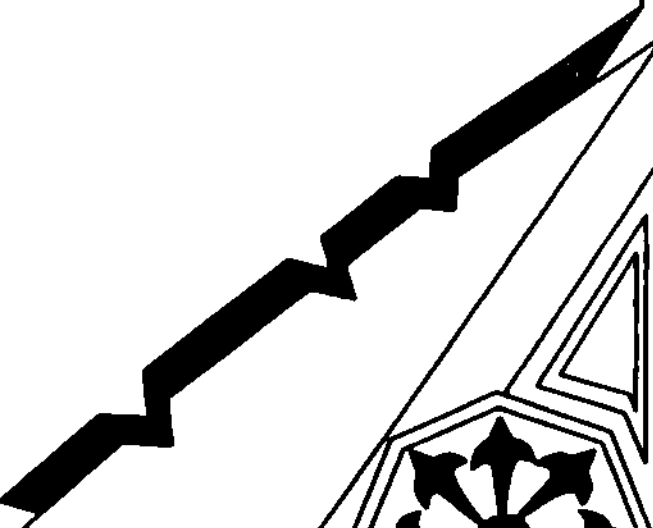
الثالث: أننا لو فرضنا أن صحة عبادة الصبي محتاجه إلى وجود أمر خاص بخصوصه في كل عبادة، فإذا فرضنا ذلك فيمكن تصحيح عبادات الصبي وذلك بعمومات الأمر بالعبادات مثل (اقموا الصلاة فإنها متوجهة إلى الجميع صبياناً ومكلفين) وارتفع الوجوب عن الصبيان بالدليل فيبقى الاستحباب.

وهذا الإعتراض قد يورد عليه عدة اشكالات يطول الكلام بذكرها لذا أعرضنا عنها.



الخاتمة

في تقسيمات الواجب



لِلوَاجِبِ عِدَّةُ تَقْسِيمَاتٍ لَا بَأْسَ بِالتَّعَرُّضِ لَهَا، إِحْقَاقًا بِمَبَاحِثِ الْأَوَامِرِ وَإِتِمَامًا لِلْفَائِدَةِ.

١ - المطلق والمشروط

إِنَّ الْوَاجِبَ إِذَا قِيسَ وَجُوبُهُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ خَارِجٍ عَنِ الْوَاجِبِ،

فَانْقَدَحَ أَنْ تَصَحِّحَ عِبَادَاتِ الصَّبِيِّ غَيْرَ مُتَوَقِّفٍ عَلَى هَذَا الْبَحْثِ وَعَلَى الرِّوَايَاتِ الْأَمْرَةَ بِأَمْرِ الصَّبِيَّانِ بِالْعِبَادَاتِ، وَذَلِكَ لَا مَكَانَ تَصَحِّيحِهَا بِالطَّرْقِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا.

قَوْلُهُ (رَه): (إِنَّ الْوَاجِبَ إِذَا قِيسَ وَجُوبُهُ...).

أَقُولُ: لَا بَأْسَ بِذِكْرِ مَقْدَمَاتٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهَا وَلَاخِلَافَ فِيهَا.

الْأَوَّلَى: أَنَّ الْوَاجِبَاتِ قَدْ تَتَوَقَّفُ عَلَى شُرُوطٍ كَتَوَقُّفِ الصَّلَاةِ عَلَى الطَّهَارَةِ، وَتَوَقُّفِ الْحَجِّ عَلَى الْإِسْطَاعَةِ، وَتَوَقُّفِ الصِّيَامِ عَلَى الْمَقْدَرَةِ وَالصَّحَّةِ مِنَ الْمَرَضِ. وَهَذِهِ الشُّرُوطُ عَلَى قَسْمَيْنِ.

الْأَوَّلُ قَسْمٌ يَجِبُ تَحْصِيلُهُ عِنْدَ لَزُومِ الْإِنْدِفَاعِ إِلَى الْوَاجِبِ وَذَلِكَ كَالطَّهَارَةِ فَإِنَّهُ إِذَا حُلَّ وَقْتُ الصَّلَاةِ يَجِبُ الْإِنْدِفَاعُ إِلَى تَحْصِيلِ الطَّهَارَةِ ثُمَّ الصَّلَاةِ وَمِنْ هُنَا نَقُولُ أَنَّ الطَّهَارَةَ شَرْطُ الْوَاجِبِ لَا الْوَجُوبِ وَنَقُولُ أَنَّ وَجُوبَ الصَّلَاةِ مُطْلَقٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الطَّهَارَةِ.

الثَّانِي: قَسْمٌ لَا يَجِبُ تَحْصِيلُهُ بَلْ يَتَوَقَّفُ لَزُومُ الْإِنْدِفَاعِ إِلَى الْوَاجِبِ عَلَى تَحْقِيقِ هَذِهِ الشُّرُوطِ وَلَا يَجِبُ تَحْقِيقُ هَذِهِ الشُّرُوطِ فَيَكُونُ لَزُومُ الْإِنْدِفَاعِ إِلَى الْوَاجِبِ مُتَوَقِّفًا عَلَى حَصُولِ هَذِهِ الشُّرُوطِ. وَذَلِكَ مِثْلُ الْإِسْطَاعَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ تَحْصِيلُ الْإِسْطَاعَةِ كَمَا لَا يُلْزَمُ الْحَجُّ قَبْلَ حَصُولِ الْإِسْطَاعَةِ غَايَتُهُ أَنَّهُ إِنْ حَصَلَتِ الْإِسْطَاعَةُ لَزِمَ الْحَجُّ.

وَبِهَذَا افْتَرَقَتِ الْإِسْطَاعَةُ عَنِ الطَّهَارَةِ. وَمِنْ هُنَا نَسْمِي الْإِسْطَاعَةَ بِشَرْطِ

وجوب الحج ونقول أن الحج واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة. ومثل الاستطاعة كثير من الشروط كحلول شهر رمضان. وحلول الزوال.

الثانية: أن جميع الشروط التي هي خارجه عن طاقه المكلفين يجب أن تكون شروطاً من القسم الثاني ولا يجوز أن تكون من القسم الأول.

وذلك لأن المفروض أن المكلف لا قدرة له على تحصيلها فيستحيل أن يكلفه المولى تعالى شأنه بتحصيلها لأنه لا يكلف العباد بما لا طاقة لهم عليه. ولو كلفهم بذلك كان ظلماً محالاً عليه تعالى شأنه.

ومن هذا القبيل جميع الشروط الكونية كحلول الزوال أو الغروب أو شهر رمضان أو البلوغ أو العقل. فإن هذه الأمور خارجة عن يد الإنسان.

الثالثة: أن الشروط التي هي من القسم الثاني تنقسم إلى قسمين.

الأول: يسمى بالشرائط العامة وهي الشروط لجميع الواجبات والمحرمات ولأجل عمومها سميت بالشرائط العامة وهي البلوغ والعقل والقدرة وقد يناقش بعضهم في الأخير وليس هنا محله.

الثاني: الشرائط الخاصة وهي التي تكون شرطاً لبعض الواجبات دون بعض مثلاً (الزوال) شرط لصلاة الظهر وليس شرطاً للنهي عن المنكر وهكذا علم العاصي بمعصيته شرط لنهي عن المنكر وليس شرطاً لوجوب تعليمه.

إذا عرفت هذين القسمين قلنا أنه لا يوجد واجب في الشريعة المقدسة يكون مطلقاً من جميع الجهات بل كل واجب يجب أن يكون مشروطاً بشروط ولا أقل من الشروط العامة.

والذي نريد بيانه بعبارة صريحة هو أننا نقول (هذا واجب مطلق) فلا نريد أنه مطلق بكل ما للكلمة من معنى لأنك عرفت عدم وجود المطلق بهذا المعنى.

اذن مرادنا انه مطلق بالنسبة الى هذا الشيء أو ذاك الذي يحتمل أن يكون شرطاً.

مثلاً قد يتوهم متوهم أن وجوب الصلاة مشروط بوجود الماء. فنقول

فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

- ١ - أن يكون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى (بالواجب المشروط)،

له إن الصلاة واجب مطلق بالنسبة إلى وجود الماء أي غير مشروط بوجود الماء وهكذا.

فتحصل أن المطلق في المقام هو المطلق النسبي أي الإضافي أي مطلق بالإضافة إلى ذلك الشيء. لا المطلق الحقيقي فإن المطلق الحقيقي لا وجود له في الشريعة المقدسة ولهذا قالوا (إن المشروط والمطلق امران إضافيان) أي لا حقيقيان. وذلك لأن المشروط إنما كان مشروطاً بالنسبة وبالإضافة إلى ذلك الشرط لا مشروط بجميع الأشياء فالصلاة مشروطة بالزوال لا بوجود الماء، فوجوب الصلاة مشروطة بالنسبة إلى شيء ومطلقه بالنسبة إلى شيء آخر. وهذا معنى (إن المشروط والمطلق امران إضافيان لا حقيقيان).

قوله (ره): (فهو لا يخرج عن أحد نحوين...).

أقول: هذا شروع في تفسير الواجب المطلق والمشروط. واعلم أنهم قد اختلفوا في تفسيرهما إلى تفاسير أهمها تفسيران.

الأول: تفسير المشهور جداً وهو الذي ذكره المصنف (ره).

الثاني: تفسير الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١).

أما التفسير الثاني فحاصله أن الواجب تحقق وجوبه من حين ضرب الحكم في اللوح المحفوظ بلا فرق بين الواجب المشروط والمطلق. فالحج واجب على جميع المكلفين من حين انتقاش هذا الحكم في الشريعة

(١) تفسير الشيخ (ره) يعتمد على تخيل أن الحكم الشرعي قضية خارجية فيدور أمره بين أن يبعث كل فرد عند تحقق الشروط وبين أن يبعث المسلمين عامة أو المكلفين عامة والأول غريب فتعين الثاني وهو المطلوب.

لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج إلا عند حصول الاستطاعة.

٢ - أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، وإن توقف وجوده

المقدسة، فلا فرق بين الواجبين من هذه الحيثية أي حيثية وجود الوجوب. وإنما الفرق أن الواجب المطلق لم يقيد إتيانه بشرط محدد لا يجب تحصيله. بينما الواجب المشروط قد قيد إتيانه بشرط محدد لا يجب تحصيله.

فالحج واجب لكنه لم يقيد إتيانه برضى الوالد فهو واجب مطلق بالنسبة إلى رضى الوالد.

والحج قد قيد إتيانه بالاستطاعة التي لا يجب تحصيلها فالحج واجب مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة.

وهكذا الصلاة واجبة وقد قيد إتيانها بالزوال وهو لا يجب تحصيله فالصلاة واجب مشروط بالنسبة إلى الزوال وقد قيد إتيانها بالوضوء لكن يجب تحصيله فالصلاة بالنسبة إلى الوضوء واجب مطلق.

فالواجب المشروط عند الشيخ أن يكون الواجب قد قيد إتيانه بقيد لا يجب تحصيله فيكون الواجب مشروطاً بالنسبة إلى هذا القيد.

وأما الواجب المطلق عنده فهو الواجب الذي لم يقيد إتيانه بقيد لا يجب تحصيله بل أما أن لا يقيد به أصلاً وأما أن يقيد به ويجب تحصيله فيكون الواجب بالنسبة إليهما واجب مطلق.

وهذا التفسير قد أعرض عنه كل من تأخر عن الشيخ (ره). لأنه مخالف لظهور القضية الشرطية في نحو (إذا استطعت فحج) وتفصيل الكلام ليس هنا.

أما التفسير الأول فقد أوضحه المصنف (ره) ونذكره بعبارة أخرى يزداد بها وضوحاً. وهي أن المولى عز وجل يشرع الاحكام وينشؤها ويضربها في اللوح المحفوظ. وهذه الاحكام كسائر القوانين والقضايا مركبة من موضوع

عليه . وهذا هو المسمى (بالواجب المطلق) ، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج . ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها .

ومن مثال الحج يظهر أنه - وهو واجب واحد - يكون واجباً

ومحمول مثل (المكلف البالغ العاقل القادر على الصيام الموجود في شهر رمضان يجب عليه الصيام) فالموضوع هو (المقيد بالمكلفية والبالغة والعاقلية والقادرية والوجود في الزمان المحدود، والمحمول هو (وجوب الصيام) ومن الواضح أن المحمول معلول للموضوع بمعنى أنه تابع له متأخر عنه رتبة فيستحيل وجود المحمول بدون الموضوع .

ولهذا نقول أن المحمول وهو وجوب الصيام مشروط وجوده بوجود الموضوع بكافة قيوده فوجوب الصيام مشروط بقيود الموضوع وهي المكلفية . . . الخ .

وهكذا في كل حكم نقول بأن وجود المحمول الذي هو الوجوب مثلاً متوقف على قيود الموضوع ومشروط بها فكل محمول مشروط بكل قيد من قيود الموضوع . فالواجب مشروط بوجود موضوعه .

وهكذا لا وجود للمحمول إلا بوجود الموضوع .

وهكذا في مثال الحج فإن القانون المضروب هو (المكلف البالغ القادر العاقل المستطيع يجب عليه الحج) فالمحمول وهو وجوب الحج مشروط وجوده بوجود الإستطاعة وكذلك مشروط بالعاقلية وبقيّة الشروط فالحج واجب مشروط بما ذكر .

وأما بالنسبة إلى غير قيود الموضوع فهو مطلق فالحج بالنسبة إلى طي المسافة أو رضى الزوج واجب مطلق وذلك لأن طي المسافة ورضى الزوج ليس من قيود الموضوع .

فالحاصل أن كل واجب مشروط بالنسبة إلى قيود الموضوع ومطلق بالنسبة إلى غيرها .

وأما معرفة قيود الموضوع لكل واجب فيحتاج إلى مراجعة أدلته في الفقه .

مشروطاً بالقياس إلى شيء وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيء آخر.
فالمشروط والمطلق أمران إضافيان.

بقي تنبيهات.

الأول: قد اتضح الفرق بين تفسير المشهور وتفسير الشيخ (ره) وحاصله أن الوجوب عند الشيخ موجود دائماً وإنما المقيد هو الواجب بينما عند المشهور كان الوجوب لا يوجد إلا عند وجود الشرط في الواجب المشروط.

الثاني: قد اتضح أن على تفسير المشهور يكون القانون والحكم الكلي مضروب وموجود في الشريعة منذ نزول الوحي على رسول الله (ص) وإنما المشروط هو وجود الوجوب فعلاً في ذمة المكلف مثلاً حكم (المستطيع يحج) موجود قديماً سواء وجد المستطيع في الخارج أم لم يوجد.

وإنما المشروط وجوده هو فعلية وجوب الحج في ذمة زيد فلا يصير الحج واجباً فعلاً على زيد إلا عند تحقق الشرط وهو الاستطاعة.

الثالث: قد يتوهم أن هذا التقسيم مختص بالواجبات ولكنه ليس كذلك بل يجري في المستحبات أيضاً فالمستحب منه مطلق كصلاة الليل بالنسبة إلى الطهارة فإن استحبابها بالنسبة إلى الطهارة مطلق وبالنسبة إلى الزمان المعين مشروط. وهكذا الحج المستحب فإنه بالنسبة إلى رضى الزوج والوالدين مشروط وبالنسبة إلى طي المسافة مطلق. فكما ينقسم الواجب إلى مطلق ومشروط كذلك ينقسم المستحب إلى مطلق ومشروط.

وأما الحرمة فكذلك تنقسم إلى مطلق ومشروط. فالمرأة البالغة يحرم عليها التبرج، فحرمة التبرج بالنسبة إلى البلوغ مشروط وبالنسبة إلى رضى الوالد مطلق.

نعم بعض الأعلام^(١) نازع في ذلك وادعى أن المحرمات كلها محرمات مطلقة. ولكنه مردود، والتفصيل ليس هنا.

(١) السيد الخوئي في بحث التبدي والتوصلي عند الجواب على العلامة النائيني (ره).

ثم إعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهي البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

والكراهة كالحرمة وكذلك الإباحة قد تكون مطلقه وقد تكون مشروطة والامثلة غير خفية فالحاصل أن هذا التقسيم غير مختص بالواجب بل يجري في الاحكام الخمسة.

الرابع أنك عرفت أن الفارق بين الواجب المشروط والمطلق على المذهب المشهور هو أن الواجب مشروط بالنسبة إلى قيود الموضوع ومطلق بالنسبة إلى غيرها، وهذا التفريق في عالم الحكم.

وهناك فرق آخر في عالم الملاك وهو أدق من الفرق السابق.

توضيحه أنك عرفت مراراً أن المولى لا يقيد ولا يطلق الحكم إلا لمصلحة فهنا نقول ماهي المصلحة التي استوجبت على المولى أن يجعل الاستطاعة شرط وجوب بينما طي المسافة ليس شرطاً للوجوب.

وبعبارة أخرى، ما هو الفارق في الملاك بين شرط الوجوب الذي هو قيد الموضوع، وبين قيود الواجب التي يجب تحصيلها مثل الطهارة للصلاة وطي المسافة للحج.

فنقول حاصله أن شروط الوجوب تكون دخيله في صيرورة الواجب ذا مصلحة مطلوبة، فبدونها لا يكون الفعل مطلوباً. وذلك مثل شرب الدواء فإنما يكون حسناً وذا مصلحة إذا تحقق المرض، وأما عند عدم المرض فلا يكون شرب الدواء مطلوباً أصلاً وهذا بخلاف شروط الواجب مثل الطهارة للصلاة فإن الصلاة ينتظر منها مصلحة مطلوبة ولكن لا تتحقق هذه المصلحة إلا بالطهارة.

فشروط الوجوب دخيله في صيرورة الفعل مطلوباً بينما شروط الواجب دخيله في تحصيل المصلحة المطلوبة، وذلك كشرب الدواء بعد الطعام فإن وقوعه بعد الطعام شرط لتحصيل مصلحته المطلوبة منه، وهذا بخلاف تحقق المرض فإنه شرط في صيروره شرب الدواء ذا مصلحة مطلوبة.

وأما (العلم) فقد قيل أنه من الشروط العامة، والحق أنه ليس شرطاً في الوجوب ولا في غيره من الأحكام، بل التكليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل على حد سواء. نعم العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف على تفصيل يأتي في مباحث الحجة وغيرها إن شاء الله تعالى وليس هذا موضعه.

٢ - المعلق والمنجز

لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

قوله (ره): (وأما العلم فقد قيل أنه من الشروط العامة...).

أقول: ذهب بعض من غير الامامية رضوان الله تعالى عليهم إلى أن العلم من شروط فعلية الأحكام فمن لا يعلم بحرمة شرب الخمر لا تكون الحرمة فعلية في حقه، ومن لا يعلم بوجوب غسل الجمعة لا يكون وجوب غسل الجمعة فعلياً في حقه والحاصل أن كل حكم لا يصير فعلياً إلا في حق العالم.

وذهب الإمامية إلى أن الأحكام فعلية في حق العالم والجاهل على حد سواء غايته أن العلم شرط في التنجيز أي استحقاق العقاب على المخالفة، فالجاهل القاصر لا يتنجز عليه الحكم فلو خالفه لم يعاقب. بخلاف العالم بحرمة شرب الخمر فإنه لو خالفه وشرب الخمر استحق العقاب، فحرمة شرب الخمر حكم فعلي في حق العالم والجاهل إلا أن العالم يستحق العقاب لو شرب الخمر بينما الجاهل لا يستحق العقاب لو شرب الخمر وتفصيل الكلام له محل آخر.

قوله (ره): (لا شك أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه...).

أقول: هذا شروع في بيان تقسيم الواجب إلى معلق ومنجز وهو التقسيم الذي ذكره صاحب الفصول، وحاصله أن الواجب بعد تحقق وجوبه

١ - أن تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المنجز)، كالصلاة بعد دخول وقتها، فإن وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلاة فعلي أيضاً.

وصيرورته واجباً مطلقاً تارة يتوقف فعله على أمر غير مقدور كالحج فإنه بعد تحقق شرطه صار واجباً فعلياً أي تحقق وجوبه في ذمة المكلف، ولكن يتوقف الإتيان بالحج على أمر غير مقدور وهو الزمان المعين فهذا الواجب يسمى بالواجب المعلق. أي الواجب الذي تحقق وجوبه وعلق إتيانه على أمر غير مقدور.

وتارة لا يتوقف فعله على أمر غير مقدور بل يمكن الإتيان به بمجرد صيرورته واجباً فعلياً كالصلاة فإنها بمجرد صيرورتها واجباً فعلياً بتحقق الزوال يمكن إتيانها ولا يتوقف إتيانها على أي شيء غير مقدور فهذا الواجب يسمى الواجب المنجز.

تنبيهات.

الأول: أن هذا التقسيم شبيه جداً بتفسير الشيخ (ره) للواجب المطلق والمشروط إلا أنه مع ذلك يوجب بعض الفوارق وأهمها أمران.

الأول: أن الواجبات عند الشيخ (ره) مطلقة وتحقق وجوبها بحيث كان فعلياً من القديم وهذا بخلاف صاحب الفصول فإنه يقر أن الواجبات لا يتحقق وجوبها ويصير فعلياً إلا عند تحقق الشرط غاية أنه بعد تحقق الشرط وصيرورة الواجب فعلياً ينقسم إلى المعلق والمنجز.

الثاني: أن المعلق عند صاحب الفصول لا يتعلق إلا على أمر غير مقدور كما هو صريح عبارته لكن عند الشيخ قد يتعلق على أمر مقدور كما في الحج فإنه معلق على الاستطاعة وهي مقدورة.

التنبيه الثاني: أن ظاهر المصنف (ره) وغيره أن الواجب الذي هو المقسم لهذين القسمين. المنجز والمعلق. هو الواجب المطلق، فالواجب المطلق عند صاحب الفصول هو الذي ينقسم إلى هذين القسمين.

٢ - أن تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم (الواجب المعلق) لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلاً - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً - كما قيل - ولكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيئ المقدمات والزاد والراحلة حتى يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المحدد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول: في إمكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه، والأكثر على استحالة، وهو المختار، وستعرض له إن شاء الله تعالى في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبين أن الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات وأما نفس أعمال الحج فوجوبها مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

والثاني: في أن ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل أن الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة في المثال إلا بعد دخول الوقت، أو أنه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً على دخول الوقت في المثال، وأما الوجوب فهو فعلي مطلق؟.

وبعبارة أخرى هل أن القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو أنه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء؟.

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

ولكن هذه النسبة إلى صاحب الفصول خطأ بل المقسم عند صاحب الفصول هو الواجب المشروط. وبيان صحه مانقول وخطأ النسبة يحتاج إلى نقل كلام صاحب الفصول ممالا يسعنا فعله فراجع.

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي أنه شرط للوجوب - يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها في رجوع القيد إلى المادة - أي أنه شرط للواجب - يكون الواجب واجباً مطلقاً، فيكون الواجب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى.

٣ - الأصلي والتبعي

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوب الصلاة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾.

التنبيه الثالث: أن هذا التقسيم كما يجري في الواجبات يجري في المستحبات أيضاً كما في الحج المستحب.

ثم إنا أهملنا بقية المبحث لأن المصنف (ره) وعد بتفصيله في مقام آخر.

قوله (ره): (الواجب الأصلي: ما قصدت...).

أقول: قد قسموا الواجب إلى نفسي وغيري وسيأتي ذكره.

وقسموا الواجب بمناط آخر إلى واجب أصلي وتبعي. وحاصله أنه تارة يلتفت المتكلم إلى واجب ثم يوجهه بكلامه كما لو التفت إلى وجوب الوضوء فيقول (اغسلوا وجوهكم الآية).

وتارة لا يلتفت المتكلم إلى واجب بل كان قصده بيان وجوب واجب غايته أنه يتبعه في الوجوب واجب آخر كما لو أمر بشراء اللحم فالمقصود

والواجب التبعي: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت إفادته. وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أمر المولى

بالبیان إنما هو وجوب شراء اللحم فهو واجب أصلي وأما المشي إلى السوق فهو غير مقصود بالبيان فيسمى بالواجب التبعي. تنبيهات.

الأول: هذا التقسيم غير حاصر وذلك لوجود قسم ثالث وهو ما كان دليلاً لياً أي لم يأت من الأدلة اللفظية فهذا ليس وجوبه أصلياً حيث لم يكن مقصوداً بالبيان. ولاتباعاً حيث أنه ليس من توابع ما قصد بالبيان فهو قسم ثالث.

الثاني: أن هذا التقسيم غير مختص بالواجبات بل جار في المستحبات.

الثالث: لو قال (يحرم شرب الخمر لأنه مسكر) وقلنا بأن حرمة الشيء يلزمه وجوب تركه يتحقق عندنا ثلاث أحكام.

الأول: حرمة شرب الخمر.

الثاني: وجوب ترك شرب الخمر.

الثالث: حرمة النبيذ المسكر وفهمنا حرمة لقوله لأنه مسكر.

والحكم الأول مقصود بالأفاداة ولا اشكال فيه ولا كلام، وإنما الكلام في أن الحكمين الآخرين هل يطلق عليهما أحكام تبعية أم لا. فنقول أن ذلك راجع إلى تفسير الواجب التبعي ويحتمل تفسيرات ثلاثة.

الأول: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته ولكن يستفاد من الكلام دون أن يقصده المتكلم.

الثاني: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته ولكن كان من لوازم الحكم الذي قصد المتكلم إفادته.

الثالث: كل حكم لم يقصد المتكلم إفادته ولكن كان تحقق متعلق الحكم الذي قصد أفادته يتوقف على متعلق الحكم الذي لم يقصد إفادته.

بوجوب شراء اللحم من السوق، فإن المشي إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم

فعلى التفسير الأول يدخل الحكم الثاني والثالث في الحكم التبعي وذلك لأنهما حكمان لم يقصدهما المتكلم بالإفادة ويمكن استفادتهما من الكلام. وهكذا يدخل تحت التبعي كل حكم يستفاد من الكلام مع عدم كون المتكلم في صدد بيانه هذا ولكن هذا التفسير بعيد عن الكلمات القوم بل يمكن الاطمئنان بعدم إرادتهم له.

وعلى التفسير الثاني: يدخل الحكم الثاني تحت الحكم التبعي ويخرج الثالث.

أما خروج الثالث فلأن حرمة النبيذ ليست من لوازم حرمة الخمر أذ يمكن تحريم الخمر وإيجاب النبيذ.

وأما دخول الثاني فلأن المفروض أن وجوب ترك الخمر من لوازم حرمة الخمر.

وعلى التفسير الثالث يخرج كلا الحكمين.

أما خروج الثالث فواضع ضرورة أن تحقق الاجتناب عن الخمر لا يتوقف على الاجتناب عن النبيذ.

وأما خروج الثاني فلأن تحقق الاجتناب عن الخمر لا يتوقف على ترك الخمر كما سيأتي بيانه.

وهذا التفسير الثالث هو ظاهر نظر القوم وإن كان كلامهم أعم منه.

ومما ذكرناه بنقدح فيما لو قال يجب قتل المجوسي لأنه مشرك فستفاد وجوب قتل المجوسي وحرمة تركه ووجوب قتل البوذي.

أما الأول فأصلي.

وأما الثاني فيدخل تحت التبعي بناء على التفسير الأول والثاني ويخرج منه بناء على التفسير الثالث لأن تحقق قتل المجوسي لا يتوقف على ترك القتل.

أما الثالث فيخرج من التبعي بناء على التفسير الثاني والثالث ويدخل

يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام. كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

بناء على التفسير الأول.

الرابع: إنك عرفت الفرق بين الواجب النفسي والأصلي إذ رب واجب أصلي هو واجب غيري كما لو التفت الى وجوب الوضوء وقصد بيانه بقوله (توضاً) فهو واجب غيري كما سيأتي وواجب أصلي بهذا الاصطلاح ورب واجب نفسي ليس أصلياً كما لو لم يكن دليلاً لفظياً فالنسبة بين الواجب النفسي والواجب الأصلي عموم وخصوص من وجه.

وكذا عرفت الفرق بين الواجب التبعي والغيري إذ كل واجب تبعي. على التفسير الثالث هو واجب مقدمي وليس العكس إذ رب واجب غيري ليس تبعياً بل أصلياً كما في الوضوء فالنسبة بين الواجب التبعي والواجب المقدمي هي العموم والخصوص المطلق.

الخامس: قد يتوهم الاعتراض على هذا التقسيم بأن يقال ان الفرق بين القسمين هو ان الأصلي يقصد المتكلم إفادته بينما التبعي لا يقصد المتكلم إفادته فيقال حينئذ إن هذا الفرق لا يمكننا معرفته إذ من أين لنا ان نعرف ان المتكلم قد قصد أو لم يقصد فإن القصد أمر خفي لا يمكن إثباته ولا نفيه.

وجواب هذا التوهم ان المراد ان المتكلم قصد إفادته بالدلالة المطابقة للكلام ومن الواضح اننا يمكننا الجزم ان المدلولات الإلزامية مما لم يقصد المتكلم بيانها بالدلالة المطابقة فلو قال (اشتر اللحم) فالمدلول المطابق (وجوب شراء اللحم) وهذا الحكم نعلم انه مقصود للمتكلم بيانه وذلك للقواعد العقلانية التي نقول بأن اللفظ مطابق للقصد، واما (وجوب المشي الى السوق) فهو مدلول التزامي يمتنع ان يكون المتكلم قد قصد إفادته بالدلالة المطابقة للفظ.

قوله (ره): (فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص...).

٤ - التخييري والتعيني

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإن الصلاة واجبة

أقول: انما اشترط عدم كون اللزوم بينا بالمعنى الاخص لأنه اذا كان اللازم بينا بالمعنى الاخص كان حضوره في الذهن واجباً فإن معنى اللزوم البين بالمعنى الاخص هو استحالة انفكاك تصور الملزوم عن تصور اللازم وعليه فإذا كان اللازم بينا بالمعنى الاخص كان تصور الملزوم مستلزماً لتصور اللازم، فيكون اللازم مقصوداً للمتكلم فلو قال (جاء الاسد) وكان الشجاع من اللوازم (البينة بالمعنى الاخص) للأسد يلزم ان يكون معنى الشجاع مقصوداً للمتكلم اذ حضور صورة الاسد الملزوم في الذهن يلزمه حضور صورة الشجاع فيه وحينئذ فينقلب الحكم اللازم الى حكم مقصود بالإفادة فيكون اصلياً. هذا توضيح مرامه.

ولكنك عرفت عدم الحاجة الى هذا القيد، فإن المتكلم لا يقصد إفادة اللازم بالدلالة المطابقة، فاللازم مطلقاً أي حتى لو كان بيناً بالمعنى الاخص لا يكون حكماً أصلياً لأنه وان قصد إفادته بالدلالة الإلزامية إلا أنه لم يقصد إفادته بالدلالة المطابقة. والحكم الأصلي هو ما قصد إفادته بالدلالة المطابقة.

هذا وإن أصررت على أن الواجب الاصلي هو ما قصد إفادته مطلقاً فيمكن دفع الاشكال السابق (الذي ذكرناه في التنبيه الخامس) بدفع آخر وهو أن الفرق يتم على أساس الظهور العقلاني فإن العقلاء يجرون أصالة نفي القصد فلاحظ والمسألة اصطلاحية لا ثمرة لها فلا حاجة الى التطويل.

قوله (ره): (الواجب التعيني ما تعلق به الطلب بخصوصه...).

أقول: هذا البحث في تفسير الواجب التخييري والتعيني وبيان الفرق بينهما. والكلام يقع في مقامات.

الأول: وهو الذي شرع به المصنف (ره) وهو تفسير الواجب التعيني والكلام فيه واضح فإنه (الواجب الذي ليس له بدل في عرضه) بمعنى أن

لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. وقد عرفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلاً له وبديلاً عنه في عرضه». وإنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل في طولها ولا يخرجها عن كونها واجبات تعيينية كالوضوء مثلاً الذي له بديل في طوله وهو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهي العتق أولاً فإن تعذر فصيام شهرين فإن تعذر فإطعام ستين مسكيناً.

الواجب التخيري: ما كان له عدل وبديل في عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو

المولى تعالى يحبه بعينه ويرى أن مصلحته لا تتحقق إلا فيه ولذا أوجبه معيناً ولا يرضى من العبد إلا أن يأت به، وذلك كالصلوات اليومية فإنها واجبة بعينها ولا يمكن للشخص أن يكتفي عنها بأفعال أخرى فلو قرأ القرآن ألف مرة لم يكن ذلك مغنياً عن الصلاة الواجبة عليه. وهذا معنى أنه لا عدل له في عرضه.

وإنما قيدنا بقولنا (في عرضه) لأن الواجبات العينية قد يكون لها بدل في طولها كما ذكره المصنف (ره).

أما المقامات الباقية فتعرض لها تباعاً عند تعرض المصنف (ره) لها.

قوله (ره): (الواجب التخيري ما كان له عدل وبديل...).

أقول: هذا هو المقام الثاني في تفسير الواجب التخيري ويقع الكلام فيه في جهتين.

الجهة الأولى في ذكر بعض خصائص الواجب التخيري التي لا ينبغي فيها جدل. ونذكر أولاً مثلاً وهو قوله لمن أفطر عاصياً في شهر رمضان (اعتق رقبه أو أطعم ستين مسكيناً أو صم شهرين) فخصائص هذا الواجب وكل واجب تخيري آخر أمور هي.

كالصوم الواجب في كفارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً.

الأول: أن ظاهر أدلة الواجب التخييري أن الواجب هو أحد الأبدال لابعينه بحيث لو أتى بأي واحد منها كان هو الإمتثال.

الثاني: أن ظاهر أدلة الواجب التخييري أيضاً هي أنه ليس أحد الأبدال بعينه هو الواجب بل ليس الواجب معيناً حتى في علم الله تعالى شأنه وذلك لأن الواجب مردد حتى في علمه تعالى.

الثالث: أن المكلف لو خالف فلم يأت بكل البدلين أو الأبدال لم يستحق سوى عقاب واحد.

الرابع: أن المكلف لو أتى بجميع الأبدال في زمان واحد أو زمانين كان أحدهما إمتثالاً.

الخامس: أن المكلف لو أتى بجميع الأبدال إنما يكون قد امتثل إمتثالاً واحداً وله ثواب إطاعة واحدة. نعم لو كانت بقيه الأبدال مستحبه بنفسها كان له ثواب طاعة الأمر الاستجابي لا الوجوبي.

السادس: أن المكلف يجوز له الإكتفاء بواحد من هذه الأبدال ولا يلزمه الإتيان بالجميع في أي حال.

الجهة الثانية في تفسير الواجب التخييري وقد فسر بتفاسير عديدة تزيد عن الستة نذكر بعضها وندفعه على وجه السرعة ثم نذكر التفسير الصحيح.

التفسير الأول: أن كل واحد من الأبدال واجب تعييني غايته أن إتيان أحدها موجب لسقوط الآخر فالواجب التخييري هو عبارة عن واجبين أو واجبات تعيينيه يكون إتيان أحدها موجباً لسقوط وجوب الباقي.

وهذا التفسير باطل لمخالفته للخصوصية الأولى الثانية كما هو واضح.

وكذا يخالف الخصوصية الثالثة لأن المفروض في هذا التفسير أن الأبدال كلها واجبه ويسقط وجوبها بإتيان أحدها. وحينئذ فلو فرض أن المكلف لم يأت بأحدها أصلاً يكون قد خالف عده وجوبات غير ساقطة فيلزم أن يستحق عده عقوبات.

والأصل في هذا التقسيم أن غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده. فيكون (واجباً تعيينياً). وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها.

وكلا القسمين واقعان في إرادتنا نحن أيضاً، فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري، ولا موجب لإطالة الكلام.

وكذا يخالف الخصوصية الرابعة والخامسة والسادسة كما يظهر بالتدبر.

التفسير الثاني: أن الواجب هو ما يختاره المكلف في مقام الإمثال فإذا اختار الصوم في المثال وجب عليه الصوم وهكذا. وهذا التفسير باطل الأمور.

الأول: إن الواجب يكون مشروطاً بالإختيار فلو لم يختار لم يجب عليه شيء. وهذا باطل بالإجماع.

فإن قلت الإختيار واجب فلو لم يختر واحداً من الاطراف كان عاصياً. قلت: سلمنا لكن إنما ينتج حرمه ترك الإختيار وهذا لا يضر بمقصودنا من أنه عند عدم الإختيار لا يجب عليه شيء من الاطراف.

الثاني: مخالفته للخصوصية الأولى كما هو واضح.

الثالث: مخالفته للخصوصية الثانية كما هو واضح أيضاً إذا هذا التفسير يقتضي تعيين الواجب ومقتضى الخصوصية الثانية عدم تعيينه.

الرابع: أنه لو اختار الجميع كان الجميع واجباً عليه وهذا مخالف للخصوصية الخامسة والسادسة^(١).

الخامس: أنه مخالف لقاعدة الاشتراك في الحكم القاضي بأن جميع المكلفين حكمهم واحد وذلك لو فرض أن مكلفاً اختار الصوم كان حكمه

(١) ويمكن دفعه بأن المشروع إختيار واحد فقط.

الصوم وأن مكلفاً آخر اختار الصلاة كان حكمه هو الصلاة فيكونا مختلفين في الحكم وهذا مخالف لقاعده الاشتراك المذكورة^(١).

التفسير الثالث: أن الواجب التخييري هو عبارة عن وجوبات مشروطة بعدم إتيان الطرف الآخر. ففي مثال الصوم والعتق والإطعام يكون الواجب التخييري هو عبارة عن ثلاث واجبات مشروطة.

فالصوم واجب مشروط وجوبه بعدم إتيان العتق والإطعام.

والعتق واجب مشروط وجوبه بعدم إتيان الصوم والإطعام.

والإطعام واجب مشروط وجوبه بعدم إتيان الصوم والعتق.

وهذا التفسير مشهور لكنه فاسد لأمرين.

الأول: مخالفته للخصوصية الثالثة وذلك لأن المفروض أن الأبدال الثلاثة واجبة مشروطة بعدم إتيان الآخر فإذا فرض بأن المكلف لم يأت بأي بدل فلم يصم ولم يعتق ولم يطعم فعلى هذا الفرض تكون الواجبات الثلاثة فعليه لتحقيق شرطها فيكون المكلف قد عصى ثلاث وجوبات وبالتالي يستحق ثلاث عقوبات. وهذا مخالف للخصوصية الثالثة التي هي محل اتفاق.

الثاني: أنه لو فعل المكلف الأبدال دفعه واحدة لزم عده إطاعات وعده ثوابات وهذا مخالف للخصوصية الخامسة وذلك لأنه أتى بالواجب في ظرف تحقق الشرط أي عدم الإتيان بالاطراف الأخرى فإنه عندما أتى بالبديلين كالإطعام والعتق في آن واحد تحقق الإطعام ولم يكن قد أتى بالأبدال الأخرى فكان واجباً لتحقيق شرط وجوبه. وهكذا العتق فيكون العتق والإطعام إمتثالين لواجبين فيستحق فاعلهما ثواب اطاعتين لواجبين وهذا مخالف للخصوصية الخامسة المجمع عليها.

(١) ويمكن دفعه بأن الحكم الشرعي واحد وهو وجوب ما يختاره والاختلاف في التطبيق غير

الثالث: ان عدم الإتيان الذي هو شرط للوجوب هل هو على نحو الشرط المتأخر ام المقارن.

فعلى الأول: يكون معنى عدم الإتيان هو عدم الإتيان فرد من أفراد البدل في تمام الوقت وهذا المعنى لازمه أن المكلف لو صام ثم اطعم ستين مسكيناً ثم أعتق سقط عنه الوجوبات الثلاثة ولم يكن أي واحد منها إمتثالاً لواجب، ولم يستحق أي ثواب. وهذا مخالف للخصوصية الرابعة المجموع عليها.

وعلى الثاني: فالشرط إما هو عدم الإتيان بفرد واحد من افراد الأبدال الأخرى، وإما هو عدم الاتيان بجميع أفراد الابدال الأخرى.

فعلى الأول: يلزم أن تصير الأبدال كلها واجبه بمجرد مضي الزمان الأول الذي يمكن فيه الإتيان بفرد من افراد الأبدال لأنه يصدق عليه أنه لم يأت بفرد من افراد الأبدال الأخرى فيتحقق شرط وجوب جميع الابدال فيتحقق وجوبها وبالتالي يكون في ذمه المكلف فعلاً ثلاث وجوبات وهذا مخالف للخصوصية الأولى والثانية والثالثة والخامسة والسادسة.

وعلى الثاني: فيلزم أن الأبدال لا تصير واجبه فعلاً إلا في آخر الوقت أي عند انتفاء إمكان الإتيان بالأبدال الأخرى ومن الواضح بداهة فساد هذا اللازم.

التفسير الرابع: ما يظهر من كلمات الآخوند وحاصله ان الغرض إما واحد، وإما متعدد، ولا ثالث.

فعلى الأول: أي الغرض الذي يريده المولى واحد. وجب كون المأمور به واحداً وذلك بناء على قاعدته المشهورة أن الواحد لا يؤثر به إلا الواحد. فالغرض إذا كان واحداً كان المؤثر به الموجب لتحقيقه (وهو الفعل المأمور به) واحداً لا أكثر.

وهذا الواحد يكون متحققاً في فعلين أو أفعال، لكن لما لم يدركه العرف أوجب المولى كلاً من البدلين أو الأبدال حيث أن الجامع موجوداً في

كل واحد منها.

فالحقيقة أن الواجب هو الجامع الكلبي الذي له ثلاث مصاديق أو أقل أو أكثر ويكون التخيير بين الابدال تخييراً بين المصاديق وهذا ما يسمى بالتخيير العقلي.

وعلى الثاني فيكون كل بدل محققاً لغرض وواجب بنفسه لكنه واجب مشروط كما ذكرنا في التفسير الثالث.

أقول والخذشه في هذا التفسير تظهر من الخدشه في التفسير السابق والخذشه في قاعدته المشهورة التي تكلمنا عليها في مواضع. فانقدح بطلان هذه التفاسير الأربعة.

وأما التفسير الصحيح الذي التزمه المصنف وعده من الأعلام فهو أن الواجب عنوان (أحدهما) أو عنوان (أحدها) فالمولى تعالى أوجب أحدهما الذي هو عنوان إنتزاعي ينطبق على كل واحد من المصادقين أو المصاديق. وهذا التفسير ظاهر وعرفي إلا أنه قد يعترض عليه بإعتراضين اشار المصنف (ره) إليهما وإلى دفعهما.

الإعتراض الأول أن الإيجاب لا بد أن يكون لمصلحة ضرورة أن الاحكام تابعه للمصالح والمفاسد ومن الواضح ان العنوان الانتزاعي لا وجود له إلا في فرديه أو الأفراد فيجب أن تكون المصلحة في الفردين أو الأفراد أي في الصوم والعنق والاطعام في المثال. ومن هنا فإما أن يكون في كل واحد منها غرض مستقل أو في الجميع غرض واحد.

فعلى الأول يجب أن يكون كل واحد واجباً معيناً مثل سائر الواجبات التي يترتب عليها أغراض مستقلة.

وعلى الثاني كان كل واحد من الابدال محصلاً للغرض وبما أن الواحد لا يصدر إلا من واحد فهذا الغرض الواحد لا يمكن ان يصدر إلا من واحد فإذا رأيناه ظاهراً يصدر من ثلاثة علمنا بوجود علة واحدة مشتركة موجودة في الثلاثة.

مثلاً نحن نرى أن الضوء يصدر من الكهرباء والشمس والقمر والمعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحد فنعلم أن العلة الواحدة موجودة في الكهرباء وفي الشمس وفي القمر .

وهكذا في المقام فالمولى يريد غرض واحد وهو معلول للصوم والعتق والاطعام وبما أنه يستحيل أن يكون الواحد معلولاً لأكثر من علة نجزم أن علة الغرض شيء واحد موجود في الإطعام وفي العتق وفي الصيام . وهذه العلة هي الواجبة عيناً وإنما هذه الثلاثة مصاديق لها .

فتحصل أن الواجب هو واحد وهو الكلّي الذي خفي علينا تشخيصه وإنما كان التخيير بين مصاديق هذا الكلّي وهذا التخيير تخيير عقلي لا شرعي .

وهذا الإعتراض أورده صاحب الكفاية (ره) .

وجوابه إنا لا نسلم أن المعلول الواحد لا يصدر إلا عن واحد بل قد يصدر عن اثنين ولذا قال المصنف (ره) في الإشارة إلى الجواب (وربما يتعلق غرضه بأحد شيئين أو أشياء لا على التعيين بمعنى أن كلا منها محصلاً لغرضه) فكل واحد من الأبدال هو عله للغرض .

فانقدح أن سبب صيروره الوجوب تخييرياً هو أن المولى يرى أن غرضه الذي يحبه ويطلبه قد يتحقق في عدة أمور فلا وجه حينئذ عند المولى أن يأمر ببعضها المعين فإن هذا ترجيح بلا مرجح وبالتالي فيأمر بواحد منها بأن يشير إليها ويقول أيها العبد إفعل واحدة من هذه .

الإعتراض الثاني : أننا نرى أن الإرادة لا يمكن أن تتوجه إلى المردد وإنما تتوجه إلى المعين ألا ترى أنك إذا أردت أن تمد يدك لتأخذ طعاماً لا بد أن تعين المأخوذ ثم تتحرك لأخذه فلا يمكن أن تتحرك لأخذ المردد بهذا العنوان .

والحاصل أن إرادة المردد غير معقولة فإن الإرادة لا تتعلق إلا بالمعين وبهذا يستحيل الواجب التخييري .

ثم أن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا

وقد أجاب المصنف (ره) عن هذا الإعتراض بقوله (وكلا القسمين واقعان في ارادتنا نحن ايضاً فلا وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري . . .).

وهذا جواب وجداني ألا ترى أنك إذا نظرت من بعيد فوجدت صرتين في أحدهما ذهب مسكوك وفي الأخرى ذهب غير مسكوك وعلمت أنك لا يمكنك أن تأخذ إلا واحده فهل ترى من نفسك أنك لا تندفع بل تنتظر حتى تعين ما هو المراد بعينه أم ترى أنك يمكنك أن تندفع مع أنك مازلت متردداً في أيهما تأخذ. الوجدان يحكم بالثاني.

فالحاصل أن الإرادة لا مانع من أن تتوجه إلى المردد هذا في الإرادة التكوينية.

وأوضح من ذلك في الإرادة التشريعية أعني البعث فإن الأمر بأحد الشئين في غاية الإمكان بل كثيراً مايقع. فانقذح فساد الإعتراض الثاني.

قوله (ره): (ثم أن اطراف الواجب التخييري . . .).

أقول: هذا شروع في المقام الثالث وهو مقام التفرقة بين الواجب التخييري الشرعي والواجب التخييري العقلي.

ومحل الفرق بينهما هو في نقطة واحدة وهي ان التخيير في التخيير العقلي هو التخيير في المصاديق فالكلي الواجب واحد معين وإنما التخيير بين مصاديقه.

ومن هذا القبيل كل الواجبات والمستحبات الشرعية: فالصلاة واجبة وهي كلي له مصاديق كثيرة أنت مخير بينها. والصوم واجب وهو كلي له مصاديق كثيرة أنت مخير بينها.

والصدقة مستحبة وهي كلي لها مصاديق كثيرة أنت مخير بينها.

ومن هذا القبيل أغلب الاوامر العرفية فالأب يقول لإبنه اشتر لحماً واللحم كلي له مصاديق كثيرة يكون الابن مخيراً بينها.

الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فإن التخيير حينئذ بين الأطراف يسمى (عقلياً)، وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإن هذا يعد من الواجب التعيني فإن كل واجب تعيني كلي - يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفرادهِ، والتخيير يسمى حينئذ عقلياً. مثاله قول الأستاذ لتلميذه

وإنما سمي هذا التخيير بالعقلي لأن الحاكم به هو العقل فإن الاب لم يقل له يجب عليك هذا المصدق أو ذاك المصدق وأنت مخير بينها وإنما قال يجب عليك الكلي، وعقل الابن يقول له يمكنك إحضار الكلي في أي مصداق شئت.

وقد ينازع بعضهم في سبب التسمية ولكن لا حاجة إليه بعد وضوح ما هو المراد بهذا الاصطلاح.

وأما التخيير الشرعي فهو أن يكون التخيير بين كليين فلا يكون الواجب هو كلي واحد بل كليين أنت مخير بينهما شرعاً.

وسمي هذا التخيير الشرعي لأن الحاكم بالتخيير هو الشرع حيث قال الواجب هو الصوم أو العتق أو الاطعام وأنت أيها المكلف مخير بينها. **تنبيهات.**

الأول: قد عرفت ما هو التخيير الشرعي ونضيف هنا أن كل تخيير شرعي يستبطن تخييراً عقلياً وذلك لأن الشارع يخير بين الكليين ثم العقل يخير بين مصاديق كل واحد من الكليين.

فمثلاً الشارع خيرنا بين العتق والصوم، فهو إنما خيرنا بين الكليين، لكن عقلنا بخيرنا بين مصاديق الصوم وبين مصاديق العتق وهكذا في كل تخيير شرعي.

الثاني: أن الفرق الذي ذكرناه إنما هو على تفسير التخيير الشرعي بالتفسير الأخير الذي ذكره المصنف وأما على تفسير التخيير بما فسره الآخوند (ره) من أن الواجب هو الكلي الذي خفي علينا ففي الحقيقة يكون التخيير الشرعي كالتخيير العقلي من حيث أن الواجب هو الكلي والتخيير بين مصاديقه.

«إشتر قلعماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فإن التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً كما أن التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً.

نعم يصير الفرق بينهما حينئذ أن في التخيير العقلي نعرف الكلي وقد كلفنا المولى به ونحن نعرف مصاديقه فنحن نخير أنفسنا المصداق الذي نريد كما لو كلفنا بالصلاة فهذا كلي نعرفه ونعرف مصاديقه فنخير أنفسنا أي مصداق من الصلاة نريد.

بينما في التخيير الشرعي لا نعرف الكلي ولا نعرف مصاديقه ولذا يقوم الشارع بإرشادنا إلى أصناف المصاديق ويخيرنا بينها فمثلاً في مثال الصوم والعتق والإطعام كان الواجب في علم الله تعالى شأنه هو كلي جامع بين هذه الثلاثة ولكننا لما كنا لا نعرف هذا الكلي ولا نعرف مصاديقه فإن الله تعالى شأنه لم يكلفنا بالكلي بل أرشدنا إلى أصناف مصاديقه وخيرنا بينها.

والحاصل أن التخيير الشرعي على هذا المذهب يفترق عن التخيير العقلي في أن الشارع هو الذي يرشد إلى مصاديقه في الأول، بينما نحن نعرف الكلي ونعرف مصاديقه في الثاني.

الثالث: أنا قد ذكرنا بطلان التمسك بقاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) في المقام ولكن هذا لا يعني إننا نجزم بعدم وجود كلي في الواقع يكون هو الواجب وكان التكليف متعلقاً به لكنه لما خفي علينا أرشدنا الشارع إلى المصاديق ففي مثال (صم واعتق واطعم) وإن قلنا أن قاعدة (الواحد لا يصدر إلا من واحد) ليست صحيحة في المقام.

إلا أن ذلك لا يعني سوى عدم وجود الدليل على أن الواجب هو الكلي وعدم وجود الدليل على ذلك لا يستلزم وجود الدليل على عدمه أي على عدم وجود الكلي في الواقع.

ومن هنا نقول أن كون الواجب في علم الله تعالى هو الكلي المنطبق على الصيام والعتق والإطعام ليس ممنوعاً فكما لا دليل عليه فكذلك لا دليل على عدمه. نعم المظنون عدمه لكن الظن لا ينفع.

وإن لم يكن هناك جامع مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفارة - فإن البعث إما أن يكون نحو عنوان انتزاعي كعنوان (أحد هذه الأمور)، أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ(أو) ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال في النحو الأول مثلاً: أوجد أحد

وبناء على ما ذكرناه (من وجود احتمال أن يكون الواجب هو الكلبي الذي لا نعرفه) يتضح أن الفرق الذي ذكرناه بين الواجب التخييري والعقلي ليس مطرداً، فأحياناً يكون الفرق هو ما ذكرناه على مذهب الآخوند في التنبيه الثاني.

قوله (ره): (ثم أن أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامع يمكن التعبير عنه).

أقول: أشار بقيد (يمكن التعبير عنه) إلى ما ذكرناه في التنبيه الثالث من أن الواجب التخييري الشرعي قد يكون له جامع بين الاطراف لكنه خفي علينا.

فالحاصل أن هنا ثلاث أقسام.

الأول: وجود جامع يمكن التعبير عنه وذلك مثل الكليات المتعارفه كالصلاة والصوم وغير ذلك.

الثاني: وجود جامع لا يمكن التعبير عنه وهذا لا دليل على وجوده ولا دليل على عدمه.

الثالث عدم وجود جامع بين الأطراف.

فالتكليف في الأول يتعلق بالجامع ويكون التخيير بين أفرادهِ عقلياً.

والتكليف في الثاني يكون بالاطراف وذلك لعدم امكان التكليف بالجامع لأن المفروض أنه لا يمكن التعبير عنه فالتخيير بين الاطراف هنا يسمى شرعياً.

والتكليف في الثالث يكون متوجهاً إلى عنوان أحدهما أو أحدها ويكون التخيير بينهما أو بينهم شرعياً.

هذه الأمور . ويقال في النحو الثاني مثلاً : صم أو أطمع أو أعتق .
ويسمى حينئذ التخيير بين الأطراف (شرعياً) وهو المقصود من التخيير
المقابل للتعين هنا .

ثم هذا التخييري الشرعي (تارة) يكون بين المتباينين كالمثال
المتقدم ، و(أخرى) بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة
وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلاة اليومية ورباعيتها على قول . وكما لو
أمر المولى برسم خط مستقيم - مثلاً - مخيراً فيه بين القصير والطويل .

بقي شيء : أن المراد من عدم إمكان التعبير وليس هو استحالة التعبير
عنه بل التعبير عنه قد يكون ممكناً في غاية الامكان غايته وجود المانع من
التعبير عنه ، وهو أن العرف لا يمكنه أن يفهمه أو لا يمكنه أن يطبقه تطبيقاً
صحيحاً . فالمراد من عدم الإمكان هو وجود المانع الموجود عند العرف
لنقص فيهم .

قوله (ره) (ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف شرعياً . . .) .

أقول : عبارة المصنف (ره) موهمة إذ ظاهرها أن (حينئذ) إشارة إلى
النحو الثاني فيكون النحو الأول مثل (أوجد أحد هذه الأمور) تخييراً عقلياً
وهو خلاف الإصطلاح فالمراد بحينئذ هو النحويين الأول والثاني .

قوله (ره) : (ثم هذا التخيير الشرعي تارة يكون بين المتباينين . . .) .

أقول : هذا شروع في المقام الرابع وهو مقام بيان موارد إمكان التخيير
الشرعي ولتوضيح المطلب نقدم مقدمات .

الأولى : في بيان محل النزاع فنقول إنك عرفت أن التخيير يكون بين
الكليين ، وعرفت في المنطق أن النسب بين كل كليين لا تزيد عن أربع :
تساوي ، تباين ، عموم وخصوص من وجه ، وعموم وخصوص مطلق .

ومن الواضح لغوية التخيير بين المتساويين كالتخيير بين الإنسان
والناطق فإن هذا تخيير بين الشيء ونفسه .

وكذا من الواضح لغویة التخییر بین العام والخاص والمطلق والمقید كالتخییر بین الانسان والعالم فإن الواجب حیثئذ إنما هو الانسان .

فانحصر التخییر فی المتباينين والعامين والخاصين من وجه . كالتخییر بین الصلاة والعق فی المتباينين ، وكالتخییر بین إكرام العالم وإكرام الهاشمي فی العامين من وجه .

والذي نريد أن نقوله ان هذا الذي ذكرناه خارج عن محل النزاع ولا كلام لهم فيه .

وانما كلامهم فی تقسيم آخر وهو انهم ينظرون الى كل طرف من طرفي التخییر من جهة انه (كل) لا من جهة أنه (كلي) فينظرون فی مثال العق والصوم الى أن الصوم هو عبارة عن أفعال تختلف عن أفعال العق .

فمرادهم من المتباينين ليس هو النسبة المنطقية المعروفة بين الكلين المتباينين .

وذلك بعد وضوحه يستدل له بأنهم جعلوا التخییر بین التسبيحه والثلاثة خارجاً عن المتباينين . مع ان الواحد يباين الثلاثة والتسبيحه تباين الثلاثة بالنسبة المنطقية فعلم عدم إرادتهم هذه النسبة .

بل مرادهم هو ان يكون الكل يباين الكل . أي هذا المركب يباين ذلك المركب وهذه النسبة لم توضح فی علم آخر فنحتاج الى توضيحها هنا فنقول .

كل كل مع كل آخر لهما أحد نسب أربع .

الأولى : أن لا يلتقيا فی أي جزء من أجزائهما . وذلك كالصلاة ولعب القمار فإن كل أجزاء وشروط الصلاة غير موجودة فی لعب القمار وكذا كل أجزاء وشروط لعب القمار غير موجودة فی الصلاة .

الثانية : أن يلتقيا فی جميع اجزائهما وذلك كالصلاة ومعراج المؤمن فإن أجزاء الصلاة هي عين اجزاء معراج المؤمن .

الثالثة: أن يكون جميع أجزاء أحدهما داخلية في أجزاء الآخر دون العكس. كقراءة سورة الفاتحة المباركة وقراءة الجزء الأول من القرآن الكريم.

الرابعة: أن يلتقيا في بعض الأجزاء ويفترقا كل واحد منهما عن الآخر في الأجزاء الأخرى كقراءة القرآن. والصلاة فإن بعض أجزاء القرآن الحمد والسورة، وهما جزء من الصلاة. وتفترق أجزاء الصلاة بالركوع ويفترقا القرآن الكريم ببقية السور.

إذا عرفت هذه النسب الأربع فنقول ننبه على أمور خمسة.

الأول: أنه لا مجال إلى التخيير بين الواجبين في الصورة الثانية لوضوح أنه تخيير بين الشيء ونفسه وهو لغو محال.

الثاني: أن مرادهم بالمتباينين هو الصورة الأولى والرابعة فإن كل ذلك يسمى عندهم متباينين، وأما الأولى فواضحة وأما الرابعة فلأطلاق المتباينين على مثل الصوم والصلاة مع اشتراكهما بالقربة.

الثالث: أنه لا فرق بين الجزء والشرط فإنما عبرنا بلفظ جزء من باب الاختصار.

الرابع: لا خلاف بينهم في إمكان التخيير بين المتباينين سواء في الصورة الأولى أو في الصورة الرابعة.

الخامس: أن مرادهم بالأقل والأكثر هو الصورة الثالثة وهي محل النزاع والخلاف. فبعضهم يظهر منه الامكان. والمشهور على الاستحالة وعليه المصنف (ره) ومشهور المتأخرين وهو التحقيق كما سيتضح لك.

المقدمة الثانية: أن الأمر لا بد له من غرض، وهذا بعد حكم العقل به، قد دلت عليه الروايات كما في علل الفضل بن شاذان في عيون الاخبار. والحاصل أن المولى تعالى لا يمكن أن يأمر بلا غرض لاستحالة العبيية.

المقدمة الثالثة: عرفت أن المأمور به يجب أن يكون محصلاً للغرض لا أقل ولا أكثر وقد أوضحنا ذلك في بحث التعبد والتوصلي وهو واضح.

وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقل والأكثر - إنما يتصور فيما

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول المقدمة الثانية والثالثة يتكفلان لبيان استحالة التخيير بين الأقل والاكثر. وذلك لأن الأقل يجب أن يكون محققاً للغرض لاستحالة صدور الأمر بلا غرض كما هو مقتضى المقدمة الأولى، ولزوم كون المأمور به محققاً للغرض كما هو مقتضى المقدمة الثانية.

فينتج أن الأقل محصل للغرض ومعه يستحيل الأمر بالأكثر وذلك لأنه يكون أمراً بالزيادة عن الغرض لأن الأكثر هو الأقل وزيادة فالأقل محقق للغرض فيكون الأمر بالزيادة أمراً بما زاد عن الغرض، وقد عرفت استحالته، فلو أمر بالزيادة لزم كونه على نحو الاستحباب لا الوجوب وإلى هذا ذهب المحققون ومن بينهم المصنف (ره) وإن كان ظاهر صدر عبارته جواز التخيير بين الأقل والاكثر كما سيأتي توضيحه.

قوله (ره): (وهذا الأخير . أعني التخيير بين الأقل والاكثر . إنما يتصور...) .

أقول: توضيح الحال أنك عرفت آنفاً عدم جواز التخيير بين الأقل والاكثر مطلقاً بمناط واحد وهو أن الأكثر يكون فيه ما يزيد عن الغرض فيستحيل الأمر به لأنه أمر بلا غرض.

ولكن مع ذلك ذهب صاحب الكفاية (ره) إلى إمكان التخيير بين الأقل والأكثر في صورة واحدة، وهي صورة أن يكون الأقل بهيته غير موجود في الأكثر وإن كان موجوداً بمادته.

ولتوضيح ذلك نضرب مثال التسيبة والثلاث تسيحات. فإن التسيبة الأولى موجودة بمادتها في التسيحات الثلاث ولكنها بهيتها الخاصة أعني (أنها تسيبة واحدة منفردة عن غيرها) غير موجودة في التسيحات الثلاث لأن الموجود في التسيحات الثلاث هو تسيبة منضمة إلى تسيحتين لا تسيبة منفردة.

والحاصل أن التسيبة الواحدة بشرط عدم الإنضمام غير موجودة في

إذا كان الغرض مترتباً على الأقل بحده، ويترتب على الأكثر بحده

التسيبحات الثلاث بل الموجود فيها هو التسيبحة بشرط الانضمام ومن ثم
فيمكن التخيير بين التسيبحة الواحدة والثلاث.

أقول الكلام في هذه الصورة يقع في جهتين.

الأولى: أنها هل تدخل تحت عنوان التخيير بين الأقل والأكثر.

الثانية: في بيان امكان هذه الصورة.

أما الجهة الأولى: فقد يخيل لأول وهله أنها تخيير بين الأقل والأكثر
لأن التسيبحة الواحدة أقل من الثلاث.

ولكنه تخيل مردود. وذلك لأنك عرفت عند تعريف الأقل والأكثر بانه
هو ان يكون الأقل موجوداً بجميع أجزائه وشرائطه ضمن الأكثر حتى يكون
الأكثر فيه جميع أجزاء وشرائط الأقل وزيادة.

وحيث فنقول في مثال التسيبحة والثلاث أن الأقل هو التسيبحة بشرط
عدم الانضمام، فالأقل لا يتحقق بجميع أجزائه وشرائطه في ضمن الأكثر
وذلك لأن من شرائط التسيبحة عدم الانضمام وهذا الشرط غير موجود في
التسيبحات الثلاث.

ومن هنا فالتخيير بين التسيبحة بشرط عدم الانضمام وبين التسيبحات
الثلاث ليس تخييراً بين الأقل والأكثر بل تخيير بين المتباينين لأن بعض
شروط التسيبحة، وهو شرط عدم الانضمام، غير موجود في التسيبحات
الثلاث.

أما الجهة الثانية: فقد عرفت في الجهة الأولى أن هذه الصورة داخله
في التخيير بين المتباينين وقد عرفت أيضاً جواز التخيير بين المتباينين فينتج
ان التخيير في هذه الصورة جائز.

ونزيد وضوحاً فنقول أن علة إستحالة التخيير بين الأقل والأكثر هو
إستحالة الأمر بما يزيد عن الغرض وهذه العلة غير موجودة في هذه الصورة
لأنه يمكن فرض ان التسيبحات الثلاث كلها تشترك في تحقيق الغرض كما
لو فرض أن غرض المولى يحققه أحد شيئين.

أيضاً، أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وإن وقع في ضمن الأكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولا تكون الزيادة واجبة، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب.

الأول: التسيحة الواحدة بشرط عدم الإنضمام.

الثاني: التسيحات الثلاث بشرط الإنضمام.

فيكون الأمر بالثلاث ليس أمراً بما يزيد عن الغرض لأن الثلاث بمجموعها تشترك معاً في تحصيل الغرض وأما التسيحة وحدها بشرط الإنضمام فلا تحقق الغرض، كما لو انضم إليها تسيحة أخرى.

قوله (ره): (أما لو كان الغرض مترتباً على الأقل مطلقاً وإن وقع...).

اقول: قد عرفت أن الصورة التي يجوز فيها التخيير المذكور هي صورة أن يكون الأقل له هيئة غير موجودة في الأكثر.

وأما إذا كان هو المادة فقط وليس له هيئة فإن التخيير بينه وبين الأكثر حينئذ غير ممكن لأنه تخيير بين الأقل والأكثر حقيقة وهو محال كما عرفت.

قوله (ره): (بل الزيادة لا بد أن تحمل على الاستحباب).

اقول: لو قال (سبح تسيحه واحدة مطلقة أو ثلاث) والمفروض أنه قد حكم العقل باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر، فيعلم بأن هذه العبارة منحلة إلى هذا المعنى، وهو سبح تسيحة واحدة واجبة أو سبح ثلاث واحدة واجبة واثنان مستحبان، فتكون العبارة دالة على التخيير بين فعل الواجب فقط أو الواجب مع المستحب وهذا التخيير إرشادي لا مولوي كما لا يخفى.

بقي تنبيهات.

الأول: أن التقسيم إلى تعيني وتخييري كما يجري في الواجبات كذلك يجري في المستحبات فتارة يكون المستحب تعينياً وأخرى تخييرياً كما لو

أمر الأب ابنه أن يحضر لحماً أو يحضر أرزاً ثم بين له أنه يجوز له الترك فيكون أمره إستحباً تخييراً.

وهل يجري هذا التقسيم في المحرمات والمكروهات أو لا يجري كما قد يقال في نحو لا تشرب اللبن أو لا تأكل السمك وجهان.

الأول: انه نهى تخييري وعليه فيصح تقسيم النهي الى قسمين، تخييري كهذا المثال، وتعيني كسائر الامثلة مثل لا تشرب الخمر.

الثاني: ان النهي هنا ليس تخييراً وذلك لأن المنهى عنه هو واحد تعيني وهو الجمع بين الطرفين كأنه قال لا تجمع بين أكل السمك وشرب اللبن.

التنبه الثاني: كما قلنا بجواز التخيير بين التسيحة والثلاث على فرض الأمر وجوباً يجوز ذلك على فرض كونه استحباً.

وكما قلنا بعدم الجواز إذا لم تكن التسيحة مقيدة بعدم الإنضمام بل يجب حينئذ حمل الأمر بالثلاث على الاستحباب، كذلك هنا بناء على كون الأمر إستحباً لا يجوز التخيير غايته أنه يحمل الأمر بالثلاثة على تأكيد الاستحباب لا على أصل الاستحباب.

التنبه الثالث: ان الواجب بعد تقسيمه الى قسمين تعيني وتخييري له تقسيمات اخرى بمناطات اخرى فلا يكون بين هذه الاقسام تباين بل يتداخل وذلك من قبيل تقسيم الانسان الى غني وفقير ثم تقسيمه الى عربي وغيره ثم تقسيمه الى عالم وجاهل فالعالم لا يباين الغني او الفقير او العربي او غيره بل يتداخل معها. وإنما يباين قسيمه وهو الجاهل.

٥ - العيني والكفائي

تقدم ص ٦٧ : «إن الواجب العيني ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائي وهو المطلوب فيه وجوب الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب على جميع المكلفين ولكن يكتفي بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

قوله (ره): (ان الواجب العيني مايتعلق بكل مكلف ولا يسقط...).

اقول: هذا بحث تقسيم الواجب الى العيني والكفائي. والكلام فيه يقع في ثلاث جهات.

الأولى: بيان خصوصيات كل واحد منهما.

الثانية: بيان المناط الذي أوجب تقسيم الواجب الى هذين القسمين.

الثالث: في تفسير حقيقة الواجب العيني والكفائي.

اما الجهة الأولى: فالواجب العيني خصوصياته واضحة، وهي ان يكون التكليف متعلقاً بالمكلف بعينه فلا يسقط عنه بفعل غيره، فلو لم يفعله كان عاصياً مستحقاً للعقاب، ولو فعله كان مطيعاً ومستحقاً للثواب.

أما الواجب الكفائي فخصوصياته التي لا جدل فيها أمور.

الأول: أن التكليف متعلق بجميع الناس كما لو قال يجب على الناس النهي عن هذا المنكر أو بجميع صنف من الناس.

الثاني: ان متعلق التكليف هو الطبيعة الصادرة من أحد المكلفين.

الثالث: أنه لو تحقق أكثر من هذه الطبيعة لم يكن مطلوباً فلو وجب كفاية على الناس أن يصير واحداً منهم مجتهداً. فصار واحدهم كذلك كان هو الواجب، وأما غيره فليس بمطلوب.

الرابع: أن المجموع لو تركوا استحقوا العقاب.

الخامس: أن من تصدى لفعل الواجب الكفائي يكون هو المثاب والمطيع، وأما غيره فلا مطيع ولا عاصي.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون أن يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلاة عليه، ومنها انقاد الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحرف والمهن والصناعات التي بها نظام معاش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والأصل في هذا التقسيم أن المولى يتعلق غرضه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوين:

السادس: أن ظاهر أدلة الواجب الكفائي أن المكلف غير معين حتى عند الله تعالى.

وأما الجهات الباقية فيأتي التعرض لها عند تعرض المصنف (ره) لها.

قوله (ره): (والأصل في هذا التقسيم ان المولى . . .).

اقول: هذا شروع في الجهة الثانية وحاصلها كما عرفت غير مرة أن المولى الحكيم لا يأمر إلا بغرض ويجب ان يكون امره مطابقاً لغرضه ومن ثم نقول إن غرض المولى يكون على نحوين.

الأول: أن يتحقق بفعل واحد أو جماعة بدون أي خصوصية في الفاعل فيكون الغرض متحققاً بنفس الفعل دون ان يكون للفاعل أي دخالة في تحقيقه كما لو كان غرضه يتحقق بموت عدو الاسلام سواء مات وحده او قتله زيد او قتله عمر أو هما معاً او غيرهما فالحاصل أن غرض المولى يتحقق بنفس الفعل.

فهنا يجب أن يطلب المولى نفس الفعل دون ان يطلب من فاعل بعينه إذ لو طلبه من زيد بخصوصه كان تعيين زيد دون غيره لغواً وبلا غرض، وبما ان الفعل كان لا بد له من فاعل فهو يطلب ان يفعله فاعل دون ان يحدد من هو الفاعل. فيقول مثلاً يجب النهي عن المنكر ويجب قتل العدو ويجب دفن الميت ويجب إقامة الحدود ويكون كل ذلك واجبات كفائية أي

١ - أن يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم على أن يصدر من كل واحد عيناً، كالصوم أو الصلاة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو (الواجب العيني).

يجب على المكلفين جميعاً أن يفعلها واحد منهم وإنما كان كذلك لأن غرض المولى من الأمر يتحقق بنفس الفعل دون أن يكون للفاعل أي خصوصية فيجب أن يكون أمره مطابقاً لغرضه فيأمر على طبق الغرض أي بالفعل بدون تعيين الفاعل.

تنبيه: إن غرض المولى تارة يتعلق بنفس الفعل كما ذكرنا فيكون الواجب كفاًئياً.

وتارة يتعلق بنفس الفعل ولكنه لا يمكن صدوره إلا من فاعل معين فهنا يضطر المولى إلى أن يأمر هذا المعين لا لأنه له دخالة في تحقيق الغرض بل لأنه لا يمكن أن يفعله إلا هذا المعين وذلك كما لو فرض أن غرض المولى يتحقق بامتلاء الأرض قسطاً وعدلاً من أي فاعل كان ولكنه لا يمكن أن يفعله إلا القائم (ع) فيضطر إلى أن يأمره به بخصوصه لا لأن الغرض لا يتحقق إلا من القائم (ع) بل لأنه لا يقدر على الفعل إلا هو فهذا الوجوب طبعه كفاًئياً وهو عيني.

النحو الثاني: أن يكون غرض المولى متعلقاً لا بنفس الفعل بل بالفعل بما هو صادر من فاعل معين فيكون للفاعل دخالة في تحقيق الغرض.

مثلاً لا يتحقق غرض المولى بصدور الصلاة ولو بدون فاعل وإنما يتحقق غرضه إذا صدرت الصلاة من زيد ومن عمر وهكذا.

والحاصل أن للفاعل المعين دخالة في تحقيق الغرض ولهذا فإن المولى يجب أن يأمر بالفعل الصادر من الفاعل المعين لما عرفت من أن الأمر يجب أن يكون مطابقاً للغرض.

ثم إن هذا القسم قد يتصور عقلاً على خمس صور.

الصورة الأولى: أن يكون غرض المولى واحداً ولا يتحقق إلا من

٢ - أن يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد أن يوجه الخطاب إلى جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفي بفعل بعضهم الذي يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذي هو (الواجب الكفائي).

فاعل معين بشخصه، كما لو فرض ان للمولى غرض لا يتحقق إلا بتصدي محمد بن عبد الله (ص) للرسالة فهو يأمر محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بأن يتصدي للرسالة، فالأمر واحد متعلق بواحد والغرض واحد والواجب هنا عيني على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). وهذا القسم لا وجود له في الشريعة المقدسة.

الصورة الثانية: أن يكون غرض المولى واحداً ولا يتحقق إلا من احد فاعلين معينين كما لو فرض ان للمولى غرض لا يتحقق إلا بتصدي محمد (ص) او الامير عليه صلوات الله للحكومة فهو يأمر أحدهما بفعله فيكون الواجب عليهما (ع) كفاية والأمر واحد متعلق باثنين والغرض واحد.

الصورة الثالثة: ان يكون غرض المولى واحداً ولا يتحقق إلا من صنف معين كما لو فرض ان الأمر بالمعروف الذي يحقق غرض المولى هو الصادر من العلماء فالغرض واحد لا يتحقق إلا بواحد من الصنف فالمولى يأمر الصنف ان يحققوا الفعل فيكون الواجب كفاية على هذا الصنف. فالأمر واحد والغرض واحد، ومتعلق الأمر هو الصنف على نحو الوجوب الكفائي.

الصورة الرابعة: ان يكون الغرض متعدداً بتعدد افراد معينين بالشخص كالأئمة (ع) او بالصنف كما لو فرض ان المولى يريد كمال الأئمة واحداً فله اثنا عشر غرضاً متعلق بالاثني عشر (ع) إماماً بصلاة الليل لأن صلواة الليل من كل واحد من الأئمة الاثني عشر تحقق غرض المولى. فيكون الأمر بصلاه الليل واجباً تعيينياً على كل واحد من الأئمة صلوات الله وسلامه عليهم.

ومن هذا القبيل ما لو كان غرض المولى كمال نفس كل واحد من

وقد وقع الأقدمون من الأصوليين في حيرة من أمر (الوجوب الكفائي) وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قوامه بل لازمه المنع من الترك، إذ

العلماء فيكون له أغراض بعدد العلماء وهذا الغرض يتحقق بصلاة الليل مثلاً فيأمر العلماء بصلاة الليل فتكون الأغراض متعددة والامر متعددة متوجهة الى كل فرد من العلماء ويكون الواجب على كل واحد منهم تعييناً.

الصورة الخامسة ان يكون الغرض متعدداً بتعدد المكلفين مطلقاً كما لو كان غرضه اكمال نفس كل فرد فرد من مكلفي البشر وكان هذا الغرض يتحقق بالصلاة فهو يأمرهم جميعاً بأن يصلوا، فتكون الاغراض متعددة بعدد مكلفي البشر والامر متعددة متوجهة الى كل فرد فرد من مكلفي البشر ويكون الواجب على كل واحد منهم تعييناً.

تنبيه: قد ذكرنا في الصور الثلاثة الأولى ان الغرض لا يتحقق إلا من شخص او من أشخاص أو من صنف او اصناف، ومرادنا من عدم التحقق ما هو اعم من ان يكون للصدور من الفاعل دخالة واقعاً في تحقيق غرض المولى، ومن ان يكون غرض المولى متعلق بنفس الفعل ولكنه لا يمكن ان يصدر إلا من هؤلاء. فالصدور من الفاعل لا دخالة له لكن الفعل المحقق للغرض لا يمكن أن يفعله إلا فاعل معين فيضطر المولى إلى أن يأمر هذا الفاعل المعين بصنفة أو بشخصه.

فعلى الحاليتين (كان للفاعل دخاله أو كان الفاعل لا دخالة له) كان الفعل منحصرأ صدوره بهذا الفاعل. يصدق ان الغرض لا يتحقق إلا من الفاعل المعين بشخصه او بصنفة على ما فصلناه في الصور الثلاث الأولى. وبهذا ينتهي الكلام في الجهة الثانية.

قوله (ره): (وقد وقع الاقدمون من الأصوليين في حيرة من امر...).

اقول: هذا شروع في الجهة الثالثة وهنا نطلب من القارئ قبل الشروع أن يعيد النظر الى الجهة الأولى حيث ذكرنا خصوصيات الواجب العيني والكفائي ومن ثم نقول.

رأوا أن وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم أنه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أي أحد المكلفين، وظن بعضهم أنه معين

أما الواجب العيني فتفسيره، واضح وهو أن يكون التكليف متوجهاً إلى الشخص بعينه، فالتكليف بالصلاة متوجه إلى كل مكلف بعينه فيكون الصلاة واجباً عينياً وهو واضح.

وأما الواجب الكفائي فقد اختلفوا في تفسيره على تفاسير عديدة كلها فاسدة نذكر بعضها ونفسده ثم نبين ما هو الصحيح.

التفسير الأول: وهو أن الواجب الكفائي تكليف متوجه إلى مكلف معين عند الله تعالى شأنه غايته أن التكليف يسقط عنه بفعل غيره أو بفعل نفسه.

ويرد عليه أمور.

الأول: مخالفته للخصوصية الأولى والثانية والسادسة كما هو واضح.

الثاني: مخالفته للخصوصية الرابعة وذلك لأن المفروض أن التكليف متوجه إلى فرد معين فاللزام أن لا يعاقب على ترك الفعل إلا هذا الفرد المكلف ضرورة استحالة العقاب بلا تكليف ومن الواضح أن هذا مخالف لبدیهه أن العقاب يتوجه إلى جميع المكلفين.

الثالث: مخالفته للخصوصية الخامسة إذ المفروض أن المكلف معين عند الله تعالى فيلزم أنه لو قام بهذا التكليف غيره لا يكون مطيعاً ولا ممثلاً لأنه فعل مالم يؤثر به.

الرابع: أن لازمه أنه يجوز لكل شخص من المكلفين أن يتمسك بأصالة البراءة لأنه يشك أن يكون التكليف متوجهاً إليه فيتمسك بالبراءة فلا يجب على أحد أن يفعله، فلو تركه الجميع لم يستحقوا العقاب حتى الشخص المعين عند الله تعالى وذلك لتمسكه بأصالة البراءة المعذرة. وهذا اللازم واضح البطلان.

فإن قلت: نفرض أن المولى قد شرع هنا بالخصوص لزوم الاحتياط

عند الله غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة . . . إلى غير ذلك من الظنون .

ونحن لما صوّرناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه

على الجميع فلو تركوه عوقبوا جميعاً لمخالفتهم الاحتياط وعوقب الشخص المعين على تركه الفعل .

قلت : هذا القول مضافاً الى ضعفه وعدم الدليل عليه ، إنما يستلزم أن تعاقب الناس على الجرأة إن قلنا بإستحقاق المتجريء للعقاب مع ان ظاهر الوجوبات الكفائية ان العقاب على نفس ترك الفعل لا على التجري .

التفسير الثاني : وهو ان الواجب الكفائي تكليف متوجه الى كل فرد فرد لكنه مشروط بعدم فعل الآخر له فصلاة الميت واجبة على كل فرد بشرط ان لا يفعله غيره فإن فعله غيره لم يتحقق الوجوب .

ويرد عليه امران .

الأول : ان الشرط هل هو عدم فعل بعض الغير له او جميع الغير له . في بعض الاحيان او في جميع الاحيان وكل ذلك غير مقبول .

اذ لو كان شرط الوجوب ان لا يفعله البعض للزم ان يكون الوجوب تعييني على الجميع بمجرد ان لا يفعله البعض وهو فاسد .

ولو كان الشرط هو عدم فعل الغير في بعض الاحيان للزم صيروره الواجب عينياً على كل مكلف بمجرد ان يتركه الجميع في آن واحد وفساده واضح .

ولو كان الشرط هو عدم فعل الغير له في جميع الاحيان للزم عدم تحقق الوجوب على احد إلا آخر الوقت لأن تحقق الوجوب المشروط متأخر عن تحقق شرطه . كما يلزم انه لو فعله بعضهم ثم فعله الغير ان لا يكون الفعل واجباً على احد ولا يكون كلا الفاعلين مطيعاً وهو فاسد .

الثاني : انه لو فعله اثنان دفعة لزم ان يكون فعلهما معاً إمتثالاً او غير إمتثال وكلاهما فاسد .

التفسير الثالث : وهو ان الواجب الكفائي تكليف متوجه الى عنوان

الظنون، فلا نشغل أنفسنا بذكرها وردّها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو - إذن - واجب على الجميع

احد المكلفين ذكره بعض الاعلام.

وهو تفسير فاسد لأمر.

الأول: ان عنوان أحد المكلفين لا يحكي عن شخص معين لا عموماً ولا خصوصاً وعليه فيمكن لكل مكلف ان يتمسك بالبراءة.

الثاني: مخالفته للخصوصية الأولى كما هو واضح.

الثالث: مخالفته للخصوصية الثالثة وذلك لأن المفروض انه واجب على عنوان أحد المكلفين فكل مكلف يصدق عليه انه أحد المكلفين فلو فعله كل واحد منهم صدق عليه الوجوب وهذا مخالف للخصوصية الثالثة الواضحة الصحة.

الرابع: مخالفته للخصوصية الرابعة وذلك لأن المفروض أن التكليف متوجه الى أحد المكلفين فيلزم ان لا يستحق العقاب إلا أحد المكلفين اذ لا عقاب وعصيان إلا بتكليف والتكليف إنما توجه الى أحد المكلفين فمع عدم تحقق الفعل يكون العاصي هو أحد المكلفين فيكون هو المستحق للعقاب لا غيره ولا جميع المكلفين.

وهناك تفاسير اخرى اعرضنا عن ذكرها لوضوح فسادها.

والتفسير الصحيح هو أن التكليف متوجه الى جميع المكلفين ويكون تكليفاً مشروطاً بنحو آخر وهو ان يكون استمراره مشروطاً لا ان حدوثه مشروط.

وبعبارة اخرى إن التكليف ابتداء متوجه الى الجميع وتوجهه الى الجميع غير مشروط بشيء لكن بقاءه في ذمة الجميع مشروط بعدم تحقق الفعل، فإذا تحقق الفعل من أحدهم سقط الوجوب فالتكليف مطلق واستمراره مشروط. وهذا النحو من الإشتراط نحو عرفي لا مانع منه وإن اعرض الاعلام عن ذكره.

من أول الأمر، ولذا يمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

بقي تنبيهان.

الأول: ان التقسيم الى عيني وكفائي غير مختص بالواجبات بل يجري ايضاً في المستحبات فمن المستحبات ما هو عيني كأغلبها مثل صلاة الليل والتصدق والصيام وغير ذلك. ومنها ما هو كفائي مثل النهي عن المكروه والأمر بالمستحب وتعليم المستحبات والمكروهات إن لم نقل بوجوبها بعلّة بقاء الشريعة.

الثاني: لو فرض أن الواجب الكفائي فعل يقبل التعدد كوجوب التصديق على زيد بدرهم كفاية، فإذا فرض أن احد المكلفين تصدق أولاً كان فعله هو الواجب والإمثال ولو تصدق غيره بعده لم يكن واجباً ولا إمثالاً.

وأما إذا فرض ان اثنين من المكلفين تصدقا دفعة واحدة فمقتضى ما ذكرناه من التفسير وكذا بقية التفاسير هو ان يقع الفعلان إمثالاً للأمر أما على ما ذكرناه فواضح لأن المفروض أنهما في آن واحد فيكون الوجوب ما زال مستقراً في ذمتهما. فهما فعلا ما كان واجباً عليهما فكل منهما ممثّل للأمر وإن كان غرض المولى يتحقق بأحد الفعلين لا بهما معاً. فلاحظ.

٦ - الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين : موقت وغير موقت .
 ثم الموقت إلى : موسع ومضيق .
 ثم غير الموقت إلى : فوري وغير فوري .
 ولنبدأ (بغير الموقت والموقت) ، فنقول :
 غير الموقت : ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وإن كان كل فعل لا يخلو - عقلاً - من زمن يكون ظرفاً له ، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ونحو ذلك .
 وهو - كما قلنا - على قسمين : (فوري) وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد ، ورد السلام ، والأمر بالمعروف . و(غير فوري) وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه ، كالصلاة على الميت ، وقضاء الصلاة الفائتة ، والزكاة ، والخمس .

قوله (ره) : (وهو كما قلنا على قسمين(فوري) . . .) .

اقول : الفوري تارة تكون فوريته بالدقة العقلية كرفع العذاب عن المؤمنين وكإزالة النجاسة عن المسجد .

وأخرى تكون فوريته عرفية التي تختلف باختلاف المقامات وذلك كرد السلام فإنه واجب فوري ولكن يجوز تأخيره بعض الثوان وهكذا في وجوب الجهاد فوراً مما يقبل عرفاً التأخير بعض الساعات أو الأيام .

قوله (ره) : (وغير فوري وهو ما يجوز تأخيره . . .) .

اقول : غير الفوري تارة يكون محدداً في نهايته كأن يكون قضاء الفائتة واجباً متراحياً إلى أن يصدق عنوان التهاون فينقلب حينئذ إلى فوري .

وتارة أخرى لا يكون محدداً في نهايته فيبقى متراحياً إلى الموت .

ويبعد وجود هذا القسم الثاني في الشريعة بل يستحيل وجوده لأن مقتضاه جواز التأخير إلى الموت وهذا تضويع للمصالح ، وتضويع المصالح

والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوه ثلاثة: أما أن يكون فعله زئداً على وقته المعين له أو مساوياً له أو ناقصاً عنه.

والأول: ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق.

والثاني: لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه. وهو المسمى (المضيق) كالصوم إذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب.

قبيح، وتجويز القبيح قبيح.

قوله (ره): (والأول ممتنع لأنه من التكليف بما لا يطاق).

أقول: ضرورة استحالة إيجاد الأوسع في الأضيق فيستحيل إيجاد الفعل المحتاج إلى ساعتين. في ساعة واحدة كما يستحيل ادخال الجمل في سم الخياط. والتكليف بالمستحيل مستحيل لأنه ظلم أو لغوه.

قوله (ره): (والثاني لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه...).

أقول: قد استشكل بعضهم في إمكانه وحاصل الإشكال ان الإنبعث متأخر عن البعث فيستحيل ان يكون زمان الإمتثال مساوياً لزمان الوجوب. وجوابه.

أولاً: ان البعث متأخر عن إلا نبعاث رتبة فلا تأخر في الزمان. فلو فرض العلم قبل الفجر ان المولى يأمر ويبعث الى الصيام من اول الفجر الى الغروب فالبعث يتحقق اول الفجر كما يمكن الإنبعث من اول الفجر بلا حاجة الى تخلل زمان بين البعث والإنبعث.

وثانياً: إن المراد بالواجب المضيق ليس هو ما كان زمان إمتثاله مساوياً لزمان الوجوب بل هو ما كان زمان إمتثاله مساوياً لزمان الواجب ومن ثم فإذا فرض ان زمان الواجب يجب تأخره عن زمان الوجوب لم يكن هناك أي اشكال.

والثالث: هو المسمى (الموسع)، لأن فيه توسعة على المكلف في أول الوقت وفي أثناؤه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه في جميع الوقت، ويكتفي بفعله مرة واحدة في ضمن الوقت المحدد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة، وإنما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولين: إمكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده على ما سيأتي.

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً. ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسع، أن حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - . فينافيه الحكم بجواز تركه في أول الوقت أو وسطه.

قوله (ره): (ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك...).

أقول: أي ان المنع من الترك فصل للوجوب الذي جنسه الترخيص فالوجوب مركب وهذا معنى ان الوجوب متقوم بالمنع من الترك.

ثم لا يخفى ان الإشكال غير متوقف على كون المنع من الترك من اجزاء حقيقة الوجوب بل يتم الإشكال حتى على القول بأن المنع من الترك من لوازم الوجوب كما هو مختار المتأخرين. فإن الحكم بجواز الترك ينافي لازم الوجوب الذي هو المنع من الترك.

وحاصل الجواب ان الوجوب إنما تعلق بالكلي والكلي لا يجوز تركه أصلاً بل يجب فعله وإنما جاز ترك الفرد وهو غير مأمور به.

وبعبارة أوضح لو قال المولى يجب الصلاة بين الزوال والغروب كان الوجوب لهذا الكلي الذي له افراد كثيرة. وهذا الكلي يجب ويمنع من تركه. والذي جاز تركه إنما هو الأفراد فما يمنع من تركه غير ما يجوز تركه والحاصل ان حقيقة الوجوب الموسع هو ان الوجوب متعلق بالكلي.

ثم انه يمكن قياس هذا البحث على البحث السابق فتلاحظ

والجواب عنه واضح، فإن الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المفيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها. غير أن الوقت لما كان يسع لإيقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود في أول الوقت وثانيه وثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون أن يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم بوجوبه في أول الوقت، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. وقال آخر بوجوبه في آخر الوقت، والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك.

خصوصيات الواجب الموسع وتلاحظ الغرض الذي لأجله يصير الواجب موسعاً أو مضيقاً.

كما أن الأقوال في تفسير الواجب الموسع واجوبتها يمكن أن تقاس على البحث السابق فيقال أن الواجب هو فرد معين كالصلاة أول الوقت أو آخر الوقت ويسقط الوجوب بفعله أو بفعل غيره أو يقال أن الوجوب متعلق بكل فرد فرد على نحو الشرطية.

وكل ذلك فاسد وفساده واضح يمكن استفادته من البحث السابق فالبحثان مشابهان أقوالاً واجوبة. ولذا لم نفصل هذا البحث اعتماداً على فطنة القارئ في القياس مضافاً إلى وضوح الصواب واستقرار المتأخرين عليه فلا حاجة إلى التطويل.

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت (مسألة تبعية القضاء للأداء) وهي من مباحث الألفاظ، وتدخل في باب الأوامر. ولكن أخر ذكرها إلى الخاتمة مع أن من حقها أن تذكر قبلها، لأنها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول:

إن الموقت قد يفوت في وقته إما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، وإما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت. ويسمى هذا

قوله (ره): (مما يتفرع عادة على البحث عن الوقت...).

اقول: وجه التفرعة واضح، وهو أن الموقت يجب أن يكون دليلاً مقيداً بالوقت، ضرورة أنه لولا تقيده بالوقت لم يكن الواجب موقتماً بل كان واجباً غير موقت.

فالحاصل أن الواجب الموقت يجب أن يكون دليلاً مقيداً بالوقت مثل (صل عند الزوال) فهنا يقع الكلام أن التقييد بالوقت هل يدل على أن مطلوب المولى بهذا الدليل شيء واحد وهو الفعل المقيد بالوقت، ولازم ذلك أن هذا الدليل لا يدل على وجوب الفعل في غير ذلك الوقت.

أو أن التقييد بالوقت يدل على أن مطلوب المولى متعدد أي أن له طلبان.

الأول: متعلق بنفس الفعل.

الثاني: متعلق بالفعل المقيد بالوقت.

ولازم ذلك أن الدليل الموقت مثل (صل عند الغروب) يدل على وجوبين، وجوب متعلق بالصلاة عند الغروب وجوب متعلق بذات الصلاة

التدارك (قضاء). وهذا لا كلام فيه.

إلا أن الأصوليين اختلفوا في أن وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أن الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أن القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟.

وفي المسألة أقوال ثلاثة:

- ١ - قول بالتبعية مطلقاً.
 - ٢ - وقول بعدمها مطلقاً.
 - ٣ - وقول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلاً، فalcضاء تابع للأداء.
- والظاهر أن منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أن المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أي أن في الوقت مطلوباً واحداً

فعند عدم إتيان الصلاة المقيدة بالقيّد يلزم إتيان كلي الصلاة ولو مجردة عن الوقت وهذا معنى تبعية القضاء للأداء.

نعم لا يخفى أنه ليس المراد بالتفرعة هنا أن هذا البحث يتوقف على نتيجة القول في بحث الواجب الموقت لوضوح أن هذا البحث جار على جميع الأقوال.

فالمراد بالتفرع أن هذا البحث متأخر عن بحث الواجب الموقت في الرتبة لأن دلالة الموقت على التبعية متأخرة عن تعيين معنى نفس الدليل الموقت. ولهذا كرر المصنف (ره) أن تفرع هذا البحث على بحث الموقت إنما هو عادة لا تفرعاً حقيقياً الذي معناه كون هذا البحث متوقفاً على قول من أقوال الواجب الموقت.

قوله (ره): (والظاهر أن منشأ النزاع...).

أقول: قد عرفت في الحاشية السابقة توجيه النزاع وحاصله أن دليل

هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً في وقت معين؟.

فعلى الأول إذا فات الامتثال في الوقت لم يبق طلب بنفسر الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثاني إذا فات الامتثال في الوقت فإنما فات امتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه في الوقت المعين، وأما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أن المستفاد من

الأمر بالواجب الموقت هل يدل على ان المولى يطلب طلباً واحداً متعلقاً بالفعل المقيد بالوقت او يدل على ان المولى يطلب طلبان الأول متعلق بذات الفعل والثاني بالفعل المقيد.

فعلى الفرض الأول: كان الدليل غير دال على وجوب ذات الفعل في غير الوقت فيحتاج ايجابه الى دليل جديد.

وعلى الفرض الثاني: كان الدليل بنفسه متكفلاً لوجوب ذات الفعل في غير الوقت، فمع العجز عن إجابة الطلب الثاني أو مع عصيانه يلزم إجابة الطلب الأول. ولذا كان القضاء غير محتاج الى امر جديد لأن دليل الموقت بنفسه يدل على وجوب اتيان الفعل.

تنبيه: بناء على القول بتعدد المطلوب لا يكون هناك قضاء في الشريعة وذلك لأن الصلاة المأتي بها في خارج الوقت هي مصداق المأمور به لا عوضاً عنه فلا يصدق عليها عنوان القضاء عما فات بل يصدق عليها انها إمتثال للأمر بذات الفعل فالتعبير بالقضاء على هذا المذهب تسامح.

قوله (ره): (ولذا ذهب بعضهم الى التفصيل المذكور...).

اقول: أي التفصيل بين الدليل الموقت بقرينة متصلة. والموقت بقرينة منفصلة والكلام يقع في جهات:

الأولى في بيان هذا التفصيل .

والثانية في دليله .

والثالثة في بيان فسادہ .

أما الجهة الأولى : فحاصلها ان الدليل الموقت عل قسمين .

الأول : ان تكون الدلالة على التوقيت بقرينة متصلة سواء كانت مقالية او مقامية فالمقالية مثل ان يقول (صل عند الزوال) او ان يقول (اذا حضر ك شهر رمضان المبارك فصم) .

والمقامية مثل ان يقول المتكلم قد حضر وقت الزوال فيقول الامام (ع) (قم الى الصلاة) او مثل ان يقول الامام (ع) في شهر رمضان المبارك (يجب الصيام) بما يفهم ان المراد (يجب الصيام في هذا الشهر) .

القسم الثاني : ان تكون القرينة منفصلة وذلك بأن يأمر اولاً بالفعل مطلقاً ثم يأمر بالفعل مقيداً بالوقت كما يقول تعالى (كتب عليكم الصيام . . . الآية) ثم يقول الدليل المنفصل الصوم في شهر رمضان المبارك .

واذا عرفت هذين القسمين فمدعي هذا التفصيل يدعي ان الدليل الأول لا يدل على تعدد المطلوب بل يدل على وحدة المطلوب وان المولى له طلب واحد متعلق بالفعل المقيد بالوقت .

ويدعي ان الدليل الثاني يدل على تعدد المطلوب أي ان المولى له طلبان طلب متعلق بالفعل المقيد بالوقت . وطلب متعلق بذات الفعل . هذا تمام الكلام في الجهة الأولى .

واما الجهة الثانية : فدليله واضح اما في المتصل (القسم الأول) فواضح لأن الدليل إنما يتضمن امراً واحداً توجه الى متعلق واحد هو الفعل المقيد بالوقت فالحمل على تعدد المطلوب لا وجه له . فمثلاً لو قال (صل عند الزوال) فإنما هو امر واحد تعلق بالصلاة المقيدة بكونها عند الزوال ومن الواضح ان الأمر الواحد إنما يدل على طلب واحد ولا يمكن ان يدل على طلبين كما لا يخفى .

دليل التوقيت في المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمر

وكذلك المتعلق الواحد لا يمكن ان يكون دالاً إلا على نفسه فالمتعلق المقيد إنما يدل على المقيد ويستحيل ان يكون دالاً على المقيد وعلى المطلق. فالصلاة عند الزوال لا يمكن ان تدل على متعلقين الأول هو الصلاة والثاني هو الصلاة عند الزوال. بل يجب ان يكون دالاً على الثاني فقط.

اما في المنفصل (القسم الثاني) فلأن المفروض ان بيدنا دليلين فيجب علينا الاخذ بمفادهما. والمفروض ان الأول يدل على امر متعلق بذات الفعل. والثاني يدل على امر متعلق بالفعل المقيد بالوقت.

فإذا اخذنا بمفاد الدليل الأول دلنا على طلب متعلق بذات الفعل.

وإذا اخذنا بمفاد الدليل الثاني دلنا على طلب متعلق بالمقيد بالوقت.

فينتج لدينا طلبان - أحدهما متعلق بالذات مطلقاً والثاني متعلق بالذات مقيدة بالوقت كما لو قال (صل) ثم قال (صل عند الزوال) فالأول يدل على امر متعلق بذات الصلاة مطلقه والثاني يدل على امر متعلق بذات الصلاة مقيدة بالوقت فينتج ان الدليل الموقت بالمنفصل يكون ظاهراً بتعدد المطلوب وذلك بمقتضى تعدد الأمر بتعدد الدليل. وبهذا ينتهي الكلام في الجهة الثانية.

وأما الجهة الثالثة: فتعرض لها عما قريب.

قوله (ره) (فيحتاج القضاء الى امر جديد...).

اقول: بل قد يقال انه لا يثبت حتى بأمر جديد توضيحه.

ان الدليل المتصل تاره يكون على نحو القضية الشرطيه مثل (إذا حضر ك شهر رمضان المبارك فصم).

وتاره يكون على نحو القضية الوصفيه مثل (صم في شهر رمضان المبارك).

واخرى يكون على نحو القرينة الحالية.

اما الطور الثالث: فلا كلام فيه.

اما الطور الأول فبمقتضى مفهوم الشرط يمكن ان يقال ان القضية الشرطيه تدل على عدم وجوب الصيام في غير شهر رمضان وفي غير الوقت لأن مفهوم الشرط هو إنتفاء الجزاء بإنتفاء الشرط : والشرط في مقامنا هو الوقت ، والجزاء هو الحكم ، فينتج إنتفاء الحكم بالوجوب عند إنتفاء الجزاء .
فالنتيجه ان الدليل الموقت على نحو الشرطيه يدل على عدم الوجوب بعد الوقت .

فلو جاء دليل منفصل ودل على وجوب الصيام بعد شهر رمضان حصل التعارض بين مفهوم الشرطيه وبين منطوق الدليل المنفصل .
ومثل ذلك الطور الثاني . أي الدليل الموقت على نحو الوصفيه . بناء على القول بأن مفهوم الوصف يدل على المفهوم .
هذا محصل الدعوى ولكنها فاسده بأمرين .

الأول : ان المفهوم لا يعارض ما يساويه فضلاً عما هو اخص منه والمفهوم هنا عدم وجوب الصوم مثلاً في غير شهر رمضان . فإن كان المراد بعد شهر رمضان كان مساوياً للدليل الذي يقول يجب القضاء بعد شهر رمضان ولكن مع ذلك لا يحصل تعارض كما سيأتي بيانه . وإن كان المراد غير شهر رمضان اعم من قبله ومن بعده كان اعم من دليل القضاء بعد شهر رمضان فلا يعارضه بل يتخصص به^(١) .

الثاني : ان التحقيق عدم المجال لوقوع المعارضه وذلك لأن المنفي في المفهوم هو عين المثبت ، والمثبت هو وجوب الصيام بما هو وجوب صيام فيكون المنفي هو هذا الوجوب .

ودليل القضاء لا يثبت هذا الوجوب وإنما يدل على وجوب الصيام بعد بما هو قضاء لمافات فدليل (اقضى ما فاتك من شهر رمضان) يقر بعدم

(١) ويقرب القول أن المفهوم أعم على كل حال لأنه بنفي وجوب الصوم في كل الأيام غير شهر رمضان ودليل القضاء إنما يوجب صوم الأيام الفاتته .

جديد، والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد ويكون تابعاً للأداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعة مطلقاً.

لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن في المطلوب: فإذا قال مثلاً: (صم يوم الجمعة) فلا يفهم منه إلا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا أن الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوب آخر.

وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: (صم) ثم

وجوب صيام شهر رمضان المبارك لكنه يأمر بالقضاء لما فات من الشهر بهذا العنوان فبين المنفي في المفهوم والمثبت في الدليل الأمر بالقضاء تغاير. فلا مجال لوقوع المعارضه بينهما.

هذا كله إذا لم نقل بأن الشرطية والوصفية هي في مقام بيان الموضوع إذ مع هذا القول لا مفهوم أصلاً.

قوله (ره) (والمستفاد في المنفصل تعدد المطلوب...).

اقول: حاصله أن الدليل المنفصل دليل آخر غير المطلق كما في نحو (صم) و (صم في شهر رمضان) فهذان دليلان كل واحد منهما يتضمن طلباً متعلقاً بمطلوب فالأول طلب متعلق بالمطلق والثاني طلب متعلق بالمقيد فيجب الإلتزام بظاهريهما وهو تعدد الطلب وتعدد المطلوب. فينتج أن القضاء لا يحتاج إلى أمر جديد.

قوله (ره): (لأن الظاهر من التقييد أن القيد ركن...).

اقول: هذا جواب مختص بمورد التقييد المتصل وقد بيناه في مقام بيان دليل التفصيل. فراجع.

قوله (ره): (وأما في مورد دليل التوقيت المنفصل...).

اقول هذا هو الكلام في الجهة الثالثة وهي إبطال التفصيل.

قال مثلاً: (إجعل صومك يوم الجمعة)، فأيضاً كذلك، نظراً إلى أن هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد،

وحاصل ما ذكره المصنف(ره) وغيره مجرد دعوى وهي لزوم حمل المطلق على المقيد بمعنى أن الدليل المقيد يكون دالاً على أن المطلوب في المطلق إنما هو المقيد. فلو قال المولى أولاً (صل) ثم قال بعد ذلك (صل عند الزوال) كان الثاني مقيداً والأول مطلقاً فيجب حمل المطلق على المقيد.

ومعنى حمل المطلق على المقيد هو أن المقيد يكون مبيناً أن المطلوب في الدليل المطلق إنما هو المقيد. فالمطلوب في (صل) إنما هو (صل عند الزوال).

فلا يكون هناك أي فرق بين الدليل الموقت المنفصل والدليل الموقت المتصل. فكما كان المتصل دالاً على أن المطلوب هو المقيد فكذلك المنفصل فإنه دال على أن المطلوب هو المقيد.

غاية الفرق بينهما (المقيد المتصل والمقيد المنفصل) إنما هو فرق فني وهو أن المقيد المتصل يسقط ظهور المطلق في إطلاقه ويصبح ظاهراً في التقييد. وهذا بخلاف المقيد المنفصل فإنه يسقط حجة ظهور المطلق في إطلاقه ويجعله حجة في خصوص المقيد.

فالنتيجة على الحالتين أن المطلق لا يكون حجة في الإطلاق وإنما يكون حجة في التقييد وهذا هو المطلوب.

هذا حاصل ما ذكره في دفع التفصيل المذكور.

وقد زاد بعضهم دليلاً آخر وحاصله أنه لا فرق بين الدليل المنفصل المقيد بالمقيد الزماني، وبين الدليل المنفصل المقيد بالمقيد غير الزماني فلو التزمنا بتعدد المطلوب في الأول في نحو (صم) و(صم في شهر رمضان) للزم علينا الإلتزام بتعدد المطلوب في الثاني في نحو (اعتق رقبه) (اعتق رقبه مؤمنه).

فالحاصل أنه لا فرق بين هذين المقيدين فيما ان نلتزم فيهما معاً بوحدة المطلوب والتفريق بينهما بلا مفرق ولا وجه له.

ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالمقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أن المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر

ومن الواضح أن الالتزام الأول غير مقبول بإجماع الفقهاء إذ لم يتخيل أحد منهم الالتزام بتعدد المطلوب في نحو اعتق رقبه واعتق رقبه مؤمنه. بل هم مطبقون على الالتزام بوحدة المطلوب فتعين الالتزام الثاني (أي الالتزام بوحدة المطلوب) في الدليل المقيد غير الزماني وكذلك في الدليل المقيد الزماني لماعرفت من عدم إمكان التفكيك بينهما.

إذا عرفت هذا الدليل والدليل الذي سبقه. نقول إن كلا الدليلين لم يأت بتبرير عرفي لحمل المطلق على المقيد إذ الدليل الأول إنما ادعى لزوم حمل المطلق على المقيد ولم يأت بسبب عرفي لذلك.

وأما الدليل الثاني فإنما ادعى الإجماع وهو ليس تبريراً عرفياً. ومن هنا فنحن ما زلنا بحاجة إلى تبرير عرفي للزوم حمل المطلق على المقيد فإذا لم نحصل عليه تكون النتيجة قابلة للخدش فنقول وعلى الله الاتكال.

إذا ورد دليل مطلق مثل (صل) ثم ورد المقيد مثل (صم في شهر رمضان) فإن الأصل الأولي الذي لا يجوز رفع اليد عنه إلا بدليل هو أنهما دليلان دالان على طلبين أولهما متعلق بالمطلق وثانيهما متعلق بالمقيد. منضمّاً إلى أن ظاهر تعدد الطلب هو التأسيسية فتكون النتيجة أن هذين الدليلين كاشفان عن وجود طلبين عند المولى تعالى ضرورة أن كل واحد منهما كاشف عن طلب.

هذا هو الأصل الأولي وقد يمكن الخروج عنه بمحاولة حاصلها أن الدليل المنفصل على أنحاء ثلاثة.

الأول: أن يكون الدليل المنفصل معين ومفسر لما وجب على الإطلاق كما لو قال الدليل الأول المطلق (كتب عليكم الصيام...) ثم قال الدليل المنفصل إن ماكتبه الله عليكم هو شهر رمضان المبارك.

فهذا النحو يجب القول بظهوره بوحدة المطلوب لأن الدليل المنفصل ناظر إلى عين الطلب المستفاد من الدليل الأول المطلق فيجب أن يكون الطلب

خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أن المقيد مطلوب آخر غير المطلق، وإلا كان معنى ذلك بقاء

المستفاد من الدليلين واحداً ولا أرى أنه ينبغي النقاش في دلالة هذا النحو.

الثاني: أن يكون الدليل المنفصل على نحو الشرطية كما لو قال أولاً (صل) ثم قال (إذا صار الزوال فصل) فيمكن في هذا النحو دعوى أن مفهوم القضية الشرطية مقيد لإطلاق (صل) فيكون نتيجه جمع الشرطية إلى المطلق هو الظهور في وحدة المطلوب.

والإنصاف أن دليل (صل) بنفسه لادلاله له على شيء وذلك لأن المفروض وضوح عدم دلالة على العموم الإستغراقي أي وجوب كل صلاة. فيجب أن تكون دلالة على أحد أمرين.

الأول: على نحو العموم البدلي فيكون مفاده (صل صلاة) ولا يخفى أن هذا المعنى - مضافاً إلى بعده - لا ينفع في إثبات وجوب القضاء لأنه إنما يثبت وجوب الإتيان بصلاة واحدة.

الثاني: على نحو أن المتعلق يفسر في دليل آخر فيكون المراد (صل الصلوات التي عيناها عليك أو سنعينها عليك) وعليه فيكون هذا الدليل لادلاله له أصلاً سوى على الحث على إطاعه ما فرضه الله تعالى. فتتحصر الدلالة على الطلب في الدليل المنفصل. وهو لا يدل سوى على طلب واحد مثل الدليل الموقت المقيد بالمتصل.

النحو الثالث أن يكون المنفصل على نحو القضية الوصفية مثل (صم) (وصم في شهر رمضان) فهنا وإن لم يتجه دعوى أن مفهوم الوصف مستوجب لتقييد المطلق بناء على المشهور من أنه لا مفهوم للوصف إلا أنه يتجه فيه ما ذكرناه تحت دعوى الانصاف من أن (صم) بعد أن لم يحمل على الاستغراق كما هو المفروض لا بد أن يحمل على أحد معنيين أولهما مرفوض فتعين الثاني ولادلاله فيه على طلب غير طلب المقيد.

فظهر أن هذه الانحاء الثلاثة يوجد فيها ما يقتضي الحمل على وحدة المطلوب.

المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملاً ولم يكن جمعاً بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن أن يفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيد الوقوع في

نعم أنحاء أخرى يكون فيها المطلق قابلاً للإستقلال به وذلك مثل المطلق الاستغراقي ومثل المطلق البدلي العرفي فهذه لا ظهور فيها بوحدة المطلوب إلا إذا اقترنت بقرائن خاصة تشهد بالوحدة وللکلام تتمه في بحث المطلق والمقيد. فانتظر.

قوله (ره): (نعم يمكن ان يفرض وإن كان هذا...).

اقول: هذا شروع في تفصيل صاحب الكفاية (ره) وتوضيحه بتوقف على الإلتفات الى أمور واضحة وهي .

الأول: ان الدليل المطلق يجب الأخذ بإطلاقه ولا يجوز رفع اليد عن إطلاقه إلا بخصوص المقدار الذي دل عليه الدليل المقيد فلو قال (اعتق رقبه) كان مطلقاً من جهة الزمان والمكان ونوعيه الرقبه فإذا جاء المقيد وقال (رقبه مؤمنه) خصصنا المطلق في خصوص هذه الجهة فقط أي نوعيه الرقبه اما جهة الزمان والمكان وغير ذلك فيبقى المطلق على إطلاقه فيها.

والحاصل ان المطلق يجب التمسك بإطلاقه في جميع الجهات إلا جهة التي دل المقيد على تقييده فيها.

الثاني ان الدليل المقيد للمطلق هو ايضاً قد يكون مقيداً وقد يكون مطلقاً مثلاً لو جاء دليل مطلق وقال (اعتق رقبه) ثم جاء بعده دليل مقيد وقال (اعتق الرقبه المؤمنة) فهذا الدليل المقيد يدل على وجوب عتق الرقبه المؤمنة.

وهذا الوجوب تاره يفرض مطلقاً وفي كل الازمان والحالات فيكون مقتضاه انه يجب عتق الرقبه المؤمنه مطلقاً أي في كل الحالات سواء كان المكلف فقيراً ام غنياً ناسياً او ذاكراً يوم الخميس او غيره وهكذا الى احتمالات كثيرة.

وتاره اخرى يفرض ان الوجوب هذا مقيد بحاله خاصة او زمان خاص كان يقول (يوم الخميس لا تعتق إلا رقبه مؤمنه) او يقول (ان كان معك الف دينار فلا تعتق إلا رقبه مؤمنه) فوجوب عتق الرقبه المؤمنه يكون مقيداً بيوم الخميس في المثال الأول وبملكه الف دينار في المثال الثاني.

ففي الطور الأول يكون الدليل المقيد دالاً على تقييد المطلق بذلك القيد مطلقاً أي في كل الحالات فيكون نتيجة ضم المطلق الى المقيد هو وجوب عتق الرقبه المؤمنه في جميع الحالات.

وفي الطور الثاني يكون الدليل المقيد دالاً على تقييد المطلق في خصوص الحاله التي تقيد بها الدليل المقيد أي يوم الخميس في المثال الأول وملكه الف دينار في المثال الثاني فتكون نتيجة ضم المطلق (اعتق رقبه) الى المقيد (يوم الخميس لا تعتق إلا رقبه مؤمنه) هو انه (يجب عتق رقبه مطلقه إلا يوم الخميس فيجب كون الرقبه مؤمنه).

ونتيجة ضم المطلق (اعتق رقبه) الى المقيد (اذا ملكك الف دينار فلا تعتق إلا الرقبه المؤمنه) هو انه (يجب عتق رقبه مطلقه إلا من ملك الف دينار فيجب عليه عتق الرقبه المؤمنه).

الأمر الثالث: اننا اذا استظهرنا اطلاق المقيد أو تقييده فحكمه ما مر في الأمر الثاني اما اذا لم نستظهر الإطلاق ولا التقييد كان الدليل المقيد مجعلاً فيؤخذ منه المقدار المعلوم ظهوره فيه وهو التقييد المتيقن أي لا في جميع الحالات بل في بعضها المعلوم ارادة التقييد فيها. واما المقدار الباقي فيرجع فيه الى الدليل المطلق كما تأتي.

اذا عرفت هذه الأمور الثلاثة واتقنتها يتضح ما هو مراد صاحب الكفاية (ره) وحاصله انه اذا فرض لدينا دليل مطلق مثلاً (صم) ثم ورد دليل مقيد مثل (صم يوم الجمعة) فتاره نفرض ان الدليل المقيد هو (وجوب الصوم يوم الجمعة) في جميع الحالات وعلى هذا فلو لم يستطع الصوم يوم الجمعة لم يكن هذان الدليلان (المطلق والمقيد) دالين على وجوب الصوم في غير

يوم الجمعة فيحتاج الصوم في غير يوم الجمعة الى دليل جديد .

وتارة اخرى نفرض ان الدليل المقيد يختص بقيده في حاله خاصة كما لو قال (ان امكنك الصوم يوم الجمعة فصمه) فهذا الدليل المقيد لا يقيد الدليل المطلق وهو (صم) إلا في حاله خاصة وهي حاله التمكن .

فينتج من ضم المطلق الى المقيد ما حاصله (انه يجب الصوم مطلقاً الا في حالة التمكن منه يوم الجمعة فيجب يوم الجمعة) ومقتضى هذه النتيجة أن المكلف لو لم يستطع الصوم يوم الجمعة كان الواجب عليه هو الصوم مطلقاً أي في غير يوم الجمعة .

وتارة ثالثة نفرض ان الدليل المقيد لا إطلاق له من جهة التمكن او عدمه فبالتالي لا يكون له ظهور إلا بالتقييد المختص بحالة التمكن فيكون هذا الدليل المقيد المجمل بمنزله الدليل المقيد الظاهر في الاختصاص بالتقييد في حالة التمكن .

وعلى هذا الاساس فصل صاحب الكفاية (ره) بين المقيد المطلق . وبين المقيد المختص بحاله فادعى التبعية في الثاني دون الأول .

بقي التنبيه على أمور نتم بها توضيح كلام صاحب الكفاية (ره)

الأول : ان التفصيل الذي ذكره صاحب الكفاية غير مختص بالمقيد الزماني بل يجري في المقيد غير الزماني كما في مثال (اعتق رقبه) و(إن تمكنت فاعتق المؤمنه) فإنه ينتج من ضم الدليل المطلق الى المقيد (انه يجب عتق رقبه مطلقه إلا في حال التمكن فيجب عتق المؤمنه) .

الثاني : ان تفصيل صاحب الكفاية (ره) يفترق عن التفصيل السابق بأن مقتضى التفصيل السابق هو وجود طلبين ومطلوبين وهذا معنى تعدد المطلوب بينما مقتضى تفصيل صاحب الكفاية (ره) هو ان المطلوب على كل حال انما هو واحد غايته انه طلب واحد متعلق بمطلوب واحد مقيد في حاله دون حاله وهذا غير تعدد الطلب هكذا زعم بعض الأعلام .

لكن الانصاف يقتضي خلافه وتوضيحه يحتاج الى تطويل حاصله ان

الشريعة - أن يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول في المثال: (إجعل صومك يوم الجمعة إن تمكنت) أو كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق يعم صورتني التمكن وعدمه، وصورة التمكن هي القدر المتيقن

التقييد في المقام ليس متوجهاً الى الأمور به وانما متوجه الى الموضوع أي الى قيود الموضوع التي هي قيود الطلب فتكون النتيجة ان الطلب المتعلق بالمطلق مختص في حاله عدم التمكن واما الطلب المتعلق بالمقيد فيختص في حالة التمكن وبذلك يكون عندنا طلبان وهذا ما صرح به صاحب الكفاية(ره).

الثالث: المراد من التمكن الذي هو شرط في المقيد ليس مجرد قدره وإلا فإن كل تكليف مقيد بهذا القيد كما هو مذهب المشهور من ان قدره شرط عقلي عام لجميع التكاليف.

بل المراد ظرف القدرة حتى يكون التكليف المقيد مختصاً بظرف قدره فيكون معنى المقيد هو هكذا (في ظرف قدره على الصلاة بين الزوال والغروب يجب الصلاة بين الزوال والغروب) فيخصص المطلق في خصوص هذا الظرف وفي بقيه الظروف يكون الواجب هو الصلاة مطلقاً.

ثم ان كلام صاحب الكفاية مجرد فرض لعدم وجوده في الادله الشرعية . هذا وقد فسر كلامه بتفسير آخر لامجال لذكره وقد اطلنا في المقام بغية توضيح كلامه حيث لا يخلو من دقة.

قوله (ره): (ان يكون دليل التوقيت المنفصل . . .).

اقول: كلام وتفصيل صاحب الكفاية مختص في المقيد المنفصل واما المقيد المتصل فإنه يوجب اسقاط ظهور المطلق في الاطلاق مما يؤدي الى ان يكون الطلب واحداً متعلقاً بالمقيد فلو قال(صم الجمعة إن تمكنت) كان هذا الدليل دالاً على توجه الطلب الى الصوم يوم الجمعة في ظرف التمكن فقط ولا يدل على الوجوب في غير هذا الظرف.

قوله (ره): (او كان دليل التوقيت ليس فيه اطلاق . . .).

منه . . . فإن في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلا في صورة التمكن، ومع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية لشيخ أساتذتنا الآخذ قدس سره، ولكنه فرض بعيد جداً. على أنه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

اقول: أي يكون دليل التوقيت مجملاً من حيث الإطلاق لحاله عدم التمكن والتقييد في حاله التمكن فيقتصر على القدر المتيقن الذي هو التقييد في حالة التمكن فيكون بمنزلة المقيد بالتمكن.

قوله (ره): (فإن في هذا الفرض يمكن التمسك . . .).

اقول: مراده يجب التمسك وعبر بالامكان مسامحة أو لأن الظهورات ان تمكنا من التمسك بها وجب التمسك بها فإن جواز التمسك بالحجة هو عين وجوب التمسك بها.

قوله (ره): (على انه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت ولا القضاء . . .).

اقول: لأن الوجوب كان بالدليل المطلق فوجوب الصلاة انما هو إمتثال للمطلق هذا وهذا الإعتراض وارد على كل من قال بالتبعية فلا يختص بصاحب الكفاية (ره).

تم الجزء الأول بحمد الله تعالى شأنه

وبليه الجزء الثاني

فهرس الجزء الأول

- مقدمة الكتاب :

٧	بقلم سماحة الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين
٣٥	المدخل
٣٥	تعريف علم الأصول
٤٨	موضوع علم الأصول
٥٧	فائدة العلم
٥٨	تقسيم أبحاثه
٦١	المقدمة
٦١	حقيقة الوضع
٧٣	تعريف الواضع
٨٠	الوضع التعيني والتعيني
٨٤	تقسيمات الوضع
٩٩	المعنى الحرفي
١٤١	الاستعمال المجازي
١٤٧	تبعية الدلالة للإرادة
١٤٩	تقسيمات الدلالة
١٥٧	تبعية الدلالة للإرادة
١٦١	الوضع النوعي

١٦٦	وضع المركبات
١٧٢	التبادر
١٨١	الحمل والسلب
١٨٩	الاطراد
١٩٤	الأصول اللفظية
٢٠٠	اصالة الحقيقة
٢٠٧	اصالة عدم التقدير
٢٠٩	اصالة الظهور
٢١١	الاشتراك اللفظي
٢١٦	استعمال اللفظ في أكثر من معنى
٢٣٦	الحقيقة الشرعية
٢٤٧	الصحيح والأعم
٢٦٦	الجامع الأعمي
٢٨١	الجامع الصحيح
٢٨٣	جريان النزاع في المعاملات
٢٩٣	المقصد الأول: مباحث الألفاظ
٢٩٥	مباحث الألفاظ - تمهيد
٢٩٩	الباب الأول: المشتق
٣٠٦	المشتق مجرى النزاع
٣١٦	المشتق - جريان النزاع في اسم الزمان
٣٢٢	المشتق - جريان النزاع في الآلة والحرف
٣٢٧	دلالة الأفعال على الزمان
٣٣٣	المشتق بلحاظ الأحوال

٣٤١	المشتق أدلة المختار
٣٤٩	الباب الثاني : الأوامر
٣٥١	مادة الأمر
٣٥٨	مادة الأمر - اشتراط العلو
٣٦٤	دلالة مادة الأمر على الوجوب
٣٦٩	صيغة الأمر
٣٧٧	ظهور الصيغة في الوجوب
٣٨٦	دلالة الجملة الخبرية على الطلب
٣٩٢	ظهور الأمر بعد الحظر
٣٩٦	التعدي والتوصلي
٤٣٢	الإطلاق والواجب العيني
٤٣٤	الإطلاق والواجب التعيني
٤٣٦	الفور والتراخي
٤٤٥	المرّة والتكرار
٤٥٥	دلالة نسخ الوجوب على الجواز
٤٦١	ظهور التعدد بالتأسيس
٤٦٩	الأمر بالأمر
٤٧٧	الخاتمة في تقسيمات الواجب
٤٧٧	المطلق والمشروط
٤٨٦	المعلق والمنجز
٤٨٩	الأصلي والتبعي
٤٩٣	الواجب التعيني
٤٩٥	الواجب التخيري

٥١٢	العیني والكفائي
٥٢١	الموسع والمضیق
٥٢٥	تبعیة القضاء للأداء
٥٤١	الفهرس

