منتقى الأصول

تقرير بحث الروحاني للحكيم ج ١

---

[١]

منتقى الاصول تقريرا لابحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الروحاني الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم الجزء الاول

---

[٢]

اسم الكتاب منتقى الاصول ج ١ المؤلف: الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم المطبعة: الهادي الطبعة: الثانية ١٤١٦ هـ الكمية: ٣٠٠٠ نسخة

---

[٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

---

[٥]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل الحمد ثنا لنعمائه، ومعاذا من بلائه، والصلاة والسلام على رسوله نبي الرحمة وإمام الائمة، وعلى أهل بيته الطاهرين، مصابيح الظلم، وعصم الامم، واللعنة الدائمة على أعدائهم الذين بهم ظهر الفساد في الارض وعم. وبعد، فقد أجلت النظر، وسرحت البصر، فيما كتبه العلامة، الحجة، المحقق، المجتهدين الورع، التقى، الشهيد، السعيد، السيد عبد الصاحب الحكيم، نور الله مثواه، وجعل الجنة مستقره ومأواه، تقريرا لابحاثنا الاصولية، فالفيته مستوعبا لما نقحناه، جامعا لكل ما باحثناه وحققناه محيطا بدقائق البحث ونكاته، حاويا لاسراره وبيناته، ملما بتقرير المباني وتحديدها، موفقا في تحرير ما جاء في تفنيدها أو تشييدها، ولا بدع في ذلك، فقد كان - رحمه الله - مناط الامال ومعقد الرجاء، بفضل ما من الله تعالى به عليه، من نكاء متوقد، وعلم جم، ومواهب نادرة، بيد اد الايدي الايثمة اختطفته ولما يتحقق به للرجاء والامل، فحالت بذلك دون أن تؤتي هذه النبعة الطيبة أكلها كل حين باذن ربها. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والله أسأل ان يفتح بهذه البحوث بغاة العلم، وأن يعود بالاجر والثوبة لروح مؤلفه الطاهر، جزاه الله تعالى عناوين العلم وأهله خير جزاء المحسنين بتاريخ بالمحرم الحرام ١٤١٢. محمد الروحاني

---

[٧]

بسم الله الرحمن الرحيم طلب الي - ولعل الاصح كان من المفروض علي - تقديم الكتاب، علما بأن ذلك من الصعب جدا، إذ كان المعني

به: تقويم الكتاب، وتقييم مؤلفه.. وهذا ما يعوزني - جدا - متطلباته، وأراني فاقدا للصلاحيات المفروضة فيه. ولكن حيث لم يكن الامر بالخيار، فلا مبرر للاعتذار. ١ - تمهيد: [١] ان علم (اصول الفقه) في المصطلح الحوزوي يعنى به: مجموعة من المسائل يقع عليها - بالدرجة الاولى - ثقل علم (الفقه)، أي: اثبات الوظائف الشرعية العملية للمكلفين. ولا ضير إذا اكتفينا - في هذا المجال - بهذا المقدار في تعريف العلم، حيث لا يتطلب منا الموقف تحديده بالدقة، بل هو ما يتكفله الكتاب نفسه اذن فعلم (اصول الفقه) - في الحقيقة - من العلوم الالية لعلم (الفقه)، رغم أنه - في نفسه - يمثل مرتبة سامية من المعرفة بلغها الادراك البشري عبر تاريخه الطويل. وقد مر على هذا العلم - شأن لداته من سائر العلوم والفنون - أدوار ومراحل، دور الابداع والتأسيس، دور التطور والتكامل، السريع منهما والمتلكئ

القريب من الجمود في بعض الاحايين. كما كان له - الى جانب ذلك - نصيبه من التوسع والانكماش حسب تبائن الاتجاهات والنزعات، ونتيجة اختلاف الظروف والاحوال السائدة في الحوزات والمعاهد العلمية. [٢] جرت العادة في التقديم لامثال علم (اصول الفقه) على تحديد المراحل التي مر بها العلم منذ فجر تأسيسه، وحتى عصر المؤلف، معتبرين له دور التأسيس والابداع، ودور النضج والكمال.. ومحددين كل ذلك بزمان خاص، وعصر أحد أعلام ذلك العلم.. واعتبار كل ذلك بوجه الدقة، مدعوما بشواهد وأدلة لا ترضخ للنقد والتمحيص، ويكون بعيدا كل البعد عن ذهنيات الكاتب وميوله، واتجاهاته الموافقة أو المعاكسة لاولئك الاعلام شئ يصعب المصادقة عليه. وهي سبيل ترتكز - على أغلب الظن - على الحدس والاجتهاد اكثر مما تعتمد الحقائق والواقعيات، بالاضافة الى ما قد يستلزمه ذلك من البخس بحق بعض، والايفاء فوق اللازم لحق الاخرين. فارتأيت لذلك - وانا لا بد لي من تقديم الكتاب - تجنب الطريقة الكلاسيكية المتبعة من أغلبية الكتبة، وأن ألج الموضوع من باب آخر، كي لا أرمى بالاندفاع العاطفي، وليأتي حديثي أبعد ما يكون من التخرص بالغيب ولذلك أعرضت عن تحديق الى الزمن البعيد، وتجنبت الكلام عن العصور الساحقة الضاربة في القدم، واعتبرت موضوع حديثي عن سير هذا العلم في العصر القريب من عصرنا الحاضر، المشهود حاله أو بالامكان التعرف عليه - لكل أحد - علما بان هذا العلم مدين بالكثير للمساعي المشكورة التي بذلها أئمة هذا الفن الاقدمون، كشيخنا المفيد (٣٣٦ - ٩٤٨ / ٤١٣ - ١٠٢٢) والشريف علم الهدى، المرتضى (٣٥٥ - ٩٦٦ / ٤٣٦ - ١٠٤٤) وشيخ الطائفة، الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٩٩٥ / ٤٦٠ - ١٠٦٧) وآية الله على الاطلاق، العلامة الحلي

(٦٤٨ - ١٢٥٠ / ٧٢٦ - ١٣٢٥) وغيرهم، شكر الله مساعيهم الجميلة. [٣] لقد طرء على علم (اصول الفقه) منذ عهد المرحوم، الشيخ محمد تقي الاصفهاني (- / ١٢٤٨ هـ - ١٨٣٣ م) في جلساته على كتاب (معالم الاصول) للشيخ حسن، بن زين الدين، الشهيد الثاني (قدهما) (٩٥٩ هـ - ١٥٥٣ م / ١٠١١ هـ - ١٦٠٢ م) تطور ملحوظ، سواء أكان ذلك في بحوثه ومسائله، أم في نوعية التدليل والبرهنة عليها. وهذا شئ لا ينكره كل من لاحظ الكتاب المذكور، وقارنه بما سبقه من كتب الاصول. ثم بدى - وهو أكثر جدة، وتهذيبا، وتنقيحا في البحوث والادلة - فيما كتبه شيخنا العلامة الانصاري

(قده) (١٢١٤ هـ - ١٨٠٠ م / ١٢٨١ هـ - ١٨٦٤ م) في (فرائد الاصول) المشتهر في الاوساط الحوزوية باسم ال)رسائل). ويجدر بنا في هذا المجال أن لا ننسى دور جملة من أفاضل تلامذه الشيخ الانصاري (قده) ممن كان لهم الدور الفعال، والاسهام المشكور في تطوير العلم، كالمحقق الرشتي، المرحوم ميرزا حبيب الله (١٢٣٤ هـ - ١٨١٩ م / ١٣١٢ هـ - ١٨٩٤ م) والسيد المجدد، ميرزا حسن الشيرازي (١٣٢٠ هـ - ١٨١٥ م / ١٣١٢ هـ - ١٨٩٥ م) وغيرهم. جزاهم الله تعالى عن العلم وأهله خير الجزاء. ثم جاء دور المحقق، الاخوند، ملا محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥ هـ - ١٨٣٩ م / ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م) المشتهر في العرف الحوزوي باسم كتابه (كفاية الاصول) بالمحقق صاحب الكفاية. فقد قطع علم (اصول الفقه) على عهده شوطا كبيرا في مجال التطوير والتقدم، بالاضافة الى ما امتاز به المحقق المذكور (قده) من القدرة على التلخيص والتهذيب. ومن هنا أصبح كتابه (كفاية الاصول) بجزئيه، مع كتاب (فرائد الاصول) لشيخنا الانصاري (قده) محور الدراسات الاصولية في كافة الحوزات العلمية،

في المرحلة الاخيرة من الدراسة التمهيدية، المصطلح عليها في العرف الحوزوي باسم: (دراسة السطح العالي). ولا يزال هذا الامر قائما حتى يومنا هذا في كل الحوزات العلمية بلا استثناء. وان من الاعتراف بالجميل: الاشادة بدور المحقق الكبير، المرحوم، السيد محمد الفشاركي الاصفهاني (١٢٥٣ هـ - ١٨٣٧ م / ١٣١٦ هـ - ١٨٩٩ م) الذي لا ينكر اسهامه الوافر في هذا المجال. جزاه الله سبحانه وتعالى خير الجزاء. [٤] لقد برز على الساحة - بعد انتهاء دور المحقق صاحب الكفاية (قده) - بمستوى الدراسات الاصولية العليا، ثلاثة من الاعلام، يعدون بحق العصب الرئيس لعلم الاصول في عصرنا الحاضر، وهم: المحقق، الميرزا، حسين، النائيني (قده) (١٢٧٧ هـ - ١٨٦٠ م / ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م) والمحقق، الشيخ، محمد حسين، الاصفهاني، المعروف بـ)الكمپاني) (قده) (١٢٩٦ هـ - ١٨٧٨ م / ١٣٦١ هـ - ١٩٤٢ م) فقد أسهموا - بجد وجهد - في تطوير العلم، ونضجه، وتعميقه.. كما كان لهم الفضل في تكوين الصفوة القيادية للحوزات العلمية، سواء أكانوا بمستوى المرجعية العامة، أم كانوا بمستوى اساتذة للدراسات العليا - وقد خلفوا للاجيال القادمة ثروة علمية طائلة، لا ينضب معينها. ٢ - الكتاب ! دورة كاملة محاضرات في (اصول الفقه) بكلا قسميه الرئيسيين: اللفظي والعقلي - حسب التجزئة الكلاسيكية - ألقاها، سماحة آية الله العظمى، الاستاذ

الاعظم، المحقق العبقري، السيد محمد الروحاني، دام ظله الوارف، من دورات محاضراته الاصولية، بالاضافة الى ما تجدد له - دام ظله - من نظريات علمية، وابانه من دقائق لم تسبق إليها الفكر، وأجلاه من غوامض وتحقيقات رشيقة لم يهتد إليها النظر من الدورة الثالثة. وندعو الله العلي القدير أن يتفضل على سيدنا - دام ظله - بالدوام والاستمرارية في إفاداته، وإتمام الدورة الحاضرة من بحوثه - وهي الدورة الرابعة - وأن يليها دورات مقبلة، ان شاء الله تعالى. وأرى نفسي في غنى من الافاضة في الحديث حول الكتاب، وحول شخصية الاستاذ الاعظم - دام ظله - فسطور الكتاب - بل كلماته - تنطق كلها بذلك، وتصدق ما كان هو المعتقد والمعترف به في الاوساط العلمية من عد درس هذا الاستاذ العظيم مجالا خصبا للنمو العلمي بمستوى الدراسات الحوزوية العليا فلا غرو - إذن - إذا كان

قد التف حوله - دام ظله - في مختلف بحوثه ومحاضراته سواء أكانت بمستوى الدراسة التمهيدية العالية - السطح العالي حسب المصطلح الحوزوي - أم كانت بمستوى الدراسات العليا - بحث الخارج - بالاصطلاح المشار إليه. لا غرو، إذا ما التف حوله ذوو الذكاء المتوقد، والنشاط العلمي المتوثب... هذا، ومن فروض القول علي انه ليس لي الاسترسال في الحديث باكثر من هذا فقد عرفته - دام ظله - بعيدا كل البعد عن السماح بذكر ما يرجع إليه أو يخصه.. ولكنني وجدت الاغضاء عن هذا اليسير جفاء بحق هذا الاستاذ العظيم. فليمنحني عفوه ودعاءه، كما منحني من ذي قبل رشحات من سحاب علمه الماطر، وغيظا من فيض فضله الهاطل.. أمد الله تعالى في عمره الشريف.

---

٣ - المؤلف ! [١] العلامة، الحجة، فقيد الفضيلة، والعلم، والتقى، الشهيد، السعيد آية الله، السيد عبد الصاحب الحكيم، نجل سماحة آية العظمى، الفقيد الراحل، السيد محسن الطباطبائي، الحكيم، طيب الله ثراهما. (١٣٦٠ هـ ١٩٤١ م / ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م) [٢] إذا كان من مقومات الشخصية، والتي ترسم معالمها وتخطط لها: الاسرة، البيئة. التربية والتعليم. فان المترجم له - تغمده الله تعالى بوافر رحمته - كان قد حظي من ذلك كله بالنصيب الاوفى، ونال منها الحظ الاوفر: الف - الاسرة ! انحدر المترجم له من اسرة، شريفة، علمية، تتمتع بالكثير من أعلام الامة ورجالاتها ولعل في القمة منهم: والده، الفقيد الراحل، آية الله العظمى، السيد محسن الطباطبائي الحكيم، طاب ثراه، الذي أشغل دست المرجعية العليا للطائفة لمدة ربع قرن من الزمن تقريبا. وقد نشأ المترجم له من أحضان هذه الاسرة العريقة بشرفها، المتميزة بتاريخها والمحافظة على أصالتها، وقد تجلت فيه كل الدوافع الخيرة والعواطف النبيلة التي كانت تحملها الاسرة، كما تمثلت فيه المواهب العقلية والنفسية التي كانت تتمتع بها أعيان الاسرة ورجالاتها. ب - البيئة ! هي: النجف الاشرف، مثوى باب مدينة علم رسول الله، صلى الله عليه وآله وسلم، رباني الامة، وامام الائمة، امام المتقين، وقدوة أهل النهى واليقين، أمير

المؤمنين، علي بن أبي طالب، صلوات الله وسلامه عليه. حاضرة الشيعة العلمية الكبرى ما يربو على الالف سنة. تلك المدينة التي أنجبت الالوف من العلماء، والادباء.. وانتجت الالوف ضعف الالوف من الكتب العلمية، والادبية، والتاريخية.. وساهمت مساهمة قيادية في ما لا تعد ولا تحصى من الحوادث والقضايا الاسلامية، التي كانت بحق نقطة عطف في تاريخ الامة الاسلامية جمعاء. ولد المترجم له في هذه المدينة المقدسة، ونشأ وتعلم بها، والتحق بحوزتها العلمية، التي هي - بحق - حوزة الاسلام العلمية الكبرى. وتدرج فيها من دور النشئ الصالح، الى مرحلة التلميذ الذكي اليقظ، ومن مرحلة الطالب الحوزوي الى دور الاستاذ للدراسات التمهيدية العليا (تدريس السطح العالي) الى استاذ الدراسات العليا (تدريس الخارج). ج - التربية والتعليم ! حظي المترجم له بتربية وثقافة اسلاميتين، منذ الطفولة وحتى أخريات أيام دراسته. فقد استهل حياته في رعاية أبوين حريصين على اشباع وليدهما بالتربية الاسلامية، ضمن مراعاتهما لمتطلبات دور الطفولة وحداثة السن. ثم بقي يتقلب في أدوار تالية من حياته خاضعا لاشراف معلمين أكفاء، وأساتذة هم قدوة في تطبيق مناهج التربية الاسلامية فيما كان يبدو

عليه (قده) معالم تلك التربية الصالحة حتى اللحظات الاخيرة من حياته. [٣] تتمثل شخصية الفقيد - ره - في ثلاث معالم. ١ - شخصيته الخلقية ! كان - رحمه الله - خلقيا - أو متخلفا، وهو لا يقصر به عن الفضيلة في

شئ - بالمعني الذي تحبذه الشريعة، وتهيب بالناس إليه حليما، صبورا، يدارى الناس ويحسن صحبتهم، بعيدا عن الانانية الظاهرة المنفرة، متميزا بين أقرانه بالجدية والابتعاد عن الانشغالية بالامور التي لا تهمه ولا تمس هدفه، مثابرا على وظائفه واعماله وقورا، رزينا، لم تحرجه معاكسات الحياة عن وقاره ورزانته، محافظا على ظواهر الشريعة في سلوكه، متفانيا في طلب العلم، مع عزة النفس وعلو الهمة. متحرجا عما يراه ترفعا على الغير رغم ما كان يفرضه منطق المجتمع الذي كان يعيشه بحكم انتمائه الى المرجعية، متباعدا - كل البعد - عن معطيات الزعامة الدينية المتمثلة في عميد بيته وسيد الاسرة. دع عنك حديث مواظبته التامة على التقيد بالاتيان بالفرائض اليومية في أوقاتها والاستغفار بالاسحار (صلاة الليل)، وقراءة القرآن الكريم كل يوم... هذا بعض من كل لمسته منه - رحمه الله - خلال صلتي به فترة تتجاوز الربع قرن: كزميل لا يدانيه في مجلس الدرس، وشريك لا يجاريه في مجلس البحث وصديق لا يحاكي ما كان فيه من فضائل وفواضل. شخصيته العلمية ! الف - درس المقدمات: العلوم العربية والادبية، والمنطق، على أساتذة الحوزة كما وحضر في الدراسة التمهيدية العليا (أو دراسة السطح العالي في المصطلح الحوزوي) على اساتذة، بعضهم من أفاضل أسرته، كالعلامة، الحجة، آية الله السيد محمد علي الحكيم والعلامة الحجة، السيد محمد باقر الحكيم. واختص في الدراسات العليا (أو دراسة الخارج) بآية الله العظمى السيد الروحاني، دام ظله، فقها، وأصولا. وحضر قليلا - في الفقه - على آية الله العظمى، السيد الخوئي، دام ظله، تقريبا منذ سنة ١٩٧٥. ب - قام بتدريس السطح العالي: الرسائل، والمكاسب، والكفاية سبع

دورات. كما وبدء بتدريس الخارج - فقها وأصولا - منذ: (١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م) وحتى قبض عليه - رحمه الله - من قبل السلطة الظالمة. فبلغ في الاصول الى مسألة حجية الخبر الواحد وأتم من الفقه كتابي الاجتهاد والتقليد والطهارة، وكان موضوع بحثه الفقهي، كتاب (منهاج الصالحين) لوالده آية الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم طاب ثراه (١٣٠٦ هـ - ١٨٨٦. / ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م). وكان - رحمه الله - الى جانب ذلك كله يقوم بالقاء محاضرات توجيهية اسبوعية - في العقائد والاخلاق - على جملة من افاضل طلبة الحوزة العلمية، والشباب المثقف، وكان دأبه تحرير كل ما يقوم بتدريسه أو القاء محاضرة بشأنه. ج - آثاره ومؤلفاته: ١ - تقريرات بحث استاذه، آية الله العظمى الروحاني، دام ظله، فقها وأصولا. وبهذه المناسبة نؤكد على أملنا في التوفيق لنشر سائر كتبه - رحمه الله - تقريرا لمباحث الخيارات، والصوم، والزكاة، والخمس، والحج، وغير ذلك، إن شاء الله تعالى. ٢ - محاضراته - رحمه الله - في (أصول الفقه) من أوله الى مسألة حجية الخبر الواحد، وكتاب الطهارة من الفقه. ٣ - رسالة في طهارة الخمر، كتبها بارشاد من سماحة والده، المرحوم آية الله العظمى الطباطبائي الحكيم (قده). ٤ - محاضراته التوجيهية في العقائد والاخلاق. ٣ - شخصيته الاجتماعية ! كان - رحمه الله - بحكم ابتعاده عن مظاهر الحياة

المادية ومتطلباتها، إلا ما اقتضته الضرورة ومست به الحاجة إليه منها في استمرارية المعيشة. وبحكم

---

[١٦]

عزوفه عن أعراف الذي كان يعيشه، حسبما تتطلبه موقعيته الاجتماعية - ولا أعني بذلك العزوف الشاذ، بل عزوف الزهد والرغبة عنه - لا يهمه سوى طلب العلم والتزود منه بما أوتي من حول وطول، فكان مغداه بهذا الامل وممساه على هذه النية. وحينما وجد لنفسه من ذلك الرصيد الكافي واللازم كان همه الانفاق بما اكتسبه وتزود منه على أهله، وفي سبيل رضاه تعالى. وكأنه كان بعمله هذا يهدف الى ما ارشدت إليه الحكمة المأثورة، عن امام الائمة، أمير المؤمنين، عليه الصلاة والسلام: (المال تنقصه النفقة، والعلم يزكو على الانفاق). ولو شئنا أن نوجز حياة الفقيد طاب ثراه، لحق أن يقال: إنه - رحمه الله - في ابتغائه العلم كان أحد المنهومين اللذين عنتهما الكلمة المأثورة عن أمير المؤمنين عليه السلام (منهومان لا يشبعان: طالب علم...)، وكان في حياته الاجتماعية، مصداقا حيا لقوله عليه السلام: (خالطوا الناس مخالطة، إن متم معها بكوا عليكم وان عشتم حنوا اليكم). طيب الله مثواه. خاتمة المطاف: لقد قضي - وللاسف - على حياة الفقيد - رحمه الله - التي كانت معقد الامال في الحوزة العلمية، بقيام الفئة الباغية المجرمة باعتقال الذكور من أسرة آية الله العظمى الحكيم طاب ثراه، كهولا، وشيوخا، وشبانا، واطفالا منذ العاشرة من العمر، ومن بينهم سيدنا الفقيد، في ليلة الثلاثاء ٢٦ رجب ١٤٠٣. وقتل مظلوما صابرا مع اثنين من اخوته وثلاثة من أبناء اخوته في (٧ / شعبان / ١٤٠٣ هـ - ٢٠ / ٥ / ١٩٨٣) ثم تلى ذلك وجبات أخرى من الاعدامات بحق أنجال، وأحفاد.. آية الله العظمى الحكيم، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم. (ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون * ألم تر كيف فعل ربك بعاد * إرم ذات العماد * التي لم يخلق مثلها في البلاد * وثمود الذين

---

[١٧]

جابوا الصخر بالواد * وفرعون ذي الاوتاد * الذين طغوا في البلاد * فأكثروا فيها الفساد * فصب عليهم ربك سوط عذاب * إن ربك لبالمرصاد * ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا) صدق الله العلي العظيم. هذا، وان قضى الظالمون بعملهم الاجرامي على معقد آمال الامة، لكنهم لم يقضوا على آمالها وأمانيها، ففي أنجال سيدنا الفقيد الشهيد، طاب ثراه الافاضل الاعلام: السيد علي، والسيد جعفر، والسيد أحمد، كل أمل ورجاء. أمد الله تعالى في أعمارهم، وجعلهم عند آمال الامة وأمانيها والسلام على جميع الانبياء والمرسلين، وجميع الشهداء والصديقين، وعباد الله الصالحين، ورحمة الله وبركاته. محمد صادق الجعفري ٢٢ / شهر رمضان المبارك / ١٤١٢ هـ

---

[١٩]

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الانبياء والمرسلين محمد وعلى آله الميامين واللعنة على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين. (رب اشرح لي صدري، ويسر لي أمري، وأحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي).

تمهيد اعتاد الاعلام أن يبتدؤا بالبحث عن بعض الامور وما يتعلق بها، كموضوع العلم وخصوص علم الاصول والمائز بين العلوم ونحوها. إلا أنها حيث كانت عديمة الفائدة رأينا أن الاغماض عن ذكرها والبحث عنها أولى. ورأينا أن تكون بداية الكلام في الوضع وما يتعلق به من أبحاث، وقبل الشروع في ذلك لا بد من البحث في جهة واحدة من تلك الجهات المذكورة بدائيا، وهي معرفة الضابط للمسألة الاصولية التي به تتميز عن غيرها. فان البحث فيها وان لم يكن بذي فائدة عملية وأثر تطبيقي، إلا انه حيث جرت سيرة القوم على التعرض لها في كل مسألة بالبحث عن أصولية المسألة وعدمها، كان البحث فيها ههنا لازما للحاجة إليها فيما يأتي. ضابط المسألة الاصولية: اختلف الاعلام في تعيين الضابط للمسألة الاصولية، وقد حكي عن المشهور ان المسائل الاصولية هي القواعد الممهدة لاستنباط

الاحكام الشرعية، وقد كان هذا التعريف هو السائد الى ان خالفه صاحب الكفاية، فعرف المسائل الاصولية: بانها ما يعرف بها القواعد التي تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل (١). والنقطة التي يفترق بها صاحب الكفاية في تعريفه عن تعريف المشهور - غير الاختلاف اللفظي والمفارقة في التعبير بين التعريفين -، هي زيادته القيد الاخير في تعريفه، وهو (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل). وقد أشار (قدس سره) الى الوجه الذي حدى به الى هذه الزيادة، فان تعريف المشهور وتحديده لضابط المسألة عن علم الاصول بمقتضاه ولا وجه لذلك، إذ لا موجب لخروجها عنه والتزام كون البحث فيها في الاصول بحثا استطراديا، وهي بهذا القيد المضاف الى تعريفهم تكون من مسائل الاصول. وتلك المسائل كما ذكرها (قدس سره) هي مسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية، ومسألة الظن الانسدادي بناء على الحكومة. وقد وجه خروج هذه المسائل عن الاصول بتعريف المشهور، ودخولها فيه بتعريف صاحب الكفاية، فأن الاصول العملية بين ما لا يكون مفادها حكما شرعيا ولا يتوصل بها الى حكم شرعي كالاصول العقليه من براءة واشتغال، فإن مفادها ليس الا المعذرية أو المنجزيه، وظاهر أن ذلك لا يكون واسطة في الاستنباط، وبين ما يكون نفس مفادها حكما شرعيا كالاصول الشرعية من اصالة الحل ونحوها والاستصحاب بناء على كونه يتكفل اثبات حكم مماثل - كما قد يظهر من بعض عبارات الكفاية في محله (٢) -، فان اصالة الحل لا يستنبط بواسطتها حكم شرعي، بل هي عينها حكم شرعي وهو الحلية.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٤ طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*).

وتوهم: ان اصالة الحل تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويتوصل بواسطتها إليه باعتبار وقوعها في كبرى قياس استنتاج الحكم، فيقال: هذا مشكوك الحلية وكل ما كان مشكوك الحلية فهو

حلال، فينتج بهاتين المقدمتين حلية المشكوك ويعرف بهما هذا الحكم، ومثل هذا يكفي في كون القاعدة مما يستنبط بها حكم شرعي. مندفع: فأن أصالة الحل وان كانت كبرى القياس المذكور، الا ان ذلك لا يعني كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي، إذ النتيجة وهي حلية المشكوك المعين عين مفاد القاعدة، فكان ذلك القياس قياسا لتطبيق الحكم الكلي على موارده الجزئية وصغرياته ومنه الصغرى. ولم يستنبط من القياس المذكور بواسطة القاعدة حكم آخر غير مفادها. فلا يصدق الاستنباط. واما مسألة الظن الانسدادي بناء على الحكومة - فلانه - لا يتوصل بواسطة نتيجة هذه المسألة الى حكم شرعي، سواء اريد من الظن على الحكومة حكم العقل بجواز التبعيض في الاحتياط والاكتفاء بالامتثال الظني الملازم للاتيان بالمظنونات والمشكوكات، أو أريد ان العقل يرى بمقدمات الانسداد حجية الظن حيث يقتصر في مقام الامتثال على المظنونات. اما على الاول فواضح، لان حكم العقل بجواز الاقتصار على الامتثال الظني وعدم لزوم الامتثال اليقيني لا يرتبط أصلا بعالم استنباط الاحكام، بل هو انما يرتبط بعالم افراغ الذمة والامتثال والتعذير عن الواقع لو كان في طرف الموهومات. واما على الثاني، فلان مرجع حجية الظن بنظر العقل الى جعله منجزا بحيث يكون حجة على العبد، فلا يستنبط منه اي حكم من الاحكام. فاتضح، ان هذه المسائل لا تندرج في علم الاصول بناء على تعريف المشهور لعدم وقوعها في طريق استنباط الاحكام، ولكنها مما ينتهى إليها في مقام

العمل بعد اليأس عن الظفر بالدليل، فتندرج في علم الاصول بناء على تعريف صاحب الكفاية بملاحظة ما أضافه من القيد الى تعريف المشهور. بهذا التوجيه وجه المحقق الاصفهاني نظر صاحب الكفاية في ذكر هذا القيد (١) - ولكنه ذكره بنحو مجمل كان ما ذكرناه توضيحا له -، ثم افاد (قدس سره) بان الاشكال المذكور يسري الى جل مسائل الاصول بما محصله: ان الامارات غير العلمية سندا ودلالة يتطرق إليها هذا الاشكال، وهو ان مرجع حجيتها اما الى الحكم الشرعي بناء على كون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم المماثل للمؤدي، أو غير منته إليه ابدا بناء على كون المجعول فيها هو المنجزية والمعذرية فهي على كلا التقديرين لا تقع في طريق استنباط الاحكام. وتخلصا عن هذا الاشكال في جميع موارده، وجه الاستنباط بمعنى يحصل بهذه المسائل، وذلك بدعوى: ان حقيقة الاستنباط ليس الا تحصيل الحجة على الحكم الشرعي بلا توقف على احراز الحكم. وظاهر ان حجية الامارات بأي معنى كانت لها الدخل في اقامة الحجة على حكم العمل، وبذلك جعل الضابط للمسائل الاصولية هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي. وتابعه بذلك في تفسير الاستنباط السيد الخوئي - كما جاء في تقريرات درسه - (٢). ولا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) وان كان بظاهره التزاما بوجهة نظر صاحب الكفاية التي ابان عنها اللثام، الا انه في الحقيقة اشكال عليه في اقتصاره في الاشكال على بعض الموارد، مع كون الاشكال ساريا الى جل المسائل. فالتحقيق: انه يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية الى جهة تختص بهذه الموارد التي نبه إليها في كلامه، ولا تسري الى غيرها، كما لا ترتفع تلك الجهة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١١ - الطبعة الاولى.
(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٩ - الطبعة الاولى. (*).

بما وجه به معنى الاستنباط. اما جهة الاشكال في الاصول، فهي ما قرره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: من ان مفاد دليل الامارة هو جعل المنجزية والمعذرية أو الحكم المماثل دون مفاد دليل الاصل الشرعي. فأنه ليس الا جعل حكم ظاهري يصير به فعليا. واما الواقع، فلا يكون فعليا لحكم العقل بارتفاع فعليته بفعلية الحكم الظاهري. وعليه، فإذا لم يكن الواقع مع الاصل فعليا لم يتصور قيام المنجز له أو المعذر عنه، لانها فرع فعليته، فتحصيل الحجة على الواقع بواسطة الاصل لا أساس له. ودعوى: ان نفي فعلية الواقع بقيام الاصل كاف في كون الاصل معذرا عن الواقع. فاسدة: لان نفي فعلية الواقع ليس مفادا للاصل، بل يستفاد بحكم العقل باستحالة طلب الضدين. ولو كان مثل هذا كافيا في اصولية المسألة لكان كل حكم شرعي من المسائل الاصولية، لان ثبوته يستلزم نفي غيره بحكم العقل. والسر في المطلب، ان نفس الحكم لا يتكفل نفي حكم آخر ولو بواسطة الملازمة، بل الدليل الدال عليه يتكفل بالملازمة نفي غيره، فنفي الواقع بالدليل على الحكم لا بنفس حكم الاصل، ونفس الدليل مسألة اصولية لانه من الامارات. وان كان نفس المفاد اعني الحكم مسألة فرعية. وهكذا الكلام في مسألة الظن الانسدادي، فان نتيجتها أجنبية عن المنجزية والمعذرية كأجنبيتها عن الانتهاء الى الحكم الشرعي. وذلك لان الواقع يتنجز بالعلم الاجمالي المستلزم للاتيان بجميع

المحتملات حتى الموهوم منها، وشان هذه المقدمات هو بيان عدم الالزام بالاتيان بالموهومات أو هي والمشكوكات - على الخلاف الذي أشرنا إليه -، واما لزوم الاتيان بخصوص المظنون فهو ليس مفاد هذه المقدمات، بل هو أمر ينتج من ضم العلم الاجمالي ومنجزيته الى حكم العقل بعدم لزوم الاتيان بالموهومات والمشكوكات، فليس نتيجة المسألة حجية الظن أصلا. وبالجملة: فما عرفته من توجيه خروج المسألتين لا يسري الى غيره من المسائل. إذ ليس الوجه هو كون نتيجة هذه المسائل أما حكما شرعيا أو المنجزية كي ينقض بالامارات، بل الوجه انه لا ترتبط بالحكم الشرعي الواقعي بحال لا كشفا عنه ولا حجة عليه، فلا يصح النقض بالامارات والالتزام بوسعة الاشكال. كما لا يندفع بما وجه به معنى الاستنباط، إذ ليس من هذه المسائل ما نتيجته حصول الحجة على الحكم الواقعي نفيا واثباتا كما لا يخفى فلاحظ. ثم أن المحقق الاصفهاني بعد ما بين ضابط المسألة الاصولية بما عرفته، أورد على تعريف صاحب الكفاية بانه يستلزم محذورين: الاول: انه لا بد من فرض جامع بين الغرضين المذكورين أعني الاستنباط والمرجعية في مقام العمل، إذ مع عدم الجامع يستلزم تعدد الغرض تعدد فن الاصول، لان التمايز بين العلوم - على رأي صاحب الكفاية - بالتمايز بين الاغراض، والجامع مفقود لتباين الغرضين. الثاني: ان الانتهاء في مقام العمل، اما ان يكون مقيدا بانه بعد اليأس عن الظفر بالدليل على الحكم، أو لا يكون مقيدا بذلك، بل يكون مطلقا. فأن قيد بذلك لم تدخل الامارات فيه، إذ الرجوع إليها ليس بعد اليأس وحجيتها لا تتوقف على ذلك، فانه شرط في صحة الرجوع الى الاصول العملية فقط. وان لم يقيد به وعرى عنه لزم دخول جميع القواعد الفقهية العامة في التعريف لانها

مما ينتهي إليها المجتهد في مقام العمل والتطبيق (١). ولكن الانصاف انه لا يستلزم كلا من المحذورين. اما المحذور الثاني: فحاصل المناقشة فيه انه يلتزم باضافة القيد المذكور. وخروج الامارات عن الذيل بذلك ليس بمحذور، لانه انما يكون محذورا لو فسر الاستنباط باحراز الحكم الشرعي واستخراجه بحيث لا يشمل تحصيل الحجة عليه. إذ بذلك تخرج الامارات عن صدر التعريف ايضا، لان المجعول فيها - كما عرفت - اما المنجزية والمعذرية أو الحكم المماثل، وهي بكلا الوجهين لا تقع في طريق استنباط الاحكام - كما تقدم تقريبه -، فيلزم من ذلك خروج مسائل الامارات عن علم الاصول بالمرة. اما لو التزم بان المراد بالاستنباط المعنى الاعم، وهو تحصيل الحجة على الواقع، فمسائل الامارات تدخل في الاصول بصدر التعريف - كما أشرنا إليه سابقا -، فخروجها عن الذيل لا محذور فيه، إذ المحذور المتخيل هو خروجها بذلك عن علم الاصول، وهو غير تام لشمول الصدر لها، فتكون من مسائل علم الاصول. وبالجملة: فالاشكال المذكور يبتني على جعل نظر المحقق الخراساني الى ما وجهت به عبارته أولا، وقد عرفت عدم التسليم به والمناقشة فيه. وأما المحذور الاول: فهو يرتفع بتصور غرض خارجي جامع بين الغرضين، ويترتب على جميع مسائل علم الاصول. وذلك الغرض هو ارتفاع التردد والتحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم. توضيح ذلك: ان المكلف إذا التفت الى شئ بلحاظ حكمه، فقد يحتمل وجوبه أو يحتمل حرمته، ومن هذا الاحتمال ينشأ في نفسه التردد والعجز بالنسبة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ - الطبعة الاولى. (*).

الى العمل فهل يفعل أو لا ؟ أو هل يترك أو لا ؟ والذي يترتب على المسألة الاصولية سواء كانت واقعة في طريق الاستنباط أو لم تكن هو ارتفاع هذا التردد، أما ما أوجب العلم منها كالملازمات العقلية فواضح لانكشاف الواقع بها وارتفاع التردد بذلك لارتفاع منشئه تكوينا. واما الامارات غير العملية، فلان نتيجة حجيتها هو تنجيز الواقع بها أو التعذير عنه - اما لاجل أن المجعول فيها ذلك، أو لانه مما يترتب على المجعول فيها - وهي بذلك ترفع الحيرة والتردد في مقام العمل. اما الاصول العملية، فالعقلية منها يكون مفادها التعذير أو التنجيز وهي بذلك ترفع التحير، لان مفادها ان المكلف في أمان من الواقع أو في عهدة الواقع، وهي بكلا المفادين ترفع التردد. واما الشرعية فبناء على انها تفيد حكما شرعيا تترتب عليه المنجزية والمعذرية، أو ان التعبد بها يرجع الى جعل المنجزية والمعذرية، فكونها رافعة للتحير واضح. وأما بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من عدم نظرها الى الواقع أصلا وان مفادها حكم ظاهري، فلان نفس جعل الحكم الظاهري كالحلية في مقام التردد والشك رافع للتردد ومعين للوظيفة العملية. واما مسألة الظن الانسدادي بناء على الحكومة، فلان حكم العقل بعدم لزوم الاتيان بغير المظنونات أو غير الامتثال الظني رافع للتحير في مقام العمل، لان حقيقته التعذير عن الواقع الثابت في مورد الوهم أو الشك. فالمتحصل ان مسائل الاصول كلها تنتهي بنا الى غاية واحدة وهي ارتفاع التردد الحاصل من احتمال الحكم الشرعي، سواء كانت نتيجتها الاستنباط أو لم تكن كذلك وبذلك يرتفع المحذور المذكور. نعم يبقى ههنا سؤال وهو: انه لم عدل صاحب الكفاية الى هذا التعريف المفصل وذكر كلا القيدين، مع ان نظره لو كان الى هذه الجهة المذكورة لكان

يكفي في تعريف علم الاصول ان يقول: (هو القواعد التي يرتفع بها التحير الحاصل للمكلف من احتمال الحكم الشرعي)، الا أن الامر في ذلك سهل، فانه لا يعدو كونه اشكالا لفظيا. ولعل نظره (قدس سره) الى الاشارة الى قصور تعريف المشهور وانه يحتاج الى اضافة قيد، لا الى بطلانه كما قد يشعر به تبديله وتغييره. والذي يمكن استفادته مما تقدم امكان بيان تعريف المسائل الاصولية وضابطها بنحو يكون جامعا للمسائل المدونة ومانعا عن دخول القواعد الفقهية العامة. تقريب ذلك: انه قد عرفت ان المكلف إذا احتمل ثبوت الحكم الشرعي واقعيا كان أو غيره يحصل في نفسه التردد والحيرة بالنسبة الى وظيفته العملية تجاه هذا الحكم المحتمل. فههنا مقامات ثلاث: احدها: مقام الحيرة والتردد. والاخر: مقام الاحتمال الموجب للتردد. والثالث: مقام واقع الحكم المحتمل من ثبوت ونحوه. وعليه، فالقواعد الاصولية ما كانت رافعة بلا ان تكون بمفادها ناظرة الى نفس الحكم المحتمل بتعيين احد طرفيه. بل اما ان تكون بمفادها ناظرة الى مقام التردد والتحير، بجعل ما يرفعه بلا ارتباط بكيفية الواقع كمسائل الاصول العملية والامارات، بناء على جعل المنجزية والمعذرية أو الحكم المماثل ونحوها من المسائل كما تقدم تقريبه. لانها تستوجب رفع اساس التردد وهو الاحتمال، اما تكوينا كالملازمات العقلية، لانها تستوجب العلم بالحكم فيرتفع التردد بارتفاع منشئه ولا نظر لها الى نفس المحتمل، إذ لا تعين احد طرفي الاحتمال ثبوتا، بل تكون واسطة في الاثبات باستلزامها العلم لا واسطة في الثبوت الحقيقي للحكم. واما تعبدا كالامارات، بناء على جعل الطريقية وتتميم الكشف، فانه بها يتحقق العلم تعبدا بالحكم بلا ان يكون النظر الى نفس الحكم وثبوته حقيقة في واقعه.

فالجامع بينهما هو ارتفاع التردد بها اما ابتداء أو بواسطة رفع منشأ التحير، بلا ان يكون لها نظر الى تعيين الحكم المحتمل بأحد طرفيه. ومن هنا يظهر الفرق بين المسائل الاصولية والمسائل الفقهية فان الثانية ما يكون نظرها الى المحتمل، بمعنى ان مفادها نفس الحكم المحتمل، وهي بذلك لا ترفع التردد، إذ نفس الحكم لا يرفع التردد وانما دليله يرفعه وهو مسألة اصولية، فمقام احداهما يختلف عن مقام الاخرى، فالفرق بينهما حقيقي وذاتي. وبهذا التحقيق يندفع النقض بجملة من القواعد الفقهية العامة، كقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده، وقاعدة الطهارة، وقاعدة لا ضرر، وقاعدة نفي العسر والحرج، ونحوها. بدعوى: انه قد يستفاد من هذه القواعد حكم كلي، كاستفادة عدم الضمان في الهبة الفاسدة من قاعدة (ما لا يضمن)، فانه حيث يشك في ذلك يرجع الى هذه القاعدة ويستفاد منها عدم الضمان باعتبار عدم الضمان في الهبة الصحيحة. وكاستفادة طهارة المتولد من الكلب والشاة غير الملحق بأحدهما، والمشكوك طهارته من قاعدة الطهارة. وكاستفادة حرمة أو عدم وجوب الوضوء الضرري من قاعدة نفي الضرر. وكاستفادة عدم وجوب الوضوء الحرجي من قاعدة نفي الحرج. فان المستفاد من هذه القواعد حكم كلي، ومقتضى ذلك دخول هذه القواعد في الاصول لانها مما يستنبط بها حكم كلي. وجه الاندفاع: ما عرفت من عدم كون الملاك في أصولية القاعدة ايصالها الى حكم كلي لا جزئي، بل الملاك هو رفعها الحيرة مع كون نظرها الى مقام غير الحكم المحتمل. فلا يتجه النقض بالتقريب المذكور.

وتحقيق الحال في هذه القواعد على المسلك الذي قربناه: أما قاعدة (ما لا يضمن) ونحوها، فهي انما تنظر الى نفس المحتمل وهو الضمان وعدمه، ومدلولها نفس الحكم لا رفع الحيرة والتردد. واما قاعدة نفي الضرر أو العسر، فهي تارة تجري في الحكم الكلي الفرعي كنفي وجوب الوضوء الضرري أو الحرجي. واخرى تجري في الحكم الاصولي كجريانها في نفي وجوب الفحص عن المعارض إذا كان مستلزما للضرر أو العسر، المساوق لاثبات حجية الخبر الفعلية، فان وجوب الفحص من المسائل الاصولية. وكجريانها في نفي وجوب الاحتياط عند انسداد باب العلم لاستلزامه الضرر أو الحرج. وعليه، فهي بلحاظ جريانها في الحكم الفرعي تكون من المسائل الفقهية، وبلحاظ جريانها في الحكم الاصولي تكون من المسائل الاصولية. ولا مانع من ان تكون مسألة واحدة من مسائل علمين، إذ كان فيها ملاكا العلمين - كما يقال في مسألة الاستصحاب من انها أصولية بلحاظ الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وفقهية بلحاظه في الشبهات الموضوعية -. وأما قاعدة الطهارة فالتخلص عن النقض بها - لثبوت الملاك المزبور فيها لكون المجعول فيها حكما ظاهريا في مقام التردد والشك بلا نظر الى نفس الواقع المحتمل - بما أشار إليه صاحب الكفاية من أن المسألة الاصولية يعتبر فيها ان تكون سارية في جميع ابواب الفقه أو جلها فلا يختص باجرائها بباب دون آخر ولا كذلك اصالة الطهارة لاختصاصها بمشكوك الطهارة فلا تجري في ابواب المعاملات ولا ابواب الفقه الاخرى كما لا يخفى (١). ان انه يعتبر في اصولية المسألة أن تكون نظرية ومحور النزاع ومحل الكلام، لا واضحة كل الوضوح

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*).

كقاعدة الطهارة إذ لا كلام في ثبوتها ولا نظر. وبالجملة: فالمسألة الاصولية ما كان نظرها الى رفع التردد في مقام العمل لا الى الواقع المحتمل، فما كان من المسائل ذلك كان من المسائل الاصولية بلا أي محذور في هذا الالتزام. ويقع الكلام بعد هذا في جهتين يرتبطان بالتعريف والضابط المذكور: الجهة الاولى: في تخصيص مسائل علم الاصول بما كان مجراها الشبهة الحكمية لا الموضوعية وانه بلا موجب، بل الوجه هو التعميم، وذلك لان الظاهر كون الداعي لاخذه في تعريفات القوم هو التحرز عن دخول كثير من المسائل الفقهية في علم الاصول، إذ لولا أخذه وكون المسألة الاصولية مما يتوصل بها الى حكم شرعي كليا كان أو جزئيا يلزم دخول أكثر موارد الفقه في الاصول للتوصل بالقواعد الفقهية الى احكام جزئية كوجوب الصلاة ونحوه. وبزيادة قيد التوصل الى الحكم الكلي تخرج هذه المسائل. ولا يخفى ان هذا المحذور لا يتأتى على ما ذكرناه من ضابط المسألة كما هو ظاهر جدا، فلا موجب لاخذ الوصول الى الحكم الكلي في ضابط المسألة الاصولية، وعليه فيكون الاستصحاب في الشبهات الموضوعية من المسائل الاصولية بلا كلام، لان نظره الى مقام الحيرة لا مقام المحتمل. ومن هنا يظهر عدم الموجب لتقييد المسألة الاصولية، بما كان المتوصل بها الى الحكم هو المجتهد، وما كان اجراؤها بيده دون المقلد، إذ التطبيق في الشبهات الموضوعية بيد المقلد لا المجتهد، ولا مانع منه لكون الملزم لاخذه في التعريفات غير متأت على ما ذكرناه فلاحظ. الجهة الثانية: في دفع وهم. أما الوهم فهو، ان المراد من كون المسألة الاصولية ما يقع في طريق

الاستنباط - كما هو تعريف القوم -، أو ما يرتفع به التحير والتردد - كما هو

التعريف الذي اخترناه -، اما ان يكون ما يقع في طريق الاستنباط أو ما يرتفع به التحير والتردد مطلقا ولو كان بالواسطة، بمعنى ان يتخلل بينه وبين استنباط الحكم بعض المسائل الاخرى. أو يكون ما يقع في طريق الاستنباط أو يرتفع به التردد في مقام العمل مباشرة وبلا واسطة، بحيث يترتب عليها الحكم الشرعي رأسا. وكل من التقديرين يستلزم محذورا. اما التقدير الاول: فلانه يستلزم دخول كثير من القواعد الفلسفية واللغوية والمنطقية وغيرها في مسائل الاصول، لوقوعها في طريق تنقيح بعض القواعد الاصولية، فيترتب عليها الاستنباط ويرتفع بها التحير بالواسطة. واما التقدير الثاني: فلانه يستلزم خروج كثير من المسائل المحررة في كتب الاصول عن علم الاصول. كمسألة الصحيح والاعم، ومسألة المشتق ومسألة اجتماع الامر والنهي، ومسألة ان الامر ظاهر في الوجوب أو لا، ومسألة العام والخاص في بعض الحالات، ومسائل المفاهيم. توضيح ذلك: ان المبحوث عنه في مسألة الصحيح والاعم. وهو ثبوت وضع اللفظ الشرعي الى المعاني الشرعية وعدمه، لا يترتب عليه مباشرة الحكم الشرعي، إذ لا يعدو هذا البحث البحث عن أمر لغوي. وانما تترتب عليه مسألة اصولية، وهي جواز التمسك بالاطلاق على القول بالاعم وعدم جوازه على القول بالصحيح. بتقريب: ان اساس التمسك بالاطلاق - قبل ملاحظة تمامية مقدمات الحكمة - هو احراز صدق عنوان المطلق على الفرد الفاقد للخصوصية المشكوك من جهة اخذها في متعلق الحكم، فمع القول بالصحيح يكون اللفظ مشكوك الصدق على الفاقد للخصوصية المشكوكة، باعتبار ان كا لما له دخل في متعلق الحكم له دخل في صدق اللفظ. بخلاف القول بالاعم، لان صدق المطلق على الفاقد لا يتوقف على احراز عدم دخل الخصوصية في المتعلق، لانه يصدق على الاعم من واجد الاجزاء والشرائط بتمامها والفاقد لبعضها فليكن هذا منها،

فان عدمه لا يخل بصدقه. وعليه، فالبحث في مسألة الصحيح والاعم ينتهي بنا الى اثبات اساس الاطلاق ونفيه، وهذا لا يترتب عليه حكم شرعي، بل يترتب عليه ما عرفت من المسألة الاصولية، وهي جواز التمسك بالاطلاق مع الشك بأخذ خصوصية في متعلق الحكم وعدم جوازه، لانه تنقيح لموضوعها. واما مسألة المشتق، فلان البحث فيها بحث لغوي عن تحقيق الموضوع له اللفظ المشتق، وظاهر ان الحكم الشرعي لا يترتب عليه مباشرة، بل بضميمة مقدمات اخرى بلا اشكال. واما مسألة اجتماع الامر والنهي، فلان ما ينتهي إليه بتنقيح احد طرفيها جوازا أو منعا هو تحقيق موضوع لمسألة اصولية لا معرفة حكم شرعي أو رفع تردد فيه، وذلك لانه ان قيل بامتناع اجتماع الامر والنهي بالالتزام بعدم كفاية تعدد العنوان في تصحيحه كان المقام من موارد التعارض، لتعارض دليلي الحرمة والوجوب. وان قيل بجوازه في نفسه لكنه باعتبار عدم القدرة على امتثال كلا الحكمين لا بد من ارتفاع احدهما كان المورد من موارد التزاحم، ومسألة التزاحم كمسألة التعارض من المسائل الاصولية. أما المسائل اللفظية الاخرى، كمسألة ظهور الامر في الوجوب، أو ظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في انتفاء الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، أو ظهور العام في الباقي بعد التخصيص فيكون حجة فيه، أو ظهوره في العموم الاستغراقي أو المجموعي، وغيرها من المسائل المشاكلة لها،

فايصالها الى الحكم أو ارتفاع التردد بها انما يكون بضميمة كبرى اصولية وهي حجية الظاهر، إذ بدونها لا يتوصل الى المطلوب، فان ظهور الامر في الوجوب لا يستفاد منه في نفسه الحكم بل لا بد ان يضم إليه ان الظاهر حجة فيثبت الوجوب ويرتفع التردد، وهكذا غيرها، فان مجرد ثبوت الظهور لا يجدي في اثبات الحكم، بل

يتوقف على ضم كبرى اصولية وهي كون الظاهر حجة، فيكون ذلك الظاهر حجة في مدلوله. فظهر بهذا البيان: أن اعتبار رفع التردد بالمسألة الاصولية أو استنباط الحكم مباشرة وبلا واسطة يستلزم خروج هذه المسائل، وهو مما لا يلتزم به أحد، كما ان إلغاء هذا الشرط يستلزم دخول غير المسائل الاصولية في الاصول، وهو ايضا مما يفر عنه الاعلام. واما الدفع فهو، بالالتزام باعتبار هذا الشرط، أعني: ترتب الاثر المزعوم عليها مباشرة بلا واسطة. وخروج مسألتي الصحيح والاعم والمشتق لا محذور فيه، بل ذلك هو الظاهر من اعتياد ذكرها في مقدمة الاصول، وأما الوجه في اصل التعرض إليها مع عدم التعرض الى نظائرها فهو لاجل عدم استيفاء البحث في تحقيقها في محلها أو لعدم التعرض لها في غير محل. وأما استلزامه لخروج المسائل اللفظية المذكورة، ومسألة اجتماع الامر والنهي، فهو ممنوع. اما المسائل اللفظية، فلان ترتب الحكم عليها وان كان بواسطة الكبرى المزبورة، الا انها حيث كانت من الجلاء والتسليم بحد يرى ان الحكم يترتب بمجرد تنقيح موضوعها وهو اصل الظهور لم تخل وساطتها الارتكازية في اصولية هذه المسائل، إذ الواسطة المعتبر عدمها في اصولية المسألة الواسطة النظرية التي تلحظ في ترتب الحكم على الصغرى بضمها إليها لا الارتكازية التي لا تلحظ في ترتيب الحكم على الصغرى، بل يرى ان الحكم مترتب بمجرد تمامية الصغرى. واما مسألة اجتماع الامر والنهي، فلان المذاهب فيها ثلاثة: الاول: الجواز مطلقا. الثاني: الامتناع من جهة اجتماع الضدين، بدعوى عدم كفاية تعدد العنوان في جواز تعلق الامر والنهي.

والثالث: الامتناع من جهة التزاحم، لعدم القدرة على امتثال كلا التكليفين لا في نفسه، بدعوى: كفاية تعدد العنوان لتصحيح تعلق الامر والنهي بذي العنوانين. وهي على القولين الاخيرين وان لم تنته الى رفع التردد في مقام العمل، بل تحقق موضوع المسألتين، لكنها بالقول الاول مما يترتب عليها هذا الاثر لاثباتها صحة العمل الرافع للتردد. ويكفي هذا في اصولية المسألة، إذ لا يعتبر انها تكون مما يترتب عليها الاثر الاصولي بجميع محتملاتها، بل يكفي فيها ان يترتب عليها الاثر الاصولي ولو بلحاظ بعض محتملاتها. ومن هنا يظهر عدم الموجب للالتزام بخروجها من مسائل الاصول وكونها من المبادي التصديقية للمسألة الاصولية - كما عليه المحقق النائيني (١) -، فانه اغماض عن وجود المذهب الاول في المسألة الموجب لكونها من الاصول. فتدبر. الى هنا يتحصل لدينا ان المسألة الاصولية هي المسألة النظرية التي يتوصل بها الى رفع التحير في مقام العمل بلا واسطة نظرية، سواء كان جريانها في الشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية. ومنه يتضح الفرق بينه وبين الضابط المذكور في الكفاية (٢)، فانه يخصص المسألة الاصولية بما يجري في الشبهات الحكمية، كما هو مقتضى قيد كون الانتهاء في مقام العمل بعد الفحص والياس عن الظفر بالدليل، إذ جريان الاصول في الشبهات الموضوعية لا يشترط فيه الفحص واليأس عن الدليل،

فمقتضى القيد اخراج الاصول والامارات في الشبهات الموضوعية عن مسائل علم الاصول. وهذه هي الجهة الفارقة بين ما ذكرناه من الضابط وما ذكره

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣٣٣ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*).

صاحب الكفاية، والا فقد عرفت ان نظر صاحب الكفاية في ما ذكره من المائز يمكن ان يكون الى ما ذكرناه، من كون الغاية من المسألة الاصولية هو رفع التردد في مقام العمل. كما ان ما ذكرناه من الضابط أجمع لمسائل الاصول مما افاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) في بيان الضابط، من انه هو القواعد الممهدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي (١). إذ قد عرفت انه لا يشمل مسألة أصل الاباحة بناء على كون المجعول فيها الحلية الظاهرية بلا نظر الى الواقع لا المعذرية ولا الحكم المماثل لعدم تحصيل الحجة على الواقع بها، ومسألة الظن الانسدادي على الحكومة بالمعنى الذي عرفته للحكومة، لانها لا تنتهي بنا الى تحصيل الحجة على الحكم الشرعي كما تقدم تقريبه وقد عرفت دخولها في مسائل علم الاصول على الضابط الذي ذكرناه لارتفاع التحير بها في مقام العمل. وقد جعل المحقق النائيني (قدس سره) ضابط المسألة الاصولية، ما يقع كبرى في قياس الاستنباط للحكم، واضاف الى ذلك قيدين: الاول: أن تكون النتيجة حكما كليا. الثاني: أن لا تصلح هذه المسألة لالقائها الى العامي (٢). والسر في اضافة هذين القيدين، هو أنه مع الاقتصار في الضابط على ما يقع كبرى استنباط الحكم أعم من ان يكون كليا أو جزئيا يلزم دخول أكثر المسائل الفقهية، كوجوب الصلاة ونحوها، فانه يستنتج منها احكاما جزئية في الموارد الجزئية الخاصة، ولكنها بقيد كون المستنبط حكما كليا لا تندرج في الضابط، وبذلك تكون اجنبية عن علم الاصول.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ - الطبعة الاولى. (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٣ - الطبعة الاولى. (*).

الا انه لما كان هذا القيد بخصوصه لا يجدي في خروج جميع مسائل الفقه عن علم الاصول، لوجود بعض المسائل الفقهية التي تكون نتيجتها حكما كليا، كقاعدة (نفي الضمان بالعقد الفاسد الذي لا ضمان بصحيحه) وشبهها كما عرفت تقريبه، احتاج في اخراج مثل هذه المسائل الى اضافة القيد الاخر - أعني: ما لا يصلح إلقائها الى العامي -، إذ المسائل الاصولية، إذ معرفة العامي حجية الخبر أو الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته لا تفيده شيئا، فلا تصلح لالقائها إليه، بخلاف معرفته لنفي الضمان في الفاسد الذي لا ضمان بصحيحه. ولكنه يشكل بوجود بعض المسائل الفقهية لا تصلح لالقائها الى العامي، وهي بهذا الضابط لا بد ان تكون من المسائل الاصولية. وذلك كمسألة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة، فان العامي بمعرفة هذه المسألة لا يستطيع ان يتوصل بها في الموارد الجزئية أو الكلية التي تنطبق عليها ولو بعد بيان المراد بالمخالفة

وانها المخالفة للنص أو الظاهر. وكمسألة التسامح في أدلة السنن، فان لها عنوانين باحدهما تدخل في علم الاصول، وبالاخر تندرج في مسائل الفقه. اما العنوان الذي به تدخل في علم الاصول، فهو عنوان التسامح في أدلة السنن، لان مرجع هذا البحث الى البحث عن دلالة اخبار (من بلغه...) على كون موضوع الحجية في اخبار السنن أوسع من غيرها، فيشمل الضعيف وغيره. وعدم دلالتها، فيكون موضوع الحجية فيها كغيرها فيقتصر فيه على الصحيح والموثق. ومن الظاهر ان البحث عن حجية الخبر الضعيف ونحوه في مقام وعدم حجيته اصولي لارتباطه بمقام الحيرة والتردد. اما العنوان الذي به تدخل في علم الفقه، فهو عنوان استحباب العمل

الذي قام على استحبابه أو وجوبه خبر لا يعتمد عليه عملا، إذ مرجع البحث الى ان هذه الاخبار تدل على استحباب هذا العمل أو لا تدل، ومثل هذا البحث بحث فقهي، لانه يدور حول الحكم الشرعي ونتيجته ذلك - اعني: الحكم الشرعي - إثباتا أو نفيا. ولا يخفى ان المسألة لو كانت بالنحو الثاني المبحوث عنه في الفقه، لا تكون مما يصلح القاؤه الى العامي، إذ لا يستطيع العامي ان يستفيد بذلك شيئا كيف ؟ وهو يتوقف على معرفة الخبر الضعيف من غيره المتوقف ذلك على الاطلاع في أحوال رجال الحديث وشؤونهم. وإذا عرفت ما في تعريفات المحققين من قصور، وانها ما بين غير جامع لمسائل الاصول، وغير مانع عن غيرها من مسائل الفقه، يتضح لك ان الاوجه تعريفه بما ذكرناه وتحديد الضابط بما قررناه. فقد عرفت جمعه ومنعه، فليكن على ذكر منك والتفات. * * *.

الوضع

.

الوضع والكلام فيه يقع في جهتين: الجهة الاولى: في حقيقة الوضع. وقد اختلف فيها المحققون، فقيل: انه أمر واقعي تكويني (١). وقيل انه أمر وسط بين التكويني والجعلي وبرزخ بينهما (٢). وقيل: انه أمر جعلي ويتفرع اقوال أربعة: الاول: انه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى واعتباره بينهما (٣). الثاني: انه عبارة عن جعل اللفظ على المعنى (٤). الثالث: انه عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى. الرابع: انه عبارة عن التعهد، والبناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى الخاص (٥). فالاقوال على هذا ستة.

(١) وهو مذهب عباد بن سليمان الصميري واصحاب التكسير على ما في قوانين الاصول ١ / ١٩٤ - الطبعة الاولى. (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠ - الطبعة الاولى. (٣) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٩ - الطبعة الاولى. (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ - الطبعة الاولى. (٥) وهو الملا علي النهاوندي في كتابه تشريح الاصول كما في محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٨. (*).

والذي يمكن ثبوتا من هذه الانحاء المتعددة هو القول الاخير والثالث، أعني: (كونه عبارة عن اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، وكونه عبارة عن التعهد والالتزام) ومقام الاثبات دائر بينهما. أما الانحاء الاخرى فلا يتصور لها معنى معقول يمكن فرضه اثباتا. ولا بد في وضوح ذلك من معرفة حقيقة كل نحو والمراد منه وبيان جهة المناقشة فيه. أما القول الاول: أعني القول بانه أمر حقيقي تكويني واقعي، فلا بد في معرفة انحائه والمناقشة فيها، من بيان المراد من الامر الحقيقي والامر الجعلي، فنقول: المراد بالحقيقي التكويني، ما كان له نحو ثبوت في نفس الامر والواقع بلا ارتباط بجعل جاعل وفرض فارض، بل هو ثابت ولو لم يكن جاعل ويقابله الامر الجعلي، فان ثبوته بجعل الجاعل من دون ان يكون له تقرر في نفس الامر. ويترتب على هذا ان اختلاف الانظار في ثبوت الامر الحقيقي لا يوجب تغيرا في ثبوته ولا يستلزم التبدل فيه، بل هو على ما هو عليه من التقرر والثبوت، والاختلاف المذكور يرجع الى تخطئة كل من المختلفين للاخر في نظره وعلمه بثبوته أو عدم ثبوته، ولا يضير اعتقاد عدم ثبوته فيه، بل يكون كما كان بلا تغير ولا تبدل، بخلاف اختلافه في الامر الجعلي، فانه يرجع الى اعتباره وعدم اعتباره، فيوجب تبديلا فيه ويكون ثابتا بالنسبة الى بعض وغير ثابت بالنسبة الى آخرين ولا يرجع الى التخطئة في النظر، إذ هو موجود مع فرض تسليم ثبوته بالنسبة الى الجاعل والمعتبر. نظير ما لو اعتبر قوم شخصا رئيسا لهم ولم يعتبره آخرون واعتبروا غيره رئيسا، فان اختلاف النظر في الرئيس لا يرجع الى تخطئة كل الاخر في دعواه، إذ لا واقع للرئيس غير الاعتبار، وانما يرجع الى الاختلاف في الاعتبار والجعل وذلك يستلزم ان يكون الرئيس لكل غيره للاخر لعدم

اعتباره رئيسا عليهم. فاللازم الظاهر الذي يختلف فيه الامر الحقيقي التكويني مع الامر الجعلي الاعتباري، هو ان اختلاف النظر في الامر الحقيقي لا يوجب تغيرا فيه، بل هو على واقعه واختلافه في الامر الجعلي يوجب تبدله وتغيره. وبعبارة جامعة: ان الامور الاعتبارية تختلف باختلاف الانظار دون الامور الواقعية الحقيقية، فانها لا تختلف باختلاف الانظار، وان اختلفت فيها الانظار. ثم ان الامور الحقيقية على نحوين: الاول: ما يكون لها وجود في الخارج، ويعبر عنه بما يكون الخارج ظرفا لوجوده، وهي المقولات العشر الجوهر والاعراض التسعة. الثاني: ما لا وجود له منحازا ولا ما بازاء، ويعبر عنه بما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالملازمات العقلية، فان الملازمة بين شيئين من الامور الحقيقية التي لها تقرر في نفس الامر ولا ترتبط بجعل جاعل، الا انه لا وجود لها في الخارج ينحاز عن وجود المتلازمين. إذا عرفت هذا فنقول: ان المراد من كون الوضع والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى من الامور الحقيقية. ان كان انه من النحو الاول الذي له وجود في الخارج، فهو ممتنع. إذ قد عرفت ان ما يكون بهذا النحو لا يخرج عن المقولات العشر وليس الارتباط من أحدها، أما عدم كونه من الجواهر فبديهي، إذ لا وجود لشئ بين اللفظ والمعنى من قبيل الجسم ونحوه من الجواهر كي يعبر عنه بالارتباط. وأما عدم كونه من

المقولات العرضية، فلان وجود المقولات يتقوم بالموجودات، بمعنى انه لا وجود لها الا في ضمن الموجود، والمفروض ان الارتباط المدعى كونه من الامور الحقيقية انما هو بين طبيعي اللفظ والمعنى، لا بين اللفظ

والمعنى، لان استعمال اللفظ متأخر عن الوضع وثبوت الارتباط بينه وبين المعنى، ووجود اللفظ انما يكون بالاستعمال، فالارتباط المدعى حاصل قبل وجود اللفظ، لانه ثابت قبل الاستعمال ولو لم يحصل الاستعمال بعد، وهذا يعني انه ليس من سنخ الاعراض، وإلا لكان ثبوته متوقفا على وجود اللفظ - والى هذا الاشكال اشار المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية (١) -. وان كان انه من النحو الثاني الذي لا وجود له، بل ليس له الا التقرر في نفس الامر والواقع، فان ادعى انه من الامور الواقعية التي لا دخل لجعل للجاعل في ثبوتها أصلا، كالملازمات لثبوتها في نفسها، سواء اعتبرها المعتبر أو لم يعتبرها، وبذلك تكون من الموجودات الازلية. إذا ادعى ذلك فهو واضح البطلان، لوضوح وقوع النقل في الالفاظ الموضوعة لبعض المعاني الموجب لتحديد العلقة الوضعية والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى وتبديل أحد طرفيه وهو المعنى، وهذا ينافي واقعية الارتباط وذاتيته بنحو لا تمسه يد الجاعل ولا تصل إليه. ألا ترى ان الملازمة بين وجود الزوجية ووجود الاربع خارجا من الامور التي لا تتغير ولا تتبدل، بل هي متقررة ولو لم يعتبرها معتبر، وهكذا الملازمة بين تعدد الالهة ووجود الفساد، فانها ثابتة من دون أن تتغير بالاعتبار، بل من دون ان يكون للاعتبار دخل في ثبوتها ؟ وان ادعى انها من الامور الواقعية المنتهية الى الجاعل، بمعنى ان ثبوتها الحقيقي كان بسبب الجعل لا بحسب ذاتها، فهو معنى معقول ولا يرد عليه النقض السابق، لفرض كون ثبوته الواقعي بالجعل، فمع الغائه وجعل نحو آخر من الارتباط تتبدل العلقة لا محالة. الا ان هذه الدعوى لا شاهد عليها ولا برهان، فالقائل بها مجازف. وقد نسبت هذه الدعوى - في تقريرات بحث السيد الخوئي (٢) - الى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢ - الطبعة الاولى.
(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤١ - الطبعة الاولى (*).

المحقق العراقي (قدس سره) وأورد عليه بما ستعرفه. الا أن الانصاف يقضي بان نظر المحقق العراقي يمكن ان يكون الى جهة أخرى، وهي ان الوضع أمر اعتباري الا انه يختلف عن الامور الاعتبارية الاخرى، بان ما يتعلق به الاعتبار يتحقق له واقع ويتقرر له ثبوت واقعي كسائر الامور الواقعية. فهو يختلف عن الامور الواقعية، من جهة انه عبارة عن جعل العلقة واعتبارها. ويختلف عن الامور الاعتبارية، بان ما يتعلق به الاعتبار لا ينحصر وجوده بعالم الاعتبار، بل يثبت له واقع في الخارج. توضيح ذلك: ان الملازمة بين الماهيتين والطبيعتين كالملازمة بين طبيعتي النار والحرارة، كما يكون بلحاظ اشتمال كل من الماهيتين في وجودها الخارجي على خصوصية توجب عدم انفكاك وجود احداهما خارجا عن وجود الاخرى بين النار والحرارة في الوجود الخارجي، كذلك تحصل بالملازمة بين الوجود الذهني لاحداهما ووجوده للاخرى وعدم الانفكاك بينهما في عالم الذهن، كما إذا كان تصور احداهما لا ينفك عن تصور الاخرى كما يقال

في العمى والبصر فان تصور العمى لا ينفك عن تصور البصر. فكما ينتزع عن عدم الانفكاك بين الوجودين الخارجيين والملازمة بينهما الملازمة بين نفس الماهيتين الموجودتين، كذلك ينتزع ذلك عن عدم الانفكاك بين الوجودين الذهنيين. وهذه الملازمة لها تقرر في نفس الامر وثبوت واقعي لا تصل إليه يد التغيير والتبديل. وعليه، فالمدعى ان الجاعل إعتبر مفهوم الملازمة والعلقة بين اللفظ والمعنى - كما هو شأن كل جعل، فانه يتعلق بالمفاهيم -، وقد نشأ من اعتبار هذه الملازمة ملازمة حقيقية واقعية بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى، بلحاظ ان ذلك الاعتبار أوجب عدم انفكاك العلم بالمعنى وتصوره عن العلم باللفظ وتصوره، وتلازم الانتقال الى المعنى مع الانتقال الى اللفظ وهذا، يعني حدوث ملازمة واقعية

بين اللفظ والمعنى. ولم تبق الملازمة رهينة وحبيسة في عالم الاعتبار، إذ نشأ منها واقع له ثبوت حقيقي. فاختلف الوضع بهذا عن غيره من الامور الاعتبارية، إذ المعتبر فيها لا يخرج عن عالم الاعتبار والجعل. ثم ان هذا قد يكون مورد التساؤل، فانه لو كان الناشئ من اعتبار الملازمة ملازمة حقيقية ذاتية مرجعها الى عدم انفكاك تصور اللفظ عن تصور المعنى، لزم ان لا يختص في فهم معاني الالفاظ اهل اللغة الموضوع فيها تلك الالفاظ ومن يعلم الوضع، إذ الاختصاص خلف فرض الملازمة، ولا اشكال في وقوعه، بداهة عدم علم كل انسان بلغات العالم باجمعها. لذلك نبه عليه في كلامه، والتزم بتخصيص المجعول وتقييده بمورد العلم بالجعل، بمعنى: ان الجاعل يجعل الملازمة بين اللفظ والمعنى في صولة العلم بهذا الجعل، بنحو يكون العلم قيد المجعول لا قيد الجعل، كي يقال: بان اخذ العلم بالشئ في موضوع نفسه محال. وذلك - اعني اخذ العلم بالجعل قيدا للمجعول - أمر ممكن لا محذور فيه، كما يقرر في بحث التعبدي والتوصلي. وعليه، فاختصاص تحقق الملازمة المزبورة بمن يعلم بالوضع والجعل، انما هو لتقييد المجعول به وقد عرفت انه منشأ الملازمة الواقعية، فتقييده يستلزم تقييدها. فدعوى المحقق العراقي تتلخص في ضمن امور: الاول: أن الوضع عبارة عن أمر اعتباري، وهو جعل الملازمة بين اللفظ والمعنى. الثاني: انه ينشأ من هذه الملازمة الاعتبارية ملازمة حقيقية، وبذلك يختلف الوضع عن غيره من الاعتباريات. الثالث: ان المجعول مقيد بصورة العلم بالجعل.

وظاهر ان هذه الدعوى لا محذور فيها ثبوتا ولا اثباتا، فتتعين لو كان غيرها ممتنعا، وسيتضح الحال شيئا فشيئا فانتظر. ومن هذا البيان يظهر الاشكال في كلام السيد الخوئي من جهات: الاولى: نسبته القول بان الوضع أمر واقعي حصل بالجعل الى المحقق العراقي، مع انه غير ظاهر من كلامه، بل الظاهر خلافه، وحدوث الملازمة الواقعية لا يستلزم واقعية الوضع، إذ المجعول رأسا ليس هو هذه الملازمة، بل مفهومها. الثانية: الترديد في الايراد عليه، بين ان يكون اختياره حدوث الملازمة مطلقا بلا تقييد بالعلم بالجعل، وان يكون اختياره حدوثها في صورة العلم إذ لا وجه لهذا الترديد بعد ان عرفت ان المحقق المزبور قد تنبه للاشكال وقيد حدوث الملازمة بصورة العلم، فلا اجمال في كلامه من هذه الجهة كي يكون مجال الترديد. الثالثة: الاشكال عليه بعد فرض اختياره الشق الثاني من شقي الترديد اعني اختصاص حدوث الملازمة بصورة العلم بالوضع، بان الامر وان كان كذلك الا انها ليست بحقيقة الوضع، بل هي متفرعة عليها ومتأخرة عنها رتبة، ومحل كلامنا هنا في تعيين حقيقته التي ترتبت

عليها الملازمة. فان هذا الاشكال مندفع بما عرفت، من عدم ادعاء المحقق المزبور كون هذه الملازمة هي حقيقة الوضع، بل ما ذكره - كما اوضحناه - ظاهر في انها نتيجة الوضع وأثره فلاحظ وتدبر. واما القول الثاني - اعني: القول بان الوضع برزخ بين الواقعي والجعلي -، فهو الذي ذهب إليه المحقق النائيني كما في تقريرات بحثه (١). وتقريب ما ذكره: انه لما لم يكن واضع الالفاظ لهذه المعاني من البشر

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠ - الطبعة الاولى (*).

لجهتين: احداهما: - وهي ترتبط بمقام الثبوت - هو ان الالفاظ المتداولة الموضوعة لمعانيها بحد من الكثرة يمتنع عادة ان يوجد من البشر من يستطيع لحاظها جميعا بمعانيها ووضعها لها، مع ان الوضع يتوقف على لحاظ كل من اللفظ والمعنى. والاخرى: - وهي ترتبط بمقام الاثبات - هي ان عملية الوضع المذكورة لو سلم امكانها من الامور المهمة، والحوادث الجليلة التي تستدعي انتباه الناس وتداول ذكرها من ألسنتهم ومعرفة من قام بها، فلو كان لها اثر في الخارج لسجلت في امهات الكتب كما تسجل الحوادث التي هي أقل منها شأنا ولتناقلتها الالسن في مختلف الدهور، مع ان الامر ليس كذلك، إذ لم يجئ في خبر ان شخصا قام بهذا العمل الجبار، وهو يكشف عن عدم وقوعه من أحد. وعليه، فينحصر ان يكون الواضع هو الله جل وعلا، ويكون الوضع من مجعولاته واعتباراته جل شأنه. إلا انه جرت العادة ان يكون ايصال المجعولات الشرعية الى البشر بواسطة الرسل والانبياء، وحيث انه لم يثبت ان رسولا ما اخبر عن الله تعالى بوضع لفظ خاص لمعنى خاص كان ادراك هذه الحقيقة الثابتة بالالهام لا بالتبليغ، فالوضع ليس بالامر التكويني الواقعي، لانه من اعتبارات الله عز وجل ومجعولاته وليس مما يحتاج الى جعل، كما انه ليس كسائر الامور الاعتبارية، لان ايصالها بواسطة الرسل، مع انه ايصاله بالالهام، فهو بهذا اللحاظ برزخ بين الامر الحقيقي والجعلي. وظاهر ان الايراد على الوسطية المزبورة، بانه لا يتصور وجود أمر وسط بين الواقعي والجعلي، لان الامر إما ان يكون له ثبوت وتقرر في نفس الامر والواقع، بحيث لا تصل إليه يد الجعل ولا يختلف باختلاف الانظار، فهو واقعي، أو لا يكون كذلك، بل كان أمرا دائرا مدار الجعل ويختلف باختلاف الانظار، فهو اعتباري جعلي ولا وسط بينهما، إذ لا ثالث بين النفي والاثبات. غير وجيه: فان المحقق المزبور لم يدع ان حقيقة الوضع حقيقة ثالثة

ليست بواقعية ولا جعلية وان الوضع وسط بين الواقعي والجعلي في حقيقته، إذ التزم بانه امر اعتباري بيد الشارع. وانما الدعوى كونه وسطا بلحاظ عدم ترتب الاثار العادية المترتبة على الاعتباريات الشرعية عليه فهو وسط من حيث اللوازم والاثار لا من حيث الحقيقة كما توهم. الا ان الذي يرد عليه (قدس سره) في جهات كلامه الاخرى ظاهر، وبيانه: أما ما ذكره من المانع الثبوتي لكون الواضع من البشر، فلانه انما يتم لو التزم بان وضع الالفاظ لابد وان يكون دفعة واحدة، وهو غير مسلم إذ الوضع انما يحتاج إليه لحصول التفهيم والتفاهم بين الافراد في أمورهم الاجتماعية، والحاجة الى الالفاظ الموضوعة تختلف سعة وضيقا باختلاف المحيط والمجتمع كما انها

تزداد بمرور الزمن وكثرة المواد المألوفة المتداولة في ما بين الافراد. وعليه، فوضع هذه الالفاظ للمعاني لم يكن بنحو دفعي، بل بنحو تدريجي حسب ما يتطلبه كل زمن من سعة ما يتفاهم به، كما انه لم يكن شخصيا، بل كان عاما. فوضع اولا قسم من الالفاظ لقسم من المعاني، ثم حصلت الحاجة لوقوع التفاهم ببعض المعاني الاخرى فوضع لها بعض الالفاظ وهكذا كما ان هذا المجتمع يضع هذه الالفاظ لهذه المعاني وغيره يضع غيرها لمعاني أخرى لاختلاف حاجتهم وتنوعها. وظاهر ان المحذور المذكور لا يتأتى في مثل هذا النحو. ومن هنا يتضح الاشكال في الوجه الاثباتي، فانه مجد في فرض دعوى وحدة الواضع وانفراده دون فرض دعوى عدم تعينه بشخص دون آخر ولا مجتمع دون غيره ولا زمان دون زمان، إذ مثل هذا العمل لم تجر العادة بتسجيله والتنبيه عليه من الوضع التاريخ. بل لعله يكون مستهجنا في عرفهم. واما ما ذكره من كون الوضع من الله، وان ايصاله يكون بالالهام - بعد

تسليم كونه ممتنعا في حق البشر -، فلان الهام المتكلم الاول تحقق الوضع وان معنى هذا اللفظ هو هذا المعنى لا يجدي بمجرده في حصول التفاهم ما لم يعلم المخاطب بذلك، فيدور الامر بين أحد ثلاثة: اما ان يلهم المخاطب ايضا بذلك بلا ان يحتاج تفهيمه الى تنبيه. أو يلهم المستعمل عملية الوضع فيضع. أو يلهم المستعمل فيخبر بتحقق الوضع. والاول: باطل، إذ من البديهي ان المخاطب لا يتمكن من فهم معنى اللفظ بلا تنبيه سابق. والثاني: خلف فرض كون الواضع هو الله تبارك وتعالى. والثالث: ممنوع التحقق، إذ لم يعهد من المستعمل الاول الاخبار بالوضع منه تعالى. وهذا مضافا الى ان ما ذكره خلاف الضرورة في مثل وضع الاعلام، إذ من البديهي ان وضعها من قبل البشر، وانه لا يعبر عن الذات بأي لفظ قبل وضع شخص لفظا لها. ثم انه (قدس سره) بعد ان قرر كون الواضع هو الله تعالى، أفاد بان قضية الحكمة البالغة كون وضع اللفظ الخاص للمعنى الخاص، انما هو لمناسبة ذاتية بينهما، وغاية ما يقرب به ذلك: بانه مع عدم المناسبة لم يكن وجه لوضع خصوص هذا اللفظ دون غيره فوضعه ترجيح بلا مرجح وهو محال. وأورد عليه: بان المحال هو الترجح بدون المرجح كوجود المعلول بدون العلة، لا الترجيح بدون المرجح لامكان تساوي الافراد في تحصيل غرض واحد مطلوب، كتساوي الرغيفين من الخبز في الاشباع، فيؤتى باحدها تخييرا لحكم العقل بالتخيير حينئذ والا لزم فوات هذا الغرض، إذ مقتضى محالية الترجيح بلا مرجح فواته مع تساوي الدخيل فيه من جميع الجهات، بل عدم امكان الاتيان بواحد مما له دخل فيه - كما هو مقتضى المحالية -، مع انه خلاف الوجدان

والعقل لامكان الاتيان باحدهما بداهة، كما انه لا وجه لتفويت الغرض المطلوب. وثبوت هذا الايراد وعدمه موكول الى محله من محالية الترجيح بلا مرجح وعدمها. فالايراد الجزمي عليه (قدس سره) فيما افاده هو: ان مقتضى محالية الترجيح بلا مرجح لزوم جهة ما في المرجح تصلح للترجيح، سواء كانت ذاتية فيه أو غير ذاتية، فلا وجه للحكم بوجود مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى، مع انه يمكن ان يكون الترجيح ووضع خصوص هذا اللفظ لجهة خارجة عن واقع اللفظ والمعنى ترتبط بعالم المصالح والمفاسد الخارجية فلاحظ. والنتيجة الحاصلة مما ذكرناه: انه لا يعلم لما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وجه محصل فتدبر. وبذلك يعلم ان الوضع ليس من الامور

الحقيقية الواقعية، ولا وسطا بين الحقيقي والاعتباري بالمعنى الذي قرره المحقق النائيني، بل من الامور الاعتبارية المحضة التي تختلف باختلاف الاعتبارات والانظار. فيدور الامر بين الاحتمالات الاربعة المزبورة، وقد عرفت تقريب كلام المحقق العراقي بما يمكن ارجاعه الى الاول وسيأتي تحقيقه، فيقع الكلام في الاحتمال الثاني، وهو كون الوضع جعل اللفظ على المعنى، وقد التزم به المحقق الاصفهاني (١). وقد مهد لكلامه تمهيدا، وهو وان لم يرتبط بالنتيجة التي ذكرها الا اننا نذكره لما يترتب عليه من اثر فيما بعد، وذلك في مبحث الانشاء، حيث قيل ان معنى الانشاء تسبيب الى جعل الشارع واعتباره، ومقتضى هذا عدم كون الوضع من المعاني الانشائية، لانه اعتبار مباشري كما تلاحظ. وهو: ان الامور الاعتبارية ما لا واقع لها ولا ثبوت الا في عالم الاعتبار، بحيث لا يخرج المعنى المعتبر عن مفهوميته وطبيعته، ولا يوجد في الخارج وانما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ - الطبعة الاولى (*).

ينسب الوجود له باعتبار صيرورته طرفا لاعتبار المعتبر. وهذه الامور الاعتبارية تارة تكون من الامور التسبيبية، بمعنى ان المنشئ والمعتبر لا يقصد حصول الامر الاعتباري بمجرد اعتباره، بل يقصد التسبيب بهذا الانشاء الى الاعتبار العقلائي أو الشرعي أو غيرهما. وذلك كالملكية ونحوها من الاعتبارات الشرعية، فان الملكية توجد في عالم الاعتبار من الشارع مباشرة، بمعنى ان من يتولى الاعتبار هو نفسه ومن المتعاقدين بالتسبيب. واخرى تكون من الامور المباشرية، بمعنى ان المعنى المعتبر يحصل بنفس اعتبار الفرد لا باعتبار العقلاء أو الشارع وكان الفرد بانشائه سببا لذلك. ومن النحو الثاني الاختصاص الوضعي، فانه لا يحتاج في وجوده الا الى اعتبار الواضع والاعتبار، كما هو واضح قائم في نفس المعتبر بالمباشرة لا بالتسبيب، وان توقف اثره في بعض الاوضاع على امضاء العقلاء أو مشاركتهم له فيه، لكنه لا بنحو يكون وضعه تسبيبا لاعتبارهم، بل يكون حاصلا بوضعه واعتباره مباشرة ولا يتوقف تحقق الاختصاص في عالم الاعتبار على الاعتبار العقلائي، بحيث يكون اعتبار الفرد تسبيبا له كتسبيب المتعاقدين لاعتبار الملكية. وبعد هذا أفاد: (بانه لا شبهة في اتحاد حيثية دلالة اللفظ على معناه وكونه بحيث ينتقل من سماعه الى معناه مع حيثية دلالة سائر الدوال، كالعلم المنصوب على رأس الفرسخ، فانه ايضا ينتقل من النظر إليه الى ان هذا الموضع رأس الفرسخ، غاية الامر ان الوضع فيه حقيقي وفي اللفظ اعتباري، بمعنى كون العلم موضوعا على رأس الفرسخ خارجي ليس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فانه كأنه وضع على المعنى ليكون علامة عليه، فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص على معنى خاص) (١).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٤ - الطبعة الاولى (*).

والنكتة التي تظهر لنا من عبارته الواضحة هي: انه مع اتحاد سنخ دلالة اللفظ على المعنى مع سنخ دلالة سائر الدوال على مدلولاتها، فلا مفرق حقيقي بينهما الا ان الجعل والوضع في سائر الدوال حقيقي واقعي دونه في اللفظ، فانه جعلي واعتباري، فالفرق لا بد وان ينحصر بين هذين في هذه الجهة فقط. وقد أورد عليه السيد الخوئي بوجهين: احدهما: أن هذا المعنى من المعاني الدقيقة للوضع التي لا يلتفت إليها العرف في اوضاعهم، فلا يتناسب مع كون الوضع من الامور العرفية التي يتولاها افراد العرف. ثانيهما: أن ما ذكره يقتضي ان يكون التعبير عن المعنى بالموضوع عليه لا بالموضوع له، مع ان المتداول التعبير بالثاني دون الاول، بل ادعاء عدم صحة الاول غير مجازفة (١). ولا يخفى ان كلا الوجهين غير واردين: أما الاول: فلانه ينقض بكثير من الامور العرفية التي قام الخلاف فيها على قدم وساق كالخبر والانشاء، فان استعمال العرف للجمل الخبرية والانشائية مما لا يخفى، مع ان الخلاف في معنى الانشاء والخبر مما لا ينكر، وهكذا الكلام في معاني الحروف، فان استعمال العرف للحروف اكثر من ان يحصى، مع وقوع الخلاف في معنى الحرف ودورانه في كلام القوم بين المعاني الدقيقة التي قد لا يصل الى مداها الاعلام فضلا عن افراد العرف، فهذا دليل على ان كون المعنى من الامور الدقيقة لا يتنافى مع كونه عرفيا. بل التعهد الذي التزم به من ادق ما ذكر للوضع من معان كما ستعرف، للاختلاف في تحديده والتعبير عنه. والسر في ذلك الذي يكون حلا للجميع: هو ان لهذه الامور معان عرفيه ارتكازية،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٣ - الطبعة الاولى (*).

والخلاف والنزاع انما هو في تفسير ذلك المعنى والكشف عنه وتحديده بنحو جامع مانع، والدقة في هذا المقام لا في نفس المعنى كي يدعى عدم ادراك العرف ووصوله إليه. وأما الثاني: فلان ما أفاده المحقق المزبور لا ينافي صحة التعبير عن المعنى بالموضوع له، باعتبار ان اللفظ انما وضع على المعنى للدلالة على المعنى والانتقال إليه عند ذكر اللفظ، فالمقصود من كون المعنى موضوعا له انه قد وضع اللفظ للدلالة عليه فاللام بمعنى الغاية. فالمعنى بهذا البيان موضوع عليه وموضوع له، والتعبير عنه عادة بالموضوع له، انما هو لاجل كون الغرض من الوضع هو افادة المعنى والدلالة عليه باللفظ، ونفس الوضع ملحوظ طريقا الى هذه الجهة كما لا يخفى. ولكنه مع هذا يصح التعبير عنه بالموضوع عليه بلحاظ جهة نفس الوضع ولا محذور فيه. فالاولى ان يورد على المحقق الاصفهاني: أولا: بان الموضوع عليه في سائر الدوال غير المنكشف، بخلافه في اللفظ. فان العلم انما يوضع على نفس المكان ووجوده كذلك يكون كاشفا عن ان هذا المكان رأس فرسخ. وبعبارة أخرى: ان المكان بوضع العلم عليه يتصف بوصف وهو كونه موضوعا عليه العلم، وهو بهذا الوصف يكشف عن صفة أخرى فيه كانت مجهولة وهو كونه رأس فرسخ، وليس الموضوع عليه المكان بوصف كونه رأس فرسخ، لان هذا الوصف وصف عنواني لا مدخلية له في تحقق الوضع، بل الوضع يتقوم بذات المكان، وهذا بخلاف اللفظ فان الموضوع عليه اعتبارا نفس المعنى والمنكشف به هو نفس المعنى ايضا، وعليه فلا ينحصر الفرق بين الالفاظ وسائر الدوال بما ذكره، بل هذا وجه فارق ايضا. وثانيا: وهو العمدة، بان الوضع التكويني الواقعي لا يقتضي دلالة الموضوع على الموضوع له بنفسه، والا للزم ان يكون كل علم دالا على رأس

فرسخ وهو بديهي المنع. وانما يتوقف ايضا عن سبق بناء وقرار على جعل العلم على رأس فرسخ، فتحصل الدلالة بسبق هذا القرار والبناء. وعليه، فالوضع الاعتباري الجعلي اولى بعدم انتهائه الى دلالة اللفظ على المعنى بنفسه وتوقفه على سبق القرار والبناء على دلالة اللفظ على المعنى عند الوضع. وإذا انتهى الامر الى اعتبار الدلالة وجعلها وعدم كفاية مجرد الوضع تكوينا أو اعتبارا، فيقتصر عليه ولا احتياج الى وضع اللفظ على المعنى اعتبارا. وأما الاحتمال الثالث: فغاية تصويره، أن اللفظ يعتبر ويجعل وجودا آخر للمعنى في قبال الوجود الحقيقي الواقعي له. وقد اختلف التعبير عن هذا المعنى، فعبر عنه تارة باعتبار اللفظ نفس المعنى واخرى بتنزيله منزلة المعنى وجعله وجودا تنزيلا له. وقد ذكر لهذا الوجه مؤيدات وشواهد لا يهمنا البحث عنها قبل معقولية هذا المعنى وامكانه ثبوتا، فان البحث عن المؤيدات الاثباتية فرع الامكان الثبوتي، فلا بد من وقوع البحث أولا عن معقوليته. وقد التزم السيد الخوئي بمعقوليته في نفسه، ولكن أورد عليه بوجهين: الاول: ما تقدم في مقام الايراد على المحقق الاصفهاني من انه معنى دقيق لا تصل إليه اذهان افراد العرف، مع ان عملية الوضع يقوم بها الصغار فضلا عن الكبار، بل قد يقوم بها بعض الحيوانات التي لا شعور عندها. والثاني: ان الغرض المقصود من عملية الوضع هو تحقيق دلالة اللفظ على المعنى لحصول التفهيم بها، والدلالة كما لا يخفى تقتضي إثنينية الدال والمدلول. وعليه، فاعتبار الوحدة بين الدال والمدلول يكون لغوا وعبثا، لانه بلا أثر. إذ لا يترتب عليه أثر الوضع لانه يقتضي التعدد (١).

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤١ - الطبعة الاولى (*).

والمناقشة في الوجه الاول قد عرفتها فلا نعيد. وأما الوجه الثاني: فالمناقشة فيه واضحة، بيان ذلك: ان اعتبار شئ شيئا آخر يقتضي تحقق الانتقال الى المعنى المعتبر في ذلك الشئ عند الانتقال الى ما اعتبر، سواء كان المعنى الاعتباري مما له وجود حقيقي كاعتبار شخص جاهل عالما، أو لم يكن له وجود الا في عالم الاعتبار كاعتبار شخص رئيسا. فان الانتقال الى الشخص الجاهل المعتبر عالما ملازم للانتقال الى العالم، وهكذا الانتقال الى من اعتبر رئيسا ملازم للانتقال الى الرئيس، فالتلازم بين الانتقال الى المعتبر والانتقال الى ما اعتبر من الاثار التكوينية للاعتبار. ثم ان اعتبار شئ شيئا آخر يكون غالبا بلحاظ ترتيب آثار المعتبر على ما اعتبر، كترتيب آثار العالم على الجاهل وآثار الرئيس على زيد مثلا. وقد لا يكون بهذا اللحاظ، بل بلحاظ ترتب الاثر التكويني على نفس الاعتبار، اعني الملازمة في الانتقال، وهكذا الحال في اعتبار اللفظ نفس المعنى - على هذا القول -، فان اعتبار كون اللفظ هو المعنى ليس بلحاظ ترتيب آثار المعنى على اللفظ، بل بلحاظ ترتب الاثر التكويني للاعتبار، أعني التلازم بين الانتقال الى اللفظ والانتقال الى المعنى، وظاهر ان هذا لا يتحقق إلا باعتبار الوحدة وان احدهما عين الاخر، فاعتبار الوحدة ليس بلا اثر كي يكون لغوا، بل له تمام الدخل في ترتب الغرض، وهو حصول التفهيم والتفهم بحصول الانتقال الى المعنى عند الانتقال الى اللفظ. كما انه لا يتنافى مع اقتضاء الدلالة للتعدد، إذ الدال ههنا غير المدلول ذاتا، فان الدال هو اللفظ والمدلول هو المعنى واعتبار

الوحدة لا يضير في التعدد الذاتي المعتبر في مقام الدلالة. فالتحقيق ان يقال: ان التنزيل قد يطلق ويراد به ما هو أعم من الاعتبار، وقد يطلق ويراد به معنى يقابل الاعتبار. فالاول: بأن يؤخذ شئ، فيعتبر كونه شيئا آخر، فان الاعتبار - كما تحقق

- امر خفيف المؤونة لانه لا يخرج عن الفرض غاية الامر ان الفرض قد لا يكون له اثر عقلائي فيكون خيالا ويعبر عنه بالخيال. وقد يكون ذا أثر عقلائي أو شرعي فيقال عنه الاعتبار، فاعتبار ان هذا الجاهل عالم لا مؤونة فيه، ويطلق عليه بانه تنزيل لوجوده منزلة وجود العالم فيترتب عليه آثار العالم المجعولة من قبل المعتبر. والثاني: ان يكون شئ بديل شئ آخر في ترتب آثاره عليه التكوينية أو غيرها ويقوم مقامه في ذلك، وهذا أمر واقعي لا جعلي، الا انه تارة ينشأ من أمر واقعي أيضا، كما إذا كان الاثر المترتب عليه والمترتب على غيره من الاثار التكوينية، كترتب الحرارة على النار والشمس، فيقال ان النار بمنزلة الشمس وتقوم مقامها - ولا يخفى ان مراعاة الاسبقية أو الاكملية في الاثر لا بد منها في الحكم، بان المتأخر أو الضعيف بمنزلة الاسبق، والا كان كل منهما بمنزلة الاخر -. واخرى ينشأ من أمر جعلي، كما إذا كان ترتب الاثر المترتب على آخر بواسطة جعل الشارع (الجاعل) أو غيره، فيعبر عنه بالتنزيل بهذا اللحاظ، فنفس البدلية أمر واقعي وان كان منشؤها اعتبار ترتب الاثر على البدل فيكون بدلا. وبالجملة: التنزيل تارة يراد به الاعتبار. واخرى يراد به ترتيب أثر الغير عليه مع المحافظة على واقع الموضوع حتى في عالم الاعتبار. وهو بالمعنى الاول اعتباري، وبالمعنى الثاني حقيقي واقعي، فان كون هذا ذاك بالاعتبار دون كون هذا بمنزلة ذاك - اعني نفس عنوان المنزلية والبدلية -، فانه أمر واقعي انتزاعي. وعليه، فهذا القائل اما ان يقصد اللفظ منزلة المعنى التنزيلي بالمعنى الثاني، فهو غير معقول، لان تنزيل اللفظ منزلة المعنى يكون حينئذ بمعنى ترتيب آثار المعنى على اللفظ، ومن الواضح انه لا أثر جعليا يترتب على

المعنى كي يكون قابلا لاعتبار ترتبه على اللفظ كي يحصل به غرض الوضع من التفهيم والتفهم. وترتب انتقال المعنى على وجوده لا يمكن اعتبار ترتبه على اللفظ، لانه امر تكويني وترتبه على وجود المعنى تكويني لا جعلي، فهو غير قابل للجعل ولا يتحقق واقعه - وهو المرغوب - بواسطة جعله. فلاحظ. أو يقصد القائل بالتنزيل المعنى الاول، يعني: اعتبار اللفظ نفس المعنى، فيكون للمعنى وجودان احدهما واقعي والاخر اعتباري. فهو ايضا مما لا يمكن الالتزام به وذلك لان من آثار اعتبار الشئ نفس آخر هو صحة اطلاق المعنى المعتبر على ما اعتبر كما لو كان نفسه حقيقة وواقعا، بلا فرق من حيث صحة الاطلاق وحقيقته، وكونه بلا مسامحة وتجوز، فيكون التجوز في نفس المعنى وادعاء ثبوته لغيره، فإذا اعتبر زيد الجاهل عالما صح اطلاق العالم على زيد بلا مسامحة ولا تجوز، بل التجوز في نفس الادعاء والاعتبار كما هو شأن كل حقيقة ادعائية. وعليه، فاعتبار اللفظ نفس المعنى يستلزم صحة اطلاق المعنى على اللفظ وصحة حمله عليه بالحمل الاولي الذاتي ان كان الاعتبار بين الماهيتين، بان اعتبرت طبيعة اللفظ نفس طبيعة المعنى، كما هو مقتضى الاتحاد في الماهية فيقال للفظ الماء بما انه لفظ جسم سيال خاص، ويحمل عليه بالحمل الاولي الذاتي، أو بالحمل الشائع الصناعي ان كان المعتبر نفس المعنى هو وجود اللفظ، كما هو شأن

الاتحاد في الوجود فيحمل واقع الماء - أعني الجسم السيال الخاص - على لفظه بالحمل الشائع. وظاهر ان الاطلاق والحمل المزبور باحدى صورتيه من بديهي البطلان، وهذا يكشف عن عدم ملزومهما، وهو الاعتبار المدعى. والمتحصل: ان هذا الوجه في تحديد حقيقة الوضع غير وجيه ايضا. يبقى الكلام في الوجهين الاخرين، وهو كون الوضع عبارة عن اعتبار

الملازمة والارتباط بين اللفظ والمعنى، وكونه عبارة عن التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللفظ. وقد كان الثابت لدينا في الدورة السابقة هو معقولية كلا الوجهين ثبوتا واثباتا، وان ترجيح احدهما لا بد فيه من مرجح. الا ان الذي نراه فعلا بطلان القول بالتعهد. وتوضيح ذلك: ان المراد من التعهد يتصور بانحاء: النحو الاول: ان يراد به التعهد، والبناء على ذكر اللفظ بمجرد تصور المعنى والانتقال إليه. فمتعلق التعهد هو ذكر اللفظ. وهذا المعنى لا يمكن الالتزام به، إذ من البديهي الذي لا انكار فيه ان الانسان إذا تصور بعض المعاني ولم يذكر اللفظ لم يعد مخالفا لتعهده وناقضا لبنائه، إذ لا يرى الشخص ملزما بذكر اللفظ لم يعد مخالفا لتعهده وناقضا لبنائه، إذ لا يرى الشخص ملزما بذكر الفاظ بذكر الفاظ جميع ما يتصوره من المعاني ولو بلغت من الكثرة الى حد كبير، كما لو قرأ الشخص كتابا طويلا في ليلة واحدة، أو كانت من المعاني التي لا يستحسن التصريح بها. النحو الثاني: ان يراد به التعهد والبناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى. وهذا باطل لوجهين: احدهما: أن ذلك يستلزم ان يكون مدلول اللفظ هو نفس ارادة التفهيم لا المعنى، وانما يكون المعنى من قيود المدلول لا نفسه، بمعنى ان المدلول هو الحصة الخاصة من الارادة، وهي الارادة المتعلقة بهذا المعنى - نظير ما إذا تعهد بالاشارة بالاصبع عند مجئ زيد، فان مدلول الاشارة يكون نفس المجئ لا زيد، بل زيد يكون من قيود المدلول -. وهذا - أعني كون المدلول والموضوع له هو الارادة - ينافي دعوى وضع اللفظ للمعنى، كما هو محور الكلام كما انه مما لا يلتزم به القائل، فانه يلتزم بان

اللفظ موضوع الى المعنى، غاية الامر المعنى الذي تعلقت به الارادة دون غيره، فالموضوع له بالتزامه هو الحصة الخاصة من المعنى، وقد عرفت بان ارادة المعنى المزبور من التعهد تستلزم كون المعنى من قيود الموضوع له لا نفسه، وان الموضوع له هو الحصة الخاصة - وهو الارادة المعلقة بالمعنى، لا الحصة الخاصة من المعنى - وهي المعنى المتعلق للارادة -. وثانيا: أنه من المتقرر امتناع وضع اللفظ للموجودات الخارجية بما هي كذلك، بل لا بد من تعلقه بالمفهوم، لان المقصود منه تحقق انتقال المعنى الموضوع له بالانتقال الى اللفظ، والمعنى القابل للانتقال هو المفهوم دون الموجود، إذ لا يقبل الموجود وجودا آخر ذهنيا كان أو خارجيا، والانتقال عبارة عن الوجود الذهني. وعليه فلا يمكن دعوى كون الموضوع له هو ارادة المتكلم التفهيم، لانها من الامور الخارجية الواقعية لا من المفاهيم، فلا تقبل الوجود الذهني وهو الانتقال. فلاحظ. النحو الثالث: ان يراد به التعهد والبناء على تفهيم المعنى باللفظ عند ارادة تفهيمه، فيكون متعلق التعهد هو نفس التفهيم لا ذكر اللفظ، فلا يرد عليه ما ورد علي سابقه، إذ العلاقة مفروضة بين اللفظ ونفس المعنى لا بينه وبين ارادة تفهيمه كما لا يخفى. ولعله لاجل التقصي عن ما ورد على سابقه غير القائل - هو السيد الخوئي (دام ظله) (١) - التعبير الاول السابق، وعبر بهذا التعبير أو بما يشاكله كالتعهد بابراز المعنى

باللفظ عند ارادة تفهيمه. ولكنه بابراز المعنى باللفظ عند ارادة تفهيمه. ولكنه مع هذا لا يسلم عن المحذور. بيان ذلك: انه انما يصح في فرض لا ينحصر فيه المفهم للمعنى باللفظ

---

(١) الفياض محمد اسحاق، محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٥ - الطبعة الاولى (*).

الخاص، بان كان هناك دال آخر عليه من لفظ أو غيره، فيكون لهذا التعهد معنى معقول، كما يقع التعهد باستعمال خصوص هذه الالة في الضرب دون غيرها. أما مع انحصاره فيه بحيث لم يكن للمعنى مفهم اصلا غير هذا اللفظ الذي يحتمل مفهميته بالتعهد، كان هذا التعهد غير معقول، وذلك لانه يشترط في صحة التعهد معقولية متعلقة في ظرفه بحيث يصح ان يتعلق به البناء والتعهد، ومع عدم ذلك لا يصح التعهد، وما نحن فيه يرجع الى هذا القبيل، لان المتعهد به اما ان يرجع الى ذكر اللفظ، وقد عرفت ما فيه. واما ان يرجع الى مفهمية اللفظ وهي غير اختيارية. واما ان يرجع الى نفس التفهيم - مطلقا - وهو لا معنى له، إذ لا معنى لان يقال: التعهد عند ارادة التفهيم بالتفهيم كما هو واضح، فينحصر ان يراد التعهد بالتفهيم باللفظ الخاص. ولا يخفى انه مع انحصار المفهم به لا مجال لهذا التعهد، فان المفهمية - يعني مفهمية اللفظ - وان نشأت بواسطته، الا انه حيث كان المفهم منحصرا به كان التعهد بالتفهيم به عند ارادة التفهيم بلا وجه ولا محصل، إذ لا مجال للتفهيم بغيره تعهد أو لم يتعهد، فالتفهيم به قهري لا محيص عنه فلا معنى للتعهد به. وبعبارة اخرى: يكون التعهد بذلك مما يلزم من وجوده عدمه، لانه بحدوثه كان اللفظ مفهما للمعنى، وتحصل العلاقة بينه وبين المعنى، ولما كان المفهم منحصرا باللفظ كان التعهد بقاء لغوا، فيرتفع التعهد قبيل الاستعمال، فيلزم من وجوده عدمه وهو محال. هذا مضافا الى ما يرد على هذا النحو من محذور الدور، وتقريبه: ان التعهد يتوقف على مقدورية متعلقه وهو التفهيم، إذ مع عدم مقدورية التفهيم يستحيل التعهد، والقدرة على التفهيم بهذا اللفظ غير حاصلة قبل التعهد، إذ المفروض ان قابلية اللفظ للدلالة على المعنى تكون بالوضع وهو التعهد على هذا القول، فالقدرة على تفهيم المعنى باللفظ متوقفة على التعهد، وقد عرفت

انها مما يتوقف عليها التعهد فيلزم الدور. وقد اجيب: بانه يكفي في صحة التعهد القدرة على التفهيم في ظرف الحاجة والعمل وهو ظرف الاستعمال، ولا يلزم حصولها في ظرف التعهد نفسه، وهي حاصلة في ظرف الاستعمال، إذ العلاقة بين اللفظ والمعنى تحصل بالتعهد قهرا ويكون اللفظ قابلا للدلالة على المعنى بواسطته فيحصل الشرط في ظرفه. ولكن هذا الجواب انما يتم لو كان اخذ القدرة على التفهيم في ظرف العمل شرطا لصحة التعهد من باب رفع اللغوية، إذ مع عدم القدرة يلغو التعهد. واما لو كان الملاك ليس ذلك، بل شيئا يرجع الى نفس التعهد، بمعنى ان قوام التعهد بذلك، فتكون القدرة على التفهيم في ظرف الاستعمال شرطا مقوما للتعهد من قبيل الشرط المتأخر فلا يصح الجواب، إذ القدرة وان كانت متأخرة زمانا عن التعهد الا انها بمقتضى شرطيتها المتأخرة من اجزاء علة حصول التعهد، فيستحيل ان تكون ناشئة عن التعهد لاستلزامه الدور. وتحقيق هذا المعنى ليس محله ههنا، بل محله مبحث اخذ قصد

القربة في متعلق الامر، وانما ذكرناه ههنا اشارة الى تصور الخدشة في الجواب. وعلى كل، فلا نستطيع ان نقول بان ما ذكر من محذور الدور دليل على بطلان النحو المذكور للتعهد، إذ لم يتضح لدينا اخذ القدرة من اي النحوين وبأي الملاكين، كما انه لم يتضح لنا بذلك بطلان الدور، فالفرض هو الاشارة الى تصور محذور آخر في النحو المذكور، فتدبر. والذي ينتج بطلان الالتزام بالتعهد بأحد الانحاء الثلاثة المذكورة. ويجمعها كون متعلق التعهد جانب اللفظ من ذكره أو التفهيم به في فرض تصور المعنى أو قصد تفهيمه. يبقى ههنا احتمالات ثلاثة للتعهد، وذلك بعكس فرض التعهد وموضوع ثبوته في الانحاء الثلاثة بجعله متعلقا له ومعروضا له، وعكس متعلقه بجعله فرض ثبوته، فيكون المراد بالتعهد هو التعهد بتصور

المعنى عند ذكر اللفظ، أو التعهد بقصد تفهيمه عند ذكره، أو التعهد بقصد تفهيم المعنى عند تفهيمه باللفظ. وسخافة المحتمل الاخير وركاكته لا تحتاج الى بيان. وأما الاحتمال الاول، فيبطله ان بقاء التصور غالبا لا يكون من الامور الاختيارية التي تقبل ان يتعلق بها التعهد، ومعه يلزم ان يقيد التعهد المزبور بما إذا لم يكن قد سبق تصور المعنى على ذكر اللفظ واستمر إليه، إذ لا معنى للتعهد به مع تحققه بغير اختياره، بل تصور المعنى حدوثا قد لا يكون اختياريا فيما لم يكن لتصوره مبادئ ومعدات كي يكون تصوره اختياريا تهيئها، فلا معنى لان يتعهد المتكلم بتصور المعنى عند ذكر اللفظ. هذا مضافا الى ان المتكلم مع التفاته الى التعهد لا بد وان يسبق تصوره المعنى قبل التكلم ومع عدم التفاته لا يحصل له تصور المعنى حتى بعد ذكر اللفظ. فهذا الاحتمال مما لا محصل له. وأما الاحتمال الثاني، فيدفعه ما أوردناه على الاحتمال الثاني من تلك المجموعة، وهو كون التعهد عبارة عن البناء على ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى، من استلزامه كون طرف الملازمة والعلقة والدلالة هو ارادة التفهيم لا نفس المعنى، وهو لا يلتزم به القائل مع انه خلاف الفرض، كما انه غير صحيح في باب الوضع، لان الموضوع له لا بد وان يكون من المفاهيم القابلة للتصور والانتقال لا من الامور الخارجية الموجودة لانها لا تقبل الانتقال. كما يرد عليه وعلى سابقه، من احتمال انه تعهد تصور المعنى عند ذكر اللفظ، بل وعلى الكل أن ما يترتب على الملازمة الوضعية والعلاقة بين اللفظ والمعنى هو تحقق انتقال المعنى عند ذكر اللفظ من دون اعتبار تحقق العلم بثبوت المعنى هو تحقق انتقال المعنى عند ذكر اللفظ من دون اعتبار تحقق العلم بثبوت المعنى، بل قد يكون مما يستحيل ثبوته، فالفائدة المترقبة من عملية الوضع ليس الا تصور المعنى والانتقال إليه عند ذكر اللفظ، والتعهد بالمعنى المذكور يترتب عليه العلم بطرف الملازمة، وذلك لان الملازمة ان قررت بين فعلين وثبتت بنحو

الجزم بينهما كان العلم بحصول احدهما موجبا للعلم بحصول الاخر. وحيث أن طرفي الملازمة في التعهد هو الفعلين، وهما ذكر اللفظ وارادة التفهيم أو تصور المعنى، كان ذكر اللفظ موجبا لحصول العلم بالارادة والتصور - والانتقال اليهما وان حصل الا أنه باعتبار كونه من مقدمات العلم -. وعليه، فلا يمكن الالتزام بكون العملية الوضعية هي التعهد، لان أثر العملية الوضعية المترقب ترتبه بلحاظها يختلف عن أثر التعهد وما يترتب عليه. فلاحظ. وبهذا البرهان الجلي يتضح بطلان القول، بان حقيقة الوضع هي التعهد والقرار. ويؤيد ذلك بعض الموارد العرفية. فان تحقق الوضع من شخص اخرس لا يستطيع الكتابة ولا

يأمل البقاء بنحو يتمكن به من الاستعمال مما لا ينكر عرفا، لو كان مما يعتنى بوضعه كما لو كان قد وضع اسما لولده. مع أنه لا تعهد لديه بذكر اللفظ والتفهيم به عند قصد التفهيم. كما انه قد يضع الوالد لولده اسما مباركا للتفاؤل وهو لا يقصد بذلك استعماله في مقام التفهيم، بل يضع لفظا آخر لذلك. أو يضع إسما قبيحا لردع العين الحسودة وإطالة البقاء ولا يرضى بان يتأذى بهذا الاسم أصلا، وقد يعاقب على استعماله لو كان من شأنه ذلك. وبالجملة: قد يضع الوالد لولده اسما لا لغرض استعماله فيه، فيعد وضعا لدى العرف مع عدم التعهد. فتدبر جيدا وتفهم. ونتيجة بطلان ما ذكر من هذه الوجوه لحقيقة الوضع، يتعين الالتزام بان حقيقة الوضع هي جعل العلقة واعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى، فانه معنى معقول لا محذور في الالتزام به ثبوتا ولا اثباتا.

وتوضيحه: أن عدم الانفكاك بين تصور شيئين والتلازم بين وجوديهما الذهنيين، بحيث إذا انتقل الى أحدهما ينتقل الاخر، انما ينشأ من ارتباط خاص بين نفس الشيئين وعلاقة بينهما تسبب التلازم بينهما في الوجود الذهني أو الخارجي، فمنشأ التلازم في الوجود الذهني هو وجود الرابطة بين الشيئين، وعليه فكما تكون الرابطة والعلاقة ثابتة في نفس الامر والواقع، كسائر الملازمات المعهودة مثل الملازمة بين الحرارة والنار، كذلك يمكن ان يكون الارتباط متحققا في عالم الاعتبار والفرض العقلائي، فتنشأ الملازمة على أثر تحقق الربط في عالم الاعتبار. وبعبارة اخصر واوضح، لما كان منشأ الملازمة هو نفس الارتباط بين الشيئين لم يفرق في تحققها بتحققه واقعا أو اعتبارا، فحقيقة الوضع اعتبار الارتباط والعلقة بين اللفظ والمعنى، فينشأ قهرا بهذا الاعتبار تلازم واقعي بين تصور اللفظ وتصور المعنى لمن يلتفت الى وجود الربط الاعتباري. وهذا المعنى لا يرد عليه اي محذور، كما انه يتناسب مع الامر الحقيقي الذي يكون منشأ التلازم في الوجود الذهني - اعني الربط -. وقد مر استفادة هذا المعنى لحقيقة الوضع - من كلام المحقق العراقي -، وهذا يؤيد الالتزام به خصوصا بملاحظة ان الاعتبار خفيف المؤونة سهل التحقق لا يحتاج الى كلفة. نعم يبقى سؤال وهو: أن الاعتبار انما يكون بلحاظ الاثار الاعتبارية العقلائية، وليس في مورد الوضع ما يكون أثرا عقلائيا اعتباريا لاعتبار الربط. والجواب: انه يكفي في رفع لغوية هذا الاعتبار ترتب الاثر التكويني للربط المرغوب وهو الانتقال عند الانتقال والملازمة الواقعية الناشئة به، بل ترتبه هو الملحوظ في هذا الاعتبار دون غيره فلا لغو. والذي يتحصل بأيدينا: ان الوضع عبارة عن جعل الربط والملازمة

والعلقة بين اللفظ والمعنى، وينشأ من هذا الاعتبار مصداق حقيقي للملازمة كما هو واضح. ومن هنا ظهر: ان الاختصاص والارتباط الحقيقي والواقعي من آثار ونتائج الوضع لا نفس الوضع، كما يظهر من صاحب الكفاية، حيث قال: (الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، وكثرة استعماله فيه اخرى) (١). نعم لو كان المراد من الاختصاص الاختصاص الاعتباري الذي يكون متعلق الاعتبار، امكن أن يصحح جعله معنى الوضع، بحمل كلامه على ارادة الوضع بمعنى اسم المصدر، لا الوضع بمعنى المصدر، فانه غير الاختصاص اعتبارا. الا ان ظاهر دعواه نشوء الاختصاص تارة من كثرة الاستعمال ينافي حمل الاختصاص على المعنى الاعتباري، إذ لا اعتبار في الاستعمال ينافي حمل

الاختصاص على المعنى الاعتباري، إذ لا اعتبار في الاستعمال أصلا بل الاختصاص الناشئ منه، ليس الا الاختصاص الواقعي الحقيقي فتدبر والامر سهل.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

(اللفظ والاستعمال) هذا البحث لم يعنون في الابحاث بعنوان مستقل، وانما يشار إليه في ضمن الابحاث الاخرى المتعلقة بالاستعمال. والمقصود منه بيان حقيقة استعمال اللفظ في المعنى. والاقوال فيها متضاربة - فمنهم من يرى انه افناء اللفظ في المعنى والقاء المعنى باللفظ (١). ومنهم من يرى انه جعل اللفظ علامة للمعنى كغيره من العلامات (٢) - والمتعارف على الالسن في تحرير النزاع المذكور، هو ان الاستعمال هل هو من قبيل جعل اللفظ علامة للمعنى كغيره من العلامات أو لا ؟ وظاهر ان تحرير النزاع على هذا النحو لا يخلو عن شائبة المنع، لافتراق وضع سائر العلامات عن وضع اللفظ والدلالة الوضعية فيهما من جهتين: الاولى: ان الدلالة الوضعية الناشئة بالاستعمال دلالة تصورية، إذ لا يترتب على ذكر اللفظ سوى تصور المعنى لا غير، بخلاف دلالة العلامات، فانها دلالة تصديقية لان الانتقال منها الى مدلولها انتقال تصديقي كما هو ظاهر. الثانية: ان دلالتها ليست بالاستعمال، فان واضع العلامة لم يقصد حال الوضع التفهيم والكشف عن المدلول بها، وانما وضعها لينتقل بملاحظة وجودها الى ذي العلامة، فالانتقال المتأخر عن الوضع ليس من توابع استعمال ما بل من توابع نفس وجود العلامة والعلم بالوضع لهذه الجهة. وبالجملة: فتحرير الكلام بهذا النحو غير وجيه، بل لا بد من تحريره بنحو يكون جميع اطراف احتمالاته من نحو الاستعمال وقبيله.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٨ - الطبعة الاولى (*).

وتحقيق المطلب: ان استعمال شئ للاراءة والكشف عن شئ آخر.. تارة: يكون بنحو يكون المستعمل فانيا في المستعمل فيه، بحيث لا يلتفت إليه اصلا مع الالتفات الى المستعمل فيه ويكون في حال الاستعمال مغفولا عنه، وذلك كالمرآة بالنسبة الى الوجه المرتسم بها، فانه مع استعمالها للكشف عنه يكون الملتفت إليه خصوص الوجه، وأما نفس المرآة فهي مغفول عنها ولا يلتفت إليها أصلا، فلا يلتفت في لونها وخصوصيتها في هذا الحال، فلو التفت إليها كان المستعمل فيه - اعني الوجه - مغفولا عنه وغير ملتفت إليه. وأخرى: يكون بنحو يكون المستعمل ملتفتا إليه مستقلا مع الالتفات الى المستعمل فيه، وذلك كالاستعمالات الكنائية والملزوم في هذا الاستعمال ملحوظان مستقلا وملتفت اليهما معا، ولذا يصح الحكم على كل منهما بحكم في آن واحد وتتعلق بهما الارادة والقصد في حين واحد. إذا عرفت هذا، فهل سنخ استعمال اللفظ في المعنى كاستعمال المرآة في الوجه، فيكون اللفظ حال الاستعمال فانيا في المعنى ولا يلتفت إليه اصلا ؟ أو انه كاستعمال الملزوم وارادة اللازم،

فيكون كل منهما متعلقا للحاظ مستقل والتفات كامل في نفسه ؟ أو لا هذا ولا ذاك، بل سنخ ثالث ؟. الحق هو الاخير. أما انه ليس من قبيل استعمال المرآة، فلانه من البديهي انه يمكن الالتفات الى اللفظ وخصوصياته حال الاستعمال، ولذلك يختار الخطيب الالفاظ الرشيقة والعبارات الشيقة في مقام اداء المعاني، كما انه قد يجري على طبق القواعد العربية المرسومة في باب الاستعمال التي يتوقف الجري عليها على نحو التفات الى اللفظ، كقواعد النحو والصرف والبلاغة. وأما انه ليس من قبيل الاستعمالات الكنائية، فلانه من الظاهر أن اللفظ

في حال الاستعمال لا يكون ملتفتا إليه بالاستقلال وملحوظا في نفسه، لظهور عدم امكان الحكم عليه بما انه لفظ في ذلك الحال، ولو كان ملحوظا استقلالا لصح الحكم عليه بلا اشكال. وبذلك يعلم أن اللفظ في حال الاستعمال يكون ملحوظا، لكن باللحاظ الطريقي الآلي لا باللحاظ الاستقلالي النفسي، فالاستعمال على هذا ليس افناء اللفظ في المعنى والقاء المعنى باللفظ، ولا ذكر اللفظ مستقلا فينتقل منه الى المعنى كالكنايات، بل هو ايجاد اللفظ في الخارج بداعي حصول الانتقال الى المعنى، فهو منظور طريقا وعبرة للمعنى لا مستقلا ولا مغفولا عنه، فليكن جميع هذا نصب عينيك لتنتفع به في مبحث جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى. * * * الجهة الثانية: في اقسام الوضع.

الوضع التعييني والتعيني اشتهر بين الاعلام تقسيم الوضع الى قسمين تعييني وتعيني. وعرف الاول بانه: تخصيص اللفظ بالمعنى من قبل واضع معين. وعرف الثاني: بانه الارتباط الخاص الحاصل بين اللفظ والمعنى الناشئ من كثرة الاستعمال. ولكن الذي يختلج في النفس ان الوضع التعيني لا اساس له، فانه لا يتصور له معنى معقول، إذ لا وجه لان يختص اللفظ بالدلالة على المعنى بكثرة الاستعمال، مع ان الدلالة في هذه الاستعمالات الكثيرة لا ينفرد بها اللفظ، بل يشترك معه القرينة. ولو كان لمثل هذا مثال ملموس وواقع ثابت لامكن ان نقول بأن ملاكه شئ معقول لا تصل إليه أذهاننا إذ انكار الواقع مكابرة ظاهرة، الا انه لم يتضح لدينا وجود لفظ كذلك، يعني استعمل في معنى مع القرينة كثيرا بحيث صار دالا على المعنى بلا قرينة. فلا نستي يع الجزم بمعقولية الوضع التعيني بسهولة. ثم انه قد ورد في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله)، ان التعهد ان كان ابتدائيا فالوضع تعييني، وان كان منشؤه كثرة الاستعمال فالوضع تعيني (١). ولم يعلم الوجه في الكلام الاخير، لان كثرة الاستعمال كما لا يخفى من الامور التشكيكية الصادقة على عدد واقل منه واكثر. فان بلغت الكثرة بحد يتحقق به ارتباط بين اللفظ والمعنى وعلاقة بحيث إذا اطلق اللفظ ينتقل المعنى بواسطته الى الذهن فلا ملاك للتعهد، لان الغرض به حاصل بدونه وهو قابلية اللفظ للتفهيم. وان لم تصل الى ذلك الحد فلم يثبت مقدار ما يكون للتعهد، كما

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٤٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

انه لم يعلم الوجه في كون الكثرة المزبورة منشئا للتعهد وجهة سببيتها له. وعلى كل حال فالامر سهل جدا. تقسيم الوضع بلحاظ الملحوظ حاله لا يخفى ان الوضع على جميع المباني فيه لا يخرج عن كونه حكما وعملية ترتبط بطرفين احدهما اللفظ والاخر المعنى. وهذا يقتضي ان عملية الوضع تتوقف على ملاحظة كل من الطرفين والالتفات اليهما، إذ الحكم والحمل لا يتحقق في عالم النفس الا بتحقق ما يحمل ويحكم عليه فيها. ويختلف الوضع عموما وخصوصا باختلاف المعنى الملحوظ حال الوضع فتعدد اقسامه. وهي في مرحلة التصور اربعة: الاول: ان يلحظ معنى عاما ويوضع اللفظ لذلك المعنى العام. الثاني: ان يلحظ معنى خاصا ويوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص. الثالث: ان يلحظ معنى عاما ويوضع اللفظ لمصاديقه وافراده الجزئية. الرابع: ان يلحظ معنى خاصا ويوضع اللفظ للعام المنطبق عليه. ويعبر عن القسم الاول بالوضع العام والموضوع له عام. وعن الثاني بالوضع الخاص والموضوع له خاص. وعن الثالث بالوضع العام والموضوع له خاص. وعن الرابع بالوضع الخاص والموضوع له عام. هذا في مرحلة التصور. اما في مرحلة الثبوت والامكان، فالقسمان الاولان مما لا اشكال في امكان ثبوتهما إذ لا يتصور فيهما أي محذور، فيمكن ان يلحظ الواضع معنى عاما أو خاصا ويضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الملحوظ العام أو الخاص بأي معنى من معاني الوضع، فيعتبر الارتباط بينهما أو ينزل اللفظ منزلة المعنى أو يجعله على المعنى أو يتعهد بتفهيم المعنى به.

وأما القسم الثالث: فقد يشكل في امكانه بانه حيث يعتبر لحاظ المعنى الموضوع له في الوضع كما عرفت، فاما ان يكون الخاص الذي يقصد وضع اللفظ بازائه ملحوظا مع لحاظ العام أو غير ملحوظ أصلا. فعلى الثاني يمتنع الوضع له. وعلى الاول يلزم ان يكون الوضع خاصا للحاظ الخاص نفسه وهو خلف الفرض. الا انه يدفع: بان لا يعتبر في الوضع أو اي حكم الالتفات تفصيلا الى المحكوم عليه، بل يمكن الحكم عليه بواسطة عنوان عام مشير إليه بلا التفات الى نفس المعنون بالمرة، اما للجهل بجميع خصوصياته الموجبة لجزئيته، أو لعدم امكان الالتفات إليه، كما لو كان الحكم على مصاديق العام وكانت بحد لا يمكن الالتفات إليها بخصوصياتها جميعا. وعليه، فيمكن الوضع للافراد بلا إلتفات تفصيلا، بل بواسطة العنوان العام المشير إليها، فيلحظ طريقا الى افراده ويوضع لها اللفظ بتوسيطه بلا ان يتعلق بها بخصوصياتها اللحاظ. ببيان: ان العام وجه للافراد وتصوره تصور لها بوجه، وذلك كاف في صحة الوضع لها بلا لحاظها بخصوصياتها. وبهذا التقريب بين امكان القسم الثالث. لكن الحق انه لا يدفع الاشكال هنا، لان الموضوع له الخاص ليس هو الفرد بوجوده الخارجي ولا بوجوده الذهني، لان المقصود من الوضع هو التفهيم وانتقال المعنى الموضوع له عند ذكر اللفظ وخطوره في ذهن السامع ووجوده فيه، والوجود الخارجي يمتنع ان يكون معروضا للحاظ، والوجود الذهني، بمعنى انه يوجد هنا في الذهن لقيام البرهان على ان المقابل لا يقبل المقابل، ومثله الوجود الذهني يمتنع ان يعرض عليه اللحاظ وان يوجد في الذهن ثانيا بوصف وجوده لقيام الدليل على ان المماثل لا يقبل المماثل، وعليه فما يفرض وضع اللفظ له لا بد ان يكون هو المفاهيم الجزئية بلا وصف وجودها في الخارج أو في الذهن، فانها

تقبل الوجود وعروض اللحاظ عليها. ولا يخفى ان العام لو سلم كونه وجها اجماليا لافراده، فهو وجه لها بوجودها الخارجي أو الذهني (وبعبارة اخرى: هو وجه لمصاديقه الخارجية والذهنية)، لانه يتحد معها نحو اتحاد، ولذا يصح حمله عليها بملاك الاتحاد في الوجود، وليس هو وجها لافراده في مرحلة مفهوميتها ومعراة عن وجودها، لان المفاهيم في مرحلة مفهوميتها متباينة، ولذلك لا يصح حمل المفهوم الكلي على المفهوم الجزئي لا بالحمل الاولي لتغيرهما ذاتا - وملاك الحمل الاولي الاتحاد في المفهوم -، ولا بالحمل الشائع لكون الملاك فيه الاتحاد في الوجود، والمفروض كون المفهوم ملحوظا معرى عن الوجود وان الحمل بين المفهومين، وإذا تبين عدم ثبوت الاتحاد بين مفهوم العام ومفهوم الفرد وتحقق المباينة بينهما، امتنع ان يكون تصور العام تصورا لافراده بوجه كي يصح الوضع للافراد بتوسيط تصور العام، إذ المباين لا يصلح لان يكون وجها للمباين كي يكون تصوره تصورا له بوجه. والجواب ان يقال: ان تحقق الوضع لا يتوقف على لحاظ الموضوع له حتى اجمالا، بل يمكن الوضع لمعنى مع عدم لحاظه بالمرة أصلا، وذلك بواسطة الاشارة إليه بادوات الاشارة كأسماء الاشارة والموصولات وبعض الضمائر. وعليه، فلو ثبت عدم امكان لحاظ الافراد وتصورها، وعدم كفاية تصور العام في لحاظها وتصورها ولو اجمالا، لمباينته لما يراد الوضع له وهو المفاهيم الجزئية، امكن الوضع لها بلا لحاظها اصلا، بل بتوسيط الاشارة إليها، ولا تمتنع الاشارة الى غير الملحوظ والمتصور اصلا فيما لو لم يمكن تصوره ولحاظه كالافراد، لعدم تناهيها عرفا، فيقال: (لفظ الانسان موضوع لما هو من افراد الحيوان الناطق) فقد اشير الى الافراد بالموصول - أعني: (ما) - ووضع اللفظ بواسطة الاشارة ومعونتها بلا لحاظها اصلا. والحاصل: ان الوضع بحكم كونه حكما على الموضوع له لا يستدعي

سوى تعيين الموضوع له وتشخيصه، والتعيين كما يكون بواسطة احضار نفس المعنى والحكم عليه مباشرة كذلك يكون بواسطة الاشارة إليه بمشير ما بلا حضوره بنفسه في الذهن كما لو لم يمكن حضوره. والواضع الى الافراد من هذا القبيل، فانه يمكن وضع اللفظ لها بلا توسيط لحاظها، لعدم امكانه احيانا، ولا توسيط العام المتصور، لعدم صلاحيته للاراءة والكشف، بل بواسطة الاشارة الذهنية إليها، بمعنى ان نشير الى الافراد المندرجة تحت العام المتصور ونضع اللفظ بازائها فيكون الوضع عاما باعتبار كون الملحوظ حال الوضع عاما وهو المفهوم العام دون غيره إذ لم تتصور الافراد - كما هو المفروض - والموضوع له خاصا، لان الوضع كان بازاء المفاهيم الجزئية المندرجة تحت العام. وقد صور المحقق العراقي (قدس سره) الاشكال في الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو آخر، تقريره: ان العام باعتبار انتزاعه عما به الاشتراك بين الافراد، لا يصلح لان يكون وجها لافراده بخصوصياتها، ولا يكون تصوره تصورا للخاص بوجه، لتقوم الافراد بالخصوصيات المفروض اغفالها وتجريد الافراد عنها في انتزاع المفهوم العام، فهو لا يحكي الا عن القدر المشترك والجامع بينها لا أكثر (١). وقربه السيد الخوئي (حفظه الله) بنحو ثالث يشابه ما ذكرناه، وبيانه - كما جاء في تقريرات درسه (٢) -: ان المفهوم في مرحلة مفهوميته لا يحكي الا عن نفسه، فيستحيل ان يحكي مفهوم - كليا كان أو جزئيا - عن مفهوم آخر - كليا كان أو جزئيا -، فكما لا يعقل ان يحكي المفهوم الخاص بما هو خاص عن مفهوم آخر خاص أو عام، فكذلك لا يعقل ان يحكي المفهوم العام بما هو عن مفهوم

(١) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٩ - الطبعة الاولى. (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٥٠ - الطبعة الاولى (*).

خاص أو عام آخر، بداهة ان لحاظ كل مفهوم وتصوره عين تصور شخصه واراءته لا اراءة شئ آخر به، فكيف يكون معرفة لغيره بوجه. وقد اجاب العراقي عما ذكره من الاشكال: بانه تام في بعض المفاهيم العامة دون بعض، فان المفاهيم - على ما ذكره (قدس سره) (١) -، منها ما يكون منتزعا عن خصوصية مشتركة بين الافراد ذاتية كانت، كمفاهيم الجواهر والاعراض كالانسان والبياض، أو انتزاعية كبعض المفاهيم الانتزاعية كمفهوم الفوق والتحت ونحوهما. ومنها ما يكون منتزعا عن الافراد والخصوصيات المفردة كمفهوم الفرد، والمصداق، والشخص. فالنحو الاول لا يصلح للحكاية عن افراده ولو اجمالا، ولا يكون تصورا لها بوجه أصلا، بل لا يكون حاكيا الا عن القدر الجامع بينها. والنحو الثاني بخلافه، فانه يصلح للحكاية الاجمالية عن الافراد والخصوصيات لانها منشأ انتزاعه ومقوماته. فصحة الوضع العام والموضوع له الخاص تتصور في ما إذا كان المفهوم الملحوظ حال الوضع من النحو الثاني دون الاول، لان الثاني هو الصالح للحكاية عن الافراد اللازمة في عملية الوضع دون الاول. وعليه، فالالتزام بامكان هذا النحو من الوضع هو المتعين بلحاظ وجود مثل نحو الثاني من المفاهيم. وبعين مضمون هذا الجواب أجاب السيد الخوئي عن الاشكال الذي قربه، فقد جاء في تقريرات درسه بعد تقرير الاشكال: (ان المفهوم في الجملة بما هو سواء كان عاما أو خاصا وان كان لا يحكي في مقام اللحاظ لا عن نفسه، الا ان تصور بعض المفاهيم الكلية يوجب تصور افراده ومصاديقه. وتفصيل ذلك..... واما العناوين الكلية التي تنتزع من الافراد والخصوصيات الخارجية *
(١) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٧ - ٣٩ - الطبعة الاولى. (*).

كمفهوم الشخص والفرد والمصداق، فهي تحكي في مقام اللحاظ عن الافراد والمصاديق بوجه وعلى نحو الاجمال، وتصورها في نفسها تصور لها بوجه وعنوان. وبتعبير آخر: ان مرآتيتها للافراد والاشخاص ذاتية لها فتصورها لا محالة تصور لها إجمالا بلا اعمال عناية في البين. فإذا تصورنا مفهوم ما ينطبق عليه مفهوم الانسان - مثلا - فقد تصورنا جميع افراده بوجه، ومن ثم جاز الحكم عليها في القضية الحقيقية، فلو لم يحك المفهوم عن افراده لاستحال الحكم عليها مطلقا مع ان الاستحالة واضحة البطلان) (١). والناظر في هذا الكلام لا يرى اختلافا بينه وبين ما افاده المحقق العراقي الا في التعبير، فجوا باهما يرجعان الى مطلب واحد ومفاد متحد. ولكنه قاصر عن رفع المحذور المقرر، واثبات معقولية الوضع العام والموضوع له الخاص، ما لم ينضم إليه ما ذكرناه من الاستعانة في الوضع بالاشارة الذهنية الى واقع الافراد والمصاديق. وذلك: فان هذه المفاهيم المنتزعة عن الخصوصيات المنطبقة عليها - بتعبير -، والكاشفة عنها كشفا ذاتيا - بتعبير آخر -، مفاهيم عامة وضع بازائها بعض الالفاظ الدالة عليها كلفظ الفرد والشخص ونحوهما. ومن الواضح، ان وضع هذه الالفاظ بازاء هذه المفاهيم من الوضع العام والموضوع له العام، لعموم الملحوظ والموضوع له. ففيما نحن فيه، لو لاحظ الواضع احد هذه المفاهيم العامة، ووضع اللفظ بازاء الافراد بلا توسيط الاشارة

الذهنية إليها بل اكتفى بلحاظ المفهوم وحده فقط، فقال مثلا: (وضعت اللفظ الكذائي لفرد الانسان) كان الموضوع له عاما لا خاصا، إذ الوضع دائما يكون بازاء الكلي والمفهوم العام لا نفس الافراد، ويكون حال الوضع ههنا حال وضع الالفاظ الخاصة بازائها في كونه من الوضع

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٥٠ - الطبعة الاولى (*).

العام والموضوع له العام، إذ لا معين للوضع للافراد كي يصرف الوضع عن المفهوم إليها سوى الاشارة الذهنية، والمفروض انتفاؤها، ومجرد صلاحية المفهوم للانطباق والكشف عن افراده لا تكفي في صرف الوضع للافراد ما لم يوجد صارف بعين الافراد موضوعا له. وإلا لزم ان يكون وضع الالفاظ الخاصه بها - كلفظ الفرد - من الوضع العام والموضوع له الخاص، لعدم انفكاك هذه الجهة عن هذه المفاهيم، مع انه لا يلتزم بذلك أحد. وعليه، فلا بد في صرف الوضع للافراد وكونه بازائها من الاستعانة بالاشارة الى المفاهيم الجزئية، إذ بدونها لا وجه لمعرفة كون الوضع لها، بل الوضع يكون للمفهوم العام لو اكتفى بلحاظه في مقام الوضع، إذ كل ما يتصور مما هو حاك عن الافراد يكون كليا والوضع بازائه يستلزم عموم الموضوع له كما لا يخفى، فيعود الاشكال والمحذور. والحاصل: ان تعين كون الافراد هي الموضوع له لا يكون بمجرد لحاظ الكلي وتصوره فوضع اللفظ بازائه ولو بما انه كاشف عن الافراد يكون من الوضع العام والموضوع له العام، فلا بد في تعيين كون الموضوع له الافراد من معين وهو الاشارة إليها بما يصلح للاشارة. وبذلك اتضح الاحتياج الى توسيط الاشارة الذهنية في امكان الوضع العام والموضوع له الخاص. ومن هنا ظهر ايضا ما في كلام المحقق الخوئي، من امكان الحكم على الافراد في القضية الحقيقية باعتبار حكاية المفهوم الكلي عنها، ولولا الحكاية لاستحال الحكم عليها. فان الحكم على الافراد لا يتم الا بتوسيط الاشارة الذهنية، وهي امر ارتكازي للحاكم عند ارادة جعله الحكم على الافراد، ولولا الاشارة لما صح الحكم على الافراد بتوسيط المفهوم العام، بل يكون الحكم على المفهوم بنفسه. ونتيجة ما ذكرناه: ان الالتزام بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص، من باب انا نملك الاشارة الذهنية الى المفاهيم الجزئية المندرجة تحت ما نتصوره من المفاهيم العامة.

ومما ينبغي الالفات إليه: ان الاشارة الذهنية لا بد من ارتباطها بالمفهوم العام المتصور، وذلك بتوسيط مفهوم آخر يكون رابطا بينهما. فمثلا، إذا تصورنا مفهوم الانسان واردنا الوضع لافراده الجزئية نأتي بما يشير إليها ونربطه بمفهوم الانسان بواسطة مفهوم آخر فنقول: (ما هو فرد للانسان) أو (ما ينطبق عليه الانسان) ونحوهما. والسر فيه واضح: فان الاتيان بالاشارة بلا ربطها بالمفهوم العام المتصور وهو (الانسان) - مثلا - يكون من قبيل ضم الحجر الى جنب الانسان في عدم الاثر والمناسبة، ولا يصح الوضع بذلك اصلا لعدم تعين الموضوع له وانه افراد مفهوم معين فلا تتحقق به نتيجة الوضع وغرضه، وهو حصول الانتقال الى الموضوع له عند ذكر اللفظ للجهل به. مضافا الى عدم كونه من الوضع العام والموضوع له الخاص، لعدم ارتباط المفهوم العام المتصور بالموضوع له. وبالجملة: فضرورة ربط الاشارة بالمفهوم

العام المتصور بواسطة رابط ما امر لا يحتاج الى مزيد بيان، فإنه من مقتضيات طبيعة الوضع وغرضه. واما القسم الرابع: - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - فالحق امتناعه وعدم امكانه. وذلك: لما عرفت في الوضع العام والموضوع له الخاص، من ان امكانه كان بواسطة الاستعانة بالاشارة الذهنية الى المفاهيم الجزئية، ولا طريق لامكانه غير هذا الطريق. وهذا الطريق لا يتأتى في هذا القسم، وذلك لانه لو تصورنا مفهوما جزئيا كمفهوم (زيد) واردنا الوضع لكلية المنطبق عليه بلا تصوره فلا بد لنا من الاشارة إليه، وقد عرفت ضرورة ربط الاشارة بالمعنى المتصور، وكل مفهوم نفرضه رابطا للاشارة بالمفهوم الجزئي المتصور يكون كليا وذلك كمفهوم (كلي) أو (منطبق)، فنقول: (ما هو كلي زيد أو ما هو منطبق على زيد)، ومن الواضح

كون هذه المفاهيم كلية. وعليه، فلا يكون الوضع من الوضع الخاص والموضوع له العام، لان المتصور حال الوضع كان معنى عاما والموضوع له ايضا كان عاما. والحاصل: ان الملحوظ حال الوضع لا يكون خصوص المفهوم الجزئي، بل ينضم إليه لحاظ مفهوم عام يتحقق به الربط، وبذلك يكون الوضع عاما لا خاصا. هذا، ولا يخفى ان الالتزام بالامتناع في هذا القسم يبتني على تصحيح القسم الثالث بالاشارة الذهنية، إذ لا يتأتى تصحيح هذا القسم بها كما عرفت. واما لو كان تصحيح القسم الثالث من جهة ما قرروه من ان تصور العام تصور لافراده بوجه فيكتفي في الوضع لها بتصوره فقط - أمكن الالتزام بامكان هذا القسم بنحو البيان المذكور في افادة امكان القسم الثالث، وذلك لان الخاص عبارة عن الطبيعي مع الخصوصيات، فتصور الخاص تصور للطبيعي في ضمنه كما ان تصور مفهوم الدار تصور لاجزائه ضمنا من الغرفة والسطح وغيرهما. وعليه، فيمكن وضع اللفظ للطبيعي المتصور في ضمن تصور الفرد، كما امكن الوضع للفرد المتصور بتصور الطبيعي. وبالجملة: فبنحو البيان المذكور في تقريب امكان الوضع العام والموضوع له الخاص يقرب امكان الوضع الخاص والموضوع له العام. وقد عرفت عدم قابلية التقريب المذكور للنهوض لاثبات امكان الوضع العام والموضوع له الخاص، وان الوجه فيه ما ذكرناه، وقد تحقق عدم تأتيه في الوضع الخاص والموضوع له العام. وبذلك: تثبت محالية هذا القسم من الوضع وامتناعه. وقد ذكر: لبيان محاليته وامتناعه وجوه: الوجه الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره): من انه لما كان تصور العام بنفسه ممكنا لم يحتج الوضع له الا الى ملاحظته، بخلاف الوضع

للافراد غير المتناهية فان لحاظ غير المتناهي غير معقول، فلا بد من لحاظها بجامع يجمع شتاتها ويشمل متفرقاتها وهو الكلي المنطبق عليها، فان لحاظها بالوجه لحاظها بوجه (١). ولا يخفى ان للاشكال في ما افاده (قدس سره) مجالا، بيان ذلك: انه ان التزم بكفاية اللحاظ الاجمالي للافراد بلحاظ العام في الوضع لها بحيث يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا، فالالتزام بكفاية اللحاظ الاجمالي للعام في ضمن الخاص في الوضع له بحيث يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما متعين ولا محيص عنه، لان مبنى الاول على كفاية التصور الاجمالي للموضوع له في الوضع له وعدم تعين التصور التفصيلي، وهو يقتضي كفايته في النحو الثاني. وامكان لحاظ العام تفصيلا لا يقتضي تعين لحاظه بعد فرض كفاية التصور الاجمالي. والحاصل: لا وضوح للفرق بين النحوين بعد اتحادهما ملاكا. الوجه

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) ببيان: ان الخاص بما هو خاص لا يكون وجها للعام بنحو يكون تصوره تصورا للعام ولو بنحو الاجمال، وذلك: لان الخصوصية المقومة للخاص تناقض العموم وتنافيه، إذ العموم لا يتحصل في معنى الا بالغاء الخصوصية، ومعه كيف يمكن ان يكون الشئ مرآة ووجها لنقيضه (٢). وما ذكره (قدس سره) لا يخلو عن غموض لوجوه: الاول: ان اشكال المنقاضة جارية في الوضع العام والموضوع له الخاص، إذ كما يستحيل ان يكون الخاص وجها للعام لانه نقيضه والنقيض لا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٥ - الطبعة الاولى.
(٢) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٩ - الطبعة الاولى (*).

يكون وجها لنقيضه، كذلك يستحيل ان يكون العام وجها للخاص للمناقضة فانها من الطرفين، فايراد هذا المحذور في خصوص هذا القسم من الوضع بلا وجه لسريانه في القسمين، فكيف لا يلتزم بمحالية الوضع العام والموضوع له الخاص بهذا الملاك ؟ !. الثاني: ان دعوى المناقضة ممنوعة، لان لفظ العام لا يوضع للطبيعة بصفة العموم الملازم لالغاء الخصوصية المقومة للخاص فيلزم التناقض، بل يوضع لذات الطبيعة وصرفها بلا تقييدها بأي قيد. وعليه فلا يكون الخاص مناقضا للعام، بل يكون متضمنا للعام لاخذه - أي العام - لا بشرط، فلا ينافيه طرو الخصوصية عليه، ويكون تصوره - اي الخاص - تصورا ضمنيا للعام، لانه أحد اجزائه. الثالث: ان المناقضة حيث كانت بملاك تقوم العموم بالغاء الخصوصية التي بها يكون الخاص خاصا ويتقوم الخاص، لا تكون مطردة في جميع انحاء العمومات، لان من العمومات ما يكون منتزعا عن الخصوصيات - كما عرفت -، فيستحيل تقومها بالغاء الخصوصية المخصصة والمفردة. فلا تناقض بين مثل هذا العام وبين الافراد. وعليه، فإذا كان المانع من مرآتية الخاص للعام هو المناقضة، لم يجر المانع في مثل هذا القسم من العمومات، فلا يستحيل ان يكون الفرد وجها للعام المزبور، وبذلك يوضع له اللفظ بواسطة لحاظ فرده، فيوضع لفظ (الفرد) لمفهوم الفرد بواسطة لحاظ الفرد الخارجي الذي هو مصداق لمفهوم الفرد. الثالث: ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله) من ان مفهوم الخاص مهما كان لا يحكي بما هو خاص عن مفهوم عام أو خاص آخر، فان تصور المفهوم بما هو لا يكون الا تصورا لنفسه فيستحيل ان يكون تصورا لغيره بوجه، بخلاف مفهوم العام كمفهوم الفرد والشخص وغيرهما فانه وجه للمصاديق، ومن

هنا التزم بامكان الوضع العام والموضوع له الخاص، واما الخاص فلما لم يكن كذلك فلا يمكن الوضع الخاص والموضوع له العام (١). ولا يخفاك ان ما ذكره لا يختلف في المضمون عما نص عليه في الكفاية، وان اختلف التعبير، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ان: (العام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده ومصاديقه بما هو كذلك فانه من وجوهها ومعرفة وجه الشئ معرفته بوجه. بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام ولا لسائر الافراد فلا تكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها اصلا ولو بوجه) (٢). وقد عرفت مما سبق الخدشة فيما ذكراه، فان نفي مرآتية الخاص للعام بلا برهان ولا دليل، وقد تقدم ان التصور الضمني لو التزم بكفايته في الوضع للافراد فالالتزام

بكفايته في الوضع للعام متعين، وقد عرفت ان تصور الخاص تصور ضمني للعام. فتدبر جيدا. وقد التزم المحقق الرشتي (قدس سره)، والمحقق الحائري اليزدي (رحمه الله) بامكان الوضع الخاص والموضوع له العام. واستدل الاول على رأيه بما حاصله: ان الخاص إذا وضع لفظ له، فتارة يوضع اللفظ بحذائه لنفسه ولانه الموجود المتعين. واخرى يوضع بازائه باعتبار اشتماله على خصوصية فيه، فيسري الوضع الى كل ما اشتمل على تلك الخصوصية، بلحاظ ان الوضع قد لوحظ فيه تلك الخصوصية العامة السارية في الافراد الخاصة، وضرب لذلك مثالا من اسماء الادوية، فان الاسم قد يوضع بازاء ادواء معين لكن باعتبار تأثيره الخاص وفائدته المخصوصة، وبذلك يتعدى الاسم الى كل ما كان له هذا الاثر من الادوية وان اختلف عن الموضوع له في اجزائه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٥ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وخصوصياته. كما مثل له بالاحكام الشرعية المنصوصة العلة، فان الحكم إذا رتب على شئ وعلل بعلة سارية نظير قولهم: (الخمر حرام لانه مسكر) يسري شرعا الى كل مسكر ولو لم يكن خمرا، ولا يكون هناك فرق بين هذا وبين قوله: (كل مسكر حرام) الا كيفية البيان. والوضع كذلك، فان الوضع التوقيفي كالحكم التوقيفي، قد يكون ثابتا لموضوع لانه ذلك الموضوع، وقد يكون ثابتا له باعتبار مناط موجود فيه، بل هو في النتيجة اثبات للحكم بازاء ذلك الملاك والمناط (١). وفيه ان كلا من الوضع والحكم من الامور الاختيارية للواضع والحاكم. وعليه، فتمتنع سراية الوضع وتعديه الى المناط والملاك مع تعيين اللفظ ووضعه بازاء فرد خاص وبالاحرى تمتنع سرايته الى فرد آخر وان شاركه في الاثر. نعم لو كان الوضع لا لخصوص الفرد المعين، بل لكل ما اشترك معه في الفائدة والاثر المعين بحيث يكون الجامع هو التأثير في الاثر الخاص، وكان الفرد الخاص واسطة لتصور الجامع، سرى الى جميع الافراد، الا انه لا يكون من الوضع الخاص والموضوع له العام، بل يكون الوضع عاما للحاظ العام حال الوضع ووضع اللفظ بازائه. ومثل الوضع الحكم الشرعي، فان سراية الحكم في جميع موارد وجود العلة انما هو لاجل فهم العرف من التعليل بالاسكار - مثلا -، ان الحكم في الحقيقة معلق على كلي المسكر لا خصوص الخمر، وانما بين هذا الحكم في لسان الدليل بالنحو الخاص - اعني: بترتيبه على فد معين وهو الخمر - مع بيان جهة الحكم التي يتضح بها ان الحكم على هذا الفرد لا خصوصية فيه، بل من باب انه أحد مصاديق كلي المسكر المنطبق عليه وعلى غيره. وبالجملة: ان الوضع والحكم بيد الواضع والحاكم وباختياره، فان اعتبر

---

(١) الرشتي المحقق ميرزا حبيب الله. البدائع / ٤٠ - الطبعة الاولى (*).

العلقة بين اللفظ وخصوص هذا المعنى، استحال تعديه الى غيره وكان الموضوع له كالوضع خاصا. وان اعتبرها بين اللفظ والعام المنطبق على هذا الفرد، كان الوضع كالموضوع له عاما لكون

الملحوظ عاما. وهكذا الحال في ترتيب الحكم على شئ فلاحظ وتدبر. واستدل الثاني بما تقريبه: بانا قد نرى شبحا من بعيد من دون ان نعلم بنوعه ولا بجنسه ولا باي عنوان ينطبق عليه، بل لا ينطبق عليه في علمنا فعلا سوى عنوان (الشبح) فإذا وضع اللفظ بازاء العنوان الواقعي المنطبق على هذا الشبح الذي لم نتصوره اصلا الا بعنوان ما ينطبق على هذا الشبح، كان من الوضع الخاص، إذ الملحوظ حال الوضع هذا الموجود الخاص وهو الشبح والموضوع له عام لانه الكلي المنطبق على الشبح (١). وهذا حاصل ما أفاده (رحمه الله). ولكنه لا يفي بالمقصود، لان الوضع للعام عند تصور الخاص يتوقف على الاشارة الذهنية الى العام ليتعين الوضع بازائه، وقد عرفت احتياج الاشارة الى رابطة يربطها بالمتصور والملحوظ حال الوضع، فلا بد من رابط يربطها - فيما نحن فيه - بالخاص، ولا يخفى ان الرابط لا يكون الا مفهوما عاما ك)ما ينطبق على هذا الشبح أو ما هو كليه ونحوهما)، والمفهوم الرابط الذي اتى به (قدس سره) في كلامه عام ايضا وهو (ما هو متحد مع هذا الشخص)، وإذا كان الرابط مفهوما عاما كان الوضع عاما لكونه ملحوظا حال الوضع وهو من عناوين الكلي الموضوع له اللفظ. فتدبر. واما مرحلة الوقوع والتحقق في الخارج: فقد ثبت بلا كلام وقوع الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص، ومثل للاول باسماء الاجناس، وللثاني بالاعلام. ووقع الكلام في وقوع الوضع العام والموضوع

---

(١) الحائري المحقق الشيخ عبد الكريم. درر الفوائد ١ / ٥ - الطبعة الاولى (*).

له الخاص - واما الوضع الخاص والموضوع له العام فلا معنى للبحث في وقوعه بعد ثبوت امتناعه واستحالته -، وقد ادعى ان وضع الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص. ولما كان تحقيق ذلك يتوقف على معرفة معاني الحروف وما هو الموضوع له فيها، لا بد من نقل الكلام الى تلك المرحلة - كما فعل الاعلام (قدس سرهم) -. المعنى الحرفي وقد اختلف فيها الى مذاهب ثلاثة: الاول: ان الموضوع له في الحروف عين الموضوع له في الاسماء، وان الكل عام. الثاني: ان الحروف لم توضع الى أي معنى، وان حالها حال علامات الاعراب. الثالث: ان معاني الحروف تختلف ذاتا وحقيقة عن المعاني الاسمية. أما المذهب الاول: فقد تبناه المحقق الخراساني (قدس سره) - ونسب الى المحقق الرضي (قدس سره) - فقال: (والتحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الاسماء) (١)، وقد نفى اشتمال معاني الحروف على خصوصية توجب جزئية الموضوع له، سواء كانت هي الوجود الخارجي أو الوجود الذهني المعبر عنه باللحاظ. اما الاول فلوضوح انه كثيرا ما يستعمل الحرف في معنى كلي كما إذ وقع في حيز الانشاء والحكم، نظير (سر من البصرة الى الكوفة)، فانه من الواضح تحقق الامتثال في الابتداء بأي نقطة من نقاط البصرة والانتهاء الى اي نقطة من نقاط الكوفة، كوضوح تحققه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

في السير بأي نحو كان مع عدم القرينة على التعيين. وهذا ظاهر في عموم الموضوع له الحرف، والا لكان تحقق الامتثال متوقفا على ابتداء خاص وهو ما قصده الامر، ولا قائل به. واما الثاني فقد نفى اخذه في الموضوع له بوجوه: - وينبغي ان يعلم بان اللحاظ المتوهم اخذه هو اللحاظ الالي كما نص عليه (قدس سره) -. احدها: ان الاستعمال يستدعي تصور المستعمل فيه، فلو كان اللحاظ الالي مقوما للمعنى لزم تعلق اللحاظ بالملحوظ وهو باطل، ضرورة أن الموجود لا يقبل الوجود ثانيا. ثانيها: ان اللحاظ لو كان مقوما للمعنى لزم عدم صدقه على الخارجيات، لا بالتجريد، لان المقيد بالوجود الذهني لا وجود له الا في الذهن وبدون التجريد يمتنع الامتثال الخارجي، وهذا - اعني التجريد - يستلزم ان يكون استعمال الحروف بلحاظ الخارج - اخباريا كان أو انشائيا - استعمالا مجازيا وهو خلاف الضرورة. ثالثها: ان اللحاظ الالي في الحروف كاللحاظ الاستقلالي في الاسماء. فكما ان الاخير لا يوجب جزئية الاسماء فكذلك الاول، فان ادعى عدم اخذ الاستقلالي في معنى الاسم، يقال: فليكن معنى الحرف كذلك مجردا عن اللحاظ الالي، إذ لم يتضح وجه التفريق بين المعنيين. وبعد ما افاد هذا اورد على نفسه: بان لازم اتحاد الحرف والاسم في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه في كونه عاما، بحيث لا فرق ذاتيا بين لفظ (من) ولفظ (الابتداء)، صحة استعمال أحدهما مكان الاخر، وبطلانه لا يحتاج الى بيان، وهو يقتضي بطلان الملزوم وثبوت الفرق الجوهري بينهما. وأجاب عن هذا الايراد بما نصه: (الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف

ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرت الاشارة إليه غير مرة، فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الاخر، وان اتفقا فيما له الوضع. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته) (١). ولم يتضح فوقع موضوع التفاسير والترديد بين احتمالات. وهي ثلاثة: الاول: ما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني (قدس سره) من: ارجاع التقييد باللحاظ الالي والاستقلالي الى اشتراط الواضع ذلك في الاستعمال، فشرط الواضع ان لا يستعمل لفظ الابتداء الا مع لحاظه استقلالا وان لا يستعمل لفظ: (من) في الابتداء الا مع لحاظه آله (٢). ومع تفسير كلام صاحب الكفاية (ره) بهذا التفسير يرد عليه: اولا: ان الشرط المأخوذ في الحكم، ومثله المأخوذ في الوضع، اما ان يرجع الى المتعلق والموضوع له بحيث يكون من قيودهما اولا. فعلى الاول: يلزم تقييد متعلق الحكم به، وتقييد الموضوع له فيما نحن فيه بحيث يكون مقوما له، وهذا رجوع عما فر منه فانه هو الذي كان بصدد نفيه وفي مقام الايراد عليه. وعلى الثاني: يرجع الشرط الى تعدد المطلوب، وكان متعلق الحكم مطلقا غير مقيد بالشرط، بل يتعلق حكم آخر بالمقيد، فيكون هناك حكمان، أحدهما تعلق بذات الشئ، والاخر تعلق به مقيدا. ولا يخفى ان الاتيان بالفعل بدون القيد - بعد فرض تعدد المطلوب - يكون امتثالا للحكم الاول. ومنه يظهر الحال

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢ طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٥ - الطبعة الاولى (*).

في الوضع، فان الشرط ان لم يرجع الى الموضوع له كان المعنى الموضوع له في الحرف والاسم مطلق المعنى بلا قيد ولا شرط. وانما ثبت الاشتراط بالاستعمال الالي في الحرف، والاستقلالي في الاسم بنحو الاستقلال بلا دخل له في الموضوع له، وذلك يقتضي صحة استعمال احدهما موضع الاخر، إذ الشرط المزبور لم يحدد ما يقتضيه وضع كل منهما بنفسه بعد ان كان خارجا عن دائرة الموضوع له والاعتبار الوضعي، بل هو مستقل له اقتضاء مستقل عن الاقتضاء الوضعي. وعليه، فيرجع المحذور كما هو بلا اندفاع. وثانيا: لو سلم ان هذا الشرط وان كان مأخوذا بنحو تعدد المطلوب الا انه لازم الاتباع لجهة ما، ككون الواضع هو الله، وان ذلك - اعني الاشتراط - يرجع الى الزامه تعالى بالاستعمال بهذه الكيفية، لو سلم ذلك فهو انما يقتضي في صورة المخالفة وعدم الالتزام بالشرط المزبور مخالفة حكم شرعي وعصيان تكليف الهي، لا انه يقتضي عدم صحة الاستعمال ان كان الموضوع له هو المعنى المطلق، فان الشرط يرجع الى الالزام منه تعالى - كما عرفت - فمخالفته مخالفة الزام لا اكثر. الثاني: ارجاع القيد باللحاظ الالي أو الاستقلالي الى العلقة الوضعية. وتقريب ذلك: ان العلقة الوضعية المصححة للاستعمال الناشئة عن الاعتبار والوضع، قد تكون ثابتة في مطلق الاحوال بين اللفظ والمعنى، فيصح استعمال اللفظ في المعنى مطلقا وفي كل حال. وقد تكون ثابتة في حال معين فلا يصح استعمال اللفظ في المعنى الا في ذلك الحال دون غيره من الاحوال. فالفرق بين الاسماء والحروف، ان الاسماء وضعت للمعاني ولكن قيدت العلقة الوضعية - بمعنى قيد حصولها - بين الاسم والمعنى في حال اللحاظ الاستقلالي، فلا تحصل الا في هذا الحال، فمع اللحاظ الالي لا علقة بين الاسم والمعنى فلا يصح الاستعمال، والحروف وضعت لمعانيها ولكن قيد حصول العلقة بينهما في حال

اللحاظ الالي، فلا تحصل الا في هذا الحال، فمع اللحاظ الاستقلالي لا علقة بين الحروف والمعنى فلا يصح الاستعمال. فالموضوع له في كل من الحروف والاسماء واحد الا ان العلقة بينه وبين الحرف في حال، وبينه وبين الاسم في حال آخر. والعبارة بهذا التفسير لا تخلو عن خدشة ايضا، وذلك لان ما ذكر يقتضي ان يكون حدوث العلقة الوضعية وحصولها بين اللفظ والمعنى متوقفا على الاستعمال، لوضوح كون المراد باللحاظ الالي والاستقلالي اللحاظ في حال الاستعمال، فيكون حدوث العلقة الوضعية بين لفظ الاسم ومعناه عند ارادة استعماله في المعنى ولحاظ المعنى مستقلا. ويكون حدوثها بين لفظ الحرف والمعنى عند ارادة استعماله في المعنى ولحاظه آلة، ولازم ذلك انه لا وضع - علقة وضعية - بين اللفظ والمعنى قبل الاستعمال، وبطلانه لا يحتاج الى بيان. الثالث: ربط اللحاظ الالي والاستقلالي بالموضوع له لكن لا بنحو التقييد وبيانه: ان يكون الموضوع له لفظ الحرف ولفظ الاسم واحد لا يختلف بحسب الذات، ولكن يختلف الموضوع له لفظ الحرف عن الموضوع له لفظ الاسم، في ان الموضوع له الحرف هو ذات المعنى ولكن في حال تعلق اللحاظ الالي به، والموضوع له الاسم هو ذات المعنى ولكن في حال تعالق اللحاظ الاستقلالي به، فالموضوع له في كل منهما هو الذات ونفس الماهية بلا دخل للتخصص الخاص فيه وان كان طرف العلقة هو المتخصص لكن بذاته. فاللحاظ الالي والاستقلالي خارج عن الموضوع له ولكنه لازم له لا ينفك عنه، ونظيره ثابت في مثل حمل (نوع) على (الانسان) فان الموضوع والمحمول عليه انما هو الماهية بنفسها بلا دخل للحاظ فيه مع ان اللحاظ لا ينفك عنه، إذ حمل النوع على الانسان أو غيره موطنه الذهن، إذ لا يصح حمل النوع على

الانسان الخارجي، ومعه لا ينفك المحمول عليه عن اللحاظ، وظاهر ان ما يحمل عليه النوع هو نفس الماهية بلا تقييدها باللحاظ، إذ الماهية المقيدة باللحاظ جزئي

ذهني لا نوع، فكيف يصح حمل نوع عليها مقيدة باللحاظ ؟ !. إذا ظهر ان الموضوع له في كل من الاسم والحرف واحد ذاتا، وانما يختلف من حيث اللحاظ بالنحو الخاص الذي صححناه، يظهر عدم صحة استعمال أحدهما مكان الاخر، إذ العلقة الوضعية إذا كانت بين الحرف والمعنى الملحوظ باللحاظ الالي فلا علقة بينة وبين الملحوظ استقلالا، فلا يصح الاستعمال. وهكذا الكلام في الاسم. وهذا التفسير لكلام صاحب الكفاية أوجه من أخويه، وان كان ارتباطه بالعبارة أبعد، ولكنه غير صحيح في نفسه كأخويه، بيان ذلك: ان حال الوضع بالنسبة الى اللحاظ الالي والاستقلالي يختلف عن حال حمل مثل نوع على الانسان بالنسبة الى اللحاظ، فان المتحقق في الذهن في حال حمل النوع هو واقع اللحاظ لا مفهومه، بخلاف المتحقق في حال الوضع فانه مفهوم اللحاظ الالي أو الاستقلالي، ولذلك يتعلق بهما واقع اللحاظ. ثم ان هناك موردين يلازم فيهما شئ شيئا آخر ولا ينفك عنه ولا يكون دخيلا فيما رتب على ذلك الشئ الملزوم من أثر وما تعلق به من حكم. أحدهما: ما تقدم من حمل مثل (نوع) على (الانسان) المعبر عنه في الاصطلاح ب)حمل المعقولات الثانوية) فان هذا الحمل بحكم كون موطنه الذهن وان الاتصاف المصحح للحمل وملاكه في الذهن لا الخارج، كان المحمول عليه هو الحصة الملحوظة كما عرفت خروج اللحاظ عن دائرة المحمول عليه، والا لكان جزئيا ذهنيا لا نوعا كليا. ثانيهما: الماهيات الجزئية الخارجية، فان كل ماهية خارجية مباينة لماهية خارجية اخرى، فالحصة الموجودة بوجود عمرو غير الحصة الموجودة بوجود بكر، وتحقق جزئيتها انما يكون بالوجود، فإذا رتب اثر أو علق حكم على الماهية الجزئية الخاصة كان الحكم مترتبا عليها بلا دخل للوجود اللازم لها - إذ بدونه لا

تخصص لها - في ترتبه مع عدم تعديه الى غيرها من الحصص، فإذا وضع لفظ زيد للحصة الخاصة كان الموضوع له هو ذات الحصة بلا تقيد بالوجود الملازم لها غير منفك عنها، إذ قد عرفت ما في تقيد الموضوع له بالوجود. ولا يتعدى الوضع عن هذه الحصة إلى غيرها من الحصص. ولا يخفى ان ما نحن فيه لا يشابه أحد الموردين. أما عدم كونه من قبل الماهيات الجزئية فلان الالتزام به ملازم للالتزام بخصوصية الموضوع له، وان الموضوع له في الحرف هو الحصص والجزئيات، وقد عرفت انه لا يلتزم به وينكر عليه. واما عدم كونه من قبيل حمل المعقولات الثانوية، فقد عرفت ان هناك فرقا موضوعيا ينتج عن ان اللحاظ المعتبر في الحمل انما هو واقع اللحاظ فلا يتصور فيه التقييد والاطلاق، بخلاف اللحاظ الالي والاستقلالي فيما نحن فيه، فان المراد به مفهوم اللحاظ لا واقعه فكما يتصور الواضع حال الوضع مفهوم الموضوع له، كذلك يتصور مفهوم اللحاظ الالي أو الاستقلالي لو اراد جعل الارتباط بينهما، وحينئذ يقال: انه مع ملاحظة كل من المفهومين - مفهوم الموضوع له ومفهوم اللحاظ -، وبعد فرض امكان إنفكاكه عن الاخر، فاما ان يقيد المعنى باللحاظ، واما ان يضع اللفظ للمعنى مطلقا أو يهمل. والثالث، ممتنع لامتناع الاهمال في مقام الثبوت. والثاني، يلزم منه الترادف وصحة استعمال كل منهما موضع الاخر وهو ما بصدد التفصي عنه في كلامه. والاول،

ما نفاه وشدد النكير عليه فالالتزام به رجوع عما فر منه. ثم انه قد اورد على صاحب الكفاية (رحمه الله): بانه إذا كان الموضوع له في كل من الحرف والاسم واحدا وانما الاختلاف من حيث اللحاظ، فلازم ذلك حدوث علاقة بين معنى الاسم والحرف وثبوتها بنحو يصح استعمال كل منهما في معنى الاخر مجازا، بل العلاقة الثابتة اقوى العلاقات، إذ علقة الاتحاد الذاتي

والماهوي بين المعنيين لا تفوقها العلقة الناشئة عن مناسبة ما بين معنيين يختلفان حقيقة وذاتا، فإذا صححت هذه الاستعمال المجازي فتصحيح تلك العلاقة بين معنى الاسم والحرف للاستعمال المجازي لكل منهما في معنى الاخر أولى، مع ان الوجدان قاض باستهجان استعمال الاسم موضع الحرف أو الحرف موضع الاسم ولو مجازا، وعدم صحته. ولكن هذا الايراد لا يخلو عن مناقشة، فان العلاقة المصححة للاستعمال المجازي إنما تكون اثباتا ونفيا بنظر العرف لا بالنظر الدقي العقلي، لان الاستعمالات عرفية فالحكم في تصحيحها بمصحح هو العرف. ومعنى الاسم وان كان في الحقيقة والدقة يتحد مع معنى الحرف الا انه حيث كان عرفا وبالنظر العرفي مباينا لمعنى الحرف لم يصح استعمال احدهما موضع الاخر مجازا، وكان ذلك غلطا ومستهجنا لعدم العلاقة المصححة لتباينهما بنظره. واما المذهب الثاني: فقد عرفت انه يتلخص في ان الحروف لم توضع الى أي معنى، بل هي علامات على حالات خاصة تعرض على مدخولاتها، فهي على هذا كحركات الاعراب غير الموضوعة لاي معنى، وانما كانت علامات لبعض حالات الاسم والفعل. وقد نفي هذا المذهب بمنع ما ذكر في المقاس - اعني الحروف - وفي المقاس عليه - اعني حركات الاعراب - أما منعه في الحروف، فلان هناك معان خارجة عن مدلول الاسماء وتفهم عند انضمام الحرف الى الاسم، وبعبارة أخرى: انه بضم الحرف الى الاسم يفهم معنى وخصوصية ما خارجة عن مدلول الاسم ولا تفهم بذكر الاسم وحده، فيتعين ان يكون الدال عليها هو الحرف، إذ ليس في الكلام غيره مما يمكن القول بكونه دالا على المعنى. واما منعه في حركات الاعراب، فلنفس الوجه، فانه يستفاد من حركات الاعراب معان وخصوصيات خارجة عن اصل مدلول الاسم. ولذلك يتغير

المعنى بتغيرها وتبدلها وذلك ظاهر جدا. واما المذهب الثالث ففيه اقوال: القول الاول: ما اختاره المحقق النائيني (١) (رحمه الله)، وبيان ما افاده (قدس سره): انه كما ان للعرض الخارجي في مقام قيامه رابط يربط بموضوعه ونسبة ما بينه وبين موضوعه، كذلك المفاهيم في مرحلة التصور والوجود الذهني لا بد في قيام بعضها ببعض ذهنا من تحقق الربط بينها، ولا يخفى ان الرابط بين الموجودات الخارجية والمفاهيم خارج عن حقيقة الموجود الخارجي والمفهوم، فالربط بين زيد والقيام في الخارج ليست حقيقته من سنخ حقيقة زيد والقيام، فليس له ماهية وتقرر يعرض عليه الوجود كزيد والقيام، والا لاحتاج في وجوده الى رابط يربطه بغيره لعدم صلاحيته للربط حينئذ بل حقيقته لا تخرج عن حد الوجود، ومن سنخ الوجود. فالنسبة والربط بين زيد والقيام من خصوصيات وجوديهما. وهكذا الربط بين مفهومي زيد والقيام في الذهن فانه ليس من سنخ المفاهيم التي يتعلق بها التصور واللحاظ، والا لاحتاج الى رابط يربطه بغيره، إذ يكون حينئذ كغيره من المفاهيم فلا يصلح للربط، وانما هو من سنخ اللحاظ والتصور ومن خصوصيات لحاظ المفهومين. وبالجملة: كما ان النسبة

الخارجية - أعني النسبة بين الموجودين خارجا - لا تخرج عن حد الوجود وليس لها ماهية يعرض عليها الوجود، كذلك النسبة الذهنية - اعني النسبة بين المفهومين ذهنا - لا تخرج عن حد اللحاظ وليس لها مفهوم يتعلق به اللحاظ والتصور، فصح حينئذ ان يعبر عن النسبة الذهنية بالنسبة الكلامية بلحاظ انها النسبة بين المفهومين المدلولين للكلام وانه لا واقع لها الا الكلام، حيث انه لا تقرر لها في نفسها ولا وجود لها قبل وجود المفهومين.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٦ - الطبعة الاولى (*).

فالذي وضع له الحرف هو النسبة الكلامية، أعني النسبة بين المفهومين في الذهن والربط الحاصل بينهما، وبذلك يختلف المعنى الحرفي جوهرا وحقيقة عن المعنى الاسمي، فان المعنى الاسمي عبارة عن مفهوم له تقرر في وعائه الخاص يتعلق به اللحاظ ويعرض عليه التصور، بخلاف المعنى الحرفي فانه من سنخ اللحاظ والتصور لا مفهوم يتعلق به اللحاظ. وبعبارة اخرى: الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي كالفرق بين الربط الخارجي والموجودات الخارجية. فكما انه لا ماهية للربط الخارجي يعرض عليها الوجود، بل هو من سنخ الوجود، كذلك لا مفهوم للنسبة الذهنية والربط الذهني يتعلق به التصور، بل هو من سنخ التصور. وبهذا يعلم ان المعنى الحرفي له اركان ثلاثة يختلف بها عن المعنى الاسمي: الركن الاول: ان المعاني الحرفية ايجادية بخلاف المعاني الاسمية فانها اخطارية. والوجه فيه: ان المعنى الحرفي كما عرفت هو الربط الذهني بين المفهومين، وقد عرفت ان الربط الذهني ليس شيئا غير الوجود الذهني ومن انواعه. وعليه، فهو غير قابل للانتقال والخطور في الذهن، بل هو يتحقق في الذهن ويوجد، بخلاف المعنى الاسمي فان له مفهوما يتعلق به اللحاظ والتصور وله تقرر في وعائه المناسب له. وعليه فهو قابل للخطور في الذهن وتعلق التصور به. وبهذا البيان يتضح ان سنخ دلالة الحروف على المعاني ليس سنخ دلالة سائر الالفاظ على معانيها، وبعبارة اخرى: ليس سنخ الدلالة الوضعية وهي الدلالة التصورية، لعدم قابلية المعنى الحرفي للتصور والانتقال، بل نفس المعنى الحرفي يتحقق بذكر الحرف ويوجد في ذهن السامع، فإذا قيل: (زيد في الدار)

تحقق اللحاظ الخاص في الذهن عند السامع. وعليه، فكون المعنى الحرفي ايجاديا يصح ان يكون بلحاظ انه من سنخ الوجود غير القابل للخطور والتصور، وان يكون بلحاظ انه بذكر الحرف يوجد المعنى ويحدث في ذهن السامع، لا انه - اي الحرف - يوجب تصور معنى ومفهوم ما والانتقال إليه كغيره من الالفاظ. فهي ايجادية بالنسبة الى المتكلم بالمعنى الاول وبالنسبة الى السامع بالمعنى الثاني. ودلالة الحرف على المعنى في ذهن المتكلم لا تكون من باب دلالة المفهوم على مصداقه والعنوان على معنونه، بل من باب حكاية الفرد عن الفرد المماثل الاخر، وهكذا دلالته على النسبة الخارجية والربط الخارجي. الركن الثاني: ان المعاني الحرفية لا واقع لها بما هي معان حرفية في غير التراكيب الكلامية، بمعنى انه لا مفهوم لها متقرر في وعائه يتعلق به الوجود الذهني، بخلاف المعاني الاسمية فانها مفاهيم لها تقرر في عالم المفهومية، وقد اتضح ذلك ببيان

ايجادية الحروف، فان ذلك لازم كونها ايجادية ومن سنخ الوجود، فانه لا واقع لها حينئذ غير واقع الوجود، وليست المعاني الاسمية كذلك، بل واقعها غير واقع الوجود، ولذا لا تنعدم بانعدام التصور واللحاظ.
الركن الثالث: ان المعنى الحرفي مغفول عنه وغير ملتفت إليه بخلاف المعنى الاسمي. ووجهه: ان المعنى الحرفي بعد ان كان من سنخ اللحاظ والتصور وكيفية من كيفياته ولم يكن من المفاهيم المتقررة كان غير قابل لتعلق اللحاظ الاستقلالي به والالتفات إليه، لان اللحاظ في ظرفه غير ملتفت إليه أصلا ومغفول عنه والالتفات لنفس الملحوظ، فما يكون من سنخ اللحاظ ومن كيفياته كالنسبة والربط لم يكن قابلا للالتفات كما هو ظاهر جدا.

وقد ذكر المحقق النائيني للمعنى الحرفي ركنا رابعا (١) لا يتعلق لنا بذكره غرض، ولذلك ارجأناه الى محله في مبحث الخبر والانشاء. فانتظر. وقد ناقش السيد الخوئي (حفظه الله) في الاركان الثلاثة: فناقش في الركن الثاني، اعني انها لا واقع لها الا في التراكيب الكلامية. وقد حمل السيد الخوئي (حفظه الله) كلام المحقق النائيني (رحمه الله) على ان الحرف موضوع لايجاد الربط بين الكلمات التي تتألف منها الجملة، وان الربط لا يحصل بدون الحرف ويكون الحرف سببا لحدوثه، ولذلك كان معنى الحرف لا واقع له الا في ضمن التراكيب الكلامية، لانه الربط بين اجزاء الكلام. فاستشكل عليه: بان هذا مما لا اشكال فيه وان الالفاظ لا تكون مرتبطة بعضها ببعض الا بواسطة الحرف، الا ان ذلك باعتبار دلالة الحرف على معنى بذلك المعنى يكون الحرف موجدا للربط، ونحن في مقام تشخيص ذلك المعنى والكشف عن حقيقته، فالربط بين الكلمات الذي هو ايجادي ولا واقع له الا في ضمن التراكيب الكلامية أمر مسبب عن معنى الحرف لا انه هو معنى الحرف. ثم ذكر بعد ذلك ان المعنى الحرفي سنخ مفهوم، الا انه غير مستقل يخطر في الذهن بتبع غيره، وهذا وان لم يوجب كونه اخطاريا - بلحاظ ان الاخطاري ما كان يخطر في الذهن استقلالا وبنفسها -، الا انه ليس ايجادا لكونه ذا تقرر في وعائه قبل ذكر الحرف فليس الحرف موجدا له فلا وجه لفرض كونه ايجاديا باعتبار انه لو لم يكن ايجاديا لكان اخطاريا لتصور الواسطة وان لا يكون المعنى اخطاريا ولا ايجاديا. كما انه يظهر ان ما ذكره من ان المعنى الحرفي لا واقع له في غير التراكيب الكلامية غير سديدة. هذا ما ذكره السيد الخوئي في مقام مناقشته للركنين الاولين - كما يستفاد

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٢١ - الطبعة الاولى (*).

من تقريرات الفياض - (١). ولكن المناقشة فيه واضحة بعد ما عرفت من توجيه كلام المحقق النائيني، فان المحقق النائيني لم يذهب الى ان معنى الحرف هو الربط بين الكلمات - كما تخيله السيد الخوئي - كي يرد عليه ما ذكر، بل ذهب الى ان معنى الحرف هو النسبة والربط بين المفهومين ولما كان هذا من سنخ الوجود كان المعنى الحرفي ايجاديا لا يقبل الخطور اصلا، كما انه لا يكون له واقع في غير التراكيب الكلامية، بمعنى انه لا تقرر له في وعاء ما يتعلق به التصور، بل هو موجود بوجود المفهومين، وبهذا الاعتبار صح التعبير بانه لا واقع له في غير التراكيب الكلامية، بلحاظ المحكي بالكلام

وهو المفهوم، لا بلحاظ نفس الكلام كما توهم، ولعل هذا التعبير وما يماثله كالتعبير بالنسبة الكلامية هو الذي أوهم السيد الخوئي بما تقدم منه. ولكن مراده (قدس سره) غير ما ذكر والتعبير المزبور اصطلاحي يمكن ان يكون بلحاظ المحكي بالكلام من المفاهيم، إذ واقع النسبة والربط في وجود المفاهيم لانه كيفية وجودها، لا بلحاظ نفس الكلام واللفظ. وبالجملة: لا وجه لما ذكره بعد ملاحظة ما بيناه من مراد المحقق النائيني. ثم إنه (حفظه الله) ناقش في الركن الثالث - اعني كون المعنى الحرفي مغفولا عنه - بأنه خلاف الوجدان لان المعاني الحرفيه كثيرا ما يكون اللحاظ الاستقلالي والقصد الاولي متعلقين بافادتها ويكون ذكر الاسم مقدمة لافادة تلك الخصوصية والتحصص. فتقول في جواب من سألك عن كيفية ركوب زيد مع العلم بأصل تحققه: انه ركب على الدابة أو مع الامير ونحو ذلك. ولكن الاشكال فيما ذكره بعد تقرير لزوم الالية للمعنى الحرفي بما تقدم

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٦٨ - الطبعة الاولى (*).

لا يحتاج الى بيان. واما الاستشهاد بالمثال المذكور فلا وجه له، لانه مع العلم بأصل الركوب يعلم جزما بتحقق نسبة ما بينه وبين شئ آخر من زمان أو مكان أو وسيلة أو صاحب ونحو ذلك، فالسؤال في الحقيقة عن طرف النسبة الاخر المجهول لا عن النسبة كي يكون الجواب ناظرا الى بيانها المقتضي لتعلق اللحاظ الاستقلالي، فلا يصلح المثال للاستشهاد على ما ادعاه. نعم هناك مثال آخر اقرب للاستشهاد مما ذكره، وهو ما إذا رأينا شخصا في طريق بين البصرة والكوفة ولم نعلم انه آت من البصرة أم ذاهب إليها ؟ فنسأله: (أمن البصرة أم إليها) فان السؤال ههنا يتعين ان يكون عن النسبة بين السير والبصرة وانها النسبة الابتدائية أو الانتهائية لا عن أحد الطرفين للعلم بهما والمجهول هو النسبة كما هو ظاهر. ولكن هذا المثال قابل للمناقشة كسابقه لوجهين: الاول: ما هو المقرر في علم العربية من تعلق الجار بعامل مقدر، فالسؤال عنه لا عن النسبة. الثاني: إنه بعد ان عرفت ان النسبة من المعاني الالية المغفول عنها حال الاستعمال - والمعنى الحرفي انما كان كذلك باعتبار انه النسبة والربط - سواء كان الحرف موضوعا لها أو لم يكن - وهو أمر لا كلام فيه -، امتنع أن يتعلق بها الالتفات واللحاظ الاستقلالي، فلا بد من حمل ما ظاهره تعلق الالتفات بالنسبة - كالمثال لو سلم ذلك - على غير ظاهره مما يتلائم مع ما يقتضيه حال النسبة والربط. وبالجملة: فالايراد المذكور على الالتزام بآلية النسبة والغفلة عنها الذي هو أمر لازم لواقع النسبة ولا ينكره أحد حتى من لا يقول بوضع الحرف لها، ولا يكون ايرادا على الالتزام بوضع الحرف للنسبة، لان السؤال في المثال

عن نفس النسبة الحاصلة بين الطرفين بلا لحاظ انها معنى الحرف أو غيره. وعليه، فإذا ثبت بالبرهان القطعي عدم قابلية النسبة للالتفات، فلا بد من توجيه المثال بما لا يتنافى مع مقتضى البرهان. فتدبر. ثم انه لا ينافي ما ذكرناه من آلية المعنى الحرفي - والغفلة عنها تعلق القصد والغرض بها نفسها حال الاستعمال، إذ تعلق الغرض بما يكون آلة وطريقا لا يكاد ينكر كما يتعلق بالنظارة أو المرآة

فيما لو قصد معرفة جنسها وكيفية كشفها. وجه عدم المنافاة: ان تعلق الغرض بما لا يقبل اللحاظ الاستقلالي لا يقتضي تعلق اللحاظ الاستقلالي به كي يتنافى مع فرضه ليس كذلك، بل يمكن تعلق الغرض به مع عدم انفكاكه عن الالية وعدم الالتفات الاستقلالي، وذلك نظير (النظارة) فان الغرض بوضعها على العينين للرؤية وان لم يتعلق بنفس الرؤية وانما تعلق بها لمعرفة جودتها ورداءتها في مقام الرؤية، الا أنها في مقام الاستعمال لا تكون ملحوظة استقلالا، بل الملحوظ بالاستقلال انما هو المرئي وهي مغفول عنها حال الرؤية والاستعمال وان تعلق بها الغرض، إذ الجودة والرداءة تعرف بالتجربة بالرؤية والاستعمال. وبالجملة: إذا كان المعنى آليا وغير ملتفت إليه حال الاستعمال، فتعلق الغرض به حال الاستعمال لا ينافي آليته وعدم لحاظه بالاستقلال، بل الغرض يتعلق به بهذا النحو - اي بنحو استعماله وهو الاستعمال باللحاظ الالي لا الاستقلالي -، وبعبارة اخرى: الغرض أمر يترتب على الاستعمال بواقعه وبنحوه، فلا يقتضي تغيير نحو الاستعمال: إذ لا يتنافى حينئذ مع طور الاستعمال كيفما كان. فالغرض من استعمال النظارة يترتب عليه وهو لا يكون الا باللحاظ الالي ولا يتنافى ذلك مع تعلق الغرض به. وقد ناقش المحقق العراقي اختيار المحقق النائيني ايجادية المعنى الحرفي

بوجوه أربعة: الاول: ان المعاني التي تتصورها النفس اما ان تكون مرتبطة بعضها ببعض أو غير مرتبطة، فما تصورته النفس مرتبطا فلا يعقل احداث الربط بين اجزائه لانه تحصيل للحاصل. وما تصورته غير مرتبط لم يعقل احداث الربط فيه لان الموجود لا ينقلب عما هو عليه. نعم يمكن ان يفنى ويحدث في اثره وجود آخر بخصوصية اخرى. وعليه فلو اراد المتكلم افادة السامع مفاد: (زيد في الدار)، فحين تلفظه ب (زيد) يتصور السامع مفهومه مستقلا لعدم علمه بعد بالربط وبمفاد الجملة. فإذا تلفظ في اثره بـ)في الدار) فلا يخلو مدعي ايجادية الحرف من ان يلتزم بأحد أمرين: اما احداث الربط في الموجود غير المرتبط وقد عرفت امتناعه. أو احداث موجود آخر مرتبط غير المتصور الاول وهو خلاف الوجدان. الثاني: ان الهيئات الدالة على معنى لا بد وان يكون مدلولها معنى حرفيا، وعلى فرض كون المعنى الحرفي ايجاديا يلزم ان يكون معنى الهيئة متقدما في حال كونه متأخرا وبالعكس وهو خلف. وبيان ذلك: ان الهيئة التي تطرأ على المادة متأخرة بالطبع عن المادة التي مدلولها معنى اسمي، وبما انها دالة عليه تكون متأخرة عنه تأخر الدال عن المدلول. وعليه فتكون الهيئة متأخرة عن المعنى الاسمي برتبتين لتأخرها عن المادة المتأخرة عن المعنى الاسمي. وبما ان الهيئة توجد معناها في المعنى الاسمي كان معناها متأخرا عنها تأخر المعلول عن علته: وعليه فالمعنى الحرفي متاخر عن المعنى الاسمي بثلاث رتب، بوما انه مقوم لموضوعه وهو المعنى الاسمي لانه من خصوصيات وجوده لزم كونه في رتبته فهو في نفس الوقت متأخر ومتقدم. الثالث: انه لو التزم بايجادية المعنى الحرفي لزم ان يكون معنى الحرف في حيز الطلب وصقعه لا في حيز المطلوب وصعقه، لانه يوجد باللفظ كالطلب

فيكون متحققا حال تحقق الطلب وظاهر تأخر الطلب عن المطلوب رتبة لعروضه عليه، فعليه يلزم ان يكون المعنى الحرفي متقدما ومتأخرا في حال واحد، لانه بملاحظة كونه موجودا مع الطلب كان في رتبة الطلب ومتأخرا عن المطلوب، وبملاحظة كونه من قيود

المطلوب كان متقدما على الطلب وفي رتبة المطلوب وهو خلف. الرابع: ان كل لفظ سواء كان ذا مدلول افرادي كـ:)زيد)، أو ذا مدلول تركيبي ككل كلام يدل على معنى مركب تام كـ:)زيد قائم) أو ناقص كـ:)غلام زيد). لا بد ان يكون له مدلول بالذات وهو المفهوم الذي يحضر في الذهن عند سماع اللفظ، ومدلول بالعرض وهو ما يكون المفهوم فانيا فيه مما هو خارج عن الذهن. وهذه الدلالة والمدلول هما المقصودان بالوضع والاستعمال وتأليف الكلام والمحاورة به دون الاول، ولو التزم بايجادية معنى الحرف لزم ان ينحصر مدلول الكلام بالعرض في المعاني الافرادية التي لا يحصل بها شئ من الافادة والاستفادة. وذلك: لان كل كلام لا بد ان يشتمل على نسبة ما وهي التي يحصل بها الربط بين مفرداته. فاما مفرداته فهي بما انها معان اسمية اخطارية يكون لها مدلول بالذات وهو مفهومها ومدلول بالعرض وهو ما يفنى فيه ذلك المفهوم مما هو خارج عن الذهن وهو المعنى الافرادي. واما النسبة التي تربط تلك المفردات فهي بما انها من المعاني الحرفية الايجادية حسب الفرض لا يكون لها الا مدلول بالذات وهو الوجود الرابط بين المعاني الاسمية. وعليه لا يكون لشئ من الكلام دلالة يصح السكوت عليها ويحصل بها التفاهم اصلا وهو خلاف الضرورة والوجدان. هذه هي الوجوه الاربعة، وقد ذكرناها بنفس عبارة تقريرات بحثه

بتصرف قليل (١)، الا ان كلا منها لا يخلو عن خدش:. اما الاول: فلان الربط كما عرفت من خصوصيات نفس اللحاظ والتصور. وعليه فبذكر لفظ (زيد) يتحقق تصوره ولحاظه بلا اي تقيد، وبعد ذكر (في الدار) تضاف الى ذلك اللحاظ والوجود الذهني خصوصية، وذلك لا يستلزم أحد المحذورين المذكورين لانه ليس باحداث موجود مرتبط جديد كما لا يخفى ولا ايجادا للربط في الموجود غير المرتبط، لان الربط من خصوصيات الوجود لا الموجود كما عرفت، وانما هو اضافة خصوصية الى الوجود، فهو نظير حدوث الاوصاف على الوجود الخارجي فانها ليست احداثا لموجود غير الاول كما انها ليست احداثا لربط في غير المرتبط فلاحظ. وأما الثاني: فلان المعنى الحرفي ليس مقوما لموضوعه كي يدعى انه في رتبته، بل هو من خصوصيات وجود المعنى الاسمي الذهني وطوارئه. وعليه فلا بد من فرض وجود معنى اسمي يتعلق به اللحاظ الخاص فهو متأخر رتبة عن المعنى الاسمي لا محالة، فلا يلزم تقدمه أو تأخره على نفسه بثلاث رتب. وأما الثالث: فلان تقدم المطلوب على الطلب انما هو في ذهن الامر المتكلم، وقد عرفت ان الحروف ليست بموجودة لمعانيها ومحدثة لها في ذهنه، وانما هي موجدة لها في ذهن السامع وليس المطلوب في ذهنه متقدما رتبة على الطلب. فلا يلزم تقدم المعنى الحرفي على نفسه ولا تأخره كما ادعى، لانه وان كان في صقع الطلب بالنسبة الى السامع الا انه لا تقدم للمطلوب على الطلب في ذهنه، وأما بالنسبة الى المتكلم فهو ليس في صقع الطلب لانه متحقق قبل التلفظ. وأما الرابع: فلما عرفت من اختلاف دلالة الحروف عن دلالة الاسماء،

(١) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٤٣ - ٤٥ - الطبعة الاولى (*).

فان الاسماء توجب خطور معانيها في الذهن وتحكي عن الخارج حكاية الكلي عن فرده ومصداقه وما ينطبق عليه. بخلاف الحروف، فان دلالتها على النسبة الخارجية بواسطة النسبة الذهنية من باب دلالة الفرد عن الفرد المماثل له، فللحرف مدلول بالعرض الا انه بهذه الكيفية من الدلالة لا بكيفية دلالة الاسماء. والمتحصل: عدم نهوض أي ايراد من هذه الايرادات. القول الثاني: ما اختاره المحقق الاصفهاني (رحمه الله)، ومحصله: ان المعنى الحرفي والاسمي متفاوتان ومختلفان بحسب ذاتيهما وحقيقتهما، والفرق بينهما كالفرق بين الوجود في نفسه والوجود لا في نفسه، أعني الوجود الرابط في قبال الوجود المحمولي. وبيان ذلك: ان الفلاسفة - كما قيل - قسموا الوجود الى أقسام أربعة: الاول: الوجود في نفسه ولنفسه وبنفسه وهو وجود الواجب تعالى شأنه، فانه موجود قائم بذاته وليس معلولا لغيره. الثاني: الوجود في نفسه ولنفسه ولكن بغيره وهو وجود الجوهر، فانه قائم بذاته ولكنه معلول لغيره. الثالث: الوجود في نفسه ولكن لغيره وهو وجود العرض، فانه غير قائم بذاته بل متقوم بموضوع في الخارج، فلا يعقل وجود عرض بدون موضوع متحقق في الخارج. ويعبر عن هذا القسم في الاصطلاح بالوجود الرابطي. الرابع: الوجود لا في نفسه وهو المعبر عنه بالوجود الرابط في قبال الوجود الرابطي، وهو وجود النسبة والربط، فان حقيقة النسبة لا توجد في الخارج الا بتبع وجود المنتسبين بلا استقلال لها أصلا. فهي بذاتها متقومة بالطرفين لا في وجودها. بخلاف العرض فانه بذاته غير متقوم بموضوعه، وانما ذلك - اعني التقوم بموضوع - من لوازم وجوده وضروریاته. وقد استدل بتحقق الوجود الرابط خارجا، بانا قد نتيقن بوجود الجوهر

كزيد والعرض كالقيام، ولكن نشك في ثبوت العرض المقطوع وجوده للموضوع المقطوع وجوده أيضا. ومن البديهي لزوم تغاير متعلق الشك واليقين لانهما ضدان فاتحاد متعلقهما يستلزم اجتماع الضدين في واحد وهو محال. وعليه، ففرض تعلق الشك في ارتباط العرض بالمعروض مع اليقين بوجودهما يكشف عن كون متعلق الشك وهو الربط والنسبة ذا وجود غير وجود الطرفين، وبذلك يثبت تحقق القسم الرابع من الوجود خارجا. والذي التزم به المحقق الاصفهاني (قدس سره): هو ان المعنى الحرفي كالوجود الرابط في كونه معنى متقوما بالطرفين لا وجود ولا تحقق له الا في ضمن طرفين وليس له وجود منحاز عن وجوديهما. الا ان نقطة الاختلاف بينهما هو ان المعنى الحرفي موطنه الذهن والوجود الرابط موطنه الخارج. بل يصح ان يقال: ان المعنى الحرفي قسم من الوجود الرابط وهو الوجود الرابط في الذهن القائم بمفهومين الذي يعبر عنه في طي كلماته بالنسبة والربط بين المفاهيم، دون الوجود الرابط في الخارج المعبر عنه بالنسبة الخارجية، والذي يشهد على ان اختياره كون المعنى الحرفي الربط الذهني ما ذكره في كتابه (الاصول على النهج الحديث) من ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي كالفرق بين الوجود الرابط و المحمولي. وما ذكره في نهاية الدراية من توهين تنظيرهما بالجوهر والعرض لان العرض موجود في نفسه لغيره، وكن الصحيح تنظيرهما بالوجود المحمولي والوجود الرابط لا الرابطي، كما انه كان يصرح بذلك في مجلس درسه (١). واورد عليه المحقق الخوئي (حفظه الله) بوجهين:

الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث / ٢٤ - ٢٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي - نهاية الدراية ١ / ١٦ - ١٩ - الطبعة الاولى (*).

الاول، انه لو سلمنا تحقق وجود للرابط والنسبة خارجا غير وجود الجوهر والعرض، فلا نسلم وضع الحروف والادوات لها، لما تقدم امتناع الوضع للموجودات الذهنية والخارجية وتعين وضع الالفاظ لذوات المفاهيم والماهيات، لان المقصود من الوضع هو التفهيم، والتفهيم بحصول صورة المعنى في الذهن باستعمال اللفظ، والموجود الخارجي لا يقبل الاحضار في الذهن لانه حلف كونه خارجيا، والموجود الذهني غير قابل للاحضار ثانيا لان الموجود الذهني لا يقبل وجود ذهنيا آخر. وعليه، فيمتنع الوضع للموجود خارجيا كان أو ذهنيا للغويته وعدم ترتب اثر الوضع عليه. الثاني: انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا امكان الوضع للموجود بما هو موجود، فلا نسلم وضع الحرف للنسبة، لاستعماله بلا مسامحة في موارد يمتنع فيها تحقق نسبة ما حتى بمفاد (هل) البسيطة. فلا فرق بين قولنا: (الوجود للانسان ممكن) و (لله تعالى ضروري) و (لشريك الباري مستحيل)، فان كلمة (اللام) مستعملة في جميع هذه الامثلة على نسق واحد بلا عناية في أحدها، مع انه يستحيل فرض استعمالها في النسبة في بعضها حتى بمفاد كان التامة، لعدم تحقق اي نسبة بين الواجب وصفاته، لان النسبة انما تتحقق بين ماهية ووجودها نظير (زيد موجود)، فلاحظ (١). ولكن الحق عدم ورود كلا الوجهين: أما الاول: فلان امتناع وضع اللفظ للموجود مما أسسه المحقق الاصفهاني والتزم به وقربه بما تكرر من: (ان المقابل لا يقبل المقابل والمماثل لا يقبل المماثل). إلا ان ذلك يختص بالاسماء دون الحروف، فانه التزم بكون

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٧٦ - الطبعة الاولى (*).

الموضوع له فيها هو الوجود الذهني، والايراد المزبور بدفع بما اشرنا إليه من أن دلالة الحروف وحكايتها تختلف عن دلالة الاسماء، فانها من قبيل دلالة المماثل على المماثل، فلا يرد فيه المحذور. واما الثاني: فلانه يبتني على اخذ الموضوع له هو الوجود الخارجي، وقد عرفت خلافه وان الموضوع له هو الربط الذهني فلا يرد عليه الاشكال، لان عروض النسبة بين الذات المقدسة والوجود انما يستحيل في الخارج، وأما في الذهن وعروضها بين المفاهيم المتصورة عنهما، فلا امتناع فيه. والربط الذهني قوامه بالمفاهيم لا بالوجودات الخارجية. ثم انه (حفظه الله) استشكل في أصل تحقق قسم رابع في الخارج يعبر عنه بالوجود الرابط وحكم: بان الصحيح عدم وجود للربط والنسبة خارجا قبال وجود الجوهر والعرض - وعليه فينهدم اساس هذا الاختيار، اعني اختيار وضع الحرف للنسبة -، والوجه في ذلك عدم وجود الدليل عليه سوى ما ذكر من البرهان وهو غير تام، وذلك: لان صفتي اليقين والشك وان كانتا متضادتين فلا يكاد يمكن ان تتعلقا بشئ في آن واحد من جهة واحدة. الا ان تحققهما في الذهن لا يكشف عن تعدد متعلقهما في الخارج، فان الطبيعي عين فرده ومتحد معه خارجا، ومع ذلك يمكن ان يكون أحدهما متعلقا لصفة اليقين والاخر متعلقا لصفة الشك، كما إذا علم اجمالا بوجود انسان في الدار ولكن شك في انه زيد أو عمرو، فلا يكشف تضادهما عن تعدد متعلقيهما بحسب الوجود الخارجي، فانهما موجودان بوجود واحد حقيقة، وذلك الوجود الواحد من جهة انتسابه الى الطبيعي متعلق اليقين. ومن جهة انتسابه الى الفرد

متعلق للشك. أو إذا اثبتنا ان للعالم مبدأ ولكن شككنا في انه واجب أو ممكن، على القول بعدم استحالة التسلسل فرضا. أو أثبتنا انه واجب ولكن شككنا في انه مريد أولا، الى غير ذلك. مع ان صفاته تعالى عين ذاته خارجا وعينا كما ان وجوبه كذلك.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان اليقين متعلق بثبوت طبيعي العرض للجوهر والشك متعلق بثبوت حصة خاصة منه له، فليس هنا وجودان احدهما متعلق لليقين والاخر للشك، بل وجود واحد حقيقة مشكوك فيه من جهة ومتيقن فيه من جهة اخرى. وتلخص ان تضاد صفتي اليقين والشك لا يستدعي إلا تعدد متعلقهما في افق النفس، واما في الخارج عنه فقد يكون متعددا وقد يكون واحدا. انتهى كلامه كما جاء في تقريرات بحثه للفياض (١). القول الثالث: - وهو ما اختاره المحقق العراقي - وقد اطال (قدس سره) في بيان دعواه، وحاصل اختياره: - بعد ان قرر التغاير الذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وانكر على الرأي القائل باتحادهما في الذات والحقيقة، وان التغاير بينهما في مرحلة الاستعمال من جهة اللحاظ الاستقلالي واللحاظ الالي - ان الحروف موضوعة للاعراض النسبية، وهي الاعراض المتقومة في وجودها الى طرفين - كالابوة والبنوة -، فلفظ (في) - مثلا - موضوعة للظرفية المتقومة بالظرف والمظروف، و (من) موضوعة للابتداء المتقوم بالمبتدأ والمبتدأ منه. وافاد: بان الموضوع الى نفس الربط والنسبة هو الهيئة التركيبية دون الحروف، فانها موضوعة الى المعنى النسبي المعبر عنه في الاصطلاح بالوجود الرابطي. وبذلك يندفع ما قد يرد من: ان المعاني الافرادية تحتاج في افادة المعنى التركيبي الجملي الى رابط بعضها ببعض، فإذا كان معنى الحرف نفس العرض النسبي احتاج الكلام الى رابط يربط بعض اجزائه ببعض، لعدم صلاحيته للربط إذا كان معناه نفس العرض، فما الذي يكون الرابط إذن ان

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٧٥ - الطبعة الاولى (*).

لم يكن الحرف ؟، فانه بما افاده يتبين ان ما يؤدي وظيفة الربط هو الهيئة التركيبية وقد قرب (قدس سره) هذه الدعوى - كما في تقريرات بحثه - بما نصه: (والسيرة العقلائية حسب الاستقراء تدل على ان العقلاء لم يهملوا معنى من المعاني التي تدور عليها الافادة والاستفادة، من حيث جعل الطريق لها والكاشف عنها وهو الكلام. ولا يخفى ان المعاني الحرفية من أهم المعاني التي يحتاج الانسان الى الدلالة عليها في مقام الافادة والاستفادة. وأيضا حسب الاستقراء والفحص عما يدل من الالفاظ الموضوعة على المعاني المذكورة، قد وجدنا الاسماء تدل على الجواهر وجملة من الاعراض، ووجدنا الحروف تدل على جملة الاعراض الاضافية النسبية، ووجدنا الهيئات سواء كانت من هيئات المركبات ام من هيئات المشتقات تدل على ربط العرض بموضوعه، مثلا لفظ (في) يدل على العرض الايني العارض على زيد في مثل قولنا: (زيد في الدار) وهيئة مثل (عالم) و (ابيض) و (مضروب) تدل على ربط العرض بموضوع ما وكذلك بقية الحروف تدل على اضافة خاصة وربط مخصوص بين المفاهيم الاسمية) (١). والذي يتحصل من مجموع كلامه، ان الهيئات موضوعة للربط والنسبة بين العرض ومحله. والحروف موضوعة للاعراض

الاضافية النسبية. وبذلك يتفق مع المحققين النائيني والاصفهاني في جهة - وهي جهة وضع الهيئات - ويختلف معهما في اخرى - وهي جهة وضع الحروف - وذلك واضح. والذي يرد عليه اولا: ان المعنى الحرفي إذا كان هو العرض النسبي فهو لا يفترق عن المعنى الاسمي ايضا، إذ يكون المعنى الموضوع له لفظ (في) ولفظ (الظرفية) واحد وهو العرض النسبي، وهو يناهض الوجدان الحاكم بثبوت

---

(١) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٤٩ - الطبعة الاولى (*).

الفرق بين معنى اللفظين، فان العرف يرى فرقا شاسعا بين معنييهما عند القاء الكلام إليه، ويرى ان الاعراض التسع بجملتها النسبية من الوجودات المستقلة في ذاتها وانها من المعاني الاسمية. وثانيا: انه لا يظهر هناك فرق ذاتي بين الاسم والحرف في المعنى، فان لفظ الابتداء لم يوضع لسوى الابتداء الذي يكون من الاعراض النسبية والموضوع له الحرف. فما قرره للحرف من معنى لا يخلو عن مناقضة لما افاده في صدر كلامه من وجود الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والحرفي. وعلى أي حال، فما أفاده (قدس سره) في معنى الحرف وتقريبه دون مقامه العلمي الرفيع وفكره السامي الدقيق. وقد اورد عليه السيد الخوئي بثبوت استعمال الحرف في موارد يستحيل تحقق العرض النسبي فيه كالواجب تعالى، كقوله تعالى شأنه: (الرحمن على العرش استوى) (١)، ومثل: (الله عالم بكذا) فان اتصاف الذات المقدسة بالعرض النسبي مما لا اشكال في امتناعه، فلو بنى على وضع الحرف للعرض النسبي يدور الحال في مثل هذه الاستعمالات بين الالتزام بعدم صحة الاستعمال والالتزام بمجازيته وكونه استعمالا مسامحيا، وكلاهما خلاف الضرورة العرفية، فان العرف لا يرى في هذا الاستعمال اية مسامحة وتجوز، ويرى ان استعمال الحروف في الواجب والممكن والممتنع على نسق واحد بلا لحاظ أية عناية ولا رعاية علاقة ومناسبة مما يكشف عن كون الموضوع له الحرف معنى آخر غير ما ذكره، والا لاختلف الاستعمال حقيقة وتجوز باختلاف موارده كما لا يخفى (٢). الا ان الانصاف أن هذا الايراد لا يوجب الانصراف عن الالتزام بهذا

---

(١) سورة طه، الاية: ٥٦. (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٧٩ - الطبعة الاولى (*).

القول لانه يرد على غيره، وهو ما التزم به نفس المورد - اعني السيد الخوئي - كما سيتضح فيما يأتي ان شاء الله تعالى، ولا يختص به. كما انه لا يختص بهذه الناحية، بل هو ثابت من ناحية اخرى وهي نفس النسبة والربط فانه مما يمتنع في حق الواجب لتقومها باثنين، ولا اثنينية بين الصفة والذات المقدسة. فلا بد من ايجاد الحل له، وبذلك يندفع الايراد ولا يبقى لذكره مجال. مضافا الى ان ما يطلق في اكثر الموارد المذكورة هو الهيئة التي ترد في الصفات دون الحروف، فانها قل ما تتعلق بطرفين احدهما الذات الواجبة، ولا يلتزم (قدس سره) بوضع الهيئة للعرض النسبي إذ يرى

اختصاص ذلك بالحروف فلا يتجه الايراد المزبور القول الرابع: - وهو اختيار السيد الخوئي (دام ظله) - وقد قرره بقلمه في تعليقته على تقريراته لبحث استاذه النائيني (قدس سره)، فقال: (والتحقيق ان يقال: ان الحروف باجمعها وضعت لتضييقات المعاني الاسمية وتقييداتها بقيود خارجة عن حقائقها، ومع ذلك لا نظر لها الى النسب الخارجية، بل التضييق انما هو في عالم المفهومية وفي نفس المعاني، كان له وجود في الخارج أو لم يكن، فمفاهيمها في حد ذاتها متعلقات بغيرها ومتدليات بها قبال مفاهيم الاسماء التي هي مستقلات في انفسها، توضيح ذلك: ان كل مفهوم اسمي له سعة واطلاق بالاضافة الى الحصص التي تحته، سواء كان الاطلاق بالقياس الى الخصوصيات المنوعة أو المصنفة أو المشخصة. أو بالقياس الى حالات شخص واحد، ومن الضروري ان غرض المتكلم كما يتعلق بافادة المفهوم على اطلاقه وسعته كذلك قد يتعلق بافادة حصة خاصة منه، كما في قولك: (الصلاة في المسجد حكمها كذا). وحيث ان حصص المعنى الواحد فضلا عن المعاني الكثيرة غير متناهية، فلا بد للواضع الحكيم من وضع ما يوجب تخصص المعنى وتقيده، وليس ذلك الا الحروف والهيئات الدالة على النسب الناقصة كهيئات المشتقات وهيئة الاضافة أو التوصيف، فكلمة: (في) في قولنا: (الصلاة في المسجد) لا تدل الا

على ان المراد من الصلاة ليس هي الطبيعة السارية الى كل فرد بل خصوص حصة منها، سواء كانت تلك الحصة موجودة في الخارج ام معدومة، ممكنة كانت ام ممتنعة، ومن هنا يكون استعمال الحروف في الممكن والواجب والممتنع على نسق واحد وبلا عناية في شئ منها. فتقول: (ثبوت القيام لزيد ممكن) و (ثبوت العلم لله تعالى ضروري) و (ثبوت الجهل له تعالى مستحيل) فكلمة (اللام) في جميع ذلك يوجب تخصص مدخوله فيحكم عليه بالامكان مرة وبالضرورة اخرى وبالاستحالة ثالثة. فما يستعمل في الحرف ليس الا تضييق المعنى الاسمي من دون لحاظ نسبة خارجية حتى في الموارد الممكنة، فضلا عما يستحيل فيه تحقق نسبته كما في الممتنعات وفي اوصاف الواجب تعالى ونحوهما) (١). وقد ذكر الفياض في تقريرات بحثه: ان السبب في اختيار هذا القول امور اربعة: الاول: بطلان سائر الاقوال. الثاني: ان المعنى المشار إليه يشترك فيه جميع الموارد لاستعمال الحرف من الواجب والممكن والممتنع. على نسق واحد، وليس في المعاني ما يكون كذلك. الثالث: انه نتيجة ما سلكناه في حقيقة الوضع من انه التعهد، ضرورة ان المتكلم إذا قصد تفهيم حصة خاصة فتفهيمه منحصر بواسطة الحرف ونحوه. الرابع: موافقة ذلك للوجدان والارتكاز العرفي، فان الناس يستعملونها لافادة حصص المعاني وتضييقاتها في عالم المعنى غافلين عن وجود تلك المعاني في الخارج أو عدم وجودها، وعن امكان تحقق النسبة بينها أو عدم امكانها، ودعوى اعمال العناية في جميع ذلك يكذبها صريح الوجدان والبداهة. فهذا يكشف كشفا

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ١٨ - الطبعة الاولى (*).

قطعيا عن ان الموضوع له الحرف ذلك المعنى لاغيره (١). ولا بد من التكلم فيما ذكره من جهات: الاولى: في انه هل يمكن تصحيح كلامه بغير ارجاعه الى ما افاده المحققان النائيني والاصفهاني، بحيث يكون المراد به أمرا معقولا غير ذاك، أو انه لا يصح الا بفرض كون المراد به ذاك المعنى دون غيره. الثانية: في بيان صحة ما رتب عليه من الاثر. الثالثة: في بيان صحة الدليل الذي تمسك به وعدمها. أما الجهة الاولى: فالحق انه لا يتصور لكلامه معنى معقول غير ما افاده المحقق النائيني، بيان ذلك: - بعد العلم بان ما ورد في تقرير الفياض من التعبير بالوضع للحصة الخاصة غير مراد قطعا، لان الحصة لا تخرج بالتحصص عن المفهومية الاسمية، وانما المراد الوضع للتضييق والتحصيص ونحوهما مما هو خارج عن ذات الحصة كما هو صريح كلامه في تعليقته - ان التضييق من الافعال التسبيبية التوليدية التي تتحقق باسبابها بلا توسيط الارادة والاختيار في تحققها، بل الارادة انما تتعلق بنفس السبب نظير نسبة الاحراق الى الالقاء، وه - اعني التضييق - مسبب عن الربط والنسبة بين المفهومين بلا اختيار. فالتضييق على هذا مسبب، والخصوصية والربط سبب، ولا يمكن حصول التضييق بدون حصول الربط والنسبة بين المفهوم ومفهوم آخر، فما لم تحصل النسبة بين زيد والدار لا يتضيق مفهوم زيد. وعليه، فمراد السيد الخوئي من وضع الالفاظ الحرفية لتضييق المعاني والمفاهيم الاسمية، ان كان هو وضعها للمسبب - اعني نفس التضييق - دون السبب فهو غير معقول، لان الحرف اما ان يوضع لمفهوم التضييق أو لمصداقه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٨٤ - الطبعة الاولى (*).

وواقعه. ويبطل الاول - اعني الوضع لمفهوم التضييق - وضوح التباين بين ما يفهم من الحرف ومفهوم التضييق بنظر العرف، مع استلزام الوضع له الترادف بين اللفظين في المعنى، مضافا الى ان مفهوم التضييق من المفاهيم الاسمية التي يتعلق بها اللحاظ أصالة واستقلالا. ويبطل الثاني - اعني الوضع للمصداق - وجوه: الاول: ما اشرنا إليه من امتناع الوضع بازاء الوجود، لكون الغرض منه تحقق انتقال المعنى عند القاء اللفظ، والوجود خارجيا كان أو ذهنيا لا يقبل الانتقال ويأبى الوجود الذهني من باب ان المقابل لا يقبل المقابل أو ان المماثل لا يقبل المماثل. فيمتنع الوضع بازاء مصداق التضييق الذي هو فعل خارجي. الثاني: ان الوضع كذلك لا يتلاءم مع الحكمة الداعية الى الوضع - أعني وضع الحرف -، إذ الغرض منه هو التمكن من تفهيم الحصة الخاصة من المفهوم الاسمي العام، ولا يخفى ان الغرض لا يتعلق الا بتفهيم ذات الحصة بلا دخل لعنوان تحصصها وتضيقها إذ لا يترتب الاثر على ذلك، وعليه فمقتضى الحكمة وضع الحرف لنفس الخصوصية الموجبة للتضييق كي يحصل تفهيم الحصة الخاصة من مجموع الكلام وبضميمة الاسم الى الحرف، لا الوضع لنفس التضييق والتحصيص فإنه خارج عن دائرة الغرض والداعي. الثالث: انه لو كان الموضوع له الحرف نفس المصداق لزم تحقق الترادف بين لفظ الحرف وبين الالفاظ الاسمية الدالة على مصداق التضييق، فيكون لفظ: (في) مرادفا للفظ: (مصداق التضييق) وحصة منه. والوجدان قاض بعدم الترادف وكون المفهوم من احدهما يختلف عن المفهوم من الاخر (١).

---

(١) هذا الايراد لا يختص بهذا القول، بل يجري بناء على ما التزم به النائيني أيضا، فان لازم الالتزام (*).

الرابع: ان المعنى الاسمي والمفهوم العام لا يخرج عن الاسمية بالتحصص والوجود، والا لزم ان يكون جميع المصاديق من المعاني الحرفية، فوضع الحرف لمصداق التضييق والتحصيص لا يوجب كون المصداق من المعاني الحرفية بعد ان كان مفهومه من المعاني الاسمية. وما هو المائز بينه وبين المعنى الاسمي ؟ ومجرد الوضع له لا يكون سببا لكونه معنى حرفيا ومائزا بينه وبين المعنى الاسمي كما لا يخفى. والحاصل، ان فرض وضعها للمسبب وهو التضييق مفهوما ومصداقا لا يعرف له وجه وجيه اصلا. وان اراد وضعها للسبب، أعني نفس الربط والنسبة - كما قد يظهر من بعض عبارة التقريرات - فهو عبارة اخرى عما قرره استاذه النائيني، ولا يكون الاختلاف بينهما الا بالتعبير والبيان. واما الجهة الثانية: فالتحقيق ان ما رتبه على دعواه من صحة عموم استعمالات الحروف حتى في الموارد غير القابلة للنسبة والربط كصفات الباري، بدعوى: ان الحرف على هذا موضوع للتضييق وهو يتعلق بالمفاهيم لا بالوجودات كي يتوقف - كالنسبة - على تعدد الوجود الممتنع في ذات الواجب وصفاته. غير تام، اما مع الالتزام بان الموضوع له هو نفس السبب وهو الربط فواضح جدا، واما مع الالتزام بان الموضوع له هو المسبب وهو التضييق،

= بان الحرف موضوع لواقع النسبة تحقق الترادف بين الحرف وما يدل على واقع النسبة من لفظ: (واقع النسبة) ونحوه، ولا اشكال في فساده. والحل: هو ان كل لفظ يشار به الى واقع النسبة ونفس المعنى الخارجي موضوع لمفهوم كلي كمفهوم واقع النسبة أو مصداقها ونحوه، وهكذا الحال في مصداق التضييق، ولم يوضع للفرد الخاص من النسبة، وانما الموضوع له هو لفظ الحرف فقط، فلا يلزم الترادف حينئذ بين لفظ الحرف ولفظ المصداق ونحوه، مما لم يوضع الى واقع المصداق وخارجه، بل الى مفهومه المنطبق على كثيرين، فلا يتفق معناه مع معنى الحرف، فان الاول مفهوم اسمي فلاحظ (*).

فلوضوح ان المقصود من وضع الحروف للتضييق ليس وضعها لكلي التضييق ومفهومه العام الشامل لجميع الافراد، بحيث تكون جميع الحروف مترادفة، بل الموضوع له كل حرف تضييق من جهة خاصة للمفهوم فالموضوع له لفظ: (في) تضييق المفاهيم الاسمية من جهة الظرفية، والموضوع له لفظ: (من) تضييقها من جهة خاصة اخرى وهي الابتداء، وهكذا. وظاهر ان التضييق الخاص يتوقف على ثبوت خصوصية وارتباط بين المفهومين الاسميين بحيث ينشأ منه التضييق الخاص فيصح استعمال الحرف فيه، فلا يحصل تضييق مفهوم زيد بكونه في الدار، الا بتحقق الارتباط والنسبة الخاصة بينه وبين الدار. فيعبر عن ذلك التضييق بالحرف. وعليه فاستعمال الحرف في صفات الله تعالى يتوقف على ثبوت النسبة والارتباط بين الصفة والذات كي تتحقق التضييق المعبر عنه بالحرف. فيرجع الاشكال كما هو، ولا بد من حله بحل عام يرتفع به الاشكال في جميع الاقوال. وبعبارة اخرى: ان قولنا: (الوجود لله واجب) يحتاج الى ثبوت نسبة بين الوجود والذات المقدسة تصحح فرض التضييق في الوجود ونسبته الى الله، كما يحتاج قولنا: (الوجود لزيد ممكن) الى ذلك. وهذا واضح لا خفاء فيه ولا غبار عليه. ثم انه بناء على ان يكون الموضوع له في الحروف هو التضييق يكون معنى الحرف من المعاني الايجادية، وهو الامر الذي فر منه مكررا مدعيا - في مقام ايراده على المحقق النائيني في دعواه تعين الايجادية لعدم الاخطارية - ثبوت الواسطة بين المعاني الاخطارية المستقلة وبين المعاني الايجادية

وهي المعاني الاخطارية غير المستقلة التى عبر عنها بغير الاخطارية أيضا لعدم استقلالها. فانتفاء كون معنى الحروف اخطارية مستقلة لا يعين كونها ايجادية، بل يمكن ان تكون اخطارية غير مستقلة، بل هو المتعين وليس معناها ايجاديا. وبالجملة: فقد التزم بان المعاني الحرفية من المفاهيم غير المستقلة وان

الفرق بينها وبين المعاني الاسمية بالاستقلال وعدمه. والوجه في لزوم كونها ايجادية على البناء المزبور: ان المفروض عدم وضعها لمفهوم التضييق لعدم معقوليته، كما عرفت فهي موضوعة اما لواقع التضييق أو لسببه وهو واقع النسبة والربط. فعلى الثاني: فايجادية المعنى الحرفي واضحة فقد تقدم بيانها. واما على الاول: فحيث انه لا اشكال في تحقق النسبة عند ذكر الحرف، وقد عرفت ان النسبة سبب لحدوث التضييق فبوجودها يحدث واقع التضييق ويوجد فتحققه في ذهن السامع انما يكون بتبع تحقق النسبة والربط، وقد عرفت ايجادية النسبة والربط وانها تحصل في ذهن السامع بنفس اللفظ فكذلك التضييق يكون ايجاديا يحصل في ذهن السامع بواسطة اللفظ باعتبار تبعية وجوده لوجود النسبة وهي معنى ايجادي كما عرفت. كما انه لا واقع له الا في ضمن المفاهيم لانه مسبب عن الربط والنسبة والقائم بالمفاهيم والذي لا حقيقة له الا في ضمنها لانه من كيفيات وجودها. كما انه بناء على الالتزام بما ذكر يكون المعنى الحرفي من المعاني الالية لا الاستقلالية. وذلك: فان وضع الحرف للتضييق باعتبار كون المقصود تفهيم الحصة الخاصة من المفهوم دون المفهوم على سعته، ظاهر في ان نفس التضييق ملحوظ آلة لتفهيم الحصة، والا فلا يتعلق غرض مستقل به بخصوصه، بل الغرض واللحاظ الاستقلالي متعلق بتفهيم الحصة وافادة التضييق طريق الى ذلك. ولا يجدي تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الحرفي في بعض الاحيان، لانه وان كان ممكنا لان الالية ليست من لوازم التضييق التي لا تنفك عنه كما كانت من لوازم الربط والنسبة، الا انه إذا ثبت كون الاغلب بحسب مقتضى الاستعمال كون المعنى الحرفي ملحوظا آلة وطريقا لا مستقلا لم ينفع لحاظه

الاستقلالي في بعض الاحيان في ترتب الثمرة عليه، وهي ما سيأتي من امكان الاطلاق في معناه، إذ ما يأتي من الحروف يحمل على الفرد الغالب. وهو الملحوظ آلة فلا يصح التمسك باطلاقه. وبالجملة: فنتيجة هذا القول عين نتيجة الالتزام بان الموضوع له هو النسبة وان الالية من لوازم الموضوع له التي لا تنفك عنه من عدم التمسك بالاطلاق في غير مورد العلم بتعلق اللحاظ استقلالا كما هو الامر الغالب في الحروف حيث لا يعلم تعلق اللحاظ الاستقلالي بمعناها. فتدبر جيدا. واما الجهة الثالثة: فقد اتضح وهن ما اعتمد عليه. أما الاول: فهو مضافا الى وهنه في نفسه، إذ بطلان الوجوه الاخرى لا يعني صحة هذا الوجه وتعينه، ممنوع إذ قد عرفت تصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني والنائيني وتوجيه كلامهما بنحو لا يرد عليه اي ايراد مما ذكره السيد الخوئي أو غيره، وقد عرفت توجه بعض ما اورده عليهما على كلامه نفسه. وأما الثاني: فقد عرفت ان اختياره لا يصحح استعمال الحرف في جميع الموارد، وان الاشكال الذي وجهه على المحقق العراقي والاصفهاني من عدم صحة استعمال الحرف في صفات الباري يتوجه على مختاره أيضا. وأما الثالث: فصدوره منه عجيب، إذ البحث عن حقيقة المعنى الحرفي ومعرفة الموضوع له الحرف وانه التضييق أو غيره، انما يأتي في

المرتبة المتأخرة عن بيان أصل الوضع وحقيقته بحيث يكون فرض وضعه لهذا المعنى على جميع التقادير لحقيقة الوضع، فالالتزام بمعنى خاص للوضع لا يقتضي وضع اللفظ الى معنى معين بحيث يكون نتيجة تعيين الوضع هو الوضع المذكور، فالوضع للتضييق على تقدير تماميته يصلح على جميع تقادير معنى الوضع ولا يتعين ان يكون نتيجة الالتزام بمعنى معين، وإذا لم يصح في التضييق لا يصلح.

على جميع التقادير، ولا يقتضي كون معنى الوضع هو التعهد الوضع للتضييق، إذ الاشكال والكلام في معقولية تعلق التعهد بذكر الحرف عند ارادة التضييق كالاشكال في معقولية اعتبار العلقة بينهما أو جعل الحرف على المعنى المذكور. وبالجملة: الاشكال يتأتى على جميع تقادير الوضع حتى على تقدير التعهد، ويحتاج الدعوى الى دليل ولا يكتفى في صحتها باختيار كون الوضع هو التعهد، إذ الاشكال في صحة خصوص التعهد المذكور. وأما الرابع: فهو دعوى مجازفة، إذ بعد ان عرفت ما يرد من الاشكال على المبنى المزبور، فكيف يكون ارتكازيا ؟ !. والذي ننتهي إليه اخيرا هو الالتزام بما التزم به المحققان النائيني والاصفهاني من انه موضوع للربط والنسبة بين المفهومين الذي هو من سنخ الوجود، فانه مضافا الى معقوليته في نفسه وعدم الوصول الى اي اشكال فيه امر ارتكازي وجداني لا يحتاج الى اقامة برهان، وذلك فان المعنى المزبور يتبادر الى الذهن عند القاء الجملة، والدال عليه منحصر بالحرف لعدم وجود ما يصلح للدلالة عليه من اجزاء الجملة غيره، إذ الاسم يدل على نفس المفهوم المرتبط بالاخر لا على الارتباط. (كيفية الوضع للحروف) ثم انه يتضح بذلك ان الموضوع له في الحروف خاص لا عام - كما ادعاه صاحب الكفاية (١) - لان الموضوع له إذا كان عاما لم يكن معنى حرفيا بل كان معنى اسميا، إذ كل ما يفرض كونه عاما يكون من المفاهيم - إذ الوجود لا

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

يقبل العموم والسعة -، وقد عرفت ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفاهيم بل من سنخ الوجود وان المفاهيم معان اسمية. وبتقريب آخر: ان تصور كون الموضوع له عاما انما يكون بلحاظ الوضع للجامع بين الوجودات الخاصة، وهو - اي الجامع - غير متحقق ولا يتصور فيما نحن فيه الا بالغاء خصوصية الطرفين ليكون الجامع كلي الوجود، إذ مع ملاحظة الطرفين يكون كل وجود مباينا للوجود الاخر لانه فرد آخر وكل فرد بخصوصيته مغاير للفرد الاخر. ولا يمكن تجريده عن الطرفين والوضع الكلي، لتقوم المعنى بهما كما عرفت. وبالجملة: ان لوحظ الطرفان انعدم الجامع، وان لم يلحظ لم يكن الجامع من المعاني الحرفية فلا وجه لوضع الحرف له، لان المعنى الحرفي متقوم بالطرفين كما عرفت. ثمرة المبحث: وقد قررت بانه مع الالتزام بعموم الموضوع له في الحروف يتصور الاطلاق والتقييد في معانيها ويظهر ذلك في موردين: أحدهما: الواجب المشروط ودوران الامر في القيد بين رجوعه الى الهيئة ورجوعه الى المادة. والاخر: في مفهوم الشرط والاستدلال على ثبوته باطلاق اداة الشرط - كما يقرر في محله -. وهذا بخلاف ما لو التزم بخصوص الموضوع له فانه

لا يكون قابلا للاطلاق والتقييد، فيعلم بعدم رجوع القيد الى الهيئة، كما لا يمكن التمسك في اثبات المفهوم باطلاق الاداة لعدم ثبوت الاطلاق فيها. وقررت بنحو آخر: وهو انه مع الالتزام بآلية المعنى الحرفي لم يصح الاطلاق فيه لاقتضاء الاطلاق والتقييد اللحاظ الاستقلالي لانه حكم على الطبيعة وهو يقتضي لحاظ المحكوم عليه بالاستقلال. وقد نوقش في التقرير الاول: بان خصوصية الموضوع له لا تنفي صحة

التقييد، إذ العموم والاطلاق الافرادي هو الذي لا يتصور في الخاص دون الاطلاق الاحوالي فيمكن التقييد والاطلاق فيه بلحاظ الاحوال. وفي التقرير الثاني: بانه كثيرا ما يكون المعنى الحرفي ملحوظا بالاستقلال واثرا للحكم بنفسه. وعليه فلا تظهر الثمرة بلحاظ الجهتين. والتحقيق: انه مع الالتزام بان معاني الحروف ايجادية ومن سنخ الوجود يمتنع تصور الاطلاق والتقييد فيها، لا من جهة خصوصية الموضوع له أو آليته، بل من جهة ان الاطلاق من شأن المفاهيم، لان الاطلاق عبارة عن السعة في الصدق، والتقييد التضييق في الصدق وهذا شأن المفاهيم - كلية كانت اوجزئية - دون الوجود غير القابل للصدق على شئ بالمرة، بل ليس هو الا نفسه. مضافا الى انه يكون آليا ولا يتصور ان يكون استقلاليا في حال من الاحوال كما عرفت تحقيقه، فالثمرة موجودة كما لا يخفى. هذا كله بالنسبة الى الحروف الداخلة على المفردات. وأما الحروف الداخلة على الجمل كحروف التمني الترجي والاستفهام وغيرها فقد اتفق الجميع - تقريبا - على ان معانيها انشائية ايجادية، وقال بذلك من لا يلتزم بايجادية معنى الحرف ووجه ذلك بان الجملة تكون بدخولها انشائية. وعليه، فلا بد في تحقيق الحال فيها من معرفة مدلول الجملة الانشائية وأختها الخبرية، فنقول:

الانشاء والاخبار ذكر صاحب الكفاية (رحمه الله) ان الفرق بين الجملة الانشائية والجملة الخبرية كالفرق بين الاسم والحرف في كونه خارجا عن دائرة الموضوع له، فان كلا منهما موضوع للنسبة الا انها ان قصد بها الاخبار كانت خبرية وان قصد بها ايجاد النسبة كانت انشائية من دون أن يكون قصد الاخبار وقصد الايجاد دخيلا في الموضوع له (١). والذي يظهر انه (رحمه الله) اخذ الموضوع له في الجملة الخبرية والانشائية ونفس الاخبار والانشاء مفروغا عنه، وجهة الاشكال هو الفارق بينهما وان الانشاء والاخبار دخيلان في معنى الجملة الخبرية والانشائية أولا ؟ فاناط اللثام عن ذلك بما عرفت. ولاجل تحقيق الحال ينبغي الكلام في مقامين: المقام الاول: في تحقيق معنى الاخبار والانشاء. والمقام الثاني: في تحقيق معنى الجملة الخبرية والانشائية. اما المقام الاول، فتحقيق الكلام فيه: ان الاحتمالات المذكورة في معنى الانشاء اربعة:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاول: انه ايجاد المعنى باللفظ في نفس الامر. الثاني: انه ايجاد المعنى باللفظ بالعرض، فلا يخرج عن حقيقة الاستعمال، بل هو الاستعمال - كما يتضح فيما بعد -. الثالث: انه ايجاد المعنى باللفظ في وعائه المناسب له. الرابع: انه ابراز الصفات النفسانية باللفظ. أما القول الاول: فهو مختار صاحب الكفاية وقد أسهب في بيانه في الفوائد، وبيانه بتصرف: ان الانشاء ايجاد المعنى في نفس الامر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج، بخلاف الخبر فانه الحكاية عن ثبوت المعنى في موطنه، والمراد من وجوده في نفس الامر هو ما لا يكون بمجرد فرض فارض، لا انه ما يكون بحذائه شئ في الخارج. فملكية المشتري للمبيع لم يكن لها أي ثبوت قبل انشاء التمليك وانما ثبوتها لا يعدو الفرض كفرض انسانية الجماد أو جمادية الانسان، ولكن بعد انشائها حصل لها ثبوت وخرجت عن مجرد الفرض وان لم يكن لها ما بازاء في الخارج. وبعبارة اخرى: ان المعنى بالانشاء يوجد بوجود انشائي ويحصل له نحو تقرر في عالم الانشاء، وهذا الوجود الانشائي من سنخ الاعتباريات، وإذا كان الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ بنحو وجود فعبر عنه بالوجود الانشائي لم يختص الانشاء بالمعاني الاعتبارية كالملكية ونحوها، بل يعم المعاني الحقيقية الواقعية كالتمني والاستفهام فيمكن انشاء الصفات النفسانية الواقعية كما يمكن انشاء الامور الاعتبارية، إذ لم يعتبر في حقيقة الانشاء ايجاد نفس المعنى في عالمه كي يتوقف في امكان انشاء مثل التمني من الامور الواقعية لتبعية وجودها للاسباب التكوينية دون الانشاء، بل الانشاء يتحقق ولو لم يكن للصفة الحقيقية وجود في الخارج أصلا ويترتب عليه آثاره لو كانت. كما انه لا يعتبر في الوجود الانشائي ترتب أثر شرعي أو عرفي عليه، ولذلك لو انشأ المعنى الواحد بلفظ

واحد مكررا لا يخرج كل منها عن الانشاء، وان لم يترتب على الاول اثر غير التأكيد في المورد القابل للتأكيد، بل يوجد المعنى بكل انشاء بوجود انشائي مستقل غير الاخر، ولا يكون من قبيل ايجاد الموجود كي ينفي كونه انشاء كما تخيله الشهيد رحمه الله في القواعد (١) ونفى كون العقد المكرر انشاء لعدم حصول الايجاد به. ونظيره صدوره ممن لا يترتب على قوله أثر شرعا وعرفا كالمجنون إذا تأتى منه القصد، فانه لا يخرج عن الانشاء وان كان لغوا. وبالجملة: فالانشاء عبارة عن ايجاد المعنى بوجود انشائي اعتباري غير ايجاده في عالمه المناسب له من اعتبار وواقع ولذلك كان خفيف المؤنة ولا يتوقف على ترتب اثر عقلائي عليه، كما انه يصلح لان يسري في الصفات الحقيقية الواقعية، ولا تتوقف صحته على ثبوت تلك الصفات في نفس الامر والواقع في عالمها الخارجي (٢). ثم انه (رحمه الله) ذكر في فائدة اخرى ان الفرق بين الانشاء والاخبار من جهتين: احداهما: ان مفاد الانشاء مفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة كما هو مفاد الخبر. ثانيتهما: ان مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد ان لم يكن ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان أو يكون. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) (٣). والذي يتحصل منه انه يريد بالانشاء ايجاد المعنى باللفظ بوجود انشائي من قبيل الاعتباريات. فليكن على ذكر منك.

---

(١) الشهيد الاول محمد بن مكي. القواعد والفوائد ١ / ١١٢ - قاعدة ٨٦ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٥ - المطبوعة ضمن الحاشية. (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٩ - المطبوعة ضمن الحاشية (*).

وأما القول الثاني: فهو الذي اختاره المحقق الاصفهاني، وادعى انه مراد صاحب الكفاية بتقرير اليك نصه: (ان المراد من ثبوت المعنى باللفظ، اما ان يراد ثبوته بعين ثبوت اللفظ بحيث ينسب الثبوت الى اللفظ بالذات والى المعنى بالعرض، واما ان يراد ثبوته منفصلا عن اللفظ بآلية اللفظ بحيث ينسب الثبوت الى كل منهما بالذات، لا مجال للثاني إذ الوجود المنسوب للماهيات بالذات منحصر في العيني والذهني وسائر انحاء الوجود من اللفظي والكتبي وجود بالذات للفظ والكتابة. وبالجعل والمواضعة وبالعرض للمعنى. ومن الواضح أن آلية وجود اللفظ وعليته لوجود المعنى بالذات لابد من أن يكون في أحد الموطنين من الذهن والعين، ووجود المعنى بالذات في الخارج يتوقف على حصول مطابقه في الخارج أو مطابق ما ينتزع عنه. والواقع خلافه إذ لا يوجد باللفظ موجود آخر يكون مطابقا للمعنى أو مطابقا لمنشأ انتزاعه ونسبة الوجود بالذات الى نفس المعنى مع عدم وجود مطابقه أو مطابق منشأه غير معقول. ووجوده في الذهن بتصوره لا بعلية اللفظ لوجوده الذهني والانتقال من سماع الالفاظ الى المعاني لمكان الملازمة الجعلية بين اللفظ والمعنى مع ان ذلك ثابت في كل لفظ ومعنى ولا يختص بالانشاء، فالمعقول من وجود المعنى باللفظ هو الوجه الاول، وهو ان ينسب وجود واحد الى اللفظ والمعنى بالذات في الاول وبالعرض في الثاني، وهو المراد من قولهم: ان الانشاء قول قصد به ثبوت المعنى في نفس الامر وانما قيدوه بنفس الامر مع ان وجود اللفظ في الخارج وجود للمعنى فيه أيضا بالعرض، تنبيها على ان اللفظ بواسطة العلقة الوضعية وجود المعنى تنزيلا في جميع النشآت، فكأن المعنى ثابت في مرتبة ذات اللفظ بحيث لا ينفك عنه في مرحلة من مراحل الوجود. والمراد بنفس الامر حد ذات الشئ من باب وضع الظاهر موضع المضمر. فان قلت: هذا المطلب جار في جميع الالفاظ بالنسبة الى معانيها من دون

اختصاص بالانشائيات. قلت: الفرق ان المتكلم قد يتعلق غرضه بالحكاية عن النسبة الواقعة في موطنها باللفظ المنزل منزلتها، وقد يتعلق غرضها بايجاد نفس هذه النسبة بايجاد اللفظ المنزل منزلتها، مثلا مفاد: (بعت) اخبارا وانشاء واحد وهي النسبة المتعلقة بالملكية وهيئة (بعت) وجود تنزيلي لهذه النسبة الايجادية القائمة بالمتكلم والمتعلقة بالملكية، فقد يقصد وجود تلك النسبة خارجا بوجودها التنزيلي الجعلي اللفظي فليس وراء قصد الايجاد بالعرض وبالذات أمر آخر وهو الانشاء. وقد يقصد زيادة على ثبوت المعنى تنزيلا الحكاية عن ثبوته في موطنه أيضا وهو الاخبار، وكذلك في صيغة افعل واشباهها فانه يقصد بقوله (إضرب) ثبوت البعث الملحوظ نسبة بين المتكلم والمخاطب والمادة فيوجد البعث في الخارج بوجوده الجعلي التنزيلي اللفظي فيترتب عليه إذا كان من اهله وفي محله ما يترتب على البعث الحقيقي الخارجي مثلا. وهذا الفرق بلحاظ المقابلة بين المعاني الخبرية والانشائية، فلا ينتقض باستعمال الالفاظ المفردة في معانيها، فانها كالانشائيات من حيث عدم النظر فيها الا الى ثبوتها خارجا ثبوتا لفظيا، غاية الامر انها لا يصح السكوت عليها بخلاف المعاني الانشائية المقابلة للمعاني الخبرية. وهذا أحسن ما يتصور في شرح حقيقة الانشاء. وعليه يحمل ما افاده استاذنا العلامة لا على انه نحو وجود آخر في قبال جميع الانحاء المتقدمة فانه غير متصور. ومما ذكرنا في تحقيق حقيقة الانشاء تعلم ان تقابل الانشاء و الاخبار ليس تقابل مفاد كان التامة ومفاد كان الناقصة، نظرا الى ان الانشاء اثبات المعنى في نفس الامر والاخبار ثبوت شئ لشئ تقريرا وحكاية. وذلك لان طبع

الانشاء كما عرفت لا يزيد على وجود المعنى تنزيلا بوجوده اللفظي وهو قدر جامع بين جميع موارد الاستعمال، فان القائل بعت اخبارا أيضا يوجد معنى اللفظ بوجوده العرضي اللفظي والحكاية غير متقومة بالمستعمل فيه، بل خارجة

عنه فهي من شؤون الاستعمال، بل الفرق انهما متقابلان بتقابل العدم والملكة تارة بتقابل السلب والايجاب أخرى، فمثل: (بعت) واشباهه من الجمل المشتركة بين الانشاء والاخبار يتقابلان بتقابل العدم والملكة، لان المعنى الذي يوجد بوجوده التنزيلي اللفظي قابل لان يحكى به عن ثبوت في موطنه، فعدم الحكاية والتمحض فيما يقتضيه طبع الاستعمال عدم ملكة، ومثل (افعل) واشباهه المختصة بالانشاء عرفا يتقابلان تقابل الايجاب والسلب، إذ المفروض ان البعث الملحوظ نسبة بين اطرافها نظير البعث الخارجي، غير البعث الملحوظ بعنوان المادية في سائر الاستعمالات كما سمعت منا في اوائل التعليقة، فمضمون صيغة (اضرب) مثلا غير قابل لان يحكى به عن ثبوت شئ في موطنه بل متمحض في الانشائية، وعدم الحكاية حينئذ من باب السلب المقابل للايجاب). هذا نص ما افاده (قدس سره) في تعليقته على الكفاية وهو واضح لا يحتاج الى توضيح (١). والكلام فيه من جهتين: الجهة الاولى: في صحة نسبة الوجه المذكور الى صاحب الكفاية، والتحقيق عدم الصحة لانه خلاف ما هو الصريح لكلام صاحب الكفاية، من ان المراد من نحو الوجود هو الوجود الاعتباري بحيث يكون الانشاء من سنخ الاعتبار، فنسبة ارادة الوجود بالعرض الساري في الجمل الخبرية والانشائية الى صاحب الكفاية لا وجه لها، خصوصا بملاحظة ما يصرح به من ان هذا النحو من الوجود لا يتحقق بالجملة الخبرية. وأما ما ذكره من الوجه في حمل كلام صاحب الكفاية على ذلك فهو لا يفي بذلك، إذ لم يدع صاحب الكفاية ان المعنى يوجد بالذات بالانشاء بوجود حقيقي مقولي كي يرد عليه ان الوجود بالذات ينحصر في الحقيقي والذهني.

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١١٣ - الطبعة الاولى (*).

والحقيقي لا يكون الا إذا كان له ما بازاء في الخارج أو له منشأ اسراع له ما بازاء وهو غير متحقق فيما نحن فيه. والذهني علته التصور لا اللفظ وهو سار في جميع الاستعمالات دون خصوص الاستعمال الانشائي. بل قد عرفت انه يريد من نحو الوجود الحاصل للمعنى بالانشاء نحو وجود اعتباري، فلا يرد عليه ما ذكر إذ الاعتبار خفيف المؤنة، وتحقق الوجود الاعتباري مما لا ينكره (قدس سره)، كما انه يظهر بانه لا وجه لحمل (نفس الامر) على ارادة حد ذات الشئ وان اللفظ وجود للمعنى في جميع النشآت، خصوصا بملاحظة تعرض صاحب الكفاية في كلامه الى بيان المراد منه وانه اخراج الشئ من مجرد الغرض. فتدبر. الجهة الثانية: في تحقيق حصة هذا الوجه في نفسه وان لم يكن مرادا لصاحب الكفاية. والحق انه غير وجيه لوجهين: الاول: انه لو كان الانشاء هو ايجاد المعنى باللفظ بلحاظ ان وجود اللفظ وجود للمعنى بالعرض، بقيد ان لا يكون الغرض الحكاية عن الخارج أو الذهن، بل الغرض كان في نفس هذا الوجود العرضي للمعنى، لزم ان تكون الجملة الخبرية غير

المستعملة بقصد الحكاية، بل بداعي استمرار ارتكاز مدلولها في ذهن المخاطب بتكرارها بلا ان يقصد بها الحكاية، إذ ليس الداعي الا عدم شرود هذا المعنى من ذهن المخاطب، لزم ان تكون مثل هذه الجملة انشاء على هذا القول، مع انها لا تعد في العرف من الجمل الانشائية كما لا يخفى. الثاني: ان كون الانشاء هو ايجاد المعنى عرضا بوجود اللفظ يبتني امكانه الثبوتي على ثبوت كون الوضع هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى، فيكون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى، وبذلك يكون وجوده وجودا للمعنى بالعرض، إذ المنزل نحو وجود للمنزل عليه بالعرض والمسامحة، فيمكن تصور ان يكون الانشاء هو هذا النحو من ايجاد المعنى. ولكنك عرفت عدم ثبوت هذا المعنى

للوضع والمناقشة فيه وعدم ارتضائه حتى من المحقق الاصفهاني نفسه، وكون الوضع هو اعتبار الارتباط بين اللفظ والمعنى أو اعتبار اللفظ على المعنى أو غيرهما. ولا يخفى ان اللفظ لا يكون على هذا وجودا للاخر بالعرض للمعنى، إذ طرف العلقة الوضعية لا يكون وجودا بالعرض لطرفها الاخر - نظير طرفي السلسلة المشدودين بها فان أحدهما لا يكون وجودا للاخر بالعرض، والوضع كذلك فانه عبارة عن ربط اللفظ والمعنى برابط وجعل كل منهما طرفا للارتباط -، والا لكان المعنى وجودا بالعرض للفظ، ولا يلتزم به أحد. وبالجملة: فأساس هذا المعنى للانشاء وهو كون اللفظ وجودا للمعنى بالعرض غير ثابت فلا: تتجه دعوى ان الانشاء هو هذا النحو من ايجاد المعنى وأما ما ذكره صاحب الكفاية: فالالتزام به يتوقف على نفي المحذور فيه ثبوتا واثباتا. اما المحذور الثبوتي: فلم يتعرض احد الى بيان محذور ثبوتي فيه، ولعله لاجل عدم اهتمامهم فيما ذكره (رحمه الله) أو صرفه الى معنى غير ما ذكرناه. نعم يمكن استفادة دعوى المحذور الثبوتي في الجهة الثانية في البحث ممن يدعي ان الجمل الانشائية لها من المعنى ما لا يتلاءم مع تفسير الانشاء بما فسره به صاحب الكفاية، فتنقيح وجهة النظر فيه نوكلها الى الجهة الثانية. وأما المحذور الاثباتي: فمعرفة وجوده وعدمه تتوقف على ذكر القولين الاخرين ومعرفة ايها التام، فان في بطلان الاقوال الاخرى ومعقولية قول الاخوند مؤيدا له وترجيحا للالتزام به كما لا يخفى. وأما القول الثالث: فهو المشهور في تفسير الانشاء، ومحصله كما أشرنا إليه: هو أن الانشاء عبارة عن اسجاد المعنى باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي، بمعنى ان المعنى الاعتباري في نفسه يوجد له فرد حقيقي بواسطة اللفظ، فيكون القاء اللفظ سببا لتحقق اعتبار العقلاء للمعنى. فالانشاء هو التسبيب

باللفظ الى الاعتبار العقلائي للمعنى. فيتفق مع قول صاحب الكفاية في انه ايجاد للمعنى بنحو وجود وفي عالم آخر غير عالم اللفظ أو الخارج أو الذهن. لكنه يختلف عنه في ان وجوده على اختيار صاحب الكفاية نحو وجود انشائي من سنخ الاعتباريات بحيث يختلف عن سائر الاعتباريات، فالملكية بانشائها بـ:)ملكت) توجد - على اختيار صاحب الكفاية - بوجود انشائي اعتباري غير وجودها الاعتباري في نفسها وفي وعائها المفروض لها. واما على هذا القول فهي توجد بوجودها الاعتباري الثابت لها في حد ذاتها، وتتحقق في وعائها المقرر لها وهو عالم الاعتبار العقلائي. والثمرة الفقهية المترتبة على كلا القولين تظهر فيما يحرر من بطلان الصيغة مع التعليق، وانه يعتبر في صحة العقد أو نفوذه تنجيزه، ويستثنى من ذلك ما إذا كان التعليق قهريا فانه لا يضر التعليق عليه وعدمه، بل لا ثمرة فيه بعد

ان كان قهريا وذلك كالتعليق على رضا المالك في بيع الفضولي، فان الاثر بحسب اعتبار العقلاء انما يترتب مع رضا المالك فالانشاء لا ينفذ الا على تقدير الرضا. وجه ظهور الثمرة في هذا المبحث: انه إذا التزم بان معنى الانشاء ما هو المشهور من انه استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى في عالم الاعتبار العقلائي، يتصور حينئذ قهرية تعليق هذا على أمر ما، كما لو كان الاعتبار العقلائي متوقفا على شئ - نظير المثال السابق -، واما لو التزم بان معناه ما اختاره صاحب الكفاية من انه استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى بوجود انشائي، فلا يتصور فيه قهرية التعليق على شئ لانه مرتبط بنفس المنشئ - بمعنى ان هذا الوجود الانشائي وان كان عقلائيا الا انه بقصد الانشاء فارتباطه بالمنشئ - لا بالعقلاء كي يتوقف عندهم في بعض الصور على شئ ما، لان ما يقصد ايجاده ليس هو المعنى في وعائه الاعتباري العقلائي، بل المقصود ايجاده هو المعنى

بوجود انشائي غير وجوده في وعائه المقرر له من اعتبار أو غيره، وذلك لا يتوقف على شئ من رضا المالك ونحوه كما لا يخفى. وبالجملة: فلو التزم بما هو المشهور أمكن تحقق مصداق لصورة التعليق القهري، بخلاف ما لو التزم بمختار صاحب الكفاية، فيلتزم ببطلان العقد مع التعليق - على القول بالبطلان مع التعليق - مطلقا بلا استثناء. فلاحظ ثم انه قد يتشكل في الالتزام بما هو المشهور من جهتين: الاولى: انه يلزم اختصاص الانشاء بما كان وعاؤه الاعتبار كالعقود والايقاعات، لمعقولية التسبيب لايجادها واعتبارها من العقلاء. ولا يشمل ما كان من الامور الحقيقية الواقعية التكوينية التي لها ما بازاء في الخارج، كبعض الصفات النفسانية مثل التمني والترجي والطلب والاستفهام، لان وجودها في وعائها تابع لتحقق اسبابها التكوينية سواء تحقق اعتبارها أو لم يتحقق، إذ ليست هي من الاعتباريات التي تدور مدار الاعتبار وجودا وعدما، فلا معنى للتسبيب لايجادها باللفظ كما لا يخفى. مع ان عدها من الانشائيات وكون صيغها من الجمل الانشائية مما لا ينكر ويخفى. الثانية: ان معرفة تحقق الاعتبار العقلائي تكون بترتيب الاثار من العقلاء عليه ومعاملته معاملة الثابت حقيقة لو تصور له ثبوت حقيقي. ومع عدم ترتب الاثر عليه يعلم بعدم الاعتبار، لانه يلغو مع عدم ترتيب الاثر. وعليه، فيلزم عدم تحقق الانشاء في المورد الذي يعلم بعدم ترتيب الاثر، لعدم تحقق قصد التسبيب من المنشئ مع علمه بعدم تحقق المسبب، والمفروض تقوم الانشاء بقصد التسبيب للاعتبار العقلائي. وذلك يستلزم خروج موارد متعددة عن الانشاء مع عدها عرفا انشاء بلا كلام. منها: الانشاء المكرر والصيغ المتكررة، لوجود المعنى في عالم الاعتبار بأول انشاء، فلا يوجد بالانشاء الثاني والثالث، إذ لا يوجد المعنى في عالم

الاعتبار العقلائي مرة ثانية مع فرض ثبوته للغوية الاعتبار ثانيا. ومنها: بيع الغاصب، فانه يعلم بعدم ترتيب الاثر على انشائه. ومنها: بيع الفضولي مع علمه بعدم لحوق الاجازة، فان العقلاء لا يعتبرون الملكية باثر انشائه. ومنها: بيع غير المقدور تسليمه عادة. ومنها: المعاملة الغررية. وغير هذه الموارد مما لا يترتب الاثر العقلائي على الانشاء مع صدقه عرفا، ولذلك يقال: لا يصح انشاء الغاصب أو المجنون أو الصبي وهكذا. ولا يخفى ان هاتين الجهتين لا تردان على مختار صاحب الكفاية، إذ الانشاء على مختاره ايجاد المعنى باللفظ بوجود انشائي لا في وعائه المقرر له من اعتبار أو غيره، فيمكن

تحقق هذا الايجاد وقصده بلا توقف على تحققه في عالم الاعتبار العقلائي كي ينتفي في مورد لا يتحقق فيه الاعتبار من العقلاء. ولغويته مع عدم الاثر العقلائي ولا تنفى صحة تحقيقه. كما انه يمكن ان يطرأ على الصفات الحقيقية، إذ يمكن ان توجد بوجود انشائي غير وجودها الحقيقي وفي وعائها المقرر لها، فلا يقال: ان تحقق هذه الصفات في وعائها تابع للاسباب التكوينية ولا يرتبط باللفظ والاعتبار، إذ ليس المقصود بانشائها تحققها في وعائها بل تحققها بتحقق انشائي اعتباري في غير وعائها. وقد اشرنا الى ذلك في بيان كلامه، وقد تعرض هو الى الانشاء المكرر باعتبار. فراجع (١). وقد تفصى (٢) عن الاشكال من الجهة الاولى - اعني اختصاصه بالاعتباريات - بان معنى الانشاء ليس هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد ايجاده

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٧ - المطبوعة ضمن الحاشية. (٢) المتفصي هو المدقق الشيخ هادي الطهراني (قده) (*).

في عالم الاعتبار، بل استعماله لا بقصد الحكاية، سواء قصد به الايجاد أو لم يقصد، فالمأخوذ في معنى الانشاء هو عدم قصد الحكاية لا قصد الايجاد. واما الاشكال من الجهة الثانية - اعني لزوم خروج بعض الانشائيات عن الانشاء - فقد اجيب عنه في مورد الصيغ المكررة بالالتزام فيما لا يقبل التأكيد والشدة والضعف كالملكية، بلغوية الانشاء الاخر وانه لا يعد انشاء. وفيما يقبل الشدة والضعف كالطلب ونحوه، بان الانشاء الاخر تأكيد للاول بحيث يكون كل منهما دالا على مرتبة ما من الارادة والطلب فيتأكد ولا يكون لغوا (١). وأما بيع الغاصب فقد اجيب عن الاشكال به بما ذكره الشيخ في بعض كلماته في المكاسب: من ان الغاصب وان علم بعدم ترتب الاثر العقلائي على تمليكه لعدم كونه مالك المال، الا انه حيث يكون في مقام الانشاء يدعي لنفسه الملكية ويبنى على انه هو المالك ومن له حق التصرف من باب الحقيقة الادعائية. وعليه فيترتب عليه ما يترتب على المالك من امكان قصد الايجاد ولو لم يتحقق الايجاد حقيقة. وهذا الجواب لا يتأتى في بيع الفضولي لانه لا يدعي لنفسه الملكية كالغاصب، فيبقى الاشكال من جهته على حاله، كما يبقى الاشكال في الموارد الاخرى. والتحقيق انه يمكن دفع الاشكال في سائر الموارد، بان يقال: انه ليس المراد من الانشاء هو استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى في عالمه على ان يكون ايجاد المعنى بمنزلة الداعي - ويراد من القصد معنى الداعوية -، كي يقال باقتضاء ذلك ترتب الايجاد على الانشاء مباشرة وفعلا كما هو شأن كل داع، فانه سابق بوجوده التصوري متأخر بوجوده العيني الخارجي ومترتب فعلا على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٧ - المطبوعة ضمن الحاشية (*).

الفعل. فيقع الاشكال حينئذ في بعض الموارد الانشائية لتخلف الايجاد عن الانشاء، بل المراد به استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى في وعائه المقرر له. والمقصود به ان يكون المنشئ بانشائه

في هذا المقام وبهذا الصدد - لا أن يكون غرضه ذلك - فينشئ ما يقتضي الايجاد لو انضم إليه سائر ما له دخل في تحقق المعنى، فان كان ذلك ثابتا حال الايجاد أو لم يكن هناك ما يتوقف ترتب الاثر على انضمامه تحقق المعنى فعلا، وإلا روعي في تحققه ثبوت ما له دخل فيه، فالانشاء ليس دائما علة تامة لترتب الاثر وللايجاد كي يرد الاشكال المذكور، بل قد يكون جزء العلة للايجاد فيترتب عليه الاثر مع انضمام سائر ما له دخل في التأثير، ويوجد المعنى المنشأ في وعائه بعد انضمامها، فالتعبير بالقصد في تفسير الانشاء بلحاظ تأثيره ودخالته في ترتب الاثر اما بنفسه أو مع غيره واطلاق القصد في مثله متعارف لا بلحاظ انه علة تامة لتحققه كي يشكل عند تخلف الاثر في صدق الانشاء، ولو عبر بانه استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى كان أوضح. واندفاع الاشكال - على هذا التوجيه لكلام المشهور - في موارد الجهة الثانية واضح. أما الانشاء المتكرر فلان المنشئ العاقل انما ينشئ ثانيا بقصد تحقق المعنى في عالم الاعتبار لو لم يكن الانشاء الاول كافيا في تحققه لاحتمال تحقق الخلل فيه. ولا يفرق في ذلك بين ما يقبل الشدة والضعف فيؤكد وما لا يقبل كما لا يخفى. وأما في بيع الغاصب والفضولي، فلانهما ينشئان ما يقتضي الايجاد لو انضم إليه رضا المالك فيتحقق منهما القصد بالمعنى الذي ذكرناه ويكونان في مقام الايجاد. وهكذا الحال في سائر موارد الاشكال. نعم لا يندفع بهذا التوجيه الاشكال من الجهة الاولى، فان الانشاء يختص بما كان المعنى المنشأ من المعاني الجعلية الاعتبارية لا الواقعية التكوينية

كالتمني وغيره، إذ لا معنى لجعلها واعتبارها، بل وجودها يتبع اسبابها التكوينية اعتبرها معتبر اولا. والتوجيه المزبور لم ينظر فيه الى هذه الجهة من الاشكال، بل النظر فيه مرتكز على الجهة الاخرى. وعلى أي فلا ضير في خروج الصيغ الدالة على التمني وغيره مما يشاكله عن الانشاء وليس هو بمحذور فسيأتي تحقيق الحال فيها. وإذا تبين عدم ورود اي اشكال في الوجه المشهور للانشاء دار الامر بينه وبين مختار صاحب الكفاية. والذي يقرب الالتزام به ويبعد مختار صاحب الكفاية: انه لا دليل لما ذكره صاحب الكفاية اثباتا، بل هو وجه ثبوتي صرف لا شاهد له في مقام الاثبات، بل ظاهر المرتكز من ان المنشئ ينشئ نفس المعنى قاصدا ايجاده في وعائه المناسب له بحيث يرى نفسه بمنزلة موجد السبب للامر التكويني، لا انه ينشؤه لايجاده في عالم غير عالمه ثم يترتب عليه وجوده في عالمه الخاص. ظاهر ذلك اثبات الرأي المشهور ونفي راي صاحب الكفاية، وبذلك يترجح التفسير الثالث على التفسير الثاني (١).

---

(١) لا يخفى انه قد وقع الاتفاق على ان للانشاء نحو ثبوت قبل تحقق شرائط فعليته، فللحكم ثبوت قبل تحقق شرط الفعلية، وهو المعبر عنه بالحكم الكلي في قبال عدمه، وللملكية نحو وجود بمجرد الانشاء قبل فعليتها واعتبارها من العقلاء أو الشارع، وهذا أمر وجداني يعترف به كل أحد على الاختلاف في المراد في الانشاء. وهذا ما نعبر عنه بالوجود الانشائي وبملاحظة هذه الجهة يمكن ان ننفي سائر الاقوال في الانشاء. اما القول الاول: فمقتضاه انعدام الانشاء بتصرم اللفظ، لان ما به وجود المعنى هو اللفظ والمفروض تصرمه، الذي ينافي ما قلناه من وجود المنشأ بنحو مستمر. واما قول المشهور: فلان ثبوته يتوقف على تحقق الاعتبار العقلائي أو الشرعي في وعائه المناسب له. وهذا قد يتوقف على شرائط خاصة، فإذا لم تتوفر لم يتحقق الاعتبار للمنشأ وهو خلاف للوجدان، (*).

وأما القول الرابع: - فهو الذي التزم به السيد الخوئي (دام ظله) - وهو كون الانشاء ابراز ما في النفس من الصفات من اعتبار أو غيره بواسطة اللفظ (١). وقد قرب مدعاه بنفي ما ذهب إليه المشهور، بدعوى ان الاعتبار الشخصي بيد المعتبر نفسه فلا يناط باللفظ، والاعتبار العقلائي يتوقف على استعمال اللفظ في المعنى فلابد من تشخيص المعنى. هذا مع ان من الامور الانشائية ما لا يقبل الاعتبار كالتمني والترجي ونحوهما من الصفات الحقيقة. ولا يخفى ان توقف الاعتبار العقلائي على استعمال اللفظ في معنى لا يلازم فرض الانشاء كما ذكره، إذ يمكن ان يفرض ان معنى الهيئة هو قصد الايجاد كما التزم في الهيئة الخبرية بان معناها قصد الحكاية، فإذا استعملت الهيئة الانشائية في قصد الايجاد ترتب عليه الاعتبار العقلائي، فلا يلزم فرض الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني. فتدبر. وقد خلط في مقام تعريفه بين المقام الثاني - اعني معنى الجملة - والمقام الاول، حيث ادعى ان الصيغ الانشائية وضعت لابراز الصفات الموجودة في النفس وان الاثر انما يترتب عليها مع ابرازها لا عليها فقط ولو لم تبرز. والذي يستفاد من كلامه ان الشخص يتحقق منه الاعتبار - مثلا - ثم يبرزه بالصيغة. فالانشاء عنده هو نفس الاعتبار أو ان الاعتبار مقوم للانشاء. ولذلك يرد عليه:

= لصدور البيع والتمليك عند عقد الفضولي مع الجزم بعدم تحقق الاجازة فضلا عن عدم تحققها فعلا. واما القول الرابع: فان مقتضاه انه لو رفع المنشئ يده عن اعتباره يرتفع المنشأ، مع ان اجازة المالك تتعلق ببيع الفضولي وعدمه ولو مع رفع الفضولي يده عما أنشأه، فلو لم يكن الوجود الانشائي غير الاعتبار الشخصي لم يكن معنى صحيح لتعلق الاجازة بالبيع الفضولي إلا وجود لشئ حال الاجازة على بعض الاقوال.
(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٩٣ - الطبعة الاولى (*).

اولا: ان الاعتبار الشخصي وان التزم به بعض الاكابر، إلا انه لا أساس له ولا وجه بعد امكان التوصل الى الاعتبار العقلائي باللفظ مباشرة كما هو مقتضى الرأي الثالث المشهور، إذ لم يثبت فيه أي محذور، فالاعتبار الشخصي بعد هذا يكون لغوا محضا وليس بذي أثر. نعم لو فرض امتناع الاحتمال الثالث وثبوت المحذور فيه امكن دعوى صحة الاعتبار الشخصي من باب انه يكون موضوع الاعتبار العقلائي، لكن عرفت انه لا محذور فيه. وثانيا: ان معنى الاعتبار هو بناء المعتبر على ما اعتبره، فيقال عند اعتبار العقلاء الملكية لزيد انهم بنوا على انه مالك وانهم يرونه مالكا. ونحو ذلك من التعبيرات المرادفة، وعليه فاعتبار الشخص زيدا مالكا - عند ارادة بيعه شيئا - معناه انه بنى على انه مالك وبعد ذلك يبرز هذا الاعتبار باللفظ. وهذا المعنى يخالف الوجدان والضرورة، فان الشخص قبل التلفظ بالصيغة لا يبني على ان زيدا مالك ولا يرتب آثار الملكية عليه في نفسه ولا ينظر إليه نظر المالك بل هو يقصد تمليكه بالصيغة بحيث يبني على مالكيته بعد ذكرها لا قبله كما لا يخفى. وثالثا: ان من المعاني الانشائية ما لا يقبل الجعل والاعتبار أصلا كالانفاذ، فان نفوذ المعاملة معناه تأثيرها وترتب الاثر المرغوب عليها، والتأثير غير قابل للاعتبار لما قرر في منع جعل السببية ونحوها من الامور الانتزاعية، من انها ان جعلت بنفسها بلا جعل المسبب كان ذلك منافيا للسببية، لان معناها تحقق المسبب عند وجود السبب، وان جعل المسبب استغني عن جعلها بجعله لتحققها قهرا لانتزاعها عن وجود المسبب عند وجود السبب. والنفوذ مثل السببية من الامور الانتزاعية، بل هو في معناها لانه عبارة عن تأثير العقد في المسبب، فاعتباره ممتنع، بل المجعول انما يكون هو الاثر وينتزع من جعله التأثير والنفوذ. ولا يخفى ان اجازة المعاملة الفضولية قد تكون بلفظ: (أنفدت)، وهو - أعني

الانفاذ - لا يقبل الاعتبار كما عرفت، فيلزم أن لا تكون انشاء على هذا التفسير مع ان كون الاجازة من الانشائيات مما لا يخفى. واما لو كانت بلفظ القبول مثل: (قبلت) فالايراد لا يتأتى، إذ قد يدعى بان الاعتبار تعلق بنفس المسبب، والمنشأ هو نفسه لا التأثير والسببية. بدعوى: ان القبول عرفا في معنى الاقرار بالتمليك الحاصل وجعل طرفه نفسه لا المنشئ الفضولي، فيكون انشاء التمليك مباشرة. وبالجملة: من مجموع ما ذكرنا ومما سيأتي من الاشكال على معنى الصيغة الانشائية يحصل الجزم بعدم صحة هذا الاختيار. هذا مع انه (حفظه الله) لم يتعرض لنفي ما ذكره صاحب الكفاية وابطاله، وانما تعرض لنفي المذهب المشهور خاصة، وهذا على خلاف اسلوب التحقيق. فالمتعين في معنى الانشاء من بين الاراء هو الرأي الثالث المشهور بين الاعلام لارتكازه في الاذهان. هذا كله في الانشاء. واما الاخبار فلا خلاف في معناه، وانه هو استعمال اللفظ في المعنى بقصد الحكاية عن ثبوته في موطنه ووعائه من ذهن أو خارج. وأما المقام الثاني، فتحقيق الكلام فيه: انه قد نسب الى المشهور دعوى كون الموضوع له الجملة الخبرية ثبوت النسبة أو لا ثبوتها في الخارج، فمدلولها ثبوت النسبة في الخارج أو لا ثبوتها. فالثبوت معنى الجملة الايجابية وعدم الثبوت معنى الجملة السلبية. واورد السيد الخوئي على ذلك بوجهين: الاول: ان مقتضى كون مدلول الجملة الخبرية ثبوت النسبة أو لا ثبوتها حصول العلم بثبوتها أو عدمه بمجرد اطلاق الجملة، مع ان الوجدان قاض بعدم ذلك، وانه لولا القرائن الخارجية أو الاطمئنان الشخصي بصدق المخبر لا يحصل العلم من الجملة لو خليت ونفسها، بل لا يحصل الظن.

والتفصي عنه بان وضع الجملة لثبوت النسبة أو لا ثبوتها لا يقتضي سوى تصوره وانتقال الذهن إليه عند اطلاق الجملة كالوضع للمفردات، إذ العلم الذي يقتضيه الوضع انما هو العلم التصوري لا التصديقي، وحصول تصور ثبوت النسبة أو لا ثبوتها عند اطلاق الجملة لا يكاد ينكر من أحد. مندفع: بما تقرر من ان دلالة الجملة على معناها تختلف عن دلالة الالفاظ المفردة، فان دلالة الالفاظ المفردة تصورية، ودلالة الجملة تصديقية، والتصديق يعتبر فيه العلم والاذعان، فمقتضى وضع الجملة لثبوت النسبة - بضميمة كون دلالتها على معناها تصديقية - حصول العلم التصديقي بثبوت النسبة في الخارج عند اطلاق الجملة، وقد عرفت عدم حصوله. الثاني: ان الوضع كما عرفت تحقيقه عبارة: عن التعهد بشئ عند ذكر اللفظ، ولا يخفى ان التعهد لا بد ان يتعلق بامر اختياري يمكن فعله للمتعهد، وعليه فيمتنع الوضع لثبوت النسبة، لان مقتضاه تعهد الواضع ثبوت النسبة في الخارج عند ذكر الجملة، وثبوت النسبة ليس من الامور الاختيارية فلا يصح تعلق التعهد به. ولاجل ورود هذين الاشكالين عدل عن اختيار المشهور الى اختيار كون الموضوع له الجملة الخبرية قصد الاخبار عن ثبوت النسبة والحكاية عنها، وهو امر اختياري يمكن تعلق التعهد به، كما ان الدلالة تكون تصديقية، إذ باطلاق الكلام والقائه يعلم بان المتكلم يقصد الحكاية والاخبار. فيمكن الالتزام بهذا الرأي بلا ورود المحذورين السابقين، واختيار كون الموضوع له الجملة الانشائية ابراز الصفات النفسية من طلب أو تمن أو اعتبار شئ، فالصيغ الخبرية والانشائية تتفقان في كون الموضوع له هو ابراز شئ، وان لهما دلالة تصديقية إلا انهما يختلفان، في ان موضوع الابراز في الخبرية امر يحتمل فيه التحقق وعدمه ويحتمل فيه الصدق والكذب، والمظور في ما يقال من ان

الجملة الخبرية تحتمل الصدق والكذب هو هذا المعنى، والا فنفس مدلول الجملة غير قابل للصدق والكذب. بخلافه في الانشائية فانه لا يحتمل فيه ذلك. ويتلخص الفرق بين هذا الالتزام وبين الالتزام الاخر في امرين: الاول: ان الموضوع له على هذا الالتزام هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة. واما الموضوع له على الالتزام الاخر فهو نفس النسبة أو ثبوتها المحكي عنه. الثاني: ان قصد الحكاية على الالتزام الاخر يكون بمنزلة داعي الداعي للاستعمال، إذ الداعي الاول للاستعمال هو تفهيم النسبة وايجاد صورة النسبة في الذهن، وهذا التفهيم والابراز، تارة يكون بداعي الحكاية عنه، واخرى يكون بداعي الاستهزاء - مثلا -. فداعي الحكاية يكون داعيا الى التفهيم الذي هو داع للاستعمال. واما على هذا الالتزام فهو الداعي الاولي للاستعمال والتكلم، إذ يوضع الكلام لامر آخر غيره، فلاحظ (١). والكلام مع السيد الخوئي يقع في جهتين: الجهة الاولى: في تمامية ما ساقه سببا للعدول من تعريف المشهور للجملة الخبرية واختيارهم في الموضوع له الجملة وعدم تماميته، والحق انه غير تام. أما الوجه الاول: فلان المراد من كون دلالة الجملة الخبرية تصديقية ليس انها بالقائها توجب الاذعان بالنسبة، بل ان مدلولها أمر لو تعلق به العلم كان تصديقيا، بخلاف مدلول المفردات فانه لا يتعلق به الاذعان أصلا. ويشهد لما ذكرناه: انهم لا يلتزمون بان دلالة الجملة الانشائية تصديقية، حتى من يلتزم بما التزم به السيد الخوئي من وضع الصيغ الانشائية للطلب ونحوه.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٨٥ - الطبعة الاولى.

فانه لو كان المراد من الدلالة التصديقية ما ذكره من حصول العلم بمدلولها بالقائها لم يصح الالتزام به الا الالتزام بالوضع لتفهيم النسبة لا نفس النسبة، والالتزام بذلك يقتضي الالتزام بتصديقية الدلالة في الجملة الخبرية والانشائية، وقد عرفت انهم لا يلتزمون بذلك في الجملة الانشائية، فيكشف عن كون المراد من الدلالة التصديقية معنى غير ما ذكر، وهو ما بيناه. وأما الوجه الثاني: فلانه - مضافا الى ما عرفت من الاشكال في أصل المبنى. وتقريبه بنحو آخر أوجه منه وان لم يسلم عن الاشكال ايضا، وهو جعل متعلق التعهد ذكر اللفظ لا المعنى فراجع - منقوض بالوضع للمفردات، فان الذوات والطبائع التي توضع بازائها الالفاظ غير اختيارية للواضع المتعهد، فيمتنع الوضع له بمقتضى كون الوضع هو تعهد المعنى عند ذكر اللفظ، لاستلزامه تعلق التعهد بامر غير اختياري وهو ممتنع. وبتعبير آخر: ان متعلق التعهد ان كان لا بد ان يكون نفس الموضوع له فلا بد ان يكون اختياريا، انتقض ذلك بالوضع للمفردات من الذوات والطبائع ونحوهما. وان لم يلزم ان يكون هو الموضوع له، بل متعلقه قصد تفهيم المعنى، وذلك يصحح كون المعنى هو الموضوع له كما هو المفروض، فليكن الامر كذلك فيما نحن فيه - اعني الجملة الخبرية -، فيكون المتعهد به قصد الاخبار عن ثبوت النسبة والموضوع له نفس ثبوت النسبة، كما كان المتعهد به في لفظ: (زيد) لذاته قصد تفهيم الذات والموضوع له نفس الذات، فلاحظ جيدا. الجهة الثانية: في صحة ما اختاره معنى للجملة الخبرية والانشائية وعدم صحته. والحق عدم تماميته أيضا. أما عدم صحة ما اختاره للجملة الخبرية

من معنى، وهو كونه قصد الحكاية عن ثبوت النسبة وانها موضوعة لابراز هذا القصد دالة عليه وعلى كون

المتكلم في مقام الاخبار، فلوجهين: الاول: تخلفه في بعض الصيغ الخبرية غير المستعملة في قصد الحكاية عن مدلولها، كجملة: (أن زيدا قائم) في قول القائل: (سمعت أن زيدا قائم)، فان مجموع الجملة اخبار عن السماع بقيام زيد الا ان جملة (ان زيدا قائم) غير مقصود بها الحكاية عن ثبوت النسبة بين: (زيد) و (قائم)، بل هي دالة على ثبوت النسبة فقط، وهي بهذا اللحاظ كانت متعلقا للسماع، وبهذا الاعتبار صح الاخبار عن السماع بها. لان متعلق السماع هو النسبة والمقصود الحكاية عن السماع بها، فلو لم تكن دالة على النسبة لم يتم الكلام، إذ ليس ما يدل على النسبة غيرها، وكقوله (اخبرني بكر بان عمرا قائم)، وهو يعلم يكونه زيدا، فانه ليس بصدد الاخبار عن قيام عمرو، مع ان جملة (ان عمرا قائم) مستعملة في معناها قطعا. وكالاستعمالات الكنائية، فان المقصود الحكاية عن اللازم دون الملزوم مع دلالة الجملة على الملزوم فلو لم تدل على الملزوم وهو ثبوت النسبة الملزومة لنسبة اخرى المقصود الحكاية عنها لما صحت الكناية. والحاصل: ان من الجمل ما لا يستعمل في قصد الحكاية، بل لا يدل الا على النسبة، فمقتضى الالتزام المذكور عدم كونها من الجمل الخبرية مع انها كذلك بلا كلام وتوقف. يضاف الى ذلك، أولا: ان نتيجة الوضع لمعنى هو حكاية اللفظ عنه وتفهيمه به وابرازه به ودلالته عليه، فلو كان الموضوع له الجملة الخبرية هو قصد الاخبار كان مدلولها ذلك بحيث يكون المحكي بها هو قصد الحكاية، وذلك مخالف لما عليه الوجدان والعرف، فان العرف يرى ان مدلول الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة لا قصد الاخبار عنها، فيرى ان المتكلم حكى عن ثبوت النسبة لا انه حكى قصد الحكاية عن ثبوت النسبة، بل هذا المدعى يمكن ان يستفاد

من كلامه هو، حيث صرح بان المتكلم يقصد الحكاية عن ثبوت النسبة بالجملة. وثانيا: ان الدليل الذي ساقه لاختيار هذا الوجه هو دعوى انه يستفاد عند اطلاق الجملة الخبرية كون المتكلم في مقام الاخبار وانه يقصد الحكاية. ونظير هذا موجود في استعمال الالفاظ المفردة، فان المتكلم في مقام الاخبار وانه يقصد الحكاية. ونظير هذا موجود في استعمال الالفاظ المفردة، فان المتكلم إذا اطلق اللفظ المفرد يفهم انه في مقام تفهيم معناه وابرازه، فلما لم يلتزم في المفردات بانها موضوعة لقصد تفهيم المعنى كما التزم بذلك في الجملة الخبرية ؟، وانما التزم بانها موضوعة لذات المعنى لكن مقيدة بتعلق الارادة والقصد. ولو اراد ان يلتزم بان الموضوع له في المفردات هو قصد التفهيم والابراز كما لا تأباه بعض عبارات بعض تقريراته (١)، للزم ان يلتزم ان الدلالة في باب المفردات تصديقية ايضا كما في باب الجمل، لوحدة الملاك وهذا مما لا يلتزم به. فيكشف ذلك عن ان ما استند إليه في اثبات مدعاه غير مجد وانه لازم أعم للوضع فلا يكشف عن الوضع. وثالثا: ان النسبة المقصود تفهيمها معنى من المعاني التي تحتاج الى وضع شئ لها، فإذا كانت الجملة موضوعة لقصد تفهيمها فما هو الموضوع لها ؟. الثاني: ان المتصور في قصد الحكاية الموضوع لها الصيغة امور ثلاثة: أحدها: التصميم والعزم على الاخبار. ثانيها: كون المتكلم بصدد الاخبار وفي مقام الحكاية. ثالثها: كونه قاصدا الحكاية والاخبار بهذه الجملة بحيث يكون الاخبار والحكاية داعيا لذكر الجملة. ومراد القائل هو الثالث دون الاولين، لانه يذهب

الى انه بالقصد المذكور يكون الكلام خبرا وفردا من افراد الاخبار، مع انه قد لا يترتب مباشرة على أصل العزم أو كونه في مقام الاخبار استعمال الصيغة الخبرية بل يستعمل الصيغة الانشائية ولا يكون اخبارا بلا كلام. فالمتعين هو

---

(١) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٥٩ - الطبعة الاولى (*).

الثالث، فانه المساوق لاستعمال الجملة الخبرية وبه تكون الجملة من افراد الاخبار، ومصداقا للخبر. ولا يخفى ان الداعي ما يكون بوجوده الذهني سابقا وبوجوده الخارجي لاحقا مترتبا على الشئ بلا فصل. فإذا كانت الحكاية المأخوذة في معنى الجملة الخبرية من قبيل الداعي فلا بد من فرض كون الحكاية عن ثبوت الجملة للنسبة امرا يترتب على الجملة في نفسه كي يكون داعيا الى الاستعمال، ويكون الاستعمال بلحاظه، وهذا انما يتلاءم مع الوضع لنفس ثبوت النسبة لا لقصد الحكاية، إذ بعد فرض كون القصد ههنا بمعنى الداعي فلا بد ان يفرض مدلول الجملة أمرا غير القصد يكون مدعاة للاستعمال وموضوعا للقصد. وقد يقال: إذا كان الموضوع له هو قصد الحكاية عن ثبوت النسبة كان ثبوت النسبة قيد الموضوع له، فصح ان يكون داعيا ولو بلحاظ دلالة الكلام عليه بالالتزام وبتبع دلالته على المقيد به وهو نفس القصد. لكنه غير وجيه: لان ما أخذ قيد الموضوع له هو ثبوت النسبة بنحو الاطلاق وبلا تقييده بنسبة خاصة. والداعي الباعث للاستعمال هو تفهيم النسبة الخبرية الخاصة، لوضوح تفاوت انحاء النسب وتفاوت الجمل في الدلالة عليها، فنحو النسبة المدلول عليها بجملة: (قام زيد) غير نحو النسبة المدلول عليها بجملة: (زيد قائم) أو (ان زيدا قائم). فالمدلول عليه بالالتزام هو كلي النسبة وهو لا يصلح للداعوية، فلا يمكن فرض كون الداعي الحكاية عن النسبة الخبرية الخاصة الا بفرض قابلية الكلام بنفسه لتفهيمه في مرحلة سابقة على الداعوية، وهو يقتضي الوضع لثبوت النسبة. ومن هنا تتضح تمامية الايراد على الوجه المزبور - أعني الوجه في وضع الجملة الخبرية - بانه نرى بالوجدان بانه عند اطلاق جملة: (زيد قائم) نفهم معنى آخر غير نفس المعاني الافرادية وهو ثبوت النسبة بينهما. والدال منحصر

بالهيئة التركيبة وذلك يقتضي وضعها لذلك. إذ الجواب عنه: بان الدلالة على ذلك انما كان بواسطة الدلالة على قصد تفهيم النسبة، إذ تصور ثبوت النسبة يكون مع ذلك قهريا للعلم بقصد تفهيمه. فلا دلالة لانسباق ثبوت النسبة على الوضع له لانه يتلاءم مع الوضع لقصد الحكاية عن ثبوتها. لا يتجه بعد ما عرفت من ان القيد المأخوذ والمدلول عليه بالالتزام - لو تم الوجه المزبور - هو كلي النسبة، والمتبادر عند اطلاق الجملة ثبوت النسبة الخاصة والتبادر علامة الوضع، إذ لا مقتضى سواه في المقام. نعم، الايراد عليه: بان المراد بالابراز ان كان مفهومه، فيلزم الترادف بين الهيئة وبين لفظ الابراز وهو باطل كما لا يخفى، وان كان مصداقه، فهو مما لا يلتزم به القائل لانه لا يرى صحة الوضع للموجود الخارجي لعدم قابليته للانتقال الذهني الذي هو غاية الوضع، لان الانتقال يتعلق بالمفاهيم لا بالمصداق. غير وجيه: لان الابراز الوارد في التعبير غالبا لم يؤخذ في الموضوع له، بل الموضوع له هو القصد، والابراز بمنزلة الداعي

للوضع، فاللام في قوله: (وضع لابراز..) لام التعليل لا لام الاضافة والملك. ومثله الحال في الابراز في الجمل الانشائية، إذ قد توهم بعض عبارته انه هو الموضوع له بمعنى كونه طرفا للعلقة الوضعية، ولكن مراده انه الموضوع لاجله، إذ لا معنى لكون الابراز طرفا للعلقة الوضعية، مع انه لا يوجد الا بالاستعمال. فالاستعمال موجد للابراز لا كاشف عنه فتدبر. ولكن يرد عليه نظيره بالنسبة الى قصد الحكاية الذي فرضه موضوعا له، فيقال ان المراد ان كان هو مفهوم قصد الحكاية لزم صحة الترادف بين الهيئة وقصد الحكاية وهو باطل جزما، لعدم صحة وضع أحدهما موضع الاخر. وان كان هو واقع قصد الحكاية فهو خلاف ما التزم به القائل من لزوم كون الوضع

للمفاهيم. واما عدم صحة ما اختاره للجملة الانشائية من معنى - الذي يتلخص في ان الجملة الانشائية موضوعة بقصد ابراز الصفات النفسانية الحاصلة في النفس من تمن وترج واستفهام واعتبار، فهي موضوعة لواقع هذه الصفات لا لمفهومها، بمعنى ان الواضع تعهد بانه متى ما كان في نفسه احدى هذه الصفات ذكر الهيئة الخاصة بها، ولذلك يكون الاتيان بالجملة الانشائية موجبا للعلم بحصول هذه الصفة في نفس المتكلم فيرتب عليه آثارها، وليس موجبا للتصور والخطور، فانه من شأن المفاهيم لا الوجودات - فلوجهين: الاول: ان ذلك انما يتم في غير ما إذا كانت المادة موضوعة لمفهوم الصفة النفسانية الموضوع لها الهيئة نظير: (ملكت)، فان الهيئة تدل على الاعتبار القائم بالنفس، والمادة تدل على الملكية، وهي غير مفهوم الصفة النفسانية أعني الاعتبار كما لا يخفى، فالمجموع من الهيئة والمادة يدل على اعتبار الملكية. وأما فيما إذا كانت المادة موضوعة لمفهوم الصفة النفسانية مثل: (اعتبرت) ان قصد بها الانشاء أو: (اتمنى) المقصود بها انشاء التمني، فلا يتم ما ذكر، لان معنى الكلام - بمقتضى ما ذكر بملاحظة المجموع من الهيئة والمادة - اعتبار الاعتبار وتمني التمني ولا ريب في فساده ولا يلتزم به القائل مع انه لازم قوله. وهكذا لا يتم ما ذكر فيما كان المنشأ لفظا غير المقصود اعتباره مثل (بعت) فان المقصود اعتبار الملكية، والصيغة بمادتها وهيئتها انما تدل على اعتبار البيع ولا معنى له، إذ البيع من الافعال التكوينية الخارجية لا من الاعتباريات، لانه يدل على ايجاد التمليك ويشير الى صدور التمليك عن البائع، وهو امر تكويني ليس باعتباري، وبعبارة اخرى: التمليك بلحاظ جهة الصدور ليس اعتباريا كالملكية كما لا يخفى.

الثاني: ان لازم هذا الاختيار ان لا يكون للجملة الانشائية مدلول تام جملي في عالم المفهومية والتصور، بل لا يكون هناك الا مفهوم المادة الافرادي. بيان ذلك: ان الصيغة إذا كانت موضوعة لواقع الصفة النفسانية، وهي - مثلا - الاعتبار القائم بالنفس، كان وجود الصيغة كاشفا عن ذلك الواقع وموجبا للعلم به بلا خطوره في الذهن، لفرض كونه موجودا وهو لا يقبل التحقق في الذهن. وعليه فليس في الجملة الانشائية ما يتعلق به التصور والانتقال سوى مفهوم المادة وهو ما تعلق به الاعتبار. مثلا قول الامر (صل) يكشف بهيئته عن اعتبار الصلاة في عهدة المكلف ويوجب العلم به، والمادة توجب الانتقال الى مفهوم الصلاة وتصوره. وإذا لم يكن للجملة الانشائية مفهوم جملي تام، بل ليس لها الا مفهوم افرادي، خرج بابها عن باب استعمال الالفاظ الموجب لخطور المعنى في الذهن والانتقال إليه، إذ يكون حال الهيئة حال الكاشف التكويني عن الصفة، فلو فرض

وجود الكاشف تكوينا عن الصفة غير الهيئة اللفظية واتى به مع لفظ: (صلاة) لم يكن ذلك من باب الاستعمال اصلا، بل المستعمل ليس الا لفظ الصلاة في مفهومه. ومثله لو فرض وجود الكاشف الجعلي غير اللفظ بان يتعهد الشخص بانه متى ما اعتبر شيئا رفع يده وذكر اسم ذلك الشئ، فان رفع اليد وذكر اسم ذلك الشئ لا يكون من باب الاستعمال في الصفة النفسانية، بل هو أجنبي عنه بالمرة، فالحال كذلك في الجملة الانشائية فانها تكون - على هذا القول - خارجة عن باب الاستعمال وأن المستعمل فيه ليس لا مفهوم المادة كالصلاة ونحوها. فلاحظ جيدا وتدبر. فالتحقيق: ان الموضوع له الجملة والهيئة التركيبية خبرية كانت أو انشائية هو نفس النسبة بين الموضوع والمحمول التي يصح التعبير عنها في الجمل الاسمية بلفظ الاتحاد، فيقال في (زيد قائم): (زيد وقائم متحدان)، وهذه النسبة

يعرض عليها الثبوت وعدم الثبوت، والايجاب والسلب، والاخبار والانشاء، بمعنى انه ان قصد بالجملة الحكاية عن ثبوت النسبة في الواقع المقرر لها كانت الجملة خبرية، وان قصد بها ايجاد معناها وهو النسبة في وعائه المناسب له كانت الجملة انشائية، ومدلول الجملة والمستعمل فيه في كلا الحالين واحد وهو النسبة. فالمستعمل فيه: (انت حر) أو (زوجتي طالق) اخبارا وانشاء واحد وهو النسبة لا يختلف في حال الاخبار عنه في حال الانشاء. فالاخبار والانشاء خارجان عن الموضوع له والمستعمل فيه في الجملة الخبرية والانشائية، بل هما من اطوار الاستعمال وانحائه، ولعل مراد المشهور ما ذكرناه من الوضع لنفس النسبة التي يعرض عليها الثبوت وعدمه (١) - لا الوضع لثبوت النسبة أو لا ثبوتها، لوضوح ان اداة السلب في الجملة الخبرية انما ترد على نفس النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، لا ان الهيئة المركبة من المجموع من الموضوع والمحمول واداة السلب موضوعة للاثبوت النسبة، إذ وجود النسبة بين الموضوع والمحمول في الجملة السلبية مما لا يكاد ينكر - من دون اخذ الاخبار والانشاء في الموضوع له والمستعمل فيه. ويشهد لذلك انهم لا يفرقون بين الجملة الخبرية والانشائيه الا في كون المتكلم في مقام الاخبار وعدمه. ومن هنا يظهر المراد مما قرر من ان الخبر ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه دون الانشاء، فان الجملة الخبرية إذا كانت هي الجملة المستعملة في

---

(١) لم يبت - سيدنا الاستاذ (مد ظله) - في الدورة اللاحقة بهذا الامر، وان أوكل تحقيقه الى مجال آخر، وانما كان همه نفي ما ذهب إليه السيد الخوئي من معنى الجملة الخبرية. والذي يبدو لي هو اعتبار الثبوت في مدلول الجملة الايجابية، لان المفهوم من الجملة النسبة وثبوتها لا مجرد النسبة، والدال منحصر بالهيئة، إذ لا دال آخر في البين يدل على الثبوت. ولعله مما يدل على ذلك ان النسبة بين المحمول والموضوع ليست أمرا تصديقيا. نعم ثبوتها أمر تصديقي يقبل التصديق. واما السلبية، فهي أيضا مستعملة في ثبوت النسبة، وحرف السلب يتوجه الى مدلول الهيئة، فهو ينفي الثبوت، ولا محذور في ذلك. (منه عفي عنه) (*).

النسبة بقصد الحكاية عن ثبوتها في الواقع، فلا بد ان يكون الملحوظ هو الواقع، فاما ان تكون النسبة في الواقع مطابقة للنسبة الكلامية أو لا تكون، بخلاف الانشاء، إذ ليس المقصود منه الحكاية عن الواقع كي يكون الواقع منظورا فيه وتلحظ المطابقة له وعدمها. ولا يخفى

ان هذا الرأي في الجملة الخبرية والانشائية هو الامر الارتكازي لمعناها والمتبادر من الجملة كما يشهد له ملاحظة الاستعمالات العرفية بلا كلام، كما انه سالم عن جميع المحاذير السابقة وشامل لجميع موارد الاستعمال بلا استثناء. نعم، تبقى هناك موارد لا تدخل في الاخبار ولا الانشاء، وهي ما اشرنا إليه مما لا يكون المبدأ من الامور الاعتبارية، بل كان من الامور التكوينية ولم يكن القصد هو الحكاية عن تحققه كالتمني والترجي، فان الجملة في هذه الموارد لا تكون خبرية، إذ ليس المستعمل فيه هو النسبة بقصد الحكاية عن ثبوتها. ولا انشائية، إذ لم تستعمل النسبة بقصد ايجادها المعنى في عالمها، إذ هي لا تقبل الايجاد والاعتبار، بل وجوده يدور مدار تحقق اسبابه التكوينية، مع ان المقرر انه لا واسطة بين الانشاء والخبر في الجمل، بل يمكن ان يقرب هذا الكلام ايرادا على ما اخترناه أو اختاره المشهور في معنى الانشاء، وذلك ببيان: انه من المسلم ان موارد التمني والترجي من الانشائيات، ومن الواضح انها امور حقيقة توجد باسبابها التكوينية ولا توجد باللفظ والاستعمال، وبضميمة ان الانشاء في جميع موارده بمعنى واحد يكشف عن بطلان المختار وصحة الالتزام به، بانه عبارة عن ابراز الصفة النفسانية غير قصد الحكاية. وحيث انجر الكلام الى ذلك، فلا بد من التكلم فيها من جهات ثلاث: الجهة الاولى: في تصحيح الارتباط الحاصل بين معنى الحرف ومعنى الجملة المدخولة للحرف. إذ لا اشكال في وجود الربط بين معنى (ليت) ومعنى

الجملة التي تدخل عليها، والمفروض ان معنى الجملة - وهو النسبة - معنى حرفي آلي لا يقبل التقييد والاطلاق، فلا يصح ربطه بشئ، فلا بد من الكلام في تصحيح هذا الارتباط الحاصل. الجهة الثانية: في بيان معنى نفس الحرف. الجهة الثالثة: في تصحيح صدق الانشاء بالمعنى المختار أو المشهور على الجملة. أما الجهة الاولى: فتحقيق الكلام فيها موكول الى محله في مبحث الواجب المشروط، فان اساس البحق هناك في هذا الشأن وتصحيح اداة الشرط بالهيئة، وقد صحح ذلك بجهات، كالالتزام بعموم الموضوع له كما التزم به صاحب الكفاية (١)، والالتزام بعدم آلية المعنى الحرفي وامكان استقلاله في اللحاظ كما ذهب إليه السيد الخوئي (٢)، والالتزام برجوع القيد الى المادة المنتسبة لا نفس النسبة كما اختاره المحقق النائيني (٣)، وليس الكلام في ذلك محله ههنا، بل يتضح الحال في مبحث الواجب المشروط فانتظر. وأما الجهة الثانية: فالتحقيق ان يقال: ان الموضوع له الحرف هو النسبة بين التمني والمتمني - بالفتح - (الامنية) لان تعلق التمني بشئ لازمه تحقق نسبة بين التمني وما تعلق به، فاللفظ موضوع الى هذه النسبة، وهو أمر مرتكز عرفا كما انه الاقرب الى معنى الحرف لتوفر جهات المعنى الحرفي فيه من الالية والايجادية ونحوهما. خصوصا بعد وضوح بطلان ما التزم به المحقق صاحب

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ٣٢١ - الطبعة الاولى. بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٣٠٨ - الطبعة الاولى. (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ١٣٠ - الطبعة الاولى. (*).

الكفاية من وضعها الى مفهوم التمني كلفظ: (التمني). وما التزم به السيد الخوئي من وضعها الى نفس الصفة النفسانية أو ابرازها. فلاحظ. وأما الجهة الثالثة: فقد عرفت انه لا اشكال في امكان كونها من الانشائيات بناء على ما التزم به صاحب الكفاية من معنى الانشاء، لقابلية كل شئ اعتباريا كان أو تكوينيا لوجود انشائي. وهكذا الحال بناء على ما التزم به بعض، من كون الانشاء استعمال اللفظ لا بقصد الحكاية وان لم يكن بقصد الايجاد، لوضوح عدم تأتي قصد الحكاية في جمل التمني والترجي. وانما الاشكال في ذلك بناء على المذهب المشهور، لان التمني من الامور الواقعية التابع وجودها لاسبابها التكوينية، سواء تحقق اعتبارها أو لم يتحقق، ولا يكون للاستعمال دخل في وجودها أصلا كي يقصد به ايجادها في عالمها. وعليه، فصدق الانشاء عليها يتوقف على تصور وجود اعتباري لها غير وجودها الحقيقي التكويني، ويمكن تقريب ثبوت مثل هذا الوجود لها بأمور: - وهي لو تمت لدلت أيضا على صحة الالتزام بالوجود الانشائي في هذه الموارد -. الاول: ما يلاحظ في الاستعمالات والمحاورات العرفية العقلائية التي هي الحكم في مثل هذه الامور من عدم صدق التمني الا بعد الكلام وصدور الجملة، فيقال للشخص انه تمنى بعد صدور الجملة، فانه ظاهر في ان للتمني معنى عندهم يتحقق بالجملة، وليس هو الا الوجود الاعتباري، ولذا لا يقال انه للتفهيم إذا لم يصدر منه ما يدل على الاستفهام النفسي. الثاني: ان الفعل المشتق من التمني يسند عرفا الى الفاعل، بنحو نسبة صدورية المرادف في الفارسية ل: (تمنى كرده يا ميكند) مع انه إذا كان الملحوظ في المعنى الاشتقاقي هو الصفة النفسانية لم يصح اسناد الفعل الى الفاعل باسناد صدوري، لان نسبة الصفة النفسانية نسبة حلولية المرادف في الفارسية

ل:)تمنى شده) لا صدورية، كغيرها من الصفات النفسانية مثل العلم. فلا بد ان يكون الملحوظ في الاسناد المزبور معنى للتمني يتناسب مع الاسناد الصدوري وهو الوجود الاعتباري. الثالث: انه لا اشكال في انه يطلق لفظ التمني على نفس الكلام الصادر. وهذا لا يصح الا بملاحظة ان التمني يوجد بوجود اعتباري عقلائي باللفظ، فيصدق لفظه على الجملة من باب صدق لفظ المسبب على السبب وهو متعارف. ولا يمكن توجيهه: بان صدقه بملاحظة انكشاف الصفة النفسانية باللفظ، فيصدق على الجملة من باب صدق لفظ المنكشف على الكاشف. لان مثل هذا الاستعمال غير متعارف، ولا اشكال في عدم صحة صدق اللفظ الموضوع لمعنى على لفظ آخر كاشف عن ذلك المعنى. والمتحصل: انه من ملاحظة مجموع ما ذكرنا يحصل الجزم بان للتمني وجودا آخر غير وجوده الحقيقي يتحقق باللفظ، فيصدق الانشاء بالمعنى المشهور على جملة التمني بهذا الاعتبار، فتدبر جيدا. هذا بالنسبة الى حروف التمني والترجي. وأما حروف النداء، مثل: (يا). فالتحقيق فيه: ان النداء ان كان معناه هو التصويت بقصد جلب توجه المخاطب المراد في الفارسية ل)صدا كردن)، كان حرف النداء بمجرد حصوله محققا للنداء باعتبار انه صوت في هذا المقام - أعني في مقام جلب توجه المخاطب - بلا ان تصل النوبة الى تعيين وضعه الى معنى، بل لا اثر لذلك. وان كان معناه جلب توجه المخاطب فقط أمكن البحث في الموضوع له لفظ النداء بحيث يفهم منه ان المتكلم في مقام جلب التوجه. والتحقيق ان يقال: انه موضوع كسائر الحروف للنسبة الحاصلة بين جلب التوجه والمنادى والربط القائم بهما، فانه لا اشكال في حصول نسبة وربط بينهما حين يكون المتكلم في مقام جلب التوجه وقاصدا تحقيق هذا الامر.

واما الاستفهام: فكونه من المعاني الانشائية الحاصلة بالاستعمال مما لا اشكال فيه، لوضوح عدم صدقه قبل الكلام الاستفهامي، فانه لا يقال للشخص انه استفهم الا بعد الكلام وانشائه المعنى. واما حروف الاستفهام، فهي موضوعة للنسبة الحاصلة بين المتكلم وبين المعنى المقصود فهمه فانها تحصل بمجرد كونه في مقام طلب الفهم. ولا يخفى ان المخاطب عند القاء الكلام المشتمل على حرف النداء أو الاستفهام أو التمني ونحوها لا يوجد في ذهنه مماثلة للنسبة الحاصلة في ذهن المتكلم كسائر الحروف، لفرض تقوم النسبة المزبورة بالمتكلم لانه احد طرفيها دون النسب بين المفاهيم التي هي مدلول الحروف الاخرى، كما انه لا تحصل في ذهنه نفس تلك النسبة لامتناع تعلق اللحاظ بنفس الموجود بما هو موجود، وانما تحصل في ذهنه صورة تلك النسبة فيرتب عليه الاثر لو كان له أثر. ومن جميع ما ذكرنا يتحصل ان الحروف بأسرها موضوعة لانحاء النسب والربط، وبذلك كانت معانيها متقومة بالالية والايجادية كما تقدم تفصيله. يبقى الكلام في الاسماء الملحقة بالحروف، كاسماء الاشارة وضميري المخاطب والغائب، وتعيين الموضوع له فيها وبيان عمومه أو خصوصه. وقد التزم المحقق الخراساني (رحمه الله) بان الموضوع له فيها عام كالحروف لا خاص، بدعوى: ان الموضوع له فيها انما هو المعنى الكلي الذي تتعلق به الاشارة والتخاطب، وتشخصه الحاصل عند الاشارة انما ينشأ من طور الاستعمال، ونفس الاشارة أو التخاطب لاستدعاء كل منهما الشخص ليس مأخوذا في الموضوع له. فالموضوع له لفظ: (هذا) انما هو المفرد المذكر، والمستعمل فيه هو ذلك ايضا، وهو وإن تشخص بالاستعمال، الا انه لاجل كونه من شئون الاستعمال حيث كان بالاشارة وهي لا تكون الا الى الشخص، لا المستعمل فيه.

وبالجملة: اسماء الاشارة موضوعة لمعاني يشار إليها بها من دون أخذ الاشارة والتشخص الخارجي في الموضوع له، كما لم يؤخذ اللحاظ في معنى الحرف والاسم (١). ويرد على ما ذكره - بحسب النظر الاولي - وجهان: الاول: ان الاشارة الخارجية إنما تتعلق بالفرد دون الطبيعة والكلي بما هو كلي، وعليه فيمتنع ان تكون اسماء الاشارة موضوعة ليشار بها الى معانيها مع الالتزام بان معانيها كلية. ولا مجال لتوهم امكان ارادة الفرد من اللفظ وان كان موضوعا للكلي - فيمكن دعوى تعلق الاشارة بمعنى اسم الاشارة بهذا الاعتبار لان الفرد يكون على هذا معنى اسم الاشارة في مرحلة الاستعمال - كسائر الالفاظ الموضوعة للطبائع، فانه يمكن ارادة الفرد منها كقولك: (أكلت الخبز) و (دخلت السوق)، إذ الاكل والدخول انما يتعلقان بفرد الخبر والسوق لا بالطبيعة. لان ذلك - اعني دعوى ارادة الفرد من اللفظ - خلاف المدعى ايضا، إذ المدعى ان المستعمل فيه عام كالموضوع له. مضافا الى انه ممنوع في نفسه، فان اللفظ الموضوع للطبيعة لا يستعمل في الفرد في أي مورد كان لاستلزامه شيوع المجاز في المحاورات، لكثرة ارادة الفرد من اللفظ مع انه غير الموضوع له، فالالتزام باستعمال اللفظ فيه التزام بالمجاز في جميع هذه الموارد وهو خلاف الوجدان، لذلك التزم القوم في مثل هذه الموارد بان المستعمل فيه ليس هو الفرد، بل هو الكلي لكن بلحاظ انطباقه على هذا الفرد وبتطبيقه على الشخص المعين، فذكر اللفظ الموضوع للمعنى الكلي وارادة الفرد يكون من باب الاطلاق لا من باب الاستعمال في الفرد، فلا يكون

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاستعمال مجازيا، لانه فيما وضع له وهو الكلي. وبالجملة: ففيما نحن فيه الاشارة الحسية لا تتعلق بالكلي لعدم قابليته لها، بل كل ما يشار إليه فهو فرد لتقومه بالوجود، ففرض كون المعاني - وضعا واستعمالا - كلية ينافي فرض تعلق الاشارة بها، لان ما تتعلق به الاشارة هو الفرد وهو ليس بمعنى اسم الاشارة لا وضعا ولا استعمالا كما عرفت تحقيقه. الثاني: ما قد يستشعر من كلام المحقق الاصفهاني، وهو: انه لا اشكال في عدم ارادة الاشارة الناشئة من قبل وضع اللفظ لمعنى والمساوقة لبيان المعنى باللفظ - كما يقال المعنى المشار إليه، أو أشرنا الى ذلك فيما تقدم، فان المراد المعنى المبين وبيان المعنى -، لانه أمر عام وثابت في جميع الالفاظ الموضوعة ولا يختص باسماء الاشارة، وانما المراد معنى آخر لا تحقق له في غير لفظ ولا تقتضيه طبيعة الوضع، وهو - كما يظهر من ذيل كلامه وتعبيره باستلزام الاشارة التشخص الخارجي - الاشارة الحسية لانها هي الموجبة للتشخص الخارجي. ولا يخفى ان هذه الاشارة الحسية ليست من آثار اللفظ وخصوصياته التكوينية، والا كان كل لفظ كذلك. بل لا تتحقق باللفظ الا بالجعل والاعتبار. وعليه فلا بد من تحقق الاشارة الحسية بلفظ اسم الاشارة من اعتبار الاشارة واخذها في الموضوع له، إذ لا يمكن تحققها بدونه (١). وللمحقق الاصفهاني في المقام كلام لا يخلو عن غموض اخذه المقرر الفياض وصاغه بعبارة اخرى (٢). الا انه لم يؤد المطلب بتمامه ولعله لم يصل الى فهم مراده، ولما لم يكن في التعرض الى تفصيل ذلك اثر فيما نحن فيه، فالاعراض عنه اولى وأجدر، وفي الاشارة الى ذلك كفاية. ثم ان المحقق الاصفهاني بعد ان استشكل في كلام صاحب الكفاية، قال:

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١ - الطبعة الاولى.
(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٩٠ - الطبعة الاولى (*).

(بل التحقيق ان اسماء الاشارة والضمائر موضوعة لنفس المعنى عند تعلق الاشارة به خارجا أو ذهنا بنحو من الانحاء، فقولك هذا لا يصدق على زيد مثلا الا إذا صار مشارا إليه باليد أو بالعين مثلا، فالفرق بين مفهوم لفظ المشار إليه ولفظ هذا هو الفرق بين العنوان والحقيقة، نظير الفرق بين لفظ المشار إليه ولفظ هذا هو الفرق بين العنوان والحقيقة، نظير الفرق بين لفظ الربط والنسبة، ولفظ من وفي وغيرهما، وحينئذ فعموم الموضوع له لاوجه له أصلا، بل الوضع حينئذ عام والموضوع له خاص كما عرفت في الحروف) (١). وتابعه على هذا الاختيار السيد الخوئي، الا انه خص الموضوع له بما تعلقت به الاشارة الخارجية كما هو صريح تقريرات الفياض (٢). والذي يرد على هذا الاختيار وجهان: اولهما: وهو جدلي، انه يستلزم الوضع الى الموجود بما انه موجود، وذلك لان الاشارة لا تتعلق الا بالموجود، فإذا كان الموضع له هو المعنى المقارن للاشارة إليه كان معنى اسم الاشارة هو الموجود لا المفهوم، والوضع للموجود - وان لم يتضح لدينا امتناعه الا انه - مما يلتزم بامتناعه كلا المحققين. وثانيهما: انه

إذا كان الموضوع له هو المعنى المقارن للاشارة الخارجية - كما يلتزم به السيد الخوئي - امتنع استعمال اسم الاشارة في الكليات والامور الذهنية، لامتناع تحقق الاشارة الخارجية إليها، مع ان استعمال اسم الاشارة في الكليات والامور الذهنية مما لا يحصى بلا تجوز ولا مسامحة، فيقال: (هذا الكلي كذا وذاك كذا) و: (المعنى الذي في ذهنك لا اقصده) وغير ذلك من الامثلة. هذا مع انه قد يستعمل لفظ الاشارة في المعنى الخارجي بلا انضمام إشارة خارجية إليه، كما لو لم يكن المتكلم قاصدا اطلاع غير المخاطب على ارتباط الحكم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢١ - الطبعة الاولى.
(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٩١ - الطبعة الاولى (*).

بالمشار إليه، فيأتي بلفظ الاشارة بلا ان يضم إليه الاشارة الخارجية، فيقول: (هذا عالم أو جاهل). ولا يخفى انه لا يرى في هذا الاستعمال تجوز ومسامحة، مع ان لازم مختاره ان يكون مثل هذا الاستعمال مسامحيا. والتحقيق ان يقال: اما في اسم الاشارة: فالموضوع له لفظ الاشارة هو نفس الاشارة الذهنية، وبيان ذلك بعد ذكر أمرين: الاول: في بيان معنى الاشارة الذهنية، والمراد بها هو توجه النفس نحو المعنى الحاضر بنحو توجه يختلف عن أصل التصور واللحاظ، فانه قد يكون هناك معاني كثيرة متصورة، الا انه قد يتوجه الى بعضها بسنخ توجه ويحكم عليه بحكمه، ولا نستطيع التعبير عن حقيقة هذا التوجه باللفظ، الا انه يمكن تقريبه بتشبيهه بالاشارة الخارجية الى المعنى الخارجي، فان نحو الاشارة الذهنية كالاشارة الخارجية بالعين مثلا في اشتمالها على خصوصية تختلف بها عن اصل التوجه والتصور، كاشتمال الاشارة بالعين على خصوصية تختلف عن اصل النظر. الثانية: ان كلا من الاشارة الذهنية والخارجية فعل من الافعال، الا انه يختلف عن سائر الافعال بان الالتفات والتوجه لا يتعلق به بنفسه، بل يتعلق بما جعل طريقا إليه وآلة لتعيينه - أعني المعنى المشار إليه -، فالالتفات المتعلق بالاشارة بما هي اشارة طريقي وآلي لا استقلالي، وانما التوجه الاستقلالي يتعلق بنفس المعنى، بخلاف سائر الافعال كالقيام والاكل والشرب ونحوها، فانه يتعلق بها اللحاظ الاستقلالي لا الالي. إذا تبين ذلك فنقول: ان اسم الاشارة موضوع لنفس الاشارة الذهنية، فيكون ذكر اللفظ كاشفا عنها وموجبا للعلم بها، فينتقل منها الى المشار إليه - كما ينتقل الذهن الى المشار إليه بالاشارة الخارجية بمجرد رؤيا الاشارة الخارجية -، وهذا المعنى - أعني الاشارة الذهنية - من المعاني الالية كما تقدم، وبذلك شابه إسم الاشارة الحروف. وهذا المعنى لاسم الاشارة معنى معقول وارتكازي تصوره

مساوق للتصديق به فانه قريب الى الاذهان، فلا يحتاج الى اقامة برهان. وأما ما قيل في تقريب دعوى السيد الخوئي: من ان مقارنة استعمال اسم الاشارة للاشارة باليد أو العين أم ر ارتكازي في الاستعمالات ولا ينفك عن الاستعمال فيكشف ذلك ان كون الموضوع له هو المعنى حال مقارنته للاشارة الخارجية. فهو لا يكشف عن المدعى ولا يدل عليه بعد ما عرفت، وذلك لانه من المتعارف في الاستعمالات اقتران اللفظ بما يرادف معناه من الافعال الخارجية لو

كان له مرادف، فان رفع الرأس الى اعلى في استعمال كلمة: (فوق) وتشبيه المتكلم حركات من ينقل عنه بعض الافعال من جلوس واكل وشرب، أمر لا يكاد يخفى، وعليه فإذا كان اسم الاشارة موضوعا للاشارة الذهنية ولم يكن في الخارجيات ما يصلح للتعبير عنها غير الاشارة الخارجية لكونها من سنخ واحد كان من الطبيعي انضمام الاشارة الخارجية للفظ الاشارة مثل: (هذا). وبالجملة: فالاستعانة باليد والعين وغيرهما من اعضاء الجسم في تأكيد الكشف عن المعاني عند استعمال اللفظ الموضوع الى المعنى امر متعارف، ولا يكون دليلا على الوضع للمعنى بقيد المقارنة للفعل الخارجي. فلاحظ.

استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له هذا البحث لا أثر له في المجال العملي أصلا، وقد اطال القوم فيه، ولكنه تطويل بلا طائل، لذلك رأينا الاقتصار على بيان مطلب الكفاية لا اكثر. فنقول: ان موضوع النزاع، هو ان صحة استعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الموضوع له هل هي أمر يرجع الى الطبع والذوق ام انه أم يرجع فيه الى الواضع ؟ فان رخص فيه الواضع صح والا لم يصح، سواء كان سليما وغير مستهجن لدى الطبع والذوق أو كان لم يكن كذلك، وأما على الاول فالامر على العكس، فان صحة الاستعمال تدور مدار جريانه على طبق الذوق والطبع، فان حسنه الطبع صح وان لم يرخص الوضع، وان استهجنه الطبع لم يصح وان رخص الواضع واجاز. وهو الذي اختاره صاحب الكفاية مؤكلا تعيينه الى الوجدان، وانه يرى ان صحة الاستعمال كذلك أمر يرتبط بالطبع ولا دخل للواضع فيه أصلا، وان الوجدان قد يحسن استعمال كذلك لم تثبت فيه اجازة الواضع - كما يمثل له باستعمال لفظ (حاتم) في الكريم مع انه يعلم بان أب حاتم أو غيره ممن وضع لفظ حاتم لذاته لم يتصور استعمال هذا اللفظ في غير ولده فضلا عن تحقق الاجازة منه، بل لعل المرتكز في وضع الاعلام والوضع لنفسه دون غيره من الذوات بحيث يمنع ارتكاز استعماله في غير ذات، مع ان صحة هذا الاستعمال لا يختلف فيها اثنان -. وقد يقبح استعمال كذلك وان ثبتت فيه اجازة الواضع، كما يمثل له - وان نوقش في المثال - باستعمال لفظ: (العذرة) في الاكل بلحاظ علاقة الاول، فان هذه العلاقة ثابتة لغة في الاستعمالات المجازية، مع وضوح عدم صحة مثل هذا الاستعمال في المثال المزبور. وليس ذلك الا من جهة

ارتباط صحته بالطبع لا بالوضع (١). اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه هذا المبحث كسابقه في عدم الاثر والجدوى العملية، ولهذه الجهة رأينا وجاهة الاقتصار على مجرد الاشارة الى أصل البحث ببيان عبارة الكفاية، والكلام فيه في مقامات ثلاثة: المقام الاول: في اطلاق اللفظ وارادة شخصه، كما يقال (زيد لفظ) ويقصد به نفس الزاء والياء والدال الصادر من اللافظ فعلا. واستشكل في صحته صاحب الفصول (رحمه الله) بتقريب: ان القضية الذهنية مركبة من اجزاء ثلاثة موضوع ومحمول ونسبة كالقضية الخارجية واللفظية. وعليه، فان التزم بوجود الدال في القضية اللفظية أعني (زيد لفظ) وهو الموجب لانتقال صورة المدلول في الذهن، لزم اتحاد الدال والمدلول، إذ المدلول ليس إلا نفس موضوع القضية اللفظية وهو لفظ (زيد)، والمفروض انه هو الدال، فيكون الدال عين المدلول وهو ممتنع لامتناع اتحاد الحاكي والمحكي، لان الدلالة والحكاية من سنخ العلية واتحاد العلة والمعلول ممتنع. وان التزم بعدم الدلالة

والحكاية عن ذات الموضوع باللفظ لزم تركب القضية الذهنية من جزئين النسبة والمحمول، لعدم الحكاية عن الموضوع كي ينتقل الى الذهن، وتركبها من جزئين ممتنع لان النسبة متقومة بطرفين فلا توجد بطرف واحد (٢). وأجاب صاحب الكفاية عن هذا الاستشكال: بانه لنا ان نختار كلا الشقين ولا يلزم اي محذور. فنلتزم بوجود الدلالة ولا يلزم محذور اتحاد الدال

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٢٢ - الطبعة الاولى (*).

والمدلول، لكفاية التغاير الاعتباري بين الدال والمدلول وان اتحدا ذاتا، وهو موجود فيما نحن فيه، إذ في اللفظ جهتان: جهة كونه صادرا من اللافظ. وجهة كونه مقصودا له، فهو بالجهة الاولى دال وبالجهة الثانية مدلول. كما انه يمكن ان نلتزم بعدم الدلالة ولا يلزم محذور تركب القضية من جزئين، لان انتقال الذهن الى ذات الموضوع لا يتوقف على ثبوت الحاكي عنه، بل يتحقق باحضار نفس الموضوع خارجا، والحكم عليه وما نحن فيه يمكن ان يكون من هذا القبيل، فان ذات الموضوع نفس لفظ (زيد) وقد أحضر بنفسه، فتتحقق صورته في الذهن بواسطة ذلك. ثم يحكم عليه بواسطة اللفظ الحاكي عن معناه الذي يكون به الحكم. الا ان هذا النحو يخرج عن كونه من استعمال اللفظ في المعنى، لانه احضار لنفس المعنى (١). المقام الثاني: في اطلاق اللفظ وارادة نوعه أو صنفه. والاول: كقولك: (ضرب فعل ماض) قاصدا نوع هذا اللفظ، والثاني كقولك: (ضرب) في: (ضرب زيد فعل ماض) قاصدا كل ضرب تأتي في هذا المثال لا خصوص ضرب في المثال المزبور - والمراد بالصنف هو النوع متخصصا بخصوصية عرضية كما اتضح بالمثال -. وقد ذهب صاحب الكفاية الى: انه يمكن ان يلتزم ان مثل هذا الاطلاق من باب الاستعمال والحكاية، بان يستعمل اللفظ ويراد به نوعه بحيث يجعل حاكيا عنه ودالا عليه دلالة اللفظ على المعنى، وان يلتزم انه من باب احضار نفس الموضوع - كاطلاق اللفظ وارادة شخصه - بان يكون (يجعل) الموضوع نفس اللفظ ويحكم عليه، لكن لا بما هو، بل بما انه فرد لنوعه فيسري الحكم الى

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

سائر الافراد، لانه في الحقيقة حكم على النوع، وبتقريب آخر: انه يحكم على نفس النوع الموجود في ضمن فرده بلحاظ ان وجود الفرد وجود للكلي. هذا ثبوتا، واما اثباتا فالانسب بملاحظة موارد الاطلاق هو ان يكون من باب الاستعمال، بل هناك موارد لا يمكن الا ان تكون من هذا الباب كالمثال المزبور - أعني (ضرب فعل ماض) - لان ضرب في نفس المثال ليس فعلا ماضيا بل هي مبتدأ، فيمتنع الحكم عليها بانها فعل ماض، بل لا بد ان يلحظ فيها الحكاية (١). المقام الثالث: في اطلاق اللفظ وارادة مثله، مثل: (ضرب) في: (ضرب زيد): (فعل ماض) وقصد بها ضرب في خصوص المثال. وهذا يتعين ان يكون

من باب استعمال، لان المفروض فيه هو الحكم على الفرد المماثل، وكل فرد يغاير الاخر، فيمتنع ان يكون وجودا له، فلا بد ان يقصد الحكاية به عن المماثل (٢). ثم ان صحة الاطلاق في هذه المقامات الثلاثة هل ترتبط بالاستحسان والطبع أو ترتبط بترخيص الواضع واجازته ؟ ذهب صاحب الكفاية الى الاول، واستشهد على ذلك بانه قد يطلق اللفظ المهمل على نوعه أو غيره فيقال: (ديز مهمل) أو: (لفظ)، فلو ارتبط صحة الاستعمال بالوضع لزم ان يكون مثل: (ديز) من المهملات موضوعا وهو خلف فرض كونه مهملا. هذا بيان مطلب الكفاية في كلا الامرين (٣)، وقد اطيل الكلام حوله ونوقش في بعض خصوصياته، وقد تقدم ان الاطالة فيه بلا طائل فالاكتفاء بما ذكرناه متعين.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٣ - ١٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الارادة والموضوع له الكلام يمكن ان يقع في جهات: الجهة الاولى: في أن الموضوع له هل هو ذات المعنى أو انه المعنى المتعلق للارادة. وبتعبير آخر: - كما ورد في الكفاية - ان اللفظ موضوع للمعنى بما هو أو بما هو مراد ؟ (١). الجهة الثانية: في ان الوضع هل يقتضي دلالة اللفظ والكلام على تحقق الارادة أو لا ؟. الجهة الثالثة: في ان العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى هل هي مقيدة بصورة تعلق الارادة بالمعنى أو لا ؟، وبتعبير آخر ان الدلالة هل تتبع الارادة أو لا ؟. والفرق بين الجهة الاولى والاخريين هو انه لو بنى على كون الالفاظ موضوعة للمعنى بما هي مرادة لم يكن اللفظ كاشفا عن ثبوت الارادة في الخارج، بل لا يقتضي سوى حصول صورة المعنى المتعلق للارادة في الذهن، كما لو وضع اللفظ لا ينفس واقع الارادة مستقلا، فان استعماله لا يدل على ثبوت نفس المعنى خارجا، لان شأن الوضع ليس الا وساطته في حصول صورة المعنى في الذهن دون دلالة الكلام على تحققه خارجا، إذ لا تتوقف صحة الاستعمال على تحقق المعنى في الخارج. وهذه غير نتيجة البحث في الجهتين الاخريين، فان نتيجتهما على احد القولين - اعني القول بدلالته على تحقق الارادة والقول بالتبعية - هو ثبوت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الارادة عند الكلام اما من جهة كشفه عنها أو تبعية دلالته لتحققها. وبعبارة اخرى: ان البحث في كلتا الجهتين ممكن على كلا القولين في الجهة الاولى، لان الالتزام بكون اللفظ موضوع للمعنى بذاته أو بما انه مراد لا يتنافى مع الالتزام بان الكلام لا يدل على تحقق الارادة، أو أن العلقة الوضعية انما تكون في صورة ثبوت الارادة وانه مع عدمها لا علقة وضعية، فالالتزام بكلا القولين في الجهة الاولى لا ينفي تحقق الكلام في الجهتين الاخريين. وأما الفرق بين الجهة الثانية والثالثة. فواضح، لان مقتضى الالتزام بتبعية الدلالة للارادة هو

توقف الدلالة على ثبوت الارادة واحرازها بغير طريق اللفظ، وهذا بخلاف مقتضى الجهة الثانية فان الالتزام بدلالة اللفظ على الارادة يقتضي صلاحية اللفظ للكشف عنها وان طريق احرازها يكون هو اللفظ، فالجهتان يختلفان اثرا ونتيجة. واذ تبين الفرق بين هذه الجهات وصلاحية كل منها للبحث في عرض الاخرى، فلا بد من تحقيق منهما على حدة. وقد اقتصر صاحب الكفاية في كلامه على الجهة الاولى، وقد وقع الخلط في بعض الكلمات بين الجهات، والمهم تحقيق كل مبحث بنفسه. فنقول: اما الجهة الاولى من جهات البحث: فقد التزم صاحب الكفاية بكون اللفظ موضوعا للمعنى بما هو لا بما هو مراد، لاستلزام الاخير بعض المحاذير: منها: ان الارادة من شئون الاستعمال كاللحاظ، فيمتنع أخذها في الموضوع له جزءا أو قيدا كامتناع اخذ اللحاظ فيه كذلك كما بين. ومنها: لزوم التصرف في الفاظ اطراف القضية من موضوع ومحمول، لانه من الظاهر ان حمل الوصف على ذات ما انما يلحظ فيه حمل الوصف الخارجي على الذات الخارجية، فالمراد من (زيد قائم) حمل الذات المتلبسة بالقيام في الخارج على ذات زيد الخارجية، وإذا كان الموضوع له لفظ (زيد) و (قائم) هو

المعنى المتعلق للارادة كان المعنى امرا ذهنيا لتقيده بما هو ذهني وهو الارادة، فلا بد من الالتزام بتجريده عن الخصوصية عند الحمل وهو يستلزم المجازية بل لغوية اخذ الخصوصية في الموضوع له. ومنها: لزوم كون الموضوع له مطلقا خاصا، لان الارادة المدعى اخذها في الموضوع له انما هي واقع الارادة لا مفهومها، فيلزم ان يكون المعنى جزئيا، لتقيده بواقع الارادة وهو خلاف الوجدان والتسالم على ثبوت الموضوع له العام. ثم انه بعد ذلك تعرض لما حكي عن كلام العلمين - الشيخ الرئيس والخواجه نصير الدين - من ان الدلالة تتبع الارادة، وانه لا ينافي ما التزم به من عدم الوضع للمعاني بما هي مرادة، فانه ناظر الى الدلالة التصديقية وهي دلالة الكلام على ارادة المتكلم تفهيم المعنى وقصده له. لا الدلالة التصورية وهي مجرد خطور المعنى في الذهن التي هي محل الكلام. وتبعية الدلالة التصديقية للارادة لا يكاد ينكر، بل هو مما لا شبهة فيه كتبعية مقام الاثبات عن مقام الثبوت و الكاشف عن المنكشف، لان كشف الكلام عن تحقق الارادة متفرع على اصل تحققها وثبوتها كما لا يخفى (١). هذا محصل كلام الكفاية بتوضيح. ولا يخفى عليك ان الذي يظهر منه انه لم يتصور لفرض تبعية الدلالة للارادة وجه سوى اخذ الارادة في الموضوع له. ولذا حاول ان يوجه كلام العلمين ويحمله على غير الدلالة الوضعية لوضوح بطلان اخذها في الموضع بنحو لا يمكن اسناد ذلك الى مثلهما من العلماء. ولكن سيجئ في تحقيق الجهة الثالثة بيان امكان فرض الدلالة الوضعية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

تابعة للارادة من دون اخذها في الموضوع له. ثم انه قد يورد على ما ذكره (قدس سره) من الوجه الاول: ان دخل أخذ الارادة في الموضوع له لا ينحصر بأخذها جزءا أو قيدا كي يرد عليه ما ذكر، بل يمكن تقريبه بنحو ما قرب دخل اللحاظ الالي والاستقلالي في معنى

الاسم والحرف من كون الموضوع له هو الحصه الخاصة ونحوه، فلا وجه لنفيه حينئذ بما ذكر. ومن هنا يندفع الوجه الثاني من وجوه الاشكال لترتبه على قيدية الارادة للمعنى، وقد عرفت عدمها وامكان دعوى دخل الارادة مع الالتزام بان الموضوع له هو ذات المعنى. نعم يبقى الاشكال الثالث، الا انه ليس بمحذور ولا ضير في الالتزام به. وعليه، فإذا ثبت امكان دخل الارادة في الموضوع له ثبوتا تصل المرحلة في الكلام الى مقام الاثبات، وانه هل هناك ما يقتضي دخلها أو لا ؟ قيل: نعم، باعتبار ان الحكمة الداعية الى الوضع انما هي حصول التفهيم والتفهم بواسطة اللفظ. وإذا كان المنظور في الوضع ذلك كان مقتضاه حصر الوضع في الحصة الخاصة من المعنى وهي المعنى الذي تعلقت به ارادة التفهيم دون مطلق المعنى لعدم تحقق ملك الوضع فيه. هذا ما أورد به على صاحب الكفاية وهو بمقدار كونه الزاما لصاحب الكفاية، وجيه، الا انه حيث عرفت في الكلام حول عبارة صاحب الكفاية في المعنى الحرفي عدم تصور وجه معقول لدخل اللحاظ في الموضوع له بلا ان يكون قيدا أو جزءا للموضوع له كان دخل الارادة في المعنى بلا ان يكون جزءا أو قيدا له كذلك. وعليه، فيرد ما ذكره صاحب الكفاية من المحاذير الثبوتية، ومعه لا تصل النوبة الى الكلام في مرحلة الاثبات لامتناع دخله ثبوتا.

وبالجملة: ما ذكره صاحب الكفاية متين في موضوع بحثه، وهو اخذ الارادة في الموضوع له. وبذلك يكون اختيارنا هو كون اللفظ موضوعا لذات المعنى وبما هو هو. واما ما وجه به صاحب الكفاية كلام العلمين من حمله على ان الدلالة التصديقية تتبع الارادة، فبظني انه واضح الاشكال بلا حاجة الى اثبات خلافه من تصريحاتهم وتكلف المشقة في نقل كلامهم. وذلك لان تفرع الدلالة التصديقية عن الارادة أمر بديهي لا يحتاج الى بيان كما لا يحتاج تفرع الكاشف عن المنكشف، إليه فيبعد تصديهم بهذا الكلام الى بيان مثل هذا الامر البديهي، وعلى كل فالامر سهل. واما الجهة الثانية من جهات البحث، فتحقيقها: أنه لا وجه لدعوى كون مقتضى الوضع هو تحقق الارادة التفهيمية حال الاستعمال الا ما ذكره السيد الخوئي (حفظه الله): من ان ذلك مقتضى الالتزام بان الوضع هو التعهد، فانه إذا كان الوضع هو التعهد بذكر اللفظ عند قصد التفهيم وتحقق ارادته كان ذكر اللفظ بمقتضى الالتزام النفسي والعهد الذي أخذه الواضع على نفسه كاشفا لا محالة عن تحقق الارادة. والا كان مخالفا لعهده وهو خلاف الاصل العقلائي (١). ولا يخفى انه يرد عليه: أولا: ان اصل المبنى - أعني كون حقيقة الوضع هو التعهد بذكر اللفظ عند قصد التفهيم، أو بتعبير آخر: وهو التعهد بقصد التفهيم عند ذكر اللفظ - فاسد كما عرفت. وثانيا: لو سلم أصل المبنى لم يثبت المدعى، لان التعهد المذكور انما يثبت كون قصد التفهيم سببا لذكر اللفظ، وهذا لا ينافي ان يكون لذكر اللفظ سبب

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٠٤ - الطبعة الاولى (*).

آخر غير قصد التفهيم، فلا يكون ذكره مع تعدد السبب كاشفا عن خصوص أحدها وهو التفهيم. وبتعبير آخر: ان التعهد المزبور محصله: انه متى ما قصد التفهيم ذكر اللفظ، لا انه لا يذكر اللفظ الا عند قصد التفهيم، ولا يخفى انه إذا ذكر اللفظ ولم يكن قاصدا للتفهيم لا يعد

انه خالف تعهده، وانما يخالف تعهده فيما لو قصد التفهيم ولم يذكر اللفظ. فلا بد من ثبوت المدعى بذلك من الالتزام بكون قصد التفهيم علة منحصرة لذكر اللفظ، ولكنه لا اثر لذلك في كلام القائل. ولو التزم به تنزلا فيرد عليه: ثالثا: ان انحصار السبب لذكر اللفظ بقصد التفهيم امر يخالف الوجدان، لوضوح انه كثيرا ما يذكر اللفظ مع عدم قصد التفهيم كموارد الحفظ والتذكر، أو موارد التلقين ونحوها. وعليه، فالمتعين هو الالتزام بعدم اقتضاء الوضع لثبوت حقيقة الارادة عند ذكر اللفظ. وأما الجهة الثالثة: - وهي الظاهرة من كلمات القوم، والاوفق بصيغة البحث - فالكلام فيها من جهتين الثبوت والاثبات. امت ثبوتا فالالتزام بالتبعية معقول - كما تقدم في المعنى الحرفي لتوجيه كلام الكفاية - فيلتزم بان العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى مقيدة بارادة التفهيم، فلا يكون الوضع والاختصاص فعليا الا عند الارادة، وبدونها يكون انشائيا وهو مما لا محذور فيه. واما اثباتا فغاية ما يقرب به الالتزام المذكور، بانه يتناسب مع حكمة الوضع الداعية إليه، لان الحكمة فيه التوسعة في طريق ابراز المقاصد والتفهيم، وهو يقتضي تقييد الاختصاص الوضعي بصورة الارادة التفهيمية. وقربه السيد الخوئي ايضا بانه ضرورة حتمية لمبناه في الوضع، وانه عبارة عن التعهد، لان التعهد بذكر اللفظ انما هو عند ارادة التفهيم. واما اشكال تحقق الدلالة ولو كان اللفظ صادرا من غير ذي شعور، فقد اجيب عنه: بان ذلك ناش من الانس الحاصل في الذهن لا

من الوضع. ولا يخفى عليك ان مقتضى الالتزام بذلك هو تبعية الدلالة للارادة بحيث لا تتحقق الدلالة الا بعد احراز الدلالة، ولا يكون اللفظ بمقتضى الوضع دالا على الارادة، ولكن جاء في تقريرات الفياض دعوى ان التزامه المزبور يستلزم كون اللفظ دالا بمقتضى الوضع على الارادة وكاشفا عنها (١). ونحن لا نعرف أي وجه للملازمة اصلا، بل مقتضى الوجه المزبور كما عرفت هو توقف دلالة اللفظ وحدوث العلقة الوضعية على تحقق الارادة واحرازها، لان احراز المشروط يتوقف على احراز شرطه. ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) بعد ان صور اخذ الارادة في الموضوع له بانحاء: منها: أن تكون مأخوذة في الموضوع له بنحو التقييد، على ان يكون التقيد داخلا والقيد خارجا. أورد على هذا النحو: بانه يستلزم أن يكون اللفظ موضوعا للمركب من المعنى الاسمي وهو ذات المعنى والمعنى الحرفي وهو التقيد. وهو امر ينافي سيرة الوضع بحسب الاستقراء والتتبع (٢). وقد ذكر المقرر الفياض هذا المطلب وأورد عليه: اولا: بان الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بالذات لا باللحاظ الاستقلالي والالي، فالمعنى الاسمي اسمي وان لوحظ آليا، والمعنى الحرفي حرفي وان لوحظ مستقلا. وعليه فالارادة معنى اسمي وان لوحظت آليا ولا تنقلب بذلك عن المعنى الاسمي الى المعنى الحرفي حتى يلزم وضع اللفظ للمركب من معنى اسمي وحرفي. الا ان يكون مراده من المعنى الحرفي نفس التقيد بالارادة لا نفس

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٠٤ - الطبعة الاولى. (٢) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٩٢ - الطبعة الاولى (*).

الارادة فانه معنى حرفي. ولكنه مدفوع. اولا: بالنقض بوضع الالفاظ للمعاني المركبة أو المقيدة، فان معانيها متضمنة للمعنى الحرفي لا محالة، إذ كل جزء مقيد بجزء آخر والتقيد معنى حرفي. وثانيا: انه لا مانع من وضع لفظ لمعنى مركب من معنى اسمي وحرفي إذ دعت الحاجة إليه، والاستقراء على تقدير تماميته لا يدل على استحالة الوضع المزبور. وثانيا: انه لا اساس لهذا الابراد، فانه مبتن على اخذ الارادة في الموضوع له، واما إذا لم تؤخذ فيه أبدا، بل كانت مأخوذة في العلقة الوضعية فلا مجال للايراد (١). وأمت خبير: بان ما ذكره اولا لا وجه له، بعد ان كان مفروض كلامه هو دخل التقيد لا نفس الارادة، فحمل كلامه على ذلك - أعني على دخل الارادة - والايراد عليه ثم ابداء احتمال ارادة دخل التقيد تصحيحا لكلامه لم يعرف له معنى محصل أصلا. وأما ما ذكره من النقض بالوضع للمعاني المركبة، فتماميته تبتني على دخل ارتباط الاجزاء بعضها ببعض في الموضوع له. واما بناء على كون اللفظ موضوعا لذوات الاجزاء بلا لحاظ ارتباط بعضها بالبعض والارتباط في بعض المركبات مأخوذ في موضوع الامر لا في الموضوع له اللفظ، فلا يتم ما ذكره. وتحقيق احد الوجهين قد يتضح في ضمن بعض المباحث اللاحقة، كمبحث الوضع للصحيح أو للاعم، ومبحث مقدمة الواجب، وشمولها - أي المقدمة - للاجزاء فانه يبتني على كون المركب هل هو ذوات الاجزاء بالاسر أو انه الاجزاء بوصف الاجتماع، فانتظر. ثم ان العراقي (قدس سره) لم يدع استحالة ما ذكر من الوضع للمعنى المركب من معنى اسمي وحرفي بالاستقراء، بل ان دعواه ترجع الى استكشاف

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٠٧ - الطبعة الاولى (*).

عدم الوضع لمثل ذلك بمعرفة مذاق الواضع بالتتبع، فلا وجه لدعوى ان الاستقراء لا يستلزم المحالية لانها نفي ما لم يدع. واما الايراد الاخير وهو كون الارادة مأخوذة في العلقة الوضعية لا الموضوع له، فهو لا يعد اشكالا ونفيا لما ذكره العراقي، لان ما ذكره العراقي مرتب على خصوص فرض اخذ الارادة في الموضوع له بهذا النحو، وليس مرتبا على فرض دخل الارادة في الموضوع له بجميع انحائها كي ينفى بانه تام على بعض التقادير دون بعض. فتدبر جيدا. وضع المركبات موضوع البحق هو تحقق وضع المركب من المادة والهيئة، وبعبارة اخرى: تحقق الوضع للجملة التركيبية بهيئتها ومادتها. والذي لا اشكال فيه هو تحقق الوضع للمواد، فان المفردات موضوعة لمعانيها كلية أو جزئية، وكذلك تحقق الوضع للهيئات - أعني هيئة الجملة -، فانها موضوعة للنسبة كما عرفت. وعليه، فإذا ثبت الوضع لمجموع اجزاء الجملة من موضوع ومحمول ونسبة بوضع كل المادة والهيئة، كان وضع المركب من الهيئة والمادة - مع غض النظر عن اصل ثبوت المحذور فيه وعدمه - عديم الفائدة ولغوا محضا بلا كلام، وهو لا يتحقق لان الوضع من الاعمال العقلائية الملحوظ فيها ترتب الاثر وتحقق الفائدة. فلاحظ. ولا يحتاج المبحث الى اكثر من هذا البيان لانه بغير طائل وانما كان المقصود الاشارة إليه بهذا المقدار من الكلام.

علامات الحقيقة هذا المبحث كبعض سوابقه عديم الاثر في مجال العمل، وذلك لان المدار في معرفة المراد من الكلام على ظهور

الكلام في المعنى سواء كان حقيقيا أو مجازيا، فان الظاهر حجة بلا كلام، أما مجرد كون المعنى حقيقيا فلا يجدي في الحكم بكونه مرادا من اللفظ ما لم يكن للفظ فيه ظهور. نعم تظهر الفائدة بناء على الالتزام بأصالة الحقيقة تعبدا، فانه يلتزم بكون المراد هو المعنى الحقيقي ولو لم يكن اللفظ ظاهرا فيه، فتعيين المعنى الحقيقي باحدى العلامات يكون ذا أثر على هذا البناء. لكن التحقيق عدم البناء على اصالة الحقيقة تعبدا، وكون المدار في تعيين المراد ظهور الكلام، وهو لا يرتبط بتعيين الحقيقة، لان ما يكون الكلام ظاهرا فيه يكون متبعا وان لم يكن معنى حقيقيا، وما لا يكون ظاهرا فيه لا يبنى على ارادته وان كان معنى حقيقيا قد وضع اللفظ له. وبهذا اللحاظ كان البحث اللازم في علامات الحقيقة بحثا سطحيا لا أكثر. وعليه، فنقول: قد ذكر للحقيقة والوضع علامات. منها: التبادر، وهو انسباق المعنى من اللفظ حال اطلاقه بلا قرينة، فانه

دليل الوضع لذلك المعنى. لان انسباق المعنى منه لا يخلو سببه، اما ان يكون علاقة ذاتية بين اللفظ والمعنى وهي منتفية كما تقدم. أو يكون قرينة صارفة، وهو خلاف المفروض لان الفرض عدم القرينة، فيتعين ان يكون السبب هو الوضع والعلاقة الجعلية، إذ لا يتصور سبب آخر لذلك، وذلك هو المطلوب، ويكون التبادر على هذا علامة للوضع بطريق الإن وكاشفا عنه كشف المعلول عن علته. ويرد على كون التبادر علامة للوضع بان ذلك يستلزم الدور، لان التبادر لا يحصل بدون العلم بالوضع كما هو ظاهر، فإذا كان العلم بالوضع موقوفا على التبادر كما هو فرض علامية التبادر، لزم الدور. وأجاب عنه صاحب الكفاية: بان التبادر المفروض كونه علامة، اما ان يراد به التبادر لدى نفس الشخص المستعلم، واما ان يراد به التبادر لدى العالم وأهل اللغة فيكون علامة له على الوضع. فعلى الاول: فالتبادر وان توقف على العلم بالوضع الا انه العلم الارتكازي الاجمالي، وهو حصول صورة الشئ في النفس ارتكازا من دون التفات إليها - فان كثيرا من الصور تكون مخزونة في النفس بلا التفات إليها وانما يلتفت إليها بموجبات - والعلم الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي بالوضع والالتفات إليه. وعليه فالتغاير بين الموقوف عليه التبادر والموقوف على التبادر بالاجمال والتفصيل وهو كاف في رفع غائلة الدور. وعلى الثاني: فالتغاير واضح، لان الموقوف عليه التبادر هو العلم الحاصل لدى اهل اللغة، و العلم الموقوف على التبادر والحاصل به هو علم المستعلم، وتغايرهما لا يحتاج الى تنبيه وبيان (١). ثم ان السيد الخوئي اضاف الى ذلك أمرين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول / ١٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاول: أن التبادر انما يكون كاشفا عن الوضع وعلامة له في ظرفه. يعني: انه يكشف عن الوضع في زمان التبادر أما قبله فلا يكشف عن الوضع. وعليه فتبادر المعنى فعلا من اللفظ المستعمل من قبل الشارع لا يجدي في اثبات انه هو المعنى الموضوع له سابقا وفي حال الاستعمال كي يؤخذ به ويلتزم بان الشارع اراده، فلا بد من ضم اصل عقلائي للتبادر ينفع في المقصود وهو الاستصحاب القهقرى، فيبنى به على ثبوت الوضع من ذلك الزمان، وهذا الاستصحاب وان

كان على خلاف الاستصحابات الثابتة من الشارع لان ملاكها اليقين السابق والشك اللاحق، على العكس في هذا الاستصحاب لان الشك سابق واليقين لاحق وبهذا الاعتبار سمي بالقهقرى، فلا يكون مشمولا لادلة الاستصحاب، لكنه ثابت ببناء العقلاء عليه في باب الوضع والظهور، ولولاه لما قام لاستنباط الاحكام الشرعية من النصوص أساس، إذ ظهورها في معنى في زماننا لا يكون دليلا على الحكم ما لم يثبت ظهورها فيه في زمان الاستعمال، ولا مثبت لذلك سوى هذا الاستصحاب، فعلى ثبوته تدور رحى الاستنباط. الثاني: - وهو ما أشار إليه في الكفاية - ان التبادر كما عرفت علامة للوضع إذا كان مستندا الى حاق اللفظ بلا انضمام قرينة إليه، فلو شك في استناده الى قرينة أو الى حاق اللفظ لم يكن علامة للوضع إذ لم يعلم انه مستند الى حاق اللفظ المقوم لكونه علامة. والتمسك باصالة الحقيقة، وان الاصل ان يكون الاستعمال حقيقيا. غير صحيح، لان المرجع في هذا الاصل اما ان يكون هو الشارع أو بناء العقلاء، فان كان المرجع هو الشارع لم يصح اجراؤه، إذ لا يثبت كون المتبادر مستندا الى حاق اللفظ وبلا قرينة الا بالملازمة كما لا يخفى، فيكون من الاصول المثبتة وهي غير معتبرة شرعا. وان كان بناء العقلاء، فهم انما يتمسكون باصالة الحقيقة في مورد يشك فيه في اصل المراد وانه المعنى الحقيقي أو المجازي الناشئ

من احتمال نصب قرينة على خلاف المعنى الحقيقي، اما مع العلم بالمراد والشك في انه معنى حقيقي أو مجازي للشك في نصب قرينة فلا يتمسكون بأصالة الحقيقة، ولذلك اشتهر ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز. وبالجملة: للشك في نصب قرينة موردان: أحدهما ما يشك فيه في اصل المراد، فانه ينشأ من الشك في القرينة. والاخر: ما يشك في نحو المراد وانه حقيقة أو مجاز للشك في نصب قرينة. وأصالة الحقيقة تجري في الاول دون الثاني الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه، فاصالة الحقيقة انما تجري لاثبات ارادة المعنى الحقيقي، ولا تجري لاثبات حقيقة المعنى المراد (١). منها: عدم صحة السلب وصحته، أو صحة الحمل وعدم صحته: فان الاول علامة الحقيقة والثاني علامة المجاز. ولا بد قبل تقريب ذلك من بيان المراد من صحة الحمل أو السلب، إذ قد يتوهم عدم المعنى له، إذ الغرض معرفة وضع لفظ لمعنى فما هو شأن المحمول والموضوع ؟ والحقيقة ان المراد منه هو حمل المعنى المشكوك وضع اللفظ له على اللفظ بما له من معنى ارتكازي أو بالعكس، بان يحمل اللفظ بما له من المعنى على المعنى المشكوك وضعه له، فان صح الحمل كان دليلا على الحقيقة والا كان قرينة على عدم وضع اللفظ له. فالمأخوذ محمولا أو موضوعا هو اللفظ بما له من معنى، لا اللفظ بما انه لفظ كي يقال بانه لا معنى للحمل. وإذا تبين ذلك: فتقريب كون صحة الحمل علامة للحقيقة هو ان الحمل على نحوين: الاول: حمل أولي ذاتي، وملاكه الاتحاد بين الموضوع والمحمول مفهوما. والثاني: حمل شائع صناعي، وملاكه الاتحاد بينهما وجودا. وعليه، فإذا شك في لفظ كلفظ (انسان) في انه موضوع لمعنى ك:

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١١٤ - الطبعة الاولى (*).

(الحيوان الناطق) أولا، فإذا حمل الانسان بما له من المعنى على الحيوان الناطق أو بالعكس فقيل: (الانسان حيوان ناطق، أو الحيوان الناطق انسان) بالحمل الاولي الذاتي وصح الحمل كان مقتضاه اتحاد معنى الانسان الارتكازي مع الحيوان الناطق وانه عينه، فيستكشف بذلك وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق. فدلالة الحمل الاولي الذاتي على الوضع لانه بملاك الاتحاد المفهومي، فصحته تعني اتحاد معنى اللفظ الارتكازي مع نفس المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وذلك دليل الوضع له كما لا يخفى. وأما الحمل الشائع الصناعي، فدلالته على الوضع من جهة ان ملاكه الاتحاد في الوجود، فإذا علم ان هذا الفرد وجود لمعنى معين، فإذا حمل عليه اللفظ بما له من المعنى على الفرد بما انه وجود لذلك المعنى المعين فصحته تعني ان الفرد بما انه وجود للمعنى المعين وجود للمعنى المرتكز للفظ، وذلك معناه اتحاد المعنيين الكاشف عن وضع اللفظ للمعنى المعين والا لما كان الفرد بما انه وجود لاحدهما وجودا للاخر. وذلك نظير حمل الانسان لما له من المعنى على زيد بما انه وجود للحيوان الناطق، فان صحته كاشفة عن وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق بالتقريب الذي ذكرناه. وبذلك يظهر اختصاص دلالة الحمل الشائع على الوضع بما إذا كان الحمل بين الكلي وفرده، أما إذا كان بين كليين متساويين أو بينهما عموم وجه فصحة حمل أحدهما على الاخر لا تكشف عن الوضع، وذلك لان أساس الكشف يبتني على ان الموضوع لوحظ فيه كونه وجودا للمعنى الذي يشك في وضع اللفظ له، وأخذ موضوعا بهذا القيد، ولا يبتني على مجرد دلالة الحمل على الاتحاد في الوجود، إذ قد يكون فرد واحد فردا لكليين متغايرين من جهتين لكنه بما هو فرد لاحدهما ليس فردا للاخر. وعليه، ففي صورة حمل أحد المتساويين على الاخر أو احد العامين من وجه على الاخر، لم يفرض الا بيان اتحاد الموضوع والمحمول وجودا لا غير - لا

أن الموضوع بما انه كذلك وجود للمحمول بما هو محمول، والا لم يصح الحمل كما لا يخفى -. وقد عرفت انه لا يكفي في الكشف عن الوضع. وقد تعرض بعضهم لتفصيل الكلام في صور الحمل والاتحاد، لكننا أهملناه لعدم الاثر بالتطويل. ثم ان اشكال الدور المتقدم بيانه في التبادر يأتي هاهنا ايضا، لان صحة الحمل تبتني على العلم بمعنى اللفظ والا فلا يعلم صحة الحمل من عدمها، فكون العلم بالوضع موقوفا على صحة الحمل يستلزم الدور. والاجابة عنه كما تقدم اما بالفرق بالاجمال والتفصيل بين العلم الموقوف عليه صحة الحمل والعلم الموقوف على صحة الحمل. أو بالفرق بالعالم والمستعلم. فلا نعيد. ثم ان المحقق الاصفهاني بعد ان اشار الى حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي بلا قرينة، ذكر ان التحقيق يقضي جعل نفس الحمل والسلب علامة للحقيقة والمجاز فيما كان النظر الى صحة الحمل وعدمها عند العرف، لا جعل صحة الحمل وصحة السلب علامة للحقيقة والمجاز، لان العلم بصحة الحمل يحتاج الى سبب آخر من تنصيص اهل اللسان أو التبادر أو نحوهما، فيخرج عن كونه علامة ابتدائية مستقلة، بخلاف نفس الحمل والسلب فانه بنفسه علامة الاتحاد والمغايرة من دون توقف على امر آخر (١). كما ان السيد الخوئي انكر دلالة صحة الحمل بنوعيه الاولي والصناعي على الحقيقة والوضع. ببيان: ان الحمل الاولي لا يكشف إلا عن اتحاد الموضوع والمحمول ذاتا، ولا نظر في ذلك الى حال الاستعمال، وانه حقيقي أو مجازي، فقولنا: (الحيوان الناطق انسان) لا يدل الا على اتحاد معنييهما حقيقة، أما ان استعمال لفظ الانسان فيما اريد به حقيقي أو مجازي فذلك اجنبي عن مفاد

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٨ - الطبعة الاولى (*).

الحمل، فلا يدل على الوضع، إذ قد يكون المعنى المراد باللفظ مجازيا. وهكذا الحال في الحمل الشائع، فانه لا يكشف الا عن اتحاد الموضوع والمحمول وجودا بلا نظر الى حال استعمال المحمول في ما اريد به وانه حقيقي أو مجازي، وظاهر ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز. وبعبارة اخرى: - كما قال - ان صحة الحمل وعدم صحته يرجعان الى عالم المعنى والمدلول، فمع اتحاد المفهومين ذاتا يصح الحمل والا فلا، واما الحقيقة والمجاز فيهما يرجعان الى عالم اللفظ والدال. وبين الامرين مسافة بعيدة (١). وانت خبير بضعف هذا الكلام، فان المفروض ان المحمول هو اللفظ بما له من معنى ارتكازي وبلا قرينة، ولا يخفى أن ذلك معناه فرض حمل اللفظ بمعناه الموضوع له المرتكز في النفس، لا الاعم من الحقيقي والمجازي، كما اشار الى ذلك المحقق الاصفهاني، وبعد هذا الفرض في اصل الكلام في صحة الحمل لا وجه لما ذكره وقرره فانه عجيب جدا كما لا يخفى فلاحظ. منها: الاطراد، وبيانه: هو ان يستعمل لفظ في شئ أو يطلق عليه بلحاظ معنى، فإذا اطرد استعمال ذلك اللفظ بلحاظ هذا المعنى بحيث صح استعماله مطلقا ومطردا بلحاظه كان ذلك علامة ودليلا على كون اللفظ موضوعا لذلك المعنى. لكنه يشكل: بان الاطراد حاصل بالنسبة للمعاني المجازية، فان اللفظ يستعمل في المعنى المجازي بلحاظ العلاقة المصححة، ويطرد في جميع موارد وجود العلاقة بلحاظها، نظير استعمال أسد في زيد بلحاظ الشجاعة، فانه يصح استعمال لفظ أسد في غير زيد من افراد الانسان أو غيره بلحاظ الشجاعة. فجعل الاطراد علامة الحقيقة ينتقض بالمجاز:

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١١٧ - الطبعة الاولى (*).

وقد يدفع النقض - كما احتمله صاحب الكفاية (١) - بان الملحوظ في الاستعمال المجازي نوع العلاقة، وبملاحظتها لا يطرد الاستعمال، فالملحوظ في استعمال أسد في زيد علاقة المشابهة لا خصوص المشابهة بالشجاعة. وظاهر انه لا يصح استعمال لفظ أسد في كل ما شابهه بلحاظ المشابهة، إذ لا يصح استعماله في الجبان الابخر ولا الجبان ذي العينين وهكذا. لكنه فاسد ببطلان اساسه: فان الملحوظ والمصحح للاستعمال المجازي هو العلاقة الخاصة لا نوعها، كالمشابهة في الشجاعة في استعمال اسد في زيد. لا كلي المشابهة - والا لكان مطردا -، وظاهر ان الاستعمال بلحاظ خصوص المشابهة مطرد. ومن هنا - اي من الانتقاض بالاستعمال المجازي - زاد بعضهم قيد، على وجه الحقيقة أو بدون تأويل - بلحاظ الخلاف في حقيقة المجاز، وانه مجاز في الكلمة أو في الادعاء -، فيكون الاطراد علامة الحقيقة إذا كان على وجه الحقيقة أو بلا تأويل، فلا ينتقض بالاستعمال المجازي لانه مطرد لكنه لا على وجه الحقيقة. واستشكل فيه صاحب الكفاية باستلزامه الدور: لان معرفة الحقيقة والوضع تتوقف على حصول الاطراد على وجه الحقيقة ومعرفة ذلك تتوقف على معرفة الحقيقة الدور. (٢). والتفصي عن اشكال الدور في التبادر بالاجمال والتفصيل بين الموقوف عليه التبادر والموقوف على التبادر لا يتأتى فيما نحن فيه، لانه بعد أن أخذت معرفة

الحقيقة في أصل الدليل والعلامة على الحقيقة والوضع، فلا بد من حصولها تفصيلا، وحصول الالتفات إليها بعلم بحصول الدليل والعلامة بها الى مدلولها،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٠ (طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

والعلم الارتكازي الاجمالي لا يجدي في التوصل الى المطلوب، إذ لا يعلم به ثبوت العلامة والدليل فلاحظ جيدا. وللاعلام في المقام بعض التحقيقات اعراضانا عن ذكرها لانه يستلزم التطويل بلا طائل، واكتفينا بهذا المقدار لمجرد الاشارة الى المطلب. أحوال اللفظ ذكر صاحب الكفاية (قدس سره): انه قد ذكر للفظ أحوال خمسة: المجاز، والنقل، والاشتراك، والتخصيص، والاضمار. والمراد من كل منها واضح لا يحتاج الى بيان والكلام فيها في مقامين: الاول: فيما إذا دار أمر اللفظ بينها، كما إذا دار بين ان يكون مستعملا في هذا المعنى بنحو المجاز أو الاشتراك، أو دار بين ان الامر بين المجاز والنقل، وهكذا... وقد ذكر لترجيح بعضها على بعض مرجحات الا انها لا تغني ولا تسمن من جوع، لعدم الدليل على الترجيح بها تعبدا، كما انها لا توجب الجزم بالترجيح، نعم إذا اوجب المرجح ظهور اللفظ في أحد النحوين كان ذلك النحو متعينا تحكيما لاصالة الظهور. الثاني: فيما إذا دار امر اللفظ بين أحد هذه الاحوال وبين المعنى الحقيقي كدورانه بين الحقيقة والمجاز وانه مستعمل في المعنى الحقيقي أو المجازي (١). وقد التزم صاحب الكفاية بحمل اللفظ على المعنى الحقيقي لاصالة الحقيقة. وهذا في الجملة واضح، وانما الاشكال والالتباس في فرضه دوران الامر بين المعنى الحقيقي وبين سائر الاحوال، لانه ظاهر في دوران الامر بين الحقيقة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

والمجاز، أما دوران الامر بين المعنى الحقيقي والاشتراك والنقل فلا يتصور له معنى، لان المعنى المشترك حقيقي، وهكذا المعنى المنقول فانه معنى حقيقي لانه موضوع له اللفظ، ومثله الحال في دوران الامر بين المعنى الحقيقي والتخصيص، لان التخصيص لا يوجب المجازية على بعض الاراء فلا يعد قسيما ومقابلا للمعنى الحقيقي. نعم على بعض الاراء يكون موجبا للمجازية فيصح عده قسيما للمعنى الحقيقي. وتوجيه مراده: بانه لا يريد من المعنى الحقيقي المعنى المقابل للمجاز، بل يريد به المعنى الاصلي والذي جعل اللفظ بازائه أولا، ففي مورد تعدد الحقيقة كمورد النقل والاشتراك والتخصيص يراد دوران الامر بين المعنى الحقيقي الاولي والمعنى الحقيقي الثانوي وهو المعنى المنقول إليه اللفظ أو الموضوع له اللفظ ثانيا أو المعنى الخاص. وان كان يجدي في ردع الاشكال في العبارة، لكنه يورد عليه: بانه لم يثبت حمل الكلام على المعنى الحقيقي الاولي في صورة دوران الامر بينه وبين الاشتراك - وان ثبت تقديم العموم على الخصوص في مورد الشك باصالة

الظهور، والتزم بتقديم المعنى الحقيقي الاولي في مورد احتمال النقل باصالة عدم النقل -، لعدم جريان اصالة الظهور في المقام، لان اللفظ لا يكون ظاهرا في أحدهما الا بقرينة على تقدير الاشتراك، فاحتماله مانع من تمامية الظهور، كما انه لا اصل عقلائيا ينفي الاشتراك نظير الاصل النافي للنقل - لو سلم بجريانه -. وعليه، فالحكم بالصيرورة الى المعنى الحقيقي مطلقا لو دار الامر بينه وبين غيره من احوال اللفظ لا يخلو من جزاف.

الحقيقة الشرعية

الحقيقة الشرعية هذا المبحث كسوابقه غير ذي ثمرة عملية كما سيتضح فيما بعد، لذلك كان الاكتفاء، بذكر مطلب الكفاية وما يتعلق به هو المتعين كغيره من المباحث المتقدمة التي لا ثمرة فيها. وموضوع البحث: هو انه لا اشكال في وجود معان شرعية مستحدثة قد استعمل الشارع فيها الفاظا كانت موضوعة لغة الى معان معينة، فهل نقل الشارع تلك الالفاظ من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية ووضعها للمعاني الشرعية فتثبت الحقيقة الشرعية، أو لم ينقلها بل كان يستعمل الالفاظ في المعاني الشرعية بنحو المجاز وبالقرينة فلا تثبت الحقيقة الشرعية ؟ وذلك كلفظ (الصلاة) فانه موضوع لغة الى الدعاء - كما يقال - وقد استعملت في لسان الشارع في الواجب الخاص والفعل المعهود المشتمل على اجزاء وشرائط. فهل وضع الشارع - ناقلا - لفظ الصلاة الى هذا الواجب المعين، أو انه لم يضع اللفظ للفعل الخاص بل استعمله فيه مجازا وبالقرينة ؟. وقد ذكر صاحب الكفاية ان في المسألة أقوالا، ثم شرع بيان الحق في المسألة، الا انه قبل بيانه تعرض الى بيان شئ دخيل في التحقيق، وهو: ان الوضع التعييني يتصور حصوله بنحوين:

الاول: ان ينشأ بالقول، ثم بعد تحققه بذلك يستعمل اللفظ في المعنى فينشأ بصورة (وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى) شأنه غيره من الانشائيات والاعتباريات، لانه كما عرفت امر اعتباري. الثاني: ان ينشأ بالاستعمال، بان يستعمل اللفظ في المعنى راسا، ويقصد بهذا الفعل - أعني الاستعمال - تحقق الوضع له وانشائه بلا ان يسبق الاستعمال تصريح بالوضع اصلا. وتقريب ذلك: ان استعمال اللفظ في معنى وقصد دلالته عليه بنفسه لمكان من لوازم الوضع، إذ بدونه لا يكون اللفظ دالا على المعنى بنفسه، كان الاستعمال دالا بالدلالة الالتزامية على الوضع وموجبا لحظوره في ذهن المخاطب بالالتزام، وعليه فيقصد ايجاد الوضع وتحققه خارجا بهذه الدلالة الالتزامية، وينشأ الوضع بهذه الواسطة، إذ لا يعتبر في المنشأ ان يكون مدلولا عليه مطابقة كالنحو الاول من نحوي الوضع التعييني. ثم انه لا بد من نصب قرينة في هذا الاستعمال، الا انها على تحقق الوضع بهذا الاستعمال لا على دلالة اللفظ على المعنى واستعماله فيه، وبذلك اختلفت هذه القرينة عن قرينة المجاز. والاشكال في هذا الاستعمال بانه ليس استعمالا حقيقيا، لانه ليس فيما وضع له لفرض تحقق الوضع به، ولا مجازيا لعدم كونه فيما يناسب الموضوع له، إذ قد لا

يكون اللفظ موضوعا الى معنى آخر أو كان ولكن لا مناسبة بينه وبين المستعمل فيه. غير وجيه، بعد ما عرفت من امكان ان لا يكون الاستعمال حقيقيا ولا مجازيا، كاستعمال اللفظ في مثله ونحوه. ثم انه ادعى بعد ذلك: ان دعوى الوضع التعييني بهذا النحو غير مجازفة للتبادر، وقد عرفت انه علامة الحقيقة. وانما لم يلتزم بالنحو الاول من نحوي الوضع التعييني مع صلاحية الدليل لاثباته وهو التبادر بل هو لا يكشف عن النحو الثاني، وانما يكشف عن أصل الوضع لا

كيفيته، لوجود المانع الثبوتي عنه، وذلك لان النحو الاول لما كان فعلا صريحا مستقلا من الشارع وبادرة ملفتة منه. كان تحققه مستلزما لظهوره عندنا بالنقل، إذ قد نقل إلينا من افعال النبي (صلى الله عليه وآله) ما هو اقل من الوضع أهمية. وحيث انه لم ينقل ذلك نجزم بعدم كون الوضع بهذا النحو، ومن هنا تظهر الثمرة في تعرض صاحب الكفاية الى بيان هذا القسم من الوضع - أعني الوضع بالاستعمال -، فانه لو لم يثبت لم تثبت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني، للجزم بعدم تحققه انشاء بالقول، إذ لو كان لبان. وعليه، فالوضع التعييني بالنحو الثاني ثابت بأمرين منضمين: احدهما: التبادر المثبت لاصل الوضع، والاخر: العلم بعدم ثبوت الوضع التعييني بالنحو الاول بعدم نقله النافي للنحو الاول والمعين للنحو الثاني. ثم انه أيد دعواه الوضع بانه لو لم يلتزم بالوضع كانت الاستعمالات الواردة في لسان الشارع مجازية وهو ممتنع في بعض الاستعمالات، لشرط العلاقة المصححة بين المعنى الحقيقي اللغوي والمعنى الشرعي المستعمل فيه اللفظ، وقد لا تكون، كما في الصلاة فانها لغة موضوعة للدعاء ولا علاقة بينه وبين المعنى الشرعي. وما قد يدعى من وجود علاقة الجزء والكل، إذ الدعاء من اجزاء الصلاة شرعا. لا يفيد في صحة الاستعمال، لان جواز استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل انما يثبت في فرض كون الجزء اساسيا وذا اهمية في تحقيق الكل، وليس الدعاء كذلك، لانه ليس من اركان الصلاة. ولو تنزل عن دعوى الوضع التعييني، فدعوى حصول الوضع التعييني باستعمال الشارع هذه الالفاظ في معانيها الشرعية ليست دعوى جزاف، لكثرة استعماله. ثم انه حيث كان المراد بالحقيقة الشرعية وضع الالفاظ لهذه المعاني في شرعنا، كان ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على عدم ثبوت هذه المعاني قبل

شرعنا وكونها مستحدثة من قبله. ولكن الذي يظهر من بعض الايات ثبوتها في الشرائع السابقة، كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: (وأذن في الناس بالحج) (١)، وقوله تعالى حكاية عن عيسى ويحيى: (واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا) (٢)، وقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) (٣). وعليه، فتكون هذه الالفاظ حقائق لغوية لا شرعية. والتخلص من ذلك باختلاف نحو العبادات السابقة عن نحوها في شريعتنا لا يجدي. لان الاختلاف في المصداق - كاختلاف الصلاة عندنا بحسب اختلاف الحالات -، فانه لا يدل على اختلاف المعنى بل المعنى واحد. غاية الامر ان المصداق في شرعنا يختلف عن المصداق في الشرائع السابقة كاختلاف المصاديق في شرعنا (٤). هذا بيان ما ذكره صاحب الكفاية في المقام وتوضيحه. واتضح بذلك ان اساس ثبوت الوضع التعييني والحقيقة الشرعية به ركنان: الاول: اثبات نحو آخر للوضع التعييني وهو الانشاء بالاستعمال. والثاني: عدم ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة. وقد اورد على الركن الاول - أعني

امكان تحقق الوضع التعييني بالاستعمال - من جهتين: الجهة الاولى: ان ذلك يستلزم اجتماع اللحاظ الالي والاستقلالي في شئ واحد. وقد قرب ذلك بوجهين: الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (رحمه الله): من ان الوضع جعل

---

(١) سورة الحج، الاية: ٢٧. (٢) سورة مريم، الاية: ٣١. (٣) سورة البقرة، الاية: ١٨٣. (٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢١ - ٢٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

اللفظ بحيث يحكى عن المعنى، فالحكاية والدلالة مقصودة في الوضع وملحوظة بنحو الاستقلال، لان الحكاية المأخوذة فيه ليست الحكاية الفعلية التي تحصل مغفولا عنها، بل الحكاية الشأنية. بخلافها في الاستعمال فانها ملحوظة ومقصودة على الوجه الالي دون الاستقلالي، لان النظر الاستقلالي فيه متعلق بالمعنى. واما ما به الحكاية وهو اللفظ ونفس الحكاية، فهما متعلقان للحاظ الالي. وعليه، فإذا اريد انشاء الوضع بنفس الاستعمال لزم اجتماع اللحاظين الالي والاستقلالي في شئ واحد، وهو الدلالة، في حين واحد (١). ويندفع: اولا: بان حيثية الدلالة لم تؤخذ في معنى الوضع أصلا، بل الوضع كما تقدم ليس الا مجرد اعتبار العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى، أو اعتبار اللفظ على المعنى، أو اعتباره المعنى، وليس للدلالة أي دخل في عملية الوضع ولم يؤخذ النظر إليها من شرائطه كما لا يخفى. وثانيا: لو سلم أخذ الدلالة في الوضع وتعلق النظر والقصد الاستقلالي بها، فلا يخفى ان متعلق اللحاظ والقصد فيه هو طبيعي الدلالة ومفهومها لا مصداقها إذ لا تلحظ الدلالة الفعلية، إذ متعلق الوضع هو طبيعي اللفظ للمعنى. وظاهر ان الدلالة الملحوظة حينئذ هو مفهومها لا مصداقها لعدم قابلية طبيعي اللفظ بما هو طبيعي للدلالة فعلا. كما انه من الظاهر كون الدلالة الملحوظة حال الاستعمال هي الدلالة الفعلية، فمتعلق اللحاظ فيه هو مصداق الدلالة. وعليه، فلا يستلزم انشاء الوضع بالاستعمال تعلق اللحاظين بشئ واحد، بل اللحاظ الاستقلالي يتعلق بمفهوم الدلالة، والالي بمصداقها، وهما متغايران.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث / ٣٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣١ - الطبعة الاولى (*).

وهذا هو الصحيح في الجواب، لا ما ذكره المرحوم الاصفهاني من ان انشاء الوضع حيث كان بالمدلول الالتزامي للاستعمال لانه لازم الوضع، كانت الحكاية متعلقة للحاظ الالي في مقام يختلف عن مقام تعلق اللحاظ الاستقلالي، فانها ملحوظة استقلالا فمرحلة التسبيب إليها بانشاء لازمها، وملحوظة آليا في مرحلة نفس الاستعمال وهو لازمها (١). وذلك: لان تعدد مرحلة تعلق اللحاظ واختلاف مقامه لا يجدي في رفع غائلة المحذور وهو اجتماع اللحاظين في شئ واحد في زمان واحد، إذ اختلاف المرحلة لا يوجب اختلاف الزمان. الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (رحمه الله): من ان الوضع لما كان جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى أو نظير ذلك، كان اللفظ في حال الوضع

متعلقا للحاظ الاستقلالي لانه طرف الحكم والاعتبار، وحيث ان الاستعمال جعل اللفظ حاكيا عن المعنى وفانيا فيه كان اللفظ في حال الاستعمال ملحوظا آلة نظير المرآة. إذ النظر الاستقلالي يتعلق بالمحكي دون الحاكي. وعليه فانشاء الوضع بالاستعمال يستلزم اجتماع اللحاظ الالي والاستقلالي في اللفظ في زمان واحد. وهو محال. ويندفع بما قرره المحقق العراقي: من ان متعلق اللحاظ الاستقلالي في حال الوضع هو طبيعي اللفظ، لان الوضع جعل العلقة بين طبيعي اللفظ لا مصداقه الخاص. ومتعلق اللحاظ الالي في حال الاستعمال هو مصداق اللفظ، إذ به تكون الحكاية. وعليه فلا يلزم في انشاء الوضع بالاستعمال اجتماع لحاظين في شئ واحد، لاختلاف متعلق كل منهما عن متعلق الاخر (٢). وهذا هو الوجه في الاندفاع لا ما ذكره السيد الخوئي من تأخر الاستعمال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية / ٣١ - الطبعة الاولى.
(٢) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٣٣ - الطبعة الاولى (*).

رتبة عن الوضع (١). لان التأخر الرتبي لا يستلزم عدم اجتماع اللحاظين في شئ واحد في زمان واحد. كما انه لا يرفع المحذور بنفسه، فان فرض تأخر أحد الضدين عن الاخر رتبة لا يسوغ اجتماعهما في شئ واحد في آن واحد. فلاحظ وتأمل. الجهة الثانية: انه لما كان أساس صحة انشاء الوضع بالاستعمال هو كون الاستعمال ودلالة اللفظ بنفسه على المعنى من لوازم الوضع، فيكون الاستعمال دالا بالالتزام على الوضع وينشأ الوضع بهذه الواسطة، لما كان اساسه ذلك كان مبتنيا على الالتزام بان قرينة المجاز جزء الدال على المعنى المجازي. إذ اللفظ لا يدل بنفسه على المعنى المجازي، فتكون الدلالة بنفسها من لوازم الوضع. ولكنه غير ثابت، بل التحقيق على ان القرينة تكون على ارادة المعنى المجازي من اللفظ، فيكون اللفظ بنفسه دالا على المعنى، والقرينة تدل على دلالته عليه وارادة المعنى منه، فنفس (الاسد) في قولنا (هذا الاسد) مشيرا الى زيد مستعمل في زيد ودال على زيد، والاشارة ليست دخيلة في الدال بل هي تعين الدلالة، والدال هو اللفظ. وعليه، فدلالة اللفظ بنفسه ليست من لوازم الوضع، بل هي امر مشترك بين صورتي الوضع وعدمه. فلا يكون الاستعمال موجبا لخطور الوضع في الذهن لانه لازم أعم. فليس لانشاء الوضع بالاستعمال من سبيل. وانت خبير بوهن هذا الاشكال، فان المراد من كون دلالة اللفظ بنفسه من لوازم الوضع، هو دلالته على المعنى بلا معونة واسطة، كما في المجاز فانه بمعونة القرينة، وليس المراد دلالة اللفظ ذاته ومستقلا الذي هو امر مشترك بين الحقيقة والمجاز، كي يرد ما ذكر. وبالجملة: تارة يراد من (دلالة اللفظ بنفسه) دلالته على المعنى بلا

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٢٨ - الطبعة الاولى (*).

واسطة في البين، بارجاع (بنفسه) الى الدلالة لا اللفظ. واخرى: يراد دلالته بذاته ومستقلا على المعنى بلا اشتراك لغيره معه، بارجاع القيد الى اللفظ الدال، والمعنى الاول من خصائص الوضع ولوازمه، إذ

دلالة اللفظ على المعنى المجازي بمعونة القرينة، والمعنى الثاني مشترك بين الوضع وغيره فهو لازم اعم للوضع. والمراد في تقريب انشاء الوضع بالاستعمال هو الاول، فان الغرض بالاستعمال المقصود انشاء الوضع به، جعل اللفظ دالا بنفسه وبلا قرينة على المعنى، وهو من لوازم الوضع، والايراد المزبور يبتني على الخلط بين المعنيين واشتباه المراد منهما وتخيل انه الثاني. فلاحظ. واورد على الركن الثاني - بما هو منسوب الى ولده (١) -: من ان ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يكفي في ثبوت كون هذه الالفاظ فيها حقائق لغوية، إذ ثبوت المعاني سابقا لا يستلزم وضع هذه الالفاظ المخصوصة لها، ونقل القرآن ليس بدليل على تحقق وضعها لها، إذ يمكن ان يكون نقلا بالترجمة وبذكر المرادف لما كان موضوعا سابقا لهذه المعاني من الالفاظ، كما هو شأنه في نقل المحاورات الكلامية باللغة العربية، إذ يعلم بان التفاهم لم يكن سابقا باللغة العربية (٢). والايراد على هذا: بان الظاهر ان النبي (صلى الله عليه وآله) حين كان يلقي هذه الالفاظ بالايات، كان العرب يفهمون منها معانيها الشرعية، ولم يكونوا يرونها غريبة عن اذهانهم، ولو لم تكن معلومة الوضع لديهم، لم يكادوا يفهمون معانيها منها ولرأوها غريبة عن اذهانهم. مندفع: بانه من جهة ان النبي (صلى الله عليه وآله) كان قد اعلمهم قبل

---

(١) ولد صاحب الكفاية. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول ١ / ٣٣ (في الهامش) - الطبعة المحشاة بحاشية المشكيني (ره).

نقل الايات بهذه المعاني باسمائها الشرعية وبحكمها في الشريعة، ثم كان يذكر الاية استشهادا وبيانا لحكمه. وهذا لا يدل على كون هذه الالفاظ موضوعة لهذه المعاني سابقا، فتأمل. والمتحصل: هو ان دعوى الوضع التعييني بالاستعمال غير بعيدة، ولو تنزل عنه فدعوى الوضع التعيني لا تخلو من وجاهة. لكن الانصاف انه لا طريق لدينا لاحراز الوضع التعيني الاستعمالي، بحيث يحرز به انه قصد الوضع في اول استعمال، إذ لا طريق لاحراز التبادر في الاستعمال الاول. ثم انه قد ذكر لهذا المبحث ثمرة: وهي انه مع الشك في ارادة المعنى الشرعي أو غيره من اللفظ الوارد في كلام الشارع بلا قرينة تعين احد المعنيين. يحمل اللفظ على المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى المعنى اللغوي بناء على عدم ثبوتها لاصالة الحقيقة. لكن الظاهر انه لا مورد لهذه الثمرة - كما افاد ذلك المحقق النائيني - (١)، فان جميع الاستعمالات الواردة في كلام الشارع مما يعلم بمراد الشارع فيها، وليس هناك مورد يشك فيه في مراده كي تصل النوبة الى ما ذكر. وبعبارة اخرى: ان الكبرى وان كانت ثابتة الا ان تحقق الصغرى غير ثابت، لعدم الشك في مورد ما وظاهر ان ذلك ينفي كون الكبرى ثمرة عملية. وعليه، فمبحث الحقيقة الشرعية مبحث علمي صرف ليس بذي ثمرة واثر عملي. ثم ان صاحب الكفاية ذكر امرا آخر: وهو ان الثمرة المزبورة انما تتم في مورد العلم بتاريخ الوضع وتأخر الاستعمال عنه. واما مع الجهل بتاريخهما، فلا اثر. إذ غاية ما يمكن ان يذكر في اثبات تأخر الاستعمال وجهان:

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٣ - الطبعة الاولى.

احدهما: أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع. وهو مردود لوجهين: أولهما: معارضته باصالة تأخر الوضع. وثانيهما: انه من الاصول المثبتة، لان مرجع هذا الاصل الى استصحاب عدم الاستعمال الى حين الوضع، ولا يخفى ملازمة ذلك لتأخر الاستعمال عن الوضع وثبوته بعده، فثبوت تأخر الاستعمال بهذا الاصل يبتني على ثبوت الاصل المثبت. وتحقيق ذلك في اوائل التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب في الكفاية فراجع (١). الوجه الثاني: اصالة عدم النقل، بمعنى انه يتسصحب عدم النقل الى ما قبل الاستعمال، فانه اصل عقلائي، وهو المسمى بالاستصحاب القهقرى، ويثبت به تأخر الاستعمال عن الوضع وكون الوضع قبله، وان كان ذلك بالملازمة لحجية الاصول العقلائية في لوازم مفادها. ولكنه مردود: بان الثابت بناء العقلاء على عدم النقل مع الشك في اصل النقل، اما مع العلم به والشك في تقدمه وتأخره فلم يثبت بناء العقلاء على استصحاب عدم النقل الى زمان ما، فلا دليل على حجية اصالة عدم النقل فيما نحن فيه (٢). ومنه يعلم انه لا بد من ان يكون المراد من التبادر المستدل به على ثبوت الوضع التعييني، هو التبادر في زمان الشارع لا في زماننا، إذ التبادر في زماننا لا يثبت الوضع من الشارع الا بأصالة عدم النقل، وقد عرفت عدم ثبوتها في مورد العلم بأصل النقل والشك في زمانه.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤١٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الصحيح والاعم

الصحيح والاعم موضوع البحث والكلام: هو ان الالفاظ هل هي موضوعة للصحيح من معانيها أو للاعم من الصحيح والفاسد ؟. وقد ذكر صاحب الكفاية امورا قبل الخوض في اصل المطلب، رأى ضرورة الاطلاع عليها وتحقيقها قبل تحقيق المقصود لدخله في تحقيقه. الامر الاول: في تصوير النزاع. ولا يخفى ان تصويره على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح، إذ يقال: ان الشارع هل وضع اللفظ لخصوص الصحيح أو للاعم منه ومن الفاسد ؟ ولكن تصويره على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية صار محل الخلاف، إذ لا وضع كي يقال بان الموضوع له هو الصحيح أو الاعم - ولا يخفى انه لو لم يمكن تصويره على القول بعدم ثبوتها واختصاص النزاع بالقول بثبوتها، لا يكون هذا المبحث مبحثا مستقلا في مقابل المبحث السابق - أعني مبحث الحقيقة الشرعية -، بل يكون من فروعه ومترتبا عليه، لانه نتيجة أحد القولين في تلك المسألة -. والذي ذهب إليه صاحب الكفاية عدم امكان تصوير النزاع بنحو يوجب استقلال هذا المبحث عن سابقه، وبصورة تتناسب مع علمية المبحث والنزاع، إذ ادعى ان تصويره في غاية الاشكال. وقد صوره بعض بما بيانه - كما في الكفاية -: ان النزاع يكون في ان

الاصل في الالفاظ المستعملة مجازا في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيح أو الاعم بمعنى ان ايهما اعتبرت العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي ابتداء ولوحظت المناسبة بينهما اولا، ثم استعمل اللفظ في الاخر بتبعه ومناسبته، فينزل كلام الشارع عليه مع القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي فقط وعدم قرينة اخرى معينة للاخر، بلا احتياج لقرينة معينة له بخصوصه. وقد استشكل صاحب الكفاية هذا التصوير: بانه ليس تصويرا للبحث العلمي الذي يتصور لكلا شقيه وجه للثبوت، وذلك لان اثبات كلا الشقين على هذا التصوير، أعني كون الاصل في الاستعمال هو الاستعمال في الصحيح أو كونه الاستعمال في الاعم، يتوقف على أمرين لا سبيل علمي لاثبات كل منهما. وهما: اولا: ثبوت اعتبار العلاقة اولا بين المعنى اللغوي وأحد المعنيين الصحيح والاعم بعينه. وثانيا: تنزيل كلام الشارع على ما لوحظت العلاقة ابتداء بينه وبين المعنى اللغوي - لو ثبت ذلك - بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة المعينة للمعنى الاخر، بلا حاجة الى قرينة خاصة معينة كغيره. فانه لا يخفى انه ليس لدينا من الطرق المتعارفة في باب الظهورات وغيرها ما يثبت أحد هذين الامرين، فكيف يكون النزاع المتوقف عليهما نزاعا علميا يقصد فيه تحقيق أحد طرفيه ؟ ! (١). ويمكن النظر فيما افاده (قدس سره): بان التقريب المزبور باسلوبه العلمي الصناعي قد يبدو مشكل الاثبات. ولكنا نغض النظر عن ذلك، ونقول: ان طريق اثبات اولوية أحد المعنيين هو الظهور الثابت لاحدهما ولو كان مجازيا، فانه لا اشكال في ظهور الكلام في احد المعنيين، وبضميمة عدم القول بالوضع الشرعي نعلم ان المعنى الظاهر مجازي، فإذا ثبت الظهور ولو كان مجازيا حمل اللفظ عليه كما قد يقال بمثله في المجاز الراجح أو المشهور. فتدبر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجها آخر لتصوير النزاع لا يتوقف الا على اثبات الامر الاول، ولا يعنينا التعرض إليه بشئ بعد ان اعترف مقرره بتوقفه على ما لا طريق لاثباته عادة (١). وللمحقق النائيني وجه في رفع الاشكال في التصوير المذكور للنزاع، وحاصله: ان طريق اثبات لحاظ العلاقة ابتداء بين أحد المعنيين بعينه والمعنى اللغوي ممكن، وذلك لانه ان لم تثبت الحقيقة الشرعية فثبوت الحقيقة لدى المتشرعة لا ينكر، لتبادر هذه المعاني من الالفاظ عندنا. ولا يخفى ان الحقيقة الشرعية انما حصلت بكثرة الاستعمال من زمان الشارع الى زمان المتشرعة، وعليه فيلحظ ما هو المتبادر عندنا نحن المتشرعة من الصحيح أو الاعم، فينزل كلام الشارع عليه ويبنى على ان الاصل استعماله فيه، لان التبادر والوضع التعيني عندنا انما حصل بتبع استعمال الشارع والمتشرعة بتبعه، فيكشف عن الاصل في استعمالات الشارع وان كانت مجازا (٢). وهذا الوجه ضعيف للغاية لوجوه: الاول: انه لا وجه لاستكشاف الاصل في استعمالات الشارع بما هو المتبادر عندنا، لان التبادر انما نشأ من كثرة الاستعمال الناشئ من كثرة الحاجة الى تفهيم المعنى، ولا يبعد ان يكون الشارع قد استعملها في الصحيح مثلا، الا ان الاستعمال من قبل المتشرعة كان في الاعم بكثرة لكثرة الحاجة الى تفهيمه، فيتحقق الوضع التعيني لدى المتشرعة في الاعم دون الصحيح، فالمتبادر منه معنى معين لا يكون كاشفا عن ان ذلك المعنى هو الاصل في استعمالات الشارع، لامكان ان يكون الاصل غيره، لكن

تبدل ذلك عند المتشرعة للحاجة الكثيرة لتفهيم غيره. الثاني: ان الوجه المذكور على تقدير تسليمه في اثبات نحو استعمال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٤ - الطبعة الاولى.
(٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٤ - الطبعة الاولى (*).

الشارع، فهو لا يثبت كون الاصل فيه ذلك الاستعمال، وان العلاقة لوحظت ابتداء بين المعنى المعين والمعنى اللغوي، إذ يمكن ان تكون العلاقة لوحظت اولا بين غيره والمعنى اللغوي، لكن كثر الاستعمال من الشارع في هذا المعنى لكثرة الحاجة إليه. الثالث: انه على تقدير تسليم كشفه عن المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداء، فهو لا يجدي ما لم يقم الدليل على ثبوت كون المعنى الذي لوحظت العلاقة فيه ابتداء، هو الاصل في الاستعمال، وان الكلام يحمل عليه بمجرد القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي وعدم القرينة المعينة للاخر. وقد عرفت انه لا طريق عادة الى اثبات ذلك. وبالجملة: فمن مجموع ما ذكرناه يتضح ضعف ما ذكره (قدس سره). وبذلك تكون النتيجة هي ما انتهى إليه صاحب الكفاية من عدم تحقق النزاع المزبور على القول بعدم الحقيقة الشرعية، وكون هذه المسألة من متفرعات مسألة الحقيقة الشرعية. والعجب من السيد الخوئي انه يبني على جريان النزاع بالوجه المذكور في الكفاية، بلا تعرض لدفع ما استشكله صاحب الكفاية وكلام استاذه النائيني (١)، مع ان القواعد تقضي بضرورة التعرض الى مثل ذلك نفيا أو اثباتا كما لا يخفى. ثم انه لو بنى على تصوير النزاع وجريانه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بما ذكر في الكفاية، يتضح جريانه على الرأي المنسوب الى الباقلاني القائل بان الالفاظ دائما مستعملة في معانيها اللغوية وافادة ارادة الاجزاء والشرائط بقرينة خاصة، كما أشار إليه في الكفاية فراجعه (٢).

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٣٤ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الامر الثاني: في معنى الصحة وتحديد موضوع النزاع والبحث. اتفق الكل على ان معنى الصحة هو التمامية، الا انه وقع الكلام في جهات: الاولى: انه هل للتمامية واقع مستقل غير ما ذكر من الاثار كموافقة الامر واسقاط القضاء والاعادة، أو انها أمر ينتزع عن مقام ترتب الاثر ؟. وبعبارة اخرى: ان موافقة الامر ونحوها من الاثار هل هي من لوازم التمامية وآثارها، ام انها من مقومات معناها ؟. ذهب صاحب الكفاية الى ان هذه الاثار لوازم التمامية ومن آثارها، وان تفسير الصحة في كلام الفقهاء باسقاط الاعادة والقضاء، وفي كلام المتكلمين بموافقة الامر، تفسير لها بلوازمها وآثارها التي هي محط النظر، وان ذلك لا يكون دليلا على ان للصحة معنى غير التمامية (١). وظاهر كلامه في مبحث دلالة النهي على الفساد، ان اتصاف العمل بالتمامية انما هو بلحاظ ترتب الاثر (٢). وذهب المحقق الاصفهاني الى الثاني، فادعى ان مثل موافقة الامر واسقاط الاعادة من مقومات التمامية حيث انه لا واقع للتمامية الا التمامية من حيث

موافقة الامر أو اسقاط الاعادة والقضاء أو ترتب الاثر المرغوب، فالتمامية متقومة بهذه الحيثية المضافة الى الاثر، ولا يخفى انه يمتنع ان يكون الاثر حينئذ من لوازم التمامية، لان ما يكون من مقومات الشئ لا يكون من لوازمه وآثاره، لان نسبة اللازم الى الملزوم والاثر الى المؤثر نسبة المعلول الى العلة، وهو خلف فرض كونه مقوما للشئ. ثم انه تعرض في حاشية له على المقام لبيان الفرق بين لازم الماهية ولازم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (*).

الوجود، ولما لم يكن ذا علاقة ماسة بما نحن فيه أهملنا ذكره (١). وقد ذهب السيد الخوئي الى ان للتمامية واقعا مع قطع النظر عن هذه الاثار (٢)، وهي التمامية بمعنى جامعية الاجزاء والشرائط فانها بهذا المعنى لا تتقوم بشئ من الاثار، بل لها وجود في ذاتها. واما موافقة الامر واسقاط الاعادة والقضاء وغيرهما من الاثار، فهي من لوازم التمامية بهذا المعنى وآثارها. وادعى ان ما ذكره المحقق الاصفهاني ناشئ من الخلط بين تمامية الشئ في نفسه المراد بها جامعيته للاجزاء والشرائط. وتماميته بلحاظ مرحلة الامتثال والاجزاء فانه لا واقع لهذه التمامية مع قطع النظر عن هذه الاثار واللوازم، بل كونه تاما في مقام الامتثال والاجزاء لا يعنى به الا كونه مسقطا للاعادة والقضاء وموافقا للامر. أو من الخلط بين واقع التمامية وعنوانها، فان عنوان التمامية عنوان انتزاعي ينتزع عن الشئ بلحاظ اثره، فحيثية ترتب الاثار متمات حقيقة هذا العنوان. ولكنه خارج عن محل الكلام، فان كلمة (الصلاة) مثلا لم توضع بازاء ذلك العنوان ضرورة، بل وضعت بازاء واقعه ومعنونه وهو الاجزاء والشرائط، ومن الظاهر ان

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٥ - الطبعة الاولى. (٢) - أشرنا في التحقيق الوارد في ذيل الكلام: انه استجماع الاجزاء والشرائط، لا واقع له الا ملاحظة جهة واحدة، بالاضافة إليها يقال انه تام أو ناقص، وإلا فلا وجه لان يقال عن الركعة الواحدة انها مركب ناقص، وإذا لم تكن جهة الوحدة هي الاثر، أو موافقة الامر كما هو الفرض، فلا بد ان تكون هي التسمية، بان يلاحظ تسمية مجموعة من الاجزاء والشرائط باسم الصلاة مثلا. ولا يمكن ان يراد ذلك في المقام، إذ لا معنى، لان البحث عما هو الموضوع له وما هو المسمى باسم الصلاة، ولا معنى لان يقال ان الموضوع له لفظ الصلاة هو التام بلحاظ اسم الصلاة، بل لا مجال للنزاع حينئذ. وبتقرير آخر: نقول ان الجزئية تنتزع عن ملاحظة الجزء مع غيره أمرا واحدا. فإذا كانت جهة الوحدة هي التسمية باسم واحد، كان الجزء جزء المسمى، ولا معنى للكلام في الوضع حينئذ. هذا مع ان النقصان والتمامية في الاجزاء لا يستلزم مطلقا صدق الفساد والصحة، فليس الجسم الناقص فاسدا، إذ الفساد يصدق بلحاظ عدم ترتب الاثر، فالفساد أخص من النقصان. والكلام ههنا في الصحة في مقابل الفساد لا مقابل النقصان (*).

حيثية ترتب الاثار ليست من متممات حقيقة تمامية هذه الاجزاء والشرائط. هذا بيان ما ذكره السيد الخوئي ايرادا على استاذه الاصفهاني بعبارة تقريرات الفياض تقريبا (١). والتحقيق في المقام: ان الجزئية والشرطية ليس لهما واقع، وانما هما ينتزعان عن الشئ

بلحاظ نحو دخله في حصول ما لوحظت الامور المتكثرة واحدا بالاضافة إليه والتي ينتزع لها عنوان المركب، كالاثر التكويني أو اسقاط القضاء أو الامر. فالركوع مثلا بنفسه وبلحاظه، ذاته لا يعد جزءا، بل هو فعل تام مستقل، وانما يعد جزءا بلحاظ دخله في حصول الامأمور به ومتعلق الامر، فهو جزء المأمور به، فجهة تعلق الامر الواحد بالامور المتكثرة دفعة واحدة ملحوظة في انتزاع الجزئية ولولاها لما كان جزءا، أو بلحاظ دخله في حصول الاثر كالنهي عن الفحشاء فهو جزء المؤثر، أو بلحاظ دخله في ترتب سقوط القضاء، فهو جزء ما يترتب عليه اسقاط القضاء والمؤثر فيه. وهكذا لو وضع لفظ (زيد) مثلا للذات وامر خارج عن حقيقتها، فان عد ذلك الامر جزءا انما يكون بلحاظ مقام التسمية ودخله في المسمى بلفظ (زيد). وإذا ثبت ان الجزئية والشرطية تنتزع عن الشئ بلحاظ نحو دخله في حصول ما لوحظت الوحدة بالاضافة إليه، لم يكن للتمامية من حيث استجماع الاجزاء والشرائط تحقق في عرض التمامية بلحاظ ترتب الاثر وموافقة الامر واسقاط القضاء ونحو ذلك، لان انتزاع الاجزاء والشرائط انما يكون بلحاظ احد هذه الامور، فتكون التمامية من حيثية اجتماع الاجزاء والشرائط في طول التمامية بلحاظ أحد هذه الامور، فلا وجه لجعلها في عرضها والبحث عن ارادة ايها، كما وقع في كلام المحققين الاصفهاني والخوئي. وبعد ذلك نقول: ان التمامية أمر اضافي يختلف باختلاف الجهة الملحوظة في الشئ، فلا يكون الشئ تاما وناقصا في نفسه وبلا لحاظ اي جهة خارجية

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٣٥ - الطبعة الاولى (*).

اصلا، من ترتب اثر أو حصول شئ منطبق على المركب كالمأمور به والمسمى ونحو ذلك. فلا يقال للصلاة ذات الركعة انها ناقصة بلحاظ ذاتها وبلا لحاظ أي شئ، إذ هي وجود مستقل، غاية الامر انه غير وجود الصلاة ذات الركعتين، وانما يقال لها انها ناقصة بلحاظ عدم حصور الاثر المترقب منها، لعدم اجتماع جميع ما له الدخل في حصوله. أو بلحاظ عدم حصول المأمور به ومتعلق الامر المترتب على الركعتين مثلا وهكذا. وعليه، فالتمامية لا يتصف بها الشئ في نفسه أصلا، بل اتصاف الشئ بها وبالنقصان انما هو بلحاظ جهة خارجية عن الشئ يترقب حصولها من الشئ، أو تكون ملحوظة في مقام لحاظ الوحدة والتركيب. وأما الصحة، فهي نحو من انحاء التمامية، لا التمامية بقول مطلق، وهو التمامية من حيث ترتب الاثر المترقب لا من حيثية اخرى، لوضوح عدم صدق الفاسد على ناقص بعض الاجزاء بلحاظ شئ اجنبي عن ترتب الاثر المترقب مع حصول الاثر، بل يصدق عليه الصحيح بلحاظ تاميته من حيث ترتب الاثر المترقب، وان صدق عليه النقصان من حيثية اخرى وهي حيثية الحكم أو غيرها. وبهذا البيان يظهر ما في كلام السيد الخوئي من الضعف وعدم الوضوح. إذ اتضح تقوم التمامية بالحيثيات المزبورة وكونها من مقومات معناها. كما يظهر ما في اطلاق الكل بان الصحة هي التمامية، فانك عرفت ان الصحة ليست هي التمامية بقول مطلق بل التمامية من حيث الاثر المرغوب والمترقب. والمحصل: ان هناك جهة اشكال في كلام الاصفهاني والخوئي وهي فرض التمامية من حيث استجماع الاجزاء والشرائط في عرض التمامية من الحيثيات الاخرى، وجهة مختصة في كلام السيد الخوئي، وهي فرض التمامية للشئ في نفسه بلا لحاظ أية جهة خارجية، وجهة عامة في كلام الكل، وهي فرض الصحة بمعنى التمامية بقول مطلق فلاحظ.

ويقع الكلام بعد ذلك في الجهة الثانية: وموضوع البحث فيها تشخيص الملحوظ من افراد التمامية في معنى المأخوذة في موضوع البحث في المسألة، وانه هل التمامية من حيث موافقة الامر، أو التمامية من حيث اسقاط الاعادة والقضاء، أو التمامية من حيث ترتب الاثر التكويني، وهو النهي عن الفحشاء - مثلا - ؟. والتحقيق: عدم امكان ارادة الصحة بمعنى التمامية من حيث موافقة الامر، أو من حيث اسقاط الاعادة والقضاء، وعدم كونها من احدى هاتين الحيثيتين محلا للبحث. وذلك لان الشئ لا يتصف بموافقة الامر أو اسقاط القضاء الا بعد تعلق الامر. فلا يمكن الالتزام بان اللفظ موضوع للشئ الصحيح من حيثية موافقة الامر أو اسقاط القضاء، لان المفروض اخذ المسمى في موضوع الامر، ويمتنع أخذ الشئ بما انه موافق للامر في موضوع الامر فانه خلف كما لا يخفى، فلا بد ان يفرض المسمى مما يمكن أخذه في حيز الامر ومما يمكن فرضه في مرتبة متقدمة عليه، وهو غير الصحيح من احدى الحيثيتين المزبورتين. وعليه، فيتعين ان يكون موضوع الكلام ومحل البحث هو الصحيح بمعنى التمام من حيث ترتب الاثر، وان الموضوع له هو الصحيح بهذا المعنى أو الاعم، إذ لا محذور فيه سوى ما يتوهم من انه يلزم اخذ ما هو خارج عن الذات فيها، وذلك لان الصحيح بهذا المعنى انما ينتزع عن الشئ بلحاظ ترتب الاثر عليه، فالاثر خارج عن ذات الشئ لانه بمنزلة المعلول لها، وظاهر خروج المعلول عن العلة. وعليه، فأخذه في المسمى ولو بلحاظ تقيده ودخل التقيد به وان كان نفس القيد خارجا يلزم أخذه في الذات، وهو خلف فرض خروجه عن ذات المؤثر. وهو مندفع: بان خروج الاثر عن حقيقة المؤثر وتأخره رتبة عن وجود

المؤثر، لا يمنع من امكان دخله في المسمى واعتباره في التسمية، بان يوضع اللفظ للفعل القائم به الاثر والمترتب عليه، إذ لا يلزم من ذلك فرض دخله في حقيقة المؤثر كي يكون خلفا. وبعبارة اخرى: ان الخروج عن الذات والتأخر الرتبي عن المؤثر، انما هو في مقام الوجود والتحقق، وهو أجنبي عن مقام التسمية. فلا يمتنع ان يوضع للاثر والمؤثر لفظ واحد مع الاحتفاظ بما لكل منهما من مرتبة ووجود. لان الدخل في المسمى لا يوجب الدخل في الذات. كما هو شأن كل لفظ موضوع لمركب، فان كل جزء دخيل في المسمى لكنه ليس دخيلا في حقيقة الجزء الاخر كما لا يخفى. فلاحظ. وبالجملة: الصحيح هو ملاحظة التمامية بالاضافة الى الاثر. ولا يخفى انه تارة يفرض كون الصحيح هو ما يترتب عليه الاثر بالفعل. وبعبارة اخرى: ما هو المؤثر، وفي مثله لا يمكن فرض الاثر من لوازم الصحة، بل من مقوماتها نظير المبدأ الملحوظ في اطلاق المشتق على الذات. واخرى يكون بمعنى الحصة الملازمة لترتب الاثر، يعني بلوغ المركب حدا يترتب عليه الاثر، كما هو الحال في العلة التامة فان بلوغ العلة التمامية بمعنى بلوغ العلة حدا يترتب عليه المعلول، وفي مثله يصح ان يقال: ان المعلول من لوازم العلة وآثارها، في الوقت الذي يكون الاتصاف بالتمامية بلحاظ المعلول. وبالجملة: تارة يراد بالصحيح ما هو المؤثر، واخرى يراد به وصوله الى حد يترتب عليه الاثر. ففي الاول يكون الاثر مقوما لصدق الصحة بخلافه في الثاني فان الاثر من لوازم الصحة، لان الصحة منتزعة عن ذات المؤثر لا عن ترتب الاثر عليه فعلا. وبذلك يمكن الجمع بين ما افاده في الكفاية هنا من ان اسقاط القضاء ونحوه من لوازم التمامية، وبين ما ذكره في مبحث دلالة النهي على الفساد من كون التمامية بلحاظ الاثر. إذ عرفت امكان

الجمع، فلا وجه لايراد الاصفهاني عليه هنا، فان الاثر إذا كان ملحوظا في الصحة كان مقوما لها لا اثرا

لها، كالمبدأ في قولنا (قائم) (١). ومن الغريب انه يذكر ما ذكرناه من معنى الصحة الاخر في ذيل مطلبه، مع انه يمكن حمل كلام الكفاية عليه. وإذا تعين كون موضوع البحث هو الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر، فعليك ان تعرف ان المراد بها الصحة الشأنية لا الفعلية، بمعنى ان اللفظ - على القول بوضعه للصحيح - يكون موضوعا لما يترتب عليه الاثر لو وجد، الذي هو معنى الصحة الشأنية، لا انه موضوع لما ترتب عليه الاثر فعلا، لانه - يعني ترتب الاثر - يتوقف على الوجود، وظاهر ان اللفظ لا يوضع للفرد الموجود بل لنفس الطبيعة المأخوذة في متعلق الامر. وبعد هذا يقع البحث في الجهة الثالثة من جهات الكلام، وموضوع الكلام فيها: تعيين كون المبحوث عنه - بعد فرض كون حقيقة الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر - هل هو الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر من جميع الجهات وبقول مطلق أو لا ؟. بيان ذلك: انه يعتبر في ترتب الاثر على العبادة أمور: تحقق الاجزاء والشرائط، وعدم النهي، وعدم المزاحم، وقصد القربة. فالكلام يقع في ان الموضوع له هل هو التام من حيث ترتب الاثر من جميع هذه الجهات وبقول مطلق، فلا يحتاج في ترتبه عليه فعلا سوى وجوده خارجا. أو انه التام من حيث ترتب الاثر من بعض هذه الجهات، فيكون الموضوع له هو ما يترتب عليه الاثر لو انضم إليه سائر الجهات والوجود ؟ ثم يقع الكلام في انه خصوص التام من حيث ترتب الاثر من جهة الاجزاء فقط. أو الاجزاء والشرائط، أو الاجزاء والشرائط وعدم النهي والمزاحم ؟. والمنسوب الى الشيخ هو تخصيص النزاع بالاجزاء، وان الكلام في وضع اللفظ لواجدها بالخصوص أو للاعم، وخروج الشروط عن محل النزاع، لان الشرط في رتبة متأخرة عن الاجزاء، باعتبار كون الاجزاء بمنزلة المقتضي

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٥ - الطبعة الاولى (*).

للتأثير، والشرط متأخر عن المقتضي بحسب الرتبة، لانه ما به تكون فعلية التأثير، والفعلية انما تفرض في صورة وجود ما يقتضي التأثير كي يصير الشرط فعلي التأثير. وعليه فأخذ الشرط في المسمى مع الاجزاء يلزم فرض كونهما في رتبة واحدة، وهو خلف (١). واجيب عنه: بان الاختلاف الرتبي بين المقتضي والشرط انما هو في مقام التأثير في المعلول، وهو أجنبي عن مقام التسمية كما لا يخفى، فلا يلزم من اخذهما معا في المسمى واعتبار اللفظ لهما نفي اختلافهما في الرتبة في مقام التأثير، بل هما على ما عليه في ذلك المقام، فان ذلك نظير وجود العلة والمعلول في مكان واحد أو الحكم عليهما معا بحكم واحد، فانه لا يتنافى مع تأخر المعلول عن العلة رتبة وهذا واضح جدا (٢). وعليه، فلا مانع من دخول الشرائط في محل النزاع. وأما عدم النهي وعدم المزاحم، فقد ذهب المحقق النائيني الى خروجهما عن مورد البحث، لعدم امكان أخذهما في المسمى جزما، فلا مجال للكلام، بيان: انهما فرع المسمى لفرض تعلق النهي به ووجود المزاحم له فينتفي أمره، فلا بد من فرضه في

رتبة سابقة على تعلق النهي وعدمه ووجود المزاحم وعدمه، فيمتنع اخذ عدم النهي عنه في المسمى وكذلك عدم المزاحم له (٣). والتحقيق: أما في عدم النهي فلا يتجه ما ذكره، إذ تعلق النهي لا يلزم ان يكون بما هو المسمى بما هو كذلك. وبعبارة اخرى: لا يلزم ان يكون هو الاجزاء والشرائط بما انها صلاة مثلا، بل يمكن ان يتعلق بذوات الاجزاء والشرائط بلا لحاظ تسميتها بلفظ ما، فليس عدم النهي في نفسه في رتبة متأخرة عن المسمى، إذ لا ملزم لفرض متعلقه المسمى كي يكون متفرعا عليه. نعم هو متفرع

---

(١) الكلانتري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / ٧ - الطبعة الاولى. (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٣٨ - الطبعة الاولى. (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٥ - الطبعة الاولى (*).

على ذوات الاجزاء والشرائط، لكنه لم يفرض بعد كونها هي المسمى فانه محل كلامنا، فتدبر. وأما بالنسبة الى عدم المزاحم، فان اريد من المزاحم هو المزاحم لنفس الشئ بلحاظ انه متعلق لامر اقوى داعوية فيزاحم نفس العمل الاخر، فلا يتجه ما ذكره ايضا، إذ لا يتوقف فرض المزاحم على تحقق التسمية كي يكون عدمه فرع المسمى، إذ المزاحمة تتعلق بنفس العمل، وهو ذوات الاجزاء والشرائط بلا توقف على كونها مسماة بلفظ ما أصلا. فلا مانع من اخذ عدم المزاحم في المسمى. وان اريد به المزاحم لامر الشئ، فالازالة مزاحمة لامر الصلاة لا نفس الصلاة. كان ما ذكره وجيها، لان المزاحمة على هذا المعنى متفرعة على تحقق الامر، لانه موضوع المزاحمة، والمفروض - كما اشرنا إليه - ان الامر يتعلق بالمسمى. فتكون المزاحمة متأخرة عن التسمية، فيمتنع ان يؤخذ عدم المزاحم في التسمية لاستلزامه أخذ المتأخر في مرحلة سابقة عليه. الا انه بعد تصور المعنى الاول للمزاحمة، لنا ان نلتزم به وبلازمه من كون اخذ عدم المزاحم في المسمى موضوع الكلام. ولعله هو الذي يظهر من كلامه ههنا، حيث فرع المزاحمة على المسمى راسا ورتب عليها انتفاء الامر، فانه ظاهر في كون طرف المزاحمة هو الفعل المسمى لا أمره. فلاحظ. وأما قصد القربة، فقد نفى المحقق النائيني دخوله في محل النزاع ايضا، بتقريب: انه متأخر عن المسمى برتبتين، لانه متأخر عن الامر وهو واضح، وهو - أي الامر - متأخر عن المسمى لتعلقه به، فلا يعقل ان يؤخذ في المسمى فانه خلف (١). وانت خبير بان هذا البيان لا يجدي في نفي امكان أخذ قصد القربة في المسمى، لانما هو متأخر عن المسمى برتبتين هو واقع قصد القربة، لانه هو المتفرع عن الامر والمتأخر عنه. والذي يراد أخذه في المسمى هو مفهوم قصد

---

(١) المحقق الخوئي اسيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٥ - الطبعة الاولى (*).

القربة، وهو لا يتفرع على الامر كي يتأخر عن المسمى. وعلى هذا، فلا مانع من أخذ قصد التقرب في المسمى من هذه الجهة، وانما الاشكال من جهة اخرى، وهي عدم امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر، فانه ينافي أخذه في المسمى، لان المفروض كون الامر متعلقا بالمسمى، وان تعيين المسمى لاجل تشخيص متعلق

الامر. فيمتنع ان يكون المسمى هو الفعل بجميع جهاته حتى قصد القربة، لامتناع ان يكون الفعل بقيد قصد القربة متعلقا للامر. لكن هذا يختص بالرأي القائل بعدم امكان أخذ قصد القربة في متعلق الامر الاول، أما من لا يلتزم بذلك ويرى امكانه فلا اشكال لديه في امكان اخذ قصد القربة في المسمى. فتدبر جيدا. تنبيه: بعد ان عرفت ان الصحة بمعنى التمامية من حيث ترتب الاثر المترقب لا مطلقا، تعرف ان الصحة والفساد أمران اضافيان يختلفان باختلاف الانظار والحالات، إذ قد يختلف النظر في الاثر فيكون الاثر المترقب بنظر شيئا خاصا ويكون غيره بنظر آخر، فترتب احدهما دون الاخر موجب لاتصافه بالصحة بالاضافة الى أحد النظرين، وبالفساد بالاضافة الى النظر الاخر، كما أنه قد يختلف ترتب الاثر المترقب بحسب الحالات، فيترتب على الشئ في حالة دون أخرى، فيكون صحيحا بالاضافة الى حالة وفاسدا بالاضافة الى الاخرى. وهذا هو مراد صاحب الكفاية (رحمه الله). وهل يترتب على كونهما اضافيين أو غير اضافيين ثمرة عملية، أو لا يترتب فيكون كلاما علميا محضا ؟. هذا ما لم نتوصل إليه بعد، ولم نعرف مدى النتيجة العملية التي تلمس بتحقيق احد النحوين. الامر الثالث: في تصوير القدر الجامع بين الافراد الصحيحة، وبين الافراد الصحيحة والفاسدة. وقبل الخوض في اصل المطلب يجدر بنا التعرض لحل ما قد يظهر من التهافت في عبارة الكفاية، حيث حكم صاحبها (قدس سره) في هذا المطلب بلا بدية تصوير الجامع على كلا القولين، في الوقت الذي لا

يجزم بكون الموضوع له في الفاظ العبادات عاما، بل يلتزم به من باب الاستظهار واستبعاد كونه خاصا لبعض الجهات المبعدة، كما يلاحظ في المطلب الذي يعقب هذا، والذي موضوعه تعيين عموم الموضوع له أو خصوصه (١)، مع كون لزوم تصوير الجامع ولا بديته فيما نحن فيه مترتب على الجزم بان الموضوع له عام. وقد حاول المحقق النائيني توجيه كلام الكفاية - وان لم يصرح بذلك في التقريرات -: بان ضرورة تصوير جامع للافراد الصحيحة أو للاعم منها ومن الفاسدة لا تترتب على الالتزام بعموم الموضوع له، بل لا بد من تصوير الجامع ولو التزم بان الموضوع له خاص. اما على الالتزام بعموم الموضوع له، فضرورة تصوير الجامع لا تحتاج الى بيان، فانه لتعيين الموضوع له، إذ الموضوع له يكون هو الجامع على الالتزام المزبور. وأما على الالتزام بان الموضوع له هو الخاص وانه هو الافراد الخاصة الجزئية، فلان الوضع لها يستدعي لحاظها وتصورها باجمعها، ولا يمكن ذلك لعدم تناهيها أو حصرها، وعليه فلا بد من فرض جامع لها مشير إليها يكون واسطة في الوضع للافراد، ويكون الحكم الوضعي على الافراد بواسطة ذلك الجامع (٢). وانت خبير بان هذا لا يصلح رافعا وحلا لما يظهر في عبارة الكفاية من التهافت وان كان في نفسه تاما -، لان الظاهر من عبارة الكفاية ان الكلام في تعيين الجامع الذي حكم بلا بدية تصويره، انما هو لاجل تعيين الموضوع له ومن جهة فرض وضع اللفظ له، كما هو ظاهر جدا من ايراد صاحب الكفاية على كون الجامع للاعم هو معظم الاجزاء، بانه يستلزم ان يكون الشئ الواحد داخلا في المسمى تارة وخارجا عنه اخرى، فانه صريح في ان الكلام في تعيين المسمى كما انه في تعيين الجامع، وان فرض الجامع فرض المسمى، لا ان البحث في مقامين كما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤ - ٢٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٥ - الطبعة الاولى (*).

هو ظاهر المحقق النائيني. وعليه، فالحكم بضرورة تعيين الجامع وتصويره المساوق للمسمى لابد وان يلاءم مع عدم جزمه بعموم الموضوع له، بغير هذا البيان، فانه غير مفيد في رفع الاشكال في العبارة. والذي أراه حلا للمشكلة: ان صاحب الكفاية أخذ الموضوع له أمرا مفروغا عنه على القول بالوضع للصحيح أو للاعم. فحكم بضرورة ولا بدية تصوير الجامع مترتبا على ذلك، وقد علق اللابدية على كلا القولين، والمفروض انه لا قائل بالوضع للخاص والافراد. وبعبارة اخرى: حكم باللابدية معلقا ومرتبا على كلا الادعائين والقولين، وليس من احد من المختلفين من يلتزم بخصوص الموضوع له، فالحكم باللابدية اشبه بالحكم الشرطي والبنائي، لا الجزمي الفعلي، وعليه فلا تهافت. فلاحظ. وبعد هذا فيقع الكلام في المهم في المقام. وقد ذهب المحقق النائيني الى امكان الالتزام بما لا تصل النوبة معه الى تصوير الجامع على كلا القولين وحصول النزاع في الوضع لايهما، وهو الالتزام بوضع لفظ العبادة كالصلاة للمرتبة العليا من مراتبها بالخصوص، وهي المرتبة الواجدة لتمام الاجزاء والشرائط. وكون الاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيحي أو الاعم منها من باب الادعاء والتنزيل. فالموضوع له على كلا القولين هو المرتبة العليا، وأما باقي المراتب الصحيحة أو الاعم فيستعمل اللفظ فيها من باب الادعاء وتنزيل الفاقد منزلة الواجد، كما في بعض الاستعمالات. أو من باب اكتفاء الشارع به والمشاركة في الاثر كما في مثل صلاة الغرقى، إذ لا يصح استعمال اللفظ فيها من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد، لفقدان جل الاجزاء والشرائط لو لم يكن كلها. نعم استعمال لفظ الصلاة في فاسد صلاة الغرقى من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد المنزل منزلة التام الاجزاء والشرائط من باب الاكتفاء في مقام الامتثال، فبعد البناء على كون

الصحيح فردا للطبيعة من جهة الاجزاء يصح تنزيل الفاقد منزلته ايضا، ولا يكون من سبك مجاز في مجاز كما لا يخفى. نعم هذا الكلام لا يجري بالنسبة الى القصر والاتمام، لانهما بالقياس الى المرتبة العليا في عرض واحد، إذ ليس الامر بأحدهما تنزلا وفي فرض عدم التمكن من الاخر، بل كل منهما تام الاجزاء والشرائط، ولكن الامر فيهما سهل فانه يمكن تصوير الجامع بينهما فقط. وعلى ما ذكره (قدس سره) يبطل نزاع الاعمي والصحيحي راسا، لان ثمرة النزاع كما سيجئ ان شاء الله تعالى صحة التمسك بالاطلاق عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته على القول بالاعم لو تمت مقدمات الحكمة، لصدق المسمى على الفاقد، وعدم صحته على القول بالصحيح لاجمال الخطاب وعدم صدق المسمى على الفاقد. وهذا الكلام لا يتأتى على ما ذكره (قدس سره)، لانه بعد الالتزام بان الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا وكون اطلاقها على غيرها من المراتب من باب المسامحة والتنزيل لا الحقيقة، يكون اللفظ مستعملا في المرتبة العليا دائما، والقائل بالاعم انما يلتزم باستعماله في غير الصحيح هاهنا والتنزيل، فصحة التمسك بالاطلاق على القول بالاعم بالادعاء انما تثبت في صورة احراز ثبوت الادعاء والتنزيل وملاحظتهما، إذ اللفظ مستعمل في المرتبة العليا وارادة غيرها تكون بواسطة تنزيلها منزلة المرتبة العليا، ولا طريق لدينا الى احراز تحقق التنزيل وارادة الاعم بهذه الواسطة. وعليه فلا يمكن التمسك بالاطلاق في نفي اعتبار جزئية شئ أو شرطيته، لان اللفظ المطلق مستعمل في المرتبة العليا ولم يثبت ارادة الاعم ادعاء كي يتمسك باطلاقه فيكون مجملا، لفرض دخل الجزء أو الشرط لو كان دخيلا في المأمور به واقعا في المرتبة العليا كما لا يخفى. ثم انه (قدس سره) استشهد على ما افاده بالوجدان

العرفي وقربه ونفى البعد عنه، بانه أمر عرفي ليس في مقام فهم المفاهيم امر أوضح منه. فاختياره هذا المذهب ليس لامكانه ثبوتا، بل لقيام الوجدان عليه اثباتا. ولعله لاجل كون الطريقة العرفية في الوضع للماهيات المخترعة جارية على الوضع لاقصى ما

يتصوره المخترع من المراتب والجامع للاجزاء والشرائط بكاملها، ثم يستعمل اللفظ في غيرها من المراتب مسامحة وادعاء. هذا تقرير ما افاده (قدس سره) نقلناه باغلب عباراته مع بعض التوضيح (١). والذي يؤاخذ به هذا المسلك، ويرد عليه بوضوح: ان افراد المرتبة العليا كثيرة وليست متعينة ومنحصرة في خصوص القصر والاتمام، كما نبه عليه (قدس سره)، فان صلاة الصبح، والظهر، والمغرب، والصلاة اليومية، وصلاة الايات، وصلاة العيدين، كلها في عرض واحد بالقياس الى المرتبة العليا، فان الامر بكل منها في عرض الامر بالاخرى وليس تنزلي كصلاة الغريق بالنسبة الى صلاة غيره. وعليه، فلا بد لنا من فرض جامع لهذه الافراد يكون اللفظ موضوعا بازائه، ولا يكون ما افاده (قدس سره) موجبا للتخلص من مرحلة تصوير الجامع وكون وصول النوبة الى تصويره بعد التنزل عنه. ومن العجيب منه انه (قدس سره) غفل عن ذلك وانتبه الى ورود الاستشكال في خصوص القصر والاتمام وحله بان تصوير الجامع بينهما سهل وممكن كما تقدم. وعلى كل فالالتزام بما افاده (قدس سره) لا يغني عن لزوم تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة أو الاعم منها ومن الفاسدة. فيقع الكلام حينئذ في مقامين: المقام الاول: في ثبوت الجامع للافراد الصحيحة، وقد ذكر في تصويره وجوه: الوجه الاول: ما جزم به صاحب الكفاية من وجود جامع حقيقي مقولي بسيط للافراد الصحيحة، الا انه ليس لدينا طريق الى تعيينه بالاسم ومعرفة حقيقته، وانما الثابت هو وجود جامع بسيط مقولي متحد مع الافراد وجودا

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٦ - الطبعة الاولى (*).

وخارجا. والدليل على ذلك، هو ما نراه من ترتيب بعض الاثار على العبادة كترتيب النهي عن الفحشاء على الصلاة، والذي يقتضيه قانون السنخية الثابت في باب العلية هو كون المعلول والاثر الواحد لا يصدر الا عن علة واحدة ومؤثر واحد، واستحالة صدور الواحد عن متعدد بما هو متعدد يعني دخل الخصوصيات المفردة في التأثير. وعليه فمقتضى وحدة الاثر المترتب على الصلاة مثلا وقانون السنخية، هو ان يكون المؤثر في الاثر الخاص هو جهة جامعة بين الافراد، بحيث يستند تأثير الفرد الى وجودها فقط بلا دخل خصوصيته فيه، إذ يلزم بذلك صدور الواحد عن متعدد وقد عرفت امتناعه، وعليه فلا بد من فرض جامع يكون هو المؤثر والموضوع له، إذ لا يمكن فرض المؤثر كل فرد بخصوصه. ثم ان عدم معرفة حقيقة هذا الجامع وحده لا يضير فيما نحن فيه، إذ يمكن التوصل الى الوضع له بواسطة بعض العناوين المشيرة إليه بلحاظ آثاره، كعنوان الناهي عن الفحشاء في الصلاة. ثم ان صحاب الكفاية (قدس سره) - و - بعد ان ذكر هذا المطلب، تعرض الى ذكر ايراد الشيخ الانصاري (قدس سره) على تصوير الجامع للافراد الصحيحة والرد عليه. أما الايراد، فبيانه: ان الجامع المفروض اما ان يكون مركبا أو بسيطا. فعلى الاول: لا يتصور ان يكون جامعا للافراد الصحيحة، إذ كما يفرض جامعا يختلف صحة

وفسادا بحسب الحالات، ولا يكون صحيحا مطلقا وفي جميع الحالات. فيمتنع كونه جامعا للافراد الصحيحة. وعلى الثاني: اما ان يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له. ويرد على الالتزام بالاول وجوه: أحدها: لزوم الخلف، بأخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب في متعلق الطلب، لان عنوان المطلوب انما يتحقق وينتزع عن الشئ بعد تعلق الطلب

به، إذ قبله لا يكون الشئ مطلوبا، والمفروض كون الجامع هو المأخوذ في متعلق الامر، لانه المسمى، فيلزم اخذ المطلوب في متعلق الطلب، وهو خلف لانه فرض المتأخر في رتبة سابقة عليه. ثانيها: استلزامه حصول الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ المطلوب، وهو ممنوع إذ لا ترادف عرفا بينهما، كما هو ظاهر. ثالثها: استلزامه عدم جريان البراءة عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته وجريان الاشتغال. وذلك لرجوع الشك حينئذ الى الشك في المحصل لا في المأمور به، لان المأمور به أمر بسيط معلوم لا اجمال فيه، فلا يكون الشك في جزئية شئ شكا في المأمور به، إذ ذلك خلف كونه بسيطا غير ذي اجزاء، فيرجع الشك الى المحصل والمحقق للامتثال، ومقتضاه جريان قاعدة الاشتغال ولزوم الاحتياط، وذلك يتنافى مع الالتزام بجريان البراءة ممن يلتزم بالوضع للصحيح غالبا، وهذا الاخير يرد على الالتزام بالثاني، لانه يرتبط ببساطة الجامع بلا خصوصية كونه عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له (١). وأما الرد: - فهو بعد اختيار كونه بسيطا وانه ملزوم المطلوب لا عنوانه - ان جريان قاعدة الاحتياط فيما كان المأمور به أمرا بسيطا، انما يكون في المورد الذي يكون وجود ذلك الامر البسيط منحازا عن وجود الاجزاء والشرائط ومسببا عنها، بحيث يكون الشك فيها شكا في المحصل والفراغ حقيقة، كما قد يقال في الطهارة بالنسبة الى الوضوء أو الغسل. واما في المورد الذي يكون وجوده بوجود الاجزاء والشرائط وليس له وجود مستقل منحاز عن وجودها، كان الاصل الجاري عند الشك هو البراءة لا الاشتغال، لان الشك في الحقيقة شك

(١) - حمل السيد الاستاذ (دام ظله) عبارة الكفاية - في الدورة المتأخرة - على ارادة الجامع الحقيقي، وانه رد الشيخ، بان الجامع لا ينحصر فيما فرضت، من المركب، والبسيط العنواني، بل يمكن فرض الجامع الحقيقي المدلول عليه بالاثار وهو المتحد مع الخارج (*).

في المأمور به، لان المأمور به في الحقيقة والنتيجة هو الاجزاء والشرائط والامر متعلق بها حقيقة، لانه يتعلق به بلحاظ وجوده، والمفروض ان وجوده وجود الاجزاء والشرائط. فالشك في جزئية شئ شك في المأمور به، ويكون الشك المذكور موجبا للاجمال في نفس المأمور به لا في محققه، وهو مورد اصالة البراءة. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان نسبة الجامع البسيط الى الاجزاء والشرائط نسبة الكلي الى الفرد، وعليه فوجوده بوجودها وليس له وجود منحاز عن وجودها، فالشك في جزئية شئ شك في المأمور به، لانه يشك في دخالة هذا الشئ في وجود المأمور به، فيشك في تعلق الامر به والمرجع في مثل الحال الى البراءة. وعليه، فلا يلزم من الالتزام ببساطة الجامع، الالتزام بجريان قاعدة الاشتغال عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته، دون البراءة، المنافي لما عليه المشهور من القول بالبراءة مع القول بالصحيح. هذا بيان ما قرره صاحب الكفاية

(رحمه الله) في تصوير الجامع وما يتعلق به من الاشكال والرد، والذي يتلخص: انه يلتزم بوجود جامع بسيط حقيقي متحد مع الافراد خارجا، ولا طريق الى معرفته بحدوده وانما يشار إليه بعنوان مشير منتزع عن مقام ترتب الاثر، كعنوان الناهي عن الفحشاء، والدليل على ذلك وحدة الاثر المترتب على الافراد (١). وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني بوجوه: الاول: انه لا يتصور وجود جامع ذاتي مقولي لافراد الصلاة، وذلك لان الصلاة مؤلفة من عدة مقولات متباينة كمقولة الكيف ومقولة الوضع ومقولة الفعل ونحوها. وليست اجزاء الصلاة من مقولة واحدة، وعليه فلا يمكن فرض جامع مقولي لمرتبة واحدة من مراتب الصلاة فضلا عن فرض الجامع لجميع مراتب الصلاة المتنوعة، ووجهه: ما تقرر في محله، من ان المقولات اجناس عالية

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤ - ٢٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

فلا جنس لها وفرض الجامع فيما نحن فيه مساوق لفرض جنس اعلى من المقولات يكون جامعا بينها، وهو خلاف المقرر الثابت. ويمتنع ان يكون المركب نفسه مقولة برأسها لاعتبار الوحدة والبساطة في المقولات. الثاني: أن فرض الجامع البسيط المقولي المتحد مع الافراد خارجا، يلزم منه فرض اتحاد البسيط مع المركب، وكون المركب وجودا للبسيط وهو ممتنع، ولو فرض وحدة المقولة في جميع الاجزاء. وذلك لان المفروض ان وجود الجامع بوجود الافراد الخارجية، والفرد الخارجي مؤلف ومركب من اجزاء، فيلزم ان يكون البسيط متحدا مع المركب وموجودا بوجوده، وهو ممتنع، لانه خلف كونه بسيطا. ولان معنى البسيط ما لا جزء له، فاتحاده مع الاجزاء يلزم ان يكون ذا جزء، وذلك اشبه باجتماع المتناقضين ان لم يكن بعينه، ونتيجة كل من هذين الوجهين عدم معقولية الجامع البسيط المقولي. ولو تنزل عن ذلك والتزم بمعقوليته، فيرد الوجه... الثالث: الذي يرجع الى المطالبة بالوجه الاثباتي والدليل على ثبوت مثل هذا الجامع إذ معقوليته لا تعني تحققه وثبوته. والاشكال فيما ذكره لاثباته من وحدة الاثر المترتب على الافراد الكاشف عن وحدة المؤثر وانه جهة جامعة حقيقية بين الافراد. بان ما يكشف عن وحدة المؤثر حقيقة انما هو وحدة الاثر ذاتا وحقيقة إما شخصا أو نوعا، واما وحدة الاثر بالعنوان وتعدده حقيقة فلا يكشف الا عن وحدة المؤثر بالعنوان لا وحدته بالحقيقة، وما نحن فيه من هذا القبيل، فان الاثر المترتب وهو النهي عن الفحشاء ليس أثرا واحدا بالحقيقة والذات، بل هو اثر واحد عنوانا، لاختلاف انحاء الفحشاء المنفية بالصلاة من كون بعضها من الصفات كالرياء والشرك النفسي ونحوهما، وبعضها من الافعال كالغصب ونحوه، وتغاير انحاء الفحشاء يوجب تغاير نحو النهي عنها ونفيها وحقيقته، فحقيقة النهي عن الغصب تختلف عن حقيقة النهي عن الرياء والشرك ومغايرة لها، وانما يجمعهما عنوان واحد وهو عنوان النهي عن الفحشاء،

كما ان كل مرتبة من مراتب الصلاة تؤثر في النهي عن مرتبة من مراتب الفحشاء وتختلف عن المرتبة التي تؤثر فيها مرتبة اخرى من الصلاة. وعلى الجملة: فالنهي عن الفحشاء اثر واحد عنوانا لا

حقيقة، لاختلاف انحائه حقيقة باختلاف مراتب انحاء المنكر والفحشاء، وعليه فلا يكشف عن وحدة المؤثر حقيقة، بل عنوانا وهو عنوان الناهي عن الفحشاء. الرابع: ان كل ما يفرض جامعا للصحيح يمكن فرضه جامعا للاعم، وذلك لان الجامع المفروض يفرض اتحاده مع ذات الاجزاء والشرائط، بلا لحاظ جهة اضافتها الى الفاعل وصدورها من المكلف، لان هذه الجهة اعتبارية، ولا يعقل دخل الاعتبارية في فرض الجامع المقولي، إذ يمتنع تأثير الامر الاعتباري في أمر حقيقي واقعي، وإذا فرض ان الملحوظ ذات الاجزاء والشرائط، فهي في نفسها قابلة للصحة والفساد بلحاظ اختلاف حالها، إذ لم تقيد بصدورها من الفاعل المكلف بها كي تلازم الصحة، فالجامع المفروض لها المتحد معها قابل لان يكون جامعا للاعم في الوقت الذي يكون جامعا للصحيح (١). وقد أضاف المحقق النائيني ايرادا خامسا، يتلخص: في ان الغرض انما هو تصوير جامع للافراد الصحيحة يدركه العرف ويتوصل إليه لفرض كونه هو المسمى والمأمور به ولا بد من ان يفرض المسمى والمأمور به امرا عرفيا وجدانيا يتوصل إليه الذهن العرفي، لا ان يكون طريق اثباته قاعدة فلسفية لا يعرفها العامة ولا تدركها اذهان العرف لاول وهلة، فلا يجدي تصوير الجامع بالطريق المزبور، بل لا بد من تصويره بنحو عرفي قريب الى الذهن (٢). والذي يتحصل من مجموع ما ذكر، عدم وجاهة ما ذكره صاحب الكفاية وعدم تماميته. وقد ذكر السيد الخوئي هذه الايرادات بترتيب آخر لا يخلو عن اشكال

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٨ - الطبعة الاولى.
(٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٣٧ - الطبعة الاولى (*).

من الناحية العلمية، لانه قدم الايراد الثالث على الاولين، ثم ذكر الاولين بنحو التنزل عن الايراد الاول (١)، ولا يخفى انه بعد تسليم عدم ورود الثالث، وان الواحد بالعنوان كاشف عن وحدة المؤثر بالحقيقة، لا وجه للايراد بعد ذلك بما هو مقتضى الاولين من عدم معقولية الجامع، لحصول التصادم بين الامرين والعلم بعدم تمامية احدهما، وهذا بخلاف النحو الذي ذكرناه وذكره المحقق الاصفهاني في ترتيب ذكر الايرادات. فتدبر، والامر سهل. الوجه الثاني - من وجوه تصوير الجامع - أن يفرض للافراد الصحيحة جامع عنواني لا حقيقي مقولي كعنوان الناهي عن الفحشاء ويكون اللفظ موضوعا بازائه، ولا يرد عليه المحاذير السابقة الواردة على الجامع المقولي. الا ان تصويره بذلك يشكل من وجوه: الاول: لزوم الترادف بين لفظ الصلاة وعنوان الناهي عن الفحشاء، وهو غير متحقق عرفا. الثاني: لزوم كون استعمال اللفظ في الذات المعنونة بالعنوان مسامحيا ومجازيا لانه موضوع للعنوان لا المعنون، فاستعماله في المعنون يكون استعمالا له في غير ما وضع له. مع ان العرف لا يرى أي مسامحة وعناية في استعمال اللفظ في المعنون. الثالث: لزوم اجراء قاعدة الاشتغال عند الشك في جزئية شئ للمأمور به، لان المأمور به انما هو العنوان الانتزاعي، وهو يتحصل ويتحقق بالاجزاء والشرائط جمعا، فيكون الشك في جزئية شئ مستلزما للشك في تحققه وحصوله عند عدم الاتيان به، فيكون المورد من موارد الاحتياط لقاعدة الاشتغال لا من موارد البراءة. وبعبارة اخرى: لما كان العنوان الانتزاعي انما ينتزع عن مجموع الاجزاء والشرائط ولا يحصل بحصول اول جزء ويكون

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٤٤ - الطبعة الاولى (*).

تدريجي الحصول فمع الشك في جزئية شئ يشك في تحقق منشأ انتزاعه، فيشك في حصول العنوان المأمور به والمطلوب تحصيله وايجاده - إذ المطلوب تحصيل العنوان -، فيكون المورد من موارد قاعدة الاشتغال لا البراءة، ولا يلتزم به المشهور القائلون بالوضع للصحيح. ولعل نظر الشيخ الاعظم (قدس سره) في ايراده على كون الجامع بسيطا، باستلزامه عدم جريان البراءة الى ذلك أعني فرض الجامع البسيط جامعا عنوانيا لا حقيقيا مقوليا، وكأن الجامع المقولي معلوم الاستحالة لديه، وانما البحث في الجامع العنواني كما قد يشعر به فرض أحد طرفي الترديد في الجامع هو العنوان المطلوب. ولا يندفع هذا الاشكال بجواب المحقق صاحب الكفاية، لان المأمور به هو نفس الجامع البسيط، وهو غير متحد مع الاجزاء والشرائط حقيقة وذاتا كالجامع الحقيقي، كي يكون الامر به امرا بالاجزاء والشرائط، باعتبار انه ليس شيئا غير الاجزاء والشرائط، بل هو أمر منتزع عنها باعتبار تلبسها بعرض خاص فهو غيرها. الوجه الثالث: ما قرره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، من انه يمكن فرض جامع مبهم من جميع الجهات الا بعض الجهات المعرفة كجهة النهي عن الفحشاء ونحوها، ولا يكون هذا جامعا مقوليا ولا عنوانيا، بل هو جامع مركب من جملة أجزاء. وتوضيح مراده: ان المفاهيم والعناوين المنتزعة عن الخارجيات... منها: ما يكون متعينا ومبينا بجميع جهاته كمفهوم الانسان ونحوه. ومنها: ما يكون مرددا بين فردين أو افراد، بمعنى انه مفهوم ينطبق عليها بنحو البدلية بلحاظ ذاته، وهو المعبر عنه بالمفهوم المردد، كمفهوم أحدها واحدهما أو هذا أو ذاك. وهذا - أعني المفهوم المردد - لا وجود له في الخارج كما حقق في محله، بل ليس الموجود الا كل فرد بنفسه وبذاته لا هو أو غيره، وهناك قسم ثالث، وهو المفاهيم المبهمة غير المتعينة والمحددة وغير المرددة بحسب

حقيقتها، القابلة للانطباق على كل فرد محتمل، فهي من حيث الصدق تتلاءم مع الترديد، وهي ثابتة في الخارج وتكون نسبتها الى الافراد نسبة الطبيعي الى فرده، ومن هنا لم تكن من المفاهيم المرددة، إذ لا وجود لهذه في الخارج كما عرفت، كما لم تكن من المفاهيم المبينة المعينة لابهامها، ويمكن الاستشهاد لوجود هذا النوع من المفاهيم بما ينتزع عن رؤيا الشبح من بعيد من صورة اجمالية مبهمة غير معينة قابلة للانطباق على كل فرد يحتمل ان يكونه الشبح فان هذه الصورة ليست من المفاهيم المعينة كما لا يخفى، كما انها ليست بالمفهوم المردد لثبوتها وجدانا وانطباقها على الخارج ضرورة وبلا كلام. فهي صورة مبهمة اجمالية. ثم انه لا يخفى ان دائرة الصدق تختلف سعة وضيقا باختلاف سعة الابهام وضيقه، فكلما زاد الابهام وقلت جهات التعيين كانت دائرة الصدق أوسع واشمل، وكلما قل الابهام بكثرة القيود المعينة كانت دائرة صدق المفهوم المبهم اضيق. فالمدعى في باب العبادات: ان اللفظ موضوع الى جامع محصله، انه سنخ عمل مبهم من جميع الجهات الا من جهة كونه ناهيا عن الفحشاء ونحوه، فيصدق اللفظ بذلك على جميع مراتب العمل القليل منها والكثير من حيث الاجزاء والشرائط. فانه مضافا الى الالتجاء الى الالتزام به من القائل بالوضع للصحيح - بعد عدم معقولية الجامع الحقيقي وعدم الوضع للجامع العنواني بما عرفت -، هو المتبادر عرفا من لفظ الصلاة مثلا، فانه إذا وقعت الصلاة في متعلق الامر يتبادر منها عرفا تعلق الامر بسنخ عمل مبهم قابل للانطباق على مراتب الصلاة وانحائها. كما انه ليس

عديم النظير في العرفيات، بل له في العرف نظير، كلفظ الخمر. فان الخمر فيه جهات كجهة اللون، وجهة المادة كاتخاذه من التمر أو العنب، وجهة الرائحة وغيرها من الجهات التي يختلف افراد الخمر فيها. والمتبادر من لفظ الخمر عند اطلاقه هو سنخ مائع مسكر لا اكثر، بحيث يكون من الجهات الخاصة مبهما، فلذلك يقبل الانطباق على كل نحو من انحاء الخمر واصنافه.

وبالجملة: فيمكن الالتزام بثبوت جامع للافراد الصحيحة لا يكون جامعا حقيقيا ولا عنوانيا، وهو ان يلتزم بانه سنخ عمل مبهم يعرفه جهة نهيه عن الفحشاء، وبذلك يقتصر في صدقه على خصوص الافراد الصحيحة ويكون جامعا لها بخصوصها دون الاعم كما ان نظيره لفظ الدار والكلمة فتدبر. هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهاني (قدس سره) فيما يهم المقام وهو بظاهره لا اشكال فيه ولا محذور في الالتزام به (١). وأما ما جاء في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله) من الايراد عليه: اولا: من انكار الابهام في الماهيات الاعتبارية، وان للصلاة حقيقة متعينة لدى مخترعها، بل لا يعقل دخول الابهام في تجوهر ذات الشئ فان الشئ في مرتبة ذاته متعين، وانما الابهام يكون بلحاظ الطواري الخارجية، وعليه فالعمل المبهم لا يمكن ان يكون جامعا ذاتيا، لعدم معقوليته، ولا عنوانيا لما عرفت من نفيه. وثانيا: من ان المقصود في تصوير الجامع تعيين المسمى المأخوذ في متعلق الامر، وظاهر عدم كون الجامع المزبور متعلقا للامر، وانما متعلق الامر هو نفس الاجزاء المتقيدة ببعض القيود. ومن هنا كان المتبادر عرفا كمية من الاجزاء والشرائط المأخوذة في متعلق الامر، لا العمل المبهم الا من حيث كونه مطلوبا كما يدعيه المحقق الاصفهاني. وثالثا: بان المقصود بالنهي عن الفحشاء المأخوذ في هذا الجامع، ان كان هو النهي الفعلي توقف ذلك على قصد القربة في المسمى لدخالته في فعلية النهي عن الفحشاء، ولا يلتزم بدخوله القائل لامتناع أخذه في متعلق الامر. وان كان النهي الاقتضائي كان ذلك اعم من الصحيح والفاسد، لان العمل الفاسد بالنسبة الى شخص فيه اقتضاء النهي عن الفحشاء، بحيث لو صدر من اهله

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٩ - الطبعة الاولى (*).

كان مؤثرا فعلا (١). ما جاء في التقريرات مما عرفت لا يرجع الى محصل. أما الاول: فقد عرفت وجود نحو ثالث من المفاهيم ليس من المفاهيم المقولية ولا العنوانية، وهو مفهوم مركب، ولا مجال لانكاره بل نفس السيد الخوئي يلتزم بنظيره في الجامع الاعمي. وعليه فلا دوران بين الجامع الحقيقي والمقولي وبين الجامع العنواني، بل هناك شق ثالث وهو الجامع المبهم، وهو ينطبق على الافراد انطباق الكلي على الفرد، نظير الصورة الناشئة من الشبح، إذ ليست هي بصورة عنوانية ولا مقولية لعدم تميز الشبح كي يخترع له صورة كذلك. واما الثاني: فقد اتضح الاشكال فيه إذ بعد فرض انطباق هذا الجامع على الافراد انطباق الكلي على الفرد، واتحاده معها خارجا، كان متعلق الامر في الحقيقة هو الاجزاء والشرائط أما ما ذكره من كون المتبادر كمية من الاجزاء والشرائط لا العمل المبهم، فهو عجيب

إذ ما الفرق بين العمل المبهم وكمية من الاجزاء والشرائط، كي ينكر تبادر الذهن الى الاول ويثبت تبادره الى الثاني ؟ ١ !. واما الثالث: فلان المأخوذ هو النهي اقتضاء لا فعلا، لكن بنحو خاص، وهو ما اشرنا إليه من ان الصحيح ما ترتب عليه الاثر لو إنضم إليه قصد القربة ونحوه من الشرائط التي لا يمكن أخذها في متعلق الامر، وعليه فينحصر هذا الجامع بخصوص افراد الصحيح، لان الفاسد لا يترتب عليه الاثر ولو انضم إليه قصد القربة وغيره، فلاحظ ما تقدم يتضح لك الحال واما ما ذكره في ضمن كلامه من اشكال لزوم الترادف بين الصلاة والعمل المبهم. فيدفعه: ان المقصود بالعمل المبهم ليس هو بمفهومه، بل هذا العنوان اخذ مشيرا الى امر واقعي مبهم، وهو عدة اجزاء فصاعدا القابل للانطباق على الكثير والقليل. وبالجملة: فلا نعرف فيما افاده المحقق الاصفهاني وجها للاشكال، فالمتعين الالتزام به.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٥٤ - الطبعة الاولى (*)

ومن الغريب ان المحقق الانائيني يلتزم به في الجامع الاعمي، ويدعي بنفس الوقت استحالة تصوير الجامع على القول بالصحيح، مع انه يمكن تأتي نفس تصوير الاعمي على الصحيح بزيادة قيد يخص العمل المبهم بالصحيح (١). ثم ان المحقق العراقي صور الجامع بتصوير آخر، الا انه صرح بانه انما يلتزم به مع بعده عرفا، باعتبار الضرورة وانحصار التصوير الصحيح به - لاجل انه لم يرتض تصويره بما ذكره المحقق الاصفاني - وبما انه قد عرفت تصوير الجامع بنحو صحيح خال عن الاشكال وقريب عرفا، فلا حاجة إذا للتعرض الى ما ذكره المحقق العراقي بعد تصريحه نفسه بانه كان من جهة الالتجاء. فتدبر (٢). المقام الثاني: في ثبوت الجامع للاعم من الصحيح والفاسد، وقد صور بوجوه ذكرها في الكفاية: الوجه الاول: ما ينسب الى المحقق القمي، من كونه خصوص الاركان، واما باقي الاجزاء والشرائط فهي دخيلة في المأمور به لا في المسمى، بل المسمى خصوص الاركان (٣). وناقشه في الكفاية بوجهين: الاول: عدم اطراده وانعكاسه، إذ لازمه عدم صدق الصلاة على فاقد ركن مع استجماعه لسائر الاجزاء والشرائط لعدم الموضوع له وهو مجموع الاركان، وصدق الصلاة على فاقد جميع الاجزاء والشرائط سوى الاركان، مع ان صدق الصلاة في الاول وعدم صدقه في الثاني مما لا ينكر عرفا. الثاني: لزوم مجازية استعمال اللفظ في مجموع الاجزاء والشرائط، لان * (هامش) (١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٤٣ - الطبعة الاولى. (٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٨٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) المحقق القمي ميرزا أبو القاسم. قوانين الاصول ١ / ٤٤ - الطبعة الاولى (*).

اللفظ موضوع الى خصوص الاركان فاستعماله في المجموع واطلاقه على الواجد لجميع الاجزاء والشرائط استعمال للفظ الموضوع للجزء في الكل وهو مجاز (١). وناقشه المحقق النائيني (رحمه الله) بما حاصله: ان الدعوى المذكورة تنحل الى دعويين: احداهما: الوضع للاركان. الثانية: عدم دخول سائر الاجزاء والشرائط في الموضوع له. اما الدعوى الاولى فيردها: كون المراد بالاركان جميع مراتبها بحسب

اختلاف الموارد من القادر والعاجز والغريق ونحوهم، فلا بد على هذا من تصوير جامع للاركان بجميع مراتبها ليكون هو الموضوع له، فيرجع الاشكال. واما الدعوى الثانية فيردها: انه اما ان يلتزم بخروج سائر الاجزاء والشرائط مطلقا ودائما، واما ان يلتزم بخروجها عند عدمها. فالاول: ينافي الوضع للاعم وكون المسمى ما يصدق على الصحيح والفاسد، إذ لازمه عدم صدق اللفظ على الصحيح. والثاني: يلزمه ان يكون شئ واحد داخلا في الماهية عند وجوده وخارجا عنها عند عدمه. وهو محال (٢). ومن مجموع ما ذكر يظهر وهن هذا الوجه لتصوير الجامع. الوجه الثاني: ما ينسب الى المشهور من كون الجامع والموضوع له هو معظم الاجزاء. واورد عليه صاحب الكفاية بوجهين: الاول: ما اورده ثانيا على الوجه الاول، من لزوم المجازية في استعمال اللفظ في الكل. الثاني: - ما ذكرناه توضيحا لعبارة الكفاية، إذ لم يتعرض للشق الاول،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٤١ - الطبعة الاولى (*).

ولعله للمفروغية عن عدم الوضع له ولا ادعاء الوضع له، وانما المنظور واقع المعظم. فلاحظ. - ان الموضوع له اما ان يكون مفهوم معظم الاجزاء أو واقعه. فان قيل انه المفهوم، فيرده انه يستلزم الترادف بين لفظ الصلاة ولفظ معظم الاجزاء، وبطلانه واضح. وان قيل انه واقع المعظم وحقيقته، فيرده ان معظم الاجزاء لا تعين له بكمية معينة من الاجزاء، بل يختلف باختلاف الحالات والافراد، وعليه فيلزم التبادل في الماهية والمسمى وان يكون شئ واحد داخلا فيه تارة وخارجا اخرى. بل يلزم التردد في تعيين الداخل والخارج عند اجتماع جميع الاجزاء والشرائط، إذ لا معين لدخول احدها دون الاخر، فكل جزء يصلح ان يكون دخيلا في المعظم (١). وبعين هذا الايراد اورد المحقق النائيني على الوجه المذكور، لكنه صحح كون الجامع هو المعظم بنحو آخر سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى (٢). الوجه الثالث: ان يلتزم بكون وضع الفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضر في التسمية في باب الاعلام تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر والصحة والمرض والنوم واليقظة وغيرها ونقص بعض الاجزاء وزيادته، بل يكون الاسم صادقا بنحو واحد في جميع هذه الاحوال، كذلك الحال في الفاظ العبادات فلا يضر في صدق الاسم اختلاف الحال وزيادة الاجزاء ونقصها. وناقش فيه صاحب الكفاية بثبوت الفرق بين المقامين، وان الموضوع له في باب الاعلام أمر معين محفوظ في جميع الحالات، دون باب العبادات، بيان ذلك: ان الموضوع له العلم هو الشخص، ولا يخفى ان التشخيص يكون بالوجود الخاص، فما دام الوجود باقيا كان الشخص باقيا وان تغيرت عوارض

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٤٢ - الطبعة الاولى (*).

الوجود من زيادة ونقصان وغيرهما من الحالات، فالموضوع له وهو الشخص أمر ثابت محفوظ في جميع هذه الحالات، صدق الاسم لصدق المسمى دائما، وليس الامر كذلك في ما نحن فيه، لاختلاف المركبات بحسب الحالات فلا بد من ان يفرض ما يجمع الشتات كي يوضع اللفظ بازائه، وهو ما نحن بصدده الان (٣). لكن الذي يؤاخذ به صاحب الكفاية، هو ان وضع العلم اما ان يكون بازاء الوجود أو بازاء الشخص - اعني العنوان المنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بالوجود -. فان كان الموضوع له هو الشخص، فاما ان يكون مفهوم الشخص أو واقعه ومصداقه. فالاول: ممنوع، إذ لازمه الترادف بين لفظ (زيد) مثلا ومفهوم الشخص وفساده ظاهر. والثاني، يره: أن الشخص اما ان تلحظ فيه عوارضه الخارجية بحيث كانت دخيلة في الموضوع له أو لا تلحظ، بل كانت خارجة عنه. فعلى الثاني: يلزم ان يكون صدق اللفظ على الشخص بخصوصيته مجازا لعدم وضع اللفظ له. وعلى الاول: يسأل عن مقدار العوارض الملحوظة ونحوها، وهل هي بعض معين كي يلزم عدم الصدق مع انتفائها أو غير معين، بل الكل، فما هو الجامع ؟. وان كان الموضوع له هو الوجود، فلا بد من عدم ارادة الوجود المطلق غير الله تعالى شئ، لان الوجود المطلق هو الله تعالى، بل المراد وجود شئ معين، فيقع السؤال عن ذلك المضاف إليه الوجود ما هو ؟ فهل هو المبهم الخاص، فيلزم عدم الصدق مع نقصه أو تغير حاله، أو الاعم، فما هو ؟ وما هو الجامع ؟.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وبالجملة: لا يظهر لما ذكره صاحب الكفاية محصل. واما ما قيل: من ان الموضوع له العلم هو النفس المتعلقة بالبدن، وتشخص البدن ووحدته محفوظ بوحدة النفس وتشخصها، إذ المعتبر مع النفس مطلق البدن، بتقريب فلسفي ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية لا داعي الى ذكره (١). فهو لو تحقق في محله وبلحاظ القواعد الفلسفية لا يمكننا الالتزام به، لان ذلك المعنى مما لم تدركه افهام بعض الاعلام - كما يقول الاصفهاني - فكيف يلتفت إليه اقل العوام ذهنا، لان وضع الاعلام يصدر من العوام ذهنا، لان وضع الاعلام يصدر من العوام والجهلة. فلا بد ان يلتزم بكون الوضع فيها لمعنى مبهم الا من جهة امتيازه عن سائر المعاني، وهي التشخص الخاص، كما قرره المحقق الاصفهاني في الجامع الصحيحي. الوجه الرابع: ان الموضوع له ابتداء هو الصحيح التام الواجد لجميع الاجزاء والشرائط، الا ان العرف يتسامحون - كما هو شأنهم - فيطلقون اللفظ على الفاقد تنزيلا له منزلة الواجد، بل يمكن ان يدعى صيرورة اللفظ حقيقة فيه بالاستعمال دفعة أو دفعات للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في الاثر، نظير اسامي المعاجين الموضوعة ابتداء لمركبات خاصة بحدود معينة، فانه يصح اطلاقها على فاقد بعض الاجزاء أو حقيقة للمشابهة أو المشاركة. وقد ناقش صاحب الكفاية بمثل ما اوردنا به على اختيار المحقق النائيني في التزامه بالوضع للمرتبة العليا، وحاصله: وجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فان الصحيح التام في اسماء المعاجين معلوم الحد والمقدار، فيمكن الوضع بازائه واستعمال اللفظ في الفاقد منه بلحاظه. وليس الصحيح في العبادات معلوم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٤٨ - الطبعة الاولى (*).

الحد لاختلاف مراتب الصحة وافراد كل مرتبة بحسب اختلاف الحالات، فلا بد من فرض جامع بينهما يوضع بازائه اللفظ (١). الوجه الخامس: ان يكون حالها حال اسماء المقادير والاوزان، فانها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، اما بوضع الواضع أو بكثرة الاستعمال في الاعم. والمناقشة فيه واضحة، إذ الصحيح الذي يحاول فرض لحاظ الزيادة والنقصان بالاضافة إليه يختلف في باب العبادات كما عرفت دون باب المقادير والاوزان. وعلى كل، فنفس التقريب والايراد عليه واضح لا يحتاج الى مزيد بيان. والذي تلخص عدم تمامية الوجوه المذكورة لتصوير الجامع بين افراد الاعم. وقد حاول السيد الخوئي (دام ظله) ان يثحح اخذ الاركان جامعا وان تكون هي الموضوع له، فقد جاء في تقريرات الفياض بعد ذكر كلام المحقق القمي والمحقق النائيني وصاحب الكفاية، ما نصه: (والصحيح هو ما افاده المحقق القمي (رحمه الله)، ولا يرد عليه شئ من هذه الايرادات أما الايراد الاول - يريد به الايراد من المحقق النائيني باستلزامه أخذ الاجزاء الاخرى في الموضوع له عند وجودها، وعدم اخذها عند عدمها، باستلزامه لدخول شئ في الماهية تارة وخروجه عنها اخرى -، فلان فيه خلطا بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية، فان المركبات الحقيقية التي تتركب من جنس وفصل ومادة وصورة، ولكل واحد من الجزئين جهة افتقار بالاضافة الى الاخر، لا يعقل فيها تبديل الاجزاء بغيرها، ولا الاختلاف فيها كما وكيفا،... فما ذكره (قدس سره)

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

تام في المركبات الحقيقة ولا مناص عنه، واما المركبات الاعتبارية التي تتركب من امرين مختلفين أو ازيد وليس بين الجزئين جهة اتحاد حقيقة ولا افتقار ولا ارتباط، بل ان كل واحد مهما موجود مستقل على حياله ومبائن للاخر في التحصل والفعلية، والوحدة العارضة عليهما اعتبارية لاستحالة التركب الحقيقي بين امرين أو أمور متحصلة بالفعل، فلا يتم فيها ما افاده (قدس سره)، ولا مانع من كون شئ واحد داخلا فيها عند وجوده وخارجا عنها عند عدمه. وقد مثلنا لذلك في الدورة السابقة بلفظ ال)دار(، فانه موضوع لمعنى مركب، وهو ما اشتمل على حيطان وساحة وغرفة، وهي اجزاؤها الرئيسية، ومقومة لصدق عنوانها، فحينئذ ان كان لها سرداب أو بئر أو حوض أو نحو ذلك فهو من اجزائها وداخلة في مسمى لفظها والا فلا. وبالجملة: فقد لاحظ الواضع في مقام تسمية لفظ الدار معنى مركبا من اجزاء معينة خاصة، وهي الحيطان والساحة والغرفة، فهي اركانها ولم يلحظ فيها موادا معينة وشكلا خاصا من الاشكال الهندسية، واما بالاضافة الى الزائد عنها فهي مأخوذة لا بشرط، بمعنى ان الزائد على تقدير وجوده داخل في المسمى، وعلى تقدير عدمه خارج عنه، فالموضوع له معنى وسيع يصدق على القليل والكثير والزائد والناقص على نسق واحد... وبتعبير آخر: ان المركبات الاعتبارية على نحوين: احدهما: ما لوحظ فيه كثرة معينة من جانب القلة والكثرة، وله حد خاص من الطرفين كالاعداد، فان الخمسة - مثلا - مركبة من اعداد معينة بحيث لو زاد عليها واحد أو نقص بطل الصدق لا محالة. وثانيهما: ما لوحظ فيه اجزاء معينة من جانب القلة فقط وله حد خاص من هذا الطرف، واما من جانب الكثرة ودخول الزائد فقد أخذ لا بشرط، وذلك مثل الكلمة والكلام والدار وأمثال ذلك،

فان فيها ما أخذ مقوما للمركب، وما اخذ المركب بالاضافة إليه لا بشرط، ومن الظاهر ان اعتبار

اللابشرطية في المعنى كما يمكن ان يكون باعتبار الصدق الخارجي كذلك يمكن ان يكون باعتبار دخول الزائد في المركب، كما انه لا مانع من ان يكون المقوم للامر الاعتباري أحد امور على سبيل البدل. وقد مثلنا لذلك في الدورة السالفة بلفظ الحلوى، فانه موضوع للمركب المطبوخ من سكر وغيره، سواء كان ذلك الغير دقيق أرز أو حنطة أو غير ذلك. ولما كانت ال)صلاة) من الامور الاعتبارية فانك عرفت انها مركبة من مقولات متعددة، كمقولة الوضع ومقولة الكيف ونحوها، وقد برهن في محله ان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بالذات فلا تندرج تحت مقولة واحدة، لاستحالة تحقق الاتحاد الحقيقي بين مقولتين، بل لا يمكن بين افراد مقولة واحدة فما ظنك بالمقولات، فلا مانع من الالتزام بكونها موضوعة للاركان فصاعدا. والوجه في ذلك: هو ان معنى كل مركب اعتباري لا بد ان يعرف من قبل مخترعه سواء كان ذلك المخترع هو الشارع المقدس ام غيره، وعليه فقد استفدنا من النصوص الكثيرة ان حقيقة الصلاة التي يدور صدق عنوان الصلاة مدارها وجودا وعدما، عبارة عن التكبير والركوع والسجود والطهارة من الحدث، على ما سنتكلم به عن قريب انشاء الله تعالى. واما بقية الاجزاء والشرائط، فهي عند وجودها داخلة في المسمى وعند عدمها خارجة عنه وغير مضر بصدقه، وهذا معنى كون الاركان مأخوذة لا بشرط بالقياس الى الزائد. وقد عرفت انه لا مانع من الالتزام بذلك في الماهيا الاعتبارية، وكم له من نظير. وان شئت فقل: ان المركبات الاعتبارية أمرها سعة وضيقا بيد معتبرها، فقد يعتبر التركيب بين أمرين أو امور بشرط لا كما في الاعداد. وقد يعتبر التركيب بين أمرين أو ازيد لا بشرط بالاضافة الى دخول الزائد كما هو الحال في كثير من تلك المركبات، فالصلاة من هذا القبيل فانها موضوعة للاركان فصاعدا، ومما يدل على ذلك هو ان طلاقها على جميع مراتبها المختلفة كما وكيفا على نسق واحد بلا لحاظ عناية

في شئ منها، فلو كانت الصلاة موضوعة للاركان بشرط لا لم يصح اطلاقها على الواجد لتمام الاجزاء والشرائط بلا عناية، مع انا نرى وجدانا عدم الفرق بين اطلاقها على الواجد واطلاقها على الفاقد. وقد تلخص من ذلك: ان دخول شئ واحد في ماهية مركبة مرة وخروجه عنها مرة اخرى، انما يكون مستحيلا في الماهيات الحقيقية دون المركبات الاعتبارية. وعلى ضوء ذلك قد ظهر الجواب عن الايراد الثاني ايضا يريد به الايراد على القائل - وهو المحقق النائيني - بالحاجة الى جامع الاركان بخصوصها -، فان لفظ ال)صلاة) موضوع لمعنى وسيع جامع لجميع مراتب الاركان على اختلافها كما وكيفا، وله عرض عريض فباعتباره يصدق على الناقص والتام والقليل والكثير على نحو واحد، كصدق كلمة (الدار) على جميع افرادها المختلفة زيادة ونقيصة كما وكيفا، إذا لا نحتاج الى تصوير جامع بين الاركان ليعود الاشكال. وبتعبير واضح: ان الاركان وان كانت تختلف باختلاف حالات المكلفين كما أفاده شيخنا الاستاذ - قدس سره - الا انه لا يضر بما ذكرناه من ان لفظ الصلاة موضوع بازاء الاركان بعرضها العريض، ولا يوجب علينا تصوير جامع بين مراتبها المتفاوتة، فانه موضوع لها كذلك على سبيل البدل، وقد عرفت انه لا مانع من ان يكون مقوم المركب الاعتباري أحد الامور على سبيل البدل... فما

ذكرناه أمر على طبق المرتكزات العرفية في اكثر المركبات الاعتبارية) (١). والكلام معه في نقطتين: احداهما: ما التزم به من جواز فرض بعض الاجزاء دخيلا في المسمى حال وجوده وغير دخيل حال عدمه. فانه عجيب. وذلك لانه يقتضي ان الوضع انما يتحقق لسائي الاجزاء، وأن العلقة بينها وبين اللفظ انما تحدث بعد وجودها،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٥٩ - ١٦٢ - الطبعة الاولى (*).

لانها انما تكون جزء المسمى والموضوع له بعد وجودها، ولا يلتزم بذلك - اعني كون حدوث العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى حال وجوده خارجا - أحد حتى القائل المزبور، لان العلقة بين اللفظ وطبيعي المعنى، سواء وجد ام لم يوجد، بل سواء امكن وجوده ام لم يمكن. ولا يفترق الحال في ذلك بين المركبات الاعتبارية وغيرها. هذا مع انه خلاف ما صرح به في بعض الموارد من عدم الوضع للموجود بما هو موجود، بل للمفهوم والطبيعي. ثانيتهما: ما التزم به من عدم لزوم فرض جامع بين الاركان، لجواز كون مقوم الامر الاعتباري أحد الامور على سبيل البدل. فانه بظاهره غريب جدا، لان الفرد على البدل مفهوما غير مراد لهذا القائل جزما، إذ لا ترادف بين معنى اللفظ ومفهوم احدهما على البدل، والفرد على البدل مصداقا لا وجود له ولا تقرر حتى يكون مقوما (للمسمى) للمركب وموضوعا له اللفظ. فيمتنع ان يكون المسمى هو احدها على البدل، إذ لا وجود له، فلا ينطبق على الافراد الخارجية المفروض صدق اللفظ عليها. نعم لو كان المقصود - ما لا يظهر منه - ان المسمى معنى جامع بين سائر الاركان وسائر الاجزاء، بحيث يصدق على الافراد المتبادلة بنحو البدل، لا انه احد هذه الافراد على البدل، كان وجيها لكنه يرجع الى ما التزم به المحقق الاصفهاني من كون الجامع معنى مبهم قابل للصدق على القليل والكثير، ووافقه عليه المحقق النائيني فيرد عليه: اولا: أنه لا يصلح ايرادا على المحقق النائيني لتوافقهما في المدعى. وثانيا: إن عليه ان يلتزم بمثله في الافراد الصحيحة، لانه نفاه بدعوى انحصار الجامع في الجامع المقولي والعنواني. والاول غير معقول. والثاني لم يوضع له اللفظ جزما، فيرد عليه مثله ههنا، فإذا فرض انه تصور ههنا نحو ثالث للجامع، وهو الجامع المبهم الزم به في الصحيح، ومما ذكرنا يظهر: ان ما أورده من

الامثلة كلفظ الدار والكلام والحلوى وانها موضوعة لمعنى معين اخذ لا بشرط بمعنى دخول غيره في المسمى لو وجد غير وجيه، لان الكلام في هذه الموارد ونظائرها عين الكلام في الصلاة، ولا نلتزم بان الموضوع له فيها معنى معين أخذ لا بشرط بالمعنى الذي يذكره لهذا الاصطلاح، بل الموضوع له فيها معنى مبهم من جميع الجهات لا بعضها قابل للانطباق على الكثير والقليل. واما ما ساقه دليلا على كون الموضوع له الاركان من النص الدال على ان الصلاة ثلاثة اثلاث، ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود، بضميمة ما دل على تقوم الصلاة بالتكبير، فهو مما لا يمكن الالتزام به لوجوه: الاول: ان تصدي الامام (ع) لبيان الموضوع له لفظ الصلاة بعد مدة طويلة من ظهور الاسلام، وايجاب الصلاة على المسلمين، وخلو سائر النصوص عن ذلك، مما لا نتصور له اثرا عمليا، فلو نسلم ظهوره في ذلك فلا بد

من صرفه الى جهة اخرى. الثاني: ان ظهور كلام المعصوم (عليه السلام) في كون بصدد التشريع، ينافي حمله على بيان الموضوع له لفظ الصلاة، إذ لا يترتب على هذه الثلاثة بمجموعها اي حكم شرعي. الثالث: منافاة هذا النص للنصوص الظاهرة في مغايرة الطهارة للصلاة، كالنصوص الدالة على انه إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور، فانه لا يصح هذا العطف لو كان الطهور جزءا للصلاة، فانه نظير ان يقال: يجب الركوع، والصلاة. الرابع: انه لو كان مفاد النص: ان الصلاة عبارة عن الطهور والركوع والسجود حقيقة، كان ذلك منافيا - لا محالة - لدخالة التكبير فيها. فإذا وجد ما يدل على دخالة التكبير فيها كان ذلك مصادما لظهور النص في التثليث مباشرة، فانه - حينئذ - لا تكون الصلاة ثلاثة اثلاث، بل أربعة أرباع

. فيعلم منه: عدم ارادة المعنى المذكور من النص، وأنه لا بد من حمله على بيان اهمية الامور الثلاثة في الصلاة، وكونها العمدة من اجزائه، فكأنها هي هي. فتدبر. وبعد هذا كله يتضح انه لا يمكن تصوير الجامع بنحو يكون معقولا وخاليا عن المحذور ثبوتا واثباتا، الا ما التزم به المحقق الاصفهاني ووافقه عليه المحقق النائيني، من كونه سنخ عمل مبهم الا من بعض الجهات، وهو قابل للانطباق على الكثير والقليل، وتكون نسبته الى الافراد نسبة الكلي الى افراده والطبيعي الى مصاديقه، وقد مر توضيحه في المقام الاول فلا نعيد. الامر الرابع: في بيان الثمرة العلمية لهذا النزاع. وقد ذكر له ثمرات عديدة. منها: امكان التمسك بالاطلاق على القول بالاعم، وعدم امكانه على القول بالصحيح. بيان ذلك: ان شرط التمسك باطلاق اللفظ في مورد الشك هو احراز صدق اللفظ بمعناه على المورد المشكوك فيه، بحيث يكون الشك في أخذ خصوصية زائدة على أصل المعنى في موضوع الحكم المانع من ثبوت الحكم للفرد المشكوك فيه، فيتمسك باطلاق اللفظ في نفي الخصوصية، ويثبت الحكم لمورد الشك، نظير ما لو ورد: (اكرم العالم) وشك في ثبوت الحكم للعالم النحوي للشك في اخذ العالم الفقيه في موضوعه، جاز التمسك باطلاق (العالم) لنفي أخذ الخصوصية، فيثبت الحكم للنحوي المحرز كونه عالما. أما مع عدم احراز صدق اللفظ بمعناه على الفرد المشكوك فلا وجه للتمسك بالاطلاق في اثبات الحكم له، إذ ليس الشك في خصوصية زائدة كي تنفى بالاطلاق، بل الخصوصية المشكوك فيها على تقدير دخلها، فهي مقومة لمعنى المطلق وثبوته في الفرد المشكوك فيه، فلو تمسك بالاطلاق واثبت ان المراد هو المعنى المطلق غير المقيد، لم يثبت بذلك ثبوت الحكم للفر د المشكوك فيه، إذ لا يعلم انه من أفراد المطلق أصلا.

وبعد هذا نقول: انه لما لم يكن صدق العنوان المطلق على الفرد المشكوك فيه، مع الشك في اعتبار جزء أو شرط محرزا على القول بالوضع للصحيح، لان كل ما يفرض دخله في المأمور به فهو دخيل في المسمى، فالشك في اعتبار جزء مساوق للشك في تحقق المسمى بدونه، إذ على تقدير اعتباره واقعا يكون دخيلا في المسمى. فلا يجدي التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار جزء أو شرط في المأمور به، إذ نفي اعتباره لا يجدي في ثبوت الحكم للمشكوك فيه للشك في صدق عنوان المطلق عليه، فشرط التمسك بالاطلاق غير محرز على القول الصحيحي، وهو احراز صدق المطلق على المشكوك فيه، فليمكن التمسك به. وهذا بخلاف القول بالوضع للاعم، إذ صدق اللفظ على المشكوك فيه مع التمسك

في إعتبار جزء محرز، إذ المفروض انه يصدق على الاعم من الصحيح والفاسد فعلى تقدير دخالة الجزء المشكوك فيه واقعا في المأمور به كان العنوان صادقا على فاقده بلا كلام. فالتمسك بالاطلاق في نفي الخصوصية الزائدة المشكوك فيها يجدي في اثبات الحكم للمشكوك فيه، لانه من أفراد المطلق على كل حال، كانت الخصوصية ثابتة واقعا أو لم تكن. نعم ينبغي ان يكون الجزء المشكوك فيه مما لا يكون مقوما للموضوع له حتى على القول بالاعم - كما لو كان المشكوك فيه على تقدير دخالته ركنا للصلاة، فانه دخيل في المسمى على القول بالوضع للاركان -، والا تساوى القولان الاعمي والصحيحي في عدم امكان التمسك بالاطلاق. ثم ان ما ذكرناه لا يعني فعلية التمسك بالاطلاق عند الشك على القول الاعمي، بل هو لا يقتضي الا قابلية المورد للتمسك بالاطلاق، فإذا تمت مقدمات التمسك به من كون المتكلم في مقام البيان وعدم البيان، صح التمسك به فعلا. وعليه، فلا وجه للايراد على هذه الثمرة ونفيها، بانه لا يتمسك بالاطلاق، سواء قلنا بالاعم أم بالصحيح، لعدم وجود مورد من موارد استعمال اللفظ يكون المولى فيه في مقام البيان، فلا يصح التمسك بالاطلاق حتى على القول بالاعم

لاشتراط كون المتكلم في مقام البيان في صحة التمسك بالاطلاق. أو بما يقرره المحقق العراقي: بان النصوص الواردة بين ما ليس في مقام البيان وما هو في مقام بيان الاجزاء والشرائط ببيانها بخصوصياتها. فالاول لا يصح التمسك باطلاقه حتى على القول بالاعم، والثاني يصح التمسك باطلاقه حتى على القول بالصحيح، لانه إذا علم ان المولى في مقام بيان ما هو دخيل في المأمور به فسكوته عن المشكوك فيه دليل على عدم ارادته، إذ ارادته وعدم بيانه خلف فرض كونه في مقام بيان جميع ما له الدخل (١). وجه عدم توجه الايراد: ما اشرنا إليه من ان المفروض في الثمرة امكان التمسك بالاطلاق، لا فعليته، فعدم فعلية التمسك لعدم تمامية بعض مقدمات الحكمة لا ينفي امكان التمسك وقابلية المورد في نفسه - لا فعلا - للتمسك بالاطلاق فيه. واما ما ذكره المحقق العراقي من امكان التمسك بالاطلاق على الصحيح في مورد بيان الاجزاء والشرائط، فهو لا ينفي ما ذكرناه، إذ الثمرة هي عدم امكان التمسك بالاطلاق اللفظي على الصحيح، وما يتمسك به في نفي دخالة المشكوك في المورد المفروض هو الاطلاق المقامي وهو غير المنفي. نعم الايراد المزبور صالح لنفي عملية الثمرة وكونها علمية محضة، لا نفي أصل الثمرة فلاحظ. ثم ان هناك وجها آخر ذكر لنفي الثمرة المزبورة، بيانه: ان اللفظ وان كان ينطبق على الصحيح والفاسد على القول بالوضع للاعم، الا ان المأمور به خصوص الصحيح، ومعه لا يصح التمسك بالاطلاق على هذا القول عند الشك، وذلك: لان تقييد المراد الجدي كتقييد المراد الاستعمالي، وظهور اللفظ مانع من التمسك بالمطلق مع الشك في دخوله في المقيد

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٩٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

أو غيره، فكما انه إذا قيد المراد الاستعمالي بالصحيح وقيل: (ائت بالصلاة الصحيحة) وشك في دخالة جزء في المأمور به يمتنع التمسك بالاطلاق، لعدم احراز كون الفاقد صحيحا، لان الجزء على تقدير اعتباره دخيل في الصحة كما لا يخفى، فلا يحرز صدق المطلق على المشكوك فيه، كذلك إذا قيد المراد الجدي دون المراد الاستعمالي، بان كان اللفظ مطلقا، لكن قيد المراد الحقيقي منه بخصوص الصحيح، وعلم انه لا يراد منه غير الصحيح، فمع الشك في اعتبار جزء لا يصح التمسك بالاطلاق، لانه انما يتمسك به في المورد الذي يحرز كون المراد الجدي على طبقه، والمفروض انه لا يعلم كون المراد الجدي على طبق المطلق الا في خصوص الصحيح، فلا بد من احراز كون الفرد المشكوك فيه صحيحا كي يتمسك باطلاق اللفظ فيه، والفرض انه لا يحرز صدق الصحيح على الفاقد للجزء المشكوك اعتباره، فلا يصح التمسك بالاطلاق. وعليه، فنحن نعلم بحكم العقل ان المأمور به ليس الا الفرد الصحيح وان كان اللفظ في لسان الدليل أعم من الصحيح والفاسد، إذ الشارع لا يأمر بالفاسد، فلا يسعنا - مع هذا - التمسك باطلاق اللفظ عند الشك في اعتبار جزء أو شرط بالتقريب الذي ذكرناه. وبكلمة واحدة: يكون التمسك بالاطلاق في مورد الشك بعد احراز تقييده بالصحيح من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية وهو ممنوع. وقد اختلف كلمات الاعلام في الاجابة عن هذا الايراد وقد قيل في رده وجوه: الاول: انه لا مانع من التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، إذا كان المقيد لبيا لا لفظيا. وهو غير وجيه، إذ التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية في المقيد اللبي لا يلتزم به الا بعض قليل من الاعلام، والمفروض ان المشهور يتمسكون

بالاطلاق في مورد الشك، وهو ينافي التزام الاكثر بعدم جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية. فلا بد من جواب آخر. الثاني: - وهو ما جاء في تقريرات بحث العراقي - ان الصحة على الصحيح قيد من قيود المعنى المأمور به، فهي دخيلة في قوام المعنى، ولهذا لا يصح التمسك بالاطلاق. واما على الاعم فهي غير دخيلة في قوام المعنى المأمور به، وانما تعلق الامر بشئ مشروط بأمور اخرى، فإذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه المعين له شرعا ينتزع العقل من المأتي به انه صحيح لمطابقته للمأمور به، فالصحة على الصحيح متقدمة رتبة على الامر، وعلى الاعم متأخرة رتبة على الامر، وفي مثله يصح التمسك بالاطلاق لتقدم موضوعه. واورد عليه في التقريرات: بان الصحة على الصحيح لم تؤخذ قيدا للموضوع له أو للمستعمل فيه، لا على نحو دخول القيد والتقييد ولا على نحو دخول التقييد فقط، بل الموضوع له أو المستعمل فيه هي الحصة المقارنة للصحة، والمأمور به على الاعم ايضا تلك الحصة، لاستحالة الامر بالفاسد واستحالة الاهمال في متعلق ارادة الطالب. فلا فرق في متعلق الامر بين القول بالصحيح والقول بالاعم الا بالوضع لخصوص الحصة المقارنة للصحة على الاول، وعدم الوضع لخصوصها على الثاني، وفي مثل هذا الفرق لا اثر له في جواز التمسك بالاطلاق وعدمه (١). الثالث: ما ذكره الشيخ في الرسائل، وسيأتي بيانه. والتحقيق ان يقال: - بعد فرض كون المراد بالصحة ترتب الاثر كما تقدم دون غيرها من المعاني - ان ما ذكر من مانعية تقييد المراد الجدي عن التمسك بالمطلق في مورد الشك مسلم. كما نعية تقييد المراد الاستعمالي، ولا كلام فيه لما

---

(١) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٣٠ - الطبعة الاولى (*).

تقدم من تقريبه. الا انه يمكن الالتزام في ما نحن فيه بما يتفق مع التقييد في النتيجة بلا تقييد المراد الجدي أصلا، وعليه فلا يجري فيه الحكم. بيان ذلك: ان للصلاة فردين: أحدهما يترتب عليه الاثر. والاخر لا يترتب عليه الاثر، وكل منهما عبارة عن كمية خاصة من الاجزاء والشرائط، وقد علمنا بان الامر انما تعلق بالكمية الخاصة التي يترتب عليها الاثر، ولكن بلا ان يكون ترتب الاثر ملحوظا في مقام تعلق الامر ومأخوذا في المأمور به، وذلك لان ترتب الاثر على الكمية المعينة في نفس المولى أمر تكويني قهري، فلا يكون المورد قابلا للاطلاق والتقييد، إذ الاطلاق والتقييد انما يكونان في المورد الذي يمكن فيه اخذ القيد وعدم أخذه، فيقال: ان المراد الجدي اما ان يكون مطلقا أو مقيدا لامتناع الاهمال من حيث القيد. اما المورد الذي لا يقبل التقييد لقهرية حصول القيد فلا يجري فيه ما ذكر، إذ عدم الاطلاق والتقييد لا يستلزم الاهمال لثبوت القيد لا محالة بلا توقف على لحاظه واخذه. وعليه، فالمأمور به ليس الا الكمية الخاصة الملازمة لترتب الاثر، بحيث تكون جهة ترتب الاثر جهة معرفة للمأمور به لا دخيلة فيه. والمراد الجدي انما هو مقدار معين في نفس المولى من الاجزاء والشرائط، فإذا تردد المراد الجدي بين الاقل والاكثر وانه الاجزاء التسعة أو العشرة، وكان هناك ظهور يعين لنا مقداره كان التمسك به متعينا، كما فيما نحن فيه. لان لفظ الصلاة على الاعم يصدق على الاقل والاكثر فهو ظاهر فيهما، فإذا تردد المراد الجدي من هذا الظاهر - إذ الفرض حصول العلم بكون المراد الجدي منه كمية معينة من الاجزاء والشرائط والتردد في مقدارها وانه الاقل أو الاكثر - امكن التمسك بظهوره الاطلاقي في تعيين المراد الجدي وانه الاقل دون الاكثر لعدم القرينة عليه، كما هو شأن كل ظاهر حيث انه تحقق بناء العقلاء على كشف المراد الجدي بظاهر

الكلام، ولا يأتي هذا الكلام على القول بالصحيح، لان اللفظ موضوع لتلك الحصة المعينة واقعا المرددة عندنا، فهو ظاهر في تلك الحصة ولم يعلم انها الاقل كي يتمسك بظهوره فيه في تعيين المراد الجدي، بل يكون مجملا من جهة الاقل والاكثر. بخلاف القول بالاعم، إذ اللفظ ظاهر في الاقل، فيعين انه المراد الجدي بالظهور. وبالجملة: ليس ما نحن فيه - على ما ذكرناه - من باب التمسك بالعام بعد احراز المراد الجدي منه في الشبهة المصداقية كي يمنع ذلك، بل من باب التمسك بظهور المطلق في الاطلاق في احراز المراد الجدي وهو لا محذور فيه، ويفترق الحال فيه بين القول بالصحيح والاعم كما عرفت. ويمكن ان يقرب الجواب بنحو آخر وهو: انه لا اشكال في ان الامر لم يتعلق بذات الصلاة وماهيتها المطلقة من كل قيد وشرط، بل تعلق بها مقيدة ببعض الاجزاء والشرائط، وقد علمنا بحكم العقل عدم تعلق الامر إلا بما يترتب عليه الاثر. ونحتمل ان يكون ما يترتب عليه الاثر هو خصوص الكمية المعلومة فعلا دون الاكثر منها ولا نعلم بانها الكمية الاكثر ودخل بعض الاجزاء في ترتب الاثر. وعليه، فلا يعلم بان المراد الجدي، وهو خصوص الاجزاء والشرائط المعلومة، مقيد أصلا، لاحتمال أنه هو الذي يترتب عليه الاثر بلا دخل لشئ آخر فيه. وعليه، فلا مانع من التمسك باطلاق اللفظ في نفي القيد الزائد وكون المقدار المعلوم هو المأمور به لعدم البيان - نظير ما لو قال: (أكرم جيراني) وعلمت بانه لا يريد إكرام أعدائه، ولكن لم اعلم بوجود عدو له من جيرانه، بل يحتمل ان يكون الجميع غير اعداء له، فبذلك لا اعلم بتقييد المراد الجدي من العام وهو: (الجيران). وعليه فيمكن التمسك باطلاقه في اثبات وجوب اكرام من

يحتمل عداؤه من جيرانه -. ولا يتأتى ذلك على القول بالصحيح، إذ المفروض ان اللفظ موضوع للحصة الملازمة لترتب الاثر، فمع احتمال عدم كون هذه الحصة المعلوم تعلق الامر بها مما يترتب عليها الاثر بخصوصها، بل تتوقف على تحقق الجزء المشكوك لا يمكن التمسك باطلاق اللفظ لعدم احراز صدقه على المشكوك. وبهذا البيان يرتفع الاشكال الذي لا اعلم من تصدى لحله بنحو يرتفع به الايراد من الاعلام. ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ الانصاري في جوابه عن الاشكال حيث قال: (ودفعه يظهر مما ذكرناه: من ان الصلاة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط، وانما قيدت بما علم من الادلة الخارجية اعتباره، فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها، لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة...) (١). إذ لا يظهر له وجه وجيه غير ما ذكرناه فلاحظ وتدبر. هذا، ولكن الانصاف ان الوجهين المذكورين لا يخلوان عن بحث، فالعمدة في الجواب ان يقال: ان الحكم العقلي بعدم تعلق الامر الا بالصحيح بمعنى واجد الملاك والمصلحة لا ينافي دليل تعلق الامر بالعمل كي يكون مقيدا له ببعض حصصه، إذ التقييد فرع المنافاة بين الدليلين بنحو لا يمكن اجتماعهما. وذلك لان دليل الامر بالعمل يدل بالملازمة على ثبوت الملاك في الفعل، فيكون بجميع افراده صحيحا واجدا للملاك. وبذلك تكون نسبة دليل الامر الى الحكم

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨١ - الطبعة الحجرية (*).

العقلي نسبة الوارد الى المورود وموجبا لارتفاع موضوعه. وبالجملة، لا يكون الحكم العقلي المزبور موجبا لاخراج بعض افراد دليل الامر، إذ لا يقتضي ذلك أصلا، فتدبر تعرف. الرابع: ما ذكره المحقق الخوئي من: ان هذا الايراد يبتني على أخذ الصحة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأمور به على المأتي به خارجا، وهي غير مأخوذة قطعا، بل لا يعقل أخذها - لما تقدم منه -، وانما المأخوذ في المأمور به الصحة الاقتضائية التي هي الصحة بمعنى تمامية الاجزاء والشرائط، وعليه فيفترق الحال بين القول بالصحيح والقول بالاعم، إذ لا يحرز صدق اللفظ على الفاقد الجزء المشكوك اعتباره بناء على الصحيح فيمتنع التمسك بالاطلاق. بخلافه على القول بالاعم، إذ صدقه على الفاقد محرز فيكون الشك في أمر زائد لا في اصل تحقق المعنى كما هو على القول بالصحيح -. وعليه فلا مانع من التمسك بالاطلاق في اثبات كون المأمور به هو الطبيعي الجامع بين الفاقد والواجد (١). وانت خبير بان هذا تقرير لاصل الثمرة وليس جوابا على الايراد الموجه عليها وحلا للاشكال فيها. فان المستشكل يعلم بصدق الصلاة على الفاقد بناء على الاعم، إلا انه لا يرى صحة الاخذ بظهور الكلام الاطلاقي لتقييد المراد الجدي بالصحيح، فلا يكون ما ذكر جوابا، بل هو تقرير لموضوع الاشكال. واما ما ذكره المحقق النائيني في دفع الاشكال من: ان المأمور به أو قيده البسيط على الصحيح مشكوك الصدق على الفاقد كما عرفت، فلا يمكن معه التمسك بالاطلاق، بخلافه على الاعم فان المأمور به على هذا ليس

إلا نفس الاجزاء والشرائط، والصحة ليست إلا منتزعة عن كون الشئ موافقا للمأمور

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٨١ - الطبعة الاولى (*).

به، فالصحة متأخرة عن تعلق الامر ويستحيل أخذها في المأمور به (١). ففيه: انه لا يخلو عن غرابة، لان الصحة لا تختلف حقيقتها على القول بالصحيح أو بالاعم، فكيف يفرض تعلق الامر بالعمل بوصف الصحة على القول بالصحيح واستحالة ذلك على القول بالاعم لتأخر وصف الصحة عن الامر رتبة ؟ فلاحظ. فالذي ينبغي ان يقال في الجواب ما عرفت. وبذلك يظهر: ان الايراد على الثمرة ينحصر بالوجه الاول، وهو انها ثمرة غير عملية بل علمية محضة، وهو لا يكفي في تحرير المسألة الاصولية فان المقصود بها مقام الاستنباط والعمل. وقد تصدى السيد الخوئي لدفع هذا الايراد باثبات كون الثمرة عملية بانكار دعوى عدم وجود المطلق في الكتاب والسنة الوارد مورد البيان، وأن دعوى ذلك رجم بالغيب، إذ قوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) (٢)، وارد مورد البيان، فيكون موردا للثمرة المزبورة، إذ المفهوم من كلمة الصيام عرفا كف النفس عن الاكل والشرب وهو المعنى اللغوي، وهو بهذا المعنى ثابت في الشرائع السابقة، وهو وان اختلف بكيفيته باختلاف الشرائع، لكن الاختلاف يرجع الى الخارج عن ماهية الصيام، بل قد يعتبر فيه كما في الشرع الاسلامي الكف عن بعض القيود الاخر، كالجماع والارتماس وغيرهما. فإذا شك في اعتبار شئ قيدا امكن التمسك بالاطلاق في نفيه كما يتمسك باطلاق قوله تعالى: (احل الله البيع) (٣) مع الشك في اعتبار شئ في المعاملة البيعية. ومثل قوله تعالى ما في السنة من الروايات الموردة مورد البيان

---

(١) المحقق الخوئي اسيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٦ - الطبعة الاولى. (٢) سورة البقرة: الاية: ١٨٣. (٣) سورة البقرة: الاية: ٢٧٥ (*).

كقوله (عليه السلام) في التشهد: (يتشهد) (١) فان مقتضى اطلاقه نفي الخصوصيات الزائدة على اصل الشهادة مع الشك في اعتبارها (٢). ولكن ما ذكره لا يمكن الالتزام به.. اما الاية الشريفة: فلا نسلم ورودها مورد البيان، بل هي واردة لبيان اصل الوجوب وبيان اشتراك المكلفين به فعلا مع غيرهم ممن سبقهم، وانه ليس تكليفا مختصا بهم تخفيفا لوطئة التكليف على نفوسهم، فوزانه وزان قوله تعالى: (اقيموا الصلاة) (٣) وقوله: (وآتوا الزكاة) (٤) ونحوهما. والاستشهاد بقوله تعالى: (أحل الله البيع) في غير محله، إذ لم نلتزم في محله بانه في مقام البيان كما هو ظاهر، إذ هو في مقام التفرقة بين البيع والربا في الحكم وان الاول حلال والثاني حرام ردا على من ادعى الفرق والتسوية بينهما في الحكم. فلاحظ الاية تعرف. مضافا الى انه لا يمكن الاستشهاد بآية: (كتب عليكم الصيام..) في اثبات الثمرة العملية، حتى لو كانت واردة في مقام البيان. إذ التمسك باطلاقها ممكن على القول بالصحيح. وذلك لان الصوم - على القول بالصحيح - لا بد ان يلحظ فيه جميع ما له دخل فيه من اجزاء وشرائط. ولما كنا نسلم بان الواجب في شريعتنا

يختلف عما كان هو الواجب في الشرائع السابقة ولو قيدا، وقد قرر في الاية ثبوته علينا كثبوته في السابق، فيعلم ان المراد من الصيام في الاية غير الصوم الصحيح، إذ لا يتلائم مع القول بالاختلاف. وعليه، فيمكن التمسك بالاطلاق فيها ولو قيل بالصحيح، لعدم ارادته

---

(١) وسائل الشيعة ٤ / باب: ١٣ من ابواب التشهد، حديث: ١ و ٢ و ٣ و ٤. (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٧٨ - الطبعة الاولى. (٣) سورة المزمل: الاية: ٢٠ (٤) سورة المزمل: الاية: ٢٠ (*).

من اللفظ المانع من الثمرة. فالثمرة لا تظهر في المقام فلا يصلح نقضا على انكار وجود المورد للثمرة. واما الرواية: فلا تصلح شاهدا على ما يقول، إلا بناء على شمول النزاع المزبور لاجزاء العبادة وعدم اختصاصه بنفس العبادة. وهو فاسد، إذ لا ملزم له بل يمكن الالتزام بالوضع اللغوي لها من دون تغيير، كما هو ظاهر في مثل التشهد، فان اطلاق لفظ التشهد على ذكر الشهادتين انما كان بالوضع اللغوي لا الشرعي كما لا يخفى. منها: جريان البراءة عند الشك في جزئية شئ أو شرطيته على القول الاعمي دون القول الصحيحي، بل لا بد من الاحتياط. بيان ذلك: انه إذا دار الامر بين الاقل والاكثر بان علم اجمالا بكون المأمور به اما الاجزاء الخمسة أو الستة، فهل يكون المورد من موارد البراءة أو الاحتياط ؟. قيل: بجريان الاحتياط للعلم الاجمالي المنجز الموجب للاحتياط بقاعدة الاشتغال التي تقتضي لزوم اليقين بالامتثال، وهو لا يحصل الا بالاحتياط بالاتيان بالاكثر. وقيل: بالبراءة بدعوى انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجوب الاقل - وهو الخمسة - وشك بدوي في وجوب الزائد فيكون مورد البراءة. ثم ان دعوى الانحلال تارة تكون في حكم العقل. واخرى في حكم الشرع. وليس محل تحقيقه هنا. وانما المهم ان نقول: ان الثمرة المدعاة مترتبة على القول بالانحلال، بمعنى: انه بعد تسليم الانحلال وعدم العلم الاجمالي المنجز الموجب للاحتياط، يدور الامر في الالتزام بالبراءة والاشتغال، مدار القول بالوضع للصحيح والاعم، فان قلنا بالوضع للصحيح كان المتعين هو قاعدة الاشتغال. وان قلنا بالوضع

للاعم كان المتعين هو قاعدة البراءة. وذلك ببيان: ان مرجع الشك في الزائد على القول بالصحيح الى الشك في محقق المأمور به ومحصله، لان المأمور به ليس هو نفس الاجزاء والشرائط، بل امر يتحقق بها ويحصل، والشك في المحقق والمحصل مورد الاشتغال للعلم بالتكليف والشك في الفراغ. ومرجع الشك على القول بالاعم الى الشك في المأمور به، لان المأمور به عين الاجزاء والشرائط فيرجع الشك في الجزء الزائد الى الشك في تعلق الامر به وهو مورد البراءة. وبتقرير أوضح: ان العنوان المأخوذ في متعلق الامر.. تارة: تكون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة الكلي الى الفرد ويكون وجوده بوجودها، بحيث يكون وجودها وجوده بلا انحياز له عنها أصلا في الخارج لاتحادهما حقيقة، ولذلك يصدق على الاجزاء والشرائط ويحمل عليها. وأخرى: تكون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة المسبب الى السبب، فلا يكون وجودها وجوده، بل لكل منهما وجود مستقل عن الاخر لكن احدهما المعين يحقق الاخر فلا يصلح لان يكون عنوانا للاجزاء والشرائط، كما لا يصلح ان يكون المعلول عنوانا

للعلة، وذلك نظير ما يقال في الطهارة بالنسبة الى الوضوء، فانها عنوان بسيط يتحقق بالوضوء طهارة ولا للطهارة وضوء. فالشك في جزء زائد على الاول يرجع الى الشك في المأمور به، لان المأمور به حقيقة هو الاجزاء والشرائط، فيكون مورد البراءة لكون الشك شكا في التكليف. واما على الثاني، فالشك يرجع الى المحقق والمحصل، إذ المأمور به امر معلوم متقرر في نفسه والاجزاء والشرائط سبب وعلة لوجوده، فالشك فيها شك في محقق المأمور به وهو مورد الاشتغال والاحتياط، إذ بترك المشكوك يشك في

الفراغ الذي يحكم العقل بلزوم إحرازه. وهناك نحو ثالث من العناوين يشابه النحو الاول في كون نسبته الى الاجزاء والشرائط نسبة العنوان الى المعنون والطبيعي الى مصداقه، ويختلف عن النحو الثاني في هذه الجهة، لكنه يشابهه ويختلف عن النحو الاول في عدم اتحاده حقيقة مع الاجزاء والشرائط، وعدم اتحاده ذاتا معها، بل هي من محققاته وسبب لوجوده، فهو عنوان بسيط مسبب عنها، نظير عنوان الوفاء بالنذر فانه ينطبق على واقع الوفاء، وهو اداء المال لزيد المنذور، انطباق الكلي على فرده، لكنه غير متحد مع اداء المال لزيد ذاتا وحقيقة، بل بالاداء يتحقق عنوان الوفاء ويحصل. ومثله: عنوان الناهي عن الفحشاء في الصلاة فانه غير الاجزاء والشرائط حقيقة وذاتا. وهكذا عنوان الدار لو قلنا بانه موضوع لما يسكن، فان ما يسكن عنوان ينطبق على الغرف والساحة والحيطان لكنه يختلف عنها في ذاته وحقيقته. وهذا النحو: تارة: لا يكون تشكيكا، بمعنى انه لا ينطبق على القليل والكثير ولا بتحقق بهما، بل انما يتحقق بمجموع الاجزاء والشرائط، كعنوان الناهي عن الفحشاء، فانه لا يتحقق إلا بتحقق جميع الاجزاء والشرائط. واخرى: يكون تشكيكيا يتحقق بالاقل والاكثر وينطبق عليهما بنحو واحد، كالدار فان عنوان ما يسكن يتحقق بغرفة وساحة وحيطان فقط، ويتحقق بغرف وساحات وسرداب وغيرها من الاجزاء، وينطبق على الثاني كما ينطبق على الاول. فعلى الاول: لو شك في دخل جزء أو شرط في المأمور به يكون الشك في المحقق، إذ يشك في تحقق العنوان البسيط بالخمسة أو بخصوص الستة، فيكون المورد من موارد الاشتغال. وعلى الثاني: يكون الشك في المأمور به لتحقق العنوان بالاقل، فيكون

الشك في الزائد شكا في التكليف الزائد وهو مورد البرائة. فالشك على الاول مورد الاشتغال. وعلى الثاني مورد البرائة. وفي حكم هذا العنوان: ما إذا تعلق الامر بنفس الاجزاء والشرائط ولكن مقيدة بالامر البسيط، ولم يتعلق بنفس العنوان المنتزع بان تعلق الامر بالحصة المتقيدة بتحقق الامر البسيط، كما لو تعلق الامر بالاجزاء والشرائط التي تنهى عن الفحشاء ويترتب عليها النهي عن الفحشاء. فانه مع الشك في اعتبار جزء أو شرط يشك مع عدم اتيانه في حصول التقيد بالامر البسيط للشك في تحققه نفسه. وبعبارة اخرى: المأمور به هو المقيد، وبدون الاتيان بالمشكوك لا يحرز تحقق المقيد بما هو كذلك، فيكون من الشك في المحصل، وهو مورد قاعدة الاشتغال. نعم إذا كان الامر البسيط المأخوذ قيدا من الامور التشكيكية الحاصلة ببعض الاجزاء والشرائط، لم يكن الشك في المورد شكا في المحصل لاحراز تحقق المقيد وانما الشك في تعلق الامر بجزء أو شرط زائد فالاصل البرائة لانه شك في التكليف. بعد وضوح هذا الامر نقول: انه لو التزم بان الجامع على القول بالصحيح جامع بسيط حقيقي ذاتي

مقولي كما التزم به صاحب الكفاية (رحمه الله) (١)، كان مورد دوران الامر بين الاقل والاكثر من موارد اصالة البرائة لا الاشتغال، لاتحاد المأمور به - وهو الجامع - مع الاجزاء والشرائط ذاتا ووجودا، فهي في الحقيقة المأمور به، فيكون الشك في الاكثر شكا في التكليف. وهكذا لو التزم بانه جامع مركب يعرفه النهي عن الفحشاء لا مقيد به وهو الجامع المبهم، لانه متحد مع الافراد وجودا وحقيقة ومنطبق عليها انطباق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الكلي على الفرد كما عرفت، فيكون الشك فيها شكا في المأمور به. واما لو التزم بانه جامع بسيط عرضي عنواني منتزع عن الذات بلحاظ ترتب أثر خاص عليها كعنوان الناهي عن الفحشاء، فالشك في اعتبار جزء شك في تحقق العنوان البسيط بدونه، إذ هو ليس تشكيكيا، بل ينطبق على المجموع ويحصل به، فيكون المورد من موارد الاشتغال بلا كلام، إذ المأمور به امر معلوم والشك في حصوله. ومثله لو التزمنا بان المأمور به في باب الصلاة والجامع هو الاجزاء والشرائط مقيدة بحصول النهي عن الفحشاء كما عرفت. وبالجملة: بناء على كون الجامع الصحيحي جامعا بسيطا مقوليا أو مركبا مبهما يعرفه النهي عن الفحشاء، يكون الشك في الاقل والاكثر من موارد البرائة. وبناء على كونه جامعا بسيطا عنوانيا أو مركبا مقيدا بالنهي عن الفحشاء يكون مورد الشك في الاقل والاكثر من موارد الاشتغال. والمحقق النائيني (قدس سره) لما لم يتصور جامعا يوضع له اللفظ ويتعلق به الامر على القول الصحيحي، إلا باحد النحوين الاخيرين - أعني الجامع البسيط العنواني، والمركب المقيد بالنهي عن الفحشاء - جعل مما يترتب على القول بالصحيح هو الالتزام بعدم جريان البرائة عند الشك في الجزئية أو الشرطية وجريان قاعدة الاشتغال. ولما كان الجامع المفروض للاعم - بأي نحو كان - مما يتحد مع الاجزاء حقيقة كان مما يترتب على القول بالاعم هو الالتزام بالبرائة عند الشك في الجزئية أو الشرطية، لان الشك في نفس المأمور به. فجعل (رحمه الله) ثمرة النزاع هو جريان البرائة على الاعمي، والاشتغال على الصحيحي (١).

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٥ - الطبعة الاولى (*).

ولا يرد على المحقق النائيني في فرضه هذه الثمرة شيئا، إذ لا اشكال فيها بناء شعلى ما التزم به من عدم امكان فرض جامع للصحيح يتعلق به الامر الا باحد ذينك النحوين، وعدم جريان البرائة مع الالتزام باحدهما لا ينكر. لكن الايراد على اصل المبنى لا البناء إذ عرفت امكان تصوير جامع مركب بنحو مبهم يعرفه النهي عن الفحشاء ولا يكون قيدا له. وعليه، تجري البرائة عند الشك في الجزئية. والمتحصل: ان الثمرة مما قررها المرحوم النائيني (رحمه الله) لالتزامه بما يستلزمها، ما قد عرفته، وهي بمقدار كونها ثمرة مبنائية لا اشكال فيها، الا ان الاشكال في المبنى كما عرفت. ومن هنا يظهر انه لا وجه لما جاء في تقريرات الفياض من انكار فرض

الثمرة على المحقق النائيني (قدس سره) بدعوى: ان الجامع الصحيحي اما ان يفرض من الماهيات المتأصلة المركبة أو البسيطة أو من الماهيات الاعتبارية، والبرائة تجري عند الشك في الجزئية أو الشرطية على جميع التقادير. اما على تقدير كونه جامعا حقيقيا بسيطا، فلانه متحد مع افراده خارجا، فالامر به أمر بها، فالشك فيها شك في المأمور به كما سبق تقريبه. واما على تقدير كونه جامعا مركبا، فلانه عين الاجزاء والشرائط، فالاجزاء والشرائط تكون بنفسها متعلقة للامر. فيرجع الشك في اعتبار جزء زائد الى الشك في التكليف. واما على تقدير كونه جامعا انتزاعيا عنوانيا، فلان الامر الانتزاعي ليس له ما بازاء في الخارج فلا يصح تعلق الامر به، وانما الامر متعلق في الحقيقة بمنشاء انتزاعه وهو نفس الاجزاء والشرائط، فيكون الشك في الجزئية شكا في المأمور به والتكليف (١). فان ما ذكر غير وجيه لوجهين:

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٧١ - الطبعة الاولى (*).

الاول: ان الجامع المركب لا يمكن جعله هو نفس الاجزاء والشرائط بذاتها، إذ كل مقدار يفرض يمكن وقوعه صحيحا وفاسدا، بل لا بد من تقييدها بجهة بسيطة كالنهي عن الفحشاء. ومعه لا مجال لجريان البرائة عند الشك في الجزئية لرجوعه الى الشك في المحصل، وقد صرح المحقق النائيني بما ذكرناه، فاغفاله عجيب. الثاني: ان الامر الانتزاعي وان لم يكن له وجود في الخارج وكان الموجود منشأ انتزاعه، إلا انه من الواضح ان منشأ انتزاع عنوان (الناهي عن الفحشاء) ليس نفس الاجزاء والشرائط بلحاظها ذاتها، بل بلحاظ ترتب النهي عن الفحشاء عليها، إذ العناوين الانتزاعية انما تنتزع عن الذات بلحاظ تلبسها بوصف أو جهة تصحح انتزاع العنوان عنها، فعنوان العالم والقائم انما ينتزع عقلا عن الذات بلحاظ اتصافها بوصف العلم أو القيام، لا بلحاظها نفسها، والا لصح انتزاع العنوان المذكور من جميع الذوات حتى ممن لم يتلبس بالعلم أو القيام وبطلانه واضح. وعليه، فالمأمور به - لو سلم انه لا يكون نفس العنوان بل المعنون - هو الاجزاء والشرائط مقيدة بالنهي عن الفحشاء التي هي جهة الانتزاع، ومعه يكون مورد الشك في الجزئية من موارد الاشتغال لرجوعه الى الشك في المحصل كما عرفت. هذا مع ان ترتب الحكم على العناوين الانتزاعية كثير بحيث لا يلتزم باناطته بمنشأ الانتزاع، ولذا لا يلتزمون باجداء الاصل الجاري في منشأ الانتزاع في ترتب الحكم المعلق في لسان الدليل، على العنوان الانتزاعي كعنوان الفوت في القضاء، و عنوان الوفاء في النذر، ونحو ذلك. نعم، على تقدير كون الجامع حقيقيا بسيطا يكون المورد من موارد البرائة، لكن المحقق النائيني لا يلتزم بأصل التقدير كما عرفت. والخلاصة: انه عرفت فعلا ان لهذا المبحث ثمرتين:

إحداهما: امكان التمسك بالاطلاق وعدمه. والاخرى: جريان البرائة وعدمه. وكلتاهما ثمرتان مهمتان تصححان تحرير مثل هذا البحث وتنقيح احد قوليه. اما الثانية: فواضح لما عرفت من ترتبها على بعض تقادير الصحيحي، ويكفي في ثمرة البحث ترتبها ولو على بعض التقادير. وهي ثمرة عملية كما لا يخفى. واما الاولى: فهي وان تقدم الاشكال فيها من جهة عدم كونها عملية لعدم المورد لها، الا ان

التحقيق ان ذلك لا ينفي كونها ثمرة مهمة، وذلك فان الفقيه لا يستغني عن تنقيح هذا المبحث للوصول الى نتجته المزبورة، إذ قد يرى بعض المطلقات واردة في مقام البيان كما ادعي في آية: (كتب عليكم الصيام)، وعدم العثور فعلا على مثل ذلك لا ينفي ما ذكرنا، إذ قد يتبدل نظر الفقيه فيرى ان هذا المطلق في مقام البيان بعد ان لم يكن يرى ذلك. أو قد يختلف الفقهاء في نظرهم فيرى احدهم بخلاف ما يرى الاخر في هذا الموضوع. وعليه فيتوقف استنباطه من معرفة جواز التمسك بالاطلاق وعدم جوازه، وهو يتوقف على تحقيق أحد قولي المسألة، فتدبر. نعم الايراد على الثمرة بانها ليست ثمرة للمسألة الاصولية، لان ثمرتها لا بد ان تكون استنباط حكم فرعي كلي - على رأي - أو رفع التحير الحاصل للمكلف في الحكم بلا واسطة - على المختار - كما أشرنا الى ذلك في تحقيق ضابط المسألة الاصولية، وهذه المسألة ليست كذلك، إذ لا يترتب عليها الاستنباط مباشرة، بل لا تقع في طريق الاستنباط، لان مسألة جواز التمسك بالاطلاق وعدمه مسألة اصولية بنفسها، كما انه لا يرتفع بها التحير إلا بواسطة المسألة الاصولية أعني جواز التمسك بالاطلاق وعدمه.

وبالجملة: ما يترتب على المسألة ليس مسألة فقهية بل مسألة اصولية وهو ليس بثمرة للمسألة الاصولية، والكلام بنفسه يجري بالنسبة الى ترتب جريان البراءة وعدمه، لانه من المسائل الاصولية التي يتوصل فيها الى حكم شرعي أو الى رفع الحيرة في مقام العمل. والايراد بذلك له وجه - كما عرفت تقريبه، وقد ذكرنا ذلك في مبحث ضابط المسألة الاصولية فراجع -. الا انه لا يعني نفي الثمرة وكون البحث أشبه بالعلمي منه بالعملي، بل غاية ما ينفى اصولية المسألة وكونها من المبادي، وهو غير نفي ثمرة المسألة من حيث العمل، فلاحظ. ومنها: مسألة النذر، كما لو نذر شخص بان يعطي درهما لمن صلى، فانه بناء على الصحيح لا يحصل الوفاء بالنذر الا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة. وبناء على الاعم يحصل الوفاء بالنذر باعطاء الدرهم لمن صلى مطلقا ولو صلاة فاسدة. واورد على هذه الثمرة بوجهين: الاول: ان الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر دون ما تلفظ به، فان قصد من الصلاة خصوص الصلاة الصحيحة لم يحصل الوفاء الا باعطاء الدرهم لمن صلى صلاة صحيحة ولو قلنا بالاعم. وان قصد الاعم من الصلاة الصحيحة والفاسدة يحصل الوفاء باعطاء الدرهم لمطلق المصلي ولو كانت صلاته فاسدة وان قلنا بالصحيح. فلا يبتني تحديد موضوع وجوب الوفاء وانه الضيق أو الواسع على البحث المتقدم بل على معرفة قصد الناذر. الثاني: انه لو سلم ابتناء معرفة موضوع وجوب الوفاء على البحث المذكور، لا انه لا يتناسب مع المسألة الاصولية، لان ذلك أجنبي عن الاستنباط المأخوذ في ثمرة المسألة الاصولية، إذ هو يرتبط بتنقيح موضوع الحكم وتطبيقه على موارده، وذلك ليس من شأن الاصولية بل أي مسألة علمية ولو كانت

من المبادئ. ولكن التحقيق يقضي بعدم ورود كلا الوجهين: اما الاول: فلانه وان كان موضوع وجوب الوفاء بالنذر يتبع قصد الناذر سعة وضيقا، الا انه إنما يجدي في نفي الثمرة فيما لو تعلق قصده بمعنى معين حاضر في ذهنه من الصحيح أو الاعم - كما فرض في الايراد -، اما إذا قصد اعطاء الدرهم لمن جاء بمسمى الصلاة عرفا ولمن جاء بما يصدق عليه اسم الصلاة في العرف، كانت سعة موضوع الحكم

وضيقه دائرة مدار تحقيق ان الموضوع له عرفا لفظ الصلاة هل هو الاعم أو خصوص الصحيح ؟. فترتب الثمرة المذكورة بلا اشكال. ونظيره في باب المعاملات ما يقال في ما لو باع مالك النصف المشاع النصف بلا تعيين انه المشاع أو المفرز - إذ تختلف النتيجة على الحالين -، من انه لا عبرة بلفظ انشائه، بل العبرة بقصده وترتيب الاثر عليه، فان كان قاصدا بيع النصف المشاع أخذ به، وان كان قاصدا بيع النصف المفرز كان المبيع نصفه المشاع لانه يملك نصفه بنحو الاشاعة، ويجاب عنه في محله: بأن مورد التردد ما لو لم يقصد نصفا معينا من المشاع أو المفرز وانما قصد بيع ما يدل عليه لفظ النصف وما هو ظاهر فيه عرفا، فيقع التردد في ان الظاهر عرفا بحسب حاله هل هو بيع النصف المشاع أو المفرز ؟. واما الثاني: فلانه وان اشتهر في العبارات وعلى الالسن حتى بلغ المسلمات التي لا يشكك فيها أحد، الا انه الذي يقرب الى الذهن عدم تماميته وانه لا يخلو عن مغالطة، وذلك لان مرجع الشك في ان موضوع الحكم هل هو الاعم أو خصوص الصحيح الى الشك في التعيين والتخيير، فتعيين احد الطرفين في المسألة التزام باحد شقي الشك من التعيين والتخيير، وهو يرجع الى الاستنباط. بيان ذلك: انه إذا ورد دليل يدل على وجوب التيمم على الصعيد، وتردد الموضوع له لفظ الصعيد بين ان يكون خصوص التراب أو الاعم منه ومن

الجص، فان مرجع التردد المذكور الى التردد في انه هل يتعين على المكلف التيمم بالتراب أو يتخير فيه بين التراب والجص. فإذا كان هناك مبحث يعين المراد من الصعيد وانه خصوص التراب، فانه يترتب على معرفة تعيين كون الملحوظ في موضوع الحكم هو خصوص التراب. أو أنه الاعم من التراب والجص فيترتب عليه الحكم بالتخيير وان التيمم يكون بالتراب أو الجص. وبعبارة اخرى: ان التردد في معنى الصعيد يرجع الى التردد في ان الملحوظ في موضوع الحكم هو خصوص التراب أو التراب والجص مخيرا. فتعيين معنى الصعيد يترتب عليه استفادة تعلق الحكم بخصوص التراب أو بأحدهما مخيرا. وما نحن فيه كذلك، فان التردد في معنى الصلاة يرجع الى التردد في التعيين والتخيير في الحكم بوجوب الوفاء، فتعيين معنى الصلاة يستفاد منه أحد النحوين في الحكم، إما تعيين الوفاء باعطاء الدرهم لمن صلى صحيحا أو التخيير فيه باعطاء مطلق المصلي ولو فاسدا. وهذا حكم شرعي وليس هو مجرد تطبيق للحكم على موضوعه كي يكون أجنبيا عن الاستنباط. وبعبارة واضحة: يكون حال المسألة بالنسبة الى النذر وتعيين أحد الطرفين من التعيين والتخيير حال مسألة الاصل الجاري في مورد الشك في التعيين والتخيير وتعيين أحدهما، فكما ان مسألة تعيين الاصل في مورد الشك بين التعيين والتخيير من المسائل الاصولية بلحاظ ما يترتب عليها من الاثر كذلك مسألة الصحيح والاعم، إذ حال الالتزام بالصحيح أو الاعم حال الاصل العملي أو الدليل الاجتهادي القائم على التعيين أو التخيير. نعم، يكون الاشكال في اصولية المسألة من جهة اخرى، وهي انها مختصة بباب النذر ونحوه ولا تعم ابواب الفقه، نظير قاعدة الطهارة، إذ قد تقدم اشتراط سريان نتيجة المسألة في جميع ابواب الفقه في اصولية المسألة. هذا كله مضافا الى امكان دعوى عدم الحاجة الى ترتب ثمرة المسألة

الاصولية على مسألة الصحيح والاعم، إذ لم يلتزم بنحو متسالم عليه باصوليتها، بل يمكن دعوى كونها من المبادئ، ولذلك تذكر في

مباحث المقدمة والتعرض إليها بخصوصها باعتبار عدم البحث فيها في غير مكان. وعليه، فيكفي في صحة البحث فيها ترتب أثر فقهي عليها ولو كان في مورد خاص، إذ ذلك يرفع لغويتها، وهو ثابت في مسألة النذر ولو كان من باب التطبيق بلا كلام. منها: فيما ورد من النهي عن الصلاة وبحذائه إمراة تصلي، فانه بناء على الصحيح يختص المنع عن الصلاة بصلاة المرأة الصحيحة، فإذا كانت صلاتها فاسدة لا تمنع من صحة صلاة الرجل. واما بناء على الاعم فيكون المانع من صحة صلاة الرجل الاعم من الصلاة الصحيحة التي تؤديها المرأة أو الفاسدة. وقد اورد على هذه الثمرة: بعدم كونها ثمرة للمسألة الاصولية لانها ترجع الى تطبيق الحكم الثابت على موضوعه بتنقيح موضوعه وتعيينه، وذلك أجنبي عن مقام الاستنباط. وقد اتضح الجواب عن هذا الايراد بما تقدم: اولا: من انه يكفي مجرد الترتب الاثر الفقهي على المسألة ولو لم يكن بأثر المسألة الاصولية، لعدم الالتزام باصولية المسألة. وثانيا: بان الاثر المترتب أثر المسألة الاصولية، لانه يعين أحد طرفي الشك من التعيين والتخيير، فلاحظ. وبعد كل هذا يقع الكلام في تعيين الموضوع له وأنه الصحيح أو الاعم منه ومن الفاسد، واقامة البرهان على ذلك. ولا يخفى ان من يلتزم بثبوت الجامع بين خصوص الافراد الصحيحة وعدم إمكانه بين الاعم كالمحقق صاحب الكفاية (١). أو بثبوته بين افراد *

(هامش) (١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٤ - ٢٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاعم دون خصوص الافراد الصحيحة كالمحقق النائيني (١). - بعد التنزل عن دعواه في الموضوع له السابقة -، في راحة عن الاستدلال لكلا الطرفين بل حدهما، إذ عدم امكان تصور الجامع على الطرف الاخر كاف في نفيه وتعيين الوضع للطرف الذي امكن تصوير الجامع بين افراده وهو الصحيح على رأي صاحب الكفاية والاعم على رأي المحقق النائيني، بلا حاجة لاقامة الدليل على الوضع له، لان عدم امكان تصور الجامع يلزمه عدم امكان الوضع له ثبوتا. فلا تصل النوبة الى مرحلة الاثبات، فالذي يحتاج الى اقامة الدليل على الوضع لاحدهما اما الصحيح أو الاعم من يلتزم بامكان تصوير الجامع على كلا القولين كالمحقق الاصفهاني (٢)، الذي تابعناه على رأيه، لامكان كل منهما إثباتا، فتعين أحدهما يحتاج الى دليل معين. وقد ذكر صاحب الكفاية أدلة الطرفين واليك بيانها مع توضيح ما يحتاج الى توضيح:

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٠ - الطبعة الاولى. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٤٠ - الطبعة الاولى (*).

ادلة القول بالصحيح الاول: تبادر الصحيح من اللفظ وهو علامة الحقيقة. الثاني: صحة سلب اللفظ عن الفاسد بالحمل الشائع الصناعي بنحو الدقة، مما يكشف عن عدم كونه من افراد الموضوع له الكاشف عن عدم الوضع للاعم والوضع لخصوص الصحيح، والا لما صح سلبه. الثالث: الروايات الظاهرة في تحقق الوضع للصحيح، وهي على طائفتين: احداهما: ما مفادها إثبات بعض الاثار للمسميات، وهي لا تترتب على غير الصحيحة، مثل ما ورد من: (ان الصلاة عمود الدين)، أو: (انها تنهى عن الفحشاء والمنكر)، ونحوهما (١).

والاخرى: ما مفادها نفي الطبيعة والماهية بمجرد انتفاء جزء أو شرط نظير: (لا صلاة إلا بطهور) و: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) (٢)، ولو كان الموضوع له لفظ الصلاة هو الاعم لم يلزم انتفاء الطبيعة بانتفاء احد اجزائها وشرائطها، إذ لا يلزم بانتفائه إلا انتفاء الصحة وهو لا يلازم انتفاء الطبيعة بعد ان كانت تنطبق على الفاسدة. ودعوى: ارادة نفي الصحة أو الصلاة الصحيحة في هذه الطائفة والصلاة الصحيحة من الطائفة الاولى باعتبار شيوع مثل هذا الاستعمال في نفي الكمال لا الحقيقة أو الصحة، نظير ما ورد من انه: (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد) (٣).

---

(١) الكافي ٣ / ٩٩ باب النفساء الحديث ٤. (٢) غوالي اللالي ١ / ١٩٦ الحديث ٢. (٣) تهذيب الاحكام ٣ / ٢٦١ باب ٢٥ فضل المساجد والصلاة فيها، الحديث ٥٥ (*).

ممنوعة، بعدم الوجه في التقدير المذكور بلا قيام قرينة خاصة، بل يمكن دعوى ان المراد من نفي الصلاة في الموارد التي يعلم بارادة نفي الكمال هو نفي حقيقة الصلاة لكن بنحو الادعاء، لكي يكون آكد في الدلالة على المبالغة التي تقصد بالحديث كما لا يخفى. الرابع: دعوى ان طريقة الواضعين في الوضع للمركبات هو الوضع للمركبات التامة بلحاظ الحكمة الداعية إليه وهي غلبة الحاجة الى تفهيمه، دون الناقص فانه وان دعت الحاجة الى تفهيمه احيانا الا انه ليس غالبا، فيمكن الاستعمال فيه بنحو المجاز أو الادعاء، والشارع لم يتخط هذه الطريقة العقلائية، فيثبت الوضع للصحيح. إلا ان هذه الدعوى عهدتها على مدعيها، وقد ناقش فيها صاحب الكفاية، بدعوى كونها قابلة للمنع (١). ولعل الوجه فيه ما قيل: من أنه على تقدير تسليم مجاراة الشارع مسيرة العقلاء وعدم تخطيه طريقتهم، إلا ان اساس تحقق الوضع للتام - في هذه الدعوى - هو كونه قضية الحكمة الناشئة من كثرة الحاجة الى تفهيمه وقلة الحاجة الى تفهيم الفاسد، وهذا غير مسلم في المركبات الشرعية لكثرة الحاجة الى تفهيم الفرد الفاسد منها، فالوضع للاعم لا ينافي الحكمة الداعية الى الوضع، فتدبر. وعليه، فالوجوه التي يظهر اعتماد صاحب الكفاية عليها في اثبات الوضع للصحيح هي الثلاثة الاول (٢). اما الوجه الاول والثاني: فهما وجهان يرجعان الى تحكيم الوجدان، لذلك كانت المناقشة فيهما سهلة لامكان انكار التبادر وصحة السلب ودعوى العكس وان المتبادر هو الاعم، كما حدث فعلا، فقد جاء في استدلال الاعمي على دعواه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٢٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

إدعاء التبادر وعدم صحة السلب. وعليه، فالالتزام باحد الطرفين مما لا يمكن الجزم به وفرضه، بل أمر يوكل الى ما يلمسه وجدان كل فرد من أهل العرف. واما الوجه الثالث: فهو وجه أشبه بالبرهاني، والاستدلال بالطائفة الثانية واضح التقريب، ولكنه قابل للخدشة بانه من المعلوم ان الصلاة الصحيحة يتحقق بدون فاتحة الكتاب في بعض الحالات، فلا يمكن ان يراد نفي الحقيقة بانتفاء فاتحة الكتاب حتى

على القول بالصحيح، إذ الجامع يشمل الفاقدة والواجدة فكيف يقيد بالواجدة ؟. فلا بد ان يكون النفي راجعا الى غير الحقيقة من الكمال أو غيره. فتدبر. وانما الاشكال في تقريب الاستدلال بالطائفة الاولى من الاخبار. فقد قرب: بانه حيث يعلم بان المراد من: (الصلاة) في الحديث خصوص الصلاة الصحيحة، لان الاثر انما يترتب عليها، وعليه فيدور الامر بين الوضع لخصوص الصحيح فيكون الاستعمال حقيقيا والوضع للاعم فيكون مجازيا لعدم ارادة الاعم. وبما ان ظاهر الاستعمال كونه حقيقيا - كما هو مقتضى اصالة الحقيقة - يستكشف من استعمال اللفظ في الرواية في خصوص الصحيح الوضع لخصوصه. وللاشكال في هذا التقريب مجال واسع، فان اصالة الحقيقة انما تجري مع الشك في المراد وانه المعنى الحقيقي أو المجازي. اما في مورد يعلم بالمراد إلا انه يشك في كونه بنحو الحقيقة أو المجاز فلم يثبت جريان اصالة الحقيقة فيه، وما نحن فيه من قبيل الثاني للعلم بان المراد هو الصلاة الصحيحة وانما الشك في كونه بنحو الحقيقة أو المجاز للشك في الوضع لخصوص الصحيح أو الاعم فلا تجري فيه اصالة الحقيقة، بل هو مورد لما اشتهر من قولهم: (الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز). مضافا الى ان الامر لا يدور بين الحقيقة والمجاز، لان ارادة الصحيح مع

الوضع للاعم لا تستلزم المجاز، إذ هي من باب التطبيق كما هو شأن كل لفظ موضوع للكلي ويراد به فرده، لا من باب الاستعمال فلا مجاز في البين كي ينفى باصالة الحقيقة. وقد اشير الى التقريب المذكور والاشكال فيه أولا في حاشية منسوبة الى صاحب الكفاية (رحمه الله) على المقام (١). لكنه يبعد منه ذلك لوضوح الاشكال في التقريب المذكور، فيبعد ان يلتزم به وهو مما لا يخفى على مثل صاحب الكفاية. فالاولى - بل المتعين - ان يقال في تقريبه: إن الاثر رتب على الصلاة بما لها من معنى مرتكز في الاذهان، وحيث انه يعلم ان هذا الاثر الذي رتب على الصلاة انما يترتب على الصحيح منها يكون ذلك كاشفا عن كون معنى الصلاة هو الصحيح. وبعبارة اخرى: انه حين اطلق لفظ: (الصلاة) كان لها معنى اجمالي في الذهن غير متميز من حيث كونه خصوص الصحيح أو الاعم، وقد رتب الاثر وحمل العنوان المنتزع عن مقام ترتب الاثر على اللفظ بما له من المعنى الاجمالي، ونحن نعلم بان الاثر انما يترتب على الصحيح دون الاعم، فقد علمنا بان ذلك المعنى الارتكازي هو الصحيح دون الاعم، ولم يحدث بذلك أي تغيير في المنتقل له من لفظ الصلاة قبل الحكم والحمل، بل المنتقل إليه واحد في كلا الحالين - قبل الحكم وبعده -، فيعلم بالوضع للصحيح فيكون الحمل المزبور نظير التبادر الموجب للعلم التفصيلي بان المعنى الارتكازي الاجمالي هو الصحيح. وهذا وجه متين - في نفسه -، وهو لا يرجع الى التبادر ونحوه كما لا يخفى على من تأمل فيه واستوضحه. ومن مجموع ما ذكرنا يتضح ان عمدة ادلة القول بالوضع للصحيح هو الوجه الثالث.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ هامش رقم (١) - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ادلة القول بالاعم الاول: التبادر، واستشكل فيه صاحب الكفاية بما تقدم من دعوى تبادر الصحيح، مضافا الى امتناع دعواه هاهنا بعد

امتناع تصوير الجامع الاعمي، إذ ليس هناك ما يتبادر إليه مما يجمع بين الصحيح والفاسد. الثاني: عدم صحة السلب عن الفاسد، ومنعه صاحب الكفاية لما تقدم من صحة السلب. الثالث: صحة تقسيم الصلاة الى الصحيح والفاسد، فيقال: (الصلاة اما صحيحة أو فاسدة). وقد منعه صاحب الكفاية بما نصه: (وفيه: انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفتها، فلا بد ان يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية) (١). وقد حملت عبارته (قدس سره) على ان نظره في تقريب الاستدلال الى انه حيث استعمل اللفظ في الاعم كما يدل عليه التقسيم، فيدور الامر بين كونه حقيقيا - فيثبت اللفظ في الاعم كما يدل عليه التقسيم، فيدور الامر بين كونه حقيقيا - فيثبت الوضع للاعم لانه لازمه - أو مجازيا، فلا يثبت الوضع للاعم، واصالة الحقيقة تعين الاول فيثبت الوضع للاعم. فيشكل فيه بما ذكره من: ان اصالة الحقيقة انما تجري مع عدم وجود الدليل على خلافها لان موضوعها الشك وهو يرتفع بالدليل. وقد عرفت قيام الدليل على الوضع للصحيح من التبادر ونحوه الموجب للعلم بمجازية الاستعمال، فلا مجال لاجراء اصالة الحقيقة.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ولكن يبعد ان يكون نظره ذلك، لما عرفت من وضوح وهن جريان اصالة الحقيقة في اثبات كون الاستعمال حقيقيا، فيبعد ان يستدل بهذا الطريق أحد، وذلك مما لا يخفى عليه (قدس سره). مضافا الى انه أهمل الاشكال فيه بما هو واضح، وما تكرر منه مرارا من ان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز وان اصالة الحقيقة انما تجري مع الشك في المراد لا مع العلم به والشك في كيفيته، مع أنه اولى بالذكر. والذي يخطر في البال في تقريب الدليل هو: ان من المعلوم كون التقسيم بلحاظ ما للصلاة من معنى، ولا يخفى انه لا يرى في استعمال لفظ الصلاة في المثال المزبور أي تجوز وعناية، فهو دليل على ان معنى الصلاة هو الاعم وقد وضع له اللفظ، والا لكان استعمال اللفظ فيه عنائيا وهو خلاف الفرض. ولا يخفى ان هذا أجنبي عن التمسك باصالة الحقيقة، كما انه لا يعرف لعبارة الكفاية وجه يتلاءم - في مقام الاشكال - مع هذا التقريب فتدبر. الرابع: استعمال الصلاة وغيرها في الاخبار في الاعم، فقد جاء في الخبر: (بني الاسلام على خمس: الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشئ كما نودي بالولاية فأخذ الناس بالاربع وتركوا هذه. فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة) (١). ومركز الاستشهاد موردان: الاول: قوله (ع): (بالاربع)، فانه ناظر الى الاربع المذكورة في صدر الحديث، ولا يخفى انه بقرينة ترك الولاية يعلم ان المراد ليس الصحيح، إذ لا صحة بدون الولاية، فكان يلزم ان يقال لم يأخذ الناس بشئ منها، بل المراد منها الاعم.

---

(١) الكافي ٢ / ١٨ باب: دعائم الاسلام، حديث: ٣ (*).

الثاني: قوله (ع): (فلو ان أحدا صام نهاره)، فان المفروض ان الصيام هاهنا بدون ولاية وهو غير صحيح، فيكشف عن ارادة الاعم من اللفظ لا خصوص الصحيح. وجاء في الخبر أيضا: (دعي الصلاة أيام أقرائك) (١)، فان النهي قد تعلق بالصلاة، وليس المراد بها الصحيحة، إذ الحائض لا تقدر عليها وأخذ القدرة في متعلق النهي - كسائر انواع التكليف - ضروري، فلا بد ان يكون المراد هو الاعم. وجهة الاستدلال بالاستعمال في الاعم في الروايتين ليس ما قد يتوهم من ظهوره في كونه بنحو الحقيقة، كي يستشكل فيه رأسا بان الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز: بل هي: انه مما لا ينكر ان اللفظ قد استعمل في الاعم بلا عناية ومسامحة في البين، إذ لا يرى بهذا الاستعمال أي تجوز وعناية، بل مما تقتضيه طبيعة اللفظ. وقد استشكل صاحب الكفاية في الرواية الاولى بانكار المقدمة الاولى - أعني الاستعمال في الاعم - بدعوى: ان المراد بها خصوص الصحيح، وذلك بقرينة كونها مما بني عليها الاسلام، وظاهر ان الاسلام انما بني على الصحيح دون الاعم. واما قوله (ع): (فاخذ الناس بالاربع)، فلا يتنافى مع ذلك، إذ يمكن ان يراد به الاخذ بحسب اعتقادهم لا الاخذ حقيقة، فيكون المستعمل فيه هو الصحيح. وهكذا قوله (فلو ان أحدا صام نهاره)، فان المراد به يمكن ان يكون أنه صام بحسب اعتقاده لا حقيقة، فيكون الاستعمال في الصحيح، ويمكن ان يكون الاستعمال في الاعم ولكن يكون مجازيا بعلاقة المشابهة والمشاكلة في

---

(١) تهذيب الاحكام ١ / ٣٨٤ باب ١٩ الحيض والاستحاضة والنفاس (*).

الصورة. واما الرواية الثانية، فقد استشكل في الاستدلال بها أيضا بانكار كون الاستعمال في الاعم، بدعوى: ان النهي هاهنا ارشاد الى عدم قدرة الحائض على الصلاة الصحيحة لحدث الحيض. وعليه فالمستعمل فيه هو خصوص الصحيح، وليس مولويا كي يأتي فيه ما ذكر، والا للزم منه ما لا يلتزم به أحد، وهو حرمة الاتيان بصورة الصلاة وما يصدق عليه لفظ الصلاة بلا قصد القربة ذاتا، لتعلق النهي بالاعم (١). الخامس: ان هناك امرين وقع التسالم عليهما: احدهما: انعقاد النذر وشبهه - العهد واليمين - إذا تعلق بترك الصلاة في مكان تكره فيه، كالصلاة في الحمام. والاخر: حصول الحنث بفعل الصلاة في ذلك المكان الذي تعلق النذر بترك الصلاة فيه كالحمام. وذلك يدل على ان متعلق النذر ليس هو الصلاة الصحيحة بل الاعم، وذلك لانه لو كان المنذور تركه هو الصلاة الصحيحة لزم... اولا: عدم حصول الحنث اصلا لفساد الصلاة المأتي بها لتعلق الحرمة بها بعد النذر، فلا يكون المأتي به هو المنذور تركه فلا يحصل الحنث. وثانيا: المحال، وذلك لان انعقاد النذر يستلزم عدم تحقق الصلاة الصحيحة للنهي عن الصلاة، وذلك يعني عدم القدرة على الصلاة الصحيحة، وهو يستلزم عدم انعقاد النذر لاشتراط القدرة على متعلقه في انعقاده. وعليه، فيكون انعقاد النذر مستلزما لعدم انعقاده، واستلزام وجود الشئ لعدمه محال. واستشكل فيه صاحب الكفاية: اولا: بان غاية ما يثبته هذا الوجه هو امتناع تعلق النذر بالصحيح، وهو أجنبي من نفي الوضع له، فانه يمتنع ذلك ولو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

قلنا بالوضع للاعم. فهذا الوجه لا يثبت الوضع للاعم كما لا يخفى، لانه أجنبي عن مقام التسمية. وثانيا: بانكار امتناع تعلقه بالصحيح، فان متعلق النذر - على تقدير كونه هو الصحيح - هو الصحيح لولا تعلق النذر وهو الجامع لجميع ما يعتبر من اجزاء وشرائط في مرحلة سابقة على النذر، فلا ينفيه تعلق النهي به من قبل النذر. وعليه، فيحصل الحنث بالاتيان بما هو جامع لجميع الاجزاء والشرائط سوى عدم النهي من قبل النذر. كما انه لا يلزم من وجوده عدمه، لان الفساد الناشئ من قبل النذر لم يؤخذ عدمه في متعلق النذر كي لا يكون مقدورا بعد النذر فيلزم ذلك. ومما يدل على ان المتعلق هو الصحيح بهذا المعنى لا الفاسد ولا الاعم: ان الناذر لا يقصد نذر ترك العمل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط ولذا لو صلى بدون طهارة لم يكن حنثا لنذره (١). لكن الذي ينبغي ان يقال: هو انكار صحة تعلق النذر بترك الصلاة في الحمام ومثله. وذلك لان الصلاة في الحمام وان تعنونت بعنوان مرجوح وهو الكون في الحمام، إلا انه لا يستلزم مرجوحيتها بنفسها، بل انما يستلزم تقليل جهة رجحانها وكون غيرها من افراد الصلاة أرجح منها - كما هو معنى الكراهة في العبادة - فان مرجوحية الصلاة لا تتحقق الا باستلزامها لجهة مبغوضة شرعا. وبعبارة اخرى: استلزامها لجهة محرمة بحيث يرتفع الامر بها. وليس الكون في الحمام كذلك، والا لما تحقق الامر بها لعدم ملاكه. وعليه، فإذا اعتبر ان يكون متعلق النذر راجحا كما هو المفروض امتنع تعلق النذر بمثل ترك الصلاة في الحمام، لان تركها ليس براجح بعد ان كان فعلها راجحا. فلا وجه للالتزام بصحة تعلق النذر وحصول الحنث كي يفرض ذلك دليلا على الوضع للاعم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

نعم، إذا فرض كون متعلق النذر عنوانا ملازما لترك الصلاة في الحمام - وهو الاتيان بالصلاة في غير الحمام - فانه امر راجح في نفسه صح النذر لتحقق شرطه، الا انه يستلزم حصول الحنث بالصلاة في الحمام وفسادها، بل يحصل التزاحم بين الامر النذري بخصوص الصلاة التي تعلق النذر بها والامر بالصلاة في الحمام المحرز بالاطلاق، فتبتني صحة الصلاة فيه وفسادها على ما يتقرر في باب المزاحمة من صحة المزاحم المهم وعدم صحته، والمتأخرون على صحته وعدم تعلق النهي به، فيكون الاتيان بالصلاة الصحيحة بعد النذر مقدورا. وهكذا لو فرض كون متعلقه هو الكون في الحمام الملازم للصلاة. وبتعبير آخر: الحصة الخاصة من الكون في الحمام، فانه لا مانع من صحة النذر لمرجوحية متعلقه، الا انه لا يستلزم النهي عن العبادة وعدم صحتها لعدم تعلق النذر بتركها، بل تقع صحيحة ولو بملاك الامر، لو التزم بعدم الامر للنهي عن الملازم وامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم. ومحصل ما ذكرناه: ان النذر ان فرض متعلقه ترك نفس العبادة - كما هو ظاهر كلامهم حيث يلتزمون بحرمة العبادة وحصول الحنث بها بنفسها -، فصحته ممنوعة لعدم رجحان متعلقه لبقاء العبادة على رجحانها وان قلت مرتبته. وان فرض متعلقه ترك الكون الملازم للعبادة فهو وان صح لرجحان متعلقة لكنه لا يستلزم فساد العبادة بل تكون صحيحة. وان فرض متعلقه الاتيان بالعبادة في غير الحمام الملازم لتركها في الحمام، فهو وان صح أيضا لكن لا يستلزم بطلان العبادة، بل تكون صحيحة على التحقيق. وعليه، فما ذكر من الوجه لا يظهر له محصل. ومن مجموع ما ذكرناه يتضح: ان عمدة أدلة القول بالاعم هو الثالث - أعني صحة

التقسيم -. كما ان عمدة أدلة القول بالصحيح هو الثالث أيضا، أعني الروايات المثبتة للاثار. اما دعوى التبادر وصحة السلب فقد عرفت انها

دعاو ليست برهانية يسهل انكارها ودعوى خلافها، كما ثبت ذلك بدعوى تبادر الاعم وعدم صحة السلب عن الفاسد. وقد عرفت تقريب الوجه الثالث من ادلة القولين بنحو متشابه ومن جهة واحدة، فقد قربت دلالة الروايات: بان الاثر اثبت الصلاة بما لها من المعنى المرتكز في الاذهان، وهو لازم خاص للصحيح. وقربت صحة التقسيم بان التقسيم للصلاة بما لها من المعنى. وعليه فهما دليلان وجيهان أحدهما ينفي الاخر، ولا مجال لنا لنفي احدهما وتعيين الاخر فانه بلا وجه ظاهر. لكن الذي نستطيع ان نقوله فاصلا في المقام هو: ان أسامي العبادات عند العرف لا تفترق عن سائر أسامي المركبات وكون حالها حال غيرها، ونحن نرى بالوجدان القاطع بان اللفظ لا يختص في المركبات العرفية بالصحيح فقط، بل يصدق عليه وعلى الفاسد، فيقال: بيض صحيح وفاسد، ودار عامرة وخربة - صحيحة وفاسدة - ونحو ذلك. ولا أرى أن هذا مما يقبل الانكار، وحال أسامي العبادات حال أسامي المركبات الاخرى عند العرف بمعنى ان العرف لا يرى لها نحوا آخر من الصدق والوضع، ولا يراها تفترق في الانطباق على الصحيح والفاسد عن غيرها. وهذا يثبت الوضع للاعم، وهو غاية ما يقال في اثباته. ويبقى في المقام شئ وهو: انه بعد ثبوت الوضع للاعم لابد من تعيين المقدار الذي يتقوم به معنى الصلاة ويتحقق به الصدق لوضوح وجود بعض الموارد من الفاسد لا يصدق عليه اللفظ أصلا كالاتيان بالتكبير والقرائة فقط، فهناك مقدار يتقوم به الصدق ومعنى الصلاة، وهو يدور في كلمات الاعلام بين ان يكون معظم الاجزاء، وان يكون اجزاء معينة خاصة. والتزم السيد الخوئي بالثاني وان المقدار الذي يتقوم به معنى الصلاة على الاعم هو التكبير والركوع والسجود والتسليم والطهارة. والوجه فيه ما ذكره: من ان المرجع في تعيين قوام المسمى هو نفس

المخترع للعمل المركب، وعليه فالمرجع في تعيين قوام مسمى الصلاة هو الشارع، وقد ورد في النصوص ما يدل على ان الصلاة اولها التكبير وآخرها التسليم (١). وان ثلثها ركوع وثلثها سجود وثلثها الطهارة (٢). وذلك ظاهر في ان قوام الصلاة بهذه الخمسة. هذا مجمل ما ذكره (٣). ولكنه غير ظاهر، ولا يمكن الالتزام به، وذلك فان ما ذكره تمهيدا لمدعاه من كون المرجع في تعيين المسمى هو المخترع، يمكن منعه بان المرجع انما هو الواضع سواء كان هو المخترع أو غيره، إذ لا ملازمة بين الاختراع والوضع فقد يختلف الواضع عن المخترع. وهذا الامر ليس بذي أهمية، وانما المهم ما ذكره دليلا على الدعوى من ورود النص الدال على تقوم الصلاة بهذه الخمسة، وهو واضح المنع، فانه من الظاهر كون الشارع ليس في مقام بيان قوام المسمى، بل في مقام بيان قوام المأمور به. وذلك: فان الظاهر من النص ابتداء وان كان ما ذكره من أن قوام الصلاة بهذه خمسة، الا انه بملاحظة مقام الشارع وما يتناسب معه بما انه شارع المقتضي لعدم كونه في مقام بيان المسمى، فانه لا يرتبط به بما انه شارع، بل كونه في مقام بيان المأمور به واهمية هذه الاجزاء فيه وفي دخلها في الاثر المترتب عليه، فانه هو الذي يتناسب معه بما انه شارع، بملاحظة هذا الامر يكون النص ظاهرا في ان هذه الخمسة قوام المأمور به لا المسمى ولا يبقى الظهور الابتدائي للكلام. ويؤيد

هذا المطلب، بل يدل عليه: انه لم تكن لبيان المسمى وتحديده حاجة في تلك العصور - أعني عصور الائمة (عليهم السلام) - اما لاجل وضوح

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٦ باب وجوب الوضوء للصلاة حديث: ٤. (٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٦٦ باب وجوب الوضوء للصلاة حديث: ٨. (٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٦٢ - الطبعة الاولى (*).

المسمى في ذلك العرف لقربهم من زمان الشارع واطلاعهم على كيفية استعماله، أو لعدم ترتب أثر عملي على معرفته بالنسبة إليهم من تمسك باطلاق ونحوه، لقربهم من الائمة وامكان استفسارهم عن كل شئ يشك فيه عندهم، فلا يعقل مع هذا ان يكون الامام (عليه السلام) في مقام بيان المسمى للسائل. وبالجملة: لا يظهر لما ذكره السيد الخوئي وجه وجيه، فالمتعين الالتزام بان المقوم للمسمى هو معظم الاجزاء بلا تعيين جزء خاص دون غيره، وأما تحديد المعظم فذلك أمر مرجعه العرف وتعيينه بنظره. ومن هذه الجهة فقط يكون الجامع المبهم المفروض لافراد الاعم مبينا، فهو عمل مبهم من جميع الجهات الا من جهة كونه يشتمل على معظم الاجزاء، وبذلك لا ينطبق على الجزء الواحد أو الجزئين ونحوهما في القلة، فلاحظ وتدبر والله ولي التوفيق، هذا تمام الكلام في العبادات. ويقع الكلام بعد ذلك في المعاملات. وقد ذكر صاحب الكفاية: ان الفاظ المعاملات إن قلنا بانها موضوعة للمسببات فلا يقع النزاع أصلا في الوضع للصحيح أو للاعم، لعدم اتصاف المسببات بالصحة والفساد، بل إنما تتصف بالوجود والعدم. وان قلنا بانها موضوعة للاسباب، فللنزاع مجال لقابلية السبب للصحة والفساد. ثم التزم بالوضع للعقد المؤثر - يعني الصحيح - المؤثر لاثر ما شرعا أو عرفا. ثم تعرض الى دفع ما قد يتوهم من: انه من المتسالم عليه ان الشارع ليس له اختراع خاص في باب المعاملات، بل المعاملات عرفية عقلائية أمضاها الشارع. ومن الواضح ان العقد الصحيح المؤثر قد يختلف لدى الشارع عنه في العرف، فعقد الصبي مؤثر عرفا، ولكنه غير مؤثر شرعا. وعليه فان التزم بالوضع للاعم من الصحيح والفاسد فلا اشكال، وان التزم بالوضع لخصوص الصحيح فيلزمه ان يختلف الموضوع له شرعا عن الموضوع له عرفا، وهذا خلاف

ما تقرر أولا من ان الشارع في باب المعاملات جرى مجرى العرف وليس له استقلال في الوضع والجعل. وبيان ما ذكره من الدفع: هو ان ختلاف الشرع والعرف في صحة العقد لا يرجع الى الاختلاف في اصل الموضوع له ومفهومه، بل يرجع الى الاختلاف في مصداق الصحيح وتخطئة الشرع العرف في اعتباره الفرد مصداقا للصحيح لمعرفته بدقائق الامور واطلاعه الاوسع على خصوصيات الاشياء، فمفهوم الصحيح لدى كل من الشرع والعرف واحد وهو العقد المؤثر، لكن اختلافهما في المصداق وان أي العقود هو المؤثر، فالعرف باعتبار عدم معرفته بدقائق الامور يبني على تأثير عقد، ولكن الشرع بما انه مطلع على الدقائق يرى عدم قابلية العقد للتأثير فيخطئ العرف في ذلك. نظير ما يفرض ان اللفظ المخصوص موضوع للدواء المسهل، فيرى بعض الاطباء ان التركيب الخاص مسهل، ولكن طبيبا آخر أوسع علما يرى عدم تأثيره في الاسهال لبعض الخصوصيات

التي اطلع عليها فيه دون الطبيب الاول، فان ذلك لا يعدو أن يكون اختلافا في المصداق ومن باب تخطئة الثاني للاول دون ان يكون اختلافا في المفهوم بل هما متفقان على وحدة المفهوم. هذا مجمل ما ذكره في الكفاية (١)، وقد اوضحنا الجهة الاخيرة في كلامه. ولا بد في تحقيق الحال من الكلام في كل جهة من جهات كلامه وبيان ما لا بد ان يذكر فيها. اما ما ذكر (قدس سره) من: عدم جريان النزاع لو التزم بوضع الالفاظ للمسببات وجريانه لو التزم بوضعها للاسباب. فتوضيحه يتوقف على بيان المراد من السبب والمسبب، وبيان ذلك: ان في كل معاملة يحصل أمران:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

أحدهما القول أو الفعل المقصود به ايجاد المعنى في وعائه المناسب له، كالايجاب والقبول أو اشارة الاخرس. ثانيهما: المعنى المقصود ايجاده كالملكية الحاصلة بعقد البيع أو التمليك - إذ لا فرق بينهما ذاتا، بل الاختلاف إعتباري كالاختلاف بين الايجاد والوجود - ويصطلح على الاول - اعني ما يستعمل لغرض ايجاد المعنى به في عالم الاعتبار - سبب، لانه يتسبب به الى حصول المعنى وبدونه لا يحصل. كما يصطلح على الثاني مسبب، لانه يحصل بالعقد وينشأ من حصوله، فهو مسبب عن العقد لترتبه عليه كما يترتب المسبب على السبب. وإذا عرفت المراد من المسبب وانه الملكية أو التمليك ونحوهما، يتضح الوجه في عدم جريان النزاع لو قيل بالوضع للمسبب، وذلك لان جريان النزاع انما يجري في المورد القابل للاتصاف بالصحة والفساد بان يكون له وجودان أحدهما يترتب عليه الاثر والاخر لا يترتب عليه الاثر، إذ يقال حينئذ بان اللفظ موضوع لخصوص ما يترتب عليه الاثر أو للاعم منه ومن غيره. اما ما لا يقبل الاتصاف بهما لعدم تعدد نحو وجوده، بل ليس له إلا نحو وجود واحد فلا مجال للنزاع فيه في الوضع للصحيح أو للاعم، إذ هو لا يقبل الصحة والفساد بل الوجود والعدم، وما نحن فيه كذلك، لان الملكية لا تتصف بالصحة والفساد، إذ ليس لها نحو وجود، بل هي ان وجدت ترتبت عليها الاثار العقلائية والا فهي معدومة، فأمرها دائر بين الوجود والعدم، لا بين الصحة والفساد. وهذا هو الوجه العرفي الواضح لبيان عدم جريان النزاع لو قيل بوضع اللفظ للمسبب، فلا حاجة الى تكلف الدقة في بيانه، كما نهجه المحقق الاصفهاني، وان كان ما ذكره متينا في نفسه، فراجع حاشيته على الكفاية (١).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٥٧ - الطبعة الاولى (*).

واما الاسباب، فحيث انها تقبل الاتصاف بالصحة والفساد، لان لها وجودين أحدهما يترتب عليه الاثر كالعقد التام الصادر ممن له أهلية الانشاء شرعا. والاخر لا يترتب عليه الاثر كالعقد التام الصادر من غير من له أهلية الانشاء شرعا كالصبي، فان العقد في كليهما واحد وهو له شأن التسبيب لايجاد المعنى، الا انه فعلي التسبيب في صورة ويترتب عليه الاثر، وليس بفعلي التسبيب ولا يترتب عليه الاثر

في صورة اخرى، وبذلك يقال: هذا العقد صحيح وذاك فاسد. كان للنزاع فيه مجال، إذ يمكن ان يقال: بان اللفظ موضوع لخصوص العقد المؤثر أو للاعم منه ومن غير المؤثر كما لا يخفى. لكن قد يقال: إن امكان جريان النزاع ثبوتا لا يصحح فعلية جريانه وتحققه إثباتا، إذ ذلك يتوقف على فرض ترتب ثمرة عملية على النزاع، والا لما تحقق، لصيرورته لغوا، والثمرة العملية منتفية - برأي صاحب الكفاية (١) - في المعاملات، لانه يرى امكان التمسك بالاطلاق حتى على الصحيح، فلا ثمرة. ففرض النزاع بمجرد القول بالوضع للاسباب ليس بوجيه بعد ان بنى على عدم الثمرة، لان القول بالوضع للاسباب انما يوجب قابلية المورد للنزاع، اما فعلية النزاع فيه فهي تتوقف على ترتب ثمرة عملية عليه. ويدفع: بان ما ذكر انما يتجه لو كان التمسك بالاطلاق في المعاملات على الصحيح من الامور البديهية المسلمة التي لا تقبل المناقشة والخلاف، اما لو كان من الامور النظرية المبتنية على بعض المقدمات التي يمكن ان يقع فيها الخلاف والمناقشة - كما هو الحال فيما نحن فيه، إذ لم يؤخذ امكان التمسك بالاطلاق بنحو مسلم لا جدال فيه ولا مراء، بل كان موضع المناقشة والرد والبدل -، فلا يتجه ما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ذكر، إذ يمكن فرض ترتب الثمرة على النزاع ولو عند بعض، فلا بد من تعيين أحد طرفي الخلاف كي تترتب عليه الثمرة. وبالجملة: من لا يرى جواز التمسك بالاطلاق على الصحيح يلزمه تنقيح هذه المسألة واختيار احد طرفيها ليتوصل الى النتيجة، وذلك كاف في تحرير النزاع كما لا يخفى. ثم انه هل يتصور الوضع للاسباب أو المسببات بالمعنى الذي ذكرناه لهما، أو لا يتصور ذلك ثبوتا ؟. التحقيق عدم امكان الالتزام به. اما السبب: فقد عرفت انه اللفظ المستعمل بقصد ايجاد المعنى في وعائه، أو انه استعمال اللفظ بهذا القصد. ولا يخفى ان كلا من اللفظ والاستعمال ليس من المعاني الانشائية، بل من الامور الواقعية التي لا تقبل الانشاء. وعليه: فدعوى ان البيع - مثلا - موضوع للفظ المستعمل في ايجاد المعنى في عالم الاعتبار أو للاستعمال وانشاء المعنى باللفظ، يردها استعمال لفظ البيع في الانشاء، فيقال: (بعت)، وذلك لا يتفق مع وضع المادة لما ذكر، إذ قد عرفت ان معناها غير انشائي فلا معنى لانشائه. مضافا الى ان معنى: (بعت) يكون بذلك: استعملت اللفظ في المعنى بقصد ايجاده، أو نفس اللفظ المستعمل في معناه بقصد ايجاده اعتبارا، وهو مما لا محصل له ظاهرا. واما المسبب: فقد عرفت انه الاثر المترتب على الانشاء الحاصل باعتبار العقلاء، كالملكية المترتبة على البيع. ولا يخفى ان ذلك من فعل الشارع أو العقلاء، وليس من فعل الشخص، فوضع اللفظ له ينافيه اسناد اللفظ بما له المعنى للشخص، فيقال: ان الشخص قد باع، إذ لازمه ان يقال: الشارع باع، أو العقلاء باعوا، لان البيع بهذا المعنى من فعلهم لا من فعل الشخص. كما انه بذلك يمتنع توجه النهي عنه الى المكلف، كما يفرض ذلك، بل تفرض دلالة النهي عن المسبب على صحة المعاملة - كما هو رأي صاحب الكفاية تبعا لابي

حنيفة (١) -، إذ ليس من افعاله، فلا معنى لنهيه عنه. وبالجملة: فلا يتصور وجه معقول يتضح به جواز الوضع للسبب أو المسبب بالمعنى المشهور لهما. وعلى كل، وللتخلص عن الاشكال الذي ذكرناه ينبغي ان يقال: ان الانشاء كما عرفت عبارة عن استعمال اللفظ بقصد ايجاد المعنى، وقد عرفت ان صاحب الكفاية يختلف عن المشهور في ان المعنى يوجد بوجود انشائي من قبيل الاعتباريات يكون موضوعا لوجوده في عالم الاعتبار العقلائي - لو كان من المعاني الاعتبارية كالملكية -، بخلاف المشهور فانهم يذهبون الى ان المعنى يوجد بالانشاء في وعائه المناسب له وهو الاعتبار العقلائي، ولذلك يشكل عد صيغ التمني ونحوها من الانشائيات كما عرفت. فالملكية بقول الموجب: (بعت) توجد - على رأي صاحب الكفاية - بوجود انشائي غير وجودها في وعائها المقرر لها، ثم يترتب على ذلك الاعتبار العقلائي. وتوجد - على الرأي المشهور - في عالم الاعتبار وهو الوعاء المناسب لها. وعلى ذلك: فالاشكال ينحل على رأي صاحب الكفاية في الانشاء بوضوح وسهولة، إذ يمكن دعوى ان الموضوع له هو الشئ بوجوده الانشائي، فانه قابل للانشاء ويستند الى نفس الشخص فلا محذور فيه، كما ان هذا الوجود الانشائي بلحاظ ترتبه على الايجاب والقبول يسمى بالمسبب، وبلحاظ انه موضوع للاعتبار العقلائي ويترتب عليه الاعتبار من قبل العقلاء يسمى بالسبب، فهو بلحاظ مسبب وبلحاظ آخر سبب. وعليه، فلا يبقى فرق بين دعوى الوضع للمسبب والوضع للسبب في الحقيقة، وانما الفرق في الملحوظ حال الوضع، فمن لاحظ جهة ترتبه على العقد ادعى الوضع للمسبب لان الموضوع له بهذا اللحاظ مسبب، ومن لاحظ جهة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ترتب الاعتبار العقلائي عليه ادعى الوضع للسبب لانه بهذا اللحاظ سبب. وبما ان هذا الوجود قابل للاتصاف بالصحة والفساد، إذ قد يترتب عليه الاعتبار العقلائي فيكون صحيحا وقد لا يترتب فيكون فاسدا، كان للنزاع مجال على كلا القولين، القول بالوضع للسبب والقول بالوضع للمسبب، بالمعنى المشار إليه. ويمكن ان يقال: انه ان اريد من المسبب هو الوجود العقلائي للاثر امكن ان يتصف بالصحة والفساد ايضا، إذ الاثر الشرعي ان ترتب عليه كان صحيحا وان لم يترتب عليه كان فاسدا، فالنزاع في الوضع للصحيح أو للاعم كما يجري بناء على ارادة الوجود الانشائي، كذلك يجري بناء على ارادة الوجود العقلائي. واما ما تقدم من الاشكال: بان الوجود العقلائي ليس من فعل الشخص والحال ان لفظ المعاملة يسند الى الشخص نفيه، فيقال: (باع زيد داره). فيمكن دفعه: أولا: بالنقض باسناد الاحكام الشرعية الصرفة الى المكلف، كالطهارة والنجاسة والحل والحرمة، فيقال: طهر الثوب ونجسه وحلل الذبيحة وحرم الاكل على نفسه، بل وقع التكليف لحرمة تنجيس المسجد. وثانيا: بالحل، بانه بعد جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية على الموضوع المقدر الوجود تكون فعلية الحكم منوطة بوجود موضوعه، فمن يوجد الموضوع يصح إسناد الحكم إليه، نظير من رمى رصاصة فدفع شخص شخصا وجعله في طريق الرصاصة فاصابته، فان القتل كما يسند الى الرامي يسند الى الدافع أيضا. هذا ولكن لا ينفع ذلك في فرض اتصاف المسبب بالصحة والفساد. واما على الرأي المشهور، فقد يشكل حل الاشكال، باعتبار عدم تحقق وجود للمنشأ غير وجوده في وعائه، كي يدعى الوضع له. الا انه من المسلم انه ينتزع من انشاء المنشئ وجود إنشائي للمنشأ غير

وجوده الاعتباري بل هو الذي يكون موضوعا للاعتبار، فان من المسلم انه يتحقق بقول البائع: (بعت أو ملكت) تمليك انشائي غير التمليك الاعتباري، وهو يسند الى نفس الشخص، فيقال: ملكه انشاء ونحوه. وعليه، فيمكن ان يدعى كون اللفظ موضوعا بازائه، وهو - أيضا - بلحاظ ترتبه على الانشاء مسبب وبلحاظ ترتب العتبار عليه سبب، والى اختلاف اللحاظ يرجع الاختلاف في الوضع للسبب والمسبب لا الى اختلاف واقع الموضوع له وحقيقته، ولا يرد على الالتزام بذلك أي محذور مما تقدم، فانه قابل للانشاء ومن فعل الشخص نفسه، ولذلك يسند إليه، فيمكن الوضع له. وبالجملة: الموضوع له هو المعنى الانشائي، فلفظ البيع موضوع للتمليك الانشائي لا للعقد ولا للتمليك الاعتباري، وهو قابل للاتصاف بالصحة والفساد، إذ قد لا يترتب عليه الاثر العقلائي، فللنزاع مجال حينئذ على كلا القولين أيضا. وبما ذكرنا ينحل الاشكال ويتجه الالتزام بالوضع للسبب وللمسبب بالمعنى الذي ذكرناه أخيرا لهما، ولا نعرف وجها آخر لحل الاشكال ولا طريقا يلتزم به بلا ورود محذور. هذا بناء على تفسير الانشاء بما عرفت. واما بناء على تفسيره بالاعتبار الشخصي القائم بالنفس وابرازه باللفظ، وانه متقوم بهذين الامرين: الاعتبار النفساني، والمبرز. وانه ليس هناك شئ آخر وراء هذين الامرين، فلا يبقى موضوع للاشكال وحله، إذ لا سبب ولا مسبب في البين، إذ ليس هناك الا ما عرفت من الاعتبار النفساني واللفظ المبرز، فليس احدهما سببا للاخر، إذ وظيفة اللفظ ليس الا الابراز والكشف، والاعتبار حاصل باسبابه التكوينية لانه فعل الشخص ولا يترتب على اللفظ، فلا يكون مسببا عنه ولا اللفظ سببا له، فلا مجال بعد هذا لدعوى كون الموضوع له هو السبب أو المسبب.

وللمحقق النائيني (قدس سره) كلام حول سببية العقد للاثر لا يخلو عن إرتباك كما ستضح، فانه جرى أولا مجرى المشهور من دعوى كون العقد سببا والاثر مسببا. ثم إدعى ان التحقيق خلاف ذلك، وان نسبة العقد الى المعاملة والاثر نسبة الالة الى ذي الالة لا نسبة السبب التوليدي الى المسبب، ولذلك فهما موجودان بوجود واحد، وليس هناك موجودان خارجيان هما السببية والمسببية. وعليه بن كون إمضاء - المعاملة - المسببات على الرأي المشهور امضاء للاسباب - للعقد -. ثم ذكر بعد ذلك ان الفرق بين العقد والمعاملة كالفرق بين المصدر واسم المصدر، وان العقد بمنزلة المصدر والمعاملة بمنزلة إسم المصدر. والذي يظهر منه هو اطلاق السبب على نفس العقد. غاية الامر ان الاختلاف في كونه سببا أو آلة. وقد قرب (قدس سره) كون نسبة العقد الى المعاملة نسبة الالة الى ذيها لا السبب الى المسبب، بان المسبب التوليدي ما كان يترتب على سببه بمجرد وجوده بلا توسط أي إرادة له، بل ترتبه قهري، ولذلك لم يكن بنفسه متعلقا للارادة بل الارادة تتعلق به بتبع تعلقها بالسبب، وذلك نظير الاحراق بالنسبة الى الالقاء، فانه يترتب قهرا على الالقاء أريد أم لم يرد، بخلاف ذي الالة فانه اختياري بنفسه وبالمباشرة فلا يترتب على تحقق الالة قهرا، بل تتعلق به الارادة بنفسه، نظير الكتابة بالنسبة الى القلم والقطع بالنسبة الى السكين، فان آلة الكتابة القلم وآلة القطع السكين وهما - أعني الكتابة والقطع - من الامور الاختيارية بنفسها والتي تتعلق بها الارادة مباشرة، فلا تترتب على وجود القلم والسكين قهرا - كما لا يخفى -. ومن ذلك العقود والايقاعات، فان البيع والاثر من الامور الاختيارية،

التي يتعلق بها الاختيار بنفسها ولا تتحقق بمجرد تحقق العقد ما لم تتعلق به الارادة كما لا يخفى. فلا تكون النسبة بينهما نسبة السبب

التوليدي الى المسبب (١). ولا بد لنا ان نعرف اولا: مدى ما ذكره من كون النسبة بين العقد والمعاملة نسبة الالة الى ذيها. وثانيا: مدى ما رتبه على ذلك من نفي تعدد الوجود، وانه ليس لدينا موجودان متغايران. وثالثا: مدى صحة ما قرره من كون الفرق بينهما كالفرق بين المصدر واسم المصدر. اما الاول: فهو غير متجه، لان الفرق بين الالة والسبب بحسب الفهم العرفي في ان السبب فعل اختياري للشخص والالة ليست من افعال الشخص، بل هي من الامور التكوينية التابعة في وجودها لاسبابها التكوينية، فآلة القطع هي السكين وهي ليست من الافعال، وسببه تحريك السكين وهو من الافعال، فالعرف يرى ان الالة هي السكين والسبب هو التحريك دون العكس. وعليه فكون العقد من قبيل الالة إذا لوحظ بالفاظه من دون لحاظ الاستعمال والانشاء، وليس الامر كذلك، فان جهة الانشاء واستعمال اللفظ هي الدخيلة في التأثير، ومقومة للعقد، وليس العقد عبارة عن ذات الالفاظ بنفسها. وعليه فبمقتضى ما ذكرنا يكون العقد من الاسباب لانه من الافعال الاختيارية. واما الثاني: فهو غريب جدا، فان كون العقد آلة لا يعني انه ليس بموجود آخر غير الاثر، إذ لا ملازمة بين الالية واتحاد الوجود، إذ وجود السكين غير وجود القطع، ووجود القلم غير وجود الكتابة، وتغاير وجود نفس الانشاء والعقد مع وجود الملكية أمر لا يكاد يخفى، وكون العقد آلة لا يغير هذا الواقع عما هو عليه، فان الاثر أمر إعتباري والالة امر تكويني، فكيف يكون وجودهما واحدا ؟ !. هذا ان اراد اتحاد وجوديهما كما قد يظهر من ذيل عبارته. وان اراد اتحاد ايجاديهما مع تعدد الوجود. ففيه: ان تغاير الايجاد والوجود اعتباري، والا فهما

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٩ - الطبعة الاولى (*).

متحدان واقعا فكيف يتحد الايجاد ويتعدد الوجود ؟. واما الثالث: فهو مما لا محصل له ان كان المراد به ما هو ظاهره. والمصرح به في غير هذا المكان - في النهي عن المعاملة - من كون الفرق بين العقد والاثر فرقا اعتباريا غير حقيقي، كالفرق بين المعنى المصدري والمعنى الاسمي المصدري، نظير الايجاد والوجود، فان حقيقتهما واحدة والفرق بينهما اعتباري، فان الايجاد ينتزع من اضافة الشئ الى الفاعل والوجود ينتزع من اضافته الى المورد القابل. ووجه بطلانه: هو استلزامه لان يكون الشئ مؤثرا في نفسه، وهو ممتنع، إذ الشئ لا يكون علة لنفسه، وذلك لان ذلك لازم اتحاد العقد المؤثر والاثر في الوجود وعدم تغايرهما في جهة حقيقة، ولو تنزلنا عن محذور وحدة الوجود - كما هو الفرض - فهو غير متجه أيضا. وان اريد ان العقد مرتبط بالجهة المصدرية لا انه هو الجهة المصدرية، بتقريب: ان هناك ملكية وتمليك، فالملكية بمعنى اسم المصدر والتمليك بمعنى المصدر والعقد المسمى بالسبب أو الالة يترتب عليه التمليك، فهو مرتبط بالجهة المصدرية. وعليه فامضاء الملكية امضاء للتمليك لعدم الفرق بينهما الا اعتبارا، وامضاء التمليك امضاء للعقد لانه ناشئ منه ومترتب عليه - ان اريد ذلك كما هو المناسب لمقام المحقق النائيني العلمي -، فهو معقول، الا انه ممنوع: بان ما يترتب

على العقد هو الملكية، والتمليك ينتزع عن ترتبها على العقد الصادر من المنشئ كما لا يخفى. ومن جميع ما ذكرنا يظهر وجه الارتباك في كلامه (قدس سره) بلا خفاء. واما ما ذكره صاحب الكفاية من: كون الموضوع له اللفظ هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعا وعرفا (١). فالكلام يقع أولا: في معرفة المراد من كلامه. وثانيا في تمامية دعوى الوضع للصحيح وعدم تماميتها.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وتحقيق المقام الاول: ان الظاهر من العبارة ان الموضوع له اللفظ هو العقد المؤثر عند العرف والشرع، بحيث يكون قوله: (عرفا وشرعا) قيدا للمؤثر. فيكون التأثير لدى الشرع والعرف معا مقوما للموضوع له. ولا يمكن الالتزام بهذا الظاهر لوجهين: الاول: ان المفروض انه ليس للشارع اختراع خاص في باب المعاملات، بل لم يكن منه سوى إمضاء المعاملات العرفية أو الردع عنها، وهذا يعني ان هذه المعاملات كانت ثابتة قبل زمان الشارع، وعليه فلا معنى لان يوضع اللفظ لها في تلك الازمنة ويكون الموضوع له هو المؤثر عند الشرع والعرف، إذ لا شارع في زمان الوضع ولا يعترف به كي يكون التأثير عنده مقوما للموضوع له. الثاني: ان الغرض من تعيين الموضوع له في الفاظ المعاملات هو تنزيل استعمالات الشارع عليه، وهذه النتيجة لا تحصل على هذا البيان للموضوع له، إذ استعمالات الشارع لالفاظ المعاملات بين ما تكون في مقام الامضاء، نظير قوله تعالى: (احل الله البيع) (١)، وما تكون في مقام الردع والالغاء نظير ما ورد: (نهى النبي (ص) عن بيع الغرر) (٢). ولا يخفى ان البيع إذا كان معناه العقد المؤثر شرعا وعرفا لم يقبل الامضاء ولا الالغاء، إذ لا معنى لامضاء الشارع ما هو مؤثر عند الشارع للغويته، كما لا وجه لالغاء الشارع ما هو مؤثر عنده، لانه تهافت واضح وتناقض ظاهر. وإذا تبين ان هذا الظاهر لا يمكن الالتزام به، فلا بد من توجيه الكلام بنحو لا يرد عليه شئ في نفسه ولو احتاج ذلك الى تكلف وتقدير، ويمكن ان توجه العبارة بان المراد كون الموضوع له هو المؤثر عرفا. والشارع تابع العرف على ذلك، فالتأثير شرعا لم يلحظ قيدا للموضوع له، ولكن هذا التوجيه بعيد

---

(١) سورة البقرة: الاية: ٢٧٥. (٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٣٣٠ باب: ٤٠ من ابواب آداب التجارة، حديث: ٣ (*).

جدا عن ظاهر العبارة كما لا يخفى. مضافا الى انه لا يتلاءم مع ما ذكره بعد ذلك من رجوع الاختلاف بين الشرع والعرف الى التخطئة، إذ لا موضوع للتخطئة على هذا التوجيه لفرض تبعية الشارع للعرف وعدم استقلاله في شئ ما. فالمتعين ان يحمل مراد صاحب الكفاية على ان الموضوع له اللفظ عند الشرع والعرف هو العقد المؤثر بنحو الاقتضاء لا بنحو الفعلية، ويراد من اقتضاء التأثير هو كون العقد تام الجهات بنحو لو التفت إليه العاقل الحكيم رتب عليه الاثر بلا توقف، وذلك هو العقد الصحيح. فقوله: (عرفا وشرعا) لا يرجع الى تقييد التأثير، بل الى تقييد الموضوع له، بمعنى ان الموضوع له عند الشرع

والعرف هو العقد المؤثر. والوجه في حمل التأثير على التأثير الاقتضائي لا الفعلي هو ظهور ذلك من عمل العقلاء، فان العقلاء حين يمضون المعاملة ويرتبون الاثر عليها، يرون بحسب ارتكازياتهم أنهم يمضون البيع - مثلا - وهذا يقتضي ان البيع موضوع لما له التأثير اقتضاء، إذ لو كان موضوعا لما هو مؤثر فعلا كان صدق البيع مترتبا على تحقق الامضاء منهم واعتبار الاثر بأثر العقد، وهو يتنافى مع ما يرونه من ورود الامضاء على البيع وترتبه عليه وان موضوعه هو البيع وهذا المعنى لعبارة الكفاية ليس ببعيد عن الظاهر، وهو خال عن المحذور السابق كما لا يخفى. وبذلك يتضح جدا رجوع الاختلاف بين الشرع والعرف الى التخطئه، وذلك لان مرجع اختلاف الشارع مع العرف الى ان الشارع يرى عدم اقتضاء العقد للتأثير بدون الشرط الذي يعتبره لاطلاعه على دقائق الامور وتأثيراتها التكوينية. بخلاف العرف فان اطلاعه محدود جدا، فيرى ان للعقد اقتضاء التأثير بدون الشرط، فالشارع باعتباره شرطا يخطئ العرف في نظره الراجع الى تأثير العقد بدون ذلك الشرط. ولا يرجع الاختلاف الى الاختلاف في الموضوع له فانه عندهما واحد وهو العقد المؤثر بنحو الاقتضاء في اثر ما، بل يرجع الى الاختلاف في تعيين مصداق المؤثر بنحو

الاقتضاء. ولا يختلف الحال فيما ذكرنا فيما إذا كان الاثر من الامور الواقعية أو كان من الامور الاعتبارية، لان الاختلاف في تحقق الاقتضاء للتأثير وعدمه وهو أمر واقعي تختلف فيه الانظار ويقبل التخطئة والتصويب لان النظر طريق إليه. وهو أجنبي عن نفس الاثر وتحققه كي يقال - كما افاد المحقق الاصفهاني - بان الاختلاف انما يكون من باب التخطئة لو كانت الملكية مثلا من الامور التكوينية الواقعية دون ما إذا كانت - كما هو الحق - من الامور الاعتبارية، وذلك: لان الامور الواقعية لها تقرر في الواقع وفي حد ذاتها ويكون النظر طريقا إليها وكاشفا، وبذلك تتصور التخطئة والتصويب، إذ قد يرى جماعة أو شخص تحقق هذا الامر في مورد ما ويرى آخرون أو آخر عدم تحققه بلحاظ اطلاعه على بعض الخصوصيات. وهذا بخلاف الامور الاعتبارية فانه لا وجود لها الا بالاعتبار والجعل، فالنظر له موضوعية بالنسبة إليها وليس طريقا إليها، إذ لا واقع لاعتبار كل معتبر الا نفسه، فالملكية الموجودة باعتبار العرف موجودة عند كل أحد ولا مجال لانكارها لانها حصلت بالاعتبار الذي هو فعل العرف، نعم هي لا وجود لها في اعتبار الشارع في بعض الاحيان وذلك لا يعني التخطئة ونفي الوجود والتحقق إذ تحققها في اعتبار العرف امر لا ينكره الشارع المفروض ان واقع الامر الاعتباري واقع الاعتبار ونفسه. وملخص الفرق: ان للامور الواقعية واقعا محفوظا في نفسه تختلف فيه الانظار، وليس للامور الاعتبارية واقع وتقرر، بل واقعها لا يعدو الاعتبار وواقعه، فلا تختلف فيه الانظار. ولاجل ذلك قيل: ان الامر الواقعي تختلف فيه الانظار والامر الاعتباري يختلف باخلاف الانظار. وقد حمل المحقق الاصفهاني - بعد ذلك - كلام المحقق صاحب الكفاية على التخطئة في مقام آخر، وهو مقام اقتضاء السبب للتأثير. ببيان: ان الاثر وان

كان من الامور الاعتبارية الا ان كون هذا السبب مقتضيا للاعتبار أمر تابع لما يراه العقلاء من مصالح ومفاسد ومقتضيات قائمة بالسبب، وليس أمرا جزافا، والا لكان على حد المعلول بلا علة. وعليه، فالعقول متفاوتة في ادراك المصالح والمفاسد، ولا ريب ان نظر العرف يقصر عن ادراك خصوصيات الامور ودقائقها، فقد يرى بحسب نظره

القاصر صلاحية الشئ للتأثير ولكونه سببا للاعتبار، ولكن يرى الشارع بحسب نظره الواسع الدقيق عدم صلاحية ذلك الشئ للسببية وخطأ العرف في نظره فيخطؤه فيه، فالتخطئة والتصويب في هذه المرحلة دون غيرها، ويكون المراد من عبارة الكفاية هو تخطئة الشارع العرف في الوجه الباعث على جعل الشئ سببا لا في نفس السبب ولا المسبب (١). ولكن عرفت ان عبارة شالكفاية - بناء على ما حملناها عليه من المعنى - لا تحتاج الى هذا التكلف، بل التخطئة والتصويب في تشخيص مصداق الموضوع له وهو العقد المؤثر، ولو كان الاثر من الامور الاعتبارية. واما المقام الثاني: فظاهر صاحب الكفاية كون الموضوع له هو الصحيح بالمعنى الذي ذكرناه، وهو العقد الحاوي لجميع جهات التأثير، بحيث يترتب عليه الاثر من قبل العقلاء بمجرد الالتفات إليه. ولكن الانصاف عدم تمامية هذه الدعوى، فان المرتكز في الاذهان من اللفظ هو المعنى الاعم من الصحيح والفاسد، فان اطلاق لفظ البيع على بيع الغاصب الذي لا يرى العرف نفوذه لا يختلف عرفا عن اطلاقه على بيع المالك في كون اطلاق كل مهما حقيقيا لا مسامحة فيه، وهذا أمر لا يقبل الانكار بحسب الظاهر، ولا نعرف الوجه الذي به نفى صاحب الكفاية استبعاد الوضع للصحيح.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٥٩ - الطبعة الاولى (*).

والذي تلخص من مجموع ما ذكرنا امران: الاول: ان الموضوع له اللفظ ليس هو العقد ولا الاثر، بل التمليك الانشائي ونحوه من الاثار بوجودها الانشائي، ويعبر عنه بالسبب وبالمسبب باعتبار لحاظين. وعليه، لا بد ان تحمل دعوى صاحب الكفاية الوضع لسبب وان كان ظاهرها الوضع للعقد، إذ قد عرفت انه لا معنى لكون الموضوع له هو العقد. الثاني: ان الموضوع له أعم من الصحيح والفاسد، وليس هو خصوص الصحيح. هذا كله بالنسبة الى تعيين الموضوع له. ويقع الكلام بعده في ثمرة النزاع وامكان التمسك بالاطلاق في الفاظ المعاملات وعدمه. وبيان الحال: انه قد يدعى عدم امكان التمسك باطلاق دليل امضاء المعاملة لو شك في امضاء فرد خاص، بناء على الوضع للصحيح. وذلك: لان اللفظ موضوع الى ما هو المؤثر واقعا أو ما له اقتضاء التأثير بنحو خاص من الاقتضاء - وهو الذي بيناه -، فالمراد به حينئذ العقد المؤثر في الملكية الواقعية أو المقتضي للتأثير. فإذا شك في فرد أنه ممضي أو لا يشك - جزما - في انه مؤثر واقعا أو في انه مقتضي التأثير أو لا. ومعه لا مجال للتمسك باطلاق اللفظ في اثبات الامضاء له لعدم احراز صدق المطلق عليه، فلا مجال للتمسك بقوله تعالى: (احل الله البيع) في حلية بيع الغرر. إذ الشك في حلية بيع الغرر يرجع الى الشك في انه مؤثر في الملكية الواقعية أو انه مقتضي للتأثير فيها بنحو يترتب عليه الاثر بمجرد الالتفات إليه، فلا يحرز مع هذا صدق البيع عليه كي يتمسك باطلاقه، إذ الفرض ان لفظ البيع موضوع لما هو المؤثر واقعا أو ما هو مقتضي للتأثير، ولا يحرز انطباق احدى الحقيقتين على بيع الغرر. وقد تصدى المحقق صاحب الحاشية لتصحيح التمسك بالاطلاق بناء على الوضع للصحيح، ودفع هذه الدعوى. وتقريب كلامه: ان المدلول المطابقي

للدليل المتكفل امضاء العقد وان كان هو امضاء العقد المؤثر واقعا وهو غير محرز الصدق على الفرد المشكوك امضاؤه، فلا يصح التمسك بالاطلاق في اثبات الحكم له، الا انه حيث لا طريق لدينا من الخارج لتعيين مصداق موضوع الامضاء وتشخيصه بنحو جزمي فيعين ان هذا العقد مؤثر واقعا في الملكية بنحو يوجب العلم والجزم. كان مقتضى عدم تعرض الشارع في الدليل الى بيان مصاديق الموضوع و العقد المؤثر وتحديدها بنظر العرف وبحسب الظهور العرفي، هو الاعتماد على العرف في تشخيص المصداق، وان ما هو بنظر العرف مؤثر واقعا فهو بنظر الشارع مؤثر. وعليه، فإذا شك في فرد انه ممضى أو لا، فإذا كان بنظر العرف مؤثرا واقعا شمله الدليل لكونه من افراد الموضوع نعم إذا كان الشك في اعتبار شئ عرفا لم يمكن التمسك بالاطلاق لعدم احراز كونه - أي الفاقد - من المؤثر واقعا عند العرف أيضا، فلا يحرز انطباق المطلق عليه وهو مانع عن التمسك بالاطلاق. وبالجملة: دليل الامضاء يتكفل بيان أمرين: أحدهما: إمضاء العقد. والاخر: ان ما هو المؤثر واقعا عند العرف مؤثر عند الشارع. والاول يتكفله المدلول المطابقي للكلام. والثاني يتكفله المدلول الالتزامي الاقتضائي. وبذلك يصح التمسك بدليل الامضاء مع الشك في اعتبار شئ في عقد شرعا لاحراز التأثير واقعا عند العرف فينطبق عليه المطلق. دون الشك في اعتبار شئ عرفا في العقد، لعدم احراز كون العقد بدونه مؤثرا واقعا. وبهذا البيان يصحح التمسك بدليل الامضاء لو كان الموضوع له اللفظ هو العقد المقتضي للتأثير، فانه بمثل التقريب المذكور يحمل كلام الشارع على ارادة العقد المقتضي للتأثير عرفا، وان ما هو كذلك عند العرف كذلك عند الشرع، فيصح التمسك بدليل الامضاء مع الشك لاحراز انه مقتض للتأثير

عرفا، فلاحظ (١). هذا هو الذي نعلمه في توضيح كلام المحقق صاحب الحاشية، وهو الذي أشار إليه صاحب الكفاية (٢). وبذلك يندفع الاشكال ويتضح ان التمسك بدليل الامضاء ممكن على القول بالصحيح. ولم يتعرض المحقق النائيني الى بيان المطلب بشكل مفصل، بل لم يزد على أكثر من ان الدليل إذا كان في مقام امضاء الاسباب العرفية ولم يزد شيئا على ما هو سبب عند العرف، فلا مناص من التمسك باطلاق كلامه في دفع ما يتوهم دخله (٣). واما المحقق الاصفهاني فقد تصدى لتوضيح كلام صاحب الحاشية بغير ما بيناه. ومحصله: ان البيع موضوع لما هو المؤثر واقعا، ونظر العرف والشرع طريق إليه، فإذا كان المولى في مقام البيان وحكم بنفوذ كل ما هو مؤثر واقعا في الملكية بلا تقييده بمصداق خاص وسبب معين، يكون هذا الاطلاق حجة على ان ما هو المملك في نظر العرف مملك في نظر الشارع ويكون المتبع في تعيين المصداق هو العرف، ولا مجال لان يقال: بان المتبع من نظر العرف هو نظره في المفاهيم دون المصاديق، وذلك لقيام الحجة الشرعية على جواز اتباعه في تعيين المصداق والاخذ بنظره فيها، وتلك الحجة هي الاطلاق وعدم التقييد، وقد ارتضى (قدس سره) هذا التقريب لولا المناقشة في أساسه من كون الملكية من الامور الواقعية، لبنائه على كونها أمرا اعتباريا (٤). وانت خبير بان هذا التوجيه غير تام، إذ ليس على المتكلم ان يبين واقع

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد تقي. هداية المسترشدين / ١٠٩ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٨ - الطبعة الاولى. (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٥٩ - الطبعة الاولى (*).

المصاديق وتعيين محققات المفهوم المأخوذ موضوعا لحكم من الاحكام، بل الذي عليه ان يبين ما هو الموضوع للحكم وقد بينه بأنه المؤثر في الملكية واقعا، اما مصاديق هذا الموضوع وبيان افراد المؤثر فذلك ليس من وظائفه كي يكون عدم تقييده اللفظ بمصداق معين دليلا على ارادة المصاديق العرفية، فالطبيب إذا أمر المريض بأكل الحامض ولم يبين مصاديقه لا يعد ذلك دليلا على تحكيم نظر معين في المصاديق. والا لكان خلف فرض كونه في مقام البيان. نعم سكوت المولى عن بيان ما هو المصداق مع عدم الطريق الى تعيينه غير نظر العرف ظاهر عرفا في تحكيم نظر العرف، كما ذكرنا، ولكنه أجنبي عن التمسك باطلاق الكلام في اثبات ذلك كما قرره المحقق الاصفهاني (قدس سره)، فانه غير وجيه كما عرفت، إذ عدم تقييده بمصداق مخصوص كاشف عن امضاء جميع افراد المؤثر واقعا لا إرادة المؤثر بنظر العرف كما لا يخفى. هذا كله بناء على كون الفاظ المعاملات موضوعة للاسباب. اما بناء على كونها موضوعة للمسببات، فهل يمكن التمسك باطلاق الدليل في اثبات صحة المعاملة مع الشك في إمضاء السبب، كما إذا شك في صحة العقد بالفارسية ونحوه. أو لا يمكن، بل دليل الامضاء يتكفل إمضاء المسبب دون السبب ؟. وتقريب الاشكال في التمسك بالاطلاق ونفي تكفل دليل امضاء المسبب امضاء السبب: ان الدليل انما يتكفل امضاء المسبب، وتكفله امضاء السبب يتوقف على ان يكون نظره الى ذلك، الا ان العرف في مثل ذلك لا يرى نظر الدليل الى ذلك، بل لا يرى سوى نظره الى امضاء السبب بلا لحاظ اسبابه. وعليه، فلا يمكن التمسك بالاطلاق في اثبات امضاء السبب المشكوك لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ويشهد لما ذكرنا ملاحظة الموارد العرفية، فان الشخص إذا أمر أحد عبيده بقتل شخص وعلم من حاله انه يكره استعمال

السكين في القتل، فانه لا يرى ان أمره بقتل الشخص منافيا لكراهة استعمال السكين، ولو كان الدليل المتكفل لاثبات حكم على المسبب ناظرا الى جهة السبب لكان أمره بقتل الشخص منافيا لكراهة استعمال السكين بنظر العرف. وليس كذلك، وما ذلك الا لان العرف لا يرى ان الدليل ناظر الى جهة السبب وامضائه. بهذا الوجه لا بد ان يقرب الاشكال على التمسك بالاطلاق وحاصله: ان العرف لا يرى ان الدليل المتكفل لحكم على المسبب من امضاء ونحوه ناظر الى اثبات ذلك الحكم أو لازمه للسبب. وقد بين المحقق النائيني الاشكال بنحو آخر وهو: ان الدليل إذا كان متكفلا لامضاء المسببات مع قطع النظر عن الاسباب التي يتوسل بها إليها، فلا يدل على امضاء الاسباب العرفية مع وجود القدر المتيقن (١). ولا يخفى ان هذا ليس تقريبا للاشكال بحسب القواعد، وأنه أشبه بالقضية المأخوذ موضوعها بشرط المحمول، إذ فرض فيه عدم النظر الى الاسباب في الدليل وأنه مفروغ عنه. وعليه، فلا يتمسك بالاطلاق. وليس هناك من يدعي - بعد هذا الفرض - إمكان التمسك بالاطلاق حتى يكون هذا تقريبا للاشكال. ثم يدفع بما قرره: من ان نسبة العقد الى المعاملة نسبة الالة الى ذي الالة لا نسبة السبب الى المسبب، فليس هناك موجودان كي لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للاخر، بل موجود واحد. غاية الامر انه يتنوع بتنوع آلته، فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يقيده بنوع دون آخر يستكشف عمومه لجميع الانواع. وانت خبير بان هذا لا يدفع الاشكال بالنحو الذي ذكره، فانه إذا ثبت

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٤٨ - الطبعة الاولى (*).

ان الدليل ناظر الى المسبب لا الى جهة السبب أو الالة - كما يسميه (قده) - لم يصح التمسك باطلاق دليل امضاء المسبب والمعاملة في نفي الشك من جهة العقد والالة، لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، سواء كان العقد والمعاملة من قبيل السبب والمسبب أو الالة وذي الالة، إذ وحدة وجودهما لا تصحح التمسك بالاطلاق بعد ان فرض عدم النظر الى جهة العقد في الدليل وان النظر متمحض بجهة المعاملة، فما قرره من ان العقد والمعاملة موجودان بوجود واحد وليسا موجودين بوجودين لا يجدي في تصحيح التمسك بالاطلاق بعد تقرير الاشكال بما عرفته من نفي نظر الدليل الى جهة العقد والسبب، إذ كونه آلة أو سببا لا يغير واقعه وعدم النظر إليه. هذا مع ان في ما افاده مواقع للنظر، منها: ان ما ذكره تحقيقا لدفع الاشكال عن الشهيد الذي التزم بان الموضوع له العقود هو الصحيح. مدفوع بما تقدم: من ان اشكال التمسك بالاطلاق يتوجه على بناء الاصحاب على الرجوع الى مطلقات المعاملات. ولا يخفى عليك انه يبتني على الوضع للاسباب لا المسببات، فان الوضع للمسببات مناف للاتصاف باصحة باعترافه (قدس سره)، فلا ربط لهذا الكلام بدفع الاشكال عن الشهيد. وما يقال: من انه (قدس سره) في مقام تحقيق اصل المطلب، وليس بناظر الى خصوص دفع الاشكال عن الشهيد. فهو خلاف ظاهر العبارة. وعليك بالملاحظة تعرف. وقد حاول السيد الخوئي تصحيح التمسك بالاطلاق بوجه آخر بعد إبطاله لما ذكره المحقق النائيني في وجه التصحيح. ومحصله: ان ما ذكر انما يصح لو كان المسبب واحدا له اسباب عديدة، فان امضاءه لا يقتضي امضاء اسبابه، بل لا بد من الاقتصار على القدر المتيقن

ونفي تأثير المشكوك باصالة عدم ترتب الاثر. نعم لو لم يكن قدر متيقن أمكن القول باستلزام امضاء المسبب امضاء اسبابه جميعها، لان الحكم بامضاء بعضها دون آخر ترجيح بلا مرجح، والحكم بعدم امضائها كلها يستلزم اللغوية. واما بناء على التحقيق من تعدد المسبب بتعدد السبب، بمعنى ان لكل سبب مسبب على حده فانشاء زيد سبب لملكية غير الملكية الحاصلة بانشاء عمرو وهكذا، ولا يختلف ذلك باختلاف مباني الانشاء فلا يتم ذلك - أعني عدم كون امضاء المسببات امضاء الاسباب -، وذلك لان كل مسبب لا ينفك عن سببه، فالدليل المتكفل لامضاء المسبب بقول مطلق يستلزم إمضاء المسبب مطلقا، إذ لا ينفك إمضاء المسبب عن إمضاء سببه حينئذ، والا لكان امضاء المسبب لغوا (١). ولا يخفى ما في هذا الوجه، فانه لا يصلح ردا للاشكال الذي ذكرناه، فانه بعد ثبوت ان الدليل المتكفل لامضاء المسبب لا يكون ناظرا عرفا الى جهة السبب ويكون مجملا من هذه الجهة، فلا يجدي تعدد المسبب في اثبات امضاء السبب المشكوك، لعدم العلم بامضاء المسبب الناشئ من السبب المشكوك للشك فيه من جهة السبب، والمفروض اجمال الكلام من هذه الجهة فلا اطلاق للكلام كي يتمسك به. ومن هنا يظهر انه لا يجدي في اثبات امضاء السبب كونه من قبيل المبرز والكاشف عن الاعتبار النفساني لا السبب والمسبب - كما هو مذهب السيد الخوئي في باب الانشاء -، وانه ليس لدينا سبب ومسبب، بل

كاشف ومنكشف، إذ امضاء الاعتبار النفساني لا يستلزم إمضاء كاشفه - بعد فرض دخله في تحقق الاثر -، إذا ثبت عدم نظر الدليل عرفا الى جهة العقد وسمي كاشفا اوسببا أو آلة، لاجمال الدليل من جهة العقد. نعم لو ادعي - كما ثبت ذلك - كون الموضوع

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ١٨٨ - الطبعة الاولى (*).

له اللفظ هو المركب من العقد والاعتبار النفساني، فيكون دليل الامضاء متكفلا لامضاء الاسباب - أعني العقود -، لانه يتكفل امضاء المعاملات بعناوينها الخاصة كالبيع والنكاح، والمفروض صدق العناوين على المركب فيتمسك باطلاقها في اثبات امضاء كل عقد شك في سببيته. لو ادعى ذلك فله وجه، لكن عرفت ما في أصل المبنى من الوهن. وللمحقق العراقي كلام مرتبك جدا لا يجدي ذكره وبيان ما فيه فلتلاحظ تقريرات بحثه للاملي (١). وعليه، فالذي ينبغي ان يقال في حل الاشكال: ان المراد بالمسبب - كما تقدم - هو التمليك الانشائي الحاصل بالعقد والذي يترتب عليه التمليك الاعتباري العقلائي، ولا يخفى ان نسبة هذا التمليك الى العقد نسبة العنوان الى المعنون، إذ يقال للعقد انه تمليك إنشائي، نظير نسبة التعظيم الى الفعل الصادر من المعظم، فان التعظيم أمر اعتباري لكنه ينطبق على الفعل ويتعنون به الفعل، ولذلك يسند الفعل والتعظيم الى الشخص لا العقلاء. وعليه، فالذي نقوله: ان اخذ المسبب موضوعا وورود الحكم عليه بهذه الكيفية كورود حكم الامضاء عليه يختلف عن سائر الاحكام المأخوذ فيها المسبب متعلقا للحكم في كون العرف يرى نظر الدليل المتكفل للاول ناظرا الى ناحية السبب وجهته دون الدليل المتكفل للثاني. وبعبارة اخرى: ان الحكم إذا رتب على المسبب بلحاظ تحققه في الخارج بحيث أخذ موضوعا يرى العرف ان الدليل المتكفل له ناظر الى ناحية سببه، فإذا قال أحب التعظيم، يرى العرف ثبوت الحكم لاسباب التعظيم. بخلاف ما إذا رتب الحكم على المسبب بلحاظ ايجاده في الخارج بان أخذ متعلقا فان العرف لا يرى نظر الدليل الى ناحية

---

(١) الاملي الشسخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٤٠ - الطبعة الاولى (*).

اسبابه كما لو قال: (عظم زيدا) فانه لا يدل الا على طلب التعظيم ولا نظر له الا الى جهة التعظيم دون اسبابه، والمسبب فيما نحن فيه أخذ موضوعا للامضاء، فالدليل المتكفل له ناظر الى ناحية السبب بنظر العرف. وجملة المدعى: ان الدليل المتكفل للامضاء ونحوه يختلف عن غيره بنظر العرف، فان العرف يرى أنه ناظر الى جهة الاسباب، ومعه يمكن التمسك بالاطلاق لكون المتكلم في مقام البيان. فالجواب يرجع الى انكار اساس الاشكال من كون الدليل غير ناظر الى جهة الاسباب. ونتيجة ما ذكرناه: انه يمكن التمسك باطلاق لفظ المعاملة سواء قلنا بوضعه للسبب أو للمسبب، فلا ثمرة في البحث عن تعيين الموضوع له منهما. يبقى في المقام أمر تعرض إليه صاحب الكفاية، ومحصله: ان الشئ الذي يتعلق به الامر الدخيل في المأمور به.. تارة: يكون مقوما للمأمور به ونفس الماهية

بنحو الجزئية أو الشرطية كالسورة والطهارة. واخرى: يكون مقوما للفرد والتشخص بنحو الجزئية أو الشرطية أيضا، كالصلاة في المسجد والصلاة جماعة والقنوت في الصلاة. وثالثة: لا يكون مقوما لاحدهما، وانما تكون نسبة المأمور به إليه نسبة الظرف الى المظروف، بمعنى ان المأمور به اخذ ظرفا له لا اكثر، كالتصدق في الصلاة فيما لو نذره، فان التصدق خارج عن حقيقة الصلاة ماهية وفردا (١). ولا بد من معرفة صحة التقسيم الى هذه الاقسام الخمسة ومعرفة المقصود من هذا التقسيم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

فنقول: ان جزء التشخص والفرد أو شرطه لا يعلم له محصل الا في بعض الموارد المذكورة له، وذلك لان ما يتقوم به الفرد مع قطع النظر عن ماهيته عبارة عن لوازم وجوده غير المنفكة عنه كالمكان والزمان، اما ما ينفك عنه فلا يعد مقوما للفرد، بل من عوارضه. ولاجل ذلك لا يتصور ان يكون شيئا مأخوذا مقوما للفرد إلا مثل كون الصلاة في المسجد باعتبار تقوم الفرد بمكان ما ومنه المسجد، لان من لوازم وجود الصلاة وقوعها في مكان ما من الامكنة. أما مثل الصلاة جماعة أو القنوت في الصلاة فلا يعقل ان يكون مقوما للفرد، لانه ليس من لوازم وجوده بل يمكن ان ينفك عن الصلاة فلا تقع جماعة ولا يؤتى بالقنوت في الصلاة. مضافا الى ان وجوده لو كان لم يكن من باب اللزوم والقهر وعدم امكان تجرد الوجود عنه، بل من جهة اعتباره شرعا والامر به من قبل الشارع، ومثل هذا لا يعد من لوازم الوجود كي يكون من مقومات الفردية والتشخص. والى هذا الاشكال أشار المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية، و اجاب عنه بما لا يعد الالفاظ من دون ان يكون له معنى محصل ظاهر فلاحظه (١). ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بامكان تصور مثل القنوت مقوما للفرد و التشخص، فالذي يظهر لنا بعد التأمل ان نظر صاحب الكفاية الى الجزء المستحب دون الجزء الواجب، وذلك لان الامر يتعلق بالمركب من الاجزاء، فالجزء الواجب المدعى كونه جزء الفرد لا الطبيعة اما ان يكون متعلقا لوجوب آخر غير الوجوب المتعلق بالاجزاء الاخرى فيكون من القسم الخامس - أعني الواجب في واجب وليس جزء للفرد -، واما ان يكون متعلقا لنفس الوجوب المتعلق بالاجزاء الاخرى فلا يعقل ان يختلف عنها، لان الوجوب يتعلق بها جميعا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦١ - الطبعة الاولى (*).

بنحو واحد وعلى شكل متحد، فيمتنع ان يفرض كون أحدها جزء الفرد والاخرى اجزاء الطبيعة والمأمور به. مضافا الى انه لا يختلف عن سائر الاجزاء في الاثر وان عد جزء الفرد لاتحاد الوجوب المتعلق بها. وعليه فلا بد ان يفرض الجزء المأخوذ مقوما للفرد جزء مستحبا كي يرتفع الاشكال - كما سيتضح -. وعيله فتبني صحة ذلك على تصور الجزء المستحب للواجب وامكانه ثبوتا. وقد قيل بامتناعه في الواجب ذي الاجزاء الارتباطية، نظرا الى ان مرجع الارتباطية الى ارتباط

الاجزاء بعضها مع بعض في مقام الامتثال، الذي يعني: ان امتثال كل جزء انما يحصل بالاتيان بالاجزاء الاخرى بحيث انه مع عدم الاتيان بأحدها لا يحصل امتثال المجموع، فالارتباطية ترجع الى تقيد امتثال كل منها بالاتيان بالاخر. وعليه، فامتثال الاجزاء الواجبة اما ان يكون متوقفا على الاتيان بالجزء المستحب، بمعنى انها مرتبطة به في مقام الامتثال. واما ان لا يكون كذلك، بل يتحقق الامتثال بدون الاتيان به. فعلى الاول، يلزم ان يكون الجزء واجبا ولازما لا مستحبا لتوقف الامتثال عليه وهو خلف الفرض. وعلى الثاني، يلزم ان لا يكون جزءا للواجب. وعيله، فالجزء المستحب للواجب غير معقول ثبوتا. فما يعبر عنه بالجزء المستحب للصلاة كالقنوت اما ان يحمل على كونه مستحبا في واجب، فيكون من القسم الخامس كالواجب في الواجب، بمعنى ان ظرفه الواجب لا انه جزء الواجب. واما ان يحمل - كما صرح به - على تعلق امر استحبابي بتطبيق الطبيعة على الفرد المشتمل على هذه الخصوصية غير الامر الوجوبي المتعلق بنفس الطبيعة. نظير ما يقال في توجيه الكراهة في بعض العبادات، من ان الامر التنزيهي لم يتعلق بنفس العبادة كي يتنافى مع رجحانها.

والامر بها وعباديتها، بل هو متعلق بتطبيق الطبيعة على الفرد الخاص، فالامر التنزيهي متعلق بتطبيق الصلاة على الصلاة في الحمام لا بنفس الصلاة في الحمام، ومثله ما نحن فيه، فان الامر الاستحبابي متعلق بتطبيق الطبيعة على الفرد المشتمل على الخصوصية كالصلاة مع القنوت أو جماعة. فهناك أمران: احدهما: متعلق بذات الطبيعة وهو الوجوبي. والاخر: متعلق بتطبيقها على فرد خاص وهو الاستحبابي. لكن التحقيق يقضي بامكان تصور الجزء المستحب للواجب ومعقوليته ثبوتا. بيان ذلك: ان الخصوصية الزايدة على أصل الطبيعة المتعلقة للارادة والامر.. تارة: تكون ذات مصلحة مستقلة بلا ارتباط لمصلحة الطبيعة بها، بحيث يكون وجودها وعدمها بالنسبة الى تحقق مصلحة الطبيعة بحدها على حد سواء وبلا تفاوت، فمصلحة الطبيعة تتحقق بتمام حدها جئ بالخصوصية أو لم يؤت بها. ونظير ذلك ما إذا تعلق الامر والارادة بالصلاة ثم تعلقت الارادة بالتصدق حال الصلاة باعتبار النذر، فان التصدق لا يزيد من مصلحة الصلاة ولا يوجب تفاوتها عما لو لم يتحقق في أثنائها، لاستقلال مصلحته عن مصلحة الصلاة، ومثله ما لو تعلقت الارادة والامر بإعداد وليمة لزيد وكان الامر يرغب في نفسه لبس القباء الابيض، فان لبس المأمور به القباء الابيض وعدمه في الوليمة لا يوجب تفاوت نفس الوليمة في المصلحة، بل لكل منهما مصلحة وأمر يترتب عليه الثواب ونحوه، والامر بهذا النحو يكون من المطلوب في مطلوب كالمستحب أو الواجب في واجب، ويكون لكل من الامرين امتثال على حدة. واخرى: لا تكون لها مصلحة مستقلة، بل مصلحته ضمنية مرتبطة بمصلحة الطبيعة، بحيث تتفاوت مصلحة الطبيعة بوجودها وعدمها، كما لو تعلقت الارادة باعداد الغذاء وكانت خصوصية كونه من الرز مرغوبا فيها، فان وجود خصوصية الرز في الغذاء يوجب تفاوت مصلحة الغذاء عما لو لم تكن

موجودة بل كان من الحنطة. ومثل هذه الخصوصية لا يمكن ان تكون متعلقة للامر الاستحبابي بنفسها لعدم استقلالها في المصلحة، والامر تابع لملاكه من المصالح، فإذا لم يكن فيها مصلحة مستقلة امتنع تعلق امر مستقل بها لعدم ملاكه. وعليه ففي هذه الصورة لا يمكن ان يلتزم بكون الخصوصية من قبيل الطبيعة على الفرد

المشتمل على الخصوصية، أو يتعلق الامر الاستحبابي بنفس الطبيعة مشتملة على الخصوصية، فيكون هناك أمران أمر وجوبي بذات الطبيعة وأمر استحبابي بالطبيعة بقيد الخصوصية، ولما امتنع اجتماع أمرين في شئ واحد لانه من اجتماع الضدين، يتداخل هذا الامران وينقدح عنهما امر وجوبي مؤكد بالطبيعة مع الخصوصية. فالامر يدور بين هذين الاحتمالين: تعلق أمر استحبابي بتطبيق الطبيعة على الفرد الخاص. وتعلق أمر وجوبي مؤكد بالطبيعة المشتملة على الخصوصية. ولا محذور في هذا الاخير، بل هو الثابت في التكوينات، فان من يرغب في الغذاء ويرغب في ان يكون من الرز يجد في نفسه ارادة مؤكدة تتعلق بالغذاء من الرز، وارادة غير مؤكدة تتعلق باصل الغذاء، ومن هاتين الارادتين ينقدح الامر، فيكون هناك امر بنفس الطبيعة وأمر آكد بالغذاء من الرز. وبعد هذاا، ففيما نحن فيه حيث يظهر من الادلة ان مثل القنوت ونحوه من اجزاء الصلاة، فيكون مقتضى ذلك ارتباط مصلحة القنوت بمصلحة الصلاة بحيث تتفاوت مصلحة الصلاة بوجود القنوت وعدمه. وعليه، فلا يمكن تعلق امر مستقل به حيث يكون من قبيل المطلوب في مطلوب، لعدم وجود ملاك الامر المستقل فيه، بل يدور الامر بين أن يكون الامر الاستحبابي متعلقا بتطبيق الطبيعة على الفرد أو يكون متعلقا بالطبيعة مع الخصوصية ويتداخل مع الامر الوجوبي المتعلق بالطبيعة الشامل لمورد الخصوصية فينقدح عنهما أمر وجوبي آكد

بالطبيعة بقيد الخصوصية، الا انه حيث كانت المصلحة الموجبة للتأكد غير ملزمة - كما دل على ذلك الدليل - جاز ترك الخصوصية اختيارا لتعلق الامر بنفس الطبيعة - إذ لو كانت ملزمة امتنع تعلق الامر بنفس الطبيعة، ولو كانت ذات مصلحة ملزمة نظير الجهر، فان الالزام بالجهر مع الاكتفاء بالصلاة الاخفاتية حال النسيان والغفلة كاشف عن ان الصلاة الاخفاتية ذات مصلحة ملزمة، إلا ان الجهرية ذات مصلحة ملزمة آكد بحيث يلزم بها المكلف مع الالتفات ويرتفع الامر بكلي الطبيعة ويتعين الامر بالطبيعة بخصوصية الجهر، وان اكتفى بالاخفاتية مع الغفلة لعدم امكان تدارك مصلحة الجهر وان كانت ملزمة كما هو مقتضى دليل الاكتفاء -، فيمتثل نفس الامر بالطبيعة دون الامر الاكد المتعلق بها مشتملة على الخصوصية -، فيمتثل نفس الامر بالطبيعة دون الامر الاكد المتعلق بها مشتملة على الخصوصية. ومن هنا صح تسمية القنوت بالجزء المستحب، فانه وان كان متعلقا للامر الوجوبي الاكد كسائر الاجزاء، الا انه حيث علم بالدليل جواز تركه وعدم العقاب على عدم اتيانه بحيث لا تترتب عليه آثار الواجب كان مستحبا أو بمنزلة المستحب، لان المكلف وان ترك هذا الفرد الا انه جاء بفرد آخر بديل له ومتعلق للامر بالطبيعة، والمصلحة التي يشتمل عليها هذا الفرد الموجبة لتأكد الوجوب غير ملزمة فلا مانع من تركه. وبعبارة اخرى: المكلف لم يخالف في الحقيقة إلا جهة التأكد لا أصل الامر، وهي غير ملزمة فلا مانع من مخالفتها. وعلى كل، فالامر ثبوتا يدور بين هذين الاحتمالين، إذ كل منهما معقول ثبوتا، الا ان الثاني اولى اثباتا من الاول، وذلك لان الامر يتبع الملاك والمصلحة وهو يتعلق بما فيه الملاك، ومقتضى ذلك ان يتعلق الامر الاستحبابي بالطبيعة المشتملة على الخصوصية فانها تحوى المصلحة والملاك، لا تعلقه بتطبيق الطبيعة على الفرد، فان نفس التطبيق لا يشتمل على المصلحة وان اوصل إليها وانهي الى حصولها.

وعليه، فتصور الجزء المستحب للواجب ممكن، إذ عرفت ان الامر الوجوبي المؤكد يتعلق بالطبيعة بقيد الخصوصية، وتكون الخصوصية متعلقة للامر الوجوبي ضمنا، لكنها في نفس الوقت يجوز تركها ومن هنا يسمى الجزء مستحبا وان كان متعلقا للامر الوجوبي، بلحاظ عدم ترتب آثار الوجوب عليه. وعلى هذا فلا بد من ان يكون الاتيان بالقنوت بداعي الامر الصلاتي لا امره، إذ لا امر يتعلق به كما لا يخفى. ثم انه تظهر الثمرة في الالتزام بالجزء المستحب في موارد: منها: عدم جريان قاعدة الفراغ مع الشك في صحة الصلاة وهو في التسليم - لو قيل باستحبابه - بناء على الالتزام بانه جزء مستحب للصلاة، لعدم تحقق الفراغ من الصلاة المقوم للقاعدة بخلاف ما لو التزم بانه مستحب في واجب أو كون المستحب تطبيق الطبيعة على الفرد الخاص فان القاعدة تجري لتحقق الفراغ عن الصلاة بانتهاء التشهد لعدم تقوم الصلاة بالتسليم وكونه من اجزائها. ومنها: جريان قاعدة التجاوز فيما لو شك في السورة وهو في القنوت بناء على الالتزام بانه جزء مستحب فيما لو التزم في صحة جريان القاعدة ان يكون كل من المشكوك والمدخول فيه مرتبطا بالاخر في المحل المجعول له، بمعنى ان يكون الغير الداخل فيه مرتبا على المشكوك وان يكون المشكوك مأخوذا سابقا على الغير - ولاجل ذلك بني على عدم جريان القاعدة فيما لو شك في التسليم أو الصلاة وهو في التعقيب، لان التعقيب وان كان محله متأخرا عن الصلاة شرعا الا انه لم يؤخذ في الصلاة سبقها على التعقيب إذ لا اشكال في صحتها بدون التعقيب - بخلاف ما لو لم يلتزم بكونه جزء مستحبا، بل كونه مستحبا في واجب أو كالمستحب في الواجب، وذلك لانه مع كونه من اجزاء الصلاة يكون كل منهما مرتبطا بالاخر ويؤخذ السابق سابقا على القنوت ومقيدا بترتب القنوت عليه،

فيتحقق ملاك القاعدة. واما إذا كان مستحبا في واجب أو نحوه لم يكن مثل السورة مأخوذا سابقا على القنوت لعدم لزوم الاتيان به وعدم كونه من اجزاء الصلاة كي يفرض الترتب بينها. ومنها: ما لو جاء بالقنوت فاسدا، أو لم يأت به بالمرة فانه بناء على عدم كونه جزء مستحبا بل مستحبا في واجب أو نحوه لا يوجب فساد القنوت فساد الصلاة بالمرة، لانه لا يرتبط بامر الصلاة، بل هو امتثل أمر الصلاة بالاتيان بسائر الاجزاء وخالف امر القنوت وهو مستقل عن أمر الصلاة كما هو المفروض. واما بناء على كونه جزء مستحبا فقد يقال بكون فساده موجبا لفساد الصلاة لانه جزؤها، والمركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه، الا انه ينبغي التفصيل بين ما لو كان قصده الاتيان بالمأمور به بالامر الصلاتي لكنه اعتقد أن القنوت دخيل فجاء به فاسدا من باب الخطأ في التطبيق. فعلى الاول، تبطل الصلاة، لان المقصود امتثاله، فلا يكون المأتي به امتثالا له. وعلى الثاني، لا تبطل لانه جاء بما يوافق الامر الصلاتي المقصود موافقته، وترك القنوت أو فساده لا يضير فيه وان اعتقد لزوم الاتيان به ودخله في الصلاة. وعلى كل، فالثمرة موجودة في هذا المورد ولو في بعض صور الفرض. وهناك موارد كثيرة للثمرة، تظهر بملاحظة باب الخلل في الصلاة، ولا حاجة لذكرها بعد بيان الموارد الثلاثة لها. ولعل نظر صاحب الكفاية في عقد هذا الامر الى بيان الجزء المستحب وامكانه فلاحظ. اما دخول أي الاقسام في المسمى وعدمه فذلك معلوم مما تقدم في بيان معنى الصحة وتحديدها، فلا نعيد فلاحظ، وتأمل والله ولي التوفيق والتسديد وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الاشتراك هذا المبحث عديم الجدوى والاثر، وانما تعرض إليه الاعلام تمهيدا للمبحث التالي وهو: (استعمال اللفظ في اكثر من معنى) وان لم يبتن عليه، ولاجل هذا كان الاعراض عن تحقيق الاقوال فيه اولى، وان كان امكانه، بل وقوعه من الامور البديهية تقريبا، وما قيل في امتناعه أو وجوبه يعلم وهنه مما جاء في رده في الكفاية (١) وغيرها. ولكن السيد الخوئي جزم باستحالته بناء على ما ذهب إليه في معنى الوضع من انه تعهد تفهيم المعنى عند ذكر اللفظ ببيان مفصل مذكور في تقريراته (٢). ولا يهمنا التعرض إليه بعد ان تقدم منا بيان فساد أصل المبنى ووهن كون الوضع عبارة عن التعهد بجميع محتملاته، وبالخصوص المحتمل الذي يبني عليه هنا، فلاحظ وراجع.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٣٠٢ - الطبعة الاولى (*).

استعمال اللفظ في اكثر من معنى هذا المبحث من المباحث المهمة التي تعرض لتحقيقها الاعلام، وله آثار فقهية عملية تعرف في محلها من ابواب الفقه، فمن الموارد التي يظهر فيها اثر هذا البحث ما إذا جاء امر واحد بالاذان والاقامة معا، فان مقتضى ظاهر الامر كونه وجوبيا وكون الطلب المدلول له الزاميا. ثم جاء دليل منفصل يدل على عدم وجوب الاذان وكونه مستحبا وليس بواجب. فمقتضى الجمع العرفي تقديم الدليل المنفصل وحمل الامر المتعلق بالاذان على الامر الاستحبابي لا الوجوبي فيتصرف في ظاهره. فإذا بني على جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى، أمكن البناء على ظهور الامر في الوجوب بالنسبة الى الاقامة لعدم الموجب لرفع اليد عنه، والبناء على ارادة الاستحباب منه بالنسبة الى الاذان للقرينة، إذ لا يمتنع ارادة الوجوب والاستحباب من الامر في استعمال واحد. واما إذا بني على امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى كان الدليل المنفصل موجبا للتصرف في ظهور الامر وحمله على الاستحباب أو على الطلب الجامع بين الوجوب بالنسبة الى الاقامة وحمله على الاستحباب بالنسبة الى الاذان يلزم منه استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو ممتنع كما هو الفرض، فلا بد ان يحمل على معنى واحد

بالنسبة الى كليهما يتفق مع الدليل المنفصل وهو الاستحباب أو الجامع، ويعلم ارادة الفرد الاستحبابي بالقرينة المنفصلة الموجودة. هذا احد الموارد التي يظهر فيها اثر هذا المبحث. وغيره كثير يشار إليه في محله. ثم انه لا بد من معرفة محور الكلام وموضوع النزاع الذي يدور في كلمات الاعلام بين النفي والاثبات أو التفصيل. لان تصور استعمال اللفظ في اكثر من معنى بنحو واضح الامكان وبنحو واضح الاستحالة بحيث لا يكون الامكان والامتناع بتقديرية امر يحتاج الى بيان ومورد الخلاف، فانه.. ان اريد باستعمال اللفظ في اكثر من معنى استعماله في معان متعددة مستقلة غير مرتبطة الا انه بكشف واحد، نظير العام الاستغراقي الذي يراد به كل فرد فرد بلا ارتباط له بغيره من الافراد ويجعل اللفظ العام كاشفا عن الجميع - ان اريد من الاستعمال في اكثر من معنى ذلك -، فهو واضح الامكان،

لبداهة صحة استعمال العام وارادة افراده بنحو الاستغراق والشمول ولا يرى في ذلك أي محذور مما قد يتصور، ولا يتوقف في صحته أحد. وان اريد منه استعماله في كل معنى على حدة ومستقلا بحيث لا يلحظ مع معنى آخر ولا يستعمل اللفظ في غيره، فهذا واضح الاستحالة إذ الاستعمال في المتعدد خلف فرض التزام ان لا يكون معه آخر ولا يلحظ غيره بلحاظ آخر. إذن فما هو موضوع الكلام ؟ وما الذي يتصور في استعمال اللفظ في اكثر من معنى مما يقبل الخلاف والنزاع ؟. موضوع النزاع هو ما أشار إليه صاحب الكفاية: من انه استعمال اللفظ في كل معنى بنحو الاستقلال، وبان يكون اللفظ كاشفا عن كل منهما مستقلا، فيكون بمنزلة ان يستعمل فيهما مرتين وعلى حدة، بحيث يكون هناك كشفان، ويكون هذا الاستعمال بمنزلة استعمالين لاشتماله على خصوصياتهما.

هذا هو محل النزاع، فقد اختلف في امكانه وامتناعه، وظاهر صاحب الكفاية هو ابتناء الامكان والامتناع على حقيقة الاستعمال (١)، فان كان الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى كان الاستعمال في اكثر من معنى ممكنا، إذ لا يمتنع ان يكون الشئ الواحد علامة وكاشفا عن أمرين مع كونه ملحوظا بلحاظ واحد، كما هو شأن العلامة، فانه من الظاهر امكان نصب العلم لغرض بيان جهتين كرأس الفرسخ وأرض بني فلان. وان كان الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى بجعله مرآة ووجها له بحيث يكون كأنه هو الملقى رأسا كان الاستعمال في المتعدد ممتنعا، وذلك لان الاستعمال إذا كان كذلك استدعى ان يلحظ اللفظ آلة وطريقا الى المعنى لفنائه فيه فناء الوجه في ذي الوجه. وعليه فاستعماله في معنيين يستلزم افناءه مرتين، وهو يقتضي ان يلحظ بلحاظين آليين وهو ممتنع لاستحالة اجتماع المثلين في شئ واحد في آن واحد - كما تحقق في محله -، ولامتناع ان يعرض الوجود على الموجود بما هو كذلك، فيمتنع ان يتعلق اللحاظ بما هو ملحوظ، إذ الموجود لا يوجد ثانيا بوجود آخر، كما لا يخفى، ولا يتأتى هذا الكلام بناء على كون الاستعمال جعل اللفظ علامة، إذ لا يستلزم لحاظ اللفظ آلة، بل يمكن تعلق اللحاظ الاستقلالي به ويقصد به تفهيم معنيين كما هو واضح. الا انه قد ذكر لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى، بناء على كونه جعل اللفظ علامة، محذور. وتقريبه - كما جاء في حاشية المحقق الاصفهاني (٢) -: ان جعل اللفظ علامة للمعنى معناه انه سبب لحصول العلم والانتقال الى المعنى، فهو سبب

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٣ - الطبعة الاولى (*).

للاعلام والتفهيم الذي معناه ايجاد العلم والفهم. وعليه، فيمتنع ان يكون اللفظ محققا لاعلامين وتفهيمين لامتناع ان يكون الوجود الواحد ايجادين لاتحاد الوجود والايجاد حقيقة وتغايرهما إعتبارا. ولكنه يشكل اولا: بان اتحاد الوجود والايجاد ذاتا وحقيقة لا يرتبط بما نحن فيه أصلا، إذ الوحدة بلحاظ ما يضاف إليه الوجود والايجاد معا، وهو مختلف فيما نحن فيه فان الوجود الواحد هو وجود اللفظ خارجا، والايجاد المتعدد هو ايجاد المعنى واحضاره في الذهن، وأي شخص يدعي

ضرورة وحدة الوجود الخارجي مع الايجاد الذهني كي يستحيل تعدد احدهما وحدانية الاخر. ولو تنزل ولوحظ اللفظ بوجوده الذهني في ذهن المخاطب بحيث يكون كل منهما موطنه الذهن وهو ذهن المخاطب. فيشكل ثانيا: بان الوجود الواحد وجود للفظ، وهو انما يقتضي وحدانية ايجاده لا ايجاد المعنى، إذ وجود اللفظ في الذهن يباين ويغاير وجود المعنى فيه، ومتقضى وحدة الوجود والايجاد في الذات مغايرة ايجاد اللفظ لايجاد المعنى حقيقة لتغاير وجوديهما كذلك، فلا محذور في وحدة وجود اللفظ وايجاده مع تعدد وجود المعنى وايجاده. فلاحظ وتدبر. وقد اورد (١) على دعوى امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى بالنقض بموردين: المورد الاول: العموم الاستغراقي، ويتصور النقض به بوجهين: احدهما: ان كل فرد من افراد العام ملحوظ مستقلا وعلى انفراده، فكما صح تعلق الحكم الواحد بكل فرد على انفراده كذلك يصح استعمال اللفظ الواحد في كل معنى على انفراده عند لحاظ المعاني كل على حدة.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٤ - الطبعة الاولى (*).

وفيه: ان نحو تعلق الحكم يختلف عن الاستعمال، فان اللفظ في حال الاستعمال يكون فانيا في المستعمل فيه، وليس كذلك الحكم، فانه لا يفنى في موضوعه، بل لا يتوقف الا على تصور موضوعه بأي نحو كان، فلا محذور في الحكم على المتعدد. ثانيهما: ان افراد العام قد لا تكون متناهية، فلا يمكن لحاظ كل منها بنحو الاستقلال والحكم عليها، بل يحكم عليها بتوسط عنوان يكون كاشفا عنها، ويكون لحاظه لحاظا لها. فعليه فكما يمكن ان يكون المفهوم الواحد فانيا في افراده المتعددة كذلك يمكن ان يكون اللفظ الواحد فانيا في المعاني المتعددة. أو يقرب: بان لحاظ العنوان إذا كان لحاظا لمطابقاته بوجه، وكان اللازم لحاظ الافراد مستقلا في مقام الحكم، لزم تعلق لحاظات استقلالية بالعنوان متعددة بعدد افراده الواقعية، فكما يصح ذلك فليصح تعدد اللحاظ في اللفظ. وفيه: ان الفاظ العموم غير فانية وحاكية عن كل فرد فرد مستقلا، أما ما كان من قبيل: (كل عالم، والعلماء) فواضح، ضرورة عدم انطباق عنوان العلماء على كل فرد من افراد العالم، وهكذا كل عالم بل هو عنوان لجميع الافراد، فليس هذا العنوان الا فانيا في الجميع بفناء واحد. وأما ما كان من قبيل المطلق الشمولي كالعالم، فلانه بمادته وهيئته موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ، فهو موضوع للطبيعة المهملة، فلا يمكن ان يكون عنوانا لكل فرد وفانيا فيه لعدم انطباقه على الخصوصيات بعد ان كان موضوعا للطبيعة، فاستفادة العموم منه بدليل آخر وقرينة خارجية. وبالجملة: فليس من العمومات ما يكون عنوانا لكل فرد بانفراده كي يكون فانيا فيه فيتعدد فناء العنوان ويصح النقض به على ما نحن فيه. المورد الثاني من موردي النقض: الوضع العام والموضوع له الخاص، فانه كما يمكن وضع اللفظ الى كل واحد من الافراد بخصوصه بتوسط عنوان

عام، فليكن كذلك باب الاستعمال، فيستعمل اللفظ في كل واحد من المعاني بتوسط عنوان عام. ويدفع هذا النقض: بالفرق بين باب الاستعمال وباب الوضع، بان اللفظ يكون في باب الاستعمال فانيا في

المعنى وليس كذلك في باب الوضع، فانه ملحوظ بالاستقلال. واما نفس الوضع فهو كالحكم لا يحتاج الا الى لحاظ الموضوع له، فلاحظ. ثم انه قد ذكر لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى وجه آخر غير ما اشار إليه المحقق صاحب الكفاية. وبيانه باجمال: ان لازم استعمال اللفظ في اكثر من معنى اجتماع لحاظين للمعنيين في آن واحد وهو ممتنع (١). ويندفع هذا الوجه بما حقق من قابلية النفس لحصول صورتين لمعنيين في آن واحد، ويستشهد على ذلك بشواهد: منها: ان الشخص قد يفعل فعلين في آن واحد، كأن يقرأ ويكتب مع ان الفعل امر اختياري يتوقف على اللحاظ والتصور، فانه من مبادئ الارادة. ومنها: الحكم على الموضوع بالحمول، فانه يتوقف على لحاظ كل من المحمول الموضوع كي يتجه حكمه به عليه وحمله على الموضوع. وبالجملة: فاندفاع هذا الوجه واضح. وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجها آخر لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، توضيحه: إن الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ بوجود تنزيلي، بمعنى ان يكون اللفظ وجودا تنزيليا للمعنى، وبما ان الايجاد متحد مع الوجود حقيقة وذاتا وان اختلف بحسب الاعتبار امتنع استعمال اللفظ في معنيين، إذ يستحيل ان يكون الوجود الواحد ايجادا لكل من المعنيين بنحو يكون ايجادين

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٤ - الطبعة الاولى (*).

للمعنيين، نعم الوجود الواحد يكون ايجادا لكلا المعنيين ممكن، لكن ان يكون ايجادين ممتنع، لانه إذا كان ايجادا لهذا المعنى فقد امتنع ان يكون في نفس الوقت ايجادا آخر للمعنى الاخر. هذا توضيح ما ذكره، وقد اختلف تعبيراته. فعبر في الحاشية: بان الاستعمال ايجاد المعنى تنزيلا (١). وعبر في الاصول على النهج الحديث: بانه ايجاد للمعنى بالعرض (٢). وعلى كل فغرضه ما ذكرناه من امتناع ان يكون الوجود الواحد ايجادا لهذا المعنى وايجادا لذلك المعنى. وقد اورد عليه: أولا: بان الوجود الواحد لا يمكن ان يكون ايجادا لمعنيين انما هو في الوجود الحقيقي العيني لا التنزيلي، لان التنزيل ترجع سعته وضيقه الى المنزل، فيمكن ان ينزل اللفظ منزلة المعنيين. وثانيا: بان الشئ الواحد يمكن ان يكون وجودا بالعرض لمعان متعددة إذ يمكن ان يتعنون الشئ بعناوين متعددة بلا كلام (٣). ويرد الاول: بان المدعى امتناع كون اللفظ الواحد ايجادين لمعنيين ولو تنزيلا لا ايجادا لهما. فامكان تنزيل اللفظ منزلة المعنيين لا يعني امكان كون اللفظ ايجادين لمعنيين. ويرد الثاني: بان تعدد العناوين المنطبقة على شئ واحد انما هو لتعدد الجهات التي يشتمل عليها الشئ، فينتزع عن كل جهة عنوان خاص، والا فيمتنع انتزاع عناوين متعددة عن جهة واحدة في الشئ كما لا يخفى.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٤ - الطبعة الاولى. (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. الاصول على نهج الحديث / ٤٢ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي. (٣) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٤٨ - الطبعة الاولى (*).

والمتحصل: ان ما ذكره المحقق الاصفهاني وجيه في نفسه، الا أن الاشكال في أصل مبناه، وهو كون الاستعمال ايجاد المعنى تنزيلا باللفظ، فانه وان وقع في كلام الفلاسفة، الا انه لا يعلم له وجه ظاهر ولم يذكر دليل عليه، بل هو يقع في الكلمات بنحو ارسال المسلمات، فهو قابل للانكار لانه دعوى بلا دليل، بل قد مر عليك ما يوهنه من عدم تصور معنى معقول لتنزيل اللفظ منزلة المعنى فراجع (١). والذي ننتهي إليه ان امتناع الاستعمال في اكثر من معنى وامكانه يبتني على تفسير الاستعمال وحقيقته، وكونها افناء اللفظ في المعنى أو جعله علامة عليه، فيمتنع على الاول ويمكن على الثاني كما تقدم. وقد بنى السيد الخوئي كون حقيقة الاستعمال أحد هذين المعنيين على ما يختار في حقيقة الوضع، فان اختير انها تنزيل اللفظ منزلة المعنى كان الاستعمال افناء للفظ في المعنى وايجادا للمعنى باللفظ، فيمتنع ان يكون الاستعمال في اكثر من معنى كما عليه صاحب الكفاية. وان اختير - كما هو الحق لديه - ان حقيقة الوضع هي التعهد والقرار كان الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى، لان الاستعمال ليس الا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لابراز ما قصد المتكلم تفهيمه، فلا مانع من ان يكون علامة لارادة المعنيين المستقلين. كما ان تفسير الوضع باعتبار الملازمة بين طبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له أو بجعل اللفظ على المعنى اعتبارا لا يستدعي فناء اللفظ في المعنى في مقام الاستعمال. والذي ينتهي إليه أخيرا هو جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لانه يختار كون حقيقة الوضع هي التعهد الذي لازمه كون الاستعمال جعل اللفظ علامة للمعنى المقتضي لامكان الاستعمال في اكثر من معنى (٢).

---

(١) راجع ١ / ٥٨ من هذا الكتاب. (٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٧ - الطبعة الاولى (*).

هذا محصل كلامه. ولكنه غير سديد، وذلك لان حقيقة الاستعمال وكونها افناء اللفظ في المعنى أو جعل اللفظ علامة للمعنى لا ترتبط بحقيقة الوضع ولا تبتني عليها أصلا ولم يظهر وجه الملازمة بينهما، بل يمكن دعوى ان الاستعمال افناء اللفظ في المعنى ولو ادعى ان الوضع هو التعهد، إذ ما يحصل بالوضع أيا كانت حقيقته هو العلاقة بين اللفظ والمعنى والارتباط بينهما، فيكون اللفظ قابلا للكشف عن المعنى، فيتكلم حينئذ ان الاستعمال هل هو جعل اللفظ علامة للمعنى أو جعله مرآتا له ؟، سواء كان الوضع هو التعهد أو غيره، وما يستدل به على أحد الطرفين في باب الاستعمال جار على جميع تقادير الوضع، وما ادعي من الملازمة لا يعلم له وجه. ويشهد لذلك: بعض الموارد العرفية، فمثلا لو تعهد شخص بانه متى ما اراد ان يقرأ فهو يضع النظارة على عينيه ويستعملها، أو متى ما اراد ان يرى وجهه يستعمل المرآة، فانه إذا استعمل النظارة أو المرآة جريا على طبق تعهده لا يشك أحد أن كلا من النظارة والمرآة يكون فانيا في المقصود الاصلي وملحوظا طريقا وآلة إليه، مع ان الاستعمال كان جريا على طبق التعهد والالتزام النفسي لا شئ آخر. فان ذلك دليل على ان التعهد لا يلازم تعلق النظر الاستقلالي بالمستعمل ولا يتنافى مع تعلق النظر الالي به. كما يدل على ما ذكرناه: ان عنوان النزاع أعم من الوضع، لانه يتعدى الى الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي أو المعنيين المجازيين، مع انه لا وضع ههنا كي يبتنى جواز الاستعمال وعدمه على تحقيق حقيقته. ومقتضى ما ذكر عدم جريان النزاع في ذلك المورد مع ان جريانه وتأتي كلا القولين في الاستعمال أمر لا شبهة فيه ولا توقف عنده، فتدبر. ونتيجة ما ذكرناه: ان البناء على امكان استعمال اللفظ في اكثر من

معنى وامتناعه يبتني على تحقيق ان الاستعمال هل هو جعل اللفظ علامة للمعنى أو

جعله فانيا فيه ؟، فيجوز الاستعمال في اكثر من معنى على الاول لعدم المحذور فيه كما قدمنا، ويمتنع على الثاني لمحذور اجتماع اللحاظين في آن واحد. وبما ان صاحب الكفاية اختار الثاني بنى على الامتناع عقلا. كما انه قد تقدم منا في اوائل مبحث الوضع ان الاستعمال جعل اللفظ طريقا وفانيا في المعنى، فالمتعين الالتزام بامتناع الاستعمال في اكثر من معنى عقلا ولا يفرق في ذلك بين المفرد وغيره والمعنى الحقيقي والمجازي لسريان المحذور في جميع صور الاستعمال بلا فرق. ثم انه لو تنزلنا وقلنا بامكان استعمال اللفظ في اكثر من معنى بمقتضى الحكم العقلي، فما هو حكم ذلك بحسب القواعد الادبية وبمقتضى اصل الوضع ؟. الحق هو الجواز، إذ لا مانع من ذلك، الا ما قيل من ان اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة فاستعماله في اكثر من معنى فيه إلغاء لقيد الوحدة، فلا يكون الاستعمال فيما وضع له اللفظ ولكنه موهون جدا، إذ فيه: اولا: ان الموضوع له ذات المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة فيه. ويدل على ذلك مراجعة الوجدان، وتبادر اهل العرف في عملية الوضع، فان الانسان حال الوضع لا يلحظ سوى ذات المعنى ويضع له اللفظ. وثانيا: انه لو سلم كون الموضوع له هو المعنى بقيد الوحدة، فلا يستلزم منع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، إذ يكون حينئذ استعمالا مجازيا للمحافظة على ذات الموضوع له ولا مانع منه. فتأمل. وهناك ايرادات تذكر على هذا الاشكال لا حاجة الى التعرض إليها لوضوح وهن الاشكال. واما البحث في تحقيق مقتضى الظهور العرفي للكلام بعد تسليم الجواز، وان الظاهر من الكلام عند عدم القرينة جميع المعاني الموضوع لها اللفظ أو أحدها غير المعين فيكون الكلام مجملا ؟ كما تعرض إليه السيد الخوئي (حفظه.

الله) (١)، فهو غير متين بناء على الالتزام واقعا بالامتناع، إذ البحث التنزيلي لا يجدي في تحقيق المطلب، لان الحكم على العرف باستظهاره وعدم استظهاره لا بد وان يلحظ فيه استعمالات العرف ونظرهم في ترتيب الاثار عليها، فمع الالتزام بامتناع الاستعمال وانه لا يصدر من احد لا يمكن الحكم بان الظاهر عند الاستعمال - لو قيل بالجواز - كذا، إذ هو رجم بالغيب ولا اساس له في الخارج. نعم من يقول بالجواز وصدور الاستعمال خارجا - كالسيد الخوئي - اتجه له البحث عن هذه الجهة. فتدبر. ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) اشار الى تفصيل صاحب المعالم (رحمه الله) في المقام وناقشه. اما تفصيل المعالم: فهو القول بالجواز بنحو المجاز في المفرد وبنحو الحقيقة في التثنية والجمع. وعلله في المعالم: بان اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة فاستعماله في اكثر من معنى فيه إلغاء للقيد المذكور، فيكون استعمالا في غير ما وضع له، ويكون مجازيا بعلاقة الجزء والكل، إذ اللفظ الموضوع للكل استعمل في الجزء. ولا يجئ هذا البيان في غير المفرد لان التثنية والجمع في قوة تكرار اللفظ فيكون لهما حكم التكرار، فكما يصح ارادة معنى معين من لفظ: (عين) وارادة غيره من لفظ: (عين) آخر، يصح ارادة المعنيين معا من لفظ: (عينين) بلا تجوز لانهما في قوة قولك: (عين وعين) (٢). واما المناقشة: فبان اللفظ لم يوضع الا الى نفس المعنى بلا لحاظ قيد الوحدة، والا لامتنع استعمال اللفظ في الاكثر، إذ الاكثر يباين المعنى

الموضوع له مباينة الشئ بشرط لا والشئ بشرط شئ، إذ الموضوع له هو المعنى بشرط

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٠٩ - الطبعة الاولى. (٢) العاملي جمال الدين. معالم الدين / ٣٢ - الطبعة الاولى (*).

ان لا يكون معه غيره والمستعمل فيه هو الشئ بشرط ان يكون معه غيره، فلا علاقة بينهما كما ادعي كي يصحح الاستعمال المجازي، بل بينهما المباينة المانعة من الاستعمال. هذا بالنسبة الى المفرد، واما بالنسبة الى التثنية والجمع، فالمناقشة فيهما بوجهين: احدهما: ان التثنية والجمع وان كانا بمنزلة تكرار اللفظ، الا ان الظاهر ان المراد من كل لفظ فرد من افراد معناه، فيراد من المثنى فردان من طبيعة واحدة لا معنييان. والايراد على ذلك بتثنية الاعلام فان المراد من المثنى معنييان، إذ الموضوع له كل لفظ مباين للاخر، وليس الموضوع له هو الطبيعة كي يقبل الافراد، بل الموضوع له هو الفرد، فلا معنى لان يراد به فردان بل معنييان. مدفوع: بالتزام التأويل بورود التثنية على المسمى، فيكون المعنى من: (زيدين) فردين من مسمى زيد مثلا، والمسمى طبيعة يتصور لها افراد. ثانيهما: انه لو قلنا بعدم التأويل، وان الموضوع له المثنى هو المتعدد أعم من ان يكون فردين من معنى واحد أو معنيين، بحيث يكون استعماله وارادة معنيين استعمالا حقيقيا، لو قلنا بذلك، لم يكن ارادة معنيين من المثنى من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لانه هو معنى اللفظ فيكون المستعمل فيه اللفظ معنى واحد، كما لو اريد فردان من معنى واحد. نعم يكون استعمال اللفظ وارادة فردين من معنى وفردين من آخر من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، ولكنه لا دليل على جوازه حقيقة، إذ حديث التكرار لا يجدي حينئذ لالغاء قيد الوحدة فيه، لان الموضوع له هو المتعدد من معنيين أو فردين بقيد الوحدة. فتدبر. هذا ملخص ما ذكره صاحب الكفاية وهو وجيه، كما لا يخفى (١).

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

لكن السيد الخوئي (حفظه الله) نهج في مناقشته لصاحب المعالم نهجا آخر، فقد جاء في مناقشته ما محصله: ان في التثنية والجمع وضعين: أحدهما للمادة. والاخر للهيئة وهي الالف والنون أو الواو والنون. اما الهيئة فهي موضوعة للدلالة على ارادة المتعدد من مدخولها. واما المادة فهي موضوعة للطبيعة المهملة العارية عن جميع الخصوصيات حتى الخصوصية اللا بشرطية، فإذا اريد من العين مثلا معنى واحد وهو الذهب، فلا يعقل ان يراد من المثنى اكثر من طبيعة واحدة، إذ المراد بالمادة معنى واحد وطبيعة واحدة والمراد بالهيئة المتعدد من مدخولها، فمقتضى ذلك ارادة فردين من مدخولها لان مدخولها طبيعة واحدة، فالتعدد فيها يكون بارادة فردين منها ولا دليل آخر يدل على ارادة طبيعتين كما لا يخفى (١). ولكنه وان كان تاما في نفسه واقعا أو تنزلا، الا انه لا يتجه ان يكون نقاشا مع صاحب المعالم، فانه انما يصلح ذلك لو كان ما ذكره من تعدد الوضع

في التثنية والجمع وجهة الوضع أمرا مسلما لدى صاحب المعالم فيؤاخذ به ويلزم بمقتضاه. ولكنه لم يثبت بناء صاحب المعالم عليه، فقد يرى ان التثنية ليس لها الا وضع واحد والموضوع له هو المتعدد، ولعله هو المستظهر من كلامه، فالمتعين هو المناقشة بما ذكره صاحب الكفاية فلاحظ. ثم ان المحقق العراقي (قدس سره) قد حرر النزاع في التثنية والجمع بنحوين: الاول: الامتناع في المفرد والجواز في المثنى والجمع. الثاني: الجواز بنحو المجاز في المفرد وبنحو الحقيقة في المثنى والجمع (٢). ولا يخفى ان تحرير النزاع بالنحو الثاني له وجه. واما تحريره بالنحو الاول فلا يتناسب مع البحث العلمي - وان كان ذلك من جملة اقوال المسألة -،

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١١ - الطبعة الاولى. (٢) الاملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ١٥٢ - الطبعة الاولى (*).

وذلك لانه بعد اختيار الامتناع بالمحذور العقلي الذي ذكرناه لا تتجه دعوى الجواز في التثنية والجمع، لسراية المحذور في جميع الصور كما تقدم. وعلى كل فالامر سهل جدا. تذييل: ورد في الحديث: (ان للقرآن سبعة بطون أو سبعين بطنا) (١). فقد يتوهم منافاة ذلك لما قرر من امتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، إذ ظاهره ان المعاني المقصودة من الالفاظ القرآنية بهذا العدد، وهو لا يجتمع مع الالتزام بمحالية ارادة المعاني المتعددة من اللفظ الواحد، لانه يدل على وقوعه فضلا عن جوازه. وقد دفع صاحب الكفاية (رحمه الله) هذا الوهم بعدم دلالة الحديث عن كون قصد هذه المعاني من باب قصد المعنى من اللفظ، بل يحتمل فيه احد وجهين: الاول: ان يراد منه ارادة هذه المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى الواحد، لا انها مرادة من اللفظ. الثاني: ان يكون المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كانت تلك اللوازم المتعددة خفية بحيث لا تصل إليها أذهاننا لقصورها (٢). وقد رجح السيد الخوئي - كما جاء في تقريرات بحثه - الاحتمال الثاني ونفى الاول بوجهين: الاول: ان ارادة المعاني في أنفسها لا توجب عظمة القرآن وعلو منزلته، إذ يمكن ذلك في غير الاستعمالات القرآنية من الاستعمالات العرفية، بل يمكن ذلك في مورد الكلام بالالفاظ المهملة، إذ يمكن ان ترد على الذهن في حال

---

(١) الكافي ٢ / ٥٩٩ باب فضل القرآن. حديث: ٢. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

التكلم معان كثيرة. الثاني: انه يلزم ان لا تكون هذه المعاني بطونا للقرآن، إذ هي بذلك تكون أجنبية عنه. وهذان الامران يخالفان مقتضى الروايات الواردة في مقام بيان عظمة القرآن بذلك، وان هذه المعاني معاني القرآن وبطونه لا انها أجنبية عنه. ثم ذكر بعض الروايات الناطقة بذلك، وبعد ذلك رجح الثاني وادعى ظهور الروايات الكثيرة فيه (١). ونحن ان لاحظنا اصل المطلب من وجود البطون للقرآن وأغمضنا النظر عن ما يكشف المطلب من نصوص، فان التحقيق في نحو دلالتها يحتاج الى بحث مفصل طويل، نرى ان الكفة الراجحة في جانب الاحتمال الاول لا الثاني، إذ لا عظمة للقرآن

بوجود لوازم لمعناه المقصود خفية عن اذهان الناس لا تصل إليها عقولهم وادراكاتهم، فانه لا يتصف بذلك بالعظمة وشرف المنزلة كما لا يخفى. اما كون الجمل القرآنية قابلة في نفسها للتطبيق على معان متعددة مرادة في نفسها ودالة في حد ذاتها على عدد كبير من المعاني وان اريد منها معنى واحد لا الجميع، بحيث يمكن للفكر الدقيق الثاقب ان يصل الى بعض تلك المعاني بالتأمل والتعمق في آيات الكتاب، فهو من عظمة القرآن والتركيب الكلامي لجمله، إذ قل من الجمل العرفية ما يمكن تطبيقه على متعدد من المعاني، فايراد تركيب قابل للتطبيق على عدد كبير من المعاني وفرض ورود تلك المعاني في نفس المتكلم والتفاته إليها وتحريه في ايراد ما يمكن تطبيقه عليها من التراكيب الكلامية دليل على عظمة ذلك المتكلم وسعة افق تفكيره في الاطلاع على دقائق الالفاظ ومعانيها.

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢١٣ - الطبعة الاولى (*).

وقد يضرب تقريبا لذلك بعض الامثلة العرفية، ولا اظنني بعد هذا البيان بحاجة الى ذكرها فتدبر. تتمة: يحسن بنا ان يكون ختام البحث في هذه المسألة تحقيق ما جاء في بعض كلمات الفقهاء من عدم جواز قصد معاني آيات الكتاب الذي يقرأ في الصلاة، لان ذلك محل الابتلاء ولعلاقته بالمسألة. وقد وجه امتناع ذلك: بان المطلوب في الصلاة هو القراءة، وهي - أعني القراءة - استعمال اللفظ في اللفظ، فإذا قصد بالاية المعنى التي استعملت فيه كان ذلك من استعمال اللفظ في المعنى، وهو يوجب عدم تحقق القراءة لامتناع استعمال اللفظ في اكثر من معنى، فإذا استعمل في المعنى امتنع استعماله في اللفظ فلا تتحقق القراءة، مع انه قد ورد في الروايات استحباب ذلك والحث عليه وان كمال الصلاة بقصد المعنى والالتفات إليه (١). وقد اجيب عن هذا الوجه بوجوه: الاول: ان قصد المعنى من اللفظ لا يكون في عرض القراءة، بل في طولها، بمعنى انه يقصد الحكاية عن اللفظ باللفظ ويقصد في نفس الوقت الحكاية عن المعنى باللفظ المحكي لا الحاكي فلا محذور فيه، إذ لم يستعمل اللفظ في معنيين بل كل لفظ مستعمل في معنى (٢). وهذا الوجه واه جدا. وقد قيل في ابطاله وجوه متعددة. والوجه الواضح في الاشكال فيه: هو انه يستلزم اجتماع اللحاظ الالي والاستقلالي في شئ واحد. بيان ذلك: ان اللفظ المحكي باللفظ بما انه محكي ومستعمل فيه يكون ملحوظا بالاستقلال، وبما انه حاك عن المعنى وفان فيه يكون ملحوظا آلة،

---

(١) وسائل الشيعة ٤ / ٨٢٦ باب: ٣ من ابواب قرائة القرآن. حديث: ٦ و ٧. (٢) ذهب إليه السيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ٦ / ٢٨٨ - ٢٨٩ (*).

فيجتمع فيه اللحاظان في آن واحد. وقد ذكر المحقق الاصفهاني وجها لابطاله، لا نطيل البحث بذكره، بعد وضوح بطلان الوجه (١). الثاني: ان يحمل ما ورد من الروايات في هذا المقام على الحث على قصد المعنى مقارنا للقراءة لا قصده بها، فتطلب الهداية مقارنا لقرائة: (اهدنا الصراط المستقيم) (٢)، لا انها تطلب بها (٣). وهذا الوجه وان كان يتخلص به عن المحذور المذكور، الا انه في الحقيقة

التزام به والتخلص بتأويل، كما لا يخفى. الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية، واليك نص عبارته: (ويمكن ان يجاب ايضا: بان القرائة ليست الحكاية عن الالفاظ بالالفاظ واستعمالها فيها، بل ذكر ما يماثل كلام الغير من حيث انه يماثله في قبال ذكره من تلقاء نفسه، وهذا المعنى غير مشروط بعدم انشاء المعنى به حتى يلزم الجمع بين اللحاظ الاستقلالي والالي فيما يماثل كلام الغير من حيث انه يماثله بقصد المعنى، فان من مدح محبوبه بقصيدة بعض الشعراء، فقد قرء قصيدته ومدح محبوبه بها، نعم لو لم يلتفت الى ذلك ومدحه بها أنشأ من تلقاء نفسه لم يصدق القراءة وان كان مماثلا لما انشأه الغير. فتدبر جيدا) (٤). والتحقيق في المقام ان يقال: ان القراءة ايجاد طبيعي المقرؤ بفرده مع قصد ذلك. بيان ذلك: ان الشعر عبارة عن تصوير المواد اللفظية بصورة خاصة، فانه هو عمل الشاعر. اما نفس المواد فهي موجودة في نفسها ولا يوجدها الشاعر، والصورة التي يحدثها الشاعر للمواد اللفظية عارضة على طبيعي الالفاظ في

---

(١) و (٣) و (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٨ - الطبعة الاولى. (٢) سورة الحمد: الاية: ٦ (*).

ذهنه، ثم بعد ان ينظمها بالنظم الخاص في ذهنه يلقيها خارجا بتلك الصورة، فالموجود خارجا فرد من افراد الشعر لا نفس الشعر، وانما الشعر موجود في الذهن فانه الصورة الخاصة والكيفية المعينة لطبيعي الالفاظ. وعليه، فإذا جاء المتكلم بتلك الالفاظ بصورتها الخاصة، فقد اوجد الشعر بوجود فرد من افراده، فيقال: انه قرء الشعر بهذا الاعتبار. نعم شرطه ان يقصد ايجاد الشعر بفرده، فإذا لم يقصد ذلك بل قصد القاء هذا الكلام على أنه منه لم يعد عرفا قارئا للشعر، بل يعد سارقا لشعر غيره. والقرآن كالشعر، فانه الالفاظ المعينة المصورة بصورة خاصة، وتلك الصورة واردة على طبيعي اللفظ أو متحققة في نفس الوحي أو النبي (ص)، وما يلقيه خارجا من الكلام القرآني يعد فردا من افراد القرآن، ولذلك يقال: انه قرآن لوجوده به، فقراءة القرآن عبارة عن ايجاد طبيعي القرآن بفرده بهذا اللحاظ، فيقال للقارئ انه قرأ القرآن لانه قرأ ما يعبر عنه بالقرآن لكونه وجودا له لانه فرده. وعليه، فليست القراءة من استعمال اللفظ في اللفظ وحكايته عنه فلا يمتنع قصد المعنى معها. واما ما ذكره المحقق الاصفهاني، فهو انما يتجه لو اريد من القرآن أو الشعر نفس الكلام الملقى خارجا فيكون الفرد الاخر من المماثل له، ومعه لا نسلم صدق القراءة على ايجاد المماثل بعنوان انه مماثل فقط، إذ ايجاد المماثل لا يعد عرفا ايجاد المماثلة كي يقال انه قرأ الشعر أو القرآن، بل يقال انه اوجد ما يماثل شعر فلان أو ما يماثل القرآن. نعم انما يكون ايجادا له ويعد عرفا كذلك لو قصد الحكاية عنه والكشف بالمماثل، ولكنه بذلك يعود المحذور. وبالجملة: فما ذكره المحقق الاصفهاني لا يمكننا التسليم به بسهولة، إذ قراءة الشعر انما تكون باحد نحوين: اما ايجاد اللفظ بقصد الحكاية عن الشعر، فيقال انه قرأ الشعر. واما ايجاد فرد للشعر، فيقال عن الموجد انه شعر فلان وعلى

قرائته انها قراءة شعره، وهو ما حققناه وهو لا يتجه الا بفرض الشعر ونحوه كليا يوجد بهذه الافراد. اما صدق قراءة الشعر بدون احد هذين النحوين، بل بايجاد فرد مماثل بعنوان المماثلة فهو ممنوع، بل لا يصدق سوى ايجاد فرد مماثل للشعر وقرائته لا انه الشعر. ونتيجة ما ذكرناه: انه لا مانع من قصد المعنى مع صدق القراءة في الصلاة ولا وجه للاشكال فيه.

المشتق

المشتق لا اشكال في ان المشتق كـ:)العالم) حقيقة في المتلبس فعلا ومجاز في من يتلبس في المستقبل. وانما الاشكال في انه في المتلبس في الماضي بنحو الحقيقة أو المجاز، والنزاع انما يقع في ان مفهوم المشتق والموضوع له اللفظ هو خصوص المتلبس، أو الاعم منه وممن انقضى عنه المتلبس، لا في مرحلة الصدق والحمل مع عض النظر عن الجزم بمفهومه واسعا أو ضيقا بان يكون في ان صدق المشتق على المنقضي هل هو بنحو الحقيقة أو المجاز ؟. إذ لا مجال للنزاع في ذلك بعد معرفة مفهومه والموضوع له، فان المفهوم ان كان واسعا، بمعنى انه كان الاعم من المنقضي والمتلبس كان صدقه على المنقضي عنه التلبس حقيقة بلا اشكال. وان كان ضيقا كان صدقه عليه مجازا بلا ريب. ولكن المحقق الشيخ هادي الطهراني حاول ان يجعل النزاع في هذه المرحلة جاريا لا في مرحلة المفهوم. بتقريب: ان وجه النزاع في الحمل مع عدم الاختلاف في المفهوم هو ان الذي يقول بعدم صحة الاطلاق على المنقضي عنه التلبس يرى ان سنخ الحمل في المشتقات كسنخه في الجوامد، فلا يصح اطلاق لفظ المشتق على من زال عنه التلبس بالمبدأ - كما لا يصح اطلاق لفظ الماء على ما زالت عنه صورته المائية - باعتبار ان المشتق عنوان انتزاعي، فصدقه تابع لمنشأ

انتزاعه فبعد الانقضاء يرتفع منشأ الانتزاع فلا يتجه صدق المشتق. ومن يقول بصحة الاطلاق يرى وجود الفرق بين حمل الجوامد وحمل المشتقات، فان الاول حمل هو هو فلا يصح لان يقال للهواء انه ماء. والثاني حمل ذي هو وحمل انتساب فيكفي فيه مجرد حصول الانتساب ولو في آن ما فيصح اطلاق المشتق على المنقضي بهذا اللحاظ. بهذا التقريب وجه جريان النزاع في مرحلة الصدق مع غض النظر عن المفهوم وحقيقته (١). وقد تحامل عليه المحقق الاصفهاني بما لم يعهد منه بالنسبة الى علم من الاعلام كالمحقق الطهراني. وحاصل الاشكال في كلامه: انه خلط بين حمل مبدأ الاشتقاق وبين حمل نفس المشتق، فان حمل الاول حمل ذو هو، إذ لا يصح حمل البياض على الجسم حمل مواطاة وحمل هو هو، بل يحمل عليه بواسطة ذي، فيقال: الجسم ذو بياض. بخلاف نفس المشتق فان حمله حمل هو هو المعبر عنه بحمل المواطاة، إذ يمكن اثبات المشتق للذات وانه هو الذات فيقال: الجسم أبيض، ولا يحتاج في حمله الى واسطة فلا يقال الجسم ذو أبيض، فليس حمل المشتق حملا ذا هو بل حملا هو هو، فيكون كحمل الجوامد، فلاحظ

جيدا (٢). وإذا اتضح موضوع النزاع وجهته وانه في سعة مفهوم المشتق وضيقه فلا بد من بيان امور: الامر الاول: في بيان المراد من المشتق المأخوذ في موضوع المسألة. والذي يراد به كل وصف يحمل على الذات ويجري عليها بملاحظة اتصافها بمبدأ ما، سواء كان مشتقا في الاصطلاح وهو ما كان له وضع لمادته

---

(١) الطهراني المحقق الشيخ هادي. محجة الاصول / - الطبعة الاولى. (٢) الاصفهاني المحقق محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٦٩ - الطبعة الاولى (*).

ووضع لهيئته كالعالم والقائم ونحوهما. أو كان جامدا بحسب الاصطلاح وهو ما كان له وضع واحد بمادته وهيئته كالزوج والحر وغيرهما. اما ما لا يجري على الذات من الاوصاف وغيرها فلا يدخل في محل النزاع وان كان مشتقا بحسب الاصطلاح كالمصدر والفعل باقسامه، إذ لا يصح حملها على الذات فلا يتجه النزاع في صدقها على المنقضي عنه التلبس أو عموم مفهومها للمتلبس كما هو واضح. وبذلك يتبين كون النسبة بين المشتق في مورد النزاع والمشتق بحسب الاصطلاح هي العموم من وجه، إذ يفترق الاول عن الثاني في الجوامد بحسب الاصطلاح، ويفترق الثاني عن الاول في بعض المشتقات الاصطلاحية كالمصدر. والوجه في تعميم النزاع في المشتق فيما نحن فيه لكل ما يجري على الذات بملاحظة اتصافها بمبدأ ما ولو كان جامدا هو عموم الملاك لجميع الاقسام، مضافا الى ما جاء في كلمات الاصحاب مما يظهر منه تعميم النزاع، كما ورد في الايضاح لفخر المحققين (١)، والمسالك للشهيد (٢) من ابتناء حرمة الزوجة الكبيرة الثانية للصغيرة على مسألة المشتق فيما لو كان له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة فأرضعت إحدى الكبيرتين الصغيرة، فانه تحرم عليه بذلك الكبيرة والصغيرة، لصيرورة الكبيرة بالارضاع ام الزوجة والصغيرة بنت الزوجة، ثم أرضعت الثانية الصغيرة، فان حرمتها تبتني على ان يكون المشتق حقيقة في المنقضي، إذ يصدق على الكبيرة الثانية أنها أم زوجته فعلا، ومع عدم كونه حقيقة في المنقضي لا تحرم الكبيرة لعدم صدق ام الزوجة عليها فعلا. ونحن لسنا في مقام تحقيق صحة ترتيب هذه الثمرة بلحاظ المقام وعدمها

---

(١) ايضاح الفوائد ٣ / ٥٢، احكام الرضاع. (٢) مسالك ١ / ٣٧٩، كتاب النكاح (*).

إذ لا يهمنا ذلك وهو موكول الى بحث الرضاع بل كان المهم بيان جريان النزاع في الجوامد وسريانه إليها، إذ عنوان الزوج والزوجة منها كما هو واضح. نعم لا بد من بيان شئ، وهو ما ذكره المحقق الاصفهاني (١) من ابتناء حرمة الكبيرة الاولى على مسألة المشتق وعدم اختصاص حرمة الثانية بذلك، ببيان: ان التي تحرم هي ام الزوجة وبنتها، وأمومة المرضعة وبنتية المرتضعة متضائفتان، فانه لا يعقل صدق احداهما بدون الاخرى، كما ان بنتية المرتضعة للزوجة وزوجيتها متضادتان شرعا ولا يمكن اجتماعهما. وعليه ففي مرتبة حصول امومة المرضعة تحصل بنتية المرتضعة للتضائف، وفي تلك المرتبة تزول الزوجية لتضادها. وعليه، فالمرضعة لا تكون ام الزوجة فعلا لزوال الزوجية في مرتبة حصول الامومة، فتبتني الحرمة على

تحقيق ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه التلبس فيصدق على الكبيرة انها ام الزوجة، والا فلا يصدق علها هذا العنوان فلا تحرم بذلك فتدبر (٢).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٧٠ - الطبعة الاولى.
(٢) وتحقيق مسألة الرضاع بالنسبة الى المرضعة الاولى: انه.. ان كان المقصود من بنت الزوجة وأم الزوجة هي بنت الزوجة فعلا وأمها فعلا، كان كل من الدليلين رافعا لموضوع الاخر، لان تحريم بنت الزوجة يرفع صدق ام الزوجة على المرضعة، وتحريم ام الزوجة يرفع صدق بنت الزوجة على المرتضعة، فيكون المورد من موارد التوارد والتحاكم، وفي مثله يسقط الدليلان عن الاعتبار. وان كان المقصود من بنت الزوجة بنت من كانت زوجة، كان دليل تحريم البنت رافعا لموضوع تحريم الام ولا عكس. فيعمل باحدهما دون الاخر. كما انه لو بني على ان المشتق حقيقة في الاعم لم يكن كل من الدليلين رافعا لموضوع الاخر، فيعملان معا وتحرمان معا. هذا تحقيق المسألة. واما ما سلكه المحقق الاصفهاني، فهو أشبه بالمصادرة ونفس الدعوى، إذ كان عليه ان يبين السر في تحريم بنت الزوجة دون أمها، وقد اخذ تحريم بنت الزوجة مفروغا عنه. مضافا الى انه عبر بوحدة الرتبة بين البنتية وعدم الزوجية، مع ان عدم الزوجية حكم لبنت الزوجة، فهو متأخر عنه (*).

ثم انه لا يدخل في موضوع النزاع ما كان من الجوامد منتزعا عن نفس الذات كالانسان والحجر والشجر، فانها تنتزع عن مرحلة تحصل الاجناس بفصولها وهي مرحلة الذات والتقرر. والوجه في عدم شمول النزاع لها هو: انه بانعدام منشأ انتزاعها لا تبقى الذات كي يقع الكلام في صدق المشتق عليها أو كون المشتق حقيقة فيها اولا ؟ إذ مع عدم بقاء الذات في صورة زوال التلبس يكون النزاع عديم الاثر والثمرة، بل لا معنى له إذا كان في الصدق لا في المفهوم. وبذلك يتضح ان موضوع النزاع ما كان من الاوصاف جاريا على الذات ولم يكن منتزعا عن نفس الذات بحيث يكون ارتفاع منشأ الانتزاع مساوقا لارتفاع الذات، لان النزاع في كون المشتق حقيقة في الذات المنقضي عنها التلبس أو في صدقه عليها، ولازم ذلك فرض بقاء الذات بعد زوال التلبس في موضوع الكلام. فلاحظ. ومن هذه الجهة قد يشكل وقوع النزاع في اسماء الزمان باعتبار ان الزمان ينقضي ويتصرم ولا استقرار له. وعليه فلا يتصور فيه وجود ذات انقضى عنها التلبس كي يقال ان اسم الزمان حقيقة فيها اولا، فالذات غير محفوظة في كلتا الحالتين. وقد اجاب عنه في الكفاية بوجهين: الاول: - حلي - وهو ان النزاع في مفهوم المشتق والموضوع له اللفظ وانه هو خصوص المتلبس أو الاعم، وذلك لا يرتبط بتحقق مصداقي العام خارجا وعدم تحققه، إذ البحث في المفهوم لا ينظر فيه الى المصاديق فلا يكون عدم تحقق المصداق وانحصاره في فرد موجبا لنفي صحة النزاع في المفهوم من جهة سعته وضيقه. الثاني: النقض بلفظ الواجب، فانه موضوع للمفهوم العام مع انحصاره

في ذات الباري جل اسمه، وبوقوع النزاع في الموضوع له لفظ: (الله) وانه هل هو مفهوم واجب الوجود أو انه علم للذات المقدسة ؟، مع انحصاره خارجا بالذات المقدسة (١). والتحقيق ان يقال: ان صيغة: (مفعل)، كمقتل ومضرب ومرمى ونحوها، اما ان يلتزم بانه موضوع بوضعين أحدهما للزمان والاخر للمكان. أو يلتزم بوضعها لمعنى واحد جامع بين الزمان والمكان، وهو وعاء المبدأ وظرفه سواء كان زمانا أو مكانا. فمقتل موضوع لوعاء القتل سواء كان زمانا أو مكانا لا انه موضوع بوضع مستقل لزمان القتل وبوضع آخر لمكان القتل. فعلى

الاول: لا يتجه النزاع في اسم الزمان للغويته وعدم ترتب الاثر عليه، لعدم مصداق مورد الاثر، وهو الذات المنقضي عنها التلبس. وعلى الثاني: يتجه النزاع، إذ يكفي في صحته ترتب الثمرة بالنسبة الى بعض المصاديق التي ينطبق عليها العنوان وهو المكان وان لم تكن هناك ثمرة بالنسبة الى الزمان، إذ الوضع واحد فيبحث عن سعة دائرة الموضوع له وضيقه لترتب الثمرة على ذلك ولو في بعض الموارد والمصاديق. فانه كاف في تصحيح وقوع النزاع. ومن هنا يظهر الفرق بين اسم الزمان والوصف الجامد المنتزع عن الذات. إذ الوصف الجامد موضوع لخصوص الذات لفرض كونه جامدا فلا يتجه البحث عن خصوصية الموضوع له فيه بعد ان لم يكن للذات بقاء مع زوال المبدأ ومنشأ الانتزاع. بخلاف اسم الزمان على المبنى الثاني، فانه لم يوضع لخصوص الزمان كي يكون البحث فيه لغوا كما هو مقتضى المبنى الثاني، بل وضع للاعم من الزمان والمكان فيمكن وقوع البحث عنه ولو بلحاظ ترتب الثمرة في المكان.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وبالجملة: البحث في النتيجة لا يكون عن الموضوع له اسم الزمان، بل عن الموضوع له صيغة: (مفعل) التي تعم الزمان والمكان والاثر يترتب عليه بالنسبة الى المكان. ومما ذكرنا يظهر: ما فيما قرره المحقق النائيني من خروج الاوصاف المشتقة المنتزعة عن مقام الذات كالممكن والواجب، إذ زوال المبدأ وهو الامكان يساوق زوال نفس الذات، إذ لا يعقل بقاء الذات وزوال صفة الامكان عنها بعد ان كانت ثابتة لها. وعليه، فلا يتصور وجود الذات التي يزول عنها المبدأ كي يقال ان المشتق حقيقة فيها اولا ؟ أو انه يصدق عليها حقيقة اولا ؟ (١). فانه قد اتضح وهن ذلك مما بيناه، إذ البحث لا يقع في وضع كل فرد من افراد المشتق كالممكن والعالم والقائم وهكذا كي يلحظ ترتب الاثر ومعقولية النزاع في كل فرد، إذ الهيئة موضوعة بالوضع النوعي كهيئة: (فاعل) لاسم الفاعل ونحوها، ولم توضع في كل فرد فرد. فالمبحوث عنه وضع كل هيئة والنزاع واقع فيها، ويكفي ترتب الاثر في بعض المصاديق وان لم يترتب في البعض الاخر. وبالجملة: المطلوب ترتب الاثر على النزاع في الموضوع له ولو بلحاظ بعض الافراد، فالبحث لا يقع في ان لفظ الممكن موضوع لخصوص المتلبس أو للاعم كي يقال انه عديم الاثر، بل يقع في ان اسم الفاعل من المشتقات موضوع لخصوص المتلبس أو للاعم، فيعم عنوان الممكن وغيره من العناوين. ويترتب عليه الاثر المرغوب في بعض مصاديقه، فتدبر (٢).

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٥٣ - الطبعة الاولى. (٢) بالنسبة الى اسم الزمان: تحرير الاشكال كما في الكفاية غير وجيه. والعمدة في الاشكال هو: عدم تصور الجامع بين حالتي الحدوث والبقاء في الزمان، إذ بعد فرض التصرم والانعدام فيه لا يمكن تصور البقاء له. وبهذا الاشكال لا يرتبط جواب الكفاية. ويمكن حل هذا الاشكال بما نسب الى الشيخ هادي الطهراني من: تصور البقاء للزمان بملاحظة = (*).

الامر الثاني: في بيان خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن موضوع النزاع. وذلك لما قد عرفت من ان المراد بالمشتق المأخوذ موضوعا للكلام هو الوصف الجاري على الذات والذي يصح حمله عليها، دون ما لا يصح، ولما كان المصدر - المجرد والمزيد - لا يدل إلا على نفس الحدث والمبدأ مع نسبة الحدث الى ذات ما - وهو الفرق بينه وبين اسم المصدر، فانه لا يدل الا على نفس الحدث بلا جهة انتسابه كالغسل والغسل ومثل: (زدن) و (كتك) في الفارسية، فان الاولى تدل على الحدث مع النسبة كالضرب، دون الثانية فانها اسم لنفس الحدث بلا دخول النسبة في معناه - لم يصح حمله على الذات وجريه عليها لتغاير وجود الذات والمبدأ، كما انهما متغايران مفهوما، فلا يصح ان يقال: (زيد ضرب أو أكل) كما لا يخفى. واما الافعال، فهي كالمصادر لا تجري على الذات، لانها لا تدل الا على نسبة المبدأ الى الذات وقيامه بها، ومعه لا يصح حملها على الذات وجريها عليها للتغاير بين وجود الذات والنسبة وعدم الاتحاد بينهما بوجه ما، فلا يصح ان يقال: (زيد ضرب) من باب الحمل بمفاد ان زيد هو ضرب وضرب هو زيد، وان صح

= = الاجزاء شيئا واحدا مستمرا بحيث يصدق الحدوث بحلول اول جزء، كالنهار والشهر والسنة وغير ذلك. وعلى هذا الاساس يبتني استصحاب الزمان وغيره من الامور التدريجية. إذن فيتصور انقضاء التلبس مع بقاء الذات. وبهذا الجواب يندفع اشكال اللغوية، إذ يتصور للزمان بقاء فيبحث عن صدق المشتق عليه. نعم على ما جرى عليه القوم يرد اشكال اللغوية ولا حل له إلا ما في المتن من ان اسم الزمان لم يوضع للزمان خاصة، بل للاعم من الزمان والمكان فراجع. ثم ان ما افاده المحقق النائيني في حل الاشكال، وان كان مجملا وقد اورد عليه في التعليقة - راجع أجود التقريرات ١ / ٥٦ - لكن يمكن ارجاعه الى ما أفاده الطهراني، وان مراده بالكلي والشخص هو ملاحظة الزمان بكل آن آن منه، أو ملاحظة امرا واحدا مستمرا يحصل باول جزء منه، بحيث تكون نسبته الى كل جزء نسبة الكلي الى جزئياته لا نسبة المركب الى اجزائه (*).

ذلك من باب الاسناد والنسبة، بمعنى نسبة الضرب الى زيد، فلاحظ. وحيث تعرضنا الى الفعل في كلامنا، فلا بأس في تحقيق الكلام في معناه ومعرفة مقدار صحة ما اشتهر من دلالته على الزمان، فقد بحث في ذلك الاعلام في هذا المقام وليس له مقام آخر. فنكون بذلك قد عرفنا معنى الحرف والفعل ويبقى الاسم الذي هو محل البحث فسيأتي تحقيق معناه، فان مسألة المشتق معقودة لذلك. فنقول: انه قد اشتهر في ألسنة النحاة وغيرهم دلالة الفعل على الزمان، بل اخذت الدلالة على الزمان في مفهومه كما لا يخفى ذلك على من لاحظ تعريفاتهم للفعل. وقد استشكل في ذلك - كما جاء في الكفاية - ومنعت دلالة الفعل على الزمان بتقريب: ان مفهوم الزمان مفهوم اسمي فيمتنع ان يكون مدلولا للهيئة فانها من الحروف، ويلزم ان يكون لها معنيان حرفي وهو النسبة واسمي وهو الزمان وهو واضح المنع. وأجيب عن ذلك: بانه لم يؤخذ في مفهوم الفعل مفهوم الزمان، وانما مدلوله هو الحصة الخاصة من الحدث، وهي الملازمة للزمان مع النسبة، فالمدلول ليس هو مطلق الحدث بل الحدث المقيد بالزمان الخاص. وقد قرب صاحب الكفاية عدم دلالة الفعل باقسامه على الزمان ببيان: ان فعل الامر لا يدل إلا على طلب الفعل أو تركه من دون دلالة له على الزمان الحال أو المستقبل، إذ مادته تدل على الفعل والهيئة تدل على انشاء الطلب، فليس فيه ما يوجب الدلالة على الزمان، نعم الانشاء يكون في الحال ولكنه أجنبي عن الدلالة على الحال، إذ هو من باب انه فعل صادر من زماني فيقع قهرا في الزمان كسائر الافعال، مثل الاخبار بالماضي. واما فعل الماضي والمضارع، فلا يمكن الالتزام بدلالته على الزمان، إذ

قد سند الى ما لا يقع في الزمان كنفس الزمان، فيقال مضى الزمان، ويأتي، وكالمجردات عن الزمان كالذات المقدسة، فيقال: علم الله سبحانه، فلو دل الفعل على الزمان لم يصح اسناده الى مثل الزمان والمجردات إلا بالتصرف فيه بتجريده عن الخصوصية، في حين انه لا يرى العرف في الاستعمال المذكور والاسناد أي تصرف ومسامحة. وقد أيد صاحب الكفاية ما ذكره من نفي دلالة الفعل على الزمان: بانه لا معنى لما يقال من ان المضارع للحال والاستقبال إذا اريد منه انه يدل على زمان يعمها، إذ لا جامع بينهما. كما أيده بانه قد يكون زمان الفعل الماضي مستقبلا وزمان المضارع ماضيا، وانما يكون الاول ماضيا والثاني مستقبلا بالاضافة كما لو قيل: (يجئ زيد بعد اسبوع وقد ضرب قبله بيوم)، و: (جاء زيد قبل سنة وهو يضرب بعده بيوم). فلاحظ (١). وبالجملة ما ذكره صاحب الكفاية من نفي دلالة الفعل على الزمان مما لا اشكال فيه. فيتسائل حينئذ: بانه إذا لم يكن الفعل دالا على الزمان وانما كان دالا على خصوص نسبة المبدأ الى الذات، فما هي جهة الفرق المحسوس بين الفعل الماضي والمضارع، إذ من الواضح وجود الفرق بينهما وعدم صحة استعمال احدهما مكان الاخر ؟. وقد أجيب عن ذلك: بان لكل من الفعل الماضي والمضارع خصوصية بحسب معناه تختلف عنها في الاخر تلازم هذه الخصوصية الزمان الماضي في الفعل الماضي والحال أو الاستقبال في المضارع في ما يقبل الزمان من الفواعل كالزمانيات. وتلك الخصوصية هي جهة الفرق بين الفعلين (٢). وقد وقع الكلام في الكشف عن هذه الخصوصية وبيان حقيقتها. فقيل: انها تحقق الفعل في الماضي وترقبه في المضارع، وتحقق الفعل من

---

(١) و (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الفاعل الزماني لا بد ان يكون في الزمان الماضي كما ان ترقبه منه يلازم صدوره منه فعلا أو بعد حين في الزمان المستقبل. ولكنه يشكل ذلك: بان الفعل المضارع قد يستعمل في مورد لا يشتمل فيه على هذه الخصوصية بلا مسامحة ولا عناية، مثل قول القائل: (إني أترقب أن يعلم زيد، أو يأكل، أو يسافر)، فانه لا معنى لاشتمال الفعل في مثل المثال على خصوصية الترقب، إذ يكون المعنى معه (إني أترقب ترقب علم زيد) وهو غير مقصود بلا كلام. وقيل: ان الخصوصية ليست هي التحقق في الماضي والترقب في المضارع كي يرد هذا الاشكال، بل هي بالنسبة التحققية في الماضي والنسبة الترقبية في المضارع، بمعنى ان مدلول المضارع هو النسبة القابلة لورود الترقب عليها والتي من شأنها تعلق الترقب بها، كما ان مدلول الماضي هو النسبة التحققية شأنا لا فعلا. وانت خبير: بان هذا ليس تفريقا وبيانا لجهة الفرق بل هو عين المدعى، إذ المطلوب بيان الجهة الواقعية التي بها كانت النسبة المدلولة للفعل الماضي هي غير النسبة المدلولة للفعل المضارع والكشف عن حقيقة الخصوصية المفرقة، وما ذكر لا يفي بذلك، إذ هو لا يعدو كونه بيانا لان مدلول الماضي والمضارع هو النسبة ولكنها مختلفة فيهما بخصوصية ما بلا بيان لتلك الخصوصية، وظاهر ان هذا هو عين التسائل السابق الذي صرنا في مقام الاجابة عنه. فلاحظ جيدا. فالتحقيق ان يقال: ان

الخصوصية التي يدل عليها الفعل الماضي الملازمة للزمان في الزمانيات هي السبق، فهو يدل على سبق تحقق النسبة، والخصوصية التي يدل عليها الفعل المضارع هي اللحوق، فهو يدل على لحوق تحقق النسبة. وتوضيح ذلك: ان السبق واللحوق لا يتقومان بالزمان كما قد يتوهم

بلحاظ ان السبق ينتزع عن وجود الشئ قبل آخر وفي زمان سابق على زمان الاخر، بل هما أمران انتزاعيان ينتزعان عن وجود الشئ في فرض عدم الاخر، وذلك يلازم الزمان الماضي والمستقبل في الفاعل الزماني الذي يحتاج في فعله الى الزمان ولا يمكن ان يقع في غير الزمان، فالشيئان إذا لوحظ احدهما بالاضافة الى الاخر، فتارة: يكون احدهما موجودا في فرض وجود الاخر، واخرى: لا يكون احدهما موجودا في فرض وجود الاخر، فعلى الاول ينتزع عنوان التقارن، وعلى الثاني ينتزع عنوان السبق واللحوق، فالشئ الموجود فعلا يكون سابقا والذي يوجد بعد ان لم يكن في فرض وجود الاخر يكون لاحقا، فالسبق واللحوق عنوانان انتزاعيان ولا يتقومان بالزمان، بمعنى انهما يصدقان في المورد غير القابل للزمان كالزمان نفسه، فيقال الزمان السابق واللاحق، نعم هما يلازمان الزمان في الزماني الذي يحتاج في وجوده الى الزمان، وعليه فالفعل كالقيام - مثلا - حيث انه قابل لان يوجد في فرض عدم الاخر فيكون سابقا كما انه يوجد بعد ان وجد غيره فيكون لاحقا فيمكن ان يراد تفهيم الحصة الخاصة السابقة أو المقارنة للسبق، كما انه يمكن ان يراد تفهيم الحصة المقارنة للحوق، فوضع الماضي للاولى والمضارع للثانية، فيكون دالا على الزمان بالالتزام فيما كان الفاعل زمانيا لملازمة السبق واللحوق للزمان في الزمانيات، تأمل تعرف (١).

---

(١) الكلام في الفعل ودلالته على الزمان: ما افاده في الكفاية. وما أفاده الاصفهاني من كونه مقيدا بالسبق واللحوق كما أشرنا إليه في المتن - والفرق بين دعوى صاحب الكفاية ودعوى الاصفهاني أو المشهور هو: ان مرجع دعوى الكفاية الى اختلاف مدلول الماضي عن المضارع سنخا وحقيقتا، كالاختلاف في مدلول: (من وإلى). فمدلول الماضي أمر بسيط يختلف سنخا عن المضارع، ونصطلح عليه بالتحقق والترقب اما مرجع دعوى المشهور أو الاصفهاني فهي الى ان الاختلاف في القيد، وإلا فذات المقيد واحدة وهي النسبة الصدورية، أو التلبس لكنه مقيد بالسابق في الماضي وباللحوق في المضارع. فيكون السبق أو الزمان مدلولا ضمنيا للفعل. بخلافه على الاول، فانه مدلول التزامي. والصحيح هو ما افاده في الكفاية لوجهين: (*).

الامر الثالث: قد عرفت ان النزاع في وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الاعم منه وممن إنقضى عنه المبدأ، ودلالة الهيئة على خصوص المتلبس أو عليه وعلى المنقضي عنه التلبس. فقد يتوهم اختصاص النزاع بما إذا كان المبدأ فعليا كالضرب والاكل، دون ما كان حرفة أو ملكة، كالصياغة والشعر، لوضوح صدق الصائغ على من له حرفة الصياغة ولو لم يكن متلبسا بالصياغة فعلا، فلا نزاع في ذلك. ولكنه توهم فاسد فان اختلاف المبادئ لا يوجب اختصاص النزاع بمورد دون آخر، بل هو يتأتى في الجميع، لكن الفرق في التلبس وعدمه، فان المبدأ إذا كان فعليا كان التلبس به بمباشرته فعلا ويصدق الانقضاء عند عدم مباشرته، واما إذا كان حرفة فالتلبس به يصدق ما دام محترفا ولو لم يباشر الفعل، إذ لا يعتبر فيه المباشرة، ولا يصدق إلانقضاء الا إذا انقطع عن الاحتراف.

فالنزاع يقع حينئذ في صدق المشتق على من انقضى عنه المبدأ بمعنى انقطع عن الاحتراف.

= = الاول: ان اخذ التقيد بالسبق أو بالزمان في مدلول الفعل يستدعي لحاظ الطرفين تفصيلا، سواء قلنا ان المعنى الحرفي عبارة عن الربط أو تضييق المفاهيم الاسمية، ومن الواضح ان عند استعمال الفعل لا يلحظ السبق أو الزمان تفصيلا، والمفروض أخذ احدهما طرفا للتقيد والنسبة. الثاني: ان اختلاف نسبة المضارع والماضي إذا كانت بالتقيد، كان مقتضى ذلك جواز استعمال احدهما موضع الاخر مجازا كما لا يخفى على من لاحظ الامثلة العرفية، مع بداهة غلطية قولنا: (يجي زيد أمس) أو: (جاء زيد غدا): فيكشف ذلك عن اختلاف مفهوميهما سنخا وحقيقة وهو ما التزمنا به. واما ما ذكره في الكفاية مؤيدا من ان المشهور كون المضارع للحال والاستقبال مع امتناع الاشتراك اللفظي والمعنوي، فيلازم كون المدلول خصوصية تلازم الزمانين. توضيحه: ان الفعل إنما يقع في واقع الزمان لا عنوانه. وعليه، فقد يقال: بان الجامع بينهما موجود وهو غير الماضي أو نحوه ولا يخفى ان عنوان غير الماضي معرف الى واقع الزمان وإلا فهو ليس ظرفا، وليس هناك زمان واقعي يكون جامعا بينهما. وإنما ذكره مؤيدا لا دليلا، ولاجل احتمال عدم ارادة الحال الدقي، بل قيل انه غير متصور، بل المراد بالحال هو الحال العرفي وهو مستقبل دقة، فلا يكون للفعل زمان إلا زمان الاستقبال فيندفع الاشكال (*).

وبالجملة: فالنزاع جار في الجميع، وانما الاختلاف في فعلية التلبس والانقضاء، فانها تختلف بحسب اختلافها كما عرفت. الامر الرابع: في بيان المراد بالحال المأخوذ في عنوان المسألة. وهذا الامر عديم الاثر والجدوى بالمرة، إذ لم تحرر المسألة كما حررها صاحب الكفاية كي نحتاج الى شرح المراد، إذ تحرير المسألة بان مفهوم المشتق هل هو خصوص المتلبس بالمبدأ فعلا أو الاعم منه وممن انقضى عنه التلبس ؟ لا يحتاج معه الى تحرير هذا الامر بل وجوده كعدمه. ولكنه حيث كانت عبارة الكفاية لا تخلو عن غموض وصارت محط النقاش تعرضنا لشرح مراده فقط وتوضيح عبارة الكفاية لا غير. وتوضيح ذلك: ان المراد بالحال ليس حال النطق، بمعنى انه لا يعتبر في صدق المشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ حال النطق، إذ من المسلم ان قول القائل: (كان زيد ضاربا أمس، أو سيكون ضاربا غدا) حقيقة إذا كان قد تلبس بالضرب امس أو يتلبس به في الغد، مع انه لا تلبس في حال النطق والتكلم. وانما المراد بالحال حال التلبس وليس المقصود زمان التلبس كما استظهر - من عبارة الكفاية - المحقق النائيني (قدس سره)، فاورد عليه: بانه يلزم اخذ مفهوم الزمان في مفهوم الاسم، وهو مما قام الاجماع على خلافه (١). بل المقصود هو اتحاد الجري والاسناد والتلبس بحيث يكون الاسناد والجري في فرض فعلية التلبس، فالمراد بالحال فعلية التلبس، فيعتبر اتحادها مع الجري والاسناد. وقد أيد ما ذكره بالاتفاق الحاصل من أهل العربية القائم على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه المشتق، فلو اريد من الحال حال النطق كان دالا على

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٥٧ - الطبعة الاولى (*).

الزمان كما لا يخفى. واما اشتراط العمل في اسم الفاعل بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال، فهو لا يتنافى مع الاتفاق المزبور، إذ المراد انه بمعنى الحال أو الاستقبال بواسطة القرينة، ويدل عليه اتفاقهم على مجازية اسم الفاعل في الاستقبال. وقد يستشكل

فيما ذكره المحقق الخراساني لوجهين: الاول: الاتفاق القائم على مجازية مثل: (زيد ضارب غدا)، فانه لو كان المراد بالحال فعلية التلبس واعتبار اتحادها مع الجري لم يكن ذلك مجازا كما تقدم نظيره. الثاني: ان الظاهر من الحال عند اطلاقه وعدم تحديده بشئ هو زمان الحال المساوق لحال النطق، كما انه - أي زمان الحال - الظاهر من المشتق لانصرافه من الاطلاق، أو لمقدمات الحكمة. وعليه فلا بد ان يراد بالحال في عنوان النزاع حال النطق وزمان الحال. ويدفع الاول: بان مجازية مثل المثال المزبور انما هو لاجل انفكاك الجري عن فعلية التلبس، إذ الظاهر من الاطلاق وقضيته كون الجري في الحال، والقيد المذكور وهو: (غدا) بيان لزمان التلبس، فالجري في الحال والتلبس في الاستقبال وهو مجاز. وبالجملة: الظاهر من المثال إسناد الضرب الحاصل في الغد الى زيد في الحال وذلك مجاز بلا كلام. ويدفع الثاني: بان المقام مقام تعيين الموضوع له المشتق وبيانه، وانه هل خصوص المتلبس في حال النطق أو مع فعلية التلبس، أو الاعم منه ومما انقضى عنه، فلا يثبت بحديث الانسباق والقرينة العامة، فانه وان سلم لكنه لا يجدي فيما نحن بصدده من تعيين الموضوع بالعنوان المأخوذ في مورد الكلام وانه ما هو ؟.

وبالجملة: ثبوت الانسباق لا يرتبط بعالم الموضوع له وتعيينه، وان المقصود في العنوان ما هو ؟ بل هو أجنبي عنه فلاحظ وتدبر (١). الامر الخامس: في تأسيس الاصل في المورد، بمعنى انه مع التردد وعدم قيام الدليل على أحد الاحتمالين فهل هناك من الاصول ما يعين أحدهما أو تكون نتيجته توافق أحدهما ؟. والكلام تارة: في قيام الاصل في المسألة الاصولية، أعني في مقام الوضع والموضوع له. واخرى: في الاصل في المسألة الفرعية، أعني في مقام ثبوت الحكم للمشتق مع عدم تعيين الموضوع له. اما الاصل في المسألة الاصولية، فهو غير ثابت، إذ لا اصل لدينا. يعين ان الموضوع له خصوص المتلبس أو الاعم منه. وما يدعى من جريان أصالة عدم ملاحظة الخصوصية فيثبت بها الوضع للاعم، يدفع:

---

(١) ذكر الاعلام: ان المراد بالحال في موضوع النزاع هو حال التلبس أو فعلية التلبس لا حال النطق، واستشهدوا على ذلك بالمثالين. ولا يخفى ان المثالين لا يرتبطان بما نحن فيه بالمرة، إذ البحث فيما نحن فيه اما عن حمل المشتق على المنقضي أو المتلبس، أو إطلاقه عليه. والمثالان أجنبيان، إذ لم يطلق: (ضارب) على الذات ولم يحمل عليها فعلا، وانما يدل على كونه كذا أمس أو غدا لا انه كذا، فكأنه يقول: (ان زيدا مصداق للضارب أمس) وهذا لا حمل فيه بالمرة، وكذا الحال في مثل: (زيد ضارب أمس) فان أمس بيان لوقت انطباق ضارب عليه ولا حمل بالفعل اصلا، ومثله قد يتأتى في الجوامد التي لا نزاع في وضعها للاعم أو المتلبس، بل هي مختصة بالمتلبس قطعا، فيقال: (سيكون هذا تمرا غدا وكان هذا رطبا أمس).. والشاهد الذي ينبغي ان يكون للمقام هو مطلق العناوين المأخوذة في موضوعات الاحكام كـ:)العالم يجوز تقليده). و: (العادل يصح الائتمام به) وهكذا، فانه لا اشكال في عدم ارادة خصوص المتلبس حال الكلام مع انه لا تجوز في الاستعمال اصلا. واما ما ذكره في الكفاية تحت عنوان: (لا يقال... فانه يقال).. فهو لا يخلو عن اجمال سؤالا وجوابا، فان ارتباط السؤال بما تقدم لا يخلو عن إجمال. كما ان تسليم صاحب الكفاية بظهور المشتق في الحال غير واضح، والمتيقن هو ظهور المشتق في الحال، بمعنى فعلية التلبس عند فعلية الحكم في قبال التعليق لا الحال في قبال الاستقبال. فتدبر (*).

اولا: بانها معارضة باصالة عدم ملاحظة العموم، إذ الوضع للاخص كما يقتضي ملاحظة الخصوصية فتنفى بالاصل، كذلك الوضع للاعم

يستدعي لحاظ العموم للزوم ملاحظة الموضوع له ولا يكتفى في لحاظه بعدم لحاظ الخاص، لان الخاص والعام متباينان بحسب المفهوم، إذ لكل منهما حده الوجودي المميز له عن غيره، فعدم لحاظ احدهما لا يكون لحاظا للاخر، فتنفي ملاحظة العموم بالاصل أيضا. وثانيا: ان الاصل المذكور ان كان المقصود منه الاصل العقلائي، فلا دليل عليه إذ لم يثبت بناء العقلاء على نفي ملاحظة الخصوصية مع الشك بها. وان كان المقصود منه الاستصحاب فيستصحب عدم ملاحظة الخصوصية من باب أصالة عدم الحادث، فيمنع: بأنه يعتبر في المستصحب ان يكون ذا أثر شرعي ان لم يكن هو حكم شرعي، كما هو الحال فيما نحن فيه، وليس لعدم ملاحظة الخصوصية أثر شرعي إلا بواسطة أو وسائط، لكنه لا ينفع في جريان الاستصحاب إلا بناء على الاصل المثبت. واما ما يدعى من ترجيح الاشتراك المعنوي اللازم للوضع للاعم على الحقيقة والمجاز اللازم للوضع للاخص، عند الدوران بينهما، من جهة غلبة الاشتراك المعنوي، فيدفع: اولا: بمنع الصغرى، إذ لم تثبت الغلبة. وثانيا: بمنع الكبرى، إذ لا دليل على الترجيح بالغلبة لو سلم ثبوتها. واما الاصل في المسألة الفرعية، فقد ذكر صاحب الكفاية بانه يختلف باختلاف الموارد، فقد تكون نتيجته في بعض الموارد تلائم الوضع للاخص كما لو ورد: (اكرم كل عالم) وكان زيد قد إنقضى عنه العلم قبل الايجاب فانه حيث يشك في صدق العالم عليه فعلا للشك في الوضع يشك في ثبوت الحكم له أيضا، فأصالة البرائة عن وجوب اكرامه تنفي ثبوت الحكم له. وقد تكون نتيجته تلائم

الوضع للاعم كالمثال المزبور وكان زيد متلبسا بالعلم حال الايجاب لكنه إنقضى عند بعد ورود الوجوب، فانه حينئذ يشك في بقاء الحكم له للشك في عالميته فيستصحب وجوب اكرامه (١). هذا ما افاده (قدس سره) في المقام، وقد صار محل الاشكال بحكمه بجريان استصحاب الوجوب وتحقيق المقام، لان الاستصحاب ذو جهتين: جهة الحكم وجهة الموضوع. فيقع الكلام في امكان جريانه في الحكم وجريانه في الموضوع، اما من يقول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية فهو في راحة من عدم جريان استصحاب الحكم هنا، فالكلام في جريان استصحاب الحكم هيهنا وعدمه مبني على جريان الاستصحاب في نفسه في الشبهات الحكمية ومنشأ التوقف في جريانه هو الشك في بقاء الموضوع. فالكلام يقع في جهتين: الاولى: جريان الاستصحاب في الموضوع، بمعنى يستصحب كونه عالما بعد ان كان كذلك للشك فيه. وقد استشكل فيه هنا، بل في كل استصحاب للموضوع، ومنشأ الشك فيه من جهة الشبهة المفهومية كاستصحاب النهار لتردده بين سقوط القرص وذهاب الحمرة بان المستصحب اما ان يكون ذات الموضوع، أو الموضوع يوصف كونه موضوعا للحكم. فان كان ذات الموضوع وبقائه في العالم، فهو لا يثبت موضوعية الموجود الا بنحو الاصل المثبت. وان كان الموضوع بما هو موضوع، فهو كاستصحاب الحكم، لان الموضوعية انما تنتزع عن مقام ثبوت الحكم لموضوعه، فهي عارضة على الذات فلا يمكن استصحابها للشك في بقاء معروضها، ويعتبر في الاستصحاب بقاء المعروض لتقوم صدق النقض والابقاء ببقائه، إذ مع عدم بقائه لا يكون عدم الحكم بثبوت عارضه في فرض الشك نقضا لليقين بالشك

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

كما ان الحكم بثبوته لا يعد ابقاء، بل اسراء للحكم الثابت لموضوع الى موضوع آخر. وعليه فإذا اعتبر بقاء المعروض في الاستصحاب فمع الشك في بقائه لا يجري الاصل للشك في صدق النقض والابقاء، فتكون الشبهة مصداقية لا يتمسك فيها بعموم دليل الاستصحاب. والانصاف: أن هذا الاشكال لا يمنع من جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، لانه وان سلم في نفسه، إلا ان الامر لا يدور بين الاحتمالين المذكورين بل هناك شق ثالث، وهو جريان استصحاب انطباق المفهوم على الموجود الخارجي. بل هو الذي يقصد استصحابه، فان المقصود استصحاب عالمية هذا الشخص، فانها كانت ثابتة له قبل الانقضاء، فمع الشك فيها بعد الانقضاء تستصحب. وبعبارة اوضح: يستصحب كون هذا الشخص عالما واتصافه بالعالمية لليقين السابق والشك اللاحق، ولا محذور فيه مما ذكر اصلا كما لا يخفي، فيثبت له الحكم لتمامية الموضوع تعبدا. نعم، هذا غير تام من جهة اخرى، وهي ان خصوصية التلبس لو كانت مأخوذة في الموضوع له كانت مقومة للصدق والانطباق ودخيلة في موضوعه، بحيث إذا انتفت ينتفي الانطباق والاتصاف لانتفاء موضوعه، فمع الشك في دخالة هذه الخصوصية في الموضوع له لفظ المشتق، يحصل الشك عند انتفائها في بقاء معروض الانطباق، فلا يصح استصحاب الانطباق لعدم العلم ببقاء موضوعه، فلا يحرز انه ابقاء للحالة السابقة، بل يمكن ان يكون اسراء للمستصحب من موضوع الى آخر. الثانية: جريان الاستصحاب في الحكم، وقد استشكل فيه من جهة الشك في بقاء موضوعه وهو العالم في المثال المذكور، فلا يحرز كون اثبات الحكم في صورة الشك ابقاء وعدمه نقضا كي يكون مشمولا لعموم الادلة، بل يكون المورد من موارد الشبهة المصداقية كما أشرنا إليه. (*).

والانصاف: ان الحكم بعدم جريانه على اطلاقه ممنوع، بل يختلف باختلاف موارده، فالمورد الذي يرى العرف تقوم الموضوع ومعروض الحكم بالعنوان بحيث يكون العنوان في نظره من الجهات التقييدية، نظير جواز تقليد المجتهد، يمتنع اجراء الاستصحاب للشك في بقاء معروض الحكم، واما المورد الذي يرى العرف ان الحكم ثابت للذات وان معروض الحكم هو نفس الذات وان العنوان جهة تعليلية للحكم نظير وجوب اكرام العالم، فان الاكرام يعرض على نفس الذات، لم يمتنع اجراء الاستصحاب لاحراز بقاء الموضوع، إذ ليس المراد بالموضوع الا معروض الحكم لاكل ما كان دخيلا في ثبوت الحكم. وقد اوضحنا الكلام في الجهتين في الامر الاول من خاتمة الاستصحاب في الدورة السابقة فلاحظ. ولعل نظر المحقق صاحب الكفاية في اجراء استصحاب الحكم مع التزامه باعتبار بقاء الموضوع في باب الاستصحاب الى النحو الثاني، فتدبر (١). وبعد هذا كله شرع صاحب الكفاية في تحقيق الحق في المسألة وبيان ان الموضوع له هل هو خصوص المتلبس - كما ذهب إليه الاشاعرة ومتأخروا الاصحاب -، أو الاعم منه وممن انقضى عنه المبدأ - كما ذهب إليه المعتزلة ومتقدموا الاصحاب - ؟. وقد اشار (قدس سره) الى تفرع الاقوال وتكثرها

---

(١) في نفي اصالة عدم ملاحظة الخصوصية يقال: ان جريان الاصل يتوقف على.. اولا: على كون الحكم المردد موضوعه انحلاليا بلحاظ قيد المشكوك، كالوجوب المتعلق بالمركب، اما إذا لم يكن انحلاليا كامضاء المعاملة المررة بين كونها مطلق البيع أو البيع

الخاص، فان إمضاء البيع الخاص لا ينحل الى امضاء ذات البيع وإمضاء الخصوصية كي يكون هناك قدر متيقن. وثانيا: على كون التردد بالاطلاق والتقييد كالتردد بين العالم والعالم العادل. اما إذا كان التردد بالتباين نظير زيد والانسان، لان زيد ليس عبارة عن كلي وإضافة، فلا يجري الاصل أيضا لعدم القدر المتيقن. والوضع للمتلبس من هذا القبيل، فانه ليس مما يقبل الانحلال اولا فهو كالامضاء، والاعم والمتلبس متباينان مفهوما وليست النسبة هي الاقل والاكثر فلاحظ (*).

اخيرا الناشئ من توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه، أو بتفاوت احواله من كون محكوما عليه أو محكوما به ونحوهما، وقد اتضح فساد هذا التوهم ونظيره مما تقدم كما لا يخفى. والذي اختاره (قدس سره) هو الوضع لخصوص المتلبس مستدلا على ذلك بالتبادر وصحة السلب عن المنقضي، وصدق نقيض الصفة عليه حال الانقضاء أو ضدها (١). ووافقه المحقق النائيني (قدس سره) في هذا الاختيار، لكنه نهج في استدلاله على المدعى نهجا برهانيا لا عرفيا وجدانيا. ومحصل ما جاء في تقريرات بحثه للسيد الخوئي (دام ظله): ان النزاع في الوضع لخصوص المتلبس أو للاعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ يبتني على القول بالبساطة أو التركيب.. فلازم القول بان مفهوم المشتق مفهوم مركب الوضع للاعم، إذ معنى المشتق يكون ذات المنتسب لها المبدأ، فالركن الركين حينئذ يكون هو الذات وانتساب المبدأ إليها وان اخذ في مفهوم المشتق لكنه بنحو الجهة التعليلية، لصدق المشتق على الذات ولم يؤخذ في النسبة التقييدية زمان دون زمان، فيكفى في صدق المشتق تحقق التلبس والانتساب في الجملة مع بقاء الذات، فيكون صادقا على المنقضي بحسب ذات المعنى في نفسه. كما ان لازم القول ببساطة مفهوم المشتق الوضع للاخص، إذ مرجع القول بالبساطة الى القول بان مفهوم المشتق هو نفس المبدأ، وهو الركن الركين فيه، فمعنى قائم هو القيام، غاية الامر انه ملحوظ بنحو يصح حمله على الذات وجريه عليها دون نفس المصدر. وعليه فمفهوم المشتق بتقوم بالمبدأ، فمع انعدامه

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٤٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

لا يصدق المشتق لعدم معناه. فيكون المشتق أشبه بالجوامد من هذه الجهة. ثم انه بعد ان اوضح الفرق بين المشتق والجوامد من جهة اخرى، وبعد ان ذكر الاستدلال بالتبادر وصحة السلب ذكر: ان القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ متعين حتى مع الالتزام بالتركيب، وان المسألة لا تبتني بقوليها على القول بالبساطة والتركيب، بتقريب: ان من يقول بالتركب يدعى تركبه من الذات والمبدأ ولكن لا على الاطلاق، بل الذات متضمنة لمعنى حرفي، وهو نسبة المبدأ الى الذات. وعليه، فوضع المشتق للاعم يتوقف على اخذ الزمان في مفهوم المشتق، فانه هو الجامع بين المتلبس والمنقضي ولا جامع غيره، ومن المقرر والواضح ان مفاهيم المشتقات عارية عن الزمان فلا يكون هناك ما يجمع بين الفردين فلا يصح الوضع للاعم لعدم الجامع، فيدور الامر حينئذ بين وضعه لخصوص المنقضي، اوله بوضع آخر على سبيل الاشتراك، أو اللمتلبس فقط، والاولان لا يقول بهما احد، بل هما خلاف الالتزام بالوضع للاعم، فيتعين الثالث، وهو المطلوب (١). وقد استشكل السيد الخوئي فيما ذكره (قدس سره) أخيرا من عدم الجامع

بدعوى: امكان تصور الجامع بين المنقضي والمتلبس بأحد وجهين: الاول: ان يقال ان الجامع هو اتصاف الذات بالمبدأ في الجملة اعم من ان يكون فعليا أو قد انقضى في مقابل الذات التي لم تتصف بالمبدأ اصلا. الثاني: ان يقال بوجود الجامع الانتزاعي لو انكر وجود الجامع الحقيقي، وهو عنوان احدهما. وهو كاف في مقام الوضع فلا يتوقف على الجامع الحقيقي لان المطلوب تصور الموضوع له بنحو ما وهو يحصل بالجامع العنواني (٢).

---

(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٥٠ - الطبعة الاولى (*). المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٧٤ - الطبعة الاولى.

والتحقيق: تمامية ما افاده المحقق النائيني من عدم امكان تصور الجامع سوى الزمان. بيان ذلك: انه قد عرفت فيما تقدم ان المعاني الحرفية من سنخ الوجود لا المفاهيم. وعليه فكل منها يغاير الاخر لتغاير الوجودين، فلا يتصور الجامع بين سنخين من النسبة والربط. نعم الجامع بين افراد سنخ واحد من الربط ممكن كالجامع بين النسب الظرفية، وهو (النسبة الظرفية) وغيرها، ومن الظاهر ان نسبة المبدأ الى الذات في حال التلبس تختلف عنها في حال الانقضاء، فان الربط بين المبدأ والذات في حال التلبس ربط حقيقي واقعي، وفي حال الانقضاء ربط مسامحي ادعائي، إذ لا ارتباط حقيقة بينهما عند انعدام المبدأ لانعدام أحد طرفي النسبة. وعليه، فسنخ نسبة المبدأ الى الذات حال التلبس يختلف عن سنخ نسبته إليها في حال الانقضاء، فالوضع للاعم مع أخذ النسبة في مفهوم المشتق يتوقف على تصور جامع بين هاتين النسبتين يشار به اليهما ويوضع اللفظ إليها بواسطته، وقد عرفت ان الجامع بين سنخين من النسبة مفقود لتغاير انحاء النسب وتباينها. ولعل نظر المحقق النائيني الى هذا المعنى. وعليه، فيختص المشتق بالوضع لخصوص المتلبس كما لا يخفى. ومن هنا يظهر عدم وصول النوبة الى الاستدلال على الوضع لخصوص المتلبس بالتبادر وصحة السلب ونحوهما، فلاحظ جيدا وتدبر (١).

---

(١) في بيان الحق لمسألة المشتق: ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى استحالة الوضع للاعم على البساطة وعلى التركيب، لعدم تصور الجامع. ويمكن المناقشة بذلك بدوا.. اما على البساطة، فلانه انما يتم كلامه لو كان معنى المشتق هو المبدأ لا بشرط، لعدم تصور الجامع حينئذ، اما إذا كان معناه واجدية الذات للصفة فيمكن تصور الجامع كما لا يخفى. واما على التركيب، فيرد عليه: (*).

[...

= اولا: النقض بقضايا الاحكام المثبتة للحكم على الموضوع بوجوده الحدوثي واستمرار الحكم بعد عدم الموضوع، كالتغير في نجاسة الماء. وثانيا: بالحل، فانه لا نحتاج الى تصور الجامع في الموضوع، بل الملحوظ وجود موضوع المطلق وتلبس الذات بالمبدأ مطلقا ولو انقضى عنها بعد ذلك، ونقول في الوضع كذلك لانه من سنخ الحكم على المعنى فلاحظ. وعليه، فلا بد من ايقاع الكلام في مرحلة الاثبات، وقد ذكر في الكفاية وجوها لاثبات الوضع للمتلبس خاصة. وتعرض في ضمن استدلالاته للاستدلال بصحة السلب. واورد عليه في ذيل كلامه وأجاب عنه. وفي الجواب نظر، يرجع الى

تسليمه الاشكال لو رجع القيد الى المسلوب، فان التسليم ممنوع، فان رجوعه لا يضر، لان السلب إذا انصب على الموصوف، فان كانت الصفة لازمة كان مقتضاه نفي الطبيعة، كما لو أخذ بياض زيد فقيل انه ليس انسان أبيض، فان معناه نفي الانسانية عنه. وما نحن فيه كذلك، لان الفرض تحقق المبدأ، فقولنا: (ليس زيد بضارب الان) مع تحقق الوصف فيه يكشف عن عدم اسناد الطبيعة بقول مطلق إليه فلاحظ. ثم ان ظاهر الكفاية اختيار صحة السلب مقيدا، وتسليم عدم سداد صحة السلب المطلق. وهو قابل للخدشة أيضا، إذ يصح ان يقال: (زيد ليس بضارب) مع الانقضاء. ودعوى: انه لا يصح ان يقال: (زيد ضارب أمس). تندفع: بما عرفت من عدم تكفل هذه الجملة للحمل أصلا، بل تتكفل صلاحية الحمل أمس، فلا تتكفل الحمل الفعلي، إذ الحمل هو الاتحاد في الوجود، وضارب أمس معدوم، فكيف يتحد مع زيد الفعلي. وعليه، فيصح السلب المطلق وعدم الحمل المطلق الان بالنسبة الى زيد، فيقال: (زيد ليس بضارب) ولا اشكال فيه. وكيف كان، فقد تحصل من جميع ما تقدم: امكان الوضع للمتلبس وامكان الوضع للاعم، ولكن الدليل اثباتا يساعد على الاول. هذا والانصاف تمامية ما افاده المحقق النائيني مع عدم تصور الوضع للاعم. واما ما ذكرناه سابقا - في المتن - من قياس الوضع بجعل الحكم على الموضوع بملاحظة حدوثه خاصة. ففيه: ان باب الوضع يختلف عن باب الحكم، لان الحكم يتعلق بالموضوع نحو القضية الحقيقية ويصير فعليا بفعلية موضوعه، والملحوظ في الموضوع هو وجود العنوان الخارجي لا نفس المفهوم بما هو. بخلاف الوضع فانه يرتبط بالمفهوم ولا نظر له الى الخارج، ولذا تتحقق العلقة الوضعية بالفعل ولو لم يكن للمفهوم وجود اصلا، فالموضوع له هو المفهوم. ومن الواضح ان التلبس والانقضاء من عوارض الوجود لا من عوارض المفهوم، فالموضوع له هو الطبيعي وهو لا يتصف بالتلبس والانقضاء، وما يتصف بالتلبس والانقضاء لا يوضع له اللفظ = (*).

[...]

= وعليه، فإذا فرض ملاحظة مفهوم الذات المتلبسة ووضع اللفظ لها فلا تنطبق مع غير المتلبسة، والوضع للذات الاعم لا مجال له، لان نفس مفهوم الذات لم يوضع لها الذات، بل مع ملاحظة ارتباطها من مبدأ، ولا جامع بين التلبس والانقضاء كي يوضع للمفهوم الجامع. ولا بأس بالاشارة الى وجوه تصور الجامع وملاحظتها، فقد ادعي وجود الجامع بوجوه: الاول: دعوى انه هو الذات المتصفة بنحو الموجبة الجزئية في قبال عدم الاتصاف بالمرة وهي تصدق على المنقضي والمتلبس بالفعل. وفيه: ان مفهوم الاتصاف لم يلحظ في الموضوع له جزما، وانما يراد به واقعه، وهو النسبة، ولا جمع بين النسبتين كما لا يخفى، لان النسبه معنى حرفي ولا يتصور الجامع في الخارج لتباين النسب. الثاني: الالتزام بالجامع العنواني نظير ما يلتزم به في الوجوب التخييري كعنوان أحدهما.. وفيه: انه يلزم وضع الهيئة لهذا العنوان ومقتضاه الترادف وهو باطل جزما مع انه معنى اسمي والهيئة من الحروف. ثم ان اريد احدهما المعين في الواقع فهذا غير جامع. وان اريد على سبيل البدل فيلزم تعدد الموضوع له وهو خلف. مع انه لا وجود خارجا لو اريد واحد منهما لا كليهما. فتأمل. الثالث: ان يكون الجامع من وجدت فيه الصفة. وفيه: انه يلزم عدم صحة: (زيد ضارب الان) لعدم صدق الماضي في حقه، مع استلزامه لبعض المحاذير الاخرى التي اشار إليها المحقق الاصفهاني فراجع. واما جواب الكفاية عن استدلال اللاعم بالاية الكريمة. فهو قابل للمناقشة، بان يمكن للخصم ان يدعي ان استدلال الامام (ع) كان بسبب الظهور الاولى للكلام وضميمة ظهور الكلام في فعلية الموضوع عند فعلية حكمه. نعم يثبت ان عنوان الظالم كان ينطبق على الخلفاء. واما دعوى كون المورد ليس من تلك الموارد، فهذا خلاف الظاهر الاولي في كل قضية. ولا بد ان يكون احتجاجه بملاحظة ذلك والا سهل على الخصم انكاره. فالحق في الجواب: ان سؤال ابراهيم (ع) لا يمكن ان يكون لمن هو متلبس بالظلم فعلا ومن ينطبق عليه عنوان الظالم فعلا، فلا بد ان يكون للاعم من المتلبس سابقا ولمن لم يتلبس أصلا. فالجواب هو التفصيل فالمراد بالاية هو خصوص المتلبس سابقا فلاحظ. ثم انه لا عبرة لبعض الاجوبة المذكورة عن الاستدلال بالاية لوضوح الاشكال فيها. واما الاستدلال على الوضع للمتلبس أو نفي الثمره في الخلاف بعدم الاشكال في نفي الحكم بانقضاء المتلبس، كما في موارد الحيض. فهو ضعيف، لان فعلية الحكم تدور مدار فعلية الموضوع، فإذا كان الموضوع هو الاعم كان فعليا. واحكام الحيض انما لا تثبت، للادلة القطعية على ان المانع حدث الحيض لا عنوان الحائض. فلاحظ. (*).

(تنبيهات المسألة) التنبيه الاول: في بيان بساطة مفهوم المشتق أو تركيبه. ولا بد قبل الخوض في المطلب من بيان المراد بالبساطة

والتركيب وتعيين محل الكلام فيهما. وقد تعرض صاحب الكفاية الى تحديد المتنازع فيه، فذكر: ان المبحوث عنه هو البساطة في عالم التصور واللحاظ لا الواقع وبحسب التعمل العقلي. وبيان ذلك: ان الشئ قد يكون بسيطا في عالم اللحاظ بمعنى انه لا يتحقق في الذهن عند التعبير عنه إلا صورة واحدة لا اكثر، ولكنه في الواقع والحقيقة قد يكون كذلك كالبياض، فانه في ذاته بسيط، كما انه صورة ولحاظا كذلك. وقد يكون مركبا بالتركيب الحقيقي كالانسان، فانه حقيقة ذو جزئين الحيوان والناطق، ولكنه واحد صورة ولحاظا، أو بالتركيب الاعتباري كالدار، فانه بحسب الاعتبار ذو اجزاء، إذ هو اصطلاح عرفي على مجموعة امور كالساحة والغرفة والسطح، ولكن صورته الذهنية واحدة. فالكلام في ان المشتق بسيط في عالم التصور أو مركب ؟، بمعنى انه حين اطلاق اللفظ هل تأتي في الذهن صورة لشئ واحد أو اشياء ؟ وليس الكلام في واقع المشتق وحقيقته (١).

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ولكن ما ذكره (قدس سره) غير تام كما قيل (١). والوجه فيه: انه لا كلام في بساطة المشتق بحسب التصور واللحاظ، إذ الموضوع له إذا كان معنى واحدا لحاظا وان كان مركبا حقيقة أو اعتبارا، كان المتصور عند اطلاق اللفظ ذلك المعنى الواحد والموجود في الذهن صورته لا صورتان فشأن المشتق لا يقل عن شأن المركبات الاعتبارية في جهة كونها بسيطة ادراكا، فلا اشكال في بساطته من حيث الادراك ولا كلام في هذه الجهة، انما الكلام في بساطة وتركيب ذاته وحقيقته، وهي محط الكلام بين الاعلام، كما تشعر به عباراتهم في المقام، فلاحظها. وإذا اتضح لك موضوع الكلام، فقد وقع الكلام في بساطة المشتق وتركيبه، وقد ذهب صاحب الكفاية الى بساطته وفاقا للسيد الشريف، وتعرض الى ذكر استدلاله على البساطة ونفي التركيب: بان مقتضى التركيب ان يكون معنى المشتق ذاتا لها المبدأ، فحينئذ يقال: بان الذات المأخوذة اما مفهوم الذات أو مصداقها الخاص، فعلى الاول: يلزم دخول العرض العام في الفصل في مثل: (الانسان ناطق). وعلى الثاني: يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص في القضايا الى الضرورة، إذ يكون الموضوع جزء المحمول وحمل الشئ على نفسه ضروري، لان المعنى يكون في مثل: (الانسان ضاحك) و (الانسان انسان له الضحك) (٢). واجاب في الفصول عن كلا شقي الاشكال: اما عن الاول: فبان الناطق انما كان فصلا في عرف المنطقيين ولم يثبت انه كذلك لغة ووضعا.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩١ - الطبعة الاولى.
(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

واما عن الثاني: فبان المحمول ليس هو الموضوع على اطلاقه كي يكون الحمل ضروريا، بل المحمول هو الموضوع المقيد بالضحك، وحيث ان ثبوت القيد غير ضروري فلا يكون حمل المقيد ضروريا (١).

واستشكل صاحب الكفاية في الجواب الاول: بانه من الواضح ان المنطقيين جعلوا الناطق فصلا بما له من المعنى لغة وعرفا بلا نقله من معنى آخر. واستشكل في الجواب الثاني: بان المحمول وان كان مقيدا، الا انه لا يخلو الامر من احد حالين، اما ان يكون المحمول هو ذات المفيد بلا دخل للقيد والتقييد أصلا، بل لوحظ التقييد مرآتا وعنوانا للذات. واما ان يكون المحمول هو المقيد، بما انه مقيد، بحيث تكون جهة التقيد والقيد دخيلة في المحمول وليست معرفة فقط. فعلى الاول يكون الحمل ضروريا لحمل الشئ على نفسه. وعلى الثاني تنحل القضية الى قضيتين، احدهما: (الانسان انسان). والاخرى: (الانسان له النطق). والقضية الاولى ضرورية، وجهة الانحلال: ما تقرر من ان الوصف قبل العلم به خبر في الحقيقة، فقولنا: (زيد شاعد ماهر) يشتمل على خبرين حقيقة الاخبار بالشعر وبالمهارة فيه، وان لم تؤخذ المهارة بنحو الخبر بل بنحو الوصف، فالقيد وان اخذ وصفا لكنه في الحقيقة اخبار، فينحل المحمول الى خبرين (٢). وللانحلال تقريب آخر ليس محل ذكره هيهنا. ثم ان صاحب الفصول نفسه تنظر في الجواب الثاني: بان المحمول وان كان مقيدا، لكن الذات المقيدة به اما ان تكون مقيدة به واقعا أو لا. فعلى الاول يصدق الايجاب بالضرورة. وعلى الثاني يصدق السلب بالضرورة. فالانقلاب لازم لا محالة.

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦١ - الطبعة الاولى.
(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وتنطر فيما ذكره صاحب الكفاية: بأن الانقلاب المدعى لا يثبت بما ذكر، إذ المناط في الجهات ومواد القضايا انما هو ملاحظة نسبة المحمول الى الموضوع بحسب ذاته بلا لحاظ الواقع وثبوتها له واقعا وعدم ثبوتها له، بل لحاظ ثبوت النسبة واقعا للموضوع يوجب صدق الضرورة في جميع القضايا، لان القضية بشرط المحمول تكون ضرورية لا محالة. وما ذكره صاحب الفصول انما هو من باب الضرورة بشرط المحمول، وهو أجنبي عن موضوع الكلام، كما عرفت (١). ثم ان صاحب الكفاية (قدس سره) قد استشكل الشق الاول من استدلال المحقق الشريف - أعني لزوم دخول العرض العام في الفصل -: بان الناطق ونحوه مما يعد فصلا ليس فصلا في الحقيقة، فان معرفة الفصل الحقيقي تكاد تخفى على كل احد، كما قرر ذلك، ولا يعرفها سوى علام الغيوب، وانما هو ونظائره من الاثار واللوازم الخاصة للفصل الحقيقي فتعرف بها الذات. وعليه، فاخذ مفهوم الذات أو الشئ في مفهومه لا يستلزم سوى دخول العرض العام في الخاصة ولا محذور فيه، إذ لا يلزم منه دخول العرضي في الذاتي (٢). ولم يناقش (قدس سره) في الشق الثاني من الدليل، ولكن المناقشة في الشق الاول كافية في ابطال الدليل، إذ يمكن اختياره دون الشق الثاني. ولكنه (رحمه الله) ذكر بعد كل هذا دليلا آخر على البساطة ونفي التركيب، وهو: عدم تكرار الموصوف في مثل: (زيد كاتب) فان: (كاتب) لو كان مركبا من الذات والنسبة والمبدأ لزم تعدد الموصوف مع أنه واحد ضرورة (٣). والذي يتحصل: ان الدليل على نفي التركيب بأخذ الذات في مفهوم المشتق عند صاحب الكفاية انما هو عدم تعدد الموصوف وتكراره.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٢ - طبعة

مؤسسة آل البيت (ع). (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ولكن هناك قولا آخر في التركيب لا يرجع الى أخذ الذات في مفهوم المشتق، بل الى أخذ خصوص النسبة، فمفهوم المشتق مركب من النسبة والمبدأ. وقد اورد على هذا: بوجود موارد يصدق فيها المشتق بلا لحاظ النسبة فيها، فانه يقال للبياض: انه ابيض، قبل ملاحظة انه من الاعراض المتقومة بالغير أو المتقومة بذاتها، بملاحظة ذاته. ومن هنا ادعي: أن مفهوم المشتق بسيط وان مفهومه نفس المبدأ، فمفهوم قائم عين القيام وأبيض عين البياض، إلا انهما يختلفان اعتبارا ولحاظا، فقد لوحظ المبدأ في المصدر بما انه موجود مغاير للذات ومباين لها، ولذلك لم يحمل عليها، ولوحظ في المشتق بما انه من احوال الذات واطوارها وعوارضها، فصار له مع الذات نحو اتحاد فصح حمله عليها. وبالجملة: لا فرق بين قائم والقيام ونحوها إلا بالاعتبار، فانهما بحسب المعنى متحدان، واختلافهما اعتباري وهو الذي اوجب صحة حمل أحدهما على الذات دون الاخر، فان المصدر ملحوظ بشرط لا والمشتق ملحوظ لا بشرط الحمل. واورد عليه صاحب الفصول: بان ذات المعنى إذا كانت مغايرة للذات وجودا ومفهوما ومباينة لها لم يفد لحاظها من عوارض الذات واوصافه واطواره في تصحيح حمله عليها بالحمل الشايع، إذ هذا اللحاظ لا يرفع المغايرة الذاتية بين الوجودين ولا يوجب وحدتهما في الوجود، وهذا يدل على ان للمشتق سنخ معنى غير المبدأ متحد مع الذات في نفسه دون المصدر، كما لا يخفى (١). وقد حمل صاحب الكفاية كلام أهل المعقول ودعواهم بان المشتق مأخوذ لا بشرط والمصدر مأخوذ بشرط لا، على تغاير مفهوميهما سنخا، وان مفهوم

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦٢ - الطبعة الاولى (*).

المشتق سنخ مفوم لا يأبى الحمل على الذات ولا بشرط من حيث الحمل دون مفهوم المصدر، فان مفهومه بنحو يأبى الحمل على الذات وبشرط لا (١). ولكن استشكل المحقق الاصفهاني (رحمه الله): بان من يلاحظ كلام اهل المعقول يجده صريحا في دعوى وحدة مفهوم المشتق ومبدئه، وان الاختلاف بينهما باللا بشرطية وبالشرط لائية، إعتباري لا غير (٢). وعليه، فلا يتصور لدعوى البساطة بهذا المعنى وجه قريب. وقد ذهب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى بساطة مفهوم المشتق بمعنى آخر وتصوير غير هذا التصوير (٣). ومحصل دعواه: ان الموضوع له المشتق سنخ معنى مبهم. التنبيه الثاني: في ملاك الحمل. وهو الاتحاد من جهة والتغاير من جهة، وذلك لان مقتضى الحمل هو الهوهوية بين شيئين وبيان ان المحمول هو الموضوع، فمع التغاير من جميع الجات لا يصح فرض كون المحمول هو الموضوع، كما انه مع الاتحاد من جميع الجهات يمتنع الحمل لتقومه بفرض شيئين يكون أحدهما هو الاخر، ومع الاتحاد عن جميع الجهات لا تعدد اصلا فلا محمول وموضوع. ثم ان الاتحاد المفروض في ملاك الحمل ان كان هو الاتحاد مفهوما وحقيقة سمي الحمل بالاولي الذاتي، وان كان هو الاتحاد في الوجود مع التغاير في المفهوم سمي بالحمل الشائع الصناعي، - كما أشرنا إليه فيما

سبق -. هذا تمام الكلام في ملاك الحمل. وقد اشار المحقق صاحب الكفاية الى ما جاء في الفصول من: لزوم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩٥ - الطبعة الاولى. (٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩٢ - الطبعة الاولى (*).

ملاحظة التركيب بين المتغايرين بملاحظتهما شيئا واحدا وحمل أحدهما على الاخر (١). واورد عليه: اولا: بان هذه الملاحظة توجب عدم صحة الحمل لاستلزامها مغايرة المحمول للموضوع في الكلية والجزئية، إذ الكل والجزء متغايران، فإذا لوحظ المجموع امرا واحدا كان كلا، فحمل أحدهما عليه حمل الجزء على الكل وهو ممتنع للمغايرة بينهما. وثانيا: انه من الواضح انه لا يلحظ في الموضوع والمحمول الا ذاتهما ومعناهما بلا لحاظ شئ آخر معه في جميع القضايا وموارد الحمل (٢). وقد استشكل كلام المحقق الخراساني من جهتين: الاولى: لفظية، وهي تعبيره بـ:)لا يعتبر)، لان صاحب الفصول لم يفرض اعتبار ذلك في ملاك الحمل، بل صحح به حمل أحد المتغايرين وجودا على الاخر، فكان الاصح التعبير بـ:)لا يكفي). الثانية: فيما اورده اولا، فان صاحب الفصول لم يفرض حمل أحدهما على المجموع كي يدعى تغاير الكل مع الجزء، بل فرض حمل أحدهما على الاخر، وان هذا اللحاظ يوجب بينهما نوع اتحاد، كما لو قال: (زيد وعمرو واحد)، فان حمل احدهما على الاخر بهذا اللحاظ يؤدي معنى زيد وعمرو واحد كما لا يخفى. فالاولى - كما قيل - الايراد عليه: بان صحة الحمل تابعة لتحقق ملاكه وهو الاتحاد، وطبيعي أن الحمل بذلك تابع لظرف ملاكه، فإذا كان الاتحاد خارجيا صح الحمل في الخارج، وإذا كانت الوحدة لحاظية لا خارجية كان ظرف الحمل

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦٢ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وان هذا ذلك في اللحاظ والذهن لا الخارج، إذ لا وحدة بينهما خارجا كي يقال ان هذا ذاك خارجا. فملاحظة المجموع واحدا لا تصحح الحمل في الخارج مع المغايرة، وانما تصحح الحمل في ظرف الوحدة المفروضة وهو الذهن واللحاظ ولا فائدة فيه. فتدبر. وعلى كل فلا يحتاج المقام الى زيادة تحقيق لعدم ترتب الاثر عليه. التنبيه الثالث: في حمل صفات الباري كالعالم والقادر وصدقها على ذاته المقدسة. فقد يستشكل صحته من جهتين: الجهة الاولى: ان الحمل لا بد فيه من تغاير المحمول والموضوع. والمفروض ان صفاته جل اسمه عين ذاته فلا تغاير بينهما. الجهة الثانية: ان المشتق يعتبر في صدقه تلبس الذات بالمبدأ وانتسابه إليها، لاشتماله على النسبة بناء على التركيب كما هو واضح، وعلى جهتها بناء على البساطة، إذ عليه يلحظ كون المبدأ بنحو من اطوار الذات وصفاتها، وهذا يتقوم بفرض النسبة في صدقه وان كانت خارجة عن ذاته. وبالجملة: فالمشتق انما يصدق في مورد تتحقق فيه النسبة بين المبدأ والذات، وظاهران

النسبة تقتضي التغاير والاثنينية كما لا يخفى، فلا تحقق لها بين صفات الباري وذاته، لكون المفروض انها عين ذاته، ولا تغاير بينهما خارجا. ولاجل ذلك التزم في الفصول بالتجوز أو النقل في صفات الله جل شأنه. لكون استعمالها في معناها غير ممكن (١). وقد تصدى صاحب الكفاية (قدس سره) لدفع الاشكال من جهتيه وعقد لكل منهما تنبيها على حدة..

---

(١) الطهراني الحائري الشيخ محمد حسين. الفصول الغروية / ٦١ - الطبعة الاولى (*).

فدفع الجهة الاولى من الاشكال: بان صفات الباري عز وجل وان كانت متحدة مع ذاته خارجا ووجودا إلا ان المبدأ يغايرها مفهوما، فان مفهوم العلم يغاير مفهوم الذات المقدسة، وهذا التغاير المفهومي يصحح الحمل بلا اشكال ولا ريب، كيف ؟ وقد عرفت ان من اقسام الحمل ما كان التغاير فيه بين المفهومين والاتحاد بين الوجودين وهو الحمل الشايع، فلا يعتبر التغاير بين الوجودين في صحة الحمل كما لا يخفى (١). والانصاف ان الامر كما ذكره، بل لا يحتاج الى ذلك أصلا، فان حل هذه الجهة أهون من ان يعقد لها تنبيه مستقل وتكون مورد الاهتمام بهذا النحو، ولم تكن كفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات محل الاشكال بحسب الظاهر. وعلى كل فيكفي في صحة الحمل مغايرة نفس المحمول مع الموضوع - كما أشار الى ذلك المحقق الاصفهاني (٢) - ولا يحتاج الى اثبات مغايرة مبدئه، فان المعتبر هو وجود المغايرة بين المحمول والموضوع لا غير، ومن الواضح ان مفهوم المشتق يختلف عن مفهوم الذات حتى فيما كان مبدؤه متحدا مع الذات مفهوما، نظير: (السواد اسود والوجود موجود). وعليه، ففي مثل صفات البارئ وان كان المبدأ متحدا مع الذات وجودا إلا ان المحمول هو الصفة لا المبدأ، والصفة مغايرة للذات، ومغايرتها تكفي في صحة الحمل. وبالجملة: فاندفاع هذه الجهة من الاشكال في غاية الوضوح، فلا تحتاج الى مزيد بحث وتفصيل كلام. واما الجهة الثانية: فقد دفعها المحقق صاحب الكفاية - بعد التزامه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٩٩ - الطبعة الاولى (*).

باعتبار التلبس وقيام المبدأ بالذات في صدق المشتق، ودفع توهم من توهم عدم اعتباره لاجل صدقه في موارد لا يقوم المبدأ فيها بالذات، كالضارب والمؤلم فان الضرب والالم يقومان بالمضروب والمولم، مع ان صدق الضارب والمؤلم على من صدر منه الضرب والالم حقيقي لا اشكال فيه -: بان انحاء القيام والتلبس تختلف باختلاف انحاء المبادي واطوارها، فتارة: يكون القيام صدوريا. واخرى: حلوليا. وثالثة: بنحو الوقوع عليه. ورابعة: بنحو الوقوع فيه. وخامسة: يكون بنحو الانتزاع. وسادسة: يكون بنحو الاتحاد خارجا. فالقيام على انحاء، ومنه القيام بنحو الاتحاد خارجا كما في صفات الباري تعالى، فان العلم قائم بذاته، لكن قيامه بنحو العينية والاتحاد. وعدم اطلاع

العرف على مثل هذا النحو من التلبس وكونه بعيدا عن الاذهان العادية لا يضر صدقها عليه، مع وجود مفهوم صالح للصدق عليه حقيقة ولو بعد الدقة والتأمل العقلي، فان العرف مرجع في تشخيص المفاهيم دون المصاديق وما ينطبق عليه المفهوم (١). وانت خبير بان ما ذكر صاحب الكفاية من صدق التلبس في صفات الله عز إسمه وتحقق القيام وانه نحو قيام لا يدرك إلا بالدقة، امر لا يعدو هذه الالفاظ ومعانيها، والا فهو غير قابل للتصور والتسليم بعد ان عرفت ان التلبس يستتبع النسبة بين الذات والمبدأ ويتقوم بها، والنسبة تتوقف على وجود إثنينية وتغاير بين المنتسب والمنتسب إليه ولا اثنينية بين صفات الله وذاته فلا تتصور النسبة والتلبس بينهما، ففرض وجود التلبس والقيام بنحو خاص وهو القيام بنحو الاتحاد أمر لا يسهل التسليم به ولا يعرف كنهه. وما ذكره (قدس سره) أشبه بالفرار عن الاشكال والانحراف به الى عالم آخر وجهة ثانية. فتأمل. وقد تصدى المحقق الاصفهاني (ره) لدفع الايراد المزبور: بعنوان توضيح

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

عبارة الكفاية: بان من مصححات صدق المشتق عينية المبدأ لتمام ذات الموضوع، كما في صدق الاسود والموجود على الوجود، ببيان: ان اتصاف الجسم بالاسود بواسطة أمر خارج عن ذاته يوجب اولوية اتصاف السواد به، لان وجدان الشئ لنفسه ضروري، ومن هذا الباب صدق صفات الكمال والجمال والجلال على ذات الباري عز إسمه، فان مبادئها عين ذاته، وهو نحو من القيام، بل هو أعلى مراتب القيام (١). والانصاف انه لا يخلو عن شئ من التوقف، فانه ان كان المراد كما قد يظهر انه لا يعتبر في صحة الحمل وصدق المشتق التلبس والنسبة، بل يكفي واجدية الذات للمبدأ، فما ذكره من ضرورة واجدية الشئ لنفسه لا يكاد يتعقل، فان الظاهر من الواجدية عرفا كونها اضافة خاصة تتقوم بالواجد والموجود، وظاهران الاضافة بطبعها تقتضي الاثنينية، فلا معنى لان يقال ان الشئ واجد لنفسه. بل - إذ هو عين نفسه - فواجديته لنفسه لا محصل لها. وعليه، فالتخلص عن الايراد بما ذكر لا يتحقق، إذ ما ذكر يقتضي الاثنينية ايضا. وقد تصدى السيد الخوئي (دام ظله) لتصحيح اعتبار الواجدية في صحة الحمل وعدم اعتبار التلبس بتقريب: ان التلبس بمعنى قيام العرض بمعروضه غير معتبر بلا اشكال، ضرورة صحة صدق المشتقات الاعتبارية مع عدم كونها من الاعراض وليست قائمة بالذات قيام العرض بمعروضه، فلا بد أن يكون المصحح للصدق واجدية الذات للمبدأ كي تشتمل المبادئ الاعتبارية، بل جاء في تقريراته: ان المراد من التلبس هو ذلك، ثم ذكر ان واجدية الذات لنفسه ضرورية (٢).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٠ - الطبعة الاولى.
(٢) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ١ / ٢٩٢ - الطبعة الاولى (*).

ولا يخفى ان ما ذكره انما يتم لو دار الامر بين التلبس بمعنى قيام العرض بمعروضه والواجدية بحيث لم يكن هناك واسطة، إذ نفي احدهما يعين الاخر قهرا، ولكن الامر ليس كذلك، إذ يمكن ان يؤخذ في تصحيح الحمل وجود النسبة والربط بين المبدأ والذات فيعم المبادئ الاعتبارية ولا يرجع الى الواجدية، فنفي أخذ التلبس بذاك المعنى لا يعين الواجدية كما لا يخفى. بل يمكن اعتبار التلبس ولكن بمعنى قيام المبدأ بالذات لا قيام العرض بمعروضه، فيعم ايضا الاوصاف الاعتبارية. ثم ان ما ذكر في كلام العلمين من تصحيح الحمل بواجدية الذات للمبدأ بنحو واجدية الشئ لنفسه وكونه من الحمل اتحاد الواجدية يمكن ان يورد عليه: اولا: ان مقتضاه صحة حمل المشتق على ما يدل على المبدأ في جميع الموارد، مع انه لا يصح ان يقال: (القيام قائم، والعلم عالم، والضرب ضارب) ونحو ذلك. وثانيا: ان المدار في تشخيص مفاهيم الالفاظ على الفهم العرفي، والعرف يفهم من المشتق الواجدية المتقومة باثنين، والحاصلة بين أمرين، ولا يفهم منه ما يعم واجدية الشئ لذاته ولو كان هذا ناشئا عن عدم ادراكه لها، وهذا ليس من الرجوع الى العرف في تشخيص المصاديق بل من الرجوع إليه في تعيين المفاهيم. فلاحظ. وبالجملة: ما ذكره لا يرجع الى محصل. والذي يتحصل: انه لم يتم لدينا وجه لدفع الاشكال في صدق صفات الباري على ذاته حقيقة، لعدم النسبة والربط لعدم التغاير بين الذات والصفات، فلا محيص عن الالتزام بما التزم به صاحب الفصول من كون استعمالها بنحو المجاز أو النقل. نعم يبقى هنا ايرادان:

الاول: ما ذكره صالحب الكفاية على الالتزام بالنقل، من لزوم الالحاد أو التعطيل، وذلك لان المعنى الذي يراد استعماله فيه، اما ان يكون المعنى العرفي المفهوم كمن ينكشف لديه العلم في عالم، أو ما يقابله كالجهل، أو لا يراد بها أي معنى. فالاول: هو المدعى والمفروض انه لا يقول به. والثاني، يستلزم نسبة الجهل إليه تعالى وهو محال. والثالث، يستلزم ان يكون اللفظ صرف لقلقة لسان (١). ولا يخفى ان هذا الايراد انما يتأتى لو اراد صاحب الفصول بالنقل نقل المادة، اما لو كان مراده نقل الهيئة وانها تستعمل في معنى آخر غير المعنى الموضوعة له لم يلزم ما ذكر، فان المبدأ يراد به معناه، وهو من ينكشف لديه العلم، وإنما التصرف في الهيئة، فانها هي مورد الاشكال. الثاني: ان التجوز لا يتصور في الحروف، إذ الموضوع له فيها هو النسبة والربط وهو من سنخ الوجود، فإذا لم يستعمل فيه الحرف واستعمل في غيره، فاما ان يكون الغير من المعاني الحرفية أو من المعاني الاسمية، فعلى الاول يعود الاشكال. وعلى الثاني لا علاقة بين المعنين كي تصحح الاستعمال للتغاير الموجود بينهما، مضافا الى خروج الحرف عن كونه حرفا. والجواب: انه لا ملزم لان يكون المجاز في الكلمة كي يورد ما ذكر، بل يمكن ان يكون المجاز في الاسناد، بمعنى ان يكون في اسناد الصفة الى الذات مسامحة وتجوز، مع استعمالها هيئة ومادة في معناها الموضوع له. وبالجملة: يتعين الالتزام بما التزم به صاحب الفصول، ولا محذور فيه عقلا. والله العالم.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

تذييل: عقد صاحب الكفاية في آخر مبحث المشتق امرا لم يتضح المراد به والاثر منه وعبارته لا تخلو من ارتباك وتهافت، إذ قال اولا: (الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة... بل يكفى التلبس به ولو مجازا كما في الميزاب الجاري)، ثم قال بعد ذلك: (فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان مبدؤه مسندا الى الميزاب بالاسناد المجازي) (١). إذ ظاهر العبارة الاولى عدم اعتبار التلبس بالمبدأ حقيقة في جري المشتق على الذات حقيقة. وظاهر العبارة الثانية انه لا يعتبر في صدق المشتق في نفسه وبما انه مشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ، بل يكون التجوز في الاسناد لا في الكلمة، نظير اسناد الجريان بما له من المعنى الى الميزاب. وعلى كل فليس ما افاده أخيرا بذي افادة وأثر فلا يهمنا تحقيقه والبحث فيه. والله ولي السداد والتوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل. تم بحث المشتق درسا وحضورا يوم السبت ٣٠ رجب سنة ١٣٨٤ هـ. وقد تم تسويده يوم الثلاثاء ٣ شعبان سنة ١٣٨٤ هـ. ويأتي الكلام بعده في مبحث: (الاوامر) ونستمد من الله تعالى العون.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٥٨ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاوامر

الاوامر الكلام في مطالب: المطلب الاول: في مادة الامر. ولاجل تحقيق الحال فيها يتكلم في جهات: الجهة الاولى: في معنى الامر لغة وعرفا واصطلاحا. وقد ذكر صاحب الكفاية: بانه ذكر له معان عديدة، كالطلب. والشئ. والشأن. والغرض. والحادثة. والفعل، إلا انه (قدس سره) استشكل كون هذه كلها من معاني الامر، وادعى أن عد بعضها من معانيه من باب اشتباه المفهوم. بالمصداق، بمعنى: انه لم يستعمل في الموارد التي يستشهد بها في المفهوم، بل يراد منه ما هو مصداق المفهوم، ولكن لا بما انه مصداق المفهوم فيتخيل انه مستعمل في المفهوم وموضوع له، فمثلا قوله: (جئت لامر كذا) لم يستعمل لفظ الامر في مفهوم الغرض كما قيل. بل اللام دلت على الغرض لكونها تعليلية، و انما استعمل في مفهوم آخر كان هذا بدلالة اللام مصداقا للغرض. ونحوه غيره، و من هنا خطأ صاحب الفصول حيث التزم بان لفظ الامر حقيقة في الطلب والشأن (١).

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وقد استشكل المحقق الاصفهاني في حاشيته على الكفاية تعبير صاحب الكفاية عن الاشتباه المزبور بانه من اشتباه المفهوم

بالمصداق، ببيان: ان اشتباه المفهوم بالمصداق انما يكون في مورد يوضع اللفظ للمصداق بما انه مصداق وبما هو كذلك ويستعمل فيه مع هذا اللحاظ، فيدعى وضعه للمفهوم كما لو وضع اللفظ للغرض بالحمل الشائع، فيدعى وضعه للغرض بالحمل الاولي. اما مع عدم الوضع للمصداق فلا يكون ادعاء وضعه للمفهوم من باب الخلط بين المفهوم والمصداق. والحال في المعاني المذكورة كذلك، إذ لم يوضع اللفظ لمصاديقها جزما. فالمتجه على هذا: التعبير بالاشتباه، لا غير (١). وأنت خبير بان هذا التعبير كما يمكن ان يراد به ما ذكره المحقق الاصفهاني يمكن ان يراد به ما قصده المحقق الخراساني، إذ يصح التعبير به عن دعوى الوضع للمفهوم مع استعماله في المصداق لتخيل استعماله في المفهوم. ويكون من باب اشتباه المفهوم بالمصداق في مقام الاستعمال الذي لوحظ طريقا لمعرفة الوضع. وبالجملة: ليس في وضع التركيب المذكور ما يعين كون مفاده ما ذكره الاصفهاني، بل هو تركيب يمكن ان يقصد منه ما يتلاءم معه. فلاحظ، والامر سهل، لان الايراد أدبي لا جوهري علمي. ثم ان صاحب الكفاية بعد هذا لم يستبعد كون الامر موضوعا للطلب في الجملة - يعني بلا تعيين كونه الوجوبي أو الاعم أو غير ذلك من الخصوصيات التي يتكلم في أخذها فيه - وللشئ وحقيقة فيهما (٢). وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني: بان وضع الامر للشئ يقتضي

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٣ - الطبعة الاولى.
(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

مرادفتهما الموجب لصحة استعمال كل منهما في كل موضع يستعمل فيه الاخر، مع ان الامر ليس كذلك، فان هناك موارد يستعمل فيها الشئ ولا يستعمل فيها الامر، كالاعيان الخارجية، فانه لا يقال: (رأيت أمرا) إذا رأى فرسا، مع انه يقال: (رأيت شيئا) فان الامر يختص في صدقه بالصدق على الافعال. كما ان من موارد استعمال الامر ما لا يحسن ارادة الشئ فيه كقولك: (امر فلان غير مستقيم) فانه لا يحسن أن يقال: (شئ فلان غير مستقيم) (١). واختار المحقق النائيني (قدس سره): ان معنى الامر هو الطلب والواقعة ذات الاهمية في الجملة، ثم تدرج وادعى امكان القول بان الامر بمعنى الطلب من مصاديق الواقعة ذات الاهمية، لان الطلب من الامور التي لها اهمية. وعليه فللامر معنى واحد يندرج فيه الكل، وهو الواقعة ذات الاهمية، وهو ينطبق تارة على الطلب. وأخرى على الغرض. وثالثة على الحادثة. وهكذا. نعم هو لا يستعمل في الجوامد بل في خصوص الافعال والصفات. وقد ذكر (قدس سره) بان تصوير الجامع القريب بين الجميع وان كان صعبا، لكننا نرى الوجدان ان الاستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد، فيكون الاشتراك اللفظي أبعد (٢). ولكن الانصاف يقتضي عدم تمامية ما ذكر، إذ يرد عليه: اولا: انه من الواضح استعمال لفظ الامر فيما لا اهمية له من الوقائع بلا لحاظ عناية وعلاقة ولا وجود مسامحة بحسب النظر العرفي، فيقال: (هذا الامر لا اهمية له)، فدعوى كون الموضوع له هو الواقعة ذات الاهمية ممنوعة. وثانيا: ان لفظ الامر يجمع بنحوين: الاول: بنحو اوامر. والاخر: بنحو امور. وهذا التعدد يكشف عن تعدد معنى الامر بحيث يختلف الجمع لاختلاف

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٣ - الطبعة الاولى.
(٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٨٦ - الطبعة الاولى (*).

المعنى المقصود، فدعوى وحدة معنى الامر ممنوعة. فلاحظ. وقد ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) الى ان لفظ الامر له معنيان: احدهما: عبارة عن مفهوم عرضي عام مساوق لمفهوم الشئ والذات من جهة كونهما من المفاهيم العامة العرضية، ولكنه اخص مما يساوقه من هذين العنوانين، وهو بهذا المعنى من الجوامد يجمع بنحو: (امور). والاخر: ما يساوق الطلب المظهر بالقول أو بغيره من كتابة أو اشارة، لا مطلق الطلب ولو لم يظهر، ولا مطلق إظهاره ولو لم يكن في الواقع طلب، وهو بهذا المعنى من المشتقات فيصلح الاشتقاق منه إسما أو فعلا، فيقال: أمر يأمر فهو آمر. ويجمع بنحو: (أوامر) (١). ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ورد على صاحب الكفاية، لالتزامه بأخصية معنى الامر عن مفهوم الشئ، بل هو مفهوم آخر يشارك مفهوم الشئ في كونه مفهوما عاما عرضيا لا غير. كما لا يرد عليه ما ورد على المحقق النائيني من تعدد الجمع، لالتزامه بتعدد المعنى المستتبع لتعدد الجمع. وقد التزم المحقق الاصفهاني (رحمه الله) بوحدة معناه، وانه بمعنى الطلب والارادة، وهو بهذا المعنى يصدق على التكوينات، فانها متعلقة لارادة الله التكوينية ومشيئته الالهية فيطلق عليها لفظ المصدر، ويكون بمعنى المفعول بمعنى ان المقصود بالامر فيها المراد. فيطلق على الاعيان الخارجية بلحاظ هذا المعنى. ثم انه (قدس سره) تعرض لابطال ما قيل من ان معنى الامر هو الفعل. ببيان: ان الموضوع له اما ان يكون مفهوم الفعل وما هو بالحمل الاولي فعل. أو يكون مصداقه وما هو بالحمل الشائع فعل. اما الاول: فهو واضح المنع لوضوح عدم مرادفة الامر للفعل، فليس امر وفعل بمعنى واحد لا محالة، واما الثاني: فالوضع لذوات المصاديق بلا جهة جامعة بينها،

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ١٥٦ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

كالاكل والشرب والقيام وغيرها سخيف جدا ولا يلتزم به احد. والجهة الجامعة بين افراد الفعل بما هي كذلك ليست الا حيثية الفعلية المتقومة بقابلية تعلق الارادة بها، فانها هي الجهة الفارقة بين الافعال والصفات. وعليه فيكون اطلاق الامر عليها من جهة قابليتها لان تكون موردا للارادة فيطلق لفظ الامر بمعناه المصدري المبني للمفعول على الافعال، كما يطلق المقصد والمطلب على ما يقع في معرض القصد والطلب وان لم يكن هناك طلب ولا قصد. وبالجملة: فالامر في جميع استعمالاته بمعنى واحد، وهو الارادة والطلب، لكنه يستعمل في متعلق الارادة بمعنى المفعول. يبقى اشكال اختلاف الجمع. ويدفع: بان الامر حين يطلق على الافعال لا يلحظ فيه تعلق الطلب بها تكوينا أو تشريعا فعلا، بل لا يلحظ الا قابليتها لذلك، فيكون اللفظ متمحضا في معناه الاصلي الجامد، فيجمع على وزن امور كما هو الغالب فيما هو على هذا الوزن، بخلاف اطلاقه على الطلب، فان الطلب فعلا ملحوظ فيه كيف ؟ وهو المستعمل فيه، فلا يتمحض في معناه الاصلي فيجمع على وزن أوامر. ثم انه (قدس سره) بعد تحقيق هذا بتفصيل اختصرناه، ذكر ان تحقيق الحال لا اثر فيه ولا طائل تحته فالاقتصار على هذا المقدار متعين واولى (١). ومن

الواضح ان مرجع ما ذكره (قدس سره) الى عدم الملزم للالتزام بتعدد المعنى للامر بنحو الاشتراك اللفظي، مع امكان فرض معنى واحد له بلا ورود أي إشكال. وما ذكره لا أرى فيه خدشا، فلا ضير في الالتزام به فتدبر. هذا كله في بيان المعنى اللغوي والعرفي. اما المعنى الاصطلاحي: فقد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٤ - الطبعة الاولى (*).

نقل صاحب الكفاية بانه موضوع في الاصطلاح للقول المخصوص، واستشكل صاحب الكفاية بانه على هذا لا يكون معنى الامر حدثيا بل جامدا. فلا يصح الاشتقاق منه، مع ثبوت الاشتقاق الظاهر كونه بلحاظ ما له من المعنى عندهم، وذلك يتنافى مع دعوى أن معناه القول المخصوص. ثم ذكر انه يمكن ان يراد بان المعنى الاصطلاحي للامر هو الطلب بالقول لا نفس القول، وانما ذكر القول فقط تعبيرا عن الطلب بما يدل عليه. وبعد ان ذكر هذا، أفاد ان تحقيق المعنى الاصطلاحي غير مهم، بل الامر سهل، إذ لا مشاحة في الاصطلاح، وانما المهم تحقيق معناه العرفي ليحمل عليه الاستعمال الوارد في الايات والروايات مع عدم القرينة على التعيين (١). ثم انه (قدس سره) ذكر انه قد استعمل في غير واحد من معانيه. وهو بظاهره يتنافى مع ما تقدم منه من انه حقيقة في خصوص الطلب والشئ، فلاحظ. والامر سهل كما ذكر فلنكتف بهذا المقدار، فالتطويل بلا طائل الجهة الثانية: في ان الطلب الموجه من طرف - شخص - الى آخر بلا علو ولا استعلاء لا يعد عرفا أمرا، بل يسمى التماسا المرادف بالفارسية لـ:)خواهش). وانما الاشكال في أن الطلب الذي يكون معنى الامر هل هو الطلب مع خصوص العلو، أو مع خصوص الاستعلاء، أو احدهما ؟. ادعى صاحب الكفاية: بان الامر هو خصوص الطلب من العالي. واستدل على دعواه بظهور ذلك عرفا، وان الطلب من العالي ولو كان مستخفضا لجناحه يعد امرا (٢).

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وقد يستدل على كفاية الاستعلاء في تحقق الامر وعدم اعتبار العلو بتقبيح الطالب السافل من العالي وتوبيخه، وهو قد يقرب بوجهين: احدهما: ان نفس التوبيخ كاشف عن كون الطلب امرا، إذ أمر السافل العالي قبيح. والاخر: اطلاق الامر على طلبه في مقام التوبيخ بقولهم: (لم تأمره ؟)، فانه كاشف عن كون طلبه أمرا، إذ الظاهر كون الاستعمال حقيقيا وبما له من المعنى لا مجازيا. ولكن كلا الوجهين مدفوعان: اما الاول: فلان التوبيخ لم يكن على الامر، بل على استعلائه على من هو أعلى منه واثبات ما ليس له من المقام لنفسه، لا على نفس الامر. ومنه يتضح اندفاع الوجه الثاني، فان اطلاق الامر على طلبه جريا على اعتقاده وبنائه لا حقيقة. فان الطالب السافل يدعى لنفسه مقام الامر والامر. فيجرى في مقام توبيخه على مجرى بنائه ويوبخ على ما هو أمر بنظره. كما يقال لمن

يدعي الاعلمية وهو ليس كذلك: أيها الاعلم بين هذه المسألة بوضوح. فلاحظ. وانت خبير بان تحقيق هذه الجهة لا اثر له اصلا، لان الامر الذي نبحث فيه ما يصدر من المولى جل شأنه وهو مستجمع للعلو والاستعلاء كما لا يخفى. وانما تعرضنا لها تبعا لصاحب الكفاية فالدقة فيها غير لازمة. وانما الامر الذي لا بد من التنبيه عليه: ان مطلق الطلب من العالي لا يسمى أمرا، وانما هو خصوص الطلب الصادر منه بحسب مقام مولويته أو علوه دون ما يصدر منه بغير لحاظ هذه الجهة، كالتماسات الملوك لاخوانهم أو لغيرهم لا بنحو الامر المستتبع لغضبهم وعقابهم، فانها لا تسمى أوامر بلا اشكال. الجهة الثالثة: قد عرفت ان الامر بمعنى الطلب من العالي، فهل هو

خصوص الطلب الالزامي والذي يكون بنحو الوجوب، أو الاعم منه ومن الطلب الندبي، أو أنه خصوص الطلب الندبي. ذهب صاحب الكفاية الى الاول وان لفظ الامر حقيقة في الوجوب، مستدلا على ذلك: بانسباقه عند اطلاقه. وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة امره. وأيده ببعض الاستعمالات التي نوقش في دلالتها في الكتب المطولة، ولذلك جعلها تأييدا ومقربا لا دليلا وشاهدا. وانكر الاستدلال على الوضع للاعم بصحة تقسيم الامر للوجوب والندب، فيقال: الامر وجوبي وندبي. بانه انما يكون دليلا على إرادة الاعم من لفظ الامر في مقام التقسيم ومن اللفظ المستعمل، والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز. كما انكر الاستدلال على الوضع للاعم بان فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهي فعل المأمور به. بان المراد من المأمور به ان كان معناه الحقيقي، فالكبرى ممنوعة لاختصاص الامر بالوجوب. وان كان الاعم من معناه الحقيقي، فالكبرى وان سلمت لكن لا تفيد في اثبات المدعى (١). ولكن الانصاف: ان صحة التقسيم الى الايجاب والندب انما يكون بلحاظ ما للامر من معنى عرفي لا بلحاظ ما يستعمل فيه اللفظ حال التقسيم. وعليه، فهو دليل على كون اللفظ موضوعا للاعم من الطلب الوجوبي والندبي. ولكن يعارض هذا الدليل بدوا صحة مؤاخذة العبد بمجرد مخالفة الامر، فانه ظاهر في ظهور الامر في الوجوب. ويمكن الجمع بالالتزام بوضع لفظ الامر للاعم مع الالتزام بانه ينصرف مع عدم القرينة الى الطلب الوجوبي والالزامي وينسبق إليه. فيتحفظ على

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

ظهور كلا الامرين المزبورين - أعني التقسيم والمواخذة -، وتكون النتيجة موافقة لمدعى صاحب الكفاية وان خالفناه في المدعى والموضوع له. فتدبر. الجهة الرابعة: هل الموضوع له لفظ الامر هو الطلب الحقيقي أو الانشائي، أو الحقيقي المنشأ بقول أو بغيره من كتابة أو اشارة ؟. التحقيق كونه موضوعا للطلب الانشائي ولو لم يكن طلب حقيقي، وهو مختار صاحب الكفاية (١). لوضوح عدم صدق الامر على مجرد حصول الطلب في النفس لو علم به بلا اظهار له انشاء، كما انه يصدق بلا مسامحة على الاوامر الامتحانية، مع عدم ثبوت الطلب فيها حقيقة. ولا بد من التنبيه على امرين: الامر الاول: ان الامر إذا كان موضوعا للطلب الانشائي - كما اختاره صاحب الكفاية وهو الظاهر -، امتنع انشاء الطلب بلفظ الاخر حقيقة، لان

الطلب الانشائي هو الطلب المنشأ باللفظ والموجود بوجود إنشائي بواسطته، وهذا غير قابل للانشاء ثانيا، إذ ما هو موجود لا يقبل الايجاد، وانما الانشاء والوجود الانشائي يطرء على ذات المعنى ونفس المفهوم. وعليه، فإذا كان لفظ الامر موضوعا للطلب الموجود في عالم الانشاء - بأي معنى اريد من الانشاء - امتنع ان يستعمل في انشاء الطلب حقيقة، لانه يستلزم انشاء الطلب المنشأ ويكون معنى: (أمرتك) انشاء الطلب المنشأ وقد عرفت امتناعه. ونظير هذا الامر يورد على تعريف البيع: بانه تمليك انشائي، فانه يقتضي عدم صحة انشاء التمليك بلفظ البيع، كقوله: (بعت)، لان التمليك الانشائي الذي هو معنى البيع غير قابل للانشاء. وقد غفل من وجه تعريف الشيخ للبيع في مكاسبه: بانه انشاء التمليك

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بكون مراده كون البيع هو التمليك الانشائي لا انشاء التمليك، لعدم قابلية الانشاء للانشاء، لانه عبارة عن استعمال اللفظ في مقام ايجاد المعنى - اعتبارا أو انشاء - أو نفس ايجاد المعنى، وهو بذلك غير قابل للانشاء، بل لا معنى لانشائه - كما لا يخفى ونبهنا عليه في بيان الاشكال في وضع لفظ المعاملة للسبب (١) -. غفل من وجه كلام الشيخ (رحمه الله) بذلك عن ورود عين الاشكال على ما وجهه به، إذ عرفت ان التمليك الانشائي غير قابل للانشاء كالطلب الانشائي، وعليه فيشكل انشاؤه بلفظ البيع كما يقع كثيرا. والطريق الى التخلص عن هذا الايراد ينحصر في احد امرين: احدهما: الالتزام بان لفظ الامر والبيع ونحوهما مستعمل في مقام الانشاء في ذات المعنى كالطلب والتمليك بلا أخذ خصوصية انشائه فيه، وان وضع اللفظ للمعنى مع الخصوصية، فتكون هذه الاستعمالات مجازية. والاخر: التنزل عن دعوى وضع اللفظ للطلب الانشائي أو التمليك الانشائي، والتزام ان الموضوع له لفظ الامر هو مفهوم الطلب، أعم من كونه حقيقيا أو انشائيا، وان الموضوع له لفظ البيع هو كلي التمليك سواء كان حقيقيا أو انشائيا. نعم ينصرف اللفظ الى الفرد الانشائي من الطلب والتمليك، لكنه مع عدم القرينة فهو مستعمل في مقام الانشاء في معناه الحقيقي، وهو نفس المفهوم، ولا ينصرف في هذا الحال الى الفرد الانشائي، لان استعماله في مقام الانشاء بضميمة عدم امكان انشاء المنشأ قرينة قطعية على عدم ارادته. وعليه فيلتزم بانصرافه الى الفرد الانشائي في مقام الاخبار لا في مقام الانشاء لوجود القرينة في هذا المقام المانعة عن الانصراف. فتدبر. وعلى كل فالاشكال متين، وهذان الطريقان فرار منه والتزام بوروده كما

---

(١) راجع ١ / ٢٧٦ من هذا الكتاب (*).

لا يخفى. الامر الثاني: فيما يتعلق بعبارة الكفاية في المقام لظهور وجود تهافت بين صدرها وذيلها. وبيان ذلك: انه (قدس سره) ادعى ان الطلب الموضوع له لفظ الامر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يحمل عليه الطلب المطلق بالحمل الشائع الصناعي، بل هو الطلب

الانشائي الذي لا يحمل عليه الطلب بقول مطلق بالحمل الشائع، بل يحمل عليه الطلب الانشائي. ثم ذكر انه لو أبيت الا عن كونه موضوعا لمطلق الطلب الاعم من الحقيقي والانشائي، فلا اقل من دعوى انصرافه الى الطلب الانشائي، كما ان لفظ الطلب ينصرف إليه (١). فان الذي يظهر من صدر العبارة ان للطلب مفهوما لا يشمل الطلب الانشائي، ولذلك لا يحمل عليه بالحمل الشائع لانه ليس فرده، وهذا ينافي ما جاء في العبارة الاخرى من انصرافه الى الطلب الانشائي، إذ مع عدم كونه من افراده كيف ينصرف إليه ؟ !. فان الانصراف فرع فردية المنصرف إليه للمفهوم الكلي كما لا يخفى. ثم انه إذا لم يحمل عليه بقول مطلق عرفا، فكيف ينسبق عنه الى الذهن ؟. وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه العبارة ورفع ما يظهر من التهافت هو: ان الحمل الشائع الصناعي ينصرف عرفا الى ما كان الاتحاد بين المحمول والموضوع في الوجود الخارجي الا ما قامت القرينة فيه على كون الاتحاد في غير الخارج، بل نسب الى صدر المتألهين: القول بان ملاكه الاتحاد في الخارج. وعليه، فلا يحمل المفهوم على فرده غير الخارجي مع كونه فردا له. وبما ان الطلب الانشائي ليس موجودا خارجا فلا يحمل عليه الطلب المطلق، وانما يحمل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

على الطلب الحقيقي لانه وجوده الخارجي. واما الانصراف فهو لا يرتبط بعالم الحمل والصدق، وانما هو يرتبط بعالم اللفظ واستعماله، فيجوز ان ينصرف اللفظ الى الفرد الانشائي لكثرة استعماله فيه، ولو لم يصح حمل المفهوم عليه. وبالجملة: صحة الحمل لا ترتبط بالاستعمال، بل بالملاك الواقعي للحمل، بخلاف الانصراف فان ملاكه كثرة الاستعمال ولو كان مجازيا، فالانفكاك بينهما جائز. فلاحظ وتأمل. الى هنا ينتهي الكلام في جهات مادة الامر.

الطلب والارادة اقحم صاحب الكفاية مبحث الطلب والارادة، وحديث اتحادهما وتغايرهما، في البحث عن مادة الامر، وقد انتقل إليه بنحو واضح التكلف. فانه بعد ما انتهى من الحديث عن مادة الامر، وان الطلب الموضوع له لفظ الامر هو الانشائي، أو انه هو المنصرف إليه من لفظ الامر كما انه المنصرف من لفظ الطلب، ذكر ان الامر في لفظ الارادة بالعكس، فان المنصرف منها الارادة الحقيقية، وهو الذي اوجب ايهام تغايرهما ذاتا، فقيل به ثم بدأ بذكر ما اختاره في المقام، والاستدلال عليه بشكل مفصل. وعلى كل فقد تبعه في هذا المبحث سائر الاعلام ممن تأخر عنه، فاللازم متابعتهم والبحث في هذا الموضوع. وقد اختار صاحب الكفاية اتحاد الطلب والارادة مفهوما وانشاء وخارجا، بمعنى ان مفهوم الارادة عين مفهوم الطلب، والارادة الانشائية عين الطلب الانشائي، وواقع الارادة عين واقع الطلب، ولا فرق بينهما ذاتا ووضعا، وانما الفرق بينهما لفظي لا اكثر، فلفظ الطلب ينصرف الى الطلب الانشائي ولفظ الارادة ينصرف الى الارادة الحقيقية. وقد نسب (قدس سره) هذا الرأي الى المعتزلة، ونسب دعوى تغايرهما الى الاشاعرة (١). وتحقيق المقام: انه قد قيل: ان

النزاع يمكن ان يكون بانحاء ثلاثة: الاول: ان يكون في ثبوت صفة نفسانية أو فعل نفساني غير الارادة عند

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الامر بشئ. وهو بهذا النحو يكون عقليا. الثاني: ان يكون النزاع في ان مدلول الامر هل هو الارادة والطلب متحد معها، أو منطبق على الكاشف عنها كي يكون الصيغة كاشفة عن الارادة، فيترتب عليه ما يترتب على احراز ارادة المولى، اولا فتكون الصيغة كاشفة عن الطلب المغاير للارادة، فلا يترتب عليها ما يترتب على احراز ارادة المولى. والمسألة بهذا النحو تكون اصولية. الثالث: ان يكون النزاع في مرادفة لفظ الطلب للفظ الارادة بلا نظر الى ثبوت صفة اخرى في النفس ولا الى مدلول الصيغة. والمسألة بهذا النحو تكون لغوية محضة. وعليه فالكلام يقع في الانحاء الثلاثة: اما في ثبوت صفة اخرى نفسانية غير الارادة، فقد التزم به الاشاعرة، وعبروا عنها بالكلام النفسي في الجمل الاخبارية وبالطلب في الانشائيات. ومنشأ التزامهم بثبوت هذه الصفة في النفس هو: انه مما لا ريب فيه ان الله جل اسمه يطلق عليه متكلم ويوصف بالتكلم كما يوصف بالعلم والارادة وغيرهما. وبما ان صفاته جل شأنه عين ذاته وجودا لزم ان تكون قديمة كقدم ذاته. فيلزم ان يكون الكلام الموصوف به الله قديما، فيمتنع ان يراد به هو الكلام اللفظي لوضوح حدوثه وتصرمه فليس هو بقديم، فلا بد ان يكون امرا قديما في نفس المولى كشف عنه الكلام اللفظي، فهناك صفة اخرى في النفس غير الارادة هي الكلام النفسي، لانه يوصف بهما فيقال: مريد ومتكلم، وهو يقتضي المغايرة. ومن هنا قال شاعرهم: (ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا) فالكلام اللفظي كاشف عن وجود صفة نفسانية من سنخه وحاك عنها، سواء

كان اخباريا أو انشائيا. وعليه ففي مورد الامر والانشاء تكون في النفس صفة غير الارادة يحكي عنها الكلام اللفظي الانشائي، فعبر عنها الاشاعرة بالطلب لانها من سنخ الكلام اللفظي، وبذلك يختلف الطلب عن الارادة ذاتا وحقيقة. هذا هو الاساس في ذهاب الاشاعرة الى تغاير الطلب والارادة، كما قيل. والاشكال فيه واضح: فان ما ذكروه انما يتم لو كان التكلم من صفات الذات لاتحادها مع الذات المستلزم لقدمها. ولكنه ليس كذلك، بل هو من صفات الفعل التي يصح سلبها عن الذات في حين ما، وهو الفارق - كما قيل - بينها وبين صفات الذات، كالرازق والخالق، وهي لا يلزم ان تكون قديمة لعدم اتحادها مع الذات، بل هي حادثة ولذلك يقال: (خلق الله زيدا الان، ورزقه كذا فعلا)، ولم يكن كل من الخلق والرزق قديما كما لا يخفى، فالكلام كذلك. وعليه فلا يمتنع ان يراد من الكلام هو الكلام اللفظي، ولا موجب للالتزام بثبوت الكلام النفسي. بل قيل: بامتناع الالتزام بالكلام النفسي وانه صفة من صفات النفس غير الارادة، لاقامة البرهان في محله على تعيين الكيفيات النفسانية وتحديد صفات النفس وامتناع غيرها، وليس منها الكلام النفسي (١). ولا موجب لذكر الدليل وملاحظة صحته أو سقمه. وانما نقول: انه على تقدير تسليم الدليل على امتناع وجود صفة نفسانية غير الارادة

والعلم وغيرهما مما قيل بانحصار الكيفيات النفسانية فيه، فيمكننا الالتزام بالكلام النفسي، لا على ان يكون من صفات النفس، بل يكون من افعال النفس ومخلوقاتها وموجوداتها، فان النفس لها قابلية ايجاد الصور وحمل أحدها على الاخرى، والحكم بان هذا ذاك والتصديق والجزم به، فان هذا مما لا

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٠٩ - الطبعة الاولى (*).

ينكره أحد، فان كل شخص حين يحمل المحمول على الموضوع خارجا، لا بد له من لحاظ الموضوع والمحمول والجزم بان هذا ذاك في نفسه، والبناء على ذلك، والتصديق به، وكل من التصور والجزم أو الحمل أو الحكم - بأي لفظ يعبر عما يجده في النفس حال الحمل - من موجودات النفس ومخلوقاتها. وقد اشار الى هذا المعنى أمير المؤمنين (ع) في قوله: (كلما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم مردود اليكم) (١). وعليه، فيمكن ان يدعى كونه كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي. والاشكال فيه: بان الموجود الخارجي أو الذهني غير قابل للمدلولية وانما هي شأن الماهيات، لان المدلولية مرجعها الى انتقال المعنى الى الذهن بواسطة اللفظ والموجود غير قابل للانتقال، كما تقدم من ان المماثل لا يقبل المماثل والمقابل لا يقبل المقابل. يمكن التخلص عنه: بان استعمال اللفظ وارادة الموجود الخارجي منه كثيرا ما يقع في الكلام، كاستعمال الاعلام أو استعمال اللفظ الموضوع للكلي وارادة فرد منه معين. ويصحح ذلك: بان الموضوع له والمدلول للفظ هو نفس الماهية الكلية أو الجزئية وارادة الفرد المعين والموجود المتميز بالتطبيق. فليكن ما نحن فيه كذلك، فالكلام اللفظي يكون دالا على نفس المفهوم وذاته لا بما انه موجود وارادة ما هو موجود في النفس منه من باب التطبيق لا الاستعمال والكشف والحكاية. وعليه، فالالتزام بوجود فعل للنفس يسمى بالكلام النفسي، وهو الجزم والحكم، ويكون مدلولا للكلام اللفظي، لا نرى فيه محذورا. ولكن ما ذكرناه يختص بالجمل الخبرية كما لا يخفى، إذ الحكم والتصديق

---

(١) والكلام للامام محمد الباقر (عليه السلام) كما في حق اليقين ١ / ٤٧ للسيد الشبر (*).

يرتبط بالاخباريات، فالالتزام به لا ينفع الاشاعرة فيما رتبوه عليه من تغاير الطلب والارادة، فانه يتوقف على ثبوته في الانشائيات. ولكن الالتزام في الانشائيات بوجود صفة نفسانية أو فعل للنفس غير الارادة ونحوها يكون مدلولا للكلام اللفظي ويعبر عنه بالكلام النفسي مشكل، بل ممنوع، لان القوم ما بين منكر لوجود صفة في النفس غير الارادة ومقدماتها من تصور الشئ والجزم بفائدته وغيرهما. ومدع لوجود صفة اخرى تتوسط الارادة والفعل عبر عنها بالاختيار وسماها بالطلب. وبيان ذلك: ان معظم الفلاسفة أو كلهم يدعون بانه ليس في النفس غير الارادة ومقدماتها التي يحصل بها الفعل، فلا واسطة بين الفعل والارادة وليس لهم شاهد على ما ذهبوا إليه سوى دعواهم الوجدان، وان كل من يراجع وجدانه يرى انه

لا يحصل لديه سوى تصور الشئ، والجزم بفائدته، والميل إليه والشوق إليه، المستتبع للفعل بلا توقف. ولا يجد صفة اخرى غير هذه في نفسه. والوجدان اكبر شاهد على اثبات المدعى. وتابعهم على ذلك صاحب الكفاية (١). الا ان المتكلمين وبعض الاصوليين خالفوا الفلاسفة في ما ذهبوا إليه، وادعوا وجود صفة اخرى بين الارادة والفعل عبروا عنها بالاختيار وبحملة النفس ومشيئتها. وممن ذهب الى ذلك المحقق النائيني (قدس سره) (٢)، وقد قرب الدعوى: بانه لا اشكال ان العقلاء يفرقون بين حركة المرتعش والحركة الصادرة عن غيره بفعله، فيسندون الثانية الى الشخص، بحيث يقال انه فعله ويلام عليها أو يثاب على اختلاف موارده. دون الاولى فانه لا يقال له: لم فعلت ذلك، أو حبذا ما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٨٩ - الطبعة الاولى (*).

فعلت. فالافعال بنظر العقلاء على نحوين: نحو يستحق المدح والذم، كرمي الشخص نفسه من شاهق. ونحو لا يستحق المدح والذم، بل لا يسند الى الشخص القائم به الفعل، كما لو رمي شخص من شاهق. فلو لم تكن هناك صفة اخرى غير الارادة ومقدماتها، للزم ان يكون الفعل الارادي كغيره، فلا فرق بين حركة المرتعش وحركة غيره، وذلك لان حصول الارادة ومقدماتها التي هي العلة التامة للفعل - كما يدعى - ليس أمرا بالاختيار، بل هو قهري الحصول، فالفعل الحاصل بها يكون كعلته قهريا لعدم انفكاكه عنها، فتكون الارادة التي تنشأ منها الحركة كالمرض الذي ينشأ منه الارتعاش، فالفعلان بالنسبة الى الشخص على حد سواء. فلا بد ان يكون السبب في الفرق المحسوس وجود صفة اخرى بين الارادة والفعل يستطيع بها الشخص الفعل وعدمه، بحيث انه بعد الارادة له ان يفعل وله ان لا يفعل. تسمى هذه الصفة أو الفعل النفسي بالاختيار أو حملة النفس أو مشيئة النفس، وهي المفرقة بين مثل حركة المرتعش وغيره، لانه لا اختيار للمرتعش في حركته فليس له ان يفعل وان لا يفعل، بخلاف غيره فان له الاختيار، فتارة يفعل. واخرى لا يفعل. وبذلك يستحق المدح والذم وغيرهما من آثار الفعل الاختياري. وبهذا التقريب وعلى اساسه تنحل مشكلة الجبر، إذ يثبت توسط الاختيار بين افعال الناس وارادتهم، فلا جبر كما قد يتوهم. كما تنحل مشكلة التفويض به مع اضافة شئ بسيط. وعلى كل فليس ذلك محل بحثنا، انما المهم هو التنبيه على ان ذلك لا ينفع الاشاعرة. اما على قول من لا يقول بوجود صفة غير الارادة ومبادئها فواضح جدا. واما بناء على الالتزام بوجود صفة أو فعل هو الاختيار المتوسط بين الارادة والفعل فلان المفروض في كلامهم ان الصفة يعبر عنها بالكلام النفسي المدلول للكلام اللفظي، وليس الاختيار كلاما نفسيا، إذ لا دلالة للفظ عليه

بالمرة، فانه مربوط بالفعل الخارجي لا بالكلام كما ستعرف. هذا مضافا الى: انه مما يلتزم به في افعال الشخص الخارجية والتكوينات دون مثل الامر من الانشائيات، إذ المفروض ان الاختيار يتعلق بنفس الفعل، فله ان يفعل وله ان لا يفعل، وهو انما يتم لو كان الفعل فعل

الشخص نفسه، وفي مورد الامر لا يتصور ذلك، إذ الفعل ليس فعل الآمر كي يتعلق به اختياره، وانما هو فعل المأمور، والذي يتعلق به اختيار نفس المأمور، وانما تتعلق به ارادة الآمر فيأمر به العبد، فلا يتصور حصول صفة الاختيار في مورد التكليف والامر فلا تحقق لها في مورده. وثبوتها في مورد آخر لا ينفع الاشاعرة. والمتحصل: انه لا محذور في موافقة الاشاعرة في وجود صفة في النفس غير الارادة في الاخباريات دون الانشائيات. لكن هذا لا يعني القول باتحاد الطلب والارادة مفهوما، بل هما متغايران مفهوما. وقد قيل: ان التغاير بينهما بنحو العموم المطلق، فالطلب هو خصوص الارادة من الغير دون الارادة، فانها مطلق الشوق سواء كان من الغير أو لا. ولكنه غير صحيح، لوضوح صدق الطلب في موارد لا تتعلق الارادة فيها بالغير، كما يقال: طلب الدنيا أو طلب العلم بواسطة المطالعة ونحو ذلك. فالانصاف: ان الارادة تطلق على الصفة النفسانية التي هي عبارة عن الشوق والرغبة الى الشئ مطلقا، والطلب يطلق على التصدي لحصول المراد والمرغوب، ولذلك لا يقال طلب الضالة إلا لمن تصدى خارجا للبحث عنها دون من ارادها نفسا فقط، فالطلب ليس هو الشوق نفسه، بل هو اظهاره وابرازه بالتصدي لتحصيل المشتاق إليه. ولذلك يطلق الطلب على نفس صيغة الامر لانها تتعنون بعنوان التصدي وبها اظهار الارادة. وبذلك يتضح اختلاف الطلب والارادة مفهوما، وانه ليس مفهوم الارادة عين مفهوم الطلب، بحيث يكون

اللفظان مترادفين - كما ادعاه صاحب الكفاية - كما يتضح ان اطلاق الطلب على الاختيار في التكوينات - كما ارتكبه المحقق النائيني - لا يخلو عن تسامح، فان التصدي ينشأ عن الاختيار، وليس هو الاختيار كما لا يخفى. وقد نبه (قدس سره) على ذلك بتقريب: ان التوجه والقصد لما كان الى الغاية لا الى المبدأ اطلق اسم الغاية على المبدأ من باب أخذ الغاية وترك المبدأ، كما يطلق الاكل على مجرد البلع بلا مضغ. فلاحظ. يبقى الكلام في الجهة الثانية من جهات النزاع - أعني النزاع في مدلول صيغة الامر -. فقد تقدم الكلام فيما مضى عن معنى الحروف وهيئة الاسم وهيئة الماضي والمضارع من الافعال. وبقي الكلام في هيئة الامر ك:)افعل) و (صل) و (كل) ونحوها وموضعه هيهنا. وعلى كل فقد ذكر صاحب الكفاية: انها موجدة لمعناها في نفس الامر (١)، وقد تقدم منه ان الصيغ الانشائية تتكفل ايجاد المعنى بوجود انشائي (٢). ولكن ما ذكره هنا ليس بيانا لمعنى الصيغة، إذ لم يعلم ما هو معناها الذي توجده انشاء. وكلامنا في معرفة معناها وما هي موضوعة له لا في بيان أثرها وعملها. ولكنه قال في موضع آخر ما مضمونه: إن صيغة افعل تستعمل في انشاء الطلب، وان معناها ذلك وان اختلفت دواعي انشائه، من طلب، وتهديد، وتجيز، واستفهام، ونحوها (٣). ومن الواضح ان الالتزام بوضع الصيغة لانشاء الطلب مثار المناقشة، لان

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٢٨٦ - المطبوعة ضمن حاشية الفرائد. (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الانشاء كما عرفت غير قابل للانشاء والايجاد مرة اخرى. وعليه فلا تصلح الصيغة لانشاء معناها كما ذكره، لان معناها هو الانشاء وهو

غير قابل للايجاد. ومن هنا حاول البعض تصحيح كلامه بحمله على ارادة كون الموضوع له والمستعمل فيه هو الطلب الانشائي لا انشاء الطلب، كما وجهت عبارة الشيخ الدالة على ان البيع هو انشاء التمليك بارادة التمليك الانشائي، كما أشرنا إليه. ولكنك قد عرفت عدم ارتفاع الاشكال، فان الطلب الانشائي معناه هو الطلب الموجود بوجود إنشائي، فلا يقبل الانشاء ثانيا لامتناع ايجاد الموجود. وعليه فلا تصلح الصيغة لايجاد معناها لانه غير قابل للايجاد، إذ هو الطلب الانشائي. فالاولى ان يقال في توجيه عبارته (قدس سره): ان الموضوع له والمستعمل فيه هو الطلب، لكن قيد الوضع - بمعنى العلقة الوضعية - بان تستعمل في مقام الانشاء والايجاد، فان الطلب تارة يقصد الاخبار عنه. واخرى يقصد ايجاده وانشاؤه. فصيغة افعل وضعت لنفس الطلب لكن بقيد استعمالها في مقام الانشاء والايجاد، بحيث لا يجوز ان تستعمل في الاخبار عن الطلب، ولذلك لا تدل عليه بوجه. فاللام في قوله: (لانشاء) لم يقصد بها لام الاضافة بل لام الغاية، فمراده انها موضوعة للطلب لاجل إنشائه بتقييد الوضع بذلك. وإذا كانت موضوعة لمفهوم الطلب صح استعمالها فيه بقصد ايجاده، ويتحقق الطلب فيها بتحقق إنشائي كغيره من المفاهيم المنشأة. وعليه، فلا اشكال في كلامه من هذه الجهة، انما الاشكال في اصل دعواه الوضع لمفهوم الطلب المبتني على دعواه في مبحث الحروف بعدم الفرق الذاتي بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، وان كلا من الحرف والاسم موضوع لمعنى واحد، والفرق في جهة خارجة عن الموضوع له، وهي اختصاص الاسم باللحاظ الاستقلالي، والحرف باللحاظ الآلي. فانك قد عرفت فيما تقدم وجود الفرق الذاتي الجوهري بين معنى الاسم

والحرف، فيمتنع ان توضع الهيئة الى مفهوم الطلب كلفظ الطلب، لان الهيئة من الحروف. ولكنه ليس بايراد خاص بهذه الدعوى، بل هو راجع الى أصل المبنى، فالهيئة والطلب ك:)من والابتداء) و (في والظرفية). وعلى كل، فما ذكره في معنى الصيغة لا يمكن الالتزام به لما عرفت من ان معنى الحروف ليس من سنخ المفاهيم، فيمتنع الالتزام بان الصيغة موضوعة لمفهوم الطلب. فلاحظ. وقد ادعي: انها موضوعة لابراز الاعتبار النفساني (١). وتحقيق الحال فيه يقتضي التكلم في جهتين: الجهة الاولى: في ان المعتبر ومتعلق الجعل هل هو كون الفعل في عهدة المكلف، أو انه البعث نحو الفعل ؟. وبعبارة اخرى: ان الامر هل هو جعل الفعل في عهدة المكلف الذي يرجع ثبوته الى اشتغال ذمة المكلف بالفعل، أو انه جعل الباعث نحو العمل والمحرك إليه ؟. ويترتب على تحقيق احد الاحتمالين آثار عملية في الاصول جمة تظهر بوضوح في باب التزاحم والعلم الاجمالي، فان التكليف إذا كان من باب اشتغال الذمة لا يعتبر فيه القدرة على العمل، لعدم توقفه عليه، بل يكون كالدين الذي في الذمة مع عدم القدرة على الاداء، بخلاف ما إذا كان جعل الباعث، فان الباعثية والمحركية تتوقفان على القدرة لتوقف الانبعاث عليها. كما انه بناء على الاول لا يعتبر في تنجز العلم الاجمالي كون جميع اطرافه محل الابتلاء، لعدم اعتبار كون الشئ في موضع الابتلاء في صحة التكليف به، بناء على انه من باب اشتغال الذمة بالفعل. بخلاف ما لو كان جعل الباعث

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٠ - الطبعة الاولى (*).

لاشتراط موضعية الشئ للابتلاء في التكليف به، فيعتبر في تنجيز العلم الاجمالي كون جميع الاطراف محل الابتلاء. وبالجملة: فالالتزام بالاول له آثار جمة قد تغير من سير الفقه والاستنباط الفعلي. والصحيح: انه لا يمكن ان يلتزم الفعل في العهدة - كما عليه السيد الخوئي - ولا جعل البعث واعتباره تشبيها بالبعث التكويني - كما عليه المحقق الاصفهاني -. وتحقيق هذه الجهة ليس محله الان بل يكون في مورد التزاحم أو نحوه انشاء الله تعالى. الجهة الثانية: في صحة كون الموضوع له الصيغة هو الاعتبار بأحد احتماليه أو ابرازه. وقد تقدم تحقيق ذلك في مبحث الانشاء والاخبار، وتقدم ان هذه الدعوى باطلة لا محصل لها. فراجع (١). والمشهور كون الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية كغيرها من الحروف الموضوعة للنسب الخاصة. وتوضيحه: ان الشخص حينما يطلب شيئا من غيره تكون هناك نسبة ذات اطراف اربعة، وهي: الطالب، والمطلوب، والمطلوب منه. ويعبر عن هذه النسبة بالنسبة الطلبية، وهي معنى ايجادي، كما عرفت في تحقيق حقيقة النسب. ولها مماثل في الذهن، فالهيئة تستعمل في النسبة الطلبية المتحققة في ذهن المتكلم بقصد ايجاد البعث وانشائه. واما اعتبار البعث ففيه: اولا: ان البعث التكويني لا يترقب منه سوى تحقق الفعل ولو بدون

---

(١) راجع ١ / ١٣٧ من هذا الكتاب (*).

اختيار الشخص. وهذا لا يمكن ان يلتزم به في باب التكليف، فكيف يكون متعلقا للاعتبار ؟. وثانيا: انه خلاف ما يصرح به القائل نفسه من كون الحكم المجعول هو ما يمكن ان يكون داعيا الذي يرجع الى جعل الداعي والباعث، وهو غير جعل البعث. وثالثا: ان الاعتبار شئ لا بد ان يكون بلحاظ ترتب أثر عليه بوجوده الحقيقي، فيقصد ترتيبه عند اعتباره، كما في الملكية ونحوها. وهذا انما يكون إذا لم يكن الاثر مما يترتب بدون الاعتبار والا كان لغوا، والاثر المترقب من جعل التكليف هو لزوم الطاعة عقلا. وهذا يترتب بمجرد وجود الغرض الملزم مع تصدي المولى لتحصيله، سواء تحقق اعتبار البعث ام لا، فإذا حصل التصدي وجبت الطاعة ولو لم يعتبر أي شئ وعليه يكون الاعتبار لغوا لا أثر له. ويتحصل من ذلك: ان مفاد الصيغة ليس امرا مجعولا، بل مفادها ما عرفت من نسبة صدور الفعل الى الارادة النفسية وغيرها من الصفات، والمتكلم حيث يستعملها في هذا المقام يتحقق به مصداق التصدي، فتلزم الحركة على طبق الغرض الملزم، فالطلب عنوان الصيغة لا مدلول لها، كما انها لا تكشف إلا عن أمر تكويني لا جعلي. هذا هو المشهور. وقد نسب الى المحقق الشيخ هادي الطهراني (رحمه الله) دعوى كون الهيئة موضوعة للنسبة الصدورية بين الفعل والمخاطب بداعي الطلب، فان استعمال الهيئة في النسبة الصدورية قد يكون بداعي الاخبار كما هو الحال في الجمل الخبرية كـ:)ضرب زيد) ونحوه. وقد يكون بداعي الانشاء والايجاد، كما هو الحال في الالفاظ الموضوعة لما يقبل الايجاد كـ:)بعت) ونحوه. وقد لا يكون بكلا الداعيين بل بداع آخر، كداعي الطلب. فهيئة الامر مستعملة في النسبة الصدورية ولكن بداع الطلب، وقصد تحقق الفعل، لا بداعي الاخبار،

ولا بداعي الايجاد، لعدم قابلية الطلب للايجاد، وبذلك يحصل الانبعاث نحو الفعل والتحريك إليه، كما لا يخفى. والذي حدا به الى هذه الدعوى: ما أشرنا إليه، من الاشكال في انشائية بعض الصيغ كصيغ التمني لعدم كون معانيها قابلة للايجاد، إلا بناء على رأي صاحب الكفاية في الانشاء. وقد أشرنا هناك الى تخلصه عن الاشكال بان الانشاء ليس هو استعمال اللفظ بداعي الايجاد كي يستشكل في إنشائية بعض الصيغ، بل هو استعمال اللفظ في المعنى لا بداعي الحكاية والاخبار. سواء كان بداعي الايجاد أو غيره من الدواعي، كالتمني والطلب ونحوهما. وقد عرفت امكان التخلص عن الاشكال بوجه آخر مع المحافظة على ما هو المشهور من معنى الانشاء. فلاحظ تلك المباحث. وعلى كل، فالوجه الذي ذكره في معنى الصيغة لا محذور فيه ثبوتا، فيدور الامر اثباتا بين الالتزام به والالتزام بما هو المشهور، ولا دليل من الصناعة يعين أحدهما. فالاولى احالتهما على الوجدان، والذي يعينه الوجدان هو المعنى المشهور، فان العرف لا يجد من الآمر انه استعمل اللفظ في صدور الفعل من المخاطب بداعي الطلب، بل يرى انه استعمل الهيئة في مقام أسبق من مقام الصدور وهو مقام التسبيب الى الصدور والبعث نحو الفعل. وبعبارة اخرى: ان الذي يجده كل آمر من نفسه ويفهمه العرف منه هو انه عند الامر واستعمال الصيغة لا يلاحظ نسبة صدور الفعل من المخاطب بحيث يستعمل اللفظ فيها، بل لحاظه يتركز على ما هو السبب في ذلك وهو نسبة الطلب والبعث. وعليه، فالمتعين الالتزام بان الموضوع له صيغة الامر هو النسبة الطلبية، على حد سائر الحروف من وضعها لانحاء النسب والربط.

وهذا هو مراد من صرح بان الموضوع له الصيغة هو الطلب أو البعث النسبي - وهو المحقق الاصفهاني (١) -، وليس مراده كون الموضوع له هو نفس مفهوم البعث المتقوم بطرفين والملحوظ حالة لغيره في قبال البعث الملحوظ بنفسه ومستقلا، إذ ذلك لا يخرجه - عند هذا القائل - عن كونه مفهوما اسميا لا حرفيا، إذ اختلاف اللحاظ لا يوجب اختلافا في حقيقة المفهوم، بل يبقى اسميا وان لوحظ حالة لغيره، لان الاختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي لدى القائل جوهري ذاتي. بدعوى ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفاهيم بالمرة وانما هو نحو وجود المفهوم في الذهن. وبتعبير اوضح: المعنى الحرفي هو النسبة الذهنية بانحائها، فلا بد ان يكون مراده من تعبيره بوضع الهيئة للبعث النسبي - بقرينة ما سبق منه في المعنى الحرفي - هو النسبة الطلبية والبعثية، والا كان المعنى اسميا وهو خلف كون الهيئة من الحروف. وقد تابع المحقق المذكور في التعبير المزبور مقرر المحقق العراقي (رحمه الله) فذكر: ان الهيئة موضوعة للبعث النسبي (٢). ويغلب الظن أنه اشتباه من المقرر، وانه ليس من تعبيرات نفس المحقق العراقي، وانما أخذه المقرر من المحقق الاصفهاني، فانه يختار في الهيئات والحروف غير المستقلة كونها موضوعة للنسب كما تقدم، مضافا الى استبعاد توافق المحققين في التعبير الواحد وتوارد ذهنيهما على لفظ فارد، ولذلك لم يجئ هذا التعبير في المقالات، وعبر بالوضع للنسبة الارسالية بين المبدأ والفاعل (٣)، فلاحظ (٤).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢٥ - الطبعة الاولى. (٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢١٠ - الطبعة الاولى. (٣) العراقي المحقق الشيخ آقا ضياء. مقالات الاصول / ٧٠ - الطبعة الاولى. (٤) لا يخفي انه يصرح (قدس سره) بكونها - الصيغة - موضوعة للنسبة الارسالية كما في نهاية الافكار ١ = (*).

وعلى كل فالامر سهل. المطلب الثاني: في صيغة الامر. وتحقيق الحال فيها يستدعي بيان جهات: الجهة الاولى: في بيان معنى الصيغة وما هو الموضوع له الهيئة. وقد تقدم بيانه في ذيل مبحث الطلب والارادة، وقد عرفت انه النسبة الطلبية. وقد وقع الاشكال والكلام في استعمالها في موارد لا يكون هناك طلب حقيقي، كاستعمالها في مقام التهديد أو الامتحان أو التعجيز أو السخرية والاستهزاء. وجهة الاشكال - كما أشار إليها صاحب الكفاية - هي: انها - أعني الصيغة - في هذه الموارد هل هي مستعملة في هذه المعاني كالتهديد والتعجيز والتمني والترجي وغيرها ؟ فيكون الاستعمال مجازيا فيها لوضعها للطلب، الا أن يدعى الوضع لكل منها، أو الجامع ان كان. أو انها مستعملة في معناها الموضوعة له بلا اختلاف ؟. ذهب صاحب الكفاية الى الثاني، فادعى: ان المستعمل فيه في الجميع واحد وهو الموضوع له، واختلاف الموارد من جهة اخرى خارجة عن دائرة المستعمل فيه. ببيان: ان الموضوع له الصيغة هو مفهوم الطلب بقصد ايجاده في عالم الانشاء، وهذا المعنى قد تختلف الدواعي له، فتارة: يكون الداعي له هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي. واخرى: يكون الداعي له هو التهديد. وثالثة: يكون هو التمني. ورابعة: التعجيز. وهكذا.. فالمستعمل فيه في جميع هذه الموارد واحد وهو مفهوم الطلب بقصد الانشاء، وانما الاختلاف من جهة

= ١٧٨ (*).

الدواعي، وغاية ما يمكن دعواه: هو ان الصيغة موضوعة لانشاء الطلب بداعي البعث والتحريك، فإذا كان الانشاء بداع آخر لزم المجاز، ولكنه لا بمعنى استعمالها في التهديد ونحوه، بل كل هذه الامور خارجة عن دائرة المستعمل فيه. ثم اضاف (قدس سره) الى ذلك تأتي ما ذكره في جميع الصيغ الانشائية، فالمستعمل فيه صيغة الاستفهام هو مفهوم الاستفهام بقصد انشائه، وانما يختلف الداعي الى ذلك، فتارة: يكون ثبوت الاستفهام حقيقة. واخرى: يكون بداع آخر كالاستنكار أو التقرير أو نحوهما. وهكذا الحال في صيغ التمني والترجي وغيرهما. ومن هنا يظهر انه لا وجه للالتزام بانسلاخ صيغ الاستفهام عن معانيها إذا وردت في كلامه تعالى واستعمالها في غيرها - كما أشار إليه الشيخ في رسائله، في مبحث حجية خبر الواحد، في آية النفر حيث قال: (ان لعل - بعد انسلاخها عن معنى الترجي - ظاهرة في كون مدخولها محبوبا للمتكلم (١) -، لاستحالة ثبوت الاستفهام حقيقة في حقه تعالى، لانتهائه الى الجهل. واستحالة ثبوت الترجي والتمني حقيقة في حقه لانتهائه الى العجز كما لا يخفى، وتعالى الله عنهما علوا كبيرا. وذلك لان معانيها ليس الا الفرد الانشائي لا الحقيقي، والمستحيل في حقه هو الحقيقي منها دون الانشائي، فالمستعمل فيه في كلامه تعالى وفي كلام غيره واحد، إلا ان الداعي في كلامه لا يمكن ان يكون ثبوت الصفات حقيقة، بل يكون شيئا آخر كالاستنكار وإظهار المحبة، كما يقال في سؤاله تعالى لموسى (ع) عن ما في يمينه. فلاحظ (٢). والتحقيق: انه لا بد أولا من معرفة صحة ما ذكره من كون الصيغة مستعملة لايجاد الطلب انشاء، وانما يختلف الداعي إليه، وان ذلك معقول ثبوتا

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٧٨ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

أو غير معقول. ثم يقع الكلام إثباتا بعد ذلك. والانصاف انه غير معقول ثبوتا، فان الداعي بحسب ما يصطلح عليه هو العلة الغائية، بمعنى ما يكون في تصوره سابقا على الشئ وفي وجوده الخارجي مترتبا على الشئ متأخرا عنه. فيقال: (أكل) بداعي تحصيل الشبع، فان الشبع تصورا سابق على الاكل، وبلحاظ ترتبه على الاكل ينبعث الشخص الى الاكل، ولكنه وجودا يترتب على الاكل ويتأخر عنه. وعليه، فصلاحية الامور المذكورة من تمن وترج وتعجيز وتهديد وامتحان وسخرية لان تكون داعيا للانشاء في الموارد المختلفة يصح في فرض ترتب هذه الامور على الانشاء وجودا وأسبقيتها عليه تصورا. وليس الامر فيها كذلك، فان.. منها: ما يترتب على صورة الامر ولو لم يكن استعمال أصلا كالامتحان في مقام الاطاعة، لان الاختبار يتحقق بذكر ما صورته أمر ولو كان مجرد لفظ ولقلقة لسان، إذ الانبعاث نحو الفعل يحصل بوجود ما يتخيل المنبعث كونه أمرا حقيقة، فيعلم بذكر الصيغة ولو لم يقصد بها أي معنى انه في مقام الاطاعة أو العصيان. ومنها: ما يترتب على الامر حقيقة وبداعي البعث والتحريك، كالامتحان في المأمور به واختباره في مقدار معرفته في اداء المأمور به، فان المأمور به مراد واقعا كامتحان الطفل بأمره بالكتابة أو القراءة. منها: ما يكون في تحققه وترتبه أجنبي بالمرة عن الامر حقيقة وصورة، كالتهديد والتمني والترجي ونحوها، فان هذه الامور تحصل باسبابها الخاصة ولا تترتب على الامر، كما لا يخفى. نعم في ما كان الداعي السخرية والاستهزاء، امكن أن يدعى ترتب الاستهزاء على استعمال الصيغة في معناها لا بداعي الجد والواقع، فيصلح الاستهزاء للداعوية لو لم نقل بأنه - أعني الاستهزاء - يتحقق بمجرد الانشاء صورة ولو لم يكن استعمال، فان إنشاء الامر صورة بلا قصد أي معنى من المعاني،

بل ليس المقصود الا هذه الالفاظ الخاصة، يعد استهزاء عرفا. فتأمل. وإذا تبين ان جميع هذه الامور لا تصلح للداعوية ما عدا الاستهزاء - على اشكال فيه - فلا وجه لان يقال: ان الصيغة هنا مستعملة في معناها، ولكن لا بداعي البعث والتحريك بل بداع آخر. فالاولى ان يقال في هذه الموارد: ان الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي وبداعي البعث والتحريك، إلا ان موضوع التكليف مقيد، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقا على قدرة المكلف بناء على إدعائه، فيقال له في الحقيقة: (ان كنت قادرا على ذلك فأت به)، فحيث انه لا يستطيع ذلك ولا يقدر عليه لا يكون مكلفا، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقيا، بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه وعدم كونه مصداقا لموضوع الحكم، فموضوع الحكم هيهنا هو القادر لا مطلق المكلف. وهكذا يقال في التهديد فان الحكم فيه مشروط بمخالفة الامر في مكروهه وما لا يرضى بفعله وعدم الخوف من عقابه، فيقول له: (إفعل هذا إذا كنت لا تخاف من العقاب ومصرا على فعل المكروه عندي)، فالموضوع خاص في المقام، وهكذا الكلام في البواقي. ومثل هذا يقال في الاوامر الواردة في أجزاء الصلاة، فان المشهور على انها أوامر ارشادية تتكفل

الارشاد الى جزئية السورة مثلا وغيرها. ولكن للفقيه الهمداني تحقيق فيها لا بأس فيه وهو: انها اوامر مولوية حقيقية إلا انها واردة على موضوع خاص، وهو من يريد الاتيان بالمركب الصلاتي كاملا وعلى وجهه، فكأنه قيل لهذا الشخص: (أئت بالسورة)، فمن لا يريد ذلك لا يكلف بهذا التكليف، فالامر مولوي لكن موضوعه خاص (١).

---

(١) الهمداني الفقيه آغا رضا. مصباح الفقيه / ١٣٣ كتاب الصلاة - الطبعة الاولى (*).

والمتحصل: انه إذا امكن الالتزام بان الصيغة في هذه الموارد مستعملة في النسبة بداعي البعث والتحريك جدا، فلا وجه لتكلف جهة اخرى في حل الاشكال في هذه الموارد، كما تصدى لذلك صاحب الكفاية. وبعد هذا نقول: ان ما ذكره صاحب الكفاية من كونها ظاهرة في الطلب والبعث الحقيقي (١)، سواء إدعى انها موضوعة لمطلق النسبة الطلبية، أو النسبة الطلبية إذا كان الداعي هو البعث الحقيقي، أمر لا ينكره أحد، فان العرف يفهم ذلك من الصيغة بمجرد إطلاقها، ولا يهمنا بعد ذلك تحقيق الموضوع له، إذ الذي يفيد الفقيه والاصولي تحقيق ظاهر الكلام المنسبق منه عند اطلاقها سواء كان بالوضع أو بغيره، فلا يهمه تحقيق ان هذا الظهور وضعي أو ليس بوضعي. الجهة الثانية: في ظهور الصيغة في الوجوب. فقد وقع الخلاف في انها ظاهرة في خصوص الطلب الالزامي المعبر عنه بالوجوب، أو الطلب غير الالزامي المعبر عنه بالندب، أو مطلق الطلب بلا خصوصية الالزام وعدمه فيحتاج تعيين كل منهما الى قرينة خاصة وبدونها يكون الكلام مجملا. وقد اشار صاحب الكفاية الى هذا الخلاف واختار وضعها للطلب الوجوبي (٢). إلا ان المحقق النائيني سلك نحوا آخر في تحقيق المسألة مدعيا عدم الوجه في البحث في تشخيص الموضوع له وانه الوجوب أو الندب أو الاعم، لان الطلب الوجوبي ليس سنخا آخر غير الطلب الندبي، بل هما من سنخ واحد ومعنى فارد، فان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة المولى.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٦٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وعليه، فليس هناك نحوان من الطلب ثبوتا كي يتنازع في كون أيهما الموضوع له دون الاخر. وبيان ما افاده - كما جاء في تقريرات بحثه للسيد الخوئي -: إن بناء المتقدمين كان على كون كل من الوجوب والاستحباب معنى مركبا، فالوجوب هو طلب الفعل مع المنع من الترك، والاستحباب هو طلب الفعل مع الترخيص في الترك. وقد رفض المتأخرون هذا القول وذهبوا الى أنهما أمران بسيطان وهما مرتبتان من الطلب، فمرتبة منه ضعيفة يعبر عنها بالاستحباب ومرتبة شديدة يقال عنها الوجوب، والمنع من الترك والاذن فيه من لوازم شدة الطلب وضعفه لا دخيلان في حقيقة الوجوب والاستحباب، وهذا المعنى أمر عرفي ظاهر لا يقبل الانكار. ولكنه (قدس سره) لم يرتض هذا المعنى ذاهبا الى: ان الطلب غير قابل للشدة والضعف، وان المستعمل فيه في كلا الحالين، سواء كان الفعل ضروري الوجود أو

غير ضرورية، ليس الا النسبة الايقاعية بمعنى ايقاع المادة على المخاطب من دون ان يكون شدة وضعف في المستعمل فيه، ولا يجد الآمر اختلافا في المستعمل فيه في نفسه. واما الطلب القائم بالنفس المتعلق بالافعال التكوينية، فهي غير قابل للشدة والضعف أيضا، لانه - كما عرفت - عين الاختيار، وهو واحد في كل الحالات. واما الارادة فهي وان كانت في نفسها قابلة للشدة والضعف، لكن الارادة فيما نحن فيه هي الشوق المستتبع لتحريك العضلات، وغيره لا يكون ارادة، وذلك غير قابل للشدة والضعف. وبذلك يتبين ان الوجوب والاستحباب ليسا من كيفيات المستعمل فيه حتى يدعى ظهور أو انصراف صيغة في أحدهما، بل المستعمل فيه واحد، وهو النسبة الايقاعية، والاختلاف من حيث المبادئ، فان ايقاع المادة على المخاطب

ينشأ - تارة - عن مصلحة لزومية. واخرى: عن مصلحة غير لزومية. إذا تم ذلك، فاعلم ان الصيغة إذا صدرت من المولى يحكم العقل بمجرد صدورها بلزوم امتثال التكليف والجري على طبقه، قضاء لحق العبودية والمولوية، الا إذا صرح المولى بعدم لزوم الفعل وجواز الترك، وقد قرب هذا المعنى بوجه فلسفي لا نعرف ارتباطه. فلاحظه. وعلى كل فالذي يتخلص من مجموع كلامه: ان استفادة الوجوب انما هو من طريق حكم العقل بلزوم الاطاعة ولا يرتبط بعالم اللفظ والمستعمل فيه (١). ولتحقيق الحق لا بد ان نتكلم في امكان وجود الفرق بين الوجوب والاستحباب ثبوتا واثباتا. فنقول: انه لا اشكال في ان صدور الصيغة الطلبية من المولى يختلف ثبوتا من حيث المبدأ والمنتهى.. اما من حيث المبدأ. فلان الامر وطلب الفعل انما يكون بلحاظ ما يترتب على الفعل من مصلحة، وهذه المصلحة تختلف فقد تكون لزومية وقد تكون غير لزومية، وباختلاف المصلحة من هذه الجهة تختلف الارادة وتتفاوت شدة وضعفا، فان إرادة الفعل الذي تكون مصلحته لزومية تكون أشد من إرادة الفعل ذي المصلحة غير اللزومية، ويكون الشوق إليه آكد، وهذا أمر وجداني لا ينكر. واما حديث ان الشوق ما لم يصل لحد تحريك العضلات لا يسمى ارادة، ومع وصوله لا يقبل الشدة والضعف حينئذ. فهو ان سلم تام بالنسبة الى الارادة التكوينية دون الارادة التشريعية، إذ ليس في الارادة التشريعية تحريك العضلات، وارادة الفعل من الغير يتصور فيها الشدة والضعف حسب اختلاف المصالح الموجبة لانقداح الارادة. فما ذكر - منه (قدس سره) - من

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٤ - الطبعة الاولى (*).

الخلط بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية. واما من حيث المنتهى، فلان الامر ينشأ بداعي البعث والتحريك نحو الفعل، فيمكن ان يكون المقصود تارة: هو البعث المسمى اللزومي، واخرى: البعث والتحريك غير الحتمي. ونظيره في البعث التكويني دفع الشخص غيره بقوة وشدة، ودفعه دفعا خفيفا غير شديد، وعلى كل فاعتبار البعث والتحريك بنحويه الحتمي وغير الحتمي متصور وليس فيه اشكال وريب، فالفرق من حيث المنتهى ثابت أيضا، كما لا يخفى. وإذا ثبت الاختلاف ثبوتا من حيث المبدأ والمنتهى، امكن دعوى رجوع اختلاف الوجوب والاستحباب الى الاختلاف في المدلول اللفظي، بان

يقال: ان الوجوب هو الطلب الناشئ عن الارادة الحتمية الاكيدة. والاستحباب هو الطلب الناشئ عن الارادة غير الحتمية، وان اللفظ موضوع للنسبة الطلبية التي يكون انشاؤها عن ارادة حتمية أو عن مطلق الارادة. وبالجملة، يمكن دعوى اختلاف الوجوب والاستحباب وضعا، وان الصيغة التي يراد بها الوجوب تستعمل في غير ما تستعمل فيه لو اريد بها الندب، وبكلمة مختصرة: انه بعد فرض وجود نسبتين: إحداهما: طرفها الشوق الاكيد. والاخرى: طرفها الشوق الضعيف. فيمكن أن يقع النزاع في أن الموضوع له هذه النسبة أو تلك النسبة أو الجامع ؟. واما ما عن المحقق العراقي من تصوير النزاع بملاحظة الاختلاف في مرتبة الشوق، فيقع الكلام في ارادة أي المرتبين (١). ففيه: ان الكلام ليس مسوقا لبيان الشوق كي يتنازع في مدلوله من مراتب الشوق. هذا بلحاظ مقام الثبوت.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ١ / ٢١٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي (*).

اما مقام الاثبات (١): فما ذكره (قدس سره) من ان العقل يحكم بلزوم الاطاعة بمجرد انشاء الصيغة. بدعوى (٢) جزافية، فانك خبير بانه بعد ادراك العقل ان إنشاء الطلب يمكن ان يكون عن ارادة حتمية، كما يمكن ان يكون عن ارادة غير حتمية، وان المنشأ عن ارادة غير حتمية لا يلزم امتثاله بعد ادراكه هذا المعنى، كيف يحكم بلزوم الامتثال بمجرد الانشاء ما لم يدع ظهور الصيغة في كون الانشاء عن ارادة حتمية، وهو خلاف المفروض ؟ !. وإذن هل يجد الانسان في نفسه ذلك ؟ ذلك ما لا نستطيع الجزم به بل يمكن الجزم بخلافه. وإذا ظهر وجود الاختلاف بين الوجوب والاستحباب ثبوتا وعدم تعين أحدهما في نفسه إثباتا، لا بد من بيان ان أيهما الذي يظهر فيه اللفظ بوضع أو اطلاق، كي يحمل عليه اللفظ إذا ورد بلا قرينة معينة للاخر ومن هنا يتضح ان تحرير الكلام بنحو ما حرره صاحب الكفاية لازم. وقد ادعى صاحب الكفاية تبادر الوجوب من اللفظ بلا قرينة. وقد عرفت ان التبادر علامة الحقيقة. وأيد دعواه بعدم صحة اعتذار العبد عن مخالفة الامر باحتمال ارادة الندب وعدم القرينة الحالية والمقالية عليه ثم أشار الى بعض الايرادات ودفعها. كالايراد بكثرة الاستعمال في الندب في الكتاب مما يجب نقله إليه أو حمله

---

(١) التعرض الى مقام الاثبات بعد بيان الفرق الثبوتي إنما هو لاجل بيان بطلان ما ذكره المحقق النائيني، لانه مع تماميته يلغو النزاع في ظهور الصيغة ووضعها وان ثبت الفرق ثبوتا لعدم الاثر عليه. فتدبر. (منه عفي عنه). (٢) هذا ما ذكرناه سابقا. لكن نقول. فعلا: انه لا بد من القول بمقالة النائيني، لتوقف ما التزم به من تقديم النص أو الاظهر على الظاهر - كتقديم دليل جواز الترك أو الفعل على الدليل الظاهر في الوجوب أو التحريم - على الالتزام بهذه المقالة، إذ على المبني المشهور تكون دلالة الظاهر على المدلول قطعية كدلالة النص أو الاظهر، فلا وجه لتقديم أحدهما على الاخر. وقد اوضحنا ذلك في بعض مباحث التعادل والترجيح فراجع تعرف (*).

عليه. وفيه اولا: بكثرة استعماله في الوجوب وثانيا: بان الاستعمال وان كثر في الندب لكنه مع القرينة، والاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يستلزم صيرورته مشهورا فيه كي يبنى على الخلاف في المجاز كما لم ينثلم ظهور العام بكثرة استعماله في الخاص

حتى قيل: ما من عام الا وقد خص. وفيه: ان الوجه الثاني يبتني على ان الدال على المعنى المجازي هو مجموع اللفظ والقرينة بحيث يكون اللفظ جزء الدال، وما إذا كان تمام الدال هو بواسطة القرينة فلا يتم، لحصول الانس بين ذات اللفظ بكثرة الاستعمال. وأما النقض بكثرة التخصيص تام بناء على مبناه في التفصيل في استعمال العام في الخاص بين المخصص المتصل والمنفصل في باب العموم. فراجع. وقد استشكل المحقق العراقي - كما جاء في تقريرات بحثه (١) - وضع الصيغة للوجوب لعدم العلم باستناد التبادر الى حاق اللفظ ونشوئه عن الوضع، ولكنه وافق صاحب الكفاية في نفس ظهور الصيغة في الوجوب مع عدم القرينة. ووجه ذلك: بانه مقتضى الاطلاق وجريان مقدمات الحكمة في الارادة التى تستتبع الانشاء. ببيان: ان الارادة الوجوبية هي الارادة التامة التي لا ضعف فيها ولا نقصان، بخلاف الارادة الاستحبابية، فانها تشتمل على جهة نقص لضعفها. وعليه فلا بد من حمل الكلام على ما يتمحض في الارادة، بحيث كان ما به امتيازه عن غيره عين ما به اشتراكه معه، وهو الارادة، لان شدة الارادة ارادة، وهي الارادة الشديدة التامة، لانه لا يحتاج في بيانها الى غير اللفظ، دون الارادة الضعيفة فانها تحتاج في بيانها الى غير لفظ الارادة أو ما يؤدى معناه، لكي يبين جهة النقص فيها وعدم وصولها الى المرتبة الخاصة من الارادة مما يكون امتيازها بغير ما به اشتراكها، لان نقص الارادة غيرها كما لا يخفى.

الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢١٢ - الطبعة الاولى (*).

والى هذا البيان أشار صاحب الكفاية في اواخر كلامه (١). وقد استشكل على نفسه: بان مقدمات الحكمة انما تجري في المفاهيم لكونها قابلة للسعة والضيق الذي يرجع إليه الاطلاق والتقييد لا الاشخاص، لانها غير قابلة للاطلاق والتقييد، فإذا دار الامر بين أحد فردين خارجا كان من دوران الامر بين المتباينين، والحال في الارادة كذلك، فان الارادة الموجودة في نفس المولى أمر شخصي يدور أمره بين أحد نحوين، فيكون من دوران الامر بين المتباينين، وليس اللفظ يقصد منه بيان مفهوم الارادة كي يقبل الاطلاق والتقييد. والتفصي عن هذا الاشكال: بان الفد الخارجي وان كان بحسب مفهومه غير قابل للاطلاق والتقييد، لكنه من حيث الاحوال قابل لهما، والشدة والضعف من أحوال الارادة الطارئة عليها، فيمكن لحاظ الاطلاق والتقييد من حيث الاحوال. ممنوع: لان الشدة والضعف في الارادة من لوزم وجودها وليسا من الاحوال الطارئة عليها بعد وجودها. فهي توجد إما شديدة أو ضعيفة، والمفروض هو تعيين أحد النحوين في الفرد بالاطلاق، لا اثبات ارادة صرف الفرد بلا لحاظ شدته وضعفه. وانما الصحيح ان يجاب بما حررناه في محله، من جريان مقدمات الحكمة في تعيين أحد الفردين، إذا دار الامر بينهما وكان أحدهما يحتاج في بيانه الى مؤونة زائدة على اللفظ الموضوع للطبيعي، فانه بالاطلاق يثبت ارادة الفرد الاخر، كما هو الحال فيما نحن فيه، هذا محصل كلامه. وفيه اولا: انه يبتني على الالتزام بجريان مقدمات الحكمة في الاشخاص

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

إذا دار الامر بين فردين أحدهما يحتاج في بيانه الى مؤونة والاخر لا يحتاج في بيانه إليها. وتحقيق ذلك في محله. وثانيا: ان اساس مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يقصد التمسك بالاطلاق فيها، وليس المتكلم فيما نحن فيه في مقام البيان من جهة الارادة شدة وضعفا، بل في مقام انشاء الطلب واستعمال اللفظ في النسبة الطلبية. اما نحو الارادة فليس الامر والمنشئ في مقام بيانه، كي يتمسك باطلاق كلامه. ثم ان المحقق النائيني، بعد ما أفاد ما عرفته، ذكر: انه بما عرفت يندفع الاشكال المشهور في استعمال الصيغة في موارد الوجوب والاستحباب معا، مثل: (إغتسل للجمعة والجنابة) بل لا يرد الاشكال أصلا (١). وتوضيح الاشكال: ان الطلب جنس لا بد في تحققه من الانفصال بفصل، لان الفصل هو الذي يحصل الجنس وبه يتحقق. كما انه لا بد ان يتحدد بحد من الشدة والضعف، فلا يمكن ان يوجد في الخارج منفكا عنهما معا. وعليه، فلا يمكن ان يلتزم ان المستعمل فيه مطلق الطلب، كما لا يمكن ان يلتزم بان المستعمل فيه الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي، لانه من استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو محال، وارادة أحدهما ممنوعة، لانها خلف فرض كون المتعلقين مختلفين وجوبا واستحبابا. ولا يخفى انه يندفع بل لا يرد، بناء على ما التزم به المحقق النائيني كما ذكر ذلك (قدس سره)، لان المستعمل فيه في حالتي الوجوب والاستحباب واحد وهو النسبة الايقاعية، والاختلاف من جهة المبادئ، وهو لا يضير في المستعمل فيه، واستفادة الوجوب بحكم العقل، ولا ربط له بالمستعمل فيه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٦ - الطبعة الاولى (*).

وبالجملة: نسبة المستعمل فيه الى كلا المتعلقين بنحو واحد، والوجوب والاستحباب أجنبيان عن عالم المستعمل فيه، إذ إستفادتهما من الخارج لا من اللفظ، فكون أحدهما واجبا والاخر مستحبا لا يستلزم أي اشكال، كما هو ظاهر جدا. ولكن اندفاع الاشكال لا ينحصر بالالتزام بما ذكره، بل يمكن دفعه بناء على ما ذكرناه. فان اللفظ في حالتي وجود الارادة الحتمية وغيرها انما يستعمل في النسبة الطلبية. غاية الامر: ان منشأه تارة: يكون هو الارادة الحتمية المنبثقة عن وجود المصلحة اللزومية. وأخرى: يكون هو الارادة غير الحتمية الناشئة عن وجود المصلحة غير اللزومية. وعليه، فيمكن ان يقال في دفع الاشكال: ان اللفظ مستعمل في النسبة الطلبية في كلا المتعلقين بمقتضى وضعه لها، لكنه ناشئ عن ارادتين احداهما: حتمية وهي المتعلقة بالجنابة لكون مصلحتها لزومية، والثانية: غير حتمية وهي المتعلقة بالجمعة لكون مصلحتها غير لزومية، فالمستعمل فيه واحد، وهو المعنى الموضوع له اللفظ، أعني النسبة الطلبية، ولكن منشأ الاستعمال متعدد، ولا محذور فيه، سوى مخالفته لمقتضى الوضع لو قيل: بان الموضوع له هو النسبة الناشئ انشاؤها عن الارادة الحتمية، فيكون الاستعمال مجازيا. لكنه خال عن المحذور، كما قد يتوهم. ودعوى كون الطلب جنسا، فلا بد ان يتحصل بأحد فصليه. تندفع: بان الامر كذلك ثبوتا، وهو لا ينافي ارادة الكشف عن الكلي خاصة دون فصله كما يقال: (الانسان والبقر حيوان). ولا يخفى ان مقتضى هذا الجواب عدم امكان استفادة الوجوب من الكلام بالنسبة الى غير ما قام الدليل

على استحبابه. ويمكن الجواب بوجه آخر، وهو ان يقال: ان العطف في قوة تكرار

الصيغة فأداته تدل على نسبة اخرى غير النسبة المدلول عليها بنفس الصيغة. وعليه، فلدينا نسبتان مدلول عليهما بدالين، فيمكن ان تكون احداهما وجوبية والاخرى ندبية، ويبقى ظهور الصيغة في الوجوب بالنسبة الى غير ما قام الدليل على استحبابه على حاله. فتدبر جيدا. الجهة الثالثة: في تحقيق الكلام في مدلول الصيغة الخبرية الواردة في مقام الطلب، وبيان ما تظهر فيه من وجوب أو استحباب أو غيرهما. وبيان ذلك: انه كثيرا ما يجئ في النصوص في مقام الطلب صيغة خبرية نظير: (يعيد) أو: (يتوضأ) ونحوهما. فهل هي ظاهرة في الوجوب أو لا ؟. قيل: بعدم ظهورها في الوجوب، باعتبار انها غير مستعملة في معناها الحقيقي وهو الاخبار بثبوت النسبة، والمعاني المجازية المحتملة متعددة، ولا مرجح للوجوب لعدم اقوائيته. وقد التزم صاحب الكفاية بظهورها في الوجوب، بدعوى: ان الصيغة لم تستعمل في غير معناها، بل انما استعملت في معناها وهو النسبة، الا إنه لم يكن بداعي الاخبار والاعلام - وهو غير مقوم للموضوع له كما تقدم -، بل بداعي البعث والتحريك بنحو آكد، فانه أخبر بوقوع المطلوب في مقام طلبه إظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه، فيكون ظهوره في البعث آكد من ظهور الصيغة. ثم تعرض بعد ذلك لايراد لزوم وقوع الكذب في كلامه تعالى - إذا كان المستعمل فيه هو النسبة - لعدم وقوع المطلوب غالبا. والجواب عنه: بان الكذب انما يتحقق لو كان الاستعمال بداعي الاعلام لا بداعي البعث كما فيما نحن فيه، والا لزم الكذب في غالب الكنايات (١). ولا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) مجرد دعوى ليس لها صورة دليل

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وبرهان، ولم يذكر لها تقريب وتوجيه، وذلك لا يكفي في اثبات المطلوب، بل يمكن الايراد فيه: بان الاخبار بالوقوع لا يكشف الا عن ارادة الوقوع باعتبار المناسبة بينهما، اما كون الارادة بنحو خاص بحيث لا يرضى بتركه فلا دلالة للجملة على ذلك. وقد قرب ظهور الصيغة في الوجوب بتقريب دقيق حاصله: انه قد تقرر في علم الفلسفة أن الشئ ما لم يجب لم يوجد، بمعنى: انه ما لم توجد علته التامة المقتضية لضرورة وجوده - لعدم انفكاك المعلول عن العلة - لا يوجد الشئ فإذا اخبر بوجود الشئ وتحققه كان ذلك كاشفا عن ضرورة وجوده ولا بديته، والمناسب لذلك في مقام الطلب هو الوجوب التشريعي والطلب الالزامي، فيدل الاخبار على الوجوب بالملازمة. وانت خبير بأن ما اعتمد عليه في اثبات دلالة الصيغة على الوجوب من القاعدة المحررة، وهي ان الشئ ما لم يجب لم يوجد، ليس أمرا عرفيا واضحا، بل هو أمر دقيق لا يدركه كل أحد بالادراك البدوي، فلا يمكن دعوى الظهور العرفي للفظ استنادا الى ذلك. فالاولى في تقريب ظهور الصيغة في الوجوب ان يقال: ان وقوع الفعل خارجا من المنقاد يلازم الوجوب والطلب الحتمي، فان الطلب غير الحتمي لا يستلزم وقوع الفعل خارجا من المنقاد، إذ يمكن ان يفعل ويمكن ان

لا يفعل، لان عدم الفعل لا ينافي الانقياد لعدم الالزام. فالالزام والوجوب مستلزم وعلة لوقوع الفعل، وعليه فالوجوب ملزوم ووقوع الفعل لازم، فيكون اللفظ مستعملا في اللازم ويدل على الملزوم بالدلالة الالتزامية. فظهور الصيغة الخبرية الواقعة في مقام البعث في الوجوب بنحو الالتزام والدلالة الالتزامية، لملازمة الوقوع للارادة الحتمية. ولعل نظر صاحب الكفاية في دعواه الى ذلك فتأمل.

ثم ان صاحب الكفاية ذكر: انه لو لم نقل بان المناسب المذكورة بين وقوع الفعل وعدم الرضا بالترك موجبة لظهور الصيغة في الطلب الوجوبي، فلا اقل من الالتزام باستلزامها بتعين الوجوب من سائر المحتملات عند الاطلاق وعدم القرينة، فإذا تمت مقدمات الحكمة كان مقتضاها حمل الكلام على ارادة الوجوب، لان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب توجب تعين ارادة الوجوب مع عدم القرينة على غيره وكون المتكلم في مقام البيان (١). الجهة الرابعة: لو لم نقل بظهور الصيغة في الوجوب وضعا، فهل هي ظاهرة فيه بسبب آخر من انصراف أو غيره ؟. أدعي انصرافها إليه باعتبار كثرة الاستعمال فيه، أو بلحاظ غلبة وجوده، أو من جهة اكمليته. واستشكل فيه صاحب الكفاية: بان استعمال الصيغة في الندب وهكذا وجوده لا يقل عن استعمالها في الوجوب ووجوده لو لم يكن باكثر، واكملية الوجوب بالمعنى بحيث يصير وجها ومرآة له، والاكملية وحدها لا توجب ذلك (٢). ثم انه (قدس سره) قرب ظهور الصيغة في الوجوب عند الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة بما مرت الاشارة إليه في كلام المحقق العراقي، وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

التعبدي والتوصلي الجهة الخامسة: الواجبات على قسمين: تعبدي وتوصلي. وقد وقع الكلام في بيان المراد من التعبدي والتوصلي. فقيل: ان الوجوب التعبدي ما لا يحصل الغرض فيه إلا باتيان متعلقه بقصد القربة. ويقابله التوصلي، وهو ما يحصل منه الغرض بلا قصد القربة (١). وقيل: بان الواجب التعبدي ما شرع الاتيان به بنحو العبادة وللتعبد به. ويقابله التوصلي وهو ما شرع لغرض حصوله بذاته لا بعنوان العبادة (٢). وقيل: بان التعبدي ما اعتبر فيه قصد القربة. والتوصلي ما لم يعتبر فيه قصد القربة (٣). ولا يخفى ان تحقيق كون التعبدي أي المعاني من هذه، أو تحقيق ان التعبدية والتوصلية هل هي صفة الوجوب أو الواجب ؟. ليس بذي أهمية فيما هو المهم في الكلام كما سيتضح، كما لا يخفى ان هذه التفسيرات كلها تشير الى معنى واحد، وهو كون التعبدي ما لا يسقط به الامر إلا بقصد القربة دون التوصلي. وعليه، فلا يهمنا اثبات أيها معنى للتعبدي والتوصلي، فليكن موضوع الكلام فعلا، هو التعبدي، بمعنى ما يعتبر فيه قصد القربة. والتوصلي بمعنى ما لا يعتبر فيه قصد القربة. وقد اشير الى أن للتعبدي معنى آخر، وهو: ما لا يسقط به الامر الا بالمباشرة، وان يكون عن ارادة واختيار، وان لا يكون بفعل محرم. بخلاف

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٦ - الطبعة الاولى. (٣) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٩ - الطبعة الاولى (*).

التوصلي، فانه ما يسقط الامر بمجرد وجوده وتحققه خارجا ولو كان بفعل الغير، أو بلا ارادة واختيار، أو بفعل محرم من المحرمات كتطهير الثوب (١). إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: ان محل الكلام في أن مقتضى الاصل - مع الشك في كون الواجب تعبديا أو توصليا - هل هو العبادية أو التوصلية ؟. والمراد بالاصل الاعم من الاصل اللفظي والعملي، فان المناسب لمبحث الالفاظ وان كان هو البحث في الاصل اللفظي دون العملي، لكن حيث جاء في كلام الاعلام البحث عن كليهما جرينا على منوالهم. ولا يخفى ان البحث لا بد ان يكون أولا عن الاصل اللفظي، وانه هل هناك اطلاق أو نحوه يعين أحد النحوين ؟، فانه مع ثبوته ووجوده لا تصل النوبة للاصل العملي، فإذا لم يثبت الاصل اللفظي يبحث ثانيا عما يقتضيه الاصل العملي من أحد النحوين وما تكون نتيجته منها. ثم ان البحث يقع أولا عن التعبدية بالمعنى الاول - أعني الجامع بين الاقوال الثلاثة -. ثم نبحث أخيرا عن العبادية والتوصلية بالمعنى الاخر، فيتكلم في أن الاصل هل يقتضي المباشرة في الواجب أو الارادية أو عدم تحققه بالفعل المحرم، أو لا يقتضي شيئا منها، أو بعضها ؟. فان تحقيق ذلك مما له فائده جمة في مباحث الفقه. وعلى كل، فيقع الكلام فعلا في: أن مقتضى الاصل هل هو اعتبار قصد القربة في الواجب أو لا ؟. والكلام في مرحلتين: المرحلة الاولى: في الاصل اللفظي، ومحل البحث هو وجود أصل لفظي كالاطلاق يعين أحد النحوين وعدمه. فالكلام في اقتضاء اطلاق الصيغة التوصلية ونفي اعتبار قصد القربة وعدمه.

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٣٩ - الطبعة الاولى (*).

والمشهور في كلامهم هو: عدم امكان التمسك بالاطلاق، لاجل عدم امكان الاخذ قصد القربة في متعلق الامر، بضميمة كون الاطلاق انما يثبت في المورد القابل للتقييد دون غير القابل له كالمورد. ولا يخفى ان التقرب كما يحصل بقصد امتثال الامر كذلك يحصل بما يكون موجبا للقرب من القصود، كقصد المحبوبية أو قصد الاتيان بالفعل له تعالى ونحوه، إلا ان كلامهم أولا ينصب على تحقيق امكان وعدم امكان أخذ قصد امتثال الامر والاتيان بالفعل بداعي الامر في متعلق الامر، ومنه يبتون في الانحاء الاخرى من القصد. ولاجل ذلك فيكون الكلام فيه أولا في امكان اخذ داعي الامر في متعلق الامر نفسه وعدم امكانه، جريا على منوال القوم. وقد ذهب صاحب الكفاية الى امتناع أخذه في متعلق الامر شرعا، معللا ذلك باستحالة اخذ ما لا يتأتى الا من قبل الامر في متعلق ذلك الامر، سواء كان اخذه فيه بنحو الجزئية أو الشرطية، وأعقب ذلك بقوله: (فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر، لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها) (١). وكلامه في المقام لا يخلو عن اجمال، إذ لم يتضح منها ان وجه عدم امكان اخذ داعي الامر في متعلق الامر شرعا هو استلزامه لمحذور واحد أو لمحذورين، وعبارته قابلة للحمل على كلا الاحتمالين، كما ان

لكل منهما قرينتين، فلا يمكن الجزم بارادته أحدهما، ويحسن بنا بعد ان نبهنا على ذلك الافصاح عما ذكرناه فنقول: يمكن حمل عبارته على استلزام اخذ قصد القربة في متعلق الامر لمحذورين:

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٢ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الاول: ان متعلق الامر لا بد وان يكون في رتبة سابقة على نفس الامر، لانه معروض الامر، والعارض متأخر عن معروضه رتبة، وداعي الامر معلول لوجود الامر لاستحالة تحققه بدونه فهو متأخر عنه تأخر المعلول عن علته. وعليه فلا يمكن أخذه في متعلق الامر، لانه متاخر عن الامر، ففرض كونه في متعلق الامر يستلزم فرض تقدمه على الامر وهو خلف. والثاني: ان الامر انما يتعلق بما هو مقدور دون ما هو ليس بمقدور، والاتيان بالصلاة بداعي الامر غير مقدور إلا بتعلق الامر بذات الصلاة. واوضح ذلك فيما بعد بان الامر انما يدعو الى ما تعلق به، وقد تعلق بالصلاة مقيدة بقصد القربة، فلا يمكن الاتيان بالصلاة بداعي الامر، إذ لا أمر قد تعلق بها كي يدعو إليها ويؤتى بها بداعية. والى هذا المحذور أشار بقوله: (فما لم تكن نفس الصلاة...). والى الاول أشار بقوله: (لاستحالة أخذ...). كما انه يمكن حمل عبارته على ذكر محذور واحد وهو محذور عدم القدرة بتقريب: انه (قدس سره) ذكر اولا استحالة اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الامر في متعلقه، ولم يبين السر والوجه في الاستحالة، وانما ذكر ذلك بنحو الاجمال، لكنه عقب ذلك ببيان مثال ذلك مشيرا في مثاله الى نكتة الامتناع، وهي عدم القدرة، وذلك بقوله: (فما لم تكن نفس الصلاة...). وقرينة هذا الاحتمال: أولا: ظهور الفاء في قوله: (فما لم تكن) في التفريع على ما سبق. وهو يتناسب مع وحدة المحذور لا مع تعدده إذ على الثاني لا معنى للتفريع، بل كل منهما محذور مستقل. وثانيا: حكمه بفساد التوهم الذي ذكره مع تسليمه بجهة من جهاته، فلو كان النظر الى وجود محذورين لم يكن مجموع التوهم فاسدا، بل يكون دفعه

للمحذور الاخر فاسدا دون الاول، فحكمه المذكور ظاهر في وحدة المحذور، وانه لا يندفع به المحذور. وان سلمت احدى الجهتين به، فهو واضح الفساد. ويؤيد ذلك انه أصر على ما ذكره من الكلية - أعني استحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الامر في متعلقه - في غير مكان من الكفاية، فلو كان نظره فيه الى ما ذكر من المحذور بنحو التعدد لم يتجه ذلك لاندفاعه بكفاية تصور المتعلق في مرحلة الامر وتسليمه (قدس سره) به. فتأمل. كما أنه على الاحتمال الاول قرينتان: إحداهما: التعرض في التوهم الى دفع جهتين والتخلص من اشكالين، وهما اللذان ذكرناهما وهو ظاهر في تعدد المحذور. ثانيتهما: عدم مناسبة التفريع مع الكلية المذكورة اولا، وذلك لان عدم القدرة على الاتيان بقصد امتثال الامر لم ينشأ عن جهة كون قصد الامر مما لا يتأتى الا من قبل الامر، بل لخصوصية في قصد الامر بنفسه، ولذا لا يسري الى كل ما لا يتأتى الا من قبل الامر كالعلم بالحكم ونحوه. فظاهر الكلية كون المحذور ناشئا عن جهة كون قصد الامر مما لا يتأتى الا من قبل الامر، وهو أجنبي عن عدم القدرة على المتعلق، بل ظاهره كون المحذور فيه هو المحذور في

غيره مما يشابهه في عدم تأتيه الا من قبل الامر وهو غير عدم القدرة. ولذا يلتزم البعض بعدم استحالة اخذ العلم بالحكم في المتعلق ببعض التأويلات، مع ان المحذور لو كان جهة القدرة لم يقبل التأويل كما هو واضح جدا. وبواسطة وجود القرينة على كلا الاحتمالين يمكننا دعوى كون كلام صاحب الكفاية من المجملات. فلاحظ. وعلى أي حال فالمهم هو بيان ما ذكر من الوجوه لمنع اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر وهي كثيرة ربما أوصلها البعض الى عشرة: الاول: اشكال الدور الذي اوضحناه في مقام بيان عبارة الكفاية، والذي

محصله: ان الامر يتوقف على ثبوت متعلقه، وقصد الامر يتوقف على ثبوت الامر، فأخذه في متعلق الامر يستلزم فرض توقف الامر عليه، وقد عرفت توقفه على الامر. وهذا هو الدور أو الخلف وهو محال. والجواب عنه واضح، وقد أشار إليه في الكفاية، وبيانه: ان الامر لا يتوقف على وجود متعلقه خارجا، بل يتوقف على وجوده ذهنا وتصورا، فيتعلق به ويبعث الامر بعد تصوره. وداعي الامر انما يتوقف على الامر بوجوده الخارجي لا التصوري، إذ يمكن تصور داعي الامر ولو لم يكن أمر أصلا. وعليه فالذي يتوقف عليه الامر هو قصد الامر بوجوده التصوري وهو لا يتوقف على الامر، بل الذي يتوقف على الامر هو قصد الامر بوجوده الخارجي وهو لا يتصور عليه الامر فلا دور، إذ الموقوف عليه الامر غير الموقوف على الامر. الثاني: استلزامه الدور بلحاظ مقام الامتثال، وذلك لان الامر يتوقف على القدرة على متعلقه، إذ لا يصح الامر مع عدم القدرة، مع ان القدرة على قصد الامر تتوقف على الامر، إذ لا يتحقق قصد الامر بدون الامر. واجيب عن ذلك: بان القدرة المصححة للامر انما هي القدرة على المتعلق في ظرف الامتثال لا في ظرف الامر. وتوضيح النظر في الجواب يتوقف على بيان المقصود من شرطية القدرة. فنقول: ان الشرط قد يطلق ويراد به معناه الفلسفي، وما هو المصطلح به عليه عند أهل ذلك الفن، وهو جزء العلة التامة وما يكون دخيلا في وجود المشروط. وقد يطلق ويراد به معنى غير ذلك، بل ما يكون مصححا لايجاد الفعل ورافعا للغويته وموجبا لكونه من الافعال العقلائية وان أمكن وجود الفعل بحسب ذاته بدونه، وذلك نظير ما يقال شرط اعتبار الملكية ترتب الاثر عليها، فان ترتب الاثر ليس دخيلا في وجود الملكية، بل هو مصحح لايجادها من قبل

العقلاء وبه يخرج الفعل على تقدير وجوده عن اللغوية. ومن الواضح ان الشرط بالمعنى الاول سابق رتبة على المشروط، فيمتنع ان يفرض تأخره عنه رتبة في حال من الاحوال سواء كان في وجوده لاحقا أم سابقا على وجود المشروط. واما الشرط بالمعنى الثاني، فليس هو في الرتبة سابقا على المشروط ولا يتوقف المشروط عليه، فلا يمتنع ان يفرض تأخره عنه في الرتبة. وشرطية القدرة للتكليف لو أريد بها المعنى الاول كان الاشكال في محله، إذ القدرة على قصد الامر يتوقف عليها الامر مع ان قصد الامر معلول لوجود الامر. ولا ينحل الاشكال بان القدرة التي هي شرط الامر هي القدرة في مقام الامتثال لا في ظرف التكليف والامر، إذ القدرة في مقام الامتثال على قصد الامر معلولة للامر، فلا يمكن ان تؤخذ شرطا للامر وجزء علته، فان ذلك يستلزم الدور والخلف كما هو واضح. لكن الذي يهون الخطب ان شرطية القدرة للتكليف ليس المقصود بها المعنى الفلسفي للشرطية، بل المقصود بها المعنى الثاني، فالقدرة

مصححة للامر والتكليف، إذ بدونها يكون لغوا ومعها يخرج عن اللغوية، فهي شرط للتكليف الصادر من المولى الحكيم، فلا يمتنع ان تكون ناشئة عن نفس التكليف، كما أنها ثابتة، إذ ما هو شرط ومصحح للامر انما هو القدرة في مقام الامتثال لا في ظرف الامر كي يدعي عدم القدرة عليه بدون الامر، والقدرة على قصد الامر في ظرف الامتثال حاصلة لتحقق الامر. وبالجملة: فاشكال الدور يبتني على الخلط بين الشرط بالمعنى الفلسفي والشرط بمعناه الاخر. وبعد تبين الخلط والمراد بالشرط يتضح عدم تأتي الاشكال، ويتبين ما هو محط النظر في الجواب المشار إليه فتبصر. الثالث: وهو ما يرتبط بعدم القدرة على المأمور به أيضا. لكنه بتقريب

آخر، وهو ما أشار إليه في الكفاية اولا ثم أوضحه في طيات كلماته. وبيانه: ان أخذ قصد الامر في متعلق الامر يستلزم عدم القدرة على الاتيان بالفعل بقصد الامر. وذلك: لان قصد الامر إما ان يؤخذ بنحو الشرطية للفعل أو بنحو الجزئية، بحيث يكون المأمور به مركبا من الفعل وقصد الامر. فعلى الاول: فحيث ان الامر انما يتعلق بالمقيد بما هو مقيد بحيث لا يكون الا أمر واحد متعلق بموضوع واحد وهو المقيد ولا ينحل الامر الى أمرين احدهما يتعلق بذات الفعل والاخر بالخصوصية أو بتقيده بها، لان التجزء انما يكون بالتحليل العقلي.. لم تكن ذات الفعل متعلقا للامر. وعليه فلا يمكن الاتيان بها بداعي الامر المتعلق بها لعدم وجوده، والامر الموجود إنما يدعو الى المقيد بما هو مقيد لانه متعلقه، لا الى الذات إذ لم يتعلق بالذات، والمفروض ان المقيد - وهو الفعل بقصد الامر - غير مقدور لتوقفه على تعلق الامر بذات الفعل حتى يصح الاتيان به بداعي أمره. وعلى الثاني: فالفعل وان كان بذاته متعلقا للامر لانه جزء، والمفروض ان الكل عين أجزائه فالامر المتعلق به متعلق بها، الا أن في أخذه جزء محذورين: أحدهما: لزوم تعلق الامر بغير الاختياري، وهو قصد القربة، لانه إذا كان جزء كان متعلقا للامر وهو غير اختياري، لان الارادة ليست بالاختيار، وإلا لزم التسلسل - وهو واضح - ويمتنع تعلق الامر بما هو غير اختياري. ثانيهما: عدم القدرة على الاتيان بالمأمور به، وذلك لان المركب الارتباطي لا يمكن الاتيان بكل جزء منه على حده ومستقلا، بل لا يتحقق امتثاله إلا بالاتيان بكل جزء مع غيره من الاجزاء - ولذا لا يمكن قصد الامر في الاتيان بالركوع وحده -. وعليه، فلا يمكن الاتيان بذات الفعل بداعي وجوب الكل ما لم ينضم

إليه الجزء الاخر وهو قصد الامر، فيكون المأتي به هو الفعل بداعي الامر لداعي الامر، وذلك محال لا من باب ان داعي الامر لا يمكن ان يتحقق بداعي الامر - إذ ذلك بنفسه لا محذور فيه، ولذا يرتفع المحذور المذكور في صورة الالتزام بتعدد الامر مع انه يستلزم ان يكون داعي الامر عن الامر - بل من جهة ان الامر لا يكون محركا نحو محركية نفسه، فانه بوزان علية الشئ لعلية نفسه، بيان ذلك: ان المفروض انه لا أمر إلا واحد، وعليه فإذا جئ بالصلاة - مثلا - بقصد أمرها - وهو الامر بالمجموع المركب - وكان المحرك نحو ذلك هو الامر بالمجموع، كان الاتيان بالصلاة بداعي الامر بالمركب منبعثا عن الامر بالمركب، فالامر بالمركب يكون داعيا للاتيان بالصلاة بداعي الامر نفسه، فيلزم ان يكون الامر داعيا لداعوية نفسه وهو محال بملاك علية الشئ لعلية نفسه (١). وعلى هذا الوجه حمل المحقق الاصفهاهي عبارة الكفاية وبين جهة المحالية بما عرفته (٢). وهذا توضيح ما أفاده صاحب الكفاية ويقع الكلام في ما أفاده في موارد

ثلاثة: الاول: فيما ذكره من عدم انحلال الامر بالمقيد وانبساطه، بل يكون امرا واحدا متعلقا بالمقيد بما هو مقيد. وتحقيق الكلام في ثحة هذه الدعوى ليس محله ههنا، بل له محل آخر في هذا العلم وهو مبحث البرائة والاشتغال عند البحث عن جريان البرائة مع الشك في الشرطية، فان جريان البرائة الشرعية والاشتغال يبتني على تحقيق أن الامر بالمشروط هل ينحل الى أمرين ضمنيين، أمر بذات المشروط وامر آخر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٤ - الطبعة الاولى (*).

بتقيده بالشرط، فيكون الحال في الشروط كالحال في الاجزاء، إلا ان الجزء يختلف عن الشرط في أنه بذاته متعلق الامر الضمني دون الشط فان متعلق الامر الضمني فيه هو التقيد به لا نفس الشرط ؟. أو انه لا ينحل، بل لا يكون هناك إلا أمر واحد متعلق بالمشروط بما هو كذلك، فنفس الفعل لا يكون مأمورا به بالامر الضمني اصلا، إذ المأمور به يكون أمرا بسيطا متعلقا لامر واحد ولا وجه للانحلال حينئذ ؟. فعلى الاول: يتجه اجراء البرائة عند الشك في شرطية شئ، لانه يعلم تفصيلا بتعلق الامر بذات المشروط ويشك بدوا في تعلقه بالتقيد بالشرط، فيكون الشك شكا في التكليف وهو مجرى البرائة. واما على الثاني: فلا مجال للبرائة، إذ العلم الاجمالي لا ينحل لفرض وحدة الامر على تقدير تعلقه بالمشروط، فالامر دائر بين المتباينين، إما الامر بذات المشروط، أو الامر بالمشروط بما هو كذلك، وهو مجرى الاشتغال. وعليه، فالتزام المحقق الخراساني هنا بعدم انحلال الامر بالمشروط ينافي التزامه بجريان البرائة الشرعية عند الشك في الشرطية، وعلى كل فتحقيق الحال فيما ذكره له محل آخر كما عرفت. والحق - كما سأتي - هو الالتزام بالانحلال ورجوع الشرطية الى اخذ التقيد بالشرط جزء. وعليه، فيبتني إمكان أخذه شرطا في متعلق الامر وعدمه على تحقيق إمكان أخذه بنحو الجزئية اولا، إذ الملاك فيهما يتحد بعد ما عرفت من رجوع الشرطية الى جزئية التقيد بالشرط. الثاني: فيما ذكره من عدم امكان تعلق الامر بقصد الامر لعدم اختياريته، وهو ممنوع، إذ يرد عليه: أولا: النقض بتعلق الالزام بقصد الامر ولو بحكم العقل، فان العبد يرى نفسه ملزما بالاتيان بالفعل مع هذا القصد، بحيث يرى ان هناك فرقا بينه وبين

غيره من الواجبات غير العبادية في مقام الامتثال واسقاط التكليف، وإذا لم يكن القصد اختياريا فكيف يتعلق به الالزام ؟، سواء كان من العقل أو الشرع. وثانيا: انكار عدم اختياريته،، فان ذلك يبتني على الخلط والاشتباه في المراد منه، فان القصد يطلق ويراد به تارة: ما يرادف الارادة والاختيار. واخرى: ما يرادف الداعي والباعث فيقال قصدي من هذا الفعل كذا. ومن الواضح ان المراد بقصد امتثال الامر ليس الارادة بل الداعي، بمعنى ان الاتيان بالمأمور به حيث يترتب عليه موافقة الامر وامتثاله يكون الاتيان بداعي حصول الموافقة والامتثال والتقرب الى المولى ونحو ذلك. فالمراد (١) بالقصد هو هذا المعنى لا الارادة، لان امتثال الامر من المسببات التوليدية فلا تتعلق

بها الارادة، بل انما تتعلق بالسبب بداعي تحقق المسبب. ومن الواضح أن الداعي يمكن تعلق الامر به، فان الامر كثيرا ما يتعلق بما يتقوم بالداعي كالتعظيم ونحوه مما يتقوم بالاتيان بالفعل بداعي التعظيم ولا اشكال في اختياريته. وثالثا: انكار عدم اختيارية الارادة، والالتزام بما التزم به المتكلمون من أن اختيارية الاشياء بالارادة واختيارية الارادة بنفسها بواسطة الالتزام بوجه من الوجوه التي ذكروها لذلك، والا لوقع الاشكال في اختيارية الافعال باعتبار إستنادها الى ما ليس بالاختيار.

---

(١) علل سيدنا الاستاذ (دام ظله) في مجلس الدرس ارادة هذا المعنى من القصد دون الارادة: بان الارادة انما تتعلق بفعل الشخص نفسه لا بفعل غيره، فلا معنى لتعلقها بالامر. لانه فعل المولى فلو اريد من القصد الارادة لم يكن معنى لقولهم قصد الامر. لكنه عدل عن ذلك بعد مذاكرته، لان المفروض الاتيان بالفعل بقصد امتثال الامر لا بقصد الامر، والامتثال أمر اختياري ومن فعل الشخص نفسه. مضافا الى أن قصد الامر لا معنى له مطلقا، ولو اريد من القصد الداعي، لان الامر لا يترتب على الفعل، والداعي ما يترتب خارجا على الفعل، وانما يكون بوجوده الذهني سابقا عليه، فتأمل. (منه عفي عنه (*).

وبالجملة: فلا محيص عن الالتزام باختيارية الارادة بوجه من الوجوه، وتحقيق ذلك موكول الى محله في علم الكلام. الثالث: فيما ذكره من عدم امكان الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره. والذي علله المحقق الاصفهاني باستلزامه محركية الشئ لمحركية نفسه. وقد جاء في تقريرات بحث السيد الخوئي (حفظه الله) نسبة هذا المحذور الى نفس المحقق الاصفهاني، وحمل كلام الكفاية على معنى آخر، ثم أورد عليه: بان الامر بالكل ينحل الى أوامر ضمنية تنبسط على الاجزاء وتتعدد بتعدد الاجزاء، فيختص كل جزء بأمر ضمني لنفسه، ويكون محركا نحو الجزء وباعثا إليه وعلى هذا فالامر بالمركب من الفعل وقصد الامتثال ينحل الى أمرين ضمنيين أحدهما يتعلق بذات الفعل والاخر يتعلق بقصد الامتثال، فيكون الامر المتعلق بقصد الامتثال داعيا وباعثا الى الاتيان بالفعل بقصد أمره الضمني المتعلق به. فلا يكون الامر محركا نحو محركية نفسه بل محركا نحو محركية غيره، فان الامر الضمني المتعلق بقصد الامتثال يكون محركا نحو محركية الامر الضمني المتعلق بالفعل، فلا محذور (١). ولكن صدور هذا الايراد من مثل السيد الخوئي عجيب جدا. بيان ذلك: ان تمامية الايراد الذي ذكره تبتني على أمرين: الامر الاول: الالتزام بانحلال الوجوب المتعلق بالمركب الى أوامر ضمينة يتعلق كل منها بجزء من أجزاء المركب، توضيح ذلك: انه وقع الكلام في ان الامر بالمركب هل هو امر واحد بسيط متعلق بمجموع الاجزاء ولا يقبل التعدد والانحلال بل ينسب الى كل الاجزاء على حد سواء، ولا يقال عن كل جزء انه

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٦٣ و ١٧٠ - الطبعة الاولى (*).

مامور به، نظير الحمى التي تعرض على البدن، فانه يتصف بها جميع اجزاء البدن لكنها عرفا حمى واحدة، ولذا لا يقال لليد وحدها انها محمومة، بل يقال عن جميع البدن انه محموم وان عرضت الحمى

على كل الاجزاء ؟ أو انه أوامر متعددة بتعدد الاجزاء، بحيث يكون كل جزء متعلقا لامر مختص به، ويقال انه مأمور به كالبياض الطارئ على الجسم الانساني فانه يعرض على جميع الاجزاء ويوصف به كل جزء، فيقال وجهه أبيض ويده بيضاء وهكذا، كما انه يقال لمجموع جسمه أنه أبيض ؟. فعلى الالتزام بعدم انبساط الامر بالمركب على الاجزاء، وانه ليس إلا أمر واحد لا معنى لما ذكره من كون الحصة من الامر المتعلقة بقصد الامتثال تكون محركة نحو محركية الحصة المتعلقة بذات الفعل، فلا يكون الامر محركا نحو محركية نفسه، إذ لا يتحصص الامر وليس هو إلا امر واحد متعلق بالمركب فلا يتجه الايراد. كما انه لا يكفي في صحة الايراد الالتزام بتحصص الامر وانحلاله وانبساطه على الاجزاء، بل يتوقف على ثبوت.. الامر الثاني: وهو الالتزام بان الامر الضمني المنحل عن الامر بالكل يصلح للداعوية نحو ما تعلق به والا فلا يتم الايراد، لانه وان كان كل من الفعل وقصد الامتثال متعلقا للامر الضمني، لكن كلا منهما لا يصلح للمحركية كي يكون احدهما محركا نحو محركية الاخر، ويرتفع بذلك محذور محركية الشئ نحو محركية نفسه، بل الذي يصلح للمحركية هو الامر الاستقلالي بالمجموع فيعود المحذور. والحاصل: ان الايراد يتم لو التزم بانبساط الوجوب وانحلاله وصلاحية الامر الضمني للمحركية، إذ يقال حينئذ: ان كلا من الفعل وقصد الامتثال يكون متعلقا للامر الضمني، ويكون الامر المتعلق بقصد الامتثال محركا نحو قصد امتثال الامر الضمني المتعلق بالفعل عند اتيانه. فيكون الامر محركا نحو محركية.

غيره لا نفسه كما عرفت تقريره. إذا تبين ذلك، فبما ان الظاهر من كلام الكفاية هو عدم انبساط الوجوب وانحلاله كما يشير إليه قوله: (ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل) (١). وان كان هذا خلاف التزام المحقق الاصفهاني، فانه يلتزم بانحلال الوجوب وانبساطه (٢). وعليه، فان حملنا عبارة الكفاية على ما تقدم وكان الايراد عليه، كان الايراد مبنائيا لما عرفت من انه يبتني على القول بانحلال الامر وصاحب الكفاية لا يلتزم به. وان لم يكن الايراد على صاحب الكفاية. بل كان على المحقق الاصفهاني، بلحاظ ان المحذور منه نفسه لا مقصود الكفاية، فهو عجيب جدا، لانك عرفت انه يبتني على الالتزام بداعوية الامر الضمني والمحقق الاصفهاني لا يلتزم بها، بل انه يصرح في كلامه بابتناء المحذور على عدم داعوية الامر الضمني، وذلك لا يفوت السيد الخوئي لاطلاعه على آراء استاذه الاصفهاني، وكذلك يكون نحو ايراده المزبور محل العجب منه، إذ كان المناسب التصدي للمناقشة معه في هذه الجهة، أعني داعوية الامر الضمني وعدمها، لا المناقشة معه في أصل المحذور مع اغفال جهة الداعوية بالمرة. وإذا كانت النكتة - التي هي أساس المحذور - هي عدم صلاحية الامر الضمني للداعوية، فلا بد لنا من تحقيق الحال في هذه الجهة، والذي يبدو لنا بع التأمل موافقة المحقق الاصفهاني والالتزام بعدم داعوية الامر الضمني. والسر في ذلك: ان الشئ انما يكون داعيا للعمل وباعثا نحوه، اما لكونه بنفسه أثرا مرغوبا، فيقصد بالعمل ترتبه عليه. أو لكونه ذا أثر مرغوب، بحيث يكون تصور

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٦٤ - الطبعة الاولى (*).

ترتبه على الفعل باعثا نحو العمل باعتبار ان لوجوده أثرا مرغوبا عقلا أو شرعا أو عرفا أو نفسيا الى غير ذلك. وبالجملة: الشئ لا يصلح للداعوية ما لم يكن بوجوده ذا أثر محبوب، أو كان هو بنفسه محبوبا، اما بدون ذلك فلا يصلح للداعوية نحو العمل بل يكون العمل لغوا. وعليه، فالامر الضمني انما يصلح للداعوية إذا كان لموافقته أثر مرغوب شرعا أو عقلا من تحصيل مثوبة أو دفع عقوبة أو حصول التقرب ونحوها، اما إذا لم يكن لموافقته أي أثر بل كانت هذه الاثار التي يترتب على الموافقة انما يترتب على موافقة الامر بالكل لم يكن الامر الضمني صالحا للداعوية، والامر كذلك، فان حصول الامتثال والطاعة والثواب انما يكون على موافقة الامر بالمركب ولذا لا تتعدد الطاعة والمعصية ولا يتعدد الثواب والعقاب، بل ليس هناك إلا إطاعة واحدة وعصيان واحد وثواب واحد وعقاب كذلك تترتب على موافقأة الامر بالمركب أو مخالفته، وليس لموافقة الامر بالجزء أي أثر من ذلك. ولا يخفى ان موافقة الامر بالكل أمر بسيط غير قابل للتعدد لانه ينتزع عن الاتيان بجميع الاجزاء والشرائط، فهي تكون داعية للمجموع بما هو كذلك وليست أمرا قابلا للتعدد كي يترتب الاطاعة والاثر على كل حصة بنفسها فيصلح الامر بها للداعوية، لترتب الاثر على المجموع، فيكون كل جزء دخيلا في ترتب الاثر، بل يترتب عليه بعض الاثر بنسبته. فلاحظ. وبالجملة: مما ذكرنا يظهر ان الامر الضمني غير صالح للداعوية. وعليه، فيتم المحذور المزبور - ويندفع الايراد -. وحاصله: ان الامر انما يتعلق بمتعلقه ليكون داعيا إليه وباعثا نحوه، فإذا كان داعي امتثال الامر نفسه جزء المتعلق كان الامر به للدعوة إليه مستلزما لان يكون الشئ داعيا لداعوية نفسه.

وبهذا التقريب يكون الاشكال أجنبيا عن عدم القدرة على الامتثال وان أمكن حمل عبارة الكفاية عليه وربطه بعدم القدرة لعدم الامر كما تقدم. والمحصل: ان أخذ قصد الامر في متعلق الامر يستلزم داعوية الامر لداعوية نفسه وهو محال، وهذا محذور تام يمنع من أخذ قصد الامر في متعلق الامر ولا يهم فيه كونه مراد الكفاية أو لا، فلاحظ. الرابع: ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) من استحالة أخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر لاستلزامه المحذور في مقام الفعلية والانشاء والامتثال. بيان ذلك: ان الاحكام الشرعية معلقة على موضوعاتها بنحو القضايا الحقيقية، يعني ان الحكم يترتب على تقدير وجود موضوعه فلا يكون الحكم فعليا الا بعد فعلية الموضوع وتحققه خارجا، فالموضوع في مرحلة ثبوت الحكم يكون مفروض الوجود. وعليه، فيمتنع أخذ ما يترتب على الحكم في وجوده في موضوع ذلك الحكم، كالعلم بالحكم، فيستحيل تقييد موضوع الحكم بالعلم بالحكم بحيث لا يترتب الحكم إلا في فرض تحقق العلم به. وذلك لان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يستلزم أن تكون نسبة العلم بالحكم الى الحكم نسبة العلة الى المعلول لما عرفت من أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه وعدم تحقق الحكم إلا بتحقق موضوعه. فالحكم موقوف على العلم بالكم، ومن الظاهر ان العلم بالحكم انما يثبت في فرض ثبوت الحكم، إذ مع عدمه لا معنى لتعلق العلم به، فالعلم بالحكم موقوف على الحكم، فيكون الحكم موقوفا على العلم به والعلم به موقوفا على الحكم وهو دور. فأخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم يستلزم محذور الدور. هذا بالنظر الى مرحلة الفعلية، وقد اتضح عدم صحة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم نفسه. واما بالنظر الى مقام الانشاء فأخذ العلم بالحكم ممتنع أيضا لوجهين:

أحدهما: ان الانشاء جعل المنشأ وايجاده، فنسبة الانشاء الى الحكم نسبة الايجاد الى الموجود، فإذا كان المنشأ مما يستحيل تحققه لما عرفت، امتنع ايجاده وتحقيقه، إذ الايجاد لا يتعلق بالمحال، والمفروض ان الانشاء يتعلق بالاحكام الشرعية. ثانيهما: ان باب انشاء الاحكام على موضوعاتها ليس من باب الفرض والتقدير المحض كالخيال نظير: (أنياب الاغوال) كي يقال انه خفيف المؤنة ولا يستدعي اكثر من تصور الموضوع والحكم، بل إنما ينشأ الحكم على فرض وجود موضوعه بلحاظ مرآتية هذا المفروض عن الخارج بحيث يكون الملحوظ حال الانشاء ملحوظا طريقا للخارج فيرتب عليه الحكم. وعليه، فلا بد ان يفرض وجود الموضوع ومنه العلم بالحكم في مقام الانشاء، وفرض وجود العلم بالحكم فرض وجود نفس الحكم فيلزم ان يكون الحكم مفروض الوجود قبل وجوده وهو محذور الدور وان لم يكن دورا بنفسه. هذا بالنسبة الى العلم بالحكم ونحوه مما يترتب في وجوده على وجود الحكم. وليس هذا هو محور الكلام بل هو تمهيد الى ما نحن فيه من امتناع أخذ قصد امتثال الامر في متعلقه. ولذلك شرع (قدس سره) بعد بيان ما عرفت في بيان امتناع أخذ قصد الامر في متعلق التكليف. ولا بد قبل الشروع في بيان ما أفاده في هذا الموضوع من بيان شئ، وهو: ان ما يكون في المرتبة السابقة على الامر على نحوين: متعلق وموضوع. ويصطلح بالمتعلق على ما يكون التكليف داعيا إليه وملزما للعمل والاتيان به، نظير الصلاة في: (صل)، فان الامر يدعو إليها ولا بد من اتيانها بمقتضى الامر. ويصطلح بالموضوع على ما يكون في رتبة سابقة على الامر ولا يدعو الامر إليه ولا يلزم الاتيان به، بل الحكم يحصل في فرض وجوده سواء كان غير اختياري، كالوقت بالنسبة الى الصلاة فانه تجب الصلاة في الوقت، فالذي لا بد من الاتيان به هو ايقاع الصلاة في الوقت اما

نفس الوقت فليس كذلك، أو كان اختياريا كالعقد بالنسبة الى وجوب الوفاء بالعقد، فان المتعلق هو الوفاء، بمعنى انه إذا حصل العقد فيلزم الوفاء به، اما نفس العقد فلا يلزم إتيانه وتحصيله بل الحكم يثبت على تقدير حصوله، ويعبر عن هذا بمتعلق التكاليف، فان العقد متعلق الوفاء والوفاء متعلق التكليف الوجوبي. ولعل هذا الفصل بين هذين النحوين والاصطلاح عليهما بما عرفت من مبتكرات المحقق النائيني (قدس سره)، إذ لم نعثر في كلام غيره على هذا التفكيك، وكثيرا ما يقع الخلط في كلام الاعلام، فيعبر عن المتعلق بالموضوع. وعلى كل فقد عرفت في مقدمة كلامه ان ما ينشأ عن الحكم يمتنع أخذه في موضوع الحكم، لان الحكم انما يثبت في فرض وجود موضوعه، فالموضوع يكون مفروض الوجود في مرحلة ثبوت الحكم. اما أخذه في متعلق الحكم فلا محذور فيه من هذه الجهة، إذ المتعلق ليس مفروض الوجود كما لا يخفى. وعليه، فما ارتباط ما ذكره من امتناع أخذ العلم بالحكم ونظيره في موضوع الحكم بما هو محل البحث من أخذ قصد الامتثال في متعلق الحكم ؟. والجواب: ان الكلام في امتناع أخذ قصد الامتثال ليس مركزا على نفس قصد الامتثال ومنظورا فيه ذلك كي يقال ان نسبة قصد الامتثال الى الحكم نسبة المتعلق لا نسبة الموضوع، بل هو مركز على الامر نفسه، وذلك لان فرض أخذ قصد إمتثال الامر في متعلق الحكم يلازم فرض كون الامر موضوعا لانه متعلق لمتعلق التكليف، لانه متعلق لقصد الامتثال الذي هو متعلق الامر، وقد عرفت ان مثل هذا يكون موضوعا للحكم، فقصد الامتثال وان كان متعلقا للحكم لكن الامر الذي هو متعلق قصد الامتثال موضوع للحكم فالكلام فيه. فجهة ارتباط ما ذكره اولا بمحل البحث هو استلزام أخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر أخذ ما يتفرع على الامر في موضوع الامر، فموضوع الحديث في قصد الامتثال

هو: (الامر) وهو السر في الامتناع. وإذا تبين ذلك، فقد أفاد (قدس سره): ان أخذ قصد إمتثال الامر في متعلق الامر ممتنع في مقام الانشاء ومقام الفعلية ومقام الامتثال. وذلك.. اما امتناعه في مقام الانشاء فلما عرفت من انه لا بد من فرض وجود الموضوع في ذلك المقام. فيلزم فرض وجود الامر لانه موضوع الحكم قبل وجوده، وهو يستلزم تقدم الشئ على نفسه. واما امتناعه في مقام الفعلية، فلما عرفت من ان فعلية الحكم تتوقف على فعلية موضوعه، فإذا كان الامر دخيلا في موضوع الامر كانت فعلية الامر متوقفة على فعليته، وهو يستلزم تقدم فعليته على فعليته وهو محال. واما إمتناعه في مقام الامتثال، فلان قصد الامتثال متأخر بالطبع عن تمام الاجزاء، لانه يكون بها فيقصد بالاجزاء قصد الامتثال، فإذا فرضنا ان من الاجزاء قصد امتثال نفس الامر، فلا بد ان يكون المكلف في مقام امتثاله قاصدا للامتثال قبل قصد امتثاله، فيلزم تقدم قصد الامتثال على نفسه. فالمحذور المستلزم لاخذ قصد امتثال الامر في متعلقه في جميع المراحل، هو لزوم تقدم الشئ على نفسه وهو محال كالدور (١). هذا محصل وتوضيح ما أفاده المحقق النائيني، والذي يظهر ان عمدة المحذور هو أخذ قصد امتثال الامر بلحاظ مرحلة الفعلية، وان تعليق فعلية الحكم على فعلية ما لا يكون إلا به هو الاساس في الاشكال، إذ مقام الانشاء يتفرع عليه كما عرفت. فان المحذور كما عرفت هو انه لا بد من فرض الموضوع مطابقا لما هو الواقع في مقام الانشاء، وبما ان الواقع محال لم يمكن فرض ما هو يطابقه لعدم تحققه، وما هو مفروض لا يكون مرآتا ومطابقا للواقع.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠٥ - ١٠٨ - الطبعة الاولى. (*)

وقد استشكل المحقق العراقي (رحمه الله) فيما افاده بان هذا الكلام إنما يتأتى بالنسبة الى ما يكون متعلقا لمتعلق التكليف لا ما يكون متعلقا للتكليف بقصد الامتثال، إذ مثله لا يكون مفروض الوجود، بل فرض وجوده مساوق لسقوط الامر لا فعليته (١). وانت خبير بان نكتة المحذور في كلام المحقق النائيني والتي اوضحناها أولا مغفول عنها في كلام المحقق العراقي. فان المحذور نشأ من جهة نفس الامر باعتبار انه يكون متعلق متعلق التكليف لا من جهة قصد الامتثال نفسه، فالاشكال فيما افاده بهذا النحو بعيد عن كلام النائيني ومحط نظره. فالذي لابد من معرفته لتحقيق صحة ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) هو انه هل كل ما يكون متعلقا لمتعلق التكليف ولا يدعو الامر إليه لا بد من فرض وجوده وكونه مفروض الوجود في فعلية الحكم ؟ أو لا. فإذا ثبت عدم الملازمة بين كونه متعلقا لمتعلق التكليف وفرض وجوده في فعلية الامر، وامكان أن يكون أمر لا يدعو التكليف إليه ولا يحرك نحوه وليس مفروض الوجود قبل الحكم، لم يثبت ما أفاده لان الامر وان كان متعلقا لمتعلق التكليف ولا يصلح التكليف للداعوية إليه لانه فعل المولى لا العبد إلا انه لا يلزم ان يكون مفروض الوجود وتكون فعلية الحكم متوقفة على فعليته. وان ثبتت الملازمة بنحو الكلية، فالامر كما أفاده من امتناع أخذ قصد الامتثال في متعلق الامر لما ذكر من لزوم تقدم الشئ على نفسه فمعرفة صحة ما أفاده (قدس سره) تبتني على تحقيق هذه الجهة. هذا بالنسبة الى مقام الفعلية. واما بالنسبة الى مقام

الامتثال. فما أفاده من محذور أخذ قصد الامتثال بالنسبة إليه لا يرتبط بمحذور مقام الفعلية، فانه مرتبط بنفس المتعلق، أعني قصد

---

(١) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ٧٦ - الطبعة الاولى (*).

الامتثال لا متعلقه أعني الامر. ولكنه غير وجيه، فان قصد امتثال الامر الذي يؤخذ جزء إما ان يراد منه امتثال الامر الضمني المتعلق بالاجزاء أو امتثال الامر الاستقلالي النفسي المتعلق بالمركب. فعلى الاول: لا يلزم ما ذكره من تقدم الشئ على نفسه فان قصد الامتثال المأخوذ جزء هو قصد امتثال الامر الضمني المتعلق بذات الفعل، وقصد امتثال الامر الذي يؤتي بالمجموع معه هو قصد امتثال الامر الاستقلالي المتعلق بالكل، بمعنى ان الفعل يؤتى به بداعي أمره الضمني بقصد امتثال الامر بالكل المتعلق به وبقصد امتثال امره فالذي يكون جزء وفي مرتبة الاجزاء غير الذي يكون متأخرا عنها. فلم يفرض الشئ في رتبة سابقة عليه. وعلى الثاني: فالمحذور انما يمكن القول به لو فرض ان قصد امتثال الامر المعتبر واحد لا غير، فيقال ان اعتباره في مرتبة الاجزاء لا يتلاءم مع كونه في رتبة متأخرة عن الاجزاء، إذ الفرض ان الاجزاء بمجموعها يؤتى بها بقصد الامر. ولا ملزم بذلك، بل يمكن ان يدعي ان هناك قصدين لامتثال الامر أحدهما متعلق للامر وفي مرتبة الاجزاء، والاخر يؤتى بالكل معه، فما هو في مرتبة الاجزاء فرد آخر غير الذي يؤتى بالاجزاء معه. فلا يلزم ان يتقدم الشئ على نفسه لتعدد الفرد وكون المتقدم فردا غير المتأخر، فيؤتى بالفعل بداعي الامر بداعي الامر. نعم، في ذلك محذور من جهة اخرى، وهي ما ذكرناها من استلزام كون الامر داعيا لداعوية نفسه، ولكنه كلام آخر، والمهم بيان ان جهة المحذور ليست ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) من استلزام فرض الشئ سابقا على نفسه.

وبالجملة: فأخذ قصد الامتثال لا يستلزم ما أفاده بالنسبة الى مقام الامتثال. والمهم تحقيق ما افاده في مقام الفعلية، وقد عرفت انه يبتني على امرين: الاول: ان كل ما يؤخذ في متعلق الحكم ولم يكن الامر داعيا إليه كان مفروض الوجود: الثاني: ان كل ما هو مفروض الوجود يكون الحكم متأخرا عنه بحيث لا يصير فعليا إلا بعد وجوده. فانه بتمامية هذين الامرين يثبت توقف فعلية الامر على الامر وهو محال. ولا يخفى ان كلا الامرين محل بحث وكلام، فان تسليم الاول لا يستلزم تسليم الثاني. والبحث في الامر الثاني ليس محله ههنا، بل محله مبحث الواجب المعلق، وقد التزم به - كما التزم بالاول - المحقق الثاني، ولذلك بنى على ان وجوب الحج مثلا لا يصير فعليا الا بحلول وقته للغوية فعلية الوجوب قبل الوقت مع عدم امكان الامتثال إلا في الوقت. وانما البحث مع المحقق (قدس سره) في الامر الاول - بفرض تسليم الامر الثاني له وعدم مناقشته فيه لو ثبت الامر الاول -، فيقع الكلام فعلا في ان كل ما يكون مأخوذا في متعلق الخطاب ولم يصلح الامر للداعوية إليه يلزم ان يكون مفروض الوجود، فتتوقف فعلية الامر على فعليته، أو ليس الامر كذلك، بل يمكن ان يتصور ما هو مأخوذ في متعلق الامر وليس الامر بصالح للدعوة إليه ولم يكن مفروض الوجود ؟. ولا يخفى ان الكلام يقع أولا بلحاظ مقام الثبوت، اما مقام الاثبات فهو متفرع على مقام الثبوت،

فان ثبتت الملازمة بنحو الكلية فلا مجال لتحرير الكلام اثباتا، واما إذا لم تثبت الملازمة الكلية فلا بد حينئذ من لحاظ الدليل على الحكم واستظهار فرض وجود الشئ وعدمه. فالكلام بدوا في مرحلة الثبوت ومعرفة وجود الملازمة كليا أو جزئيا.

وقد جزم السيد الخوئي بالثاني، فذهب الى تصور ما لا يكون مفروض الوجود مع أخذه في متعلق الخطاب وعدم صلاحية الامر للباعثية نحوه، بتقريب: ان كون الشئ مفروض الوجود اما ان يكون لاجل قيام البرهان العقلي عليه كالامور غير الاختيارية، أو لظهور الدليل المتكفل لبيان الحكم في ذلك، ومع عدم البرهان العقلي وظهور الدليل لا وجه لكون الشئ مفروض الوجود كما لا يخفى (١). ويرد عليه: بان مفروض الكلام اما ان يكون مرحلة الثبوت، بمعنى كون البحث في ثبوت اصل الدعوى بان كل ما يؤخذ في متعلق الخطاب ولم يصلح للداعوية إليه يكون مفروض الوجود مع غض النظر عن مقام الاثبات والدليل. واما ان يكون مرحلة الاثبات وما يستفاد من دليل الحكم. فان كان فرض البحث مع المرحوم النائيني (قدس سره) في مرحلة الثبوت - كما هو اللازم - فذلك لا يتلاءم مع ما ذكره من ان استفادة فرض الوجود تكون بالبرهان العقلي وبظهور الدليل، فان البحث الثبوتي لا يلاحظ فيه الدليل الخارجي وما يستفاد منه في موضوع الكلام، لانه بحث عن الضرورة والامكان بحسب ما يدركه العقل، وعالم الادلة والنصوص مغفول عنه في هذا البحث بالمرة، لانها ترتبط بمقام الكشف عن الواقع وتشخيص الثابت فيه واثباته، وان كا فرض البحث في مرحلة الاثبات بدعوى ان معرفة كون الشئ مفروض الوجود والكشف عنه تكون تارة بواسطة برهان العقل. واخرى بواسطة ظهور الدليل الشرعي في ذلك ولا طريق آخر لتشخيص ذلك، فله وجه ولا اشكال فيه من هذه الجهة - أعني جهة اسلوب الايراد -. لكن يورد عليه: بان ما ينظر إليه من البرهان العقلي في الامور غير الاختيارية لا يفي باثبات

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٥٨ - الطبعة الاولى (*).

فرض الوجود في هذه الامور. وذلك لان محصل الدليل العقلي هو لزوم التكليف بما لا يطاق. بتقريب: ان التكليف اما ان يتحقق عند وجود الامر غير الاختياري، كالوقت بالنسبة الى وجوب الصلاة. أو قبله مع اشتراطه في الفعل. فالاول هو المطلوب وهو معنى فرض الوجود وتوقف فعلية الحكم على تحقق ذلك الامر. والثاني يستلزم التكليف بما لا يطاق، لان اشتراط الوقت ونحوه من الامور غير الاختيارية مع تحقق الحكم قبل حصولها يستلزم التكليف وتعلق الحكم بغير المقدور فعلا، وهو محال على المولى الحكيم. فلا بد ان يترتب الحكم على تحققه وذلك هو معنى فرض الوجود. وانت خبير: بان القدرة على المكلف به من الشرائط العامة المأخوذة في موضوع الحكم على رأي الاكثر - ومنهم السيد الخوئي - فالحكم لا يصير فعليا بدون القدرة على امتثاله. وعليه فإذا كان منشأ اخذ الامور غير الاختيارية مفروض الوجود في موضوع الحكم هو استلزام عدم ذلك للتكليف بغير المقدور، كان أخذ شرط القدرة على الامتثال في موضوع الحكم ومفروض الوجود كاف عن اخذ كل منها كذلك، إذ بدونها لا تحصل القدرة، فعدم التكليف يكون لاجل عدم القدرة لا من

جهة عدم الوقت مثلا، وان كان تحقق الوقت ملازما لحصول القدرة، لكنه مع اخذ القدرة في الموضوع لا حاجة لاخذ الوقت ونحوه مما تتوقف عليه القدرة في الموضوع أيضا. ولا يخفى ان الحكم وان لم يحصل الا بحصولها لتوقف القدرة عليها لكنه لا يستلزم ذلك كونها مأخوذة في الموضوع ومفروض الوجود، بل تكون من ملازمات الموضوع لا من مقوماته، فلا يترتب عليها آثار الموضوع وفرض الوجود في غير المقام. وبالجملة: لا وجه ولا ملزم لاخذ الامور غير الاختيارية في موضوع الحكم بملاك لزوم التكليف بما لا يطاق بدونه بعد كون القدرة عند هذا القائل من الشرائط العامة المأخوذة في موضوع الحكم، لان تحقق هذه الامور محصل للقدرة

لا اكثر، فاشتراط القدرة يكفي عن اشتراطها، فتدبر. فالاولى: في مقام الايراد على المحقق النائيني - في ذهابه الى ان كل قيد وارد في الخطاب، ولم تكن للامر صلاحية الدعوة إليه، يكون دخيلا في الموضوع ويؤخذ مفروض الوجود - ان يقال: ان كون الشئ مفروض الوجود ودخيلا في الموضوع لا بد ان يكون له منشأ يدعو الى ذلك، وهو لا يخلو عن أحد وجهين: إما ان يكون لاجل مطابقة الامر للارادة، أو لاجل ترتب أثر مرغوب على ذلك. بيان ذلك: انه قد ذكر - كما عليه المحقق النائيني (رحمه الله) - ان القيود والاوصاف المرتبطة بالفعل الخارجي على نحوين. نحو يكون مقوما لاتصاف الفعل بالمصلحة، بمعنى انه بدونه لا يكون الفعل ذا مصلحة نظير حدوث المرض بالنسبة الى الدواء فانه بدون المرض لا يكون الدواء ذا مصلحة. ونحو يكون منشأ لفعلية المصلحة وتحققها، بمعنى ان ترتب المصلحة فعلا يكون متوقفا عليه، وان كان اصل ثبوت المصلحة في الفعل حاصلا بدونه، وذلك نظير إعداد الدواء بطبخه أو نحو ذلك، فانه بدون الاعداد لا تترتب عليه المصلحة فعلا وان ترتب عليه شأنا. وبالجملة: فالقيود منها ما يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة. ومنها ما يكون دخيلا في فعلية المصلحة. فارادة الفعل لا تتحقق الا بعد اتصافه بالمصحلة، فهي متأخرة عن وجود النحو الاول من القيود، بمعنى ان تحققها انما يكون بعد تحقق هذه القيود وبدونها لا تتعلق الارادة بالفعل لخلوه عن المصلحة. بخلاف النحو الثاني فان ارادة الفعل تكون محركة نحو الاتيان بها وتحقيقها، كي تصير المصلحة فعلية ولا يتوقف حصول الارادة على حصولها، وهذا أمر عرفي وجداني لا اشكال فيه. وحينئذ نقول: بان الامر حيث يكون على طبق الارادة وينبعث عن تعلق الارادة بالفعل، بل هو الارادة نفسها - على قول - فلا بد ان يكون جعله في

المورد التي تتحقق فيه الارادة، فهو بالنسبة الى القيود التي تكون دخيلة في اتصاف الفعل بالمصلحة متأخر، بمعنى ان اعتباره وفعليته في فرض وجودها وتحققها بخلاف القيود التي تكون دخيلة في فعلية المصلحة، فانها تكون مأخوذة في متعلق الامر ويكون الامر باعثا نحوها. فكون الشئ مأخوذا مفروض الموجود من باب مطابقة الامر للارادة ومن جهة كونه دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة. وإذا لم يعترف بهذا المعنى، وقيل بان الاحكام قد لا تكون تابعة للمصلحة في متعلقها كي يتأتى ما ذكر، ففرض الوجود في قيد وتاخر الامر عنه وعدم تحققه بدونه لا بد وان يكون بلحاظ ترتب أثر عقلائي والا لم يكن له داع لانه ذو مؤنة زائدة، وذلك نظير ايجاب الصلاة بالنسبة الى الوقت، فانه يتصور لفرض الوجود في الوقت بالنسبة الى الحكم وتوقف الحكم عليه أثر، وهو عدم صيرورة الملكف قبل الوقت في

عهدة التكليف، فانه إذا تحقق الحكم قبل الوقت مع قيدية الوقت في المتعلق يكون المكلف قبل الوقت من حين ثبوت الحكم في عهدة التكليف. بخلاف ما إذا كان التكليف مترتبا على حصول الوقت، فانه لا يكون قبل الوقت في العهدة إذ لا تكليف، فترتيب الحكم على الوقت واخذه مفروض الوجود يكون لاجل الاثر المترتب عليه وهو عدم كون المكلف قبل الوقت في عهدة التكليف. اما مع عدم ترتب أثر على أخذه كذلك بالمرة فلا وجه له لانه يكون عملا لغوا. والحاصل: ان كون القيد مفروض الوجود بالنسبة الى الحكم اما ان يكون منشؤه مطابقة الامر للارادة، فيتحقق ذلك فيما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة من القيود. واما ان يكون المنشأ ترتب أثر عقلائي عليه فينتفي بالنسبة الى ما لا يكون دخيلا في اتصاف الفعل بالمصحلة كما ينتفي فيما لا أثر على فرض وجوده في ترتب الحكم، لعدم المنشأ لاخذه كذلك. ومن هذا القبيل

نفس الامر، فانه ليس دخيلا في اتصاف الفعل بالمصحلة، بل هو ينبعث عن المصلحة، لا ان الفعل به يكون ذا مصلحة، كما انه لا يتصور لاخذه مفروض الوجود أثر، فان الاثر المذكور للوقت لا يتأتى هنا، إذ لا يمر زمان على المكلف يكون في عهدة التكليف قبل حصول القيد وهو الامر كما هو واضح جدا. ولا يعرف لاخذه كذلك أثر آخر. وعليه فلا وجه لاخذ الامر مفروض الوجود وان كان متعلقا لمتعلق التكليف. والخلاصة: انه قد ظهر انه ليس كل ما يكون متعلقا لمتعلق التكليف يكون ماخوذا مفروض الوجود ويصطلح عليه بالموضوع ومن ذلك نفس الامر، فكونه متعلقا لمتعلق التكليف لا يستلزم اخذه في الموضوع بعد عدم المنشأ لذلك. ومنه يظهر عدم تحقق المحذور في مقام الانشاء لتفرعه على ثبوت المحذور في مقام الفعلية، وقد عرفت عدم ثبوته. وبذلك يتبين عدم تمامية الوجه الذي أقامه المحقق النائيني على محالية أخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر. فتدبر جيدا ولاحظ. الخامس: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية وفي مقام بيان مراد الكفاية وهو محذور الخلف. بتقريب: ان متعلق الامر متقدم بالطبع على نفس الامر تقدم المعروض على عارضه، لا بمعنى ان نسبته إليه كذلك بلحاظ وجوده الخارجي، فان المتعلق بوجوده الخارجي معلول للامر لا أن الامر يعرض عليه بوجوده الخارجي، بل المقصود من التقدم الطبعي هو ان المتأخر لا يمكن فرض وجوده بلا فرض تقرر للمتقدم ولو ذهنا ولا عكس، ولا يخفى انه لا يمكن فرض ثبوت الامر بدون المتعلق الذي يرد عليه الامر - فالمتعلق له تقرر ونحو ثبوت ما في مرتبة سابقة على الامر -. بخلاف نفس المتعلق فانه يمكن فرض وجوده خارجا بلا ان يكون هناك امر، بل يوجد باسبابه التكوينية. وهذا نظير العلم والمعلوم، فانه لا يمكن فرض تحقق العلم

بلا تحقق المعلوم وثبوته، ويمكن فرض ثبوت ذات المعلوم بلا ان يثبت العلم به. وعلى كل: فمتعلق الامر متقدم طبعا على الامر، وقصد الامر حيث أنه معلول الامر يكون متأخرا عن الامر تأخر المعلول عن العلة في الرتبة، فان داعوية الامر فرع وجود الامر، فأخذه في متعلق الامر يستلزم اخذ المتأخر متقدما وفي رتبة سابقة عليه وهو خلف. وقد أجاب عنه: فان قصد الامر ليس معلولا للامر بوجوده الخارجي بل للامر بوجوده العلمي - فان ذلك مقتضى برهان السنخية بين المعلول والعلة -، فقصد الامر حيث انه من الامور النفسانية فيمتنع ان يؤثر فيه ما هو خارج عن دائرة النفس وحيزها، بل لا بد ان يكون

المؤثر أمرا في حدود النفس، فيتعين ان يكون هو العلم بالامر لا نفس الامر، فانه موجود خارج عن افق النفس. كما يعضده الوجدان، فان القصد والدعوة انما تتحقق بعد الاطلاع على الامر وانكشافه لا بمجرد وجوده خارجا، ولو لم يطلع عليه، نظير الخوف من الاسد، فانه انما يحصل وتترتب عليه آثاره إذا علم بوجود الاسد في الدار، ومع عدم العلم لا يكون للخوف أي أثر، بل الانسان يكون على استقراره النفسي وان كان الاسد موجودا في الدار حقيقة، فهو متأخر عنه رتبة، والامر الذي يفرض قصد الامر في متعلقه هو الامر بوجوده الخارجي فلا يلزم الخلف ولا الدور، لان ما هو متأخر عن قصد الامر غير ما يكون قصد الامر متأخرا عنه، كما ان ما يكون متوقفا على قصد الامر غير ما يكون قصد الامر متوقفا عليه. فتدبر (١). هذا توضيح ما أفاده المحقق الاصفهاني، وقد عرفت انه لا يرتبط بمحذور الدور المزبور، بل هو تقرير لمحذور الخلف. والسر في ذكرنا له مع جوابه مع انه تفسير لمطلب الكفاية وقد أشرنا إليه، هو معرفة

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. ١ / ١٣١ - الطبعة الاولى (*).

ارتباطه بما ذكره المحقق العراقي محذورا في المقام والتزم به. فقد ذكر المحقق العراقي لاخذ قصد الامر في متعلق الامر محذورا بنى عليه والتزم به. وهو وان اختلف صورة عما ذكره المحقق الاصفهاني إلا انه في الحقيقة يرجع إليه وهما بملاك واحد. ومحصل ما أفاده المحقق العراقي هو: ان موضوع الامر متقدم على الامر رتبة، فهو في اللحاظ متقدم بحيث يرى انه متقدم على الامر. وقصد الامر حيث انه معلول للامر يرى متأخرا عن الامر، بمعنى انه في الذهن وبحسب اللحاظ يرى انه متأخر عن الامر، فيكون متأخرا عن موضوع الامر بحسب اللحاظ بمرتبتين، فإذا اخذ في موضوع الامر لزم ان يلحظ متقدما على نفسه، فيلزم تقدم المتأخر بحسب اللحاظ وذلك امر ممتنع، إذ يمتنع ان يرى الشئ الواحد متأخرا ومتقدما، وقد ذكر ان ذلك لا يختص بقصد الامر بل بكل ما ينشأ عن الامر كالعلم بالامر ونحوه. ثم ذكر ايراد المحقق الاصفهاني: بان قصد الامر معلول للامر بوجوده العلمي ومتأخر عنه، والمفروض انه يقصد اخذه في موضوع الامر بوجوده الخارجي فلا يلزم تقدم المتأخر لحاظا كما عرفت تقريبه. وقد أجاب عنه - كما في تقريرات الآملي -: بان قصد الامر وان كان معلولا للامر بوجوده العلمي، إلا ان العلم به لم يؤخذ بنحو الموضوعية، بل بنحو الطريقية الى الواقع ومن باب انكشاف الواقع به بحيث يكون العلم في مقام الدعوة فانيا ومرآتا، ولا يرى المكلف المنقاد من نفسه إلا أنه منبعث عن نفس الامر الثابت في الخارج، نظير حدوث الخوف في نفسه بعد علمه بوجود الاسد، فانه لا يلتفت الى علمه بحيث لو سئل عن سبب خوفه لاجاب وجود الاسد لا العلم به. وإذا كان دعوة الامر وقصده ناشئة في الحقيقة عن نفس الامر الخارجي وكان العلم طريقا إليه لا اكثر، عاد المحذور، فان قصد الامر يكون متأخرا عنه

بوجوده الخارجي فاخذه في موضوعه يستلزم تقدم المتأخر بحسب اللحاظ وهو خلف (١). ولم يتعرض في المقالات الى الاشكال ودفعه، وانما اشار الى دفعه بما افاده من ان العلم بالامر متأخر بحسب اللحاظ عن الامر فكل ما يكون من شئون العلم ومتأخرا عنه كداعوية

الامر، يكون متأخرا قهرا عن الامر كما لا يخفى (٢). والانصاف: تمامية ايراد المحقق الاصفهاني وعدم صحة الجواب المذكور، فانه ناشئ عن الغفلة عن نكتة دقيقة في المقام. بيان ذلك: ان ما يؤخذ في متعلق الاحكام هو المفاهيم والطبائع لا المصاديق الخارجية كما لا يخفى. والعلم الذي يكون فانيا في متعلقه ومرآتا له بحيث لا يلتفت إليه انما هو مصداق العلم والفرد الخارجي منه، اما مفهوم العلم وطبيعته فليس كذلك، فان العلم الطريقي بحسب مفهومه ليس فانيا في المعلوم ومرآتا له، بل يكون متعلقا للنظر الاستقلالي ولتوجه النفس إليه بخصوصه. وهذا هو الذي يؤخذ في موضوعات الاحكام، فإذا قيل: (إذا علمت بوجود زيد تصدق بدرهم) فان موضوع وجوب التصدق هو العلم بوجود زيد بنحو الطريقية - مثلا -، إلا انه في مرحلة موضوعيته لا يكون فانيا في متعلقه ومرآتا له، بل يكون ملحوظا بنحو الاستقلال، والذي يكون فانيا في متعلقه هو مصداق العلم وفرده الخارجي. وعليه، فقصد الامر إذا ثبت انه معلول للامر بوجوده العلمي فيكون مأخوذا في المتعلق بهذه الخصوصية، فالمتعلق يكون هو الفعل بقصد الامر المعلوم، ولا يخفى ان العلم المأخوذ في المتعلق ليس مصداق العلم كي يقال انه فان في متعلقه، بل المأخوذ مفهومه وطبيعيه، وهو لا يفنى في متعلقه كما عرفت، فالقصد

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٢٩ - الطبعة الاولى. (٢) العراقي المحقق الشيخ ضياء الدين. مقالات الاصول ١ / ٧٥ - الطبعة الاولى (*).

متفرع في مرحلة موضوعيته عن الامر المعلوم لا الامر الخارجي، فلا خلف. فالجواب ناشئ عن الخلط بين مفهوم العلم ومصداقه. ونظير هذا الاشتباه ما جاء عن المحقق النائيني من عدم امكان اخذ العلم الطريقي تمام الموضوع، لان العلم الطريقي فان في متعلقه، واخذه موضوعا يستلزم لحاظه الاستقلالي وهو ممتنع، لاستلزامه اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي (١). فانه خلط بين مفهوم العلم ومصداقه، فان العلم الملحوظ آليا هو العلم الخارجي ومصداق العلم لا مفهومه، والمأخوذ في موضوع الحكم هو مفهوم العلم الطريقي وهو لا يلحظ آليا أصلا. فلا يستلزم كونه تمام الموضوع اجتماع اللحاظين الاستقلالي والالي فيه. وتوضيح الحال في محله. وبالجملة: فما أفاده المحقق الاصفهاني في دفع المحذور لا نرى فيه اشكالا ولا نعلم له جوابا. فيتعين ان يكون المحذور لاخذ قصد الامر في متعلق الامر هو استلزام داعوية الامر لداعوية نفسه. فتدبر. ومما ينبغي التنبيه عليه هو: ان كلام التقريرات - أعني تقريرات الآملي - يظهر منه ذكر المحذور بنحو آخر، وهو ان موضوع الامر حيث كان متقدما في الرتبة على الامر لزم ان يكون لحاظه متقدما على الامر، وحيث ان قصد الامر متأخر عن الامر رتبة كان لحاظه متأخرا عن لحاظ الامر، فأخذه في الموضوع يستلزم تقدم لحاظه مع فرض تأخره، فجهة المحذور هو تقدم وتأخر نفس اللحاظ لا الملحوظ. ولا تخفى ركاكة هذا البيان، فان توقف الامر على موضوعه لا يستلزم ان يكون لحاظ الموضوع قبل لحاظ الامر، كما ان معلولية قصد الامر لنفس الامر

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد على. فوائد الاصول ٢ / ٥ - الطبعة الاولى (*).

لا يستلزم تأخر لحاظه عن لحاظ الامر، فان المعلولية انما تستلزم التأخر الرتبي لا اللحاظي، إذ يمكن لحاظ المعلول قبل لحاظ العلة، بل بدون لحاظ العلة بالمرة وهذا أمر واضح. ولكن عبارة المقالات تشير الى ما ذكرناه في بيان المحذور من كون التقدم والتأخر في الملحوظ لا اللحاظ فتدبر. هذا كله في أخذ قصد الامر في متعلقه بنفس ذاك الامر. اما اخذه فيه بأمر آخر: اخذ قصد الامر في متعلقه بأمر آخر فقد قيل: بجوازه عقلا، فيجوز ان يتعلق الامر بذات الفعل وأمر آخر. بتعلق بالفعل بداعي أمره الاول، إذ لا يرد عليه شئ من المحاذير السابقة كما لا يخفى على المتأمل فلا حاجة الى بيان ذلك (١). إلا ان صاحب الكفاية (رحمه الله) إستشكل في صحة ذلك عقلا. وانتهى باشكاله الى منعه بحكم العقل أيضا. وتقريب ما أفاده: ان الغرض من الامر الثاني انما هو جعل الامر الاول تعبديا، بمعنى عدم سقوطه وحصول الغرض منه بدون قصد القربة وليس له داع غير ذلك كما هو الفرض. وعليه فإذا أتى العبد بالفعل بدون قصد امتثال امره فلا يخلو الحال ثبوتا عن احد نحوين: اما ان يسقط الامر الاول أو لا يسقط. فإذا سقط الامر الاول وانتفى موضوع امتثال الامر الثاني كما لا يخفى كشف سقوطه عن عدم صيرورته بالامر الثاني تعبديا، إذ لو كان تعبديا لم يكن يسقط بدون قصد القربة، فلا يحصل الغرض المطلوب من الامر الثاني وهو تعبدية الامر الاول به، فيكون الامر الثاني لغوا لعدم ترتب الاثر المرغوب عليه. وان لم يسقط

---

(١) كلانتري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / ٦٠ - الطبعة الاولى (*).

الامر كشف ذلك عن توقف حصول الغرض الباعث للامر الاول على الاتيان بالفعل بقصد القربة، وبدونه لا يحصل الغرض فلا يسقط الامر، إذ لو حصل بدونه لزم سقوط الامر لتبعية الامر للغرض حدوثا وبقاء. وعليه، فإذا علم توقف حصول الغرض وتحقق امتثال الامر على الاتيان بالفعل بقصد الامر، فالعقل يحكم حينئذ بلزوم الاتيان بقصد القربة تحصيلا للغرض وتحقيقا للامتثال بمقتضى حكمه بوجوب إطاعة المولى. لتوقف الاطاعة والامتثال على قصد القربة كما فرض. ومع حكم العقل بذلك لا يسع الشارع الحكيم ان يأمر عبده به ويلزمه مولويا بذلك، لانه عمل لغو بعد الزام العقل به تبعا للشارع في أمره الاول. وبتعبير آخر: ان الاثر المولوي انما يكون بداعي جعل الداعي، ولا يخفى ان داعويته ولزوم اتباعه بحكم العقل، والا فبدون إنضمام حكم العقل لا يكون داعيا. والمفروض ان حكم العقل بلزوم الاتيان بقصد القربة لاسقاط الامر موجود فلا داعي لانشاء الامر بذلك فيكون لغوا. فالمتحصل: ان الامر الثاني المولوي على كلا التقديرين لغو محض فيستحيل على الحكيم وقوعه منه (١). وقد استشكل الاعلام في ما أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله)، وهم ما بين من أغفل الشق الاول من الترديد واقتصر في الايراد على الشق الثاني، وما بين من تصدى في إشكاله الى كلا شقي الترديد وهو المحقق الاصفهاني (رحمه الله). ولنذكر أولا ما جاء من الايراد على الشق الاول من الترديد. فقد ذكر المحقق الاصفهاني: بان لنا الالتزام بهذا الشق - أعني سقوط الامر الاول -، ولكن ذلك لا يمنع من بقاء المجال لموافقة الامر الثاني - كما أدعي - بيان ذلك: انه سيجئ من المصنف - في مبحث الاجزاء - ان الاتيان

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

بالفعل إذا لم يكن موجبا لحصول الغرض الاوفى من الامر جاز للعبد تبديل الامتثال بالاتيان بفرد آخر غير الفرد الاول وان جاز له الاقتصار على الاول في مقام الامتثال، مثلا لو أمر المولى عبده بالاتيان بالماء للشرب، فجاء العبد بماء غير بارد كان للعبد أن يأتي بماء آخر بارد قبل ان يشرب المولى الماء الاول، نعم له ان يقتصر على الاول ويعد ممتثلا. واما إذا كان الفعل سببا لحصول الغرض لم يكن مجال لتبديل الامتثال لسقوط الامر به. وعليه، فنقول: ان الامر الاول وان كان يسقط لو اقتصر على الاتيان بمتعلقه، الا انه حيث لم يكن علة تامة لحصول الغرض الاوفى امكن الاتيان بالفعل بداهي امره ثانيا، فيمكن امتثال الامر الثاني وبمقتضاه يلزم العبد به امتثالا للامر. وعليه فلا بد للعبد من الاتيان بالفعل بداعي الامر وان أتى به أولا مجردا عن ذلك لبقاء الغرض الملزم وامكان الاستيفاء واعادة الفعل بداعي الامر، وتعلق الامر به. (١). وفيه: اولا: انه يبتني على التزام صاحب الكفاية بجواز تبديل الامتثال ولو مع سقوط الامر. اما مع الالتزام بجوازه من باب بقاء الامر لعدم حصول غرضه الاوفى فلا يتأتى ما ذكر ههنا، لان المفروض سقوط الامر بمجرد الفعل فلا يكون المورد قابلا لتبديل الامتثال بعد سقوطه، ومن العجيب انه (رحمه الله) يفرض في كلامه امكان الاتيان بالفعل بداعي امره لبقاء الامر الاول، مع ان ذلك خلاف فرض كلام صاحب الكفاية من سقوط الامر الذي صحح الالتزام به والقول بتعدد الامر كما عرفت في صدر كلامه.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ - الطبعة الاولى (*).

وثانيا: ان هذا الايراد جدلي الزامي، لان جواز تبديل الامتثال انما يلتزم به خصوص صاحب الكفاية دون من تأخر عنه، ومن البعيد أن يلتزم به المحقق الاصفهاني. ولا يحضرني كلامه في مبحث الاجزاء فعلا لكن الذي ببالي انه لا يلتزم به، فلا ينفع في رفع المحذور الذي ذكر في الكفاية بالنسبة إليه. وقد اورد على الشق الاول: بان الامر الاول وان كان يسقط لحصول متعلقه فيستحيل بقاؤه لكونه طلب الحاصل ويتبعه الامر الثاني في ذلك، لكن حيث ان الغرض من تعدد الامر باق على حاله فيحدث أمران آخران، وهكذا الى ان يحصل الغرض بالاتيان بالفعل بداعي الامر. ولا يخفى وهن هذا الايراد - كما جاء في حاشية الاصفهاني (١) -. لان الغرض إذا كان علة لحصول الامر، فبدون حصوله لا يسقط الامر لانه معلول للغرض وبقاء المعلول ببقاء علته بديهي، ولا يلزم من بقائه طلب الحاصل لان مقتضاه ليس الموجود الخارجي حتى يلزم من طلبه طلب الحاصل وان لم يكن علة لم يكن موجبا لحدوثه أولا فضلا عن ايجابه له ثانيا وثالثا كما هو المدعى. وبتعبير آخر: ان لم يحصل الغرض من الامر بنفس الفعل لم يسقط الامر، وان حصل فلا وجه لحدوث أمرين آخرين فتدبر. واما الشق الثاني من الايراد. فقد أورد عليه المحقق العراقي (رحمه الله) - كما جاء في تقريراته -: بعد بيان ان امكان تعدد الامر وصحته أو عدمها تبتني على القول بالبراءة أو الاشتغال في مورد الشك في توصيلة الواجب وتعبديته، فانه إذا قيل بالاحتياط في مورد الشك لا مجال للامر الشرعي المولوي الثاني لحكم العقل بلزوم الاتيان بما

يكون مقوما للعبادية، فالامر الثاني لو كان يكون أمرا ارشاديا الى حكم العقل لا مولويا بمعنى صدوره بداعي جعل الداعي. واما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ - الطبعة الاولى (*).

إذا قيل بالبرائة كان الامر الثاني ممكنا ولا مانع منه بنحو المولولية لتحصيل غرضه وبيان مرامه لعدم حكم العقل بلزوم التحصيل، وبيان ان بناء صاحب الكفاية في التزامه بعدم صحة امر آخر مولوي لحكم العقل واستقلاله بلزوم الاتيان بكل ما يحتمل دخله في امتثال الامر الاول على عدم جريان البراءة في مثل المقام. أورد عليه بعد ذلك: بانه منظور فيه مبنى وبناء، اما المبنى فلما سيأتي من كون المرجع في مورد الشك في التعبدية والتوصلية هو البراءة. واما البناء فلمنع ما ذكره من امتناع أمر ثان مولوي مع حكم العقل بلزوم الاحتياط، إذ لا ينحصر غرض المولى المولوي في جعل الداعي الى فعل ما يحصل به الغرض، بل يمكن تصور اغراض اخرى تتوقف على الامر المولوي ونحوه، كمعرفة المكلف به تفصيلا ورفع الشك عن المكلف ليعمل على بصيرة من أمره، فانتفاء قابلية الامر للداعوية لا يستلزم امتناع ثبوته بعد تصور غرض آخر له كايضاح المأمور به للمكلف (١). ولكن ما ذكره (قدس سره) من ابتناء التزام صاحب الكفاية بامتناع الامر الثاني مولويا على عدم جريان البرائة في مورد الشك في التعبدية والتوصلية واجراء الاحتياط فيها عجيب منه (قدس سره)، كيف ؟ وصاحب الكفاية انما لا يلتزم بالبرائة ويلتزم بالاحتياط، لاجل امتناع بيان العبادية بالامر شرعا. بيان ذلك: انه إذا دار الامر بين الاقل والاكثر فقد قيل: بان مقتضى العلم الاجمالي الاحتياط ولا تتأتى البراءة العقلية، وقيل: بان المورد مجرى البرائة العقلية لانحلال العلم الاجمالي، وصاحب الكفاية ممن لا يلتزم بالبرائة العقلية في المورد المذكور، وانما يلتزم بالاحتياط عقلا بمقتضى العلم الاجمالي. نعم يلتزم بجريان البرائة شرعا لكون المورد من مواردها. ومن الظاهر

---

(١) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٣٢ - الطبعة الاولى (*).

انهم يلتزمون بجريان البرائة شرعا - بل عقلا - في المورد القابل للجعل والوضع شرعا، اما ما لا يقبل الوضع شرعا فلا يكون الشك فيه مشمولا لحديث الرفع، لان ما لا يقبل الوضع شرعا لا يقبل الرفع. وتوضيح ذلك موكول الى محله وانما المهم هو الاشارة. ومن ذلك يذهب صاحب الكفاية عند الشك في اعتبار قصد الامتثال في سقوط الامر وتحصيل الغرض الى كون المورد من موارد الاحتياط لا البرائة، لعدم قابلية المرد للبيان الشرعي والجعل من قبل المولى لامتناع أخذه في متعلق الامر، فالالتزام بالاحتياط دون البراءة بلحاظ عدم امكان البيان والوضع شرعا (١)، فكيف يفرض ان التزامه بعدم امكان جعله شرعا وأخذه في متعلق الامر مستند الى التزامه بالاحتياط في مورد الشك في التعبدية والتوصلية ؟ فانه فرض دوري كما لا يخفى. اما مناقشته (قدس سره) في أصل المبنى فسيأتي الكلام في تحقيق الاصل، فليس محله ههنا بل نوكله الى ما سيأتي انشاء الله تعالى. واما ما ذكره في مقام المناقشة له في البناء، فهو ممنوع

بان الظاهر ان الاثر العقلائي للامر ينحصر بجعل الداعي والمحركية نحو العمل، ولا نعرف له أثرا عقلائيا يصححه غير هذا، فإذا فرض وجود الداعي كان الامر لغوا إلا ان يكون ارشاديا واقعه الاخبار. وقد اورد على هذا الشق المحقق النائيني (قدس سره): بانه ليس وظيفة العقل هي الالزام والحكم على العبد بلزوم العمل، بل ليس شأنه إلا ادراك تعلق ارادة الشارع بشئ وعدمه، اما الآمرية فليست من شئونه حتى يكون شارعا في قبال الشارع. وعليه فلا بد في حصول غرض المولى واستيفائه من تعدد الامر

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وكون الامر الثاني داعيا الى ما لا يصلح الامر الاول للدعوة إليه، لعدم دعوة العقل إليه ومحركيته نحوه (١). وانت خبير بان ما أفاده (قدس سره) بعيد عن كلام الكفاية، فانه لم يدع كون شأن العقل الآمرية والشارعية، بل ما أفاده يرجع الى ان العقل يرى بمقتضى لزوم اطاعة امر المولى - وهو الامر بذات العمل - لزوم الاتيان بالفعل بداعي القربة خروجا عن عهدة الامر وتحقيقا للامتثال واطاعة الامر - لا انه يأمر العبد بلزوم قصد القربة مع غض النظر عن حكم الشارع -، بل هو يرى لزوم اطاعة الامر الاول المتوقفة على الاتيان بقصد القربة لتوقف حصول الغرض عليه، ومن الظاهر ان الالزام بوجوب الاطاعة حكم عقلي لا شرعي والا لزم التسلسل -، سواء رجع هذا الحكم الى ادراك تحقق المفسدة أو العقاب في المخالفة، أو الى الالزام والبعث بالفعل من جهة اخرى، والامر الظاهر على كلا التقديرين ان الانبعاث والتحرك يحصل منه وهو مما لا اشكال فيه. وبالجملة: فما أفاده انتقال بكلام صاحب الكفاية الى ما لا يريده ولا يظهر من عبارته. فان الظاهر منها ما عرفت وهو مما لا اشكال فيه. وقد اورد السيد الخوئي (حفظه الله) - كما في مصابيح الاصول - على هذا الشق: بانا نلتزم بعدم السقوط مع وجود الامر الثاني، ولكن حيث كانت أخصية الغرض عن الفعل وعدم وفائه بذاته في حصول الغرض مما لا طريق إليه اثباتا وخارجا إلا بنحوين: اما الاخبار والكشف عنه بالجملة الخبرية، أو بالانشاء والامر بما يحصل الغرض والدعوة إليه، فلا امتناع من تحقق الامر الثاني بنحو المولولية وبقصد جعل الداعي، لعدم تحقق الدعوة عقلا الى قصد القربة بدونه لعدم العلم بأخصية الغرض (٢).

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٦ - الطبعة الاولى. (٢) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٣٩ - الطبعة الاولى (*).

وفيه: انه إذا كان الموضوع قابلا للدعوة عقلا والتحريك بمقتضى حكم العقل، وانما كان ذلك معلقا على تحقق موضوعه وهو العلم بأخصية الغرض وعدم وفاء ذات الفعل بتمام الغرض، فلا يحتاج الى الامر المولوي الثاني وجعل الداعي لفرض وجود ملاك البعث والمحركية وقابلية المورد لذلك، بل يكفي الكشف عنه بالجملة الخبرية أو الانشائية على ان يكون الامر ارشاديا لا مولويا، لعدم الاحتياج إليه بعد تحقق الدعوة عقلا بمجرد الانكشاف، فلا تكون للامر وظيفة

الداعوية، بل وظيفة الكشف عن أخصية الغرض وبها يكون ارشاديا لا مولويا. وقد حمل المحقق الاصفهاني (قدس سره) عبارة الكفاية على ما أفاده المحقق العراقي تقريبا، فانه بعد ان بين الفرق بين الجزء والشرط بان الاول ما له دخل في أصل الغرض، والشرط ما له دخل في فعلية التأثير، وان الشرط تابع في الارادة والدعوة للجزء، فان ما يدعى إليه بالاصالة وأولا وبالذات هو ذات ما يفي بالغرض، اما ما له دخل في فعلية التأثير فلا يدعو إليه الغرض في عرض السبب، بل الدعوة إليها وايجادها انما تكون باغراض تبعية تنتهي الى الغرض الاصلي وان من الشرائط قصد القربة - بعد ان ذكر هذا المعنى بنحو مفصل تقريبا، اختصرناه لعدم كونه محل الكلام هنا بل الكلام فيه في مبحث مقدمة الواجب -، ذكر: ان لزوم الاتيان بقصد القربة اما من باب حكم العقل بلزوم الاتيان به بعنوانه، وهو ممنوع. أو من باب حكم العقل بلزوم الاتيان بما يحتمل دخله في الغرض، وهو ممنوع أيضا، لانه انما يحكم بذلك في المورد الذي لا يتمكن الآمر من بيانه ولو بأمر آخر والمفروض امكانه بأمر ثان (١). وقد أشرنا سابقا في مناقشة المحقق العراقي الى: ان نظر المحقق صاحب الكفاية ليس الى حكم العقل من باب الاحتياط، بل من باب آخر، إذ التزامه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٥ - الطبعة الاولى (*).

بالاحتياط عقلا يبتني على امتناع الامر. ولتوضيح ذلك لا بأس بالاشارة الى بعض ملاكات حكم العقل في باب الاطاعة مما يرتبط بما نحن فيه، فنقول: ان العقل.. تارة: يحكم بلزوم الاتيان بالفعل من باب لزوم تحصيل غرض المولى الملزم، مع عدم الامر اصلا، كما إذا رأى العبد ابن مولاه في حالة الغرق ولم يكن يعلم سيده بذلك، فانه ملزم عقلا بانقاذه ولا حجة له في عدم انقاذه ولا يصح اعتذاره بعدم امره له. واخرى: يحكم بلزوم الاتيان بالفعل من باب الاحتياط وتحصيل العلم بالامتثال وموافقة الامر كما في موارد العلم الاجمالي. وثالثة: يحكم بلزوم الاتيان بالفعل من باب وجوب إطاعة امر المولى لتوقف حصول الامتثال وسقوط الامر عليه. ومن الواضح ان الملاك لحكمه في جميع الصور الثلاث هو وجوب الاي اعة، ولكنها تختلف موضوعا وأثرا كما سيتضح. ولا يخفى ان مراد صاحب الكفاية من حكم العقل عند عدم سقوط امر المولى بمجرد الفعل بلزوم الاتيان بالفعل بقصد القربة ليس الصورة الاولى والثانية، بل الثالثة، وذلك لان حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى انما يلتزم به عقلائيا في المورد الذي لا يتمكن المولى من الامر كالمثال الذي سقناه. اما لو كان المولى متمكنا من الامر ولم يأمر عبده. فلا يرى العقل ان العبد ملزم بالاتيان بالفعل، كما لو رأى السيد ابنه يغرق وكان العبد بمنظر منهما ولم يأمر السيد عبده بانقاذ ولده، فانه لا يحق للسيد مؤاخذة العبد على عدم إنقاذه لولده، إذ للعبد ان يحتج بعدم الامر. وعليه فلا يمكن ان يكون نظر صاحب الكفاية الى هذا المعنى، إذ للمدعي ان ينكر حكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى بدون الامر لتمكنه في نفسه مع غض النظر عن حكم العقل

المدعى. وبالجملة: حكم العقل المذكور يبتني على عدم امكان الامر الثاني فلا يمكن ان يستند إليه عدم امكان الامر. واما عدم كونه

من باب حكمه بلزوم الاحتياط، فلما ذكرناه من انه يبني مسألة الاحتياط على عدم امكان الامر بقصد القربة ولو بأمر ثان، فيمتنع ان يكون نظره في حكم العقل ههنا حكم العقل بالاحتياط، فان المسألة تكون دورية كما أشرنا إليه. وانما نظره في حكم العقل، هو حكم العقل باطاعة أمر المولى ولزوم الامتثال، فان المفروض ان المولى أمر عبده بالفعل، وكان هذا الامر معلولا لغرض في نفس المولى لا يحصل إلا بالفعل مع قصد القربة، وبدون ذلك لا يسقط الامر لعدم حصول الغرض ويمتنع انفكاك المعلول عن العلة (١). فيحكم العقل من باب لزوم اطاعة امر المولى وامتثاله بلزوم الاتيان بالفعل بداعي الامر بقصد الامتثال حتى يحصل الغرض ويسقط الامر، فلا يبقى مجال للامر الثاني للغويته بعد داعوية العقل الى متعلقه. وهذا المعنى لا اشكال فيه ولا نعلم السبب في حمل كلام صاحب الكفاية على غير هذا المعنى مع وضوحه من كلامه. وبالجملة: فما ذكره صاحب الكفاية في منع تعدد الامر وأخذ قصد القربة في متعلق الامر الثاني بالتقريب الذي ذكرناه لا نرى فيه إشكالا فالالتزام به متجه. وبذلك يتبين ان أخذ قصد القربة في متعلق الامر ممنوع عقلا. هذا كله في أخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر، اما أخذ غيره مما يكون محققا للتقرب، كقصد المحبوبية ونحوه، فهل هو ممكن أو غير ممكن ؟. ولا

---

(١) فلا يقال: ان العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الغرض مع التمكن من الامر وعدم الامر، لان المفروض تعلق الامر بالفعل، فلا بد من تحصيل غرضه منه. (منه عفي عنه) (*).

يخفى انه لا بد من الكلام في تحقيق ما به يتحقق التقرب وما به يكون الفعل عباديا، وسيأتي ذلك فيما بعد، وليكن الكلام فعلا في امكان أخذ قصد المحبوبية في متعلق الامر، فانه مما لا اشكال في مقربيته، واما غيره كقصد المصلحة ونحوه فسيأتي الكلام فيه. وقد التزم صاحب الكفاية بامكان أخذه في متعلق الامر لعدم ورود أي محذور فيه مما سبق، لان قصد المحبوبية غير متفرع على الامر كي يلزم الدور، كما لا يلزم داعوية الشئ لداعوية نفسه كما لا يخفى. لكنه ذهب الى عدم اعتباره قطعا، لانه ان كان معتبرا فاما ان يكون معتبرا بنحو التعيين، أو بنحو التخيير بينه وبين داعي الامر - كالواجب التخييري -. فان كان معتبرا بنحو التعيين لزم عدم صحة العمل بدونه كسائر الشروط المعتبرة. مع انه لا اشكال في كفاية داعي الامر في حصول الامتثال وان لم تقصد المحبوبية. وان كان بنحو التخيير لزم أخذ داعي الامر في متعلق الامر، لان النتيجة تكون: (صل) بقصد المحبوبية أو بقصد الامر، فيعود المحذور المذكور في أخذ قصد الامر في متعلقه (١). هذا ما يمكن ان توجه به عبارة الكفاية. ويرد عيه. اولا: إنا نلتزم باعتبار قصد المحبوبية بنحو التخيير بنحو لا يلزم منه ما ذكر، وذلك لان أخذه بنحو التخيير يتصور بنحوين: أحدهما: ان يكونا من قبيل الواجب التخييري، بحيث يتعلق الامر بهما بنحو التخيير ويدعو اليهما كذلك. وثانيهما: ان يؤخذ عدم الاتيان بداعي الامر قيدا لموضوع الوجوب المتعلق بقصد المحبوبية، بمعنى ان يقال: (صل بقصد المحبوبية ان لم تأت بها بداعي الامر)، فان النتيجة نتيجة الوجوب التخييري لانه إذا أتى بالصلاة بداعي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٤ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الامر لا يجب عليه الاتيان بقصد المحبوبية وإذا لم يأت بدعي الامر وجب عليه الاتيان بقصد المحبوبية، لكن الامر لم يتعلق بداعي الامر ولم يدع إليه لانه مأخوذ في موضوعه لا في متعلقه، فيكون حاله حال السفر في قولك: (ان لم تسافر فتصدق بدرهم) بالنسبة الى عدم تعلق الامر بالسفر وعدم دعوته إليه، ولكن المكلف نتيجة يرى نفسه مخيرا بين السفر وبين التصدق. نعم قد يدعى بثبوت محذور الدور وهو لزوم اخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الامر في موضوعه. ولكنك عرفت الاشكال فيه بكفاية تصور الامر وتسليم صاحب الكفاية بالاشكال وتركز المحذور في كلامه في لزوم داعوية الامر لداعوية نفسه، وهو غير متحقق في الفرض لفرض عدم تعلق الامر بقصد الامر. وثانيا: لو تنزلنا وسلمنا ورود محذور الدور في المقام، فهو لا ينافي التخيير ايضا، وذلك لانه إذا فرض ان قصد الامر لا يمكن اخذه في متعلق الامر ولا موضوعه كان الحكم بالنسبة إليه مهملا في مقام الثبوت لا مطلقا ولا مقيدا. وعليه فإذا حكم الشارع بوجوب الفعل بقصد المحبوبية بلا تعليق له على عدم الاتيان بقصد الامر لعدم تمكنه كان اعتبار القيد المذكور - أعني قصد المحبوبية بالنسبة الى تعليقه على عدم الاتيان بقصد الامر وعدم تعليقه عليه - مهملا غير مطلق، فيرجع الى حكم العقل في المقام. ومن الواضح ان العقل يرى كفاية قصد الامر في تحقيق الامتثال، فينتفي موضوع قصد المحبوبية معه لسقوط الامر، فيكون المكلف مخيرا عقلا بين قصد الامر وقصد المحبوبية، فلا مانع من أخذ قصد المحبوبية في متعلق الامر وتكون النتيجة هي التخيير بينه وبين قصد الامر لا تعينه كي يقال بكفاية غيره. ولا محذور في ذلك. وقد جاء في تعليقة المحقق الاصفهاني (قدس سره) على الكفاية ما حاصله: ان التسالم على الاكتفاء بالاتيان بالفعل بداعي أمره كاشف عن تعلق الامر بذات الفعل لا به مع قصد المحبوبية ونحوه من الدواعي، لان تعلق الامر

بالمجموع يستلزم صدور الفعل عن داعيين أو يكون داعي المحبوبية في طول دعي الامر، وكلاهما خلاف الفرض، لان المفروض الاكتفاء بداعي الامر وحده وهو يستلزم تعلق الامر بذات العمل والالم يمكن الاتيان به وحده (١). وفيه: اولا: انه لا ينسجم مع عبارة الكفاية، إذ لا ظهور لها في كون الاتيان بالفعل بداعي امره كي يقال باستلزام ذلك لتعلق الامر بذات العمل، بل يمكن ان يكون المراد الاتيان بالفعل بداعي الامر بالكل لا بداعي أمره، فلا ظهور لكلامه في تعلق الامر بذات العمل. وثانيا: ان ذهاب المشهور أو الكل الى الاكتفاء بداعي الامر لا يكشف عن تعلق الامر بذات العمل، بل يمكن ان يكون لاجل ذهاب البعض الى مقربية الامر الضمني وداعويته، أو الى صحة الاتيان بالعمل بداع قربي أي داعي الامر مع الغفلة عن اعتبار داعي المحبوبية ونحوه. وبالجملة: الاتفاق على الاكتفاء بداعي الامر لا يكشف عن الاتفاق على تعلق الامر بذات العمل. وثالثا: ان ما ذكره لا يقتضي إلا عدم أخذ غير قصد الامر في متعلق الامر لا عدم امكانه، ولا يخفى ان صاحب الكفاية بصدد اثبات عدم امكان اخذ قصد القربة بقول مطلق في متعلق الامر لينتهي منه الى النتيجة الاخيرة. وهي عدم صحة التمسك بالاطلاق لاثبات التوصيلة. فان هذه النتيجة لا تتم إلا بثبوت عدم امكان اخذ قصد القربة بجميع انحائه في متعلق الامر. لا بثبوت عدم أخذه فلاحظ. وبعد هذا الكلام كله يقع البحث في أصل المبحث، وهو صحة التمسك

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٦ - الطبعة الاولى (*).

بالاطلاق في اثبات عدم اخذ قصد القربة في متعلق الامر فيكون الواجب توصليا، وعدم صحته. وقد أفاد البعض في مقام منع التمسك بالاطلاق: بانه بعد ثبوت امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر بضميمة ان الاطلاق انما يصح في المورد الذي يقبل التقييد، لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالاطلاق عدم التقييد في المورد الذي يقبل التقييد فلا يصح الاطلاق في المورد الذي لا يصح التقييد - بعد ذلك -، لا يصح التمسك باطلاق الكلام لنفي أخذ قصد القربة لامتناع الاطلاق (١). وقد وقع الكلام في صحة ذلك - أعني كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة -. كما وقع في استلزامه منع الاطلاق - لو ثبت - عند امتناع التقييد. والذي يبدو لنا عند التحقيق: انه لا وقع في المثام لهذه الكلمات أجمع، فانها بعيدة عن واقع المطلب. بيان ذلك: ان امتناع التقييد وورود الحكم على الحصة المقيدة تارة: يكون من جهة عدم قابلية الذات الخاصة والحصة المعينة لورود الحكم عليه، بان كان الحكم لا يتلائم مع نفس الذات الخاصة، فالامتناع من جهة التنافي وعدم التلائم بين الحكم ونفس الذات. واخرى لا يكون من هذه الجهة، بان يكون ورود الحكم على نفس الذات لا محذور فيه، وانما المحذور في تخصيص الحكم وقصر الحكم عليها، فالمحذور في نفس التقييد لا في ورود الحكم على ذات المقيد. فان كان امتناع التقييد من الجهة الاولى - أعني لاجل عدم قابلية نفس الذات المقيدة للحكم - لزم امتناع الاطلاق في موضوع الحكم أيضا، وذلك لان الاطلاق معناه إسراء الحكم الى جميع الافراد ومنها الفرد المقيد، وقد فرض عدم

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٣ - الطبعة الاولى (*).

قابليته لورود الحكم عليه، فيمتنع الاطلاق، بل يختص الحكم بغير المقيد على تقدير قابليته له. وان كان امتناع ثبوت الحكم للحصة المقيدة من جهة نفس تخصيص الحكم بها وقصره عليها لا من جهة منافاتها له بذاتها، فالاحتمالات ثبوتا ثلاثة: اما ان يثبت الحكم لغير المقيد بخصوصه. أو يثبت الحكم للمطلق، أو يكون مهملا. فيدور الامر ثبوتا بين هذه الاحتمالات الثلاثة. فإذا فرض امتناع اختصاص الحكم بغير المثبد وثبوت المحذور فيه دار الامر حينئذ بين الاطلاق والاهمال. وحينئذ فان كان المحذور في التقييد من جهة امتناع لحاظ القيد امتنع الاطلاق أيضا لتوقفه على لحاظ القيود وفرض عدم دخلها في الحكم، فإذا فرض امتناع لحاظ القيد أصلا امتنع الاطلاق لامتناع موضوعه فيتعين الاحتمال الثالث، أعني الاهمال في موضوع الحكم، لعدم تمكن المولى من تعيينه مقيدا أو مطلقا. اما إذا امكن لحاظ القيد وكان محذور التقييد جهة اخرى غير اللحاظ، تعين الاطلاق لامتناع الاهمال في مقام الثبوت والتردد في ثبوت الحكم في ما لا يتعين فيه الاهمال بحسب ذاته لعدم امكان الاطلاق. فانه إذا فرض امتناع التقييد بالوجود والعدم وامتناع الاهمال فيما يقبل عدم الاهمال لان الحاكم لا يمكن ان يتردد في حكمه تعين الاطلاق قهرا. وبالجملة: مع امتناع التقييد وامكان الاطلاق يتعين الاطلاق ويمتنع الاهمال. إذا عرفت هذا، فيقع الكلام في تطبيقه على ما نحن فيه، فنقول: بناء على امتناع كون المتعلق هو الفعل بقصد القربة،

فالامتناع انما هو من جهة تقييد الحكم لا من جهة منافاة نفس الذات المقيدة للحكم، إذ لا منافاة بين الامر ونفس الصلاة المقيدة بقصد القربة، بل المحذور في أخذ القيد وتقييد المتعلق به،

وحينئذ يدور الامر ثبوتا بين ان يكون متعلق الامر هو الفعل مقيدا بعدم قصد القربة أو ذات الفعل مطلقا سواء جئ به بقصد القربة أو بدونها، أو يكون مهملا. ومن الظاهر ان تقييد المتعلق بعدم قصد القربة، بمعنى الامر بالفعل بشرط ان يؤتى به بداع آخر لا يرتبط بالامر أصلا، ممتنع، لان الامر انما هو لجعل الداعي وايجاد التحريك، فيمتنع ان يتعلق بشئ بقيد ان يكون الداعي إليه غير الامر، فان ذلك مساوق لعدم الامر كما يظهر بقليل من التأمل. وعليه، فيدور الامر بين الاطلاق والاهمال، فلو بنى على ان محذور أخذ قصد القربة هو لزوم الخلف أو الدور للحاظ ما هو المتأخر عن الامر متقدما على الامر تعين الاهمال، لامتناع لحاظ هذا القيد أصلا، فيمتنع الاطلاق لتوقفه على لحاظ القيود ونفي دخلها في موضوع الحكم كما عرفت. ولكن حيث عرفت دفع هذا المحذور وان المحذور يتمحض فيما هو خارج عن دائرة اللحاظ وهو داعوية الشئ لداعوية نفسه، فلا يمتنع لحاظ قصد القربة. وعليه فيتعين الاطلاق لامتناع الاهمال - كما عرفت -، فيكون متعلق الحكم واقعا هو ذات العمل من دون دخل للقيد فيها، ولا محذور فيه كما لا يخفى. والذي يتلخص إن امتناع أخذ قصد القربة في موضوع الامر ومتعلقه يستلزم ضرورية الاطلاق، فلا شك في متعلق الامر لفرض تعين الاطلاق، وإذا كان الامر كذلك فما هو معنى الشك في التعبدية والتوصلية ؟ لتعين متعلق الامر ومعرفته بمعرفة إمتناع قصد القربة. والاجابة عن هذا السؤال واضحة، فان مرجع الشك في التعبدية والتوصلية الى الشك في دخل قصد القربة في حصول غرض المولى من الامر وان لم يؤخذ في متعلقه، إذ قد عرفت امكان ان لا يكون متعلق الامر وافيا بتمام الغرض.

وعليه، فمتعلق الامر وان كان معلوما،، إلا ان وفائه في الغرض بنفسه بدون قصد القربة غير معلوم وهو موضع الشك. وانت خبير بعد هذا بان الشك وموضوعه أجنبي بالمرة عما هو متعلق الحكم وموضوعه، كيف ؟ والمفروض العلم بمتعلق الامر، ومعه لا يبقى مجال للكلام في صحة التمسك باطلاق الكلام في نفي قصد اعتبار القربة، وان متعلق الامر هو ذات العمل، لان ما يثبت بالاطلاق وما يتكفله الكلام بعيد عما هو موضوع الشك ولا يرتبط به، فان ما يتكفله الاطلاق هو ثبوت الحكم لمتعلقه لا أكثر، وقد عرفت ان مورد الشك غير هذا المعنى، بل هذا المعنى مقطوع به ومعلوم بلا حاجة الى بيان اثباته بالاطلاق أو عدم إمكان اثباته. والخلاصة: ان مورد الشك بعيد عن مفاد الاطلاق وعالم الكلام. ومن هنا نجزم بعدم صحة التمسك باطلاق الكلام، بل لا معنى له بعد الجزم بمفاده بالتقريب الذي عرفته، فما سلكه الاعلام (قدس الله سرهم) في بيان عدم صحة التمسك بالاطلاق من ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة لا فائدة فيه ولا وجه له. ولعل ما ذكرناه هو مراد صاحب الكفاية، فانه حكم بعدم صحة التمسك بالاطلاق ولم يبين الوجه فيه، فيمكن ان يكون نظره (قدس سره) الى ما ذكرناه من ان مورد الشك لا يرتبط بعالم الاطلاق، ولذا استدرك بعد ذلك بانه إذا علم كون المولى بصدد بيان ما هو دخيل في الغرض وان لم يؤخذ في متعلق الامر ولم يذكر قصد القربة كان للتمسك باطلاقه الكلامي أو المقامي مجال واثر في نفي دخالة قصد القربة في الغرض. وهو

استدراك وجيه كما لا يخفى. وقد قرب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) عدم صحة التمسك بالاطلاق: بان عدم امكان التقييد وان لم يستلزم عدم امكان الاطلاق، إلا أن إمكانه لا يجدي في صحة التمسك به لنفي التقييد، لان من مقدمات الحكمة عدم بيان ما

يمكن ان يكون بصدد بيانه، ولما كان المفروض عدم امكان بيان التقييد وان امكن الاطلاق ثبوتا لم يصح التمسك باطلاق الكلام في نفي القيد لعدم تمامية احدى مقدماته، إذ يمكن ان يكون القيد دخيلا ولكنه لا يمكنه بيانه، فعدم البيان لا يكون دليل الاطلاق لعدم امكانه البيان (١). وقد تابعه في هذا التقريب السيد الخوئي - دام ظله - كما جاء في مصابيح الاصول (٢) -. ولكن هذا التقريب عجيب منه (قدس سره)، فانه انما يتم، لو كان اخذ القيد ودخله في المتعلق ممكنا ثبوتا لكن كان هناك مانع من بيانه بواسطة الدليل. وبعبارة اخرى: كان الممتنع هو اخذ القيد في المتعلق اثباتا لا ثبوتا، فانه يقال: ان عدم بيان الآمر القيد في كلامه لا يكشف عن عدم دخله في المتعلق لامكان دخله وعدم تمكنه من بيانه لوجود محذور فيه. واما في مثل ما نحن فيه من كون دخل القيد ثبوتا ممتنع، فلا معنى لهذا الكلام بالمرة، إذ لا معنى لان يقال ان عدم ذكر القيد لا يدل على عدم دخله، لامكان دخله وامتناع بيانه، كيف ؟ والمفروض عدم إمكان دخله ثبوتا. وبالجملة: فما ذكره (قدس سره) امر يرتبط بما إذا كان الامتناع اثباتيا فلا ربط بما نحن فيه، لان الامتناع فيه ثبوتي والشك في أخصية الغرض واعميته، فلا يهم فيه تحقيق امكان بيان القيد وعدم امكانه، كيف ؟ والمفروض انه موجود مع احراز الاطلاق. فكان اللازم نقل الكلام الى مرحلة الثبوت كما مر عليك. وعلى كل، فالذي يتحصل من مجموع ما ذكرناه: انه ان بنى على امتناع

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٣٧ - الطبعة الاولى.
(٢) بحر العلوم علاء الدين. مصابيح الاصول ١ / ٢٣٢ - الطبعة الاولى (*).

أخذ قصد القربة في متعلق الامر، لم يصح التمسك بالاطلاق في نفي دخل قصد القربة في الغرض الذي هو موضوع الشك، وان بنى على امكانه كغيره من قيود المتعلق نظير الطهارة في الصلاة، أمكن التمسك بالاطلاق في نفي دخله في المتعلق الذي هو موضوع الشك مع تمامية مقدمات الحكمة، لانه يكون كسائر القيود المحتمل الاخذ، فمع الاطلاق ينفي أخذها. فالتمسك بالاصل اللفظي - وهو الاطلاق - في نفي اعتبار قصد القربة على القول بامتناعه غير صحيح. وقد ذكر لاثبات كون الاصل في الواجبات هو التعبدية - في قبال التمسك بالاطلاق الذي يقتضي التوصلية - وجوه: الوجه الاول: ان الامر لما كان من الافعال الاختيارية للمولى، فلا بد من صدورها عن غرض مصحح، والغرض من الامر ليس إلا جعل الداعي والمحرك للعبد نحو العمل المأمور به. فلا بد من الاتيان بالعمل بداعي الامر تحصيلا لغرض المولى ما لم يقم دليل خاص على حصوله بدون ذلك. فالاصل في الواجب الاتيان بها بداعي الامر. وقد اورد عليه المحقق النائيني (رحمه الله): بان المراد من كون الامر بغرض جعل الداعي والمحركية.. ان كان ان الامر انما هو بدعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا ومحركا لو لم يكن له داع آخر من قبل نفسه، بمعنى ان العبد

المنقاد إذا لم يكن في نفسه ما يدعوه الى الاتيان بالعمل فلا أمر صالح لداعويته إليه ومحركيته نحوه. وبعبارة اخرى: ان كان المراد كون الغرض من الامر جعل ما يقتضي الداعوية وما له قابلية المحركية وشأنيتها. فهو مسلم لا ينكر، لكنه لا يثبت التعبدية لانه مشترك بين جميع الواجبات التوصلية والتعبدية، إذ لا ملزم فيه للاتيان بالفعل بداعي الامر كما لا يخفى..

وان كان المراد جعل ما يكون داعيا فعلا بحيث لا بد من صدور الفعل بداعي امر المولى دون غيره من الدواعي. ففيه: اولا: ان يبتني على انحصار التقرب بقصد الامر كما عليه صاحب الجواهر (١) وهو ممنوع كما تقدم. وثانيا: انه يستلزم المحال، وذلك لان الملحوظ حال الامر بالاستقلال هو نفس العمل، اما ارادة المكلف للعمل فهي ملحوظة باللحاظ غير الاستقلالي الالي، فلو كان ارادة العبد العمل بداعي الامر ملحوظة حال الامر كان ذلك مستلزما للحاظ الارادة بنحو الاستقلال وهو خلف فرض لحاظها آليا (٢). والانصاف: ان ما ذكره أخيرا من استلزام المحال - وهو عمدة الايراد على المدعى - غير وارد، فللمدعي ان يلتزم بالشق الثاني من شقي الترديد، أعني كون الغرض هو المحركية والداعوية الفعلية لا الاقتضائية. بيان عدم وروده: انه بنفسه يرد على الشق الاول الذي فرض التسليم به واختياره، وهو كون الغرض هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا لو لم يكن هناك داع آخر، فان ذلك يستلزم ايضا تعلق اللحاظ الاستقلالي بارادة الفعل ولزوم صدورها عن داعي الامر إذا لم يكن داع آخر. وعليه، فاما ان يلتزم بكفاية اللحاظ الآلي في ذلك فهو جار في الشق الثاني. واما ان لا يلتزم فيسري الاشكال الى الشق الاول. فمحصل الايراد عليه (قدس سره) هو النقض بالشق الاول. فتدبر. ولعل هذا الوجه هو الذي حدا بالسيد الخوئي الى عدم ارتضاء ايراده -

---

(١) النجفي الشيخ محمد حسين. جواهر الكلام ٢ / ٨٧ - ٨٨ - الطبعة الثانية. (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٤ - الطبعة الاولى (*).

إذ لم يبين الوجه فيه - والايراد على المدعى بوجهين: أحدهما: انه لا دليل على لزوم تحصيل غرض المولى من الامر، بل الواجب عليه بحكم العقل الاتيان بما تعلق به التكليف وتحصيل الغرض في نفس المأمور به، وهو - اي المأمور به - مطلق غير مقيد بداع من الدواعي. فلو فرض ان غرض المولى ما ذكر فلا يلزم تحصيله، بل يكفي الاتيان بذات العمل المتعلقة للامر. والاخر: انكار كون الغرض من الامر جعل الداعي فعلا، لان الغرض ما يترتب على الشئ ترتب المعلول على علته، ونحن نرى ان الاتيان بالفعل بداعي الامر يتخلف كثيرا عن الامر كما في موارد الكفر والعصيان، فالغرض انما هو جعل ما يمكن ان يكون داعيا وهو لا يتخلف عن الامر أصلا (١). اقول: ما أورده أولا ليس محل بحثه هنا، بل له مجال آخر. واما الوجه الثاني، فهو غير تام، بيان ذلك: ان الغرض قد يطلق ويراد منه ما يساوق العلة الغائية وهو المعنى الاصطلاحي للغرض والداعي، وهو ما يترتب على نفس الفعل ترتب المعلول على علته. وقد يطلق ولا يراد منه هذا المعنى، بل يراد منه معنى عرفي يساوق المقصود، وقد يعبر عنه في الاصطلاح بالغرض - الاصلي أو الاقصى، وهو بهذا المعنى قابل الانفكاك عن العمل وان عبر عنه بالغرض، فيقال: غرضي من هذا

العمل ومقصودي كذا، مع عدم ترتبه عليه، بل يمكن ان يترتب ويمكن ان لا يترتب، كأكل الخبز بغرض الشبع وشرب شئ بقصد العافية من المرض والاتيان بالماء بغرض الوضوء ونحو ذلك. ولا يخفى انه يطلق على مثل ذلك الغرض مع تخلفه عن العمل أحيانا، فقد يكون مراد المدعي من كون الداعوية الفعلية غرضا للامر هذا المعنى من لفظ الغرض

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٨٩ - الطبعة الاولى (*).

لا المعنى الاصطلاحي كي يورد عليه بما ذكره. وبالجملة: الايراد المذكور يبتني على حمل لفظ الغرض على المعنى الاصطلاحي، مع انه بلا ملزم، فقد يكون المراد منه الغرض الاصلي والاقصى، بل لا ملزم للتعبير بلفظ الغرض كي تحقق هذا الالتباس، بل نقول: ان النظر والقصد الاصلي في الامر هو جعل الداعوية الفعلية، ولا يخفى صحة التعبير بذلك عرفا. فيرجع الاشكال الى التعبير بلفظ الغرض، وان هذا - أعني الداعوية الفعلية - لا تسمى غرضا، وهو اشكال لفظي، والمهم هو الالتزام بواقع الدعوى وما ذكر لا يصلح ايرادا عليها كما عرفت من كون الغرض الاصلي ممكن التخلف عن العمل، بل مع الالتفات الى هذه الجهة - أعني امكان التخلف - يعبر عنه ايضا بالغرض الاصلي والمقصود بلا توقف، ويجيب الفاعل عند سؤاله عن مقصوده في فعله، بان غرضي كذا. فتدبر. وعليه، فالكلام مع المدعي يقع في ان الغرض الاصلي من الامر هل هو جعل الداعي فعلا أو جعل ما يصلح للداعوية وما له اقتضاء الدعوة لا فعليتها ؟. والحق هو الثاني، توضيح ذلك: انه قد تقرر في محله ان الاوامر تابعة للمصالح الموجودة في متعلقاتها، فالغرض من الامر غرض تبعي وطريقي للوصول الى مصلحة المتعلق وليس له استقلالية في الغرض ولا انفراد به، ومن الواضح ان المصلحة في المتعلق تارة: تتقوم بذات الفعل وتترتب عليه بأي نحو تحقق وبأي صورة حصل. واخرى: لا تترتب عليه الا إذا جئ به بنحو قربي عبادي، فالامر الذي يتعلق بالنحو الاول لا يكون الغرض منه سوى جعل ما يقبل التحريك وما من شأنه الباعثية والداعوية لا اكثر، إذ عرفت انه يتبع المصلحة في المتعلق، فإذا فرض ان المصلحة تتحقق بتحقق الفعل بأي كيفية وبأي داع حصل، لم يكن الداعي من الامر سوى التحريك نحو العمل وجعل

ما يمكن ان يكون داعيا إذا لم يكن داع آخر، فإذا تحقق الفعل بداع آخر لا ينافي غرض الامر لانه يتبع الغرض من الفعل. وإذا لم يكن للعبد داع خارجي للفعل يكون الامر صاحا للداعوية والمحركية. وعليه، فإذا فرض امكان كون مصلحة المتعلق لا تقتضي سوى الامر بهذا النحو - أعني بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا -، فكيف يستظهر في الاوامر كونها بداعي جعل الداعي الفعلي ؟. الوجه الثاني: - ويمكن ان يكون تقريبا آخر للوجه الاول -، وهو: ان الامر لما كان بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا لزم ان يقتصر في تعلقه بمن لا يكون في نفسه داع خارجي غير الامر للفعل، فان من يكون في نفسه داع في نفسه لتحقق الفعل قبل الامر يمتنع عقلا تعلق الامر به وتوجه البعث نحوه للغويته بعد كونه منبعثا، أو في مقام الانبعاث، فلا معنى لامره بداعي جعل ما يمكن ان يكون داعيا بعد

تحقق الداعي الفعلي للعمل عنده. وعليه، فالامر انما يصح في مورد لا يكون للمكلف داع آخر غير الامر ولم يكن المكلف في مقام الاتيان بالعمل بدون الامر. والتقريب بهذا المقدار لا تثبت به التعبدية، إذ غاية ما يثبت عدم صحة تعلق التكليف بمن له داع غير الامر للفعل وانه انما يصح في المورد الذي لا يكون للمكلف أي داع ومحرك نحو الفعل. وهذا لا يقتضي التعبدية كما لا يخفى، فلا بد من تتميمه بان يقال: انه حيث يعلم بان التكاليف مطلقة ولا تختص بطائفة من المكلفين دون غيرهم، بل تشمل الجميع، وحيث ان شمولها للبعض ممتنع في ذاته لتحقق الدواعي النفسية للفعل عندهم، فشمولها لهم يقتضي ان يكون مفاد الامر هو الاتيان بالفعل لا عن هذه الدواعي، بل بداعي الامر فيرتفع عن اللغوية وتثبت به العبادية. ويمكن الخدش فيه من وجهين: احدهما: ان تعلق الامر بجميع المكلفين مسلم لا ينكر، إلا انه لا يمتنع

ان يختلف مفاده باختلاف المكلفين، فيكون مفاده الداعوية الفعلية والبعث الفعلي بالنسبة الى من لا داعي له نحو الفعل، ويكون مفاده الداعوية الشأنية بالنسبة الى من له داع آخر غير الامر، فيكون الامر متعلقا به بداعي جعل الداعي على تقدير عدم الداعي الاخر أو عدم الانبعاث عنه. وهذا التعليق مصحح للامر ولا تتوقف صحته ورفع لغويته على عدم الداعي الخارجي، لان الغرض انه جعل للداعوية بنحو التعليق. وصدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها. فلاحظ. وبالجملة: لا مانع من الالتزام باختلاف نحو تعلق الامر بالمكلفين أجمع إذ لا دليل على خلافه. ثانيهما: انه سلمنا عدم امكان توجه الامر لمن له داع خارجي للفعل إلا بان يكون مفاده تجريد الفعل عن هذه الدواعي والاتيان به بداعي الامر - كما هو مفاد التقريب المزبور -. فلا نسلم اقتضاء ذلك لتعبدية الامر، وذلك لان ارتفاع اللغوية لا يتوقف على تعلق الامر بالفعل على ان يكون الامر نفسه داعيا، بل يكفي لزوم تحقق الفعل عن الامر وكون الامر منشأ لوجود الفعل خارجا دون غيره من الدواعي، وهذا لا يلازم العبادية، إذ يمكن ان يكون الاتيان بالفعل بتحريك الخوف من العقاب أو الرغبة في الثواب الذي يقتضيه الامر لا بتحريك نفس الامر. وسيأتي ان هذا الداعي ليس من الدواعي المقربة، مع صدور الفعل به عن الامر. وسيأتي ان هذا الداعي ليس من الدواعي المقربة، مع صدور الفعل به عن الامر، إذ لو لا الامر لما جاء به. أو يكون الاتيان به رياء ولتعريف الناس انه يتمثل الامر، فان هذا الداعي متفرع على وجود الامر، إذ موضوعه الامر، مع انه ليس من الدواعي المقربة بلا كلام. وبالجملة: الدليل يقتضي لزوم صدور الفعل بمنشأية وجود الامر بحيث لولا وجود الامر لا يتحقق الفعل خارجا - لارتفاع اللغوية بذلك -، وصدور

الفعل عن الامر لا يلازم العبادية والتقرب كما عرفت. الوجه الثالث: الآية الشريفة: (وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) (١). وتقريب الاستدلال بها على المدعى: حصر الاوامر في الآية الكريمة في العبادية، وحصر جهة الامر والغاية منه في العبادة، فيقتضي ان يكون الاصل هو العبادية، إلا إذا قام دليل خاص على عدمه فيخصص الاية الشريفة. ولكن الاستدلال بها غير مستقيم لوجهين: الاول: ما قيل من ان الاية بملاحظة صدر السورة وذيلها واردة في الكفار وتفنيد ما زادوا في دينهم على عبادة الله، وبيان انهم لم يأمروا بغير عبادة الله وترك الاوثان، وان ما يدعونه من الدين لم يأمرهم به الله. وبذلك تكون الاية بعيدة واجنبية عن اثبات تعبدية الاوامر وكونها عبادية كما

لا يخفى. الثاني: انه لو سلم عدم اختصاص الاية بالكفار وعمومها لجميع المكلفين، فهي لا تدل على حصر الاوامر بالعبادية، بل انما تدل على حصر الاوامر العبادية بعبادة الله، بمعنى ان الاوامر العبادية انما كانت ليعبدوا الله تعالى لا ان نفس الاوامر كانت لاجل تحقق العبادة منهم، فهي لا تتكفل بيان عبادية الاوامر، بل بيان جهة عبادة الله في الاوامر العبادية وهذا المعنى أجنبي عن المدعى. وتوضيح ما ذكرناه: انه إذا قال القائل: (ما أمرت زيدا إلا لاجل تحصيل العافية التامة أو لاجل الذهاب الى الطبيب الحاذق)، فانه ظاهر في حصر الاوامر بالذهاب الى الطبيب أو بتحصيل العافية في الامر بالذهاب الى الطبيب الحاذق دون غيره، وبتحصيل العافية التامة لا الناقصة، نعم لو قال: (ما امرته إلا لاجل الذهاب الى الطبيب)، كان ظاهرا في حصر الاوامر في الذهاب الى

---

(١) سورة البينة: الآية: ٥ (*).

الطبيب، أو حصر اوامر الذهاب بالذهاب الى الطبيب. فتأمل. وما نحن فيه من قبيل الاول، فان الظاهر ان الغرض المسوق له الكلام هو بيان انحصار العبادة بعبادة الله ونفي عبادة غيره، ولزوم الاخلاص في عبادته جل اسمه وعدم اشراك غيره فيها، لا بيان اصل العبادة فتكون الاية ظاهرة في ان الامر العبادي انما كان لاجل تحقق عبادة الله تعالى. فلا دلالة لها على ان مطلق الاوامر عبادية كما لا يخفى. الوجه الرابع: الروايات كقوله (ص): (انما الاعمال بالنيات) (١) وقوله (ص): (لكل امرئ ما نوى) (٢) وقوله (ص): (لا عمل إلا بنية) (٣) ونحو ذلك مما يدل على توقف العمل على نية القربة إلا ما خرج بالدليل الخاص المخصص. وقد ناقش الشيخ (رحمه الله) في دلالتها على المدعى بكلام مفصل حاصله: ان الكلام لو حمل على ظاهره من توقف تحقق العمل على نية القربة وقصد التقرب بحيث لا يتحقق عمل بدونها، فهو كاذب قطعا، لان الاعمال تحصل بدون قصد القربة، بل بدون نية أصلا، لانها امور واقعية تحصل باسبابها. وان اريد منها نفي صحة العمل بدون نية القربة لا نفي اصل العمل لزم تخصيص الاكثر بنحو مستهجن جدا، لان الاعمال الشرعية العبادية قليلة جدا ونسبتها الى غير العبادية منها نسبة متفاوتة جدا، فلا معنى لهذا العموم وبهذا اللسان مع ارادة افراد قليلة منه لصحة الواجب التوصلي بدون نية القربة، إذ لا يعتبر فيه قصد التقرب، وانما المتوقف صحته على قصد التقرب هو الافعال

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٤. الباب ٥ من مقدمة العبادات - الحديث ٧. (٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٥. الباب ٥ من مقدمة العبادات - الحديث ١٠. (٣) وسائل الشيعة ١ / ٣٢٤. الباب ٥ من مقدمة العبادات - الحديث ٩ (*).

العبادية وهي قليلة كما عرفت. وان اريد من مثل قوله: (لا عمل الا بنية) ان نسبة الفعل الى الفاعل وكون الفعل فعلا له انما تكون إذا صدر الفعل عن قصد واختيار وبدونه لا يكون العمل عملا اختياريا له، فيكون المراد من النية ما يساوق القصد والاختيار لا نية القربة. ويكون المعنى: ان العمل الصادر عفوا وبلا ارادة لا يكون عملا للشخص، بل الاسناد الى الشخص بتقوم بالقصد ونية العمل، فلا يقال لمن أكرم

هاشميا مع عدم العلم بهاشميته أنه اكرم هاشميا بما هو هاشمي لعدم القصد الى العنوان ان اريد ذلك فهو معنى متجه، لكنه أجنبي عن المدعى - اعني اثبات كون الاصل في الاوامر العبادية كما لا يخفى -. مضافا الى انه يدفعه ظاهر بعض الروايات التي تقتضي عدم ارادة هذا المعنى، كقوله: (لا قول إلا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة سنة) (١)، فان ظاهر السياق عدم ارادة نفي اختيارية العمل لعدم القصد لتحقق القول اختيارا بدون عمل، بل الذي يظهر من الروايات بملاحظة موارد تطبيقها في النصوص كما ورد في باب الجهاد من ان المجاهد ان كان قد جاهد لله فالعمل له تعالى، وان جاهد لطلب المال والدنيا فله ما نوى (٢) -. وهو كونها ناظرة الى بيان توقف ترتب الاثابة على نية كون العمل لله وان ظاهر نفس العمل لا يكفي في ترتب الاثر المرغوب ما لم يقصد من ورائه ذلك. فلا يعد العمل لله ما لم ينو الله ويقصد به التقرب إليه، وان ما يحصله المرء هو ما نواه وقصد، من خير أو شر. فلا ترتبط بالمرة بما نحن فيه من تعبدية الاوامر (٣). وبهذه النتيجة اورد المحقق النائيني على الاستدلال بهذه الروايات مهملا

---

(١) وسائل الشيعة ١ / ٣٣. الباب ٥ من مقدمة العبادات - الحديث ٢. (٢) وسائل الشيعة ١ / ٣٥. الباب ٥ من مقدمة العبادات - الحديث ١٠. (٣) كلانتري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / ٦٣ - الطبعة الاولى (*).

ما ذكره الشيخ مقدمة لها (١). وبالجملة: الظاهر من الروايات الكثيرة هو ما أفاده الشيخ وتابعه غيره عليه من ان تقدير الثواب وتحصيله على نية التقرب فقط. لا توقف صحة العمل على نية القربة بحيث يترتب العقاب على تركها، بل نتائج الاعمال وغاياتها تتبع النيات ولا تتحقق بدون النية بل تتبع النية. وخلاصة ما تقدم: انه لا دليل تعبديا على كون الاصل في المأمور به ان يكون عباديا، كما انه - بناء على عدم إمكان أخذ قصد القربة في المتعلق - لا يمكن التمسك بالاطلاق في اثبات التوصلية ونفي التعبدية. فلا دليل اجتهاديا على أحد الامرين، فتصل النوبة قهرا عند الشك في التعبدية والتوصلية الى الاصل العملي من برائة أو اشتغال. فيقع الكلام فعلا في.. المرحلة الثانية: وهي في مقتضى الاصل العملي بعد فرض عدم امكان التمسك بالاطلاق لنفي التعبدية الذي هو محور الكلام. وعدم قيام دليل على اثبات التعبدية. فنقول: ذهب صاحب الكفاية الى ان الاصل العملي في المقام هو الاشتغال، فلا بد من الاتيان بقصد القربة تحصيلا للعلم بالفراغ، وانه لا مجال لجريان البرائة ولو قلنا بها في مسألة الاقل والاكثر. فان الشك في ما نحن فيه يرجع الى ان الوظيفة اللازمة هل هي الاقل أو الاكثر ؟ لكنه لا يتأتى فيه حكم الاقل والاكثر (٢). ووجه المحقق النائيني (قدس سره) كلامه بانه ناظر الى التفريق بين الاسباب والمسببات العادية، والاسباب والمسببات الشرعية، فان للشارع التصرف في الاسباب الشرعية وبيان حدها، فمع الشك فيها بين الاقل والاكثر

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٥ - الطبعة الاولى. (٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

يرجع فيه الى البرائة لانها مجعولة شرعا. بخلاف الاسباب العادية، فانه ليس للشارع التصرف فيها باعتبار ان تأثيرها في المسببات تكويني لا جعلي، فإذا تردد السبب العادي بين ان يكون الاقل أو الاكثر لم يكن المورد مجرى البرائة لان المرفوع بها ما يمكن جعله شرعا وليس السبب العادي بخصوصياته من مجعولات الشارع. وبما ان الشك فيما نحن فيه يرجع الى الشك في دخل قصد القربة في الغرض لا في المأمور به لفرض عدم امكان اخذه فيه، فمرجع الشك في التعبدية الى الشك في دخل قصد التقرب في الغرض، ولا يخفى ان تأثيره في ترتب الغرض - لو كان - ليس بجعلي وانما تأثير تكويني، فليس للشارع رفعه بالبرائة. فيكون مقتضى الاصل هو الاشتغال لا البرائة. واورد عليه بعد ذلك: بانه فاسد مبنى وبناء. اما المبنى، فلعدم الفرق بين المسببات العادية والشرعية في كون الشك في ترتبها على اسبابها مجرى قاعدة الاحتياط، ولذا يقرر الاحتياط عند الشك في تحقق الطهارة بفقدان بعض خصوصيات الوضوء وهو أمر مسلم. واما البناء، فببيان ان متعلقات التكاليف ليست نسبتها الى الغرض نسبة السبب الى المسبب، وانما نسبتها إليه نسبة المعد للمعد له (١). وقد بين ذلك بنحو مفصل ليس تحقيقه محل بحثنا فعلا، وانما ذكرنا ملخص كلامه، فالايراد الصحيح على الوجه المذكور ما ذكره من عدم الفرق بين الاسباب والمسببات الشرعية والعادية في كون الشك في المسببات مطلقا مورد الاحتياط، فالتفريق بين ما نحن فيه ومسألة الاقل والاكثر بهذا الوجه واللحاظ غير سديد. لكن الحق ان هذا المعنى ليس مراد صاحب الكفاية، فانه غير ظاهر من العبارة أولا، ولا يلتزم بجريان البرائة عند الشك في المسبب الشرعي ثانيا، فلا

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١١٩ - الطبعة الاولى (*).

يمكن ان يجعل وجه التفريق ما لا يلتزم به. فما ذكر في توجيه عبارته غير صحيح. وقد حمل السيد الخوئي مراد الكفاية على معنى آخر محصله: انه ناظر الى جهة الفرق بين البرائة العقلية والبرائة الشرعية الموجبة لعدم جريان الاولى في مسألة الاقل والاكثر وجريان الثانية، وهي ان الشك في الاقل والاكثر يرجع الى الشك في حصول غرض المولى بالاقل والبرائة العقلية لا توجب رفع هذا الشك، فيلزم الاتيان بالاكثر تحصيلا للغرض اللازم تحصيله. بخلاف البرائة الشرعية فانها تقتضي اطلاق متعلق الامر في مرحلة الظاهر الذي يكشف عن حصول الغرض به. وعليه، فما نحن فيه حيث يشك في حصول الغرض بدون قصد القربة فلا تجري البرائة العقلية لعدم ارتفاع الشك بها، كما انه لا مجال لجريان البرائة الشرعية، لان المرفوع بها ما يكون قابلا للوضع والجعل الشرعي، فغيره كقصد القربة لا يكون من مواردها. فيتعين الاحتياط. واورد عليه: بان التفكيك بين البرائتين بهذا البيان غير صحيح، لانه إذا كان تحصيل غرض المولى لازما عقلا وان لم يقم عليه دليل شرعي، فجريان البرائة الشرعية لا يجدي، لان البرائة انما تتكفل نفي المشكوك عن متعلق الامر، اما نفي دخالته في الغرض فهو أجنبي عن مفادها، فيبقى الشك على حاله مع جريان البرائة الشرعية، وليس للشارع نفي لزوم تحصيله بعد حكم العقل بلزومه. وإذا لم يكن تحصيل الغرض لازما إلا بالمقدار الذي تقوم عليه حجة شرعية، فجريان البرائة العقلية ممكن ومجد، لنفي دخل المشكوك في المتعلق بها، فيكون الغرض المتقوم به غير لازم التحصيل لعدم الحجة عليه شرعا وعقلا. ودعوى: عدم امكان جريان البرائة العقلية فيما نحن فيه - كالبرائة

الشرعية - لفرض عدم امكان اخذ قصد القربة في المتعلق فلا يكون موردا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لعدم امكان البيان.

مندفعة: بان المحقق عدم امكان اخذ قصد القربة في المتعلق، وهذا لا يلازم عدم امكان بيان عدم دخله في الغرض ولو بالجملة الخبرية، فيمكن للمولى بيان ذلك بنحو الاخبار كما لا يخفى (١). والانصاف: ان ما حمل عليه كلام الكفاية خلاف ظاهر الكفاية جدا. مضافا الى ان الذي يخطر بالبال فعلا ان الوجه في نفي صاحب الكفاية اجراء البرائة العقلية في مسألة الاقل والاكثر ليس هو الشك في حصول الغرض بدون المشكوك، فيلزم الاتيان به تحصيلا للغرض، بل من باب العلم الاجمالي بان متعلق التكليف اما الاقل أو الاكثر وعدم انحلال هذا العلم الاجمالي المانع من جريان البرائة عقلا لعدم كون العقاب بلا بيان بعد وجود العلم الاجمالي. وهذا المعنى كما لا يخفى لا ينطبق على ما نحن فيه، إذ لا علم إجماليا بل يعلم تفصيلا بعدم أخذ قصد القربة في المتعلق، فالمسألة في الحقيقة يختلف موضوعا عن مسألة الاقل والاكثر، لان متعلق التكليف معلوم الحد ولا شك فيه. نعم الامر يدور بين الاقل والاكثر في مقام الامتثال لا في متعلق التكليف. والحاصل: ان اجراء اصالة الاشتغال ليس من باب كون المقام من قبيل المسببات التوليدية العبادية ولا من باب لزوم تحصيل الغرض، بل من جهة اخرى وهي لزوم اطاعة امر المولى. بيان ذلك: انه بعد تعلق الامر بذات العمل فقط دون قصد القربة، يشك في ان الامر هل يسقط بمجرد الاتيان بالفعل أو لا بد من ضم قصد القربة إليه ؟. ومنشأ الشك هو الشك في حصول الغرض بدون قصد القربة، فانه يوجب الشك في سقوط الامر لان الامر معلول للغرض والمعلول تابع لعلته وجودا وعدما. فإذا تحقق الشك في سقوط الامر لزم الاحتياط تحصيلا للعلم اليقيني بالامتثال والاطاعة، فانه حكم عقلي مسلم من باب لزوم

---

(١) الفياض محمد اسحاق. محاضرات في اصول الفقه ٢ / ١٩٣ - الطبعة الاولى (*).

اطاعة أمر المولى، فما ذكره يبتني على أمرين: أحدهما: حكم العقل بوجوب اطاعة امر المولى المعلوم تفصيلا. والاخر: تبعية سقوط الامر لحصول الغرض لانه عليه ثبوته. فمع الشك في حصول الغرض يشك في حصول الاطاعة فيحكم العقل بلزوم الاحتياط تحصيلا للاطاعة لا من باب لزوم تحصيل الغرض. وبالجملة: حكم العقل بالاحتياط هنا بعين الملاك الذي قررنا حكمه فيما تقدم بتحصيل غرض المولى. ولا يخفى انه لو التزم بالبرائة العقلية في مسألة الاقل والاكثر بدعوى انحلال العلم الاجمالي، فلا يلتزم بها هنا للعلم التفصيلي بالمكلف به وعدم الشك في اخذ قصد القربة في متعلق الامر، وانما الشك في الاقل والاكثر بلحاظ مقام امتثال التكليف المعلوم المبين لا في متعلق التكليف كي يكون مجرى البرائة العقلية مع عدم البيان، كما انه لا تجري البرائة الشرعية، لان موضوعها ما يكون قابلا للوضع والجعل شرعا دون ما لا يقبل ذلك كقصد القربة. وبهذا البيان الظاهر من عبارة الكفاية يظهر انه لو التزم بعدم امكان اخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فالاصل العملي هو الاشتغال بلا كلام للزوم العلم بالامتثال. واما لو التزمنا بامكان اخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فيكون كسائر الاجزاء والشرائط

المشكوكة مجرى لاصالة البرائة فينفي اخذها في المتعلق بالبرائة كما هو الحال في سائر موارد الاقل والاكثر على ما يأتي تحقيقه في محله انشاء الله تعالى. فخلاصة الكلام في الاصل العملي: انه إذا التزمنا بعدم امكان اخذ قصد التقرب في متعلق الامر كان الاصل هو الاشتغال كما عليه صاحب الكفاية، وإذا التزمنا بامكان اخذه في متعلق التكليف كان الاصل هو البرائة. فالاصل يختلف باختلاف المبنيين فتدبر.

الدواعي القربية وبعد كلا هذا لا بأس بصرف الكلام الى تحقيق ما يتحقق به التقرب وما به قوام العبادة. وقد أفاد المحقق الاصفهاني في هذا المقام ما حاصله: ان استحقاق المدح والثواب عقلا على شئ يتوقف على أمرين: الاول: ان ينطبق عنوان حسن بالذات أو بالعرض عليه، والا فمجرد المشي الى السوق لا يمدح عليه العقلاء ما لم يتعنون بعنوان حسن، حتى إذا جئ به بداعي الامر لان الداعي المذكور لا يوجب المدح ما لم يوجب تعنون الفعل بعنوان حسن. الثاني: ان يؤتى به مضافا الى من يستحق من قبله الثواب والمدح، فان الفعل بدون ارتباطه بالمولى نسبته الى المولى وغيره على حد سواء. وارتباط الفعل بالمولى تارة: يكون بنفسه كتعظيم المولى. واخرى: بواسطة الامر كالصلاة فانها بنفسها لا يمكن ربطها بالمولى، لانها ليست من الافعال المضافة الى الغير نظير التعظيم. وعليه، فالاتيان بالفعل بداعي الامر يكون موجبا لاستحقاق المدح، لانه بذلك يتعنون بما هو حسن في نفسه وهو الانقياد والاحسان مع ارتباطه بالمولى بقصد امره. اما الاتيان به بالدواعي القربية الاخرى كداعي أهلية المولى أو الشكر والتخضع أو المصلحة أو تحصيل الثواب والفرار من العقاب، فلا يوجب مدحا ولا ثوابا. بيان ذلك: اما داعي أهلية المولى، فموضوعه العبادة الذاتية، وهو ما كان حسنا في

ذاته، لان ما لا يكون بذاته حسن لا يكون المولى أهلا له، وإذا فرض ان مورده هو العبادة الذاتية وما هو حسن في ذاته فهو مرتبط ومضاف الى المولى بذاته - لغرض كونه عبادة للمولى -، فلا يكون هذا الداعي موجبا لربطه بالمولى ولا لحسنه، بل هو في طول الداعي المقرب فيمكن ان يكون بنحو داعي الداعي. ومثله الكلام في داعي الشكر والتخضع ونحوهما، فان الاتيان بالفعل بهذه الدواعي يتوقف على كون الفعل بنفسه شكرا وتخضعا كي يؤتى به بهذا الداعي، إذ لو لم يكن كذلك لا معنى لان يؤتى به للشكر، لانه ليس شكرا، ومع فرض كونه شكرا في نفسه أو تخضعا فيكون بنفسه ذا عنوان حسن ومرتبطا بالمولى أو منتهيا الى ما يكون كذلك، فلا يكون الداعي مقوما للتقرب بل هو في طوله. واما داعي استحقاق الثواب أو الفرار من العقاب، فهو أيضا في طول العبادية والتقرب، لان الفعل بنفسه لا يوجب الثواب ما لم يكن عباديا وذا عنوان حسن ومرتبطا بالمولى، ومعه يكون داعي الثواب غير مقوم لاستحقاقه لفرض ان نفس الفعل مؤثر فيه لاجتماع كلا الجهتين فيه. وهكذا الفرار من العقاب، فانه إذا لم يكن بنفسه موجبا لمنع العقاب لا يتجه الاتيان به بهذا القصد، ولا يكون الفعل مانعا عن العقاب إلا بكونه حسنا ومرتبطا بالمولى. واما داعي المصلحة، فان قصدت المصلحة بما انها فائدة ونفع، فلا اشكال في عدم كون الداعي مقربا، إذ لا ارتباط للفعل بالمولى كما انه لا يكون حسنا بمجرد ترتب فائدة عليه. اما إذا قصد الاتيان به بداعي المصلحة بحلاظ انها داعية

للمولى الى الامر لو لا المزاحمة بالاهم أو غفلته ومن باب رغبة المولى في تحققها، فيكون مقربا لانطباق عنوان حسن عليه وهو الانقياد وارتباطه بالمولى، بل الانقياد في هذا الحال أعظم منه في صورة وجود الامر كما لا يخفى (١).

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ١٢٩ - الطبعة الاولى (*).

هذا محصل كلامه (قدس سره). ويقع الكلام في جهات ثلاث من كلامه: الجهة الاولى: فيما أفاده من تقوم استحقاق المدح والثواب على الفعل باشتماله على أمرين العنوان الحسن وارتباطه بالمولى. وتحقيق الحق فيها: ان الاستحقاق تارة: يراد منه ان يكون للمستحق على غيره حقا في عهدته له المطالبة به ويلزم الوفاء به ممن عليه الحق. كالحق الثابت بالمعاملة البيعية ونحوهما. واخرى: يراد منه قابلية المستحق لما استحقه وشأنيته ولياقته، بمعنى انه لو اعطي ذلك، كان في محله لا ان له حقا لازما في عهدة غيره، وبعبارة اخرى: يراد بالاستحقاق تارة: انه له حق لازم في العهدة. واخرى: انه ذو لياقة للحق واستعداد. والمراد به فيما نحن فيه هو المعنى الثاني، فالكلام في ان العبد بأي فعل يكون لائقا للمدح والثواب، بحيث إذا مدحه العقلاء يكون المدح في محله ولا يكون ارتجاليا وبدون ما بازاء، لا المعنى الاول فانه ليس محل الكلام، كما يصرح به المحقق الاصفهاني في بعض كلماته. بملاحظة المعنى الثاني يمكن الجمع بين القول بان الثواب على العمل من باب الاستحقاق والقول بانه من باب التفضل، فيراد من الاستحقاق اللياقة للثواب لا لزومه وثبوته في عهدة المولى. وعلى كل، فالكلام في ما تتحقق به لياقة العبد للثواب والمدح ولا يخفى انه لا يلزم اشتمال الفعل المحقق لذلك على الامرين، بل كونه ذا عنوان حسن كاف في لياقته للمدح من العقلاء، وذلك فان المكلف إذا جاء بما هو حسن عند العقلاء يكون بنفس هذا الفعل وان لم يربطه بأي جهة ذا لياقة للمدح، بحيث إذا مدح وجوزي عليه كان ذلك عن لياقة ولا يكون كمن لم يفعل أصلا، وبما ان الشارع سيد العقلاء ورئيسهم فالعبد يكون لائقا لمدحه الذي هو الثواب، وعليه فلا يلزم ان يكون الفعل الحسن مرتبطا بالمولى، إذ لياقة الجزاء والمدح تتحقق بفعل الحسن سواء أضافه الى المولى أو لم يضفه. نعم قد يكون الفعل

بذاته لا يشتمل على عنوان حسن، وانما يتقوم حسنه باضافته الى المولى بالاتيان به بداعي أمره أو بداعي محبوبيته للمولى، فيستحق العبد الثواب بذلك لكنه غير لزوم اضافته الى المولى في استحقاق الثواب، بل من باب انه لا يكون حسنا - الذي هو ملاك الاستحقاق - إلا باضافته لتعنونه حينئذ بعنوان الخضوع والتخشع. ومن هنا يظهر ان البحث مع المحقق الاصفهاني علمي لا عملي، لان سائر العبادات الفعلية من صلاة ونحوها ليست بنفسها ذات عناوين حسنه، بل يتقوم حسنها باضافتها الى المولى بالاتيان بها بداعي الامر، فاستحقاق الثواب عليها لا يكون الا مع اضافتها الى المولى لتقوم حسنها بذلك. وجملة القول: ان استحقاق الثواب والمدح بمعنى لياقة العبد لهما - الذي هو المقصود بالبحث - لا يتوقف الا على الاتيان بفعل حسن. غاية الامر ان الحسن قد يتوقف

على اضافته للمولى ولكنه لا يعني تقوم الاستحقاق بالاضافة الى المولى فلاحظ. الجهة الثانية: فيما أفاده من ان قصد الخضوع والتعظيم ونحوهما يتوقف على ان يكون الفعل في نفسه قابلا لذلك كي يكون ذلك داعيا إليه، إذ لا يصلح ما لا يكون مترتبا على نفس الفعل ان يكون داعيا الى الفعل. فانه قد وقع الكلام بالنسبة الى قصد التعظيم مع ان التعظيم لا يتحقق الا بالقصد وبدونه لا يعد الفعل تعظيما، وجرى البحث في ان التعظيم هل هو من الامور الاعتبارية أم انه من الامور الواقعية ؟ وتحقيق هذه الجهة بالنسبة الى التعظيم ونحوه لا يهمنا فعلا وليس محله هنا، بل له مجال آخر فنوكله إليه. الجهة الثالثة: فيما قرره من ان الانقياد الناشئ عن الاتيان بالفعل لاحتمال الامر أو لملاكه مع عدمه أعظم لدى العقلاء من الانقياد الناشئ عن الاتيان بالفعل للامر في صورة وجوده. فان هذا الامر وقع محل البحث في مسألة جواز الاحتياط والامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي التي جزم

فيها المحقق النائيني (رحمه الله) بعدم جوازه وعدم تحقق الاطاعة به، لان الاطاعة التفصيلية مقدمة على الاجمالية واكتفى بهذا المقدار من الدعوى والدليل الذي هو دعوى أيضا (١). وفي قباله جزم المحقق الاصفهاني (رحمه الله) بجواز الامتثال الاجمالي لان الانقياد عن احتمال الامر أعظم من الانقياد عن وجود الامر. ولم يحقق البحث بشكل يتضح به أحقية أحد الرأيين، بل اكتفى سلبا وايجابا بما يشبه الدعوى. فلا بد لنا من تحقيقه هنا. كما انه لا بد من معرفة موضوع النزاع وما يدور عليه النفي والاثبات واقعا وفي الحقيقة، فنقول: الكلام ليس في حسن الانقياد فانه ليس من احد ينكر حسن الانقياد ومقربيته. وانما الكلام في ان الانقياد هل هو من صفات الفاعل فقط والفعل على ما هو عليه في الواقع، أو انه يوجب تعنون الفعل بعنوان حسن ويستلزم طرو عنوان الحسن على الفعل المنقاد به ؟. فإذا كان الانقياد من صفات الفاعل ولا يسري حسنه الى الفعل لم يكن الفعل مقربا فلا يتحقق به الامتثال الا إذا كان بذاته حسنا. وإذا كان حسنه يسري الى نفس الفعل ويكون الانقياد من عناوين الفعل لا من صفات الفاعل يكون نفس الفعل مقربا فيتحقق به الامتثال والاطاعة. ومثل هذا الكلام يجري بالنسبة الى التجري، فيقال ان التجري القبيح من صفات الفاعل أو انه من العناوين المنطبقة على الفعل فيكون نفس الفعل قبيحا ؟. كما يجري نظيره في التشريع، فيقال انه هل ينطبق على نفس الفعل فيكون الفعل محرما ولذا يفسد إذا كان عبادة، أو لا ينطبق عليه بل هو من صفات الفاعل فلا يكون الفعل بنفسه محرما. وبالجملة: فيقع البحث في ان الانقياد من صفات الفاعل أو من صفات

(١) الكاظمي الشيخ محمد على. فوائد الاصول ٢ / ٣٦ - الطبعة الاولى (*).

الفعل وعناوينه المتقومة به، ولا بد من تحقيق هذه الجهة. ولا يخفى ان الشك في ذلك يقتضي بعدم جواز الانقياد في مقام الامتثال للشك في تحقق الامتثال به مع الشك في هذه الجهة. وعلى كل.. فالحق: ان الانقياد من صفات الفاعل وموجب لحسن الفاعل لا الفعل ولا ينفك الفعل المنقاد به عن عنوانه المبغوض لو كان في نفسه كذلك. والسر في ذلك: انا نرى بالوجدان ان الفعل قد

يكون مبغوضا فعلا مع تحقق الانقياد به، فلو كان الانقياد من صفات الفعل لزم ان يكون الفعل حسنا، وهو لا يجتمع مع المبغوضية الفعلية. ومن هنا يقال انه لو صلى في الدار المغصوبة جهلا - بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي وتقديم جانب الحرمة - لم تصح صلاته لانها مبغوضة في حال الاتيان بها، مع أنه يؤتى بها بقصد الاطاعة، فلا تكون مقربة. وبالجملة: تحقق الانقياد بالفعل المذموم والمبغوض في نفسه بالفعل امر لا اشكال فيه ويشهد له ملاحظة الامثلة العرفية الكثيرة - فلو ضربك شخص بداعي الاحترام لتخيل ان هذا مصداق الاحترام، فان الضرب لا يخرج بمقارنته للداعي المذكور عن المبغوضية لديك - ولو كان حسن الانقياد يسري الى الفعل كان الفعل المنقاد به ممدوحا ومرغوبا فيه لا مبغوضا. فالحق ان الانقياد من صفات الفاعل لا الفعل. ومن هنا يكون الاحتياط من باب الانقياد غير مجز وليس بموجب للامتثال، سواء كان الامتثال التفصيلي ممكنا أو لم يكن ممكنا، فلا يكون الاحتياط في عرض الامتثال التفصيلي، كما لا يكون في طوله أيضا لعدم كون الفعل به مقربا. إلا ان يدعى: بان الاكتفاء به مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، لالزام العقل به بعد دوران الامر بينه وبين الاتيان بالفعل بداع آخر غير موجب للحسن الفاعلي ولا الفعلي، والاتيان بالفعل لا بأي داع لانه أفضل الافراد، إذ

يرى العقل انه مع التمكن من الاتيان بالفعل المأمور به جزما فلا أقل من الاتيان بما يوجب الحسن الفاعلي والقرب من جهة الفاعل. فان الانقياد من جهة الحسن الفاعلي أعظم من الاطاعة، لانه يكشف عن زيادة قرب العبد من المولى وكونه في مقام العبودية بنحو أشد وآكد. وبالجملة: الاكتفاء بالاحتياط مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي لاجل انه أيسر الافراد المقربة - ولو فاعليا لا فعليا - وافضلها. ولكن التحقيق هو صحة الاحتياط مطلقا حتى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لكن لا بملاك الانقياد بل بملاك الاطاعة والموافقة. بيان ذلك: ان الاثر في كفاية الاحتياط في مقام الامتثال والثمرة انما يظهر في مورد يكون الامر المحتمل ثابتا في الواقع. فيقال: ان الامتثال الاجمالي هل يكفي في اطاعته وسقوطه أم لا ؟. اما مع عدم وجوده واقعا فلا أثر للكلام في الاكتفاء بالاحتياط لعدم موضوع الاكتفاء وهو الامر الواقعي. وعليه، فلما كان الاحتياط عبارة عن الاتيان بهذا الفعل بداعي موافقة الامر الواقعي وامتثاله على تقدير وجوده واقعا، فإذا فرض ان الامر الواقعي موجود واقعا فقد تحقق الاتيان بالفعل بداعي موافقته، لان المفروض انه علق هذا المعنى وهو الاتيان بالفعل بداعي موافقة الامر الواقعي على تقدير حاصل، وهو وجود الامر واقعا، وإذا وجد المعلق عليه يحصل المعلق قهرا طبعا، وقد علمت ان المعلق هو الفعل بداعي موافقة الامر الموجود واقعا. وبالجملة: المعتبر هو الاتيان بالفعل بداعي الموافقة، وقد تحقق عن قصد واختيار لانه قصد بنحو التعليق وفرض حصول المعلق عليه، - وهذا نظير ما لو قصد تعظيم شخص إذا كان زيدا، فظهر انه زيد فانه يقال انه عظم زيدا، لانه قصد تعظيمه وان لم يعلم بذلك، لكنه قصد معلقا وقد ثبت المعلق عليه -. ولا يخفى ان الفعل بذلك يكون حسنا ومقربا لانه يتعنون بعنوان موافقة الامر

وتبعيته واداء الوظيفة الثابتة في العهدة، وهو من العناوين المقربة المحسنة كما لا يخفى. وعليه، فالاحتياط والامتثال الاجمالي يكون في عرض الامتثال التفصيلي بملاك الاطاعة والموافقة لا الانقياد.

وملخص الكلام: انه بعد الاحتياط والاتيان بالامتثال الاحتمالى اما ان يكون هناك أمر في الواقع أو لا يكون. فان كان أمر في الواقع فقد تحققت اطاعته بالفعل وقصدت موافقته كما عرفت. وان لم يكن امر فلا كلفة عليه. فالاحتياط موجب للاطمئنان في مقام الامتثال وعدم بقاء العبد في الحيرة من هذه الجهة، فيحكم العقل باجزائه كما يحكم باجزاء الامتثال الجزمي. فلاحظ. يبقى الكلام في أمر خارج عما نحن فيه، لكن نذكره استطرادا لعدم وقوع البحث عنه مستقلا، وهو التشريع. ويقع الكلام في انه من صفات الفعل أو الفاعل. والثمرة انه لو كان من صفات الفعل كان مفسدا للعبادة لو تحقق فيها أو في بعض اجزائها. بخلاف ما إذا كان من صفات الفاعل - كما إلتزم به صاحب الكفاية (١) - فانه لا يسري قبحه الى الفعل كي يفسده إذا كان عبادة. والحق انه من صفات الفاعل لا الفعل، وذلك لان التشريع كما يعرف عبارة عن ادخال ما ليس في الدين في الدين. ولا يخفى ان الدين لا يتقوم بالافعال الخارجية وانما يتقوم بالاحكام الكلية، اما الفعل الخارجي الذي يطرء عليه الحكم فليس من الدين، بل الدين هو الاحكام الكلية الشرعية. وعليه فالادخال في الدين انما يتصور بالنسبة الى الاحكام بالبناء والالتزام بحكم مع عدم كونه ثابتا، ونسبته الى الشارع مع عدم تحقق ثبوته، اما نفس موضوعه الخارجي

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٨٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

المطابق له فليس يتصف بعنوان التشريع إذ لا ينطبق عليه تعريفه. فالتشريع صفة وعنوان للفعل النفسي اعني البناء والالتزام بان هذا حكم الله وليس من صفات الفعل المأتي به خارجا الذي هو موضوع التشريع. ويشهد لما ذكرنا: انهم استدلوا (١) على حرمة التشريع بالاية الكريمة: (قل ء الله اذن لكم أم على الله تفترون) (٢)، مع ان الافتراء على الله انما يكون بنسبة امر له غير صادر منه، وليس الافتراء يتحقق بالفعل الخارجي، بل يتحقق بالكذب على الله اما قولا أو بناء والتزاما كما لا يخفى. وبالجملة: التشريع مساوق للبدعة المتحققة باثبات حكم في الشريعة غير ثابت عن الله، وهو أجنبي عن موضوع الحكم المجهول ومتعلقه الخارجي. فكون التشريع من صفات النفس والفاعل لا الفعل أمر ظاهر جدا، فلاحظ وتدبر. تذييل: هل يعتبر في صحة العبادة ومقبر بيتها وسقوط الامر بها إضافتها الى المولى من طريق الامر الثابت المقصود امتثاله واسقاطه، أو لا يعتبر ذلك، بل يكفي في سقوط الامر وقوع العبادة بنحو قربي وبداع مقرب وان لم يكن باضافته من طريق الامر ؟. بيان ذلك: ان الامر العبادي لا اشكال في سقوطه بالاتيان بمتعلقه بقصد امتثاله واطاعته، ولكنه هل يعتبر ذلك في سقوطه، أو انه يكفي فيه الاتيان بمتعلقه مع ربطه بالمولى واضافته إليه ولو لا من طريق هذا الامر بل بطريق غيره ؟. والكلام يقع في موردين: المورد الاول: موارد التداخل، كما إذا تعلق أمران بطبيعة واحدة ولم يكن

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٣٣ - الطبعة الاولى. (٢) سورة يونس الاية: ٥٩ (*).

متعلق كل منهما قصديا يتوقف حصوله على القصد إليه، وقيل بامكان الاتيان بفرد واحد بداعي امتثال كلا الامرين فيسقطان معا ويتحقق امتثالهما، وذلك نظير ركعتي الغفيلة وركعتي النافلة، فان الامر قد تعلق بكل منهما، لكنه حقق انه يجتزي مع قصد الغفيلة والنافلة بركعتين فقط ولا يحتاج الى اربع ركعات، فيقال حينئذ: انه هل يكفي في سقوط الامر بالنافلة الاتيان بركعتين بقصد الغفيلة بدون قصد امتثال امر النافلة بدعوى كفاية اضافة الفعل الى المولى من طريق الامر بالغفيلة في امتثال الامر بالنافلة فتحتسب الركعتان غفيلة ونافلة، أو لا يكفي في سقوطه إلا بقصد امتثال الامر بالنافلة ؟، فلا تحتسب الركعتان الا عن الغفيلة لقصدها بخصوصها. ولا يخفى ان الكلام يبتني على ان لا يكون عنوان النافلة من العناوين القصدية كعنوان التعظيم، بل من العناوين الواقعية المتحققة بذات العمل، فانه لو كان من العناوين القصدية لا يتحقق امتثال أمرها بدون قصدها لعدم تحقق متعلق الامر - أعني النافلة - بدون قصده، بخلاف ما لو كان من العناوين الواقعية، فان المتعلق حاصل وان لم يقصد وانما الاشكال في تحقق الامتثال به بدون قصد امره، كما انه يبتني على عدم استظهار ارادة فردين من الدليل لا فرد واحد، والا لم يصح التداخل، فلاحظ. المورد الثاني: موارد توهم الامر والاتيان بالفعل بداعي الامر المتوهم، كما لو تخيل إنقضاء الوقت فصلى بنية القضاء ثم تبين ان الوقت باق وانه لا أمر بالقضاء، فهل تكفي صلاته بنية القضاء في سقوط الامر بالاداء أو لا تكفي ؟. اما مورد تعدد الامر والاتيان بالفعل بداعي امتثال احد الامرين فلا اشكال في كونه مسقطا للامر الثاني غير المقصود امتثاله، لان الفعل المأتي به متوفر على جوانب العبادية ومحققاتها على أي بناء في تحقق العبادة، سواء قلنا بكفاية تعنون المأتي به بعنوان حسن في العبادية والمقربية أو أعتبرنا اضافته الى المولى. فانه مضافا الى كونه بعنوان حسن وهو عنوان تبعية المولى

واطاعته وموافقة اوامره مضاف الى المولى ومرتبط به، لانه قد اتى به بداعي امتثال امره، فهو مقرب وعبادة بلا كلام، ولا يخفى ان الامر العبادي ما يسقط بالاتيان بمتعلقه بنحو عبادي وقربي، فيسقط الامر الثاني غير المقصود، إذ قد جئ بمتعلقه بنحو عبادي وقربي وان لم يربط بالمولى من طريقه ولا دليل على أكثر من ذلك. واما مورد توهم الامر، فحيث ان الامر المقصود امتثاله لا وجود له فلا يتعنون الفعل بعنوان موافقة الامر ولا يكون الفعل في نفسه ذا عنوان حسن ولا يكون في البين سوى صفة الانقياد الحسنة، فان قلنا بان الانقياد من صفات الفعل فيكون الفعل به حسنا، اكتفي بالفعل في امتثال الامر الموجود غير المقصود لوقوعه بنحو عبادي مقرب، فيكون قد أتى بمتعلق الامر بنحو عبادي. واما إذا قلنا - كما هو الحق على ما عرفت - بان الانقياد من صفات الفاعل لا الفعل لم يكن الفعل بنفسه عباديا ومقربا، فلا يكفي في سقوط الامر فلاحظ جيدا وتدبر. هذا تمام الكلام في الواجب التعبدي والتوصلي بالمعنى الاول - أعني ما لا يسقط الامر به الا بالاتيان به بقصد القربة ويقابله التوصلي -. ويقع الكلام فعلا في التعبدي بالمعنى الثاني، وهو ما أشرنا إليه في صدر المبحث من: انه ما لا يسقط به الامر الا بالمباشرة وان يكون عن ارادة واختيار. وان لا يكون بفعل محرم. ويقابله التوصلي وهو ما يسقط به الامر ولو لم يكن بالمباشرة، أو عن ارادة واختيار. أو بفعل غير محرم. وموضوع الكلام هو ان مقتضى الاصل في الواجبات هل يقتضي المباشرة، أو الارادية أو عدم تحققه بفعل محرم أو لا ؟، فيقع الكلام في مقامات ثلاثة: المقام الاول: في ان مقتضى الاصل الاولي في الواجب هل هو المباشرة فلا يسقط الامر بفعل الغير أو لا ؟.

وهذه الجهة لم تنقح في كلام الاعلام بالنحو اللازم، وقد وقع الخلط في كلامهم بين ما يرتبط بها وما لا يرتبط، ولا بد من تحقيق النيابة قبل التعرض لاصل الكلام في لزوم المباشرة وجواز الاستنابة. وتحقيق الحال في النيابة بنحو تعرف وجه الغموض الذي سنشير إليه في كلمات بعض الاعلام: ان الكلام فيما يرتبط بالنيابة.. تارة: يوقع في معنى النيابة وبيان حقيقة كون الشخص نائبا عن الاخر. فهل النيابة تنزيل الشخص النائب نفسه منزلة المنوب عنه فيكون وجودا تنزيليا للمنوب عنه ؟، أو انها تنزيل النائب عمله منزلة عمل المنوب عنه ؟. أو انها لا ترتبط بالتنزيل، بل هي عبارة عن الاتيان بالعمل بداعي ترتب آثاره الوضعية والتكليفية في حق المنوب عنه كالاتيان بالصلاة بداعي ترتب سقوط الامر المتعلق بالمنوب عنه أو ترتب حصول الثواب عليه للمنوب عنه أو نحو ذلك ؟. ولا يخفى ان تحقيق معنى النيابة واختيار أحد هذه المعاني لا يرتبط بما نحن فيه أصلا، بل الكلام فيما نحن فيه من كون الاصل صحة النيابة في الفعل الواجب وعدمها جار على جميع هذه التقارير في معنى النيابة، فلا يهمنا فعلا تحقيق ذلك فله محل آخر. واخرى: يوقع الكلام في ان ظاهر الدليل المتكفل للامر بشئ هل تعلق الامر بالفعل أعم من ان يوجده المكلف مباشرة وتسببيا أو لا ؟. وقبل ايضاح ذلك نشير الى شئ وهو ان الافعال التسبيبية الصادرة من غير المسبب على نحوين: نحو ينسب الى المسبب، كما ينسب الى الفاعل على حد سواء كالقتل، فانه لو سبب شخص ان يقتل آخر شخصا، فانه يقال عرفا أنه قتل ذلك الشخص كما يقال ذلك لمن باشر القتل. ومثل هذا على قسمين: الاول: ما يكون له ظهور - ولو بواسطة القرينة العامة - في ارادة الفعل التسبيبي كالبناء

والخياطة ونحوهما، فان اطلاقهما ظاهر في ارادة التسبيب لا المباشرة. والاخر: ما لا ظهور له في ذلك كالقتل فانه لا ينصرف الى القتل التسبيبي. ونحو لا ينسب الى المسبب مهما ضعفت ارادة الفاعل وقويت إرادة المسبب كالاكل والمشي، فانه لو سبب زيد ان يمشي عمرو أو يأكل بنحو اكيد وشديد بحيث كان عمرو مسلوب الارادة تقريبا، فلا يقال عن زيد انه مشى أو اكل، بل ينسب الفعل الى الفاعل فقط. فالافعال التسبيبية على نحوين: ما ينسب الى المسبب كما ينسب الى المباشر. وما لا ينسب الى المسبب وهذا امر عرفي واضح. ولولا خوف حصول التطويل لاشرنا الى ضابط كل نحو من الافعال. وعلى كل فكل فعل يمكن ان يكلف به الشخص بنحو المباشرة وعلى ان يأتي به بنفسه، ويمكن ان يكلف به أعم من المباشرة والتسبيب بان يكلف بايجاد هذا الامر في الخارج سواء بنفسه أو بتسبيبه لحصوله من الغير. فان امكان صدور الفعل من الغير بتسبيبه بحيث يكون لتسبيبه جهة دخل في حصول الفعل ولولاه لما حصل، يصحح تعلق الحكم بفعل الغير بلحاظ هذا المعنى. فيقع الكلام في ان مقتضى الدليل الاولي هل هو تعلق الحكم بالفعل المباشري أو الاعم منه ومن الفعل التسبيبي ؟. ويظهر مما ذكرنا ان ثبوت سقوط التكليف بالفعل التسبيبي الصادر من الغير مرجعه الى كون الواجب أمرا تخييريا مرددا بين فعل الشخص مباشرة والفعل تسبيبا، فيصير المورد من دوران الامر بين التعيين والتخيير، لان الفعل التسبيبي إذا كان محصلا للغرض فلا وجه لتعيين الفعل المباشري على المكلف. ولكن المحقق النائيني (قدس سره) نفى ذلك بوجهين: الاول: ان الاستنابة إذا كانت طرفا للوجوب التخييري كان مقتضى ذلك سقوط الوجوب بمجرد الاستنابة، وهو باطل جزما لعدم فراغ ذمة الولي

بمجرد الاستنابة قطعا. الثاني: ان الاجماع قام على جواز التبرع في كل ما تدخله النيابة، ولا معنى لكون فعل الغير من اطراف الوجوب التخييري (١). ويرد على الاول: ان طرق التخيير ليس هو الاستنابة، بل فعل الغير الصادر بتسبيب المكلف، فلا يسقط التكليف بمجرد الاستنابة. ويرد على الثاني: ان فعل الغير تبرعا إذا كان مسقطا يكون من مصاديق سقوط الواجب بغيره، وهو ليس ممتنعا، بل قد التزم بسقوط وجوب الصلاة على الميت بفعل الصبي المميز. وذلك لا ينافي كون الفعل التسبيبي طرفا للوجوب التخييري. ثم لا يخفى عليك ان محل الكلام في دوران الامر بين المباشرة أو الاعم منها ومن التسبيب انما هو في غير القسم الاول من اقسام الافعال التي اشرنا إليها مثل البناء، لان هذا القسم عرفت ان الظهور الاولي فيه ما يعم الفعل التسبيبي فلا شك فيه كما لا يتأتى في القسم الثالث إذ اضيفت المادة الى المكلف مثل: (كل) و: (قم) لان فعل الغير لا يسند بحال الى المكلف فلا معنى للتخيير فيه إذا كان المطلوب أكل وقيام المكلف نفسه وانما يقع البحث في هذا القسم إذا لم يتعلق التكليف بالمادة المضافة الى المكلف، بل توجه التكليف الى الشخص بايجاد المادة بلا إضافتها إليه، كما لو قال المولى: (اريد منك ايجاد أكل هذا الطعام)، فانه كما يتحقق بالايجاد المباشري يتحقق بالايجاد التسبيبي كما يقع في القسم الثاني وهو ما ينسب الى المكلف مع التسبيب لكن لا ظهور له أوليا في الاعم منه كالقتل. فمحل الشك هذان القسمان وقد عرفت رجوع الشك الى دوران الامر بين التعيين والتخيير.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٨ - الطبعة الاولى (*).

ولا يخفى ان صحة التسبيب واسقاطه الامر ولو دل الدليل عليها لا يقتضي سقوط الامر بفعل الغير تبرعا وبدون تسبيب، بدعوى ان صحة السبب تكشف عن ان المصلحة تتحقق بمجرد حصول الفعل في الخارج من أي شخص كان. وذلك لامكان ان لا تتقوم المصلحة بنفس الفعل وذاته بل بالفعل المستند وجوده الى هذا الشخص بنحو استناد، اما المباشرة أو بالستبيب. فإذا دل الدليل على إجزاء فعل الغير عن تسبيب فلا يلازم اجزاء فعل الغير لا عن تسبيب، بل تبرعا لعدم استناده الى المكلف، وامكان تقوم المصلحة بجهة استناد وجود الفعل إليه. كما انه لا ملازمة بين صحة التسبيب وبين صحة النيابة في الفعل، فإذا دل الدليل على اجزاء التسبيب فلا دلالة له على اجزاء الاستنابة، وذلك لان جواز التسبيب يقتضي اجزاء فعل الغير وسقوط الامر به إذا وقع عن تسبيب إليه، ومن الظاهر ان الغير لا يقصد بفعله النيابة عن المسبب، بل يأتي بالفعل استقلالا فيسقط الامر بمجرد ذلك. ومن المعلوم انه لا يكفي في باب النيابة مجرد اتيان الغير بالفعل، بل لا بد من انضمام خصوصية قصد النيابة - بأي معنى فسرنا النيابة - إليه، فاتيان الفعل لا يكفي في سقوط الامر - في باب النيابة -، بل يعتبر ان يكون الاتيان به مع القصد الخاص في سقوط الامر. وعليه فباب النيابة غير باب تعلق الامر بالفعل أعم من المباشري والتسبيبي. وانما النيابة عبارة عن الاتيان بالفعل بقصد خاص، فيقع الكلام في ان مقتضى الاصل الاولي والدليل المتكفل لثبوت الحكم للفعل هل هو عدم سقوطه إلا بفعل الشخص نفسه أو يسقط بفعل الغير مع القصد الخاص ؟. وليعلم انه

إذا دل الدليل على صحة الاستنابة فلا ملازمة بينها وبين صحة مطلق النيابة، فلا يدل على سقوط الامر بفعل الغير بقصد النيابة تبرعا وبدون

تسبيب، وذلك لجواز ان يكون الغرض الحاصل بهذا الفعل لا يتقوم بذات الفعل مع القصد الخاص، بل انما يحصل بالفعل الخاص المستند الى المكلف بنحو استناد كالتسبيب، فدلالة الدليل على صحة الاستنابة لا تلازم دلالته على صحة النيابة مطلقا ولو تبرعا لامكان دخل جهة التسبيب في تحقيق المصلحة وحصول الغرض، فيكون الغرض حاصلا بفعل الشخص أو بفعل الغير الخاص عن تسبيب إليه دون غير ذلك. ومن هنا يعلم ان باب النيابة يرجع الى ان الغرض من الامر يتحقق بالفعل الصادر عن الغير بقصد النيابة، إما مطلقا ولو لم يكن عن تسبيب لو دل الدليل على صحة النيابة بقول مطلق. أو في خصوص ما إذا كان عن تسبيب لو دل الدليل على صحة الاستنابة فقط. ولكن النيابة في كلا الموردين لا يمكن ارجاعها الى الوجوب التخييري. اما المورد الاول: وهو ما كان الغرض يحصل بالفعل الصادر من الغير بقصد النيابة ولو لم يكن عن تسبيب، فلان فعل الغير بهذه الخصوصية إذا كان وافيا بالملاك ومحصلا للغرض على نحو فعل الشخص نفسه وبحده بحيث لم يختلفا في شئ من ذلك كي يتحقق ملاك الوجوب التخييري بينه وبين فعل الشخص عن استنابة، لزم ان يتوجه الامر لذلك الغير بالفعل بالقصد الخاص لكونه محصلا للغرض ووافيا بالملاك، فلا وجه لعدم تعلق الامر به أيضا كما تعلق بنفس الشخص. ومن البديهي ان الامر لا يتعلق بالغير بالاتيان بالفعل النيابي وهو مما يكشف عن ان الفعل النيابي وان كان محصلا للغرض ومسقطا للامر لكنه بنحو لا يستلزم تعلق الامر به وقاصر عن جعله أهلا للامر، اما لوجود المانع أو لقصور المقتضي نفسه. وعليه فكونه مسقطا للامر ومحصلا للغرض لا يستلزم أهليته لتعلق الامر، وعليه فقيام الدليل على النيابة مطلقا لا تكشف عن كون الاستنابة أحد طرفي الوجوب التخييري وتعلق الامر التخييري بالفعل والاستنابة، بل

غاية ما يدل عليه الدليل كفاية الاستنابة في حصول الغرض وسقوط الامر ولا ملازمة بين ذلك وبين عليه الغرض الحاصل، للامر التخييري بها. وعليه فارجاع النيابة الى الوجوب التخييري لا وجه له ولا دليل عليه. واما المورد الثاني: وهو ما إذا دل الدليل على صحة الاستنابة فقط لا مطلق النيابة، فلانه وان لم يستكشف كون الغرض بنحو غير مؤهل لتعلق الامر، الا ان الالتزام بان فعل الغير التسبيبي متعلقا للامر التخييري وكونه عدلا لفعل الشخص نفسه وفي عرضه ينافي قصد النيابة فيه. لان النيابة كما عرفت عبارة عن تنزيل النائب نفسه أو عمله منزلة نفس المنوب عنه أو عمله. أو عبارة عن الاتيان بالفعل بداعي ترتب آثاره في حق المنوب عنه، ولا يخفى ان قصد هذه المعاني يتوقف على ان يكون الامر متعلقا بخصوص فعل الشخص كي ينزل عمل آخر منزلته أو شخص آخر منزلة المكلف أو الاتيان بعمل بداعي ترتب آثاره في حق غير الفاعل وهو المنوب عنه، اما إذا كان الامر متعلقا بنفس الفعل النيابي، فلا معنى للاتيان به بهذه القصود لان فعل المنوب عنه مأخوذ في موضوع الفعل النيابي الذي يستلزم كونه واجبا ومتعلقا للامر في حال النيابة، بحيث يكون الداعي للنيابة اسقاط الامر المتعلق به، فيمتنع ان يكون الفعل النيابي عدلا له - وفي عرضه، إذ معنى ذلك انه لو جئ بالفعل

النيابي كان فعل المنوب عنه غير واجب أصلا وهو خلف الفرض. وبالجملة: النيابة في طول تعلق الامر بفعل المنوب عنه، فيمتنع ان تؤخذ عدلا له وفي عرضه كما هو شان الواجب التخييري. والمتحصل: انه لا يمكن ارجاع الاستنابة - والمقصود منها عمل الغير الخاص التسبيبي - الى الواجب التخييري في كلا الموردين، بل الدليل الدال على صحة النيابة أو الاستنابة انما يدل على ترتب الغرض على عمل الغير النيابي مطلقا أو مع التسبيب إليه.

وعليه، فمع الشك في صحة النيابة أو الاستنابة لا يرجع ذلك الى الشك في التعيين والتخيير، بل يرجع ذلك الى ان الغرض الباعث للامر هل يتحقق بالفعل النيابي مطلقا أو عن تسبيب، فيسقط الامر به أو لا يتحقق فلا يسقط الامر به ؟. ومن الواضح ان دليل الحكم لا نظر له الى هذه الجهة كي تنفى باطلاقه أو لا تنفى. ولا يرتبط مدلوله بالمشكوك بالمرة، فالمرجع حينئذ هو الاصل العملي، وهو يقتضي عدم صحة النيابة، لانه يشك بالفعل النيابي في سقوط الامر لحصول الغرض وعدم سقوطه لعدم حصول غرضه، فلا يجزم بحصول الامتثال بالفعل النيابي، فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم الاتيان بالعمل مباشرة لتحصيل العلم بالامتثال. فلاحظ. هذا تحقيق الكلام في المقام فيما يرتبط بالنيابة والاستنابة. وقد نهج المحقق النائيني (قدس سره) في تحقيقه نحوا آخر من البيان لا يخلو عن مؤاخذات. وهي: - مضافا الى ما تعرض إليه من ذكر احتمالات النيابة وبناء المسألة عليها، إذ قد عرفت ان تحقيق الكلام في النيابة ومتقضى الاصل فيها لا يختلف فيه الحال على جميع احتمالات النيابة، فالكلام في معنى النيابة وتحقيقه له مجال آخر غير ما نحن بصدده من تحقيق ما يقتضيه الاصل في النيابة - في موارد متعددة من كلامه: الاول: ما افاده من امتناع ارجاع الاستنابة الى تعلق التكليف بالعمل من المكلف، أعم من المباشرة والتسبيب. بتقريب: ان عمل الغير لا يعد عملا تسبيبيا للمستنيب مع كون النائب ذا ارادة تامة مستقلة، بل العمل عمل النائب والحال هذه، وليس للمستنيب غير التسبيب وهو غير الواجب، نعم انما يستند عمل الغير الى المسبب فيما إذا لم يكن للمباشرة ارادة أصلا أو كانت له ولكن كانت ضعيفة جدا بحيث يعد العمل عملا للمسبب، كعمل المجانين والصبان

الذي يكون عن تسبيب المكلف (١). وتتضح المؤاخذة في هذا التقريب بما عرفت: من المناط في استناد العمل الى الشخص المسبب ونسبته إليه ليس عدم توسط ارادة مستقلة من المباشر. إذ هناك من الافعال ما لا يصح استناده الى المسبب وان لم يكن المباشر بذي ارادة اصلا، أو كان ذا ارادة ضعيفة جدا بحيث تلحق بعدم الارادة، كالاكل والمشي ونحوهما من الافعال والاسباب، فانه لو سبب شخص ان يأكل مجنون لا يقال عن المسبب انه أكل كما هو واضح جدا. كما ان هناك من الافعال ما تصح نسبتها الى المسبب كما تنسب الى المباشر، وان كان المباشر ذا ارادة تامة مستقلة، كالاحراق والقتل ونحوهما من المسببات التوليدية. فالمناط على الاسناد وعدمه ليس على توسط الارادة وعدمها كما عرفت. هذا مضافا الى ان استناد وجود الفعل الى تسبيب المسبب بحيث لولا تسبيبه لم يحصل، كاف في تعلق التكليف به وان لم ينسب الفعل الى المكلف ولا يعد من افعاله الاختيارية، فيكلف العبد بايجاد الفعل في الخارج بطريقه سواء كان بنفسه أو باحداث الارادة في نفس الغير المباشر فيأتي به بحيث لولا تسبيبه لم يتحقق، فان

التكليف بمثل ذلك معقول لا محذور فيه وان لم يكن الفعل من افعال المكلف. ويشهد لذلك صحة تعلق النذر بما لا يؤتى به مباشرة عادة، بل بتوسط فعل الغير الارادي، ووجوب الوفاء به لاستتباعه التكليف، كما لو نذر ان يبني مسجدا، فان البناء لا يباشره المكلف المستنيب مع انه مكلف به.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٧ - الطبعة الاولى (*).

وبالجملة: التكليف لا يتقوم بنسبة الفعل المأمور به الى المكلف، بل يتقوم بتمكن المكلف من تحقيق هذا الفعل خارجا بتسبيبه اما بمال أو بغيره، بحيث يستند وجوده خارجا إليه وان لم ينسب نفس الفعل إليه. فالتكليف بفعل الغير تسبيبا إليه جائز عقلا لتمكن المكلف من تحقيقه. الثاني: ما افاده (قدس سره) من عدم كون النيابة عبارة عن ايجاب العمل على المكلف، أعم من بدنه الحقيقي أو التنزيلي، بان ينزل النائب بدنه منزلة بدن المنوب عنه، بتقريب: ان التنزيل المدعى مما لا يخطر ببال النائب والمستنيب اصلا (١). وموضوع المؤاخذة في ذلك هو ما يظهر منه (قدس سره) من الالتزام بامكان التكليف فيه بنحو التخيير على هذا المبنى وتأتيه لولا فساده في نفسه، باعتبار انه أمر على خلاف المرتكز العرفي في باب النيابة. مع انه يمكن المناقشة فيه، بان التكليف على هذا المبنى يتصور ثبوتا على نحوين: الاول: ان يكون متعلقا بالوجود الحقيقي للمكلف وبالوجود التنزيلي له الذي هو الوجود الحقيقي للنائب، فيكون موضوعه كلا الشخصين على نحو الوجوب الكفائي. ولا يخفى انه بهذا النحو خلاف فرض باب النيابة ورجوعها الى التخيير في الواجب، كما انه لا يلتزم به أحد حتى المحقق النائيني، إذ ليس من يلتزم بان النيابة من باب الواجب الكفائي. الثاني: ان يكون التكليف متعلقا بالشخص بوجوده الحقيقي، لكن يطلب منه العمل أعم من الصادر عن وجوده الحقيقي أو وجوده التنزيلي فيرجع الى

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٨ - الطبعة الاولى (*).

التخيير في الواجب. ويرد عليه ما اورده (قدس سره) على التصوير الاول للنيابة من: ان فعل النائب الذي هو وجود تنزيلي للمستنيب ليس فعلا اختياريا له كي يتعلق به تكليفه، ومجرد التنزيل والادعاء لا يوجب اختياريته، إذ لا يغير الواقع عما هو عليه فلاحظ. الثالث: ما اختاره من ان النيابة عبارة عن تنزيل النائب عمله منزلة عمل المنوب عنه، ثم ارجاعها الى الوجوب التخييري. فانه يرد عليه: بان فعل الغير إذا لم يكن اختياريا للمكلف - كما اختاره اولا -، فتنزيل الغير عمله منزلة عمل المكلف المستنيب لا يصحح نسبة العمل الى المنوب عنه ولا يوجب كونه عملا اختياريا له بعد فرض كون عمل الغير ارادي للغير، إذ التنزيل لا يغير الواقع ولا يزيله عما هو عليه. الرابع: ما ساقه لتحقيق المطلب بعد اختياره لمعنى النيابة بما عرفته من ان العمل الواجب على الولي فيه جهات ثلاثة: الاولى: الوجوب التعييني من جهة المادة وهو نفس الصلاة مع قطع النظر عن مصدره بمعنى ان المولى يريد اصل وجود الصلاة خارجا ولا تسقط بمجرد الاستنابة.

الثانية: التخيير من جهة المصدر، بمعنى ان الولي مخير بين اصدارها بالمباشرة وبين الاستنابة. الثالثة: الوجوب المشروط بعدم فعل الغير. وبعد هذا افاد انه مع الشك في سقوط الواجب بالاستنابة وعدمه، فمرجع الشك الى الشك في الوجوب التخييري من ناحية الاصدار. وهذا ينفى بظهور الخطاب في المباشرة، لان نفس توجه الخطاب الى المكلف من دون تقييد يرفع الشك من هذه الجهة، وادعى ان الظهور من هذه الجهة اقوى من ظهور

الصيغة في التعيين من جهة المادة (١). والمؤاخذة في هذا الكلام من جهات: الاولى: سوقه مثال وجوب القضاء على الولي لمورد الاستنابة، فان المثال أجنبي عن مقام الاستنابة، بل يرتبط بمقام المباشرة والتسبيب. وذلك: لان قد عرفت ان النيابة عبارة عن الاتيان بالفعل الواجب على الغير بقصد خاص، لا الاتيان به مطلقا بدون قصد النيابة كما هو الحال في باب التسبيب، فالاستنابة عبارة عن تسبيب خاص وهو التسبيب للفعل بقصد الخصوصية، لا تسبيب مطلق الذي يكفي فيه الاتيان بمجرد الفعل الواجب على المسبب. والذي يجب على الولي هو الاتيان بالصلاة بقصد النيابة عن الميت، فالواجب عليه هو الفعل النيابي، فإذا جاء غير الولي بالصلاة عن الميت بدلا عن الولي بتسبيب الولي فانما يأتي بنفس ما وجب على الولي - أعني الفعل النيابي - بلا ان يقصد فيه النيابة عن الولي، فهو في الحقيقة نائب عن الميت، غاية الامر انه قام بالفعل الواجب على الولي، فاتيان الغير بالصلاة عن الميت بدلا عن الولي ليس من باب النيابة عن الولي لعدم اعتبار قصد خصوصية النيابة عن الولي في الفعل، بل من باب التسبيب بلحاظ ان الواجب على الولي الفعل النيابي أعم من المباشري والتسبيبي. وعليه فالشك في إجزاء اتيان الغير به عن تسبيب لا يرجع الى الشك في صحة الاستنابة فيه وان الواجب هل هو خصوص الاتيان به مباشرة أو انه مخير بين المباشرة والاستنابة ؟. بل يرجع الى الشك في صحة التسبيب وان الواجب هل هو خصوص الفعل المباشري أو انه الاعم منه ومن الفعل التسبيبي ؟. والدليل الدال على صحة اتيان غير الولي لا

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٩٨ - الطبعة الاولى (*).

يدل على التخيير بين المباشرة والاستنابة، بل يدل على التخيير بين المباشرة والتسبيب. والخلاصة انه ليس المثال من أمثلة موارد الشك في الاستنابة، بل من أمثلة موارد الشك في التسبيب، إذ لا يعتبر في فعل الغير اكثر من الواجب على المسبب المكلف به. نعم لا بد على الغير من قصد النيابة عن الميت، لكنه باعتبار كونها دخيلة فيما يجب على الولي فايراد المثال للشك في الاستنابة غير سديد، ولعل منشأ الاشتباه هو اعتبار قصد النيابة في فعل النائب والغفلة عن انه معتبر في فعل الولي نفسه ايضا. الثانية: ما ذكره من اشتمال التكليف النيابي على التخيير من جهة الاصدار، وان المطلوب هو المادة سواء كانت منه مباشرة أو من غيره بنحو الاستنابة. فانه يرد عليه: ان التكليف اما ان يتعلق بكلا الشخصين، بمعنى ان يكون كل من المستنيب والنائب موضوعا للتكليف. أو انه يتعلق بخصوص المستنيب لكنه مخير شرعا بين الاتيان به بنفسه أو بالاستنابة.

فالفرض الاول يرجع الى الوجوب الكفائي، وهو مضافا الى عدم تناسبه، مع التعبير بالتخيير مما لا يلتزم به احد في باب النيابة، إذ لا يلتزم بان الفعل يجب كفاية على النائب بالاستنابة. نعم هو يجب عليه بالوجوب الاستئجاري وهو غير الوجوب الكفائي. والفرض الثاني يتنافى مع ما تقدم منه من ان فعل الغير الارادي غير قابل لتعلق التكليف به لعدم كونه فعل الشخص، فلا معنى - بناء على هذا - من توجه التكليف إليه بالاصدار، اما بالاصدار مباشرة أو بالاصدار من الغير عن تسبيب واستنابة. الثالثة: ما أفاده من ظهور اعتبار المباشرة من نفس توجه الخطاب الى

المكلف. فانه غير سديد، وذلك لان توجه الخطاب الى المكلف أمر يشترك فيه الوجوب التعييني والتخييري، فان الخطاب في كل منهما متوجه الى المكلف خاصة والتكليف متعلق به بخصوصه، إلا أنه تارة: يكون محركا نحو امر واحد معين. واخرى: نحو امرين على سبيل التخيير، فنفس توجه الخطاب إليه - على هذا - لا يدل على تعيين الفعل عليه مباشرة ونفي التخيير بعد فرض ان كلا الفعلين يسندان إليه وانه يمكن ان يكون مخيرا بين الاصدار بنفسه والاصدار بالواسطة، لان الخطاب في الواجب التخييري متوجه الى المكلف أيضا. فغاية ما يظهر فيه توجيه الخطاب هو تعيين التكليف عليه ولزوم اتيانه بالفعل واما اتيانه بنحو المباشرة أو بنحوها ونحو التسبيب، فهو خارج عن ظهور الخطاب. نعم توجيه الخطاب إليه ينافي الوجوب الكفائي لعدم توجه الخطاب الى احدهما خاصة فيه، لكنه غير الفرض وليس بمفروض في المقام. وبالجملة: فدعوى ظهور توجيه الخطاب في تعيين المباشرة غير وجيهة. ودعوى: ظهور ذلك عرفا كما يشهد بذلك ملاحظة موارد استعمال الجملة الخبرية، فإذا قيل: (صام زيد أو صلى). فانه لا اشكال في ظهورها في صدور الفعل منه مباشرة وبنفسه، فكذلك الجملة الانشائية، فإذا قيل: (صم أو صل) كانت ظاهرة في طلب الصيام أو الصلاة منه بنفسه. فليس ما ذكر جزافا، بل له شاهد عرفي لا ينكر. مندفعة: بما تقدم من بيان اختلاف الافعال وأنها على اقسام، فالاستشهاد على ظهور اسناد الفعل في ارادة المباشرة ببعض الامثلة على حكم مطلق الافعال في غير محله، فان الامثلة المسوقة من قبيل ما لا ينسب الى الشخص المسبب بالمرة مثل الاكل، وهي لا تكون قرينة على غيرها مما عرفت نسبتها الى المسبب كالقتل، بل عرفت ظهور بعضها في ارادة الفعل التسبيبي كالبناء. هذا

مع ما تقدم من ان الافعال التي لا تنسب الى المسبب داخلة في محل الكلام إذا تعلق الامر بوجود الطبيعة من دون اضافة الى المكلف، كما لو قال: (يجب عليك ايجاد الصلاة أو الاكل). فانه كما يصدق على الايجاد المباشري يصدق على الايجاد التسبيبي. وبالجملة: الامثلة المسوقة أمثلة لما هو خارج عن موضوع البحث فلا تصلح شاهدا عليه. فلاحظ. وتندفع ايضا: بوجود الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية الطلبية باشتمال الجملة الخبريه على خصوصية تستدعي الظهور المذكور. وذلك لان هيئة الفعل الماضي أو المضارع تدل على النسبة الصدورية والربط الخاص الصدوري بين الفاعل والفعل، وهذا الربط يلازم صدور الفعل منه نظير هيئة الاضافة مثل: (صوم زيد)، فان الاضافة تدل على ربط خاص ونسبة مخصوصة تلازم صدور الفعل من الفاعل. وليس كذلك الجملة الانشائية الطلبية، إذ غاية ما تدل عليه هي النسبة الطلبية بين الآمر والمأمور الملازمة

للبعث نحو الفعل والتحريك نحوه. اما نسبة الفعل الى المأمور الفاعل فلا تتكفله هيئة الطلب، فلا دلالة لها إلا على توجه الخطاب للمكلف لانه طرف النسبة، اما كيفية الفعل والاصدار لهو أجنبي عن مفاد الكلام. فالفرق بين الموردين واضح. وعليه، فالدعوى بظهور خطاب الامر في إرادة الفعل المباشري غير خالية عن الخدشة. ويقع الكلام بعد ذلك في موضوعه، وهو ان مقتضى الاصل في الواجبات هل يقتضي المباشرة أو انه لا يقتضيها فيسقط بفعل الغير عن تسبيب، أو لا عن تسبيب بل عن تبرع من الغير ؟، بلا نظر الى النيابة، بل الكلام في مسقطية اتيان الغير بنفس الفعل الواجب كأداء الدين وغسل الثوب ونحوه. والبحث في مقامين:

المقام الاول: في مقتضى الاصل اللفظي. فنقول: انه ان تصورنا امكان تعلق الحكم بفعل الغير التسبيبي بحيث يمكن التخيير شرعا بينه وبين الفعل المباشري، بالتقريب الذي قدمناه من استناد الوجود الى المسبب وان لم ينسب إليه الفعل، كان الشك في اعتبار المباشرة أو عدم اعتبارها من الشك في التعيين والتخيير، لانه يشك في تعلق التكليف بخصوص الفعل المباشري أو به وبالفعل التسبيبي بنحو التخيير بينهما، وقد تقرر في محله - كما سيأتي انشاء الله تعالى - انه مع دوران الامر بين التعيين والتخيير فالاطلاق يقتضي التعيين ونفي التخيير، ولا كلام فيه. وان لم نلتزم بامكان التخيير بين فعل الشخص وفعل الغير التسبيبي، كما لا يلتزم بامكانه بينه وبين فعل الغير التبرعي فمرجع سقوط الوجوب عن الشخص بفعل الغير - على تقدير قيام الدليل عليه - ليس هو أخذه بنحو الواجب التخييري وكونه عدلا للوجوب، بل الى انه محقق لملاك الحكم ومحصل لغرضه فيسقط الامر لحصول غرضه وتبعية وجوده للغرض كما لا يخفى. وعليه فمع اتيان الغير بالفعل يشك في سقوط التكليف بفعل الغير وارتفاعه، ومقتضى اطلاق الدليل، ثبوت التكليف مطلقا حتى في حال اتيان الغير بالفعل، فالاطلاق يقتضي المباشرة. وعدم كفاية التسبيب أو التبرع من الغير. والمقام الثاني: في مقتضى الاصل العملي. اما في المورد الاول - أعني ما كان الشك فيه من الشك في التعيين والتخيير -: فحيث انه من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، فهو يتبع ما يختار في تلك المسألة من اصالة البرائة أو الاحتياط. والذي ثبت بالتحقيق هو اختيار الاحتياط الذي يقضي بالتعيين وعدم كفاية الفعل الاخر المشكوك. وعلى كل، فالجزم به هنا تابع لما يجزم به في تلك المسألة، فان المورد من مصاديقها.

واما المورد الثاني: فهل يتبع في الاصل مسألة التعيين والتخيير، أو انه مجرى البرائة ولو كانت تلك المسألة مجرى الاحتياط ؟ أو يجرى فيه الاحتياط ولو كانت تلك المسألة مجرى البرائة ؟. احتمالات ثلاثة. وتحقيق الكلام يقتضي بيان الفرق الموضوعي بين المسألتين ليتضح مقدار ارتباط احداهما بالاخرى وعدم ارتباطهما. فنقول: ان عمدة ما قيل في حقيقة الوجوب التخييري وجوه ثلاثة: الاول: ان يكون وجوب كل من الفعلين مشروطا بعدم الاتيان بالاخر، بحيث يكشف الاتيان باحدهما عن عدم وجوب الاخر واقعا ومن اول الامر. الثاني ان يكون متعلق الوجوب عنوان: (احدهما)، وهو جامع انتراعي ينطبق على كل من الفعلين. الثالث: ان يكون كل منهما متعلقا لوجوب خاص ومرتبة خاصة من الارادة وسط بين الوجوب التعييني الذي لا يجوز ترك متعلقه ولو الى بدل، والاستحباب الذي يجوز ترك متعلقه مطلقا

ولو لا الى بدل. تقتضي هذه المرتبة عدم جواز الترك إلا الى بدل، فهو يختلف عن الوجوب التعييني سنخا وهكذا عن الاستحباب. وهذا اختيار صاحب الكفاية (١). الذي اورد عليه: بانه خروج عن محل الكلام في الوجوب التخييري (٢)، إذ المقصود تعيين ذلك السنخ وتلك المرتبة، وقد بينا في محله عدم تمامية الايراد. وسيأتي انشاء الله تعالى في محله. ولا يخفى ان ما نحن فيه يختلف موضوعا عن الوجوب التخييري بكل معانيه المتصورة الثلاثة، إذ ليس متعلق الوجوب فيه هو عنوان احدهما والجامع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٢٥٤ - الطبعة الاولى (*).

الانتزاعي، بل متعلقه نفس الفعل بعنوانه الخاص. كما انه ليس الفعل متعلقا لسنخ وجوب لا يمنع من الترك الى بدل، إذ لا عدل له ولا بدل كما هو الفرض. وسيجئ تحقيق ذلك انشاء الله تعالى. كما ان وجوبه ليس مشروطا بعدم فعل الاخر فانه وان امكن تصور ذلك ثبوتا بان يكون وجوب الفعل على الشخص مشروطا بعدم فعل الغير له بحيث لو فعله الغير كشف عن عدم تعلق الوجوب بالشخص اصلا ومن اول الامر، لكنه مجرد تصور وخلاف الفرض، فان المفروض كون فعل الغير له شأنية اسقاط التكليف عن الشخص لا بيان عدم وجوده، فلا بد من فرض ثبوت التكليف على الشخص ثم يسقط بفعل الغير. كما انه لا يلتزم بذلك احد في مورد الثابت، فلا يلتزم أحد بان قيام شخص بوفاء دين الاخر كاشف عن عدم توجه التكليف للاخر في الواقع، إذ من البديهي تعلق التكليف به قبل وفاء الغير كما لا يخفى، وعليه فالالتزام بالبرائة في مسألة دوران الامر بين التعيين والتخيير على المسالك الثلاثة.. بتقريبها على المسلك الاول بانه مع الاتيان بالفعل الاخر يشك في اصل ثبوت الوجوب، فهو شك في التكليف وهو مجرى البرائة. وبتقريبها على المسلك الثاني بان التكليف متعلق بالجامع والخصوصية مشكوكة، فهو القدر المتيقن وان نوقش فيه بأن تعلق التكليف بالجامع غير متيقن والتردد في تعلق الامر بهذه الخصوصية أو بالجامع فلا تجري البرائة. وبتقريبها على المسلك الثالث بان البرائة كما تجري في مورد الشك في زيادة التكليف تجري أيضا في مورد الشك في كيفيته ونحوه. وعلى كل فالالتزام بالبرائة هناك لا يستلزم الالتزام بالبرائة هنا، لاختلاف الموردين موضوعا، ولعدم جريان كل تقريب من هذه التقريبات هنا كما لا يخفى. فيرجع الشك ههنا الى الشك في سقوط التكليف بفعل الغير وارتفاعه به وهو مجرى الاستصحاب أو

الاشتغال لا البرائة، إذ ليس الشك في اصل التكليف، وبهذا التزم المحقق النائيني (١). وبعكسه تماما التزم المحقق العراقي فذهب الى كون المورد مجرى البرائة وان التزم بالاحتياط في مورد الشك في التعيين والتخيير. وذلك ببيان: ان منشأ القول بالاحتياط في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير هو وجود العلم الاجمالي باشتغال ذمة المكلف اما بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة - مثلا - مطلقا ولو مع صلاة الجمعة، واما بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر، ونتيجة هذا العلم هو الاحتياط بفعل ما يحصل به الفراغ اليقيني وهو صلاة

الظهر. وهذا العلم الاجمالي غير موجود فيما نحن فيه، لانه يعلم تصيلا بانه مخاطب بهذا الفعل لعدم كون الفعل الاخر - أعني فعل الغير - عدلا له، لانه ليس مقدورا له. وحيث انه يعلم بانه مخاطب بالفعل في حال ترك الغير له ويشك في وجوبه عليه في حال اتيان الغير به فله ان يجري البرائة في حال اتيان الغير به ولا يلزمه الاتيان بالفعل لاصالة البرائة من وجوبه عليه (٢). ويقع الكلام معه في نقطتين: احداهما: في تقريبه جريان الاحتياط في مسألة الشك في التعيين والتخيير بوجود العلم الاجمالي، فانه غير وجيه، وذلك: لان طرف العلم الاجمالي ليس هو اصل وجوب صلاة الظهر للعلم التفصيلي بوجوبها اما تخييرا أو تعيينا، وانما طرفه هو اطلاق وجوب صلاة الظهر كما بينه (قدس سره) وشموله لصورة الاتيان بصلاة الجمعة، فانه يعلم اجمالا اما بوجوب صلاة الظهر مطلقا أو وجوب صلاة الجمعة عند ترك الظهر، فطرفا العلم الاجمالي في الحقيقة هما وجوب الجمعة عند ترك الظهر ووجوب الظهر عند الاتيان بالجمعة، وهذا العلم الاجمالي غير مجد

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٩٩ - الطبعة الاولى. (٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٤٨ - الطبعة الاولى (*).

في الالتزام بصلاة الظهر، وذلك لانه اما ان يلاحظ فيه ظرف فعلية المعلوم وهو حال الاتيان بصلاة الجمعة أو يلاحظ فيه ظرفه بمعنى انه يلحظ قبل الاتيان باحدى الصلاتين، فالمكلف يعلم فعلا بوجوب الجمعة أو الظهر على تقدير الاتيان بالجمعة، فان لوحظ فيه ظرف فعلية المعلوم - أعني ظرف الاتيان بالجمعة بحيث يكون الظهر فعلي الوجوب - لو كان الوجوب تعيينيا - لا تقديري الوجوب، كما كان قبل الاتيان به - ان لوحظ في هذا الظرف - فهو غير منجز لان احد اطرافه خرج عن محل الابتلاء للاتيان به، فلا يكون العلم الاجمالي الحاصل بعد الاتيان بصلاة الجمعة بوجوبها أو وجوب الظهر منجزا، لان احد طرفيه لا بعث نحوه ولا تكليف فعليا بالنسبة إليه. وان لوحظ فيه ظرفه وقبل الاتيان بصلاة الجمعة، فهو ايضا غير منجز، لان تنجيز العلم الاجمالي انما يتكلم فيه ويحقق في المورد الذي يمكن ان تكون له مخالفة قطعية، اما الذي ليس له مخالفة قطعية فلا يكون منجزا، والعلم الاجمالي المذكور لا مخالفة قطعية فيه، لانه ان جاء بصلاة الجمعة فترك الظهر يكون مخالفة احتمالية لانه قد جاء بأحد طرفي العلم الاجمالي، وان لم يأت بصلاة الجمعة يكون قد خالف أحد الطرفين وهو وجوب صلاة الجمعة، اما الطرف الاخر فلا مخالفة فيه فعلا وهو وجوب صلاة الظهر لانه معلق على الاتيان بصلاة الجمعة، والمفروض انه لم يأت بها. وبالجملة: حيث ان التكليف في أحد الطرفين معلق على الاتيان بالطرف الاخر فلا تمكن فيه المخالفة القطعية اصلا، لانه اما ان يأت بالطرف المعلق عليه الطرف الاخر أو لا ؟ فان جاء به فقد وافق احد الطرفين وان لم يأت لم يكن الطرف الاخر فعليا كي يخالف. فما ذكره من العلم الاجمالي وان كان شكلا لا بأس به لكنه مخدوش عند التدبر. ثانيهما: ما ذكره من جريان البرائة فيما نحن فيه لرجوع الشك الى الشك في التكليف، وقد عرفت الخدشة فيه، فانه مع اتيان الغير بالفعل وان شك

في تعلق التكليف، لكنه شك في ارتفاع التكليف لا شك في اصل ثبوت التكليف من اول الامر، لان وظيفة فعل الغير اسقاط التكليف لا نفيه من اول الامر واقعا، والشك في ارتفاع التكليف يكون مجرى الاستصحاب الموجب للزوم المباشرة كما لا يخفى فتدبر. المقام الثاني: في أن الاصل هل يقتضي عدم سقوط الواجب بما لا يكون عن ارادة واختيار أو لا ؟. وقد قرب وجه اعتبار كون الفعل عن ارادة واختيار تارة: بان مادة الافعال منصرفة الى الفعل الارادي، فإذا قيل: (الاكل) انصرف الى الآكل الاختياري. وأخرى: بان هيئة الافعال منصرفة الى ذلك، ولا يخفى فساد الوجهين، فان المادة موضوعة الى نفس الطبيعة المهملة غير الملحوظ فيها أي قيد. ولذا نرى صدق الفعل على غير الارادي فيقال: (فعل كذا) وان صدر منه بلا ارادة، فدعوى الانصراف جزافية. كما ان الهيئة موضوعة للربط والنسبة الخاصة القائمة بين المادة والطرف الاخر لا غير بلا تقييد ولا انصراف الى خصوص ما كانت المادة اختيارية. وبالجملة: فدعوى الانصراف في المادة أو الهيئة بلا وجه. والمهم في تقريب اعتبار صدور الفعل عن ارادة وجهان افادهما المحقق النائيني: الاول: ان الغرض من الامر إنما هو جعل الداعي للمكلف الى الفعل والمحرك له نحو الفعل، ولا يخفى ان هذا انما يتصور في الافعال الارادية التي تصدر عن اختيار، دون الافعال غير الارادية إذ لا معنى لجعل الداعي إليها، فوظيفة الامر تقضي بتعلقه بالفعل الارادي دون غيره. الثاني: ما دل على اعتبار الارادة والقدرة على متعلق التكليف في صحة التكليف وتوجهه، فلا يتعلق التكليف بالفعل غير الاختياري بحكم العقل. فهذان الوجهان يقضيان بان الاصل الاولي هو اعتبار صدور الفعل عن

اختيار في سقوط التكليف، لانه هو متعلق التكليف دون غيره، فاسقاط غيره يحتاج الى دليل خاص (١). ولا يخفى ان الايراد على الوجهين: بان حقيقة الامر ليس جعل الداعي والمحرك وانما هو جعل الفعل في عهدة المكلف فيكون نظير اشتغال الذمة فلا مانع من تعلقه بغير الاختياري من الافعال، إذ لا يمتنع اشتغال الذمة بغير الاختياري وغير المقدور. وبعدم اعتبار الاختيارية والقدرة في صحة التكليف (٢). غير وجيه لانه ايراد مبنائي. فاللازم تحقيق صحة ما افاده بعد الجري على مبناه من كون الامر بداعي جعل الداعي، واعتبار القدرة في متعلق الامر في صحة التكليف. وقد اورد عليه بعد الجري على ما ذكره بما قرره في مبحث التزاحم (٣) من: انه يمكن الالتزام بصحة الواجب المهم مع عدم الالتزام بالامر به بنحو الترتب، وذلك باعتبار احتوائه على ملاك الحكم، وان لم يتعلق به الامر والحكم بواسطة المزاحمة لما هو الاهم. وبين انه يمكن التوصل لمعرفة وجود الملاك مع عدم الامر بالتمسك باطلاق المادة، فانها باطلاقها من هذه الناحية تقتضي ثبوت الملاك ولو مع انتفاء الامر بالمزاحمة - وتحقيق ذلك وتوضيحه وبيان صحة ما اورد عليه وسقمه في محله انشاء الله تعالى والمقصود الاشارة -. وجه الايراد هو: ان يقال بانه وان حكم العقل باعتبار القدرة في الواجب ونفي الامر عن غير المقدور، إلا انه يمكن التمسك باطلاق المادة في اثبات وجود الملاك في غير الاختياري وان لم يتعلق به الحكم، فان الاطلاق المذكور في جهة

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ - الطبعة الاولى. (٢) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ - في التعليقة - الطبعة الاولى. (٣) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ٢٦٤ - الطبعة الاولى (*).

لا تنافي التقييد لانه في جهة اخرى، فان الاطلاق من ناحية الملاك والتقييد في ناحية الامر، ولا منافاة - كما قرره بنفسه (قدس سره) - ، وإذا ثبت بالاطلاق ثبوت الملاك في غير الاختياري كان الاتيان به مسقطا للتكليف وان لم يكن متعلقا للحكم، لتحصيله الملاك ومع حصول الغرض يسقط الامر. وعليه، فمقتضى اطلاق المادة سقوط الوجوب بغير الاختياري والارادي (١). والتحقيق: انه ذكر في فرض المزاحمة وانتفاء الحكم لاستكشاف بقاء الملاك ووجوده طريقان: احدهما: ما عرفت من اطلاق المادة. ثانيهما: التمسك بالدلالة الالتزامية، وذلك ببيان ان دليل الحكم يتكفل بالدلالة المطابقية ثبوت الحكم للمتعلق، وبالدلالة الالتزامية ثبوت الملاك في المتعلق - لملازمة ثبوت الحكم لثبوت الملاك لانه معلول للملاك - فإذا اقتضى دليل نفي الدلالة المطابقية عن الحجية لم يستلزم ذلك نفي الدلالة الالتزامية عنها أيضا، لانها تابعة للدلالة المطابقية في الوجود لا في الحجية. فالمزاحمة انما تقضي ارتفاع الدلالة المطابقة عن حجيتها في ثبوت الحكم فتبقى دلالة الدليل الالتزامية على ثبوت الملاك على حالها من الحجية. ولا يخفى انه مع الالتزام بصحة التمسك باطلاق المادة، كان الايراد على المحقق النائيني متوجها وتعين الالتزام بنتيجته وهو كون الاصل سقوط الوجوب مع عدم صدور الفعل عن اختيار. ولكننا بينا في محله كما سيأتي انشاء الله تعالى عدم صحة هذه الدعوى. واما الطريق الثاني فهو كبرويا وجيه لكنه لا يتأتى فيما نحن فيه.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠١ - الطبعة الاولى (*).

وذلك لانه انما يجري فيما كان ارتفاع الحكم بدليل منفصل بحيث لا يتصرف في ظهور الكلام، بل يقتضي نفي حجيته فقط. اما فيما إذا كان الدليل متصلا أو كالمتصل بحيث اوجب التصرف في ظهور الكلام ورفع أصل الدلالة المطابقية لا خصوص حجيتها، فلا يتأتى ما ذكر لانه بانتفاء الدلالة المطابقية تنتفي الدلالة الالتزامية لتبعيتها لها في الوجود كما لا يخفى. وما نحن فيه من قبيل الثاني، وذلك لان حكم العقل باعتبار الاختيارية والقدرة في متعلق التكليف امر ظاهر عرفا لا يحتاج الى نظر، بل هو ارتكازي في النفوس فيكون من قبيل القرينة المتصلة. وعليه فلا يكون ظهور للكلام في الاطلاق من اول الامر، بل ينعقد للفظ ظهور في خصوص الفعل الاختياري. فلا دلالة التزامية على ثبوت الملاك في غيره لانتفاء الدلالة المطابقية وجودا. فالذي يتحصل بعد عدم الطريق لاحراز الملاك في الفعل غير الاختياري هو عدم سقوط التكليف بغير الارادي، لانه متعلق بالفعل الاختياري، فمع الشك في سقوطه بما لا يكون عن ارادة واختيار يرجع الى قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب لو التزم بجريانه هنا لحكومته على قاعدة الاشتغال. هذا إذا لم يكن اطلاق، والا كان هو المحكم، وهو يقتضي عدم سقوط التكليف بالفعل غير الارادي، لان مقتضى الاطلاق ثبوت التكليف مطلقا أتى بفعل غير ارادي أو لم يؤت فلاحظ. المقام الثالث: في ان مقتضى الاصل في الوجوب هل هو عدم سقوطه بالفرد المحرم أو لا ؟. ومن الكلام في المقام الثاني إتضح الكلام في هذا المقام، فانهما بملاك واحد، وذلك: لانه بعد فرض ان الفرد محرم يمتنع تعلق الوجوب به فلا يكون من افراد الواجب ففرض تحريمه مساوق لفرض عدم فرديته للواجب. وعليه

فيرجع الشك فيه الى الشك في اسقاط غير الواجب للوجوب، ومعه يتمسك بالاطلاق في اثبات بقائه لو كان وبدونه تجري قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب لو التزم بجريانه في المقام. ومن هنا يظهر انه لا حاجة الى التفصيل في هذا المقام بين ما إذا كانت نسبة الدليل الدال على التحريم الى دليل الوجوب نسبة الخاص الى العام، أو ما إذا كانت نسبته نسبة العموم من وجه - كما جاء في تقريرات المحقق النائيني (١) - وتحقيق الكلام على كلا التقديرين، وذلك لما عرفت انه بفرض كونه فردا محرما يمتنع تعلق الوجوب به، سواء كانت النسبة بين الدليل العموم المطلق أو العموم من وجه. والالتزام بجواز اجتماع الامر والنهي يرجع في الحقيقة الى الالتزام بان متعلق الامر غير متعلق النهي، فالمأمور به ليس محرما، بل المحرم غيره فلا يكون من الاتيان بالفرد المحرم للمأمور به. فالتفت. فالكلام في هذا المقام لا يحتاج الى اكثر مما ذكرنا فتدبر. والذي يتحصل من مجموع ما ذكرناه ان الاصل الاولي - في بعض المقامات - والعملي يقتضي عدم سقوط التكليف إلا بالفعل المباشري الاختياري المحلل فاعلم والله ولي التوفيق. هذا تمام الكلام في التعبدي والتوصلي.

---

(١) المحقق الخوئي السيد أبو القاسم. أجود التقريرات ١ / ١٠٢ - الطبعة الاولى (*).

فصل اطلاق الصيغة وتعيينية الوجوب ونفسيته وعينيته ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) وتابعه غيره: ان اطلاق صيغة الامر يقتضي ان يكون الوجوب تعيينيا نفسيا عينيا (١). وهذا الامر قد يكون مثارا للبحث في ان كلا من التعيينية والنفسية والعينية خصوصية في الوجوب كخصوصية التخيير والغيرية والكفائية وكل من الوجوب التعييني والنفسي والعيني فرد خاص كالوجوب التخييري والغيري والكفائي، فكيف يكون مقتضى الاطلاق ارادة هذه الخصوصية دون تلك وتعيين هذا الفرد دون ذاك ؟. فان كلا منها فرد يقابل الاخر، وليس الوجوب العيني النفسي التعييني هو نفس طبيعة الوجوب بحيث تطرء عليها الغيرية والكفائية كما لا يخفى. وحل هذا الاشكال واضح: فان التعيينية والنفيسة والعينية وان كان كل منها خصوصية طارئة على الوجوب، إلا انها سنخ خصوصية تتلاءم مع نحو من

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٦ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

انحاء الاطلاق في الوجوب وتلازمه، فإذا ثبت ذلك الاطلاق ثبت هذا الفرد الخاص بالملازمة، فحيث ان خصوصية العينية تلازم ثبوت الوجوب مطلقا سواء اتى به آخر أو لم يأت به كان اثبات اطلاق الوجوب في حال اتيان الغير بالمتعلق وعدم اتيانه ملازما لثبوت خصوصية العينية وكون الوجوب عينيا، كما ان خصوصية التعيينية

ملازمة لاطلاق الوجوب من جهة الاتيان بشئ آخر وعدمه، وخصوصية النفسية ملازمة لاطلاق الوجوب من جهة وجوب شئ آخر وعدمه، فمع التمسك بالاطلاق في احدى هذه الجهات تثبت الخصوصية الملازمة له فلاحظ. ولا بد من التعرض لامر، وهو: ما قد يورد على صاحب الكفاية من وجود التهافت في كلماته، وذلك ببيان: انه قرب في هذا المقام التمسك باطلاق الصيغة في نفي الغيرية والكفائية والتخيير كما انه صحح - في مبحث الواجب المشروط (١) - رجوع القيد الى الهيئة منكرا على الشيخ ما ذهب إليه من عدم امكانه، لان معنى الهيئة معنى حرفي وهو غير قابل للتقييد (٢). ولكنه ذكر في مبحث مفهوم الشرط عدم امكان التمسك باطلاق هيئة الشرط لاثبات المفهوم وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، لان الهيئة من الحروف غير القابلة للاطلاق والتقييد (٣). فكان هذا الكلام موردا للاشكال النقضي عليه من جل من علق على الكفاية أو كلهم. ومطالبته بالفرق بين هيئة الامر وهيئة الشرط (٤). ولكن الذي يبدو بعد التأمل امكان الدفاع عن صاحب الكفاية ونفي ما

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٥ - ٩٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) كلانتري الشيخ أبو القاسم. مطارح الانظار / ٤٥ - ٥٢ - الطبعة الاولى. (٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٩٥ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ١ / ٣٢٢ - الطبعة الاولى (*).

يدعى ما التهافت في كلامه وتوضيح ذلك: ان الاطلاق كما يتقوم بعموم المعنى كذلك يتقوم بتعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى الذي يراد افادة اطلاقه. وذلك لان من قوام الاطلاق كون المتكلم في مقام البيان، وهذه المقدمة تقتضي توجه المتكلم نحو الجهة التي يقصد اطلاقها، وذلك يستلزم تعلق اللحاظ الاستقلالي بالمعنى. وعليه، فصاحب الكفاية وان التزم بان الموضوع له الحرف كالموضوع له الاسم في كونه عاما، لكنه التزم في الوقت نفسه بامتياز الاسم عن الحرف بان الاول ملحوظ استقلالا والثاني ملحوظ آلة، وعليه فالمعنى الحرفي لا يمكن التمسك باطلاقه لانه ملحوظ آليا، وقد عرفت استلزام الاطلاق للحاظ الاستقلالي، فمن هنا يظهر الوجه في كلامه في مبحث مفهوم الشرط، وان عدم صحة التمسك باطلاق هيئة الشرط من جهة كون المعنى ملحوظا آليا لا من جهة خصوص المعنى. واما ما ذكره في مبحث الواجب المشروط، فهو لا يرجع الى التمسك باطلاق الهيئة، بل يرجع الى قابلية معنى الهيئة للتقييد لعمومه. واما البحث في اعتبار اللحاظ الاستقلالي في التقييد والكلام في قابلية المعنى الحرفي لان يكون مقيدا مع عدم قابليته للاطلاق - باعتبار عدم تمامية مقدمات الحكمة - فهو موكول الى محله في مبحث الواجب المشروط ويتضح هناك انشاء الله تعالى. وعلى كل، فلو كان هناك اشكال في قابليته للتقييد فهو على الجميع، ولا اختصاص له بصاحب الكفاية، لالتزام الكل به. والمهم دفع التهافت في كلام صاحب الكفاية. واما ما أفاده في هذا المبحث، فالايراد عليه انما يتم لو كان مراده (قدس سره) التمسك باطلاق الهيئة، لانها معنى حرفي لا يلحظ استقلاليا، ولكنه لم يعلم

منه ذلك فيمكن ان يكون نظره الى التمسك باطلاق المادة - أعني الواجب - فيكون المراد التمسك باطلاق الواجب وان الواجب هو

الفعل مطلقا جاء به شخص آخر أو لا، جئ بشئ آخر أو لا، وجب شئ آخر أو لا. ولا اشكال في التمسك باطلاق المادة لانها ليست من المعاني الحرفية الملحوظة آلة، ويمكن استظهار هذا المعنى من بعض كلماته في مفهوم الشرط فراجع. اما ما ذكره هنا فلا صراحة فيه في كون التمسك باطلاق الهيئة فلاحظ وتدبر.

---

[٥١٣]

فصل الامر عقيب الحظر أو توهمه قد عرفت ظهور الامر في الوجوب - اما ظهورا وضعيا أو اطلاقيا - إلا ان تقوم قرينة على خلافه. وعليه، فهل ورود الامر بفعل عقيب تحريمه أو تخيل تحريمه واحتماله قرينة على عدم ارادة الوجوب وارادة غيره أو لا ؟. وبتعبير آخر: الكلام في تعيين ما يظهر فيه الامر الوارد عقيب الحظر أو توهمه. فقيل: انه ظاهر في الوجوب. وقيل: انه ظاهر في الاباحة. وقيل انه ظاهر في الحكم السابق على التحريم من وجوب أو اباحة أو غيرهما، ان علق الامر على زوال علة النهي. وقيل: غير ذلك. وقد ذهب صاحب الكفاية (رحمه الله) الى إجمالها وعدم ظهورها في شئ مما ادعي إلا بقرينة خاصة (١). ولكن التحقيق: ان الصيغة ض اهرة في رفع التحريم والترخيص في العمل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٧ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

---

[٥١٤]

وتجويزه لا اكثر، كما يظهر من ملاحظة استعمالات العرف، فليست هي مجملة ليست ظاهرة في شئ اصلا كما ذهب إليه صاحب الكفاية. فتدبر.

---

[٥١٥]

فصل المرة والتكرار موضوع البحث هو تشخيص دلالة الامر على المرة أو التكرار، بمعنى انه يبحث في ان الامر هل يدل على طلب الفعل مرة واحدة، أو طلبه مكررا، أو لا يدل على شئ منهما ؟. والحق هو الاخير لظهور الامر في طلب ايجاد الطبيعة لا اكثر. وقد أسهب صاحب الكفاية في هذا البحث بما لا يغني ولا يسمن من جوع لا علميا ولا عمليا (١). نعم يتعرض بمناسبة البحث المذكور الى جهتين: إحداهما عملية وهي: البحث عن جواز تبديل الامتثال بفرد آخر غير المأتي به اولا، وقد أشار إليها صاحب الكفاية في اواخر كلماته لمناسبة، وأوكل تحقيقها الى مبحث الاجزاء. وسيأتي البحث فيها هناك لعدم ارتباطها بالمبحث المذكور موضوعا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٧٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

وثانيتهما علمية وهي: بيان جهة الفرق بين الامر والنهي المقتضية لاقتضاء النهي التكرار والدوام دون الامر حيث يكتفى في امتثاله بالمرة. وقد حققها صاحب الكفاية في اول مبحث النواهي (١). وتعرض إليها المحقق العراقي (قدس سره) في هذا المبحث، ولعله لخلو المبحث المزبور عن جهة علمية عملية (٢). وعلى كال فالتعرض الى هذه الجهة في مبحث النواهي أنسب. ومنه يظهر انه لا طائل في تطويل الكلام في هذا البحث.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤٩ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع). (٢) الآملي الشيخ ميرزا هاشم. بدائع الافكار ١ / ٢٥٥ - الطبعة الاولى (*).

فصل الفور والتراخي وموضوع البحث هو معرفة ان الامر هل يدل على فورية المأمور به، أو لا يدل عليها بل يدل على جواز التأخير والتراخي فيه ؟. وهذا المبحث كسابقه في وضوحه وخلوه عن جهة علمية. ولكن ينبغي التعرض لجهات ثلاث في كلام الكفاية (١). الاولى: ما ذكره من عدم دلالة الامر على التراخي ولا على الفورية ثم ذكره ان مقتضى اطلاق الصيغة هو جواز التراخي. وهذا الكلام منه لا يخلو من مسامحة. بيان ذلك: ان البحث تارة: يقع في ان الامر هل يقتضي لزوم الفورية أو لزوم التراخي ؟. واخرى: يقع في ان الامر هل يقتضي لزوم الفورية أو لا يقتضي لزومها بل يقتضي جواز التراخي ؟. فطرفا الترديد تارة: يكونان هما لزوم الفور ولزوم التراخي. واخرى، يكونان لزوم الفور وعدم لزومه وجواز التراخي. ومن

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٨٠ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع) (*).

الظاهر ان موضوع البحث هو الجهة الثانية لا الاولى، إذ لا وجه لتوهم دلالة الامر على لزوم التراخي وعدم جواز الفورية. ولا يخفى انه مع الحكم بعدم دلالة الامر على لزوم الفورية ولا على جواز التراخي - كما ذكره صاحب الكفاية اولا - لا معنى لدعوى دلالة اطلاق الامر على جواز التراخي - كما ذكره ثانيا - فانه لا يخلو عن ركاكة واضحة (١). نعم لو كان موضوع البحث هو الجهة الاولى كان ما ذكر صحيحا، إذ عدم دلالة الامر بوجه من الوجوه على لزوم التراخي لا يتنافى مع دلالته بالاطلاق على جوازه. لكن قد عرفت ان البحث في الجهة الثانية. الثانية: ما ذكره في مقام الايراد على الاستدلال باية المسارعة والاستباق على لزوم الفورية - بعد ان ذكر ظهور الامر في الارشاد الى حسن المسارعة والاستباق لا الالزام المولوي - بدعواه بعد التنزل عن ذلك بعدم كون الامر الزاميا، بل هو استحبابي باعتبار انه لو كانت المسارعة والاستباق واجبين كان الانسب بيان ذلك بذكر لازم الوجوب من ترتب العقوبة على المخالفة رأسا. فان ما ذكره قد يكون مثار الاشكال بان هذا سار في جميع الاوامر الوجوبية، لان المقصود فيها بيان لزوم الفعل، فاللازم على ما ذكره بيان الوجوب ببيان لازمه وهو لا يلتزم به. والا فما الفرق بين المقام وبين غيره.

والجواب عنه - كما قرر -: ان حسن المسارعة والاستباق الى الخيرات حيث انه من الامور المرتكزة في أذهان العرف بنحو الاستحباب وعدم اللزوم، كان الكلام المتضمن للامر بهما محمولا عندهم على ما هو مرتكز في اذهانهم لاستظهارهم جري الامر على ما يرونه إلا ان تقوم قرينة خاصة معينة صارفة للكلام عما هو المرتكز، وليس في المقام قرينة دالة على ارادة الوجوب سوى بيان

---

(١) يمكن ان يكون النظر في موضع الكلام هو الظهور الوضعي للامر في الفور وعدم ظهوره، لا مطلق الظهور، فالتفت. (منه عفي عنه) (*).

لازم الوجوب من ترتب العقوبة على المخالفة. الثالثة: ما أفاده أخيرا من انه على القول بلزوم الفورية لو عصى المكلف وأخر المأمور به فهل يجب عليه الاتيان بالعمل فورا ففورا أو لا يجب ؟. فقد أفاد الثالثة: ما أفاده أخيرا من انه على القول بلزوم الفورية لو عصى المكلف وأخر المأمور به فهل يجب عليه الاتيان بالعمل فورا ففورا أو لا يجب ؟. فقد أفاد (قدس سره) بان لزوم الاتيان به ثانيا فورا ففورا وعدم لزومه يبتني على دلالة الصيغة على اخذ الفورية بنحو وحدة المطلوب أو تعدده فلا يجب على الاول ويجب على الثاني. وقد انهى الكلام بهذا المقدار تقريبا. ولتوضيح الحال نقول: انه لا بد من الكلام في جهتين طوليتين: احداهما: انه بناء على لزوم الفورية لو عصى وأخر، فهل يجب الاتيان بذات العمل أو لا يجب ؟. فان قيل بان الفورية مأخوذة بنحو وحدة المطلوب بحيث يكون العمل الفوري مطلوبا واحدا. لا يجب الاتيان بذات العمل لو أخر لفوات المأمور به بالعصيان. وان قيل بأنها مأخوذة بنحو تعدد المطلوب بحيث يتعلق طلب بذات العمل وطلب آخر بالاتيان به فورا. كان التأخير عصيانا للطلب الاخر دون الطلب المتعلق بذات العمل، فيلزم الاتيان بالعمل لبقاء طلبه لعدم عصيانه. ثانيتهما: انه بناء على كون الفورية مأخوذة بنحو تعدد المطلوب ولزوم الاتيان بالعمل، فهل يلزم الاتيان به فورا أيضا أو لا ؟. ولا يخفى ان الفورية الثانية والثالثة وهكذا، لا يقتضيها أخذ الفورية في متعلق الامر بنحو تعدد المطلوب، إذ ما يقتضيه تعدد المطلوب ليس إلا لزوم الاتيان بالعمل كما عرفت، اما انه يلزم ان يؤتى به فورا ففورا فهو يحتاج الى دليل آخر خاص. وبالجملة: الاتيان بالمأمور به فورا ففورا بعد التأخير اولا لا يرتبط بالالتزام بأخذ الفورية بنحو تعدد المطلوب كما لا يخفى. فما جاء في الكفاية من بناء ذلك على الالتزام بتعدد المطلوب لا يعلم له وجه.

مكتبة يعسوب الدين عليه السلام الإلكترونية