

نقد و تحریف
علم الاصول الى الحقول

تَقْرِيبٌ

عِلْمِ الْأُصُولِ إِلَى الْعُقُولِ

دُرُوسٌ عَلَى ضَوْءِ كِتَابِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَقْرِيبًا لِدُرُوسِ

سَمَاجَةِ الشَّيْخِ

حَيْدَرِ الْإِسْلَامِيِّ الْأَحْمَدِيِّ

الْمَجْمُوعَةُ الرَّابِعَةُ

بِقَوْلِ

الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحَاجِّ يَاسِينَ الْحَاجِيِّ



بحوث خارج الكتاب حول الحمل

وكلامنا حول الحمل سوف يكون ضمن نقاط:

أهمية دراسة مسألة الحمل:

النقطة الأولى: في أهمية دراسة مسألة (الحمل)، فقد اهتم بدراستها علماء المنطق والفلسفة، وكذلك علماء الأصول، فقد بحثوا عن حقيقة (الحمل)، وعن ملاك صحته، وعن أقسامه، والثمرات المترتبة على معرفة أقسامه، ونذكر بعض الفوائد:

الفائدة الأولى: هي إن هنالك إشكالاً يثار حول جملة من القضايا، كقضية (العدم لا يُخبر عنه)، و(الحرف لا يُخبر عنه)، و(العدم لا يتصور)؛ إذ يُقال كيف لا يُخبر عن العدم وقد أخبر عنه بأنه لا يُخبر عنه؟! وكيف يُقال بأن العدم لا صورة له مع أننا حكمنا عليه بأنه لا صورة له والحكم فرع التصور؟!

وقد أجاب علماء المنطق والفلسفة عن ذلك بالتفريق بين الحمل الأولي والحمل الشائع، فإن العدم بالحمل الأولي - أي: بما هو مفهوم في الذهن - له صورة، ويُخبر عنه، وبالحمل الشائع - أي: بلحاظ محكي صورة العدم في الخارج - لا صورة له ولا يُخبر عنه حتى بأنه لا يُخبر عنه، بل حقيقته محض الهلاك التي لا تقبل الإخبار.

الفائدة الثانية: ذكر علماء المعقول أن الوجود الخارجي حقيقته أنه في الأعيان، وما حقيقته في الأعيان لا يأتي إلى الأذهان، وإلا يلزم انقلاب الحقيقة عما هي عليه، وأن يكون الذهن حاراً وبارداً بسبب تصور النار، والثلج، وأن يحترق الذهن بسبب تصور النار، ومحاذير أخرى - ذكرها أهل المعقول - وإذا لم يكن ما هو في الذهن عين الوجود الخارجي فكيف تنكشف لنا حقائق الأشياء في الخارج؟!

وأجاب الفلاسفة عن هذا السؤال: بأن الرابطة بين الذهن وبين الخارج رابطة ماهوية بمعنى أن الماهيات الخارجية تأتي بنفسها إلى الذهن، وبتصورها يُدرك الذهن الحقائق الخارجية ويرتبط عالم الذهن بعالم العين والواقع. وقد وجهت عدة إشكالات على هذا الجواب - الذي ذكره لا أقل بعض الفلاسفة :-

ومنها أن العلم من مقولة الكيف؛ فإن العلم كيف نفساني، فلو كان العلم عين الماهيات الخارجية، وتأتي الماهيات الخارجية بنفسها في الذهن؛ يلزم أننا إذا تصورنا جوهرًا يكون الجوهر في الذهن جوهرًا؛ لأنه عين الخارج، وأيضاً يكون عرضاً، لأنه كيف نفساني، وأيضاً إذا تصور الإنسان الكم، وسائر المقولات كالجوهر، وأن يفعل، وأن يفعل، والإضافة والجدّة؛ يلزم أن تكون جميع المقولات كيفاً نفسانياً؛ لأنها معلومة في الذهن، والعلم من الكيف النفساني، وأيضاً هي تدرج تحت المقولات الخارجية، وقد بين الحكيم

السبزواري رحمته الله هذين الإشكاليين في قوله:

فجواهر مع عرض كيف اجتمع أم كيف تحت كيف كلُّ قد وقع^(١)

وأجاب أصحاب نظرية عينية ما في الذهن لما في الخارج من جهة اتحاد الماهية وأن الرابطة الذهنية رابطة ماهوية عن الإشكاليين بأن المقصود من كون ما في الذهن عين ما في الخارج: العينية بالحمل الأولي، لا بالحمل الشائع التي تترتب عليها الآثار، فإن مفهوم الخط في الذهن عين الخط في الخارج بمعنى اتحادهما في الحدّ، ولكن لا يندرج مفهوم الخط في الذهن ضمن الماهية التي يندرج تحتها مفهوم الخط في الخارج، لهذا لا تترتب على صورة الخط في الذهن آثار مقولة الخط في الخارج، فالخط ككم في الخارج يقبل الانقسام، بينما الصورة الذهنية للخط لا تقبل الانقسام.

الفائدة الثالثة: ذكر الفلاسفة أن الماهية ليست من حيث هي إلا هي.

وقد من سلباً على الحثية حتى يعمّ عارض الماهية^(٢)

فالماهية عندهم ليست من حيث هي موجودة، وليست من حيث هي معدومة، ولهذا تصدق على الوجود، وتصدق على العدم، فإن زيدا قبل مائة سنة معدوم، وهو الآن موجود. وأشكل على هذا بلزوم ارتفاع النقيضين؛ إذ كيف الماهية لا موجودة ولا معدومة؟!

(١) شرح المنظومة، مع تعليقة الشيخ حسن زاده آملي: ج ٢ ص ١٢١.

(٢) المصدر السابق: ج ١ ص ١٢٩.

وأجاب الفلاسفة بأن الماهية بالحمل الأولي ليس من حيث هي إلا هي، بمعنى أن الوجود ليس داخلياً في حقيقتها، فلا يشكل علة من علل قوامها، فلو حللنا ماهية الإنسان - مثلاً - فإننا نظفر بالفصول والأجناس، ولا نظفر بمفهوم الوجود، وكذلك الأمر في مفهوم العدم، فإن العدم ليس جزءاً من حقيقتها بالحمل الأولي، وأما بالحمل الشائع فهي.. إما موجودة، وإما معدومة، فلم يلزم ارتفاع النقيضين.

الفائدة الرابعة: ذكر أهل المعقول أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلا يثبت العلم لزيد ولا يمكن أن يصح (زيد عالم) إلا إذا وجد زيد. وأشكل على الفلاسفة بأن هذا منقوض بمورد (الوجود موجود) و(السواد أسود)، فإنه لا يثبت موجود للوجود بثبوت وجود سابق للوجود لكي يُقال ثبوت الموجود للوجود فرع ثبوت الوجود، وإلا يلزم التسلسل، وكذلك الأمر في السواد، فإن سواد السواد ذاتي له، وثبوت السوادية له من ذاته، وهي عين ثبوت الذات للذات، فلا يتوقف على ثبوت الذات، وإلا كان ثبوت الذات للذات متوقفاً على سبق ثبوت الذات، فيكون الشيء سابقاً على نفسه.

وأجاب الفلاسفة بأن موضوع قاعدة الفرعية الحمل المركب، والقضايا المركبة، وليس موضوعها الحمل البسيط، والقضايا البسيطة التي يكون المحمول فيها وجود الموضوع أو عين الموضوع، كما في الحمل الأولي.

الفائدة الخامسة: ذكر علماء الأصول أن الشوق والإرادة والحكم أمور نفسية لا تتعلق بالوجود الخارجي؛ لأن من المستحيل أن يكون العارض في صقع من الوجود والمعرض في صقع آخر، فأشكل عليهم بلزوم عدم إمكان تحقق الامتثال بالفعل الخارجي، فلو قال المولى: (صل) فإن متعلق الحكم - وهو وجوب الصلاة المستفاد من هيئة (صل) - الصورة وليس الوجود الخارجي، أو قل: إن المتعلق ما فرض في عالم الاعتبار، وهو عالم إنشاء الحكم، وليس الصلاة الخارجية، فلو صلى المصلي من اليوم إلى يوم القيامة لم يُحقق المتعلق، وهو الصورة الموجودة في عالم الاعتبار أو في ذهن المولى العرفي.

وأجاب علماء الأصول بأن الحمل في القضايا الشرعية حمل أولي، بمعنى أن الموضوع فيها أو المتعلق ليس الصورة الملحوظة بلحاظ دقي عقلي، ليقال بأن المتعلق أمر ذهني أو موجود في وعاء الاعتبار، وليس المتحقق بفعل المكلف في الخارج، وإنما المتعلق والموضوع هو الملحوظ بنظرة أولى عرفية ليست فاحصة، ومن الواضح البين أن العرف ينظر إلى المفاهيم على أنها هي الخارج، فإذا قال المولى العرفي: (صل)، وصلى العبد؛ يحكم العرف بأنه حقق ما أمره المولى، والفعل الذي جاء به هو نفس ما تعلق به الحكم، مع أن الأمر ليس كذلك بحسب الدقة العقلية، والشارع المقدس عندما أمر وصدر خطابه فإنه يتعامل في ظل هذا البناء العرفي، فهو قد طلب منا أن نتعامل مع خطابه بنفس الطريقة التي يتعامل بها العرفيون مع خطابات الموالي

العرفيين، فالجواب يكمن في معرفة أن قضايا الشارع قضايا عرفية، فيكون الحمل فيها حملاً عرفياً، يرى المفهوم فيه عين الموجود الخارجي، فيكون الأثر - وهو سقوط التكليف، وارتفاع العقاب - مترتباً على الإتيان بالفعل الخارجي. وقد وظّف هذا الكلام من قبل بعض محققي الأصول في عدة مواضع، ومنها بحث تعارض الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية^(١)؛ لوجود استصحاب بقاء الحكم المجعول، واستصحاب عدم الجعل الزائد، وهو ما جعل بعض الأعلام كالسيد الخوئي رحمته الله يرى عدم جريان الاستصحاب للمعارضة^(٢). إذن، فمسألة (الحمل) من المسائل المهمة جداً التي تترتب عليها ثمرات كثيرة في الأبحاث الفلسفية، وكذلك في الأبحاث الأصولية.

حقيقة الحمل:

النقطة الثانية: في بيان حقيقة الحمل، فإنه إذا قلنا (الإنسان حيوان ناطق) أو (الغراب أسود) أو (الخمر نجس)؛ فإن هذا يعني أننا حققنا جملة من القضايا، وتحقق في هذه القضايا حمل، فما هي حقيقة هذا؟ وإذا راجعنا كلمات المناطقة، والفلاسفة، وعلماء الأصول؛ فإننا نظفر بعدة نظريات:

النظرية الأولى: ترى أن الحمل من المقولات النسبية، وهو من مقولة (أن

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٦ ص ١٣٦.

(٢) مصباح الأصول: ج ٤ ص ٣٨.

ينفعل)، بمعنى أن الذهن إذا أدرك وجود اتحاد حقيقي أو اعتباري بين شيئين يدعن الذهن بأن بينهما هوهوية وأن هذا ذاك، إما في وعاء الحقيقة، وإما في وعاء الاعتبار، وهذا الإذعان هو الحمل، ويُعبر عنه بالقضية، فالقضية تكشف عن هذا الإذعان النفسي. ووفق هذه النظرية فسوف يكون الحمل مفهوماً ماهوياً - بناء على أن المقولات النسبية ماهوية - أو فلسفياً - بناء على أن المقولات النسبية مقولات ثانية فلسفية، وليست مقولات ماهوية.

ولابد أن نتأمل فيما ذكر في هذه النظرية، فهل تفسير الحمل بأنه الإذعان يجعله من المقولات النسبية؟ أم أن الإذعان كيف نفساني، فيكون الحمل نفس التصديق، وليس أمراً نسبياً؟

والصحيح هو أن الحمل يختلف عن الإذعان، فإن القضية قد يكون فيها حمل ولا يكون فيها إذعان، كما إذا قال قائل: (زيدٌ عالم)، وهو يشك في ثبوت العلم لزيد، فإنه لا إذعان عنده بثبوت المحمول للموضوع، وأن هذا ذاك، مع أن الحمل متحقق.

النظرية الثانية: ترى أن الحمل يحصل من خلال المقايسة والمقارنة بين شيئين بينهما اتحاد، والاتحاد إما أن يكون حقيقياً، وإما أن يكون اعتبارياً، ولكن ليس الحمل هو الإذعان بالهوهوية التي أوجدها الذهن بعد المقارنة بين شيئين، وإنما هو عملية إبداعية تقوم بها النفس من خلال إيجاد الاندماج والوحدة بين الموضوع والمحمول في القضية، فمجرد إدراك الاتحاد بين

الموضوع والمحمول ليس هو الحمل، كما أن الإذعان بالاتحاد الحاصل بعد إدراك الاتحاد ليس هو الحمل، وإنما الحمل شيء خارجي تقوم به النفس، فلو لم يخلق الله (تبارك وتعالى) النفس القادرة على فعل الحمل واعتبار الاثنين واحداً؛ لم يتحقق الحمل وإن وجد الاتحاد في الخارج كالاتحاد الموجود بين الفرس وبين الحيوانية أو بين الغراب وبين السواد. نعم، مع وجود النفس القادرة على الاعتبار تكون النفس بإدراك الاتحاد - سواء كان الاتحاد في ظرف الحقيقة أم في ظرف الاعتبار - قادرة على إيجاد اعتبار مطابق للواقع الحقيقي أو الواقع الاعتباري، وذلك الاعتبار هو الحمل واعتبار هذا ذاك، وعلى هذه النظرية يكون الحمل من مقولة (أن يفعل)؛ لأنه فعل للنفس وقولنا: (الغراب أسود) أو (الخنزير نجس) أو (الإنسان حيوان ناطق) يحكي هذا الاعتبار، وهو إيجاد الوحدة بين المفهومين، المستند إلى وجود جهة اتحاد.. إما في الواقع في عالم الحقيقة كما في (الغراب أسود) أو (الإنسان حيوان ناطق) أو في عالم الاعتبار كما في (الخنزير نجس)، فإن المعتبر إذا اعتبر النجاسة للخنزير يدرك الذهن وجود اتحاد بينهما؛ فإن النجاسة في عالم الاعتبار للخنزير، ووجودها الاعتباري له، فإذا أدرك الذهن وجود اتحاد بينهما فإنه يعتبر النجس هو الخنزير، فيقول: (هذا ذاك) بإيجاد الهووية بين الخنزير وبين النجس.

النظرية الثالثة: ترى أن الحمل هو القضية المتصورة أو الملفوظة أو المكتوبة نفسها، وأما الهووية فهي محكي القضية أو قل: هي محكي الحمل،

فمجرد أن يتصور الإنسان الهووية لا يحقق الحمل، كما أن مجرد أن يعتبر المفهومين واحداً لا يحقق الحمل، وإنما الذي يُحقق الحمل هو جعل أحد المفهومين موضوعاً والآخر محمولاً، وحمل هذا على ذاك، وهذا ليس من الاعتبار، وإنما هو إيجاد قضية.. إما في عالم التصور، وإما في عالم التلفظ، وإما في عالم الكتابة، فالحمل هو القضية، ووجود القضية ذهني، ولكن هذا الوجود الذهني يمكن أن يُعتبر له وجود لفظي، ويمكن أن يُعتبر له وجود مكتوب، وعلى هذا يكون الحمل مفهوماً منطقيّاً.

وقد نص الحاجة نصير الدين الطوسي رحمته الله - وكذلك الحكيم عبد الرزاق اللاهيجي^(١) - على أن الموضوعية، والمحمولية، والقضايا؛ من المعقولات الثانية، واستدل على ذلك بوقوع التشكيك في الحمل، فإن قبول الحمل للتشكيك دليل عندهم على أنه مفهوم ثان قال الحاجة: (والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك)، والمقصود من هذا الكلام هو إن الحمل يقع فيه تقدم بالأولوية، فمثلاً في (زيدٌ عالم) تحمل الصفة على زيد الموصوف، ويقال حمل (عالم) على (زيد) أولى من حمل الموصوف على الصفة، ويقال (الإنسان حيوان) بحمل الأعم على الأخص، ويقال حمل الأعم على الأخص أولى من حمل الأخص على الأعم، كما ذكر القوشجي في الشرح الكبير^(٢)،

(١) شوارق الإلهام: ج ١ ص ٤٩٧ - ٤٩٩.

(٢) شرح القوشجي، كتاب مخطوط.

وهذا الكلام يُفهم منه أن جعل هذا موضوع وذاك محمول نفسه وهو القضية عبارة عن الحمل، وليس الحمل مجرد الاتحاد الواقعي، ولا الإذعان بالاتحاد الواقعي، ولا اعتبار هذا ذاك، إلا أن يُقال بأن المقصود بالاعتبار ليس إلا تشكيل القضية الذهنية بجعل موضوع ومحمول، وحينئذٍ سوف يكون المقصود بالاعتبار ليس الاعتبار القانوني الذي هو مجرد فرض، وإنما الاعتبار بمعنى المفهوم الحقيقي الذي له منشأ انتزاع وإن لم يكن له مصداق في الخارج، ومنشأ انتزاع القضية أو قل الحمل الذهني وجود الاتحاد في الخارج أو في عالم الاعتبار في القضايا الاعتبارية، فتوجد مرحلتان:

المرحلة الأولى: هي مرحلة وجود الاتحاد بين الشيئين، وفي هذه المرحلة قد يكون الاتحاد حقيقياً كما في الاتحاد الموجود بين الحيوان الناطق وبين الإنسان، وبين السواد وبين الغراب، وأخرى يكون الاتحاد اعتبارياً كما إذا لم يكن هنالك اتحاد حقيقي بين شيئين، فإنه لا يمكن أن يتحقق الحمل حينئذٍ بينهما، فلا بد من القيام بعملية الفرض والاعتبار بأن نعتبر الشيئين شيئاً واحداً، فيتحقق حينئذٍ الاتحاد في وعاء الاعتبار.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الحمل بأن نقول (هذا ذاك)، ونُشكل قضية، وتشكيلنا للقضية في المرحلة الثانية يستند إلى الاتحاد الحقيقي أو الاعتباري في المرحلة الأولى، ووجود هاتين المرحلتين هو ما يظهر من بعض عبارات صاحب الفصول رحمته ويأتي بيان ذلك - إن شاء الله -.

وقد قال القوشجي: (والحمل والوضع من المقولات الثانية؛ لأنها يعرضان للمعقولات الأولى من حيث هي في العقل)، ويظهر من كلامه أنه يرى الحمل حكماً للمفهوم بما هو متحقق في الذهن، وهذه ضابطة المفهوم المنطقي.

والخلاصة التي تنتهي إليها في النقطة الثانية هي: إن في حقيقة الحمل نظريات، فقد قيل هو أمر انفعالي وهو الإذعان، وقيل هو أمر اعتباري، وفي المقصود من كونه اعتبارياً احتمالان:

الاحتمال الأول: اعتباري بمعنى الفرض، فالحمل في الحقيقة هو فرض الاثنين واحداً.

والاحتمال الثاني: المفهوم الحقيقي الذي ليس له مصداق في الخارج، وليس بمعنى الفرض. نعم، الحمل الذي هو فعل للنفس - وجعل موضوع ومحمول والحكم بأن هذا ذاك - قد يكون متوقفاً على عملية الاعتبار بمعنى الفرض، وهذا في الأمور المختلفة التي لا يوجد بينها جهة اتحاد حقيقية، وأما في الأمور التي يوجد فيها اتحاد حقيقي فلا حاجة إلى فرض الوحدة بين المفهومين، وعلى الاحتمال الثاني في الاعتبار تأتي النظرية الثالثة، وهي إن الحمل هو القضية، فييجاد قضية من محمول وموضوع هو الحمل^(١)، والقضية

(١) فإنه إذا وجد اتحاد حقيقي فهذا يعني توفر مصصح الحمل، وإلا فلا بد من اعتبار الاتحاد، وإذا تحقق الاتحاد حقيقة أو اعتباراً تكون النفس قادرة على إيجاد حمل صحيح، فإن النفس بإمكانها أن

أمرٌ ذهني، وهي مفهوم ثاني منطقي، فإن المفهومين اللذين بينهما اتحاد، ويحكيان واقعاً واحداً من حيث حكايتهما هذه؛ يخلق الذهن أن (هذا ذاك)، ويمكن أن يعتبر للحمل وجود لفظي، ووجود كتمي.

شروط صحة الحمل:

النقطة الثالثة: في شروط صحة الحمل، وقد ذكر المنطقة والفلاسفة أن صحة الحمل تتوقف على أمرين:

الأمر الأول: وجود جهة مغايرة بين المحمول والموضوع، ووجه اشتراط هذا الأمر هو أنه لولا وجود مغايرة بين المحمول والموضوع لم يتحقق اثنان، وإذا لم يتحقق اثنان لا يمكن أن يقال (هذا ذاك)، كما أنه مع عدم وجود المغايرة لا يكون الحمل مفيداً، فإن حمل الإنسان على الإنسان مع عدم وجود مغايرة ولو اعتبارية مما لا فائدة فيه.

الأمر الثاني: هو وجود جهة اتحاد بين المحمول والموضوع، ووجه اشتراط هذا الأمر هو إنه لو لم يكن هنالك اتحاد لما صح الحمل؛ لأنه سوف يكون حملاً للمباين على المباين، ويكون معناه (هذا هو ذاك الذي يُباينه من جميع الجهات)، وهذا كلام باطل ليس مطابقاً للواقع، فمطابقة الحمل للواقع

توجد حملاً غير صحيح، ولهذا توجد قضايا حملية باطلة، فقدرة النفس على إيجاد حمل مع عدم وجود الاتحاد موجودة، إلا أن القدرة على إيجاد حمل صحيح تتوقف على وجود جهة اتحاد، ولو اعتبارية بأن يكون الحمل بلحاظ وعاء الاعتبار، وقد تقدم سابقاً تفصيل هذا المعنى.

تتوقف على وجود جهة اتحاد، وسوف يأتي - إن شاء الله - الكلام في حقيقة جهة الاتحاد، فإننا سوف نذكر تحليلاً لحقيقتها.

وقد اتفق على هذين الأمرين المناطقة والفلاسفة، وأضاف صاحب الفصول رحمته الله شيئاً، وذكر مطلباً، أراد المصنف رحمته الله في الأمر الثالث - من أمور خاتمة المشتق - أن يناقش ما ذكر، ويُبين في النقطة الثالثة من نقاط بحث (الحمل) ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله لكي نلاحظ - إن شاء الله - في النقطة الثامنة هل ما ذكره المصنف رحمته الله في مناقشته في محله أم لا؟

في البداية نذكر عبارة صاحب الفصول رحمته الله فقد قال رحمته الله: (وتحقيق المقام أن حمل الشيء على الشيء يستدعي أن يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل، واتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً، كقولك (هذا زيد)، و(الناطق حساس)، وقد يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً، وذلك بتنزيل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد، وملاحظتها من حيث المجموع والجملة، فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذة (لا بشرط) عليه، وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتحادهما فيه، كقولك (الإنسان جسم أو ناطق)، فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس، لكن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً، فإن أخذ الجزء ان (بشرط لا) كما هو مفاد لفظ (البدن)

و(النفس) امتنع حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الإنسان؛ لانتفاء الاتحاد بينهما، وإن أخذنا (لا بشرط) كما هو مفاد (الجسم) و(الناطق) صح حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان؛ لتحقيق الاتحاد المصحح للحمل، فقد تحقق مما قررنا أن حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغاير لا يصح إلا بشروط ثلاثة:

١- أخذ المجموع من حيث المجموع.

٢- وأخذ الأجزاء (لا بشرط).

٣- واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع ولو بالاعتبار.

إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض (لا بشرط) لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه ولا خفاء في أننا إذا قلنا (زيد عالم أو متحرك) لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة (العلم) أو (الحركة)، وإنما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل (العلم) و(الحركة) عليه وإن اعتبرنا لا بشرط، بل التحقيق أن مفاد المشتق باعتبار هيئة مفاد ذو، فلا فرق بين قولنا (ذو بياض) وقولنا (ذو مال)، فكما أن المال إن اعتبر (لا بشرط) لا يصح حمله على صاحبه فكذلك البياض، ومجرد استقلال أحدهما بالوجود دون الآخر لا يُجدي فرقاً في المقام^(١).

والظاهر من هذه العبارة هو إن صاحب الفصول رحمته قد تعرض لقول

(١) الفصول الغروية: ص ٦٢.

أهل المعقول بأن الفرق بين المشتق والمبدأ كالفرق بين العلم وبين العالم يكمن في أخذ العلم (بشرط لا)، وأخذ العالم (لا بشرط)، فلم يعجبه كلامهم وأشكل عليه، وإنما أشكل عليهم بحسب فهم صاحب الكفاية رحمته الله بسبب أنه غفل عن مراد أهل المعقول من (لا بشرط) و(بشرط لا)، فلما ظن أن المقصود هو لحاظ المعنى بالقياس إلى المنضّمات أشكل عليهم بأن المبدأ لو أخذ (لا بشرط) بهذا المعنى من اللابشرطيّة ليصحّ حمله على الذات، فلا يكفي هذا اللحاظ لتخريج الفرق الموجود بين المبدأ وبين المشتق، هذا ما ذكره صاحب الكفاية.

ولكن التأمل في عبارة صاحب الفصول رحمته الله يفيد أنه إنما لم يقبل كلام أهل المعقول بسبب وجه آخر، وهو إن العلم كمبدأ والعالم كمشتق إذا كانا واحداً في المعنى، ومعناهما العلم؛ فمجرد أخذ العالم (لا بشرط) لا يكفي لتخريج جواز حمله على الذات، وإلا لجاز حمل علم على الذات إذا أخذ كذلك؛ لأن المفروض أن العلم هو العالم والعالم هو العلم، ولا فرق بينهما إلا في أخذ لحاظ (لا بشرط) و(بشرط لا)، فلو تبادلا يلزم أن ينعكس الأمر، فيصح حمل المبدأ ولا يصح حمل المشتق، وإذ ليس فليس.

إذن، فما ذكره أهل المعقول من أن الفرق يكمن في اعتبار (لا بشرط) واعتبار (بشرط لا) ليس تاماً، فإن الفرق أعمق من ذلك، لو قلنا معنى العالم هو العلم فهذا يعني أن زيدا الذي نحكم عليه بأنه عالم وجود آخر مختلف عن

وجود العالم ووجود العلم؛ لأن زيدا يختلف عن وجود العلم، والمفروض أن العالم هو العلم؛ إذ لا فرق بين المبدأ وبين المشتق، فيكون العالم مختلف في وجوده عن وجود زيد، ومع اختلاف الوجود لن يكون اتحاد في الخارج، فلن يكون اتحاد في الذهن بين مفهوم العلم والعالم وبين مفهوم زيد، وإذا لم يكن اتحاد فلم يتحقق شرط (الحمل)، فلا يصح الحمل حتى لو أخذنا مفهوم العالم أو أخذنا مفهوم العلم (لا بشرط) بمعنى الحمل، وهو الذي يذكره الفلاسفة في مسألة الفرق بين المادة والصورة من جهة وبين الجنس والفصل من جهة أخرى.

إذن، فلا بد أن يُقال بأن مفهوم (العالم) يختلف عن مفهوم (العلم)، فمفهوم (العالم) منتزِع من ذات (زيد) باعتبار انضمام المبدأ إليه، وأما مفهوم (العلم) فهو منتزِع من المبدأ العارض، وسبب قبول (عالم) للحمل أن معناه متحد مع (زيد)، وأما (العلم) الذي هو عرض، وليس أمراً عرضياً؛ فهو له وجود يختلف عن وجود الجوهر في الخارج، فهو يختلف في وجوده عن وجود زيد، فإذا كان يختلف في وجوده فهو ليس متحداً بزيد في الخارج، فلا توجد جهة اتحاد، فلا يصح الحمل حتى لو أخذنا العلم (لا بشرط)، أي: نظرنا إليه في نفسه ولاحظنا كموجود لغيره، فإن وجوده الذي لغيره ليس هو عين وجود الجوهر، كزيد الذي هو وجوده لنفسه.

ولكي يُشيد صاحب الفصول رحمته الله مطلبه هذا دخل في بحث مصحح

الحمل، وغرضه من الدخول في بحث مصصح الحمل أن يُبين أن مصصح الحمل ليس موجوداً بين (زيد) وبين (علم)، ولكنه موجود بين (زيد) وبين (علم)، ونحن نُبَيِّن ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله في بحث مصصح الحمل ضمن أمور، لكي يكون واضحاً جلياً، وينبغي الالتفات إلى هذه الأمور لأننا سوف نحتاج إليها - إن شاء الله - في بعض الأبحاث المقبلة..

الأمر الأول: إن الحمل يتوقف على وجود جهة اتحاد ووجود جهة مغايرة بين الموضوع والمحمول.

الأمر الثاني: جهة المغايرة في الحمل دائماً تلحظ في عالم الذهن؛ وذلك لأن الحمل عملية ذهنية، فلا تحقق لها في الخارج، فلا بد أن يكون شرط صحتها موجوداً في وعائها، وهو الذهن.

وبعبارة أخرى: الحمل هو أن تحكم على مفهوم بأنه المفهوم الآخر، فالحمل هو الحكم بين مفهومين، فلا بد من وجود مغايرة بين المفهومين. هذا ما يرتبط بجهة المغايرة.

وأما جهة الاتحاد فهي في الوعاء الذي يريد الذهن أن يحكم فيه بأن (هذا ذاك)، فتارة يكون الوعاء خارجاً، كما في (الغراب أسود)، فإن الاتحاد الموجود بين الغراب وبين الأسود في عالم الخارج، وأما في عالم الذهن فمفهوم الغراب يختلف عن مفهوم الأسود، وأخرى يكون ذهنيّاً، كما في (الإنسان نوع)، فإن الإنسان الذي يتحد بالنوعية ليس الإنسان الخارجي؛ لأن الإنسان في الخارج

جزئي، والجزئي يقابل الكلي بينما النوع لا يكون إلا كلياً؛ لأنه ما يقال في جواب ما هو على الأفراد المتفقة في الحقيقة، وما يُقال على الأفراد كلي. إذن، فالإنسان في الخارج لا يتحد مع النوع، والذي يتحد مع النوع هو الإنسان الكلي، والإنسان الكلي لا وجود له إلا في الذهن.

الأمر الثالث: إذا كان الحمل يتوقف على جهة اتحاد وجهة مغايرة فإن الحمل لن يخرج عن حالتين:

الحالة الأولى: هي الحالة التي تكون فيها جهة الاتحاد حقيقية، سواء كانت جهة الاتحاد في الذهن أم كانت في الخارج، وأما جهة المغايرة فهي اعتبارية - أي ذهنية - وهذا كما في (هذا زيد)، فإن المشار إليه (زيد)، وهو المحمول أيضاً، فهنا لا توجد مُغايرة حقيقية، وإنما المغايرة اعتبارية في وعاء الاعتبار، والموجود فقط اتحاد حقيقي، مثال ذلك - أيضاً - (الإنسان إنسان)، و(الوجود وجود).

ومثّل صاحب الفصول رحمته الله في عبارته المتقدمة لهذه الحالة بمثال: (الناطق حساس)، فإن وجود الناطق ووجود الحساس في الخارج واحد؛ فإن الوجود الذي يوجد به مفهوم الناطق هو بعينه يوجد به مفهوم الحساس، والفرق الموجود بينهما اعتباري - أي: في عالم الذهن -.

الحالة الثانية: التي يكون فيها بين المحمول والموضوع مُغايرة حقيقية واقعية، ويوجد بينهما اتحاد اعتباري، ولا يوجد اتحاد حقيقي خارجي

ومفهومي، وهذا فيما إذا كان للموضوع وجود مختلف عن وجود المحمول في الخارج، وقد مثل صاحب الفصول رحمته الله لهذه الحالة بمثال (الإنسان جسم) و(الإنسان بدن)، فإن الإنسان موضوع للمركب من الجسم والناطق أو من البدن والنفس، وليس وجود الإنسان هو وجود البدن أو وجود الجسم، فهناك مغايرة حقيقية، ولكن لكي يصح الحمل لابد من وجود جهة اتحاد اعتبارية، ومن هنا ذكر صاحب الفصول رحمته الله أنه في الحال الثانية لا يتحقق الحمل الصحيح إلا إذا توفرت شروط ثلاثة، فالشروط الثلاثة المصححة للحمل ناظر فيها صاحبها رحمته الله إلى الحالة الثانية وهي حالة ما لو كان التغير حقيقياً ولا يوجد اتحاد حقيقي، والشروط:

الشرط الأول: لابد أن نلاحظ الموضوع والمحمول ونعتبرهما شيئاً واحداً، يكون مركباً وجامعاً للموضوع والمحمول، وذلك لأن صحة الحمل تتوقف على وجود جهة اتحاد، والمفروض في الحالة الثانية عدم وجودها حقيقة، فلا يوجد ما يصحح الحمل، فلا بد أن نوجد المصحح بعملية الاعتبار، ففي مثال: (الإنسان، والبدن، والنفس) حيث لا يوجد اتحاد حقيقي فلا بد أن نفرض بين النفس وبين البدن وحدة مركبة، وهي الجامع بينهما، فنوجد جملة واحدة من النفس والبدن، وهذا الجامع هو الإنسان.

الشرط الثاني: أن نأخذ البدن والنفس (لا بشرط) كما ذكر الفلاسفة، ولم يذكر صاحب الفصول رحمته الله أن مراده من (لا بشرط) واللا بشرط بمعنى

الإطلاق، أي: لحاظ المعنى بلحاظ المنضمات، ولكن حمل المصنف رحمته كلامه عليه.

الشرط الثالث: أن نلاحظ في حمل البدن بعد أخذه لا بشرط - أي: بعد أخذه جنساً فإن البدن الذي هو المادة عين الجسم فيما إذا أخذ (بشرط لا) الجسم هو البدن (لا بشرط) - المجموع المركب من النفس ومن البدن، وذلك بأن نقول (الإنسان جسم) فالمحمول (جسم) الذي هو البدن (لا بشرط)، وقد حملناه على الإنسان باعتبار أن الإنسان ذلك الواحد الذي يجمع بين البدن وبين النفس، وكذلك الأمر في حمل الناطق على الجسم، فإنه يصح أن نقول (الحيوان ناطق)، ويصح أن نقول (الناطق حيوان)؛ باعتبار أننا في حمل الناطق على الجسم أخذناه (لا بشرط)، ولم نأخذه (بشرط لا) ليكون نفساً، ثم حملناه على الجسم، لكن لا باعتبار الجسم وإنما باعتبار أن الجسم جزء من الإنسان المركب الذي أوجدناه بعملية الاعتبار، فنحن أولاً وحّدنا بين البدن والنفس، ثم بعد ذلك لاحظنا البدن (لا بشرط) ولاحظنا النفس (لا بشرط)، فتحصلنا على الجسم والناطق - أي: الجنس والفصل - ثم قمنا ثالثاً بحمل الجسم أو الناطق على الإنسان باعتبار أنه المركب، وحمل كل واحد منهما على الآخر باعتبار أن الموضوع الذي حملنا عليه جزء من ذلك المركب فأخذنا الموضوع مشيراً إلى المركب، ويتحقق الاتحاد باعتبار ذلك المركب؛ لأن المحمول جزء يوجد بوجود المركب في الخارج.

والخلاصة هي: لقد ذكر صاحب الفصول رحمته الله أنه يوجد في عملية (الحمل) حالتان، وفي الحالة التي لا يوجد فيها بين الموضوع والمحمول اتحاد حقيقي لا بد من ثلاثة شروط لكي يكون الحمل حملاً صحيحاً، والكلام الذي ذكرناه في (الإنسان، والبدن، والنفس) يأتي في (زيد، وعلم) - أي: الجوهر والمبدأ الذي هو عرض يقوم خارجاً بوجود الجوهر - فإنه يوجد مغايرة حقيقية خارجية بين وجود الجوهر ووجود العرض، فهما وجودان في الخارج - على المشهور - وإذا كانا كذلك فلا يمكن أن يتحقق الحمل بينهما بمجرد اعتبار المبدأ وهو العلم (لا بشرط)؛ إذ لا بد من تحقق ثلاثة شروط:

١- أن نعتبر مجموع (زيد والعلم) شيئاً واحداً، بأن نوجد مركباً واحداً من زيد والعلم، ونعتبر ذلك المركب شيئاً واحداً، له وجود واحد في وعاء الاعتبار.

٢- أن نلاحظ العلم (لا بشرط)، فما ذكر في كلمات أهل المعقول صحيح، ولكن كشرط من شروط ثلاثة.

٣- أن نحمل العلم على زيد باعتبار المركب الذي اعتبرناه، فلا نحمل العلم فقط على ذات زيد، وإنما نحمل العلم على زيد بما هو مشير إلى المركب من (زيد والعلم)، وحينئذ يصح الحمل.

ثم ذكر صاحب الفصول رحمته الله أنه حيث إن زيداً الذي أخذ موضوعاً في قضية (زيد عالم)؛ ليس إلا ذات زيد، وليس المركب من (زيد والعلم)؛ فإنه لا

يمكن أن نضع مكان عالم في القضية (العلم)، ونقول (زيد علم)، حتى لو أخذنا العلم (لا بشرط)؛ وذلك لأن الموضوع ليس المجموع المركب، وإنما ذات زيد، فالشرط الأول من الشروط الثلاثة المصححة للحمل متنفذ، وهذا يكشف عند صاحب الفصول رحمته عن وجود فرق بين (عالم) وبين (العلم) أعمق من لحاظ (لا بشرط) و(بشرط لا)، فإننا لما وضعنا ذات زيد وليس المجموع رأينا أن (العلم) لا يقبل الحمل وإن أخذ (لا بشرط)، بينما يقبل (العالم)، فهذا يكشف عن أن معنى (عالم) يختلف عن معنى (علم)، ولهذا قبل (عالم) أن يكون محمولاً على (زيد) الملحوظ في ذاته من دون أن يلاحظ المجموع منه ومن العلم، ولم يقبل (العلم) ذلك.

ومن هنا ذكر رحمته أن المشتق وإن كان بسيطاً إلا أنه منتزع من الذات. نعم، انضمام المبدأ مصحح لهذا الانتزاع، بينما المبدأ هو ذلك المصحح لانتزاع المشتق وليس معناه معنى المشتق، هذا هو مطلب صاحب الفصول رحمته، ونطبقه على عبارته المتقدمة، فقد قال رحمته: (زعم جماعة من أهل المعقول أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء (لا بشرط) وبينه (بشرط لا)) - أي: إن المعنى واحد، ولكن أخذ في الأول لحاظ (لا بشرط)، وأخذ في الثاني لحاظ (بشرط لا) - (فحدث الضرب إن اعتبر (بشرط لا) كان مدلولاً للفظ (الضرب) وامتنع حمله على الذات الموصوفة به، وإن اعتبر (لا بشرط) كان مدلولاً للفظ (الضارب)، وصح حمله عليها، وعلى هذا القياس، فجعلوا الفرق بين

(العرض) وهو المبدأ (و) بين (العرضي) وهو المشتق (كالفرق بين الهيولى والجنس وبين الصورة والفصل، وهذا عندي غير مستقيم) فهو رحمته الله قد بين أن ما ذكره أهل المعقول وحدة المعنى في (عالم) و(علم)، والاختلاف في اللحاظ كالاختلاف بين المادة وبين الجنس، والاختلاف بين الصورة وبين الفصل، وهذا الاختلاف هو الموجب للتفاوت في صحة الحمل وعدمها، ثم بين موقفه من كلامهم وهو الرفض، ودخل في بيان مختاره، فقال:

(وتحقيق المقام أن حمل الشيء على شيء يستدعي أن يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل)؛ لأن الحمل ذهني؛ فإنه مفهوم على مفهوم، فلا بد من مغايرة بين المفهومين في الذهن، (و) ويستدعي الحمل - أيضاً - اتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن) كما في قضية (الإنسان نوع) (أو خارج) كما في قضية (الغراب أسود) (ثم التغير قد يكون اعتبارياً، والاتحاد حقيقياً، كقولك: (هذا زيد) و(الناطق حساس)) وهذه هي الحالة الأولى في الحمل، (وقد يكون التغير حقيقياً) فلا اتحاد في الخارج وبالتالي يوجد تغير في المفهوم (و) يكون (الاتحاد اعتبارياً)، (و) إذا سألت: كيف يتحقق الاتحاد الاعتباري؟ قلنا: (ذلك بتنزيل الأشياء المتغيرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع، والجملة، فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذة (لا بشرط) عليه، وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه) أي: المجموع (نظراً إلى اتحادهما فيه كقولك (الإنسان جسم أو ناطق)، فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقة

من بدن ونفس، لكن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً، فإن أخذ الجزآن (بشرط لا) كما هو مفاد لفظ البدن والنفس) أي: بما هما المادة والصورة (امتنع حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان؛ لانتفاء الاتحاد بينهما^(١))، وإن أخذنا (لا بشرط) كما هو مفاد الجسم والناطق صح حمل أحدهما على الآخر وحملهما على الإنسان؛ لتحقيق الاتحاد المصحح للحمل، فقد تحقق مما قررنا أن حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير؛ لا يصح إلا بشروط ثلاثة) الشرط الأول (أخذ المجموع من حيث المجموع) بأن نعتبر كلاً من النفس والبدن شيئاً واحداً، (و) الشرط الثاني (أخذ الأجزاء (لا بشرط)، و) الشرط الثالث (اعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع ولو بالاعتبار إذا تبين عندك هذا))، وهو إنه في المتغيرين حقيقة - وهما اللذان لا يوجد بينهما اتحاد في الخارج والمفهوم - لابد من اعتبار ثلاثة شروط (فنقول) لك: حيث إن وجود المبدأ

(١) مثل صاحب الفصول رحمته بالإنسان والبدن والنفس، وفي مثاله هذا تأمل بناء على النظرية المشهورة بين الفلاسفة؛ فإن النفس، والبدن أو الفصل والجنس؛ يوجدان بوجود الإنسان في الخارج، وهو وجود واحد، فإنه وجودٌ للإنسان، ووجود للنفس، ووجود للبدن، وهذا نظير مثال الناطق والحساس، فكما أن الناطق والحساس يوجدان بوجود واحد فكذلك النفس والبدن يوجدان بوجود واحد والتركب من الصورة والمادة على نحو الاتحاد الحقيقي الذي تتولد منه حقيقة واحدة لها آثار خاصة. نعم، إذا بنينا على أن النفس جوهر مستقل، وهو مركب من مادة ومن صورة، والبدن أيضاً جسم آخر مستقل مركب منها، أو قلنا بعدم وجود المادة أصلاً وما في الخارج صور نوعية لها أعراض خاصة - كما هو مسلك الإشراق - فسوف يكون التمثيل في محله، ولعل هذا ما في ذهن صاحب الفصول رحمته.

يختلف عن وجود الذات في الخارج، فوجود العلم يختلف عن وجود زيد في الخارج، فلا يصح حمل العلم على زيد إلا إذا تحققت شروط ثلاثة، فـ(أخذ العرض (لا بشرط)) لوحده (لا يصحح حمليه على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه): أي: إلى المجموع، لأن مجرد أخذ المبدأ - كالعلم - (لا بشرط) لا يوفر إلا شرطاً واحداً من الشروط الثلاثة، ولا بد من توفرها بأجمعها فيما إذا لم يكن هنالك اتحاد حقيقي، كما في الجوهر والعرض، (ولا خفاء في أننا إذا قلنا (زيد عالم أو متحرك)) أي: إذا حملنا المشتق (لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة، وإنما نريد به الذات وحدها)، وإذا كنا نريد الذات وحدها فالشرط الأول - وهو لحاظ المجموع بين زيد وبين العلم أو بين زيد وبين الحركة - مختل فيما إذا أردنا حمل المبدأ بدل المشتق، فلا يصح حمل العلم ولا يصح حمل الحركة حتى لو أخذنا (لا بشرط)، بينما في هذه الحالة - وهي أخذ ذات زيد فقط دون المركب - يصح حمل (عالم) المشتق، وهذا يكشف عن أن الفرق بين المبدأ والمشتق أعمق من أخذ المبدأ (بشرط لا) وأخذ المشتق (لا بشرط)، ولهذا فالمبدأ على نحو (لا بشرط) لا يصح حمليه، ولهذا قال صاحب الفصول رحمته الله: (ولا خفاء في أننا إذا قلنا (زيد عالم أو متحرك) لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة، وإنما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه، وإن اعتبرنا (لا بشرط)).

فما ذكره الفلاسفة من انحصار الفرق في اختلاف اللحاظ غير سديد، (بل

التحقيق أن مفاد المشتق باعتبار هيئة مفاد ذو هو)، فالمشتق فيه مادة، وهي المادة الموجودة في المبدأ نفسه، وفيه هيئة، وهيئته تفيد أنه معنى أخذ من الذات، فهو يفيد مفاد ذو، فإذا قلت: (عالم) فكأنك قلت (ذو علم)، فاللفظ الموضوع للمبدأ لا يفيد فائدة المشتق المنتزع من الذات؛ لأنه يوجد في المشتق دلالة على الذات، بينما مفهوم المبدأ - وهو العلم - لا توجد فيه دلالة على الذات.

تحليل مصحح الحمل الأول (جهة الاتحاد):

النقطة الرابعة: في بيان مصحح الحمل الأول، وهو جهة الاتحاد، فقد ذكر الفلاسفة أن الحمل يتوقف في صحته على وجود جهة اتحاد؛ إذ لولا هذه الجهة لكان الحمل باطلاً، وكانت القضية الحملية غير مطابقة للواقع، وقد اهتم الفلاسفة المتأخرون وعلماء الأصول بدراسة جهة الاتحاد، ونريد في هذه النقطة الرابعة أن نذكر خارطة عامة لبحث جهة الاتحاد، وخلاصتها: هي إننا إذا حملنا شيئاً على شيء فإنه توجد في الحمل صورتان أساسيتان:

الصورة الأولى: أن يكون نظر الذهن في الحمل إلى الوجود الخارجي، كما في (الغراب أسود) أو (زيدٌ جزئي)، فإن النظر هنا - في الحكم بسواد الغراب أو جزئية زيد - إلى الوجود الخارجي.

الصورة الثانية: أن يكون النظر إلى عالم الذهن، وليس إلى الوجود الخارجي، كما في قضية (الإنسان كلي) أو (الإنسان نوع)، فإن المحكوم عليه

هو الإنسان في عالم الذهن، وبعبارة أخرى: الصورة الذهنية للإنسان التي تحكي الأفراد المتعددة في عالم الخارج؛ إذ الإنسان في الخارج جزئي، وليس كلياً، وبالتالي لا يمكن أن يكون نوعاً.

وفي الصورة الأولى - التي يكون الحكم فيها ناظراً إلى الخارج - يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن يكون للموضوع والمحمول وجوداً واحداً، ولا يوجد تعدد في الوجود الخارجي، وفي هذا الفرض أصناف أربعة:

الصنف الأول: حمل الذات على الذات، كما في قضية (الإنسان إنسان)، و(الوجود وجود)، ففي (الإنسان إنسان) لا يوجد في الخارج وجود للمحمول وراء وجود الموضوع، فالمتحقق وجود واحد، وهو وجود الموضوع، وهو وجود المحمول، وكذلك الأمر في قضية (الوجود وجود).

الصنف الثاني: حمل أجزاء الذات على الذات، كما في (الإنسان حيوان)، فإن الحيوانية توجد في الخارج بوجود الإنسان نفسه، وليس لها وجود آخر وراء وجود الإنسان، فما في الخارج وجود واحد، هو وجود الكل، ووجود الكل وجود للجزء في المركب الحقيقي الذي يوجد بين أجزائه اتحاد حقيقي، بحيث توجد في الخارج حقيقة ثلاثة وراء الأجزاء، لها آثار تختلف عن آثار الأجزاء في نفسها.

الصنف الثالث: حمل المفاهيم الانتزاعية على منشأ الانتزاع، كما في حمل

الإمكان على الإنسان في (الإنسان ممكن) أو حمل الفوقية على السقف أو حمل التحتية على الأرض؛ فإن الفوقية أو التحتية توجد بنفس وجود السقف والأرض الواقعة تحت السقف، ولا يوجد في الخارج وجودان: أحدهما وجود للسقف، والآخر للفوقية، وكذلك الأمر في الإنسان والإمكان.

الصنف الرابع: هو حمل المفاهيم الاعتبارية على متعلقاتها، كحمل الحرمة على الكذب أو حمل الوجوب على الصلاة أو حمل الملكية على الكتاب أو حمل الطهارة على الماء، ففي هذه الأمثلة لا يوجد تعدد في الخارج، فكما في المفاهيم الانتزاعية لا يوجد تعدد في الخارج فكذلك في هذا الأحكام الاعتبارية، فما هو موجود في الخارج الماء، وأما طهارة الماء أو نجاسته فلا وجود لها في الخارج، وما هو موجود في الخارج الكتاب، أما ملكية الكتاب فلا وجود لها. نعم، يوجد اتحاد بين الماء وبين الطهارة أو النجاسة في وعاء الاعتبار، فإن الذي يعتبر الحكم بالطهارة أو الحكم بالنجاسة يعتبر الحكم للماء في وعاء الاعتبار، فيكون الحكم موجوداً بوجود الماء في وعاء الاعتبار، وحيث إن العرف يرى أن مفهوم الماء الذي أنشئ له الحكم بالطهارة أو النجاسة هو عين الماء الخارجي؛ فيقال إن الماء الخارجي متصف بأنه طاهر أو متصف بأنه نجس، ولكن لا وجود للطهارة والنجاسة في الخارج وراء وجود الماء، فالماء في الحقيقة وبحسب الدقة يتصف في الخارج بالطهارة والنجاسة، وإن كان عروض الطهارة والنجاسة على الماء في وعاء الاعتبار في عالم الذهن المعبر.

وهذا ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله في كيفية ارتباط الأحكام الشرعية بالموجودات الخارجية، ونحن بناء على ما ذكره رحمته الله نذكر الأحكام الاعتبارية صنفاً رابعاً من أصناف الفرض الأول، وهو الذي يكون فيه وجود المحمول عين وجود الموضوع في القضية الحملية.

الفرض الثاني: أن يكون للموضوع والمحمول وجودان مختلفان، ولكن أحدهما وجود للآخر، كما في وجود البياض للجسم، أو وجود السرعة للحركة، بناء على أن علاقة العرض بالمعروض علاقة ثبوت وجود لوجود، وليس علاقة أن هنالك موجوداً واحداً، ولهذا الموجود الواحد أطوار وشؤون متعددة، وتلك الأطوار والشؤون هي الأعراض، كما هو مسلك الآقا علي المدرس.

وأما في الصورة الثانية - وهي أن يكون نظر الذهن إلى الاتحاد في الذهن بين المفاهيم - فلا يوجد اتحاد بين مفهومين بمعنى أن يكون مفهوم وجوداً لمفهوم آخر؛ وذلك لأن المفاهيم كلها كيفيات نفسية قائمة بالذهن، وهي متباينة في نفسها، فلا مفهوم العرض قائم بالجوهر، ولا مفهوم الحيوان موجود بوجود مفهوم الإنسان. نعم، قد يكون مفهوم منشأ لانتزاع مفهوم آخر، فيحمل عليه، باعتبار أن وجود المفهوم الأول هو وجود للمفهوم الثاني، حيث تتعدد رتب الذهن، فيكون وجود المفهوم الأول في رتبته تحققاً وخارجاً بالنسبة إلى المفهوم الثاني، لا بمعنى أن للمفهوم الثاني وجوداً هو عين وجود

المفهوم الثاني، فكما أن وجود مفهوم الإمكان الذهني مغاير لوجود الممكن الخارجي فكذلك الأمر بين المفهومين الطويلين: وعليه، فباعتبار أن المفهوم الأول منشأ الانتزاع، ويكون المفهوم الثاني موجوداً في رتبة الأول بوجود الأول؛ يُجعل المفهوم الأول موضوعاً ويُحمل عليه المفهوم الثاني، كما في (الإنسان نوع)، فإن (نوع) متحد بمفهوم الإنسان بمعنى أن الإنسان الذهني لما كان يحكي أفراداً متفقة في حقيقتها فهو في الحقيقة وجودٌ للنوع، فيتزاع منه مفهوم (النوع) في عالم الذهن، وهذا يكشف لنا أن علاقة المفاهيم في الذهن فيما بينها قد تكون كعلاقة المفهوم الفلسفي بالمصاديق الخارجية، كما مثلنا بالإمكان بالنسبة إلى أفراد الإنسان في الخارج؛ فإن مفهوم الإمكان يتزاع من أفراد الإنسان في الخارج وليس له وجود وراء وجود الأفراد، كذلك المفاهيم في الذهن فهي.. إما يكون بينها عرضية بحيث لا يتزاع أحدهما من الآخر بل هي منتزعة من الخارج أو مفهوم آخر، وإما أن يكون أحدها منشأ لانتزاع الآخر، فيكون الأول مفهوماً أولياً، والثاني مفهوماً ثانوياً بالنسبة إلى الأول، وموجوداً بوجوده، بمعنى أن وجود المفهوم الأول وجوداً له، فإذا جئنا عند الوجود الأول للمفهوم الذي هو منشأ انتزاع لا نجد المفهوم الثاني، وإنما يوجد المفهوم الثاني في رتبة ثانية، ولهذا يُعبر عن المفهوم الأول بأنه مفهوم أولي والمفهوم الثاني بأنه مفهوم ثانوي الرتبة مختلف الدرجة، نظير ما ذكرناه في

مفهوم الإمكان، فإن لزيد وجوداً في الخارج، ومفهوم الإمكان - أيضاً - له وجود آخر ولكن في عالم الذهن، وفي عالم الخارج الذي هو الرتبة الأولى لا يوجد إلا زيد، والإمكان موجود بوجوده، وكذلك مفهوم الإنسان ومفهوم النوع، ففي رتبة مفهوم الإنسان لا يوجد إلا الإنسان، وفي هذه الرتبة توجد النوعية ولكن بوجود الإنسان. نعم، في الرتبة الثانية من رتب الذهن يوجد مفهوم النوع بوجود مغاير لمفهوم الإنسان في الرتبة السابقة.

ويوجد مفهوم واحد يمتاز عن سائر المفاهيم بأن نسبته إلى المفاهيم كنسبة الكلي إلى الأفراد، أي: نسبة مفهوم الإنسان - مثلاً - إلى أفراد الإنسان في الخارج، وهو مفهوم الكيف النفساني، فإن المفاهيم إذا لوحظت بما هي موجودات في الذهن، وهو كونها علمياً؛ تكون أفراداً ينطبق عليها حد الكيف النفساني، وبهذا لا تكون صورة علمية متحدة مع محكيها؛ لأنها مجرد مرآة إلى الخارج، وقد ذكر الفلاسفة أن العلم هو الصورة الذهنية ولكن إذا لوحظت الصورة بما هي وجود في النفس، والعلم هو الصورة الذهنية ولكن إذا نُظر إليه بما هو مرآة إلى الخارج، وبالنظر إلى الصور في نفسها تكون الصور أفراداً للكيف النفساني، ويكون مفهوم الكيف النفساني مفهوماً ماهوياً بالنسبة إليها، وهو موجود بوجودها؛ لأن الكلي الطبيعي متحقق بتحقيق أفراد.

هذه هي الخارطة العامة لجهة الاتحاد في الحمل، فإذا اتضحت هذه

الخارطة يتبين أمران:

الأمر الأول: دقة ما ذكره الحاجة رحمته الله في تجريد الاعتقاد؛ فإنه رحمته الله تكلم عن الحمل فقال ما نصه: (الحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه، وتغايرهما من آخر، وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وتكون ثالثاً^(١))، فإن الظاهر من عبارته رحمته الله هو إن الاتحاد.. إما لأن الطرفين موجودان بوجود واحد، وإما لأن أحدهما منتزع من الآخر وموجود بوجود الآخر، وإما لأنهما موجودان ومنتزعان من وجود ثالث أو يتحققان لثالث، وهذا كما في قضية (الكاتب ضاحك)، فإن الطرفين موجودان بوجود (زيد) الذي اجتمعت الكتابة مع الضحك فيه، وكذلك في قضية (الأصيل واحد)، فإن الأصيل والواحد موجودان بوجود (الوجود)، فالوجود المتحقق هو الأصيل، ولأنه أصيل فهو واحد، فالطرفان قد وجدا في الخارج بوجود واحد. وعليه، فإن الاتحاد قد يكون في طرف الموضوع فيما إذا كان المحمول موجوداً بوجود الموضوع، وقد يكون موجوداً للموضوع، وقد يكون في طرف المحمول كما إذا كان الموضوع موجوداً بوجود المحمول أو وجوداً للمحمول، وقد يكون بطرف ثالث، فما ذكره الحاجة رحمته الله كلام دقيق ينطبق على الخارطة التي ذكرناها.

الأمر الثاني: هو وجود مسامحة فيما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله في تعليقه على الأسفار^(٢)، وفي نهاية الحكمة^(٣)، فقد قال العلامة رحمته الله: (إن الحمل الذي هو

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ٥٤.

(٢) الأسفار: ج ٢، ص ٩٣.

(٣) نهاية الحكمة، طبعة مع تعليقه الشيخ المصباح رحمته الله: ج ١، ص ٢٩٨.

اتحاد المتخالفين بوجه^(١) لا يتحقق في وجود المختلفين النفسي، وإنما يتحقق في الوجود النعتي بأن يكون أحد المختلفين ناعثاً بوجوده للآخر، والآخر منعوتاً به، وبعبارة أخرى: أحد المختلفين هو الذات بوجوده النفسي، والآخر هو الوصف بوجوده النفسي، واتحادهما في الوجود النعتي الذي يعطيه الوصف للذات)

فإن الظاهر من كلامه ﷺ هو إن جهة الاتحاد تأتي من خلال كون المحمول المغاير في نفسه للموضوع وجوداً وصفيّاً ناعثاً، ويطرد بوجوده الغيري عن الموضوع عدماً نعتيّاً، وهذا الكلام إن كان العلامة يقصد به جهة الاتحاد الموجودة في الحمل الأولي وفي الحمل الشائع؛ فالإشكال عليه واضح جداً؛ وذلك لأنه في الحمل الأولي يكون المحمول عين الموضوع، وليس وجوداً ناعثاً ثابتاً للموضوع، ففي (الإنسان إنسان) المحمول هو الموضوع، وجهة الاتحاد بمعنى وجود الموضوع هو وجود المحمول، ومفهوم الموضوع هو عين مفهوم المحمول، فلا نحتاج لتخريج الاتحاد المصحح للحمل إلى كون المحمول وجوداً لغيره، ولكن العلامة ﷺ لا يقصد النظر إلى ما يشمل الحمل الأولي، ولهذا قال ﷺ: (لا يتحقق في وجود المختلفين النفسي)، فهو ﷺ ناظر إلى حمل الوجود الذي له وجود نفسي على الموضوع الذي لوجود نفسي آخر يُغاير

(١) اتضح فيما سبق أن الحمل ليس هو اتحاد المتخالفين؛ فإن الاتحاد هو منشأ صحة الحمل، والحمل هو إيجاد القضية التي يُحكم فيها بأن (هذا ذاك)، وهذه القضية إنها تكون صحيحة بسبب وجود جهة اتحاد، فليس الحمل عين جهة الاتحاد، وإنما جهة الاتحاد مصححة للحمل.

وجود المحمول، أي: إلى الحمل الشائع.

فإذا كان ﷻ ناظراً إلى الحمل الشائع فسوف تكون الملاحظة عليه - وبها يظهر وجه المساحة في كلامه - هي: إن القضية الحملية التي على نهج الحمل الشائع أصناف متعددة، وليست صنفاً واحداً - كما بينا من خلال خارطة الاتحاد - ففي بعض القضايا يكون وجود الموضوع وجوداً للمحمول، كما في (الإنسان ممكن) أو (زيدٌ إنسان)، فإن الإمكان في الخارج يوجد بوجود الممكن، وليس للإمكان وجود آخر وراء وجود الموضوع، ووجود الإنسانية في الخارج بوجود الفرد، فلسنا بحاجة في مثل هذا الصنف من القضايا إلى أن نأخذ المحمول وجوداً ناعثاً، فحتى لو لم يكن للمحمول وجود ناعت في الخارج وراء وجود الموضوع فإن القضية صادقة؛ لوجود مصحح الحمل، وهو كون وجود المحمول عين وجود الموضوع أو كون تحقق الموضوع كافياً لانتزاع المحمول منه.

إذن، فما ذكره العلامة الطباطبائي ﷻ صحيح في الحمل الشائع في المحمولات بالضميمة، كما في حمل البياض على الجسم، بناء على أن للبياض وجوداً في نفسه.

في أقسام الحمل:

النقطة الخامسة: في بيان أقسام الحمل، ويوجد للحمل قسمان مشهوران، ويوجد قسم ثالث، ذكره المتصوفة والعرفاء والفلاسفة المتأخرون:

القسم الأول: هو الحمل الأولي الذاتي، والمقصود به: ما كان بين الموضوع والمحمول فيه اتحاد في الذهن، وإذا كان بينهما اتحاد في الذهن فمن الطبيعي أن يكون بينهما اتحاد في الخارج - أي: يكون لهما وجود واحد في الخارج - وذلك كما في حمل الإنسان على الإنسان أو حمل الحيوان الناطق على الإنسان. وفي هذا القسم تكون المغايرة المعتبرة في الحمل.. إما بالإجمال والتفصيل، وإما بالإبهام والتحصيل، وإما باعتبار المغايرة، ثم محاولة النفي بالحمل.. أما مثال الاختلاف بالإجمال والتفصيل فكما في (الإنسان حيوان ناطق)، فإن مفهوم الإنسان هو مفهوم مجموع الحيوان الناطق، وما تحقق هو حمل المفصل على المجمل.

وأما مثال الاختلاف في التحصيل والإبهام فكما في حمل الجنس على النوع، فإنهما واحد، غير أن الجنس مبهم، والنوع بالفصل هو الجنس محصلاً، كما قيل.

وأما مثال الاختلاف باعتبار المغايرة فهذا كما إذا ادعى شخص أن الإنسان ليس إنساناً ولو من جهة أنه يقبل اجتماع النقيضين أو ييني على النظرية الديالكتيكية التي ترى أن كل شيء يحمل في ذاته نقيض ذاته، فإذا قال شخص (الإنسان ليس إنساناً) فبسبب دعوى المغايرة يقال: (الإنسان إنسان)، فتحمل الذات على الذات مع عدم وجود مغايرة ذاتية؛ وذلك بسبب وجود مغايرة اعتبارية، بسبب وجود دعوى المغايرة.

القسم الثاني: الحمل الشائع الصناعي، وهو الشائع في العلوم والصناعات، والمقصود بالحمل به: ما كان الاتحاد فيه في الخارج، وكان الاختلاف فيه في عالم الذهن، كما في (الغراب أسود)، فإن مفهوم الغراب يختلف عن مفهوم الأسود، إلا أن وجود الغراب ووجود الأسود متحد في الخارج، فإن السواد موجود للغراب في الخارج، فهو موجودٌ في الخارج في نفسه، ولكن لغيره، فيكون طارداً لوصفٍ نعني عن الغراب، كما ذكر العلامة الطباطبائي رحمته الله.

وإذا قيل: ما هي فائدة الحمل الشائع؟

كان الجواب هو: إن فائدته بيان وجود اتحاد في الخارج بين المحمول والموضوع، فيراد به أن يقال: وإن تغاير مفهوم الموضوع عن مفهوم المحمول إلا أن بين هذين في الخارج المحكي وحدة أو اتحاداً، والأول فيما إذا كان وجود الموضوع منشأ لانتزاع المحمول، والثاني فيما إذا كان للمحمول وجود في نفسه، ولكنه ثابت للموضوع، كما في مثال (الغراب أسود).

كلام مختصر حول حمل الحقيقة والرقيقة:

القسم الثالث من الحمل هو: حمل الحقيقة والرقيقة، وهو ما تكون جهة الاتحاد فيه ليس المفهوم - كما الحمل الأولي - ولا الوجود الخارجي - كما في الحمل الشائع - فليس المقصود منه بيان أن بين الموضوع والمحمول وحدة في الذهن أو الخارج، وإنما المقصود شيء آخر؛ وذلك لأن جهة الاتحاد في حمل الحقيقة والرقيقة مختلفة عن جهة الاتحاد الموجودة في الحملين السابقين، وهي:

إن الموضوع أو المحمول واجد لكمال الآخر ولكن بما يتناسب مع رتبة وجوده، وهذا ما يُعبّر عنه بالسُنْخِيَّة أو ما يُعبّر عنه بكون أحد الشيئين حقيقة والآخر رقيقة، ومعنى حقيقة: هو وجدان الكمال بصورة أتم، ومعنى رقيقة: وجدان الكمال بصورة أنزل، وبحسب اصطلاحات الصوفية والعرفاء كون أحد الشيئين مظهراً والآخر ظاهراً بذلك المظهر، أو كون أحد الشيئين ظلاً والآخر ذا الظل الذي يظهر ويبين بوجود الظل، وهذا ما ذكره الفلاسفة المتأخرون تبعاً للعرفاء وللصوفية في مسألة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، فليس المقصود من حمل (كل الأشياء) على (بسيط الحقيقة) بيان أن الله (تبارك وتعالى) متحد مفهوماً مع كل الأشياء أو متحد وجوداً مع كل الأشياء، وأن وجوده وجودها، ووجودها وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - بحيث يكون نسبة وجود الله (تبارك وتعالى) إلى الأشياء كنسبة البحر إلى أمواجه أو كنسبة الثلج إلى الماء المتشكل من ذوبانه كما يتصور جهال الصوفية أو من لم يعرف مراد الفلاسفة الشيعة الذين قالوا بـ(قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء).

وإنما المقصود هو: إن بسيط الحقيقة - وهو الله (تبارك وتعالى) - جامع بالوحدة الحقة الحقيقية لكل كمال موجود عند الأشياء بصورة أتم وأشرف وأعلى تتناسب مع ذاته (تبارك وتعالى)؛ لأن ذاته (تبارك وتعالى) لا يمكن أن تكون فاقدة لكمال، وإلا فسوف تكون مركبة من وجدان وفقدان، والمركب لا

يكون واجباً في وجوده؛ لأنه لا ينفك عن الحد والماهية، كما إنه تعالى أعطى الوجودات الوجود وجميع كمالاتها، فلا يكون فاقداً لما أعطى، والوجود الذي عنده حقيقة يتناسب مع رتبة ذاته، وليس وجود الأشياء إلا رقيقة، وظهور، وتجل؛ لوجوده (تبارك وتعالى)، فهو أعطى العلم، والقدرة، والحياة؛ فيكون واجداً لهذه الكمالات برتبة أعلى تتناسب مع ذاته (تبارك وتعالى)، فذاته واجدة لحقائق هذه الصفات وأما ما سوى الله (تبارك وتعالى) فهو واجد لظلال، وآيات، ولرفائق؛ منتزلة من كماله (تبارك وتعالى)، وهذا التنزل ليس على نحو التجاني بمعنى أن كمالاً يفقد في رتبة الذات، ويتحول إلى وجود الأشياء، وإنما على نحو التجلي، فإن الله (تبارك وتعالى) قادرٌ بذاته الكاملة أن يخلق الأشياء لا من شيء كان قبلها، وإذا خلق الأشياء فهو واجد لكمالاتها بصورة أتم وبصورة أشرف تليق برتبته غير المتناهية.

وإذا أدركنا معنى حمل الحقيقة والرقيقة وتصورنا جهة الاتحاد فيه وهي التي تعني أن أحد الطرفين واجد لكمال الآخر بالنحو الذي يناسب رتبته؛ فإننا سوف نعرف ما أراد الملا صدر الشيرازي في شرح الكافي لما ذكر أن الله (تبارك وتعالى) جسم إلهي، فهو لم يقصد بهذا الحمل الشائع الذي ملاك الاتحاد فيه الوجود الخارجي، وإلا لزم من ذلك الكفر؛ لأن الله (تبارك وتعالى) ليس جسماً، فما قصده هو إن الله (تبارك وتعالى) خلق الجسم، وأعطى الجسم الاستقلال عن العرض، فالعرض لا يوجد إلا في موضوع، والموضوع

قد يكون الجسم، بينما الجسم مستقل عن الموضوع؛ لأنه جوهر، والجوهر لا يوجد في موضوع مستقل عنه، فإذا كان الله (تبارك وتعالى) أعطى الجسم الاستقلال فهو (تبارك وتعالى) واجد لهذا الاستقلال الموجود في الجسم، ولكن بصورة أتم وأعلى تتناسب مع رتبة واجب الوجود، وقد ذكر ما يبين هذا فقال: (فليجز أن يكون في الوجود جسم إلهي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، المسمى بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية، على أن الواجب تعالى لا يجوز أن يكون له في ذاته فقد شيء من الأشياء الوجودية، وليس في ذاته الأحدية جهة ينافي جهة وجوب الوجود، وليس فيه سلب إلا سلب الأعدام والنقائص)^(١)، ومن لاحظ قوله مستشهداً: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)، وما فيه من نفي ما للمخلوق، وإثبات للسمع والبصر بالنحو المناسب للوجوب، وقوله: (المسمى بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية)، وقوله: (وليس في ذاته الأحدية جهة ينافي جهة وجوب الوجود)؛ يدرك أنه ﷻ في مقام التنزيه التام، وأراد ما بيناه، وهو أن المقصود من الجسم الإلهي ليس أن الله (تبارك وتعالى) جسم في رتبة الممكن، فيكون مركباً من مادة ومن صورة، وله حد، ومحلاً للحوادث، وله جسم تعليمي وأبعاد؛ فإنه أعلى قدراً من أن ينسب إلى الله (تبارك وتعالى) ذلك، كيف؟! وقد نفى هذا المعنى، وأثبت لله (تبارك وتعالى) التنزه عن المادة، والصورة، وعن آثار

(١) شرح أصول الكافي: ج ٣ ص ٢٠٧.

الجسمية؛ في مواضع كثيرة من كتبه. نعم، بناء على توقيفية الأسماء حتى في غير الدعاء ينبغي التوقف عن إطلاق الجسم الإلهي، والملا نفسه في الأسفار ذكر ترجيح التوقف، وقال الحكيم السبزواري رحمته الله في حاشيته على الأسفار في شرح كلامه: (وقصده من التوضيح: الاعتذار مما عسى أن يقال: إنه إذا كان الوجود البسيط جامعاً لكل وجود فلم لا يصدق عليه ماهيته؟ فليجز أن يقال: إنه إنسان أو فلك أو ملك أو غيرها، بأن الماهية هي المحدودة بالحد الجامع المانع، وهذان الجمع والمنع يشيران إلى اعتبار قيد فيها فقط لضيقها وضيق وجودها، فإذا أضيف إلى الوجود ماهيته وجود آخر لم يصدق تلك الماهية عليه)^(١).

وخلاصته: إن هذه العناوين (الجسمية، الجوهرية، العرضية) تحمل في داخلها التقييد بمعنى المحدودية الوجودية، فلا تكون عنواناً للوجود الإلهي المطلق.

معاني الحمل الأولي:

النقطة السادسة: فقد ذكر بعض مشايخنا رحمته الله أن في اصطلاح الحمل الأولي

معاني ثلاثة:

المعنى الأول: - ما تقدم بيانه - هو أن يكون اتحاد بين الموضوع والمحمول في المفهوم، فتلاحظ النسبة في القضية بين طرفيها، فإن كان بينهما اتحاد في الذهن يكون الحمل فيها أولياً، وإن لم يكن اتحاد في الذهن، فإن كان بينهما

(١) الحكمة المتعالية: ج ٦ ص ١٠٠.

اتحاد في الخارج يكون الحمل حينئذٍ شائعاً، وفي هذا المعنى - للحمل الأولي - تُضاف كلمة (ذاتي)، فيقال: (الحمل الأولي الذاتي)؛ لوحدة المفهومين في الذات، فذات المفهوم الأول هي ذات المفهوم الثاني، والفرق في الاعتبار.

المعنى الثاني: أن يلاحظ وجود الموضوع، وليس نسبة الموضوع إلى المحمول، فإن كان الموضوع ذهنياً يُقال عن الحمل حينئذٍ أولياً، وإذا كان خارجياً يُقال شائعاً، ومثال هذا أن نلاحظ (زيد)، فإنه إذا لوحظ وجوده في عالم الذهن يُقال: (زيدٌ كلي)، ولكي يبين لحاظ الموضوع كذلك بوجوده الذهني يذكر قيد (الأولي) بعد الموضوع مباشرة، فيقال في القضية المتقدمة: (زيد بالحمل الأولي كلي)؛ لأنه بما هو مفهوم يقبل الانطباق على كثيرين. نعم، لم يوجد له إلا منطبق واحد خارجاً، إلا أنه من حيث ذاته حيث إنه لم يؤخذ فيه الوجود، وإنما نظر به إلى الخارج ولم يُنظر إليه؛ فإنه يقبل الانطباق على كثيرين، وأما إذا لوحظ زيد في الخارج فحيث إن الوجود مأخوذ فيه فإنه سوف يكون جزئياً، فيقال: (زيدٌ بالحمل الشائع جزئي).

فقضية (زيد بالحمل الأولي كلي) تندرج بحسب المعنى الثاني تحت الحمل الأولي ولكنها وفق المعنى الأول تندرج في الحمل الشائع؛ لأنه لا يوجد اتحاد بين مفهوم (زيد بالحمل الأولي) وبين مفهوم (كلي)، بل بينهما مغايرة ذاتية، فزيد ليس كلياً وجزئياً بالحمل الأولي الذاتي، ولكنه بالحمل الأولي وفق المعنى الثاني كلي فقط، وبالحمل الشائع وفق المعنى الثاني جزئي فقط.

المعنى الثالث: - ما يذكره عادة الشهيد الصدر رحمته في مواضع من أبحاثه الأصولية:

منها: بحث التعارض الموجود بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد، فقد قال رحمته: (ما يبيناه في بحوث عديدة متقدمة من أن القضية المجعولة لها اعتباران ولحاظان.. لحاظ بالحمل الشائع، فتكون صورة في نفس الجاعل والمولى، ولحاظ بالحمل الأولي، فتكون صفة ثابتة للموضوع الملحوظ بذلك اللحاظ وجارياً عليه، من دون فرق في ذلك بين العوارض الاعتبارية أو الخارجية، وهذان لحاظان واقعيان ثابتان لكل وجود ذهني - كما حققناه في بحوث متقدمة - وهذا هو منشأ ما يترأى من أن ظرف العروض غير ظرف الاتصاف فتأمل جيداً. وبناء عليه يقال بأن المجعول كنجاسة الماء المتغير إذا لاحظناه بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى، وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة وله خصائص الوجود الذهني، وإذا لاحظناه بالحمل الأولي فهو صفة وقذارة قائمة بالماء المتغير وجارية عليه، ولهذا تكون حادثة بحدوث التغير، ولعلها باقية بعد زواله أيضاً، فهذه النظرة صار للحكم حدوث وبقاء، وهذه النظرة وإن كانت نظرة أولية إلى عنوان القضية المجعولة لا إلى واقعها بالحمل الشائع وحقيقتها إلا أن المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الأحكام التي يراد التعبد بالاستصحابي بها هذه النظرة لا النظر إليها بالحمل الشائع، ومما يشهد على ذلك أنه لم يخطر على بال أحد من أيام العضدي

والحاجبي وإلى زماننا هذا الإشكال في استصحاب الحكم بعدم تصور الحدوث والبقاء فيه بل حتى من أنكر جريانه فيه كالمحقق النراقي رحمته الله، والسيد الأستاذ قد اعترف بجريانه في نفسه وتامة أركان الاستصحاب فيه وإنما وجده معارضا مع استصحاب آخر. وهذا الجواب كما يحل أصل الشبهة التي أثرتها في استصحاب الحكم يعالج مشكلة إفتاء المجتهد في الشبهة الحكمية استناداً إلى الاستصحاب؛ لأن الحدوث والبقاء العنوانان الثابت بالحمل الأولي للمجموع الكلي من أول الأمر بهذا النظر بلا حاجة إلى انتظار تحققه في الخارج، كما هو واضح^(١).

ومنها: بحث كيفية تعلّق الأحكام بالعناوين، والأفعال الخارجية، فقد قال رحمته الله: (و كون الأحكام عارضة على الوجودات الذهنية وإن كان صحيحاً إلا أنّ الصور الذهنية لها اعتباران، اعتبار بالحمل الأوّلي واعتبار بالحمل الشائع وقد تقدّم مراراً توضيح هذين الاعتبارين في الصور والوجودات الذهنية. ومحصّله: إنّ الوجود الذهني بالنظر التصوري - الحمل الأوّلي - يكون عين الأمر الخارجي المحكي عنه، وبالنظر التصديقي - الحمل الشائع - يكون مبانئاً للخارج وغير واجد لشيء من خصائصه وأحكامه، فالماء الموجود في الذهن بالنظر التصديقي صورة وانطباع في النفس، وليس ماءً، ولا واجداً لشيء من خصائص الماء وبالنظر التصوري يكون ماءً رافعاً للعطش محبوباً

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٦ ص ١٣٦.

لدينا. والحكم بمبادئه يتعلّق بالصورة الذهنية بحسب النّظر التصوري لا التصديقي، ولذلك أيضاً يكون محرّكاً نحو الخارج الذي هو المنظور التصوري وأما الصورة الذهنية بحسب النّظر التصديقي فليس بمطلوب ولا محبوب أصلاً. وحينئذ سوف يكون الحكم والحبّ في عالم النّفس وبحسب لحاظ المولى متعلّقاً بالصورة الذهنية بالحمل الأوّلي والنّظر التصوري الذي لا يرى به إلاّ الماهية فإذا كانت الماهية والمنظور التصوري واحداً - ولو ضمن وجودين ذهنيين - فيستحيل أن يتعلّق الحبّ والبغض والأمر والنهي بها لأنّه بحسب هذا النّظر واللحاظ الذي هو نظر المولى في مقام الحكم ومبادئه يلزم التهافت والتضاد فيكون مستحيلاً أيضاً، فليست الاستحالة منحصرة بها إذا كان الوجود الذهني المعروف للأمر والنهي بالحمل الشائع واحداً فقط^(١)، وقال رحمته: (إنّ الوجودات الذهنية في نفس المولى لها اعتباران ولحاظان:

أحدهما: لحاظ بالحمل الأوّلي، وهو لحاظ تصوري.

والثاني: لحاظ بالحمل الشائع، وهو لحاظ تصديقي، فمثلاً العطشان حينما يحب الماء، فإن حبه هذا إنما يكون قائماً بالصورة الذهنية للماء، لا بالوجود الخارجي له، إذ قد لا يكون له وجود خارجي أصلاً. وهذه الصورة الذهنية التي تعلق بها الحب:

تارة ينظر إليها بالنظر التصديقي فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الشائع،

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٣ ص ٣٥.

فيقال: هذه صورة ذهنية للماء لا تروي من العطش، ولا تبرّد الغليل، وبهذا النظر سوف لن يحب العطشان هذه الصورة الذهنية للماء. وأخرى ينظر إلى هذه الصورة الذهنية بالنظر التصوري، فنحمل عليها محمولاتها بالحمل الأوّلي فنقول: هذا ماء سائل بارد بالطبع. وبهذا المنظار سوف يحب العطشان هذه الصورة الذهنية، إلّا أنّ هذا نظر تصوري لا حقيقة له في مرحلة التصديق؛ لأنه لا يوجد في الذهن ماء سائل بارد بالطبع^(١).

وحاصل هذا المعنى هو: إن الحمل الأوّلي هو النظر إلى الموضوع بنظرة أولى غير فاحصة، وفيها يرى الموضوع عين الخارج، فيرى المحمول حكماً له، والحمل الشائع هو ملاحظة الموضوع بنظرة دقيقة فاحصة، بنحو يدرك أنه وجود نفساني غير المحكي في الخارج، فإن المعتبر - مثلاً - إذا اعتبر حكماً لشيء، كما إذا اعتبر النجاسة للماء؛ لا يكون حكمه بالنجاسة ثابتاً للماء المتحقق في الخارج؛ وذلك لأن الحكم أمر نفسي ووجوده في أفق النفس، فيستحيل أن يكون متعلقاً بما لا وجود له فيها، فالحكم بحسب الحقيقة متعلق بصورة ذهنية، موجودة في ذهن المعتبر إلا أن العرف يرى الحكم منصّباً على الفعل الخارجي، وينظر إلى الفعل الخارجي على أنه متعلق للحكم، ولو نظر إلى موضوع الحكم في القضية المعتبر بنظرة فاحصة دقيقة فسوف يدرك أنها مجرد صورة قائمة بالنفس، وتختلف عن محكيها المتحقق في الخارج، وهذا الأمر

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٦ ص ٣٤٢.

يجري في الصفات النفسية كالعلم، والحب، والبغض، فإنها بحسب الدقة ليست متعلقة بالخارج، وإنما بالصور الحاكية، وينظر إلى الصور على أنها الخارج، وقد استخدم السيد الشهيد عليه السلام اصطلاح الحمل الأولي في النظرة التسامحية الأولية، والحمل الشائع في النظرة الفاحصة الدقية.

تقسيمات الحمل الشائع:

النقطة السابعة: في تقسيمات الحمل الشائع، فقد ذكر علماء المنطق والفلسفة وعلماء الأصول تقسيمات متعددة للحمل الشائع، وقد أوصلها البعض إلى ما يزيد على العشرة، ونذكر بعضها:

التقسيم الأول: تقسيم الحمل الشائع إلى حمل هو هو، وحمل ذو هو، ومثال الأول (الإنسان حيوان)، ومثال الثاني: (الإنسان ذو ضحك)، فتذكر كلمة (ذو) أو ما يقوم مقامها وهو المشتق فيقال: (الإنسان ضاحك)، ولهذا يسمى هذا القسم - وهو حمل (ذو هو) - بالحمل الاشتقاقي.

التقسيم الثاني: هو تقسيم الحمل الشائع إلى حمل بتي، وحمل غير بتي، و الأول هو ما توجد له أفراد متحققة، سواء كانت متحققة بالذات - كما في (الإنسان كاتب) - أم بالعرض - كما في (الكاتب متحرك الأصابع) - والثاني ما لا تكون أفرادها متحققة، كما في (اجتماع النقيضين محال).

التقسيم الثالث: تقسيم الحمل الشائع إلى بسيط، ومركب، والبسيط ما يكون المحمول فيه وجوداً للموضوع، والمركب ما يكون المحمول فيه غير

وجود الموضوع، وإنما وجود ثابت للموضوع أو وصف ثابت له، كما في (الإنسان ممكن) أو (الجسم أبيض).

التقسيم الرابع: تقسيم الحمل الشائع إلى حمل بالضميمة، وحمل من صميمه أو الخارج المحمول، والأول ما يتوقف الحمل فيه على انضمام شيء إلى الموضوع كما في (الجسم أبيض) فإن حمل (أبيض) يتوقف على انضمام البياض للجسم، وأما الثاني فلا يتوقف الحمل فيه على انضمام شيء في الخارج كما في (الإنسان ممكن) أو (السقف عال)، فإنه لا يضم شيء إلى الإنسان حتى يوصف بأنه ممكن.

التقسيم الخامس: تقسيم الحمل الشائع إلى حمل حقيقي، وحمل اعتباري، والأول ما كان فيه الاتحاد بين المحمول والموضوع حقيقياً، وأما الثاني فهو ما لا يكون فيه الاتحاد حقيقياً، ففي الحمل الحقيقي يكون المحمول إما موجوداً حقيقة بوجود الموضوع أو موجوداً للموضوع، فيكون هنالك اتحاد في الخارج، وأما في الحمل الاعتباري فلا يكون الموضوع كذلك. نعم، العقل بسبب وجود واسطة في العروض يعتبر الاتحاد، وهذا كما في (الميزاب جارٍ)، فإن الجريان للماء الموجود في الميزاب، وليس للميزاب نفسه بحسب الحقيقة، ولكن الذهن يحمل الجريان على الميزاب؛ باعتبار وجود اتحاد بين الميزاب وبين الماء الموصوف حقيقة بالجريان، وهذه هي واسطة العروض، وهي جعلت الذهن يعتبر الجريان لمحل الماء وهو الميزاب، فالاتحاد موجود، ولكنه اعتباري، وهذا نظير قول الفلاسفة بناء على أصالة الوجود: (الماهية

موجودة)، فإن الموجود حقيقة هو الوجود، والماهية لا تحقق لها، ولا يوجد لها ما بإزاء في عالم الخارج، ولكن حيث إن الماهية حد الوجود فيوجد بين الماهية وبين الوجود علاقة، ولكن هذه العلاقة ليست علاقة خارجية؛ إذ لا تحقق للماهية في الخارج، وإنما هي علاقة ذهنية، فبواسطة هذه العلاقة الذهنية يعتبر الذهن الاتحاد بين الماهية وبين الوجود في الخارج، ونظير هذا - أيضاً - حمل الأحكام الشرعية على الذوات المتحققة في الخارج، فإن الأحكام وجودات اعتبارية، والاعتبار لا تحقق له في الخارج. نعم، هذه الأحكام قائمة بصور، وهذه الصور بحسب الدقة تختلف عن الذوات الخارجية إلا أن العرف يعتبرها في الخارج، فينظر إلى الصورة على أنها هي الخارج، وبسبب هذا الاعتبار يُسند الحكم إلى الذوات الخارجية، فحمل الحكم على الذوات الخارجية من الحمل الشائع الاعتباري.

في بيان ما ذكره المصنف رحمته الله في الأمر الثالث:

النقطة الثامنة: وهي في بيان ما ذكره المصنف رحمته الله في الأمر الثالث من أمور خاتمة بحث المشتق، ونُبين ما ذكره رحمته الله وفقاً لتوضيح سيد المنتقى رحمته الله (١)، وهو بالنحو التالي:

لقد بيّن صاحب الكفاية رحمته الله توقف صحة الحمل على وجود جهة اتحاد، ووجود جهة مغايرة، فإذا كان الاتحاد خارجاً والمغايرة ذهنية يكون الحمل

(١) منتقى الأصول: ج ١، ص ٣٥٨.

شائعاً، وإذا كانت جهة الاتحاد ذهنية والمغايرة بالاعتبار يكون الحمل أولياً، وهذا تقدم بيانه تفصيلاً.

ثم بينَ ﷺ أن وجود جهة الاتحاد والمغايرة كافٍ في تحقق الحمل وفي صحة الحمل، ولا حاجة إلى اعتبار أمر زائد، إلا أن صاحب الفصول ﷺ اعتبر أمراً زائداً، وهو إنه لكي يحمل شيء على شيء لابد من ثلاثة شروط:

الشرط الأول: اعتبار الاثنين شيئاً واحداً، بإيجاد مركب واحد منهما.

الشرط الثاني: أخذ الطرفين (لا بشرط).

الشرط الثالث: حمل كل جزء على المركب وحمل كل جزء على الجزء الآخر باعتبار ذلك المركب؛ وذلك لأن أخذ المركب في الحمل هو الذي يُحقق الاتحاد بين الطرفين الذي لابد منه في عملية الحمل، ونحن سابقاً شرحنا مفصلاً ما ذكره صاحب الفصول ﷺ.

وأشكل عليه صاحب الكفاية ﷺ بإشكالين:

الإشكال الأول: هو إنه لا حاجة في تحقق الحمل وفي صحة الحمل إلى أن نعتبر الموضوع والمحمول مركباً واحداً أو جملة واحدة - بحسب تعبير صاحب الفصول - بل يكفي أن تكون جهة اتحاد بين الموضوع والمحمول، فمع وجود جهة اتحاد وجهة مغايرة يصح الحمل، فما ذكره صاحب الفصول ﷺ في الشرط الأول والثالث لا حاجة إليه، بل هو مُضَرٌّ بعملية الحمل؛ وذلك لأننا إذا اعتبرنا الموضوع والمحمول في جملة (الإنسان كاتب) شيئاً واحداً، وحملنا

(كاتب) على (الإنسان) بما هو مجموع الإنسان والكاتب؛ فإنه سوف تكون علاقة الموضوع بالمحمول علاقة الكل بالجزء؛ لأن المحمول هو (كاتب) بينما الموضوع هو المجموع من الإنسان وكاتب، ومن الواضح البين أن هنالك مغايرة بين الجزء وبين الكل، فما ذكره ﷺ سوف يكون محققاً لمغايرة ونافيّاً للوحدة والاتحاد بين الموضوع والمحمول، فلا يمكن أن يتحقق الحمل حينئذٍ؛ لأننا بحاجة إلى جهة اتحاد.

الإشكال الثاني: هو إن من الواضح في الحمل، سواء كان الحمل حملاً أولياً ذاتياً أم كان حملاً شائعاً صناعياً؛ عدم اعتبار الطرفين شيئاً واحداً، وأن الموضوع في القضية في (الإنسان حيوان ناطق) أو في (الإنسان ضاحك) هو ذات الإنسان، وليس المركب من إنسان وحيوان ناطق، أو إنسان وضاحك، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المحمول، فإن المحمول ذات الحيوان الناطق في المثال الأول، وذات الضاحك في المثال الثاني، وليس المجموع من إنسان وحيوان ناطق أو من إنسان وضاحك، فلا يوجد اعتبار للطرفين شيئاً واحداً كما ذكر صاحب الفصول ﷺ.

ثم قال المصنف رحمه الله ما نصه: (وفي كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر).

ونحن نُعلق أولاً على ما ذكره صاحب الكفاية ﷺ في مناقشة صاحب الفصول ﷺ، ثم بعد ذلك نذكر بعض موارد النظر التي قد يكون نظر

المصنف رحمه الله إليها، وسابقاً وقفنا مفصلاً عند كلام صاحب الفصول رحمه الله، والهدف من ذلك معرفة أن مناقشة المصنف رحمه الله هل هي واردة أم لا؟ وأيضاً معرفة مواضع النظر التي أشار إليها رحمه الله ..

أما التعليق على مناقشة صاحب الكفاية رحمه الله فإنه ذكر في الإشكال الأول أن اعتبار الموضوع والمحمول شيئاً واحداً وحمل كل واحد منهما على الآخر باعتبار المجموع؛ لا حاجة إليه في الحمل؛ وذلك لوجود جهة اتحاد، وجهة مغايرة، ويكفي وجود جهة الاتحاد وجهة المغايرة لكي يكون الحمل حملاً صحيحاً، بل إن اعتبار الاتحاد سوف يكون مضرّاً بالبيان المتقدم.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن صاحب الفصول رحمه الله ما كان كلامه ناظراً إلى حمل كل اثنين حتى لو كان بينهما جهة اتحاد حقيقية، وإنما كان كلامه ناظراً إلى حمل اثنين لا توجد بينهما جهة اتحاد حقيقية، وإنما توجد جهة مغايرة حقيقية، فذكر رحمه الله أن الحمل يتوقف على وجود جهة اتحاد، وحيث لا توجد جهة اتحاد فلا بد من اعتبار جهة اتحاد؛ لكي يكون الحمل حملاً صحيحاً.

فقول صاحب الكفاية رحمه الله له إنه يكفي الاتحاد الحقيقي ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين؛ خروج عن الموضوع الذي قال فيه صاحب الفصول رحمه الله باعتبار ثلاثة شروط في صحة الحمل، فإن صاحب الفصول لم يكن ناظراً إلى الاثنين اللذين بينهما جهة اتحاد حتى يشكل بكفاية وجود جهة

الاتحاد لتصحيح الحمل، وإنما كان ناظراً إلى فرض عدم وجودها، فذكر أنه حيث لا تحقق له فلا بد من اعتبارها لتوقف الحمل عليها.

وثانياً: اعتبار الطرفين جملة واحدة ومركباً واحداً في المتغيرين اللذين لا يوجد بينهما جهة اتحاد، ثم حمل أحدهما على الآخر باعتبار المجموع؛ لا يوجب حدوث مغايرة بين الشيئين المتغيرين والمتحدين في عالم الاعتبار؛ وذلك لأن المغايرة الحقيقية موجودة بينهما، ومع تحقق المغايرة الحقيقية لا تتحقق بمجرد الاعتبار والفرض. نعم، اعتبار الطرفين شيئاً واحداً يوجب أن يكون اتحاد بين هذين الطرفين في وعاء الاعتبار، فيكون حمل أحدهما على الآخر نظير حمل الناطق على الإنسان، ولكن في حمل الناطق على الإنسان يوجد وحدة حقيقية أو اتحاد حقيقي في وعاء الواقع، فإن الحمل في (الإنسان ناطق) حملٌ صحيح؛ لأن الناطق موجود بوجود الإنسان في وعاء الواقع، وكذلك في (الحيوان ناطق)؛ لأن الناطق والحيوان جزآن من حقيقة واحدة جامعة، وهي الإنسان، فوجودهما في وعاء الواقع بوجود الإنسان الواحد، وهذه الوحدة المتحققة في وعاء الواقع صارت مصححة لهذا الحمل الحقيقي، وبعد اعتبار الجوهر والعرض شيئاً واحداً في وعاء الاعتبار فإن البيان السابق في (الحيوان والناطق) سوف يكون منطبقاً؛ لأن حمل أحدهما على الآخر من حمل الشيء المتحد بالآخر، والموجود بوجود، ولكن ليس في وعاء الواقع - كما في حمل الحيوان على الناطق أو الناطق على الحيوان أو الناطق على الإنسان أو الحيوان

على الإنسان - وإنما في وعاء الاعتبار.

فصاحب الفصول رحمته الله أراد أن يقول: حيث إنه لا يوجد اتحاد حقيقي بين الجوهر والعرض فلا يصح حمل العرض على الجوهر، وإنما يصح فيما إذا أمنا جهة الاتحاد، وهي تتحقق باعتبارهما شيئاً واحداً، فيكون وجود واحد في عالم الاعتبار هو وجود للجوهر والعرض، ويصح حينئذ حمل أحدهما على الآخر، باعتبار ذلك الوجود الواحد، واعتبار المجموع شيئاً واحداً في المتغايين اللذين لا يوجد بينهما جهة اتحاد حقيقية لا يوجد مغايرة اعتبارية؛ لعدم اعتبارها، ولا حقيقة؛ لأنها لا توجد بالاعتبار، بل هي متحققة بنفسها في عالم الحقيقة، ولا تكرار في التجلي.

وإذا اتضح دفع الإشكال الأول سوف يتضح أيضاً دفع الإشكال الثاني، فإن المصنف رحمته الله ذكر أن من الواضح في التحديدات - التي هي من الحمل الأولي - وسائر القضايا أن الموضوع في القضية ذات الموضوع وليس المركب المعبر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المحمول، ويلاحظ عليه: أن صاحب الفصول رحمته الله ما كان يتحدث عن الحمل الأولي، وما كان يتحدث عن كل حملٍ شائع، وإنما كان يتحدث عن حصة خاصة من الحمل الشائع، وتلك الحصة هي الحمل الشائع الذي لا يوجد بين المحمول والموضوع فيه اتحاد حقيقي، ففي هذا الصنف من الحمل الشائع يقال: حيث إن جهة الاتحاد ليست حقيقية فلا بد من اعتبار جهة اتحاد، ويكون اعتبار جهة الاتحاد باعتبار مجموع

الموضوع والمحمول شيئاً واحداً في وعاء الاعتبار، فحينئذٍ يصح حمل ذات الموضوع على ذات المحمول، ويكون هذا الحمل حملاً مطابقاً، ولكن للواقع الاعتباري الموجود في وعاء الاعتبار.

وأما مواضع النظر في كلام صاحب الفصول رحمته الله فنقول: إنه لو راجعنا عبارة صاحب الفصول رحمته الله فإننا سوف نجد فيها مواضع للنظر:

الموضع الأول: هو إن صاحب الفصول رحمته الله ذكر وجود تغاير حقيقي بين الإنسان والبدن والنفس، ولا يوجد جهة اتحاد حقيقية، فذكر أنه لا بد في حمل البدن على الإنسان أو النفس على الإنسان من اعتبار البدن والنفس جملة واحدة، ومركباً واحداً، ثم باعتبار هذا الاتحاد في وعاء الاعتبار يصح أن نحمل البدن أو النفس على الإنسان، ويصح أن نحمل البدن على النفس والنفس على البدن، ولكن إذا أخذ البدن (لا بشرط) - أي: جنساً وصار جسماً - وأخذت النفس (لا بشرط)، - أي: فصلاً وصارت ناطقاً - ولهذا يصح أن يقال: (الإنسان جسم) و(الإنسان ناطق) و(الحيوان ناطق).

ويلاحظ على كلامه أن البدن والنفس إذا كانا الجنس والفصل فهذا يعني أنهما متحدان بالإنسان، وهما المادة والصورة اللتان يتحققان بوجود واحد، وهو وجود الجسم، فإن الجسم مركب حقيقي يتحقق من اتحاد جزئي، بنحو تحقق بينهما انصهار، ووجدت حقيقة ثالثة لها آثار تختلف عن آثار كل جزء في نفسه، وهذا يعني أن حمل الجنس على النوع أو الفصل على النوع يندرج ضمن

القسم الأول من القضايا، وهي القضايا التي يوجد بين طرفيها اتحاد حقيقي، فلا يندرج هذا الحمل ضمن القسم الثاني الذي يتوقف على اعتبار جهة اتحاد بين الطرفين، وهذا مبني على نظر في حقيقة الجسم، وهو محل تأمل.

الموضع الثاني: هو إن صاحب الفصول رحمه الله ذكر أن بين الجوهر والعرض كالإنسان والبياض مغايرة حقيقية، ولا يوجد اتحاد في الخارج على نحو الحقيقة، ولهذا لا يصح حمل المبدأ على الذات إذا لاحظنا المبدأ (لا بشرط) كما يقول الفلاسفة، وما ذاك إلا لأنه لا يوجد اتحاد حقيقي، فلا بد من اعتبار الوحدة بينهما لكي يصح الحمل، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى حمل المشتق.

ويلاحظ عليه أن علاقة الجوهر بالعرض من القسم الأول من القضايا وهي التي يكون فيها بين الطرفين اتحاد حقيقي، فإن وجود العرض وجوداً للجوهر، فالعرض قائم بالجوهر، وهو وجود لغيره بالنسبة إليه، ويطرد عدماً نعتياً عنه، فلماذا نحتاج إلى تأمين الاتحاد بالاعتبار؟! إن هذا أقبح من تحصيل الحاصل؛ لأنه من تحصيل الحاصل حقيقة بالاعتبار، فلسنا بحاجة إلى الشرط الأول الذي ذكره رحمه الله، وهو اعتبار الطرفين شيئاً واحداً.

نعم، لا بد أن نوفر الشرط الثاني وهو أن يؤخذ العرض (لا بشرط)، وحيث إننا نرى المبدأ لا يقبل الحمل على الجوهر، وإنما الذي يقبل الحمل المشتق؛ فهذا يعني أن المعنى الذي وضع له لفظ (المبدأ) أخذ (بشرط لا)، ولم يؤخذ (لا بشرط)، وأما المعنى الذي وضع له لفظ المشتق فقد أخذ (لا

بشرط)، ولم يؤخذ (بشرط لا)، وبهذا يصح ما ذكره الفلاسفة بناء على بساطة المشتق، وأن معناه معنى المبدأ، فلا بد أن نقول بأن الفرق بينهما يكمن في اختلاف اللحاظ.

الموضع الثالث: هو إن صاحب الفصول رحمته ذكر أن في المختلفين مفهوماً مع عدم وجود الاتحاد الحقيقي في الخارج لا بد من اعتبار الطرفين مركباً واحداً لكي يكون الحمل حملاً صحيحاً.

ولكن الظاهر عدم التوقف على اعتبار الطرفين شيئاً واحداً في وعاء الاعتبار، وإنما يكفي أن نعتبر أحد الطرفين وجوداً ناعثاً للآخر في عالم الاعتبار، وهذا كما في حمل النجس على الماء، فإنه لا إشكال يصح أن نقول: (الماء نجس)، وما تحقق حتى ترتبت صحة الحمل هو اعتبار النجاسة للماء في عالم الاعتبار، فجعلت بالنسبة إليه في وعاء الاعتبار كاليابض بالنسبة إلى الجسم في وعاء الواقع، وبهذا الاعتبار صار بإمكاننا أن نحمل النجس، أي: نظر إلى النجاسة (لا بشرط) بناء على بساطة المشتق، ثم حملت على الماء، وصح الحمل كما صح أن يقال (الماء شيء له النجاسة) بناء على تركيب المشتق، فيكفي في تصحيح الحمل في المتغايرين اللذين لا يوجد بينهما جهة اتحاد اعتبار أحد الطرفين وجوداً للآخر، ولا يلزم اعتبار الطرفين وجوداً واحداً ومركباً واحداً كما ذكر صاحب الفصول رحمته.

جهة المغايرة المعتبرة في حمل المشتق:

الأمر الرابع: وفيه يتعرض المصنف رحمته لبيان جهة المغايرة المعتبرة في حمل المشتق على الذات، فإنه في (زيد كاتب) - مثلاً - لابد من جهة اتحاد، ولابد أيضاً من جهة مغايرة، وإلا لا يصح الحمل، ولا شك في صحة وفائدة حمل المشتق، حيث إنه يُحمل على الذات، فيقال (زيد كاتب)، و (محمد عالم)، فلا بد من وجود جهة مغايرة بين المشتق وبين الموضوع، وهذا المقدار واضح، مما لا ينبغي الخلاف فيه.

نعم، يوجد سؤالان في هذا الأمر:

السؤال الأول: تقدم سابقاً أن هنالك فرقاً بين المشتق وبين المبدأ، فالمشتق يُحمل على الذات، والمبدأ لا يُحمل عليها، فهل تُعتبر المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع كما تُعتبر المغايرة بين المشتق وبين الموضوع؟ ففي (زيد كاتب) كما يُعتبر المغايرة بين (كاتب) - وهو المشتق - وبين زيد تعتبر - أيضاً - بين الكتابة - التي هي مبدأ (كاتب) - وبين زيد؟ أم لا يعتبر ويكفي المغايرة بين المشتق وبين الموضوع؟

وقد يُقال: بأن الجواب يختلف باختلاف الموقف من بساطة أو تركب المشتق، فعلى القول ببساطة المشتق يكون المشتق هو المبدأ في ذاته وحقيقته؛ إذ لا فرق بينهما إلا في أخذ المشتق (لا بشرط)، وأخذ المبدأ (بشرط لا)، وهذا الفرق لا يوجب تغايراً جوهرياً بينهما، فإذا كان المشتق محمولاً وتُعتبر المغايرة

في الحمل بين المحمول وبين الموضوع، وكان المبدأ هو المشتق المحمول؛ فلا بد أن نقول - أيضاً - باعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع.

ولعله لهذا أخذ المصنف رحمته المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع أمراً مفروضاً عنه، فقد قال رحمته: (لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً) فهو رحمته في بداية الأمر الرابع يفترض اعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع، كما تُعتبر المغايرة بين المشتق وبينه، وإن كان في صدد تحديد مقدار ما يُعتبر في هذه المغايرة، وهذا ما سوف يأتي - إن شاء الله - الكلام فيه في جواب السؤال الثاني.

إذن، فإذا قلنا ببساطة المشتق فلا بد أن نقول باعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع؛ لأن المبدأ هو المحمول المشتق، وحيث يُعتبر التغير بين المحمول وبين الموضوع؛ فيعتبر التغير بين المبدأ - الذي هو عين المحمول - وبين الموضوع.

وأما إذا قلنا بتركب المشتق وأن معنى (كاتب) في (زيد كاتب) هو (شيء له الكتابة)؛ فإن معنى المشتق حينئذٍ سوف يكون مغايراً لمعنى المبدأ، وحيث إن المحمول هو المشتق، وليس المبدأ المغاير للمشتق؛ فتكفي المغايرة بين المشتق وبين الموضوع، ولا حاجة إلى اعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع؛ وذلك لأن ما يُشترط في الحمل هو المغايرة بين المحمول والموضوع، ولا يشترط المغايرة بين الموضوع وبين شيء أجنبي لا علاقة له بالموضوع والمحمول - أي:

ليس هو الموضوع أو المحمول - والمبدأ بناء على مغايته للمشتق ليس المحمول أو الموضوع، فلا حاجة لاعتبار المغايرة بينه وبين الموضوع، ويكفي وجود المغايرة بين الموضوع وبين المشتق المحمول.

وعلى هذا يتضح صحة حمل (الأبيض) على (البياض)، وإن كان معنى (الأبيض) (هو شيء له البياض)، والمبدأ هو (البياض)، وهو الموضوع الذي حُمِّلَ عليه (الأبيض) فيكون متحداً مع الموضوع، ولا يغيّره، ووجه صحة الحمل هو عدم اعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع؛ إذ يكفي المغايرة بين المحمول وهو المشتق وبين الموضوع، والمفروض أن الأبيض يُغيّر البياض بناء على تركيب المشتق، وعليه، فإذا قيل بتركيب المشتق ترتب على ذلك عدم اعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع، وإذا لم تعتبر المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع صح الحمل في مثل قضية (البياض أبيض)، و(الوجود موجود) ونحوها من القضايا التي يكون المبدأ فيها عين الموضوع ولا يختلف عن الموضوع الذي حُمِّلَ عليه المشتق.

السؤال الثاني: ما هو المقصود بالمغايرة بين المبدأ وبين الموضوع المعتبرة في

صحة حمل المشتق على الذات؟

فإنه إذا بنينا على بساطة المشتق - كما هو رأي الشريف الجرجاني، وصاحب الفصول رحمته الله، والمصنف رحمته الله - فلا بد أن نقول باعتبار المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع، فكما نعتبر المغايرة بين المشتق الذي هو محمول وبين الموضوع

كذلك نعتبر المغايرة بين المبدأ وبين الموضوع، وهنا يأتي السؤال السابق.
وفي مقام الجواب ذكر صاحب الفصول رحمته أن المقصود المغايرة الوجودية،
بمعنى أنه لا بد أن يكون وجود المبدأ مغايراً لوجود الموضوع في الخارج، ففي
(الإنسان كاتب) يصح الحمل، وذلك لأن وجود مبدأ (كاتب) وهو الكتابة
يختلف عن وجود الإنسان في الخارج؛ فإن وجود المبدأ وجود عرضي بينما
وجود الإنسان وجود جوهرى، وبين الوجودين تعدد خارجي.

وقد واجه صاحب الفصول رحمته سؤالاً صعباً وهو: لو اعتبر تغاير المبدأ عن
الموضوع في الوجود الخارجي للزم من ذلك عدم صحة حمل عالم، وقادر،
وحي، وسميع بصير، وسائر صفات الكمال والجمال على الله (تبارك وتعالى)؛
وذلك لأنه عز وجل لا يوصف بأنه عالم لوجود مبدأ في الخارج قائم به يُغايِره
في الوجود؛ فإن علم وقدرة وسمع وبصر وحياء الله (عز وجل) عين ذاته في
الخارج، ولا يوجد مغايرة في الوجود ولا اثنيانية في التحقق، وإذا لم توجد
مغايرة خارجية وكان صاحب الفصول رحمته يعتبر وجود المغايرة الخارجية؛ يلزم
من ذلك عدم صحة حمل (عالم أو قادر أو حي أو سميع أو بصير) عليه (تبارك
وتعالى)، مع أنه لا إشكال ولا شبهة في صحة ذلك، فكيف صح الحمل؟!!

أجاب صاحب الفصول رحمته بأنه في مورد حمل المشتق على الله (تبارك
وتعالى) فيما إذا كان مبدأ المشتق متحداً وجوداً به يوجد احتمالان لا بد أن نلتزم
بأحدهما:

الاحتمال الأول: هو أن يُقال بأن لفظ (عالم) - مثلاً - كان موضوعاً لمورد مغايرة المبدأ للموضوع في الأصل اللغوي، فهو إنما وضع ليستعمل في المورد الذي يكون المبدأ فيه - وهو العلم - مغايراً للموضوع في الوجود الخارجي، ثم نُقل بعد ذلك ووضع للأعم من مورد مغايرة المبدأ للذات في الخارج ومورد عدم المغايرة، فصار المشتق يُطلق على زيد، فيُقال (زيدٌ عالم) ويطلق على الله (تبارك وتعالى)، فيُقال (الله عالم) مع أن العلم متحدٌ بذاته القدسية خارجاً، فصار الاستعمال حينئذٍ حقيقياً في الأعم.

الاحتمال الثاني: هو أن يُقال بأن لفظ المشتق موضوع لمورد مغايرة المبدأ للموضوع ولم يُنقل، إلى يومنا هذا، واستعمال كلمة (عالم) في مورد الله (تبارك وتعالى) استعمال على نحو المجاز.

وأشكل المصنف رحمته عليه: بأنه لا حاجة إلى اعتبار المغايرة بين الموضوع وبين المبدأ في عالم التحقق والخارج؛ فإن الحمل عملية ذهنية، ويكفي المغايرة في عالم الذهن، ولهذا صح الحمل في الحمل الأولي الذاتي، مع أن الموضوع عين المحمول في الخارج ومفهوماً وإنما الفرق بينهما بالاعتبار الذهني، وحيث إن عملية الحمل عملية ذهنية بين مفهوم الموضوع وبين مفهوم المحمول فيكفي وجود مغايرة بين المفهومين، وإذا كان مفهوم المشتق المحمول هو عين المبدأ، والفرق بينهما بالاعتبار؛ فإن مفهوم المبدأ سوف يكون مغايراً لمفهوم الموضوع، وهذا النحو من المغايرة كافٍ لتخريج عملية الحمل من دون حاجة إلى اعتبار

المغايرة في عالم الخارج، فما ذكره صاحب الفصول رحمته الله بحسب الحقيقة من عدم التمييز بين أحكام الوجود الخارجي وبين أحكام الوجود الذهني، فالحمل عملية ذهنية ليست عملية خارجية، وشرطها يكون في رتبها الذهنية، فلا حاجة إلى البحث عن مغايرة في عالم آخر وهو عالم الخارج؛ لأن عالم الخارج ليس وعاء الحمل.

وعدم التمييز هذا نظير ما وقع فيه بعض الفلاسفة في مسألة (وجود الوجود الرابط في عالم الخارج)، فإن بعض الفلاسفة قد ذهب إلى وجود نسبة في عالم الخارج، واستدل على ذلك بأن قضية (زيد عالم) تصدق، ولا بد في صدقها من مطابقتها للخارج، وتكون مطابقة للخارج بمطابقة جميع أجزائها، وهي: (الموضوع، والمحمول، والنسبة)؛ ذلك لأن القضية مكونة منها، فلا بد أن تطابق الخارج في جميعها^(١).

وهذا الكلام محل تأمل من جهات:

منها: أنه مبني على أن مفاد الحمل ثبوت شيء لشيء، وهو الوجود الرابط، والصحيح هو أن المفاد (الهووية) المفهومية في الأولي أو الوجودية في الشائع.

ومنها: لزوم وجود الرابط بين الشيء ووجوده أو المحمولات عليه من صميمه، كما في (وجود المعلول ممكن)، و(زيد موجود)، لأن الصحيح وجود

(١) نهاية الحكمة، المرحلة الثانية، الفصل الأول: ص ٣٧.

نسبة في الهليات البسيطة أيضاً^(١)، مع أنه لا نسبة خارجية، فما ذكر فيه خلط بين الذهن وبين الخارج، ففي الخارج لا يوجد إلا وجود زيد ووجود الكتابة أو العلم القائم بزيد. نعم، الذهن ينتزع مفهومي ونسبة بينهما، إلا أن النسبة لا تحقق لها في الخارج، وهي مجرد وجود ذهني، ولا يكشف عن وجود نسبة في الخارج، وإلا سوف نقول بوجود نسبة في الخارج بين الشيء وبين وجوده، بل وبين الشيء ونفسه في (الأسود أسود) و(الوجود موجود).

ومنها: أنه لو تحقق الوجود الرابط خارجاً بين زيد وعلمه لكان ثبوت العرض في نفسه غير ثبوت العرض للجوهر، بأن يكون الجوهر في نفسه ليس لغيره، ويأخذ كونه لغيره من الرابط، فلم يكن العرض هو العرض الذي وجوده لغيره في رتبة ذاته، فكيف انقلب وصار لغيره؟! وإذا قيل هو في ذاته سنخ وجود إذا ثبت كان لغيره، قيل فما الحاجة إلى فرض وجود رابط وراء تحقق الجوهر والعرض في الخارج؟!

إذن، فجأة المغايرة والنسبة إنما هي من أحكام الذهن في عملية تشكيل القضية والحمل، وليست هي من أحكام الخارج؛ إذ قد يكون ما في الخارج شيئاً واحداً، لا تكثر فيه، ومع ذلك يكثره الذهن في عالم التصور، فيوجد مفهومي وتكون مغايرة بينهما، ويدرك الذهن بينهما نسبة، وهذه النسبة قد

(١) تعليقة الشيخ المصباح على النهاية: ج ١ ص ٧٢، وتعليقة الشيخ غلام رضا فياضي على نهاية الحكمة: ج ١ ص ١٢٢.

تحكي قيام وجود بوجود، وقد تحكي كون المحمول عين الموضوع أو موجود بوجود الموضوع وليس له وجود آخر مستقل في عالم الخارج.

وقد استدل صاحب الفصول رحمته الله على اعتبار المغايرة بين المبدأ والموضوع بالاتفاق، وأشكل عليه المصنف رحمته الله بأنه لا اتفاق إن لم نقل بأن الاتفاق على القول بكفاية المغايرة المفهومية.

اعتبار قيام مبدأ المشتق بالموضوع:

الأمر الخامس: وهو في بيان شرط من شروط صدق حمل (المشتق) على الذات حقيقة لا على نحو المجاز، وقد وقع الخلاف فيه بين الأعلام، وهو اعتبار قيام مبدأ المشتق بالموضوع، وتوجد ثلاثة آراء فيه:

الرأي الأول: يرى عدم اعتبار قيام المبدأ بالموضوع وتلبس الموضوع بالمبدأ، وأصحاب هذا الرأي استدلوا بمثل قضية (زيد ضارب) أو (زيد مؤلم)، فإن مبدأ الضرب لا يقوم بزيد، وإنما هو يصدر عنه، ويقع على المضروب، وكذلك الأمر في الألم، فإنه يقوم بالمتألم ولا يقوم بالمؤلم، ومع ذلك نجد في هذين المثالين صحة حمل المشتق حقيقة على الموضوع.

الرأي الثاني: للمحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني صاحب الفصول الغروي رحمته الله فقد ذهب إلى أن صحة حمل المشتق حقيقة تتوقف على قيام المبدأ بالموضوع، وهذا القيام يقتضي وجود اثنيّة بين الموضوع والمبدأ؛ إذ لا يمكن أن يكون المبدأ قائماً بالموضوع إلا إذا كان مغايراً للموضوع، ولا يمكن أن

يكون الموضوع متلبساً بالمبدأ إلا إذا كان مغايراً له، ومع اعتبار الاثنينية فإنه سوف يرتب على ذلك ما تقدم من عدم صحة حمل (عالم) على ذات الله (تبارك وتعالى)؛ وذلك:

أولاً: لعدم وجود اثنينية بين العلم - وهو المبدأ - وبين ذات الله (تبارك وتعالى) في الخارج.

وثانياً: لعدم وجود قيام واتصاف، فإن القيام والاتصاف من شروط الحمل الحقيقي، ولا يوجد قيام اتصاف بين العلم وبين ذات الله (تبارك وتعالى)؛ لأن العلم هو وجود الله (تبارك وتعالى) نفسه خارجاً، ووجود الله هو العلم، ولا غيرية، فلا قيام، ولا تلبس في الخارج.

الرأي الثالث: - ما اختاره المصنف رحمته الله - وهو: اعتبار قيام المبدأ بالموضوع وتلبس الموضوع به إلا أنه ذكر أن القيام والتلبس على أنحاء؛ لأنها يختلفان باختلاف المشتقات، بسبب اختلاف الهيئة أو المادة..

أما الاختلاف من جهة الهيئة فذلك لأن هنالك فرقاً بين هيئة اسم الفاعل وهيئة اسم المفعول مثلاً، فإذا قلت (ضارب) فإن هيئة اسم الفاعل تدل على قيام المبدأ بالموضوع قيام صدور، وأن الموضوع فاعل صدر منه المبدأ أو المادة التي وضعت لها الهيئة.

وأما في اسم المفعول كـ(مضروب) فإن الهيئة تدل على أن الموضوع محل وقع عليه المبدأ أو وقعت عليه المادة التي دخلت عليها الهيئة، وبسبب

اختلاف الهيئة تختلف القيام والتلبس، وصار القيام تارة بمعنى الصدور، و أخرى بمعنى الوقوع.

وأما الاختلاف من جهة المادة لا من جهة الهيئة فهذا له أنحاء كثيرة، ونقتصر على ثلاثة:

النحو الأول: هو أن يكون التلبس تلبساً صدورياً أو القيام كذلك، وهذا كما في (زيد ضارب)، فإن الضرب شيء يصدر من الفاعل، ولأنه كذلك يستفاد عرفاً من (ضارب) أن الموضوع فيما إذا كان فاعلاً قد صدر منه الضرب فيكون قيام الضرب به صدورياً لا حلولياً.

النحو الثاني: التلبس الحلولي أو القيام الحلولي كما في الحمرة والمرض في (الجدار أحمر أو مُحمر)، فإنه يفهم من هذه الجملة أن المقصود قيام الحمرة - وهي المبدأ - بالجدار قياماً حلولياً؛ لأن اللون يحل في المتلون ويقوم به، وكذلك الأمر في (زيد مريض)، فإنه يُفهم أن المرض قام بزيد قياماً حلولياً؛ لأن المرض يحل في المريض، فلخصوصية في معنى المادة يفهم ذلك.

النحو الثالث: ما يمكن أن نعبر عنه بالتلبس أو القيام بمعنى واجدية الموضوع للمحمول.. إما واجدية بمعنى العينية، وهي أعلى مراتب الواجدية أو القيام والتلبس، وإما بمعنى أن المبدأ حكم من أحكام الموضوع، ويكون وجود الموضوع وجوداً له من دون حاجة إلى ضم شيء إلى الموضوع لكي يتحقق المبدأ، وهذا كما في قضية (الوجود موجود)، وقضية (زيد ممكن)، ففي

(الوجود موجود) يكون المبدأ قائماً بالموضوع بمعنى أنه هو الموضوع، والموضوع متلبس به بأعلى مرتبة من مراتب التلبس، وهو (الهوية)؛ فإن المبدأ ذات الموضوع وواجدية الذات لذاتها أعظم من واجدية الجوهر للعرض الذي يحل فيه، فالقيام هنا ليس بمعنى الحلول أو الصدور، وإنما بمعنى أن الموضوع عين المبدأ، وفي قضية (الإنسان ممكن) لا يكون المبدأ - وهو الإمكان - ذات الموضوع - كما في (الوجود موجود) - وإنما هو حكم يوجد بوجود الموضوع، وهو منتزع منه، وذلك أن الماهية إذا لوحظت في ذاتها بالنسبة إلى الوجود والعدم يُنتزع منها الإمكان، وهو عدم دخول الوجود والعدم في قوامها، ولهذا تكون متساوية النسبة، فليست ضرورية الوجود أو ضرورية العدم إلا أنه وإن كان المبدأ مُغايراً للموضوع إلا أنه موجود بوجود الموضوع؛ فإنه لا يوجد في الخارج وجودان للمبدأ وللموضوع، بل وجود واحد هو وجود للموضوع، وهو منشأ لانتزاع المبدأ من دون حاجة إلى ضم شيء، ولهذا يُقال عن الممكن - الذي هو مشتق من مبدأ الإمكان -: الخارج المحمول ويحمل من صميم الموضوع وليس مما يحمل بالضميمة، وما ذاك إلا لأن المبدأ المصحح للحمل والذي يكون شرطاً في انتزاع المشتق (ممكن) من الموضوع؛ موجود بوجود الموضوع نفسه، فيكون المحمول محمولاً من صميمه.

إذن، باختلاف المواد في المشتقات يوجب اختلاف أنحاء القيام المعبر في

صحة حمل المشتق على الموضوع، فأصل اعتبار قيام المبدأ بالموضوع لا خلاف فيه. نعم، قيام المبدأ بالموضوع له أنحاء مختلفة بسبب اختلاف هيئات ومواد المشتقات، ولا بد أن تُفَرَّق بين دخالة أصل قيام المبدأ بالموضوع وبين دخالة نحو خاص من القيام، فإنه لا يُعتبر دخالة نحو خاص من القيام، كالقيام الصدوري أو الحلولي، بل يكفي أصل القيام، والقيام له أنحاء، وبعضها موجود حتى في مثل حمل العالم على الله (تبارك وتعالى) حيث إن المبدأ موجود بوجوده (تبارك وتعالى) في الخارج ولا يوجد اثنيّة.

وإذا اتضح ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من اعتبار القيام بالمعنى الأعم في صحة حمل المشتق على الموضوع فإنه سوف يتضح فساد الرأي الأولين..

أما اتضاح فساد الرأي الأول فلأن أصحابه ذكروا أنه لا يُعتبر قيام المبدأ بالموضوع من رأس، واستدلوا بمثل قضية (زيد ضارب) و(زيد مؤلم)، حيث لا يقوم الضرب والألم بالموضوع، ويلاحظ عليه أن المبدأ هنا قائم بالموضوع، ولكنه ليس قياماً حلولياً، وإنما هو قائم بالقيام الصدوري، والذي يُعتبر في صحة حمل المشتق أصل قيام المبدأ الأعم من القيام الحلولي والقيام الصدوري. وأما اتضاح فساد الرأي الثاني فلأن صاحبه - وهو صاحب الفصول رحمته الله -

ذكر أنه لا بد من قيام المبدأ بالموضوع وتلبس الموضوع بالمبدأ بنحو تكون هنالك مغايرة خارجيّة واثنيّة بين المبدأ وبين الموضوع، ورتب على ذلك أن حمل مثل (عالم، قادر، حي) على الله (تبارك وتعالى) حقيقة بعد القول بالنقل

أو هو على نحو المجاز، ويلاحظ عليه أنه في (الله عالم) يوجد أصل القيام المعبر، ولكن القيام المتحقق والمتوفر ليس القيام الصدوري، ولا الحلولي، وإنما القيام بالنحو الثالث الذي يعني أن المبدأ وجود الموضوع أو هو موجود بوجود الموضوع في الخارج، والمقصود في حمل الصفات على الله (تبارك وتعالى) بيان أن المبدأ هو عين الذات، وموجود بوجودها.

فإن قلت: إذا أطلق العرف كلمة (عالم) يفهم منها ما قام به العلم، وهو المتصف بالعلم المغاير له، فكيف يقال بأن معنى (عالم) من كان واجداً للعلم ولو بمعنى أنه عين العلم في الخارج؟

قلت: إنما يرجع إلى العرف في تحديد المفهوم، لا في تحديد المصداق، وفي تحديد مفهوم العالم يرى العرف أن العالم هو الذي يتلبس بانكشاف المعلوم له، وليس عند العرف مفهوم للعالم غير هذا، وأما أن مصداق انكشاف المعلوم هل هو بانضمام علم مغاير لذات العالم الذي انكشف لها المعلوم أم هو بنفس وجوده؛ فلا دخل للعرف في ذلك، والمفهوم العرفي ينطبق على الله (تبارك وتعالى)، وينطبق على الممكن، نظير مفهوم الوجود، فإنه مفهوم عام عند العرف، وينطبق على الواجب وعلى الممكن. نعم، يوجد فرق في المصداق، فإن الوجود الذي يُحمل على الواجب عين وجود الموضوع، بينما الوجود الذي يُحمل على الممكن زائد، ومكتسب من الغير، والأمر كذلك في (عالم)، فإن مفهومه العرفي عام بحسب التحديد العرفي، وأما المصداق فقد يكون الكشف

عين ذاته، وقد يكون مغايراً زائداً عليه، وتحديد ذلك بالبرهان، لا النظر العرفي، فبراهين عينية الصفات لذات الواجب تثبت أن معنى (الله تعالى عالم) هو إن ذاته هي عين العلم.

إذن، فما نحن بصدد بيانه هو إن المشتق أخذ فيه القيام الأعم من القيام الحلولي والصدوري والقيام بمعنى واجدية الموضوع للمحمول على نحو العينية أو على نحو منشأ الانتزاع بالنسبة إلى المفهوم، وهذا لا يتنافى مع المفهوم العرفي للمشتق؛ فإن المفهوم العرفي للمشتق في مثل (عالم) هو من انكشف له المعلوم، وأما أن من انكشف له المعلوم صار كذلك بسبب قيام المبدأ بنحو خاص؛ فهذا حديث عن المصداق، وليس عن المفهوم، والمرجع فيه إلى الدقة العقلية، ومفهوم (عالم) أو (قادر) أو (حيّ) مفهوم عام يُحمل بمعنى واحد على الواجب (تبارك وتعالى) وعلى الممكن، واختلاف المصداق لا يُغيّر من واقع المفهوم الذي حدّده العرف شيئاً، ولو كان اختلاف المصاديق يوجب الاختلاف في المفهوم - بأن كان اتحاد العلم بالموضوع في مورد (الله عالم)، ومغايرة العلم للموضوع في (زيد عالم)؛ يوجب اختلاف مفهوم العالم - للزم من ذلك وجود احتمالين باطلين في جملة (الله عالم):

الاحتمال الأول: أن يكون معنى (عالم) فيها يختلف عن معنى (عالم) في (زيد عالم)، بأن يكون معناه في زيد هو من انكشف له المعلوم، وأما في مورد الله (تبارك وتعالى) فليس كذلك، وإنما بمعنى عدم انكشاف المعلوم، وهذا

معناه سلب العلم عن الله (عز وجل)، وهذا باطل.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن إطلاق (عالم) على الله (تبارك وتعالى) بلا معنى، وهو مجرد تحريك للسان، فتكون آيات أسماء الله تعالى بلا معنى، وهذا باطل.

إذن، فلا بد أن نقول بأن لـ(عالم) معنى في مورد الحمل على الله (تبارك وتعالى)، وهو المعنى المقصود في الحمل على غيره تعالى. نعم، يختلف نحو قيام المبدأ فيه (عز وجل)، فإن المبادئ في الصفات الذاتية عين الذات، وفي غيره قد يكون القيام حلولياً.

والخلاصة: يعتبر في صحة الحمل مغايرة المبدأ للموضوع وقيام المبدأ بالموضوع، إلا أن القيام المعتبر له أنحاء كثيرة، وهذا القيام المعتبر موجود في مورد حمل (عالم، وقادر، وسميع، وبصير، وحيّ، وموجود) على الله (تبارك وتعالى).

ثم قال المصنف رحمته الله: (فتأمل)، يوجد في الأمر بالتأمل أكثر من احتمال:

الاحتمال الأول: هو إن المطلب في نفسه دقيق بحاجة إلى تأمل.

الاحتمال الثاني: ما ذكره بعض الشُّراح وهو إنه من المحتمل عدم وجود خلاف بين الآراء المذكورة في المقام، فالكل يتفق على اعتبار القيام، ولكن من قال بعدم اعتبار القيام واستشهد بـ(زيد ضارب) مراده عدم اعتبار قيام خاص، وهو القيام الحلوي، ومن قال باعتبار القيام وضرورة الاثنية ثم التزم

بالنقل فإن مراده في الحقيقة أنه بعد عملية النقل صار المعبر من القيام الأعم، وهو الذي يختاره صاحب الكفاية رحمته الله، ففي أول الأمر كان اللغوي قد وضع المشتق في موارد اختلاف المبدأ عن الموضوع وقيام المبدأ بالموضوع قياماً حلولياً أو صدورياً، ثم بعد ذلك بسبب تطور ظاهرة اللغة وتطور المفاهيم باللغة وسع القيام المعبر، وصار يشمل النحو الثالث، فلا يكون خلاف بين أصحاب هذه الآراء الثلاثة في نهاية المطاف.

الاحتمال الثالث: هو إنه إشارة إلى ضعف مناقشته الأخيرة التي ذكرها لصاحب الفصول رحمته الله، وهي أنه لو كان مفهوم (عالم) الذي يُطلق على الواجب يختلف عن مفهوم (عالم) الذي يطلق على الممكن؛ للزم من ذلك أن يكون إطلاقه على الواجب لقلقة لسان أو يكون بمعنى مغاير لمن انكشف له المعلوم، فيلزم نسبة الجهل إلى الله (تبارك وتعالى).

فهذه المناقشة يمكن أن يتأمل فيها بأن يقول صاحب الفصول رحمته الله: إن مادة العالم بمعنى واحد وهي الانكشاف وهي محفوظة في الواجب وفي الممكن وإنما كلامي في هيئة المشتق وهي (فاعل)، فإنها كانت موضوعة في مورد مخالفة المبدأ - الذي هو مدلول المادة - في الوجود للموضوع، ثم بعد ذلك حصل نقل، فصارت الهيئة موضوعة لمن تقوم به المادة قياماً حلولياً مع وجود مغايرة أو قياماً صدورياً مع وجود مغايرة أو من تقوم به المادة قياماً عينياً، فإذا قلنا بوجود فرق في المعنى فإنما نقصد الفرق بلحاظ الهيئة، ولا نقصد الفرق

بلحاظ المادة، فإن المادة ذات معنى عرفي، وهو لا يختلف في مورد الإطلاق على الواجب وعلى الممكن، أو يقال: يمكن اختيار الاحتمال الثاني، وهو إطلاق العالم في الواجب بمعنى مختلف، ولكنه ليس (من لم ينكشف)، وإنما من انكشف له بذاته، بخلاف ما في الممكن حيث إن المعنى هو من انكشف له بالغير، ولعل صاحب الكفاية رحمته الله يشير إلى هذا والله (تبارك وتعالى) هو العالم بحقيقة الأمور.

هل يتوقف استعمال المشتق حقيقة على أن يكون الإسناد حقيقياً؟

الأمر السادس: من أمور خاتمة بحث المشتق، وهو يشتمل على نحو من الغموض، حتى أن سيد المنتقى رحمته الله (١) قال فيه: (تذيل: عقد صاحب الكفاية في آخر مبحث المشتق أمراً لم يتضح المراد به، والأثر منه، وعبارته لا تخلو من ارتباك وتهافت؛ إذ قال أولاً: (الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة... بل يكفي التلبس به ولو مجازاً كما في الميزاب الجاري)، ثم قال بعد ذلك: (فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي)؛ إذ ظاهر العبارة الأولى عدم اعتبار التلبس بالمبدأ حقيقة في جري المشتق على الذات حقيقة. وظاهر العبارة الثانية أنه لا يعتبر في صدق المشتق في نفسه وبما أنه مشتق حقيقة تلبس الذات بالمبدأ، بل يكون التجوز في الإسناد لا

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٦٦:

في الكلمة، نظير إسناد الجريان بما له من المعنى إلى الميزاب).

ونحاول أن نوضح ما ذكره المصنف رحمته الله بعبارة جليّة واضحة، وقبل أن نذكر ما أفاده رحمته الله نقدم مقدمة، وهي: إنه تقدم في الأبحاث السابقة^(١) أن للمجاز معنيين:

المعنى الأول: المجاز في الكلمة، والمقصود منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كاستعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع.

المعنى الثاني: هو المجاز في الإسناد أو المجاز العقلي أو الادعائي، وهو المعروف بالمجاز السكاكي، والمقصود به: ما استعمل اللفظ فيه في معناه الوضعي لا في غيره، كما إذا استعملت كلمة (الأسد) في الحيوان الخاص، ولكن ادعي أن الحيوان الخاص يشمل الرجل الشجاع، ف قيل عنه (رأيت الأسد يرمي سهماً)، بعد توسعة معنى الخاص وجعله شاملاً للرجل الشجاع، وفي هذا لا يوجد استعمال للفظ في غير ما وضع له لكي يكون مجازاً في الكلمة، وإنما يوجد استعمال للفظ فيما وضع له، ولكن اسند ما وضع له اللفظ إلى الرجل الشجاع ادعاءً، فالمجاز في الإسناد، وليس المجاز في الكلمة.

وإذا اتضح الفرق بين هذين المعنيين للمجاز نأتي عند ما ذكره المصنف رحمته الله، فقد أفاد أنه إذا قلنا (الميزاب جارٍ) فإنه يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود استعمال كلمة (جار) في الساكن الذي

(١) في بحث الحقيقة والمجاز.

لا يتحرّك وهو الميزاب، فإن الميزاب ساكن لا يتحرّك، وما يتحرّك في الميزاب هو الماء، وهنا سوف يكون الاستعمال مجازياً على نحو المجاز في الكلمة؛ لأننا أطلقنا (جار) على الميزاب الساكن، وهذا من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود استعمال كلمة (جار) في معناها، وهو الجريان، ولكن ادعي أن الميزاب مصداق للجاري، وفرد من أفرادها، ولو بعناية أنه موضع الماء الجاري ومحلّه، وهنا سوف يكون المجاز مجازاً في الإسناد وليس في الكلمة، فإن الكلمة استعملت في معناها، غايته وسّع المعنى وجعل شاملاً للميزاب غير الجاري.

وإذا تأملنا في (الميزاب جارٍ) على الاحتمال الثاني - الذي يشتمل على مجاز في الإسناد - فإننا سوف نقول إن صدق المشتق - وهو (جارٍ) - على الميزاب ليس حقيقياً، وإنما هو ادعائي، فلا يتصف الميزاب حقيقة بأنه جار، وإنما يتصف ادعاءً، وأما استعمال كلمة (الجاري) فهو استعمال حقيقي؛ لأنه استعمال للفظ فيما وضع له. نعم، اسناد المعنى الذي وضع له اللفظ إلى الميزاب إسناد غير حقيقي، ولكن كون هذا الإسناد مجازياً لا يوجب أن يكون استعمال الجاري في هذا الحمل استعمالاً مجازياً، فهناك فرق بين صدق المشتق على الموضوع وبين استعمال لفظ (المشتق) في طرف المحمول، فاستعمال لفظ (المشتق) في طرف المحمول حقيقي، أي: لا يوجد مجاز في الكلمة، وإسناد

المحمول إلى الموضوع - أي: صدق المحمول على الموضوع - مجازي؛ لوجود ادعاء وتوسعة وتجاوز عقلي فيه.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها المصنف رحمته الله هي: إن كون استعمال لفظ (جار) على نحو الحقيقة لا يتوقف على أن يكون الإسناد حقيقياً، فقد يكون مجازياً يشتمل على ادعاء وتوسعة عقلية ومع ذلك يكون الاستعمال في طرف المحمول حقيقياً، فينبغي التفريق بين المجاز في الإسناد وبين المجاز في الكلمة. وقد ذكر المصنف رحمته الله هذا لكي يناقش صاحب الفصول رحمته الله، فإن المصنف رحمته الله نسب إليه رحمته الله أنه ذهب إلى أنه لكي يكون استعمال المشتق استعمالاً حقيقياً فلا بد أن يكون إسناد المحمول إلى الموضوع إسناداً حقيقياً أيضاً، وهذا غير صحيح؛ فإن استعمال (جار) في جملة (الميزاب جار) استعمال حقيقي، ولا يوجد فيه تجاوز في الكلمة وإن كان اسناد الجريان إلى الميزاب ليس حقيقياً وفيه ادعاء عقلي، فلو فرّق صاحب الفصول رحمته الله بين المجاز في الإسناد وبين المجاز في الكلمة لما ذكر أن استعمال المشتق حقيقة يتوقف على أن يكون الإسناد حقيقياً.

توضيح عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: (الثالث عشر): في مسألة المشتق فـ(إنه اختلفوا في أن المشتق) كعالم، وفقهه، ومثمرة، ونحوها؛ هل هو (حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال) فيكون مجازاً فيما كان متلبساً ثم زال عنه التلبس (أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال)، وخلافهم هذا (بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما) لم يتلبس في الماضي والحال، وإنما (يتلبس به في الاستقبال)، فإذا لم ينضم المبدأ أصلاً وإنما سوف ينضم في المستقبل فإنه لا كلام عندهم في أن استعمال المشتق فيه على نحو المجاز، (وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها؛ ينبغي تقديم أمور) تمهيدية:

(أحدها): في بيان المراد من المشتق المبحوث عنه، فـ(إن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات) بحسب تعبير النحاة، فإنه عند النحاة - كما قيل - يُقصد بالمشتق اللفظ الذي يوجد وضع لمادته ويوضع هيئة وراء وضع المادة، والهيئة مشتقة من مبدأ، وقد قيل إن مبدأ اشتقاق الهيئات المصادر، وقيل الفعل، وذكر بعض الأعلام المحققين عدم مبدأ للاشتقاق، وكيف ما كان فإن المشتق عند النحاة ما كان يوجد فيه وضع لهيئته وراء وضع المادة ويكون تصريحاً لمبدأ هو أصل لاشتقاقه، وهو يشمل الأفعال بناء على أنها ليست مبدأ

الاشتقاق، ويشمل اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، واسم الآلة؛ فهو عام يشمل الفعل بناء على أنه ليس المبدأ للاشتقاق، ويشمل المصدر بناء على أنه ليس المبدأ للاشتقاق، والأصولي لا يريد المشتق ما يشمل الفعل وما يشمل المصادر، (بل خصوص ما يجري منها على الذوات)، وهو ما يُحمل مباشرة على الذوات (مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ) فإن المبدأ هو المصحح للانتزاع، وبانضمامه إلى الذات، (واتحادها معه بنحو من الإتحاد، كان بنحو الحلول)، كما في البياض والجسم (أو الانتزاع)، كما في العالي والسقف (أو الصدور والإيجاد)^(١)، كما في المتكلم ومن صدر منه الكلام، وهذه الضابطة مع قابلية الذات للبقاء مع زوال المبدأ تختص ببعض المشتقات النحوية، (كأسماء الفاعلين، والمفعولين، والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الأزمنة، والأمكنة، والآلات)، ومراد الأصوليين ما يشمل كل ذلك، (كما هو ظاهر العنوانات) فقد ذكر المشتق عنواناً، وهو يشملها جميعاً (وصريح بعض المحققين).

(مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع) في المشتق (بالبعض إلا)

ما قد يذكر من وجود وجهين:

(١) وتعبير المصنف رحمته الله (كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد) فيه عطف الحلول على الانتزاع والصدور بـ(أو)، ولم يعطف الإيجاد على الصدور بحسب بعض النسخ بـ(أو)، وإنما بـ(الواو)، فهو يريد أن يُبين - خلافاً لبعض شراح الكفاية - أن الصدور والإيجاد بمعنى واحد، وكلاهما مصداق واحد لنحو واحد لانضمام المبدأ إلى الذات.

الوجه الأول: هو (التمثيل به)، كالتمثيل باسم الفاعل وما كان في معناه أو يلحق به، (وهو) أي: التمثيل (غير صالح) للإثبات (كما هو واضح)؛ إذ يكفي في التمثيل ذكر فرد من الأفراد التي يجري فيها النزاع، فإن هذا محقق للغرض.

(فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة) وهو صاحب الفصول رحمته الله (من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها، وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه) ما قد يذكر كوجه ثانٍ للاختصاص.

الوجه الثاني: (توهم كون ما ذكره) صاحب الفصول (لكل منها) أي: من المشتقات (من المعنى مما اتفق عليه الكل) في تفسير المشتقات وتعريفها، فإن صاحب الفصول رحمته الله ذكر تفسيرات لاسم المفعول، ولاسم الآلة، ولاسم الزمان، وهذه التفسيرات تقتضي الوضع للأعم، فكأنه تصور أن هذه التفسيرات متفق عليها، فقال بوجود اتفاق في هذه الموارد على الوضع للأعم، (وهو كما ترى)، من الضعف، ويكفي أن يورد عليه أن هذه التفسيرات لم يثبت الاتفاق عليها.

(و) مع ذلك يرد عليه أن (اختلاف أنحاء التلبسات) في معاني المشتقات وفي التفسيرات التي ذكرها صاحب الفصول (حسب تفاوت مباني المشتقات، بحسب الفعلية، والشأنية، والصناعة، والملكية)، كما في (مجتهد)، فإنه ليس المقصود منه من يتصف بالفعل بعملية الاستنباط، بل من عنده

ملكة الاستنباط، فلا ينقضي المبدأ بزوال الاستنباط فعلاً، وإنما بزوال الملكة والشأنية والقدرة على الاستنباط، وعليه يكون معنى الاتصاف والانقضاء مختلفاً باختلاف الموارد، ففي مثل (مفتاح) تكون الفعلية ببقاء الشأنية، والانقضاء بزوالها لا زوال فعلية الفتح، وعليه لا يكون اتصاف المفتاح بكونه مفتاحاً وهو على الطاولة موجباً للقول بوضع المشتق (مفتاح) للأعم - (حسبما يشير إليه) صاحب الفصول - فإن هذا بحسب الحقيقة (لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ها هنا، كما لا يخفى)، فإن البحث عن اشتراط انضمام المبدأ باق على حاله. نعم، معنى الانضمام يختلف من مورد إلى آخر.

(ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها، بملاحظة اتصافها بعرض)، وهذا فيما إذا كان المبدأ انضمامه حقيقي، كما في أبيض (أو عرضي)، وهذا فيما إذا كان انضمام المبدأ انضماماً اعتبارياً، كما في الزوجية، والملكية (ولو كان) ما يجري على الذات (جامداً)، فمحل الكلام في مسألة (المشتق) يشمل بعض الجوامد (كالزوج، والزوجة، والرق، والحر) لكن بشرط جواز انقضاء المبدأ وبقاء الذات، فلا يشمل مثل شجرة، وإنسان، وهو ما يكون مقوماً للحقيقة، (وإن أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه)، فجعلت عنوانة البحث بالمشتق ظاهراً في أن المراد المشتق النحوي وهو لا يشمل الجوامد؛ قلت: إنه ينبغي أن يوسع البحث بالغرض؛

فأن الغرض يشمل أيضاً الجوامد التي تجري على الذات ويزول مبدؤها ولا تزول الذات، (فهذا القسم من الجوامد أيضاً) داخل في (محل النزاع، كما يشهد به ما عن الإيضاح في باب الرضاع، في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة) بأن أرضعتها الأولى ثم بعد ذلك أرضعتها الثانية، فهل تحرم الكبيرتان معاً؟ قال فخر المحققين رحمته الله (ما هذا لفظه: (تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاخترار والذي المصنف العلامة رحمته الله وابن إدريس تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا)، وما عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق، فعليه كل ما كان مفهومه منتزعاً من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات) بنحو لا تزول الذات بزوال المبدأ (كانت) المبادئ (عرضاً أو عرضياً، كالزوجية، والرقية، والحرية، وغيرها من الاعتبار والإضافات - كان محل النزاع) وداخلاً في مسألة المشتق (وإن كان جامداً، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات)، كعنوان الحيوان، والشجرة، فإنه لا يعمه البحث، فالجامد داخل بشرط أن لا يكون منتزعاً، كحيوان الذي هو مقوم لذات الإنسان أو الذاتيات، كما في الانقسام إلى اثنين المنتزع من الزوجية التي هي لا تنفك عن الأربعة، وإنما تزول بزوال ذات الأربعة (فإنه) أي: ما ينتزع من الذات والذاتيات (لا نزاع

في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتها)، فالجوامد المنتزعة من ذاتي أو من ذاتيات موضوعة على نحو الحقيقة في خصوص ما انضم إليه المبدأ بالفعل، فلا تدخل في محل البحث.

(ثانيها) أي: ثاني الأمور التمهيدية، هو في شمول المشتق لاسم الزمان، فإنك (قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات) وأن الصحيح الشمول حتى لاسم الزمان، (إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه) أي: النزاع في المشتق (في اسم الزمان)، كمقتل؛ (لأن الذات فيه) وهي القطعة الزمانية التي وقع فيها المبدأ، (وهي الزمان بنفسه ينقضي ويتصرم)، فلا يكاد يزول القتل إلا والزمان قد انقضى، (فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجاري عليه) أي: الزمان والقطعة الزمانية (حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟) فإن المفروض هو إن الذات قد انقضت وارتفعت وانعدمت، فلا شيء يجري عليه المشتق ويحتمل بقاء حكمه لبقائه بعد الانقضاء.

(و) الجواب هو إنه (يمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام)، فإن الذات الزمانية مفهوم عام ذهني، ونتعقل أن ينطبق على فردين:

الفرد الأول: ذات تتصرّم وترتفع مع تصرّم المبدأ.

الفرد الثاني: ذات لا تتصرّم ولا ترتفع مع ارتفاع المبدأ.

نعم، نحن لا نتعقل في الخارج أن يكون لهذا المفهوم غير الفرد الذي يتصرّم وينقضي مع انقضاء المبدأ، وإذا كانا في الذهن نتصور مفهوماً عاماً فيمكن أن يكون اللفظ موضوعاً لهذا المفهوم العام، فنبحث حينئذٍ هل هو موضوع للذات التي تتصف بالمبدأ بالفعل أم للأعم منها ومن التي كانت متصفة وانقضى عنها التلبس، وإن كان في الخارج لا يتحقق إلا فرد واحد وهو المتصف بالفعل والذي تزول فيه الذات مع زوال الاتصاف. وعليه، فإن مجرد كون الممكن خارجاً فرداً من أفراد المفهوم العام لا يمنع من الوضع للمفهوم العام، ويوجد على هذا شاهدان:

الشاهد الأول: لا يمكن أن نقول إن عدم إمكان وجود أكثر من فرد لمفهوم يمنع من الوضع للمفهوم نفسه، (وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة)، مع أنه وقع الخلاف هل هو موضوع لمفهوم عام - وهو المعبود بحق - أم موضوع للفرد وهو منزل القرآن؟ فلو كانت استحالة تحقق أكثر من فرد تمنع من تصور مفهوم عام ومن الوضع له لما كان معنى لهذا الخلاف، بل كان على الفريقين أن يتفقا قاطبة على أن لفظ الجلالة موضوع لخصوص الذات المقدسة المنزلة للقرآن، فيكون علماً شخصياً.

الشاهد الثاني: (مع أن الواجب) موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره أي: مفهوم واجب الوجود (فيه تبارك وتعالى)؛ لبرهان التوحيد.

(ثالثها): أي: ثالث الأمور التي تذكر تمهيداً، وهو يشتمل على عدة نقاط،

وأولها: في خروج المصادر والأفعال، ف(إنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيدي فيها)، كالمزيد بالميم كما في (منظر) (عن حريم النزاع) في مسألة المشتق؛ (لكونها غير جارية على الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى -) فإنه تقدم أن ضابطة المشتق قبول الحمل على الذات بحمل المواطة، والأفعال والمصادر لا تحمل على الذات؛ (ضرورة أن المصادر المزيدي فيها كالمجردة، في الدلالة على ما يتصف به الذوات)، فإن المصادر موضوعة للدلالة على المبدأ الذي ينسب إلى الذات، وليست موضوعة للذات المتصفة بالمبدأ حتى تقبل الحمل بحمل هو، (وأن الأفعال إنما تدل على قيام المبادي بها) أي: الذوات، بنحو من أنحاء القيام ك(قيام صدور) كما في ضرب (أو حلول) كما في أبيض (أو طلب فعلها) كما في صل (أو) طلب (تركها منها) أي: الذات، (على اختلافها) أي: على اختلاف الأفعال الموضوعة للدلالة على المبادئ المنتسبة إلى الذوات.

وبهذا تم بيان ما يراود ذكره كتمهيد لبحث المشتق في الأمر الثالث.

ولا بأس في الاطراد بمناسبة، وذلك بذكر نقطة ثانية ترتبط ببيان معنى الأفعال، وتكون فيها (إزاحة شبهة) فإنه (قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه) فقالوا مثلاً: الفعل المضارع ما دل على وقوع الحدث في الزمان الحالي أو المستقبلي، والفعل الماضي ما دل على وقوع الحدث في الزمان الماضي والفعل الأمر هو ما دل على وقوع الحدث في المستقبل، (وهو اشتباه)؛ لعدم كون الزمان مدلولاً وضعياً تدل

عليه الأفعال بالدلالة التضمنية، ويدل على ذلك ديلان:

الدليل الأول: (ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه) أي: على الزمان، (بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك)، فإننا إذا حللنا فعل الأمر نجد فيه مادة تدل على الطبيعة، وهيئة تدل على طلب الفعل، وفعل النهي فيه مادة تدل على الطبيعة، وهيئة تدل على طلب الترك، ولا نجد دالاً على الزمان، (غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى)، فالإنشاء زمني، ونستفيد الزمان من ظرفية الزمان للإنشاء، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل، فكما أن الإخبار يقع في زمان فكذلك إنشاء الطلب يقع في زمان.

الدليل الثاني: ليس فقط فعل الأمر والنهي لا يدلان على الزمان، (بل يمكن منع دلالة غيرهما من الأفعال) وهو المضارع والماضي (على الزمان إلا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات) فالفعل المضارع والماضي أيضاً لا يدلان على الزمان، وإنما يدلان على الزمان باعتبار إسنادهما إلى الزمانيات مع أخذ خصوصية في المعنى الموضوع له، تلك الخصوصية تدل على الزمان بالدلالة الالتزامية، (وإلا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات)، فإنه لو كان الزمان مأخوذاً فيما وضعت له الأفعال الماضية والأفعال المضارعة يلزم أن يكون استعمال الأفعال الماضية والمضارعة في الله تعالى الخارج عن الزمان، وفي الزمان نفسه الذي لا زمان له ؛ من

الاستعمال المجازي وليس الأمر كذلك.

(نعم، لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع - بحسب المعنى - خصوصية أخرى) هي جزء من المعنى الوضعي، ويدل عليها الفعل تضمناً، وهي (موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال أو الاستقبال في المضارع، فيما كان الفاعل من الزمانيات) بالدلالة الالتزامية.

(ويؤيده) أي: يؤيد عدم أخذ الزمان في معنى الأفعال مؤيدان:

الأول منهما: (أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال، ولا معنى له)؛ لأنه لا يوجد جامع بين الزمان الحالي والاستقبالي (إلا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما)، فحيث لا يمكن أن يقال بأن المضارع موضوع للجامع، ولا يمكن أن يُقال بأنه موضوع بوضعين فيكون مشتركاً لفظياً؛ فلا بد أن نصور خصوصية تكون جامعة، وهي مأخوذة في معنى المضارع (لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما أن الجملة الاسمية ك(زيد ضارب) يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة)، كما في (إذا قام زيدٌ فعمرُ ضاربه)، و(جاء ضاربٌ عمرو)، (مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها)، فإن ما يقال في جملة (زيد ضارب) يُقال أيضاً في جملة (يضرب زيد)؛ فإنه ليست استفادة الزمان من جهة أن الزمان جزء من المعنى الذي وضع له اللفظ، وإنما من جهة دلالة اللفظ على خصوصية، تلك الخصوصية لها لازم، وهو الزمان.

(وربما يؤيد ذلك) بالمؤيد الثاني: وذلك بأن يقال بـ(أن الزمان الماضي في فعله، وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع؛ لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة، وفي المضارع ماضياً كذلك) أي: حقيقة، (وإنما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يحييني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام)، فإن فعل (ضرب) في هذه الجملة لا يدل على الزمان الماضي بالنسبة إلى حال التكلم، وإنما يدل على الزمان الماضي بالنسبة إلى زمان مجيء زيد، (و) كذلك في مثل (قوله: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده مما مضى)، فإن فعل (يضرب) في هذه الجملة لا يدل على الزمان الحالي بالنسبة إلى زمن التكلم، بل يدل على الزمان الحالي أو الاستقبالي بالنسبة إلى زمن المجيء الذي هو زمن ماضٍ، فيكون (يضرب) دالاً على الزمان الماضي ولا يدل على الزمان الحالي أو الاستقبال، وتجرد الفعل الماضي عن الدلالة على الزمان الماضي، وتجرد الفعل المضارع عن الدلالة على الزمان الحال والاستقبال مع عدم المجازية؛ مؤيداً لكون الزمان غير مأخوذ في المعنى الوضعي للفعل (فتأمل جيداً) لتعرف وجه التعبير عن هذا الكلام بجملة (وربما يؤيد ذلك)، فقد يقال بأن الزمان لم يجرد؛ وذلك للدلالة على الزمان النسبي، ففي جملة (جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب في ذلك الوقت) لم يجرد الفعل (يضرب) عن الزمان الحالي، بل هو مأخوذ ولكن بالنسبة إلى زمن المجيء لا التكلم.

(ثم لا بأس) في الاطرار في الاطراد، وذلك بذكر نقطة ثالثة في بيان المعنى الحرفي، فنقوم (بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام؛ لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام..

فاعلم أنه وإن اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى في غيره، وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم) في بحث المعنى الحرفي (عدم الفرق بينه) أي: الحرف (وبين الاسم) الموازي له (بحسب المعنى)، فقولهم: (هو ما دل على معنى في غيره) إن كان بمعنى أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الموضوع له الحروف فهو غير صحيح؛ إذ لا فرق بين معنى كـ (من) والاسم الموازي وهو (الابتداء)، (وأنه فيهما لم يلحظ فيه) أي: المعنى (الاستقلال بالمفهومية، ولا عدم الاستقلال بها، وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير)، فاللحاظ الآلي مأخوذ في مرحلة الاستعمال.. إما على نحو الشرط من الواضع، وإما لأن العلة الوضعية المصححة للاستعمال نشأت بين الحرف وبين المعنى في ظل اللحاظ الآلي للمعنى، لا اللحاظ الاستقلالي، وفي الأسماء الأمر بالعكس، فقد تحقق الوضع في غير الحرف في ظل اللحاظ الاستقلالي، (و) معنى هذا أن (وضع غيره) أي: غير الحرف - والذي هو الاسم - (ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو.

وعليه) فـ (يكون كل من الاستقلال بالمفهومية، وعدم الاستقلال بها؛ إنما اعتبر في جانب الاستعمال) وجانب الاستعمال جانب متأخر عن المعنى الذي

وضع له الحرف أو وضع له الاسم، (لا) أنه اعتبر (في المستعمل فيه)، وهو المعنى الوضعي (ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظة (من) في المعنى الاستقلالي؛ لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له، وإن كان بغير ما وضع له)، فهو استعمال في المعنى الذي وضع له فلا يكون مجازاً، ولكن بلا وضع فلا يكون حقيقة.

(ف) الصحيح هو إن (المعنى في كليهما في نفسه كلي طبعي) حيث أخذ ذات المعنى ولم يؤخذ قيد اللحاظ الآلي أو الاستقلالي فيما وضعت له الحروف أو وضعت له الأسماء، ولأنه ذات المعنى بلا قيد الوجود الذهني والخارجي فإنه (يصدق على كثيرين) (و) مع ذلك يكون (مقيداً باللحاظ الاستقلالي أو الآلي) ولكن في مرحلة الاستعمال، وهو بهذا (كلي عقلي) حيث أخذ مرآة مع لحاظ ذهني يجعله عقلياً، (وإن كان - بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنياً؛ إذ اللحاظ هو وجود ذهني، والوجود يساوق الشخص (جزئياً ذهنياً)، فإنه إذا نظرنا إلى المفهوم بما هو ملحوظ في الذهن - سواء لوحظ باللحاظ الآلي أم الاستقلالي - فإنه يكون وجوداً ذهنياً، والوجود الذهني داخل ضمن الخارجية العامة التي تطل الوجود العيني والوجود الذهني، والخارجية تساوق الشخص، (فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد^(١))، وإن كان بالوجود الذهني، فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام، من الخلط والاشتباه) فإن

(١) الصحيح ما لم يوجد لم يتشخص.

الأعلام قد خلطوا بين كون المفهوم موجوداً في الذهن ومتصوراً بلحاظ ما، وهذا يجعله جزئياً، وبين النظر إلى ذات الطبيعة والمفهوم في مقام الوضع، وهذه الذات كليّة، وبما هي حاكية عن الخارج يمكن أن تنطبق على كثيرين والخلط بين هذين أوجب الاشتباه، (وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه فإنه عام)، مع أنه إذا قيل بأن معنى الحروف معنى خاص لأخذ اللحاظ الآلي فسوف يرد محذوران:

١- لزوم جريان الكلام في الأسماء فتكون خاصة؛ لأخذ اللحاظ الاستقلالي، (وليت شعري) أي فرق بين الأسماء والحروف؟! ف(إن كان قصد الآلية فيها) أي: الحروف (موجباً لكون المعنى جزئياً، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه) أي: في الأسماء (موجباً له؟! وهل يكون ذلك) أي: كون المعنى الموضوع له الأسماء عاماً (إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال؟! فلم لا يكون فيها كذلك؟! فيقال: إن وجه كون المعنى في الأسماء عاماً هو أن اللحاظ الاستقلالي لم يؤخذ في المعنى الموضوع له، وكذلك في معنى الحروف، فإن اللحاظ الآلي لم يؤخذ في معناها، ولهذا تقبل الانطباق على كثيرين.

٢- (كيف) لا يقال بعدم أخذ اللحاظ الآلي في الحروف؟! (وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقات)، كابتداء السير من الأحساء في (سر من الأحساء)، وغيرها من الجمل؛ (غير منطبقة على الجزئيات الخارجيّة)؛ لأنه أخذ في معنى

(من) اللحاظ الآلي، وهو ذهني لا ينطبق على الخارج، فلا تنطبق متعلقات الأحكام على شيء خارجي يتحقق به الامتثال؛ (لكونها على هذا كليات عقلية، والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في (سرت من البصرة إلى الكوفة) لا تكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة؛ لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية، فيستحيل انطباقها على الأمور الخارجية)؛ لأن مفهوم السير كمفهوم اسمي أخذ فيه اللحاظ الاستقلالي فكان ذهنيًا لا ينطبق على الخارج، والكوفة كمفهوم اسمي أخذ فيه اللحاظ الاستقلالي فلا ينطبق على الخارج، و(من) كمفهوم حرفي أخذ فيه اللحاظ الآلي فصار ذهنيًا لا ينطبق على الخارج فلا يمكن أن يُحقق امتثال (سر من البصرة إلى الكوفة).

(وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين، وأن الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آليًا أو استقلاليًا وكليته بلحاظ نفس المعنى) ففي مقام الاستعمال إذا لاحظنا المعنى باللحاظ الآلي يكون ذهنيًا أو إذا لاحظناه باللحاظ الاستقلالي يكون ذهنيًا أو وجودًا ذهنيًا، والوجود يساوق الشخص، ولكن بلحاظ تصور المعنى الموضوع له اللفظ لا نأخذ اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، وإنما نستعمل اللفظ في ذات المعنى فيما وضع له اللفظ، وذات المعنى هو الطبيعة من دون قيد اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، والطبيعة يمكن أن توجد في

الذهن ويمكن أن توجد في الخارج؛ لأنها مأخوذة لا بشرط عن الذهن وعن الخارج، (ومنه ظهر عدم اختصاص الإشكال والدفع بالحرف بل يعم غيره)، فإن إشكال لزوم عدم تحقق الامتثال لا يأتي في الحروف فحسب، بل يأتي في الأسماء أيضاً، والجواب هو الجواب، وحاصله: إن الصحيح عدم أخذ اللحاظ في المعنى الموضوع له اللفظ. نعم، الاستعمال يقوم باللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي، والوضع لا يقوم، وكذلك المعنى المستعمل فيه اللفظ والملحوظ في حال الاستعمال لا يقوم بهما.

(فتأمل في المقام؛ فإنه دقيق ومزال الأقدام للأعلام، وقد سبق في بعض الأمور بعض الكلام، والإعادة مع ذلك لما فيها من الفوائد والإفادة، فافهم)، وتأمل جيداً لتدرك أن بعض الكلام تقدم، وتوجد إضافة، وهي: إن المعنى الحرفي - مثلاً - إذا لوحظ باللحاظ الآلي يكون جزئياً، ولكن جزئيته لا تنافي كلية المعنى الذي وضع له اللفظ، وكلية المعنى المستعمل فيه اللفظ في مقام الاستعمال؛ لأن اللحاظ أخذ في الاستعمال ولم يؤخذ في المعنى المستعمل فيه اللفظ، كما لم يؤخذ في المعنى الموضوع له اللفظ، ووجه التوفيق (بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين) هو إنه في مقام الاستعمال نلحظ المعنى لحاظاً آلياً، ولكن هذا اللحاظ حال للاستعمال، فنحن نلحظ المعنى لحاظاً آلياً، ثم نستعمل المعنى في الملحوظ باللحاظ الآلي، من دون أخذ اللحاظ الآلي قيداً، فيكون اللفظ مستعملاً في ذات المعنى الذي وضع له

اللفظ، ولأن هذا البيان فيه دقة وقد يخفى، قال المصنف رحمته الله: (فافهم).

(رابعها): في اختلاف أنحاء الاتصاف بالمبادئ بسبب اختلافها في نفسها، وقد تقدم بيان لب هذا الأمر سابقاً، ولكن من الحسن إعادته لبيان نتيجة، وهي (إن اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة) كما في تاجر، وكاتب، (و) بعضها (صناعة)، كما في نجار، وحداد، (وفي بعضها قوة وملكة) كما في شاعر، ومتاح، (وفي بعضها فعلياً)، كما في عالم وأبيض؛ (لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً)، فإن هيئة المشتق موضوعة لمعنى واحد، وليس الاختلاف في نحو الاتصاف المستفاد عند سماع المشتقات المختلفة في المواد والمتفقة في الهيئة بسبب تعدد وضع الهيئة، (و) أيضاً هذا الاختلاف (لا) يوجب (تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها) بحيث يلزم القول بأن بعض المشتقات ليست داخلية في محل البحث، ولا خلاف في وضعها للأعم، فإن هذا غير صحيح (كما لا يخفى، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال)، فالاتصاف في الحال - بناء على الوضع لخصوص المتصف بالفعل - أو الاتصاف الأعم من كونه في الحال أو في الزمان الماضي - بناء على الوضع للأعم - يختلف معنى ثبوته فعلاً، فتارة يكون ثبوت على نحو الفعلية وثانية على نحو الحرفة، وثالثة على نحو الملكة، فيكون اتصاف في بعض المواد بالفعل ولكن على نحو الفعلية، ويكون في بعض الموارد بالفعل ولكن على نحو الملكة، ويكون في بعض الموارد بالفعل ولكن على نحو الحرفة، (فيكون

التلبس به فعلاً، لو أخذ حرفه أو ملكة، ولو لم يتلبس به إلى الحال)، فيصدق (كاتب) وإن كان الشخص لا يستمر في الكتابة، وإنما المطلوب لكي يتحقق الاتصاف بالفعل أن يبقى ممتناً للكتابة، بل فرق بين كونه يكتب بالفعل (أو انقضى عنه) مبدأ الكتابة الفعلي بأن كان لا يكتب.

فالمبدأ قد يكون على نحو الحرفة والملكة، وهذا حكمه، وهو عدم زوال المبدأ ولو لم تتحقق فعلية، كما إذا لم تتحقق فعلية الكتابة، (و) قد (يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً)، كما في عالم، فإن مبدأه مأخوذ على نحو الاتصاف بالفعل، فإذا زال العلم ولم يبق، وقلنا بالوضع لخصوص المتصف بالفعل؛ لا يصدق المشتق حينئذ حقيقة.

والنتيجة هي: إن أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات - أي: الاتصاف بالمبدأ - بمعنى واحد في جميع المبادئ وفي جميع المشتقات، ولا يختلف مدلول الهيئات، وإنما الذي يختلف مدلول التزامي، فنحن نستفيد بالدلالة الإلزامية مع دلالة المشتق على الاتصاف فعلاً بالمبدأ بسبب اختلاف المبادئ - التي يدل المشتق على الاتصاف بها بالفعل - أن الاتصاف تارة على نحو الشأنية، وثانية على نحو الحرفة، وثالثة على نحو الملكة، وهذا الخلاف لا يؤثر في المعنى الذي بُحث عنه في علم الأصول، وهو ما وضع له المشتق، فإن ما وضع له المشتق واحد، وهو الذات المتصفة بالفعل أو المتصفة ولو في الزمان السابق، وهذا المعنى محفوظ في جميع هذه الموارد، (فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات، كما أشرنا إليه).

(خامسها): في تحديد المراد من (الحال) في عنوان المسألة^(١)، فـ(إن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس) وليس المقصود بحال التلبس بحسب الدقة وقت التلبس، وإنما واقع انضمام المبدأ إلى الذات من دون أخذ الزمان في المعنى الذي وضع له المشتق، فهو واقع الانضمام (لا حال النطق)، والدليل على ذلك (ضرورة أن مثل (كان زيد ضارباً أمس) أو (سيكون غداً ضارباً) حقيقة) بالاتفاق (إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول، ومتلبساً به في الغد في المثال الثاني) مع أنه حال النطق لا يوجد انضمام للمبدأ،

(١) وقلنا قبل أن نذكر ما بيّنه المصنف رحمه الله في الأمر الخامس إننا نُمهّد بذكر أمور ثلاثة، وقد تقدم شرحها، وخلاصتها:

الأمر الأول: هو إن المصنف رحمه الله أخذ في عنوان المسألة كلمة (الحال)، فقال: (الثالث عشر: إنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه)، فاضطر إلى توضيح المراد من (الحال).

الأمر الثاني: هو إن علماء الأصول اتفقوا في موردين، واختلفوا في مورد، فقد اتفقوا على أن إطلاق المشتق على الذات المتلبسة بالفعل حقيقة، وأن إطلاقه على الذات بلحاظ أنها سوف تلبس في المستقبل مع إجراء الحكم في الحال مجازي، واختلفوا في إجراء المشتق والحكم به في الحال باعتبار أن المبدأ كان منضمّاً إلى الذات وكانت متصفة به، ثم انفك الاتصاف؛ هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز؟

الأمر الثالث: هو إنهم اتفقوا على أن الحكم بالمشتق - كما في (زيدٌ عالم) - إذا كان بلحاظ حال التلبس يكون استعمال المشتق حقيقةً، سواء كان حال التلبس في الزمان الحالي أم كان في الماضي أم في المستقبل، وكونه بلحاظ الزمان الماضي كما لو قلت: (زيد عالم أمس)، مع كون العلم منضمّاً أمس، وليس في الحال، فكلمة (أمس) بيان لظرف الحكم، وكونه بلحاظ الزمان المستقبلي كما في لوقات: (زيد عالم غداً)، وكان زيد في الزمان الحالي جاهلاً بعدد لم ينضم إليه العلم، لا يضر؛ لأن المقصود الحكم عليه وإجراء المشتق عليه في ظرف انضمام مبدأ العلم إليه وهو الغد، فيكون التعبير بـ(غداً) فيه لبيان ظرف الحكم وظرف إجراء المشتق على (زيد).

(فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر؛ كان حقيقة بلا خلاف).

فإن قلت: ولكن اتفقوا على أنك إذا قلت: (زيد عالم بعد سنة) يكون الاستعمال مجازياً؛ باعتبار أن الاتصاف سوف يكون في المستقبل، وهذا يدل على أن الملحوظ وقت النطق، فإنه في حال النطق لا يوجد انضمام فصار الاستعمال مجازاً، وإن كان الحكم في المستقبل، وفي المستقبل يتحقق الانضمام.

قلت: من قال (زيد عالم بعد سنة) إن كان مراده الحكم بعد سنة فإن استعماله حقيقي بالاتفاق؛ لأنه استعمل المشتق ولم ينفك في الحكم به حال التلبس عن حال الحكم، وأما إذا كان المقصود الحكم بالفعل في حال النطق مع أن انضمام المبدأ في حال مستقبلي فإنه يكون استعمالاً مجازياً، ولعل الذي يظهر من (زيد عالم بعد سنة) الاحتمال الثاني فيكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، ولكن كون ظاهر حال المتكلم إرادة الحكم فعلاً في زمان النطق على من سينضم إليه المبدأ في المستقبل؛ لا ينافي أن المقصود في عنوان المسألة بـ(الحال) هو حال التلبس، فهذا شيء وذلك شيء آخر، (و) بهذا اتضح أنه (لا ينافيه) أي: لا ينافي كون المراد حال التلبس (الاتفاق على أن مثل (زيد ضارب غداً) مجاز؛ فإن الظاهر أنه فيما إذا كان الجري في الحال)، وأراد المتكلم الحكم بالمشتق في الحال (كما هو قضية الإطلاق)، وهو فيما إذا أطلق المتكلم وقال: (زيد ضارب) ولم يضيف قيد (غداً)، فإنه ينصرف إلى أنه يريد الحكم في زمن نطقه؛ (و) ذلك لأن (الغد إنما يكون لبيان

زمان التلبس) لا لبيان زمان الحكم (فيكون الجري والاتصاف في الحال، والتلبس في الاستقبال)، فيحكم على الذات في الحال ونجري عليها المشتق فيه، مع أن انضمام المبدأ في المستقبل، فانفك زمان الحكم عن زمان انضمام المبدأ، وكان زمان انضمام المبدأ مستقبلياً، فيأتي الاتفاق على المجازية كما بينا.

(ومن هنا ظهر الحال في مثل (زيد ضارب أمس) وأنه داخل في محل الخلاف والإشكال)، فإنه إذا كان يراد منه الحكم فعلاً باعتبار أن المبدأ انضم في حال سابق على حال إجراء الوصف، وإسناد الحكم؛ فإنه يكون الاستعمال مجازياً إذا قيل بالوضع لخصوص التلبس بالفعل، وإذا قيل بالوضع للأعم يكون حقيقياً، فيأتي الخلاف، وأما إذا كان المراد إجراء الوصف والحكم بضارب مع انضمام المبدأ إلى (زيد) وهو أمس؛ فإن الاستعمال حقيقي بالاتفاق، (و) لهذا ينبغي أن يقال: (لو كانت لفظة (أمس) أو (غد) قرينة على تعيين زمان النسبة، والجري) أي: أريد الحكم أمس أو أريد الحكم غداً (أيضاً، كان المثالان) المتقدمان (حقيقة) بالاتفاق^(١).

(١) وخلاصته: إن علماء الأصول قد اتفقوا على أن إجراء الوصف أو الحكم بالمشتق إذا كان بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة، سواء كان حال التلبس في الماضي أم في المستقبل أم في الحال، فلو قيل: (زيد عالم أمس) وقصد الحكم أمس يكون استعمالاً حقيقياً، ولو زال العلم في الحال، ولو قيل: (زيد ضارب غداً) وكان غداً ظرفاً للحكم، بأن كان مقصود الحكم عليه بأنه ضارب في الغد؛ يكون الاستعمال استعمالاً حقيقياً وإن كان زيد في وقت النطق لا يتصف بصدور الضرب منه، وهذا الاتفاق يدل على أن المقصود بالحال ليس وقت النطق، وإلا لحكم في المثالين بالمجازية؛ لعدم انضمام للمبدأ حال النطق، فهو إما انضم وزال أو سينضم في المستقبل

(وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا) أطلق، و(جرى على الذات بلحاظ حال التلبس، ولو كان في الماضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف في كونه حقيقة في خصوصه) وذلك فيما إذا كان المشتق موضوعاً لإفادة أن الذات متصفة بالمبدأ بالفعل، فإذا أطلق وقصد الاتصاف بالفعل يكون الاستعمال حقيقياً، وإلا يكون مجازياً، فلو أطلق على من انقضى عنه المبدأ وكان الاتصاف فيه في الزمان الماضي يكون الاستعمال مجازياً (أو) كونه موضوعاً (فيما يعم ما إذا جرى عليها في الحال بعد ما انقضى عنه التلبس) فيكون الاستعمال فيما كان المبدأ منضمّاً إليه في الزمان الماضي فقط حقيقياً أيضاً (بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ التلبس في الاستقبال)، فالمقصود بالحال حال التلبس لا النطق.

(ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات)، وهي المشتقات، فلو قلت بأن المقصود بالحال (وقت النطق) فإنه يلزمك أن تخالف هذا الاتفاق؛ لأنك ستجعل الدلالة على وقت النطق دلالة وضعيّة للاسم المشتق ك(اسم الفاعل)، وهذا مناف لما عليه علماء اللغة قاطبة.

فإن قلت: لا يوجد اتفاق على أن الاسم لا يدل على الزمان، (و) الذي يدل على عدم وجود الاتفاق أن علماء اللغة قالوا بأن (اسم الفاعل) يعمل عمل الفعل إذا كان يدل على الاستقبال، فهم التزموا بأن اسم الفاعل يدل على الزمان.

قلت: (لا ينافيه اشتراط العمل في بعضها) كاسم الفاعل (بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال؛ ضرورة أن المراد الدلالة على أحدهما) - أي: زمان الحال أو الاستقبال - ليس أن اسم الفاعل بنفسه يدل على الزمان، وإنما المقصود يدل (بقرينة، كيف لا؟ و) لو كان اسم الفاعل يدل على الزمان المستقبلي لكان (زيدٌ ضارب) باعتبار المستقبل حقيقي؛ لأنه استعمال للفظ فيما وضع له، مع أنه مخالف لاتفاقهم، فـ(قد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال).

وبهذا ينتفي الشاهدان اللذان قد يذكران للاحتمال الثاني لكون المقصود (زمان النطق).. ف(لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه) أي: زمان النطق، (كما هو الظاهر منه) أي: من التعبير بالحال (عند إطلاقه)؛ فإن دعوى انصراف كلمة (الحال) نفسها إلى حال النطق لا يمكن أن تقال كشاهد؛ لفساد الاستشهاد بها.

(و) كذلك لو (ادعي) كشاهد ثان (أنه) أي: التلبس حال النطق (الظاهر في المشتقات)، كـ(ضارب)، فإن الظاهر عند إطلاقها وقصد ثبوت المبدأ هو صدور الضرب إلى الذات في زمن النطق.. (إما لدعوى الانسباق) فما ينسب إلى الذهن إرادة انضمام المبدأ في (حال النطق)، ولو بسبب كثرة الاستعمال، (أو بمعونة قرينة الحكمة) فبسبب مقدمات الحكمة يظهر أن المراد الجدي إرادة حال النطق.

وإنما قلنا: لا يقال هذان الشاهدان (لأننا نقول): إن (هذا الانسباق وإن

كان مما لا ينكر) - فنحن نقبل أن ما ينسب إلى الذهن عند إطلاق كلمة (الحال) هو (حال النطق) أو عند إطلاق المشتق ككلمة (ضارب)؛ هو ذلك، إلا أن انسباق الذهن إلى معنى بسبب وجود قرينة لا ينافي ما نحن بصدد بيانه، وهو تحديد المعنى الموضوع له المشتق، فنقبل ما ذكر ونقول: هو حق (إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه)^(١).

(سادسها) - أي: سادس الأمور التي مهّد بها مسألة المشتق -: في بيان الأصل عند فقد الدليل على الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم، والصحيح (إنه لا أصل في نفس هذه المسألة) الأصولية المبحوثة في علم الأصول، وهي تحديد الموضوع له (يعول عليه عند الشك)، فلا يوجد أصل عملي يمكن أن يُرجع إليه لإثبات أن الموضوع له هو خصوص المتلبس بالفعل أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس، (و) قد يقول قائل: إنه يوجد أصل، وهو استصحاب عدم لحاظ الخصوصية حال الوضع، فإن هذا الأصل يُثبت الوضع للأعم، غير أننا نقول في تزييفه إن (أصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع) وجود إشكالين لا تقبل، والإشكالان هما:

(١) وفرزنا في الشرح الشاهدين، وذكرنا مناقشة للشاهد الأول، وذكرنا مناقشتين للشاهد الثاني، فإن المصنف رحمه الله ذكر شاهداً وهو الانصراف إلى (حال النطق) في كلمة (الحال) نفسها، وذكر شاهداً آخر وهو الانصراف عند إطلاق المشتق إلى الاتصاف في وقت النطق، وغيرنا قليلاً في العرض بما لا يخل بمقصوده رحمه الله.

الإشكال الأول: (معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم)، فإن استصحاب عدم لحاظ الخصوصية معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم؛ لأن النسبة بين مفهوم العام ومفهوم الخاص نسبة المباينة، وكلاهما مسبق بالعدم، فإننا نعلم أن الواضع لم يلحظهما قبل عملية الوضع.

الإشكال الثاني: إنه (لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له)، فلو قلنا بأن أصالة عدم لحاظ الخصوصية ليست معارضة بأصالة عدم ملاحظة المفهوم العام؛ لأن النسبة بين المفهومين ليست نسبة المباينة، وإنما نسبة المطلق إلى المقيّد؛ فإننا سوف نقول مع ذلك بأن أصالة عدم لحاظ الخصوصية لا تجري؛ لأن هذه الأصالة قبل أن نصل إلى مرحلة المانع - وهي مرحلة وجود المعارض - لا بد أولاً أن نبث في مرحلة وجود المقتضي وهو دليل حجيتها، فهل يوجد دليل عليها أم لا؟

والصحيح عدم الدليل على اعتبارها؛ لأن الدليل إن كان السيرة العقلانية فلا يوجد عند العقلاء مثل هذه الأصالة ولا أقل من الشك، وإن كان الاستصحاب الشرعي المستفاد من مثل صحيحة زرارة فإن الاستصحاب الشرعي لا يجري إلا إذا كان للمستصحب أثر شرعي، والمستصحب هنا - وهو عدم لحاظ الخصوصية - لا يوجد له أثر شرعي، فآثره هو إثبات الوضع للأعم، وهذا ليس أثراً شرعياً، ثم إن الوضع للأعم لا يوجد له أثر شرعي، وإنما أثره هو أن الظاهر إرادة الأعم، وهذا الأثر غير الشرعي. نعم، له أثر

شرعي وهو حجية الظهور، فالمستصحب هنا ليس له أثر شرعي فيكون الاستصحاب مثبتاً، والاستصحاب ليس حجة في مثبتاته، أي: في اللوازم غير الشرعية.

فإن قلت: لا نتمسك بأصالة عدم لحاظ الخصوصية، وإنما نتمسك بأصالة أخرى، وهي أصالة الاشتراك المعنوي عند دوران المعنى بين كون اللفظ مشتركاً معنوياً، ويستعمل على نحو الحقيقة في جميع الموارد؛ وبين كونه مشتركاً معنوياً يستعمل في بعض الموارد على نحو الحقيقة وفي البعض الآخر على نحو المجاز، فإذا دار الأمر في المشتق بين أن تكون الاستعمالات كلها حقيقية للوضع للأعم وبين أن يكون بعضها على نحو الحقيقة، وبعضها الآخر على نحو المجاز؛ نطبق أصالة الاشتراك المعنوي في جميع الموارد؛ لأن الغالب هو وجود المشترك المعنوي في جميع الموارد.

قلت: لا بد من تشييد هذه الأصالة بإثبات أمرين:

١- تحقق الغلبة.

٢- كون نتيجتها قطعية أو ظناً معتبراً يوجد دليل على حجيته، (و أما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة) بدون إثبات ذلك (فممنوع)، ولا يمكن للمستدل تشييد دليله هذا؛ (لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً)، ففي الحقيقة يوجد وجهان لمنع التمسك بأصالة الاشتراك المعنوي:

الوجه الأول: هو إننا نمنع غلبة وجود المشترك المعنوي الذي يستعمل في جميع الموارد على نحو الحقيقة.

الوجه الثاني: هو إنه لو سلّمنا أن المشترك المعنوي الذي يستعمل في جميع الموارد على نحو الحقيقة هو الغالب وجوداً؛ فغاية ما يترتب على هذه الغلبة الظن بأن المشتقات إذا استعملت فيمن انقضى عنه التلبس يكون استعمالها على نحو الحقيقة، وهي فيه مشترك معنوي في جميع الموارد، إلا أن هذا الظن لا دليل على اعتباره، فلا يغني من الحق شيئاً.

(وأما) الكلام في (الأصل العملي) الذي يحدد الوظيفة العملية والموقف فقهيّاً بعد فقد الدليل والأصل في تحديد ما وضع له المشتق ؛ (فيختلف) الأصل (في الموارد)؛ وذلك لوجود صورتين، ولا بد من التمييز بينهما:

الصورة الأولى: هي صورة ما لو انفك المبدأ عن الذات، ثم صدر الحكم، وهنا تجري البراءة؛ لأن الشك في أصل ثبوت الحكم، (فأصالة البراءة في مثل (أكرم كل عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل) صدور (الإيجاب)؛ لأننا نشك في ثبوت تكليف وراء التكليف الثابت للمتصف بالفعل، وهذا شك في تكليف زائد، وهو شبهة حكمية وجوبية وهي مجرى للبراءة.

الصورة الثانية: أن يتحقق الاتصاف، ويصدر الحكم، ثم يزول الاتصاف، كما إذا صدر خطاب (أكرم العادل)، وكان عمرو عادلاً، ثم زالت

العدالة، فإن الجاري هو الاستصحاب، (كما أن قضية الاستصحاب وجوبه لو) قال المولى (أكرم العالم) و(كان الإيجاب قبل الانقضاء)، ثم تحقق الانقضاء بأن زال العلم عن (زيد)، فإن الاستصحاب يُبقي الوجوب.

(فإذا عرفت ما تلونا عليك) من الأمور التمهيدية (فاعلم أن الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها) أي: الأقوال الكثيرة المشتملة على تفصيلات قد (حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين)، وهما الوضع لخصوص المتلبس، والوضع للأعم.

وإذا سألت: لماذا حدثت هذه التفصيلات بين المتأخرين؟

كان الجواب: لسببين:

السبب الأول: (لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى)، مع أن المعنى واحد، ولكن للاتصاف بالمبادئ أنحاء مختلفة، فقد يكون على نحو الحلول (أو) الملكة أو الحرفة أو غير ذلك.

السبب الثاني: هو اختلاف المشتق (بتفاوت ما يعتره من الأحوال) من جهة كونه محكوماً به أو كونه محكوماً عليه، (وقد مرت) في الأمر الأول من الأمور التي مُهِّدت بها مسألة المشتق (الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصده)، فإن اختلاف نحو المشتق المأخوذ في الذات المتصفة بالمشتق لا ينبغي أن يكون سبباً للقول بأن المشتق موضوعاً للأعم أو موضوعاً لخصوص المتلبس بالفعل. نعم، التلبس بالمبدأ أو انقضاء التلبس بالمبدأ يختلفان

باختلاف أنحاء المبادئ، فإذا كنا نقول بالوضع للأعم ينبغي أن نقول بالوضع للأعم ممن انقضى عنه التلبس مع الأخذ بالحسبان أن الانقضاء يختلف باختلاف نحو المبدأ المأخوذ في الذات، فمثلاً في (مزارع) إذا كنا نقول بالوضع للأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس فلا بد أن لا نقول بأن (مزارع) موضوع لما يشمل من يمتهن الزراعة ومن كان يمتهن ثم ترك، فيكون استعمال (مزارع) فيمن يترك المهنة، واشتغل في النجارة أو الصيد؛ على نحو الحقيقة، وإذا كنا نقول بالوضع لخصوص المتلبس فلا بد أن نقول بأنه موضوع لخصوص من يمتهن مهنة الزراعة ولم ينقض عنه التلبس بالمبدأ المأخوذ على نحو الحرّفة، ولو كان نائماً في بيته، فيكون استعمال (مزارع) فيمن لم يترك المهنة ولكن كان نائماً على نحو الحقيقة، ولو ترك الزراعة واشتغل في النجارة أو اشتغل في الصيد يكون الاستعمال فيه على نحو المجاز.

إذن، فلا بد أن نلاحظ اختلاف أنحاء التلبس بالمبدأ؛ لأن اختلاف أنحاء التلبس بالمبدأ له تأثير في تحديد معنى انقضاء التلبس، وقد تقدم بيان هذا مفصلاً، (ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار).

(و) الصحيح المختار (هو اعتبار التلبس في الحال)، فالمعنى الموضوع له المشتق أخذ فيه التلبس بالمبدأ في الحال (وفاقاً لتأخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمقدميهم والمعتزلة، ويدل عليه) دليلان:

الدليل الأول: (تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال).

(و) الدليل الثاني: (صحة السلب مطلقاً)، وفي المقصود من (مطلقاً) احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون الإطلاق بلحاظ أفراد المشتقات، فكل مشتق سواء كان تدريجياً أم قاراً، وسواء كان متعدياً أم لازماً، وهكذا؛ يصح سلبه بعد انفكاك المبدأ.

الاحتمال الثاني: أن يكون المقصود الإطلاق بلحاظ الحمل، فصحة السلب في كل حمل سواء كان الحمل أولياً أم حملاً شائعاً (عما انقضى عنه، كالمتلبس به في الاستقبال)؛ دليل على الوضع لخصوص المتلبس، فإننا لو وضعنا (زيداً) الذي نعلم بأنه سوف يتصف بالعلم في المستقبل، وحملنا عليه (عالم)؛ لوجدنا عناية، وأن الحمل يصح سلبه، وكذلك إذا كان عالماً ثم انقضى عنه التلبس بالمبدأ فإننا نجد صحة السلب، وهذا يدل على المجازية وعدم الوضع للأعم، (وذلك لوضوح أن مثل: القائم، والضارب، والعالم، وما يرادفها من سائر اللغات؛ لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب) ثم حصل الانفكاك، (ويصح سلبها عنه) ويؤيد هذا أنه (كيف) لا يصح السلب؟! (وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان؛ يصدق عليه) فإن من كان قائماً قد يكون قاعداً ومتصفاً بالقعود بالفعل (ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم)، فلو قلنا بأن

المشتق موضوع للأعم من المتلبس بالفعل ومن انقضى عنه التلبس، ولا يصح السلب؛ يلزم أن القاعد الذي انفك عنه القعود وصار بالفعل قائماً يصدق عليه أنه قاعد، لأن (قاعد) موضوع للأعم ممن انقضى عنه القعود، وأيضاً يصدق عليه أنه قائم؛ لأنه منضم إليه مبدأ القعود بالفعل، والحال أنه يوجد مضادة بين قائم وبين قاعد (بحسب ما ارتكز لهما من المعنى).

وإذا قيل بوجود ارتكاز التضاد بين قائم وبين قاعد فليس المقصود وجود ارتكاز التضاد بين معنى قائم ومعنى قاعد - لكي يقول قائل: إننا نُسَلِّم بهذا الارتكاز، ولكن نقول إن لفظ (قاعد) ولفظ (قائم) وضعاً للأعم، فبعض المصاديق التي يصدق عليها هذان المفهومان العامان بينهما تضاد، وهو المصداق الذي ينضم إليه المبدأ بالفعل، والبعض الآخر - وهو ما انفك المبدأ فيه بعد أن كان ثابتاً - لا يوجد فيه تضاد؛ فإن المقصود هو ارتكاز عدم التضاد بين المعنيين بما هما معنيان وضعيان في الوجدان اللغوي، فأهل اللغة والمحاورة يجدون بين معنيي اللفظين (قائم) و(قاعد) تضاداً، ووجدان التضاد يكشف عن أن المعنى الذي وضع له اللفظ الأول هو خصوص ما انضم فيه المبدأ بالفعل، والمعنى الذي وضع له اللفظ الثاني هو خصوص ما انضم فيه المبدأ بالفعل (كما لا يخفى).

(وقد يقرر هذا) التأييد - وهو أنه قد ثبت على من انفك عنه المبدأ ما يضاد المبدأ المنفك فيصح السلب على نحو الوضوح - (وجهاً) مستقلاً ودليلاً

ثالثاً (على حدة) غير الدليلين السابقين، (و) ذلك بأن (يقال): إنه (لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة) مثل قائم وقاعد، وحر وبارد، (المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني)، فإن التضاد الذي ندعيه هو في معنى المرتكز في أذهاننا بما هو موضوع له اللفظ، (فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها) أي: المشتقات (مضادة) بنحو لا يمكن أن تجتمع، (بل مخالفة؛ لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر)؛ إذ لو كان المشتق (قاعد) موضوعاً للأعم، فيشمل ما انضم إليه القعود بالفعل ومن كان منضمّاً إليه القعود ثم زال الانضمام؛ لما كان تطارد بين معنى (قائم) وبين معنى (قاعد)، فإنه إذا كان الشخص قاعداً فيمكن أن يكون أيضاً قائماً في الآن نفسه بشرط أن ينفك مبدأ أحدهما، والحال أننا ندرك المضادة بين معنيي اللفظين.

وقد ذكرت لهذا الدليل - الثالث - مناقشات:

ومنها: ما أورده بعض الأجلة، وفيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أنه مبتلى بالدور؛ لأنه ينطلق من وجود تضاد، حيث جعل كاشفاً عن الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، وفيه إن العلم بالتضاد فرع العلم بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ وذلك لأنه مع الوضع للأعم والقول بعدم الاشتراط لا يوجد تضاد.

الاحتمال الثاني: أنه مصادرة؛ فإن القول بأن ارتكاز التضاد يدل على الوضع لخصوص المتلبس بالفعل مبني على الوضع لخصوص المتلبس؛ لأنه لو

قيل بالوضع للأعم لا يكون تضاد؛ إذ يمكن أن يكون الشخص الواحد قائماً لانضمام مبدأ القيام إليه بالفعل، وقاعداً لأنه كان منضمّاً إليه مبدأ القعود في آن واحد، فالاستدلال بالتضاد على الوضع لخصوص المتصف بالمبدأ (و) الصحيح هو إن هذا الإشكال (لا يرد على هذا التقرير)، فـ(ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط) بمحتمليه؛ غير تام؛ (لما عرفت من ارتكازه بينها) أي: المشتقات، (كما) هو التضاد ثابت (في مبادئها)، فإن كان مراده الاحتمال الأول فيدفعه ما تقدم في بحث التبادر، وهو إن العلم الارتكازي بالتضاد هو علة العلم بالوضع لخصوص ما انضم إليه المبدأ التفصيلي. وإن كان مراده الاحتمال الثاني فيدفعه أن الاستدلال بارتكاز التضاد عند العرف وهذا أمر لا يمكن أن يُنكر، فالعرف يرى الارتكاز بين (قائم) و(قاعد)، وحكم العرف الارتكازي الواضح بالتضاد في الجملة (زيد قائم وقاعد الآن) يكشف عن أن الوضع لخصوص المتلبس بالفعل.

(إن قلت) يوجد إشكال ثانٍ على الدليل الثالث؛ إذ (لعل ارتكازها) أي: المضادة (لأجل الانسباق من الإطلاق) في مقام التلفظ، بدون ذكر ما يدل على إرادة الأعم من المتلبس بالفعل، (لا الاشتراط) أي: اشتراط التلبس بالفعل في المعنى الذي وضع له لفظ (قائم) و(قاعد).

(قلت: لا يكاد يكون لذلك)، فإنه لا نحتمل أن اللفظ موضوع للأعم

ولكن ينصرف بسبب كثرة الاستعمال لخصوص المتلبس، وذلك (لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء، لو لم يكن بأكثر)، فإن موارد استعمال المشتق في موارد انقضاء التلبس بالمبدأ إن لم يكن أكثر فهي كثيرة كما في موارد استعمال المشتق في خصوص المتلبس بالمبدأ، فلماذا يزول تبادر الأعم المستند إلى الوضع؟! إلى الوضع؟!

(إن قلت: على هذا) وهو القول بالوضع لخصوص المتلبس مع كون الاستعمال في الأعم كثيراً أو أكثر (يلزم أن يكون) الاستعمال (في الغالب أو الأغلب) من الموارد (مجازاً وهذا بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع)، فالمفروض أن الواضع حكيم، وعنده هدف من الوضع، وهو إفادة المعاني بالألفاظ، فإذا كان يتمكن من الوضع للأعم ويستغني عن نصب القرائن؛ فلماذا يضع لخصوص المتلبس، ثم يستعمل في الأعم كثيراً، فيحتاج إلى نصب القرائن كثيراً؟! القرائن كثيراً؟!

و(لا يقال: كيف) يكون هذا بعيداً وخلاف حكمة الواضع (وقد قيل: بأن أكثر المحاورات مجازات)؟! فكون أكثر الألفاظ المستخدمة تستعمل في غير ما وضعت له دليل على عدم مخالفة الحكمة في الوضع لمعنى مع الاستعمال في غيره أكثر.

لأننا سوف نقول: لا نسلم أن الاستعمال في غير المعنى المجازي أكثر، ومع ذلك (فإن ذلك لو سلم) فإننا نقول إن المقصود من عبارة (أكثر

المحاورات مجازات) ليس استعمال اللفظ في كل معنى مجازي على حدة أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي، وإنما المقصود استعمال اللفظ في مجموع المعاني المجازية أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي بسبب كثرة المعاني المجازية، وهذا لا ينافي حكمة الواضع، (فإنما هو) قول (لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد)، لا تعدد الاستعمال في كل معنى بنحو يفوق الاستعمال الحقيقي.

ولم يُبين المشكل وجه عدم منافاة الحكمة، ولكن يُحتمل في الوجه أن الواضع حال الوضع قد لا يكون عالماً بجميع المناسبات الموجودة بين المعنى الحقيقي وبين المعاني المجازية، فهو حكيم، ولكنه ليس عالماً محيطاً بجميع المعاني والملابسات الموجودة بينها، فما يدعيه المشكل هو حكمة الواضع لا علمه المطلق المحيط بجميع المعاني والملابسات الواقعة بينها.

(نعم)، يوجد فرض واحد (ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي) فنقبل فيه أن يوضع اللفظ لمعنى ويستعمل كثيراً أو يستعمل أكثر في معنى مجازي، وذلك الفرض الذي نقبل فيه هو ما لو كان للمعنى الحقيقي أفراد أكثر، ولاحظ الواضع كثرة الأفراد حال الوضع، فوضع اللفظ للمعنى الحقيقي، ثم استجدت ملابس جعلت العرف يستخدم اللفظ في معنى مجازي أكثر من استعماله في المعنى الحقيقي؛ (لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه. لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك؟! وهو ما يدعيه القائل بالوضع

لخصوص المتلبس، مع الاستعمال أكثر في الأعم في جميع المشتقات، مع أن الأعم دائماً أفراده أكثر، والحاجة إلى الاستعمال فيه أكثر (فافهم)، فإن مجرد كثرة الأفراد لا تُخرِّج حكمة الواضع، مع الحاجة أكثر إلى تفهيم المعنى الآخر.

(قلت) في دفع هذا الإشكال: إنه (مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد)؛ إذ لماذا يستبعد عدم حكمة الواضع أو كونه بدائياً في أول الأمر ويجهل مقدار حاجات التفهيم، فيقع الواضع في وضع لفظ لمعنى ثم يحتاج إلى إفادة المعنى المجازي باللفظ أكثر؟! (بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه) أي: الوضع لخصوص المتلبس؛ (إن ذلك) أي: كون الاستعمال المجازي أكثر من الاستعمال الحقيقي (إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس) كما لو أطلق المشتق على من انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال النطق، وأما إذا كان بلحاظ حال التلبس فلا يلزم المجاز (مع أنه) أي: الإطلاق بلحاظ حال التلبس (بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب - وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً و) كان (شارباً قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه) أي: حين النطق (بعد الانقضاء) أي: انقضاء المبدأ عن الذات، (كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال) أي: بلحاظ حال النطق، فليس المراد الحكم بلحاظ حال النطق وبعد انفكاك المبدأ عن الذات، (وجعله معنوياً بهذا العنوان) أي: بعنوان ضارب أو شارب (فعلاً بمجرد تلبسه قبل مجيئه)، فيحكم عليه الآن حال النطق ولكن باعتبار أن المبدأ كان

منضمّاً إليه في الزمان السابق، فإن هذا يجعل الاستعمال استعمالاً مجازياً، مع أنه لا حاجة إلى الاستعمال المجازي فيما إذا كان اللفظ موضوعاً لخصوص المتلبس؛ إذ يمكن أن يُحمل المشتق ويقصد حال التلبس في الزمان الماضي، كأن يقول (زيد عالم) ويقصد الحكم عليه في يوم الجمعة وهو اليوم الذي ينضم إليه مبدأ العلم. نعم، لو قلنا بأن الوضع للأعم فإنه لا حاجة إلى لحاظ حال التلبس، وسوف يكون الإطلاق حقيقة على كل تقدير (ضرورة أنه لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين).

(وبالجملة) فإن (كثرة الاستعمال في حال الانقضاء) مع ملاحظة حال التلبس (يمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق) مع الوضع للأعم؛ (إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد) وهو مورد إطلاق عالم على زيد اليوم مع كون العلم منطبقاً عليه أمس، وقد زال (ولو بالانطباق)، لكون وضع (عالم) للأعم؛ (لا وجه لملاحظة حالة أخرى) وهي حالة التلبس الماضية (كما لا يخفى) فإنه إذا كان اللفظ موضوعاً للأعم، والأعم ينطبق على حال التلبس وعلى حال انقضاء التلبس، فلماذا في هذه الموارد الكثيرة نلاحظ التلبس؟! إن ملاحظة حال التلبس في هذه الموارد الكثيرة عبث بعد كفاية الوضع للأعم في الانطباق وكون الاستعمال حقيقة، (بخلاف ما إذا لم يكن له العموم) وكان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس؛ (فإن استعماله - حينئذ - مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً)؛

إذ يمكن أن يستعمل على نحو المجاز في هذه الموارد الكثيرة بقصد الحكم حال النطق بعد انفكاك المبدأ فتكون حاجة إلى القرينة، (إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة) إذ يمكن أن نحمل المشتق على الذات بلحاظ حال التلبس في الزمان الماضي، ونكون في غنى عن استعمال اللفظ مجازاً في الأعم، مع ملاحظة العناية المصححة (وهذا) أي: جعل الاستعمال حقيقياً بلحاظ حال التلبس (غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة) وإنما مجازاً مع القرينة كما في لفظ (الأسد) الذي إذا استعمل في غير ما وضع له يكون مجازاً فقط (كما لا يخفى)؛ لأن استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ قد يكون حقيقياً وذلك فيما إذا لوحظ حال التلبس المنصرم.

والحاصل هو إننا إذا قلنا بأن أكثر استعمال المشتق مع ملاحظة حال التلبس؛ فلا بد وأن نقول بأن المشتق موضوع لخصوص التلبس؛ لأنه على هذا القول يكون للحاظ حال التلبس في هذه الموارد الكثيرة فائدة، وأما على القول الآخر فلا تكون فائدة والفائدة هي إن لحاظ حال التلبس يُخرج الاستعمال من المجازية إلى الحقيقة؛ لأن لفظ المشتق إذا اطلق على من انقضى عنه المبدأ يمكن أن يكون حقيقة، ويمكن أن يكون مجازاً، وما يُميز هو لحاظ حال التلبس، وبهذا يختلف المشتق عن لفظ (أسد) الذي يستعمل مجازاً، فإنه لا يكون إلا إذا

لوحظ المعنى المناسب، واستعماله في المعنى المناسب ليس له إلا وجه واحد، وهو أنه مجاز، أما المشتق فإنه إذا أطلق على من انقضى عنه المبدأ فيوجد له وجهان: فقد يكون حقيقة، وقد يكون مجازاً، ويميز بينهما لحاظ حال التلبس (فافهم).

(ثم إنه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب) أي: بالدليل الثاني المتقدم على الوضع لخصوص التلبس (بما حاصله: إنه) يحتمل في صحة السلب احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون السلب لمطلق المشتق، ف (إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً) أي: يصح سلب المطلق حتى بلحاظ اليوم السابق الذي كان المبدأ فيه منضمّاً إلى الذات؛ (ف) إن السلب نفسه (غير سديد)، ولا يصح؛ فإنه لا يصح أن نقول: (زيد ليس عالماً) ونقصد أنه ليس عالماً حتى في يوم الجمعة، كيف وهو في يوم الجمعة كان متصفاً بالعلم؟!

الاحتمال الثاني: أن يكون السلب للمشتق المقيد، (و) الذي أخذ فيه كون المسلوب المشتق المنتزع من المبدأ المنضم في يوم خاص، ف(إن أريد مقيداً)، كما إذا قيل (زيد ليس عالماً في يوم السبت) بأن يكون (يوم السبت) قيداً للمسلوب، والمعنى (زيد ليس عالماً بعلم منضم في يوم السبت) (ف) إن هذا السلب (غير مفيد)؛ وذلك لأن صحة سلب المقيد وإن كانت صحيحة إلا أنها ليست نافعة؛ لأن سلب المعنى الخاص لا يلزم منه سلب المعنى العام. نعم،

سلب المعنى العام يدل على المجازية، فهذا السلب غير نافع في إثبات الوضع لخصوص المتلبس؛ (لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق)، فإنه إذا وجدنا أن لفظ (الأسد) يُسلب عن جميع أفراد الإنسان بما له معنى عام فحيثُ زِد فهم أنه لم يوضع لمعنى يشمل أفراد الإنسان، وأما إذا سلَبنا (الأسد الخاص) الذي يكون بمناسبة شجاعة خاصة كالشجاعة في يوم السبت، وقلنا: (زيد ليس أسداً في يوم السبت لأنه كان جباناً في ذلك اليوم)؛ فإن هذا السلب لا ينافي أن يصدق عليه معنى لفظ (الأسد) فيما إذا قلنا بالوضع للأعم في يوم آخر - كيوم الاثنين - لأنه كان فيه شجاعاً.

(وفيه^(١): إنه إن أُريد بالتقييد) أي: تقييد السلب (تقييد المسلوب) الذي دخل عليه السلب بأن دخل القيد على المسلوب، ثم بدخول السلب على

(١) وحاصله إنه يوجد في جملة (زيد ليس عالماً في يوم السبت) الذي هو يوم انفكاك العلم ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون قيد (في يوم السبت) قيداً للمسلوب، وهو المشتق، بأن يكون المعنى: (زيد ليس عالماً بالعلم المنتزع من انضمام المبدأ في يوم السبت)، وهنا صحة الحمل لا تكشف عن مجازية المشتق في الأعم.

الاحتمال الثاني: أن يكون قيد (في يوم السبت بعد انقضاء المبدأ) قيداً للسلب، وأما زيد المسلوب عنه و(عالم) المسلوب فمطلقان، والمعنى حيثُ زِد (زيد مطلقاً ليس في يوم السبت عالماً مطلقاً)، وهنا صحة السلب تدل على أن المشتق مجاز في الأعم من المتلبس.

الاحتمال الثالث: أن يكون قيد (في يوم السبت) قيداً لزيد وهو المسلوب عنه، وأما السلب والمسلوب فكلاهما مطلق، وعلى هذا يكون المعنى: (زيد المقيد بكونه في يوم السبت بعد انقضاء المبدأ ليس مطلقاً عالماً مطلقاً)، وهنا صحة السلب تدل على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

المسلوب يتقيد بتبع تقيد المسلوب، بأن يكون معنى (زيد ليس عالماً في يوم السبت) هو أنه ليس عالماً بعلم منضم إليه في يوم السبت؛ فإن ما ذكره المشكل صحيح، فمثل هذا السلب (الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح -) أعم من الوضع لخصوص المتلبس بالفعل، وعليه (فصحة سلبه) بهذا النحو ثابتة، (وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه) كما ذكر المشكل، (إلا أن تقييده ممنوع)؛ فأنا لا نقصد بالتقييد هنا تقيد المسلوب، فالمسلوب هنا مطلق (وإن أريد تقييد السلب)، بأن كان المسلوب مطلقاً ولكن السلب مقيّد بيوم السبت (ف) إن الصحة السلب ثابتة، وتقييد السلب (غير ضائر بكونها علامة)، ويكشف عن الوضع لخصوص المتلبس بالفعل وعدم الوضع للأعم تقييد السلب بيوم خاص؛ (ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال) حتى في يوم السبت، فإذا كان المسلوب هو (المطلق) وقلنا بالوضع للأعم فإنه لا يصح سلبه عن زيد في يوم السبت وإن نقضى عن زيد التلبس؛ لأن زيدا في يوم السبت مصداق للعالم الأعم، فكيف صح سلبه في هذا الفرض؟! هذا

(مع) أنه يمكن أن يترقى ويقال بأن قيد (في يوم السبت) ليس راجعاً للسلب، ولا للمسلوب، وإنما راجع إلى زيد المسلوب عنه، فإن (إمكان منع تقييده) أي: تقييد السلب ثابت (أيضاً) وذلك بأن يجعل التقييد لزيد (بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق) وهو زيد في المثال

(فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال) فنقول هو (ليس عالماً مطلقاً بقيد كونه في يوم السبت)، (كما) أنه (لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس)، فإنه لا يصح أن نقول: (زيد بقيد كونه في يوم الجمعة ليس عالماً)؛ لأن المفروض أنه منضمٌ إليه مبدأ العلم فيه (فتدبر جيداً)؛ فإن المطلب فيه لطافة تُدرب العقل على التفكير في المطالب الدقيقة.

(ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ) الذي هو دليل على الوضع لخصوص المتلبس (بين كون المشتق لازماً) أي: يعرض المبدأ الذات، كما في حار الذي يعرض الماء (و) بين (كونه متعدياً) يعرض غيرها كما في ضارب؛ فإن الضرب يقع على المضروب لا الفاعل الذي صدر منه الضرب فالتفصيل بين المشتق اللازم والمشتق المتعدي بالقول بوضع الأول لخصوص المتلبس، والثاني للأعم، لصحة القول (إن زيداً ضارب) ولو بعد التوقف من الضرب؛ باطل؛ (لصحة سلب الضارب عما يكون فعلاً غير متلبس بالضرب، وكان متلبساً به سابقاً) مع أنه من المشتقات المتعدية (وأما إطلاقه عليه) أي: من انفك عن عملية الضرب (في الحال)، حيث يقال (إن زيداً ضارب عمراً) مع أنه توقف عن الضرب؛ (ف) إنه لا يدل على الوضع للأعم؛ وذلك لأنه (إن كان بلحاظ حال التلبس) وهو الحال المنقضي، (فلا إشكال كما عرفت)، فإنه استعمال حقيقي في خصوص المتلبس، ولا يدل على الوضع للأعم كما هو واضح، (وإن كان بلحاظ الحال) وبعد التوقف عن

الضرب، (فهو وإن كان) استعمالاً (صحيحاً إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة؛ لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى)، فهذا التفصيل باطل.

وبما ذكرناه يظهر بطلان تفصيل آخر (كما) يظهر بطلان التفصيل السابق، وذلك التفصيل هو القول بكون المشتق موضوعاً لما يشمل ما انفك عنه المبدأ بشرط عدم الاتصاف بالضد، فيقال (الماء بارد) وإن زالت البرودة ما دام لم يتصف بالحرارة، ومع الاتصاف بالضد يكون الاستعمال مجازياً؛ فإنه (لا) يتفاوت في صحة السلب عنه) أي عما انقضى عنه التلبس (بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه؛ لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضاً - وإن كان معه) أي: مع التلبس بالضد (أوضح، ومما ذكرناه ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل).

وبهذا انتهينا من القول الأول وما ذكر فيه من أدلة، وأما (حجة القول بعدم الاشتراط) فهي (وجوه:

الأول: التبادر)، فإن المتبادر من المشتق الأعم (و) وفيه ما (قد عرفت) من (أن المتبادر هو خصوص حال التلبس)، فهذا خلاف الوجدان اللغوي.

(الثاني: عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدأ)، فإن من ضرب قبل ساعة أو قتل قبل سنة يصح اجراء المشتق عليه.

(وفيه: إن عدم صحته في مثلها) مُسَلَّم، ولكن لا يدل هذا على الوضوح للأعم، وذلك لأنه ليس المقصود من المضروب ما يقع عليه الضرب، والمقتول

ما يقع عليه إزهاق الروح، وهما المعنيان اللذان انقضا ولم يبقيا، و(إنما هو) أي: المعنى مأخوذ من مبدأ باقٍ، فيقال مضروب ومقتول (لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو مجازاً)، كما لو أريد من مضروب ما بقي فيه أثر الضرب، ومن مقتول ما بقي فيه أثر إزهاق الروح، ولهذا ينبغي أن نعرف معنى المبدأ ونحو أخذ المبدأ في المشتقات، لأننا بهذا نعرف معنى التلبس، ونعرف متى يكون الانقضاء.

(وقد أنقذ من بعض المقدمات) كما تقدم في الأمر الأول من الأمور التمهيدية لمسألة المشتق (أنه) أي: اختلاف نحو الاتصاف والانقضاء (لا) يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والإبرام، وهو تحديد ما وضع له المشتق، وأنه هل يشمل ما بعد الانقضاء انقضاء التلبس بالمبدأ أم لا؟ ف(اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً) لا يقتضي تحديد الموقف في المعنى الموضوع له المشتق.

هذا كله لو أريد بالمضروب والمقتول ما كان له بقاء ولو تسامحاً عند العرف (وأما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل) وهو ما لا بقاء له ويكون منقضياً حال النطق؛ فهنا نقول قد يصح السلب، وقد لا يصح، (فإنما) لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع) كما لو أريد من (هذا مضروب) أي: كان مضروباً قبل ساعة (-) كما عرفت - لا بلحاظ الحال) الذي هو حال النطق وبعد الانقضاء (أيضاً)، فإنه هنا يصح السلب؛ (لوضوح صحة

أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن؛ بل كان) مضروباً.

(الثالث) أي: الدليل الثالث الذي استدل به من قال بوضع المشتق للأعم هو: (استدلال الإمام عليه السلام) تأسيساً بالنبي صلى الله عليه وآله كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها) قبل أمير المؤمنين عليه السلام (ممن عبد الصنم مدة مديدة).

(و) وجه العلاقة بين استدلال الإمام بها على اشتراط العصمة وبين القول بوضع المشتق للأعم؛ هو إن (من الواضح توقف ذلك) أي: الاستدلال بها على العصمة (على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما صح التعريض)؛ لأن المفروض عند الخصم أن من تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام أسلم بعد ذلك وترك عبادة الوثن، فهو فلا ينطبق عليه (ظالم) بناء على وضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ، فـ(لأنقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة) لا تشملهم الآية المباركة.

(والجواب منع التوقف على ذلك)، فنحن لا نقبل أن استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على اشتراط العصمة يتوقف على القول بالوضع للأعم، (بل يتم الاستدلال ولو كان) ظالم (موضوعاً لخصوص المتلبس)، وذلك بتطبيق مناسبة الحكم للموضوع.

(وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة) في بيان أقسام العناوين

المأخوذة في لسان الأدلة، (وهي: إن الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام^(١) تكون على أقسام:

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوعاً للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان)، كما في مثال (خاصف النعل)، فإنه لمكان معروفة أمير المؤمنين عليه السلام به لتوليته شؤون رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخدمته حتى مثل خصف نعله المبارك؛ يمكن أن يجعل العنوان مشيراً إلى ذات الأمير، وهو في الحقيقة الموضوع (من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً.

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى عليّة المبدأ للحكم) أي: موضوعية ما ينتزع منه المشتق للحكم، (مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه، ولو فيما مضى)، فلو حظ الحدوث وجعل تمام الموضوع للحكم، كما في (خروج الريح) ووجوب الوضوء.

(ثالثها: أن يكون لذلك) أي: لأجل الإشارة إلى عليّة الحكم وبيان موضوعه، (مع عدم الكفاية) في الحدوث لبقاء الحكم، (بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه، واتصافه به حدوثاً وبقاءً)، كما في عنوان العادل الذي تدور حجية الخبر عليه حدوثاً وبقاءً.

(١) لو عبّر عليه السلام بالتالي وردت في لسان الأدلة لكان التعبير أدق؛ باعتبار أن القسم الأول الذي سوف يذكره ليس مأخوذاً في موضوعات الأدلة بحسب الدقة، وإنما هو مشير إلى موضوع الأدلة. نعم، قد يكون مراده عليه السلام هو أنها مأخوذة في موضوعات الأدلة بحسب الظهور البدوي، ولكن بعد التأمل يتضح أنها قد لا تكون مأخوذة، وإنما هي مشيرة إلى الموضوعات.

و(إذا عرفت هذا فنقول^(١): إن الاستدلال بهذا الوجه)، وهو استدلال

(١) كما تقدم بيانه مفصلاً، فقد قدم المصنف عليه السلام مقدمة، وهي إن العناوين على أقسام:
القسم الأول: العناوين المأخوذة على نحو المشيرية، فهي ليس موضوعاً للأثر الشرعي، وإنما هي معرفة له، كما في عنوان (خاصف النعل)، فلو قال رسول الله ﷺ لأصحابه: (إن الإمام من بعدي خاصف النعل)، فإنه لا يحتمل أن لعنوان (خصف النعل) دخلاً في ثبوت منصب الإمامة، وإنما هو مشير إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وهو عليه السلام موضوع الإمامة.

القسم الثاني: العناوين المأخوذة على نحو الموضوعية ولكن حدوثاً فقط من دون اشتراط البقاء، كعنوان (خروج الريح)، فإنه موضوع لوجوب الوضوء للصلاة، وهو موضوع حدوثاً، وليس يعتبر في كونه موضوعاً استمرار خروج الريح.

القسم الثالث: العناوين التي أخذت على نحو الموضوعية - كما في القسم الثاني - ولكن تمتاز بأخذها حدوثاً وبقاءً، فالحدوث لا يكفي لبقاء الحكم، بل لابد من الحدوث والبقاء، كعنوان الفقيه الذي هو موضوع لجواز التقليد، فإنه لا يكفي أن يكون الإنسان فقيهاً لكي يجوز تقليده وإن زالت الفقهة.

والسؤال المطروح هو: هل عنوان الظالم في قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ مأخوذ في الحكم بعدم لياقة الإمامة على نحو المشيرية أم على نحو الموضوعية حدوثاً بنحو لا يكون من صدر منه الظلم أهلاً ولو تاب أم على نحو الموضوعية حدوثاً وبقاءً بنحو لو صدر الذنب لا يكون الإنسان أهلاً للإمامة في حال صدور الذنب وقبل تحقق التوبة والعدالة، ولكن إذا تحققت التوبة والعدالة وزال الظلم الثابت بسبب الذنب، بحيث لا يصدق على العبد أنه ظالم بالفعل؛ يكون ذلك العبد أهلاً لمقام الإمامة؟

وأجاب المصنف بأنه لا يوجد دليل على أن عنوان الظالم قد أخذ على نحو المشيرية، بل قد يُقال بوجود دليل على أنه أخذ على نحو القسم الثاني، أي: أخذ موضوعاً حدوثاً، وتقدم أنه يوجد دليل على أن العنوان لم يؤخذ على نحو المشيرية، وهو إن ظاهر العناوين الموضوعية، فإذا قال تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فإن الظاهر هو إن موضوع عدم الأهلية والعلة من كون عهد لله لا ينال الظالم هو الظلم نفسه، وليس العلة أمراً آخر والظلم عنوان مشير إليه، فلا بد أن يقال بالموضوعية، وعليه، فلا بد من تحديد نحو الموضوعية، فهل هي من القسم الثاني وأخذ الظالم فقط حدوثاً أم من القسم الثالث وقد أخذ الظالم في الحكم بعدم الأهلية حدوثاً وبقاءً؟

وأجاب المصنف بأن الصحيح هو أخذ عنوان الظالم موضوعاً على نحو القسم الثاني، وذلك لقرينة مناسبة الحكم للموضوع العرفية.

الإمام على العصمة المطلقة بالآية (إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير) أي: أخذ الظالم في عدم لياقة المرء للإمامة حدوثاً وبقاءً؛ (ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي)؛ لأن المفروض أن الذي تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام ليس عابداً للوثن، وليس ظالماً بحسب الظاهر في حال تصديه للإمامة عند الطرف المقابل الذي نريد أن نستدل عليه بهذه الآية، فلا تشمل الآية إلا إذا وضع المشتق للأعم، (فلا بد أن يكون) الظالم (للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم) في الزمان الماضي.

(وأما إذا كان على النحو الثاني) وهو أخذ الموضوع حدوثاً مع عدم اشتراط البقاء، (فلا) يصح استدلال القائل بالوضع للأعم باستدلال الإمام عليه السلام؛ لأن استدلال الإمام لا يتوقف على الوضع للأعم، (كما لا يخفى)، وذلك لأن من تصدى قبل أمير المؤمنين عليه السلام أو من ارتكب الظلم ثم زال الظلم عنه؛ لا يكون أهلاً للإمامة ولو كان غير ظالم حقيقة، (ولا قرينة على أنه على النحو الأول) وهو الأول بحسب الذكر، وهو الثالث بحسب أقسام العناوين، وهو كون العنوان موضوعاً حدوثاً وبقاءً، (لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني)، وهو مانعية الظلم ولو حدوثاً، والقرينة هي مناسبة الحكم للموضوع (فإن الآية الشريفة في مقام بيان جلالة قدر الإمامة والخلافة وعظم خطرهما، ورفعة محلها، وإن لها خصوصية من بين المناصب الإلهية، ومن المعلوم

أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً، كما لا يخفى).

(إن قلت: نعم، ولكن الظاهر أن الإمام عليه السلام إنما استدل بها هو قضية ظاهر العنوان وضعاً) والمعنى الحقيقي لكلمة (الظالم)، (لا بقرينة المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم، وإلا لما تم) ما ذكرته من كون الاستدلال مع قرينة يلزم منه أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس، بينما المقصود في الآية في استدلال الإمام من الظالم الأعم، حيث إنه وصف المرء الذي صدر منه الذنب بأنه ظالم حتى بعد التوبة، وهذا من الاستعمال المجازي الذي يستند إلى قرينة، مع أن ظاهر الآية والإمام الاستدلال بالمعنى الحقيقي لكلمة الظالم.

(قلت:) أولاً: لا نسلم أن الإمام في مقام الاستدلال بها يظهر بسبب العلاقة الوضعية، وإنما هو مقام الاستناد إلى قرينة، وهي قرينة مناسبة الحكم للموضوع، فتكون الآية دالة حتى لو كان الاستعمال استعمالاً مجازياً

وثانياً: (لو سلم) أن الاستدلال بالظاهر المستند إلى الوضع ولا مجاز في الاستعمال؛ (لم يكن يستلزم جري المشتق على النحو الثاني كونه مجازاً)؛ لأننا نقول بأن الآية والإمام عليه السلام بضم القرينة وكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس قد استعمالاً كلمة (الظالم) فيمن انقضى عنه الظلم ولكن ليس بلحاظ حال ما بعد الانقضاء لكي يكون الاستعمال مجازياً (بل) بلحاظ ما قبل الانقضاء فـ(يكون حقيقة)، لأن استعمال المشتق فيمن انقضى عنه التلبس (لو

كان بلحاظ حال التلبس) لا يكون مجازياً (كما عرفت - فيكون معنى الآية - والله العالم -: من كان ظالماً ولو أنا في زمان سابق لا ينال عهدي أبداً، ومن الواضح أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس)، وهو حال الانقضاء والنطق.

وقد تقدم فيما سبق بيان أمرين:

الأمر الأول هو: إن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ على اشتراط العصمة المطلقة في مقام الإمامة لا يتوقف على القول بالوضع للأعم؛ إذ يمكن أن يكون مستنداً إلى مناسبة الحكم والموضوع.

الأمر الثاني هو إننا لو سلمنا أن المعصوم عليه السلام لما استدل بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ فإن الظاهر هو أنه يستدل بالمعنى الوضعي الذي يدل عليه حاق اللفظ، ولا يستند إلى قرينة؛ فمع ذلك نقول: إن استدلاله لا يدل على الوضع للأعم؛ إذ يمكن أن يكون إطلاق (الظالم) على من صدر من الظلم في الزمان الماضي وانفك عنه مبدأ الظلم؛ بلحاظ حال انضمام الظلم إليه، وهو الزمان الماضي، وهذا من الاستعمال الحقيقي، ويلائم الوضع لخصوص المتلبس.

(ومنه) وهو ما تقدم في نقاش الدليل الثالث (قد انقذح ما في ما في الاستدلال على التفصيل) في وضع المشتقات (بين المحكوم عليه)، وهو المشتق الذي يُجعل موضوعاً ويحكم عليه، (و) بين (المحكوم به) وهو المشتق الذي

يكون حكماً في القضية ويُحمل على الموضوع، وذلك (باختيار) أن المشتق الواحد موضوع تارة للذات مع (عدم الاشتراط) وأخذ انضمام المبدأ بالفعل (في الأول)، وهو المشتق الواقع موضوعاً في القضية (بآية حد السارق والسارقة، والزاني والزانية) بتقريب أنه لا يمكن إقامة الحد حال انضمام المبدأ، فلا بد من جعل المراد المنضم إليه المبدأ ولو حصل الانفكاك.

وإذا كان مراد المستدل بالآيتين هو توقف الاستدلال على القول بالوضع للأعم؛ فيرد عليه أن الاستدلال لا يتوقف على ذلك؛ لوجود قرينة تحدد المراد وأنه الأعم حتى لو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس، وإن كان مراده ظهور الآيتين في الاستعمال الحقيقي فيرد عليه أنه لو سلمنا ذلك فإنه يمكن الحفاظ على كون الاستعمال حقيقياً بأن يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس الماضي، (وذلك حيث ظهر أنه) وإن كان الاستعمال بعد انفكاك المبدأ عن الذات إلا أنه حيث كان الملحوظ حال التلبس؛ فإنه حقيقي، فـ (لا ينافي إرادة خصوص حال التلبس) من المشتق (دلالتها) أي: آية حد السرقة أو آية حد الزنا (على ثبوت القطع والجلد مطلقاً، ولو بعد انقضاء المبدأ).

وبعبارة أخرى: إن دلالة الآية على أن من صدر منه الزنا أو صدرت منه السرقة يُحد حتى بعد انفكاك المبدأ لا تُعين الوضع للأعم، وذلك لأنه يحتمل أن الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، ولكن أرادت الآية الحكم المطلق لوجود قرينة، الشامل لما بعد الانفكاك على من كان متصفاً، فيكون الاستعمال حقيقياً

في الآية؛ لأن الإطلاق بلحاظ حال التلبس، فمجرد كون الحكم ثابتاً حتى بعد الانقضاء لا يُعَيَّن وضع المشتق للأعم.

وهذا (مضافاً إلى) بعد التفصيل في المشتق الواحد؛ لـ (وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه) أي: المشتق الواحد (محكوماً عليه أو) محكوماً (به، كما لا يخفى).

ومن مطاوي ما ذكرنا - ها هنا وفي المقدمات - ظهر حال سائر الأقوال، وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع فعليه بالمطولات^(١).

(بقي أمور) ستة: (الأول) منها: في بحث تركيب وبساطة المشتق، ف(إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف) المحقق الجرجاني في حاشيته على شرح المطالع (في بعض حواشيه - بسيط)، فمفهوم الناطق والضاحك بسيط، وهو مفهوم المبدأ ومبدؤهما: النطق، والضحك، ولكن يوجد فرق اعتباري، فإن المفهوم الواحد قد يلحظه الذهن بشرط لا، فلا يقبل الحمل، فيكون مبدأً، وقد يلحظه لا بشرط فيكون مشتقاً يقبل الحمل، وهذا المفهوم الواحد البسيط (منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به -) فإن مفهوم (الناطق) ليس منتزِعاً من النطق، بل منتزع من الذات، وهو الإنسان ولكن باعتبار أن الإنسان متقوم بالنطق، وكذلك مفهوم (ضاحك) و(كاتب)، فإنهما منتزعان

(١) كحاشية السيد الشريف على شرح المطالع: ص ١١.

من الإنسان وليس من الكتابة والضحك، والمصحح للانتزاع انضمام المبدأ، فكل واحد منهما مفهوم بسيط (غير مركب).

(وقد أفاد) المحقق الشريف (في وجه ذلك) الدليل الأول، وتقديره (أن) يقال إن (مفهوم الشيء) الذي هو العرض العام (لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً) وكذلك الأمر بالنسبة إلى مفهوم الذات العام ليس مأخوذاً في مفهوم الناطق، (وإلا لكان العرض العام داخلياً في الفصل)؛ لأنه لو كان مفهوم الشيء مأخوذاً في مفهوم الناطق للزم من ذلك أن يكون العرض العام مقوماً للفصل؛ لأن الناطق فصل، وهو (شيء له النطق)، وهذا مستحيل؛ للزوم أن يكون الخارج داخلياً، وتركب الفصل؛ فيتسلسل.

(ولو اعتبر فيه) أي: المشتق على التركب (ما صدق عليه الشيء) وليس نفس مفهوم الشيء، فإذا قلنا (الإنسان كاتب) فليس معنى هذه الجملة (الإنسان شيء له الكتابة)، وإنما معناها (الإنسان إنسان له الكتابة)، وهذا يعني أخذ الموضوع في المحمول، وحمله على نفسه، وحمل الشيء على نفسه في كل حال ضروري، وهذا يعني أن جملة (زيد كاتب) (انقلبت) فيها (مادة الإمكان الخاص) إلى (ضرورة)، فصارت كيفية النسبة الواقعية لثبوت الكتابة لزيد على نحو الضرورة، مع أنها في الواقع على نحو الإمكان الخاص، وأيضاً انقلاب الجهة، وهي كيفية النسبة المتصورة أو الملفوظة، فتكون قضية (الإنسان كاتب بالإمكان) قضية كاذبة، وينبغي أن يُقال (الإنسان كاتب

بالضرورة)؛ لأن معنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)، وثبوت الذات للذات ضروري، بعد جعل الذات في المحمول؛ (فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الأعظم)^(١).

(وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن أن يختار الشق الأول) وهو إن

(١) وبعبارة ثانية: أنه لا يمكن القول بتركب المشتق؛ وذلك لأنه لو كان مركباً ففي تركبه احتمالات ثلاثة كلها باطلة..

الاحتمال الأول: أن يكون مركباً من مفهوم الشيء العام، ومعنى (الإنسان ناطق) هو: الإنسان شيء ثبت له النطق.

الاحتمال الثاني: أن يكون مركباً من مفهوم الذات العام، فيكون معنى (الإنسان ناطق) هو: الإنسان ذات ثبت لها النطق.

وهذان الاحتمالان باطلان؛ لأنه يلزم منهما دخول العرض العام في الفصل، وبالتالي يلزم دخول العرض العام في النوع، فيكون جزءاً مقوماً للنوع، مع أن دخول العرض العام في الفصل وفي النوع باطل.

الاحتمال الثالث: أن يكون المشتق مركباً من واقع الشيء الذي ينطبق عليه مفهوم الشيء، وهو الموضوع الذي يُحمل عليه المشتق، فمعنى قول (الإنسان ضاحك) يعني (الإنسان إنسان ثبت له الضحك)، وقول (الإنسان ناطق) يعني: (الإنسان إنسان ثبت له النطق)، وهكذا. وهذا الاحتمال باطل؛ لأنه يلزم منه انقلاب مادة وجهة القضية من الإمكان إلى الضرورة، وذلك لحدوث تغيير في جملة (الإنسان ضاحك)، وهو أخذ الموضوع في المحمول، وهذا التغيير يقلب القضية ويجعلها ضرورية بعد أن كانت ممكنة؛ فإن ثبوت الضاحك للإنسان ممكن، ولكن ثبوت الإنسان الضاحك للإنسان - أي: ثبوت الذات للذات - ضروري في جميع الأحوال، سواء كان في حال الضحك أم حال عدم الضحك، فخلاصة الدليل الأول هي أنه لا بد أن نقول ببساطة المشتق، وإلا يلزم أخذ العرض العام في الفصل والنوع أو انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية.

المشتق مركب من مفهوم الشيء العام أو مفهوم الذات العام، (ويدفع الإشكال بأن كون الناطق - مثلاً - فصلاً مبني على عرف المنطقيين) وبحسب اصطلاحهم المنطقي الخاص، (حيث اعتبروه) أي: الفصل كالناطق (مجرداً عن مفهوم الذات)؛ لوجود دليل على بساطة الفصول الحقيقية، (وذلك) بحث عقلي دقي (لا يوجب وضعه لغة كذلك) أي: للمعنى الدقي العقلي، فلا ينبغي الخلط بين البحثين، فيقال بأن المشتق حتى في البحث اللغوي قد وضع لمعنى بسيط.

(وفيه: إنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر) في كلمات المنطقيين (فصلاً بلا تصرف في معناه) اللغوي (أصلاً، بل بما له من المعنى، كما لا يخفى) فعلماء المنطق لم يُجَرِّدوا كلمة (الناطق) من مفهوم الشيء، وبعبارة أخرى: لو كان المشتق مركباً لغة فإنه لم يُجَرِّده المناطق من جزء معناه، بل أخذوه كما هو من دون أن يتصرفوا فيه، فيعود الإشكال، حيث يلزم دخول العرض العام في الفصل الحقيقي، (والتحقيق أن يقال: إن مثل (الناطق) ليس بفصل حقيقي، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه، بل لا يكاد يعلم) لأن معرفة الحقائق خاصة بالله تعالى، أو لا أقل لا يعلم بها المناطق (كما حقق في محله^(١))، ولهذا

(١) وقد ذكر في وجه ذلك أدلة، منها:

١- إن حقيقة النوع الخارجية بالفصلية، والحقيقة الخارجية لا تأتي إلى الذهن، وما يأتي إلى

ربما يجعل لازمان مكانه) فيذكر في مكان الفصل أمر مركب من لازمين، ومجموعهما يفيد ما تفيدُه الخاصة، وهو التمييز (إذا كانا متساويي النسبة إليه) أي: النوع، (كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان)، مع أن الفصل بسيط، ولا يتعدد، (وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق)؛ إذ غاية ما سوف يلزم دخول العرض العام في الخاصة، ولا محذور في ذلك، (فإنه وإن كان) الشيء (عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه)، فينفع لتمييزه.

الذهن مجرد مفهوم، والمفهوم لا يحكي عين الواقع.

٢- وأيضاً معرفة الشيء إنما تكون بتحليله إلى أجزائه، وما كان بسيطاً لا يمكن أن يُعرف لأنه لا أجزاء له لكي يُجَلَّل إليها، فلا يمكن أن يُدرك، وهذا ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله في بداية الوصول: ج ١، ص ٢٤٩.

٣- وأيضاً ما نُدرِّكه بالعقل ليس إلا صدى عن ما نُدرِّكه بالحس، فإننا إما نلتقط المفهوم من الخارج حساً - كمفهوم البياض، والسواد، والخشونة، واللينة، والحرارة، والبرودة - أو بواسطة إدراك المفهوم الحسي، كما في المفاهيم المنتزعة من المفاهيم الماهوية، وما يقع عليه الحس في الخارج إنما هو الأعراض، وأما ذات الجوهر فلا يقع عليها حس. نعم، نحن نستكشف أن وراء هذه الأعراض جوهرًا، ولكن لا نُدرِّك الجوهر بحواسنا، والفصول هي ذات الجواهر التي لا نُدرِّكها بالحس، وإنما نُدرِّكها ببرهان عقلي، وهو عدم معقولية تقوم العرض بنفسه، وعدم معقولية وجود العرض من دون موضوع، فحيث لا نُدرِّك الجواهر ولا نُدرِّك الفصول بالحس فإننا لا نملك لها تصوُّراً، وإنما نحن ننتزع وجود الجوهر بدليل عقلي لا يُعيِّن حقيقة الجوهر. إذن، فالمفهوم الحسي ليس فيه مفهوم للفصل، والمفهوم المنتزع لا يحكي حقيقة الواقع، وإنما هو منتزع من وجوده الخارجي أو من وجوده الذهني، ومفهوم الجوهر والأنواع الجوهرية وإن كان موجوداً في الخارج إلا أنه لا يقع عليه الحس، وإنما نستكشفه ببرهان عقلي يدل على وجوده، والبرهان الذي يدل على أصل الوجود لا يفصل لنا حقيقته، فهذه أدلة ثلاثة قيلت لتخريب عدم إمكانية معرفة الفصول الحقيقية.

(وبالجمللة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً)^(١).

(١) عبّر المصنف رحمه الله تارة بالعرض، وأخرى بالعرضي، فقال: (لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلا دخول العرض)، فعبّر هنا بالعرض (في الخاصة) التي هي من العرضي كالضاحك، وتعبيره هذا فيه دمج بين اصطلاحين، فإن العرضي إذا أطلق عند علماء المعقول يراد به أحد ثلاثة معان:

المعنى الأول: العرضي في مقابل العرض، فالعرض هو المبدأ كالبياض، والعرضي هو المشتق من المبدأ، كالأبيض.

المعنى الثاني: العرضي في مقابل الذاتي، ويقصد بالعرضي الخارج الذي يقبل الانفكاك، والذاتي الخارج الذي لا يقبل الانفكاك، فالضحك عرضي بالنسبة إلى الإنسان؛ لأنه خارجي يقبل الانفكاك، فالإنسان قد يضحك وقد لا يضحك، وأما الزوجية بالنسبة إلى الأربعة فهي أمر خارج عن الذات، فإننا لو حللنا ماهية الأربعة لا ننظر بالزوجية، إلا أن الزوجية خارج لا ينفك عن الذات، فيسمى باللازم الذاتي أو ذاتي باب البرهان.

المعنى الثالث: هو العرضي في مقابل الذاتي بمعنى المقوم للذات، وهو ما يُذكر في باب الكليات الخمس، فيقال مثلاً: راسم عرضي، أي: خارج عن ذات الإنسان، بينما ناطق ذاتي، أي: جزء مقوم للإنسان.

وإذا لاحظنا هذه المعاني الثلاثة في اصطلاح العرض فإنه سوف ينكشف لنا أن مفهوم الشيء الذي هو مفهوم عرضي عام ليس عرضاً بحسب الاصطلاح الأول؛ لأنه ليس المبدأ كالبياض، والحرمة، والخوف، ونحو ذلك، وإنما هو مفهوم منتزع خارج عن الذات وهو بحسب الاصطلاح الثاني ذاتي؛ لأنه لا ينفك عن الذات، إلا أن المصنف رحمه الله عبّر عنه بأنه عرض.

نعم، قال المصنف رحمه الله في الخاصة كالمتعجب: (من العرضي) ومراده هنا العرضي بحسب المعنى الثالث، أي: في مقابل الذاتي، فإن الكلي إما ذاتي، وإما عرضي، أي: إما داخل في الذات وإما خارج عن الذات، والخاصة عرضي بهذا المعنى؛ لأنها خارجة عن الذات، ولكنها ليست عرضياً بالمعنى الثاني؛ لأن الخاصة لازمة للذات، فحساس متحرك بالإرادة لازم للحيوان لا

(ثم قال) أي: صاحب الفصول: (إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً)
 أي: أن المأخوذ في المحمول - وهو المشتق - واقع الشيء، ومعنى (الإنسان
 كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)؛ (ويجاء بأن المحمول ليس مصداق
 الشيء والذات مطلقاً) حتى يقال بلزوم انقلاب الممكنة إلى ضرورة حمل
 الذات على الذات فيها، وإنما المحمول هو حصة خاصة وهي (الإنسان له
 الكتابة)، وليس هو المطلق، والموضوع مطلق الإنسان، وإذا لم يكن المحمول
 مطلق الإنسان، (بل) الإنسان (مقيداً بالوصف) وهو (له الكتابة)، (وليس
 ثبوته) أي: الحصة (للموضوع) المطلق ضرورياً، بل ممكناً؛ فلا يلزم
 الانقلاب (حينئذ) لعدم كون ثبوت الحصة للمطلق (بالضرورة؛ لجواز أن لا
 يكون ثبوت القيد ضرورياً)؛ إذ قد يكون القيد المحقق للمقيّد ممكناً، فيكون
 المقيّد الذي هو الكل المتقوم بالقيد ممكناً (انتهى).

(ويمكن أن يقال) في دفع مناقشة صاحب الفصول: (إن عدم كون ثبوت
 القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب)، فحتى لو كان المحمول هو الإنسان
 مع قيد (له الكتابة) وكان قيد (له الكتابة) ممكناً فمع ذلك يلزم الانقلاب؛
 وذلك لأن في المحمول احتمالين، وعلى كليهما يلزم المحذور، فإما يلزم

ينفك عنه.

إذن، فإطلاق المصنف رحمه الله العرض على مفهوم الشيء وعلى مفهوم الذات على خلاف
 الاصطلاح في العرض؛ فإن المقصود بالعرض ماهية من الماهيات لها تحقق في الخارج، ولا يشمل
 اصطلاح العرض المفاهيم الثانية الفلسفية، كمفهوم الإمكان، ومفهوم الوجوب ومفهوم الفعلية
 ومفهوم الشيء.

الانقلاب أو اشتغال القضية على جهة ضرورة الذي هو انقلاب جزئي، (فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً، وإن كان التقييد داخلياً بما هو معنى حرفي^(١) فالقضية) على هذا الاحتمال (لا محالة تكون ضرورية؛ ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق^(٢) للإنسان، وإن كان المقيد به بما هو مقيد) أي قلنا المحمول هو الإنسان مع أخذ القيد وهو له الكتابة (على أن يكون القيد داخلياً، فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والأخرى قضية (الإنسان له النطق) وهي ممكنة)، (و) إذا قلت كيف تنحل قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) إلى قضيتين مع أن (له الكتابة) مجرد وصف؟!

(١) ذكرنا سابقاً وجود احتمالين في هذه العبارة:

الأول: ما ذكره بعضهم من أن المراد دخل التقييد بما هو مرآة فقط وأن الحكم لذات الموضوع من دون أخذ التقييد والقيد، ولكن قلنا بأنه بعيد؛ إذ مرده إلى جعل معنى قضية (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان)، ولو كان هذا مراده فما المحذور في القول بالانقلاب هنا، وهل كان كلام الشريف ناظرًا إليه، وما هو العلاج لو قصد المتكلم دخالة التقييد، فهل يلزم الانقلاب، أم يتم إشكال صاحب الفصول^{رحمته}؟

الثاني: أن يكون المراد دخالة التقييد، دون القيد.

(٢) لعله وقع سهو في قلم صاحب الكفاية^{رحمته}؛ فإن الكلام ليس في مثل قضية (الإنسان ناطق)، وإنما في قضية (الإنسان كاتب)؛ لأنه في مثلها يلزم الانقلاب، وأما في قضية (الإنسان ناطق) فإن المادة والجهة هي الضرورة على كل حال.

ومن هنا ذكر المعلقون ومنهم الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي في بداية الوصول: ج ١ ص ٢٥٣ أنه يصح كلامه إذا كان نظراً إلى قضية (الإنسان ناطق) بعد تفسير (الناطق) بأنه خاصة، وفصل مشهوري.

قلت: (ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أن الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية)^(١)، وهذا له شبيه وهو عقد الوضع، فينحل عقد الحمل (كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ)؛ لأن الموضوع هو ما كان متصفاً بالوصف العنوانى بالفعل، كالإنسان في (الإنسان ناطق) (وقضية ممكنة عند الفارابي)؛ لأن الموضوع هو ما كان متصفاً بالوصف العنوانى بالإمكان (فتأمل).

(لكنه) أي: صاحب الفصول (تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه نظر) أي: (عدم لزوم انقلاب الممكنة إلى الضرورية؛ لأن المحمول حصة وحمل الحصة ممكن) فيه نظر؛ (لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً) كذات

(١) حاصله: في حمل (الإنسان له الكتابة) على الإنسان احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المحمول (الإنسان مع التقيد بقيد له الكتابة)، وأما قيد (له الكتابة) فهو خارج عن المشتق، وهنا سوف يلزم حمل نفس المقيد - وهو الإنسان - على الموضوع فيكون هذا من حمل الذات على الذات، وحمل الذات على الذات على نحو الضرورة، فيلزم الانقلاب.

الاحتمال الثاني: أن يُقال بأن المحمول هو (الإنسان مع قيد ووصف له الكتابة)، فالمجموع محمول على الإنسان الموضوع، وهنا سوف تنحل القضية في حملها إلى قضيتين:

١- الإنسان إنسان.

٢- الإنسان له الكتابة.

والوجه في ذلك هو إن وصف وقيد (له الكتابة) المحمول خبر، ولكن قبل العلم به؛ فإن الخبر وصفٌ بعد العلم به، والوصف خبر قبل العلم به، فإذا انحلت قضية (الإنسان كاتب) الممكنة إلى قضيتين، وكانت القضية الأولى ضرورية؛ لأنها من حمل الذات على الذات؛ فإنه سوف تكون جملة (الإنسان كاتب) مشتملة على الضرورة، وهذا باطل.

الإنسان المأخوذة في الموضوع التي هي ما صدق عليه أنه إنسان بالقوة أو ما صدق عليه أنه إنسان بالفعل (إن كانت مقيدة به واقعاً) بوصف له الكتابة واقعاً، فجعل الموضوع الإنسان الكاتب واقعاً (صدق الإيجاب بالضرورة)^(١)، من باب الضرورة بشرط المحمول (وإلا) بأن أخذ الإنسان بالقوة أو بالفعل مع عدم الكتابة (صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق زيد كاتب بالضرورة)؛ وذلك لأن هذه القضية قضية ممكنة، (لكن) إذا أخذ المحمول في الموضوع (يصدق زيد [الكاتب] بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة) فيحصل الانقلاب في الصورتين. نعم، لا يحصل إذا أخذ الموضوع لا بشرط (انتهى) كلام صاحب الفصول رحمته الله.

(ولا يذهب عليك أن صدق الإيجاب بالضرورة) في الصورتين المذكورتين، وهما:

١- ما إذا كان الموضوع (بشرط كونه مقيداً به واقعاً).

(١) ويوجد تقريبان لوجه تراجعه، وهذا الأول منها، وهو أن يكون مراد صاحب الفصول لزوم الانقلاب في صورتين من ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يُقصد بالإنسان الموضوع لا بشرط، فحينئذ تبقى الجهة على نحو الإمكان.
 الصورة الثانية: أن يؤخذ المحمول في الموضوع، ويكون المقصود من (الإنسان كاتب) هو (الإنسان الكاتب كاتب)، وهنا تنقلب القضية إلى ضرورة الوجود بشرط المحمول.
 الصورة الثالثة: أن يؤخذ عدم المحمول في الموضوع بأن يكون المقصود (الإنسان غير المتصف بالكتابة كاتب)، وحينئذ لا يمكن أن يُقال (كاتب بالإمكان)، بل لابد أن يقال: (ليس كاتباً بالضرورة)، فتتقلب الجهة إلى ضرورة العدم أو الامتناع.

٢- ما إذا كان الموضوع بشرط كونه مقيداً بعدم المحمول.

(لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية؛ ضرورة صدق الإيجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة)، فإن كل قضية - سواء بنينا على بساطة المشتق أم على تركيب المشتق - إذا أخذنا المحمول فيها في الموضوع سوف تنقلب إلى الضرورية، وهذا ليس هو الانقلاب الذي يُقال باستحالته وأراده الشريف الجرجاني، فالانقلاب الذي أراده الشريف الجرجاني ملاحظة الموضوع في ذاته، فإن ملاحظة الموضوع في ذاته في قضية (الإنسان كاتب) تُفيد أنه لا يوجد ما يقتضي ضرورة ثبوت كاتب، فإذا قلنا بالتركيب وأخذنا في المحمول ذات الموضوع فإنه سوف يوجد في الموضوع ما يقتضي الضرورة فيلزم الانقلاب، فالانقلاب في صورة أخذ وجود الموضوع في المحمول لا يضر في برهان البرهنة على البساطة، (كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك) أي: على نحو الضرورة (بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً؛ لضرورة السلب بهذا الشرط) فإذا جعلنا الموضوع (ما هو إنسان بالقوة أو بالفعل وليس متصفاً بالكتابة) فلا بد أن نقول هو ليس كاتباً بالضرورة، (وذلك لوضوح أن المناط في الجهات ومواد القضايا إنما هو بملاحظة ذات الموضوع و(أن نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها، ومع أية منها في نفسها صادقة، لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك، وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة) دائماً في كل قضية؛ (ضرورة

صيرورة الإيجاب أو السلب - بلحاظ الثبوت وعدمه - واقعاً ضرورياً، ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول).

(وبالجملة: الدعوى) التي أرادها الشريف الجرجاني في الاحتمال الثالث تتمثل في انقلاب خاص، (هو انقلاب مادة الإمكان بالضرورة، فيما ليست مادته واقعاً في نفسه وبلا شرط غير الإمكان).

(وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده رحمته الله بإبطال الوجه الأول كما زعمه رحمته الله)، فإن صاحب الفصول قد قال في الاحتمال الثالث: إذا كان المأخوذ واقع الشيء في المشتق ومعنى (الإنسان كاتب) هو (الإنسان إنسان له الكتابة)؛ يلزم الانقلاب؛ لأن الموضوع وهو (الإنسان) إن أخذ بشرط الكتابة انقلبت القضية إلى ضرورة الثبوت بشرط المحمول، وإن أخذ فيه عدم الكتابة انقلبت القضية إلى ضرورة السلب بشرط نفي المحمول، فيلزم الانقلاب، وتقدم الجواب عليه بأنه لا يلزم الانقلاب؛ لأن الانقلاب المقصود هو الانقلاب فيما إذا كانت جهة القضية الإمكان بلحاظ ذات الموضوع من دون أخذ المحمول في الموضوع أو أخذ عدم المحمول في الموضوع وإلا فكل قضية سوف تكون ضرورية من باب الضرورة بشرط المحمول، فما يبحث عنه الشريف الجرجاني هو لزوم الانقلاب مع ملاحظة ذات الموضوع، وهذه المناقشة اتضح الإشكال على ما في تراجع ذكره - أيضاً - صاحب الفصول في تراجعه عن مناقشته في الاحتمال الأول، فإن صاحب الفصول ذكر أنه لو قلنا

بأن المأخوذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم من ذلك انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية؛ لأن معنى (الإنسان كاتب) سوف يكون (الإنسان شيء له الكتابة)، وثبوت الشيء للإنسان ضروري، فتقلب القضية إلى الضرورة، ويرد عليه أنه على مبناه لا يكون حمل الحصة على المطلق على نحو الضرورة، ومحل الكلام هو حمل (شيء له الكتابة) على ذات الإنسان دون شرط، وحمل الشيئية المقيدة بقيد (له الكتابة) عليها ليس على نحو الضرورة، وبالتالي إذا ذكر شرطاً لتخريج الضرورة وهو من اتصاف الموضوع بالشيئية الموجب لضرورة ثبوت حمل الشيئية؛ فسوف نقول له إن هذا الاشتراط غير صحيح، فما ينبغي هو ملاحظة ذات الإنسان من دون اتصافه بالشيئية، ثم يحمل عليه، وهذا الحمل لا يوجب الانقلاب على مختاره؛ لأن حمل الحصة ليس على نحو الضرورة، (فإن حقوق مفهوم الشيء) - وهو ما في الاحتمال الأول من دليل الشريف الجرجاني - (والذات) - وهو الاحتمال الثاني في دليله - (لمصاديقهما، إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما) أي: إطلاق مفهوم الشيء، والذات، (لا مطلقاً ولو مع التقيد) بقيد ممكن مثل (له الكتابة)، فإنه حينئذ لا انقلاب (إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً)، فإنه إذا أُريد أن تنقلب القضية بحمل الحصة فلا بد أن يُقيد الموضوع بالحصة بأن يقال - مثلاً -: (الإنسان بشرط الشيئية التي لها الكتابة شيء له الكتابة)، فإن الجهة تكون ضرورية حينئذٍ (و) ولكن (قد عرفت حال الشرط)، فإن محل الكلام هو ملاحظة ذات الموضوع من

دون أخذ المحمول فيه، ففي هذا النحو من اللحاظ يزعم الشريف الجرجاني حصول الانقلاب، وهنا لا يحصل الانقلاب على رأي صاحب الفصول، فلو زعم حصول الانقلاب فإننا نرد عليه بما ذكره هو في تراجعته عن الاحتمال الثالث، (فافهم).

(ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية) أي: في الشق الثاني من دليل الشريف الجرجاني (لزوم أخذ النوع في الفصل) فيقال: إذا كان المشتق مركباً من واقع الشيء يلزم في (الإنسان ناطق) أن يكون المعنى هو (الإنسان إنسان له النطق)، فيدخل الإنسان في الناطق؛ (ضرورة أن مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان) فيما إذا قلنا (الإنسان ناطق)، حيث صار مصداق (ما له النطق) هو الإنسان، فيؤخذ الإنسان في ناطق؛ (كان) أفضل في تقريب الدليل، وذلك لوجهين:

الأول: هو إنه (أليق بالشرطية الأولى)، فإن التاليين سوف يأتيان في مثال واحد والمحذور فيهما يتنافى مع ما ذكر في مطلب واحد، وهو كتاب الكلليات الخمس، حيث يقال في الشرطية الأولى: إنه يلزم في (الإنسان ناطق) دخول العرض العام في الفصل، ويقال في الشرطية الثانية أنه يلزم دخول النوع في الفصل، وهذا يوجب التناسق بين طرفي الدليل.

الثاني: هو إن هذا التغيير لا يوجب التناسب فحسب (بل) هو يوجب كون الفساد أوضح، ولهذا (كان أولى)؛ وذلك (لفساده) أي: القول بالتركيب

من واقع الشيء (مطلقاً) على هذا التقريب (ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي) بأن كان خاصة؛ (ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً)، فإنه إذا قلنا بأن المشتق مركب من واقع الشيء يلزم المحذور في (الإنسان ناطق)، سواء كان الناطق فصلاً حقيقياً أم خاصة وفصلاً مشهورياً؛ لأنه يلزم على الأول دخول النوع في الفصل الحقيقي، وعلى الثاني دخول النوع في الخاصة، وكلاهما باطل.

(ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة) بدليل ثالث، وذلك بأن يتمسك (بضرورة عدم تكرار الموصوف) وجداناً (في مثل (زيد الكاتب)، ولزومه من التركيب، وأخذ الشيء مصداقاً) كما إذا قلنا بأن معنى (زيد كاتب) هو (زيد زيد له الكتابة) (أو مفهوماً) كما إذا قلنا بأن معنى (زيد كاتب) هو (زيد شيء له الكتابة) بأن أخذنا العرض العام (في مفهومه) أي: مفهوم المشتق.

(إرشاد: لا يخفى أن معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً)، فالقائل بالبساطة يقصد أن ما يُدرك ويتصور عند سماع لفظ (المشتق) مفهوم واحد (بحيث لا يتصور عند تصوره) أي: لفظ المشتق (إلا شيء واحد، لا شيئين، وإن انحل بتعمل من العقل إلى شيئين، كانهلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما. وبالجملية: لا يتنلم بالانهلال إلى الاثنينية - بالتعمل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى) فإن التحليل يقبله حتى المعنى

البسيط بالاتفاق وهو ما وضع له اللفظ الجامد، فلا ينبغي أن يُجعل هذا الانحلال سبباً للقول بالتركب، (وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد)، فإن (الإنسان حيوان ناطق) تعريف بالجنس والفصل، (مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً)، والتعريف الذي هو حد تام في المثال تحليل عقلي، وهو لا يضر بكون الإنسان وضع عند علماء اللغة لمعنى واحد وهو الإنسان الذي يقبل التحليل إلى الحيوان والناطق؛ فإن المُعرّف والتعريف متحدان من حيث الذات، ولهذا يُقال عن حمل (الإنسان حيوان ناطق) حمل أولي لوجود اتحاد مفهومي بين الموضوع والمفهوم ولكن يوجد فرق في الإجمال والتفصيل، (فالعقل بالتعمل يحلل النوع، ويفصله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوراً)، فحقيقة التعريف في الحد ليس إلا تحليل المفهوم إلى أجزائه، ولهذا ذكر بعض الفلاسفة أن المفهوم إذا كان مركباً يكون نظرياً في باب التعريف، وأما إذا كان بسيطاً فيكون بديهيّاً؛ لأن التفكير في باب التعريف عبارة عن تحليل المعنى إلى أجزائه والانتقال من معرفة الأجزاء إلى معرفة الحقيقة، في باب الحد التام، فالتعريف بالحد إنما يكون بمعرفة أجزاء المفهوم، فإذا كان المفهوم بسيطاً لا يكون قابلاً للتعريف فيكون بديهيّاً، هكذا قيل.

وإذا وضع اللفظ لمعنى واحد وهو النوع بحيث ينقذ في الذهن من سماع اللفظ النوع وحده؛ يكون الذهن قادراً بعد خطور المعنى الواحد على

التحليل والتكثير، فيظفر بالفصل والجنس؛ لأن الفصل والجنس مندجان في النوع (فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق)، فيكون المفهوم الواحد به منحلاً إلى أكثر من مفهوم.

الأمر (الثاني:)^(١) من أمور خاتمة المشتق في (الفرق بين المشتق ومبدئه

(١) أراد المصنف رحمه الله في هذا الأمر بيان الفرق بين المشتق وبين المبدأ، ونعرضه هنا ببيان آخر: إن الفرق بين المبدأ والمشتق واضح بناء على القول بالتركيب، فإن مفهوم (كاتب) مثلاً على القول بالتركيب مأخوذ فيه مفهوم الشيء العام أو مفهوم الذات العام أو واقع الشيء العام، بينما المبدأ لم يؤخذ فيه ذلك، وهو مفهوم بسيط، وليس مركباً.

نعم، إذا قلنا ببساطة المشتق - كما هو مختار المصنف رحمه الله - فسوف يكون الفرق غير واضح، فلا بد من عقد بحث لبيان الفرق بينهما؛ إذ لا كلام في وجود فرق بين المشتق والمبدأ، ولهذا يقبل المشتق حمل هو هو، ولا يقبل المبدأ، فإذا كان المشتق بسيطاً ومعناه معنى المبدأ نفسه فلماذا نجد هذا الفرق بينهما؟

والجواب - كما ذكر المصنف رحمه الله - هو إن مفهوم المشتق يمتاز عن مفهوم المبدأ في أخذ معناه (لا بشرط)، بينما معنى المبدأ قد أخذ (بشرط لا)، وأفاد المصنف رحمه الله أن هذا الفرق قد ذكره أهل المعقول والفلاسفة، ومراد أهل المعقول من (لا بشرط) و(بشرط لا) ليس ملاحظة المفهوم في مقام مقايضة المعنى بالأمور الخارجة عنه التي قد تثبت له، كمقايضة (الرقبة) إلى (الإيمان) كما تقدم بيانه، وإنما المقصود بلحاظ الحمل، ففي (بشرط لا) يلاحظ ذات المعنى كالبياض وينظر إليه في ذاته، ولا ينظر إليه بالنسبة إلى المقارنات، ولكن يلحظ بما هو ماهية، فإن (البياض) من الكيف المبصر، والكيف المبصر كيفية خاصة تختلف عن سائر الماهيات العرضية، فضلاً عن ماهية الجوهر، وحيثئذ سوف لن يقبل (البياض) الحمل على موضوعه وهو الجوهر الذي يقوم به؛ لأنه ككيف مبصر يختلف عن الجوهر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأعراس التي تعرض أعراساً، كالاستقامة التي تعرض الخط، فإن الخط تعرضه الاستقامة كما يعرضه الانحناء، وإذا لاحظنا الاستقامة كماهية من الماهيات ولاحظنا أنه من الكيف العارض للكميات؛ فإنه سوف تكون له نفسية مغايرة للماهيات الأخرى ومنها الكم المتصل الذي يكون معروضاً له وإذا صارت الاستقامة مغايرة كمغايرة البياض لمعرضها فسوف تكون كالبياض لا تقبل الحمل على

مفهوماً)، فإن هنالك ظاهرة تمييز بين المشتق والمبدأ، وهي (أنه) أي: المشتق (بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه) فيقال: (زيد كاتب)، ولا محذور (لما هما) أي: الذات والمشتق (عليه من نحو من الاتحاد) حيث إن الملحوظ في المشتق المبدأ بما هو قائم بالذات، ومتحد بها بنحو من أنحاء الاتحاد، كأن يكون قائماً به قيام حلول، كما في البياض أو قيام صدور، كما في الكتابة، فيوجد اتحاد، ومع وجود الاتحاد يتوفر الشرط المصحح للحمل، وهو وجود جهة اتحاد، وجهة المغايرة واضحة، فإن ذات (زيد) تختلف عن ذات الكتابة، وهذا (بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك) أي: الحمل، (بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره) أي: غير الذات، و(لا) يُحمل عليها بحمل (هو هو، وملاك الحمل، والجري إنما هو نحو من الاتحاد والهوية)، وهذا الملاك مفقود بسبب لحاظ المبدأ كماهية في نفسها، مغايرة لغيرها من الماهيات بما في ذلك ماهية الجوهر.

(وإلى هذا) وهو إن الفرق بين المبدأ والمشتق هو الفرق بشرط لا ولا

معروضها، وهذا معنى أنها أخذت بشرط لا عن الحمل. وأما في (لا بشرط) فإن معنى (البياض) لا يلحظ كماهية لها ذات تختلف عن سائر الماهيات، وإنما من جهة أن له وجوداً لغيره، وظرف وجوده الغير، وبهذا اللحاظ سوف نظفر بجهة اتحاد بين العارض والمعروض، وهذه الجهة هي إن العارض وجوده للمعروض ومتحد به بنحو من أنحاء الاتحاد، ولو اتحاد العارض بالمعروض، أو اتحاد الصادر بمصدره كما في (الإنسان والكتابة) أو (الإنسان والكلام)، وحينئذ فسوف يتحقق شرط صحة الحمل وهو الاتحاد، فيصح الحمل.

بشرط بلحاظ الحمل، لا المنضّمات (يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آباءً عنه، وصاحب الفصول رحمته الله - حيث توهم أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد)، فيكون الفرق بينهما كالفرق بين الرقبة وبين الرقبة المؤمنة، أي: بالإطلاق والتقيد - (أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل (العلم) و(الحركة) على الذات، وإن اعتبرنا لا بشرط) أي: أخذ (العلم) مطلقاً، وأخذت (الحركة) مطلقة بلحاظ العوارض والمنضّمات، (وغفل عن أن المراد ما ذكرنا)، وهو لحاظ المعنى في ذاته فتارة بما هو ماهية مغايرة للماهيات ومنها ماهية الموضوع، وأخرى بما هو وجود في غيره، وهذا ما جرى عليه اصطلاح أهل المعقول (كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل، وبين المادة والصورة، فراجع).

(الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهووية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات) فإنه يوجد جهة اتحاد ومغايرة بين الإنسان والممكن أو الضاحك (ولا يعتبر معه) أي: مع تأمين جهة الاتحاد والمغايرة (ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً) كما ذكر صاحب الفصول رحمته الله، حيث اعتبر

شروطاً ثلاثة في تحقق الحمل وصحته، ومنها اعتبار الموضوع والمحمول جملة واحدة، ثم حمل أحدهما على الآخر باعتبار أن الموضوع جزء من المجموع، (بل) ما ذكره كشرط ثالث سوف يكون مانعاً من صحة الحمل؛ لأنه سوف يجعل العلاقة بين الموضوع والمجموع الذي باعتباره يكون الحمل؛ علاقة الكل بالجزء (فيكون لحاظ ذلك محلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية، ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول) وهذا أحدث مغايرة بينهما.

هذا (مع وضوح عدم لحاظ ذلك) أي: ملاحظة المجموع بعد الاعتبار (في التحديدات) التي تذكر في الحمل الأولي (وسائر القضايا) التي من الحمل الشائع (في طرف الموضوعات) فإنه في جميع القضايا يحمل المحمول على ذات الموضوع، ففي (الإنسان حيوان ناطق) يكون الموضوع ذات الإنسان، ولا يلحظ المجموع من الإنسان والحيوان الناطق، (بل لا يلحظ في طرفها) أي: الموضوعات (إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات، ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد) فوجود اتحاد بينهما يصح الحمل، ويراد بالحمل بيان جهة الاتحاد، وجهة الاتحاد على أنحاء، فقد تكون جهة الاتحاد بمعنى أن وجود الموضوع هو وجود المحمول، وقد يكون بمعنى أن وجود الموضوع منشأ لانتزاع المحمول، وقد يكون معنى أن وجود المحمول قائم بالموضوع بنحو من أنحاء القيام، ويكون الحمل متحققاً

صحيحاً مفيداً إذا تحقق وجود اتحاد بين الموضوع والمحمول (مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار) كما في الحمل الأولي حيث إنه يوجد اتحاد بين مفهوم الموضوع والمحمول وتكون المغايرة بالاختلاف بالإجمال والتفصيل أو الإبهام والتحصيل أو بدعوى المغايرة، فيراد نفي المغايرة بذكر الحمل الأولي كما في (الإنسان إنسان)، (فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام. وفي كلامه موارد للنظر، تظهر بالتأمل وإمعان النظر)، وقد تقدم بعضها.

(الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه)، فكما يشترط مغايرة المحمول وهو المشتق فكذلك يشترط مغايرة مبدأ المشتق المحمول للموضوع؛ لأنه على القول ببساطة المشتق سوف يكون المبدأ عين المشتق، فكما تُعتبر مغايرة المشتق للموضوع لأنه المحمول فإنه تُعتبر مغايرة المبدأ الذي هو عين المحمول. نعم، ينبغي البحث عن معنى المغايرة بين المبدأ للموضوع، وتكفي المغايرة (مفهوماً، وإن اتحدا) أي: المبدأ والموضوع (عيناً وخارجاً، فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته؛ يكون على الحقيقة؛ فإن المبدأ فيها) - مثل العلم في العالم، والقدرة في القادر - (وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً، إلا أنه) أي: المبدأ (غير ذاته تعالى مفهوماً)، وما دمنا نكتفي بالمغايرة المفهومية فإنه سوف يكون حمل

عالم وقادر على الله (تبارك وتعالى) حملاً صحيحاً (يكون على الحقيقة)، وإن كان المبدأ متحداً مع الموضوع، وما ذاك إلا لأنه لا يشترط المغايرة الخارجية بين المبدأ وبين الموضوع في صدق المشتق على نحو الحقيقة^(١).

(ومنه قد انقذ ما في الفصول) الغروية (من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى، بناء على الحق من العينية) بين الصفات وبين الذات الإلهية المقدسة؛ (لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق) بين المبدأ

(١) في عبارة المصنف رحمه الله: (فصدق الصفات - مثل: العالم، والقادر، والرحيم، والكريم، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى...)؛ مسأحة من جهتين:

الجهة الأولى: هي إن الصفات التي ذكرها (عالم، وقادر، ورحيم، وكريم) قد عبر عنها بقوله (إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال) مع أن هذه الصفات التي ذكرها بأجمعها من صفات الكمال والجمال، ولا تندرج تحت صفات الجلال؛ لأن المقصود بصفات الجلال الصفات السلبية، ككونه (تبارك وتعالى) ليس جسماً، ولا متحركاً، ولا في موضوع، ولا مركباً، وسائر الصفات التي يُعبر عنها بالصفات الجلالية أو الصفات السلبية، ولعل مقصوده رحمه الله بيان أن ما ذكره يجري حتى في الصفات السلبية، وهو محل تأمل؛ لما سوف نذكر في الجهة الثانية.

الجهة الثانية: هي إن حديث المصنف رحمه الله كما هو واضح في الصفات التي هي عين الذات كصفة القدرة وصفة العلم وصفة الحياة، ففي مثل هذه الصفات يُقال بأن حمل المشتق على الذات حمل حقيقي وإن كان المبدأ - وهو هذه الصفات - عين الذات، وأما في الصفات التي لا يكون المبدأ فيها عين الذات وإنما يكون المبدأ قائماً بالذات وهي الصفات الفعلية كصفة الرحيم، والكريم؛ فلا يأتي؛ لأن المبدأ ليس عين الموضوع لكي يُبحث هل هذه العينية الخارجية تضر في صحة حمل المشتق على نحو الحقيقة على الذات أم لا؟ فالرحيم هو الذي صدرت منه الرحمة، وتقوم به قيام صدور، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكريم. وعليه، فحتى لو كنا نقول باشتراط المغايرة الخارجية - كما يقول صاحب الفصول - فإنه ينبغي أن نقول بصحة الحمل حقيقة في مثل عادل - بناء على أن العدل من صفات الله الفعلية - ورحيم، وكريم، وخالق، وسائر الصفات الفعلية.

والموضوع، فإذا قلنا (الله عالم) فلا بد أن نقول بأن (عالم) حقيقة من جهة تحقق النقل، فكان موضوعاً للمورد الذي يُغايَر فيه المبدأ الموضوع فقط، ثم نُقل للأعم أو نقول بأن هذا الحمل على نحو المجاز فيما إذا لم نلتزم بالنقل، ولا يكون هذا الحمل من الاستعمال الحقيقي حينئذ.

ويلاحظ عليه أن كلامه هذا مبني على اعتبار المغايرة الخارجية بين المبدأ والموضوع، ولا دليل على اعتبار هذه المغايرة؛ (وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً، و) ما ذكر من وجود إجماع على اعتبار المغايرة بين المبدأ والموضوع فجوابه هو إنه (لا اتفاق على اعتبار غيرها) أي: غير المغايرة الذهنية (إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره، كما لا يخفى، وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك) أي: المغايرة المفهومية (بين الذات ومبادئ الصفات).

(الخامس): في اعتبار قيام مبدأ المشتق في الموضوع في صحة الحمل، فـ(إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق؛ في اعتبار قيام المبدأ به) أي: بالموضوع، فهل يعتبر قيام مبدأ العلم مثلاً بزيد في صحة (زيد عالم) و(في صدقه) أي: المشتق عليه (على نحو الحقيقة) أم لا يُعتبر هذا القيام؟

(وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالضروب والمؤلم - بالفتح -)، فإنك تقول - مثلاً - (زيد

ضارب)، مع أن الضرب يقع على المضروب ويقوم به.

(والتحقيق: إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الألباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص) من أنحاء التلبس (على اختلاف أنحائه) من كونه قياماً صدورياً أو حلولياً أو قياماً بمعنى الوحدة في الخارج، وهذه المغايرة الثابتة بين الأنحاء هي التي تكون (الناشئة من اختلاف المواد تارة و) الناشئة من (اختلاف الهيئات أخرى) فقد يكون اختلاف المواد في نفسها (من) دون دخالة شيء موجباً لفهم أن (القيام) متحقق (صدوراً) كما في التكلم (أو حلولاً) كما في اللون (أو) وقوعاً عليه) كما في الضرب (أو) وقوعاً (فيه) كما في (يوم عاشوراء مقتل الحسين عليه السلام)؛ فإن مقتل أخذ فيه قيام المبدأ - وهو القتل - بمعنى الوقوع فيه؛ لأنه ظرف، (أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً، كما في صفاته تعالى، على ما أشرنا إليه آنفاً) فإنه في مورد انتزاع العالم من ذات الله (تبارك وتعالى) يكون معنى قيام العلم هو العينية والتحقيق بوجود واحد في الخارج، فالله والعلم خارجيان ولكن على نحو الوحدة (أو) يكون القيام (مع عدم تحقق إلا للمنتزع عنه، كما في الإضافات والاعتبارات) كالإمكان، والفوقية، والتحتية (التي لا تحقق لها، ولا يكون بحذائها في الخارج شيء، وتكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة)، فإن الإمكان - مثلاً - لا يوجد خارجاً، وإنما الموجود وجود الممكن، ووجود زيد منشأ لانتزاع الإمكان، فوجد قيام،

ولكن بمعنى أن الموضوع منشأ لانتزاع المحمول، (ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً) فإن مفهوم العلم مغاير لمفهوم الله (تبارك وتعالى) ولكن يوجد بينهما قيام عيني ووحدة في عالم الخارج، فيكون العلم مغايراً له تعالى مفهوماً، (وقائماً به عيناً، لكنه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّة، وكان ما بحذائه) أي: العلم (غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية، وكان ما بحذائه عين الذات، و) لا تقل إن العرف يفهم من عالم ما ثبت له الكشف، لا ما كانت الذات عين الكشف؛ لأننا سنقول: إن (عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى)، فإن العرف مرجع في تحديد المفاهيم فقط، ولا يُرجع إليه في تحديد مصاديق المفاهيم، وقد حدد العرف مفهوم العالم وهو من عنده كيف، والعقل بالدقة يميز بين مصاديق (من عنده كيف) ويدرك أن بعضها يكون كشفه عين ذاته، وعليه فيكون حمل (عالم) على الله عز وجل وإن كان العلم عين ذاته (على نحو الحقيقة)؛ إذ صدق المفهوم على المصداق قهرياً، و(إذا كان لها) أي: المشتقات (مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة، ولو بتأمل وتعمّل من العقل) يكون حمل المشتقات حقيقياً، (و) لا يضر عدم إدراك العرف كون الله تعالى مصداقاً للمفهوم فـ(العرف إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها).

وبالجملة: يكون مثل العالم، والعدل، وغيرهما - من الصفات الجارية

عليه تعالى وعلى غيره - جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد، وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من الاتحاد، وكيفية التلبس بالمبدأ)، فالمفهوم واحد، ويجري على الذوات بما له من معنى. نعم، يعتبر قيام المبدأ بالموضوع، والقيام يختلف في مورد الله تبارك وتعالى عن القيام في مورد زيد - مثلاً - (حيث إنه بنحو العناية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره)، وعليه (فلا وجه لما التزم به في الفصول، من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى، كما لا يخفى)، فيمكن أن لا نقول بتحقيق النقل في مثل عالم، ونلتزم بأن الحمل حقيقي؛ وذلك لوحدة المعنى مع التفاوت في المصداق، و(كيف) يلتزم بأن المعنى في مورد الله (تبارك وتعالى) يختلف عن المعنى في مورد الممكنات؟! (ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان وألفاظاً بلا معنى، فإن غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: إنه تعالى عالم، إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام) الذي قلناه على الممكن (أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى) العام، ومصداق ما يُقابل مفهوم (ما انكشف له المعلوم) هو من لا كشف عنده، (فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، وإما أن لا نعني شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة، وكونها بلا معنى، كما لا يخفى).

والعجيب أنه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره) تبارك وتعالى،

فإن صاحب الفصول رحمه الله لما ذكر أنه إذا أطلق (العالم) على الله (تبارك وتعالى) يُقصد منه معنى مُغاير للمعنى الذي يطلق على الممكن، فإن (عالم) في مورد الله تعالى بمعنى من كان العلم ذاته، والممكن ليس كذلك، فلا يصح حينئذٍ إطلاق لفظ (العالم) الذي يطلق على الله (تبارك وتعالى) على الممكن، (وهو كما ترى) فإن المعنى واحد في الحمل على الواجب والممكن. نعم، ما يختلف هو المصدق، (وبالتأمل فيما ذكرنا، ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين والمحاكمة بين الطرفين، فتأمل).

(السادس): في أنه هل يعتبر في كون الاستعمال المشتق حقيقة أن يكون الإسناد حقيقياً؟ و(الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري)، فإن الماء يتصف حقيقةً بالجريان ولا توجد واسطة في العروض بين الجريان وبين الماء، فيكون حمل الجاري على الماء حملاً حقيقياً بلا خلاف وبلا إشكال بين المصنف وبين صاحب الفصول رحمه الله، ولا يُشترط في كون استعمال المشتق حقيقة أن يكون الموضوع الذي يُحمل عليه المشتق يتصف بالمبدأ - وهو الجريان - حقيقةً كذلك، بل يكفي أن يكون متصفاً ولو بواسطة في العروض، كما في (الميزاب جار)، فإن الميزاب لا يتصف بالجريان حقيقة. نعم، توجد واسطة في العروض، فلأن الماء الذي يمر في الميزاب جار فيحمل الجريان على الميزاب، فتوجد واسطة في العروض، وهذا كاف لكي يكون استعمال (جار)

حقيقياً، ولا يشترط التلبس الحقيقي الدقي بالجريان في المثال، (بل يكفي التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الواسطة) في العروض (كما في الميزاب الجاري) كما أوضحنا، (ف) إن (إسناد الجريان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز) وما له الجريان حقيقة الماء، وليس هو (إلا أنه) أي: المجاز (في الإسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي)، لأنه قصد في (الميزاب جار) من (جار) معناها الحقيقي، وهو ما فيه الجريان، ولكن وسع العقل المعنى وجعله يشمل الجاري حقيقة وما كان محلاً للجاري وهو الميزاب، فصار الإسناد مجازياً، إلا أن المعنى (وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي) إلا أن استعمال اللفظ فيه حقيقي، (ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، ولهذا صار محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام)^(١).

(١) قال المصنف رحمه الله في بداية الأمر السادس: (الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة؛ التلبس بالمبدأ حقيقة)، فعنون الأمر السادس بعنوان (صدق المشتق على الموضوع حقيقة)، وهذا ما أوجب أن يكون اضطراب وإرباك في عبارته - كما ذكر المحقق الروحاني رحمه الله - وكان حق عنوان هذا الأمر أن يكون بهذا النحو: (الظاهر أنه لا يعتبر في استعمال المشتق على نحو الحقيقة أن يكون جري المشتق على الذات على نحو الحقيقة)، فلا يذكر الصدق الحقيقي كمحل للبحث، ولو أنه عنون الأمر بما ذكرناه لما وجد إرباك أو تدافع واضطراب في عبارته رحمه الله.

وبهذا - والله الحمد - تم الكلام في الأمور التي ذكرها المصنف رحمته الله كمقدمة لمقاصد علم الأصول، ووصل بنا الكلام إلى المقصد الأول من مقاصد علم الأصول، وهو البحث في الأوامر، ولهذا ختم المصنف مقدمات مقاصد علم الأصول في قوله رحمته الله (والحمد لله، وهو خير ختام) بحمد الله (تبارك وتعالى) أن وفق لذلك، فله (تبارك وتعالى) الحمد والمِنَّة أن وفقنا للوصول إلى هذا الموضوع، ونسأله تبارك وتعالى أن يُتم نعمته علينا بتعجيل فرج ولينا، وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح إنه جواد كريم.

المقاصد

وهي ثمانية:

الأول: الأوامر.

الثاني: النواهي.

الثالث: المفاهيم.

الرابع: العام، والخاص.

الخامس: المطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

السادس: الأمارات.

السابع: الأصول العملية.

الثامن: تعارض الأدلة.

المقصد الأول

وفيه فصول:

الفصل الأول: مادة الأمر.

الفصل الثاني: صيغة الأمر.

الفصل الثالث: مباحث الإجزاء.

الفصل الرابع: مقدمة الواجب.

الفصل الخامس: مبحث الضد.

الفصل السادس: أمر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط.

الفصل السابع: تعلق الأحكام بالطبائع.

الفصل الثامن: نسخ الوجوب هل يدل على بقاء الجواز؟

الفصل التاسع: الوجوب التخييري.

الفصل العاشر: الوجوب الكفائي.

الفصل الحادي عشر: الوجوب المؤقت.

الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر بشيء.

الفصل الثالث عشر: الأمر قبل امتثال الأمر الأول.

الفصل الأول

في مادة الأمر، وفيه جهات:

الجهة الأولى: معاني المادة، وتحديد المعنى الوضعي لها.

الجهة الثانية: هل يعتبر العلو أو الاستعلاء في معنى المادة؟

الجهة الثالثة: هل المادة موضوعه لخصوص الطلب الإلزامي؟

الجهة الرابعة: هل المادة موضوعه للطلب الحقيقي أم الإنشائي؟ وبحث

(الطلب والإرادة).

الجهة الأولى

في معاني مادة (الأمر) وتحديد المعنى الوضعي لها

متن الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: المقصد الأول: في الأوامر، وفيه فصول:

الأول: فيما يتعلق بإادة الأمر من الجهات، وهي عديدة:

الأولى: إنه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعددة، منها الطلب، كما يقال: أمره بكذا. ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا. ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١). ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٢). ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً. ومنها الحادثة، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا. ولا يخفى أن عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر [كذا]) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض. نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم. وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة، والشأن. وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول^(٣) من كون لفظ الأمر حقيقة في

(١) سورة هود: آية ٩٧.

(٢) سورة هود: آية ٦٦-٨٢.

(٣) الفصول الغروية: ص ٦٢، القول في الأمر.

المعنيين الأولين، ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة، والشيء. هذا بحسب العرف واللغة. وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل^(١) الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص، ومجاز في غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق؛ فإن معناه - حينئذ - لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه - ظاهراً - تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر. ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول - لا نفسه - تعبيراً عنه بما يدل عليه. نعم، القول المخصوص - أي: صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة؛ ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز. وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال - لو سلم، ولم يعارض بمثله - فلا دليل على الترجيح به، فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه - ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق - فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالمخصوص، أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول.

(١) الفصول: ص ٦٢ - ٦٣.

أقول: وصل الكلام إلى المقصد الأول من مقاصد كتاب (كفاية الأصول)، فقد تقدم أنه يتكون من مقدمات جمعها المصنف (شكر الله سعيه) تحت عنوان المقدمة، وهي ثلاثة عشر أمراً، وتنتهي ببحث المشتق، ثم المقاصد، وهي مقاصد ثمانية، ثم الخاتمة، وهي في الاجتهاد والتقليد، والمقصد الأول مخصص للأوامر، وهو يقع في فصول، وأولها في مادة (الأمر)، وهي (الألف، والميم، والراء)، والكلام في مادة الأمر يقع في جهات:

تحديد المعنى الوضعي لمادة الأمر:

الجهة الأولى: في تحديد المعنى الوضعي لمادة الأمر، ونُبيّن ما ذكره المصنف رحمته الله في هذه الجهة ضمن نقاط:

المعاني الاستعمالية للمادة:

النقطة الأولى: ذكر المصنف رحمته الله أن مادة الأمر تستعمل في عدة معان، وقد أوصل البعض هذه المعاني إلى ما يزيد على خمسة عشر معنى، إلا أن المصنف رحمته الله اقتصر على ذكر سبعة معان:

المعنى الأول: هو الطلب، فإن مادة الأمر قد تستعمل ويراد منها الطلب،

كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(١)، أي: إن الله (تبارك وتعالى) يطلب العدل والإحسان، ولا ينكر وجود فرق بين (يأمر) وبين (يطلب) في أن (يطلب) تتعدى بنفسها، ولهذا يقال (يطلب العدل)، بينما (يأمر) تعدت بالباء كما في ﴿يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾، إلا أن الاختلاف في الحاجة إلى حرف في التعدية وعدم الحاجة لا يُغيّر في المعنى، ولهذا نجد كتب المعاجم تشتمل في موارد كثيرة على تفسير بعض الأفعال بأفعال أخرى تختلف عنها في أنها تتعدى بنفسها أو تتعدى بحرف آخر، فمثلاً إذا أراد علماء اللغة أن يُبينوا معنى زار، يقولون: زاره أي: حلّ عليه ونزل به، فيذكرون فعلين كل واحد منهما لا يتعدى بنفسه، بخلاف (زار)، وكل واحد منهما يتعدى بحرفٍ يختلف عن الحرف الذي يتعدى به الآخر، فإن (نزل) يتعدى بـ(على)، و(حلّ) يتعدى بـ(الباء)، فاختلاف الفعلين في التعدية لا ينبغي أن يكون سبباً للحكم باختلاف المعنى.

ومن هنا نعرف الخلل في مشاغبة الفخر الرازي في دلالة حديث الغدير على أولوية أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد ذكر الرازي أن لفظ الحديث (من كنت مولاه)، والمولى يختلف عن الأولى؛ لأن (المولى) يضاف بنفسه، فتقول (مولى فلان)، وأما في (الأولى) فلا بد من وضع حرف، فتقول (أولى بفلان)، ومما أسلفناه آنفاً اتضح الجواب على مشاغبته.

إذن، فمادة الأمر قد تستعمل في الطلب كما تقدم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، وكما في قول النبي ﷺ فيما روي عنه (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) أو (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم)^(١)، أي: إذا طلبت منكم شيئاً فأتوا به ما استطعتم.

المعنى الثاني: هو الشأن، كما في جملة (شغلني أمر الدار أو الدابة)، فإن المقصود هنا شغلني شأن الدار أو شأن الدابة، وقيل: معنى الشأن في اللغة الحال والوضع، فيقال شأنه رفيع أو شأنه ضيع، والمقصود حاله أو وضعه رفيع أو ضيع، وتحديد المراد من كلمة الشأن في اللغة يحتاج على بحث مفصل.

المعنى الثالث: هو الفعل، ومثل له المصنف بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(٢)، وكأن معناها: وما فعل فرعون برشيد، وقد صار تمثيل المصنف ﷺ لاستعمال مادة الأمر في الفعل بهذه الآية الكريمة محل تأمل عند بعض الشراح والمعلقين على كتاب الكفاية، ومن هؤلاء المرحوم الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي ﷺ^(٣)، فقد ذكر ﷺ أن قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ يشكل الجزء الأخير من الآية ٩٧ من سورة هود، وقد قال (تبارك وتعالى) قبلها: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾، ثم قال (تبارك وتعالى): ﴿إِلَىٰ

(١) رواه مسلم في كتابه برقم: ١٣٣٧.

(٢) سورة هود: آية ٩٧.

(٣) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٩٦.

فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿١٠﴾، فالحديث في الآية المباركة عن دعوة نبي الله موسى (على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام)، فإنه دعا الناس إلى الحق، وأظهر لهم المعاجز، والآيات الباهرات، وطلب فرعون من قومه البقاء على ما هم عليه، وقد أطاعه قومه في أمره، ولم يتبعوا الحق الذي جاء نبي الله موسى ﷺ به، فقال (تبارك وتعالى): ﴿فَاتَّبِعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ﴾، ثم قال (تبارك وتعالى): ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾، فبمقتضى دلالة هذا السياق، يكون المقصود بالأمر الطلب، أي: طلب منهم فرعون أن لا يتبعوا نبي الله موسى ﷺ وأن يلزموا ما هم عليه، وهم استجابوا، وكان أمره مضلاً لهم، وموجباً لعدم اتباعهم للهدى، وعلى هذا لا يكون تمثيل المصنف رحمته الله لاستعمال مادة الأمر في الفعل بهذه الآية المباركة في محله، وكان عليه رحمته الله أن يُمثّل بمثال آخر، وسوف يأتي إن شاء الله في الأمور التي نذكرها في خاتمة الكلام في هذه الجهة الأولى ما نحتمله في وجه نظر المصنف رحمته الله.

المعنى الرابع: هو الشيء، كما في جملة (رأيت اليوم أمراً عجيباً)، فإن المقصود هنا: رأيت شيئاً عجيباً أو (اجتماع النقيضين أمرٌ مستحيل)، فإن المقصود شيء مستحيل أو (الأمن والسلامة أمران مهمان)، فإن المقصود شيئان مهمان.

المعنى الخامس: هو الحادثة، كما في (طراً على زيد أمرٌ منعه من الحضور)، فإن المقصود هنا طراً على زيد حادثة أو حادث منعه من الحضور، أو كما في

(حدث أمرٌ مكروه) أي: حدث حادث مكروه.

المعنى السادس: هو الغرض، كما في (جاء زيد لأمر منزله أو لأمر أمواله)، فإن المقصود هنا أنه جاء لغرض يرتبط بمنزله أو يرتبط بأمواله.

المعنى السابع: الفعل العجيب، كما في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَلَىٰهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِّن سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ﴾^(١)، فإن المقصود هنا من (جاء أمرنا) هو مجيء الإهلاك، فالأمر هنا يراد منه الإهلاك، والإهلاك فعل عجيب لله (تبارك وتعالى).

هذه هي المعاني السبعة التي تستعمل فيها كلمة الأمر، وتعرض لها المصنف رحمته الله.

عدم كون بعض ما ذكر من معاني المادة:

النقطة الثانية: بعد أن استعرض المصنف رحمته الله هذه المعاني السبع ذكر أن بعضها ليس معنى لمادة (الأمر)، بل ولم تستعمل فيها، ومن اعتبرها معاني وضعية لمادة الأمر قد وقع في الاشتباه، فتصور أن مادة (الأمر) مشترك لفظي بين هذه المعاني، وتصوره هذا بسبب الخلط بين المصداق والمفهوم، فتصور استعمال اللفظ في بعض هذه المعاني، ثم توهم وضع مادة (الأمر) لها، مع أنها لم تستعمل في هذه المعاني، وإنما استعملت في مصاديقها، وهي لم توضع

للمصداق، كما لم توضع للمفهوم الذي هو أحد هذه المعاني المنطبق على تلك المصاديق، فمن عدّ هذه المعاني معاني لمادة (الأمر) فقد وقع في وهمٍ في وهم، وبسبب وهمه المركب انتهى إلى هذه النتيجة الباطلة، فهو أولاً تصور استعمال مادة الأمر في المعاني، وهذا وهم، ثم تصور ثانياً وضع مادة الأمر لهذه المعاني، وهذا وهم آخر.

معنى الاشتباه بين المفهوم والمصداق:

وقبل أن نذكر المعاني التي وقع فيها الاشتباه نوضح ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي^(١) في توضيح اصطلاح الاشتباه بين المصداق والمفهوم، فقد ذكر^{عليه السلام} أن لاصطلاح الاشتباه بين المصداق والمفهوم معنيين:

المعنى الأول: أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى عام له مصاديق متعددة، مثل لفظ (اللون) الذي وضع للجنس الذي ينطبق على الألوان المختلفة، ومنها اللون الأحمر، فهنا يوجد لفظ وضع لمعنى عام، ويوجد فرد له، وهو الأحمر، وما وضع للفرد هو لفظ (الأحمر)، فيستعمل لفظ العام في المصداق وهو ما وضع له (الأحمر)، كأن يقول شخص: (لون الكتاب جميل)، ولون الكتاب هو اللون الأحمر، فهنا تحقق استعمال اللفظ الموضوع للمفهوم العام في الفرد، وبسبب هذا يتوهم شخص أن لفظ (اللون) نفسه موضوع للون (الأحمر)

(١) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ٢٩٦.

بخصوصه، بأن يكون وضع بوضعين:

الوضع الأول: هو الوضع للمفهوم العام الذي ينطبق على جميع الألوان.

الوضع الثاني: هو الوضع لخصوص اللون الأحمر.

أو يتوهم أن لفظ (اللون) موضوع فقط للفرد، وسواء كان توهمه من النحو الأول أم كان توهمه من النحو الثاني فقد اشتبه عليه الأمر وخلط بين المصداق والمفهوم، فإن لفظ (اللون) موضوع للمفهوم الذي ينطبق على (الأحمر) وعلى (الأصفر) و(الأخضر)، وسائر الألوان، ولم يوضع للمصداق، وهو اللون الأحمر فقط، إلا أن استعمال لفظ المفهوم في المصداق أوجب الاشتباه والاعتقاد بأن لفظ المفهوم موضوع للمصداق.

المعنى الثاني: أن يوجد مفهومان أحدهما مصداق للآخر، كما في مفهوم (اللون) ومفهوم (الأحمر)، فإن الأحمر مصداق للون، واللون مفهوم عام ينطبق عليه وينطبق على غيره، ويكون لكل واحد منهما لفظ وضع له كما هو الفرض، فإن المفهوم العام وضع له لفظ (اللون)، والمصداق الذي هو مفهوم خاص وضع له لفظ (أحمر)، فيأتي شخص ويتصور أن لفظ المصداق وهو (الأحمر) موضوع للجامع والمفهوم العام الذي ينطبق على اللون الأحمر وعلى غيره، على العكس من المعنى الأول من الاشتباه بين المصداق والمفهوم، ففي المعنى الأول ذكر أنه يقع توهم فيتصور وضع لفظ المفهوم للمصداق، وهنا نذكر أنه يقع اشتباه فيتصور وضع لفظ المصداق للمفهوم العام، فإنه إذا توهم

متوهم أن كلمة (أحمر) موضوعة للجنس، وهو اللون، وفي الواقع هي ليست موضوعة له، وإنما لمصادقه؛ فإنه قد اشتبه عليه الأمر وخلط بين المصدق وبين المفهوم.

إذا اتضح هذان المعنيان نطرح هذا السؤال: ما هو مراد المصنف رحمته الله من الاشتباه بين المصدق والمفهوم لما ذكر رحمته الله أن جملة من المعاني التي ذكرت لمادة (الأمر) ليست معاني لها، ومن عدها كذلك فقد وقع في الاشتباه بين المصدق والمفهوم؟ فهل مراده المعنى الأول - وهو توهم وضع لفظ المفهوم العام للمصدق - أم مراده المعنى الثاني - وهو توهم وضع لفظ المصدق للمفهوم العام؟

الجواب: إذا تأملنا في عبارة المصنف رحمته الله نستفيد ما ذكره الشيخ آل راضي رحمته الله من أنه رحمته الله طبق المعنى الثاني للاشتباه بين المصدق والمفهوم في عدد (الغرض) من معاني مادة (الأمر)، فقد ذكر رحمته الله أنه إذا قال المتكلم: (جاء زيد لأمر الدار) فإنه يوجد معنى عام وهو (الغرض)، وله مصداق وهو - مثلاً - بيع الدار فيما إذا كان المراد من (لأمر الدار) بيعها، وقد استعملت مادة الأمر فيه، والبيع مصداق للغرض، ووقع مصداقاً له بسبب دخول (اللام) عليه، فإن قول المتكلم (لأمر الدار) أفادنا أن ما استعمل فيه مادة الأمر - وهو البيع - غرض، فهو مصداق من مصاديق الغرض. وعليه، فمادة الأمر لم تستعمل في الغرض الذي هو المفهوم أصلاً، وإنما استعملت في البيع المصدق، فليس

المقصود من (جاء زيد لأمر الدار) لغرض الدار، وإنما المقصود لبيع الدار، ولكن وقع التوهم وظنّ أن اللفظ المستعمل في المصداق - أي: مادة الأمر المستعملة في البيع - موضوع للغرض الذي هو المفهوم العام المنطبق على البيع في هذا المثال، فهنا وقع اشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني، أي: ظنّ أن اللفظ المستعمل في المصداق موضوع للمفهوم.

ثم قال المصنف رحمته الله (فافهم)، وتوجد احتمالات ثلاثة في أمره بالفهم: الاحتمال الأول: إن المطلب دقيق ولطيف، ويحتاج إلى تأمل ليقننص فهمه.

الاحتمال الثاني: ما ذكره الشيخ آل الشيخ راضي رحمته الله^(١) من أن المصنف رحمته الله ذكر أن عدّ الغرض معنى لمادة (الأمر) من الاشتباه بين المصداق والمفهوم، وفي الاصطلاح يراد من الاشتباه بين المصداق والمفهوم المعنى الأول، وهو توهم أن اللفظ الموضوع للمفهوم موضوع للمصداق، بينما هنا يراد من الاشتباه بين المصداق والمفهوم المعنى الثاني.

والاحتمال الثالث: هو أن المصنف رحمته الله يريد أن يقول إن عدّ الغرض من معاني مادة الأمر ليس من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الأول أو بالمعنى الثاني، بل أسوأ من ذلك، وبيان ذلك:

إنه في الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني يوجد معنى عام ينطبق

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٢٩٧.

على الفرد، فيظن أن لفظ الفرد أو المصداق موضوع للعام المستعمل فيه، فيوجد معنى عام له لفظ ولفظه قد استعمل في المصداق، ولاستعماله في المصداق وقع التوهم، كما في المثال الذي ذكرناه، وهو إن لفظ (اللون) مستعمل فعلاً في اللون الأحمر، هذا في مثال (لون الكتاب جميل)، وأما في جملة (جاء زيد لأمر الدار) فإن العام - وهو الغرض - لم يستعمل لفظه في مصداق مادة (الأمر)، فإن مادة الأمر استعملت في البيع ولم يستعمل الغرض في البيع في عبارة (لأمر الدار)؛ فإنه لم يأت لفظ الغرض أصلاً في هذه الجملة. نعم، لدخول (اللام) وتعدد الدال والمدلول وقع ما استعملت فيه مادة الأمر مصداقاً لمفهوم (الغرض) من دون أن يستعمل لفظ (الغرض) فيه، فإن الموجود في الجملة (اللام) مع مادة (الأمر) المضافة إلى الدار، فلا يوجد هنا لفظ وضع للمفهوم استعمل في المصداق، ثم وقع التوهم وظن أن لفظ المصداق موضوع لمعنى اللفظ العام الذي استعمل فيه.

وبعبارة أخرى: غاية ما يوجد في جملة (جاء زيد لأمر الدار) لفظ (الأمر)، وقد استعمل في البيع، ودخول (اللام) على الأمر الذي بمعنى البيع أفاد أن البيع غرض من دون استعمال لفظ الغرض في الأمر، فإذا توهم متوهم أن الغرض من معاني الأمر فليس ذلك بسبب استعمال لفظ (الغرض) في (الأمر)، وإنما بسبب وقوع مصداق الأمر غرضاً، ومن المحتمل أن يكون هذا مراداً من قول المصنف رحمته الله: (فافهم).

ثم إن المصنف رحمته الله بعد أن بين أن دعوى وضع لفظ (الأمر) للغرض من الاشتباه بين المصداق والمفهوم والذي هو الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني؛ قال: (وهكذا الحال في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ يكون مصداقاً للتعجب، لا مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثة، والشأن)، وفي هذه العبارة يضيف أن الاشتباه بين المصداق والمفهوم كما وقع في مفهوم (الغرض) كذلك وقع في عدّ ثلاث معانٍ أخرى، وهي:

١- الفعل العجيب.

٢- والحادثة.

٣- والشأن.

ولم يذكر رحمته الله مطلق الفعل كما في قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١) فهل عدم ذكره لأنه يُعرف حاله من معرفة حال غيره، أم لنكتة خاصة ترتبط بالاستشهاد بقوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾؟

وسوف نقف قليلاً - إن شاء الله - لكي نتأمل في جواب هذا السؤال في الأمور التي نذكرها بعد بيان ما ذكره المصنف رحمته الله في الجهة الأولى.

والسؤال الأهم الذي نواجهه هنا هو: ما هو مراد المصنف رحمته الله من قوله: (وكذا الحال...) وبيانه وقوع الاشتباه في الفعل العجيب، والحادثة، والشأن؟ فهل مراده من الاشتباه بين المصداق والمفهوم في الفعل العجيب والحادثة

(١) سورة هود: آية ٩٧.

والشأن المعنى الثاني من الاشتباه بين المصداق والمفهوم - أي: هنا أيضاً وقع التوهم فظن أن لفظ المصداق موضوع للمفهوم وهذا معنى (وكذا الحال) - أم مراده الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الأول - أي: ظنّ وضع لفظ المفهوم للمصداق - ويكون معنى قوله: (وكذا الحال) إشارة إلى أصل وقوع الاشتباه بين المصداق والمفهوم، وإن كان هنالك فرق، وهو الفرق الواقع بين المعنى الأول والمعنى الثاني؟

وقد ذكر بعض المعلقين وبعض شُراح الكفاية أن مراد المصنف رحمته الله المعنى الأول للاشتباه بين المصداق والمفهوم، ومن هؤلاء الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي^(١)، والميرزا التبريزي رحمته الله^(٢)، وبناء على إرادته للمعنى الأول للاشتباه بين المصداق والمفهوم يكون قوله تعالى: ﴿جَاءَ أَمْرُنَا﴾ قد استعملت فيه مادة الأمر في المعنى الذي وضعت له، مثلاً الطلب أو الشيء، والمعنى الذي استعملت فيه مادة الأمر مصداقه في الآية الفعل العجيب.. إما من جهة أنه استعملت مادة (الأمر) في (الطلب) وادعي أن الإهلاك بمناسبة شأنية تعلق الطلب به هو مصداق من مصاديق الطلب، وإما أن مادة الأمر استعملت في (الشيء) وأريد منه هنا الإهلاك، وهو الفعل العجيب، فمادة الأمر استعملت في مفهوم عام، ولكن مصداقه هو الإهلاك، فتوهم وضع

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٢٩٧.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٢٧١.

لفظ المفهوم - وهو مادة الأمر - للمصداق، وهو الفعل العجيب.
وكذلك الحال في جملة (شغلني أمر فلان)، فإن المقصود (شغلني شيء مضاف إلى فلان)، إلا أن المقصود بالشيء هنا مصداقه، وهو الحال، فتوهم أن لفظ (المفهوم) - وهو مادة (الأمر) الموضوع للشيء - قد وضع للمصداق وهو الحال والشأن، فهذا من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الأول، أي: تصور أن لفظ (المفهوم) - أي: لفظ مفهوم (الشيء) العام الصادق على الحال - قد وضع للمصداق، وهو الحال أو الشأن.

وكذلك الأمر في (الحادثة) في (عاقه أمر) فإنه يُقصد (عاقه شيء)، ومادة (الأمر) استعملت في (الشيء)، وهو المفهوم، ولكن حيث إن مصداق الشيء الذي أعاق في الخارج هو الحادثة تُوهم أن مادة (الأمر) الموضوع للمفهوم قد وضعت للمصداق، وهو الحادثة.

هذا ما ذكر في مراد المصنف رحمته الله من الاشتباه بين المصداق والمفهوم في الفعل العجيب، والحادثة، والشأن، وقد يقال هذا الأنسب؛ لأن البحث في أن مادة (الأمر) هل هي موضوعة للفعل العجيب وللشأن وللحادثة أم لا؟ فالكلام في وضع مادة (الأمر)، وهو الموضوع للمفهوم العام، ولهذه الأمور التي وقعت مصاديق، وليس الكلام في وضع لفظ (الفعل العجيب) أو لفظ (الحادثة) أو لفظ (الشأن) - أي ألفاظ المعاني التي وقعت مصاديق -.

وقد يقال: حتى لو أريد المعنى الثاني من الاشتباه بين المصداق والمفهوم

فإنه لا تختل المناسبة مع محل البحث؛ لأنه يمكن في جملة (عاقه أمر) أن تكون مادة (الأمر) مستعملة في مصداق (الحادثة)؛ فإن لفظ (الحادثة) موضوع لمعنى عام ينطبق على ما حقق الإعاقة في الخارج فعلاً كحدوث معركة بين زيد وبين جاره أعاقته عن الحضور، وينطبق على غيرها، فيمكن أن يقال: قد استعملت مادة الأمر وأريد بها المعركة، فتوهم وضع اللفظ المستعمل في المصداق - وهو مادة (الأمر) - لمفهوم الحادثة، والمعركة ليست معنى وضعياً لمادة الأمر، ولا للمفهوم العام المنطبق عليها، وهو الحادثة، ولكن استعملت المادة فيها، والاستعمال أعم من الحقيقة، فتوهم وضع اللفظ المستعمل في المصداق للمفهوم، وهو الحادثة. وعليه، فيمكن أن يكون مقصود المصنف رحمته الله المعنى الثاني.

نقد نظرية صاحب الفصول رحمته الله:

النقطة الثالثة: في نقد نظرية صاحب الفصول رحمته الله، وفي بيان نظريته في المعنى الذي وضعت له مادة الأمر، فقد ذكر المصنف رحمته الله أن صاحب الفصول تنبه إلى أن بعض هذه المعاني التي ذكرت كمعان وضعية لمادة الأمر ليست معاني وضعية لمادة الأمر، بل وتنبه إلى أن أغلب هذه المعاني ليست كذلك، إلا أنه ذهب إلى أن مادة (الأمر) مشترك لفظي بين معنيين:

المعنى الأول: الطلب.

المعنى الثاني: الشأن.

ويلاحظ عليه ما تقدم من أن مادة الأمر في مثل (شغلني أمرُ فلان) لم تستعمل في مفهوم الشأن، وإنما استعملت في مصداقه، فإذا قيل (شغلني أمر فلان) يراد شغلني مرضه مثلاً، أو ضعف حاله، والمرض وضعف الحال من مصاديق الشأن، فوقع توهم وضع اللفظ المستعمل في المصداق للمفهوم، وهو الشأن، أو استعمل الأمر في الشيء ومصداقه هنا الحال والشأن، فظن وضع لفظ المفهوم للمصداق^(١)، فما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من عد الشأن معنى وضعياً لمادة (الأمر) من الاشتباه بين المصداق والمفهوم.. إما بالمعنى الأول، وإما بالمعنى الثاني.

ويضاف إلى ما ذكره المصنف رحمته الله ما ذكره جملة من الأعلام من أن هناك موارد كثيرة تستعمل فيها مادة (الأمر) ولا يمكن أن يقصد بها الطلب، كما لا يمكن أن يقصد بها الشأن، فمثلاً إذا قيل (مفهوم الإنسان أمرٌ كلي) فإنه لا يمكن أن يُقصد من الأمر هنا الشأن أو الطلب، فليس المعنى هو (مفهوم الإنسان طلبٌ كلي) أو (مفهوم الإنسان شأنٌ وحال كلي)، وكذا الأمر في (قتل الناس أمرٌ فضيع)، فإنه لا يمكن أن يراد هنا الطلب والشأن، فلا يمكن أن يُقال بأن معنى مادة الأمر ينحصر في الطلب، وفي الشأن، بل لابد أن يُقال بوجود معنى آخر غير الطلب وغير الشأن، هو المعنى الذي وضعت له مادة الأمر كما وضعت للطلب.

(١) هذا تطبيق لمعني الاشتباه بين المصداق والمفهوم.

وهنا نأتي عند نظرية المصنف رحمته الله، فإنه ذكر أن الصحيح هو إن مادة (الأمر) مشترك لفظي موضوعة لمعنيين:

المعنى الأول: هو الطلب في الجملة، لا بالجملة، فليست موضوعة بإزاء الطلب العام، وإنما في الجملة، وقوله في الجملة؛ لأنه سوف يأتي عنه رحمته الله أن الأمر لا يصدق إلا على الطلب من العالي، فالمادة موضوعة لحصة خاصة من الطلب، وهي الصادرة من العالي، وأيضاً كما ذكر جملة من علماء الأصول فإن الأمر لا يصدق على الطلب التكويني، وإنما على الطلب من الغير تشريعاً، فلا يُقال لمن طلب الماء بمعنى تحرك وسعى بنفسه لتحصيله: (أمر الماء) ويُقال (طلب الماء)، ويُقال لمن طلب من غيره: (أحضر ماء) أنه (أمر بإحضار الماء)، فمادة الأمر ليست موضوعة لمطلق الطلب، وإنما للطلب الخاص، وهو الذي يكون من العالي، ويكون بالطلب من الغير، ولهذا قال المصنف رحمته الله إن مادة الأمر موضوعة للطلب في الجملة.

المعنى الثاني: هو الشيء، كما في قولك: (اجتماع النقيضين أمر مستحيل)، أي: شيء مستحيل.

ولم توضع مادة (الأمر) لغير هذين المعنيين، فيكون استعمالها في غيرهما.. إما خطأ، وإما على نحو المجاز فيما إذا كانت مناسبة مصححة عرفاً، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَاباً مِّن سَحَابٍ مَّنضُودٍ﴾^(١)، فإن استعمال الأمر هنا - كما قيل - في الإهلاك الذي

هو فعل لله (تبارك وتعالى)، وهو مع العناية؛ لأن الفعل في معرض أن يتعلق به الطلب، ففيه شأنيّة أن يُطلب ويكون مطلوباً، فصح استعمال مادة الأمر الموضوعية للطلب فيه^(١).

إذن، فالمصنف رحمته الله يرى وضع مادة الأمر للطلب في الجملة والشيء، ولهذا قال رحمته الله: (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة)، وقد ذكر بعض الأعلام^(٢) أنه رحمته الله قد وقع في تناف، والتنافي هو إنه رحمته الله قال: (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة). ثم هو رحمته الله قال بعد ذلك: (نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق (فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول) أي: الطلب. فيفهم من الأول أنه حقيقة في معنيين، ومن الثاني أنه حقيقة في الطلب فقط، وإن شاء الله إذا وصلنا عند قوله الثاني نبين ذلك.

معنى الأمر في اصطلاح علماء الأصول:

النقطة الرابعة: وهي في بيان معنى المادة في اصطلاح علماء الأصول، وقد ذكر المصنف رحمته الله أنه نُقل الاتفاق على أنها إذا أطلقت عند علماء الأصول يراد

(١) وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله في نهاية الدراية: ج ١، ص ١٠٤.

(٢) ومن هؤلاء صاحب بداية الوصول رحمته الله: ج ١، ص ٣٠٢، والشيخ التبريزي رحمته الله: دروس في علم الأصول: ج ١، ص ٢٧٦.

منها (صيغة الأمر)، وهي المقصود عندهم بـ(القول المخصوص)، فإذا قيل: (مادة الأمر حقيقة في القول المخصوص) يراد أنها حقيقة في (صيغة الأمر)، وهي صيغة (افعل)، وذكر المصنف رحمته الله أن بعضهم نقل الاتفاق على أن مادة (الأمر) حقيقة وموضوعة في القول المخصوص، مما جعل بعض شراح الكفاية رحمته الله يعترض عليه باعتراض مكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الاصطلاح في أي فن من الفنون لا يتوقف إثباته على دعوى الاتفاق أو نقل إجماع المتخصصين على ثبوت المصطلح، وإنما يكفي أن ينقل عالم واحد بصير ثبت وجود الاصطلاح عند علماء الفن.

المقدمة الثانية: حيث إن من نقل الاتفاق على أن مادة الأمر حقيقة في صيغة الأمر وفي القول المخصوص لا يريد أن يُبين المعنى الاصطلاحي؛ لأنه يكفي في ثبوت المعنى الاصطلاحي النقل عن واحد بلا حاجة إلى نقل اتفاق الجميع؛ فلا بد أن يكون مراده بيان أنها موضوعة في اللغة للطلب في الجملة، فالاتفاق لم ينقل كما ظن المصنف رحمته الله لإثبات المعنى الاصطلاحي، وإنما لإثبات المعنى اللغوي.

ولكن لا يخفى ما في هذا الكلام:

أولاً: لأنه من البعيد اتفاق جميع العلماء على أن مادة الأمر موضوعة للطلب المفاد بخصوص صيغة (افعل) بحيث لا يكون شاملاً للطلب المفاد بالإشارة أو الجملة الاسمية، كما في قول الأب لابنه: (سوف أسافر غداً وأنت

معني) بناء على صحة إنشاء الطلب بالجملة الاسميّة - خلافاً لرأي السيد الخوئي رحمته الله - أو لا يشمل الطلب المفاد بالجملة الفعلية كما في: (يُعيد الصلاة) بمعنى عليه أن يُعيد الصلاة، وطبعاً هذا إذا كان المراد بالقول المخصوص خصوص صيغة (افعل)، ونحوها كدخول اللام على المضارع (ليفعل).

وثانياً: مجرد نقل الاتفاق لا يدل على إرادة المعنى اللغوي؛ لكفاية نقل الواحد في ثبوت المعنى الاصطلاحي كما يقول المشكل على فهم المصنف رحمته الله؛ إذ لعل ناقل الاتفاق يريد أن يُبين وضوح كون مادة الأمر في اصطلاح الأصوليين يراد بها صيغة الأمر، وإلا فإن إشكال المشكل يأتي حتى لو كان مراد الناقل بيان المعنى اللغوي لمادة الأمر، فإن اتفاق علماء الأصول - علاوة على أنه ليس حجة في تحديد المعنى اللغوي؛ فإن مثل هذا الاتفاق لا تشمله أدلة حجية الاجماع على ما سوف يأتي إن شاء الله تفصيله في بحث حجية الاجماع - لا حاجة إليه؛ لأنه يكفي وجود التبادر، وعدم صحة السلب، بل يكفي نقل الواحد من علماء اللغة بناء على حجية قول اللغوي في ثبوت المعنى اللغوي، فالإشكال هو الإشكال، والأقرب هو فهم المصنف رحمته الله.

النقطة الخامسة: بعد أن بين المصنف (شكر الله سعيه) أن المعنى الاصطلاحي عند علماء الأصول لمادة الأمر هو صيغة (الأمر) بحسب نقل بعضهم؛ أشكل على دعوى أن الصيغة هي المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر بإشكال مكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن مادة الأمر في اصطلاح علماء الأصول يراد منها معنى اشتقاقي، أي: يقبل أن يُشتق منه.

ما هو المراد بكون المعنى اشتقاقياً؟

وهنا نقف قليلاً لكي نفسر المقصود بالمعنى الاشتقاقي، فإن المقصود به ما يتضمن الحدث بحيث يمكن أن تؤخذ فيه نسبة، وبأخذ النسبة فيه يتصرّف ويشق منه، وهذا كما في مثل (ضرب)، فإنه يدل على ذات الحدث، وهو التحقق بعد الكون، ولم تؤخذ فيه حيثية ذات معينة، كما أنه لم تؤخذ فيه نسبة، ولهذا هو يقبل أن تؤخذ فيه نسبة إلى الفاعل، فيشتق منه (ضارب)، ونسبة إلى من وقع عليه الضرب فيشتق منه (مضروب)، ونسبة إلى الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل فيشتق منه (ضرب، يضرب، اضرِب)، ويُقابل المشتق الذي يدل على الحدث فحسب المعنى الجامد الذي لا يقبل الاشتقاق، وهو أمران:

الأمر الأول: المعنى الذي لا يتضمن الحدث والتحقق بعد العدم، وإنما هو يدل على الذات كما في (إنسان)، و(الإرادة) إذا قُصد منها كيف النفساني، وهي عرض خاص وليس الحدث، أو قل (الأحمر) الذي وإن كان عرضاً إلا أنه ذات لا يُقصد منه الحدث، وإنما يُقصد منه ذات من الذات، غاية الأمر هي ذاتٌ عرضيّة.

الأمر الثاني: المعنى المتضمن للحدث، ولكن حلت فيه نسبة من النسب، فصار لا يقبل نسبة أخرى، فلا يقبل الاشتقاق؛ باعتبار أن الاشتقاق إنما

يتحقق بضم نسبة، وهو لا يقبلها، وهذا كما في اسم (مضروب)، فإنه قد أخذت فيه نسبة إلى من وقع عليه الضرب، فقد أخذ حظه من النسب، ولهذا هو لا يقبل أن تنضم إليه نسبة أخرى مع بقاء النسبة إلى من وقع عليه الضرب، كأن تؤخذ فيه نسبة إلى الفاعل فيشتق منه (ضارب)، ومن هنا ذكر بعض علماء اللغة أن مبدأ الاشتقاق هو (المصدر)؛ لأنه هو الذي يدل على الحدث فحسب، من دون أن تؤخذ فيه نسبة، بخلاف (الفعل) - والذي ذهب أيضاً بعض علماء اللغة إلى أنه هو مبدأ الاشتقاق - فإنه قد أخذت فيه نسبة إلى زمان خاص، وبالتالي لا يقبل أخذ نسبة أخرى، فلا يكون مبدأ للاشتقاق.

إذا اتضح هذا المعنى نقول:

إن المعنى الاصطلاحي - أي: الذي وضعت له مادة الأمر عند علماء الأصول - هو المعنى الذي يشتق منه، فيكون معنى حديثاً، لا يشمل على نسبة، وإلا فسوف يكون معنى جامداً.

المقدمة الثانية: إن صيغة الأمر، وهي (افعل) لا تقبل الاشتقاق؛ لأنها هي مشتقة فقد عرضت عليها نسبة فاشتقت من (فعل) التي عرضت عليها نسبة إلى الزمان الخاص، وهو الزمان المستقبل فاشتق منه (افعل)، وأخذ نسبة إلى الزمان الخاص - وهو المستقبل، وبنحو تؤدي إلى اشتقاق صيغة (فعل الأمر) - يمنع من عروض نسبة أخرى، وهذا يعني أن القول المخصوص أو قل صيغة (فعل الأمر) من الجوامد، وإذا كانت من الجوامد لا تكون مبدأ للاشتقاق،

بينما تقدم في المقدمة الأولى أن المعنى الاصطلاحي لمادة (الأمر) عند الأصول معنى اشتقاقي، فلا بد أن يكون المعنى الاصطلاحي معنى مخالف لصيغة (الأمر)؛ إذ أن ما يقبل الاشتقاق يختلف عن ما لا يقبل الاشتقاق.

ثم ذكر المصنف رحمته الله توجيهين لهذا النقل:

التوجيه الأول: هو أن يُقال بأنه ليس مراد علماء الأصول في هذا النقل - (من أن مادة الأمر موضوعة للقول المخصوص) وضع مادة الأمر لصيغة (افعل) نفسها، حتى يأتي الإشكال بأن صيغة (افعل) لا يُشتق منها، بينما المعنى الاصطلاحي معنى اشتقاقي؛ وإنما مرادهم وضع مادة (الأمر) للطلب الذي هو معنى حديثي يُشتق منه، ولكن ليس مطلق الطلب، وإنما خصوص الطلب من الغير المنشأ بالصيغة، فهم يريدون معنى حديثاً إلا أنه معنى خاص وهو المنشأ أو المبرز بصيغة (افعل)، وعبروا عن هذا المعنى الخاص بالآلة التي يُنشأ بها أو التي يُبرز بها، وهي الصيغة والقول المخصوص، وهذا التعبير فيه مسامحة؛ لأن صيغة (افعل) ليست المعنى الوضعي لمادة الأمر، وإنما هي الدال الذي يدل على الحصة الخاصة من الطلب التي وضعت لها مادة الأمر، فذكرهم القول المخصوص في بيان المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر من باب ذكر الدال - وهو الصيغة - وإرادة المدلول - وهو الطلب الخاص المبيّن بالصيغة - وبهذا لا يرد على القول بأن الأمر في الاصطلاح هو القول المخصوص إشكال لزوم أن يكون المعنى الاصطلاحي ليس اشتقاقياً؛ فإن المقصود هنا هو

أن المعنى الاصطلاحي الطلب الخاص وهو معنى اشتقاقي، ولكن يُبين المعنى باللفظ الذي يدل عليه - وهو صيغة (افعل) - وما يدل عليه ليس معنى وضعياً في الاصطلاح، وليس جزءاً من المعنى الاصطلاحي. نعم، إذا استخدم المتكلم صيغة الأمر وقال - مثلاً - لغيره: (أحضر الماء) يكون استخدام صيغة الأمر نفسه مصداقاً لمعنى مادة الأمر، فإن معنى مادة الأمر الطلب المُفاد بالصيغة، فإذا قال المتكلم: (أحضر الماء) فقد أفاد طلباً بالصيغة، فما تفوه وتلفظ به المتكلم مصداق لمعنى مادة الأمر الاصطلاحي.

التوجيه الثاني: ما فهمه الميرزا التبريزي رحمته الله من قول المصنف رحمته الله: (وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل) فقد قال رحمته الله: (نعم، لو ثبت أن لهم فيه اصطلاحاً خاصاً، بأن يكون لفظ الأمر في اصطلاحهم منقولاً عن المعنى اللغوي، وموضوعاً للقول المخصوص؛ فلا مشاحة فيه، وعليه يكون الاشتقاق منه بلحاظ المعنى اللغوي، أي: الطلب في الجملة لا معناه الاصطلاحي أي القول المخصوص)^(١)، والذي يظهر من كلامه رحمته الله هو أنه يريد أن يقول:

قد يقول قائل: إن المصنف رحمته الله إنما أشكل على القول بأن المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر هو القول المخصوص باعتبار أنه جازم بأن المعنى الذي تُشتق منه كلمات مثل (أمر، مأمور، يأمر) هو المعنى الاصطلاحي عند

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٢٧٣، ص ٢٧٤.

الأصوليين، ولو كان المعنى الاصطلاحي عند الأصوليين هو القول المخصوص لما صح الاشتقاق منه، وعليه، فلا بد أن يُقال: بأن المعنى الاصطلاحي ليس القول المخصوص الذي لا يقبل الاشتقاق، وهذا الكلام الذي قاله هذا القائل إنما يتم إذا لم نقل بأن علماء الأصول نقلوا مادة الأمر من معناها اللغوي الاشتقائي إلى معنى آخر، وهو الصيغة، فإنه إذا ثبت أنهم نقلوا اللفظ ووضعوه لمعنى جديد جامد لا يقبل الاشتقاق فإنه سوف يتعين علينا أن قول: إن ما يُشتق منه لفظ (آمر، مأمور، أمر، يأمر) ونحو ذلك من المشتقات؛ ليس مادة الأمر باعتبار معناها الاصطلاحي، وإنما مادة الأمر باعتبار معناها اللغوي، ولهذا عقب الميرزا التبريزي رحمته الله على إشكال المصنف رحمته الله بأنه لم يثبت أن الاشتاقات حصلت من المعنى الاصطلاحي أصلاً، فالمناقشة التي أوردها رحمته الله مبنية على احتمال غير مُبرهن؛ إذ ما هو الدليل على أن المشتقات اشتقت من المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر حتى يُقال حيث إن المعنى الاصطلاحي منه الاشتقاق فلا يمكن أن يكون هو صيغة الأمر؟!!

فالتبريزي رحمته الله يفهم بالبيان الذي ذكرناه أن قول المصنف رحمته الله: (فالأمر سهل لو ثبت النقل) أنه في مقام توجيه نقل الاتفاق على أن المعنى الاصطلاحي هو القول المخصوص، وخلاصة هذا التوجيه: هو إنه إذا ثبت النقل وقيام علماء الأصول بوضع مادة الأمر بوضع جديد للصيغة والقول المخصوص؛ فإنه لن يرد على نقل الاتفاق إشكال.

واحتمل بعض المعلّقين على كتاب الكفاية احتمالاً آخر من قول المصنف (لو ثبت النقل)، وهو: إن مراده ﷺ هو إن قوله السابق: (وأما بحسب الاصطلاح فقد نُقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص) يدل على أنه يوجد نقل للاتفاق، وهو يريد أن يقول: لو وجد نقل فعلاً لاتفاق علماء الأصول على أن مادة الأمر في اصطلاح علماء الأصول حقيقة في القول المخصوص؛ فإن الأمر سهل، سواء ورد الإشكال على هذا النقل أم لم يرد؛ لأن الموضوع ليس بتلك الأهمية، وإنما المهم هو تحقيق المعنى العرفي والمعنى اللغوي لمادة الأمر لا المعنى الاصطلاحي؛ لأن مادة الأمر التي يُستنبط منها حكم شرعي هي المادة الواردة في الكتاب والسنة، لا الواردة في لسان الأصوليين كصاحب الفصول ﷺ، والشيخ الأنصاري ﷺ، ومن الواضح البيّن أن مادة الأمر الواردة في الكتاب والسنة يراد بها المعنى اللغوي والعرفي، و لهذا ينبغي أن يكون البحث في تحقيق ما تدل عليه مادة الأمر في الكتاب والسنة، لا في اصطلاح الأصوليين.

كيفية التعامل مع المادة الواردة في الكتاب والسنة:

النقطة السادسة: بعد أن بيّن المصنف ﷺ أنه ليس المهم معرفة المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر، وإنما المهم معرفة المعنى اللغوي والعرفي؛ لأنه هو المقصود من المادة في الكتاب والسنة؛ رجع ﷺ إلى بحث المعنى اللغوي، وقد ذكر ﷺ سابقاً أن المعنى اللغوي لمادة (الأمر) هو (الطلب في الجملة، والشيء)،

وما دُكر من معان متعددة غير ذينك المعنيين لم تستعمل فيه مادة (الأمر)، ومن تصور استعمالها فيه، ومن ثم توهم أن مادة (الأمر) موضوعة له؛ قد اشتبه بين المصداق والمفهوم، وأضاف إلى ذلك أن مادة (الأمر) في الكتاب والسنة قد استعملت في غير معنى من هذه المعاني، وموارد استعمالها في الكتاب والسنة تشتمل على صورتين:

الصورة الأولى: أن توجد قرينة تُعيّن المعنى المقصود، كما إذا وردت آية أو رواية فيها مادة (الأمر)، وقامت قرينة على أن المقصود بها الطلب وليس المقصود معنى آخر، وهنا لن نواجه مشكلة؛ لأن المعنى المقصود صار واضحاً بسبب القرينة.

الصورة الثانية: أن لا توجد قرينة تُعيّن المراد، وفي هذه الصورة فرضان: **الفرض الأول:** أن لا يكون ظهور في أحد هذه المعاني، بأن ترد آية أو رواية فيها مادة (الأمر)، والمادة مجملة ليس لها ظهور في أحد المعاني، وهنا سوف نكون بين احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن تكون المادة موضوعة لأحد المعاني كالطلب، ويكون الاستعمال في غير الطلب من باب المجاز، وهنا بناء على ثبوت أصل يسمى بأصالة الحقيقة سوف تُحمل المادة على الطلب، ولكن هذا إذا ثبت هذا الأصل.

الاحتمال الثاني: أن تكون المادة موضوعة لكل المعاني على نحو الاشتراك

اللفظي، أي: يتعدد الوضع بعدد المعاني.

الاحتمال الثالث: أن تكون المادة موضوعاً لمعنى جامع ينطبق على جميع المعاني بأن يكون الاشتراك معنوياً.

فإذا لم نُحدد المعنى الوضعي فسوف يكون بين هذه الاحتمالات الثلاثة، ومع الإجمال حيث لا يوجد ظهور فلن يكون بمقدورنا أن نُحدد المعنى المقصود؛ إذ الموجود مجرد استعمال اللفظ في معانٍ، والاستعمال أعم من الحقيقة، فإذا وردت مادة الأمر في مورد ولم نعرف المراد منها، ولم يثبت الوضع لمعنى مُعيّن والاستعمال في غيره مجازاً لكي نطبق أصالة الحقيقة بناءً على ثبوتها؛ فإنه سوف لن نتمكن من ترجيح أي معنى من المعاني.

وهنا يوجد إشكال، وهو إنه قد يقال بوجود مرجح؛ لأن البحث سوف يكون حينئذٍ من صغريات بحث تعارض الأحوال الذي تقدم في الأمر الثامن من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته الله في مقدمة كتاب الكفاية، وفي بحث تعارض الأحوال ذُكرت جملة من المرجحات لبعض الأحوال على البعض الآخر، ولكي نُقرب هذا الإشكال والاعتراض نذكر مثلاً:

وهو ما لو دار الأمر بين كون اللفظ مستعملاً مجازاً أو حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي، كما إذا كانت مادة الأمر تستعمل في الطلب في الجملة، والشيء - كما هو مختار المصنف رحمته الله - وورد خطاب من الشارع المقدس وعلمنا بعدم إرادة الطلب من مادة الأمر المستعملة فيه، ولكن تردد الأمر بين أن

يكون المراد منها (الفعل)، ويكون الاستعمال حينئذٍ مجازياً ولو بمناسبة كون الفعل فيه شأنية أن يتعلق به الأمر ويكون مطلوباً؛ أو يراد من المادة الشيء الذي هو المعنى الوضعي الثاني للمادة، فيكون استعمال اللفظ على نحو الاشتراك اللفظي؛ فهنا يدور الأمر بين حالين، وهما: المجاز، والاشتراك اللفظي.

وقد قيل: كلما دار الأمر بين المجاز والاستعمال حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي يُقدم الاستعمال المجازي؛ لأنه أكثر في الاستعمالات اللغوية، فيُحمل اللفظ الوارد في الخطاب الشرعي على إرادة (الفعل)؛ لأن الاستعمال في الشيء حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي، بينما في الفعل على نحو المجاز، والاستعمال المجازي أكثر، فالأكثرية مُرجحة.

ولكن تقدم البحث مفصلاً في بحث (تعارض الأحوال) أن الصحيح عدم ثبوت المرجحات التي ذكرت هناك، فإنها لا تخرج عن كونها استحسانات إلا في بعض الموارد - كما لو دار الأمر بين الإطلاق والتقييد أو بين بقاء المعنى اللغوي وعدم تغيير اللغة وبين تغييرها، فإنه في المورد الأول تجري أصالة الإطلاق، وفي المورد الثاني تجري أصالة الثبات في اللغة - ومن الموارد التي لا مرجح فيها دوران الأمر بين المجاز والاشتراك اللفظي، فإنه لم تثبت فيه أصالة مُرجحة، ففيه على سبيل المثال يقال: لا يمكن أن يُقال بترجيح المجاز لكثرة الاستعمال المجازي؛ لأنه أولاً: لم يثبت أن الاستعمال

المجازي أكثر من الاشتراك.

وثانياً: لو سلّمنا ثبوت أكثرية الاستعمال المجازي، فإن استعمال اللفظ المشترك أيضاً كثير، ولم نُحرز بناء المرتكز العقلاني في المحاورات العرفية على تقديم الاستعمال المجازي على الاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك اللفظي الذي هو كثير في نفسه؛ لمجرد الأكثرية، بل القدر المتيقن هو ما إذا كانت الأكثرية سبباً لظهور اللفظ، والمفروض أننا في الفرض الأول من الصورة الثانية نتحدث عن عدم وجود ظهور لمادة الأمر في معنى من المعاني المحتملة.

وثالثاً: لو سلّمنا أن الأكثرية مُرجحة عند العقلاء من دون حاجة إلى تحقق الظهور بها فمع ذلك نقول بأن القدر المتيقن ما إذا لم توجد جهة معارضة وتكون مُرجحة للطرف المقابل، وهو في مثالنا الاشتراك اللفظي، وقد ذُكر في بحث تعارض الأحوال أن هنالك مرجحات متعارضة، ومما ذكر مرجحية الموافقة مع الاحتياط، فمثلاً لو تردد الأمر في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(١) بين كون النكاح مشتركاً لفظياً في العقد وفي الوطء، فتكون الآية حينئذٍ مجملة، ولا تُبين لنا حكم زوجة الأب التي لم يتحقق الدخول بها، فإنه إن كان المقصود بالنكاح هنا الوطء فيحرم الزواج من زوجة الأب المدخول بها، وإن كان المقصود العقد فإنه سوف تحرم زوجة الأب غير المدخول بها، فإذا كان لفظ النكاح مشتركاً لفظياً وستكون الآية

(١) سورة النساء: آية ٢٢.

مجملة، والإجمال يقتضي التوقف؛ إذ لا يمكن أن نحكم بصحة عقد زوجة الأب غير المدخول بها، وأما إذا قلنا بأن النكاح حقيقة في الوطاء ومجاز في العقد فإنه سوف نحمل هذه الآية على أنها تدل على حرمة نكاح زوجة الأب المدخول بها فقط، وأما التي عُقد عليها فقط فيجوز نكاحها بمقتضى إطلاقات النكاح.

وعليه، فإن قدمنا الاشتراك اللفظي فإننا سوف نتوقف في نكاح غير المدخول بها، وهذا موافق للاحتياط، وهي جهة مرجحة، فإن كان في المجاز جهة مُرجحة - وهي كثرة الاستعمال ويترتب على الأخذ بها أن نقول بأن استعمال النكاح في العقد مجاز، وبالتالي لا بد أن نحمل هذه الآية على إرادة المعنى الحقيقي - فإن في الاشتراك اللفظي جهة مُرجحة أيضاً، وهي الموافقة مع الاحتياط الذي يرغب فيه المتكلم، ولا نُحرز قيام المرتكز العقلائي على مجرد التقديم بالأكثرية مع كون الطرف الآخر فيه ميزة الموافقة للاحتياط، وذكر هذا المثال لتقريب الفكرة فقط.

والحاصل: إذا لم تكن قرينة تُحدد لنا معنى مادة الأمر، وأيضاً لا يوجد ظهور لمادة الأمر في معنى من المعاني، فحيث لم تثبت حجية مرجحات أحوال اللفظ في مورد من الموارد فإننا سوف نكون فاقدين للأصل اللفظي، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، وهنا توجد فروض؛ إذ تارة يكون الشك في أصل الطلب، كما إذا دار الأمر بين كون المادة مستعملة في الطلب الذي مفاده

التكليف أم لا، فتجري أصالة البراءة عن أصل الطلب.

وأخرى لا يشك في أن المادة أريد منها الطلب بل يُعلم بأنه لا يراد منها غيره ولو لأنها وقعت متعلقاً للطلب، وهنا قد تكون المادة واقعة متعلقاً، ويكون الشك فيها دائراً بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر لا عن أصل الطلب وقد تكون واقعة محصلاً ومحققاً لمتعلق الطلب، فتكون مجرى للاشتغال.

الخلاصة هي: إنه في الفرض الأول من الصورة الثانية - وهو ما إذا فقدت القرينة، وفقد الظهور، ولا يوجد مرجح لحال على حال - تصل النوبة إلى الأصل العملي، والأصل العملي قد يختلف من فرض إلى فرض.

الفرض الثاني: هو أن لا تكون هنالك قرينة تحدد المراد من مادة الأمر الواردة في الآية أو الرواية، فنفقد التحديد المستند إلى القرينة، ولكن يوجد ظهور في إرادة معنى خاص، كأن تكون الآية أو الرواية ظاهرة في إرادة الطلب من مادة الأمر، وهنا ذكر المصنف رحمته الله أنه حيث إن الظهور حجة فيؤخذ به وتُحمل الآية أو الرواية على إرادة المعنى الظاهر منها - وهو حسب المثال الطلب - ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي، لوجود أصل لفظي، ولا يهم معرفة سبب هذا الظهور في عملية استنباط الحكم الشرعي، وهل هو كون مادة الأمر موضوعة للطلب بخصوصه أم ليست موضوعة له بخصوصه وإنما موضوعة لعنوان جامع ينطبق عليه وعلى غيره ولكن بسبب كثرة

الاستعمال حصل انصراف إلى خصوص الطلب؟ إذ يكفينا وجود الظهور، ولا يهم معرفة سببه.

وعلى هذا يتضح أن تطبيق مرجحات الأحوال عند المصنف رحمته الله لا موضوع له في هذه المسألة، فإنه إن لم يكن ظهور وقرينة فلا حجية للمرجحات، فلا يمكن الاستناد إليها، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، وإن كانت قرينة أو كان ظهور أخذ بمفاد القرينة أو المعنى الظاهر، ولا يؤثر على ذلك وجود هذه المرجحات؛ فإن هذه المرجحات حتى لو كانت حجة فإن موردها فقد ما يُعيّن المعنى من قرينة أو ظهور.

وهذا ما بيّنه المصنف رحمته الله (نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه، ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق؛ فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمه).

ثم قال المصنف رحمته الله: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)، وهو الطلب، فإن الطلب أول المعاني التي ذكرها رحمته الله في تعداد المعاني التي ذكرت لمادة الأمر.

وهنا نواجه سؤالين:

مراد المصنف رحمته الله من استعمال المادة في غير واحد من المعاني:

السؤال الأول: لقد اختار المصنف رحمته الله أن مادة (الأمر) موضوعة لمعنيين فقط: وهما الطلب في الجملة والشيء، وذكر عدم استعمال مادة الأمر في

غيرهما، ومن ذكر استعمالها في غيرهما وقع في الاشتباه بين المصداق والمفهوم، فلماذا يقول هنا: (وقد استعمل - لفظ مادة الأمر - في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة)، ثم بعد ذلك يذكر صورتي وجود قرينة تُحدد المعنى، وعدم وجود قرينة تحده، وفي صورة عدم وجود قرينة تارة لا يوجد ظهور، وأخرى يوجد ظهور؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون ذكر هذا المطلب للتمييز بين موارد استعمال مادة (الأمر) في الكتاب والسنة في الطلب في الجملة وفي الشيء، فهو يريد أن يقول: إنها لم تأت في الكتاب والسنة إلا مستعملة في الطلب في الجملة وفي الشيء، وفي هذا المورد لا بد وأن ندقق؛ إذ تارة توجد فيها قرينة تُعين أن المراد (الطلب) في الجملة أو الشيء، وأخرى لا توجد، وإذا لم توجد فقد يكون ظهور، وقد لا يكون ظهور، فهو قد ذكر هذا البحث لتحقيق الحال في الاستعمالات الواردة في الكتاب والسنة في الطلب في الجملة وفي الشيء فقط، وعلى هذا لا يكون ما ذكره هنا - خلافاً لما ذكره بعض المعلقين على كتاب الكفاية - منافياً لما تقدم عن صاحب الكفاية من وضع مادة الأمر لخصوص الطلب في الجملة والشيء؛ فإن قول صاحب الكفاية رحمته الله: (وقد استعمل في غير واحد من المعاني) يصدق حتى لو كان الاستعمال في الطلب في الجملة وفي الشيء فقط؛ فإن الاستعمال في معنيين يصدق عليه أنه (استعمال في غير واحد

من المعاني)، فتأمل.

الاحتمال الثاني: أن يكون أراد استعمال مادة الأمر في الطلب في الجملة وفي الشيء وفي غيرهما، وعلى هذا فسوف يكون كلامه منافياً لما ذكره سابقاً، فلا بد أن يُقال بأن قوله الأخير مبني على التنزل، فهو قد رفع اليد عن رأيه، ودخل في تحقيق البحث بناء على رأي غيره.

مراد المصنف رحمه الله من (لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)؟

السؤال الثاني: ما هو مراد المصنف رحمه الله من قوله: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)؟ فإنه ذكر أنه إذا وجد ظهور لمادة (الأمر) في معنى فإنها تُحمل على ذلك المعنى، ولا يهم معرفة أن المادة موضوعة للمعنى الظاهر أو موضوعة لمعنى أعم ويوجد انصراف خاص ثم قال: (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)، وهو الطلب، فما هو مراده من هذه العبارة؟

الجواب: يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون مراد المصنف رحمه الله أنه لا يبعد ظهور المادة في الكتاب والسنة في خصوص الطلب، فتكون موارد استعمالها فيهما فقط من الفرض الثاني من الصورة الثانية، أي: وإن لم يوجد قرينة في بعض الموارد يتعين إرادة الطلب؛ لوجود ظهور، وهذا لا ينافي قوله السابق بأن المادة موضوعة للطلب في الجملة وللشيء، وأنها مشترك لفظي بين هذين المعنيين؛ فإنه قد يكون اللفظ مشتركاً بنحو لو كنا واللفظ فقط من دون ملابسات

أخرى كوجود قرينة أو كثرة الاستعمال لتحقيق الإجمال، ولكن من جهة وجود الملايسات لا يكون إجمال، وإنما يكون اللفظ ظاهراً في أحد معانيه.

ويريد المصنف رحمته الله أن يقول: إننا ملتزمون بالاشتراك اللفظي في مادة (الأمر) بين الطلب في الجملة، والشيء، إلا أنه بسبب كثرة استعمال الشارع لها في الطلب في الجملة ثبت ظهور لها فيه.

نعم، قد يلاحظ عليه أن كثرة استعمالها في الطلب لا تكفي لوحدها في جعلها ظاهرة في الطلب، بل لابد أن يكون أيضاً الاستعمال في الشيء قليلاً، وليس كثيراً، ونحن لا نسلّم بكون استعمال مادة الأمر في الشيء في الكتاب والسنة قليلاً، بل هو كثير إن لم يكن أكثر من الاستعمال في الطلب؛ فإن الأعم الأغلب في الكتاب السنة إفادة الطلب بالصيغة، لا بالمادة.

كما أنه قد يلاحظ عليه - أيضاً - بأن الفرق بين موارد استعمال مادة الأمر في الطلب وموارد استعمال مادة الأمر في الشيء؛ كبير جداً بنحو لا يحتمل أن يقع الاشتباه ويكون كل واحد من المعنيين محتملاً إلا أن أحد المعنيين أظهر من المعنى الآخر.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده - كما فهم بعض المعلقين على كتاب الكفاية - أن مادة الأمر ظاهرة في الطلب في الجملة، وأيضاً يتردد أمرها بين الوضع لخصوص الطلب أو الوضع لمعنى جامع بين الطلب وبين معنى آخر ولكن الظهور بسبب كثرة الاستعمال، فإن المصنف رحمته الله قال: (لو علم ظهوره

في أحد معانيه ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه، وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه، ثم قال: (كما لا يبعد أن يكون كذلك)، أي: يُحتمل الوضع فيه أو في الأعم، ولكن ينصرف اللفظ إليه في المعنى الأول، وهو الطلب، وإذا كان هذا مراده فإنه سوف يكون كلامه ﷺ منافياً لقوله السابق: (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء)؛ فإن كلامه هذا جزم بالوضع للطلب في الجملة، وتحقيق الاشتراك. إلى هنا تم بيان المطالب التي ذكرها صاحب الكفاية ﷺ في الجهة الأولى من جهات مادة الأمر.

توضيح عبارة الكتاب:

(المقصد الأول): في مباحث (الأوامر، وفيه فصول) تبلغ ثلاثة عشر فصلاً، و(الأول): منها (فيما يتعلق بمادة الأمر)، وهي: (الألف، والميم، والراء) (من الجهات، وهي عديدة)، ونذكر منها أربعاً:

الجهة (الأولى): إنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة، منها الطلب، كما يقال: أمره بكذا) أي: طلب منه أن يفعل كذا، (ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا، ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾، ومنها الفعل العجيب)، وهو مصداق خاص من الفعل، لا مطلق الفعل، (كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾، ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً) أي: شيئاً عجيباً، (ومنها الحادثة) كما في (طراً على زيد أمر فمنعه من القدوم)، فإن المقصود هنا عرضت حادثة، (ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا)، فهذه معان سبع ذُكرت لمادة الأمر، وذكر أيضاً غيرها.

(ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه) أي: معاني مادة الأمر (من اشتباه المصداق بالمفهوم)، وتقدم وجود اصطلاحين في هذا الاشتباه، فقد يكون من توهم وضع لفظ المفهوم العام للمصداق، وقد يكون العكس، والثاني منطبق

على عد (الغرض) من معاني مادة (الأمر) ؛ (ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر - الدار -) ما استعمل في معنى الغرض) ^(١)، وإنما هو مستعمل في مصداق

(١) بيّنا فيما سبق أن المصنف رحمته الله ذهب إلى أن عدّ جملة من المعاني التي ذكرت كمعان وضعية لمادة (الأمر) من الاشتباه بين المصداق والمفهوم.

وبينا معنيين لاشتباه المصداق بالمفهوم:

المعنى الأول: أن يقع الاشتباه ويتوهم أن لفظ المفهوم العام وضع للمصداق، كأن يتوهم وضع لفظ (اللون) للأحمر.

والمعنى الثاني: أن يقع الاشتباه ويتوهم وضع لفظ المصداق للمفهوم، كما إذا توهم وضع لفظ (الأحمر) للون.

وبيّن المصنف رحمته الله في قوله: (ولا يخفى أن عدّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أن الأمر في (جاء زيد لأمر كذا) ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دل على الغرض)؛ أن عدّ (الغرض) من معاني مادة (الأمر) من اشتباه المصداق بالمفهوم بالمعنى الثاني؛ فإن الأمر هنا وقع مصداقاً للغرض، والمقصود به ليس الغرض وما استعملت كلمة (الأمر) فيه، وإلا يكون معنى (جاء زيد لأمر الدار): جاء زيد لغرض غرض الدار؛ لأن (اللام) تدل على (الغرض)، وكلمة (الأمر) مستعملة فيه، وهذا واضح البطلان، فهي استعملت في شيء آخر، ولكن ذلك الشيء مصداق لمفهوم (الغرض)، ودل على وقوعه مصداقاً له دخول (اللام)، فتوهم أن لفظ مصداق الغرض - وهو الأمر - قد وضع للمفهوم - وهو الغرض - ففي ذكر معنى الغرض كأحد المعاني الوضعية لمادة الأمر وقع اشتباه بين المصداق والمفهوم بمعنى توهم أن لفظ المصداق قد وضع للمفهوم، وهذا هو المعنى الثاني للاشتباه بين المصداق والمفهوم، ثم قال المصنف رحمته الله: (فافهم)، وفيه احتالات:

الاحتفال الأول: الحث على التأمل للفهم.

الاحتفال الثاني: هو أن يكون مراده رحمته الله التأمل لمعرفة أن الاشتباه الواقع هنا بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني، وليس بالمعنى الأول، وهو المعنى الاصطلاحي المعروف من إطلاق عبارة (الاشتباه بين المصداق والمفهوم).

الاحتفال الثالث: هو أن يكون مراده رحمته الله التأمل لمعرفة أن عدّ الغرض من معاني مادة (الأمر)

ليس من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بمعنييه..

الغرض، وهو مثلاً بيع الدار، فلفظ الغرض لم يدل على الغرض، (بل (اللام) قد دل على الغرض، نعم يكون مدخوله) وهو الدار (مصادقه). نعم، لما استعمل لفظ (الأمر) في مصداق الغرض ظن أن اللفظ المستعمل في المصداق - أي: مادة الأمر المستعملة في البيع - موضوع للغرض الذي هو المفهوم العام المنطبق على البيع في هذا المثال، وهذا من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني، أي توهم أن لفظ المصداق موضوع للمفهوم العام، (فافهم)، ولعله لدقة المطلب أو لكون جعل ذلك من اشتباه المصداق بالمفهوم على المعنى الثاني، وهو غير الاصطلاح الدارج أو لكونه أسوأ من الاشتباه بين المصداق والمفهوم.

أما إنه ليس من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الأول؛ فلأن التوهم فيه ليس بتصور وضع لفظ المفهوم للمصداق، وإنما بالعكس - كما بينا - .
وأما أنه ليس من اشتباه المصداق بالمفهوم بالمعنى الثاني؛ فلأن في الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني يوجد لفظ موضوع للمفهوم واستعمل في المصداق، ثم يقع التوهم، ويتصور أن لفظ المصداق موضوع للمفهوم، وهذا غير متحقق في المقام؛ فإن لفظ الغرض لم يستعمل في جملة (جاء زيد لأمر الدار) في مصداق للغرض، فتوهم وضع لفظ ذلك المصداق للمفهوم، فإن الموجود في الجملة استعمال مادة الأمر في شيء وقع غرضاً، ودل على وقوعه كذلك (اللام)، فهذا في الحقيقة أسوأ من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني، إلا أن يُقال إنه لا يشترط في اشتباه المصداق بالمفهوم بالمعنى الثاني أن يستعمل لفظ المفهوم في المصداق ويحصل بسببه التوهم، وإنما يكفي أن يستعمل لفظ المصداق في شيء، وذلك الشيء وقع مصداقاً للمفهوم العام، ولأنه وقع مصداقاً للمفهوم العام حصل الاشتباه وظن أن لفظ المصداق موضوع للمفهوم، كما هو في الجملة السابقة، فإن لفظ (الأمر) وإن استعمل في البيع أو في الشيء، إلا أن هذا المعنى هو الغرض من مجيء زيد، ويدل على أنه الغرض من مجيء زيد دخول (اللام)، فهو وقع مصداقاً للغرض، وهذا صار سبباً لتوهم أن الأمر موضوع لمفهوم الغرض.

(وهكذا الحال) أي: كما أن عدّ الغرض من معاني مادة الأمر من الاشتباه بين المصداق والمفهوم فكذاك الأمر في عدّ الفعل العجيب، وعدّ الحادثة والشأن من المعاني الوضعية لمادة الأمر، فـ(في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ يكون) ما استعمل فيه مادة الأمر (مصداقاً للعجيب، لا) كون لفظ المادة (مستعملاً في مفهومه) وهو الفعل العجيب، فلما قال (تبارك وتعالى): ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾ فإنه (عز وجل) استعمل الأمر في الشيء، ومصداق هذا الشيء الفعل العجيب، أو قل استعمل لفظ موضوع للشيء وأراد به الفعل العجيب، وبعبارة ثالثة: استعمل ما وضع للشيء، وأراد به الإهلاك، والإهلاك مصداق للفعل العجيب، وإن قلنا: إنه استعمل الأمر في الشيء ومصداقه الفعل العجيب فيكون التوهم بمعنى تصور أن اللفظ الموضوع للمفهوم وضع للمصداق، وإذا كان قد استعمل مادة (الأمر) في الإهلاك، والإهلاك مصداق للفعل العجيب؛ يكون الاشتباه بمعنى أنه تُصوّر أن اللفظ المستعمل في المصداق موضوع للمفهوم.

(وكذا في الحادثة، والشأن)، ففي الشأن كما في الحادثة لم توضع مادة الأمر لهما، ولكن وقع اشتباه بين المصداق والمفهوم، فظن أن من معاني مادة الأمر الحادثة والشأن، (وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ (الأمر) حقيقة في المعنيين الأولين)، وهما الطلب والشأن؛ إذ تبين أن عدّ الشأن من معاني مادة الأمر من الاشتباه بين المصداق والمفهوم، (ولا يبعد دعوى كونه)

أي: لفظ (المادة) (حقيقة في الطلب في الجملة) وهو الطلب من الغير، والصادر من العالي، (والشيء، هذا بحسب العرف واللغة).

(وأما بحسب الاصطلاح) - أي: ما هو معنى مادة الأمر في اصطلاح علماء الأصول - (فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص) وهو صيغة الأمر، كـ (صيغة افعِل)، (ومجاز في غيره) فإذا قيل: (الجملة الاسمية الدالة على الطلب أمر) يكون قد استعمل لفظ الأمر في غير المعنى الموضوع له اصطلاحاً فيكون مجازاً، وإنما صح الاستعمال المجازي لوجود مناسبة، وهي أصل وجود الطلب، (ولا يخفى أنه عليه) أي: على هذا النقل (لا يمكن منه الاشتقاق)؛ لأن المعنى الاصطلاحي سيكون الصيغة التي هي معنى جامد (فإن معناه - حينئذ - لا يكون معنى حديثاً) مجرداً عن النسبة بحيث يقبل أن تعرضه نسبة أخرى ويشترك منه، وإنما سوف يكون معنى جامداً؛ لوجود نسبة فيه قد عرضت (فعل) فاشتق منه (افعل) أو (ليفعل)، (مع أن الاشتقاقات منه) أي: من معنى مادة الأمر بحسب اصطلاح علماء الأصول (ظاهراً)، فهي - والتي منها أمر، ومأمور، يأمر - (تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم) أي: بين علماء الأصول (لا بالمعنى الآخر، فتدبر) ويحتمل أن الأمر بالتدبر من جهة أن هذا الإشكال ينبنى على أن لا يتحقق النقل، ويوجد وضع جديد في عرف علماء الأصول، فإنه على هذا سوف يأتي التوجيه الثاني الذي تقدم.

(ويمكن) أن يوجه هذا النقل بـ (أن يكون مرادهم به) أي: القول

المخصوص (هو الطلب بالقول) كصيغة (افعل)، (لا نفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه، نعم) إذا استعمل المتكلم صيغة (افعل) وكان عالياً كما إذا قال السيد لعبده: (أحضر الماء) فإنه سوف يكون محققاً لمصداق من مصاديق مدلول المادة، فإن كانت المادة موضوعاً لمطلق الطلب فهذا مصداق لمطلق الطلب، وإن كانت موضوعاً لخصوص الطلب من العالي بالقول فهذا أيضاً مصداق للطلب من العالي وإبرز بالقول؛ لأننا فرضنا أن الأمر هو السيد، ف(القول المخصوص - أي صيغة الأمر - إذا أراد العالي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص.

وكيف كان، فالأمر سهل لو ثبت النقل، ولا مشاحة في الاصطلاح) وهذا قد يكون توجيهاً ثانياً، فإنه قد يقول قائل: إن المعنى الاصطلاحي قد وضع له اللفظ بوضع جديد، والاشتقاقات من المعنى اللغوي لا من معنى مادة الأمر في وضعها الثاني الجديد، وحينئذٍ لا مشاحة في الاصطلاحات، ويُحتمل أنه ليس بياناً لتوجيه ثان، وإنما في مقام بيان أن أصل النقل غير ثابت، فقد قيل إنه يوجد اتفاق بين علماء الأصول على أن المعنى الاصطلاحي لمادة الأمر هو الصيغة المخصوصة، وهذا نقل لم يثبت، وسواء ثبت النقل وورد عليهم الإشكال أم لم يثبت النقل فإنه ليس المهم تحقيق المعنى الاصطلاحي، (وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغة؛ ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة)، وتارة نفرض عدم ظهور المادة الواردة في الكتاب والسنة في نفسها، وأخرى نفرض

الظهور، وفي الفرض الأول توجد صورتان:

الصورة الأولى: أن تقوم قرينة تُعَيِّن المعنى.

والصورة الثانية: أن لا تكون قرينة، وهنا لا يوجد ظهور ولو من القرينة، فإذا قلنا بأصالة الحقيقة وثبت معنى وضعي للكلمة فإنه سوف نحمل الكلمة على معناها الوضعي وهو الحقيقي بناء على أصالة الحقيقة، فتحديد المعنى الوضعي (ليحمل عليه) لفظ المادة (فيما إذا ورد بلا قرينة) صارفة عن المعنى الوضعي، ومن هذا نقف على حكم الصورة الأولى، وهي ما لو وجدت قرينة تُعَيِّن المعنى المراد، فإنه سوف يؤخذ بهذه القرينة، حتى لو حدّدنا المعنى الوضعي؛ لأن هذه القرينة سوف تكون صارفة عن المعنى الوضعي، ولو انتهينا إلى الاشتراك فإن القرينة سوف تكون مُعَيِّنة لأحد المعاني التي وضع لها اللفظ على نحو الاشتراك.

(وقد استعمل) أي لفظ المادة (في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز)، فإنه إذا فقدنا القرينة التي تُعَيِّن المعنى المراد، ودار الأمر بسبب عدم تحديد المعنى الوضعي بين أن يكون اللفظ استعمل على نحو المجاز أو على نحو الاشتراك اللفظي أو استعمل في جامع على نحو الاشتراك المعنوي وينصرف إلى معنى خاص بسبب كثرة الاستعمال، ولم نُحدّد المعنى اللغوي ليُحمل عليه المادة مع عدم القرينة؛ فإنه لا يوجد مرجح يرجح أحد هذه الاحتمالات.

إن قلت: يوجد مرجح، وهو المرجحات التي ذكرت في بحث تعارض الأحوال، كترجيح المجاز على الاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك اللفظي؛ لكثرتة.

قلت: يدفع هذا بثلاثة أجوبة:

(و) الجواب الأول، منها هو إن (ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال) لا نسلم به، فنحن لا نسلم بالصغرى وهو وجود كثرة استعمال ثابتة للمجاز دون الاشتراك اللفظي.

والجواب الثاني: هو (لو سلم) تحقق الصغرى، وأنه توجد أكثرية استعمال في الاستعمال المجازي، ولكن نقول: ميزة الأكثرية معارضة بمثلها، وهي مثلاً موافقة الاشتراك اللفظي للاحتياط، وفي المطولات في بحث تعارض الأحوال يمكن الظفر بوجود وجوه أخرى للمعارضة. وعليه، فمع التنزل عن منع تحقق الأكثرية، فالأكثرية مرجع مقبول إذا ثبتت (ولم يعارض بمثله).

والجواب الثالث: هو لو سلمنا الصغرى وعدم وجود جهة معارضة (فلا دليل على الترجيح به)؛ إذ لا نحرز قيام المرتكز العقلاني على الترجيح بمجرد الأكثرية ما لم ينشأ منها ظهور اللفظ في إرادة المعنى المجازي، وإذا فقدنا القرينة وتحديد المعنى اللغوي ليحمل اللفظ عليه بناء على أصالة الحقيقة، وفقدنا الظهور والترجيح بمرجحات أحوال اللفظ؛ (فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل)، فتصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو

مثلاً البراءة لو دار أمر المادة بين الطلب وغيره؛ لأن الشك سوف يكون شك في التكليف. (نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه) وهذا هو الفرض الثاني، (ولو احتمال أنه كان للانسباق من الإطلاق) بأن كانت المادة موضوعة لجامع، ولكن عند الإطلاق ينصرف الذهن إلى أحد أفراد ذلك المعنى الجامع وهو مثلاً الطلب؛ (فليحمل عليه) لفظ (المادة)؛ لحجية الظهور (وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه)؛ فإنه لا يعنينا نحو الدلالة، وهل بسبب أن مادة الأمر موضوعة للطلب الذي هو المعنى الظاهر أم ليست موضوعة له، وإنما لمعنى جامع ولكن ينصرف الذهن إلى الطلب بسبب كثرة الاستعمال؟ فهذا لا يعنينا ما دام يوجد ظهور، فالظهور حجة، ويُحمل اللفظ على المعنى الظاهر^(١)، (كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول) أي: في

(١) وبيان آخر مع نحو تغيير: إنه قد استعملت مادة (الأمر) في غير معنى من المعاني المذكورة لها في الكتاب والسنة، وحيث إن المراد من مادة الأمر في الكتاب والسنة المعنى اللغوي والعرفي فلا بد من تحديده؛ لتحمل عليه فيما إذا فقدت القرينة، وقلنا إن كلامه هذا يوقفنا على الصورة الأولى: وهي ما إذا وجدت قرينة تُحدد المراد من استعمال مادة الأمر في الكتاب أو السنة، فإنه سوف يؤخذ بها دلت عليه القرينة، وتُقابل هذه الصورة صورة ما إذا فقدت القرينة.

وهنا يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن لا يوجد ظهور، فإذا قيل بتعارض الأحوال وبأصالة الحقيقة فإنه سوف يُحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، فيما إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز.

وأما إذا لم يوجد ظهور ولم نقل بأصالة الحقيقة أو قلنا بها ولكن دار الأمر بين حالين ليس الدوران فيه بين المجاز والحقيقة المتيقن لأصالة الحقيقة، كما إذا كان بين المجاز والاشتراك، بمعنى احتمال تحقق وضع آخر فيكون اللفظ حقيقة، أو عدم الوضع فيكون الاستعمال مجازياً، وهذا غير أن نُحرز أن اللفظ ليس مشتركاً ونحتمل أنه استعمل في معناه الوضعي أو في معنى

الطلب، وتقدم أن في كون الطلب كذلك احتمالان.

آخر - والذي هو القدر المتيقن من أصالة الحقيقة العقلائية - فهنا حيث لا يوجد ظهور ولا قرينة، ولا يوجد مرجح بين الأحوال المتعارضة؛ تصل النوبة إلى الأصل العملي.

الفرض الثاني: هو فرض وجود ظهور في معنى من المعاني، وحينئذ ينبغي أن نأخذ بالظهور، ونحمل مادة الأمر على المعنى الظاهر، ولا يهمننا هل المعنى الظاهر وضعي أم مصداق لمعنى جامع يشمله ويشمل غيره ولكن بسبب كثرة الاستعمال ينصرف اللفظ إلى المعنى الظاهر؟

أمور مرتبطة

بالجهة الأولى من جهات مادة الأمر

وهنا توجد بعض الأمور المرتبطة بهذه الجهة، ونقف عندها قليلاً:

لماذا لم يبين المصنف رحمته الله تحقق الاشتباه في مطلق الفعل؟

الأمر الأول: تقدم أن المصنف رحمته الله ذهب إلى أن مادة (الأمر) موضوعة للطلب في الجملة، والشيء، وأنها لم تستعمل في غير هذين المعنيين، ومن قال باستعمالها في غير هذين المعنيين فقد وقع في الوهم بسبب الاشتباه بين المصداق والمفهوم، وفي مقام بيان هذا الخلط تعرّض المصنف لمعان أربعة: (الغرض، الفعل العجيب، الحادثة، الشأن)، ولم يتعرّض تفصيلاً لبيان عدم استعمال مادة الأمر في مطلق الفعل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرْ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١)، وأنه من الاشتباه المذكور.

وقد تعرّض الشيخ الحلي رحمته الله^(٢) لبيان وجه عدم تعرّضه رحمته الله لبيان الاشتباه

(١) سورة هود: آية ٩٧.

(٢) أصول الفقه: ج ١، ص ٣١٧.

بين المصداق والمفهوم في دعوى وضع مادة الأمر لمطلق الفعل، فقال رحمته الله: (لم يتعرض لرد دعوى استعمالها في الفعل في مثل قوله تعالى ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَكَ بِرَشِيدٍ﴾، ولعل نظره أنه مثل استعمالها في الفعل العجيب في كونه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، بناء على أن المستعمل فيه في الآية الشريفة هو الشيء أيضاً).

وحاصل ما ذكره الشيخ الحلي رحمته الله: هو إن من المحتمل أن المصنف رحمته الله يرى مادة الأمر في ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَكَ﴾ مستعملة في الشيء، أي: وما شيء فرعون برشيد، ولكن حيث إن الشيء هنا مصداق للفعل توهم وضع لفظ المصداق وهو (الأمر) - الذي وضع للشيء الواقع مصداقاً للفعل - للمفهوم الذي تحقق له مصداق، وهو (الفعل)، فيكون هذا من الاشتباه بين المصداق والمفهوم بالمعنى الثاني الذي تقدم توضيحه، وهو توهم وضع لفظ المصداق للمفهوم.

والذي أرجحه هو إن مراد المصنف رحمته الله ليس استعمال مادة الأمر في الشيء والشيء وقع مصداقاً للفعل، وبسبب وقوعه كذلك وقع توهم وضع لفظ المصداق للمفهوم كما احتمل الشيخ الحلي رحمته الله؛ فإن الآية المباركة تقول ﴿فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَكَ بِرَشِيدٍ﴾، ومن الواضح البين - الذي لا يخفى على من كان دون مستوى صاحب الكفاية رحمته الله - عدم صحة وضع الشيء موضع الأمر في هذه الآية، فإنه لا يصح أن يقال (فاتبعوا شيء فرعون وما شيء

فرعون برشيد).

ولهذا قال الشيخ التبريزي رحمته الله: (لا يصح في مثل قوله سبحانه ﴿وَمَا أَمْرُ
فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ وضع لفظ الشيء مكانه) ^(١)، فعمل الأقرب في وجه عدم
تعرض المصنف رحمته الله لبيان وقوع الاشتباه بين المصداق والمفهوم في عدم مطلق
الفعل معنى وضعياً للمادة والاستشهاد بهذه الآية المباركة؛ هو إنه يرى
استعمال الأمر في هذه الآية الشريفة بمعنى الطلب لا بمعنى الشيء، فمن
توهم أنها استعملت في الشيء، ثم توهم وضع لفظ المصداق للمفهوم؛ فهو
قد وقع في خطأ أفدح من الخطأ المستند إلى اشتباه المصداق بالمفهوم؛ لأنه أولاً
فهم الآية فهماً خاطئاً، وفسر الأمر بالشيء، مع أن الأمر هنا بمعنى الطلب، ثم
رأى أن الشيء مصداق للفعل، فتوهم وضع لفظ المصداق للمفهوم، فهذا في
الحقيقة لا يستند إلى الاشتباه بين المصداق والمفهوم فحسب، بل إلى عدم فهم
الآية فهماً صحيحاً في الدرجة الأولى.

الأمر الثاني: هو إنه تقدم سابقاً من المصنف رحمته الله أنه يرى وضع مادة (الأمر)

للطلب في الجملة والشيء، وكلام المصنف رحمته الله ينحل إلى عدة دعاوى:

الدعوى الأولى: عدم صحة القول بوضعها لغير هذين المعنيين.

الدعوى الثانية: تحقق الوضع لهذين المعنيين.

وهاتان الدعويان لابد أن يكون دليله عليهما ما تقدم في بحث الحقيقة

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٢٧٣.

والمجاز، من تبادر المعنى من اللفظ وعدم صحة السلب فيهما، وعدم التبادر وصحة السلب في غيرهما؛ فلأنه يتبادر من مادة الأمر الطلب في الجملة والشيء، ولا يصح السلب فيهما، بينما لا يتبادر المعنى المغاير لهذين من مادة الأمر ويصح السلب فيه؛ انتهى المصنف إلى هاتين الدعويين.

الدعوى الثالثة: هي إن مادة الأمر مشترك لفظي بين الطلب في الجملة والشيء، وليست مشتركاً معنوياً: أي ليست موضوعة بوضع واحد لمعنى واحد جامع، والطلب في الجملة والشيء مصداقان له، وإنما هي موضوعة مرتين.

ويوجد في كلام الأعلام ثلاثة أدلة على هذه الدعوى:

الدليل الأول: ما ذكره الشيخ الوحيد الخراساني رحمته الله على ما في تحقيق الأصول^(١) من أن المتبادر من جملة (هل تعلق أمر زيد بكذا؟) غير ما يتبادر من مثل جملة (هل زيد فعل الأمر الكذائي؟)، واختلاف التبادر والمعنى الذي ينسب إليه الذهن دليل على اختلاف المعنى الموضوع له مادة الأمر.

وهذا الاستدلال قابل للتأمل؛ فإن تبادر معنى مختلف في كل جملة قد يكون بسبب القرينة، فإن المشترك المعنوي يمكن أن يفهم منه في جملة أحد مصاديقه لقرينة ويفهم منه في جملة أخرى مصداق آخر لقرينة أخرى، ففي (هل تعلق أمر زيد؟) جيء - مثلاً - بلفظ (التعلق) والتعلق إنما هو موجود في

(١) تحقيق الأصول: ج ٢، ص ١٢.

الطلب، وهذا قرينة على أنه أريد أحد مصاديق مادة (الأمر) فيما لو كانت مادة الأمر موضوعاً لمعنى جامع ينطبق على الطلب وينطبق على غيره.

ولم أجد هذا الدليل بهذا التقريب في أمالي الوحيد للشيخ محمد رضا الأنصاري رحمته الله وإنما الموجود تقرير آخر وهو: إن مادة الأمر بمعنى الشيء لا متعلق لها، وأما بمعنى الطلب الذي هو أمر حدثي فلها متعلق، حيث يُقال: (أمر بكذا)، ففي مادة الأمر بمعنى الشيء لا يوجد معنى تعلّقي إضافي، بخلافه بمعنى الطلب فإنه معنى حدثي تعلّقي، فالطلب يتعلق بالمطلوب، ولهذا يُقال في مادة الأمر المستعملة في الطلب: (أمر بكذا).

وطبعاً هذا الكلام ينبني على ملاحظة نكتة لغوية لا بد من بحثها وهي: هل يوجد في اللغة لفظ موضوع لمعنى جامع ولكن بسبب اختلاف مصاديقه يكون تعلّقياً تارة فيحتاج إلى متعلق، ولا يكون تعلّقياً أخرى فلا يحتاج؟ والظاهر بحسب تتبعي القاصر أنه لا يوجد، فإنه إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى فهو في جميع الموارد.. فإما أن يكون تعلّقياً، وإما أن لا يكون كذلك، وأما أن يختلف حاله باختلاف المصاديق فهذا مما لم أظفر بمثال له في كتب اللغة.

نعم، هناك جهة أخرى وهي: لو وجد لفظ قد وضع لمعنى تعلّقي فهل استعمال هذا اللفظ في معنى آخر مجازاً يوجب معاملته معاملة معناه الحقيقي فيحافظ على التعلق لفظاً؟ وهذا كما فيها إذا استعملنا (الأمر) الذي هو بمعنى

الطلب في الرغبة مجازاً، فهل لابد في الاستعمال المجازي من التقيّد بما يقتضيه الاستعمال الحقيقي في التعلّق، فكما يُقال (أمر بكذا) فيما إذا قُصد (الطلب) فكذلك يُقال: (عند زيد أمرٌ بزيارة الحسين عليه السلام) فيما إذا قُصد (عنده رغبة في زيارة الحسين عليه السلام)، أم يُقال: (عنده أمر في زيارة الحسين عليه السلام) باعتبار أن (الأمر) هنا استعمل في الرغبة، فتكون التعدية حينئذٍ مختلفة عن التعدية فيما إذا كان المقصود الطلب؟

وكذلك إذا استعمل لفظ مادة (الأمر) بمعنى لا يوجد فيه تعلّق مجازاً، كما إذا استعمل في المطلوب أو استعمل في المتحقق باعتبار أنه يتعلق به طلبٌ، فهل يستعمل اللفظ مجازاً من دون تعلّق وتعدية؛ لأنه استعمل في معنى لا تعلّق فيه؟

فحتى يتم التقريب الموجود في (أمالى الوحيد) لابد أن يُقال: إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى تعلّقي فيبقى استعمال اللفظ على نحو التعلق وإن استعمل مجازاً في معنى لا تعلّق فيه، فحينئذٍ يمكن أن نقول: إنه حيث أن (الأمر) في بعض الجمل وقع على نحو التعلّق وفي البعض الآخر لم يقع على نحو التعلّق وبالتالي لا نحتمل الاستعمال المجازي؛ فإنه سوف تكون مادة الأمر موضوعاً لمعنيين مختلفين، وأما إذا قلنا بصحة أن يستعمل اللفظ الموضوع لمعنى تعلّقي مجازاً في معنى غير تعلّقي فلا يؤتى بلفظ يدل على المتعلق؛ فحينئذٍ لن يكون الدليل الذي ذكره الشيخ رحمته الله مثبتاً لتعدد الوضع

على نحو الاشتراك اللفظي؛ إذ يُحتمل الوضع لمعنى واحد، ولكن استعمل مجازاً في معنى آخر وبسبب اختلاف المعنى اختلف التعبير، فصار في جملة (أمر بكذا)، وفي جملة أخرى (أمر كذا)، فتأمل.

الدليل الثاني: وهو إن الأمر بمعنى الشيء لا يقبل الاشتقاق منه؛ لأنه معنى جامد، بينما الأمر بمعنى الطلب يقبل الاشتقاق، ولا يُعرف في اللغة لفظ موضوع لمعنى واحد ويكون مشتقاً بلحاظ مصداق من مصاديق ذلك المعنى وليس مشتقاً بلحاظ مصداق آخر، فإنه إذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى واحد.. فإما يكون مشتقاً دائماً، وإما يكون جامداً لا يُشتق منه دائماً، أما أن يكون بلحاظ معنى يقع مصداقاً للمعنى الأساسي الموضوع له جامداً، وبلحاظ معنى آخر يقع أيضاً مصداقاً للمعنى الموضوع له يكون مشتقاً؛ فهذا غير موجود في الألفاظ العربية.

وهنا أشير إلى أمر، وهو: إن هذا الدليل ينبنى على أن اختلاف حال اللفظ من حيث الاشتقاق وعدم الاشتقاق باختلاف المعنى يدل على تعدد الوضع، وهو لا يتعرض لكيفية تحقق التعدد، فهل بوضع اللفظ مرتين في عرض واحد أم بوضع اللفظ في معنى، ثم بسبب تطور اللغة تحقق الوضع في معنى آخر؟ فهذا لا علاقة له بالجهة التي يريد إثباتها هذا الدليل، فقد يكون الاشتراك اللفظي بوضع اللفظ مرتين لمعنيين في عرض واحد، كأن تضع القبيلة (أ) للمعنى (أ)، والقبيلة (ب) للمعنى (ب)، وقد يكون بوضع اللفظ أولاً

للمعنى (أ) ثم بسبب الحاجة الاستعمالية حدث توسع في الاستعمال، ثم صار يتبادر من اللفظ المعنى (ب)، وبذلك تحقق الاشتراك وبالتالي، فلا يمكن أن يُشكل عليه بأنه من المحتمل وضع مادة الأمر لمعنى اشتقاقي، ثم لمناسبة بين المعنى الاشتقاقي وبين معنى جامد وقع توسع وصار يُطلق أيضاً على المعنى الجامد، فيكون هنالك معنى واحد وضع له اللفظ؛ لأن المستدل بهذا الدليل سوف يقول إنه بعد أن صار المعنى الثاني - ولو بكثرة الاستعمال معنى - للفظ - أي: يتبادر عند إطلاق اللفظ - فقد تحقق وضعٌ، غايته تحقق وضعٍ تعيّن، فيكون اللفظ حينئذٍ مشتركاً.

الدليل الثالث: وهو إن الأمر بمعنى (الشيء) يُجمع على (أمر)، فيقال: (رأيت أمراً، ورأيت أموراً)، وأما الأمر بمعنى (الطلب) فيُجمع على أوامر، فيقال (أمره أمراً)، و(أمره أوامر)، واختلاف جمع اللفظ يدل على أن اللفظ وضع بوضعين لمعنيين مختلفين، وبسبب اختلاف المعنى يختلف الجمع.

وتوجد مقدمة، وهي: إنه لم يُعهد في اللغة وجود لفظ وضع لمعنى واحد ولكن بلحاظ مصداق يُجمع بشكل، وبلحاظ مصداق آخر يُجمع بشكل آخر، فاختلف الجمع يدل على اختلاف المعنى الموضوع له اللفظ، وأول من وقفت على تأملٍ في كلامه في هذا الدليل الشيخ حسين الحلي رحمته الله^(١)، فقد ذكر أن ما يظهر من القاموس هو إن (أمر) جمع للأمر بمعنى الطلب أيضاً، و(الأوامر)

(١) أصول الفقه: ج١، ص ٣٩١.

جمع ما كان على وزن فاعلة، وهو الآمرة، كما في نواهي فإنه جمع (ناهية)، وصواحب فإنه جمع (صاحبة)، وشواعر فإنه جمع (شاعرة)، وقد وافقه السيد السيستاني رحمته الله^(١)، وقد نقل السيد السيستاني رحمته الله إجماع النحاة على أن وزن (فعل) - وهو وزن أمر - لا يُجمع على وزن (فواعل)، وذكر أنهم صرّحوا أن جمع (أمر) جمع واحد، وهو (أمور)، سواء قصد به الطلب أم قصد به معنى آخر غير الطلب.

ونقل رحمته الله أن الذي التزم بأن (أمر) بمعنى (الطلب) يُجمع على (أوامر) هو الجوهري في الصحاح، ولكن لم يثبت أن ما في الصحاح هو مختار الجوهري؛ لأن الصحاح كان مجرد مسودات وقعت في يد تلاميذه، وقد زيد وأنقص فيها من قبل التلاميذ.

تنبيه على خطأ في كتاب دروس في علم الأصول:

وقبل أن أنتقل إلى الدعوى الرابعة أريد أن أذكر شيئاً يرتبط بعباراة ترتبط بهذا المطلب - وهو أدلة الاشتراك اللفظي لمادة الأمر، وعدم الاشتراك المعنوي - وهذه العبارة وقعت في كتابنا (دروس في علم الأصول على ضوء أنظار السيد الخوئي رحمته الله)^(٢)، فقد قلنا هناك: (الجهة الأولى: اختلف في معناها على أقوال.. الأول: إنها مشترك بين عدة معان. الثاني: إنها مشترك لفظي إما بين

(١) تقريرات في أصول الفقه، السيد هاشم الهاشمي رحمته الله: ج ٤، ص ٣٣٤.

(٢) دروس في علم الأصول على ضوء أنظار السيد الخوئي رحمته الله: ج ١ ص ١٠٣.

الطلب والشأن كما في الفصول، وإما بين الطلب والشيء كما في الكفاية)، وبعد هذه العبارة مباشرة جاء حسب الطبعة المتداولة التالي: (وهو مردود من وجهين.. الوجه الأول: أنه لا جامع بين المعنى الحدوثي والمعنى غير الحدوثي. الوجه الثاني: إن اختلاف الجمع كاشف عن تعدد الوضع).

وحق هذه العبارة أن تأتي بعد القول الثالث، أي: بعد عبارة: (الثالث: أن لها معنى واحداً، إما الواقعة التي لها أهمية كما عند الميرزا النائيني رحمته الله أو ما يصلح أن يُطلب تكوينياً أو تشريعاً كما عند المحقق الأصفهاني رحمته الله)، ولكن وقع خطأ مطبعي.

الدعوى الرابعة: وهي إن مادة الأمر ليست موضوعاً لمطلق الطلب، وإنما هي موضوعة للطلب الخاص، ولهذا قال: (مادة الأمر موضوعة للطلب في الجملة)، ودليل هذه الدعوى ما سوف يأتي في الجهة الثانية المخصصة للبحث عن أن المادة موضوعة لخصوص الطلب من العالي.

كما إن المتبادر منها خصوص الطلب من الغير الذي توجد فيه إرادة تشريعية متعلقة بفعل الغير، فلا يُقال لمن ذهب لكي يُحضر لنفسه ماء (أمر الماء)، ويُقال (طلب الماء)، فالطلب من هذه الجهة أعم من الأمر بمعنى الطلب؛ لأن الطلب يصدق حتى على السعي بالإرادة التكوينية، بينما الأمر يصدق على خصوص الطلب من الغير بالإرادة التشريعية، فمفهوم الطلب أعم من معنى المادة.

مناقشة رأي السيد السيستاني رحمته الله:

وقد ذهب السيد السيستاني رحمته الله إلى أن المادة لم توضع أصلاً للطلب من الغير، وإنما وضعت لتحريك الغير، سواء كان بإنشاء الطلب بالقول كصيغ (افعل) أم بما يقوم مقام القول كالإشارة أم لم يكن التحريك بإنشاء الطلب كما لو كان بالفعل، كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفعل، فقد ذكر صاحب الجواهر وغيره من الفقهاء أن من أعظم مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفعل، بأن يلتزم المرء بالمعروف ويلتزم بترك المنكر، فيكون بالتزامه العملي مُحَرِّكاً للغير نحو عمل المعروف وترك المنكر، فإنه هنا لا يوجد إنشاء طلب، ولكن يوجد تحريك وبعث، وقد أطلق عليه أمر بمعروف ونهي عن منكر.

وذكر السيد السيستاني رحمته الله عدة شواهد على إطلاق الأمر على البعث والتحريك الذي لا يوجد فيه طلب، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١)، فإن المقصود بـ(يأمر بالفحشاء) ليس أن الشيطان يُخاطب الناس ويقول لهم افعلوا، فالشيطان لا يُنشأ الطلب، وإنما يقوم بإخطار بعض المغريات في الخاطر، وهذا الإخطار فيه بعث وتحريك للغير، فيصدق عليه أنه أمر، ومنها: قوله تعالى في قصة نبي الله إبراهيم وولده إسماعيل عليهما السلام، فإن القرآن بين قول نبي الله إسماعيل لأبيه لما أراد أن يذبحه

(١) سورة النور: آية ٢١.

بهذا التعبير: ﴿يَتَأْتِي أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ﴾^(١)، مع أن نبي الله إبراهيم لم يُحَرِّك بإنشاء طلب، وإنما هو رأى رؤيا في المنام، وكانت مُحَرَّكاً له، وقد قال (تبارك وتعالى) في بيان ذلك: ﴿يَبْنِي إِيَّايَ أَرَى فِي الْمَنَامِ إِيَّايَ أَذْبَحُكَ﴾، فرؤيا نفسها هي المحرك، وأطلق القرآن لفظ الأمر على تحريكها الذي لا يوجد فيه إنشاء للطلب، وهذا يدل على أن الأمر موضوع لبعث ولتحريك الغير وإن لم يكن بإنشاء طلب.

ومن الشواهد على ذلك (الائتمار) الموجود في الإشارة والمشورة، فقد استخدمت فيه مادة (الأمر)، مع أن المشير لا يأمر بمعنى يُنْشِئ الطلب، وإنما يُرشد إلى الفعل الصحيح الذي فيه المصلحة أو دفع المفسدة، وفي ذلك تحريك.

وقد يُشكل على ما ذكره رحمته الله بأن الأمر يصح سلبه عن التحريك المجرد من إنشاء الطلب فمن رأى أسداً وفرّ منه، فقد حركته الرؤية وبعثته نحو الفرار، فيقال (بعثته الرؤية)، ولكن لا يُقال: (رؤية الأسد أمرته)، ويصح أن يُقال: (رؤية الأسد لم تأمره بالفرار) وصحة السلب دليل على عدم الحقيقة وأن الاستعمال على نحو المجاز.

ولكن يمكن أن يُجيب رحمته الله عن هذا الإشكال: بأن مادة الأمر ليست موضوعة لمطلق تحريك وبعث الغير، وإنما هي موضوعة للتحريك الذي يكون عن قصدٍ للبعث - أي: ما يكون عن إرادة من الفاعل العالم المختار -

(١) سورة الصافات: آية ١٠٢.

فالذي يلتزم بعمل المعروف وترك المنكر وكان قاصداً أن يكون باعثاً للغير؛ يصدق على بعثه الأمر، والمشير إذا أشار على شخص بأن يفعل شيء وكان يريد تحريكه نحو فعل ذلك الشيء؛ يصدق على إشارته أنها أمر، وأما رؤية الأسد فلا يوجد فيها قصد وداعي التحريك، ولهذا يصح أن يُقال (رؤية الأسد لم تأمر)، لا من جهة أن الأمر لم يوضع للتحريك، وإنما من جهة أن الأمر وضع لتحريك خاص، والتحريك الخاص غير صادق في رؤية الأسد.

نعم، يبقى عليه أن ما ذكره رحمته الله مجرد عرض لموارد استعملت فيها مادة الأمر في التحريك، وليكن التحريك الخاص الذي فيه قصد التحريك وقصد البعث، ومن الواضح أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فقد يكون على نحو المجاز، فالعمدة في بيان المعنى الموضوع له اللفظ ملاحظة علامة الحقيقة والمجاز، وفي بحث علامات الحقيقة والمجاز تقدم أنه ليس من علامات الحقيقة صحة الاستعمال؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

وضع المادة للشيء وتأملات الأعلام:

الدعوى الخامسة: هي إن مادة الأمر موضوعة لمفهوم الشيء المطلق، فمادة الأمر عند المصنف رحمته الله موضوعة للطلب في الجملة، وللشيء بالجملة، وليس في الجملة، وهذا ما يظهر من ذكره (في الجملة) بلحاظ الطلب دون الشيء، حيث قال: (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء)، ولم يُقدم صاحب الكفاية رحمته الله على هذه الدعوى دليلاً، كما أنه لم يُقدم دليلاً على بعض

الدعاوى المتقدمة.

وقد أصبحت هذه الدعوى - وهي وضع مادة الأمر للشيء مطلقاً - مورداً لتأمل الأعلام الذي جاؤوا بعده رحمته، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته (١) أن مادة الأمر ليست موضوعة لما يرادف معنى لفظ الشيء، وإنما مادة الأمر موضوعة لشيء خاص أخص من مفهوم الشيء المطلق، وهو الشيء الذي يتقوم بالأشياء، سواء كان فعلاً أم كان وصفاً - أي: إن الأمر موضوع للأفعال والصفات وهذه أشياء خاصة - فمفهوم الشيء يصدق على الأفعال والصفات، ولا يصدق على الذوات الملحوظة في نفسها والتي لا تكون فعلاً أو وصفاً متقوماً بالغير، ولهذا ذكر رحمته أنه إذا رأى شخص فرساً يصح أن يقال: (رأى شيئاً)، ولكن لا يصح أن يقال: (رأى أمراً)؛ لأن الفرس ذات، وليس فعلاً أو وصفاً قائماً بغيره.

وقد وافقه في ذلك السيد السيستاني رحمته (٢)، والشيخ الوحيد الخراساني رحمته (٣)، وأصل هذا الكلام الذي ذكره السيد الخوئي رحمته مأخوذ من المحقق الأصفهاني رحمته (٤).

(١) مصباح الأصول: ج ١، ص ٢٤٧.

(٢) تقريرات في علم الأصول: ج ٤، ص ٣٣٣.

(٣) أمالي الوحيد: ج ١، ص ٤٤٠.

(٤) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٠٣.

وناقش الشهيد الصدر رحمته الله^(١) فيما ذكره السيد الخوئي رحمته الله فذكر أنه يوافق أستاذه السيد الخوئي في أن معنى مادة الأمر أخص مطلقاً من الشيء، ولكن يخالفه في قوله بأن الأمر لا يُطلق على بعض الذوات، والصحيح أنه يطلق على بعض الذوات، ولهذا يُقال: (النار أمرٌ ضروري في الشتاء)، و(شريك الباري أمرٌ مستحيل). نعم، مادة الأمر لا تطلق على العلم بالذات أو العلم بالإشارة، فزيد الذي هو علم لا يُقال فيه (رأيت أمراً) ويُقصد زيد أو (زيد أمر)، ولا يُقال أيضاً: (رأيت هذا الأمر) ويُقصد (رأيت هذا الرجل)، ويصح أن يُقال (رأيت هذا الشيء) أو (هذا الرجل شيء)، فمادة الأمر موضوعة لمعنى أخص من الشيء، بمعنى أنها موضوعة لمعنى لا يشمل العلم بالذات أو العلم بالإشارة.

ويوجد احتمال ثالث، وهو أن تكون النسبة بين المعنى الذي وضعت له مادة الأمر وبين معنى (الشيء) ليست نسبة التساوي - كما ذكر صاحب الكفاية رحمته الله - ولا نسبة العموم والخصوص المطلق - كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله ومن تابعه، ومنهم الشهيد الصدر - وإنما تكون النسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا ما ذكره الشيخ الشهيد رحمته الله^(٢)، فقد ذكر أنه توجد موارد يصح استعمال مادة الأمر فيها ولا يصح استبدال مادة الأمر بالشيء، وهذا كما في

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ١٢.

(٢) أبحاث أصولية: ج ٢، ص ٤.

(أمره مريب)، فإنه لا يصح أن يُقال: (شيئه مريب)، وكذلك في (فلان أمره مستقيم أو مستقيم الأمر)، فإنه لا يصح أن يُقال: (فلان مستقيم الشيء)، وهذا يدل على أن مادة الأمر موضوعة لمعنى مبهم، بينه وبين معنى الشيء عموم وخصوص من وجه، ففي بعض الموارد يصح إطلاق الأمر دون الشيء كما في (أمره مريب)، وفي بعض الموارد يصح إطلاق الشيء ولا يصح إطلاق الأمر كما في (زيد شيء)، وفي بعض الموارد يصح إطلاق الأمر والشيء معاً، كما في (رأيت أمراً عجيباً) إذا قصد الفعل فإنه يمكن أن يُقال (رأيت شيئاً عجيباً).

وهنا أذكر على نحو الاختصار أمراً:

وهو إن هذه الموارد التي ذكرها الشيخ الشهيد رحمته الله، وأرد أن يعتمد عليها لإثبات أن مادة الأمر موضوعة لمعنى مبهم نسبته إلى معنى الشيء نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لا يمكن أن تكون دليلاً على وضع مادة الأمر للبعث بالإنشاء وللمعنى المبهم - الذي ذكره رحمته الله - فقط - كما هو مختاره - إذ من المحتمل أن مادة الأمر موضوعة لثلاثة معان:

١- البعث بالإنشاء أو الطلب في الجملة.

٢- الشيء.

٣- الحال.

وفي هذه الموارد التي ذكرها يُطلق الأمر بمعنى الحال، ففي (أمره مريب)

يقصد حاله أو وضعه مريب، والمسألة تحتاج إلى تأمل؛ إذ قد يُقال بأن الحال مصداق من مصاديق الشيء، فلماذا لا يصح استعمال لفظ الشيء فيه كما يصح في سائر الموارد استعمال لفظ المفهوم في المصداق؟!

الأقوال الموجودة في معنى مادة الأمر:

الأمر الثالث: نستعرض فيه الأقوال الموجودة في معنى مادة الأمر بنحو موجز، فإننا إذا تتبعنا كلمات علماء الأصول في معنى مادة الأمر نظفر بثلاثة أقوال رئيسة:

القول الأول: هو القول بوضع مادة (الأمر) لعدة معان تزيد على معنيين، فتكون مشتركا لفظياً في أكثر من معنيين، وأصحاب هذا القول انقسموا إلى عدة آراء، فالشيخ التبريزي رحمته الله^(١) ذكر أن مادة الأمر مشتركة في ثلاث معان: (الطلب في الجملة، والشيء، والفعل)، والبعض أوصلها إلى خمسة عشر معنى، وفي تحقيق الأصول وأمالي الوحيد: قد أوصلها البعض إلى أكثر من عشرين معنى^(٢).

القول الثاني: هو وضع مادة الأمر لمعنيين فقط، وأصحاب هذا القول أيضاً اختلفوا على آراء:

الرأي الأول: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته الله من وضع مادة الأمر

(١) دروس في علم الأصول: ج ١ ص ٢٧٣.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٧.

للطلب والشأن^(١)، وإذا كان مراده من (الشأن) الحال فيكون ما ذكره هو ما ذكره الفيومي في المصباح المنير فإنه ذكر أن مادة الأمر موضوعة للطلب وللحال.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله من الوضع للطلب في الجملة، والشيء بمعناه العام.

الرأي الثالث: ما ذهب إليه السيد البروجردى رحمته الله^(٢)، فإنه ذهب إلى الوضع للطلب والفعل، وذكر أنها ليست موضوعة للشيء.

الرأي الرابع: ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله في أول أمره - قبل الدورة الخامسة - وهو وضع مادة الأمر للطلب، ولمعنى أخص مطلقاً من الشيء.

الرأي الخامس: ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله في نهاية أمره، وهو إنها موضوعة للشيء بالمعنى الذي تقدم في رأيه الأول، وهو ما يصدق على الأفعال والصفات، ولإبراز الاعتبار النفسي، وهو جعل الفعل في عهدة المكلف، فليس المعنى الآخر الطلب، وذكر أن هذا هو المناسب لرأيه في حقيقة الوضع، وهو (التعهد)، وأيضاً لرأيه في حقيقة الإنشاء، وقد تقدم الحديث في رأيه في حقيقة الوضع، وفي حقيقة الإنشاء.

الرأي السادس: ما ذهب إليه الشهيد الصدر رحمته الله من وضع المادة للطلب في

(١) الفصول الغروية: ص ٦٢.

(٢) نهاية الأصول: ص ٨٥.

الجملة، وللشيء بالمعنى الخاص الذي لا يصدق فقط على العلم بالذات أو العلم بالإشارة.

الرأي السابع: ما ذهب إليه السيد السيستاني رحمته الله من وضع مادة الأمر للبعث ولو بغير الإنشاء، ولمعنى أخص من الشيء لا يصدق إلا على الأفعال والصفات، ولا ينطبق على الذوات.

الرأي الثامن: ما ذكره الشيخ الشهيد رحمته الله ^(١) من وضع مادة الأمر للبعث بالإنشاء بقول أو بفعل ولمعنى مُبهم، وذكر أنه لا يوجد له نظير في سائر اللغات فيما نعلم، وهو لا يشمل إلا المعنى الحدتي وما أشبهه، وبينه وبين مفهوم الشيء نسبة العموم والخصوص من وجه.

القول الثالث: هو القول بالاشتراك المعنوي، بمعنى وضع المادة لمعنى واحد، وجميع المعاني التي تُذكر ليست إلا مصاديق لذلك المعنى الواحد، وانقسم أصحاب هذا القول أيضاً على آراء:

فالمرزا النائيني رحمته الله ^(٢) ذهب إلى وضع مادة الأمر لمفهوم الحادثة المهمة، وهو معناها الوحيد، وسائر المعاني تُستخدم فيها المادة لأنها مصاديق للحادثة المهمة، ولهذا أشكلوا عليه بأنه يصح أن يُقال: (رأيت أمراً ليس مهماً)، وبأنه لا يُتبادر من لفظ الأمر مفهوم الأهمية.

(١) أبحاث أصولية: ج ٢ ص ٧.

(٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ٨٦.

والمحقق الأصفهاني رحمته الله انتهى أخيراً إلى وجود معنى واحد وضعت له مادة الأمر، ولكنه خالف الميرزا النائيني رحمته الله وذهب إلى أن ذلك المعنى الواحد هو الطلب، وإذا أطلق الأمر على غير الطلب كما إذا أطلق على الفعل فإنها يُطلق بمناسبة أن الفعل فيه شأنية أن يتعلق به الطلب، وذكر بعض الأعلام أن الذي يفهم من مجموع كلمات المحقق الأصفهاني رحمته الله هو إن المعنى الواحد هو ما يصلح أن يُطلب بطلب تكويني أو يُطلب بطلب تشريعي.

الجهة الثانية

هل يعتبر العلو أو الاستعلاء في معنى مادة (الأمر)؟

متن الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخففاً لجناحه. وأما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف. وتقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه بمثل: إنك لم تأمره؟! إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، وكيف كان، ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية.

أقول: الكلام فعلاً في الجهة الثانية من الجهات التي خصص صاحب الكفاية (شكر الله سعيه) الكلام فيها في مادة الأمر، وهي في أنه هل مادة الأمر بمعنى الطلب موضوعاً لمطلق الطلب أو قُل هل هي موضوعاً للبعث بإنشاء الطلب مطلقاً ولو كان الإنشاء صادراً من المساوي أو السافل أم هي موضوعاً لخصوص الطلب أو البعث بإنشاء الطلب الصادر من العالي، بأن يكون المعنى الموضوع له المادة حصّة خاصة من الطلب أو البعث بإنشاء الطلب، تلك الحصّة هي الصادرة من العالي؟

وقد اختلف الباحثون في هذه المسألة، وتوجد أقوال خمسة:

القول الأول: اعتبار أن يكون من صدر منه الطلب أو التحريك بإنشاء الطلب عالياً من دون حاجة إلى تحقق الاستعلاء منه، وسوف يُبين - إن شاء الله - المراد من العلو والمراد من الاستعلاء، وذهب إلى هذا القول صاحب الكفاية رحمته، وتابعه المحقق العراقي رحمته ^(١).

القول الثاني: اعتبار العلو والاستعلاء معاً، فلا يصدق الأمر إذا لم يتحقق أحدهما، فلا بد أن يتحققا معاً، بأن يكون من صدر منه الطلب عالياً

(١) نهاية الأفكار: ج ١ ص ١٥٩.

ومستعلياً، وهذا القول للسيد الخميني رحمته الله (١).

القول الثالث: اعتبار الاستعلاء فقط، فلا يصدق الأمر إذا صدر الطلب من العالي إذا لم يكن مستعلياً، ويكون استعمال مادة الأمر في طلبه من الاستعمال المجازي، وذهب إلى هذا القول السيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله (٢) (٣).

القول الرابع: عدم اعتبار العلو والاستعلاء معاً، وإنما يكفي أن يكون البعث بإنشاء الطلب بداعي التحريك بنفس الطلب، من دون أن يضم إليه شيء آخر، وأما إذا كان الداعي هو التحريك بالطلب وانضمام شيء آخر إلى الطلب بحيث لا يكون البناء على البعث بنفس الطلب فلا يصدق الأمر، وهذا كما في قول من يطلب: (أصلحك الله أعطني) فإنه هنا وإن طلب بقوله (أعطني) إلا أنه ضم الدعاء، فهو يريد أن يُحرَّك ويبعث بالطلب المنضم إليه الدعاء، فلا يصدق الأمر، وكذلك الحال إذا انضم شيء آخر كالدعاء يراد تحقق التحريك به كما إذا قال: (أرجوك أعطني)، فإنه هنا ضم الرجاء لكي يكون مع الطلب محرّكاً، فلا يصدق الأمر.

فلكي يصدق الأمر في هذا القول لا بد أن يكون الداعي التحريك بالطلب نفسه، من دون أن يضم إليه شيء آخر، فما كان كذلك فهو أمرٌ، سواء صدر من العالي أم من المساوي أم من الداني والسافل، وهذا القول من

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٦٠.

(٢) المحكم: ج ١، ص ٢٢٢.

(٣) كان هذا قبل ارتحاله (قدر سره).

منسوبٌ إلى السيد البروجردي رحمته الله ^(١).

وبناء على هذا القول يمكن أن نُخرج بعض الموارد التي استعملت فيها مادة الأمر مع كون الطلب غير صادر من العالي، وقيل إننا لا نشعر فيها بالتجوّز، وهذا كما في قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ * قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ ﴿٢﴾، فإن من الواضح البيّن أن قوم فرعون ليسوا أعلى منه، كما أنهم ليسوا مستعلين عليه، ومع ذلك استعملت مادة (الأمر) في طلبهم، وكذلك الحال فيما رواه الطبري ^(٣) من أن مسلم بن عقيل عليه السلام كتب إلى الإمام الحسين عليه السلام من الكوفة، وأمره بالقدوم، فقد استعملت هنا المادة في طلبه من سيد الشهداء عليه السلام القدوم مع أن مسلماً ليس عالياً ولا مستعلياً بالنسبة إليه عليه السلام، فإذا كان الاستعمال حقيقياً فسيكون شاهداً على عدم أخذ العلو والاستعلاء في معنى المادة، أو قل: إذا ثبت عدم أخذ العلو والاستعلاء في مادة الأمر فسوف نُخرج عدم الشعور بالعناية والمجازية في هذه الموارد التي استعملت فيها المادة مع عدم وجودهما.

القول الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله كاحتمال في قوله: (وأما احتمال اعتبار أحدهما - أي: العلو أو الاستعلاء - فضعيف) فإن هذا الاحتمال يرى أخذ أحد الأمرين - العلو أو الاستعلاء - في معنى المادة، فإذا تحقق العلو

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨٦.

(٢) سورة الشعراء: آية ٣٥-٣٦.

(٣) تاريخ الطبري: ج ٤، ص ٢٥٩.

ولم يتحقق الاستعلاء يصدق معنى مادة الأمر، وكذلك العكس، وإنما لا يصدق معنى المادة فيما إذا لم يتحقق العلو والاستعلاء معاً، فإنه حينئذٍ حيث لم يتحقق أحدهما فلا يصدق الأمر حقيقة، ويكون استعمال المادة في الطلب الخالي من كل واحد منهما مجازاً.

ومن خلال تعدد الأقوال يتضح أن الكلام في هذه المسألة طويل الذيل، غير أننا سوف نتحدث في نقاط محددة وفي طيات حديثنا في هذه النقاط سوف نُبين ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في الجهة الثانية من جهات البحث في مادة الأمر..

في بيان معنى العلو:

النقطة الأولى: في بيان معنى العلو المأخوذ في عنوان هذه المسألة، فقد قيل في عنوان هذه المسألة: هل يعتبر العلو في مادة الأمر أم لا؟ فما هو المراد من العلو في اصطلاح علماء الأصول؟

وبحسب تتبع كلمات علماء الأصول يوجد معنيان:

المعنى الأول: ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله، فقد أفاد أن المراد بالعلو المقصود عند علماء الأصول لا يخلو من غموض، إلا أنه يوجد قدر مُتيقن، وهو الوساطة في الفيض، فإذا قيل يُعتبر في مادة الأمر العلو وأن يكون الطالب عالياً فإن القدر المتيقن من العلو وساطة الفيض، والقدر المتيقن من كون الطالب عالياً هو أنه واسطة في الفيض، ووساطة الفيض.. إما بأن يكون

الطالب (من منه الوجود)، وهو الله (تبارك وتعالى) أو (من به الوجود)، كما في خلفاء الله، وهم النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام، وكما في الوالدين فإنهما واسطة في وجود الولد، وكذلك في المعلمين فإنهم واسطة في إفاضة العلم على المتعلم، فإذا كان الطالب واسطة في الفيض فإننا نُحرز صدق مفهوم مادة (الأمر)، وأما إذا لم يكن واسطة في الفيض فهنا.. إما نُحرز عدم تحقق مفهوم مادة الأمر، وإما يوجد غموض وعدم وضوح، فالعلماء - على سبيل المثال - إن لم يكونوا معلمين لا يصدق فيهم العلو، فمجرد أن يكون الشخص أعلم لا يعني أنه أعلى بالمعنى المأخوذ في مادة الأمر، وكذلك كون الشخص صاحب قوة أو سلطان فإن هذا لا يعني أنه أعلى بالمعنى المأخوذ في معنى المادة، كما إنه ليس مطلق المنعم وإن لم يكن واسطة حقيقةً في الفيض يصدق عليه أنه عال بالمعنى المأخوذ في مفهوم المادة، فمن أهدى داراً إلى شخص وأفاده الملكية الاعتبارية أو أباح له أن يأكل من طعامه وأثبت الجواز الاعتباري؛ ليس واسطة في الفيض حقيقةً لكي يدخل في القدر المتيقن بحسب رأي المحقق الإيرواني رحمه الله، نعم هو يصدق عليه أنه منعم عرفاً إلا أنه ليس واسطة في الفيض حقيقةً فلا يكون طلبه أمراً في اللغة، ولا أقل لا يدخل ضمن القدر المتيقن عند المحقق الإيرواني رحمه الله، هذا هو المعنى الأول للعلو، وهو إن المتيقن هو الوساطة في الفيض.

المعنى الثاني: ما يظهر من عبارة السيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله ^(١)، وهو إن المراد من العلو كون الشخص في منزلة أو رتبة يجب فيها أن يتابع ويُطاع فيما إذا أمر، فإذا كان الشخص عند العرف في منزلة يجب أن يُتابع فيها يكون أعلى، والحكم بلزوم الاتباع ولزوم الطاعة له مناشئ، فقد يكون لأن الأمر له حق - كما إذا كان مالكا - أو هو مُنعم - كما في الوالدين - وقد يكون لأن الأمر صاحب قوة وعنده سلطة، فإن صاحب السلطة وإن كان جائراً ووصل إلى سلطته بغير حق إلا أنه لمكان سلطته يكون صاحب منزلة يُحكم معها بلزوم المتابعة والطاعة ولو من باب دفع الضرر، فيكون ما صدر منه من طلبٍ أمراً فيما إذا قلنا بأن الأمر ما صدر من العالي؛ لأن السلطان يُعتبر عرفاً عالياً، وقد يُؤيد هذا المعنى من العلو بعدة استعمالات عرفية لا يكون البعث فيها بإنشاء الطلب صادراً من شخصية لها علو واقعي وحقيقي، ومع ذلك يُقال إنه لا يوجد عناية، ولا يوجد مجازية، وهذا كما فيما روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: لما نُحْمِلَ رأس الحسين عليه السلام إلى الشام أمر يزيد فوضع، ونُصبت عليه مائدة ^(٢)، فقد استعملت مادة الأمر في طلبه مع أنه من الواضح أن يزيد ليس له علو بمعنى وساطة الفيض، بل هو سبب حرمان الأمة من فيوضات الله (تبارك وتعالى)، ولكن هو صاحب منزلة ورتبة سياسية واجتماعية وإن لم يكن

(١) المحكم: ج ١ ص ٢٢١.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١، ص ٢٥.

أهلاً لها، والعرف يرى لزوم أن يُطاع بسبب كونه في تلك المرتبة ولو من باب لزوم دفع الضرر، فخلاصة المعنى الثاني للعلو هو: أن يكون للطالب منزلة ومرتبة يجب أن يُتابع فيها.

وهل هنالك ثمرة في اختلاف تفسير العلو؟

نعم، وتظهر الثمرة في طلب المعلم، فإن طلب المعلم على المعنى الأول أمر؛ لأنه واسطة في الفيض، وأما على المعنى الثاني فلا يصدق الأمر إذا اشترطنا العلو؛ لأن مجرد كون الطالب معلماً لا يعني أن له منزلة ودرجة يُحكم بلزوم متابعته فيها، بل الأمر قد يكون بالعكس، كما لو كان المعلم عبداً قنّاً للمتعلم، فإنه لا يرى العرف كما لا يحكم العقل بلزوم طاعته فيما إذا أمر.

كما أنه يوجد هناك فرق بين المعنيين من جهة أن المعنى الأول للعلو يفسر العلو بالعلو الحقيقي والواقعي، فإن كون الشخص واسطة في الفيض أمراً حقيقياً وواقعياً، وأما المعنى الثاني فإنه يُفسر العلو بالمرتبة أو المنزلة التي يجب معها متابعة صاحب المنزلة وصاحب المرتبة، وهذا العلو قد يكون علواً حقيقياً، كما في كون الأمر مالكاً حقيقياً كما في طلب الله (تبارك وتعالى)، فإن كونه مالكاً بالملكية الحقيقية مرتبة توجب لزوم أن يُتابع ويطاع فيما إذا أمر وهذه المرتبة مرتبة واقعية حقيقة وليست اعتبارية، وقد يكون العلو اعتبارياً كما إذا كان مرتبة اعتبارية، كما في السلطان الجائر - مثلاً - فإن سلطنته ليست مرتبة حقيقية وإنما هي مرتبة اعتبارية، فالناس تعتبره سلطاناً وهو في وجوده

بالنسبة إلى رعيته لا يختلف حاله قبل اعتبار السلطة عن حاله بعد اعتبار السلطة. نعم، إذا اعتبرت له السلطة يكون لأمره تأثير في رعيته الذين جعلوا له السلطة، فيكون بإمكانه أن يضر من لا يلتزم بأوامره، فتكون مرتبته موجبة للحكم بلزوم متابعتة، فما ثبت له من اعتبار صار منشأً للزوم متابعتة، فتوجد رتبة وتوجد درجة إلا أنها ليست حقيقية وواقعية، وإذا قلنا بالعلو الاعتباري غير الحقيقي فلا يعني ذلك أنه لا وجود له، فإن له وجوداً ولكن وجود اعتباري في وعاء الاعتبار العقلاني، وبهذا يختلف العلو عن الاستعلاء حتى في العلو الاعتباري، فإن من عنده سلطة اعتبارية فهو عال عرفاً، وأما الذي لا سلطة له حتى اعتباراً حيث لم تعتبر الناس له سلطة ويدعي أن له سلطة؛ فيصدق عليه أنه استعلى وادعى أنه صاحب علو، مع أنه في وعاء الاعتبار لا علو له.

ولا بد من التنبيه على شيء، وهو إن ما ذكرناه من العلو الاعتباري يختص بما إذا كانت المكنة التكوينية مستندة إلى الاعتبار، وقد يرى الناس لزوم متابعة سلطان لأنه قادر على الإضرار مع عدم اعتبار منزلة له. وصاحب الكفاية رحمته الله لم يبين المراد من العلو عنده.

بيان المراد من الاستعلاء:

النقطة الثانية: في بيان المراد من الاستعلاء، فقد ورد في عنوان هذه الجهة لفظ (الاستعلاء)، فما هو المقصود منه؟

الجواب: إن الاستعلاء على هيئة (الاستفعال)، وقد ذكر علماء اللغة أن لهذه الهيئة عدة معان، منها:

المعنى الأول: الدلالة على الطلب، كما في: (استغفر الله)، فإن المقصود هنا طلب المغفرة، وكذلك في (استخرج الذهب)، فإن المقصود طلب الذهب من جوف الأرض - مثلاً - ففي الشافية: (واستفعل للسؤال غالباً.. إما صريح نحو استكتبه - أي: طلب منه الكتابة - أو تقديرًا نحو استخرجه)^(١).

المعنى الثاني: هو التحول والصيرورة، وذلك كما في استحجر الطين، فإن المقصود صار الطين حجارة، يقول سيويه: (وقالوا في التحول من حال إلى حالٍ هكذا، وذلك قولك: استنوق الجمل أي صار ناقة)^(٢)، ومنه (استأسد الرجل) أي: صار أسداً، وفي الشافية: (و للتحول نحو: استحجر الطين، و* إن البغاث بأرضنا يستنسر* وقد يجيء بمعنى فعل نحو قر واستقر)^(٣).

المعنى الثالث: هو معنى صيغة (تفعل)، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ﴾^(٤)، فقد قيل إن المقصود تكبرتم على وزن تفعلتم، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَكَبرَ هُوَ وَجُنُودُهُ﴾^(٥)، فإن

(١) شرح شافية ابن الحاجب: ج ١ ص ١١٠.

(٢) الكتاب: ج ٨، باب دخول الزيادة في فعلت للمعاني.

(٣) شرح شافية ابن الحاجب: ج ١ ص ١١٠.

(٤) سورة البقرة: آية ٨٧.

(٥) سورة القصص: آية ٣٩.

المقصود تكبّر.

وإذا كانت تأتي بمعنى (تفعل) فلا بد أن نعرف المعاني التي ترد فيها هيئة (تفعل)، وقد ذكر علماء الصرف واللغة عدة معان، منها:

المعنى الأول: التكلف، كما في تبصّر، ويُقصد بالتكلف أن يعاني المرء ليكون من أهل مادة هيئة (تفعل)، كما في تبصّر، فإن المقصود أنه عني لكي يكون من أهل الصبر، وكذلك في تشجّع، فإن المقصود أنه عني وتكلف لكي يكون من أهل الشجاعة.

المعنى الثاني: هو التحول والصيرورة، كما في تحجّر الطين، أي: تحول إلى حجارة، فصيغة (تفعل) كصيغة (استفعل) تأتي بمعنى التحول والصيرورة، فقد تقول: استحجر الطين، وقد تقول تحجّر الطين، والمعنى واحد، وهو أنه تحوّل إلى حجارة.

المعنى الثالث: - وهو ما يرتبط بالنقطة محل البحث - وهو إظهار المادة، كما في (تعظّم)، بمعنى أظهر العظمة، وهذا نظير هيئة (تفاعل) كما في تعاضم، فإن تعاضم قد يُقصد به أظهر العظمة أو تباكى الذي قد يُقصد منه إظهار البكاء، ولعل هيئة (تفعل) تستعمل في الادعاء كادعاء العظمة أو ادعاء التباكي المظهر بفعل يدل عليه أو بقول كذلك، فيكون معنى (تفعل) هو (ادعى وزعم لنفسه شيئاً ما)، كأن يزعم العظمة في (تعظّم).

والنتيجة التي انتهينا إليها إلى هنا هي إن هيئة (الاستفعال) تأتي بمعنى

(تفعّل)، و(تفعّل) تأتي بمعنى التظاهر، كما في (استكبرتم) التي هي بمعنى إظهار الكبر أو التظاهر به، وعلى هذا يمكن أن يكون معنى (استعلّى) التحول من حال إلى حال، ويمكن أن يكون طلب العلو، ويمكن أن يكون إظهار العلو أو التظاهر به أو ادعاءه؛ لأنها تأتي بمعنى (تعلّى)، وهو إظهار العلو أو ادعاءه وزعمه، بناء على الاحتمال الذي ذكرناه، هذا بحسب المعنى اللغوي لكلمة (الاستعلاء).

وأما المراد به في كلمات علماء الأصول فتوجد فيه معان ثلاثة:

المعنى الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في قوله: (كما إن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه)، فقد قيل إن المستفاد من عبارته رحمته الله هو إن المراد بالاستعلاء عدم خفض الجناح، فإذا كان الطالب عالياً كما إذا كان أباً وخفض جناحه حال الطلب، كما إذا قال لابنه (أرجوك أحضر لي ماء) فإنه لا يصدق أنه استعلّى، وأما إذا لم يخفض الجناح فإنه يتحقق الاستعلاء، فالاستعلاء لا يقصد به معنى آخر غير هذا المعنى العدمي وهو عدم خفض الجناح، ومن الواضح أن تفسير الاستعلاء بعدم خفض الجناح لا يتناسب مع ما ذكره علماء اللغة في معنى الاستعلاء، ولكن هذا لا يضرّ بمطلب صاحب الكفاية رحمته الله؛ لأن المبحوث عنه هو إن مادة الأمر هل هي موضوعة لمطلق الطلب مع العلو أم أن المعنى مقيد بقيد؟ وذلك القيد لا يعيننا هل هو بحسب المعنى اللغوي استعلاء - أي: هو أحد

معاني الاستعلاء لغة - أم لا؟ فسواءً كان هو معنى للاستعلاء أم لم يكن ولكن يُعبّر عنه علماء الأصول بالاستعلاء اصطلاحاً فإن هذا لا علاقة له بجوهر ولبّ البحث؛ فإن جوهره هو معرفة أن معنى الأمر يصدق إذا كان الطالب عالياً أم لا بد أن ينضم شيء؟ وعلى الثاني لا بد أن يُعرف ما هو ذلك الشيء صدق عليه استعلاء لغة أم لا، فروح المطلب مربوطة بجهة معرفة تقيّد المعنى بشيء ما، أما ما هو ذلك الشيء من حيث استخدام كلمة الاستعلاء فيه حقيقة أو مجازاً فهذا لا يرتبط بجوهر ولبّ البحث. نعم، لو قال عالم أصولي باشتراط الاستعلاء بمعنى إظهار المادة أو بمعنى الادعاء؛ فإنه سوف يكون ما اعتبره من قيد أحد معاني كلمة (الاستعلاء) في اللغة، وسوف يأتي - إن شاء الله - أنه يمكن أن يكون ما ذكره صاحب الكفاية - وهو طلب العالي مع عدم خفض الجناح - مصداقاً من مصاديق المعنى اللغوي، وإن كان القيد المأخوذ في المعنى الموضوع له - وهو عدم خفض الجناح - ليس مصداقاً للمعنى اللغوي.

المعنى الثاني: إدخال الصفة والمرتبة أو المنزلة التي توجب الحكم بلزوم المتابعة والطاعة حال صدور الأمر، فلو أن الأب طلب من ابنه بما هو أب وأدخل شخصيته الأبوية، وربط الأمر بها، بنحو يكون عدم امتثال الطلب منافياً لصفة الأبوة ومرتبة الأبوة؛ يصدق على الطلب أنه عن استعلاء، وبالتالي يكون أمراً بناء على اشتراط الاستعلاء في معنى مادة الأمر، وأما إذا طلب من دون أن يدخل شخصيته الأبوية، ويبني الطلب على صفة الأبوة

بنحو لا يكون عدم امتثال طلبه منافياً لأبوته، كما إذا طلب بما هو مجرد مرشد أكبر سناً، ويعرف المصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال أكثر من ابنه؛ فإنه لا يصدق الاستعلاء، وبالتالي لا يصدق على طلبه الأمر فيما إذا اشترط في مادة الأمر الاستعلاء، وهذا يجري أيضاً في طلب الطبيب، فإن الطبيب تارة يطلب من المريض أن يتناول الدواء بصفته خبيراً والعقلاء يلزمون بمراعاة خبريَّته فهنا يصدق الاستعلاء، وأخرى لا يطلب مع إدخال شخصيته الخبيرة بنحو يكون عدم امتثال طلبه منافياً لخبريَّته، وإنما يطلب كمرشد فقط؛ فهنا لا يصدق على طلبه أنه طلب عن استعلاء، وبالتالي لا يصدق الأمر على طلبه بناء على اشتراط الاستعلاء في مادة الأمر.

المعنى الثالث: هو أن يُقصد بالاستعلاء الادعاء، سواء كان ادعاءً حقاً أم كان ادعاءً باطلاً، والادعاء الحق كما في ادعاء النبي ﷺ النبوة، فهنا إذا صدر الأمر منه ﷺ مع ادعاء حقيقي لمنصب النبوة يكون حينئذٍ مستعلياً ويصدق الأمر على طلبه؛ لأن الادعاء نفسه هو الاستعلاء، والادعاء الباطل كما إذا ادعى شخص أنه واسطة في الفيض بناء على المعنى الأول للعلو أو ادعى أن له منزلة يجب أن يُتابع فيها ويطاع فيما إذا طلب ولم يكن في الواقع كذلك، فإنه إذا صدر منه طلب مع هذا الادعاء الباطل يصدق الاستعلاء، ويكفي لتحقيق معنى الأمر بناء على اشتراط الاستعلاء في مادة الأمر وكفاية هذا الادعاء، وهذا المعنى من الاستعلاء قد يكون هو المقصود للسيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله في

قوله: (نعم، الظاهر عدم الاكتفاء فيهما - أي: الأمر والنهي - بمطلق الحث والزجر، بل يختصان بما يبتني منهما على فرض المخاطب نفسه بمرتبة من ينبغي متابعتها وتنفيذ خطابه... لكن لا بمعنى لزوم بلوغه لذلك حقيقة، بل يكفي تخيُّله ذلك أو ادعاؤه له... ومرجعه إلى اعتبار الاستعلاء دون العلو^(١))، فإن الظاهر من كلامه عليه السلام هو إن الاستعلاء هو ادعاء أو تخيُّل وجود مرتبة ينبغي أن يُتابع من كان فيها، وإن كان الادعاء باطلاً والتخيُّل غير مطابق للواقع، فهذا هو حقيقة الاستعلاء، ولا حاجة إلى ربط الطلب بشخصية الطالب بنحو يكون عدم الامثال هتكاً له بما له من منزلة كما في المعنى الثاني، فهذا ما ظهر لي من عبارته عليه السلام، وهو أدري بمراده.

هل يمكن إرجاع المعاني إلى المعنى اللغوي؟

هذه هي المعاني المذكورة لكلمة (الاستعلاء) في كلمات الأعلام، ويمكن أن تكون جميع هذه المعاني مندرجة تحت المعنى اللغوي، فقد ذكرنا سابقاً أن من المحتمل أن يكون معنى (الاستفعال) هو (التفعل) بمعنى ادعاء المادة كما في (تعظّم) بمعنى ادعاء العظمة، إلا أنه عبّر عن هذا المعنى بالإظهار والتظاهر، فعبر عن (تعظّم) بأن معناه (تظاهر بالعظمة أو أظهرها)، لكن لا يبعد أن التعظّم وما هو على هيئته بمعنى الادعاء، والذي يكون مُظهراً بقول أو بفعل، فمن يدعي في داخله لنفسه العظمة هو تعظّم وتحقق عنده

(١) المحكم: ج ١ ص ٢٢١.

الاستعظام الذي يأتي بمعنى التعظم، و بناء على هذا التصور تكون جميع هذه المعاني التي ذكرناها للاستعلاء مندرجة ضمن المعنى اللغوي، وهو الادعاء، فإن من يأمر ولا يخفض جناحه يكون في الحقيقة مدعياً لنفسه حق أن يأمر ويُطاع من دون أن يخفض جناحه، فأمره مع عدم خفض الجناح يدل على أنه يدعي، فيصدق عليه أنه استعلى بمعنى تعالى وتعلّى، وكذلك من يأمر ويربط الأمر بالمرتبة التي يدعيها لنفسه؛ فإن ربط الطلب بالمرتبة المدعاة فرع وجود الادعاء، فيكون من حيث وجود الادعاء مصداقاً للمعنى اللغوي بناء على ما ذكرناه من أن الادعاء معنى من معاني (الاستفعال)، والأمر أكثر وضوحاً وجلاءً بناء على المعنى الثالث، وهو إن الاستعلاء بمعنى الادعاء نفسه؛ فإن من يأمر وهو مدع لرتبة توجب المتابعة يكون قد حقق المفهوم اللغوي، وهو الادعاء.

والحاصل من هذه النقطة هو: إن المراد من قول الأصوليين: (هل يُعتبر في مادة الأمر الاستعلاء؟) هو إنه هل يُعتبر في مادة الأمر أن يكون من صدر منه الطلب غير خافض لجناحه أو هل يُعتبر أن يكون من صدر منه الطلب قد ربط الطلب بالمرتبة التي توجب المتابعة أو هل أخذ في مادة الأمر أن يكون من صدر منه الطلب يدعي لنفسه مرتبةً يجب أن يتابع ويُطاع فيها سواءً خفض الجناح أم لا؟ فإنه إذا قلنا بأن المراد بالاستعلاء الادعاء نفسه، وقلنا باشتراط الاستعلاء في مادة الأمر؛ فإنه سوف يصدق الأمر إذا تحقق الادعاء، سواء كان من طلب خفضاً للجناح أو ربطاً للأمر بالمنزلة التي يدعيها أم لا.

بيان رأي المصنف رحمته الله في هذه الجهة:

النقطة الثالثة: في بيان رأي المصنف رحمته الله، فقد ذهب رحمته الله إلى أن مادة الأمر موضوعة للطلب أو للبعث بإنشاء الطلب فيما إذا كان الباعث والطالب عالياً في الواقع، وأما مع عدم العلو فلا يصدق الأمر، وإنما يصدق الالتماس فيما إذا كان الطالب أو الباعث مساوياً أو الدعاء فيما إذا كان سافلاً، ولا يشترط مع تحقق العلو أن يكون الطالب مستعلياً بمعنى ليس خافضاً لجناحه أو يُظهر العلو، فإن الأمر يصدق ولو كان العالي خافضاً لجناحه حال الطلب أو لا يُظهر علوه، فلو قال الأب لولده: (رجاء اذهب معي) يصدق الأمر مع أن الأب قد خفض جناحه ولم يُظهر علوه، وما ذاك إلا لكفاية العلو ولا حاجة للاستعلاء.

وهذا يعني وجود دعويين عند المصنف رحمته الله:

الدعوى الأولى: كفاية العلو في صدق معنى الأمر من دون حاجة إلى ضم الاستعلاء، وهذه الدعوى لا بد أن يُستند فيها إلى علامات الحقيقة والمجاز، كأن يقول رحمته الله: إنه يتبادر من لفظ (الأمر) الطلب الصادر من العالي، وإن لم يكن مستعلياً أو يقول: إنه لا يصح سلب (الأمر) عن الطلب الصادر من العالي، وإن لم يكن مستعلياً.

الدعوى الثانية: هي إن الاستعلاء لوحده لا يكفي في صدق الأمر، فلو أن شخصاً ادعى العلو ولم يكن في الواقع عالياً، وأصدر طلباً مع عدم خفض

الجناح أو مع إظهار العلو؛ فإنه لا يصدق على طلبه الأمر.

ودليل المصنف عليه السلام على هذه الدعوى هو صحة السلب، فلو أن عبداً ادعى أنه سيدٌ على مولاه، وطلب من مولاه شيئاً ولم يخفض جناحه في حال طلبه؛ لا يصدق على طلبه الأمر، ويصح أن يُقال: هو لم يأمر مولاه، وصحة السلب دليل على أن الاستعلاء لوحده لا يكفي لتحقيق مفهوم (الأمر).

وبدليل هاتين الدعويتين ننتهي إلى عدة نتائج:

النتيجة الأولى: بطلان القول بعدم دخل العلو والاستعلاء معاً، فإنه مع صحة السلب في حال فقد العلو لا بد أن يُقال باعتبار العلو.

النتيجة الثانية: بطلان القول بكفاية أحد الأمرين إما العلو أو الاستعلاء؛ لأنه إذا صح السلب مع وجود الاستعلاء وفقد العلو فلا بد أن يُقال بأخذ العلو بخصوصه في المعنى الذي وضعت له مادة (الأمر).

النتيجة الثالثة: بطلان القول بأخذ العلو والاستعلاء معاً؛ وذلك لأنه إذا كان الأمر يتبادر منه الطلب من العالي وإن لم يتحقق الاستعلاء فإن هذا التبادر يدل على عدم اعتبار الاستعلاء.

النتيجة الرابعة: - وتعرف مما سبق - بطلان القول بكفاية الاستعلاء فقط؛ وذلك لأنه يصح عنده عليه السلام سلب الأمر مع فقد العلو، سواء تحقق الاستعلاء أم لم يتحقق، ومع صحة السلب لا بد أن نقول بأن المعنى الذي وضعت له مادة الأمر أخذ فيه العلو، ولا يتحقق بالاستعلاء فقط.

دفع إشكال أورده المصنف رحمته الله على نفسه:

النقطة الرابعة: في دفع إشكال أورده المصنف رحمته الله على نفسه، وحاصل هذا الإشكال هو: إنه إذا قال ولدٌ لوالده: (أحضر لي ماءً) فإن العرف يُنكر ويستهجَن ما صدر منه، ويُوبَّخه على طلبه، مع أنه ليس عالياً، وهذا يدل على أنه لا يشترط في تحقق معنى مادة (الأمر) العلو، فإن الولد ليس عالياً بالنسبة إلى والده.

وفي هذا الإشكال احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون مراد المُشكل به الاستدلال بتوبيخ العرف أو إنكار العرف أو استهجانَه من قول الولد (أحضر لي ماءً)؛ لإثبات صدق الأمر على طلبه وإن كان ليس عالياً؛ إذ صدق الأمر هو الوجه الوحيد الذي جعل العرف يستهجَن ويُنكر ويُوبَّخ، فلأن العرف رأى صدق (الأمر) قام بعملية التوبيخ أو الإنكار أو الاستهجان.

وإذا كان مراد المستدل هذا التقريب فإنه يلاحظ عليه أن الإنكار أو الاستهجان أو التوبيخ العرفي مسلّم، ولا نُنكره، ولكن نُنكر دلالته على أن قول الولد (أحضر الماء) أمر، ومصداق للمعنى الذي وضعت له المادة؛ وذلك لأننا نُنكر انحصار وجه الاستهجان والإنكار والتوبيخ في صدق الأمر على قول الولد؛ إذ قد لا يكون ما صدر من الولد أمراً - وهو ليس أمراً جزمياً عند المصنف رحمته الله - ومع ذلك فإن العرف يُنكر ويستهجَن ويُوبَّخ؛ لأن الولد قد

استعلى على أبيه عندما طلب منه، فيكون الإنكار والتوبيخ والاستهجان للاستعلاء، لا لصدق الأمر على ما صدر منه.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراد المُشكل ليس الاستدلال بالاستهجان والإنكار والتوبيخ، وإنما بإطلاق العرف كلمة الأمر على ما صدر من الولد، فإن العرف يقول للولد موبخاً: (لماذا تأمر أباك؟!) فيستخدم كلمة (الأمر)، واستخدامه واستعماله لها يدل على أن العرف يوبخه لصدق الأمر، وقال المصنف رحمته الله في تقريب الإشكال: (وتوبيخه بمثل إنك لم تأمره)، وهذا ظاهر في النظر إلى هذا الاحتمال، فكأن استعمال العرف لمادة الأمر في قول الولد (أحضر الماء) دليل على عدم اعتبار العلو.

وجواب الإشكال بهذه الصيغة هو أن يُقال: إن إطلاق الأمر على قول الولد (أحضر الماء) مجرد استعمال، والاستعمال - كما تقدم في علامات الحقيقة والمجاز، وأيضاً في بعض أبحاث الاستعمال المتقدمة - أعم من الحقيقة؛ لأن الاستعمال في اللغة ينقسم إلى الحقيقي والمجازي، وكلاهما صحيح، فاستعمال العرف لمادة الأمر هنا قد يكون - بل هو كذلك جزماً عند المصنف رحمته الله - على نحو المجاز، وذلك لمناسبة أن الولد يدعي العلو، والعلو هو مناط صدق الأمر أو من جهة وجود الطلب؛ فإنه محفوظ في الأمر ومحفوظ في الالتماس والدعاء، فلمناسبة صبح الاستعمال المجازي.

توضيح عبارة الكتاب :

قال المصنف رحمته الله: (الجهة الثانية): في أنه هل يعتبر العلو أو الاستعلاء في معنى مادة (الأمر) بنحو لا يصدق الأمر بدونه، و(الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر)، فلا بد أن يكون الطالب أعلى وإلا فلا يصدق على طلبه الأمر، وعليه (فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً) حقيقة، (ولو أطلق عليه) واستعمل (الأمر) في الطلب من المساوي أو السافل (كان) مجازاً (بنحو من العناية)، فقد يكون بمناسبة التشابه بين الطلب الصادر من العالي وبين الطلب الصادر من المساوي والسافل؛ لوجود بعث وتحريك، فلمكان المشابهة والمناسبة صح استعمال لفظ (الأمر) الموضوع لخصوص الطلب من العالي في الطلب من المساوي والطلب من السافل؛ مجازاً، (كما إن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان) العالي (مستخفصاً لجناحه)، وذلك للتبادر، وعدم صحة السلب، وعدم الشعور بالعناية عند استعمال الأمر في الطلب من العالي بدون استعلاء.

(وأما احتمال اعتبار أحدهما)، وكفاية تحقق العلو وحده، أو تحقق الاستعلاء وحده في صدق الأمر؛ (فضعيف)؛ لصحة سلب (الأمر) عن

الطلب الصادر من المساوي والسافل ولو كان مستعلياً. (و) قد يشكل على اعتبار العلو في معنى (الأمر) بأن العرف يقبح طلب السافل من العالي، كطلب الولد من والده، ويلومه عليه، و(تقبيح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه، وتوبيخه بمثل: إنك لم تأمره)؛ يدل على شمول الأمر للطلب الصادر من السافل.

والجواب: هو إنه على المختار من اعتبار العلو ليس ذلك لصدق الأمر حقيقة، وإنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه)، وليس إطلاق الأمر في قولهم: (إنك لم تأمره) على نحو الحقيقة، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه) على نحو المجاز؛ وذلك بمناسبة أنه ادعى العلو الذي هو مناط صدق الأمر، فلهذه المناسبة صح استعمال الأمر، فإنه يزعم أنه عال، فلمكان زعمه يُقال له: (لم تأمر أباك؟!) أو مناسبة أصل وجود الطلب؛ فإن الطلب جهة مشابهة بين طلب العالي وبين طلب السافل.

(وكيف كان، ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية)؛ لإثبات اشتراط العلو، وعدم كفاية الاستعلاء.

أمور خارجة

عن كتاب الكفاية ترتبط بالجهة الثانية

النقطة الخامسة: وهي مخصصة لذكر أمور خارجة عن كتاب الكفاية، ولكنها ترتبط بالجهة الثانية، ونتعرض للتالي:

التمسك برواية بريرة لإثبات اعتبار الاستعلاء:

الأمر الأول: استدل على أن العلو لا يكفي في صدق الأمر لوحده وإنما لابد أن ينضم إليه الاستعلاء - خلافاً لرأي المصنف رحمته الله - برواية بريرة، وقد جاء في هذه الرواية أنه كان في زمن النبي صلّى الله عليه وآله عبد يُقال له مُغيث، وهو متزوج بامرأة يقال لها بريرة، وقد وقع خلاف بينهما، فجاء مُغيث، وقال للنبي صلّى الله عليه وآله اشفع لي إليها، لكي تعود إلى بيت الزوجية، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يا بريرة اتق الله؛ فإنه زوجك وأبو ولدك، فقالت: يا رسول الله أأمرني بذلك؟، أي: بالرجوع، فقال صلّى الله عليه وآله: لا، إنما أنا شافع، فقالت بريرة كما في رواية: لا حاجة لي فيه^(١)، وإذا تأملنا في هذه الرواية نجد أن رسول الله صلّى الله عليه وآله مع أنه كان ولا يزال وبلا شك عالياً في الواقع إلا أنه لم يكن طلبه أمراً، ولهذا قالت له بريرة أأمرني؟ فقال صلّى الله عليه وآله: إنما أنا شافع، وهذا يدل على أن مجرد طلب النبي صلّى الله عليه وآله مع

(١) سنن أبي داود: ج ١ ص ٤٩٧.

أنه في الواقع عالٍ لا يكفي لصدق الأمر، بل لا بد أن يستعلي ﷺ، ولهذا قالت له بريرة: أأأمري يا رسول الله؟ فقال: إنما أنا شافع، أي: أطلب لا على وجه الاستعلاء، فصح سلب الأمر عن طلب رسول الله ﷺ، مع أنه في الواقع عن عال، وما ذاك إلا لأنه لم يستعل، وهذا يدل على اعتبار الاستعلاء في صدق مادة الأمر.

وإذا تم هذا الاستدلال فإنه سوف يكون إشكالاً على رأي المصنف رحمته، إلا أن الاستدلال ليس تاماً، وقد اختلفت كلمات علماء الأصول في مناقشة هذا الاستدلال إلا أن أفضل وأخصر مناقشة هي: إن رسول الله ﷺ قال لبريرة بحسب لفظ الرواية: (اتق الله؛ فإنه زوجك وأبو ولدك)، وهذا ليس طلباً أصلاً، فليس في هذا طلب الرجوع لكي يتوهم صدق (الأمر) بمعنى الطلب، فهو ﷺ إنما أرشد بريرة إلى حسن الرجوع من جهة أن مُغيثاً زوجها وأبا ولدها فيحسن أن ترجع إليه، وهي كأنها قالت لرسول الله ﷺ: لقد سمعت إرشادك ووعيته، ولكن هل تأمر يا رسول الله بالرجوع؟ فقال ﷺ: لا آمر، وإنما أنا مجرد مرشد، فعدم صدق (الأمر) لأنه من الأساس لا يوجد طلب من رسول الله ﷺ، لا أنه صدر طلب، ولكن لأن رسول الله ﷺ لم يستعل؛ صح سلب (الأمر) عنه مع أن رسول الله ﷺ كان عالياً في الواقع، فهذه الرواية لا تدل على عدم صدق (الأمر) فيما إذا تحقق الطلب وتحقق العلو ولم يتحقق الاستعلاء لكي تكون منافية لرأي المصنف رحمته.

موارد استعمال (الأمر) بلا عناية مع عدم العلو:

الأمر الثاني: قيل بوجود موارد كثيرة قد استعملت فيها كلمة (الأمر)، ولا يوجد فيها شعور بالمجاز والعناية، مع أنه لا يوجد فيها علو ولا استعلاء، وهي تنفع دليلاً على ما ذهب إليه بعض الأعاضم من عدم اعتبار العلو والاستعلاء معاً في صدق الأمر على الطلب، وأذكر بعض الموارد التي ذكرها علماء الأصول:

المورد الأول: قول فرعون لقومه على ما حكاه القرآن الكريم عنه: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَأَمَّا تَأْمُرُونَ﴾^(١)، فقد قال فرعون لقومه (ماذا تأمرون؟)، مع أن قومه ليسوا أعلى منه، كما أنهم ليسوا مستعلين بل الأمر بالعكس.

المورد الثاني: قوله تعالى في بيان رد النبي ﷺ على طلب المشركين: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾^(٢)، فقد استعملت مادة الأمر، مع أنه من الواضح البين أن الجاهلين لم يكونوا أعلى ولا مستعلين بالنسبة إلى النبي الأكرم ﷺ.

المورد الثالث: ما روي من أن مسلم بن عقيل عليه السلام كتب إلى الإمام الحسين عليه السلام، وأمره بالقدوم إلى الكوفة، فإن مسلماً عليه السلام لم يكن أعلى ولم يكن مستعلياً على سيد الشهداء عليه السلام.

(١) سورة الأعراف: آية ١١٠.

(٢) سورة الزمر: آية ٦٤.

المورد الرابع: إطلاق الائتثار على طلب المشورة، والأمر على الإشارة، فإن المشير ليس أعلى، وليس مستعليًا.

المورد الخامس: إطلاق الأمر في الأمر بالمعروف، فإن من الواضح أن طلب المؤمن من أخيه المؤمن المعروف فيما إذا كان لا يفعل المعروف؛ ليس طلباً من أعلى، وليس طلباً من مستعل، ومع ذلك لا نشعر بالعناية والمجازية. واستدل بهذه الموارد على عدم اعتبار العلو والاستعلاء في مادة الأمر، ويمكن أن نذكر تعليقاتين:

التعليق الأول: أما بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَأْمُرُوْنَ أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ﴾ فإنه من المحتمل أن القوم الذين يطلبون من النبي ﷺ يدعون لأنفسهم العلو، فاستعمل في الآية لفظ الأمر مجازاً، ودعوى عدم الشعور بالعناية والمجازية غير مسموع، أو يُقال حتى لو كنا لا نشعر بالعناية ولا نشعر بالمجازية فمع ذلك استعمال مادة الأمر هنا لا يدل على عدم اعتبار العلو أو الاستعلاء؛ لأن من المحتمل أن القوم الذين طلبوا من النبي ﷺ لهم رتبة عرفية يحكم العرف بوجوب المتابعة فيما إذا أمروا ولو من باب دفع الضرر، فيصدق العلو العرفي الذي هو أحد معنيي العلو المأخوذ في مادة الأمر، على ما تقدم في الأبحاث السابقة.

وأما بالنسبة إلى مادة الأمر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن من المحتمل أن صدق الأمر هنا حقيقة؛ لوجود العلو؛ فإن الباري (تبارك وتعالى)

جعل للمؤمن ولاية، وهي منزلة ومرتبة تُحوّله أن يأمر العاصي، يقول (تبارك وتعالى): ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١)، فإذا عصى العاصي يكون للمؤمن ولاية عليه، أي: جعل الله (تبارك وتعالى) المؤمن في مرتبة من له أن يصدر الأمر، وتجب متابعتة، وهذا هو العلو العرفي، فالعلو محفوظ، ولكن للمؤمن على خصوص العاصي الذي لا يفعل المعروف، فبعض هذه الموارد قد لا يُسلم عدم تحقق العلو فيها.

التعليق الثاني: هو إن إطلاق الأمر في رواية أمر مسلم عليه السلام الحسين عليه السلام بالقدوم إلى الكوفة أو في أمر قوم فرعون لفرعون؛ يُحتمل أن يكون من باب الإشارة والمشورة، ومعنى أمر مسلم أي: أشار، ومعنى: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ أي: بماذا تشيرون؟ ويُحتمل أن لفظ (الأمر) مشترك بين الطلب وبين الإشارة، كما ذكر بعض علماء الأصول، فيكون استعمال الأمر في هذين الموردين مع عدم وجود العلو ليس دليلاً على أن الأمر بمعنى الطلب لا يتقوم بالعلو، بل يمكن أن يُقال أيضاً: إذا جعل المرء في مورد المشورة في موضع أن يُشير؛ فإن العرف يرى له رتبة يجب معها أن يُتابع، بقطع النظر عن خصوصيات الأفراد، ككون الإمام الحسين عليه السلام معصوماً أو كون فرعون ملكاً على قومه، فمجرد أن يُجعل المرء مشيراً يعني جعل المرتبة، فيصدق العلو بالمعنى العرفي الذي تقدم بيانه سابقاً في هذين الموردين، ولهذا لا نشعر بالمجازية، فعدم الشعور

بالمجازية في هذين الموردين لا يعني عدم اعتبار العلو من رأس، بل هو ينسجم مع اعتبار العلو، ولكن ليس بمعنى العلو الواقعي الذي هو الوساطة في الفيض، وإنما العلو العرفي.

تأمل فيما ذكر السيد السيستاني رحمته الله:

الأمr الثالث: وهو إن السيد السيستاني رحمته الله على ما في تقرير بحثه للمرحوم السيد الهاشمي؛ ذكر مطلبين، ونريد أن نتأمل في هذين المطلبين:

المطلب الأول: هو إن مشهور علماء الأصول ذهبوا إلى أن مفاد مادة الأمر هو الطلب أو قل البعث بإنشاء الطلب، والصحيح عند السيد السيستاني رحمته الله هو إن مفاد مادة الأمر هو التحريك ولو بغير إنشاء الطلب بأن كان مثلاً بالفعل، ثم ذكر رحمته الله أن الأمر بالقول تارة يكون إرشادياً، كما في قول الطبيب: (اشرب الدواء)؛ فإن قوله هذا إرشادٌ إلى مفعول الدواء، وتأثيره، وأخرى يكون مولوياً، وهو يُفيد جعل الملازمة بين ترك الفعل والعقاب، وذكر رحمته الله شواهد على أن الأمر هو التحريك ولو بغير الطلب، ومنها إطلاق الائتمار على المشاورة، والأمر على قول المشير، فإن إشارة المشير قد لا تكون بطلب، وإنما بيان ما في الفعل من مصلحة، ومع ذلك يُطلق عليها أمر؛ لأن في هذه الإشارة تحريك، والأمر هو التحريك ولو بغير الطلب^(١).

(١) تقارير في أصول الفقه: ج ٤ ص ٣٣٢.

المطلب الثاني: هو إن السيد عليه السلام تعرّض لمسألة أخذ العلو أو الاستعلاء في مادة الأمر^(١)، وتعرّض للفرق بين الأمر، والالتماس، والدعاء، فذكر وجود رأيين في الفرق:

الرأي الأول: - هو الرأي المشهور المعروف - وهو إن الفرق في نفس الطالب، فإنه قد يكون أعلى، وقد يكون مساوياً، وقد يكون سافلاً، فاختلاف رتبة الطالب أحدث الفرق بين الدعاء، والالتماس، والأمر، وأما من حيث الفعل الصادر من الداعي والمتمس والأمر فلا يوجد فرق، فإنه شيء واحد، إلا أن هذا الشيء الواحد يكون أمراً إذا كان الطالب عالياً، ويكون التماساً إذا كان الطالب مساوياً، ويكون دعاءً إذا كان الطالب سافلاً.

الرأي الثاني: يرى الفرق في نفس الفعل الذي يقوم به الطالب، فإن الفعل الذي يقوم به الطالب في الأمر يختلف عن الفعل الذي يقوم به الطالب في الالتماس أو يقوم به الطالب في الدعاء، وهذا هو مختار السيد السيستاني عليه السلام.

وبيان هذا الرأي هو: إنه إذا طلب شخص شيئاً فهنا توجد صور:

الصورة الأولى: أن يطلب ويربط امتثال طلبه بشخصيته؛ لأن له علواً ومكانة، ويترتب أن يكون ترك الامتثال منافياً لمكانته، وهتكاً لشخصيته، وهذا ما يكون في المجتمعات الطبقية التي يوجد فيها بين الناس فوارق اجتماعية، ففي المجتمعات الطبقية حيث إن الناس على مراتب متفاوتة يتصور

(١) المصدر السابق: ج ٤ ص ٣٤٢.

أن يرى بعض الطالبين عدم امتثال غيره الأقل منه رتبة عدم مراعاة لطبقته ورتبته التي هي أعلى، ولصاحبها حق الطاعة على أصحاب الرتب الدانية. وذكر عليه السلام أن من يرى من الأعلام أن المعصية أو التجري هتك لله (تبارك وتعالى) هو في الحقيقة يتصور أنه (تبارك وتعالى) ربط امتثال أوامره بشخصيته كمالك، وخالق، ومنعم، ولهذا تكون المعصية - مثلاً - هتكاً له، ولأنها هتك له تكون ظلماً له (تبارك وتعالى).

ولا يوافق عليه السلام على ذلك، ويرى أن المعصية ليست ظلماً لله (تبارك وتعالى)، ولهذا يقول (عز وجل): ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(١)، وذلك لعدم الربط المذكور^(٢).

(١) سورة الأعراف: آية ١٦٠، سورة البقرة: آية ٥٧.

(٢) ويفهم من كلماته عليه السلام وجود وجهين غير الآية لعدم صدق ظلم الله (تبارك وتعالى) بمعصيته: الوجه الأول: هو إن الله (تبارك وتعالى) لم يربط الأوامر والنواهي بشخصه كمالك، وخالق، ومنعم، ويدل على ذلك ما دل على انقسام المعاصي إلى كبيرة وصغيرة، فإن هذا الانقسام يدل على أن التشريعات الإلهية لم تُربط بشخصه، وإلا لكان كل تشريع يترتب على مخالفته معصية كبيرة؛ إذ أي مخالفة لأمره تعالى المربوط بشخصه ينطبق عليها أنها كبيرة، ولن تتفاوت المعاصي في نفسها؛ إذ بأجمعها معصية لله، وهتك لشخصيته، وما أعظم ذلك. وفيه: إن كون جميع الذنوب كبيرة من جهة كونها هتكاً لا ينافي تقسيمها من جهة ملاكها، والمنظور في الروايات الثاني.

والوجه الثاني: هو إن الظلم يستبطن نحواً من الغلبة أو القهر، وأنى للعبد أن يكون له غلبة أو نحو من التسلط على الله (تبارك وتعالى)، وهذا ما نقله بعض الأساتذة عليه السلام عنه. وفيه: أنه يبنى على تقوم مفهوم الظلم لغة بذلك لو جعل دليلاً مستقلاً، وقد يقال إن قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ يثبت، ولهذا نفى عن الله تعالى وقوع الظلم

الصورة الثانية: أن لا يربط الطالب الامتثال بشخصه، وإنما يرتب العقاب على مخالفة طلبه، بأن يجعل اللزوم بين المخالفة وبين العقاب على المعصية، وحينئذٍ سوف يكون الطالب قد أنشأ الأمر أو النهي، وهو يتوعد بالعقاب على المخالفة، ولو على نحو استبطان الطلب للوعد بالعقاب على المعصية ويرى عليه السلام تحقق الأمر المولوي، فالأمر المولوي هو ما فيه ربط بالشخصية أو الوعيد بالعقاب.

الصورة الثالثة: أن يُصدر الطالب طلبه ولا يكون ربط بين الامتثال وبين شخصيته، وأيضاً لا يكون وعيد بالعقاب على تقدير المخالفة، وهذا كما في

عليه، وهو العمدة، وفي الكافي: في قوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ عن أبي الحسن الماضي عليه السلام قال: إن الله أعز وأمنع من أن يظلم أو ينسب نفسه إلى الظلم، ولكنه خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه، وولائتنا ولايته، ثم أنزل الله بذلك قرآناً على نبيه فقال: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾، قال الراوي قلت: هذا تنزيل، قال: نعم. وقال العلامة الطباطبائي رحمته الله في الميزان: ج ١ ص ١٩١: (وروي ما يقرب منه أيضاً عن الباقر عليه السلام، وقوله عليه السلام: (أمنع من أن يُظلم) بالبناء للمفعول تفسير لقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا﴾، وقوله: (أو ينسب نفسه إلى الظلم) بالبناء للفاعل، وقوله: (ولكنه خلطنا بنفسه) أي: خلطنا معاشر الأنبياء والأوصياء والأئمة بنفسه، وقوله: (قلت: هذا تنزيل؟ قال: نعم) وجهه أن النفي في هذه الموارد وأمثالها إنما يصح فيها يصح فيه الإثبات أو يتوهم صحته، فلا يقال للجدار أنه لا يبصر أو لا يظلم إلا لنتكته، وهو سبحانه أجل من أن يسلم في كلامه توهم الظلم عليه، أو جاز وقوعه عليه، فالنتكته في هذا النفي الخلط المذكور؛ لأن العطاء يتكلمون عن خدمهم وأعوانهم).

إلا أن يقال: بأن مفهوم الظلم عرفاً - لا لغة - ينصرف إلى خصوص المضر، والآية تنفي ذلك عن الله تعالى، ولا تعين أن الظلم منحصر فيه لغة، وقد نقل الطبري قائلًا: حدثنا عن المنجاب قال، حدثنا بشر، عن أبي روق، عن الضحاك، عن ابن عباس: ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ قال: يضررون.

طلب الطبيب من المريض أن يتناول الدواء أو في طلب المهندس أن يكون مقدار الحديد في البناء بحد مُعَيَّن أو في طلب المشير على من استشاره في مقام المشورة، وذكر عليه السلام أنه لا يصدق في هذه الصورة الأمر، وعلى هذا يكون مفاد كلامه عليه السلام هو أن المشير إذا طلب شيئاً لا يصدق الأمر؛ لأنه لم يربط الفعل المطلوب بشخصيته بحيث يكون عدم الأخذ بمشورته هتكاً له، كما أن طلبه في مقام المشورة لا يستبطن الوعيد بالعقاب على المخالفة، وهذا بظاهره يتنافى مع ما ذكره في المطلب الأول من أن الأمر هو التحريك ولو بغير الطب، ولهذا يصدق على إشارة المشير، وقيل: (الائتمار) على علمية الاستشارة، فإن المشير إذا طلب لا يكون طلبه أمراً بحسب ما ذكره في المطلب الثاني؛ لتوقف صدق (الأمر) على ربط الامتثال بالشخصية أو الوعيد بالعقاب على تقدير المخالفة، وليس واحد منهما محفوظاً في طلب المشير؛، فإن المشير قد لا تكون له شخصية أعلى ولا حق له في أن يُطاع فيما إذا طلب، وليس له حق أن يُعاقب، وحتى لو كان له ذلك فإنه من الواضح عدم تحقق الربط بالشخصية أو الوعيد بالعقاب في مقام المشاورة، ففي قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾^(١)؛ لا يربط قوم فرعون قولهم ﴿أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾ بشخصيتهم التي هي أعلى من فرعون ولها حق الطاعة على فرعون، كما أنهم لا يتوعدون فرعون بالعقاب على تقدير المخالفة، ومع ذلك استعملت مادة

(١) سورة الأعراف: آية ١١٠.

(الأمر) في الآية الشريفة.

ومن هنا قد يقال بأن الظاهر وجود تدافع بين ما ذكره عليه السلام في المطلب الأول وبين ما ذكره في المطلب الثاني، ويمكن أن يُقال في توجيه كلامه عليه السلام كلامان:

الكلام الأول: هو إن السيد عليه السلام في المطلب الثاني ليس في مقام التفريق بين الالتماس، والدعاء، والأمر، وإنما هو في مقام التفريق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي، فالأمر هو التحريك، ويصدق على طلب الطبيب، والمهندس، ومن يُشير إلى فعل في مقام المشورة، فإن ذلك تحريك ولو بغير الطلب، فهو لا يريد بما ذكره في المطلب الثاني أن يُفترق بين الالتماس والدعاء والأمر بعدم صدق الأمر على هذه الموارد؛ لأنه يرى صدق الأمر كما ذكر في المطلب الأول.

وفي مقام التفريق بين الأمر المولوي والأمر الإرشادي يقال: إن الأمر الذي هو التحريك إذا كان تحريكاً بالقول فتارة يوجد فيه ربط بالشخصية أو وعد بالعقاب فيكون مولوياً، وأخرى لا يكون فيه ذلك فيكون أمراً إلا أنه أمر إرشادي، فلعل هذا ما يريد بيانه، إلا أن عبارة التقرير لم توضحه بطريقة جيدة.

ومع ذلك يبقى السؤال عن الفرق بين الأمر، والدعاء، فإنه إذا قال العبد لله (تبارك وتعالى): (ارزقني) فهو في الحقيقة قد قام بالطلب، والداعي هو

تحقيق الفعل، وهو أن يقوم الباري (تبارك وتعالى) برزقه، ولم يقم العبد بربط تحقيق الرزق بشخصيته، كما أنه لا يتوعد بالعقاب، ومع كل هذا لا يصدق على قوله الأمر، وإنما يصدق عليه الدعاء؛ إذ يصح سلب مادة الأمر عن قوله، فلماذا هنا لا يصدق الأمر إذا كان الأمر هو التحريك ولو بغير إنشاء الطلب أو هو التحريك بإنشاء الطلب أو بدونه، وإذا كان بإنشاء الطلب لا يشترط فيه العلو ولا الاستعلاء ولا ربط الامتثال بالشخصية ولا الوعيد بالعقاب ولهذا صدق على موارد الأمر الإرشادي، فمورد الدعاء بما يمتاز عن مورد الأمر؟! الأمر؟!

الكلام الثاني: أن يُقال بأن سبب تصوّر التهافت هو صدق الأمر في مورد المشورة مع أنه لا يوجد ربط بالشخصية، ولا يوجد وعيد بالعقاب، والقول بعدم وجود ربط بالشخصية أو وعيد بالعقاب في مورد إشارة المشير في الاستشارة؛ مبني على تصوّر أن المقصود بالربط بالشخصية المقوم للأمر هو الربط بالشخصية التي لها رتبة عالية في الواقع أو عند العرف، كأن يكون سيداً أو والداً أو سلطاناً أو نحو ذلك، فإذا قلنا بأن المقصود بالربط بالشخصية ما يشمل ذلك ويشمل حتى مورد الاستشارة من جهة أن من يستشر شخصاً ويجعله مشيراً هو في الحقيقة يجعل له رتبة أن يُتبع فيما إذا طلب، والمشير إذا أشار فهو يجعل نفسه في رتبة المتبوع بحيث له أن يلوم من استشاره فيما إذا خالفه، فيكون قد ربط إشارته بشخصيته كمشير، وهي شخصية ينبغي أن

تُتابع ويُعمل بقولها، ويستحق من عصاها اللوم على عدم الأخذ بإشارتها؛ فإذا فسرنا الربط بالشخصية بهذا المعنى الأعم لن يكون هذا المورد من موارد النقض على السيد عليه السلام، وبالتالي سيحل التهافت الموجود بين ما ذكره في المطلب الأول وما ذكره في المطلب الثاني.

ولكن هذا الكلام لا ينسجم مع تفسير الأمر بالتحريك ولو بدون طلب، وتمثيل السيد (حفظه الله) ^(١) لعدم صدق الأمر بأمر الطبيب والمشاور الزراعي وأمر المهندس؛ فإن هذه العبارة ظاهرها أنه لا يرى صدق الأمر على إشارة المشير، مضافاً إلى أنه لو سلّمنا أن إطلاق الأمر على الاستشارة ليس من باب الاشتراك اللفظي؛ إلا أنه لا يظهر عرفاً من الأمر في مقام الاستشارة أن المشير يرى لنفسه حق أن يُطاع وأن يُوجه اللوم فيما إذا عُصي أمره، فكل هذا مما لا نذكره في قول المشير لمن استشاره: (افعل كذا)، والأمر يكون أكثر وضوحاً وجلاءً فيما إذا كان المشير أقل رتبة كما في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ ^(٢)؛ فإن قوم النبي صلى الله عليه وآله لا يرون طلبهم منه في مقام الاستشارة يشتمل على ربط بشخصيتهم التي ينبغي أن تُتابع، كما أن طلبهم لا يستبطن الوعد بالعقاب، مع أنه يصدق الائتمار والأمر على الإشارة بحسب ما تقدم من السيد السيستاني عليه السلام، والمسألة غامضة وتحتاج إلى مزيد من التأمل.

(١) تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٤٤.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٥٩.

ثمرة هذه المسألة:

الأمر الرابع: في ثمرة هذه المسألة، فهل للبحث عن أخذ العلو أو الاستعلاء في مادة الأمر ثمرة فقهية أم لا؟

قد يُقال لا ثمرة؛ لأن جميع موارد مادة الأمر في الكتاب والسنة يحكم العقل بلزوم طاعتها؛ لأنها صادرة من العالي والمستعلي، وقد قال تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾^(١)، فالباري (تبارك وتعالى) متعال، وما يصدر منه تجب طاعته بحكم العقل، ويصدق عليه الأمر.

ولكن في مقابل ذلك قد يُقال بوجود ثمرة في الموارد التي يتعلق الطلب الإلهي فيها بمادة الأمر كما في: (مروا أولادكم بالصلاة)^(٢) أو في: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣)، فلو قيل باعتبار العلو في صدق مادة الأمر فإنه سوف يُقال بعدم توجه الخطاب بوجوب الأمر بالمعروف والنهي المنكر مثلاً إلى غير العالي في الواقع، أو يُقال: إنه استعمل الأمر مجازاً ويراد منه مطلق الطلب، وإذا قيل بعدم اعتبار العلو واعتبار الاستعلاء فلا بد في مقام الامتثال من عدم خفض الجناح، ولا بد من إظهار العلو، فمن يريد أن يأمر غيره بالمعروف لا يكفي أن يطلب وهو

(١) سورة الرعد: آية ٩.

(٢) نهاية الأحكام: ج ٢ ص ١٥٨.

(٣) سورة آل عمران: آية ١٠٤.

خافضاً لجناحه؛ لأنه يُعتبر في المادة التي تعلّق بها الطلب الاستعلاء، فلا بد أن لا يكون خافضاً لجناحه أو لا بد أن يكون مظهراً للعلو لكي يتحقق الامتثال، وتفصيل المسألة موكول إلى الفقه.

الجهة الثالثة

في دلالة المادة على الوجوب

متن الكتاب :

قال المصنف رحمه الله: الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، وقوله صلى الله عليه وآله: (لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) وقوله صلى الله عليه وآله - لبريرة بعد قولها: أأمرني يا رسول الله؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع)، إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾.

وتقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى، وأما ما أُفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز؛ فهو غير مفيد؛ لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى، وفي تعارض الأحوال، فراجع.

والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به؛ فيه ما لا يخفى من منع الكبرى لو أُريد من المأمور به معناه الحقيقي، وإلا لا يفيد المدعى.

أقول: الكلام فعلاً في الجهة الثالثة من جهات مادة (الأمر) التي تعرّض لها المصنف رحمته، وهي في دلالة المادة على الوجوب واللزوم أو الإلزام كما في بعض التعبيرات، وينبغي أن يُفرز البحث في هذه الجهة ويُجعل ضمن مقامين:

أصل دلالة مادة الأمر على الوجوب:

المقام الأول: في أصل دلالة مادة (الأمر) على الوجوب، فهل هي تدل على الوجوب أم لا؟ وفي بعض المطولات نقل الذهاب إلى عدم دلالة المادة على الوجوب من رأس، إلا أن الشهيد الصدر رحمته^(١) ذكر أنه لا يوجد خلاف في أصل الدلالة على الوجوب، ولعله لمكان وجود هذا الاتفاق دخل المصنف رحمته في هذا البحث مباشرة بدعوى دلالة المادة وضعاً، حيث قال: (لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب)، وأخذ في بيان كيفية دلالتها، ولم يُتعب نفسه في إثبات أصل الدلالة.

كيفية تخريج دلالة المادة على الوجوب:

المقام الثاني: بعد الفراغ عن دلالة مادة الأمر على الوجوب يُبحث عن تفسير وكيفية تخريج دلالتها عليه، وفي هذا المقام توجد أقوال:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ١٨.

القول الأول: دلالة المادة على الوجوب بالوضع، وهو قول المشهور،
 وذهب إليه المصنف رحمته الله.

القول الثاني: دلالتها على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة، بأن
 يُقال بأنها ليست موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي، ولا تدل على اللزوم
 أو الإلزام وضعاً، وإنما هي موضوعة لمطلق الطلب، إلا أن الإطلاق يقتضي
 ظهور فرد خاص، وهو الطلب الوجوبي، وهذا من الإطلاق الذي يقتضي
 التضييق.

فإن الإطلاق تارة يقتضي التوسعة، كما في (أعتق رقبة)، فإن ظاهر حال
 المتكلم في أنه يُبين تمام مراده بشخص كلامه وأن ما يذكره ليس أقل من
 مرامه؛ هو إرادة طبيعي الرقبة، الشاملة للمؤمنة، ولغير المؤمنة؛ إذ لو كان
 يريد عتق خصوص الرقبة المؤمنة لجاء بقيد المؤمنة، وقال: (أعتق رقبة مؤمنة)،
 وحيث لم يذكر قيد الإيمان فما لم يقله لا يريده، وأخرى يقتضي الإطلاق
 التضييق، كما إذا قال المولى لغلامه: (أكرم السيد)، وحدث انصراف بسبب
 هذا الإطلاق إلى سيد خاص وهو سيد البلد المعروف، فإن هذا الإطلاق
 اقتضى التضييق، وهو الانصراف إلى فرد خاص.

وكذلك الحال فيما سوف يأتي - إن شاء الله - من البحث عن أن الأمر هل
 يدل عند إطلاقه على الفور أم لا؟ وهل يدل على التعيين والعينية أم لا؟ فإن
 من يقول بأن الأمر إذا أطلق يدل على التعيين في مقابل التخيير، ويدل على

العينية في مقابل الكفائية؛ هو في الحقيقة يدعي أن الإطلاق اقتضى التضييق والانصراف إلى حصة خاصة من الوجوب وهو الوجوب الفوري أو الوجوب التعيني أو الوجوب العيني، والمقام من هذا القبيل - بناء على استفادة الطلب الوجوبي بالإطلاق من مادة الأمر - فإن إطلاق مادة الأمر على هذا القول اقتضى إلى الانصراف إلى خصوص الطلب الإلزامي، مع أنها موضوعة لمطلق الطلب، وذهب إلى هذا القول المحقق العراقي رحمته الله ^(١).

القول الثالث: هو القول بأنها موضوعة لمطلق الطلب، لكن إذا صدرت من المولى الذي يحكم العقل بوجوب طاعته، ولم يكن مع صدور المادة ترخيص بالترك؛ يحكم العقل بلزوم الامثال؛ لأن على العبد بمقتضى عبوديته ومولوية مولاه أن يُطيع فيما إذا صدر الطلب من مولاه مع عدم الترخيص، فالوجوب وجوب عقلي، وليس مفاداً بالمادة وضعاً، ولا بمقدمات الحكمة، ونسب هذا القول إلى صاحب الفصول، واختاره المحقق النائيني رحمته الله ^(٢)، وتلميذه السيد الخوئي رحمته الله ^(٣).

القول الرابع: يرى صاحبه أن المادة لا تدل على الوجوب وضعاً، ولا بمقدمات الحكمة والإطلاق، كما أنه لا يرى الوجوب حكماً عقلياً وإنما هو حكم شرعي مستفاد بالسيرة العقلانية الممضاة من الشارع المقدس؛ فإن

(١) نهاية الأفكار: ج ١ ص ١٦٢، ومقالات الأصول: ج ١ ص ٢٠٨.

(٢) أجود التقريرات: ج ١١ ص ٨٧.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٤.

السيرة العقلانية قائمة على أن صدور المادة من المولى، والتي مفادها هو مطلق الطلب، مع عدم ورود الترخيص منه في الترك؛ موضوع للحكم بالوجوب - بحسب السيرة العقلانية - فإن العقلاء يحكمون فيما إذا أمر المولى عبده ولم يرخص بوجوب أن يمثل العبد بنحو يستحق اللوم إن لم يمثل، والشارع المقدس أمضى هذه السيرة العقلانية، وإمضاء الشارع المقدس يعني أنه جعل حكماً مماثلاً لما عليه العقلاء في لوح تشريعاته، فكلما صدر منه أمر ولم يُرخص فهو قد جعل وجوباً؛ لأن موضوعه قد تحقق، وهو صدور الأمر مع عدم الترخيص.

وإذا سألت كيف استطاع صاحب هذا القول أن يتعرف على إمضاء الشارع؟

كان الجواب هو: إنه تعرف.. إما لأنه لو كان الشارع قد ردع لبلغنا الردع، فعدم بلوغ الردع دليل على إمضاء السيرة، وإما لدلالة بعض الروايات على إمضاء هذه السيرة، ومن الروايات ما رواه الشيخ الصدوق عليه السلام عن زارة ومحمد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر عليه السلام: ما تقول في الصلاة في السفر كيف هي وكم هي؟ فقال: إن الله عز وجل يقول ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾، فصار التقصير في السفر واجباً كوجوب التمام في الحضر، قالا قلنا: إنما قال عز وجل ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ ولم يقل افعلوا؟! فقال عليه السلام: أو ليس قد قال الله (عز وجل) في الصفا والمروة: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ

أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴿١﴾ ألا ترون أن الطواف بهما واجب مفروض؛ لأن الله (عز وجل) ذكره في كتابه وصنعه نبيه ﷺ، وكذلك التقصير في السفر شيء صنعه النبي ﷺ، وذكره الله تعالى ذكره في كتابه^(١)، ومحل الشاهد في الرواية قولهما: (ولم يقل افعلوا)؛ فإنه يدل على استفادة الوجوب من الأمر عند العقلاء، والإمام عليه السلام لم يردعهم عن هذه الاستفادة، وإنما سكت عن قولهما.

وقد تقول: إن مورد هذه الرواية صيغة (افعل)، فإنها قالوا: (ولم يقل افعلوا)، وإذا كانت هذه الرواية تدل على وجود سيرة ممضاة فإنها تدل على وجود السيرة في صيغة (افعل)، لا في مادة (الأمر)، وتدل على الإمضاء فيها، وهذا لا ينفع في محل البحث، وهو مادة الأمر.

قلت: أجاب صاحب هذا القول بأن هذه الرواية وإن كانت واردة في صيغة (افعل) إلا أنها تدل على الإمضاء بالأولوية القطعية في المادة^(٢)، وهذا الكلام مبني على أننا أحرزنا في الرتبة السابقة وجود سيرة عقلائية في صيغة (افعل) وفي مادة الأمر، ويراد أن يُقال حيث إن هذه الرواية تدل على الإمضاء في صيغة (افعل) فهي تدل كذلك بالأولوية في مادة الأمر، وفي الحقيقة لم أدرك وجه القول بدلالة هذه الرواية على الإمضاء بالأولوية القطعية في المادة؛ فإنه

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ٤٣٤.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٤٩.

إذا كانت المادة مثل الصيغة لا تدل على الوجوب وضعاً، ولا بالإطلاق، ولا يحكم العقل بوجود وجوب فيها، وإنما الحكم بالوجوب ثابت بالسيرة، ونحن نريد أن نستدل على الإمضاء بالروايات؛ فما هي الأولوية في إمضاء السيرة الموجودة في مادة (الأمر)؟! وكيف تكون الرواية الدالة على الإمضاء في صيغة (افعل) تدل على الإمضاء بالأولوية في مادة الأمر؟!!

والذي ينبغي أن يُقال هو إنه لو منعنا وضع المادة للوجوب، واستفادة الوجوب من الإطلاق وحكم العقل، وسلّمنا قيام السيرة على اعتبار الوجوب في موارد صيغة الأمر وفي موارد مادته؛ فإن الدليل على الإمضاء.. إما أن يكون عدم الردع الكاشف عن الإمضاء؛ لأنه لو كان المولى لم يمتض لوصل إلينا الردع، فعدم الردع يكشف عن الإمضاء؛ وهذا حاله سيان في المادة والصيغة، بل قد يُقال: إنه إذا تتبعنا موارد أوامر الشارع المقدس نجدها بصيغة الأمر أكثر بكثير من موارد استعمال المادة، فعدم بلوغ الردع يكون كاشفاً عن سكوت الشارع وإمضائه بنحو أوضح؛ لأن كثرة موارد استعمال الصيغة تقتضي أن يتصدى الشارع للردع بنحو أكد، وهذا يقضي الوصول بنحو أوضح، فإذا كنا نحن ودلالة عدم بلوغ الردع على الإمضاء فالحال إما سيان أو في موارد صيغة (افعل) أوضح؛ لأن الطلب بصيغة (افعل) أكثر في استعمالات الشارع، وكذلك في الاستعمالات العقلانية.

وأما إذا كان في مقام استفادة الإمضاء بالروايات فلا بد من وجود رواية

تمضي في المادة لكي نستفيد الإمضاء منها، ولا يكفي وجود رواية في صيغة (افعل)، وقد قيل بوجود روايات تدل على الإمضاء في مادة (الأمر) أو تدل على أن الشارع جرى على ما جرى عليه العقلاء من اعتبار الوجوب عند استعمال المادة، وذلك كما في هذه الرواية (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)^(١)، فقد قيل إن هذه الرواية تدل على أن مادة الأمر يترتب عليها ثبوت الوجوب؛ لمكان التعبير بـ(لولا أن أشق)؛ فإن ما فيه مشقة هو الوجوب، وسوف يأتي إن شاء الله الحديث في مفاد هذه الرواية. فهذه هي الأقوال الأربعة التي أردنا أن نتعرض لها في بداية الحديث في هذه الجهة. وبعد بيانها نتحدث في بحث هذه المسألة في نقاط:

في الفرق بين الوجوب والاستحباب:

النقطة الأولى: في الفرق بين الوجوب والاستحباب، فإن محل البحث هو في دلالة مادة (الأمر) على الوجوب، فلا بد أن نتعرف على حقيقة الوجوب الذي تدل قيل بأخذه في المعنى الذي وضعت له المادة، ونتعرض - إن شاء الله - لبيان حقيقة الاستحباب بالتبع.

وقد تعرض للفرق بين حقيقة الوجوب والاستحباب في هذا الموضع - وهو بحث هل مادة الأمر تدل على الوجوب أم لا؟ - بعض الأعلام، ومنهم

(١) مستدرک الوسائل: ج ٣ ص ٣٦٤.

الشيخ التبريزي رحمته الله^(١)، وسوف نتناول البحث باختصار، ونذكر عدة آراء في بيان حقيقة الوجوب والاستحباب:

الرأي الأول: هو إن الوجوب عبارة عن طلب الفعل، مع المنع من الترك، وأما الاستحباب فهو طلب الفعل، مع عدم المنع من الترك، فتكون النسبة بين حقيقة الوجوب والاستحباب نسبة الأقل والأكثر، والأكثر في المنع، والأقل في عدم المنع.

وقد أشكل على هذا الرأي بإشكالين:

الإشكال الأول: هو إن الوجوب يشتمل على إلزام، ويترتب على مخالفته العقاب، وهذا الإلزام لا يمكن تخريجه بمجرد ضم المنع عن الترك إلى الطلب؛ وذلك لأن المنع لوحده لا يُحقق الإلزام، فمجرد أن نُضيف المنع عن الترك الذي لا يُفيد إلزاماً إلى مطلق الطلب؛ لا يحقق الإلزام الذي يحكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته.

وإذا قلت: كيف لا يحقق المنع من الترك الإلزام وهو منع؟!

قلت: ألا ترى أن المكروه يشتمل على منع من الفعل، ومع ذلك لا يثبت فيه الإلزام، ولا يحكم العقل باستحقاق العقاب على فعله.

وهذا الإشكال محل منع؛ فإن المكروه في الحقيقة لا يوجد فيه منع من الفعل، وإنما فيه زجر عن الفعل فقط، وحقيقة الوجوب عند أصحاب هذا

(١) دروس في علم الأصول: ج ١ ص ٢٧٩.

الرأي الطلب مع المنع عن الترك، وحقيقة المكروه هي الزجر عن الفعل مع عدم المنع من الفعل، ففرق بين الأمرين، ولو كان يوجد في المكروه زجر عن الفعل مع المنع عن ارتكابه لكان محرماً.

الإشكال الثاني: هو إنه لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاق مادة (الأمر) أو أي أداة من أدوات الطلب التي قيل باستفادة الوجوب منها؛ مفهوم المنع من الترك، وإنما الذي يتبادر إلى الذهن أمر بسيط، وهو الطلب الوجوبي، وحقيقة الوجوب التي نريد أن نتعرف عليها هي تلك الحقيقة التي قيل بأخذها في المعنى الذي وضعت له المادة أو الأدوات التي ادعي أنها موضوعة لإفادة الطلب الإلزامي، فهذا المعنى من الوجوب ليس هو المحتمل أخذه في المادة ونحوها؛ لأنه من الواضح البين أنه لا ينقذح في الذهن عند الإطلاق، فلا بد أن يكون المقصود بالوجوب معنى آخر.

ويمكن أن يتخلص من هذا الإشكال من يقول بعدم دلالة مادة (الأمر) على الوجوب وضعاً، وإنما يرى الدال أمراً آخر كالإطلاق أو السيرة العقلانية الممضاة. نعم، من يقول بدلالة المادة على الوجوب وضعاً، ويسلم بأنه لا يتبادر إلى الذهن منها مفهوم المنع من الترك؛ لابد أن يكون مقصوده من الوجوب معنى آخر غير هذا المعنى.

الرأي الثاني: هو إنه طلب الفعل مع عدم الترخيص في الترك، وليس مع المنع عن الترك، ويُقابلة الاستحباب الذي هو طلب الفعل مع الترخيص في

الترك، فتكون النسبة بين الوجوب والاستحباب نسبة الأقل، والأكثر إلا أن الاستحباب هو الأكثر؛ لأن فيه طلباً مع أمر وجودي، وهو الترخيص.

ومن الأسباب التي دعت أصحاب هذا الرأي إلى عدم قبول تفسير الوجوب بأنه الطلب مع المنع عن الترك، واختيار أنه الطلب مع عدم الترخيص؛ أنه لا يتبادر من الوجوب عند سماع لفظه إلى الذهن مفهوم المنع والزجر، كما إن المرتكز العقلائي والمشرعي قائم على أن مفهوم الوجوب لا يشمل على الزجر والمنع الذي هو مفهوم النهي، فإن هنالك فرقاً بين الوجوب وبين النهي، وحقيقة النهي الزجر، وأما الوجوب فبحسب الوجدان العقلائي والمشرعي لا يظفر فيه بمفهوم الزجر بعد التحليل، وإنما هو تحريك وبعث، وغاية ما هنالك هو إنه لا يوجد فيه ترخيص في الترك، وهذا السبب أدق من الأول؛ لأن البحث ليس فيما يتبادر من كلمة (الوجوب) عند إطلاقها، وإنما في تحليل حقيقة اعتبارية، يُعبّر عنها بالوجوب، وقد يُعبّر عنها بالإلزام أو بأي لفظ في أي لغة، وهذه الحقيقة بحسب الارتكاز العقلائي والمشرعي لا تستبطن إلا البعث، ولا تستبطن النهي الذي هو المنع والزجر.

وقد أشكل على هذا الرأي بإشكالين:

الإشكال الأول: هو إنه لو صدر من المولى أمر ولم يُرخص في الترك، فقال: (افعلوا) ولم يقل: (رخصتكم في الترك)، واطلعنا بطريق أو بآخر على

أنه لا يتأذى بترك الفعل؛ فإنه لا إشكال ولا شبهة في أن العقل لا يحكم بقبح ترك الفعل، مع أن العقل يحكم بقبح مخالفة الطلب الوجوبي، ولو كان الوجوب مجرد الطلب مع عدم الترخيص فهو متحقق في هذه الحالة، فينبغي أن يحكم العقل بقبح ترك الفعل، وهذا دليل على أن الوجوب الذي يحكم العقل فيه بقبح ترك الفعل؛ لا يتحقق بمجرد صدور طلب مع عدم ترخيص، إلا أن يُقال: بأن المقصود من عدم الترخيص هو عدم الرضا بالترك، بنحو يترتب التأذي على الترك، وهذا يمكن أن نستكشفه بعدم صدور ترخيص، فإذا لم يصدر ترخيص نستكشف أن المولى يطلب ولا يرخص في الترك أي: أنه يتأذى من الترك، وإلا لبيّن أنه لا يتأذى من الترك، والتأذي يمكن أن يُكتشف بطريق آخر، وهو الطريق الذي جعل المشكل يطلع على أن المولى في هذا المورد مع أنه أصدر أمراً ولم يُرخص إلا أنه لا يتأذى من الترك.

وبعبارة أخرى: لقد ذكر أصحاب هذا القول أن الوجوب هو الطلب مع عدم الترخيص بالترك، وأشكل المشكل عليهم بأنه في بعض الموارد يوجد طلب ولا يوجد ترخيص، ومع ذلك لا يحكم العقل بقبح الترك، مع أنه في مورد الوجوب دائماً يحكم العقل بقبح الترك، ويمكن أن يُقال في دفع هذا الإشكال: بأن مرادهم من (عدم الترخيص) هو إن الوجوب طلب مع عدم الرضا بالترك، وعدم الرضا يستكشف من عدم ورود ترخيص ولو من جهة أن ظاهر حال من يأمر ولا يُرخص هو إنه يتأذى بالترك، فالمدار مدار عدم

الرضا بالترك والذي يُستكشف بعدم الترخيص، والرضا بالترك كما يمكن أن يستكشف بورود ترخيص يمكن أن يستكشف بطريق آخر، وهو الطريق الذي من خلاله استطاع المشكل أن يُدرك أن المولى لا يتأذى بالترك مع أنه لم يرد ترخيص، فإذا عرف بطريق آخر - غير ورود الترخيص - أن المولى لا يتأذى فإنه سوف يرتفع القيد الثاني في حقيقة الوجوب وهو عدم الرضا، وبارتفاعه لا يحكم العقل بفتح ترك الفعل؛ لأنه لا يوجد وجوب.

هذا ما يمكن أن يقال في دفع هذا الإشكال، إلا أن هذا الدفع في الحقيقة رفع لليد عن هذا الرأي؛ لأن هذا الرأي ينص على أن حقيقة الوجوب طلب الفعل مع عدم الترخيص، وليس مع عدم الرضا، والإشكال إنما وجه بسبب أخذ عدم الترخيص، فإذا قيل إنه لا موضوعية لعدم الترخيص، وإنما عدم الترخيص كاشف عن عدم الرضا، والموضوعية لعدم الرضا؛ صار هذا قولاً آخر.

الإشكال الثاني: ذكر أصحاب هذا الرأي أن الاستحباب هو الطلب مع الترخيص في الترك، وهذا في الحقيقة معناه أنه لا توجد إرادة في المستحبات؛ لأنه لا يمكن اجتماع الإرادة مع الترخيص في الترك؛ إذ كيف يجتمع طلب الفعل والترخيص في الترك؟! إن الإرادة لا تجتمع مع الترخيص في الترك، وعليه، فلا بد وأن نقول في الوجوب والاستحباب بوجود إرادة وعدم ترخيص في الترك حتى يُحفظ وجود الإرادة في الموردين، والفرق بين الاستحباب وبين

الوجوب ليس في وجود الترخيص بالترك وعدم وجوده.

وهذا الإشكال ينبنى.. أولاً: على وجود منافاة بين الإرادة وبين الترخيص في الترك، فلا بد أولاً أن نُثبت أن هنالك إرادة تشريعية في الأحكام الشرعية، ومنها المستحبات، وأما إذا قلنا بعدم وجود إرادة - كما هو مسلك المحقق الاصفهاني رحمته الله فلا يضر عدم وجود إرادة في المستحبات.

وثانياً: على تقدير التسليم بوجود إرادة فإنه يوجد منافاة بين أن يكون الشخص مريداً للفعل وبين أن يُرخص في الترك، وهذا أمر وجداني، فكل شخص مع وجدانه، وقد يقال لا منافاة وجداناً، فقد أريد الفعل من شخص، ولكن لا أريد أن أسد عليه جميع المنافذ التشريعية وأجعل أمره دائراً بين أن يفعل أو يُعاقب، فأفتح له مجالاً تشريعياً بأن أقول له أنا أريد منك هذا الفعل، ولكن أرخصك في تركه، فالقضية قضية وجدانية.

الرأي الثالث: إن الوجوب حكم عقلي، فإن المولى إذا طلب من عبده بأي أداة من أدوات الطلب فهو في الحقيقة لم يجعل أمراً اعتبارياً يُعبر عنه بالوجوب، وإنما بعث العبد أو جعل الفعل في عهدة العبد. نعم، إذا تحقق ذلك، ولم يُرخص المولى في الترك؛ يحكم العقل لمكان مولوية المولى وحقه بلزوم أن يُطيع العبد، فالوجوب حكم عقلي موضوعه طلب المولى مع عدم الترخيص، فطلب المولى مع عدم الترخيص - خلافاً للرأي السابق - ليس حقيقة الوجوب، وإنما حقيقة الوجوب حكم عقلي، وهذا الحكم لا يوجد في

مورد المستحبات؛ لأن المستحبات طلب مع ترخيص، والطلب مع الترخيص ليس موضوعاً لحكم العقل.

وقد أشكل على هذا الرأي - والذي هو رأي المحقق النائيني ^(١) رحمه الله، والسيد الخوئي ^(٢) رحمه الله - بعدة إشكالات، ونذكر إشكالين منها:

الإشكال الأول: هو إن هذا القول خلاف المرتكز العقلاني في الأحكام من أن الوجوب حكم تكليفي اعتباري يعتبره الشارع المقدس أو يعتبره المقنن العقلاني، وليس مجرد حكم عقلي؛ فإن الحكم الذي هو من مقولة الاعتبار ينقسم إلى وضعي وتكليفي، والحكم التكليفي ينقسم إلى (وجوب - استحباب - حرمة - كراهة - إباحة)، فجعل الوجوب مجرد حكم عقلي خلاف المرتكز.

الإشكال الثاني: هو إنه لا إشكال في استفادة الوجوب من مادة (الأمر) وصيغته، - سواء كان الوجوب يستفاد بالوضع أم يستفاد من الإطلاق - ولو كانتا صادرتن من غير المولى الذي يحكم العقل بلزوم طاعته، كما إذا أمر ظالم متجبر شخصاً بفعل، فإن العقل لا يحكم بوجوب طاعته من حيث إنه مولى وله حق أن يُطاع فيما إذا أمر. نعم، قد يحكم بوجوب المتابعة دفعاً للضرر، إلا أن العرف بقطع النظر عن حكم العقل يفهم أن من قال (افعل) - وإن لم يكن

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٤.

له حق أن يُطاع فيما إذا أمر - قد أفاد الوجوب والإلزام.. إما بالوضع، وإما بمقدمات الحكمة، فالوجوب ثابت في الموارد التي لا يحكم العقل بوجوب الطاعة من باب ثبوت المولوية أو ترتب الضرر، ولو قال شخص لآخر: (أمرتك) أو قال (افعل)؛ يستفاد الوجوب كما لو قال: (أوجبت عليك) واستعمل مادة الوجوب، بخلاف ما لو قال: (أحب أن تفعل)، فإنه بهذه العبارة أفاد الطلب، ولكن لا على نحو الإلزام، فبقطع النظر عن حكم العقل تُدرك الفرق بين الوجوب والاستحباب والطلب الإلزامي وغير الإلزامي؛ في مثل هذه الموارد. وعليه، فإنه يوجد شيء آخر يختلف عن حكم العقل، وليس حكم العقل إلا أثراً مترتباً عليه، فإن المولى إذا ألزم يحكم العقل بوجوب طاعته، وحكم العقل هو وجوب الطاعة، وهذا الحكم موضوعه إيجاب المولى، فإنه إذا أوجب المولى الفعل بحيث جعل الوجوب متعلقاً بالفعل يحكم العقل بوجوب الطاعة، والطاعة تتحقق بامتنال الفعل الواجب، فليس الوجوب العقلي هو الوجوب الوحيد الثابت فيما إذا أمر المولى بل يوجد وجوب آخر هو موضوع لحكم العقل بوجوب الطاعة، وذلك الوجوب الآخر لا يختص بالمولى الذي له حق أن يُطاع، فالإيجاب قد يصدر من المولى الذي له حق أن يطاع، وقد يصدر من غيره. نعم، حكم العقل بوجوب الطاعة يختص بمورد إيجاب المولى الحقيقي.

الرأي الرابع: - ما عن المحقق الإيرواني رحمته الله^(١) - وهو إن الوجوب حكم عقلي موضوعه أن يصدر طلب من المولى بما هو مولى، فإذا صدر طلب من المولى بما هو مولى أي: مع ربطه الطلب بشخصيته بحيث يكون عدم الامتثال هتكاً لشخصيته؛ فإنه يتحقق الأمر؛ لأن الأمر طلب فيه ربط بشخصية الطالب، ويتحقق الوجوب، وهو حكم العقل بلزوم الامتثال، وأما إذا طلب من دون أن يربط الطلب بشخصيته - أي: لم يطلب بما هو مولى - فلا يتحقق الأمر؛ لأن المولى إنما طلب بما هو مرشد أو خبير؛ لعلمه ولاطلاع على مصالح الأفعال، وهنا يتحقق الاستحباب، فالاستحباب طلب ليس فيه ربط بشخصية الطالب وهو مجرد إرشاد وليس أمراً حقيقة، كما أن المستحب ليس مطلوباً مولوياً، وإنما هو مجرد مرشد إليه.

والخلاصة: إذا كان في الطلب ربط بشخصية الطالب يتحقق مفهوم الأمر، ويكون الأمر مولوياً إذا كان صادراً من المولى ويحكم العقل بوجوب طاعته، وهذا هو الوجوب فلم يأخذ المنع من الترك أو عدم الترخيص أو عدم الرضا، وإنما أخذ مجرد الربط بالشخصية، ويُقابل الوجوب الاستحباب الذي لا يوجد فيه ربط بالشخصية، والاستحباب ليس أمراً، وإنما هو مجرد إرشاد. وقد أشكل على هذا الرأي بأنه خلاف المرتكز المتشرعي، فقد نفى أن يكون كل من الوجوب والاستحباب حكماً شرعياً اعتبارياً.. أما نفية لكون الوجوب

(١) نهاية النهاية: ج ١ ص ٩٠.

حكماً شرعياً فلاّنه قال: هو حكم العقل، وأما نفيه لكون الاستحباب حكماً شرعياً فلاّنه جعل خطابات المستحبات مجرد إرشادات، فهي ترشد وتُخبر عما في الفعل من مصلحة، وليس فيها إنشاء للطلب، فهي نظير قول الطبيب: (اشرب الدواء)؛ فإنه من الواضح البيّن أن قوله هذا ليس إنشاءً لحكم تشريعي، وإنما هو إرشاد إلى ما في الدواء من مصلحة ينبغي على المريض أن يتحصل عليها.

الرأي الخامس: وهو ما ذكره بعض الأساتذة كراي للسيد السيستاني رحمته الله في الفرق بين الوجوب والاستحباب، فقد تعرّض رحمته الله للفرق بين الأمر المولوي والإرشادي^(١)، وذكر أن الأمر المولوي يمتاز بربط شخصية الأمر بالأمر أو بوجود الوعيد بالعقاب أو الوعد بالثواب، فما توفر فيه هذان العنصران أو أحدهما فهو أمر مولوي، ويُقابله الأمر الإرشادي وهو الذي يفتقد هذين العنصرين معاً، ففي الأوامر الإرشادية لا يوجد إلا إبراز الملائمة التكوينية بين الفعل وما في الفعل من مصلحة أو مفسدة، ولا يوجد ربط بالشخصية، ولا وعيد بالعقاب أو وعد بالثواب.

وهنا يأتي السؤال عن الفرق بين الأوامر المولوية الوجوبية وبين الأوامر المولوية الاستحبابية في أوامر الله (تبارك وتعالى)؟

ويجب السيد رحمته الله بأنّه حيث لا نرى ربط الشخصية متحققاً في أوامر الله

(١) تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٥٠.

(تبارك وتعالى)، فإن هذا الربط موجود في تشريعات المجتمعات الطبقية، وليس موجوداً في أوامر الله (عز وجل)؛ فلا بد أن يكون مناط الفرق في الوعيد بالعقاب والوعد بالثواب، ومن هنا ذكر رحمته أن الوجوب يمتاز باشتماله على الوعيد بالعقاب على الترك، وأما الاستحباب فلا يوجد فيه وعيد بالعقاب، وإنما يوجد فيه وعد بالثواب.

وإذا كان السيد السيستاني رحمته في مقام بيان حقيقة الوجوب والفرق بينه وبين الاستحباب؛ فيلاحظ عليه أن الوجدان العقلاني في الأحكام الوضعية والمشرعي في الأحكام الشرعية؛ قائم على وجود فرق بين الوجوب والاستحباب بقطع النظر عن مرحلة الوعد والوعيد بالثواب والعقاب، فإن ما نجده هو إن هناك حقيقة تسمى الوجوب، ومفهومها يختلف عن مفهوم اعتبار الملازمة بين الترك وبين العقاب أو - بحسب عبارة التقرير - اعتبار الملازمة بين الترك وبين الوعيد، فاعتبار الوجوب شيءٌ يختلف عن اعتبار الملازمة بين الترك وبين الوعيد. نعم، الحكيم الذي يعتبر الوجوب إذا أدرك أن غرضه النوعي لا يتحقق إلا بالقيام بلطفٍ، وهو الوعيد بالعقاب؛ يقوم بعملية اعتبار الملازمة بين الترك وبين العقوبة، إلا أن هذا ليس هو الوجوب وليس أمراً مقوماً لحقيقته، بل العقل يدرك أن الوجوب شيءٌ إذا تحقق من المولى يثبت استحقاق العقاب على المخالفة، وحيث إن للمولى أن يُعاقب، والغرض النوعي لا يتحقق إلا بوجود قانون جزائي؛ فإن العقل يحكم بلزوم وجود القانون الجزائي ووجود

وعيد بالعقاب، فالحديث عن الوعيد بالعقاب حديث في مرحلة جعل القانون الإلزامي حكيمًا، وليس هو حديث عن حقيقة اعتبار الوجوب، ولو فرضنا مولى لا يوجد عنده قانون جزائي وقال لعييده: ألزمكم بهذا الفعل؛ فإننا بالوجدان ندرك تحقق الإلزام والوجوب، مع أنه لا يوجد الوعيد بالعقاب.

الرأي السادس: وتبينه ضمن أمور:

الأمر الأول: هو إن الوجوب والاستحباب أمران اعتباريان، وحقيقتهما في أنهما معتبران في وعاء الاعتبار، فإن الحكم الاعتباري تارة يكون وضعياً وأخرى تكليفيًا، والتكليفي ينقسم إلى أقسام خمسة، ومنها الوجوب، والاستحباب. وعليه، فإذا أردنا أن نفرق بين حقيقة الوجوب والاستحباب فينبغي أن نفرق بينهما في وعاء الاعتبار، وبهذا يتضح وجه الضعف فيما ذكره بعض الأساتذة من أن الفرق بين الوجوب والاستحباب في أن الوجوب ناشئ من إرادة شديدة والاستحباب ناشئ من إرادة ضعيفة، ووجه الضعف هو إن الإرادة من مبادئ الحكم، ومجرد اختلاف المبادئ لا يعني إعطاء تفسير لاختلاف الحكم في نفسه، فنحن لسنا في صدد بيان الفرق في مقام المبادئ بأن يُقال مثلاً الوجوب ناشئ من مصلحة شديدة ومن إرادة شديدة، وإنما في مقام بيان الفرق بلحاظ حقيقة الوجوب وحقيقة الاستحباب الثابتة في وعاء الاعتبار.

نعم، إذا كان مراده من أن الوجوب ناشئ من إرادة شديدة أخذ الإرادة كمشير، ومراده هو إن الوجوب حصة خاصة من الاعتبار، وهي الناشئة من

الإرادة الشديدة؛ فسوف يكون كلامه صحيحاً، إلا أنه لم يُعط تعريفاً لحقيقة الوجوب، ولم يُبين ميّزاً بينها وبين حقيقة الاستحباب في وعاء الاعتبار، والذي يُنبه على أن جعل الفرق بين الوجوب والاستحباب في اختلاف درجة الإرادة ليس صحيحاً، وأن هنالك فرقاً في الاعتبار نفسه الناشئ من الإرادتين الشديدة والضعيفة - على بعض المباني - هو إن بعض الأعلام لا يُسلم بوجود إرادة تشريعية في الأحكام الشرعية تنقسم إلى شديدة وضعيفة، ولكنه يلتزم بوجود، وجوب ووجود مستحب.

هل للإرادة التشريعية وجود؟

وهذا هو المحقق الأصفهاني رحمته الله، فإنه لا يؤمن بوجود ما يسمى بالإرادة التشريعية، ويقول إن ما يذكره القوم من وجود إرادة تكوينية تتعلق بفعل المرید، وإرادة تشريعية تتعلق بفعل غيره؛ غير سديد في الله (تبارك وتعالى)، ويُقيم دليلاً يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الإرادة عبارة عن الشوق، ومن يريد فعل غيره فهو مشتاق إلى فعل غيره، واشتياقه إلى فعل غيره باعتبار أنه يشتاق إلى النتيجة المترتبة على فعل غيره، فيشتاق إلى ذي المقدمة، وبتبع الاشتياق إلى ذي المقدمة يشتاق إلى المقدمة - وهي فعل الغير - والاشتياق هو حب الكمال المفقود، ولا يكون إلا في الناقص المستكمل، فمن يريد بإرادة تشريعية فإنه مستكمل بغيره، ولهذا يشتاق إلى فعل غيره.

المقدمة الثانية: هي إن الله (تبارك وتعالى) كاملٌ مطلق لا يُعقل في مورده الشوق. وعليه، فلا يوجد عنده إرادة تشريعية متعلقة بفعل الغير، والذي يُعقل في مورده أمران:

الأمر الأول: أن تكون عنده إرادة تكوينية متعلقة بفعل الغير بأن يقوم (تبارك وتعالى) بإحداث الفعل في الغير، وهذا يلزم منه أن يكون جميع العباد مجبورين على متعلقات الأوامر؛ لأن الله (تبارك وتعالى) إذا أراد شيئاً فلا بد أن يقع، وإرادته إحداث الفعل في الغير ليست من الإرادة التشريعية الاصطلاحية في شيء؛ لأن هذه متعلقة بفعل الله (تبارك وتعالى)، والإرادة التشريعية تتعلق بفعل غيره.

وأشكل بعض الأعلام عليه بأنه إذا كان المحقق ﷻ لا يقبل الإرادة التشريعية لأنها الشوق والله (تبارك وتعالى) لا يشاق؛ فلماذا يقبل الإرادة التكوينية، وهي أيضاً الشوق، فيلزم أن يكون الله (تبارك وتعالى) مستكماً بفعله؟!

وهذا الإشكال في الحقيقة فيه غفلة عن مبنى المحقق الأصفهاني ﷻ في حقيقة الإرادة الإلهية التكوينية، فإنه لا يفسرها بالشوق، وإنما يفسرها بحب الذات الذي يتفرع منه حب آثار وأفعال الذات، وحب الذات هو حبُّ للكمال الموجود، وليس هو الشوق الذي هو حب للكمال المفقود، وهو المعقول في موارد الفاعل أو المريد المستكمل بغيره.

الأمر الثاني: إن المعقول في مورده (تبارك وتعالى) أن يقوم بجعل الأحكام بحيث يُنشئ البعث، ويكون بعثه داعياً إلى أن يتحرك وينبعث الغير، وهذا الإنشاء والبعث هو فعل الله، والإرادة الموجودة فيه إرادة تكوينية، وليست إرادة تشريعية متعلقة بفعل الغير، وإذا أراد علم من الأعلام أن يُطلق على إنشاء الأحكام والبعث التشريعي لفظ (الإرادة التشريعية) فلا يوجد مشكلة؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاحات، ولكن بحسب الواقع ليس ذلك من الإرادة التشريعية بالمعنى الحقيقي، والتي هي معقولة في المستكمل بغيره.

وكيف ما كان، فإن أمثال المحقق الأصفهاني رحمته الله المنكرين لوجود إرادة تشريعية في الأحكام؛ يُدركون وجود فرق بين الوجوب والاستحباب مع أنهم لا يؤمنون بوجود الإرادة، فلا معنى للتفريق بين الوجوب والاستحباب بشدة الإرادة وضعف الإرادة عندهم؛ لأنهم لا يرون وجودها أصلاً، وهذا نذكره كمنبه على أن الوجدان التشريعي والعقلاني قائم على وجود فرق بين الوجوب والاستحباب بقطع النظر عن الإرادة.

ونظير هذا المنبه هذا اعتقاد الأشاعرة بوجود فرق بين الوجوب وبين الاستحباب مع أنهم لا يؤمنون بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإن هذا منبه على وجود ارتكاز على الفرق في وعاء الاعتبار بقطع النظر عن الملاك، فكأنه ارتكاز الفرق، سواء أمانا بوجود ملاك وراء هاتين الحقيقتين أو إرادة أم لا. إذن، ما ينبغي أن يلتفت إليه ويؤخذ بالحسبان أولاً هو إن الوجوب

والاستحباب أمران اعتباريان، وينبغي أن نبحث عن الفرق بينهما في وعاء الاعتبار.

الأمر الثاني: - من أمور بيان الرأي السادس - بعد أن بين المحقق الأصفهاني رحمته الله عدم وجود إرادة شديدة في الوجوب وضعيفة في الاستحباب؛ ذكر أن الشارع المقدس يعلم بوجود مصلحة في الفعل ثم يبعث، فيوجد البعث الإنشائي، وفي الوجوب والاستحباب يوجد بعثٌ، ولا يمكن أن يكون أصل وجود البعث هو المائز والفرق؛ لانحفاظه فيهما، ولكن حيث إن البعث ينقسم إلى قسمين:

١- بعث شديد.

٢- بعث ضعيف.

فلا بد أن يكون الفرق بين الوجوب وبين الاستحباب في درجة البعث، فالوجوب حقيقته بعثٌ شديد أو طلبٌ شديد، والاستحباب حقيقته بعثٌ ضعيف أو طلبٌ ضعيف، وهذا يكون الفرق بين الوجوب وبين الاستحباب في نظر المحقق الأصفهاني رحمته الله في نفس الحقيقة المعتمدة، وهي البعث التشريعي، وهذا في الحقيقة تفسيرٌ من التفسيرات المذكورة لحقيقة الوجوب وهو شدة البعث، ففي مادة الأمر إذا قال المولى: (أمرك بالصلاة) فإنه قد بعث، وإذا كانت المادة موضوعاً لمطلق البعث فإنها سوف تدل على مطلق البعث، وإذا كانت موضوعاً لخصوص البعث الإلزامي فإنها سوف تدل على البعث الشديد.

الأمر الثالث: إذا تتبعنا كلمات الأعلام في حقيقة الوجوب في عالم الاعتبار فإننا نظفر بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله، وهو إن المقصود بالوجوب شدة البعث، وقد أشكل عليه بأنه إذا قال المولى: (اغتسل من يوم الجمعة) و(اغتسل من مس الميت)، وعلمنا بأن غسل الجمعة مستحب فإننا لا نجد فرقاً في مقام الدلالة بين صيغة (افعل) الأولى وصيغة (افعل) الثانية، فكيف يُقال بأن الوجوب حقيقته شدة البعث والاستحباب حقيقته ضعف البعث، مع أننا لا نجد فرقاً بين البعثين في الجملتين؟!!

ولكن للمحقق الأصفهاني أن يجيب أولاً: بأننا ندرك الفرق؛ فإن الصيغة لو كنا وهي تدل على البعث الشديد، لكن حيث وجدت قرينة من الخارج في مورد (اغتسل يوم الجمعة) على أنه لا يراد البعث الشديد وإنما مطلق الطلب؛ فبلحاظ هذه الصيغة فقط لم ندرك شدة البعث؛ لوجود قرينة، ولكن بلحاظ الصيغة الأخرى (اغتسل من مس الميت) نحن ندرك شدة البعث؛ فإن الصيغة تبعث بتبع ما تدل عليه، وقد قد تدل على مطلق البعث أو البعث الضعيف مع القرينة.

وثانياً: إن هذا الكلام لو تم فغاية ما يدل عليه أن الصيغة ليست موضوعاً لإفادة الوجوب، خلافاً لصاحب الكفاية رحمته الله، وهذا لا ينافي في مقام البحث قانونياً عن حقيقة الفرق بين الوجوب والاستحباب؛ أن ننتهي إلى أن

حقيقة الوجوب بعث شديد وحقيقة الاستحباب بعث ضعيف.

الجواب الثاني: إن الوجوب هو الطلب والبعث مع اعتبار حرمة الترك الذي هو الزجر عن الترك، بخلاف الاستحباب أو أن الوجوب هو البعث أو الطلب والاستحباب هو الطلب مع اعتبار الجواز، فهذا الجواب يفرق - أيضاً - في مقام الاعتبار والصياغة التشريعية للوجوب والاستحباب.

الجواب الثالث: أن يُقال بأن الفرق ليس في اعتبار البعث الشديد في الوجوب واعتبار البعث الضعيف في الاستحباب، وليس في اعتبار الطلب مع المنع عن الترك في الوجوب واعتبار الطلب مع عدم اعتبار المنع في الاستحباب أو اعتبار الطلب مع عدم تشريع جواز الترك في الوجوب واعتبار الطلب مع تشريع الجواز في الاستحباب؛ وذلك لأننا لا نُدرِك بحسب الوجدان التشريعي والعقلائي مقومية هذه الصياغات لحقيقة الوجوب والاستحباب، وإنما الفرق هو في اعتبار الضرورة واللابدية، فإن الوجوب واللابدية ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو الوجوب الحقيقي، وهذا كما في وجوب تحقق المعلول عند تحقق علته التامة.

القسم الثاني: هو الوجوب واللابدية الاعتبارية التي حقيقتها توسعة حد الوجوب واللابدية الحقيقية لكي تشمل أموراً لا يوجد بينها لزوم حقيقي، ولا توجد فيها لابدية حقيقية، وهذا كما في اعتبار الأكل أمراً لازماً لابد من

تحقيقه في ظرف الجوع، فإن الجائع إذا شعر بالجوع وأن الأكل ضروري له لكي تتحقق له القدرة على الاستمرار في الحياة - أي وجد توقف استمرار الحياة على الأكل - فإنه يعتبر الأكل لازماً فيعتبر اللابدية بينه وبين تحقيق الأكل ليتوصل إلى غرضه، وهو ملاك الفعل.

والأمر كذلك في اعتبار الصلاة واجبة، فإنه إذا أدرك المولى وجود مصلحة إلزامية في الصلاة فإنه لا يطلب الصلاة طلباً مطلقاً بل يطلب الصلاة طلباً إلزامياً، ومعنى الطلب الإلزامي هو إنه يطلب الصلاة مع اعتبار لزوم تحقيق الصلاة، فهو يطلب طلباً خاصاً يتضمن جعل اللابدية بين هذا الطلب وبين متعلق الطلب، ومن هذا الإلزام ينتزع الذهن أن المولى لا يرضى بالترك ولا يُرخص فيه، فهذه المفاهيم ليست مقومة للوجوب، فالوجوب هو الإلزام، ومعنى الإلزام اعتبار اللابدية للفعل، وأن النسبة بين طلب المولى وامتنال المكلف نسبة ضرورية، فكما أنه إذا تحققت العلة التامة لابد أن يتحقق المعلول؛ فكذلك إذا تحقق الأمر لابد أن يتحقق متعلق الأمر، وقد جعلت هذه اللابدية في وعاء الاعتبار، وتُقابل حقيقة الوجوب حقيقة الاستحباب، وهي جعل الأولوية والرجحان، ومن هذه الحقيقة تُنتزع المفاهيم التي ذكر بعض علماء الأصول أنها مقومة لحقيقة الوجوب أو مقومة لحقيقة الاستحباب كالرضا بالترك أو جواز الترك أو عدم المنع من الترك.

بيان دليل صاحب الكفاية رحمته الله ومؤيداته:

النقطة الثانية: في بيان دليل صاحب الكفاية رحمته الله، والمؤيدات التي ذكرها، فقد تقدم سابقاً أن صاحب الكفاية رحمته الله قد ذهب إلى القول بأن الوجوب والإلزام مفاد وضعي لمادة (الأمر)، فهو على هذا يرى المادة موضوعاً للطلب في الجملة، ومعنى (الطلب في الجملة) يتقوم بأمور:

الأمر الأول: ما تقدم سابقاً من أنها موضوعة لخصوص الطلب من العالي، لا مطلقاً.

الأمر الثاني: هو إن المادة موضوعة لخصوص الطلب للزومي والوجوبي.

الأمر الثالث: ما سوف يأتي - إن شاء الله - في الجهة الرابعة من وضعها لخصوص الطلب الإنشائي، فهو يرى أن ما وضعت له المادة ليس الطلب الحقيقي أو الطلب بالحمل الشائع وهو الموجود في نفس الطالب؛ وذلك لأنه من الواضح البين أنه لا يصدق الأمر بل ولا يصدق الطلب على مجرد وجود إرادة شديدة في النفس، وإنما لابد من وجود إبراز، وهذا ما جعل المصنف رحمته الله يذهب إلى وضع المادة لما عبّر عنه بالطلب الإنشائي، وذكرنا فيما سبق - في بحث الإنشاء والإخبار - أن في حقيقة الإنشاء عدة آراء، ومنها الرأي المشهور الذي يفسر الإنشائية بالإيجادية، والإيجادية تعني أن المستعمل في الإنشائيات يوجد المعنى باللفظ، ولكن في وعاء الاعتبار العقلاني، فكما أن من يغسل الثوب يوجد الطهارة بفعل خارجي تكويني ولكن في وعاء الاعتبار؛ كذلك

من يقول: (بعثُ) فإنه يوجد حقيقة البيع باللفظ في وعاء الاعتبار، ومن يقول: (أمرتُ) فإنه يوجد حقيقة اعتبارية هي الطلب الاعتباري الإنشائي، ولكن في وعاء الاعتبار، والمصنف رحمته الله أدخل تعديلاً على النظرية المشهورة حيث قبل الإيجادية، وتحقق حقائق إنشائية بالألفاظ ولكن وجودها ليس في وعاء الاعتبار العقلائي، وإنما في نفس الأمر. نعم، ما يحققه المعتبر يكون له وجود في وعاء اعتبار العقلاء إذا تحققت شروطه، وفي الطلب يوجد طلب حقيقي، وهو الموجود في نفس الطالب، وطلب إنشائي يوجد بمادة الأمر أو بصيغة الأمر في نفس الأمر، وهو الواقع المتقوم بنفس المنشئ وليس في عالم الاعتبار العقلائي المتقوم باعتبار العقلاء، ومادة الأمر موضوعة لهذا الطلب الإنشائي وليس للطلب الحقيقي، فيكون رأيه في معنى المادة باختصار: الطلب الإنشائي اللزومي الصادر من العالي، واللزوم مأخوذ فيما وضعت له مادة الأمر، فليس مراده رحمته الله من أن الوجوب مدلول وضعي هو إن المادة موضوعة لمفهوم الوجوب؛ فإن هذا خلاف ما تقدم منه من أنها موضوعة للشيء وللطلب في الجملة، فمادة الأمر ليست موضوعة لمفهوم الوجوب وإنما هي موضوعة للطلب، إلا أن ذلك الطلب طلب خاص أخذ فيه الإلزام والوجوب، فلو قلنا بأن حقيقة الوجوب هي الشدة يكون مقصوده الوضع لخصوص الطلب الشديد، ونعم التعبير ما عبّر عنه الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله حيث قال: (العمدة فيما استدل به على كون الوجوب والإلزام

مأخوذاً فيما وضع له لفظ الأمر^(١)، فالوجوب والإلزام مأخوذ فيما وضعت له المادة، وليس هو المعنى الوضعي، فالمعنى الوضعي هو الطلب، وأخذ فيه الإلزام أو قل هو الطلب الخاص، وهو الطلب اللزومي المتصف بأنه على نحو الوجوب.

وقد استدل صاحب الكفاية^{رحمته الله} على رأيه بدليل، وذكر أربعة مؤيدات تؤيد هذا الدليل، وتعبيره^{رحمته الله} عن الأربعة بالمؤيدات يدل على عدم قبوله بتامة واحد منها، وإلا لعبر عن الوجه التام منها عنده بالدليل، فتعبيره بالتأييد يكشف عن وجود خدشة عنده في كل وجه من هذه الوجوه التي عبر عنها بالمؤيدات.

وهذا يعني أنه علينا في مقام توضيح مطلب صاحب الكفاية^{رحمته الله} أن نبحث في كل واحد من هذه المؤيدات في جهتين:
الجهة الأولى: في وجه التأييد.

الجهة الثانية: في وجه الإشكال في الدلالة، والذي جعل صاحب الكفاية^{رحمته الله} يُخفّض التعبير من الدليلية إلى المؤيدية.

وأما دليله^{رحمته الله} فهو التبادر، وانسباق الطلب اللزومي الذي ألزم فيه المولى إلى الذهن من إطلاق المادة، والتبادر نعم الدليل على الوضع وثبوت الحقيقة، ولكن من الواضح البين أن انسباق لزوم إلى الذهن أو قل: إدراكنا للزوم

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٠٦.

عند صدور الأمر لابد أن يكون المقصود منه اللزوم غير العقلي؛ إذ لو كان هو اللزوم العقلي فإنه سوف يُقال حينئذ إن وجود الإلزام العقلي أعم من وضع المادة لخصوص الطلب اللزومي، فقد يكون العقل حاكماً بلزوم الطاعة فيما إذا صدر من المولى مطلق الطلب مع عدم الترخيص. وعليه، فلا بد أن يُثبت المصنف رحمته الله أن اللزوم الذي يشعر به ويجده عند صدور المادة ليس هو اللزوم العقلي، وإنما هو لزوم آخر، وهو موضوع لحكم العقل.

وهذه العقبة يمكن أن يتخلص منها بأن يقول:

إننا ندرك اللزوم من المادة مطلقاً، سواء صدرت من المولى الحقيقي الذي يحكم العقل بلزوم طاعته أم لا، فإدراكنا للزوم مطلقاً حتى في موارد عدم حكم العقل باللزوم يدل على أن اللزوم الذي ندركه ونشعر به ليس هو اللزوم العقلي.

ولكن تبقى عقبة أخرى: وهي إن مجرد إدراك الوجوب عند سماع المادة لا يكفي لإثبات وضعها للوجوب، بل لابد من إثبات شيء، وهو إن تصوّر الوجوب وتبادره حاصل من حاق لفظ المادة، وليس حاصلًا من أمرٍ آخر، فإذا أثبت صاحب الكفاية رحمته الله أن التبادر من حاق اللفظ فإنه سوف يثبت ما ادعاه، وهو وضعها للوجوب، وأما إذا كان التبادر أو انسباق الوجوب إلى الذهن حاصلًا بسبب الإطلاق ومقدمات الحكمة كما هو رأي بعض الأعلام أو كان حاصلًا بسبب كثرة الاستعمال، بأن كانت موضوعة لمطلق الطلب

ولكن بسبب كثرة الاستعمال - غير الواصلة إلى حد الوضع، وهجران المعنى السابق وهو مطلق الطلب - يحصل انسباق لطلب خاص؛ فإنه لا يمكن بهذا الانسباق إثبات أن المعنى الوضعي لمادة الأمر هو الطلب اللزومي، ولم يتطرق صاحب الكفاية رحمته الله لعلاج هذه العقبة، وقد صارت محل بحث وكلام طويل جداً بين الأعلام الذين جاؤوا بعده، فشكر الله سعيه وسعيهم.

هذا دليل صاحب الكفاية رحمته الله.

وأما المؤيدات فهي:

المؤيد الأول: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١)، والكلام في هذا المؤيد في جهتين:

الجهة الأولى: في وجه التأيد، إذ كيف تكون هذه الآية الشريفة مؤيدة لما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله من أخذ الوجوب في المعنى الوضعي لمادة الأمر؟

والجواب: ذكر الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله^(٢)، تقرّبين لدلالة هذه الآية الشريفة على أن الأمر يدل على الوجوب وضعاً:

التقريب الأول: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن لفظ (الأمر) في الآية يراد منه خصوص الوجوب،

(١) سورة النور: آية ٦٣.

(٢) بداية الوصول ج ١، ص ٣٠٧.

فإن مراده تعالى من ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ هو فليحذر الذين يخالفون خصوص الطلب الإلزامي، والدليل على ذلك هو إن الآية تحض على الحذر من مخالفة الأمر حتى لا تصيب المخالفين فتنة أو عذاب أليم، ومن الواضح أن ما ينبغي الحذر فيه بهذا المعنى هو الطلب الوجوبي، وأما الطلب الاستحباب فلا يوجد عقاب يترتب على مخالفته، فلا موضوع للحذر فيه.

المقدمة الثانية: لقد استفدنا من الآية الكريمة إرادة خصوص الطلب الإلزامي من مادة الأمر، لا لوجود قرينة فيها على أن المقصود هو ذلك، فهي لا تفيد الطلب الإلزامي بطريقة تعدد الدال والمدلول، وإنما هي أفادت هذا الطلب الإلزامي بالمادة فقط، وهذا يدل على أن الإلزام تبادر إلى الذهن من لفظ (الأمر)، فلفظ الأمر يدل في نفسه على الوجوب.

التقريب الثاني: هو إن الآية المباركة أمرت أو حثت أو حضت على الحذر من مخالفة أمر الله (تبارك وتعالى)، وجاءت بالأمر من دون أن تقصد فرداً خاصاً، وإنما قصدت طبيعة الأمر، فهي تُحذر من مخالفة طبيعة الأمر، وهذا يدل على أن طبعي الأمر يقتضي الحذر، فمتى ما صدق مفهوم (الأمر) ينبغي الحذر، فكل شيء هو مصداق للطبيعة التي وضعت لها مادة الأمر ينبغي فيه الحذر، وهذا يعني أن طبيعة الأمر ليست هي مطلق الطلب الشاملة حتى للطلب الاستحبابي؛ لأنها لو كانت شاملة للطلب الاستحبابي فإنه لن يكون الحذر مترتباً على طبعي الأمر، وإنما مترتب على بعض مصاديقه، وهو الطلب

اللزومي، وأما البعض الآخر وهو الطلب الاستجابي فلا يوجد فيه حذر، وهذا خلاف ما تدل عليه الآية من ترتيب الحذر على طبعي الأمر.

ومن حقل أن تسأل: ما هو الفرق بين التقريب الأول والتقريب الثاني؟

الجواب: هو إنه في التقريب الأول يُدعى حصول تبادر الوجوب، ثم يُقال إن هذا التبادر حاصل من لفظ (الأمر)؛ إذ لا توجد قرينة يستفاد منها اللزوم لتكون إفادة الطلب اللزومي حاصلة بتعدد الدال والمدلول.

وأما في التقريب الثاني فيدعى أن الآية رتبت الحذر على طبعي الأمر، فلا بد أن يكون طبعي الأمر خصوص الطلب الإلزامي؛ لأنه لو كان مطلق الطلب لم يكن موجباً للحذر مطلقاً.

الجهة الثانية: في وجه ضعف الاستدلال بهذه الآية على وضع المادة للوجوب، وهو ما جعل المصنف رحمته الله يُعبر عن الآية بالمؤيد، ولا يُعبر بالدليل، فقد قال: (لا يبعد كون لفظ (الأمر) حقيقة في الوجوب؛ لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾...، وهو رحمته الله لم يبين الوجه، ولكن الأعلام الذين جاؤوا بعده اعتنوا كثيراً ببيانه، ويوجد في كلماتهم أكثر من وجه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله ^(١)، ووافقه الشيخ التبريزي رحمته الله ^(٢)،

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٦١.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٢٧٨.

والسيد السيستاني رحمته الله^(١)، وحاصل هذا الوجه هو: إن استفادة دلالة المادة على الوجوب بنفسها وأنها موضوعة له فقط لا لمطلق الطلب بهذه الآية الشريفة؛ يتوقف على التمسك بأصالة عقلائية، وهي أصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصص أو أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقييد، ونُبين ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله - لكي يكون سهل التناول - في مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إننا نعلم بأن الاستحباب ليس مشمولاً بهذه الآية الكريم ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾؛ وذلك لأن الآية حذرت عن مخالفة الأمر، وقالت: ﴿تُصِيبُهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبُهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، ومن الواضح أن المستحب لا يوجد فيه عذاب، فلا يناسبه هذا التحذير، ولكننا لا نعلم ما هو الوجه في خروج المستحب من الأمر فيها، وفي وجه خروجه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو الخروج التخصيصي، بأن يُقال بأن الأمر شامل للوجوب وللاستحباب، وهو موضوع لمطلق الطلب، ولكن يراد جداً من الأمر فيها خصوص الوجوب، والمستحب خارج عن الحكم - وهو الحض على الحذر - فيكون خارجاً تخصيماً من الحكم، وليس خارجاً من الموضوع، وهو (الأمر)، نظير أن يقول المولى: (أكرم العالم)، ويخرج زيد العالم وهو مشمول بموضوع وجوب الإكرام وهو العالم؛ لأنه فاسق، وفسقه أخرجه من

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٥٣.

وجوب الإكرام، أي: من الحكم، وليس من الموضوع.

الاحتمال الثاني: هو الخروج التخصّصي، لا التخصيصي، و معنى الخروج التخصّصي هو إن الاستحباب ليس مشمولاً بالأمر؛ لأن الأمر موضوع لخصوص الطلب الإلزامي، ولا يشمل الاستحباب، فلا استحباب خارج من الموضوع الذي حكمه وجوب الحذر؛ لوضع الأمر لخصوص الطلب الوجوبي، وبهذا صار خارجاً عن الحكم، وهو وجوب الحذر، وهذا نظير أن يقول المولى: (أكرم العالم)، ويخرج زيد الجاهل عن وجوب إكرام العالم؛ لأنه ليس عالماً، فهنا الخروج تخصّصي، أي: من الموضوع، وهو العالم.

المقدمة الثانية: إذا كنا نعلم بخروج الاستحباب من (الأمر) في الآية، وشككنا هل خروج الاستحباب تخصّصي أو تخصّصي؛ فلا يمكن أن نثبت أن الأمر لخصوص الطلب الإلزامي، وبالتالي لا يمكن أن نقول بأن الآية دليل على وضع مادة (الأمر) لخصوص الطلب الإلزامي؛ إلا إذا قلنا بوجود أصل عقلائي يطبق في دوران الأمر بين التخصّص والتخصيص، وهو يُثبت التخصّص، وينفي التخصيص.

أو بعبارة أخرى أقرب إلى الآية: لا يمكن أن نقول بأن الآية دليل على أن مادة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي إلا إذا علمنا بأن خروج الاستحباب الذي نعلم بخروجه على نحو التقيّد بمعنى أنه خارج مما وضعت له مادة (الأمر) لا على نحو التقيّد، بمعنى أنه مشمول بطبيعة الأمر ووقع

تقييد، فصار الأمر حصة خاصة ينطبق فقط على الوجوب ولا ينطبق على الاستحباب، ولا نعلم بذلك إلا إذا قلنا بوجود أصالة عقلائية هي أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد؛ وذلك لأنه إذا وجد أصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص أو الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد؛ فإنه سوف يُقال حينئذٍ: حيث نعلم بخروج الاستحباب، ونشك هل يوجد تقييد وخرج الاستحباب بالتقييد أم لا بأن قصد من الأمر مطلق الطبيعة المنطبقة على جميع أفرادها وهي لم تُقيّد وخرج الاستحباب من الحكم؟ فيمكن أن تأتي أصالة الإطلاق فتقول: إن الأصل هو الإطلاق، ومعنى الأصل هو الإطلاق هو إن الأمر أريد به الطبيعة غير المقيّدة، فكل ما تنطبق عليه هذه الطبيعة الحذر فيه ثابت، وهذا له لازم عقلي، وهو العكس، ومفاده (ما لا حذر فيه لا تنطبق عليه هذه الطبيعة)، فإنه إذا كان كل ما تنطبق عليه طبيعة العالم يجب إكرامه فسيكون لهذا عكس، وهو: (ما لا يجب إكرامه لا تنطبق عليه طبيعة العالم)، والأمر كذلك في الآية إذا طبقنا أصالة الإطلاق، فإنه سوف نقول: لقد أريد بالأمر الطبيعة، فكل ما تنطبق عليه طبيعة الأمر فالحذر فيه ثابت، وعكس هذا: (ما ليس الحذر فيه ثابتاً لا تنطبق عليه طبيعة الأمر المفادة بمادة الأمر في الآية)، وحيث إننا نعلم أن الاستحباب خارج عن مادة الأمر في الآية؛ إذ لا حذر فيه؛ فيثبت أن الاستحباب لا تنطبق عليه طبيعة الأمر المفادة بالآية، فتطبيق أصالة الإطلاق

التي تُثبت إرادة طبيعي الأمر أو قل تُثبت إرادة طبيعة ما وضع له لفظ (الأمر)؛ تثبت إرادة هذه الطبيعة من دون تقييد، وبالتالي تثبت أن الاستحباب خارج تخصصاً عن الطبيعة، والأمر كذلك في (أكرم كل عالم)؛ فإن أصالة العموم تُثبت الشمول لكل فرد فرد، فإذا علمنا بخروج فردٍ وشككنا هل خرج تخصيصاً أو تخصصاً؛ فإن أصالة العموم التي تنفي التخصيص تُثبت أنه خارج تخصصاً، أي: أنه ليس بعالم.

وإذا قلت: كيف تُثبت أصالة الإطلاق والعموم اللازم العقلي، وهو الخروج على نحو التقييد أو على نحو التخصص؟

قلت: أصالة الإطلاق وأصالة العموم من الأمارات العقلية، والأمانة حجة في لوازمها العقلية.

النتيجة: إن دلالة هذه الآية الكريمة على أن مادة (الأمر) موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي وأن الاستحباب خارج تخصصاً وليس مشمولاً للمعنى الذي وضعت له المادة؛ لا يمكن إثباتها بمجرد العلم بعدم إرادة الطلب الاستحبابي من الأمر في الآية، بل لابد أن نضم أصالة عقلائية، وهي أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقييد، أو أصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.

وقد وقع خلاف بين الأعلام في هذه الكبرى، هل هي ثابتة، وتوجد أصالة عقلائية تسمى بأصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص

والتخصص أو أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد أم لا؟
 وذكر بعض الأعلام أنه لو سلّمنا بوجود هذه الأصالة من الناحية
 الكبرى فإن الآية الكريمة ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ ليست صغرى
 لها، وهذا يعني اشتغال التمسك بهذه الآية المباركة اعتماداً على كبرى أصالة
 العموم وأصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التخصص والتخصص أو
 التقييد والتقيّد؛ على محذورين، ولعله لأحد هذين المحذورين أو لهما معاً
 ضعف صاحب الكفاية رحمته الله الاستدلال بهذه الآية على وضع المادة لخصوص
 الطلب اللزومي..

المحذور الأول: هو عدم قبول الكبرى، والوجه ما ذكره جملة من الأعلام
 - ومنهم السيد الخوئي رحمته الله - من أن أصالة العموم وأصالة الإطلاق من
 الأصالات العقلائية التي تكتسب الحجية من إمضاء الشارع للسيرة
 العقلائية، وحيث إن السيرة العقلائية دليل لبّي، والدليل اللبي لا لسان له
 حتى يُتمسك بإطلاقه في موارد الشك؛ فيجب الاقتصار فيه على القدر
 المتيقن، وإذا جننا عند أصالة العموم أو أصالة الإطلاق عند العقلاء نجد أن
 القدر المتيقن من السيرة القائمة فيهما هو ما إذا شك في المراد من جهة احتمال
 خروج فرد بالتقييد أو بالتخصيص، كما إذا ورد (أكرم العالم) أو (أكرم كل
 عالم)، وشككنا هل أراد المتكلم الطبيعة السارية في جميع الأفراد في قوله (أكرم
 العالم) أو أراد كل فرد فرد في قوله (أكرم كل عالم) أم أراد الطبيعة المقيدة في

الأول مثلاً بقيد العدالة أو أراد بعض الأفراد في قوله الثاني، وهم الأفراد العدول؟ فهنا حيث يُشك في المراد من جهة احتمال خروج البعض يمكن التمسك بأصالة الإطلاق أو أصالة العموم لجعل الحكم شاملاً لما يُشك في خروجه؛ لأن القدر المتيقن من السيرة القائمة مورد العلم بأن الفرد قطعاً تنطبق عليه الطبيعة، ولكن يشك في إرادته جداً لاحتمال التخصيص أو لاحتمال التقييد، فيقال: إن أصالة العموم وأصالة الإطلاق تقتضيان الشمول.

وأما إذا كنا نعلم بأن الفرد خارج عن حكم الطبيعة التي أريدت جداً جزماً فليس الشك في شمول الحكم، وإنما في وجه خروجه، فهل هو خارج لأنه ليس بعالم أم خارج لأنه عالم إلا أن الحكم يختص بغيره؟ فهنا لا نُحرز جريان السيرة على أصالة العموم أو أصالة الإطلاق لإثبات أن الفرد خارج من الموضوع، وليس الموضوع شاملاً له.

وفي المقام كذلك، فإننا نعلم بخروج الطلب الاستجابي من الأمر في الآية المباركة، بمعنى أننا نعلم بالخروج عن الحكم، فلا حذر فيه، ولكننا نشك هل خروج الطلب الاستجابي عن الحكم من جهة أنه خارج عن الموضوع وهو معنى (مادة الأمر) لوضعها لخصوص الطلب الوجوبي أم هو مشمول بالموضوع إلا أن الخروج حكمي على نحو التقييد؟ وفي هذا الفرض لا نُحرز قيام السيرة على تطبيق أصالة الإطلاق لإثبات أن الأمر بالطبيعة السارية في

جميع الأفراد، وقد طلب الحذر فيها، وهذا يثبت العكس، وهو: (ما لا حذر فيه فهو غير مصداق لطبيعة الأمر)، فتثبت مسألة لغوية وهي إن مادة (الأمر) موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي.

المحذور الثاني: هو ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمته الله^(١) من أنه لو سلّمنا بكبرى أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد أو أصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص، بأن قلنا بأن السيرة جارية على تطبيق أصالة الإطلاق أو أصالة العموم حتى فيما إذا علمنا بخروج فرد واحتملنا التقييد أو التقيّد أو احتملنا التخصيص أو التخصّص؛ فمع ذلك نقول إنه لا يمكن تطبيق أصالة الإطلاق أو أصالة العموم في الآية المباركة ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، والسّر في ذلك هو إن كبرى أصالة العموم أو أصالة الإطلاق إنما تجري فيما إذا كان هنالك إطلاق في الكلام أو ظهور في العموم، كما إذا صدر من المولى (أكرم العالم أو كل عالم) من دون قرينة متصلة ثم علمنا بخروج فرد، وشككنا هل هو خارج تقييداً أو تقيّداً أو تخصيصاً أو تخصصاً؟ ففي هذا يمكن أن نطبق الكبرى، وأما إذا وجد كلام يشتمل على قرينة متصلة على خروج فرد فلا يمكن أن نطبق الكبرى، وعبرة تقرير السيد الهاشمي رحمته الله مختزلة جداً، ولكن ما ظهر لي منها هو أنه رحمته الله يريد أن يقول: إنه في مورد عدم وجود قرينة متصلة كما في (أكرم العالم أو كل عالم) ينعقد ظهور في

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ١٧.

إرادة الإطلاق أو إرادة العموم، وهذا الظهور هو سبب ذهاب العقلاء إلى أصالة الإطلاق أو أصالة العموم؛ لأنه لا يوجد عند العقلاء أصالات تعبدية، والبناء على أصالة الإطلاق وأصالة العموم ليس تعبدياً، وإنما وجود كاشف عن إرادة الإطلاق أو كاشف عن إرادة العموم وهو الظهور، فلا بد أن يكون في الكلام ظهور في إرادة الطبيعة مطلقاً في مورد الإطلاق أو إرادة كل فرد في مورد العموم، وأما مع وجود قرينة متصلة تهدم الظهور رأساً فحينئذ لا فرق بين التخصيص والتخصيص؛ إذ لا يوجد كاشف عن العموم فيتعين جريان أصالة العموم، وبالتالي تُثبت أن الفرد الخارج ليس مشمولاً بالموضوع ونُبت أن لفظ الموضوع ليس موضوعاً لما يشمله، فسواء كان خروجاً تخصيصياً أم خروجاً تخصيصياً فإن الأمر لا يختلف؛ لأن الخروج التخصيصي لا ينافي الظهور في العموم، والخروج التخصيصي - أيضاً - لا ينافيه، وفي الآية محل البحث توجد قرينة متصلة تمنع من الظهور في إرادة الإطلاق، فإن الآية المباركة تشتمل على ما يدل على إرادة خصوص الطلب الإلزامي، وخروج الطلب الاستجابي، وهو الحض على الحذر من العذاب، فهذا يشكل قرينة تمنع من الظهور في إرادة مطلق الطلب من مادة (الأمر)، حتى لو كانت مادة (الأمر) موضوعة لمطلق الطلب، وبالتالي فسواء قلنا بأن المادة موضوعة لمطلق الطلب وخروج الاستحباب تخصيصي أم قلنا بأنها موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي وأن خروج الاستحباب تخصيصي؛ فإنه لا يوجد مخالفة للظهور في إرادة الإطلاق

من المادة؛ إذ توجد قرينة متصلة تفيد إرادة خصوص الطلب الوجوبي على كل تقدير.

نعم، غاية ما بأيدينا أننا نعلم باستعمال مادة (الأمر) في خصوص الطلب الوجوبي، إلا أن هذا الاستعمال - كما مرّ علينا مراراً - أعم من الحقيقة والمجاز. وقد حاول الشيخ الوحيد رحمته الله^(١) منع كون الاستدلال بهذه الآية من صغريات كبرى أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد أو العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص؛ بيان آخر، فقد ذكر رحمته الله أن ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله من توقف الاستدلال بهذه الآية على تطبيق هذه الكبرى العقلية ليس صحيحاً، فإن الاستدلال بهذه الآية لا يتوقف على هذه الكبرى، وهي ليست من صغرياتها، وتبيّن الوجه الذي ذكره رحمته الله ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن من شروط تطبيق أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد - مثلاً - أن يكون الفرد الذي نعلم بخروجه يحتمل فيه وجهان:

١- أن يكون خارجاً تخصيصاً.

٢- أن يكون خارجاً تخصّصاً.

وهذا كما في مثال (أكرم العلماء) وخروج زيد، فإنه يُعقل أن يكون زيد

(١) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ١٦-١٧.

داخلاً في العلماء، ولكنه خارج تخصيصاً، ويُعقل أن يكون جاهلاً، وخارجاً من العلماء تخصصاً.

المقدمة الثانية: إن هذا الشرط غير منطبق على الاستحباب الذي نعلم بخروجه من الآية المباركة، فإنه لا يُعقل أن يكون خروج الاستحباب على نحو التخصيص؛ لأن الآية أثبتت العقاب على مخالفة الأمر، ومن الواضح أنه لا يترتب العقاب إلا على مخالفة الوجوب، وأما مخالفة الاستحباب فلا يترتب عليها عقاب؛ إذ يحكم العقل بقبح العقاب عليه، فلا يحتمل دخول الاستحباب في الأمر، ويكون خارجاً على نحو التخصيص، وعليه، فلا بد أن يكون خروج الاستحباب على نحو التخصيص، وإذا كان أحد العدلين غير محتمل، وهو الخروج التخصيصي؛ فلا يدور الأمر بين التخصيص والتخصيص، فلا معنى لتطبيق أصالة العموم عند دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص، وبهذا يتضح أن جعل الاستدلال بهذه الآية على وضع مادة الأمر للوجوب من صغريات أصالة الإطلاق عند دوران الأمر بين التقييد التقيّد؛ في غير محله، فالصحيح أن الاستدلال بهذه الآية لا يبنّي على هذه القاعدة العقلية، وإنما يبنّي على شيء آخر، وهو إن الآية المباركة رتبت الحذر على الأمر بما هو أمر من دون تقييده بشيء، والحذر لا يترتب إلا على الوجوب، وهذا يدل على أن معنى (الأمر) خصوص الطلب الإلزامي.

وقد يُقال في مقابله إننا نسلم بأن الاستحباب لا يُعقل ترتب العقاب

عليه، وبالتالي فلا يمكن أن يكون مندرجاً تحت طبيعة يترتب على مخالفتها العقاب، ثم يتم إخراج الاستحباب من الحكم تخصيصاً، إلا أن هذا لا ينافي أن يكون الاستحباب مندرجاً ضمن طبيعة يترتب على مخالفة بعض أفرادها عقاب، لا على مخالفة الكل، ويستخدم لفظ هذه الطبيعة، ثم يُشك هل أريد بهذا اللفظ مطلق الطبيعة أم أريد خصوص الفرد الذي يترتب على مخالفته عقاب؟ فيقال: حيث إننا نعلم بخروج الفرد الذي لا يترتب على مخالفته عقاب، فنحن نشك لعدم معرفة المعنى الوضعي في أنه هل خروج الفرد تخصيصي أم تخصصي؟ فنحن لا نشك في أنه خارج عن المراد الجدي، ولكن لا ندري هل هو خارج عن المراد الجدي لأن المتكلم استخدم لفظاً موضوعاً غيره، وظاهر حاله إرادة معنى اللفظ فيكون الخروج حيثئذٍ تخصيصاً أم هو خارج جداً؛ لأن المتكلم استخدم لفظ يشمل ويشمل غيره إلا أنه أراد جداً بعض الأفراد ولم يرد البعض الآخر لقرينة، ولتكن القرينة العقلية، فيكون الخروج حيثئذٍ تخصيصاً؟ وهذا كما في الآية الكريمة فإننا نعلم بخروج الاستحباب، ولا شك في أن الاستحباب يستحيل أن يكون داخلياً ضمن المراد الجدي من المادة، ولكن لا نعلم هل خروجه من جهة أن مادة (الأمر) موضوعة للطلب الوجوبي ومعناها لا ينطبق على الاستحباب أم لأنها موضوعة لمطلق الطلب إلا أن الله (تبارك وتعالى) يريد خصوص فرد من أفراد المعنى، ولا يريد الطبيعة مطلقاً، فهو لاحظ الطبيعة مع قيد الوجوب

فيكون خروج الاستحباب حينئذٍ على نحو التقييد - وبحسب التعبير المساحي في كلمات بعض الأعلام: على نحو التخصيص -؟ فدوران الأمر بين التقييد والتقييد أو التخصيص والتخصيص معقول في الآية المباركة، ولكن ليس من جهة المراد الجدي، فإننا نُحرز أن المولى جدّاً لا يريد الاستحباب، وإنما من جهة أن إرادة خصوص الوجوب هل تستفاد من استعمال لفظ موضوع لخصوص الوجوب فيكون خروج الاستحباب على نحو التقييد أم لأن الله (تبارك وتعالى) استخدم لفظاً موضوعاً لمطلق الطبيعة، ولكن أراد به خصوص الوجوب بأن لاحظ الطبيعة التي وضع لها لفظ (المادة) بناء على الوضع لمطلق الطلب مع لحاظ قيد الإلزام الذي هو التقييد، فيكون خروج ما نعلم بخروجه وهو الاستحباب على نحو التقييد لا على نحو التقييد؟

الوجه الثاني: لو قبلنا عدم توقف الاستدلال بالآية على تطبيق كبرى أصالة العموم أو أصالة الإطلاق، وقبلنا أن الاستدلال بالنحو الذي ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله - وتقدم أيضاً عن الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله وهو إن الآية رتبت الحذر على طبيعة الأمر وهذا يدل على أن هذه الطبيعة تقتضي الحذر، فلا تكون شاملة للاستحباب الذي لا يقتضي الحذر - فإننا نقول:

أولاً: نمنع عدم وجود قيد في الآية المباركة، فإنه قد ورد ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فذكر التحذير من العذاب، ومقتضى مناسبة الحكم والموضوع هو إن المقصود بالأمر هنا

خصوص الطلب الوجوبي؛ لأن ما يناسب التحذير من العذاب أن يكون موضوعه الطلب الوجوبي، فالحكم الذي ذكر وهو التحذير - كما ذكر الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله - يقوم بتقييد موضوعه حتى لو كان موضوعاً لمطلق الطلب.

وثانياً: غاية ما يستفاد من هذا الوجه هو إن الآية استعملت الأمر في خصوص الطلب الوجوبي، ولو فرضنا أن الآية يستفاد منها استعمال الأمر في الطلب الوجوبي من دون أن يكون فيها مقيد ومن دون أن تكون فيها قرينة توجب الحمل على ذلك؛ فإن غاية ما يثبت بهذا صحة استعمال المادة في خصوص الطلب الوجوبي في الآية، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

الوجه الثالث: - ما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله ^(١) - وهو إن الآية المباركة تشتمل على الفقرة التالية: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، والمستدل ذكر أن الحذر فيها من العقاب، ولا يكون ثابتاً في الاستحباب، فلا بد أن يكون المقصود بالأمر خصوص الوجوب، فهو لأنه تصور أن التحذير من خصوص العقاب ذكر أنه يفهم من الآية إرادة خصوص الوجوب من المادة، وفهم المستدل ممنوع؛ فإن الآية أيضاً تشتمل على ﴿أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، فقد ذكرت الفتنة كما ذكرت العقاب الأليم، فالتحذير ليس من العقاب فقط، والحذر قد يكون من العذاب وقد يكون من غيره، وغير

(١) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ١٨.

العذاب كل مكروه كتفويت مصلحة أو الوقوع في المفسدة، ولهذا قيل في اللغة إن الحذر هو الخيفة، وأطلق الحذر على الفعل الذي يمنع من الوقوع في المخوف، فقد أطلق الحذر على الاستعداد والتهيؤ، فالآية أثبتت الحذر الذي هو ثابت في كل مكروه، سواء كان عقاباً أم فوت المصالح أم ترتب المفسد أم إيقاع النفس في المفسدة، وبعبارة أوضح: إن الحذر قد يكون في الواجبات؛ لأن فيها عقوبة، وقد يكون في غير الواجبات وإن لم تكن فيها عقوبة؛ وذلك من جهة وجود مكروه فيها، وهذا متحقق في المستحبات وفي المكروهات، وقد ذكر الشيخ الوحيد رحمته الله رواية تؤيد هذا المعنى وهي ما رواه ثقة الإسلام الكليني رحمته الله عن الحسين بن عمر بن يزيد عن أبيه قال: اشترت إبلاً وأنا بالمدينة مقيم، فأعجبني إعجاباً شديداً، فدخلت على أبي الحسن الأول رحمته الله فذكرتها له؟! فقال: مالك وللإبل أما علمت أنها كثيرة المصائب، فقال: فمن إعجابي بها اكرتها وبعثت بها مع غلمان لي إلى الكوفة، فسقطت كلها، ثم دخلت عليه رحمته الله، فأخبرته فقال رحمته الله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(١)، فإن من الواضح أن اشتراء الإبل ليس محرماً، إلا أن الإمام رحمته الله نهاه وأرشده إلى كثرة وجود المصائب فيها، ولما لم يأخذ بإرشاد الإمام رحمته الله ويلتزم بنهيهِ صار مصداقاً للآية المباركة، وهذا نعم الشاهد على أن التحذير عن مخالفة الأمر لا يختص بالأمر الوجوبي بل يشمل

غيره أيضاً، فليس في الآية ما يوجب العلم بخروج الاستحباب، واستعمال الأمر في خصوص الطلب الوجوبي.

المؤيد الثاني: وهو ما روي عن النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)^(١)، والكلام في هذا المؤيد في جهتين أيضاً:

الجهة الأولى: في وجه دلالة هذه الرواية على وضع المادة للوجوب، وهنا يأتي التقريران المتقدمان عند الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي الله عنه في المؤيد السابق.

أما التقريب الأول فبأن يُقال إن هذا الحديث قد جعل المشقة مترتبة على الأمر ويتبادر إلى الذهن من لفظ (الأمر) خصوص الوجوب؛ إذ من الواضح أن الاستحباب لا يُفهم من الحديث؛ لأن المستحب لا مشقة فيه بعد جواز تركه وعدم ترتب العقوبة على مخالفته. وعليه، فيعلم أن المقصود بالأمر في الحديث (لأمرتهم بالسواك) الإلزام والإيجاب، وما نفهمه ويتبادر إلى ذهننا من الحديث خصوص الطلب الإلزامي والوجوبي، مع أنه لا توجد قرينة يمكن أن يُتوكل عليها للقول بأن استفادة الوجوب بسبب تعدد الدال والمدلول، بأن تكون المادة دالة على مطلق الطلب، والإلزام مستفاد من دال آخر، وهو القرينة، وعدم وجود قرينة يعني أننا استفدنا الوجوب من المادة نفسها.

(١) وسائل الشيعة: ج ١ ص ٣٥٥.

وأما التقريب الثاني فهو أن يُقال إن الرواية أثبتت المشقة في طبيعي الأمر (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)، فالأمر بالسواك في طبيعي مفاده مشقة، وهذا يدل على أن اللفظ موضوع لطبيعة توجد مشقة في جميع أفرادها، وهذا يعني أن الاستحباب ليس من أفراد طبيعة الأمر؛ لأنه لا مشقة فيه، فلو كان مصداقاً للطبيعة التي رتب الحديث المشقة عليها - وهو ما يعني أن جميع أفراد الطبيعة فيها مشقة - للزم أن يكون بعض أفراد هذه الطبيعة لا مشقة فيه، مع أن الحديث أثبت المشقة السارية في جميع الأفراد، وبالعكس أن ما لا مشقة فيه فليس من أفراد الطبيعة.

الجهة الثانية: في وجه ضعف الاستدلال بهذا الحديث على وضع المادة لطبيعي يساوي الإلزام - أي: لخصوص الطلب الإلزامي - وليست موضوعه لطبيعي أعم يشمل الطلب الإلزامي والطلب الاستحبابي، ويوجد في تخريج الضعف أكثر من وجه محتمل:

الوجه الأول: هو أن يُقال أن تمامية الاستدلال بهذا الحديث الشريف - كتمامية الاستدلال بالمؤيد السابق - تتوقف على جريان أصالة الإطلاق أو العموم عند دوران الأمر بين التقييد والتقيّد أو دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، بالنحو الذي تقدم شرحه، والكلام في وجه الضعف هو الكلام، فلا نُعيد.

الوجه الثاني: - هو ما ذكره سيدنا السيستاني رحمته الله ^(١) - وهو اشتغال الرواية على قرينة على إرادة خصوص الطلب الإلزامي، وتلك القرينة هي التعبير بالمشقة (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)، فإن التعبير بالمشقة يفيد إرادة خصوص الإلزام من لفظ (الأمر)؛ لبداهة أن المستحب لا مشقة فيه بعد جواز تركه وعدم ترتب العقوبة على تركه، ومع وجود قرينة لا يوجد جزم على استفادة الإلزام من حاق لفظ (الأمر)، ليُقال حيث تبادر إلى ذهننا خصوص الإلزام من المادة في الحديث الشريف فإن التبادر يدل على وضعها للوجوب؛ إذ نحتمل أن سبب التبادر التعبير بالمشقة بنحو حتى لو كانت المادة موضوعاً لمطلق الطلب فإنه سوف نفهم إرادة خصوص الطلب الإلزامي؛ لمكان التعبير بالمشقة.

الوجه الثالث: - ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله ^(٢) - وهو أن الرواية غاية ما تدل عليه هو إن النبي صلّى الله عليه وآله لا يريد المشقة على أمتة وإلا لأمر بالسواك، وأما ما هو مصداق الأمر الذي سوف يصدر من رسول الله صلّى الله عليه وآله هل هو أمر بلفظ مادة (الأمر) فتكون مادة الأمر دالة على الإلزام أم هو بصيغة الأمر (افعل) الموضوع للوجوب؟ فهذا مما لا يُبينه الحديث الشريف، بل الحديث الشريف من هذه الجهة ساكت، فلعل الأمر بصيغة (افعل) لا بآداة

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤، ص ٣٥٦.

(٢) بداية الوصول: ج ١، ص ٣٠٩.

الأمر، قال ﷺ (إن غاية دلالة هذا الخبر على أن الأمر الذي يوجه إلى الناس بالسواك هو الوجوبي، ولعل الأمر الذي يوجهه ﷺ إلى الناس يكون بصيغة (افعل) لا بعبارة الأمر). وعليه، فلا يمكن أن يُقال إن مادة (الأمر) تدل على الطلب الإلزامي الذي أراده رسول الله ﷺ بقوله: (لأمرتهم بالسواك)، إلا إذا أحرز أن مراده ﷺ الطلب المفاد بالمادة.

ولكن قد يلاحظ على ما أفاد ﷺ أن الرواية عبرت بلفظ (الأمر)، ويراد به الإلزام، والمستدل جعل التعبير بالأمر مع إرادة الإلزام دليلاً على وضع المادة للإلزام؛ إذ لو كان نظر النبي ﷺ - وهو سيد الفصحاء، والبلغاء، ومن أعطي جوامع الكلم - إلى خصوص الطلب الإلزامي، ومادة الأمر موضوعة لمطلق الطلب ولا تفيد خصوص الطلب الإلزامي؛ لما عبرت بالمادة، وإنما عبرت بما يدل على الإلزام، كأن يقول: لأوجبت عليهم أو لألزمهم بالسواك، فذكره المادة مع أنه يريد إفادة الطلب الإلزامي دليل على أن مادة الأمر تفيد الطلب الإلزامي، فتكون موضوعة للطلب الإلزامي فقط.

فهذه هي الجهة التي يظهر أن المستدل لاحظها وأراد الاتكاء عليها، فإذا أردنا أن نُشكل عليه فلا يصح أن نُشكل بأنه لا يُعلم هل النبي ﷺ سوف يوجه الأمر بلفظ مادة (الأمر) أم بصيغته الموضوعة للوجوب؟ فكيفية توجيهه ﷺ الأمر وإفادته للطلب الإلزامي لا علاقة لها بجهة الاستدلال، وما له علاقة بجهة الاستدلال هو إن النبي ﷺ قال: (لأمرتهم بالسواك) في مقام

إفادة الطلب الإلزامي، فالأمر يُفيد الطلب الإلزامي بأحد البيانين اللذين تقدما.

نعم، الإشكال الذي ينبغي أن يُقال هو إن النبي ﷺ وإن قصد بإادة (الأمر) الطلب الوجوبي، إلا أنه قد يكون مستعملاً لمادة الأمر في مطلق الطلب ومبيناً لإرادة خصوص الطلب الإلزامي بدال آخر، وهو لفظ المشقة - كما ذكر السيد السيستاني رحمه الله - أو لم يأت بدال آخر ولكن استعمل لمادة في خصوص الطلب الإلزامي، والاستعمال أعم من الحقيقة وليس علامة من علامات الوضع.

الوجه الرابع: ما ذكر من أنه لا يمكن الاستناد إلى رواية: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) لإثبات وضع مادة (الأمر) لخصوص الطلب الإلزامي؛ لأنها من مراسلات الشيخ الصدوق رحمه الله، والرواية المرسلة ليست حجة.

وقد تقول: وإن كانت الرواية مرسلة إلا أنه يمكن الاستناد إليها لإثبات وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي، وذلك لأننا لا نريد أن نستند إلى هذه الرواية لإثبات حكم شرعي، وإنما نريد أن نستند إليها لمعرفة حكم لغوي وهو وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي، ويكفي في ذلك أن الراوي من العرب المتقدمين من أصحاب اللسان، وهو قد نقل هذه الرواية، ولا يرى فيها ما ينافي اللغة العربية وذوقه وسليقته العربية الصافية.

ولكن يقال:

أولاً: لابد من إثبات أن الراوي من زمن العرب الذين يُحتج بكلامهم أو قبولهم للكلام من دون أن يعترضوا عليه لمخالفته لطريقة المحاوراة عند العرب، ولا يمكن إثبات ذلك.

وثانياً: هذه الرواية وإن نقلها الفقيه بلفظ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) إلا أنها في فقه الرضا عليه السلام بلفظ: (لأوجبت)^(١)، وفي دعائم الإسلام بلفظ (لفرضت)^(٢)، ونحن نحتمل وقوع خطأ في لفظ الفقيه من النسخ في الأزمان المتأخرة التي انقرض فيها أهل اللسان الذين يُحتج بلسانهم.

أقول: الرواية في الكافي مسندة علي بن محمد عن سهل وعلي بن إبراهيم عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد الأشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة^(٣).

وكذلك في العلل: أبي عليه السلام قال حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي

(١) فقه الرضا عليه السلام: ص ١٣.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١ ص ٣٦٤.

(٣) الكافي (ط - الإسلامية): ج ٣؛ ص ٢٢.

لَأَمْرُهُمْ بِالسَّوَالِكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ^(١).

فإن قيل بوثاقة جعفر بن محمد الأشعري، ولو لوقوعه في كتاب نوادر الحكمة مع عدم استثناء ابن الوليد^(٢)، وإلا فلا شك في اعتبار السند الثاني،

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ٢٩٣.

(٢) ذكر السيد الخوئي رحمته الله في معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: ج ٥، ص ٧٠ أن جعفر بن محمد بن عبد الله هو ابن عبيد الله، فقال: (و أما الرواية عن ابن القداح بواسطة جعفر بن محمد بن عبيد الله؛ فهي لا تزيد على أربع روايات وبما أن راوي كتاب عبد الله بن ميمون القداح هو جعفر بن محمد بن عبيد الله على ما ذكره النجاشي والشيخ؛ فيبعد جداً أن تكون رواية راوي كتابه عنه أربعة، وتكون رواية غير راوي كتابه عنه تبلغ مائة وتسعة موارد)، ثم قال: (و كيف كان، فقد قال الوحيد رحمته الله: «روى عنه محمد بن أحمد بن يحيى، ولم تستثن روايته من رجاله، وفيه دليل على ارتضائه وحسن حاله، بل مشعر إلى وثاقته»).

والوجه في ذلك - كما قيل - هو اعتراض أبي العباس بن نوح على استثناء محمد بن عيسى بن عبيد وتعليه لذلك بأنه كان على ظاهر العدالة والثقة، والسيد الخوئي رحمته الله لم يرتض هذا الوجه، فقد قال: (ولكن الظاهر عدم صحة ذلك؛ فإن اعتماد ابن الوليد على رواية شخص لا يكشف عن حسنه، فضلاً عن وثاقته؛ إذ لعله كان يني على أصالة العدالة، ويعمل برواية كل شيعي لم يظهر منه فسق، فاعتماده على رواية شخص لم يعلم أنه توثيق له).

ولكن قد يقال: إن الاستثناء ليس من جهة ضعف الرواة، وإنما لقرائن توجب عدم الوثوق بالصدور، ويشهد لهذا أمور:

١- ما ذكره في الفهرست في ترجمة أحمد بن يحيى: (قال أبو جعفر بن بابويه: إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط، وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا...)؛ فإن الظاهر منه وجود مشكلة في المضمون، ولو كان الطعن في الأشخاص لم يذكر (أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا)؛ إذ كيف يطعن بالغلو من يجله؟!

٢- ما في رجال النجاشي من وجود استثناء خصوص المنقطع من رواية محمد بن عيسى بن عبيد: (محمد بن أحمد بن يحيى بن عمران بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري القمي أبو جعفر، كان ثقة في الحديث. إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل، ولا

يبالي عمن أخذ وما عليه في نفسه مطعن في شيء وكان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني... أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع...، وفي الفهرست ص ٢٢١-٢٢٢: (... أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به...)، فإنه لو كان الطعن في الراوي نفسه لم يكن وجه للتخصيص بالسند المنقطع، بل لذكر ما يروى عنه مطلقاً، فالضعف ليس من جهة الراوي.

٣- ما ذكر الشيخ الصدوق رحمته الله في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام، وفيه: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا)، فقد عقب عليه بقوله رحمته الله: (كان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رضي الله عنه) سيء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنه كان في كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه فلم ينكره، ورواه لي)، وهذا يدل على أن المناط في التضعيف عند ابن الوليد وفي القبول ليس مجرد حال الراوي، فلا يدل قبوله على وثاقة الرواة، كما لا يدل استثناؤه على عدم الوثاقة، وبالتالي لسنا بحاجة فيما يقبل لذكر احتمال اعتياده على أصالة العدالة والعمل برواية كل شيعي لم يظهر فسقه.

ولكن في مقابل هذا الاحتمال فهم ابن نوح وجماعة أن القدح في الرواة أنفسهم، قال النجاشي رحمته الله في محمد بن عيسى بن عبيد: (وذكر أبو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه، ورأيت أصحابنا ينكرون هذا، ويقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى سكن بغداد. قال أبو عمرو الكشي: نصر بن الصباح يقول: إن محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أصغر في السن أن يروي عن ابن محبوب، قال أبو عمرو قال القتيبي كان الفضل بن شاذان رحمته الله يحب العبيدي، ويشني عليه ويمدحه، ويميل إليه، ويقول: ليس في أقرانه مثله، وبحسبك هذا الثناء من الفضل رحمته الله...).

فإن عبارة (ورأيت أصحابنا ينكرون هذا، ويقولون من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى سكن بغداد)؛ تدل على فهم الشيخ النجاشي رحمته الله القدح في الراوي نفسه، وكذلك فهم الأصحاب، ولهذا أنكروا.

وقال رحمته الله في ص ٣٤٨: (قال أبو العباس بن نوح: وقد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله، وتبعه أبو جعفر بن بابويه رحمته الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رأيه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة)، وهذا يدل على أن فهم أبي

العباس على القدح في الرواة، فيكون سكوته عن غيرهم من جهة الوثاقة. وقال الشيخ في ترجمة محمد بن عيسى في الفهرست ص ٢١٦: (ضعيف استثناه أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه عن رجال نوادر الحكمة، وقال: لا أروي ما يختص بروايته)، ويؤيد هذا ما في الفهرست ص ٢٢١-٢٢٢: (... أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به...)، وما فيه ص ٢٦٦: (قال أبو جعفر بن بابويه: سمعت ابن الوليد عليه السلام يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة يعتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه ولا يفتى به)، وقول النجاشي: (ذكر أبو جعفر بن بابويه عن ابن الوليد أنه قال: ما تفرد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لاتعتمد عليه)، فإن مفاده هو قبول روايات يونس إلا ما تفرد بروايتها محمد بن عيسى، وهذا يدل على القدح فيه؛ لأنه من البعيد اشتغال جميع روايات محمد بن عيسى عن يونس بوجود الغلو فيها والتخليط، بل تتبع رواياته عن يونس يوقف على روايات كثيرة مستقيمة، ومنها: ما الكافي (ط - الإسلامية)؛ ج ١؛ ص ٤٠: **عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يَسْعُ النَّاسَ حَتَّى يَسْأَلُوا، وَ يَتَفَقَّهُوا وَيَعْرِفُوا إِمَامَهُمْ، وَيَسْعُهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِمَا يَقُولُ وَإِنْ كَانَ نَقِيَّةً. وما فيه ج ١، ص ٤٢: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَامَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ عليه السلام خَطِيباً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَقَالَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَالَ بِالْحِكْمَةِ فَتُظْلِمُوهَا وَلَا تَمْنَعُوهَا أَهْلَهَا، فَتُظْلِمُوهُمْ، وفيه: ج ١، ص ٤٢ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِيَّاكَ وَخَصْلَتَيْنِ فِيهِمَا هَلَكٌ مَنْ هَلَكَ إِيَّاكَ أَنْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِرَأْيِكَ أَوْ تَدِينَ بِمَا لَا تَعْلَمُ.**

ولكن قد يقال: إنه يحتمل استناد ابن الوليد إلى صغر السن، كما ذكر ابن داود. رجال ابن داود ص ٢٧٥، وهو ما ذكره العلامة المجلسي عليه السلام في روض المتقين ج ١٤ ص ٥٤، وقد يؤيد هذا بما حكاه الكشي عن نصر بن الصباح، حيث قال: (محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين أصغر في السن من أن يروي عن ابن محبوب)، ويونس أقدم طبقة من ابن محبوب.

وقد قيل: بأن محمد بن عيسى اليقطيني من أصحاب أبي الحسن الرضا عليه السلام ولا يكون من أصحابه عادة إلا إذا كان عمره عند وفاة الإمام يقارب العشرين سنة، فإذا كانت وفاته عليه السلام سنة اثنتين ومائتين للهجرة فيكون ولادة محمد بن عيسى تقريباً سنة ثمانين ومائة للهجرة، ومما يدل على أنه من أصحاب الرضا عليه السلام ما رواه الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناد عن محمد بن

أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى اليقطيني، قال: (بعث إلى أبو الحسن الرضا عليه السلام رزم ثياب وغلماناً ودنانير وحبّة لي وحبّة لأخي موسى بن عبيد وحبّة ليونس بن عبد الرحمن، فأمرنا أن نحج عنه فكانت بيننا مائة دينار أثلاثاً فيما بيننا فلما أردت أن أعبى الثياب رأيت في أضعاف الثياب طيناً فقلت للرسول ما هذا فقال ليس يوجه بمتاع إلا جعل فيه طيناً من قبر الحسين عليه السلام ثم قال الرسول: قال: أبو الحسن عليه السلام هو أمان بإذن الله وأمر بالمال بأمر في صلوات أهل بيته وقوم محابيح لا مونة لهم وأمر بدفع ثلاثمائة دينار إلى رحيم (رخم) زوجة كانت له وأمرني أن أطلقها عنه وأمتّعها بهذا المال وأمرني أن أشهد على طلاقها صفوان بن يحيى ورجلاً آخر نسي محمد بن عيسى اسمه). فيكون عمره عند وفاة يونس بن عبد الرحمن وهى سنة ثمان ومائتين ثمان وعشرين سنة تقريباً.

أقول: لا وجه لاشتراط القرب من سن العشرين في صدق الصحبة، ولكن حيث إن الراجح وثاقة محمد بن عيسى، فيمكن التعويل عليها في استبعاد صغر السن، وعدم معاصرتة ليونس بحالة كافية لتحمل الرواية عنه، لولا ما نقله ابن قولويه في كامل الزيارة ص ٤٦٦ بسند معتبر من أن ما أرسل إليه الرضا عليه السلام رجل وليس هو، ولكن لو أغمضت العين عن هذا فإن التمسك بالرواية ليس كافياً لنفي احتمال استثناء ابن الوليد لصغر السن. نعم، هذا الاحتمال لا بد من شاهد عليه لرفع اليد عن ظاهر كلام ابن الوليد في الطعن في الراوي نفسه.

ولم تثبت وثاقة نصر بن الصباح، ونقل الشيخ الكشي في ج ٢ ص ٨١٧ يدل على شهادة ابن الصباح بأن محمد بن عيسى من صغار من يروي عن ابن محبوب، فيروي عن يونس بالأولوية، وعلى ذلك شواهد ذكرها في القبسات ج ١ ص ٥٠٨.

والظاهر هو وجود تردد في عبارة: (إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط، وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو يقول: وروى، أو يرويه عن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن السيارى، أو يرويه عن يوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علي النشابوري، أو أبي يحيى الواسطي، أو محمد بن علي الصيرفي، أو يقول: وجدت في كتاب ولم أره، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع ينفرد به، أو عن الهيثم بن عدي، أو عن سهل بن زياد الادمي، أو عن أحمد بن هلال، أو عن محمد بن علي الهمداني، أو عن عبد الله بن محمد الشامي، أو عن عبد الله بن أحمد الرازي، أو عن أحمد بن الحسين بن سعيد، أو عن أحمد بن بشير الرقي، أو عن محمد بن هارون، أو عن ممويه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهرا، أو ينفرد به الحسن بن الحسين بن سعيد اللؤلؤي، أو جعفر بن محمد الكوفي، أو جعفر بن محمد بن مالك، أو يوسف بن الحارث،

وقد قال العلامة المجلسي رحمته الله في روضة المتقين: (و روى الصدوق في الحسن، عن أبي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة)^(١).

المؤيد الثالث: وهو رواية بريرة، وقد رواها أبو داود، وفيها: إِنَّ مَغِيثًا كَانَ عَبْدًا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اشْفَعْ لِي إِلَيْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: يَا بَرِيرَةُ اتَّقِي اللَّهَ فَإِنَّهُ زَوْجُكَ وَأَبُو وَلَدِكَ، فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَتَأْمُرُنِي بِذَلِكَ؟ قَالَ: لَا، إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ فَكَانَ دُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى خَدَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لِلْعَبَّاسِ: أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حَبِّ مَغِيثٍ بَرِيرَةَ وَبَغْضِهَا إِيَّاهُ؟!^(٢)، وقالت - كما في رواية -: لا حاجة لي فيه.

أو عبد الله بن محمد الدمشقي؛ لأنها تدل على أن ما حكم عليه بأن فيه تخليطاً هو (وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا، أو يقول: وروى، أو يرويه عن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني...)، وهذا حكم يوجب التردد؛ لأنه من جهة لم ينقل كل الرواة المذكورين ما فيه غلو وتخليط في كتاب في نواذر، فمن تتبع ما رواه محمد بن أحمد بن يحيى عن هؤلاء، وعن بعض أصحابنا؛ لوجد روايات كثيرة تشتمل على مضامين مستقيمة، فلا بد من حمل الطعن على الرواة كما ذكر في القبسات: ج ١ ص ٤٩٤، وهو فهم جملة من الأعلام، ومن جهة أخرى كيف يكون معنى (إلا ما كان فيها من غلو أو تخليط) الطعن في الراوي لا المروي ثم يفسره بقوله: (وهو الذي يكون طريقه محمد بن موسى الهمداني، أو يرويه عن رجل، أو عن بعض أصحابنا)، ويذكر المجهول ويطعن فيه بالغلو، خصوصاً مع سلامة بعض ما روي عن المجهول من الغلو والتخليط؟!

ولمكان التردد لا تنتهي إلى وثاقة من لم يستثن، ويؤيده وقوع جملة من المشهورين بالضعاف فيمن لم يستثن، وهو يؤيد احتمال القبول للوثوق بالمروي، كما تقدم في رواية محمد بن عبد الله المسمعي، لا لوثاقة الراوي، والله العالم.

(١) روضة المتقين في شرح ما لا يحضره الفقيه (ط - القديمة): ج ١، ص ١٧٧.

(٢) صحيح أبي داود: الرقم: ٢٢٣١.

والكلام في هذا المؤيد في جهتين:

الجهة الأولى: في وجه دلالة الرواية على وضع مادة (الأمر) لخصوص الطلب الإلزامي، ووجه الدلالة هو إن النبي ﷺ جاء إلى بريرة شافعاً لكي ترجع إلى زوجها، فقالت للنبي ﷺ بعد أن طلب منها الرجوع: هل تأمرني بالرجوع؟ ففهم النبي ﷺ من قولها: (أأمرني) أنها تريد (أتلزمني، و توجب عليّ)، فقال ﷺ: (لا، إنما أنا شافع)، وهذا يدل على أن المادة موضوعة للوجوب.. إما لأن النبي ﷺ فهم الوجوب منها بلا قرينة، وهذا يدل على أن تبادل الوجوب من حاق لفظ المادة، وإما لأن النبي ﷺ طلب منها سابقاً الرجوع، وهي قالت بعد طلبه ﷺ: أأمرني؟ فقولها يدل على أنها استعملت المادة ولا تريد مطلق الطلب؛ لأن مطلق الطلب تحقق سابقاً من رسول الله ﷺ، وإنما تريد الطلب الخاص وهو الطلب الوجوبي، وقد أفادت الطلب الخاص باللفظ من دون إضافة قرينة، وهذا يدل على أن اللفظ موضوع لخصوص الطلب الإلزامي.

الجهة الثانية: في وجه ضعف التمسك بهذه الرواية لإثبات وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي. وفي وجه ضعف التمسك بهذه الرواية عدة احتمالات، ونذكر بعضها ضمن وجوه:

الوجه الأول: وهو ما يظهر من عبارة الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله ^(١)

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٠٩.

وهو إن الرواية تدل على وجود طلب صدر من النبي ﷺ ولهذا قالت بريرة له: أتأمرني؟ ونحن لا ندرى كيف أفاد النبي ﷺ هذا الطلب في الرتبة السابقة، فهل أفاده بمادة الأمر أم أفاده بصيغة الأمر الموضوع للوجوب؟ فلعل النبي ﷺ أفاده بصيغة الأمر، وإذا كان قد أفاده بصيغة الأمر فيكون الوجوب المستفاد بسبب استعمال صيغة الأمر وليس بسبب استعمال المادة لكي تكون الرواية دالة على أن المادة موضوعة للطلب الإلزامي.

وهذا الوجه كوجه تقدم منه ﷺ في المؤيد السابق؛ غير واضح؛ فإن المفروض في الرواية هو إن النبي ﷺ قال لبريرة: (اتَّقِي اللَّهَ؛ فَإِنَّهُ زَوْجُكَ وَأَبُو وَلَدِكَ) فقالت بريرة: أتأمرني؟ ففهم النبي ﷺ بحسب دعوى المستدل أنها تقصد: أتوجب عليّ، أتأمرني، فقال ﷺ: (لا، إنما أنا شافع)، فمادة الأمر هي التي أفادت الوجوب الذي فهمه النبي ﷺ، وليس الذي أفاد شيء آخر يُحتمل أنه صيغة الأمر، والمستدل يريد أن يقول: إن إفادة الوجوب بالمادة الواردة في لسان بريرة دليل على وضعها لخصوص الطلب الإلزامي، فالوجه الذي ذكره ﷺ لم أفهم وجهه، ولعله قصد وجهاً آخر لم يتضح لي.

الوجه الثاني: إن الرواية ضعيفة من الناحية السندیة، فهي بهذه الكيفية التي فيها (أتأمرني) لم ترد من طرقنا، وإنما وردت من طرق المخالفين، وما في طرقنا ليس فيه (أتأمرني)، وتقدم أنه يمكن أن يُقال: أن الاستدلال بالرواية ليس لإثبات حكم شرعي، وإنما لإثبات حكم لغوي، وهو وضع مادة

(الأمر) لخصوص الطلب الوجوبي، ويكفي في إثبات هذا الحكم اللغوي أن تنقل الرواية عن عربي فصيح من دون أن يعترض على مضمونها وتركيب ألفاظها، وقد تقدم فيما سبق أيضاً التعليق على هذا الكلام.

الوجه الثالث: هو إن الرواية لا تشتمل على أداة من أدوات الطلب فهي لا تدل على أن النبي ﷺ لما ذهب إلى بريرة أمرها بالرجوع وطلب منها الرجوع؛ إذ غاية ما يوجد فيها أن النبي ﷺ أرشد بريرة إلى حسن الرجوع، فقال لها: (اتقي الله؛ فإنه زوجك وأبو ولدك)، فهو ﷺ لم يطلب لا طلباً إلزامياً، ولا طلباً استحبابياً، فمن المحتمل أن بريرة لما رأت النبي ﷺ مرشداً ولم يطلب قالت له: يا رسول الله (أتأمرني؟) أي: أطلب مني بمطلق الطلب الأعم من الوجوب، فإنك إن فعلت ذلك فسوف أمتثل؛ وذلك لأنني لا أعصي أمرك مطلقاً ولو كان على نحو الاستحباب، فقال لها النبي ﷺ بعد أن فهم أن مرادها مطلق الطلب: (لا، وإنما أنا شافع)، وأقوم بعملية الإرشاد فقط، ويؤيد هذا المعنى بما روي من طرقنا عن سماعة قال: (ذكر أن بريرة مولاة عائشة كان لها زوج عبد، فلما أعتقت قال لها رسول الله ﷺ: اختاري إن شئت أقت مع زوجك، وإن شئت لا)^(١)، فإن مفادها هو إن النبي ﷺ لم يكن في مقام الطلب، وإنما في مقام الإرشاد فقط.

وعليه، فلا استدلال بهذه الرواية ينبني على فهم الوجوب من (أتأمرني؟)،

(١) تهذيب الأحكام: ج ٧ ص ٣٤٢.

وهذا الوجه في المناقشة يفيد أنه لا يُفهم من الرواية أن بريرة قصدت خصوص الطلب الإلزامي؛ لأنه لم يتقدم فيها طلب حتى يُجعل تقدم مطلق الطلب قرينة على أن سؤالها يرتبط بطلب خاص، وهو الطلب الوجوبي، ولكن التأمل في ألفاظ الرواية يفيد أن النبي ﷺ إما قد طلب وإما قد حض على الرجوع وأبرز أنه يُفضل لها أن ترجع، فإن قول النبي ﷺ: (اتَّقِي اللَّهَ؛ فَإِنَّهُ زَوْجُكَ وَأَبُو وَلَدِكَ) وكذلك قوله ﷺ: (إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ)، إرادة زوج بريرة أن ترجع؛ يدل على أن النبي ﷺ يطلب منها أو يحرضها على أن ترجع في مقام الشفاعة، فيكون وجود الطلب والحض قرينة على أن بريرة قصدت من (أأمرني؟) خصوص الطلب الإلزامي، فالقول بأن الرواية لا تدل على وجود طلب سابق من النبي ﷺ بعيد، فالظاهر وجود طلب أو ما هو بمنزلة الطلب، والطلب أو ما هو بمنزلة قرينة على أن بريرة قصدت بقولها (أأمرني) خصوص الطلب الإلزامي، ولكن هذا لا يعني أن هذه الرواية تدل على أن المادة موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي؛ إذ ما دام في الرواية قرينة فيمكن أن يُقال إن كلامها بحسب المتفاهم العرفي يفهم منه قصد خصوص الطلب الإلزامي لقرينة، والذي ينفعنا في مقام الاستدلال هو تبادر الوجوب من حاق اللفظ، لا من اللفظ مع وجود قرينة.

المؤيد الرابع: هو إن العقلاء يحتجون على العبد ويؤبّخونه فيما إذا خالف طلب المولى الصادر بلفظ (أمرتك)، إذ يقولون له: أنت تستحق اللوم

والعقاب؛ لأنك لم تمثل ولم تُطع، مع أن المولى أمرك، ولهذا وبَّخ الباري (تبارك وتعالى) إبليس في قوله عز وجل: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا سَجْدًا إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(١)، فإن الاستفادة من هذه الآية هو إن الله (عز وجل) ينكر على إبليس؛ إذ كيف يأمره ولا يقوم بالسجود، وهذا يدل على أن الأمر موجب للامتنال والطاعة بنحو يكون من لم يطع مستحقاً للتوبيخ، وهذا معنى أن المادة موضوعة للطلب الإلزامي، فإنه لو كان لفظ (الأمر) موضوعاً لمطلق الطلب الشامل للطلب غير الإلزامي؛ لم يكن معنى للتوبيخ على المخالفة.

وقد تقول: لعل الله (تبارك وتعالى) طلب من إبليس السجود بصيغة الأمر الموضوع للوجوب، لا بالمادة، بل هذا ما يستفاد من آيات القرآن الكريم، فقد قال تعالى قبل الآية السابقة: ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾^(٢)، فاستخدم صيغة (الأمر)، ولم يستخدم المادة، وقال (تبارك وتعالى): ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٣)، فالتوبيخ ليس على ترك الامتنال مع صدور مادة (الأمر)، وإنما على ترك الامتنال بعد صدور صيغة (افعل).

ولكن يُقال:

أولاً: هذه مناقشة في شاهد ومثال، وليست مناقشة لكبرى توبيخ العقل والعقلاء العبد على مخالفة أمر المولى فيما إذا قال: (أمرك).

(١) سورة الأعراف: آية ١٢.

(٢) سورة الأعراف: آية ١١.

(٣) سورة ص: آية ٢٩.

وثانياً: هي غير تامة؛ لأن المستدل بحكم العقل باستحقاق التوبيخ وقيام العقلاء بالتوبيخ يريد أن يقول: إن الآية المباركة وإن كانت تقصد بهادة الأمر الطلب المفاد بصيغة الأمر في ﴿أَسْجُدُوا﴾ و﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ إلا أن التعبير عن هذا الطلب الإلزامي بهادة الأمر دليل على وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي؛ إذ لو كانت المادة موضوعة للأعم لعبير المولى بلفظ يدل على خصوص الإلزام؛ لأنه يريد أن يُفيد الإلزام، كأن يقول: (إذ أوجبت عليك) أو إذ (ألزمتك)، فلما قال: (إذ أَمَرْتُكَ) وهو يقصد خصوص الطلب الإلزامي دل ذلك على وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي. وهذه هي جهة التأيد في هذا المؤيد.

وأما جهة الضعف فهي: إننا نُسَلِّم أن العقل يحكم بحسن التوبيخ والعقلاء يقومون بتوبيخ العبد إذا قال له مولاه: (أمرتك) ولم يمثل، ولكن هذا لا يعني وضع المادة للطلب الوجوبي فقط؛ إذ قد يكون التوبيخ بسبب أن قول المولى: (أمرتك) وإن كان موضوعاً بحسب الوضع اللغوي لمطلق الطلب إلا أنه بمقدمات الحكمة والإطلاق أو بسبب كثرة الاستعمال يظهر منه خصوص الطلب الإلزامي أو يحكم العقل بلزوم الامتثال؛ إذ صدرت المادة من المولى مع عدم الترخيص - كما هو رأي بعض الأعلام - فالتوبيخ وإن سلّمنا به إلا أنه أعم من الوضع.

وأما الآية الكريمة التي ذكرت شاهداً فغاية ما فيها استعمال المادة في

خصوص الطلب الإلزامي، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فليس أمانة من أمارات الحقيقة.

نقد أدلة القول بوضع المادة للطلب الأعم:

النقطة الثالثة: وهي فيما استعرضه المصنف رحمه الله من أدلة للقول بوضع مادة (الأمر) للطلب الأعم من الوجوبي والاستحبابي، وقد ذكر أدلة ثلاثة:

الدليل الأول: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: لا إشكال في صحة تقسيم الأمر إلى الأمر الوجوبي والأمر الاستحبابي.

المقدمة الثانية: من شروط صحة التقسيم - كما ذكر في علم الميزان - انحفاظ الجامع في الأقسام^(١)، فإذا قسم الجوهر - مثلاً - إلى أقسامه الخمسة أو الستة، وقيل إنه ينقسم إلى عقل، ونفس، وصورة، ومادة، وجسم، أو قيل: ... وجسم مادي، وجسم مثالي - بناء على التقسيم السداسي - فإنه لا بد من انحفاظ الجوهر في الأقسام، وإلا فلن يتحقق تقسيم حقيقي، وإنما سيكون ما ظاهره تقسيم ذكراً للشيء وغيره، وبحسب التعبير الدارج يكون من تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره. وعليه، فلا بد من انحفاظ الجوهر في العقل وفي أعداله مع وجود جهة مميزة تُميز العقل عن سائر أعداله التي ينقسم إليها الجوهر، وحيث جاز تقسيم (الأمر) إلى أمر وجوبي وأمر استحبابي فلا بد - بناء على

(١) منطق المظفر: ج ١، ١٨٧.

المقدمة الثانية - من انحفاظ (الأمر) - وهو المقسم - في الأمر الاستحبابي والأمر الوجوبي، وهذا يفيد أن المادة موضوعة لمعنى جامع محفوظ في مورد الطلب الوجوبي والطلب الاستحبابي، وذلك الجامع المحفوظ هو مطلق الطلب؛ إذ ما يُعقل أن يكون محفوظاً في الاستحباب، وجامعاً يجمع بينه وبين الوجوب؛ هو مطلق الطلب، وأما خصوص الطلب الإلزامي فلا يُعقل أن يكون محفوظاً في الطلب الاستحبابي.

والنتيجة هي: إن صحة تقسيم الأمر إلى أمر وجوبي وأمر استحبابي دليل على وضع مادة الأمر لمطلق الطلب.

ويلاحظ على الاستدلال أن صحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب بمجردهما لا تُثبت وضع المادة لمطلق الطلب أو للطلب الأعم من الوجوب إلا إذا ضممنّا أحد وجوه ثلاثة، وكل هذه الوجوه الثلاثة ليس تاماً، والمصنف رحمته الله تعرّض لوجهين منها:

الوجه الأول: أن يُقال أن صحة التقسيم تدل على استعمال المادة في مطلق الطلب الأعم من الطلب الوجوبي، والاستعمال دليلٌ على الوضع، فاستعمال المادة في مطلق الطلب دليلٌ على وضعها له.

وفيه ما تقدم من أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

الوجه الثاني: أن يُقال: إنه إذا قال المتكلم: ينقسم الأمر إلى أمر وجوبي وإلى أمر استحبابي يتبادر إلى الذهن مطلق الطلب من حاق لفظ المادة، ومن دون وجود قرينة، والتبادر علامة على الحقيقة.

وفيه: أنه يتوقف على إحراز عدم القرينة، فإن صاحبه يدعي أن التبادر بلا قرينة فيكون من حاق لفظ المادة، وبالتالي يكون علامة على الحقيقة، والصحيح هو إننا نُحرز وجود قرينة أو لا أقل: نحتمل وجودها، وهي التي جعلت المادة تُفيد مطلق الطلب، وتلك القرينة هي كون المتكلم في مقام التقسيم، فنحن نعلم أن الأمر إذا كان بمعنى الطلب الوجوبي فقط فإنه لا ينقسم إلى هذين القسمين. وعليه، فلا بد أن يكون المتكلم قد قصد من المادة ما يقبل الانقسام وهو مطلق الطلب، وحتى لو كنا نجزم بأن المادة موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي فإننا مع ذلك سوف نفهم من كلامه قصد مطلق الطلب؛ لأنه في مقام التقسيم، والذي يناسب التقسيم إرادة مطلق الطلب.

الوجه الثالث: أن يُقال بأنه إذا استعمل المتكلم المادة في قوله: (الأمر ينقسم)، وأراد مطلق الطلب - كما هو المتبادر إلى الذهن - فإنه سوف نقول: إن كانت المادة موضوعة لمطلق الطلب فهذا الاستعمال حقيقي، وإن كانت موضوعة لخصوص الطلب الوجوبي فهذا الاستعمال مجازي، وحيث إننا نشك، ولا ندري لأي شيء وضعت المادة؛ فنحن في الحقيقة نشك في نحو الاستعمال وهل هو حقيقي أم مجازي؟ وإذا كنا نشك في ذلك فإنه تجري أصالة عقلائية قامت السيرة العقلائية الممضاة عليها، وهي أصالة الحقيقة، وبأصالة الحقيقة نُثبت أن استعمال المادة في مطلق الطلب استعمال للفظ فيما وضع له.

ويلاحظ على هذا الوجه أن أصالة الحقيقة لا واقع لها، ولا يوجد ثبوت وتحقق لمضمونها؛ فإن دليل هذه الأصالة بهذا المعنى الذي طبقه المستدل هو السيرة العقلانية، والسيرة العقلانية دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وإذا سلمنا بوجود سيرة عقلانية على شيء يسمى بأصالة الحقيقة فالقدر المتيقن من السيرة ما إذا كان للفظ ما معنى حقيقي ومعنى مجازي، ثم استعمله مستعمل وشككنا في مراده ومقصوده، فهل هو المعنى الحقيقي أم المجازي؟ كما في لفظ (الأسد) فإن له معنى حقيقياً وهو الحيوان المفترس، وله معنى مجازياً وهو الرجل الشجاع، فإذا استعمل وشك في المراد تجري أصالة الحقيقة، وتحدد المراد وهو إن المتكلم قد قصد المعنى الذي وضع له اللفظ، وأما إذا صدر من المتكلم لفظ يُعلم المراد منه، ولكن شك هل استعماله في هذا المعنى المحقق والمحدد استعمال للفظ فيما وضع له أم على نحو المجاز؟ فإنه لا نحرز - إن كان هنالك سيرة على أصالة الحقيقة - شمول السيرة لذلك.

وفي المقام لا يوجد شك في المراد والمقصود؛ فإنه مُحدد، وهو مطلق الطلب، وإنما الشك في نحو استعمال اللفظ، هل هو على نحو الحقيقة أم على نحو المجاز؟ فما نحن فيه ليس من القدر المتيقن من السيرة القائمة على أصالة الحقيقة.

هذا بناء على وجود سيرة عقلانية قائمة على أصل يُسمى أصالة الحقيقة. وقد يُقال إنه لا يوجد سيرة قائمة على شيء يسمى بأصالة الحقيقة أصلاً،

فإن المدار على الظهور عند الشك، ولو كان الظاهر المعنى المجازي، وفي فرض عدم الظهور يكون الكلام مجملًا لا حجية له.

الدليل الثاني: - وكأنه صياغة أخرى فيها تغيير وتطوير للدليل الأول؛ حيث أدخل فيها الأوصالات المذكورة في بحث تعارض أحوال اللفظ - وهو إن جملة: (الأمر ينقسم إلى أمر وجوبي وأمر استحبابي) تدل على أن المتكلم فيها استعمل لفظ (الأمر) في مطلق الطلب، وليس في خصوص الطلب الإلزامي، وحينئذٍ سوف نكون بين احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن المادة موضوعة لمعنيين:

المعنى الأول: مطلق الطلب.

المعنى الثاني: خصوص الطلب الإلزامي.

وعلى هذا الاحتمال يكون استعمال المادة على نحو الحقيقة؛ لأن المتكلم قد استعملها في مطلق الطلب، ومادة الأمر موضوعة لمطلق الطلب، كما أنها أيضاً موضوعة بوضع آخر لخصوص الطلب الإلزامي، فيكون الاستعمال حقيقياً، إلا أنه على نحو الاشتراك اللفظي؛ لأنها قد وضعت بوضعين لمعنيين مختلفين.

الاحتمال الثاني: أن نقول بأنها موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي، وليست موضوعة لمطلق الطلب، وعلى هذا الاحتمال يكون استعمالها على نحو المجاز؛ لأن المتكلم قد استعمل المادة في مطلق الطلب، مع أنها موضوعة

لخصوص الطلب الإلزامي وليست موضوعة لمطلق الطلب، فيكون الاستعمال من استعمال اللفظ في غير ما وضع له بناء على المجاز اللفظي، أو من استعمال اللفظ فيما وضع له ولكن مع وجود ادعاء وتجاوز عقلي بأن اعتبر المتكلم مطلق الطلب فرداً من أفراد الطلب الإلزامي بناء على المجاز في الإسناد.

الاحتمال الثالث: أن يُقال بوضع المادة لخصوص مطلق الطلب، وليست موضوعة للطلب الإلزامي، والطلب الإلزامي ليس إلا فرداً من أفراد ما وضعت له المادة، وعلى هذا الاحتمال سوف يكون الاستعمال حقيقياً؛ لأن المتكلم استعمل المادة في مطلق الطلب، وهي موضوعة له، فهو استعمل اللفظ فيما وضع له.

وأيضاً سوف يكون استعمالها على نحو الاشتراك المعنوي، لا على نحو الاشتراك اللفظي؛ إذ المفروض أنها موضوعة بوضع واحد لمطلق الطلب، وقد استعملت في معناها العام الذي يشمل جميع الأفراد، فالاشتراك معنوي، وليس اشتراكاً لفظياً. وعلى هذا فسوف يدور استعمال المادة في جملة (ينقسم الأمر إلى الأمر الوجوبي والاستحبابي) بين حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يكون استعمالاً حقيقياً على نحو الاشتراك اللفظي، وهذا فيما إذا قلنا بتعدد وضع المادة، بأن تكون قد وضعت لمطلق الطلب، وأيضاً بوضع آخر لخصوص الطلب الإلزامي.

الحالة الثانية: أن يكون الاستعمال على نحو المجاز، وهذا فيما إذا قلنا بوضعها لخصوص الطلب الإلزامي.

الحالة الثالثة: أن يكون حقيقياً على نحو الاشتراك المعنوي، وهذا فيما إذا قلنا بأنها موضوعة لمطلق الطلب فقط.

وإذا دار أمر استعمال لفظ (المادة) بين هذه الأحوال الثلاثة يُقدم الحال الأخير، وهو إن الاستعمال حقيقة على نحو الاشتراك المعنوي، والذي يعني أن المادة موضوعة لخصوص مطلق الطلب، وهذا ما يريد أن يصل إليه المستدل.

وإذا قلت: ما هو الوجه لتقديم الحقيقة على نحو الاشتراك المعنوي؟

يحييك صاحب هذا الدليل: بأنه ما تقدم في بحث تعارض أحوال اللفظ من أنه إذا دار الأمر بين كون الاستعمال على نحو المجاز أو على نحو الاشتراك اللفظي أو على نحو الاشتراك المعنوي؛ يُقدم الاشتراك المعنوي؛ لوجود أصالات عقلائية توجب التقديم في هذا الدوران، كأن يقال إن أكثر الاستعمالات العرفية هي الاستعمالات الحقيقية على نحو الاشتراك المعنوي، فهي أكثر من الاستعمال المجازي والاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك اللفظي، وهذه الأكثرية توجب الترجيح.

وإذا تأملنا في هذا الدليل نجد أن صاحبه لا يريد أن يتمسك بالاستعمال كدليل على الوضع ولا بأصالة الحقيقة ولا بكون اللفظ دالاً بنفسه على مطلق الطلب كما تقدم في الدليل الأول، وإنما هو يُشابه الدليل الأول الذي يعتمد

على صحة التقسيم إلا أنه يريد أن يجعل الاستعمال الصحيح في مقام التقسيم من صغريات تعارض الأحوال، وبالأصالات العقلائية الموجودة عند دوران استعمال اللفظ بين حالين أو أكثر؛ ينتهي إلى الوضع للأعم، ولهذا ذكرنا أن هذا الدليل أشبه ما يكون بصياغة أخرى للدليل الأول.

ويلاحظ عليه أنه تقدم سابقاً في الأمر الثامن من الأمور التي ذكرها المحقق الخراساني صاحب الكفاية رحمته الله في مقدمة كتاب الكفاية؛ الحديث مفصلاً عن تعارض أحوال اللفظ، وقد انتهى البحث هناك إلى أنه لا وجود لكثير من الأصول المزعومة، وأنها في الحقيقة لا تخرج عن كونها مجرد استحسانات، ومن تلك الأصول الاستحسانية أصالة الاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك المعنوي، وتقديمه على الاستعمال المجازي أو الاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك اللفظي؛ فإن هذه الأصالة لا واقع لها؛ إما لأنها تعتمد على أكثرية الاستعمال، وهذه الأكثرية غير مُسلّمة فإن الاستعمال المجازي، والاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك اللفظي؛ كذلك، وليس أقل من الاستعمال الحقيقي على نحو الاشتراك المعنوي.

ولو سلّمنا بهذه الأكثرية فإنه لا دليل على أنها مُرجحة في سيرة عقلائية ممضاة من قبل الشارع المقدس، ولو سلّمنا أنها في نفسها توجب الظهور الذي هو موضوع الحجة فمع ذلك لا يسعنا الأخذ بها إذ في المقابل توجد أصالات معارضة.

الدليل الثالث: - ونُبيِّنه بالبيان الذي ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله^(١) - وهو يتكون من مقدمات:

المقدمة الأولى: إذا طلب المولى تعالى فعلاً بطلبٍ استحبابي كما إذا طلب صلاة الليل، فقام العبدُ وامتلأ؛ فإنه لا إشكال في صدق عنوان الطاعة، وفي اتصاف العبد بأنه مطيع.

المقدمة الثانية: كل طاعة هي امتثالٌ للأمر، فعنوان الطاعة هو عنوان آخر لامتثال الأمر، والإتيان بالمأمور به.

المقدمة الثالثة: إذا صدق على الطاعة امتثال الأمر، وصدق عنوان الطاعة في امتثال المستحب؛ فهذا يعني أن في المستحب أمراً؛ إذ اتصف امتثال الطلب الاستحبابي بأنه طاعة، مع أن الطاعة هي امتثال الأمر، فهذا يُفيد وجود أمر في الطلب الاستحبابي، ولهذا يصدق على امتثاله أنه طاعة، والطاعة لا تكون إلا في الأمر.

المقدمة الرابعة: إذا اتصف فعل المستحب بأنه طاعة أمر فلا بد أن يكون اتصاف امتثال المستحب بكونه (طاعة أمر) نظير سائر المشتقات يوجد فيه انضمام المبدأ، وهو الأمر، فإن (طاعة أمر) يشتمل على إضافة إلى الأمر، فالاتصاف بالطاعة المضافة إلى الأمر حقيقة يتوقف على انضمام الأمر حقيقة في مورد الطلب الاستحبابي، فكما في مورد المشتقات لا يصح الوصف إلا مع

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣١٣.

انضمام المبدأ حقيقة؛ كذلك هنا لا يصح وصف الطلب الاستجابي بأنه طاعة أمر إلا إذا انضم الأمر حقيقة، وهذا يعني وجود الأمر على نحو الحقيقة في الطلب الاستجابي.

وإذا أردنا أن نعرض هذا الدليل بطريقة الكبرى والصغرى فسوف نقول:

إن المشتق لا يصح حمله إلا إذا وجد انضمام حقيقي للمبدأ، ومثاله (طاعة الأمر) فإنه لا يصح اتصاف امتثال الطلب الاستجابي به إلا إذا انضم الأمر حقيقة، فلا يتصف الفعل بأنه (طاعة أمر) إلا إذا انضم الأمر حقيقة، وهذه الكبرى.

ويصح حمل (طاعة الأمر) على امتثال الطلب الاستجابي، وهذه الصغرى. والنتيجة: إن الأمر موجود على نحو الحقيقة في الطلب الاستجابي، فيكون أعم من الطلب الوجوبي.

وقد ناقش المصنف رحمته الله هذا الدليل بمناقشة وقع خلاف بين شراح الكفاية في توضيحها، فقد وقفت على تقريرين، ويوجد بينهما اشتراك من جهة، واختلاف من جهة أخرى:

التقريب الأول: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله يمنع قول المستدل: (كل طاعة امتثال الأمر)، ويقول: إن الحق هو إن الطاعة تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: امتثال الأمر.

والقسم الثاني: امتثال الطلب، ولو لم يكن الطلب أمراً، أي: بأن كان استجبائياً.

فالدليل صحيح في صغراه، فإن امتثال الاستجباب طاعة، ومرفوض في كبراه، فإنه ليس كل طاعة امتثال للأمر، فإنه على نحو الحقيقة لا يوجد امتثال للأمر في مورد امتثال الطلب الاستجابي، وإنما يوجد طاعة للطلب.

وإذا قال المستدل: إني لا أقصد من كلامي أن امتثال الطلب الاستجابي طاعة للأمر على نحو الحقيقة، وإنما أقصد أن طاعة الطلب الاستجابي طاعة للأمر على نحو المجاز؛ فسوف يقال له: إن هذا لا ينفعك لإثبات أن الأمر موضوع لمعنى يشمل الطلب الاستجابي؛ لأن ما يُثبت وضع المادة لمطلق الطلب الشامل للطلب الاستجابي أن يكون في امتثال الطلب الاستجابي طاعة الأمر حقيقةً.

التقريب الثاني: - هو الذي ظهر من كلام الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي^(١) - وهو أن يُقال إن المصنف^{رحمته الله} يريد أن يقول - كما تقدم في التقريب الأول، وهذه جهة الاشتراك بين التقريين -: إن الطاعة أعم من فعل المأمور به؛ لأنها توجد حتى في الإتيان بالمطلوب، ولو في الطلب غير الإلزامي.

وعليه، فإذا كان المستدل يقصد بقوله: (طاعة الأمر صادقة في امتثال الطلب الاستجابي) المعنى الحقيقي، أي: استعمل (طاعة الأمر) فيما وضعت

(١) المصدر السابق.

له؛ فإنه سوف نقول إن كلامه ممنوع؛ لأنه لا يصدق (طاعة الأمر) في مورد امتثال الطلب الاستجابي، وإنما يصدق (طاعة الطلب)؛ لأننا نرى مادة (الأمر) موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي، وفي الطلب غير الإلزامي لا يوجد أمر، وإن كان المستدل يقصد معنى آخر لم توضع له عبارة (طاعة الأمر)، وهو (طاعة الطلب)، فقال: (طاعة الأمر موجودة في امتثال الطلب الاستجابي)، ومراده (طاعة الطلب موجودة في امتثال الطلب الاستجابي)؛ فيرد عليه أننا نُسَلِّم أن طاعة الطلب موجودة في امتثال الطلب الاستجابي إلا أن هذا لا يثبت وجود (الأمر) في الطلب الاستجابي، ومراد المستدل هو إثبات وجود (الأمر) فيه؛ لكي يثبت وضع المادة لمعنى جامع يشمل الطلب الإلزامي والطلب غير الإلزامي.

توضيح عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: (الجهة الثالثة:) وهي في بيان وضع مادة الأمر للوجوب، فإنه (لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب)، والدليل على ذلك التبادر؛ فإنه (لانسباقه) أي: الوجوب (عنه عند إطلاقه) أي: لفظ المادة؛ يعلم وضعه له، (ويؤيد) الوضع للوجوب أربعة مؤيدات، وأولها: (قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾، فإن الحذر لا يكون في الطلب غير الإلزامي، (و) ثانيها (قوله صلى الله عليه وآله: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك)؛ لأنه لا مشقة في الاستحباب، (و) ثالثها (قوله صلى الله عليه وآله: - لبريرة بعد قولها: أأأمرني يا رسول الله؟ -: (لا، بل إنما أنا شافع)؛ فإن قوله صلى الله عليه وآله هذا يدل على أنه فهم من قول بريرة (أأأمرني) أنها تريد خصوص الطلب الوجوبي، فتبادر إلى ذهنه صلى الله عليه وآله من حاق هذا اللفظ الطلب الوجوبي، وهذا يدل على وضع مادة الأمر لخصوص الطلب الوجوبي (إلى غير ذلك) من النصوص المشابهة، (و) رابعها (صحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره)، فإنه إذا قال المولى لعبده: (أمرك) ولم يمثل العبد فإنه يستحق العقاب، وإذا اعترض على العقاب يُقال له: أنت خالفت الأمر، فيُحتج بمخالفته الأمر، ويؤبخ - أيضاً - عليها، ويقال له: لم لم تمثل مع أن المولى قال لك (أمرك)؟! وهذا (كما في قوله تعالى: ﴿ما

منعك ألا تسجد إذ أمرتك ﴿١﴾، فقد وبَّخ الله (تبارك وتعالى) إبليس؛ لأنه لم يسجد مع وجود الأمر، فما تدل عليه المادة نحو من الطلب توجب مخالفته التوبيخ وليس هو إلا الطلب الإلزامي. (و) قد يستدل على وضع المادة لمطلق الطلب بأدلة، والأول منها: (تقسيمه) أي: الأمر (إلى الإيجاب والاستحباب)، فإن التقسيم صحيح، وهو يعني انحفاظ المقسم في الأقسام، فلا بد أن يكون معنى المادة محفوظاً حتى في الأمر الاستحبابي، والذي يكون محفوظاً في الأمر الاستحبابي مطلق الطلب، وفيه أن التقسيم (إنما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه)، فلو كان هذا التقسيم من دون ذكر قرينة فحينئذٍ للمستدل مجال أن يقول بأن صحة التقسيم تدل على الوضع للأعم، لكن مع وجود قرينة وهي كون المتكلم في مقام التقسيم الذي يتوقف على أن يكون المراد من لفظ المقسم أعم؛ فلا مجال أصلاً لأن يُتوهم أن صحة التقسيم التي هي مع القرينة دليل على الوضع للأعم، فإن التقسيم يدل على إرادة الأعم من لفظ المقسم، وبهذا يكون التقسيم صحيحاً، فإن كان المدعى صحة تقسيم معنى اللفظ بلا قرينة هو دليل الوضع للأعم فجوابه هو وجود القرينة، (و) إن كان المدعى هو إن الأمر قد استعمل في الأعم، وصحة الاستعمال تدل على الحقيقة؛ ففيه إن (صحة الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى)، خصوصاً مع كون المتكلم مستعملاً للمادة في الأعم من الطلب الوجوبي مع قرينة أنه في مقام التقسيم.

(وأما ما أفيد) كدليل ثان على الوضع للأعم - وهو ما يعتمد على تطبيق بعض الاتصالات الموجودة في تعارض الأحوال - (من أن الاستعمال فيها ثابت)، فإن المادة تستعمل في مورد الوجوب والطلب الإلزامي، وفي مورد الطلب الاستجابي، وأدل دليل على ذلك جملة (الأمر ينقسم إلى أمر واجب وأمر مستحب)، فإنه في هذه الجملة قد استعملت المادة وأريد بها مطلق الطلب المنطبق عليهما، وحيثُ إذا شككنا في وضع المادة لخصوص الطلب الإلزامي أو لمطلق الطلب؛ فإنه سوف يدور الأمر بين ثلاثة أحوال وهي: أن يكون على نحو الاشتراك اللفظي، وأن يكون على نحو الاشتراك المعنوي، وأن يكون على نحو المجاز، والأرجح أن يكون حقيقة على نحو الاشتراك المعنوي، (فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك) أي: لمطلق الطلب (بينهما) أي: بين الوجوب وبين الاستحباب؛ (لزم الاشتراك) فيما إذا قلنا إنها موضوعة بوضعين.. وضع لمطلق الطلب، ووضع لخصوص الطلب الإلزامي أو وضع للطلب الاستجابي ووضع للطلب الإلزامي (أو) يلزم (المجاز) فيما إذا قلنا بأنها موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي، ولكن استعملت في جملة التقسيم أو في الموارد الأخرى التي يراد منها فيها مطلق الطلب لا المعنى الوضعي، والأصل أن يكون اللفظ موضوعاً للمعنى الجامع، وليس موضوعاً لخصوص الطلب الإلزامي واستعمل مجازاً، أو موضوعاً للمعنيين على نحو الاشتراك اللفظي.

وفيه: إنه لا توجد أصالة تقتضي تقديم الاستعمال على نحو الاشتراك المعنوي، (فهو غير مفيد؛ لما مرت الإشارة إليه في الجهة الأولى، وفي تعارض الأحوال، فراجع) فإنه في بحث المعاني التي قيل بوضع المادة لها حاول بعضهم أن يطبق الأصالات الموجودة في تعارض الأحوال، وتقدم نقاش هذا التطبيق، كما تقدم في الأمر الثامن من مقدمات كتاب الكفاية.

(و) أما ما ذكر كدليل ثالث، وهو (الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهو فعل المأمور به) فيكون في الاستحباب أمر ف(فيه ما لا يخفى من منع الكبرى)؛ فإن قول المستدل (كل طاعة هي امتثال للأمر) غير سديد، بل الطاعة تنقسم إلى طاعة لأمر، وطاعة لطلب، وهذا القسم الثاني هو الموجود في امتثال الطلب الندي، هذا (لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي) بأن كانت طاعة الأمر تصدق حقيقة في مورد امتثال الطلب الندي، (وإلا) بأن كان يُقصد وجود أمر مجازاً أو استعملت كلمة (طاعة الأمر) ويُقصد بها (طاعة الطلب) على نحو المجاز؛ فإن هذا الكلام (لا يفيد المدعي)؛ فإن استدلال المدعي على وضع الأمر لما يشمل الطلب الندي، وهذا يتوقف على وجود أمر حقيقة، أو قل: يتوقف على أن يكون مراد المستدل من (طاعة الأمر) معناه الحقيقي، ولكن على هذا يلاحظ منع تحقق الطاعة بمعنى موافقة الأمر؛ لأنه في الطلب الندي لا يوجد إلزام، والأمر موضوع لخصوص الإلزام، فلا أمر؛ لعدم الإلزام، فلا ينتزع من الامتثال عنوان الطاعة المضافة

إلى الأمر؛ لأن منشأ الانتزاع وهو الطاعة الخاصة المقيدة بالأمر؛ ليس موجوداً. نعم، ينتزع الطاعة بمعنى طاعة الطلب؛ لأنه في الطلب الندبي يوجد طلب، فإذا جاء المكلف بالمطلوب الذي تعلق به الطلب مع مراعاة جميع الأجزاء والشرائط؛ يصدق أنه أطاع بطاعة الطلب، ولا يصدق بأنه أطاع بطاعة الأمر.

المحتويات

٧	بحوث خارج الكتاب حول الحمل
٧	أهمية دراسة مسألة الحمل:
١٢	حقيقة الحمل:
١٨	شروط صحة الحمل:
٣٢	تحليل مصحح الحمل الأول (جهة الاتحاد):
٤٠	في أقسام الحمل:
٤٢	كلام مختصر حول حمل الحقيقة والرقية:
٤٦	معاني الحمل الأولى:
٥٢	تقسيمات الحمل الشائع:
٥٤	في بيان ما ذكره المصنف رحمته الله في الأمر الثالث:
٦٣	جهة المغايرة المعتبرة في حمل المشتق:
٧٠	اعتبار قيام مبدأ المشتق بالموضوع:
٧٩	هل يتوقف استعمال المشتق حقيقة على أن يكون الإسناد حقيقياً؟
٨٣	توضيح عبارة الكتاب:

المقاصد	١٦٣
المقصد الأول	١٦٥
الفصل الأول	١٦٧
الجهة الأولى: في معاني مادة (الأمر) وتحديد المعنى الوضعي لها	١٦٩
متن الكتاب:	١٧١
تحديد المعنى الوضعي لمادة الأمر:	١٧٣
المعاني الاستعمالية للمادة:	١٧٣
عدم كون بعض ما ذكر من معاني المادة:	١٧٧
معنى الاشتباه بين المفهوم والمصدق:	١٧٨
نقد نظرية صاحب الفصول رحمته :	١٨٦
معنى الأمر في اصطلاح علماء الأصول:	١٨٩
ما هو المراد بكون المعنى اشتقاقياً؟	١٩٢
كيفية التعامل مع المادة الواردة في الكتاب والسنة:	١٩٧
مراد المصنف رحمته من استعمال المادة في غير واحد من المعاني:	٢٠٤
مراد المصنف رحمته من (لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول)؟	٢٠٦
أمور مرتبطة بالجهة الأولى من جهات مادة الأمر	٢١٩
لماذا لم يبين المصنف رحمته تحقق الاشتباه في مطلق الفعل؟	٢١٩

- ٢٢٧..... تنبيه على خطأ في كتاب دروس في علم الأصول:
- ٢٢٩..... مناقشة رأي السيد السيستاني رحمته الله:
- ٢٣١..... وضع المادة للشيء وتأملات الأعلام:
- ٢٣٥..... الأقوال الموجودة في معنى مادة الأمر:
- ٢٣٩..... الجهة الثانية: هل يعتبر العلو أو الاستعلاء في معنى مادة (الأمر)؟
- ٢٤١..... متن الكتاب:
- ٢٤٦..... في بيان معنى العلو:
- ٢٥٠..... بيان المراد من الاستعلاء:
- ٢٥٦..... هل يمكن إرجاع المعاني إلى المعنى اللغوي؟
- ٢٥٨..... بيان رأي المصنف رحمته الله في هذه الجهة:
- ٢٦٠..... دفع إشكال أورده المصنف رحمته الله على نفسه:
- ٢٦٣..... توضيح عبارة الكتاب:
- ٢٦٥..... أمور خارجة عن كتاب الكفاية ترتبط بالجهة الثانية
- ٢٦٧..... التمسك برواية بريرة لإثبات اعتبار الاستعلاء:
- ٢٦٩..... موارد استعمال (الأمر) بلا عناية مع عدم العلو:
- ٢٧٢..... تأمل فيما ذكر السيد السيستاني رحمته الله:
- ٢٨٠..... ثمرة هذه المسألة:

٢٨٣	الجهة الثالثة: في دلالة المادة على الوجوب
٢٨٥	متن الكتاب:
٢٨٧	أصل دلالة مادة الأمر على الوجوب:
٢٨٧	كيفية تخريج دلالة المادة على الوجوب:
٢٩٣	في الفرق بين الوجوب والاستحباب:
٣٠٦	هل للإرادة التشريعية وجود؟
٣١٣	بيان دليل صاحب الكفاية رحمته الله ومؤيداته:
٣٥١	نقد أدلة القول بوضع المادة للطلب الأعم:
٣٦٣	توضيح عبارة الكتاب:
٣٦٩	المحتويات