

نقد
علم الأصول إلى العقول

تَقْرِيبًا

عِلْمِ الْأَصُولِ إِلَى الْعُقُولِ

دُرُوسٌ عَلَى ضَوْءِ كِتَابِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

تَقْرِيبًا لِدُرُوسِ

سَمَاحَةِ الشَّيْخِ

حَيْدَرِ النَّبِيِّ الْأَحْمَدِيِّ

الْمَجْمُوعَةُ الْخَامِسُ

بِقَوْلِهِ

الشَّيْخِ عَلِيِّ بْنِ الْحَاجِّ بْنِ سَيِّدِ بْنِ الْحَاجِّ



الجهة الرابعة

في جعل الصيغة للطلب الإنشائي

واتحاد الطلب للإرادة

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: الجهة الرابعة: الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي - الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي - بل الطلب الإنشائي - الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً - سواء أنشئ بصيغة «افعل»، أو بمراد الطلب، أو بمراد الأمر، أو بغيرها.

ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه، كما هو الحال في لفظ «الطلب» أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي. كما أنّ الأمر في لفظ «الإرادة» على عكس لفظ «الطلب»، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية.

واختلافهما في ذلك أجزأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة، خلافاً لقاطبة أهل الحقّ والمعتزلة من اتّحادهما.

فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحقّ في المقام، وإن حقّقناه في بعض فوائدها، إلا أنّ الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية، والإعادة ليست بلا فائدة ولا إفادة، كان المناسب هو التعرّض هاهنا أيضاً.

فاعلم أنّ الحقّ كما عليه أهله - وفاقاً للمعتزلة، وخلافاً للأشاعرة - هو اتّحاد الطلب والإرادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائيّة.

وبالجملة: هما متّحdan مفهوماً، وإنشاءً، وخارجاً، لا أنّ الطلب الإنشائيّ الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متّحد مع الإرادة الحقيقيّة التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضرورة أنّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس، وأبين من الأمس.

فإذا عرفت المراد من حديث العينيّة والاتّحاد؛ ففي مراجعة الوجدان - عند طلب شيء والأمر به حقيقة - كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، وإقامة برهان، فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها؛ سوى ما هو مقدّمة تحقّقها عند خطور الشيء، والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتّحاد الإرادة والطلب، وأن يكون ذلك الشوق المؤكّد - المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك - مسمّى بـ«الطلب والإرادة»، كما يعبرّ به تارة وبها أخرى، كما لا يخفى.

وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية، والجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس - من الترجي، والتمني، والعلم إلى غير ذلك - صفة أخرى كانت قائمة بالنفس، وقد دلّ اللفظ عليها، كما قيل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد انقح بما حقّقناه ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة - بالأمر مع عدم الإرادة، كما في صورتي الاختبار، والاعتذار - من الخلل؛ فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين لا طلب كذلك فيهما، والذي يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي الذي هو مدلول الصيغة، أو المادة، ولم يكن بيناً ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية.

وبالجملة: الذي يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها، وهو ممّا لا يحيص عن الالتزام به - كما عرفت - ولكنه لا يضرّ بدعوى الاتحاد أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين، ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية: مفهوماً، ووجوداً، حقيقياً، وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والاثنية هو اثنية الإنشائي من الطلب - كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه - والحقيقي من الإرادة - كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها -، فيرجع النزاع لفظياً، فافهم.

دفع وهم:

لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة - وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة - أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام.

إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟ قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج، كـ«الإنسان نوع» أو «كاتب». وأما الصيغ الإنشائية فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا - موجدة لمعانيها في نفس الأمر - أي قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها - وهذا نحو من الوجود، وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتبة عليه - شرعاً، وعرفاً - آثار، كما هو الحال في صيغ العقود، والإيقاعات.

نعم، لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية؛ على ثبوت هذه الصفات حقيقة، إما لأجل وضعها لإيقاعها فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً، أو إطلاقاً.

إشكال، ودفع:

أما الإشكال: فهو أنه يلزم - بناء على اتّحاد الطلب والإرادة - في تكليف الكفّار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان؛ إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي إن لم يكن هناك إرادة، حيث إنّه لا يكون حينئذ طلب حقيقيّ، واعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهيّ، وإن كان هناك إرادة فكيف تتخلّف عن المراد؟! ولا تكاد تتخلّف: إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون.

وأما الدفع: فهو أن استحالة التخلّف إنّما تكون في الإرادة التكوينيّة - وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام - دون الإرادة التشريعيّة - وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف - وما لا محيص عنه في التكليف إنّما هو هذه الإرادة التشريعيّة، لا التكوينيّة، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر، والعصيان.

إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلّف عن المراد؛ فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف؛ لكونها خارجة عن الاختيار المعتر فيه عقلاً.

قلت: إنّما تخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبوقه بمقدّماتها الاختيارية، وإلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، وإلا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

إن قلت: إن الكفر والعصيان - من الكافر، والعاصي - ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف وقد سبقهما الإرادة الأزليّة والمشية الإلهية، ومعه كيف تصحّ المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟! قلت: العقاب إنّما بتبعية الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدّماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ السعيد سعيد في بطن أمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أمّه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة - كما في الخبر - والذاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال أنّه لم جعل السعيد سعيداً، والشقيّ شقيّاً؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه، والشقيّ شقيّ كذلك، وإنّما أوجدهما الله تعالى «قلم اينجا رسيد سر بشكست». قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد، والهداية، وبه الاعتصام.

وهم، ودفع:

لعلّك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل؛ لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان.

لكنّك غفلت عن أنّ اتّحاد الإرادة مع العلم بالصلاح إنّما يكون خارجاً، لا مفهوماً، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلاّ المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتّحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدّسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه».

أقول: وصل بنا الكلام إلى الجهة الرابعة من جهات أبحاث مادة الأمر التي تعرض لها المصنف رحمته الله، وهذه الجهة مخصصة للبحث عن تحديد الطلب الذي وضعت له مادة الأمر، فقد تقدم سابقاً أن مادة الأمر عند المصنف رحمته الله موضوعة للطلب في الجملة، وللشيء، وذكرنا أن مراد المصنف رحمته الله من الطلب في الجملة هو أن مادة الأمر ليست موضوعة لمطلق الطلب، بما في ذلك السعي الخارجي الذي يقوم به الشخص نفسه، كسعيه لتحصيل الماء لنفسه، وإنما المقصود بالطلب خصوص الطلب المتعلق بفعل الغير، كما أنه ليس مطلق الطلب المتعلق بفعل الغير، وإنما خصوص الصادر من العالي، كما أنه - أيضاً - ليس مطلق الطلب المتعلق بفعل الغير الصادر من العالي، وإنما هو خصوص ما كان على نحو الإلزام.

وهنا يضيف المصنف رحمته الله أن مادة الأمر ليست موضوعة لمطلق الطلب المتعلق بفعل الغير الصادر من العالي على وجه اللزوم، وإنما لخصوص الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي؛ فإن الطلب الحقيقي ليس معنى وضعياً لمادة الأمر، كما أنه - أيضاً - ليس فرداً للمعنى الذي وضعت له مادة الأمر، وهو الطلب الإنشائي.

وهذا الكلام فتح باباً على مسألة الكلام النفسي عند الأشاعرة، حيث إن الأشاعرة بنوا على مغايرة الطلب للإرادة، وقالوا في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(١) بوجود شيء ثالث مغاير للعلم، وللإرادة، عبروا عنه بالطلب، وقالوا هو موجود في مورد جملة الأمر والنهي، فيوجد شيء وراء الإرادة هو طلب الفعل أو طلب الترك، وفي الجمل الخبرية يوجد شيء وراء العلم وإرادة الإخبار وهو الخبر، وقالوا: هو أيضاً من الكلام النفسي، وفي غير جملة الأمر والنهي والجملة الخبرية - كجملة الاستفهام، والتمني، والترجي - قالوا: يوجد شيء ثالث غير الطلب وغير الخبر؛ هو أيضاً من الكلام النفسي.

ويقول المصنف رحمته الله: إن الأشاعرة توهموا مغايرة الطلب للإرادة، فقالوا بوجود شيء في جملة الأمر والنهي وراء الإرادة كامن في أنفسنا، وهو الكلام النفسي، والصحيح اتحاد الطلب والإرادة وعدم وجود شيء وراء الإرادة يسمى بالكلام النفسي، والذي أدخله في بحث الكلام النفس هو أنه قال بوضع مادة الأمر للطلب الإنشائي، وإذا قيل بوضع مادة الأمر لمطلق الطلب فإنها تنصرف إلى خصوص الطلب الإنشائي، وهذا بخلاف لفظ الإرادة، فإنه ينصرف إلى الإرادة الحقيقية، وحيث إن لفظ الطلب كلفظ الأمر ينصرف أيضاً إلى الطلب الإنشائي فسيكون هناك مغايرة بين لفظ الطلب ولفظ

(١) سورة البقرة: آية ٤٣.

الإرادة، والمغايرة في الانصراف، فمن يسمع لفظ الطلب ينصرف ذهنه إلى الطلب الإنشائي، ومن يسمع لفظ الإرادة ينصرف ذهنه إلى الإرادة الحقيقية، وإذا لاحظنا أنفسنا لا نجد إلا شيئاً واحداً في الجملة الطلبية وجملة الأمر، وهو الإرادة، وهذه الإرادة الموجودة في أنفسنا هي الطلب الحقيقي، فلا يوجد شيء في أنفسنا وراء الإرادة يسمى بالطلب لكي يُجعل من الكلام النفسي.

وبهذا انتقل المصنف من بحث تحديد المعنى الذي وضع له لفظ الأمر إلى بحث اتحاد الطلب والإرادة، ثم دخل في أدلة الأشاعرة على وجود طلب وراء الإرادة، والذي جعلوه الكلام النفسي، وبهذا وجد المصنف رحمه الله نفسه في بحث الكلام النفسي، وبحثه في أدلة الأشاعرة فتح له باباً على مسألة الجبر، والاختيار؛ لأن الأشاعرة استدلوا على الكلام النفسي بأدلة، ومن الأدلة أنه لو لم نقل بوجود طلب - وهو الكلام النفسي - وأنه مغاير للإرادة؛ لزم أنه إذا أمر الله الكفار بالإيمان، والمؤمنين بالطاعة، وقد تحقق الكفر من الكفار، والمعصية من المؤمنين؛ إما أن يُقال: بعدم تكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالطاعة بتكليف جدي، وإما أن يُقال: بعدم قدرة الكافر على ترك الإيمان، وعدم قدرة المؤمن على المعصية، وترك الطاعة، مع أن الترك قد تحقق، فالكافر لم يؤمن، والمؤمن لم يطع وإنما عصى، ولكي نتخلص من هذين اللازمين لا بد من القول بمغايرة الطلب للإرادة، فيوجد شيء فيما إذا صدر أمر وراء الإرادة يدل الأمر على وجوده، وهو الطلب، وهذا الطلب هو الكلام النفسي.

والمصنف (شكر الله سعيه) دخل في دفع هذه الشبهة، وذكر جواباً جعله في وسط البحث عن مسألة الجبر، والاختيار، فذكر معالجة فلسفية قيل أن هذه المعالجة أوقعت المصنف رحمته في القول بالجبر، ولم يتمكن بسبب هذه المعالجة من الخروج عن القول به، وحيث إن المصنف صار عاجزاً عن قلع شبهة الجبر من جذورها قال عبارته المشهورة (قلم اينجا رسيد سر بيشكست)، ومعناها: لما وصل القلم إلى هنا انكسر رأسه.

ومراده - كما قيل -: عندما وصل العلم عند هذا الحد صار عاجزاً وغير قادرٍ على أن يتقدم ويُعطي حلاً جذرياً لشبهة الجبر التي ذكرها الأشاعرة، ولهذا قال المصنف معترفاً بقلة العلم والحاجة إلى الله تعالى في حل المعضلة: (قد انتهى في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، ومن الله الرشد، والهداية، وبه الاعتصام).

وسوف نفصل هذا الكلام ونتحدث فيه - إن شاء الله - مطولاً، غير أننا نريد هنا أن نذكر فهرسة، وبياناً لمسيرة البحث في الجهة الرابعة التي تُعونون في كلمات الأصوليين المتأخرين بعنوان (الطلب، والإرادة)، وهذه خلاصة مختصرة جداً لما ذكره المصنف رحمته في هذه الجهة.

وأما تفصيل الكلام فيما ذكره رحمته فيقضي منا أن نتحدث في عدة نقاط:

بيان وضع مادة الأمر للطلب الإنشائي:

النقطة الأولى: في بيان ما ذكره المصنف (شكر الله سعيه) من وضع مادة الأمر

لِلطلب الإنشائي، وقبل بيان ما ذكره المصنف أذكر بعض الأمور التمهيديّة:

تقسيم الوجود إلى الحقيقي، والذهني، والإنشائي:

الأول: هو إن بعض الأشياء يوجد لها ثلاثة أنواع من الوجود:

النوع الأول: الوجود الخارجي الذي تترتب عليه آثار خارجية واقعية.

النوع الثاني: الوجود الذهني.

النوع الثالث: الوجود الإنشائي الاعتباري.

ونبيّن هذه الأنواع الثلاثة بالنسبة للطلب الذي هو محل البحث، فإن من يطلب من عبده أن يفعل فعلاً معيناً؛ يوجد في نفسه طلب، ويدل على وجود طلب في نفسه قوله لعبده: (أمرك، أو أفعل، أو عليك أن تفعل، أو غير ذلك من الأدوات التي تدل على الطلب)، وهذا الطلب الموجود في نفسه طلب حقيقي خارجي متحقق في عالم الخارج، غاية ما هنالك أن صقع وجوده ومعنى خارجيته هو عالم النفس، فيوجد طلب خارجي في وعاء النفس الإنسانية، ومن هذا الطلب الخارجي الموجود في وعاء النفس ينتزع الذهن صورة ذهنية، وهذه الصورة الذهنية هي الوجود الذهني للطلب، وهذا نظير حالة الخوف التي لها وجود خارجي في نفس الإنسان و- أيضاً - يوجد لها صورة ذهنية منتزعة من الوجود الخارجي في صقع النفس، ولفظ الطلب ليس موضوعاً للطلب بقيد الوجود الخارجي، ولا بقيد الوجود الذهني، فكلمة الطلب ليست موضوعاً للطلب بقيد كونه موجوداً في صقع النفس، ولا للطلب بقيد وجوده في الذهن، أي: للصورة الذهنية، وإنما موضوعاً

لذات المعنى، ولهذا يُحمل لفظ الطلب على الطلب الخارجي وعلى الطلب الذهني على حد سواء من دون لزوم المجازية، وهذا كما في لفظ الإنسان أو البياض وسائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ، فإن لفظ الإنسان موضوع لمعنى الإنسان، لا للإنسان بقيد الوجود الخارجي ولا للإنسان بقيد الوجود الذهني، ولهذا فلفظ الإنسان يستعمل حقيقة في الفرد الخارجي والذهني على حد سواء.

إذن، يوجد طلب خارجي، ويوجد طلب ذهني، ولفظ الطلب لم يوضع إلا لذات المعنى، ولم يوضع للخارجي بقيد الوجود الخارجي، ولا للذهني بقيد الوجود الذهني.

ويوجد وراء الطلب الخارجي والطلب الذهني نوع ثالث من الوجود، وهو الوجود الإنشائي للطلب: أو قل: يوجد وراء الطلب الخارجي والطلب الذهني طلب إنشائي، وهو الطلب الذي - بحسب رأي المشهور، والمصنف - يوجد باللفظ أو ما يقوم مقام اللفظ، كالإشارة، فإن الطلب يختلف عن مثل الإنسان عند العقلاء، فإن الإنسان عند العقلاء لا أثر لوجوده الإنشائي، ولا توجد فائدة ومصلحة وغرض في إنشاء وجوده - إن كان قابلاً للإنشاء، وإيجاد فرد اعتباري منه في وعاء الاعتبار - لعدم كونه موضوعاً لحكم من أحكامهم.

وأما الطلب فإنه توجد فائدة ومصلحة في إيجاده وإنشائه باللفظ، فإن

الموالي الذين لهم حق الطاعة على عبيدهم إذا أنشأوا وأوجدوا نوعاً ثالثاً من الطلب - وهو الطلب الإنشائي - يترتب على إنشائهم أثر وهو لزوم الامتثال على العبيد.

من هنا أوجد العقلاء نوعاً ثالثاً من الطلب، كما أوجدوا في جملة من الحقائق نوعاً ثالثاً من الوجود، وهو الوجود الإنشائي، وما ذاك إلا لوجود مصالح عندهم تترتب على الوجود الإنشائي لبعض الحقائق.

رأي المصنف في إنشائية الجمل الإنشائية:

الثاني: تقدم في بحث الجمل الخبرية والإنشائية بيان نظرية المصنف ﷺ في حقيقة الإنشاء، فقد ذكرنا أن المشهور فسر إنشائية الجمل الإنشائية بالإيجادية، والإيجادية تعني أن اللفظ مؤجد للمعنى ولكن ليس في الخارج؛ فاللفظ لا يقوى على أن يحقق شيئاً خارجياً، وإنما في وعاء الاعتبار العقلائي، فإذا قال البائع: (بعْتُ) يتحقق التملك، ولكن في وعاء الاعتبار العقلائي، وكذلك إذا قال المولى: (أمرت) يوجد الطلب، ويتحقق، ولكن في وعاء الاعتبار العقلائي، وذكرنا هناك أنه أشكل على هذه النظرية المشهورة بأن العقلاء بعد قول البائع: (بعْتُ) أو قول المولى: (أمرت)؛ يعتبرون الملكية أو الطلب في وعاء اعتباراتهم، إلا أن هذا الاعتبار ليس هو المدلول الوضعي للجملة الإنشائية، وإنما هو حكم موضوعه استعمال الجملة الإنشائية في معناها، فلا بد من البحث في مرحلة سابقة على مرحلة الاعتبار العقلائي، الذي يوجد

باعتبار العقلاء، وهو فعل لهم، وليس فعلاً تسببياً مستعمل الجملة الإنشائية، فإذا فسرنا الإنشائية بالإيجادية لابد أن نلتفت إلى أن إيجادية العقلاء بمنزلة الحكم، يسبقها موضوع، وهو إيجادية مستعمل الجملة الإنشائية، والبحث عن معنى الجملة الإنشائية وتحديد المراد من إنشائيتها ينبغي أن يكون في مرحلة الموضوع السابقة، ونريد في الحقيقة والواقع - إذا قلنا إن معاني الجمل الإنشائية إيجادية - أن نعرف معنى الإيجادية التي يقوم بها مستعمل الجمل الإنشائية، وهذه مرحلة قبل مرحلة جعل العقلاء لاعتباراتهم، وإيجادهم للحكم الاعتباري.

ومن هنا قيل: إن صاحب الكفاية رحمته الله ذهب إلى قبول قول المشهور في أصل الإيجادية، فقال بأن معنى إنشائية الجمل الإنشائية هو الإيجادية، فإذا قال المولى: (أمرتك)، وأفاد جملة فيها إنشاء للطلب؛ فإنه أوجد بهذه الجملة الطلب الإنشائي، ولكنه خالفهم في أن ما يوجد بالجملة الإنشائية ليس هو الطلب في وعاء الاعتبار العقلائي، وإنما هو الطلب في نفس الأمر، وقد فسر (نفس الأمر) في كلامه بالوجود المقابل لمجرد الفرض^(١)، فقبل استعمال مادة الأمر يوجد فرض للطلب، وبلاستعمال الذي يكون إيجاداً للطلب الإنشائي يتحقق للطلب وجود ولكن بوجود منشأ الانتزاع وهو الإنشاء نفسه، وإذا أوجد المتكلم الطلب بالجملة الإنشائية في نفس الأمر فحينئذٍ يعتبر العقلاء

(١) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٣٤.

الطلب الإنشائي العقلاني في لوح اعتباراتهم، ولهذا قال المصنف رحمه الله سابقاً: (والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته)، وسوف يأتي - إن شاء الله - قوله: (وأما الصيغ الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجدة لمعانيها، كما قال المشهور، ولكن في نفس الأمر، أي: قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها، وهذا نحو من الوجود)، أي: هو يختلف عن الوجود الخارجي، والوجود الذهني.

أقسام الحمل، وضابطة الشايح الصناعي:

الثالث: تقدم في مطاوي الأبحاث السابقة أن الحمل الذي ملاكه وجود جهة اتحاد وجهة مغايرة؛ ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الحمل الأولي الذاتي، وهو الذي يكون ملاك الاتحاد فيه في المفهوم، وتكون جهة المغايرة بالاعتبار، كالمغايرة بالتفصيل والإجمال، وهذا كما في (الإنسان حيوان ناطق)، فإن مفهوم الإنسان هو مفهوم الحيوان الناطق، ولا فرق بينهما من حيث الحقيقة والمفهوم، وإنما الفرق هو أن (الحيوان الناطق) تفصيل لمفهوم (الإنسان)، و(الإنسان) إجمال لمفهوم (الحيوان الناطق).

القسم الثاني: هو الحمل الشايح الصناعي، وهو الذي يكون ملاك الاتحاد فيه في الوجود، والاختلاف في المفهوم، وهذا كما في حمل النوع على الفرد، فإنك إذا قلت: (زيد إنسان)، يكون الحمل حملاً شائعاً صناعياً؛ لأن مفهوم

(زيد) هو مفهوم الحصّة من الإنسان مع المنضّمات التي يُعبر عنها بأمارات الشخص، وهذا المفهوم مغاير لمفهوم (الإنسان) الذي هو الحيوان الناطق من دون دخالة أمارات التشخص، فهناك اختلاف مفهومي بين الموضوع والمحمول، لكن مع ذلك يوجد اتحاد خارجي، فإن وجود الكلي - وهو الإنسان - في الخارج بوجود أفرادهِ، والفرد الخارجي وجود واحد، وهو وجود للفرد و- أيضاً- وجود للكلي.

وقد وقع خلاف بين أهل المعقول فيما يسمى بالحمل الشائع الصناعي - وهو القسم الثاني من الحمل، والذي سمي صناعياً؛ لأنه موجود في الصناعات، والفنون، والعلوم - فهل يشمل كل حمل يكون فيه اتحاد في الوجود، ولو كان الوجود ذهنياً، وليس وجوداً عينياً خارجياً؟ أم يختص بمورد كون الاتحاد في الوجود اتحاداً في الوجود العيني والوجود الخارجي؟

وقد ذهب صدر الدين الشيرازي رحمته الله إلى اختصاص الحمل الشائع الصناعي بموارد الاتحاد في الوجود العيني والخارجي، ونسب إليه في وجه ذلك أن الحمل الشائع الصناعي هو الحمل الموجود عند العقلاء أصحاب العلوم، والصناعات، وهؤلاء يبحثون عن الاتحاد الخارجي العيني؛ لأنه هو موضوع الآثار الخارجية التي هي محط اهتمامهم.

وإذا قلنا باختصاص الحمل الشائع الصناعي بمورد كون الاتحاد اتحاداً في الوجود الخارجي؛ فلن يكون حمل المفهوم الكلي على فردهِ من الحمل الشائع

الصناعي مطلقاً، بل لا بد من التفصيل؛ لأنه إن كان الملاك في حمل الكلي على فرده الاتحاد الخارجي في الوجود العيني فيتحقق الحمل الشائع الصناعي الاصطلاحي، وأما إذا كان ملاك الاتحاد في الوجود غير العيني الخارجي، كما إذا كان في الوجود الذهني فلا يكون الحمل حينئذ حملاً شائعاً صناعياً، وبطبيعة الحال لا يكون حملاً أولياً ذاتياً بل لا بد أن يكون قسماً ثالثاً، وقد عبر بعض الأعلام عن هذا القسم الثالث بالحمل الأولي من دون أن يضيف قيد (الذاتي)، فتكون أقسام الحمل ثلاثة، وإذا أضيف حمل الحقيقة والرقيقة - الذي أضافه الصوفيّة، وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية- تكون الأقسام أربعة:

القسم الأول: الحمل الأولي الذاتي، ومناطه الاتحاد المفهومي، والاختلاف الاعتباري.

القسم الثاني: الحمل الشائع الصناعي، وملاكه الاتحاد في الوجود العيني الخارجي، والاختلاف المفهومي.

القسم الثالث: الحمل الأولي، ويدخل فيه حمل المفهوم الكلي على الفرد إذا كان الاتحاد ذهنياً بأن يكون الموضوع الملحوظ هو الوجود الذهني، ويحمل عليه الكلي، وهذا كما في قولنا: (زيد بالحمل الأولي كلي)، فإن هذا ليس حملاً أولياً ذاتياً؛ لأن مفهوم زيد غير مفهوم الكلي الذي هو قبول الانطباق على كثيرين، وليس حملاً شائعاً صناعياً؛ لأن الاتحاد ليس في الوجود العيني، وإنما هو حمل أولي.

القسم الرابع: حمل الحقيقة والرقيقة، وملاكه الاتحاد في الوجود الخارجي بمعنى وجدان الحقيقة لكمال الرقيقة بصورة أتم وأشرف، والمغايرة باختلاف الرتبة.

هذه هي الأمور التي أردنا أن نُمهّد بها قبل بيان ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أن مادة الأمر موضوعة للطلب الإنشائي، وخلاصتها:

تلخيص الأمور التمهيديّة:

ذكرنا أموراً ثلاثة تمهيدية ترتبط بما ذكره المصنف رحمته الله في هذه النقطة:

الأول: هو إن بعض المفاهيم توجد له وجودات ثلاثة: وجود خارجي، ووجود ذهني، ووجود إنشائي، وهذا كما في الطلب فإنه يوجد طلب خارجي، وخارجيته النفس، فهو متحقق في الخارج، إلا أن الخارج بالنسبة إليه صقع النفس، ويوجد طلب ذهني، وهو عبارة عن المفهوم الذي ينتزعه الذهن للطلب النفساني الخارجي، ويوجد طلب إنشائي، وهو الذي يُنشأ، ويكون موجوداً في وعاء الأمور الإنشائية، والاعتباريّة.

الثاني: يختار المصنف رحمته الله رأي المشهور في تفسير إنشائية الجمل الإنشائية بالإيجاد، فالجملة الإنشائية كالجملة الطليبة عنده موضوعة لإيجاد المعنى، وقلنا هو يرى أن الذي يوجد ويُنشأ بالجملة الطليبة يتحقق في عالم نفس الأمر، وليس في وعاء الاعتبار العقلاني، ونقلنا عبارتين له في ذلك: واحدة تدل على أن الإنشاء هو إيجاد وتحقيق وإثبات، وأخرى تدل على أن وعاء

الموجود نفس الأمر، وليس وعاء الاعتبار العقلاني، وذكرنا وجهاً لعدول المصنف عن الإيجادية في وعاء الاعتبار العقلاني إلى الإيجادية في عالم نفس الأمر.

الثالث: هو إن الحمل ينقسم إلى حمل أولي ذاتي، وحمل شائع صناعي، ويوجد خلاف في الاتحاد في الوجود الذي هو ملاك الحمل الشائع الصناعي، فهل المقصود به الاتحاد في الوجود مطلقاً ولو كان الوجود ذهنياً أو إنشائياً؟ أم المقصود خصوص الاتحاد في الوجود العيني والخارجي؟

واختار الملا صدر عليه السلام الثاني، وقلنا على هذا ينبغي أن يُفصل في حمل الكلي على فردة، فإنه إن كان هذا الحمل على الفرد الخارجي المتحقق في الوجود العيني يصدق الحمل الشائع الصناعي وإلا فلا يصدق.

وإذا اتضحت هذه الأمور الثلاثة نأتي عند مطلب صاحب الكفاية عليه السلام، وتبين ما ذكره في مستهل الجهة الرابعة: وهو تحديد ما وضعت له مادة الأمر من الطلب.

فقد ذكر عليه السلام أن مادة الأمر موضوعة للطلب، ولكن ليس للطلب الحقيقي الموجود بالوجود الخارجي في صقع النفس، وهو الذي قيل بأننا ندرکه وجداناً عند إصدارنا لأمر ما؛ فإننا إذا أصدرنا أمراً نُدرك بالوجدان أن عندنا شيئاً في أنفسنا حقيقته الطلب، والمصنف يرى هذا الشيء هو الإرادة، والتي هي فينا الشوق المؤكد، فنحن ندرک وجود طلب حقيقي في أنفسنا، إلا أن

مادة الأمر ليست موضوعة لهذا الطلب الحقيقي، وإذا قيل إن مادة الأمر ليست موضوعة لهذا الطلب الحقيقي فلا يُقصد نفي وضع المادة لوجود الطلب الحقيقي - أو قل الطلب الحقيقي بقيد وجوده الخارجي - فإن هذا المعنى باطل على نحو الوضوح؛ لما مرّ في الأبحاث السابقة مراراً وتكراراً من أن اللفظ ليس موضوعاً للمعاني بقيد الوجود، لا الوجود الخارجي، ولا الوجود الذهني، وإنما هي موضوعة لذات المعنى لا بشرط عن الوجود الخارجي والوجود الذهني، فإذا كان هنالك شيء محتمل في وضع مادة الأمر للطلب الحقيقي فهو وضع المادة لمعنى الطلب الحقيقي الذي قد يوجد بالوجود الخارجي في صقع النفس، وقد يوجد بالوجود الذهني فيما إذا انتزع الذهن منه مفهوماً.

والمصنف رحمته الله يريد أن ينفي هذا المعنى، لا الوضع للطلب بقيد الوجود الخارجي؛ فهذا واضح البطلان، وهو لا ينبغي أن يكون محلاً للخلاف بين المحققين العظام، فهو رحمته الله يريد بالدقة أن ينفي وضع مادة الأمر لمعنى الطلب الحقيقي - الذي هو الشوق المؤكد عنده رحمته الله - كوضع لفظ الشوق المؤكد لمعناه.

وما ذكره المصنف رحمته الله من عدم وضع مادة الأمر لمعنى الطلب الحقيقي متينٌ؛ وذلك لأنه من البين الواضح أن من عنده في نفسه إرادة، والتي هي الطلب الحقيقي، والشوق الأكيد والرغبة الشديدة إلى أن يفعل غيره شيئاً ما، كأن (يُضِرَّ إليه ماءً)؛ لا يُقال عنه: أمر، ويأمر، وهو أمر، فلكي يصدق عليه

أنه أمر لا بد أن يُشيء الطلب، بأن يأتي بأداة من أدوات الطلب، فهو وإن كان طالباً بمعنى وجود الطلب الحقيقي والشوق الأكيد في نفسه، لكنه ليس طالباً ويطلب بالمعنى الذي وضعت له مادة الأمر، ولهذا يصح سلب لفظ الأمر عنه، إلا إذا قام بإنشاء الطلب، بالإتيان بأداة من أدوات الطلب، كصيغة افعل، فحينئذ يصدق أنه أمر، وهذا يعني أن الأمر لا يصدق معناه بمجرد وجود الطلب الحقيقي، بل يتوقف صدق معناه على الطلب الإنشائي، فما وضعت له مادة الأمر خصوص الطلب الإنشائي.

ومن هنا ذهب المصنف رحمته الله بناء على مختاره في حقيقة إنشائية الجمل الإنشائية - وهي الإيجادية - إلى أن مادة الأمر وضعت لإيجاد الطلب، وبعبارة أخرى: لإنشاء الطلب، وبعبارة ثالثة: للطلب الإنشائي، فإن إنشاء الطلب هو الطلب المنشأ؛ لأن الإنشاء عين المنشأ؛ لكون الإيجاد عين الوجود، وعليه سوف تكون كلمة (الطلب) التي هي اسم موضوعة لمعنى الطلب العام، الذي يتحقق له فرد في الخارج، ويتحقق له فرد في الذهن، ويتحقق له فرد أيضاً في عالم الإنشاء، أي: له ثلاثة أنواع من الوجود، أشمل من مادة الأمر التي هي موضوعة لنوع واحد من أنواع الطلب، وهو الطلب الإنشائي، وإذا كان مفاد مادة الأمر الطلب الإنشائي، وليس الطلب الحقيقي الموجود خارجاً في عالم النفس، فسوف يأتي هذا السؤال:

ما هو الحمل الواقع بين معنى مادة الأمر وبين معنى الطلب الذي قلنا إنه

معنى عام كلي يشمل معنى مادة الأمر - أي: الطلب الإنشائي - ويشمل غيره -
أي: الطلب الخارجي، والطلب الذهني -؟

والجواب على هذا السؤال يتكئ على الأمر التمهيدي الثالث الذي ذكرناه
قبل الدخول في بيان مراد صاحب الكفاية رحمته، فإنه إذا بنينا على أن ملاك
الحمل الشائع الصناعي هو الاتحاد مطلقاً - سواء كان الوجود وجوداً خارجياً
أم وجوداً ذهنياً أم إنشائياً - فسوف يكون حمل الطلب على الطلب الإنشائي -
الذي هو مفاد مادة الأمر - من الحمل الشائع الصناعي؛ لأن ملاك الحمل
الشائع الصناعي هو الاتحاد في الوجود، ولو كان الوجود غير العيني
الخارجي، وهذا النحو من الاتحاد محفوظ في قولنا: (مفاد مادة الأمر - وهو
الطلب الإنشائي - طلب)، فيصح أن نقول: طلب بالحمل الشائع الصناعي،
ولا توجد أي حزازة.

وأما إذا قلنا بمقالة الملا صدر رحمته من اعتبار كون الاتحاد في الوجود في
الحمل الشائع الصناعي اتحاداً في الوجود العيني، وبالتالي ينحصر الحمل
الشائع الصناعي في حمل الكلي على فرده الخاص المتحقق في الخارج؛ فهنا لن
يكون حمل (الطلب) على أي فرد من أفراد الطلب حملاً شائعاً صناعياً إلا إذا
كان ذلك الفرد الطلب الحقيقي الذي يوجد في صقع النفس؛ لأن الاتحاد في
الوجود العيني لا يتوفر إلا في الطلب الحقيقي، وأما الطلب الإنشائي
والطلب الذهني فلا يوجد فيهما اتحاد مع مفهوم (الطلب) العام في الخارج،

فلا يكون حمل الطلب عليهما - أي الطلب الإنشائي، والطلب الذهني - من الحمل الشائع الصناعي.

والمصنف رحمته الله بنى على ما بنى عليه الملا صدرا رحمته الله، ولذا قال: (الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر- أي: وضعت له مادة الأمر- ليس هو الطلب الحقيقي)، وهو الطلب الموجود في الخارج في صقع النفس، والذي يكون الاتحاد فيه بينه وبين مفهوم الطلب اتحاداً عينياً، وبالتالي يصح أن يُحمل عليه مفهوم الطلب بالحمل الشائع الصناعي على مبنى الملا صدرا.

تفسير آخر لعبارة المصنف رحمته الله:

وقد فسّر بعض الشّراح كلام صاحب المصنف رحمته الله بتفسير آخر، فقد ذكر أن صاحب الكفاية يريد أن يقول: إن حمل الطلب بالحمل الشائع الصناعي يصح على الطلب الحقيقي وعلى الطلب الإنشائي على حد سواء، ولكن في الطلب الحقيقي الذي هو كيف نفساني، ومتحقق في الوجود الخارجي؛ يصح أن يُقال: (إن الطلب الحقيقي طلب) على نحو الإطلاق، من دون أن تُقيد كلمة الطلب بقيد، فقضية (الطلب الحقيقي طلب) فيها حمل شائع صناعي تام، وأما في الطلب الإنشائي فيصح الحمل لكن لا بد من التقييد بأن يُقال: (الطلب الإنشائي طلبٌ إنشائي)، فتذكر كلمة (إنشائي)، ويوصف بها الطلب المحمول، ولهذا قال المصنف رحمته الله: (ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً،

بل طلباً إنشائياً) فمعنى (لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً إنشائياً): هو أنه يكون بهذا الحمل طلباً، لكن لا على نحو الإطلاق، وإنما على نحو التقييد، فلا بد أن يُقال: (الطلب الإنشائي طلب إنشائي)، ويتحقق الحمل الشائع الصناعي الصحيح.

وهذا الكلام غير واضح؛ فإن الحمل في (الطلب الإنشائي طلب إنشائي) ليس شائعاً؛ لأنه يوجد فيه اتحاد مفهومي، فهو من الحمل الأولي الذاتي، وليس من الحمل الشائع، فالأقرب أن مراد المصنف رحمته الله هو توظيف رأي الملا صدر رحمته الله؛ لبيان أن الطلب الإنشائي - لمكان عدم وجود الاتحاد العيني بينه وبين مفهوم الطلب - لا يحمل عليه مفهوم الطلب العام بالحمل الشائع الصناعي.

نعم، إذا لاحظنا فرداً خاصاً من الطلب الإنشائي مثل الفرد المفاد بقول زيد لغلامه: (افعل أو احضر لي ماء)، وأخذنا هذا الفرد بأن أخذنا طبيعة الطلب الإنشائي، وضممنا إليه الخصوصيات، ككون هذا الطلب صادراً من زيد في الزمان الخاص، والمتعلق بالفعل الخاص وجعلنا الفرد بقيوده موضوعاً، وقلنا: (طلب زيد هذا طلب إنشائي)؛ يكون هنا الحمل غير أولي ذاتي؛ لأنه من حمل الكلي على فرد، ولكن هل يكون حملاً شائعاً صناعياً؟ قد يقول قائل: يكون حملاً شائعاً صناعياً؛ لأن خارجية وعينية كل شيء بحسبه، فخارجية الطلب الحقيقي هو الوجود في صقع النفس، وأما خارجية

الطلب الإنشائي فهي تكون في عالم الإنشاء، فهذا الفرد من الطلب الإنشائي موجود ومتحقق خارجاً، ولكن في وعائه الخاص، وهو وعاء الإنشاءات، فإذا حملنا مفهوم الطلب الإنشائي العام على هذا الفرد من الطلب الإنشائي سيكون هنالك اتحاد عيني، ولكن في وعاء الإنشاء، والاعتبار؛ إذ أي فرق بين حمل مفهوم الطلب على الطلب الحقيقي الخارجي وبين حمل مفهوم الطلب الإنشائي على طلب زيد الإنشائي المتحقق في وعاء الإنشاء؟! ففي كلا الموردين حمل للمفهوم الكلي على فرده، وفي كلا الموردين يوجد اتحاد خارجي، إلا أن الخارجية تختلف باختلاف المصادقين.

وقد يُقال في مقابل ذلك - بناء على مبنى الملا صدرا - بأنه يشترط في الاتحاد الوجودي الموجود في اصطلاح الحمل الشائع الصناعي؛ الاتحاد العيني في الوجود الخارجي الذي يُقابل الوجود الذهني، وليس المقصود الاتحاد في الخارجية مطلقاً، والتي هي تختلف باختلاف الأشياء، فلا يصدق - بناء على هذا المبنى - الحمل الشائع الصناعي حتى في حمل مفهوم الطلب الإنشائي على فرد خاص من الطلب الإنشائي، كما مثلنا في المثال.

إشكال السيد المروج رحمته الله:

وهنا يوجد إشكال لطيف ذكره السيد المروج رحمته الله^(١)، فقد علق على عبارة: (الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي

(١) منتهى الدراية: ج ١ ص ٣٥٩.

يكون طلباً بالحمل الشائع)، بذكر إشكال، وحاصله هو: إن المصنف رحمته الله ذكر أن حمل المفهوم الذي وضعت له لفظة الطلب على الطلب الحقيقي من الحمل الشائع الصناعي.

وهذا منه رحمته الله خلطٌ بين مقامين:

١- مقام معنى اللفظ.

٢- ومقام موضوع الحمل.

فإن اللفظ موضوع لذات المعنى من دون أخذ قيد الوجود الخارجي فيه أو الوجود الذهني، فد(الطلب الحقيقي) كلفظ وتعبير موضوع لذات المعنى، وهو الكيف النفساني الخاص، والذي هو عند المصنف عين الإرادة - كما سوف يأتي - من دون أخذ قيد الوجود، فقيد الوجود ليس جزءاً من المعنى الموضوع له، وهذا المعنى المجرد عن الوجود لا يقع موضوعاً في الحمل الشائع الصناعي؛ لأنه لم يؤخذ فيه الوجود، ويشترط في صحة الحمل الشائع الصناعي الاتحاد في الوجود، وعليه يكون قول المصنف: (الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي) ليس دقيقاً؛ لأن الطلب الحقيقي تعبير يراد به المعنى من دون دخالة الوجود، فإذا جُعل موضوعاً، وقيل (الطلب الحقيقي) فإنه يقصد ذات المعنى من دون أخذ قيد الوجود، فلا يصح أن يُقال: هو (طلب بالحمل الشائع الصناعي)؛ لأنه يشترط الاتحاد في الوجود في الحمل الشائع الصناعي، والموضوع لم يؤخذ فيه الوجود، فلا يوجد اتحاد في الوجود، فلا

يوجد حمل شائع صناعي.

وذكر السيد المروج عليه السلام أن التعبير الدقيق هو أن يقول المصنف عليه السلام: (ليس الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً مطلقاً لا إنشائياً)، أي: يطلق عليه ويستعمل فيه لفظ الطلب من دون أن يقيد بكونه (إنشائياً) مقيداً بالإنشاء، وإذا كان الموضوع الطلب الإنشائي فلا بد من تقييد المحمول بأنه طلب إنشائي، فيؤتى بكلمة (إنشاء)، فإذا قلنا: (الطلب الإنشائي) لا نحمل في طرف المحمول الطلب على نحو الإطلاق، وإنما نقول: (هو طلب إنشائي).

ويمكن أن يُقال انتصاراً للمصنف عليه السلام ودفعاً للإشكال: إن صاحب الكفاية عليه السلام لا يتحدث عن معنى الطلب الحقيقي بما هو موضوع له اللفظ حتى يُقال: ما وضع له اللفظ ذات المعنى بلا أخذ الوجود، وهو لا يقع موضوعاً في الحمل الشائع الصناعي، وإنما يتحدث عن الطلب الحقيقي الخارجي المتحقق في صقع النفس الذي أخذ فيه الوجود، وهو فرد، وأراد أن يقول: إن لفظ مادة الأمر ليست موضوعاً لهذا الفرد الخارجي الموجود المتحقق في الوجود الخارجي، وهو صقع النفس، وإنما هي موضوعة لإيجاد فرد آخر متحقق بنوع آخر من الوجود، وهو الفرد الإنشائي.

فمادة الأمر - كلفظ - إنشائية، وعلاقتها بالمعنى علاقة الإيجاد - كما هو رأي المشهور، ورأي صاحب الكفاية - وإذا كانت مادة الأمر كذلك فلن تكون موضوعة لإيجاد الفرد الحقيقي الذي يوجد في صقع النفس؛ فإن من

اليّن الواضح أن اللفظ لا يُوجد أمراً خارجياً حقيقياً، فمادة الأمر موضوعة لإيجاد الوجود الإنشائي للطلب، وعلى هذا يكون قول المصنف: (الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي) دقيقاً؛ لأن مراده من (معنى الأمر) ما توجده مادة الأمر، وهو ليس الطلب الحقيقي الذي هو الفرد الخارجي؛ لأن اللفظ يُشئ ويوجد المعنى، ولا يوجد الفرد الحقيقي، ولا يُحقق شيئاً في الوجود العيني، فحديثه عن الوجود وعن الطلب الحقيقي الموجود في صقع النفس، وأراد أن يقول: إنه لا يوجد بالأمر الموجود في الجملة الإنشائية الطلبية، وإنما يوجد بها الوجود الإنشائي.

وأما الحديث عن أن لفظ الطلب الحقيقي موضوع لذات المعنى فهذا صحيح، ولكن في غير الألفاظ الإنشائية التي علاقتها بالمعنى علاقة الإيجاد؛ فإن علاقة اللفظ الإنشائي بالمعنى علاقة وجودية، ومعنى (وضع لمعنى) هو أنه يوجد ذلك المعنى، فيحقق وجوداً للمعنى، ولكن ليس الوجود الخارجي، وإنما هو الوجود الإنشائي.

بيان تنزل المصنف ﷺ:

النقطة الثانية: بعد أن بيّن المصنف ﷺ وضع مادة الأمر لخصوص الطلب الإنشائي؛ ذكر - تنزلاً - أنه لو أبيت ورفضت تبادر خصوص الطلب الإنشائي من مادة الأمر، ورفضت عدم صحة سلب الأمر عن الطلب الحقيقي

والخارجي من دون وجود ما يُنشئ أو يبرز الطلب الحقيقي؛ فإننا سوف نقول: إن مادة الأمر موضوعة لمطلق الطلب الشامل للطلب الحقيقي، ولكن عند إطلاق مادة الأمر بلا تقييد بقيد الحقيقي أو بقيد الإنشائي ينصرف الذهن إلى خصوص الطلب الإنشائي؛ وذلك لكثرة استعمال مادة الأمر في الطلب الإنشائي، وكثرة الاستعمال هذه توجب الانصراف.

وهذا الكلام يجري في لفظ (الطلب)، فإنه وإن وضع لمطلق الطلب الأعم من الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي إلا أنه بسبب كثرة استعماله في الطلب الإنشائي ينصرف الذهن عند سماعه إلى خصوص الطلب الإنشائي، فيين لفظ مادة الأمر ولفظ الطلب توافق في المعنى بناء على التنزل؛ إذ كل واحد منهما موضوع لمطلق الطلب، وأيضاً بينهما توافق في المنصرف إليه، وهو خصوص الطلب الإنشائي، وأيضاً بينهما توافق في علة تحقق الانصراف، وهي كثرة استعمال هذين اللفظين في خصوص الطلب الإنشائي، وبهذا انتهى الكلام فيما وضعت له مادة الأمر، فهادة الأمر عند المصنف عليه السلام موضوعة لإيجاد الطلب الإنشائي الصادر من العالي على نحو اللزوم، والطلب الإنشائي تعبير آخر عن الإرادة الإنشائية، فإن التعبير بالطلب الإنشائي، والتعبير بالإرادة الإنشائية، والتعبير بهادة الأمر؛ تعبير ألفاظ مترادفة، فإن هذه التعبيرات الثلاثة (الطلب الإنشائي، الإرادة الإنشائية، الأمر) يراد منها معنى واحد.

وبهذا انتهى الحديث فيما يرتبط بمعنى مادة الأمر الوضعي، ولكن مع

ذلك لم ينته الكلام في النقاط التي ذكرها المصنف رحمته في الجهة الرابعة من جهات مادة الأمر، فإن ملاحظة ما ذكره (شكر الله سعيه) يفيد أن ما تقدم مقدمة لبحث مسألة (الطلب، والإرادة).

اتحاد الطلب والإرادة:

النقطة الثالثة: في مفتاح البحث في اتحاد (الطلب والإرادة)، فقد كان المصنف رحمته يبحث في معنى مادة الأمر، ولكنه بعد أن بين أن وضع مادة الأمر للطلب الإنشائي، فحيث إنه يرى أن الطلب الإنشائي هو الإرادة الإنشائية؛ تعرض لبيان معنى لفظ الإرادة، فذكر رحمته: أن لفظ الإرادة موضوع لمطلق الإرادة، ولكن بسبب كثرة الاستعمال ينصرف الذهن إلى خصوص الإرادة الحقيقية، لا الإرادة الإنشائية التي وضع لها لفظ مادة الأمر، فالمصنف رحمته يرى أن الإرادة تنقسم إلى حقيقية، وإنشائية، ويرى أن الطلب - أيضاً - ينقسم إلى حقيقي، وإنشائي، ويرى أن لفظ الإرادة إذا أطلق ينصرف الذهن إلى خصوص الإرادة الحقيقية، بينما في لفظ الطلب الأمر على العكس من ذلك؛ حيث إنه موضوع لمطلق الطلب، ولكن عند إطلاقه ينصرف الذهن إلى خصوص الطلب الإنشائي.

ثم ذكر رحمته أن اختلاف المنصرف إليه في لفظ الإرادة والطلب هو سبب ذهاب بعض الأصحاب إلى مغايرة الطلب للإرادة، وقيل: إنه يقصد ببعض الأصحاب المحقق الخونساري، والمحقق التقي صاحب الحاشية على المعالم،

وصاحب الفصول عليه السلام.

فبسبب انصراف أذهان هؤلاء الأعلام عند سماع لفظ الإرادة إلى الإرادة الحقيقية، وانصرافها إلى الطلب الإنشائي عند سماع لفظ الطلب، ولأنه يوجد فرق بين الطلب الإنشائي وبين الإرادة الحقيقية؛ توهموا وجود فرق بين الإرادة وبين الطلب، فمالوا إلى المغايرة، وخالفوا العدلية من الإمامية والمعتزلة الذين قالوا بالاتحاد، ووافقوا الأشاعرة الذين قالوا بالمغايرة.

ويرى المصنف عليه السلام أن الصحيح وجود اتحاد بين الإرادة والطلب، ولكن الاتحاد ليس بين الطلب الحقيقي والإرادة الإنشائية أو بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، وإنما بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، وبين الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية، وأما التغير بين الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية فهو أظهر من الشمس، وأبين من الأمس.

وبهذا دخل المصنف عليه السلام في بحث اتحاد الطلب والإرادة، فالمصنف عليه السلام بمناسبة انتقال من بحث تحديد المعنى الوضعي لمادة الأمر - حيث انتهى فيه إلى الوضع للطلب الإنشائي - إلى البحث عن اتحاد الطلب والإرادة، وكانت المناسبة هي ما ذكره من انصراف لفظ الطلب عند إطلاقه إلى الطلب الإنشائي، فإن هذا جعله يتعرض لحال لفظ (الإرادة)، وأنه - أيضاً - موضوع لمطلق الطلب، إلا أنه ينصرف عند الإطلاق إلى الإرادة الحقيقية، واختلاف الانصراف هو سبب ذهاب بعض أصحابنا إلى القول بمغايرة الطلب للإرادة،

والصحيح - وفقاً للإمامية والمعتزلة، وخلافاً للأشاعرة - هو الاتحاد، وأنه لا فرق بين الإرادة وبين الطلب.

دليل المصنف عليه السلام على اتحاد الطلب والإرادة:

النقطة الرابعة: في دليل المصنف عليه السلام على اتحاد الطلب والإرادة، وقبل أن نذكر دليله ننبه على أمر، وهو: أنه لا ينبغي أن يخفى أن المصنف عليه السلام يدعي أموراً ثلاثة:

الأمر الأول: إن هنالك اتحاداً بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية.

الأمر الثاني: إن هنالك اتحاداً بين الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية.

الأمر الثالث: إن هنالك مغايرة بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، أو بين الإرادة الإنشائية والطلب الحقيقي.

دليل الاتحاد بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الحقيقي:

وأما دليل المصنف عليه السلام على الأمر الأول من هذه الأمور وهو اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية فهو الوجدان؛ وذلك لأننا إذا طلبنا من شخص أن يفعل فعلاً ما، كما إذا طلبنا منه أن يُحضر لنا ماءً؛ فإننا لا نجد في داخل أنفسنا إلا أموراً ثلاثة، ولا نجد شيئاً غير هذه الأمور الثلاثة:

الأمر الأول: مقدمات مقدمة الإرادة، وهذه المقدمات بحسب عرض

المصنف عليه السلام ثلاث:

المقدمة الأولى: تصور الشيء مشتملاً على مصلحة، كتصور شرب الماء، وما فيه من المصلحة، أو تصور مصلحة أن يُحضر لنا الغير كأساً من الماء.

المقدمة الثانية: حصول ميل وتحقق هيجان الرغبة فيما تصورنا اشتماله على مصلحة من الأفعال، فإننا إذا تصورنا ما في (شرب الماء) - كفعل لنا - من مصلحة، وهي ارتفاع العطش والظمأ؛ فإننا سوف نميل إلى الشرب، وتهيج في وجداننا الرغبة فيه، وكذلك الأمر إذا تصورنا ما في فعل الغير من مصلحة فإننا سوف نرغب في أن يفعل الفعل المشتمل على المصلحة، وأيضاً سوف يحصل عندنا ميل إلى أن يفعل، و(الميل، الرغبة، الشوق الضعيف) تعبيرات يراد منها معنى واحد، وهو تلك الحالة الوجدانية التي تحصل عندنا عند تصور الفعل الذي فيه مصلحة.

المقدمة الثالثة: التصديق بحصول الفائدة فيما إذا تحقق الفعل، أو الجزم باشتمال الفعل على مصلحة.

وهذه مقدمات ثلاث لمقدمة الإرادة بحسب ترتيب المصنف رحمته.

وقد يقول قائل: إن عادة العلماء على ذكر مقدمات الإرادة بشكل آخر، فإنهم يقولون إن المقدمات:

١- تصور المصلحة.

٢- ثم التصديق بوجودها.

٣- ثم حصول الميل، والشوق.

فلماذا قدم المصنف رحمته الله الميل والرغبة على التصديق؟

والجواب: هذه قضية وجدانية ترجع إلى الوجدان، فإن من تصور وجود مصلحة في فعل، فإنه سوف يجد في نفسه ميلاً وشوقاً ورغبة إلى أن يتحصل على المصلحة الموجودة في الفعل. نعم، يتأكد الميل والشوق، وتشتد الرغبة، بحيث تترتب إرادة ب؛ عد التصديق، فأصل حدوث الميل بمجرد تصور ما في الفعل من مصلحة قد يُقال بأنه موجود بالوجدان، والتصديق يؤثر في اشتداده، وحصول الشوق الأكيد الذي هو الإرادة، فهذه وجدانية، والمصنف رحمته الله يجد الميل والشوق قبل التصديق.

الأمر الثاني: مقدمة الإرادة، وهي الأمر الثاني الذي نجده في أنفسنا، وهي الجزم بدفع ما يوجب أن نتوقف عن الطلب، وقد فُسر كلام صاحب المصنف رحمته الله وهو: (الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه) بأن المقصود منه الجزم بضرورة إزالة العراقيل والموانع التي تمنع عن الفعل المشتمل على المصلحة المصدق بوجودها.

كما أنه فُسر - أيضاً - بتفسير آخر، وهو: إن المقصود الجزم بأنه لا يوجد مانع يمنع من الفعل، فإن الواحد منا لا يكفي أن يتصور ما في الفعل من مصلحة، ويحصل له ميل ويصدق بوجود المصلحة؛ لكي يريد، بل لابد أن يُصدق بأنه بإمكانه أن يفعل ذلك الفعل، بأن لا توجد موانع تمنع من أن يفعل، فحينئذٍ تحصل الإرادة، ومن الذين فسروا كلام المصنف رحمته الله بهذا التفسير

الشيخ التبريزي رحمته الله، فقد قال: (الجزم المزبور في الحقيقة هو الجزء الأخير من مبتدئ الإرادة، وتحصل الإرادة عند خطور الفعل - أي: حضوره في الذهن - والميل إليه، والتصديق لفائدته، والجزم بعدم المانع عن إرادته)^(١).

والذي يظهر من عبارة المصنف هو التفسير الأول، فإنه قال: (الجزم بدفع ما يُوجب توقفه عن طلبه لأجلها)، أي: الفائدة التي يشتمل عليها الفعل؛ فإن الظاهر من (الجزم بدفع ما يوجب التوقف) هو أن يحصل القرار النفسي على دفع العراقيل، وإزالة الموانع، ولكن المناسب لمقدمة الإرادة هو المعنى الثاني؛ لأن إزالة الموانع هي فعل حاصل بعد تحقق الإرادة، فإن من أراد شيئاً يعمل على إنجازها إما بأن يحقق الشيء مباشرة، وذلك فيما إذا كان الشيء لا يحتاج إلى مقدمات، وإما بتحقيقه بعد تحقيق مقدماته، فتكون إرادته لذي المقدمات هي السبب في حدوث إرادة متعلقة بالمقدمات، فإن الواحد منا لا يريد أن يحقق المقدمة قبل أن يريد تحقيق ذي المقدمة، بل لأنه يصدق بوجود مصلحة في ذي المقدمة تحصل له إرادة لتحقيق ذي المقدمة، وحيث إنه لا يتمكن أن يحقق ذا المقدمة إلا بتحقيق مقدماته فتحصل له إرادة تبعية متعلقة بالمقدمات، فما هو من مقدمات الإرادة الجزم بالقدرة على الفعل، وأما الجزم بلزوم إزالة الموانع فهذا أمر متفرع على حدوث الإرادة المتعلقة بالشيء الذي لا يمكن أن يتحقق إلا بإزالة الموانع؛ لأن إزالة الموانع من المقدمات لتحقيق الفعل؛ فإن مقدمات

(١) دروس في علم الأصول: ج ١ ص ٢٨٥.

الفعل تارة تكون وجودية، كوضع السلم للصعود إلى السطح، وأخرى تكون عدمية، وهي عدم الموانع، فتكون إزالة الموانع لرفع وجودها مقدمة لتحقيق الفعل.

الأمر الثالث: هو الإرادة نفسها، وهي ذو المقدمة، فإنه بعد حصول مقدمات مقدمة الإرادة وحصول مقدمة الإرادة تحصل الإرادة، والإرادة هي الشوق الأكيد، وبعد حصول الإرادة يصدر الفعل، وذلك الفعل الذي نفعله.. إما أن نقوم به مباشرة، كأن نحضر الماء، لأننا صدقنا بوجود مصلحة في فعلنا، وإما أن يكون فعل الغير، فننشئ الطلب المتعلق بفعل الغير، وهذا فيما إذا صدقنا بوجود مصلحة في فعل الغير، فإننا إذا تصورنا وجود مصلحة في فعل الغير تحصل عندنا إرادة متعلقة ببعث وتحريك الغير، وتكون هذه الإرادة المتعلقة بالبعث والتحريك داعياً إلى إنشاء الطلب بأي أداة من أدوات الطلب، كمادة الأمر، فهذا ما نجده في أنفسنا فقط، وعليه:

فإذا لم يكن شيء في وجداننا وراء مقدمات الشوق من التصور، والميل، والتصديق، ووراء الجزم بعدم المانع، ولا يوجد شيء وراء الإرادة وهي الشوق الأكيد نفسه، وفي نفس الوقت إذا أمرنا أحداً بفعل، فإنه يوجد طلب حقيقي؛ فلا محالة لا بد أن نقول: بأن هذا الطلب الحقيقي ليس إلا الإرادة الحقيقية، وهي الكيف النفساني الذي يسمى بالشوق الأكيد؛ لأنه لا يوجد إلا مقدمات الإرادة، ومن الواضح أن الطلب الحقيقي ليس شيئاً منها؛ إذ ليس

الطلب الحقيقي تصور مصلحة الفعل أو الميل أو الجزم باشتغال الفعل على مصلحة أو الجزم بعدم وجود مانع، وعليه فسوف نكون بين خيارين:
الخيار الأول: أن ننكر وجود الطلب الحقيقي في أنفسنا.

الخيار الثاني: أن نقول هو الأمر الأخير الباقي من الأمور الوجدانية التي نجدها في أنفسنا عند طلب شيء من الغير، وهو الإرادة الحقيقية.

والخيار الأول باطل؛ إذ لا يمكن إنكار وجود الطلب الحقيقي فيما إذا طلبنا من شخص أن يحضر لنا الماء - مثلاً - فنحن نطلب جداً أن يحضر الماء، ونفرق بين حالة الجد وحالة اللعب والهزل، فيتعين الخيار الثاني، وهو إن الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، فلا يوجد شيء حقيقته الطلب مغاير للإرادة الحقيقية الموجودة عندنا فيما إذا قمنا بالطلب.

اتحاد الطلب والإرادة في الله تعالى:

والأمر كذلك بالنسبة إلى الله ﷻ، فإن الله ﷻ وإن كان يستحيل ثبوت الإرادة الحقيقية الموجودة عندنا فيه ﷻ؛ لأن الإرادة الموجودة عندنا كيف نفساني، وهي الشوق الأكيد، وهي من الأمور الحادثة، والباري ﷻ أجل وأعلى من أن يكون محلاً للحوادث، فهو ليس مريداً بالمعنى الموجود عندنا؛ إلا أنه عند المصنف ﷻ مريد بمعنى آخر، وذلك المعنى هو العلم بما في فعل العباد من مصلحة، فإذا أمر الله ﷻ العباد بشيء بأن قال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا

تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ لا يكشف هذا الأمر عن وجود إرادة بمعنى الكيف النفساني، وإنما هو يدل على وجود علم باهتمام فعل العباد للصلاة على مصلحة تعود عليهم، وهذا هو الذي من أجله أمر الباري ﷻ، إلا أن هذه الإرادة الموجودة عنده ﷻ - وهي علمه بالنظام الفعلي للعبد، وهي إرادته الحقيقية - متحدة مع طلبه الحقيقي، أو قل: إن الإرادة التشريعية الحقيقية في الله ﷻ هي طلبه، فليس هنالك شيء يسمى طلباً حقيقياً في الله وراء علمه باهتمام أفعال العباد على المصلحة، فإن علمه هذا - وهو إرادته - هو طلبه الذي يكون داعياً إلى أن يوجد ﷻ الطلب الإنشائي بصيغة الأمر، أو بادة الأمر، فتوجد إرادة حقيقية - وهي الإرادة التشريعية - وهي عبارة عن علمه باهتمام أفعال العباد على مصلحة، ويوجد طلب حقيقي، هو عين إرادته ﷻ التي هي العلم، ويوجد استعماله ﷻ لصيغة الأمر أو لمادة الأمر، وما يوجد باستعماله ﷻ للجملة الإنشائية الطلبية، وهو الطلب الإنشائي، فالطلب الإنشائي يختلف عن الطلب الحقيقي، فالطلب الإنشائي هو الذي يتحقق باستعمال الجملة الطلبية الإنشائية، وأما الطلب الحقيقي فهو علمه ﷻ بالنظام الفعلي للعباد، وهناك اتحاد بين طلبه الحقيقي وبين علمه بالنظام الفعلي للعباد، فإن علمه بالنظام الفعلي للعباد هو إرادته الحقيقية، وهي طلبه الحقيقي، فيوجد اتحاد بين طلبه ﷻ الحقيقي وبين إرادته الحقيقية.

(١) سورة الروم: آية ٣١.

والحاصل: إن مقصود المصنف ﷺ بالاتحاد هو: الاتحاد بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، ودليله هو الوجدان، فإننا إذا طلبنا لا نجد شيئاً موجوداً في أنفسنا وراء الإرادة، ومقدمات الإرادة، وحيث إن مقدمات الإرادة لا يمكن أن تكون هي الطلب الحقيقي، فلا بد أن يكون هو الإرادة، وإلا يلزم أن نقول بعدم وجود الطلب الحقيقي من رأس، مع أننا نجزم بوجود طلب حقيقي.

دليل الاختلاف بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي:

وأما دليل المصنف على الأمر الثالث - ونبدأ به قبل الأمر الثاني - وهو وجود اختلاف بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الإنشائي؛ فيقول المصنف ﷺ في بيان المغايرة بين الطلب الحقيقي والإرادة الإنشائية أو بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي: (ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس، وأبين من الأمس)، ومراده ﷺ هو: إن الإرادة الحقيقية لما كانت متحققة في صقع النفس وهي كيف النفساني، والشوق الأكيد، أو العلم بالمصلحة الموجودة في فعل العباد - كما في مورد الله ﷻ - فلا يمكن أن يُقال باتحادها مع الطلب الإنشائي الذي هو وجود آخر، موجود بنوع آخر من الوجود، وهو الوجود الاعتباري الإنشائي، وهذا أمر واضح يبين لا نحتاج أن نتكفل لإثباته إقامة الدليل والبرهان عليه، فيكفي التصور؛ لكي يحصل التصديق بالمغايرة.

دليل الاتحاد بين الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي:

وأما دليل الأمر الثاني: - وهو اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية - فلم يتعرض له المصنف رحمه الله صراحة، ولكن الأمر فيه سهل، فإنه يُعلم بما ذكره المصنف (شكر الله سعيه)، فإنه إذا قيل بأن الطلب الحقيقي هو عين الإرادة الحقيقية، وقيل بأن الطلب الحقيقي الذي هو عين الإرادة الحقيقية قد يكون له فرد آخر، وهو الطلب الإنشائي الاعتباري؛ فلا محالة سوف يكون ذلك الفرد الآخر الذي هو وجود إنشائي للطلب الحقيقي - أيضاً - وجوداً إنشائياً للإرادة الحقيقية؛ لأن الإرادة الحقيقية عين الطلب الحقيقي، فما كان وجوداً إنشائياً للطلب الحقيقي فسوف يكون وجوداً إنشائياً للإرادة الحقيقية، فيكون إرادة إنشائية.

وقلنا بهذا انتهى المصنف من بحث (الطلب، والإرادة)، إلا أنه رحمه الله من باب الكلام يجر الكلام أراد أن يُبين أنه كما في الجمل الطلبية الإنشائية لا يوجد شيء وراء الإرادة يسمى بالطلب، فكذلك في الجمل الخبرية والجمل الإنشائية غير الطلبية، كجملة الاستفهام، أو التمني، أو الترجي؛ لا يوجد شيء آخر، وهو الذي توهمه الأشاعرة، كما توهموا شيئاً آخر وراء الإرادة يسمى الطلب، فقالوا بالكلام النفسي.

مناقشة الأشاعرة في الكلام النفسي:

وبهذا وجد المصنف رحمه الله نفسه في بحث (الكلام النفسي)، فأراد رحمه الله أن يُبطل

ما ذهب إليه الأشاعرة من وجود شيء يسمى بالكلام النفسي، وحاصل ما ذكره رحمه الله هو إن الأشاعرة قالوا في جملة الطلب بوجود شيء غير الإرادة يسمى بالطلب، وهو من الكلام النفسي، وفي الجمل الخبرية بوجود شيء غير العلم - تصور الموضوع، والمحمول، والنسبة - وهو الإخبار^(١)، وهو - أيضاً - من الكلام النفسي، وأما في سائر الجمل - وهي الجمل الإنشائية غير الطلبية - فيوجد شيء، ولكن لم يسم باسم خاص في كلماتهم، غير الطلب وغير الإخبار، ففي جملة الاستفهام وجملة التمني يوجد شيء يختلف عن حالة التمني، والاستفهام - أو قل عن الشوق إلى التمني أو الشوق إلى حصول العلم - وقالوا إن هذا الشيء من الكلام النفسي، فزعموا أن في النفس كلاماً هو غير الكلام اللفظي، وليس الكلام الملفوظ إلا دليلاً على ذلك الكلام النفسي غير الملفوظ، وهذا كما قال الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وقد اتضح مما سبق أنه لا يوجد في الجملة الطلبية شيء يسمى الطلب وراء الإرادة، وتبين أن دليل الوجدان يُثبت اتحاد الطلب والإرادة، والأمر كذلك في الجملة الخبرية، فإنه لا يوجد إلا العلم بثبوت النسبة أو بعدم ثبوتها في جملة (زيد عالم) أو جملة (زيد ليس عالماً)، ولا يوجد شيء اسمه (إخبار) وراء تصور الموضوع، والمحمول، والنسبة.

(١) شرح التجريد للقوشجي: ص ٤٢٠.

وكذلك الحال في الجمل الإنشائية غير الطلبية، كجملة التمني، فإنه لا يوجد شيء وراء حالة الشوق لحصول التمني يسمى بالكلام النفسي، واستعمال صيغة التمني في معناها الخاص الذي وضعت له دال بالالتزام على وجود هذه الحالة، وهي حال التمني - أو قل: الشوق إلى تحقق التمني - وثبوت النسبة الذهنية، أو العلم بثبوت النسبة، أو عدم ثبوتها؛ ليس من الكلام، وكذلك وجود حالة التمني، وإنما هي من الموجودات الخارجية، غايته هي موجودة في صقع النفس.

وعليه فلا يكون وجود النسبة الذهني أو العلم بالنسبة أو وجود الشوق إلى التمني أو إرادة الإخبار أو إرادة إبراز التمني بجملة التمني، وغير ذلك؛ دليلاً على وجود الكلام النفسي، ولو كانت إرادة الكلام الموجودة في النفس كلاماً، فإن النفس قبل تحقيق الأفعال الاختيارية سواء كانت تلك الأفعال ألفاظاً يتلفظ بها المرید، أم كانت أفعالاً جوارحية توجد عندها إرادة؛ فيلزم أن يوجد بجانب الكلام النفسي أيضاً الصعود النفسي، فيما إذا أراد الشخص أن يصعد إلى السطح، والنزول النفسي فيما إذا أراد أن ينزل بعد صعوده، وأيضاً يثبت الكلام الأكلّي فيما إذا أراد أن يأكل، والكلام الشربي فيما إذا أراد أن يشرب وهكذا، فسوف يكون في البين أمور كثيرة نفسية بعدد الإرادات التي تحدث قبل الأفعال الإرادية؛ إذ أي فرق بين إرادة الإخبار أو الإنشاء وبين إرادة الأكل، لكي يُقال في مورد إرادة الإخبار والإنشاء بوجود كلام نفسي،

وأما في مورد الأكل ونحوه فلا يوجد؟!!

إذن القول بوجود الكلام النفسي قول باطل، ولا يشتمل على معنى محصل، وبهذا انتهى دليل المصنف رحمه الله على عدم ثبوت الكلام النفسي.

في مناقشة استدلال الأشاعرة على مغايرة الطلب للإرادة:

النقطة الخامسة: في مناقشة استدلال الأشاعرة على مغايرة الطلب للإرادة وبالتالي على ثبوت الكلام النفسي؛ فإنهم يجعلون الطلب الحقيقي من الكلام النفسي، ويزعمون أنه مخالف للإرادة، وهو يثبت في مورد الكلام فقط، وليس هو الإرادة لكي يُقال: هو ثابت في كل إرادة لفعل سواء كان الكلام أم لا. وقد ذكر المصنف رحمه الله للأشاعرة دليلين، ويراد بهما إثبات الكلام النفسي - أيضاً:-

الدليل الأول: ونُبِّئنه ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن مادة الأمر - مثلاً -: قد تستعمل مع إرادة متعلق الأمر، وقد تستعمل مع عدم إرادة متعلق الأمر.. أما استعمالها في مورد إرادة متعلق الأمر فهذا كما إذا أمر السيد غلامه بأن يُحضر له الماء، وهو يريد منه جدًّا أن يُحضر الماء، لأنه عطشان ويريد أن يشرب، فهنا يوجد طلب حقيقي، و- أيضاً- توجد إرادة.

وأما استعمال مادة الأمر في مورد عدم وجود الإرادة الحقيقية فقد ذكر الأشاعرة له موردين:

المورد الأول: مورد الأمر الصادر بداعي الاختبار، فلو قال السيد غير العطشان، والذي لا يريد أن يشرب الماء، ولا غرض له في إحضار الماء؛ لغلامه: (أحضر لي ماءً)، بغرض معرفة أن هذا الغلام هل هو غلام مطيع أم لا؟ فهنا لا توجد إرادة في إحضار الماء نفسه، ولكن يوجد طلب حقيقي.

المورد الثاني: مورد الأمر الصادر بداعي الاعتذار، كما إذا كان الغلام معلوم الحال وأنه ليس مطيعاً، وإذا أراد منه سيده فعلاً، وأمره به لا يمثل، فأراد السيد أن يُعاقبه ولكن يخشى إذا عاقبه ابتداءً أن يحتج عليه الغلام أو يحتج عليه غيره، ويقول له: لماذا تضربه بلا سبب؟ فقام السيد بإصدار أمر لكي يعصيه الغلام، فهو يريد من الغلام أن يعصي، ولا يريد من الغلام أن يطيع، وعلى هذا القصد قال للغلام: (أحضر الماء)، فهنا لا توجد إرادة حقيقية وراء هذا الأمر، ولكن يوجد طلب حقيقي، ولولا وجود الطلب الحقيقي لما تحقق غرض السيد، وهو أن يُعاقب الغلام بلا ملامة؛ إذ لا يجوز أن يُعاقب الغلام إلا على معصية الأمر الحقيقي.

والنتيجة التي تحصلنا عليها من هذه المقدمة هي إنه قد يتحقق الأمر فيتحقق الطلب الحقيقي مع الإرادة، وقد يتحقق الأمر ويتحقق الطلب الحقيقي، ولا تتحقق الإرادة.

المقدمة الثانية: إذا جاز انفكاك الطلب الحقيقي عن الإرادة، ووجود الطلب في مورد لا وجود للإرادة فيه، كما في مورد الاختبار والاعتذار؛ دل

ذلك على اختلاف الطلب الحقيقي عن الإرادة، فهناك شيء في مورد الأمر يسمى بالطلب، وهو يختلف عن الإرادة، وذلك الأمر هو الكلام النفسي، ففي مورد الاختبار والاعتذار وجد الطلب الحقيقي مع عدم وجود الإرادة، وهذا يدل من جهة على مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة، ويدل من جهة أخرى على وجود الكلام النفسي؛ لأن الكلام النفسي ليس إلا هذا الطلب الحقيقي.

مناقشة المصنف رحمته الله لدليل الأشاعرة الأول:

وأشكل المصنف رحمته الله على هذا الاستدلال بأننا في مورد الاختبار والاعتذار نلتزم بأنه لا يوجد طلب حقيقي، فما ذكر في المقدمة الأولى من وجود طلب حقيقي ينفك عن الإرادة مرفوض؛ إذ في المورد الذي تنفك فيه الإرادة الحقيقية وترتفع يرتفع بارتفاعها الطلب الحقيقي، فمن طلب من غلامه أن يحضر ماءً بداعي الاختبار أو الاعتذار فكما لا توجد إرادة حقيقية له فإنه لا يوجد عنده طلب حقيقي - أيضاً - وما هو موجود خصوص الطلب الإنشائي الذي هو مدلول أداة الأمر، كما في الأمر، ولا وجود لشيء آخر يسمى بالطلب الحقيقي، لكي يزعم أنه الكلام النفسي، كما فعل الأشاعرة، فغاية ما يُثبت كلام الأشاعرة وجود طلب إنشائي، ونحن نقول بأنه متحقق، وهو الإرادة الإنشائية، ولا يُثبت وجود طلب حقيقي، لكي يُقال: إنه ثبوت الطلب الحقيقي مع عدم الإرادة الحقيقية، وهذا يدل على مغايرة الطلب للإرادة. ولا محذور في أن يوجد الطلب الإنشائي ولا توجد الإرادة الحقيقية؛ لأن

الطلب الإنشائي مغاير للإرادة الحقيقية، فانفكاك الإرادة الحقيقية وبالتالي الطلب الحقيقي عنه - أي: عن الطلب الإنشائي - ليس فيه إي إشكال؛ فإن الطلب الحقيقي - الذي هو الإرادة الحقيقيّة - قد يجتمع مع الطلب الإنشائي - الذي هو الإرادة الإنشائيّة - وقد لا يجتمع، بأن يتحقق طلب إنشائي، ولا يتحقق طلب حقيقي، كما في مورد الاختبار والاعتذار.

فالكلام في الدليل الأول الذي أقامه الأشاعرة لإثبات الكلام النفسي بمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة، وخلاصة هذا الدليل:

زعم الأشاعرة أن في بعض موارد الأمر أو إنشاء الطلب يوجد طلب حقيقي، ولكن لا توجد إرادة حقيقية، كما في مورد الاختبار، ومورد الاعتذار، وهذا غير صحيح؛ فإنه في الموارد التي لا توجد فيها إرادة حقيقية لا يوجد طلب حقيقي، فلا طلب حقيقي في مورد الاختبار، والاعتذار، وإنما الموجود الطلب الإنشائي، فما تحقق وانفكت عنه الإرادة هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي، ونحن نلتزم بمغايرة الطلب الإنشائي للإرادة الحقيقية.

دفع اشكال عن كلام المصنف رحمته الله:

وقد يُطرح على كلام المصنف رحمته الله إشكال، فإنه قد يقول قائل: كيف يقول المصنف رحمته الله بعدم وجود طلب حقيقي في مورد الاختبار والاعتذار مع أن تحقق غرض الاختبار والاعتذار فرع وجود طلب حقيقي، فإنه إذا لم يكن في البين طلب حقيقي لا يجب على العبد أن يمثل في مورد

الطلب الاختباري ومورد الطلب الاعتداري، وإذا لم يجب على العبد الامتثال لا يدل عدم امتثاله على أنه لا يطيع المولى فيما لو طلب منه المولى بالطلب الحقيقي، فتنتفي فائدة الاختبار، كما أنه إذا لم يجب على العبد أن يمثل لم يستحق العبد العقوبة على تقدير المخالفة، فلم تتحقق فائدة الاعتذار؛ إذ العبد لا يجب عليه الامتثال؛ لعدم وجود الطلب الحقيقي، فلا يسوغ للمولى أن يُعاقبه إذا عصى؟! وعليه فلا بد أن يقول المصنف رحمته الله بوجود طلب حقيقي في مورد الأمر الاختباري، و الاعتداري، وإذا قال بوجود طلب حقيقي فلا بد أن يقول بمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية؛ لأنه يوجد اتفاق على عدم وجود إرادة حقيقية في مورد الأمر الاختباري، و الاعتداري.

وأجاب الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله (١) بأن تحقق غرض الاختبار والاعتذار لا يحتاج إلى وجود طلب حقيقي، بل يكفي وجود طلب صوري، والطلب الصوري موجود ومتحقق في مورد الاختبار والاعتذار. وبيان كلامه (زيد في علو مقامه) هو: إنه إذا قال المولى لعبده: (أمرك بكذا)، فإنه توجد صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يأمر المولى العبد، وهو يريد جداً و حقيقة متعلق الأمر، وهنا لا بد من امتثال العبد، ويكشف عدم امتثاله على أنه غير مطيع، وعلى استحقاقه للعقوبة، والتأديب.

(١) بداية الوصول إلى كفاية الأصول: ج ١ ص ٣٢٥.

الصورة الثانية: أن يأمر المولى عبده مع عدم وجود طلب حقيقي وإرادة حقيقية، ويظهر للعبد أن المولى لا يريد متعلق الطلب حقيقة، وإنما هو أو وجد طلباً إنشائياً فقط، وهنا لا يوجد أمر جدي يحكم العقل بلزوم امثاله، ومثل هذا الأمر الذي يعلم العبد بأنه ليس جدياً لا ينفع لتحقيق غرض الاختبار، وغرض الاعتذار.

الصورة الثالثة: أن يأمر المولى وهو لا يريد حقيقة وجداً متعلق الأمر، وإنما يريد الاعتذار أو الاختبار، أو أي شيء آخر غير تحقيق المتعلق، ولكن العبد لا يعلم بعدم ثبوت الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي، وإنما عنده ظاهر الأمر الذي يكشف عن وجود إرادة وطلب حقيقيين، وهنا يوجد أمر ظاهري وصوري، ولا يوجد طلب حقيقي، وإرادة حقيقية، وفي هذه الصورة مع أنه لا يوجد طلب حقيقي إلا أن العبد حيث يعتقد ظاهراً وجود الطلب الحقيقي فعليه أن يمثل، وعدم امثاله قبيح؛ لأنه تجر، والمتجري يستحق العقاب، فغرض الاعتذار سوف يكون متحققاً بسبب وجود هذا الأمر الصوري، وأيضاً غرض الاختبار سوف يكون متحققاً؛ لأنه حيث يجب على العبد في الظاهر أن يمثل فيمكن أن يكون هذا الأمر الصوري كاشفاً عن كونه مطيعاً أو غير مطيع، والمصنف عليه السلام يقول: إني وإن التزمت في مورد الاعتذار والاختبار بعدم الطلب الحقيقي إلا أنني أرى تحقق غرض الاختبار، والاعتذار؛ لأن موردهما الصورة الثالثة، وهي التي يوجد فيها أمر صوري،

بأن كان العبد لا يعلم بعدم وجود طلب حقيقي، بل عنده إنشاء للطلب يكشف عن وجود طلب حقيقي، والمشكل اختلط عليه الأمر، حيث لم يميز بين الصورة الثالثة وبين الصورة الثانية التي لا يوجد فيها حتى الأمر الصوري، فقال: إذا لم يوجد طلب حقيقي يلزم انتفاء الغرض من الاختبار، والاعتذار، مع أن انتفاء الغرض من الاختبار والاعتذار يختص بالصورة الثانية التي لا يوجد فيها طلب حقيقي، ولا يوجد فيها طلب صوري.

إذن، هذا الإشكال لا ينبغي أن يسجل على كلام المصنف رحمته، ولا يمكن أن يكون تشييداً لما ذكره الأشاعرة؛ لأن المصنف يقول إنه إذا لم توجد إرادة حقيقية فأنا ألتزم بعدم وجود طلب حقيقي، وإذا لم يوجد طلب حقيقي فهذا لا يعني انتفاء فائدة الأمر الاعتدالي والاختباري مطلقاً لعدم الطلب الحقيقي، بل لا بد أن نفصل بين صورتين:

الصورة الأولى: صورة اطلاع العبد على عدم وجود الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، فهنا حيث لا يجب الامتثال، ولا يكون الأمر الصوري ثابتاً؛ فلا يتحقق غرض الاعتذار، والاختبار.

الصورة الثانية: أن لا يكون العبد مطلعاً على عدم وجود الطلب الحقيقي، والإرادة الحقيقية، وهنا مع عدم وجود الطلب الحقيقي إلا أن الأمر الصوري موجود، وبه يتحقق غرض الاختبار، والاعتذار.

ثم إن المصنف رحمته بعد أن ناقش الدليل الأول الذي استدل به الأشاعرة

على مغايرة الطلب للإرادة - وكانت خلاصة المناقشة هي: إننا نلتزم في مورد الاعتذار والاختبار بعدم وجود الطلب الحقيقي، وبالتالي بعدم وجود الإرادة الحقيقية، وإنما يوجد الطلب الإنشائي فقط، ولا مشكلة في انفكاكه عن الإرادة الحقيقية - ذكر كلامين:

إيقاع التصالح بين الطرفين:

الكلام الأول: هو إنه يمكن إيقاع التصالح بين الطرفين المختلفين - وسوف يأتي ما يحتمل في هذين الطرفين اللذين أراد المصنف رحمته الله أن يوقع التصالح بينهما - وإيقاع التصالح بينهما بأن يُقال:

إن مراد الجميع واحد، ولا خلاف معنوياً بين الطرفين، وإنما يوجد بينهما خلاف لفظي فقط؛ فإن من يقول بالاتحاد يقصد اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، واتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، ومن يقول بالمغايرة يقصد مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الإنشائية، ومغايرة الإرادة الحقيقية للطلب الإنشائي، مع أنه يرى وجود اتحاد بين الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي، وبين الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي، ووجه هذا الجمع هو إنه لما كان المتبادر من لفظ الطلب هو الطلب الإنشائي، والمتبادر من لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية؛ فإذا قال من يرى المغايرة العبارة التالية: (الإرادة غير الطلب)؛ فإن المتبادر من قوله: (الإرادة) في طرف الموضوع الإرادة الحقيقية؛ لأن الذي يتبادر من لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية،

والمتبادر من قوله: (الطلب) في طرف المحمول، الطلب الإنشائي؛ لأن الطلب الإنشائي هو المتبادر من لفظ الطلب.

وعليه، فلا جزم بأن صاحب هذه العبارة ينكر اتحاد الطلب والإرادة في المفهوم، فإنه قد يريد أنهما واحد في الحقيقيين وكذلك في الإنشائيين هما واحد، وإذا كان مفهوم الطلب الحقيقي مع مفهوم الإرادة الحقيقية واحداً، فسوف يكون مصداقهما واحداً، وهذا نظير الاتحاد بين مفهوم الإنسان، ومفهوم الحيوان الناطق، فإنه لما كان اتحاداً مفهوماً بينهما كان مصداقهما واحداً، فزيد هو مصداق للإنسان وهو مصداق للحيوان الناطق، والأمر كذلك في الأمر النفساني الموجود في صقع النفس، فإنه مصداق لمفهوم الإرادة الحقيقية، وهو مصداق - أيضاً - لمفهوم الطلب الحقيقي، كما أنه إذا كان هنالك اتحاد بين الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي في المفهوم فسوف يكون هنالك اتحاد بينهما في الإنشاء، بمعنى أن إنشاء أحدهما هو - أيضاً - إنشاء للآخر.

وجه أمر المصنف بالفهم:

ثم قال رحمته الله: (فافهم)، ويوجد احتمالان في أمره بالفهم:

الاحتمال الأول: ما فهمه جملة من شراح ومعلقي كتاب الكفاية، وهو إن المصنف رحمته الله لما كان ناظراً إلى إيقاع التصالح بين من ذهب إلى اتحاد الطلب والإرادة وبين الأشاعرة الذين هم الطرف الثاني - والذين قالوا بالمغايرة - قال: (فافهم)؛ لبيان أن ما ذكره من إمكانية جعل الخلاف بين الأشاعرة وبين

أهل الحق ومن وافقهم من المعتزلة؛ خلافاً لفظياً؛ ليس تاماً؛ إذ لا يمكن حمل مراد الأشاعرة من المغايرة على المغايرة بين الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية، مع اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، وفي وجه عدم إمكان حمل رأي الأشاعرة على إرادة الاتحاد الحقيقي بين الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي، والمغايرة بين الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية؛ يوجد تقريران:

التقريب الأول: هو إن حمل كلام الأشاعرة على إرادة المغايرة بين الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية مع القول باتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية؛ لا ينسجم مع استدلالهم المتقدم، فإنهم استدلوا بوجود الطلب الحقيقي في مورد الاختبار والاعتذار، مع عدم وجود الإرادة الحقيقية، ومن الواضح أن الأشاعرة يزعمون في دليلهم هذا وجود الطلب الحقيقي، لا مجرد وجود الطلب الإنشائي، ولهذا حكموا باستحقاق العبد للعقوبة في مورد الأمر الاعتذاري فيما إذا خالف، وكذلك حكموا بأن الأمر الاختباري يكشف عن حال العبد، وأنه هل يطيع أوامر المولى أم لا؟ وما ذاك إلا لوجود طلب حقيقي، وهو المصحح للاعتذار، والموجب لتحقيق فائدة الاختبار.

فالقول بأنهم ينكرون وجود طلب حقيقي وراء الإرادة الحقيقية لا ينسجم مع دليلهم هذا؛ لأنهم بهذا الدليل أرادوا أن يُثبتوا وجود طلب حقيقي مع عدم وجود إرادة حقيقية.

كما إن حمل كلام الأشاعرة على ما اختاره المصنف رحمته الله لا ينسجم مع دليلهم

الثاني الذي سوف يأتي الكلام فيه، وهو ادعاؤهم وجود طلب حقيقي في أمر الكفار بالإيمان، والعصاة من المؤمنين بالطاعة، مع عدم وجود إرادة حقيقية، فإن حمل كلام الأشاعرة على إرادة وجود طلب إنشائي فقط في مورد أمر الكفار بالإيمان مع عدم وجود طلب حقيقي، لا ينسجم مع دليلهم الذي أرادوا به أن يثبتوا وجود طلب حقيقي لله ﷻ مع عدم وجود إرادة حقيقية.

إذن، التقريب الأول لعدم صحة ما ذكره المصنف ﷻ من وجه لإيقاع التصالح بين من قال بالاتحاد والأشاعرة الذين قالوا بالمغايرة؛ هو عدم انسجام هذا الوجه التصالحي مع استدلال الأشاعرة على المغايرة بين الطلب والإرادة؛ فإن استدلالهم يدل على وجود خلاف معنوي، لا مجرد خلاف لفظي.

التقريب الثاني: هو إن حمل كلام الأشاعرة على وجود اتحاد بين الطلب الإنشائي والإرادة الإنشائية، واتحاد بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية؛ لا ينسجم مع غرضهم من إثبات مغايرة الطلب للإرادة، فإن غرض الأشاعرة هو إثبات الكلام النفسي؛ وذلك لكي يثبتوا صفة قديمة لله ﷻ، وهي صفة التكلم، وهي ثابتة في الأزل، كثبوت صفة العلم، والقدرة، والحياة، فإن علماء الكلام اختلفوا في قدم وحدوث القرآن، فذهب بعض المتكلمين إلى قدم ألفاظ القرآن الكريم، بل ذهب بعضهم إلى قدم الجلد المكتوب عليه القرآن، وذهب من عنده علم وفهم إلى أن الألفاظ سواء كانت ألفاظاً قرآنية أ ألفاظاً

غير قرآنية حادثة، ولا يمكن أن تكون قديمة، فالوجود اللفظي للقرآن حادث، فضلاً عن الوجود الكتبي، الذي هو وجود حقيقي لخطوط، ووجود اعتباري للوجود اللفظي للقرآن الكريم، ولا يوجد وراء ألفاظ القرآن الكريم إلا المعاني التي يعلم بها الله ﷺ بعلمه الأزلي، وصفة العلم ليست صفة التكلم، وكونه ﷺ عالماً يختلف عن كونه متكلماً، وعلم الله القديم المتعلق بالمعاني القرآنية متعلق بأمور قديمة، ومتعلق بأمور حادثة؛ لأن بعض معاني القرآن معاني قديمة، مثل وحدانية الله، وعلم الله، وقدرته، وبعض معاني القرآن معاني حادثة مثل أحداث غزوة بدر، وأحد، وما يرتبط بسيرة النبي ﷺ، والأحداث الواقعة في زمانه، وتشريع الأحكام، وبعضها لم يقع أصلاً، ولا وجود له، كالساعة، فلفظ القرآن حادث، والمعنى يتعلق به العلم، سواء كان قديماً أم كان حادثاً.

وفي مقابل هذا اختار الأشاعرة رأياً جديداً أرادوا أن يُحافظوا فيه على صفة التكلم كصفة قديمة، مع القول بحدوث ألفاظ القرآن الكريم، فقالوا: إن الله ﷻ صفة قديمة قائمة بذاته، وهي الكلام، وحيث إن هذه الصفة قديمة فهو ﷻ متكلم من الأزل، وليس المقصود أنه متكلم بالكلام اللفظي الحادث، وإنما المقصود هو متكلم بالكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي، فالكلام اللفظي موضوع للدلالة على الكلام النفسي، والباري ﷻ متكلم من الأزل بالكلام النفسي، لا بالكلام اللفظي الحادث.

وقد استدلووا على هذا المدعى بأن الباري ﷻ متكلم بالاتفاق؛ فإن من أسمائه المتكلم، ومن صفاته الكلام، كيف؟! وقد قال ﷻ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، فإذا كان ﷻ متكلماً فلا بد أن نقول بأنه متكلم من الأزل؛ لأنه لو لم يكن متكلماً من الأزل للزم من ذلك أن تكون الذات متصفة بأمر حادث، فإن معنى أنه تعالى متكلم هو أن الكلام يحل فيه، فإذا كان الكلام حادثاً فيلزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث، فلا بد أن نلتزم بقدوم الكلام، وإذا التزمنا بقدوم الكلام فلا بد أن يُقال: ليس المراد بالكلام الكلام اللفظي الحادث، فيكون سنخاً آخر من الكلام، وهو الكلام النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي.

وأجاب العلماء المحققون على هذا الاستدلال بأن الصفات الإلهية تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية، كصفة العلم، والقدرة، والحياة.

القسم الثاني: الصفات الفعلية، كصفة الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة.

الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية:

والفرق بين هذين القسمين هو إن الصفات الذاتية منتزعة من الذات الإلهية، فهي ليست من المفاهيم الماهوية التي يكون لها فرد في الخارج، وإنما هي من المفاهيم الثانية الفلسفية التي يكون لها مصداق في الخارج، وعلاقتها بالخارج ليس علاقة الكلي بفرده، كعلاقة مفهوم الإنسان بأفراد الإنسان في

(١) سورة النساء: آية ١٦٤.

الخارج، وإنما علاقة العنوان بالمعنون، أو المفهوم الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، وهو المصدق الذي يصدق عليه.

وقال الفلاسفة في وجه كون مفاهيم الصفات الذاتية الإلهية مفاهيم ثانية فلسفية، وليست ماهوية: إن المفاهيم الماهوية لا تقبل التشكيك، بينما مفهوم العلم والقدرة والحياة من المفاهيم التي تقبل التشكيك، وتصدق على مصاديقها بالتفاوت بالشدة والضعف، فإن حياة النبات - مثلاً - ليست كحياة الحيوان، وحياة الحيوان ليست كحياة الإنسان، وحياة الممكن ليست كحياة الواجب^(١).

فالصفات الذاتية مفاهيمها منتزعة من الذات، والذات تتصف بالكمالات التي تعكسها مفاهيم الصفات الذاتية، فإن الواجب لا يكون مركباً من وجدان، وفقدان، ولا يمكن أن يكون مفتقراً إلى كمال، فالواجب في الخارج يتصف بكمالات ينتزع منها مفاهيم الصفات الذاتية، ولهذا لا تسلب الصفات الذاتية عن الذات، فلا يُقال: علم الله، ولم يعلم، وقدر، ولم يقدر؛ فإن سلب الصفات الذاتية مستحيل؛ لأنه سلب لكمال عن الذات، والذات الواجبية لا يسلب عنها كمال.

وأما الصفات الفعلية فهي ليست منتزعة من الذات، وإنما هي منتزعة من الفعل، فإن معنى خلق هو إنه أوجد، ومن كونه أوجد ننتزع مفهوم الخالق،

(١) مضافاً إلى أن الماهيات حدود عند مشهور الفلاسفة، والواجب لا حد له.

فمفهوم خالق لا يعني إلا أنه فعل وأوجد الخلق، وكذلك الأمر في رازق، فإن معناه أنه حقق الرزق، أي: أوجد كماً ثانياً، ومعنى محيي أنه أعطى الحياة، وهكذا، فالصفات الفعلية صفات منتزعة من مقام الفعل، وثبوتها يعني أن الله فعل، وسلبها يعني أن الله لم يفعل، ولهذا يجوز أن تسلب، وجواز السلب أمانة على أن الصفة منتزعة من مقام الفعل، وأنها ليست ذاتية.

ومن الواضح حتى عند الأشاعرة أن اتصاف الله ﷻ بصفة فعلية، كالخلق، وثبوت اسم الخالق له؛ لم يكن ثابتاً، ولا يلزم أن تكون الذات محل الحوادث، أو أن تبدل الذات الإلهية؛ لأن مرد صفة الخلق إلى صدور الأشياء منه، وصدور الأشياء منه بعد عدم صدورها لا يلزم منه أن تكون الذات محلاً للحوادث؛ لأن قيام الفعل بالذات المقدسة قيام صدور، لا قيام حلول، كما لا يلزم منه تبدل الذات، بأن تتطور من شأن إلى شأن آخر؛ لأن مرد الفعل إلى أنه أفاض، وإفاضته لا تستلزم تغيير في ذاته ﷻ.

وإذا اتضح هذا المعنى فسوف يُقال: إن معنى أنه ﷻ متكلم هو صدور الكلام منه، فالكلام ليس حالاً بالذات، وقائماً بها، وإنما هو صادر عنها، فصفة الكلام بالنسبة إليه صفة فعل، واتصافه بأنه متكلم بعد صدور الكلام لا يوجب تغييراً في الذات، وإلا لأوجب اتصافه بأنه خالق ورازق بعد أن لم يكن؛ التغيير والتبدل في الذات.

إشكال وجواب: وأشكل الأشاعرة على هذا الجواب: بأن هنالك فرقاً بين اسم المتكلم وبين اسم الخالق؛ فإن الخالق هو من صدر منه الخلق، فلا

يلزم من اتصاف الله بالخالق - كما ذكر - التبدل في الذات المقدسة، وأما في المتكلم فإن المقصود بالمتكلم من قام به الكلام، وليس من صدر منه الكلام فلا بد أن يُقال: بأن الكلام قائم بالذات، وإلا لا تكون الذات الإلهية متكلمة، وقد قال تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١).

ودفع هذا الإشكال بأنه ليس المتكلم من قام به المبدأ - وهو الكلام - قياماً حلولياً، وعلى نحو الاتصاف، وإنما المتكلم من قام به الكلام قياماً صدورياً، وإن لم يكن الكلام حالاً في ذاته، ولو كان المتكلم من قام به مبدأ الكلام للزم من ذلك أن يكون استعمال لفظ المتكلم فينا فيما إذا تكلمنا بالكلام اللفظي على نحو المجاز، لا على نحو الحقيقة؛ لأننا إذا تكلمنا لا يقوم الكلام بنا؛ فإن الكلام اللفظي أصوات تقوم بالهواء، وذذببات تنتقل كأمواج فيه إلى أن تصل إلى أذن السامع، فالكلام اللفظي لا يقوم بنا، وإنما يصدر منا، وهذا يدل على أن المتكلم هو من صدر منه الكلام، لا من قام به الكلام، وإلا لم يثبت المتكلم حقيقة فينا، وهذا ما ذكره المحقق الاصفهاني رحمته الله، وقبله السيد الخوئي رحمته الله^(٢).

وأشكل عليه بأنه لا يكفي صدور الكلام من المتكلم لكي يثبت أنه متكلم، ولهذا لو جعل شخص جهازاً في يده ويصدر منه أصوات فيها جمل مفهومة؛ لا يصدق على من جعل الجهاز أنه يتكلم وأنه متكلم فيما إذا لم يُحرَّك

(١) سورة النساء آية ١٦٤

(٢) قد يُقال: إن الأشعري يلتزم بعدم اتصافنا حقيقة بالكلام اللفظي، ولكن الصحيح أننا لا نشعر بالمجاز في استعمال المتكلم مع إرادة الكلام اللفظي.

لسانه، ولم يفتح فاه، فلا بد من قيام الكلام بالمتكلم لكي يصدق عنوان المتكلم، فيعود الإشكال جذعاً.

والمفروض أن الباري ﷻ متكلم، وقد قال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ ولا نشعر بالمجازية في هذا الاستعمال؛ فلا بد أن يُقال: بأن الكلام قائم بالذات، فيستحيل أن يكون حادثاً، وعليه فلا بد أن يُقال: بأن الكلام الثابت في الذات سنخ آخر، و ليس هو الكلام اللفظي، وإنما هو الكلام النفسي القديم.

ويمكن دفع هذا الإشكال بأن صاحبه لم يُفرّق بين أمرين:

الأمر الأول: هو مدلول كلمة المتكلم.

الأمر الثاني: هو حقيقة عملية التكلم بقطع النظر عن مدلول كلمة (المتكلم) في اللغة، فإن كنا في بحث لغوي ونريد أن نعرف معنى المتكلم في اللغة؛ فإننا سوف نقول: لا يشترط في معنى المتكلم قيام الكلام بمن يُطلق عليه متكلم، بل يكفي أن يكون الكلام صادراً منه، ولهذا نحن إذا تكلمنا بالكلام اللفظي لا شك في أن استعمال المتكلم فينا على نحو الحقيقة وليس على نحو المجاز، ولم يكن الناس يستخدمون الكلام فيما ذكره الأشاعرة قبل توهم الأشاعرة للكلام النفسي، فهل كانت استعمالاتهم مجازية؟!

فحقيقة الكلام الموجودة عندنا دليل على أن (المتكلم) موضوع لمن يصدر منه الكلام حتى لو لم يكن الكلام حالاً في، ه وقائماً به، لكن هذا لا يعني أن

كل من صدر منه الكلام ولو بواسطة يسمى متكلماً، بل لا بد أن يصدر منه الكلام مباشرة أو يصدر الكلام منه ولو بواسطة كوساطة الشجرة التي كلم الله بوساطتها نبيه موسى (على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام) أو بواسطة الجهاز ولكن يكون مقصوداً به التفهيم^(١)، وإيصال المعنى إلى مخاطب، وذلك كما في من لا يستطيع أن ينطق فيصنع له جهازاً، فيستطيع من خلاله أن يوصل ما في ذهنه من معان بجمل ملفوظة، فإنه يصدق حقيقة أنه يتكلم.

والحاصل الذي يدعيه أهل التحقيق هو إن المتكلم موضوع لمن صدر منه الكلام، ولكن ليس مطلقاً، وإنما ضمن خصوصيات، وقول المشكل لا يتحقق التكلم فيما إذا أحدث شخص صوتاً في جهاز في يده يمكن أن نقبله في الجملة؛ باعتبار أنه يعتبر في المعنى بعض الخصوصيات، ولا نقبله بالجملة؛ إذ يتحقق التكلم حقيقةً وإن كان من يصدر منه الكلام يصدر منه بواسطة جهاز، وهذا يكشف عن أن مفهوم التكلم لا يتقوم بحلول الكلام في المتكلم، وإذا لم يكن متقوماً بقيام المبدأ قياماً حلولياً فسوف لن يكون قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(٢) دالاً على قيام التكلم بالذات المقدسة قياماً حلولياً، ولو كان هذا الاستعمال استعمالاً حقيقياً، لا مجازية فيه.

(١) ليس المقصود أخذ القصد الخارجي، وإنما مفهومه التصوري، فالتكلم من صدر منه الكلام مباشرة مطلقاً أو من أوجده في غيره قاصداً التفهيم بحيث يكون الكلام مبرزاً لمعانيه، فتأمل.

نعم، لو أصّر الأشعري على أن المتكلم هو من قام به الكلام فسوف نقول له: لو قبلنا ذلك فحيث إن الدليل والبرهان قائم على عدم وجود شيء يسمى الكلام النفسي في الذات المقدسة، وإنما الموجود، العلم، والقدرة، والحياة، وسائر الصفات الذاتية، وهو ليس منها، وأيضاً قام الدليل على استحالة قيام الحوادث بالذات؛ فلا بد أن نقول حينئذٍ بأن قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ استعمل فيه التكلم على نحو المجاز، إلا أنه لا داعي إلى حمل الاستعمال على الاستعمال المجازي في الآية؛ لأن معنى كلمة المتكلم في اللغة ليس أكثر ممن صدر منه الكلام ولو بالواسطة، ضمن قيود تشمل المقام.

والحاصل: إن استدلال الأشاعرة بمغايرة الطلب للإرادة إنما هو لإثبات الكلام النفسي الذي جعلوه صفة قديمة قائمة بالذات، وهذا يعني أنه لا يتمل أن يكون مرادهم وجود اتحاد بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، ومغايرة بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي، والطلب الذي جعلوه من الكلام النفسي، وقالوا إنه مغاير للإرادة، وهو من الكلام النفسي؛ هو الطلب الإنشائي؛ لأن هذا سيوقعهم فيما أرادوا الفرار منه؛ فإنهم إنما أثبتوا الكلام النفسي لكي لا تكون الذات محلاً للحوادث، فلو كان الكلام النفسي هو الطلب الإنشائي الذي قالوا بأنه مغاير للإرادة، وهو معنى الكلام اللفظي؛ لزم من ذلك أن يكون الطلب الإنشائي الذي هو مُنشأً وحادثاً قائماً بالذات، وبه تكون الذات متكلمة بالكلام النفسي، وتوصف بالكلام،

ويكون من أسائها المتكلم، فتكون الذات حينئذٍ محلاً للحوادث، وهذا لا يريده الأشعري.

وعليه، فهذا الوجه التصالحي لا يتناسب مع الغرض الأشعري من إثبات الكلام النفسي؛ فإنه يريد أن يثبت الكلام النفسي ليحافظ على صفة المتكلم من دون أن تكون الذات محلاً للحوادث، فلو كان يُثبت الكلام النفسي بالطلب الإنشائي لكانت الذات محلاً للحوادث، لهذا يقول المصنف: (فافهم)، فإن هذا التصالح لا ينسجم مع غرض الأشعري.

الاحتمال الثاني: هو أن المصنف يريد أن يقول: لقد ذكرنا سابقاً أن بعض أصحابنا وافق الأشاعرة، فقال بالمغايرة، ومنهم - مثلاً - صاحب الفصول رحمته الله، وما ذكرته من التصالح ناظر إلى كلام هؤلاء، وليس إلى كلام الأشاعرة، (فافهم) المقصود جيداً، فإن وجه التصالح الذي ذكرته يمكن أن يكون موقعاً للتوافق بين من يقول بالاتحاد ومن يقول بالمغايرة من الإمامية الذين ينكرون الكلام النفسي، ولا يؤمنون به، فهؤلاء نحتمل أن يكون مرادهم من مغايرة الطلب للإرادة مغايرة الطلب الإنشائي للإرادة الحقيقية، وأما الأشعري فلا يحتمل فيه أن يريد ذلك.

دفع توهم أو بيان ما وضعت له الجمل:

الكلام الثاني: هو ما ذكره رحمته الله بعنوان (دفع وهم)، فقد تقدم من المصنف رحمته الله أن الإمامية (أنار الله برهانهم)، ومن وافقهم من المعتزلة؛ ذهبوا إلى اتحاد

الطلب والإرادة، وأنه لا يوجد شيء في جميع الجمل الخبرية والإنشائية يسمى بالطلب، والإخبار أو أي شيء آخر يكون متحققاً في ذات المتكلم وراء صفة العلم أو الإرادة في مورد الأمر، أو الكراهة في مورد النهي، أو حالة الشوق إلى الممتنى في جملة التمني، أو المرجو في جملة الترجي؛ يسمى بالكلام النفسي، خلافاً للأشاعرة الذين قالوا بوجود شيء وراء هذه الأمور التي ذكرناها، وهو متحقق في النفس، ويسمى بالكلام النفسي، وهو مغاير للإرادة، وهو - أيضاً - الذي وضعت له الألفاظ في الجمل الخبرية، والجمل الإنشائية، فإن الصحيح الذي عليه أهل التحقيق هو أن ذات المتكلم لا يوجد فيها ما يسمى بالكلام النفسي وراء الأمور التي ذكرناها، وبالتالي لا يمكن أن يُقال: إن الألفاظ موضوعة لذلك الشيء الذي لا وجود له.

وهنا قد يتوهم متوهم، فيتصور أن الإمامية والمعتزلة لما قالوا بعدم وجود شيء في النفس - وراء العلم، والإرادة، والكراهة، والحالات النفسانية الخاصة في مورد التمني، والترجي، والاستفهام - تكون الجمل الخبرية والإنشائية موضوعة له؛ فإنهم يريدون أن يقولوا بأن الجمل الخبرية والإنشائية موضوعة لهذه الأمور النفسانية، وهذا التوهم غير صحيح، فليس غرض الإمامية ومن وافقهم من المعتزلة جعل هذه الأمور معاني وضعية للجمل الخبرية والإنشائية، وإنما غرضهم إثبات بطلان ما ذكره الأشعري فقط، وما ذكره الأشعري هو وضع الألفاظ للدلالة على الكلام النفسي.

وإذا أردت معرفة المعنى الوضعي للجمل الخبرية والإنشائية عند الإمامية والمعتزلة وسألت عن ذلك، فسوف يجيبك المصنف (شكر الله سعيه) - في كلامه الثاني الذي ذكره في ذيل مناقشة دليل الأشاعرة الأول - بأن الموضوع له في الجمل الخبرية ليس إلا ثبوت النسبة أو عدم ثبوت النسبة، ففي جملة: (جاء زيد) الموضوع له هو ثبوت نسبة المجيء إلى زيد، والهدف من وضع هذه الجملة إفادة تحقق هذه النسبة في مقام المحاوراة، والموضوع له في جملة: (ما جاء زيد) نفي النسبة، والغرض من وضعها إفادة عدم تحقق النسبة أو عدم ثبوتها، وثبوت النسبة في الجملة الخبرية الموجبة وعدم ثبوت النسبة في الجمل الخبرية السالبة، لا يقصد به الثبوت وعدم الثبوت في الوجود الخارجي فقط أو في الوجود الذهني فقط، وإنما يُقصد ذلك في الأعم من الوجود الذهني والخارجي، وهو الذي عبّر عنه المصنف بـ (نفس الأمر).

بيان نفس الأمر في الجمل الخبرية:

وبيان ذلك أن يُقال: إن للنسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول في الجملة الخبرية مواطن ثلاثة، وتعرض المصنف لمواطنين من هذه المواطن الثلاثة..

الموطن الأول: هو الوجود الخارجي، وذلك كما في جملة (الجدار أبيض) أو (جاء زيد)، فإن نسبة البياض إلى الجدار، أو المجيء إلى زيد؛ متحققة في الوجود العيني الخارجي، ولا تحقق لها في عالم الذهن؛ لأن الوجود في الذهن

صورة الموضوع - وهو الجدار- وصورة المحمول - وهو الأبيض الذي هو البياض لا بشرط أو ثبوت البياض لذات ولو تحليلاً، على الخلاف المتقدم في تركيب أو بساطة - وصورة الموضوع والمحمول كلتاهما من أعراض النفس، وليس إحداهما قائمة بالأخرى، أو حالة في الأخرى.

نعم، جملة: (الجدار أبيض) تحكي الثبوت الخارجي للبياض في الجدار، وتبين النسبة المتحققة في الخارج، فهنا النسبة لا موطن لها إلا في الخارج، ولا موطن لها في الذهن، وما يوجد في الذهن من مفهوم رابط بين الموضوع والمحمول ويجعل معنى الجملة معنى تاماً ليس هو واقع وحقيقة النسبة الخارجية.

الموطن الثاني: هو الوجود الذهني، وهذا كما في جملة (الإنسان نوع)، فإن نسبة النوع إلى الإنسان لا وجود لها في الخارج؛ لأن النوع كما ذكر علماء المنطق هو: (الكلي الذي يُقال على الأفراد المتفقة في الحقيقة في جواب ما هو)، فهو كلي؛ لأنه يُقال على أفراد متعددة، والوجود الخارجي مساوق للتشخص والجزئية، ولا يقبل الانطباق على كثيرين، فالإنسان المتحقق في الخارج ليس كلياً، وإذا لم يكن كلياً فهو ليس نوعاً، وإنما هو أفراد جزئية.

ولهذا قال في تهذيب المنطق: (والحق أن وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود أشخاصه)^(١)، فإذا لم يكن في الخارج وجود للإنسان الكلي فلا نسبة بين الإنسان والنوع في عالم الخارج؛ إذ لا تحقق للإنسان الكلي في الخارج، ونسبة

(١) الحاشية على التهذيب: ص ٤٩.

النوع واقعة بين النوع وبين الإنسان الكلي، وعليه فتكون النسبة في جملة (الإنسان نوع) متحققة في الذهن فقط؛ لأن الموضوع كلي لا وجود له في الخارج، والمحمول - أيضاً وهو النوع - كلي، ولهذا يسمى النوع بالمفهوم الثاني المنطقي؛ لأنه يعرض في الذهن، ويتصف به الموضوع في عالم الذهن، فنسبة جملة (الإنسان نوع) ذهنية، والمقصود منها بيان أن مفهوم الإنسان ثابتة له الحكاية عن الأفراد المتعددة والمتفقة في الحقيقة في الخارج، فهذا حكم لنحو حكاية المفهوم الذهنيّة.

الموطن الثالث: هو الذي لم يتعرض له المصنف رحمته الله^(١)، ولكن ورد في

(١) فإن ما ذكره المصنف رحمته الله أن المعنى الوضعي للجملة الخبرية هو ثبوت أو عدم ثبوت النسبة في نفس الأمر، وبين (نفس الأمر) بقوله: (في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع أو كاتب)، والذي يظهر من عبارة المصنف أنه ظرف أعم من الوجود الذهني ومن الوجود الخارجي، بمعنى أنه مجموعهما، حيث يظهر من قوله: (من ذهن) أي: من وجود ذهني، ومن قوله: (خارج) أي: من وجود خارجي، ولهذا مثل بجمليتي (الإنسان نوع)، و(الإنسان كاتب)؛ فإن النسبة الموجودة في الأولى موجودة في عالم الذهن، والنسبة الموجودة في الثانية موجودة في الوجود الخارجي.

ولهذا ذكرنا أن موطن ثبوت النسبة في الجملة الخبرية لا ينحصر في الذهن والوجود الخارجي، بل يوجد موطن ثالث، ويُعبر عنه بـ(نفس الأمر)، وهو ظرف أعم من الوجود الخارجي وأعم من الوجود الذهني؛ لأنه يشمل ثبوتاً ليس من الوجود الذهني، ولا من الوجود الخارجي، وذلك الثبوت هو موطن تحقق النسب التي تكون بين أمرين لا تحقق لأحدهما في الوجود الخارجي، ولا في الوجود الذهني، كما في قضية (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة)، فإن النسبة الموجودة في هذه القضية لها موطن، وليس هو الذهن؛ فإن النسبة الذهنية مجرد حاكٍ عن ثبوت نسبة بين عدم المعلول وعدم العلة في الواقع، ولكن هذا الواقع ليس هو الوجود؛ لوضوح أن عدم المعلول وعدم العلة لا وجود لهما، فلا يمكن أن تكون النسبة الثابتة بينهما في عالم الوجود.

كلمات الفلاسفة، وبعض الأصوليين، وهو الثبوت الأعم الشامل للوجود الخارجي، وللوجود الذهني، ولغيرهما من الثبوت، وهذا الثبوت الثالث - المغاير للوجود الذهني، وللوجود الخارجي - ثبت فيه نسب غير متحققة في الوجود الخارجي، والذهني.

ومن حقل أن تسأل هل هناك ثبوت أعم من الوجود الخارجي والوجود الذهني وتكون فيه نسب ثابتة؟

والجواب: نعم، ويمكن أن نُقَرَّب هذا الموطن الثالث بجملته (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة) أو (عدم العلة علة لعدم المعلول)، فإن هذه القضية ليست قضية اعتبارية فرضية لا واقع لها، بل هي قضية حقيقية، ولا تختلف باختلاف الأنظار، وإنما تختلف فيها الأنظار، كما أنه لا يقصد بهذه القضية الحكم على مفهوم المعلول أو مفهوم العلة، فلا يراد مفهوم عدم العلة علة لمفهوم عدم المعلول أو مفهوم عدم المعلول يستند إلى مفهوم عدم العلة؛ فإن المفاهيم الذهنية لا يوجد بينها عليّة، وإنما هي كصفات نفسانية عارضة للنفس، وعلة عروضها مبادئها، كإيجاد النفس أو تصور النفس للبرهان، فالمقصود من هذه القضية الواقعية هو الحكم على ما يحكيه الموضوع والمحمول في الواقع، فإن عدم المعلول يستند في الواقع والحقيقة إلى عدم تحقق علته، ولكن من الواضح البيّن أن عدم المعلول وعدم العلة لا وجود لهما في الخارج، كيف وهما عدمان، والعدم محض هلاك وبطلان؟! وهنا يأتي هذا

السؤال إذا لم يكن الموضوع والمحمول في القضية متحققين في الوجود الخارجي مع أن القضية ناظرة إلى الخارج وعالم الواقع؛ فأين يتحقق الموضوع والمحمول؟ وأين يتحقق عدم العلة وعدم المعلول، فيتصف عدم المعلول بأنه مستند إلى عدم العلة، ويتصف عدم العلة بأنه علة لعدم المعلول؟

وقد قيل بوجود الطرفين في ظرف هو أعم من الوجود الخارجي، والوجود الذهني، وفي هذا الظرف توجد الملازمة بين عدم المعلول وعدم العلة، وتوجد فيه نسبة قضية: (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة)، ومفهوم قضية: (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة) يحكي عن ثبوت النسبة الموجودة في هذه القضية في هذا الظرف الذي هو أعم من الوجود الخارجي، والوجود الذهني، ومن موطن تحقق نسبة جملة (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة).

وفي تحقق هذا الثبوت العام الذي يشمل موطن ثبوت نسبة قضية: (عدم المعلول يستند إلى عدم العلة) يوجد رأيان، رأي يرى أن هذا التحقق على نحو الحقيقة، ورأي يراه على نحو الاعتبار، حيث تضطر النفس إلى اعتباره

واقعية الظرف الأعم:

الرأي الأول: يرى أن هذا الموطن متحقق حقيقة في لوح الواقع؛ وذلك لأن لوح الواقع والواقعيات أوسع من لوح الوجود بقسميه الوجود الذهني، والوجود الخارجي، وذهب إلى هذا الرأي الشهيد السعيد الصدر رحمته الله.

الرأي الثاني: يرى عدم تحقق هذا الموطن على نحو الحقيقة، وإنما هو

متحقق على نحو الاعتبار؛ وذلك لأن الذهن يضطر إلى أن يوسع التحقق والثبوت المساوي للوجود بناء على أصالة الوجود، فيجعل الثبوت والتحقق أعم من الوجود، ويكون الثبوت المعتبر - والذي هو ليس ثبوتاً للموجودات - واقعاً للقضايا التي لا يوجد تحقق لطرفيها، كقضية: (عدم العلة علة لعدم المعلول)، والذهن إنما يضطر إلى اعتبار الثبوت ظرفاً عاماً يشمل الوجود وغير الوجود؛ لأنه لا يتمكن من عملية التفكير إلا إذا أضفى التحقق والثبوت على بعض المفاهيم التي لا وجود لها في الخارج.

وصاحب هذا الرأي الثاني هو العلامة الطباطبائي رحمته الله، قال في نهاية الحكمة في الأمر السابع من الأمور التي رتبها على أصالة الوجود في الفصل الثاني من المرحلة الأولى: (من التصديقات ما له مطابق في الخارج، نحو: الإنسان موجود، والإنسان كاتب، ومنها ما له مطابق في الذهن، نحو: الإنسان نوع، والحيوان جنس، ومنها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج، ولا في الذهن، كما في قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول، والعدم باطل الذات؛ إذ العدم لا تحقق له في خارج، ولا في ذهن، ولا في أحكامه وآثاره) والتي منها أن عدم العلة علة لعدم المعلول، (وهذا النوع من القضايا يعتبر الذهن مطابقته لنفس الأمر؛ فإن العقل إذا صدق كون وجود العلة علة لوجود المعلول اضطر إلى تصديق أنه ينتفي إذا انتفت علته، وهو كون عدمها علة لعدمه)، ومعنى هذا أن العقل إذا أدرك علية النار للحرارة فسوف يحكم

بأن النار علة للحرارة، فإذا لم يجد النار، أي: لم يقف على وجود النار فإنه لن يقف على وجود الحرارة، وهنا الذهن يقوم بعملية اعتبار، فيعتبر عدم وجودان النار وجداناً للعدم، فيعطي العدم حكم نقيضه، وهو الوجود، فيعتبر العدم متحققاً، ويعتبر عدم تحقق الحرارة وجداناً لعدم الحرارة، فيتعامل مع مفهوم عدم العلة ومفهوم عدم المعلول - أي: مفهوم عدم النار، ومفهوم عدم الحرارة - كما يتعامل مع المفاهيم التي تحكي وجوداً، فيرتب عليها آثار الوجود، فيقول: (عدم العلة علة لعدم المعلول)، مع أن العلة حكم للوجود، ولا علة للأعدام، إلا أنه بعد أن أضفى الوجود والتحقق والثبوت على العدم صار يتعامل معه وكأنه أمر ثابت.

لهذا يقول ﷺ: (اضطر إلى تصديق أنه ينتفي إذا انتفت علتة، وهو كون عدمها علة لعدمه)، فإن مراده ﷺ هذا المعنى أو لا بد أن يحمله، وإلا فإن مجرد الانتفاء عند الانتفاء لا يعني عليّة العدم، إذ قد يكون أيضاً لعدم تحقق علة الوجود.

ثم قال ﷺ: (ولا مصداق متحقق للعدم في خارج، ولا في ذهن؛ إذ كل ما حل في واحد منها فله وجود، والذي ينبغي أن يُقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة أن الأصيل هو الوجود الحقيقي، وهو الوجود، وله كل حكم حقيقي، ثم لما كانت الماهيات ظهورات للوجود للأذهان توسع العقل توسعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها، وحمله عليها)، فالذهن اضطر بسبب كون

الماهيات ظهورات للوجود أن يعتبر الماهية متحققة، وهذا هو الاضطرار الأول، ثم يعتبر بعد ذلك أحكام الماهية متحققة تبع الماهية، فإذا اعتبر ماهية الإنسان - التي هي ليست أصيلة، وإنما هي أمر اعتباري، وليس لها ما يازاء في الخارج - متحققة؛ فسوف يعتبر الإمكان الماهوي وهو استواء النسبة بين الوجود والعدم - أيضاً - متحققاً، فيقول: إن الماهية ممكنة، ويقصد بذلك الحكاية عن الواقع والثبوت، إلا أن هذا الثبوت ليس هو الثبوت الأصيل الذي هو خاص بالوجود، وإنما الثبوت بعد التوسعة، وإضفاء الثبوت والتحقق على الماهية.

ثم يقول ﷺ: (ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً بحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود، أو الماهية كما مفهوم العدم... فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير الذي يشمل توسعة الثبوت ليشمل كل مفهوم يضطر الذهن إلى اعتباره بتبع الوجود؛ والماهية هو الذي نسميه نفس الأمر، ويسع الصوادق القضايا الذهنية، والخارجية، وما يصدقه العقل، ولا مطابق له في ذهن أو خارج)^(١).

والذي يظهر من عبارته ﷺ هو إن هذا الثبوت الأعم الذي حصل بالتوسعة الثانية؛ ليس ثبوتاً حقيقياً، وإنما هو اعتباري يضطر الذهن إليه؛ لأنه

(١) نهاية الحكمة: ص ٢١.

مضطر إلى التصديق بالقضايا التي لا يكون لها واقعية إلا بالمطابقة في هذا الظرف الأعم.

وصرح الشهيد الصدر رحمته الله بخلافه في عدة مواضع من أبحاثه، حيث ذكر أن (نفس الأمر) الذي هو الثبوت الأعم من الوجود في الخارج؛ له تحقق واقعي حقيقي، وليس أمراً اعتبارياً يضطر الذهن إلى اعتباره؛ لأنه مضطر إلى توسعة الثبوت والتحقق المساوي للوجود، ومن عبارات السيد الشهيد رحمته الله ما في بحث (تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد)، فقد تعرض السيد الشهيد رحمته الله لما ذكره الفلاسفة من أن قضية (الإنسان ممكن) - والتي محمولها مفهوم فلسفي - يكون العروض فيها في الذهن؛ باعتبار أن مفهوم الإمكان لا تحقق له في الخارج، وإنما هو متحقق في الذهن فقط، ويكون الاتصاف خارجياً، لأن الإنسان في الوجود الخارجي يتصف بأنه ممكن.

وأشكل رحمته الله على هذا الكلام بأنه لا يُعقل أن يتصف الشيء في الوجود الخارجي بما لا وجود له إلا في الذهن؛ إذ كيف يكون مفهوم الإمكان عارضاً للإنسان في الذهن؛ لأنه لا تحقق له في الخارج، ويكون الإنسان في الخارج في غير ظرف العروض متصفاً بالإمكان؟!!

فإما أن يُقال: إن اتصاف الإنسان بالإمكان فرع عروض الإمكان عليه، أو يُقال: لا فرق بين العروض والاتصاف إلا بالاعتبار؛ فإن العروض هو الاتصاف، ولكن إذا لوحظ من طرف المحمول فيقال: (الإمكان عارض على

الإنسان)، والعروض هو الاتصاف، ولكن إذا لوحظ من طرف الموضوع فيقال: (الإنسان متصف بالإمكان)، وعلى كلا التقديرين - أي: سواء كان العروض علة الاتصاف أم كان هو الاتصاف - لا يعقل أن يكون العروض متحققاً في صقع من الوجود، والاتصاف متحققاً في صقع آخر.

ومن هنا ذكر السيد الشهيد عليه السلام أن الماهية الممكنة تتصف بالإمكان في الخارج، والإمكان يعرض الماهية في الخارج، ولكن لا يعرض الإمكان على الماهية وتتصف به في الخارجية الوجودية؛ إذ لا وجود للإمكان، وإذا سألت: أين يتحقق الاتصاف والعروض؟

كان الجواب: يتحققان في الثبوت الخارجي، والثبوت الخارجي أعم من ثبوت الوجود؛ لأن لوح الواقع أعم من لوح الوجود، ولوح الواقع ليس ظرفاً اعتبارياً خاضعاً لاعتبار المعبر؛ فإنه لو لم يخلق الله العقل البشري الذي يعتبر لكان لوح الواقع متحققاً.

قال عليه السلام: إن هذه الأمور من الواضح أنها ثابتة وواقعية حتى لو افترضنا عدم وجود اعتبار، أو معتبر، ولذلك قلنا فيما سبق إن هذه الأعراض كالإمكان أمور واقعية حقة بقطع النظر عن أي عقلٍ أو اعتبار، فاستحالة اجتماع النقيضين حق واقعي، ولو فرض انعدام كل العقول في الخارج، وقد قسمنا فيما سبق الأمور الخارجية إلى قسمين: ما يكون خارجاً بوجوده - كما في الموجودات الخارجية - وما يكون خارجاً بذاته، وهي الاستلزامات، والإمكان

والاستحالة، والوجوب^(١).

فالشهيد^{عليه السلام} يرى خارجية هذا الظرف الأعم من الوجود خارجية حقيقية بقطع النظر عن اعتبار المعبر، خلافاً لما يظهر من كلمات العلامة^{عليه السلام}.

واقعية نفس الأمر، وواقعية المفهوم الفلسفي:

وهنا توجد فائدة، وهي: إن الفلاسفة - ومنهم العلامة الطباطبائي^{عليه السلام} - يقسمون المفاهيم إلى قسمين:

القسم الأول: المفاهيم الاعتبارية، وهي التي لا واقعية لها وراء اعتبار المعبر، فهي مجرد فروض اعتبارية، مثل الزوجية الشرعية، أو اعتبار الشخص في البلد رئيساً، فإن الرئاسة والزوجية من الأمور الاعتبارية التي لا واقع لها وراء فرض الفارض، واعتبار المعبر.

القسم الثاني: المفاهيم الحقيقية، وهي التي لها واقعية وراء فرض الفارض، واعتبار المعبر.

والمفاهيم الحقيقية تنقسم إلى قسمين:

١- مفاهيم حقيقية.

٢- مفاهيم اعتبارية.

وهذا يعني أن المفاهيم الحقيقية والمفاهيم الاعتبارية من المشتركات اللفظية عند الفلاسفة، فالمفاهيم الحقيقية - بمعنى ما لها واقعية وراء فرض

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٣٩٦.

الفراض - تنقسم إلى قسمين إلى حقيقية، وإلى اعتبارية^(١).

(١) قال العلامة الطباطبائي رحمته الله في نهاية الحكمة ص ٣١٤ - ٣١٧: (ينقسم العلم الحسوبي إلى حقيقي واعتباري، والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فتترتب عليه آثاره، وتارة في الذهن فلا تترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان، ولازم ذلك أن تتساوى نسبتبه إلى الوجود والعدم. وهذا هو الماهية المقولة على الشيء في جواب ما هو. والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيثية حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية؛ لاستلزام ذلك إنقلابه عما هو عليه، كالوجود، وصفاته الحقيقية، كالوحدة، والوجود، ونحوها، أو حيثية أنه ليس في الخارج، كالعدم، فلا يدخل الذهن، وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي، فلا وجود ذهنيًا لما لا وجود خارجيًا له. وإما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، كمفهوم الكلّي، والجنس، والفصل، فلا يوجد في الخارج، وإلا لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنية معلومة، لكنها مصداقاً إما خارجية محضة لا تدخل الذهن، كالوجود، وما يلحق به، أو بطلان محض، كالعدم، وإما ذهنية محضة لا سبيل لها إلى الخارج، فليست بمنتزعة من الخارج، فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني، لكنها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علومًا حصولية لا تترتب عليها الآثار فتنتزع من مصاديق في الذهن. أما المعاني التي حيثية مصداقها حيثية أنها في الذهن؛ فإنه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج - وهو مفهوم - مصداقاً، تنظر إليه، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواص تناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدة من أفراد، كزيد، وعمرو، وبكر، وغيرهم، فتأخذه وتنصبه مصداقاً، وهو مفهوم، تنظر فيها تحفه من الخواص، فتجده تمام ماهية المصاديق، وهو النوع، أو جزء ماهيتها، وهو الجنس أو الفصل، أو خارجاً مساوياً، أو أعم وهو الخاصة أو العرض العام، وتجده تقبل الصدق على كثيرين وهو الكلية، وعلى هذا المنهج... وللاعتباري فيما اصطالحوا عليه معان أخر غير ما تقدم، خارجة من بحثنا:

أحدها: ما يقابل الأصالة - بمعنى منشئية الآثار بالذات - المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود، والماهية.

الثاني: الاعتباري - بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره - قبال الحقيقي الذي له وجود منحاز، كاعتبارية مقولة بالإضافة الموجودة بوجود طرفيها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

والحقيقية (بالاصطلاح الثاني) هي: التي أخذت لا بشرط بلحاظ الوجود الخارجي، والوجود الذهني، وهي المفاهيم الماهوية التي يمكن أن تتحقق في الخارج، ويمكن أن تتحقق في الذهن، فإن ماهية الإنسان قد تكون في الذهن، وقد تكون في الخارج، لهذا تسمى المفاهيم الماهوية بالمفاهيم الحقيقية، فهي حقيقية بالاصطلاح الأول، بمعنى أنه لها واقعية وراء فرض الفراض، واعتبار المعبر، وحقيقية بالاصطلاح الثاني بمعنى أنها قد تتحقق في العين، فليس وجودها متحققاً في الذهن فقط.

والاعتبارية (والتي هي حقيقية بالاصطلاح الأول) هي: التي لها واقعية وراء فرض الفراض واعتبار المعبر، ولكن هي بشرط لا عن الخارج، وهذا كما في المفاهيم الفلسفية، مثل مفهوم الإمكان، والعدم، والوجود؛ فإن مفهوم الوجود لا يتحقق في الخارج، بمعنى أن ما في الخارج ليس بينه وبين ما في الذهن عينية؛ فإن ما في الذهن مفهوم، وهو الصورة الحاكية التي لا ينظر إليها

الثالث: المعنى التصوريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف العمل. ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي حركات مختلفة، ومتعلقاتها للحصول على غايات حيوية مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل، واعتبار المالكية لزيد مثلاً بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقيّ في ملكه، كالنفس الإنسانية المألّكة لقواها، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان في ما يترتب على المجموع، كما هو الشأن في الزوج العدديّ، وعلى هذا القياس).

بلحاظ وجودها الذهني، والذي يُعبر عنه بالعلم، والصورة التي نملكها عن الوجود ليست وجوداً، وإنما هي شيء له الوجود، وحقيقية الوجود أنه في الأعيان، ويستحيل أن يأتي ما في الأعيان إلى الأذهان، وإلا يلزم الانقلاب^(١)، فحيثية الوجود هو التحقق والخارجية، ولا يكون ذهنيّاً. نعم، يملك الذهن عنواناً ينتزع من الخارج، ويكون حاكياً عن الوجود، وهذا العنوان متصف بنوع من الوجود، وهو الوجود الذهني، فهو شيء له الوجود، ويحكي الوجود.

والأمر كذلك بالنسبة إلى مفهوم الإمكان، فإنه لا تحقق له في الخارج، وإلا لكان ممكناً، فيكون للإمكان إمكان، ويلزم التسلسل، فالإمكان بشرط لا عن الوجود الخارجي، وكذا الحال في مفهوم العدم، فإنه ليس عدماً؛ لأن له تحققاً، فليس هو العدم الحقيقي، الثابت في نفس الأمر.

فمفهوم العدم من المفاهيم الثانية الفلسفية، وليس ماهويّاً يوجد في الذهن والخارج، وإذا كان من المفاهيم الثانية الفلسفية فسوف يكون اعتبارياً بالاصطلاح الثاني للاعتباري، أي: لا يتحقق في الخارج، ولكن هو - أيضاً - حقيقي بمعنى أن له واقعية وراء فرض الفرض، واعتبار المعبر، وإلا فلن يكون من المفاهيم الفلسفية التي هي من المفاهيم الحقيقية المقابلة للمفاهيم

(١) وقد بين هذا المعنى جملة من الفلاسفة، ومنهم الشيخ محمد رضا المظفر (قده) في كتاب الفلسفة

الاعتبارية التي لا تحقق لها وراء فرض الفارض، واعتبار المعبر (الاعتبارات بالاصطلاح الأول)، فهو من المفاهيم الاعتبارية النفس أمرية.

وإذا اتضح هذا المعنى فسوف نقول: إنه بناء على ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام من وجود ظرف واقعي، ولوح متحقق أعم من الوجود؛ لن نواجه مشكلة فيما إذا قلنا بأن مفهوم العدم ومفهوم الإمكان من المفاهيم الحقيقية التي لها واقعية وراء فرض الفارض، واعتبار المعبر؛ لأن الشهيد عليه السلام يرى ثبوت هذه الأمور على نحو الحقيقة بقطع النظر عن وجود الذهن البشري، ووظيفة الذهن ليست إلا الالتقاط، والانتزاع.

ولكن على رأي العلامة الطباطبائي عليه السلام سوف نواجه مشكلة، وهي: كيف يكون مفهوم العدم حقيقياً بمعنى أن له واقعية وراء فرض الفارض واعتبار المعبر مع أن واقعية العدم يضطر الذهن إلى اعتبارها؟! فإن العلامة عليه السلام اعتبر (نفس الأمر) - الذي هو الثبوت العام - مجرد ظرف يفرضه الذهن لقضايا يعتبر لها مطابقاً في نفس الأمر، فواقعية العدم على هذا سوف تكون واقعية اعتبارية يفرضها الذهن، وقضية: (عدم العلة علة لعدم المعلول) ليست إلا قضية اعتبارية اعتبر الذهن لها ثبوتاً مأخوذاً من ثبوت الوجود، والثبوت الحقيقي للوجود، وأما هذه القضايا فلا واقعية ولا ثبوت لها وراء اعتبار الذهن وتوسعته الاضطرارية لظرف الثبوت الخاص بالوجود حتى صار شاملاً اعتباراً لمفهوم عدم العلة، وعدم المعلول.

إذن، بناء على ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمته الله سوف نواجه مشكلة، فإن ما في الخارج ليس إلا الوجود، وهو المتحقق، فما ينتزع منه مفهوم حقيقي، وليس اعتبارياً فرضياً، وأما ما ينتزع من غيره من المفاهيم فلا بد أن يكون مجرد فرض يفرض الذهن له واقعية حتى الماهيات بناء على أنها لا تنتزع من الوجود، أو لا تحقق لها حقيقة بالوجود خارجاً، فتأمل.

عودة إلى ما ذكره الآخوند رحمته الله:

وقد ذكر المصنف رحمته الله أن: (ما وضعت له الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة أو عدم ثبوت النسبة في نفس الأمر من ذهن أو خارج)، والظاهر - كما تقدم - من عبارته هو أن مراده: (من وجود ذهني أو وجود خارجي)، فلا تكون عبارته متعرضة لبيان الموطن الثالث الموجود في قسم من القضايا الخبرية كقضية: (عدم العلة علة لعدم المعلول)؛ فإن هذه القضية لا تدل على ثبوت النسبة في الوجود الخارجي أو في الوجود الذهني، وإنما على ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها في لوح الثبوت الأعم من الوجود الذهني أو الوجود الخارجي، وقد يحتمل أن يكون مراد المصنف رحمته الله (من ذهن) أي: من وجود ذهني، (أو خارج) أي: أعم من الوجود أو يراد الثبوت المطلق، غير أنه لم يثبت أن المصنف رحمته الله يرى هذا الظرف الأعم من الوجود الخارجي، كما أنه رحمته الله مثل بقضيتين، إحداهما للنسبة الذهنية، والأخرى للنسبة الخارجية.

والحاصل هو: إن المصنف رحمته الله قد ذهب إلى وضع الجمل الخبرية لثبوت

النسبة أو عدم ثبوتها في نفس الأمر، ومراده من نفس الأمر الظرف الأعم من الوجود الذهني والوجود الخارجي، فبعض القضايا الخبرية لها مطابق في عالم الخارج، كقضية (الإنسان كاتب)؛ فإن نسبة هذه القضية ثابتة في الخارج، والنسبة المعقولة والمتصورة في هذه القضية مطابقتها النسبة الخارجية، وجملة (الإنسان نوع) مطابقتها في عالم الذهن، ولا وجود لها في عالم الخارج، فتكون هذه القضية صادقة باعتبار أن النسبة المتصورة والموجودة فيها مطابقة للنسبة الذهنية، وهذا يعني أن الذهن فيه مرتبتان، وأحدى هاتين المرتبتين تعتبر عيناً بالنسبة للمرتبة الأخرى، وهذا بحث واسع تعرّض له الفلاسفة، ولا نريد الوقوف عنده هنا، وقد بحثناه في كتاب (دروس في نظرية المعرفة).

مناقشة المصنف رحمته الله في أخذ الوجود في المعنى:

وإذا تأملنا فيما ذكره المصنف رحمته الله في معنى الجمل الخبرية نجده قد أخذ الثبوت أو عدم الثبوت في الخارج، أو الذهن، فقال رحمته الله: (أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها، أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج)، فأخذ في الموجبة أنها موضوعة لإفادة الثبوت في الخارج أو في الذهن، وأخذ في الجمل الخبرية السلبية أنها موضوعة لعدم الثبوت في الخارج أو في الذهن، وهذا ما صار سبباً لإثارة إشكال، وهو إن الألفاظ - بما في ذلك هيئات الجمل الخبرية - ليست موضوعة للمعاني بقيد الوجود، فهئية الجملة الخبرية ليست موضوعة للثبوت في الوجود، سواء كان ذهنياً أم خارجياً، وإنما

هي موضوعة لذات المعنى، من دون أخذ قيد الوجود، وهذا كما في لفظ الإنسان الموضوع لمعنى أفرادي، فإنه لم يوضع لفظ الإنسان للمعنى بقيد الوجود، وإنما وضع لذات المعنى، وهو الحيوان الناطق، بقطع النظر عن وجوده في الذهن أو في الخارج، ولهذا يصدق الإنسان حقيقة على الإنسان الخارجي، والذهني، وعلى الإنسان المفروض معدوماً، وينبغي أن يُقال: بعدم وضع هيئات الجمل لثبوت النسبة مع أخذ الوجود، وإنما هي موضوعة لذات المعنى، كما قيل في مفهوم الإنسان، والكتاب، وسائر المعاني التي وضعت لها الألفاظ، فجملة: (الإنسان كاتب) ليست موضوعة لثبوت نسبة ثبوت الكتابة للإنسان في الوجود الخارجي، وإنما الجملة موضوعة لإفادة مفهوم النسبة الإيجابية أو النسبة السلبية، كأن يُقال: هيئة الجملة الخبرية تفيد (هذا ذاك) أو (الإنسان كاتب) موضوعة لـ النسبة التصادقية التصورية التي مفادها: (هذا ذاك) أو (ثبوت هذا لذاك) أو (ثبوت هذا في ذاك) من دون أخذ قيد الوجود الخارجي أو الوجود الذهني في هذه النسبة.

نعم، من يستعمل هيئة الجملة الموضوعة للنسبة التصورية تارة يقصد في مقام الاستعمال الحكاية عن النسبة في الوجود الخارجي، وأخرى يقصد الحكاية عن النسبة في الوجود الذهني، ويُعلم كونه في مقام الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج أو في الذهن من القرائن اللفظية أو الحالية، فإذا قال المتكلم: (الإنسان نوع) لا نفهم إلا ثبوت النسبة بين الإنسان والنوع من حاق

الألفاظ. نعم، إذا علمنا بالقرائن اللفظية والسياقية أنه يقصد الحكاية عن ثبوت النسبة وأن (هذا ذاك) في عالم الذهن؛ فسوف نقول له: إنك صادق، وجملتك صادقة، وأما إذا فهمنا من القرائن أنه يقصد الحكاية في الوجود الخارجي فسنقول له: إن قضيتك كاذبة، ولكن لن نقول له: إن استعمالك استعمال مجازي؛ لأن جملة (الإنسان نوع) موضوعة لإفادة معنى النسبة في الذهن، وقد استعملت في ثبوت النسبة في الخارج، فإن الصحيح هو أن الاستعمال حقيقي؛ لأن الجملة استعملت في ثبوت النسبة، وأما كون ثبوت النسبة في الذهن أو في الخارج فهذا خارج عن المعنى الوضعي، وإنما يُعلم بالقرائن الدالة على حال المتكلم، وأنه في مقام الإخبار عن الذهن أو الإخبار عن الخارج.

وبعبارة أخرى: إن نسبة الجملة الخبرية تدل على ثبوت النسبة، ولنُعبر عن هذه النسبة بالنسبة التصادقية - كما عبر بعض الأصوليين - فجملة (الإنسان نوع) تشتمل على هيئة موضوعة لإفادة التصادق والاتحاد بين الموضوع والمحمول، ولا تدل وضماً على أن هذه النسبة التصادقية متحققة في الوجود الذهني أو ثابتة في الوجود الخارجي، وإنما يُعلم موطن ثبوت النسبة بقرائن في مقام الاستعمال، وعلى هذا سيكون قول المصنف: (دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج) محل تأمل، فتأمل.

هذا ما يرتبط بما ذكره المصنف رحمته الله في معنى الجمل الخبرية.

معنى الجمل الإنشائية:

وأما ما ذكره في معنى الجمل الإنشائية فقد تقدم من المصنف رحمه الله في الأبحاث السابقة - في بحث الإخبار، والإنشاء - أن علاقة الجمل الإنشائية بالمعنى ليست كعلاقة الجمل الخبرية بالمعنى، فإن الجمل الخبرية علاقتها بالمعنى علاقة إخطار؛ بسبب وجود علاقة بين الجمل الخبرية وبين المعنى، وهي علاقة الوضع، حيث بالوضع يكون تصور الجمل الخبرية موجباً لتصور معناها وخطوره في الذهن.

وأما العلاقة بين الجمل الإنشائية ومعانيها فهي علاقة إيجاد، وليست علاقة إخطار، بمعنى أن الجملة الإنشائية توجد المعنى، وتحققه، ولكن لا توجد المعنى في الوجود الخارجي، وإنما توجد في وعاء خاص، وهو الوجود الإنشائي والوجود الاعتباري، ففي جملة الطلب يكون اللفظ موضوعاً لإيجاد الطلب الإنشائي، والطلب الإنشائي هو معنى الجمل الطليية، أي: الذي تجده الجملة الطليية، فجملة الطلب ليست موضوعة للعلم، ولا للإرادة ولا لشيء موجود في النفس غير العلم، وغير الإرادة، والذي يُعبر عنه بالكلام النفسي عند الأشاعرة، وإنما هي موضوعة لإيجاد الطلب الإنشائي، والأمر كذلك في جملة الاستفهام، والتمني، والترجي، فإن هذه الجمل موضوعة لإفادة فرد خاص من الوجود الإنشائي، ففي جملة الاستفهام الموضوع له هو الاستفهام الإنشائي، وطلب العلم الإنشائي، وفي جملة التمني الموضوع له هو

إيجاد التمني الإنشائي، وفي جملة الترجي الموضوع له هو إيجاد فرد من الترجي، وهو فرد إنشائي في وعاء الإنشاء، وليست هذه الجمل موضوعة للشوق إلى حصول العلم أو التمني أو المرجو، وهو الشوق الخارجي الموجود في صقع النفس، وقد بين المصنف هذا المعنى بقوله: (موجدة لمعانيها في نفس الأمر).

وقد كرر تعبير (نفس الأمر) هنا، فقد تقدم منه في الجمل الخبرية، وها هو يعبر به - أيضاً - في الجمل الإنشائية، ومقصوده ﷻ من نفس الأمر في الجمل الإنشائية هو عالم الإنشاء المقابل للفرض المحض، فإن عالم الإنشاء هو عالم تحقق المعاني التي توجد بالجمل الإنشائية، وبهذا نقف على أن مراد المصنف ﷻ من (نفس الأمر) في الجمل الخبرية يختلف عن مراده من (نفس الأمر) في الجمل الإنشائية، فهو في الجمل الخبرية يقصد الثبوت الأعم من الوجود الذهني والوجود الخارجي، وأما في الجمل الإنشائية فهو يقصد الوجود الإنشائي الذي يكون وعاء وظرفاً للفرد الإنشائي الذي يتحقق بمنشأ انتزاعه، وهو استعمال الجملة الإنشائية.

ثم ذكر (رحمه الله تعالى) أن إيجاد المعنى الإنشائي بالجملة الإنشائية في عالم الاعتبار ربما يكون له آثار اعتبارية مترتبة عند العرف، أو عند الشارع، ومقصوده ﷻ هو إن العقلاء الذين يضعون الألفاظ بما فيها هيئات الجمل الإنشائية ينبغي أن يكون لهم هدف وغرض من وراء جعل بعض الالفاظ موجدة للمعاني، وهذا الهدف قد يكون مجرد التأثير في النفس، كما في إنشاء

التمني، فإن تأثيره هو تهيج الحنين إلى الممتنى، فإن الشاعر إذا قال: (ألا ليت الشباب يعود يوماً) يثير في نفسه الشوق والحنين إلى أيام الشباب، كما إن الغرض قد يكون إحداث أمر آخر في نفس المتلقي، كالنفرة أو التشفى، وهذا كما في السب، فإن السب على الصحيح إنشاء للتحقير، والازدراء، والتنقيص، وله هدف، فإنه تحصل حالة التشفى مثلاً في نفس المتكلم، أو في نفس السامع إذا كان مبغضاً لمن قصد سبه، أو مظلوماً وكان المقصود سبه ظالماً، وأيضاً يترتب إحداث النفرة ممن وقع عليه السب، وهذا قد يكون غرضاً صحيحاً عقلاً، فإذا قال أمير المؤمنين عليه السلام للأشعث بن قيس: «وما يُدريك ما عليّ ممّا لي؟ عليك لعنة الله ولعنة اللاعنين! حائك ابن حائك! منافق ابن كافر! والله لقد أسرك الكفر مرّة، والإسلام أُخرى! فما فداك من واحدة منها مالك، ولا حسبك! وإنّ امرأ دَلَّ على قومه السيف، وساق إليهم الحتف؛ لحريّ أن يمقتَهُ الأقرب، ولا يأمنهُ الأبعد!»^(١)؛ فإن قوله عليه السلام هذا إنشاء للتنقيص، والازدراء، والخط؛ للتأثير على من بلغه هذا الكلام؛ لكي تحدث في نفسه نفرة من المنافق الأشعث بن قيس، وهذا من السب الحسن الواقع في محله، فالأثر الذي يترتب على وضع بعض الجمل لإيجاد معنى إنشائي قد يكون أثراً نفسياً من قبيل ما ذكرنا.

وربما - كما ذكر المصنف - يكون الهدف من وضع الجمل الإنشائية أن

(١) نهج البلاغة: ج ١ ص ٥٦ - ٥٧.

تكون محققة لفرد إنشائي موضوع لأحكام قانونية تترتب فيما إذا وجد ذلك الفرد الإنشائي، إما عند العرف أو عند الشارع المقدس أو عندهما معاً، وهذا كما في إنشاء البيع بهيئة (بعثُ)، فإنها توجد تملك عين بعوض، والتمليك موضوع لجملة من الآثار العرفية، والآثار الشرعية.

والمتحصل من كل ما ذكرناه هو: إن المصنف عليه السلام يرى وضع الجملة الإنشائية لإيجاد الوجود الإنشائي، فالمعنى الموضوع له في الجملة الطلبية هو إيجاد الطلب الإنشائي، وفي الاستفهام هو إيجاد الاستفهام الإنشائي، وفي التمني إيجاد التمني الإنشائي، وهكذا، وليست الجمل موضوعة للعلم أو الإرادة أو الحالات النفسانية الخاصة الموجودة في التمني، والترجي، وسائر الجمل الإنشائية.

كيفية دلالة الجمل الإنشائية على الحالات النفسانية الحقيقية:

نعم، استعمال الجمل الإنشائية يدل على وجود هذه الحالات الخاصة، فالجملة الطلبية تدل على وجود إرادة، وجملة التمني تدل على وجود حالة التمني الحقيقية المتحققة في نفس من أنشأ التمني، إلا أن دلالة الجمل الإنشائية على وجود هذه الحالات ليست بمعنى دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، وإنما هي دلالة التزامية، فإن اللفظ قد يدل على معناه دلالة مطابقتية أو دلالة تضمينية؛ لأنه موضوع لذلك المعنى أو موضوع لما يتكون منه ومن غيره، وقد يدل على المعنى لا من جهة كون المعنى وضعياً، وإنما بالدلالة

الالتزامية، وهذا النحو من الدلالة لا يمنع المصنف ﷺ ثبوته في الجمل الإنشائية بالنسبة إلى الإرادة أو الشوق إلى الممتنى، وغير ذلك من الحالات النفسانية التي ربما تصاحب استعمال الجمل الإنشائية.

وقد تسأل ما هو وجه دلالة الجمل الإنشائية على وجود الإرادة، أو وجود حالة الشوق إلى الممتنى ما دامت هذه الحالات ليست معاني وضعيّة للجمل الإنشائية؟

ويجب المصنف ﷺ بذكر وجهين:

الوجه الأول: هو أن يُقال ما تقدم في الفرق بين المعاني الاسمية والحروف الموازية لها، فإن المصنف ﷺ ذكر أنه لا فرق بين المعنى الذي وضعت له كلمة (من) والمعنى الذي وضعت له كلمة (الابتداء)، وإنما الفرق في أن الواضع الذي وضع كلمة (من) ووضع كلمة (الابتداء) اشترط - بحسب تفسير بعض الأعلام كالمرزا النائيني ﷺ - في وضعه كلمة (من) أن تستعمل مع لحاظ المعنى باللحاظ الآلي والحالي، واشترط في كلمة (الابتداء) أن تستعمل مع اللحاظ الاستقلالي، والأمر كذلك يُقال في الجمل الإنشائية، فجملة الطلب ليست موضوعة للإرادة، وهي الطلب الحقيقي، والشوق الأكيد، الذي هو كيف نفساني. نعم، الواضع وضع جملة الطلب للطلب الإنشائي، واشترط في حال الوضع أن تستعمل الجملة مع وجود الإرادة، وهذا هو السبب وراء دلالة الجملة الطلبية على وجود الإرادة في النفس بالدلالة الالتزامية.

وقد يعترض على هذا الوجه بأنه يلزم بأن يكون استعمال الجمل الطليبة مع عدم وجود الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي استعمالاً مجازياً؛ لأنه استعمال للفظ - وهو هيئة الجملة - بلا وضع، فكما أن استعمال (من) في حالة اللحاظ الاستقلالي استعمال بلا وضع، فكذلك استعمال (أحضر الماء) مع عدم وجود إرادة حقيقية - كما في مورد الاختبار أو الاعتذار - سوف يكون مجازاً بلا وضع.

وقد يقول قائل: إن الاستعمال خاطئ، وليس صحيحاً على نحو الحقيقة أو المجاز، نظير استعمال (من) في موضع الابتداء، واستعمال الابتداء في موضع (من)؛ لأنه استعمال بلا وضع، لكن تخفيفاً للإشكال نقول:

ولكن بإمكان المصنف رحمته الله أن يقول: إنا نلتزم بأن هذا الاستعمال بلا وضع، ولكن لا يكون استعمالاً خاطئاً؛ لأن الاستعمال في اللغة لا ينحصر في الاستعمال الحقيقي، فليكن هذا الاستعمال استعمالاً مجازياً، وهذا يقبل منه هنا؛ لأنه لا شك في صحة الاستعمال، ولا يقبل في المعنى الحرفي؛ لوضوح عدم صحة الاستعمال، إلا أنه لا نتوقع من المصنف رحمته الله أن يلتزم بأن الاستعمال هنا مجازي؛ إذ نحن لا نشعر بالعبث ولا نشعر بالتجاوز فيما إذا صدرت جملة طليبة في مقام الاختبار أو الاعتذار أو التورية، فلو سمعنا زيدا يأمر غلامه، وعلمنا بأنه لا يريد البعث جدّاً؛ فإننا لا نشعر بالمجازية في استعماله.

الوجه الثاني: هو إن سبب الدلالة الالتزامية الانصراف، فإن استعمال

الجملة الإنشائية في حالة وجود الإرادة الحقيقية، أو وجود حالة التمني الحقيقية، أو الترجي الحقيقية، أو الاستفهام الحقيقي؛ أكثر من استعمالها في مورد عدم وجود هذه الحالات، وأكثرية الاستعمال هذه توجب الانصراف، فإذا تكلم متكلم بجملة طلبية ينصرف الذهن إلى وجود طلب حقيقي أو إرادة حقيقية، فإذا قال (ألا ليت الشباب يعود يوماً) ينصرف الذهن إلى وجود حالة التمني الحقيقية، وهكذا في سائر الجمل الإنشائية، فتكون الدلالة حينئذٍ دلالة لفظية، ولكن لفظية التزامية، لا وضعيّة مطابقيّة أو تضمينيّة، ووجه تحقق الدلالة اللفظية الالتزامية تحقق الانصراف اللفظي؛ بسبب كثرة الاستعمال. ولا يخفى أن الدلالة هنا تصورية؛ فإن للفظ دلالة على المعنى، ودلالة على الحالة النفسانية.

التمسك بتكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالأركان:

الدليل الثاني: - وهو ما بيّنه الآخوند بعنوان (إشكال و) أراد الله دفعه بقوله: (دفع) - وحاصل هذا الدليل ينبنى على تمهيد مقدمتين: المقدمة الأولى: هي إنه لا إشكال في أن الله ﷻ كلف الكفار بالإيمان، وكلف المسلمين العصاة بأوامر، ونواهٍ، ومجرد عصيان الكفار في الأمر بالإيمان أو عصيان المسلمين في التكليف بالأركان؛ لا يوجب عدم وجود تكليف حقيقي وجدي من الله ﷻ، ويشهد لوجود تكليف جدي وحقيقي ذم الكفار على كفرهم، والعصاة على معصيتهم في الآيات والروايات، وكذلك ترتب

العقوبة على المعصية؛ فإنه لو لم يكن في البين تكليف حقيقي وكان الطلب غير جدي؛ لما ترتبت العقوبة والمذمة على المعصية التي هي ترك الواجب أو ارتكاب الحرام.

نعم، إذا كان العبد يتوهم وجود تكليف وطلب حقيقيين، وخالف؛ فإنه سوف يكون مستحقاً للذم، والعقوبة، ولكن لا بعنوان المعصية، وإنما بعنوان التجري؛ لأنه اعتقد وجود تكلف، وخالف، مع أنه في الواقع لا وجود لتكليف حقيقي.

إذن، لا فرق في ثبوت التكليف الحقيقي والطلب الحقيقي بين الأمر والنهي المتوجهين إلى الكفار والعصاة وبين الأمر والنهي المتوجهين إلى المؤمنين الذي آمنوا، ولم يكفروا، والمطيعين الذي امتثلوا، ولم يعصوا.

المقدمة الثانية: إن الله ﷻ كامل مطلق لا نقص فيه، ولهذا فهو قادر مطلق لا عجز فيه، فهو ﷻ قادر على كل شيء، فإذا تعلق إرادته بشيء فلا بد أن يتحقق، ويستحيل انفكاك المراد عن إرادته، وإلا يلزم العجز، وقد قال ﷻ: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، وقال ﷻ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالبَصَرِ﴾^(٢).

وإذا اتضحت هاتان المقدمتان يقال:

(١) سورة البقرة: آية ١١٧.

(٢) سورة القمر: آية ٥٠.

إن الله ﷻ كلف الكفار بالإيمان، ولم يؤمنوا، وكلف المسلمين العصاة، ولم يلتزموا بأجمعهم، حيث عصى بعضهم وخالف متعلق التكليف، فلا بد أن يُقال بمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية لله ﷻ، وذلك لأنه لو لم نقل بالمغايرة - بأن قلنا بالاتحاد - للزم أحد محذورين:

المحذور الأول: أن يُقال بأنه في تكليف الكفار بالإيمان وعصاة المسلمين بترك الحرام، وفعل الواجب؛ لا توجد إرادة لله ﷻ حقيقية متعلقة بإيمان الكفار، وطاعة العصاة من المسلمين، وعلى هذا لن يكون لله ﷻ طلب حقيقي متعلق بإيمان الكفار وطاعة العصاة؛ لأن الطلب الحقيقي بناء على القول بالاتحاد هو الإرادة الحقيقية التي قيل بانتفائها، فلا يكون في الين تكليف حقيقي، وهذا خلف ما ثبت في المقدمة الأولى من وجود تكليف حقيقي جدي في أمر الكفار بالإيمان، وأمر العصاة بالطاعة، ولهذا يستحقون الملامة، والعقوبة.

المحذور الثاني: أن يُقال بوجود إرادة حقيقية متعلقة بإيمان الكفار، وطاعة العصاة، وبالتالي يوجد طلب حقيقي؛ لمكان الاتحاد بين الإرادة والطلب، وهنا يلزم تخلف المراد عن إرادة الله ﷻ، وكيف يقول ﷻ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، وقد أراد الإيمان من الكافر ولم يتحقق، وأراد الطاعة من العاصي ولم يتحقق؟!!

(١) سورة يس: آية ٨٢.

وعليه، فلكي نتخلص من هذين المحذورين لابد من القول بمغايرة الطلب للإرادة؛ حيث يسعنا حينئذ أن نقول: إن الله ﷻ طلب من الكفار الإيـان حقيقة، وطلب من العصاة متعلق الأمر حقيقة، ولهذا يستحقون الملامة، والعقوبة، ولكنه لم يرد منهم حقيقة، ولهذا لم يتحقق الإيـان، ولم تتحقق الطاعة، فالمعضلة لا تنحل إلا بالقول بمغايرة الطلب للإرادة.

ودفع المصنف رحمه الله هذا الإشكال بما يتوقف بيانه على ذكر مقدمة:

الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية عند المصنف رحمه الله:

إن إرادة الله ﷻ تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هي الإرادة التكوينية، وهي عند المصنف رحمه الله عبارة عن العلم بالنظام الإمكاني الأصـلح، وهذا العلم هو الذي يترتب عليه أن يُحقق الله ﷻ مباشرة النظام الأكمل دون سواه من الأنظمة، فإن الله ﷻ قادر على أن يخلق النظام الأكمل، والنظام الكامل، والنظام الناقص، والنظام الأنقص، والمرجح لإيجاد النظام الأكمل والذي ليس بالإمكان أكمل منه هو إرادته، وإرادته هي العلم بالنظام الأكمل، وهذا العلم هو ما يسمى بالإرادة التكوينية، وهي الإرادة التي لا يتخلف عنها المراد، فإن الله ﷻ إنما أمره إذا أراد بالإرادة التكوينية - أي: إذا علم بالنظام الأكمل، ودخالة شيء في النظام الأكمل - أن يقول له كن فيكون، وهذا معنى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، وحيث إن هذه الإرادة لا ينفك عنها المراد فإن المراد وهو

النظام الأكمل قد تحقق، فقد أوجد الله ﷻ الوجود الجمعي الذي يقوم على أكمل وجه، وأحسن تقويم.

القسم الثاني: الإرادة التشريعية، وهي عند المصنف ﷻ - أيضاً - ترجع إلى العلم؛ فإن الإرادة التشريعية بحسب تعريفه لها عبارة عن العلم بما في أفعال العباد من مصلحة، أو العلم بالنظام الفعلي للعباد الأكمل بلحاظ المصالح والمفاسد.

وهذه الإرادة - بحسب ما يظهر لي من كلام المصنف ﷻ - هي التي يترتب عليها إرادة تكليف العباد، فيجعل الله ﷻ التكليف بداعي إيجاد الداعي في نفوس العباد نحو تحقيق الفعل؛ حتى تتحقق المصالح الموجودة فيه، وبذلك يظفر العباد بسعادتهم في الدنيا والآخرة، فإن مصلحة التكليف لا تعود إلى الله ﷻ؛ لأنه غني، وإنما تعود إلى العباد أنفسهم، فالذي يفهم من كلام المصنف ﷻ هو أن الله ﷻ إرادة تشريعية، وهي العلم بالمصالح الموجودة في أفعال العباد الراجعة إلى العباد أنفسهم، وهذه الإرادة تكون سبباً لأن يريد ﷻ بإرادة تكوينية أن يجعل التكليف، فجعل التكليف وبعثة الأنبياء وإنزال الشرائع أفعال لله ﷻ، والإرادة المتعلقة بهما إرادة تكوينية، نظير خلق السموات، والأرض، وما فيهن، وما بينهن من المخلوقات، فإنها بأجمعها متعلق للإرادة التكوينية، وإرادتها بمعنى العلم بكونها على نحو النظام الأكمل، ومن النظام الأكمل جعل التشريع، وإنزال الرسائل، وإرسال الرسل. نعم، هذه التكليف التي يجعلها الله - وبدونها لا يوجد النظام الأكمل - متعلقة بفعل العباد، وإنما

كان جعلها متناسباً مع النظام الأكمل لأنها تحقق مصالح للعباد، وعلم الله ﷻ باهتمام الفعل على المصلحة هو الذي تولدت منه إرادة جعل التكليف المتعلقة بأفعال العباد، فجعل التكليف، وإن كان فعلاً تكوينياً إلا أنه بسبب علم الله ﷻ بالمصالح الموجودة في متعلقات هذه التكليف.

وهذا القسم من الإرادة - وهو الإرادة التشريعية - يُعقل فيه انفكاك المراد عن الإرادة^(١)؛ لأن الإرادة هنا ليست إلا العلم بالمصلحة الموجودة في فعل العبد، وهذه المصلحة بعد إنشاء التكليف قد تتحقق، وذلك فيما إذا امتثل العبد، وقد لا تتحقق، فيما إذا لم يمتثل العبد؛ فإن العبد مختار إن شاء بعد التكليف امتثل، وإذا لم يشأ لم يمتثل.

وإذا اتضحت هذه المقدمة نقول:

ذكر المصنف ﷻ في مقام الإشكال على دليل الأشعري الثاني أن الأشعري وقع في خلط بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، فقال: إن الله ﷻ كلف الكافرين بالإيمان، ولم يتحقق الإيمان، فإما أن يُقال بمغايرة الطلب للإرادة،

(١) وبحسب الدقة فإن ما ينفك هو امتثال العبد عن التكليف، وأما كون الفعل فيه مصلحة فهو لا ينفك عن العلم بالمصلحة - والذي هو الإرادة عند المصنف (قده) - إن قيام العبد بالصلاة لا يحدث المصلحة في الفعل، بمعنى يجعله مقتضياً للمصلحة، وتركه لا يوجب أن لا يكون مقتضياً، وبالتالي لا يختلف من حيث العلم بالمصلحة الحال بين الامتثال وغيره في عدم انفكاك المراد الذي هو المعلوم عن الإرادة التي هي العلم بالمصلحة، وهذا قد يكون وجه تأمل في قول المصنف: (إن استحالة التخلف تكون في الإرادة التكوينية دون التشريعية وهي العلم بالمصلحة في الفعل).

وإلا يلزم عدم وجود إرادة حقيقية متعلقة بإيمان الكفار، فلا يكون هنالك طلب حقيقي، فلا يستحق الكافر العقاب، وإما وجود إرادة حقيقية وطلب حقيقي فليزِم تحقق الإيمان، و عدم انفكك المراد عن الإرادة، مع أننا نشاهد الانفكك؛ فإن الكافر كافر لم يؤمن، وكلامه هذا فيه خلطٌ، فإن الصحيح - والذي يذهب إليه القائل بالاتحاد - هو إن هنالك اتحاداً في مورد تكليف الكفار بالإيمان بين الإرادة التشريعية الحقيقية - وهي العلم بمصالح أفعال العباد - والطلب الحقيقي، ولا يوجد اتحاد بين الإرادة التكوينية والطلب الحقيقي، وعليه يمكن أن يُقال في أمر الله الكفار بالإيمان: إنه يوجد طلب حقيقي وتوجد إرادة تشريعية حقيقية، ومع ذلك يجوز الانفكك؛ لأن الإرادة الحقيقية الثابتة إرادة تشريعية، يجوز أن ينفك المراد عنها، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ يتحدث عن الإرادة التكوينية.

والحاصل هو: إن الدليل الثاني الذي أقامه الأشاعرة لإثبات مغايرة الطلب للإرادة، وهو أنه لو لم نقل بالمغايرة للزم - مثلاً - عدم تكليف الكفار حقيقة بالإيمان أو انفكك المراد عن الإرادة الإلهية التي لا ينفك عنها المراد، فإن الله ﷻ أمر الكفار بالإيمان ولم يؤمنوا، فإما أن يُقال بعدم وجود إرادة حقيقية مع وجود طلب حقيقي، فيثبت المطلوب، وهو أن الله ﷻ كلفهم حقيقة، فيستحقون العقاب، ولكنه لم يرد منهم الإيمان، ولهذا لم يتحقق الإيمان، وتحقق الكفر.

وإما إذا قيل بوجود اتحاد بين الإرادة الحقيقيّة والطلب الحقيقي؛ فسوف يُقال: بعدم وجود طلب حقيقي؛ لأنه لا توجد إرادة حقيقيّة، فلا يستحق الكفار العقاب على كفرهم، أو يُقال: بوجود طلب حقيقي وبالتالي توجد إرادة حقيقيّة - ولهذا يستحقون العقاب على كفرهم - إلا أنه يلزم انفكاك المراد عن الإرادة؛ إذ كيف تعلقت الإرادة الإلهية بإيمانهم ولم يتحقق الإيمان وهو ﷺ قادر مطلق وإنما أمره إذا أراد أمراً أن يقول له كن فيكون، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾!؟

أجاب المصنف: بأننا نلتزم بوجود طلب حقيقي وإرادة حقيقيّة؛ لمكان الاتحاد بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقيّة، إلا أن الإرادة الحقيقيّة الموجودة هي الإرادة التشريعيّة وهي بمعنى العلم بالمصالح الموجودة في أفعال العباد، والإرادة التشريعيّة يجوز أن ينفك المراد عن الإرادة فيها.

أثر توافق الإرادتين:

ثم ذكر المصنف ﷺ شيئاً، وهو إن الله ﷻ إذا أمر الكافر، كأبي لهب بالإيمان، فإنه توجد إرادة تشريعيّة متعلقة بإيمان أبي لهب، وهي علم الله بالمصلحة الموجودة في الإيمان، الراجعة إلى أبي لهب، و- أيضاً - توجد إرادة تكوينيّة، فإن فعل أبي لهب من موجودات عالم الكون، فإما أن يكون إيمانه موافقاً للنظام الكوني الأتم، أو يكون عدم إيمانه موافقاً للنظام الكوني الأتم، فإن كان إيمانه موافقاً للنظام الكوني الأتم فهذا يعني توافق الإرادة التشريعيّة مع الإرادة

التكوينية، فلا بد أن يتحقق إيمان أبي لهب، وإن كان كفره موافقاً للنظام الكوني الأتم، فهذا يعني عدم توافق الإرادة التشريعية مع الإرادة التكوينية، فلا بد أن لا يتحقق إيمان أبي لهب، وعليه فلا بد أن لا يتحقق المراد بالإرادة التشريعية، وغرض المصنف من هذا الكلام بيان جواز أن تنفك الإرادة التشريعية عن مرادها، بأن توجد ولا يوجد المراد؛ لأن الإرادة التكوينية قد تتعلق بخلاف ما تعلقت به الإرادة التشريعية.

وبعبارة أخرى: إذا كان إيمان الكافر كأبي لهب متعلقاً للإرادة التشريعية فسوف يُكَلَّف الكافر بالإيمان، وحينئذٍ إما أن يكون فعله وهو إيمانه متعلقاً للإرادة التكوينية فلا بد وأن يؤمن؛ لأنه يستحيل في الإرادة التكوينية انفكاك المراد عن الإرادة أو يكون عدم الإيمان متعلقاً للإرادة التكوينية فلا بد حينئذٍ أن ينفك المراد عن الإرادة التشريعية؛ لأنه لا بد أن يتحقق المراد بالإرادة التكوينية، وهو عدم الإيمان؛ لعدم انفكاك المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية.

وهذا الكلام فتح على المصنف باباً واسعاً لإشكال عويص، وهذا الإشكال جعل المصنف ﷺ يجد نفسه في وسط البحث في مسألة الجبر، والاختيار، وحاصل هذا الإشكال العويص:

إشكال لزوم كون فعل العبد بين ضرورة التحقق أو العدم:

إن فعل الكافر- كإيمان أبي لهب - لا يخرج عن حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون متعلقاً للإرادة التكوينية، أي: أن يكون وجوده

جزءاً من النظام الكوني الأتم الذي علم الله ﷻ به - أي: أرادته الله ﷻ؛ لأن العلم بالنظام الكوني الأتم هو الإرادة عند المصنف - وحينئذٍ لا بد أن يتحقق الإيـان؛ لأن المراد لا ينفك عن الإرادة التكوينية.

الحالة الثانية: أن يكون عدم الإيـان متعلقاً للإرادة التكوينية، بمعنى أن النظام الأكمل والأتم يتقوم بعدم إيـان أبي لهب، وحينئذٍ لا بد أن لا يتحقق الإيـان، ويتحقق الكفر؛ لأن الإرادة التكوينية متعلقة بعدم الإيـان، أو هي تعلقت بالكفر، ولا ينفك المراد عن الإرادة التكوينية، وهذا يعني أن فعل أبي لهب - وهو الكفر أو الزنا أو الظلم أو محاربة النبي ﷺ وغير ذلك - إما واجب التحقق وإما واجب عدم التحقق؛ لأن الإرادة التكوينية الإلهية إما متعلقة بوجوده أو متعلقة بعدمه، وعلى كلا التقديرين يستحيل أن ينفك المراد عن الإرادة، وهذا يعني زوال قدرة أبي لهب وزوال اختياره، إذ صار إما مجبوراً على الفعل فيما إذا تعلق الإرادة التكوينية بفعله، أو على الترك فيما إذا تعلق الإرادة التكوينية بتركه، فلا يكون أبو لهب مختاراً إن شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يكن قادراً مختاراً فلا يصح تكليفه؛ لأنه غير مختار، وسوف تكون الإرادة التشريعية - التي هي العلم بالمصالح الموجودة في فعل أبي لهب - متعلقة بمصالح في فعل غير اختياري يدور أمره بين ضرورة أن يتحقق وامتناع أن يتحقق، وهذا يعني أن المصنف ﷻ أراد أن يثبت اتحاد الطلب والإرادة، إلا أنه أوقع نفسه في القول بالجبر وسلب الاختيار.

تقرير آخر للإشكال:

وأجاب المصنف رحمه الله عن هذا الإشكال بالجواب الذي ذكره الفلاسفة، ولكي يتضح جوابه أذكر توضيحاً بسيطاً للإشكال الذي صار المصنف رحمه الله بصدد الإجابة عليه، ولكن بعبارة أخرى، وهي:

إن الفلاسفة يرون أن الله ﷻ علة تامة لجميع الموجودات المتحققة في عالم الإمكان، والعلة التامة عندهم توجب وجود المعلول في رتبة سابقة على وجود المعلول؛ لقاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، ومفادها هو: إن العلة التامة إذا تحققت فسوف يكون وجود المعلول واجباً، أي: لا بد أن يتحقق، وهذا الوجوب الذي يتصف به الوجود - وجود المعلول - وجوب سابق على وجود المعلول، ويقابله وجوب آخر يسمى بـ(الوجوب اللاحق)، وهو ضرورة وجود المعلول بعد تحققه من باب الضرورة بشرط المحمول، وقد بينوا التقدم الرتبي للوجوب السابق على وجود المعلول بقولهم: (الماهية تقرر، فأمكن، فاحتاجت، فأوجب من العلة، فوجب، فأوجدت، فوجدت)، فوجود المعلول في رتبة متأخرة، وقبل الوجود يوجد الإيجاد، وقبل الإيجاد يوجد الوجوب المسبوق بالإيجاب.

مناقشة قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد):

واستدلوا على قاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) أو الوجوب السابق؛ بعدة أدلة مفصلة في كتبهم لعلها تربوا على ستة عشر دليلاً، ومن أهم تلك

الأدلة الدليل الذي اهتم به الملا صدرا الشيرازي، والملا هادي صاحب المنظومة، والعلامة الطباطبائي صاحب النهاية رحمهم الله، وهو إنه لو لم نقل بوجوب المعلول عند تحقق علته التامة للزم من ذلك أن نقول بجواز أن يوجد عدم المعلول مع تحقق العلة التامة، فتكون العلة التامة موجودة، ومع ذلك يجوز وجود المعلول، ويجوز عدمه، وهذا باطل؛ فإن القول بجواز عدم تحقق العلة التامة للوجود غير سديد..

أولاً: لأنه يلزم أن يستوي حال وجود المعلول بالنسبة إلى علته وغير علته؛ إذ ما الفرق بين العلة وبين غيرها إذا كان وجود المعلول جائزاً فقط، ويجوز عدمه بعد تحقق العلة التامة؟!

والجواب على هذا واضح، وهو إن الفرق - كما ذكر بعض الفلاسفة المتأخرين - في أن وجود المعلول مع تحقق العلة التامة المختارة يكون ممكناً، وأما بالنسبة إلى غير العلة فلا يكون ممكناً، وقوعاً، بل مستحيلًا؛ لاستحالة تحقق المعلول بلا علة.

وعليه، لكي نُخرِّج الفرق بين نسبة المعلول إلى علته ونسبة المعلول إلى غير علته؛ لسنا مضطرين إلى القول بقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فما ذكر أولاً لنفي جواز عدم ليس تاماً.

ثانياً: - وهو المهم - لو جاز عدم المعلول مع تحقق علته التامة فمن حقنا أن نسأل: هل يجوز أن يتحقق عدم المعلول مع وجود علة عدم، أو يجوز مع

عدم وجود علة العدم؟ فإنه كما أن وجود المعلول يحتاج إلى علة فعدم المعلول يحتاج إلى علة، وعلة عدم المعلول (عدم علة الوجود)، فإذا قيل بجواز عدم المعلول مع تحقق العلة التامة للوجود، فلا يخلو الأمر من فرضين:

الفرض الأول: أن يجوز العدم مع تحقق علة العدم - والتي هي عدم علة الوجود - وهنا يلزم جواز اجتماع النقيضين.

الفرض الثاني: أن يجوز مع عدم تحقق علة العدم، وهنا يلزم جواز تحقق المعلول - وهو عدم المعلول - مع عدم تحقق علته، وهي عدم الوجود.

وعليه، فإذا تحققت علة الوجود فينبغي أن نقول بكلمة جازمة: إنه لا يجوز أن يتحقق عدم المعلول؛ لأن هذا الجواز إن كان مع علته يلزم اجتماع النقيضين، ولزوم اجتماع النقيضين في علة الوجود؛ لأننا فرضنا وجود علة الوجود، و- أيضاً - تحقق عدم علة الوجود التي هي علة عدم المعلول، وإذا لم نقل بوجود علة العدم - أي: قلنا إن عدم العلة مرتفع ويوجد علة الوجود فقط - يلزم من ذلك أن نقول بجواز تحقق المعلول وهو عدم المعلول مع عدم وجود علته، وهي عدم علة الوجود وهذا مستحيل، فلا بد من القول بأن المعلول إذا وجدت علة وجوده لا يجوز عدمه، فالشيء إذا وجدت علته التامة يكون واجباً.

والجواب على هذا الكلام هو أنه مشتمل على مصادرة؛ إذ فيه جعل المدعى دليلاً، وكشف هذه المصادرة بأن يُقال:

إن المستدل ذكر أنه لو جاز عدم المعلول فهذا يعني أنه إما أن تكون علة
العدم متحققة، فيلزم اجتماع النقيضين، أو غير متحققة فيلزم جواز تحقق
المعلول من دون علة، وهذا الكلام مبني على أن عدم المعلول ينحصر في عدم
العلة التامة، ولأن عدم المعلول لا علة له إلا عدم العلة التامة فحينئذ يُقال إن
جواز عدم يدور مدار جواز انعدام علة الوجود؛ لأنه إذا تحقق عدم العلة
على نحو الانحصار يتحقق عدم المعلول، وعليه إما أن تكون العلة موجودة
أو معدومة، فيأتي المحذور على التقديرين.

لكن إذا قلنا إن لعدم المعلول منشأين:

الأول: عدم العلة.

الثاني: هو اختيار العلة التامة عدم وجود المعلول.

فحينئذ لن يوجد محذور؛ لأنه سوف نقول: إذا تحققت علة الوجود التامة
يستحيل عدمها في رتبة وجودها، ولا يتحقق عدم المعلول؛ لأنها اختارت
الوجود، ورجحته، ولم تختَر العدم، فلم يتحقق، فإذا لاحظنا وصف العلة -
وهو أن العلة مختارة إن شاءت فعلت، وإن لم تشأ لم تفعل - يكون تحقق العدم
جائزاً، فإذا أعملت العلة قدرتها وحققت المعلول فلن يكون عدم المعلول
ثابتاً؛ لأن العلة الفاعلة تملك أن لا توجد، ولم توجد، ويكون المعلول بعد
إيجاد العلة ضرورياً، ولكن من باب الضرورة بشرط المحمول، وليس من
باب الضرورة السابقة التي تكون بين العلة ووجود المعلول؛ إذ لا يُعقل أن

يكون الوجوب - الذي هو وصف لوجود المعلول - سابقاً وثابتاً في رتبة سابقة على وجود المعلول؛ إذ قبل تحقق المعلول يكون عدم المعلول متحققاً، فيكون المعلول ممتنعاً من باب الضرورة بشرط المحمول، فكيف يتصف بضرورة الوجود؟!

ولهذا الإشكال اضطر البعض إلى تأويل كلام الفلاسفة في قاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، أو يذكر معنى آخر كأن يقول: إن المقصود ليس وجود وجوب يتصف به وجود المعلول قبل تحققه، وإنما المقصود من الوجوب إيجاب العلة السابق أو صدور المعلول أو تمامية العلة، فهو وصف للعة، ويكون ثابتاً لوجودها السابق على وجود المعلول.

ومن الواضح أن هذا إنكار للقاعدة؛ فإنه إذا رجع الوجوب إلى أن العلة تامة، وتسد جميع أبواب العدم؛ لم يكن بمعنى ضرورة تحقق المعلول بعد العلة التامة.

ولما ذهب الفلاسفة إلى أن الله ﷻ علة تامة، وقالوا بقاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ ذهبوا إلى أن نظام الوجود - الذي هو نظام علل ومعاليل متسلسلة؛ إذ كل موجود هو معلول له علة، وعلته هي معلولة لما فوقها، إلى أن نصل إلى الواجب، وهو علة العلل، فيكون علة النظام الذي هو - معلول لعة تامة بجميع أجزائه، وشرائره، وهذا يثبت أن النظام ضروري، فكل جزء من أجزاء النظام الأكمل هو واجب وضروري التحقق؛ لأنه لا يوجد إلا إذا

وجب، فله علة أوجبه إما هي الواجب أو ترجع مباشرة أو بواسطة إلى الواجب الذي أعطى الجميع الضرورة السابقة، ومن أجزاء عالم الخلقة والنظام الكوني الأتم المتحقق فعل العبد، كإيمان أبي لهب أو عدم إيمانه، وبالتالي سيكون الإيمان وعدم الإيمان من الأمور الضرورية التي لا بد أن تتحقق في العباد؛ لأن الإيمان في الأنبياء وأتباع الأنبياء وعدم الإيمان في الكفار؛ جزء من النظام الأكمل الذي تحققت علته التامة، وهي الله ﷻ، فيكون الإيمان أو عدم الإيمان ضرورياً، ويكون العبد مضطراً لفعله، وليس مختاراً.

جواب المصنف ﷺ:

وأجاب المصنف ﷺ بما ذكر الفلاسفة، وحاصل الجواب:
 إن الله ﷻ لو أراد من أبي لهب - مثلاً - الكفر مطلقاً سواء توسطت بين أبي لهب وفعله إرادته أم لا؛ يلزم أن يكون أبو لهب مضطراً في كفره، وليس مختاراً، وأما إذا كانت الإرادة الإلهية التكوينية تتعلق بفعل أبي لهب على أن يصدر منه باختياره وإرادته، ثم قيل باستحالة انفكاك المراد عن الإرادة التكوينية، فحينئذٍ سوف يُقال: إنه لا بد أن يصدر الكفر من أبي لهب باختياره وإرادته؛ لأن الإرادة التكوينية لم تتعلق بفعل أبي لهب مطلقاً، وإنما بشرط أن يكون عن اختيار، فلا بد أن يقع الكفر عن اختيار وإرادة، فيكون القول بعدم انفكاك المراد عن الإرادة مؤكداً لا اختيار أبي لهب، ولإرادته الحرة.
 والخلاصة هي: إذا تعلق الإرادة التشريعية بفعل أبي لهب للإيمان،

وتعلقت الإرادة التكوينية به على أن يكون صادراً بالاختيار؛ فلا بد أن يكفر أبو لهب باختياره؛ لاستحالة انفكاك المراد عن الإرادة التكوينية، فيكون جواب المصنف عليه السلام ما ذكره الفلاسفة من تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد على أن يقع بالاختيار، وعليه فلا بد أن يكون العبد كافراً، ولكن بالاختيار. وبعبارة أخرى: ذهب صاحب الكفاية عليه السلام إلى أن إرادة الله تعالى التشريعية تتعلق بفعل العبد، بمعنى أنها علم بما في الفعل من مصلحة، والمراد قد ينفك عن هذه الإرادة التي يصطلح عليها بالإرادة التشريعية، وأما فعل العبد المشتمل على المصلحة أو على المفسدة؛ فهو ليس متعلقاً للإرادة التشريعية، وإنما هو موجود من موجودات عالم الإمكان، فيكون متعلقاً للإرادة التكوينية التي هي العلم بالنظام الأكمل، وحيث إن إرادة الله التكوينية لا ينفك عنها المراد فلا يخلو الأمر من فرضين:

الأول: أن يكون فعل العبد من النظام الأكمل، فلا بد وأن يقع

الثاني: أن يكون عدم فعل العبد من النظام الأكمل، أو النظام الأكمل يتقوم بعدم تحقق فعل العبد؛ فلا بد أن يتحقق النظام الأكمل، فلا بد أن لا يفعل العبد.

وهذا يعني أن الإرادة التكوينية قد تكون مخالفة للإرادة التشريعية، فيأمر الله تعالى أبا لهب بالإيمان، ولكن تكويناً لا يتحقق إيمان أبي لهب؛ لأن الإرادة التكوينية متعلقة بكفره، بيد أن تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد ليس

مطلقاً، وإنما على نحو الاختيار، فيما هو من النظام الكوني الأتم أن يفعل أبو لهب - مثلاً - عن إرادة واختيار، وعلى هذا فسوف يكون القول بعدم انفكاك المراد عن الإرادة التكوينية مؤكداً للاختيار، ومنافياً للقول بالجبر.

الإشكال الثاني الذي أورده المصنف على نفسه:

ثم أورد المصنف رحمته على نفسه إشكالاً، ويبدو أنه لم يتضح للشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته جلياً، فذكر فيه احتمالات ثلاثة^(١)، والظاهر أن المصنف لا يريد شيئاً من الاحتمالات التي ذكرها، ونذكر أولاً الاحتمالات التي جاد بها رحمته، ثم نبين ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية رحمته:

الاحتمال الأول: أن يكون مراد المشكل هو إن تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد وإن كان تعلقاً بالفعل بوصفه عن اختيار، إلا أن هذا التعلق يترتب عليه لزوم صدور الفعل الاختياري من العبد، وهذا خلاف الاختيار، فإذا كانت الإرادة التكوينية تتعلق بكفر أبي لهب الاختياري، فلا بد أن يقع كفر أبي لهب الاختياري، فلا يملك أبو لهب أن لا يقع كفره عن اختيار، فيكون مجبوراً.

والجواب عن هذا التقريب واضح، وهو: إنه لا محذور في لزوم صدور الفعل الاختياري ما دام الاختيار محفوظاً، فالمحذور في صدور الفعل لا عن اختيار، وأما لزوم أن تكون أفعال الإنسان التي هي متعلق للتكليف ضرورية

(١) بداية الوصول في شرح كفاية الأصول: ج ١ ص ٣٤٤.

التحقق عن اختياره فهذا لا محذور فيه.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراد المشكل تطبيق قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، ببيان أن العبد وإن كان يفعل بإرادة واختيار، إلا أنه لا يتحقق منه الفعل إلا إذا وجب تحققه؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا وجب تحقق الفعل لن يكون الفعل اختيارياً؛ إذ كيف يكون الفاعل مالكاً للفعل - وإن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل - مع لزوم أن يتحقق الفعل منه؟!!

والجواب عن الإشكال بهذا التقريب هو: إن العبد قبل أن يفعل مختار، و مالك لأمر الفعل، إلا أنه إذا أراد واختار تحقق الفعل فإنه سوف يكون الفعل واجباً من باب (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، ووجوب الفعل بعد تعلق الإرادة والاختيار لا ينافي الاختيار؛ إذ لا يشترط في اختيارية الفعل أن يبقى الفعل اختيارياً بمعنى أنه لا يمكن أن يسلب الإمكان عنه - أي الإمكان الوقوعي - إلى أن يتحقق وتثبت له الضرورة بشرط المحمول، بل اختيارية الفعل أن يكون بيد الفاعل قبل أن يريد، وإن كان بعد الإرادة لا بد أن يقع، فإن هذا لا ينافي اختيارية الفعل؛ لأن الضرورة عن اختيار لا تنافي الاختيار، ولهذا نحن نجزم بالوجدان بأن من أطلق سهماً باختياره إلى شخص يصدق أنه قد أصاب ذلك الشخص باختياره، مع أن السهم إذا فارق القوس لا يكون باختيار الرامي أن لا يصيب الهدف، وكذلك الأمر فيما إذا رمى شخص باختياره شخصاً آخر من شاطئ، فإنه يصدق أنه قتله أو أضره باختياره، وإن كان بعد رميه، وفي حال

هوّه؛ لا يملك الرامي أن لا يقع المرمي، وهذا يدل على أن اختياريّة الفعل لا تتوقف على أن يبقى الفعل ممكناً في عدم الوقوع إلى أن يتحقق.

الاحتمال الثالث: أن يكون مراد المشكل أنه مع تعلق الإرادة بالكفر والإيمان الاختياريين يكون الاختيار متعلقاً للإرادة التكوينيّة؛ لأن الله أراد أن يفعل الإنسان باختيار، فيكون الفعل مع وصف الاختيار متعلقين للإرادة التكوينيّة، وحيث إن الإرادة التكوينيّة لا ينفك فيها المراد عن الإرادة فلا بد أن يتحقق الاختيار، ولا يكون الاختيار اختيارياً؛ لأنه متعلق للإرادة التكوينيّة، بل لو كان الاختيار اختيارياً للزم من ذلك التسلسل؛ لأننا سوف نقل الكلام إلى اختيار الاختيار هل هو اختياري أو جبري، فإن كان جبرياً فسوف يلزم الجبر - لزوم الاختيار - وإن لم يكن جبرياً بأن كان اختيارياً فنقل الكلام إلى اختيار الاختيار، وهكذا يلزم التسلسل.

والجواب عن هذا التقريب - والذي جعله الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله الأقرب إلى عبارة المصنف - هو أن نقول: إننا نلتزم بأن الاختيار ليس اختيارياً، وهو متعلق للإرادة التكوينيّة، ولا بد أن يقع، فلا يلزم محذور التسلسل، ولكن نقول حقيقة الاختيار الاضطراري الذي لا بد أن يتصف به العبد هي أن العبد يملك أمر الفعل والترك، فإن شاء فعل، وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا وصف للفاعل، وهو غير الاختيار بمعنى العزم والتصميم على الفعل - كما سوف نبين ونوضح إن شاء الله -.

فإذا كان الاختيار الذي هو وصف للفاعل حقيقته أن العبد مالك للفعل والترك (إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل)؛ فسوف تكون حقيقته التي هي ضرورية للعبد وليس باختيار العبد منافية للجبر والاضطرار؛ إذ لا يمكن أن يكون الفاعل مالكاً لأمر الفعل والترك ويكون في أفعاله موجباً مضطراً ويفعل بلا اختيار ومن دون أن يكون مالكاً لأمر الفعل والترك؛ فإن كون الله ﷻ جعل الاختيار يعني جعل العبد إن شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، ويستحيل أن يكون هذا جعلاً لنقيض الاختيار الذي هو الاضطرار، وأن العبد ليس بيده الفعل والترك؛ إذ يلزم من ذلك الجمع بين النقيضين؛ لأنه إذا جعل للعبد الاختيار - الذي حقيقته أن العبد إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل - فهو سوف يكون كذلك، فكيف يكون أيضاً مضطراً موجباً لا يملك أمر الفعل والترك؟! الفاعل والترك؟!!

إن ما يُميز الاختيار عن غيره من الأفعال التي تتعلق بها الإرادة التكوينية، هو أن غير الاختيار يكون فعلاً اختياريّاً فيما إذا ثبت فيه الاختيار؛ لأن ما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، فالأكل - على سبيل المثال - الذي هو فعل من أفعال الإنسان متعلق للإرادة التكوينية، وذاته ليست الاختيار، وإنما الازدراء، أو دخول الطعام، وغير الطعام من الحلق إلى الجوف، ولا يتصف بأنه اختياري إلا إذا ثبت الاختيار؛ لأن ما بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، فحينئذٍ يمكن أن يُقال: بأن الأكل يكون اختياريّاً فيما

إذا عرضه الاختيار، ولا يكون إذا تعلق به الإرادة التكوينية بلا اختيار. وأما الاختيار نفسه فهو ذاته الاختيار، لا أنه يتصف بالاختيار إذا عرضه الاختيار، فإذا تعلق به الإرادة التكوينية أصبح ضروري التحقق فلا يعقل أن لا يتحقق اختيار؛ لأن كونه اختياراً أمر ذاتي، والذاتي لا يُعلل، وليس مجموعاً للذات بجعل آخر، بل هو مجعول بعين جعل الذات، فهو لا توجد له حالتان: حالة يكون فيها اختيارياً، وحالة لا يكون فيها اختيارياً.

هذا ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله في تفسير عبارة المصنف رحمته الله، وكما قلنا - جعل الاحتمال الأخير هو الأقرب.

المختار في توضيح مطلب المصنف:

والذي يظهر لي - والله العالم - هو إن هذا الاحتمال الأخير مع جوابه لا ينسجم مع عبارة المصنف رحمته الله؛ فإن المصنف لو كان يريد من الإشكال ما ذكر في الاحتمال الثالث، ويريد من الجواب ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله؛ لما تحدث عن سببية الشقاوة الذاتية للاختيار، فقال: (العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ من مقدماته الناشئة عن شقوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها)؛ فإن الشقاوة الذاتية لا تنفع أن تكون سبباً للاختيار الذي هو وصف الفاعل (إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل)، وإنما هي تنفع أن تكون سبباً لمعنى آخر لكلمة الاختيار، ولكي يتضح هذا المعنى أذكر معاني الاختيار، فإن كلمة (اختيار) تطلق في كلماتهم على عدة معان:

معاني الاختيار:

المعنى الأول: العزم على الفعل المسبوق بالعلم والشوق، سواء كان العزم عزمًا على فعل شيء لا يزاحمه غيره، أم كان عزمًا على فعل شيء يزاحمه غيره، كما لو دار الأمر بين أن يشبع الإنسان نفسه، أو يُشبع ولده، فاختر أحدهما، أي: عزم وصمم على أن يُشبع ولده - مثلاً - فهنا يُقال إنه اختار إشباع الولد.

المعنى الثاني: ما يقابل الإكراه، والاضطرار، والمراد بالإكراه أن يفعل الفاعل لوجود شخص يهدده ولا يفعل لشوق في ذاته يقتضي العزم على الإتيان بالفعل، وهذا ما يطلق عليه (الفاعل بالجبر) في كلمات الفلاسفة، فإن مقصودهم من الفاعل بالجبر الفاعل بالإكراه في اصطلاح الفقهاء، والمراد من الاضطرار أن يفعل الفاعل لا لشوق تقتضيه طبيعته ولا لإكراه من فاعل آخر، وإنما لأجل تضييق الظروف، والخيارات، كما في مورد شرب النجس للحفاظ على الحياة في مورد فقد الماء الطاهر.

وقد ذكر جملة من الأعلام - ومنهم المحقق الأصفهاني في حاشيته الشريفة على كتاب المكاسب - أن الفاعل بالإكراه والفاعل بالاضطرار عندهما شوق وإرادة، فهما يفعلان بشوق وإرادة، ولكن الشوق تارة يكون شوقاً طبيعياً، كما فيمن يشتاق إلى أكل الطعام اللذيذ، وأخرى يكون شوقاً عقلياً، كما فيمن يأكل الطعام الذي تنفر منه الطباع لقذارته من أجل أن يحافظ على حياته.

وقد تأثر العلامة الطباطبائي رحمته الله بكلام أستاذه الاصفهاني رحمته الله، ولهذا أدرج

الفاعل بالجبر - وهو الفاعل بالإكراه - في الفاعل بالقصد في كتاب نهاية الحكمة، والفاعل بالقصد هو: الفاعل الذي يفعل وله علم وإرادة، فهو يفعل بالاختيار، وهذا مخالف لما ذكره الفلاسفة من أن الفاعل بالجبر أو الإكراه لا إرادة له^(١).

(١) فقد قال ﷺ في الفصل السابع من المرحلة الثامنة من نهاية الحكمة ص ٢٢٣: (الثالث: الفاعل بالجبر، وهو الذي له علم بفعله، وليس بإرادته، كالإنسان يكره على فعل ما لا يريد). ثم عقب على ذلك فقال: (وفي عد الفاعل بالجبر والفاعل بالعناية نوعين بحيالهما مباينين للفاعل بالقصد؛ نظر. توضيحه: أنا ننسب الأعمال المكتتفة بكل نوع من الأنواع المشهودة - أعني كمالاتها الثانية - إلى نفس ذلك النوع، فكل نوع علة فاعلية لكمالته الثانية. والأنواع في ذلك على قسمين: منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسط فيه العلم، كالعناصر، ومنها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان. والقسم الثاني مجهز بالعلم، ولا ريب أنه إنما جهز به لتمييز ما هو كماله من الأفعال مما ليس بكمال له؛ ليفعل ما فيه كماله، ويترك ما ليس فيه ذلك. كالصبي يلتقم ما أخذه، فإن وجده صالحاً للتغذي كالفأكة أكله، وإن لم يجده كذلك تركه ورمى به، فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال، وتمييزه من غيره، والذي يوسطه من العلم والتصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروي فكر - كالعلوم الناشئة بالملكات ونحوها - لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله، وإن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين والأوصاف الكمالية على الفعل، فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فاعله، وإن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. وهذا الميل والانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسميه (اختياراً)، ونعد الفعل الصادر عنه فعلاً اختيارياً. فتبين أن فعل هذا النوع من الفاعل العلمي يتوقف على حضور التصديق بوجود الفعل، أي: كونه كمالاً وكون ما يقابله - أي: الترك - خلاف ذلك، فإن كان التصديق به حاضراً في النفس من دون حاجة إلى تعمل فكري لم يلبث دون أن يأتي بالفعل، وإن لم يكن حاضراً احتاج إلى ترو وفكر حتى يطبق على الفعل المأمى به صفة الوجوب، والرجحان، وعلى تركه صفة الاستحالة والمرجوحية، من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل ومرجوحية الترك مستنديين إلى طبع الأمر، كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقض عليه، فإنه يقوم خوفاً من انهدامه عليه، أو كانا مستنديين إلى إجبار مجبر، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار فهدده جبار

المعنى الثالث: أن يكون للفاعل علم بالفعل، ويكون لعلمه دخل في صدور الأثر منه، سواء صدر منه بشوق طبيعي أم لا، وهذا المعنى من الاختيار يجتمع مع الإكراه، والاضطرار، وليس متحققاً في الفاعل بالقسر، كالذي يُربط ويُفتح فاه ويوجر فيه الطعام.

المعنى الرابع: كون الفاعل مالكاً للفعل (إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل)، أو قل هو: كون الفعل والترك تحت سلطنة الفاعل.

وإذا اتضحت هذه المعاني نأتي عند مراد صاحب الكفاية رحمته، فالذي يظهر من عبارة المصنف رحمته في تقرير الإشكال هو إن المشكل يريد أن يقول: إذا قيل أن الله سبحانه أراد بالإرادة التكوينية من العبد أن يفعل بالاختيار، والمقصود بالاختيار المعنى الأول - وهو العزم أو التصميم أو جمع الأمر على الفعل، وهذا أحد المعاني التي ذكرت في تفسير إرادة العبد، ويوجد معنى آخر، وهو الذي اختاره المصنف، وهو الشوق الأكيد - فهذا يعني أنه إذا تعلق الإرادة التكوينية بصدور العبد باختيار - أي: عن إرادة، التي هي

أنه إن لم يقم هدم الجدار عليه، فإنه يقوم خوفاً من انهدامه عليه. والفعل في صورتين إرادي، والتصديق على نحو واحد. ومن هنا يظهر أن الفعل الإجباري لا يباين الفعل الاختياري، ولا يتميز منه بحسب الوجود الخارجي، بحيث يصير الفاعل بالجبر قسماً للفاعل بالقصد، فقصارى ما يضعه المجر أنه يجعل الفعل ذا طرف واحد، فيواجه الفاعل المكره فعلاً ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك. نعم، العقلاء في سنتهم الاجتماعية فرقوا بين الفعلين حفظاً لمصلحة الاجتماع، ورعاية لقوانينهم الجارية المستتعبة للمدح، والذم، والثواب، والعقاب، فانقسام الفعل إلى الاختياري والجبري انقسام اعتباري، لا حقيقي).

العزم أو الشوق الأكيد - فسوف تكون الإرادة التي تصدر من العبد قبل الفعل الإرادي غير اختيارية؛ لأنها لا بد أن تحدث في نفس العبد؛ لأنها مسبوقة بمبادئ الإرادة من تصور الفعل، والتصديق بوجود المصلحة فيه، والميل - أو بحسب ترتيب المصنف رحمته تصور المصلحة والميل، ثم التصديق، والعزم على إزالة الموانع - ومتى ما تحققت هذه المبادئ لا بد أن تتحقق الإرادة، ويحصل الشوق الأكيد، أو التصميم قهراً، فيتحقق الاختيار بمعنى العزم أو الشوق الأكيد، وبعد تحقق الإرادة لا بد أن يتحقق الفعل على نحو الضرورة، وعليه فيكون الفعل منتهاً إلى إرادة قهرية؛ لأن الإرادة لا بد أن تتحقق بعد مبادئها، والمبادئ لا بد أن تتحقق بعد عللها؛ لأن المبادئ حادثة لا تتحقق إلا إذا تحققت العلة التامة، ومع وجود العلة التامة لا بد أن يجب المعلول، فالعلل تجعل المبادئ ضرورية، وهذه العلل - أيضاً - هي معاليل لعلل أعلى منها، فلا بد أن يُقال بأنها متحققة على نحو الضرورة، وهكذا تتسلسل الضرورات إلى أن نصل إلى العلة التي لا علة لها، وهي الله ﷻ، ولأنه علة تامة فقد أوجب جميع الموجودات المتسلسلة في سلسلة العلل والمعاليل إلى إرادة العبد وفعل العبد، فيكون العبد غير مالك لأمر إرادته، ويكون الفعل صادراً منه عن إرادة غير اختيارية، فلا يكون العبد مستحقاً للثواب والعقاب على أفعاله؛ لأنها وإن صدرت عن اختيار - بمعنى الإرادة - وكانت بهذا إرادية، إلا أن هذه الإرادية لا تبرر العقوبة على تقدير المخالفة؛ لأن المخالفة

اضطرابية على العبد.

ومجرد أن واضع اللغة أطلق على الفعل الذي يصدر من العبد على نحو القهر - لأنه يصدر عن إرادة قهرية - تسمية: (إرادي أو اختياري)؛ لا يحقق إلا مسمى كذلك بحسب الأوضاع اللغوية، ولا يثبت الفعل الذي يراه العقل مبرراً للعقاب الإلهي على أفعال العباد الذين لم يلتزموا بالطاعة.

والمصنف رحمه الله في مقام الجواب يريد أن يجيب عن هذا الإشكال بهذا التقريب، فإن المشكل يقول: إن تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد الاختياري يلزم منه الجبر؛ باعتبار أن الفعل بعد إرادة العبد يكون لازماً، وإرادة العبد إذا تحققت مبادئها تكون لازمة، ومبادئ الإرادة إذا تحققت عللها تكون لازمة، باعتبار أن العلة التامة يترتب عليها ضرورة تحقق المعلول، وهكذا إلى أن نصل إلى الله ﷻ، وهو علة تامة للنظام الأتم، وتكون النتيجة هي صدور الفعل عن اختيار وإرادة - بمعنى الشوق الأكيد أو العزم والتصميم - إلا أن هذه الإرادة ليست إرادة اختيارية، بل هي قهرية، فلا بد أن يريد العبد، وبعد أن يريد لا بد أن يتحقق الفعل، فيكون العبد مجبوراً، وليس فاعلاً مختاراً بالاختيار الذي يرى العقل أنه مصحح للتكليف، والعقاب. نعم، قد يكون مختاراً ويفعل بالإرادة؛ لأن واضع اللغة العربية وضع الاختيار لما يشمل الفعل الذي يصدر عن إرادة قهرية، ويصدق أن الفعل إرادياً؛ باعتبار أن واضع اللغة وضع لفظ (الإرادي) لما يشمل الفعل القهري الصادر عن الشوق الأكيد أو العزم

والتصميم القهري، إلا أن تحقق الفعل الإرادي وتحقق الإرادة بحسب الوضع اللغوي لا يصحح عقاب العبد، وإن كان يصحح عقاباً فينبغي أن يكون مصححاً لعقاب الواضع الذي وضع كلمة الفعل الاختياري للفعل الذي يصدر عن اختيار قهري، وإرادة قهرية، ووضع لفظ الإرادة للشوق الأكيد أو للعزم والتصميم الذي يكون قهرياً على العبد، وأما العبد فلا يستحق بهذا المعنى الذي وضعت له هذه الألفاظ أن يُعاقب على معصية؛ لأن المعصية ليست باختياره بحسب الحقيقة والواقع.

والمصنف رحمته الله في مقام الجواب على الإشكال بهذا التقرير أفاد أن العبد يعاقب بعقاب تابع للكفر أو المعصية - أي: عقابه على عنوان الكفر، وعلى عنوان المعصية - والكفر والمعصية يحصلان بإرادة العبد - أي: باختياره وشوقه المؤكد أو عزمه وتصميمه، على الخلاف في تفسير الإرادة الموجودة في العبد - وإرادة العبد تحصل من مقدمات، وهي: العلم - تصور، وتصديق - وحصول الميل، ثم حصول الشوق الأكيد أو العزم والتصميم، وحصول بعض هذه المقدمات التي يكون تحقق الإرادة بعدها ضرورياً إنما يكون بسبب كون العبد شقيماً، فإن العبد إذا تصور المعصية وما فيها لذة مزيفة زائلة، فإنه بسبب شقاوته يحصل له ميل وشوق أكيد، والأمر على العكس فيمن يعمل الطاعة، فإنه بعد أن يتصور ما في الطاعة من مصلحة حقيقية دائمة، فبسبب كونه سعيداً يميل إلى فعل الطاعة، ويحصل عنده الشوق الأكيد، أو العزم على الفعل، فيكون الفعل

لازماً حينئذٍ، وكون العبد الذي أراد فعل المعصية شقيّاً لازماً ذاتي لحقيقته، لم يجعله الله ﷻ بجعل مستقل وراء جعله، فإن الإنسان الشقي لا يوجد إنساناً غير شقي، ثم تُجعل له الشقاوة، وإنما هو يُجعل مع ذاتياته بجعل واحد، وهو الجعل البسيط، ومن ذاتياته التي تُجعل معه الشقاوة، وهذا نظير جعل الزوجية للأربعة، فإن الله ﷻ لا يجعل الأربعة ثم يجعل لها الزوجية بجعل مركب، بل هو ﷻ يجعل ذات الأربعة، ثم هي تكون زوجاً؛ لأن الزوجية من ذاتياتها، ومن الآيات الفلسفية التي يتلوها الفلاسفة آناء الليل وأطراف النهار: (ما جعل الله المشمسة مشمسة، ولكن أوجدها)، والأمر كذلك في الإنسان الشقي الذي يعاقبه ﷻ على كفره ومعصيته، فإن الله ﷻ لم يجعل له الشقاوة بجعل تأليفي، بل أوجده، ووجدت الشقاوة له بنفس إيجاده؛ لأن الشقاوة ذاتية له؛ فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، أي: توجد الشقاوة أو السعادة بنفس وجوده، وتتكون معه بنفس تكون خلقتة، وحيث كانت الشقاوة له ذاتية فلما أوجده الله ﷻ صار بلا جعل آخر شقيّاً، ثم هو بشقاوته الذاتية يوجد مقدمات الاختيار والإرادة، فتكون الإرادة لازمة بسبب شقوته الذاتية في مورد إرادة الكفر والمعصية، فيكون الفعل لازماً، فيعاقبه الله ﷻ على فعله الذي نشأ من شقاوته الذاتية؛ باعتبار أن الفعل حدث بإرادته، والإرادة حصلت من مقدمات الإرادة، ومقدمات الإرادة نشأت من الشقاوة الذاتية التي لم يجعلها الله ﷻ؛ بل هي ذاتية له، فلا يكون الله ﷻ مسؤولاً عن ذنبه ومعصيته؛ لأنه لم

يجعل له الشقاوة الذاتية التي صارت سبباً لكفره ومعصيته، فاستحقاقه للعقاب لا يرجع إلى فعل الله ﷻ.

فإن قلت: لماذا جعله الله ﷻ شقيماً، فإن الله خلقه وأوجده، فيكون أوجد له الشقاوة.

قلت: هذا السؤال غلط - كما بينا - فإن الشقاوة ذاتية، والذاتي لا يُعمل، فلا معنى للقول لماذا جعل الله الشقاوة للعبد؟ فإن هذا نظير السؤال ب (لماذا جعل الله المشمشية للمشمشة وجعل الأربعة زوجاً؟)، وهذا سؤال خطأ. وهذا ما يظهر من عبارة المصنف رحمته، ولهذا قال جملة من الشراح والمعلقين: إن كلام صاحب الكفاية رحمته في جوابه هذا انتهى إلى القول بالجبر؛ إذ صار فعل العبد لا يرجع إلى اختياره؛ لأنه ناشئ من إرادة حتمية بسبب مبادئها، والمبادئ حتمية بسبب الشقاوة الذاتية التي لا تعود إلى اختيار العبد، وإنما هي مجعولة بنفس جعل وجود العبد، وجعل وجود العبد ليس فعلاً للعبد، وإنما هو فعل الله ﷻ.

والمصنف رحمته ذكر سابقاً أن الفعل يقع من العبد إذا تعلق الإرادة التكوينية بوقوعه، وقد تعلق الإرادة التكوينية بوقوعه على نحو الاختيار، فلا بد أن يقع على نحو الاختيار، ومعنى إنه يقع على نحو الاختيار هو إن العبد (إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل)؛ إذ هذا المعنى هو الذي يُصحح التكليف، ويصحح عقاب العاصي، بينما قال هنا: إن الفعل يجب لإرادة لازمة بعد تحقق مبادئ الإرادة،

ومبادئ الإرادة لازمة بسبب تحقق الشقاوة، والشقاوة ذاتية ليست مجعولة لله ﷻ، وهذا يعني أن المصنف ﷺ سلّم بالإشكال، وهو رجوع الاختيار والعزم - أو قل الإرادة والشوق الأكيد - إلى مبادئ غير اختيارية، نعم، هو أراد أن يُخَرِّج العقاب فخرّجه بأنه على الكفر الذي يحصل بإرادة لازمة بعد مبادئ لازمة بسبب الشقاوة الذاتية، فأين الاختيار الذي تعلق به الإرادة التكوينية؟!

لا بد أن يكون هو العزم أو الشوق المؤكد، وهذا لا ينفع إذا كان حتمياً بعد الشقاوة الحتمية؛ لأن الفعل سيكون حتمياً بلا اختيار مصحح للعقاب.

توجيه صاحب بداية الوصول ﷺ:

لهذا حاول الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي ﷺ أن يفسر عبارة صاحب الكفاية بتفسير يُخرجه من هذا الإشكال^(١)، وهو إشكال التهافت الموجود في عبارته، وأيضاً يُبعده عن القول بالجر، وحاصل ما ذكره ﷺ هو إن المصنف ﷺ يريد أن يقول: إن الإرادة التكوينية تعلقت بفعل العبد على أن يصدر بالاختيار، بمعنى (إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل)، فإذا وجد العبد بالاختيار^(٢) فإن مجرد اتصاف العبد به لا يكفي لكي يتحقق منه الفعل، بأن يريد ويعزم ويُصمم^(٣).

وبعبارة أخرى: مجرد ثبوت المعنى الرابع للاختيار الذي هو وصف

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٤٨.

(٢) وهو المعنى الرابع من معاني الاختيار المتقدمة.

(٣) وهو المعنى الأول للاختيار.

للفاعل لا يلازم تحقق المعنى الأول للاختيار - وهو الإرادة والعزم والتصميم على الفعل أو الشوق الأكيد الذي يترتب بعده الفعل مباشرة - بل لابد من وجود شيء يؤثر في النفس ويجعل النفس تختار المعصية أو تختار الطاعة بالفعل، وذلك الشيء هو الشقاوة والسعادة الذاتيتان، وكون الناس يختلفون في ذواتهم كما تختلف المعادن، فإن الناس معادن كمعادن الذهب والفضة، فالشقي لشقاوته الذاتية التي لا تعلل يرجح جانب الكفر أو المعصية، مع أنه إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل، ولا تجعله الشقاوة مجبوراً لا يملك الفعل والترك، فهو باقٍ على ذلك، ودور الشقاوة دور الترجيح، والأمر كذلك بالنسبة إلى من جعل سعيداً فإنه جعل مختاراً، إلا أن مجرد كونه مختاراً بهذا المعنى لا يستلزم أن يريد الإيمان والطاعة، بل لابد أن يضم ما يرجح تعلق الإرادة بالإيمان والطاعة، وهو السعادة الذاتية، فالسعادة الذاتية لا توجب تحقق الفعل بعد إرادة لازمة، بل هي ترجح أن يختار الفاعل بمعنى يريد الطاعة ويكون الفاعل مالكاً لأمره حتى بعد وجود السعادة الذاتية، بمعنى أن أمر الإرادة بيده هو فإن شاء أَرَادَ، فيتحقق الفعل، وإذا لم يشأ لا يريد، ومجرد وجود شقاوة ذاتية أو سعادة ذاتية لا يجعله يريد، بمعنى: يعزم على أن يفعل بالضرورة.

وبصياغة ثالثة: إن الله ﷻ خلق الإنسان مختاراً في فعله وتركه، بمعنى جعل له أن يفعل، وأن لا يفعل، فالعبد بجعل الله ﷻ يملك أمر الفعل

والترك، إلا أن كون العبد مختاراً - إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل - لا يترتب عليه أن يعزم العبد على الكفر أو الإيثار أو المعصية أو الطاعة، بل لا بد من شيء يؤثر ويوجب حدوث مبادئ الإرادة، وذلك الشيء هو ما خلق عليه الإنسان من السعادة والشقاوة الذاتيتين، فلأن السعيد من ذاته يكون سعيداً، فإنه يحصل له ميل إلى فعل الخير، وإذا حصل هذا الميل لا يجب عليه أن يريد، أي: أن يعزم ويصمم أو يحصل له الشوق الأكيد - بناء على تفسير المصنف لإرادة العبد - بل يبقى العبد مالكاً للفعل والترك. نعم، السعادة الذاتية جعلته يميل إلى اختيار الطاعة، والأمر كذلك في اختيار العبد الشقي للكفر أو المعصية، فإن شقاوته تجعله يميل إلى الكفر أو المعصية، ويبقى إن شاء كفر وإذا لم يشأ لم يكفر.

ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية، فإن الله ﷻ هو العالم بمقصوده، وإذا كان ﷻ يريد هذا المعنى، فلن يكون جوابه ﷻ منتهياً إلى القول بالجبر، كما إن جوابه سوف يكون مخالفاً لجواب الفلاسفة وموافقاً لجواب العلامة الحلي ﷻ الذي ذكره في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثالث من كتاب كشف المراد والمعنون بعنوان (إنا فاعلون).

جواب العلامة الحلي ﷻ:

فقد ذكر المحقق نصير الدين الطوسي ﷻ، وكذلك العلامة ﷻ مجموعة من

شبهات الأشاعرة، وهي تسع، والشبهة الأولى منها هي^(١): إنه لا يمكن أن يُقال: إن العبد هو الذي يفعل باختياره؛ لأنه إذا كان يفعل الفعل فسوف توجد احتمالات أربعة، وجميع هذه الاحتمالات الأربعة باطلة..

الاحتمال الأول: أن يصدر الفعل من العبد مع جواز أن لا يصدر من العبد، أي: يصدر الفعل من العبد لا على نحو الوجوب، ويكون صدور الفعل منه بلا مرجح.

وقال الأشاعرة: إن هذا الاحتمال باطل لوجهين:

الوجه الأول: لزوم الترجيح بلا مرجح، وهذا ما يلزم منه سد باب إثبات الصانع، ومن الواضح أن الأشاعرة وقعوا في خلط بين الترجيح بلا مرجح والترجيح بلا مرجح، فما يلزم منه سد باب إثبات الصانع هو جواز أن يتحقق الشيء بلا علة، أي: يترجح وجوده ويخرج من العدم إلى الوجود بلا علة،

(١) قال المحقق الطوسي رحمته الله: والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب. وقال العلامة الحلي رحمته الله: لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبه الخصم.

وتقرير الشبهة الأولى: أنّ صدور الفعل من المكلف إمّا أن يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره، والثاني يستلزم الجبر، والأوّل إمّا أن يترجح منه الصدور على لا صدوره لمرجح أو لا لمرجح، والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، وهو محال، والأوّل يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه الترجيح، وهو ينافي التقدير، ويستلزم الجبر.

والجواب: أنّ الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن، وواجب بالنظر إلى داعيه، وذلك لا يستلزم الجبر؛ فإنّ كل قادر فإنّه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي، كما في حق الواجب تعالى، فإنّ هذا الدليل قائم في حقه تعالى، ووجه المخلص ما ذكرناه، على أنّ هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوّزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح، وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم، فما أدري لم كان الجواب مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هاهنا؟!

وأما في الترجيح فحيث يوجد فاعل يقوم بالترجيح فلا يلزم من القول بجوازه جواز تحقق الحادث أو الممكن بلا علة.

الوجه الثاني: إن القول بجواز أن يصدر الفعل من العبد مع جواز عدمه بلا مرجح يلزم منه القول بالاتفاق، وتحقق الفعل بلا علة، فالقول بالجواز يفضي إلى الاتفاق لا إلى اختيار العبد، واتضح من التعليق على الوجه السابق ما في هذا الوجه، فإن ما ذكر في الوجه السابق ينبنى على ما ذكر في هذا الوجه.

الاحتمال الثاني: أن يصدر الفعل مع جواز أن لا يصدر مع وجود مرجح من العبد نفسه، وقالوا هذا الاحتمال باطل؛ لأننا نقل الكلام إلى المرجح الذي هو من العبد، وبه ترجح صدور الإيمان من العبد دون الكفر أو العكس، فنقول: إن هذا المرجح فعل من العبد - أيضاً - فهل هو يصدر من العبد مع مرجح أو بدون مرجح؟ إن قيل: مع مرجح نقل الكلام إلى مرجح المرجح، وهكذا يلزم التسلسل.

الاحتمال الثالث: أن يُقال بصدور الفعل من العبد مع جواز أن لا يصدر الفعل من العبد في نفسه، فلو كنا والعبد لا يكون الصدور ضرورياً، إلا أنه يوجد مرجح من الله ﷻ أو جب صدور الفعل من العبد.

الاحتمال الرابع: أن يُقال بصدور الفعل من العبد مع عدم جواز أن لا يصدر الفعل من العبد، أي: يصدر الفعل مع لزوم صدوره وامتناع عدم صدوره، ولو كان بلا مرجح من الله ﷻ.

وقالوا يلزم على الاحتمال الثالث والرابع أن يكون العبد مجبوراً، وهذا خلاف ما أراد الإمامي، والمعتزلي، فإنه أراد أن يفرّ من الجبر بأن الله ﷻ ليس خالقاً لأفعال العباد، وإنما الخالق العباد أنفسهم، ولكنه وقع في الجبر.

وأجاب العلامة ﷻ بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأول: هو النقص بأفعال الله ﷻ، فإنه لا خلاف بين الأشعري وغيره في أن الله ﷻ هو الفاعل لأفعاله، فهو خلق السموات والأرض وما فيهن وما بينهن من الكائنات: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمُوتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(١)، وحينئذٍ سوف يُقال للأشعري: إنه لا يمكن أن يكون الله هو الفاعل؛ للشبهة التي ذكرها، فإن الله ﷻ إما أن يجب عليه الفعل - يفعل مع عدم جواز أن لا يفعل - فسوف يكون مجبوراً، أو يفعل مع جواز أن لا يفعل، فإن كان بلا مرجح يلزم الاتفاق، ويلزم انسداد باب إثبات الصانع، وإن كان مع المرجح، فالمرجح إن كان منه نقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل، وإن كان المرجح من غيره فسوف يحتاج الله ﷻ إلى غيره في فعله، كما أننا ننقل الكلام إلى هذا المرجح الذي من غيره، فإنه إن كان يوجب على الله لم يكن مختاراً، وإن كان لا يوجب - ولا يجعل الفعل ضرورياً، والترك ممتنعاً - سوف يلزم الاتفاق.

(١) سورة الطلاق: آية ١٢.

الجواب الثاني: نختار الاحتمال الرابع، وهو إن الفعل يجب ولا يجوز أن لا يقع فيما إذا عزم العبد على تحقيق الفعل، ومع ذلك لا يلزم سلب الاختيار؛ لأن الوجوب ثبت للفعل بسبب إرادة العبد، وإرادة العبد ليست لازمة على العبد فيما إذا تحققت مبادئها، وإنما هي فعل اختياري له - أي: العبد بلحاظ إرادته إن شاء فعل، وإذا لم يشأ لم يفعل - فالعبد حتى بعد تحقق مبادئ الإرادة يملك زمام أن يريد، وأن لا يريد.

نعم، إذا أراد وتعلقت الإرادة بالفعل يكون الفعل حينئذ ضرورياً، إلا أن هذه الضرورة بعد إرادة العبد الاختيارية.

وهذا الجواب في الحقيقة من أدق الأجوبة التي ذكرت على شبهة الأشاعرة، وقد استفاد منه بعض المتأخرين، فذكر أن هنالك فرقاً بين الفعل الإرادي والفعل الاختياري، فإن الإرادة فعل اختياري، ولكنها ليست فعلاً إرادياً، وأفعال الإنسان الجوارحية أفعال إرادية واختيارية؛ لأنها صدرت من الإنسان عن إرادة، وهذه الإرادة إرادة اختيارية وإن لم تكن إرادية؛ إذ يستحيل أن تكون الإرادة صادرة عن الإنسان بإرادة؛ للزوم التسلسل؛ لأنه ينقل الكلام إلى إرادة الإرادة، وهكذا يلزم التسلسل، وبالأخير يلزم أن لا تصدر إرادة؛ لأن ما يتوقف على المستحيل مستحيل، فإذا كان صدور الإرادة عن إرادة يتوقف على تسلسل العلة فسوف يكون صدور الإرادة مستحيلاً، فلا تصدر الإرادة من العبد أبداً.

فالإنسان يُحدث الإرادة مباشرة باختياره؛ لأن الله ﷻ أعطاه القدرة على أن يوجد الإرادة، فكما أن الذات الأزليّة قادرة من الأزل على أن تقول للشيء: (كن فيكون) من دون أن يتوسط بين ذات القدرة وبين فعلها شيء - إذ لا يوجد إلا حق، وخلق، ولا ثالث بينهما - كذلك النفس الإنسانيّة بإقدار الله ﷻ تكون ظلّاً ومظهراً لقدرة الله ﷻ، واختياره؛ فإن (من عرف نفسه عرف ربه)^(١)، ومن تأمل في نفسه يجد أنها قادرة على أن توجد بعض الأفعال في صقعها ووعائها مباشرة من دون توسط شيء، والإرادة فعل تُحدثه النفس باختيارها - أي: بمعنى أن النفس تُحدث ذلك؛ لأنها قادرة تكويناً وإن شاءت فعلت، وإذا لم تشأ لم تفعل - وبهذا ينتفي محذور الأشعري؛ لأن العبد بإقدار الله يكون قادراً على إرادته، فهو باختياره يحدث الإرادة، وإرادته يفعل، فلا تكون الإرادة لازمة عليه، وإذا حدثت ترجح الفعل، ولا يضر بالاختيار بهذا المعنى أن يكون الفعل واجباً بعد تعلق الإرادة به.

الجواب الثالث: إنه من الممكن أن نختار الاحتمال الأول - وهو أن الفعل يصدر من العبد مع جواز أن لا يصدر، أي: لا يكون الفعل واجباً على العبد - ولا نقول بوجوب الفعل بالغير، ولا يلزم من ذلك الترجيح بلا مرجح فيما إذا قلنا بأن الفعل يصدر مع جواز أن لا يصدر بلا مرجح خارجي عن العبد؛ وذلك لأن الترجيح بلا مرجح خارج عن ذات الفاعل المختار ليس محالاً،

(١) بحار الأنوار: ج ٦٦ ص ٢٩٣.

فإن معنى أن الله ﷻ خلق العبد مختاراً هو أن العبد بقدرته يمكنه أن يُرجح من دون حاجة إلى فرض مرجح آخر وراء القدرة يكون سبباً لتعلق الإرادة بأحد الخيارين أو أحد العدلين، فإن الاختيار - وهو كون العبد إن شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل - يكفي مرجحاً - وكفى به مرجحاً - وهو قد يرجح الراجح، وقد يرجح المساوي، وقد يرجح المرجوح، فإننا نتعقل أن يفعل المختار ما هو مرجوح، فضلاً عن المساوي، وهذا خلاف ما يذكره الفلاسفة حيث إنهم يفترضون ضرورة وجود مرجح خارج عن قدرة الفاعل المختار، ولهذا يقولون: لو وُضع أمام إنسان جائع قرصان من الخبز فإنه يبقى ينظر إلى القرصين إلى أن يموت جوعاً إذا لم يكن هناك مرجح خارجي في أحد هذين القرصين، وهذا الكلام منهم باطل؛ فإن أصل وجود مصلحة في أكل أحد هذين القرصين - أي: في الجامع - يوجب إرادة أكل أحدهما، وكون الجائع مختاراً يرجح تعلق الإرادة بأحد العدلين.

وصاحب الكفاية رحمه الله - بناء على ما ذكره الشيخ آل راضي رحمه الله - يريد أن يفيد هذا المعنى، وهو أن اختيار العبد نفسه هو الذي يرجح تعلق الإرادة بالكفر أو الإيمان، غير أن هذا الترجيح يوجد عامل فيه وإن كان لا يسلب الفاعل اختياره، وهو السعادة الذاتية أو الشقاوة الذاتية.

وإذا كان المصنف رحمه الله يقصد هذا الوجه فهو وجه متين، ويجب عن شبهة الأشعري، وأيضاً يُجيب عن شبهة الفيلسوف الذي يقول: إن كل فعل لا

يوجد إلا إذا وجب وجوبه، ومن العلل الإرادة، ومبادئ الإرادة، وعلل مبادئ الإرادة تنتهي إلى الله ﷻ، فيكون الفعل واجباً بالغير؛ لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فلا بد أن يكون الفعل ويتحقق.

والجواب: إن الله ﷻ خلق الإنسان مختاراً، وباختياره يُحقق الإرادة المتعلقة بالفعل، ثم يتحقق الفعل، ولا تكون الإرادة مع كون الفاعل مختاراً ضروريةً ولازمة حتى لو تحققت مبادئ الإرادة، وما يؤثر في مبادئ الإرادة.

جواب المحقق النائيني والشهيد الصدر رحمتهما:

ويوجد أجوبة أخرى ذكرت - أيضاً - لحل مشكلة الشبهة التي أثارها الأشعري أو الفيلسوف، ومن هذه الأجوبة ما ذكره الميرزا النائيني رحمته، ونسبه إلى جماعة من المحققين من المتأخرين: وهو إن الإرادة وإن كانت هي الشوق الأكيد - فتكون ضروريةً حتميةً بعد تحقق مبادئها - كما قال الأشعري في إشكاله الثاني على المصنف - إلا أن هنالك شيئاً وسيطاً بين حدوث الإرادة الحتمية والقهرية على العبد وبين الفعل الخارجي، وذلك الشيء الوسيط عبر عنه الميرزا النائيني رحمته بهجمة النفس، وذكر أن هذا الوسيط ليس خاضعاً لقاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، وليس ضرورياً على النفس، ولا بد أن يقع منها بعد الإرادة، وإنما هو اختياري، والنفس فيه إن شاءت فعلت، وإذا لم تشأ لم تفعل.

وتبنى السيد الخوئي رحمته هذا الكلام واستحسنه، فأمن بهذا الوسيط، وعبر

عنه بالسلطنة أو إعمال القدرة، فقال: إن الإرادة التي هي كيف نفساني وإن وجبت بعد مبادئها، والمبادئ واجبة بعد عللها، إلا أن المرید بعد تحقق الإرادة يملك سلطنة في أن يُعمل القدرة أو لا يُعمل القدرة، فإعمال القدرة الذي هو وسيط بين الفاعل وبين الفعل الخارجي خاضع لمبدأ السلطنة والاختيار بمعنى كون الفاعل مالكا للفعل ومالكاً للترك.

وهذا الجواب تعرّض لجملة من الإشكالات:

منها: إنه ينبغي أن يُنقل الكلام إلى هذا الوسيط الذي عُبر عنه بهجمة النفس، فهل هو شيء مغاير للفعل الخارجي أم لا؟ فإذا أراد الإنسان أن يأكل وأكل، هل هناك شيء وراء قيامه بالأكل يسمى بهجمة النفس وإعمال القدرة؟ أو ليس إلا الإنسان وقيامه بعملية الأكل؟

ومنها: إنه إذا كان يوجد وراء الفعل الخارجي فعل نفساني يسمى بهجمة النفس أو إعمال القدرة وكان اختيارياً، فهذا يعني أننا نتعقل أن يصدر من العبد فعل اختياري، فلماذا لا نقول مباشرة في الفعل الخارج - في الأكل، والذهاب، والإياب، ونحوها - إنه فعل اختياري، وخارج عن قاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)؟ فلماذا نجعل ما في الخارج ضرورياً، ونحاول أن نتخلص من لزوم الجبر من ضرورته بالقول بأن هجمة النفس أو إعمال القدرة فعل اختياري؟! ولنقل ذلك في الخارج مباشرة، وليس في هجمة النفس^(١).

(١) ولكن للميرزا رحمته أن يجيب بأننا ندرك وجود شيء سابق، وهو هجمة النفس، وهو شيء لا ينفك عنه الفعل. نعم، هو فعل خارجي مباشر، و تتولد منه سائر الأفعال.

ومن هنا ذكر السيد الشهيد عليه السلام وجهاً آخر لو تم يلزم منه انتفاء شبهة الجبر التي ذكرها الأشعري، أو الفيلسوف، وهو: إن الفعل الخارجي حتى بعد تحقق مبادئ الإرادة، وتحقيق الإرادة؛ يبقى فعلاً اختياريّاً، ليس واجباً على العبد، والعبد يملك زمامه، والسلطنة عليه، وبإمكانه أن يفعل إذا اختار الفعل، وبإمكانه أن لا يفعل، فالفعل الخارجي في مورد الفاعل المختار حتى بعد الإرادة يبقى تحت سلطنة النفس، وبإمكان النفس أن لا تفعل، ولا حاجة إلى توسيط وسيط بين الإرادة وبين الفعل الخارجي.

فالفاعل المختار في فعله الخارجي خارج عن قاعدة: (الشيء مالم يجب لم يوجد)، وهذه القاعدة خاصة بالفواعل الطبيعية، ولا تشمل المختار الذي لكي يوجد فعله لا حاجة إلى مبدأ الضرورة، بل يكفي مبدأ السلطنة^(١).

(١) وقد كان عليه السلام يذكر في بعض بحوثه أن السلطنة أمر وجداني، غير أنه في (جواهر الأصول) تقرير الشيخ محمد إبراهيم الأنصاري الأراكي ص ٢٣٥؛ ذكر برهاناً ضمن مقدمات: المقدمة الأولى: إن الممكن بالذات لا يمكن أن يستلزم محالاً بالذات. المقدمة الثانية: إن المحال بالذات لا يكون معلولاً لشيء. المقدمة الثالثة: يستحيل ارتفاع النقيضين أو الضدين اللذين لا ثالث لهما. المقدمة الرابعة: يمكن أن يتساوى النقيضان أو الضدان اللذان لا ثالث لهما بالنسبة إلى موجود ما.

وبعد هذه المقدمات نقول: لو فرضنا أمرين - كالتقيضين - لا يكون لأحدهما مرجح؛ للزم امتناع كل واحد منهما؛ لعدم وجود علته، فيكون ممتنعاً بالغير؛ لأن الشيء مالم يمتنع لم يعدم، وهذا يعني أن هذا الفرض فرض وجود علة لارتفاع أمرين - كالتقيضين - لا ثالث لهما، وهو مستحيل، وخلاف المقدمة الأولى؛ إذ يلزم أن يكون الممكن علة للمستحيل، أو خلاف المقدمة

الثانية، وهي أن يكون للمحال علة ولو مستحيلة، فلا بد أن يُقال في هذا الفرض: إن أصل تحقق أحد العدلين لازم، والفاعل بالسلطة يرجح.

أقول: لعل فرض الشهيد عليه السلام كون الطرفين كالنقيضين، وليس نقيضين؛ هو إنه في النقيضين لا يمكن أن يُقال بأن كل طرف لا مرجح له؛ إذ مرجح العدم هو عدم مرجح الوجود، ولا يجتمع مرجح الوجود مع مرجح العدم، فلا محالة إما مرجح الوجود موجود، فيتحقق الوجود، أو معدوم فيتحقق العدم، فلا يتصور التساوي، وعليه فلا بد من فرض الأمرين من قبيل التساوي والانحناء، فكل واحد منهما أمر وجودي، وله علة وجودية، فهنا يأتي البرهان الذي ساقه حيث يُقال: إذا لم تتحقق علة الانحناء ولا الاستقامة فلا يمكن أن يقال بارتفاع الأمرين، فأحدهما حتماً متحقق، وإلا يلزم أن يكون عدم كل واحد منهما علة لارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما، فيكون الممكن - وهو عدم كل واحد منهما - علة للممتنع، فلا بد أن يُقال إن الفاعل مع فقد مرجح الأمرين لا بد أن يصدر عنه أحدهما، وهذا الصدور ليس على نحو الضرورة؛ إذ لا مرجح حسب الفرض، فلا بد أن يكون على نحو السلطنة، فهناك سلطنة في هذا الفرض، وهي عدل الوجوب.

نعم، يبقى سؤال، وهو: إذا كان يستحيل إحداث الخط بلا أحد الوصفين فالفاعل المختار لا بد أن يحقق أحدهما، غير أنه إذا أراد رسم الخط فهل يجعله وفق أحد الوصفين بالضرورة أو وفق مبدأ السلطنة؟

وهنا وقع الخلاف، ولا يعين السلطنة أن الفاعل يستوي إليه أن يوجد الانحناء أو الاستقامة قبل رسم الخط، وبإمكانه أن يرفع الاثنين بعدم رسم الخط من رأس؛ إذ لا ثالث لهما بعد وجود الخط، لا قبل وجوده، وحال رسم الخط لا يستوي إلى فاعل الأمرين؛ لأنه إما فيه أجزاء علة الانحناء فيكون الأثر خطأً منحنياً، أو أجزاء علة الاستقامة فيكون الخط مستقيماً.

نعم، لو تصورنا أنه علة لأصل الخط لا علة للخط بأحد الوصفين؛ أمكن أن يُقال: إنه مستو إلى الوصفين، ويكون ترجح أحدهما بعينه بالسلطنة، ويتحقق أحدهما؛ لاستحالة الارتفاع، غير أن تحقق الخط بوصف الانحناء لا يمكن أن يكون بلا علة للوصف، واستحالة فقد الخط لكليهما حال وجوده تلائم أن لا يوجد الخط مع فقد عليّة الوصفين معاً، ولعل الشهيد عليه السلام يقصد شيئاً لم يتضح لي.

وبهذا تكون الأجوبة التي استعرضناها على شبهة الأشعري والفيلسوف
ثلاثة:

الجواب الأول: ما نفهمه من كلام العلامة الحلي رحمته الله، وهو أن يُقال: إن الإرادة فعل اختياري، فإذا تحققت لا يضر أن يكون الفعل بعدها فعلاً ضرورياً.

الجواب الثاني: إن الإرادة أمر ضروري، وليس اختياريًا، ولكن يوجد بعد الإرادة شيء يسمى بهجمة النفس، وهو اختياري، فيكون ما في النفس بعد الإرادة القهريّة اختياريًا، فلنفس أن تهجم على الفعل فتحققه أو لا تهجم.

الجواب الثالث: وإن كانت الإرادة قهريّة تابعة للمبادئ إلا أن الفعل الخارجي الذي تعلق به الإرادة يبقى تحت السلطنة، وباختيار الفاعل أن يُحققه أو لا يحققه رغم تحقق الإرادة؛ لأنه خاضع للسلطنة.

مناقشة إشكال لزوم كون العلم مدلولاً للأمر:

ثم بعد هذا قال المصنف رحمته الله: (وهم، ودفع)، وتحت عنوان وهم طرح المصنف رحمته الله إشكالاً على نفسه، وتبين هذا الإشكال ضمن مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: تقدم سابقاً أن المصنف رحمته الله يرى اتحاد الطلب والإرادة بمعنى أن الإرادة الحقيقيّة تتحد مع الطلب الحقيقي، والإرادة الإنشائيّة تتحد مع الطلب الإنشائي، وهذا يعني أن مادة الأمر موضوعة عند المصنف للطلب الإنشائي، والإرادة الإنشائيّة، فيكون مفاد (أمرك بالصلاة) هو إيجاد الطلب

الإنشائي، والإرادة الإنشائية؛ وذلك لأن جملة (أمرك) حيث إنها جملة إنشائية، والإنشائية عند المصنف بمعنى الإيجادية، ومعنى (أمرك) أطلب طلباً إنشائياً أو أريد منك إرادة إنشائية؛ فسوف تكون الجملة موجهة للإرادة الإنشائية.

المقدمة الثانية: تقدم - أيضاً - أن المصنف رحمه الله يفسر الإرادة في الله تعالى بالعلم، فهو يرى أن إرادته علمه، ولا فرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية في أن الإرادتين علم، وإنما الفرق في متعلق العلم، ففي الإرادة التكوينية يتعلق العلم بالنظام الكوني الأتم، وفي الإرادة التشريعية يتعلق بالمصالح الموجودة في أفعال العباد، أو قل بالنظام العملي الأتم المحقق للمصالح الراجعة إلى العباد.

المقدمة الثالثة: إذا قال تعالى: (أمرك)، وقلنا بأن هنالك اتحاداً بين الطلب والإرادة، و- أيضاً - قلنا بأن (أمرك) موضوعة للطلب الإنشائي، والإرادة الإنشائية؛ لمكان الاتحاد، و- أيضاً - قلنا: بأن إرادة الله تعالى هي العلم، وفي الإرادة التشريعية هي العلم بما في أفعال العباد من مصالح؛ فيلزم من ذلك أن يكون مفاد قوله تعالى: (أمرك) هو إيجاد العلم بالمصلحة الموجودة في فعل العبد، ولكن بوجود إنشائي، فيكون معنى: (أمرك) هو أن الله تعالى أوجد علماً إنشائياً متعلقاً بالمصلحة الموجودة في فعل العبد، وهذا يبين الفساد؛ فإن من الواضح أننا لا نشعر في جملة: (أمرك) بوجود دلالة على العلم المتعلق

بالمصلحة الموجودة في فعل العباد، فالعلم ليس مدلولاً وضعياً. نعم، نحن حيث نعلم أن الله ﷻ حكيم، وعالم بالعلم المطلق، ولا يأمر ولا ينهى إلا لوجود مصالح ومفاسد، وأحكامه تابعة للمصالح والمفاسد؛ فإننا سوف نستفيد أن الله ﷻ إذا أمر إنما أمر لعلمه بوجود مصلحة على نحو المدلول الالتزامي، لا الدلالة الوضعيَّة، فالمدلول الوضعي لـ (أمرك) لا يستبطن لا على نحو المدلول المطابقي ولا على نحو المدلول التضميني؛ مفهوم العلم.

إذن، قول المصنف باتحاد الطلب والإرادة، وقوله بأن (أمرك) موضوع للطلب، فيكون موضوعاً للإرادة، وقوله بأن الإرادة هي علم الله؛ يلزم منه أن يكون قوله تعالى: (أمرك) يدل بالدلالة الوضعيَّة على العلم، وهو واضح الفساد.

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال ذكر المصنف ﷻ أن المقصود من أن إرادة الله ﷻ هي العلم ليس الاتحاد المفهومي بين الإرادة وبين العلم، وإنما المقصود الاتحاد المصدقي، وبهذا يندفع الإشكال، وبيان ذلك:

لا إشكال ولا شبهة في أن هنالك شيئاً نفهمه من العبارات التالية: (الله موجود، والله عالم، والله قادر، والله حي، والله مرید)، فإننا نفهم من الوجود، والعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، وثبوت هذه الصفات لله ﷻ؛ مفاهيم متعددة، وهذا التعدد كما تُدرکه في ثبوت هذه الصفات في الممكن تُدرکه - أيضاً - في ثبوت هذه الصفات في الواجب، خلافاً لمن يقول بالاشتراك اللفظي

بين الواجب والممكن، فإنه يدعي أن جميع هذه الألفاظ المستعملة في الواجب
والممكن موضوعة لمعنيين مختلفين:

المعنى الأول: معروف عندنا، وهو المعنى الثابت في الممكن.

المعنى الثاني: مجهول لا ندرك معناه وحقيقته، ولكن توجد إشارة ذهنية
إلى المعنى، صححت أن نتصور المعنى تصوراً إجمالياً، ثم نضع اللفظ له،
فمعاني هذه وأشباهها في الممكن تختلف عن معاني هذه الكلمات في الواجب،
وهذا ما يقتضى القول بالاشتراك اللفظي، والقول بالاشتراك اللفظي باطل
عند جملة من المتكلمين، والفلاسفة؛ وذلك لأننا نفهم من العلم والقدرة
والحياة معاني هي كمالات، فمتى ما ثبتت في موجود تكون كما لآله، كما ندرك
أن ما نُثبته للواجب هو المعنى الذي نُثبته للممكن.

نعم، هنالك فرق في المصداق، فإن الممكن موجود بوجود محدود،
حادث، وعالم بعلم محدود، زائد، وحادث، وهكذا الأمر في سائر الصفات،
وأما في الواجب وهو الله ﷻ فإنه موجود بوجود أزلي، هو عين ذاته، وعالم
بعلم لا محدود، وعلمه أزلي عين ذاته، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ
سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^(١)، وكذلك الأمر في باقي صفاته
الكمالية، والعقل يُدرك معنى العلم، ومعنى القدرة، ومعنى الحياة، ويُدرك أن

(١) سورة الطلاق: آية ١٢.

هذه المعاني كمال للذات المقدسة، ويُدرك أن سلبها يلزم منه النقص، ولا يسع العقل إلا أن يُثبت هذه الصفات الكمالية؛ لأنه إما أن يقول: أنا لا أفهم منها معنى في مورد الواجب، فيكون معطلاً لنفسه؛ لأنه يدرك معاني من هذه الصفات، ويدرك أنها كمالات، ويدرك أن سلبها نقص، أو يقول: أنا أدرك معنى، ولكن لا أدرك أن ثبوته للذات كمال، فأتوقف عن إثبات هذه الصفات للذات، وهنا يلزم تعطيل الذات.

من هنا يقول الحكيم السبزواري رحمته الله:

وأن كل آية الجليل وخصمنا قد قال بالتعطيل

وعليه، فلا بد أن نقول بثبوت الصفات الكمالية للذات، وإذا قلنا بثبوت هذه الصفات للذات - أي: باتصاف الذات في الخارج بهذه الصفات - نواجه السؤال التالي:

كيف تكون الذات متصفة بهذه الصفات في الخارج؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال وجدت ثلاث نظرات مشهورة:

النظرية الأولى: - النظرية المنسوبة إلى الأشاعرة - وهي إن الصفات موجودة حقيقة في الخارج وهي مغايرة للذات ومتعددة في الخارج، كما هي متعددة في عالم الذهن، وهذه النظرية المعروفة بنظرية الزيادة، فقد آمن الأشاعرة - بناء على هذه النظرية - بوجود صفات قديمة، وهي زائدة على الذات من وجود الله ﷻ إلى العلم والقدرة وسائر الصفات التي يلزم منها

القول بالقدماء الثمانية.

النظرية الثانية: - النظرية المنسوبة إلى المعتزلة- وهي إن هذه الصفات لا وجود لها في الخارج حقيقة، فهي ليست متحدة أو متعددة في الخارج من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنه لا وجود لها، ومن حقك أن تسأل: إذا لم تكن موجودة في الخارج فكيف تتصف بها الذات في الخارج؟

أجاب المعتزلة بذكر معنى غريب للاتصاف، وهو إن المقصود باتصاف الذات بالصفات الكمالية هو إن الذات تعمل عمل من كان متصفاً حقيقة بها، فالذات مثلاً في الفعل تفعل فعل القادر العالم، والفعل الذي يصدر منها يكون متقناً وغير واجب عليها وإن كانت في الحقيقة لا تتصف بقدرة ولا بعلم واختيار، وهذه النظرية هي المعروفة بنظرية النيابة، ومفادها هو إن الذات لا تتصف حقيقة بالصفات، ولكن تنوب مناب الصفات، فتفعل فعل من يتصف بها.

والأشعرية بالزيادة قائمة وقائل بالنيابة المعتزلة

وهاتان النظريتان باطلتان؛ للزوم سلب الكمال عن الذات المقدسة، فإنه إذا قلنا بزيادة العلم على الذات ستكون الذات في نفسها خلواً من العلم، وكذلك إذا قلنا بأن الذات لا تتصف بالعلم حقيقة، وإنما تعمل عمل المتصف بالعلم، فنحن بهذا سلبنا عن الذات صفة العلم، وهذا من تجريد الذات من الكمال، ولازمه إثبات النقص.

النظرية الثالثة: - وهي النظرية الحققة التي عليها الإمامية (أنار الله برهانهم) - هي النظرية التي تقول بأن الصفات عين الذات، فهي موجودة في الخارج حقيقة وتتصف بها الذات المقدسة حقيقة، إلا أن وجود الصفات في الخارج وجود واحد بسيط لا تعدد فيه، ومعنى اتصاف الذات بالصفات الكمالية الذاتية هو وحدة الذات مع الصفات، فليس في الخارج مغايرة وتعدد بين ذات الله المقدسة وبين وجود علم، بل الخارج وجود واحد، وهذا الوجود الواحد هو علم، وهو قدرة، وهو سمع، وهو بصر - بناء على أن السمع والبصر من الصفات الذاتية - فما في الخارج واحد لا تعدد فيه من حيث الأجزاء، والحيثيات، والجهات.

نعم، الذهن لأنه لا يتمكن من معرفة الذات اللامحدودة - لأنه كما ذكر بعض الفلاسفة يتعامل مع الحدود، ولا يستطيع أن يتعامل مع الحقائق المطلقة التي لا حد لها - يقوم بتصور الذات بمفاهيم متعددة علاقتها بالذات علاقة العنوان بالمعنون والمفهوم الانتزاعي بمنشأ انتزاعه، فيحكي بهذه العناوين المتعددة الكمالات المتعددة في الذات مفهوماً، إلا أنها متحدة في عالم العين؛ لأنها موجودة بوجود واحد لا تعدد فيه، ويُمثل بعض الفلاسفة لهذا المعنى بالمثل التالي: إذا وجد جائع يُشبعه نصف كيلو من الطعام، فحيث إنه لا يسعه أن يتلغ الطعام دفعة واحدة، فإنه يقوم بتقطيع الطعام، ويُحوّله إلى لقيمات فيأكل، ولكن ضمن قطع متعددة، والأمر كذلك في الذهن بالنسبة إلى الحقائق

اللامحدودة التي لها كمالات متعددة موجودة بوجود واحد بسيط لا حد له، فإنه لا يستطيع أن يستوعب اللامحدود، فيقوم بعملية التقطيع الذهنيّة، فيوجد مفاهيم متعددة ويجعلها حاكية عن الحقيقة الواحدة البسيطة التي لا تعدد لها في عالم الخارج، فيكون كل مفهوم عنواناً يعكس كمالاً من الكمالات المتحققة في الخارج، فالتعدد الموجود تعدد مفهومي ذهني، وليس تعدداً خارجياً، وأما ما في الخارج فهو وجود واحد يكون منشأ لانتزاع هذه المفاهيم المتعددة، وهذا معنى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: (إن الله علم لا جهل فيه)، فهو عليه السلام ذاته العلم وليس شيئاً ثبت له العلم، وهو (حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه)^(١)، فهو حياة كله، و علم كله، و نور كله، فهو عليه السلام حيّ من حيث هو عالم، وعالم من حيث هو حيّ، ولا يوجد فيه تعدد حيثي وجهات مختلفة في عالم الخارج، وهذا أيضاً معنى ما نقله المصنف عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: (وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه)، فإنه ليس المقصود نفي الصفات الكمالية بأن يُقال: إنه ليس عالماً، ولا قادراً، ولا حياً، وإنما المقصود نفي الصفات الزائدة، وإبطال القول بوجود صفات زائدة يتصف بها في الخارج؛ إذ يلزم من ذلك إثبات القدم لغير الله عليه السلام أو القول بحدوث صفاته عليه السلام وتنزه الله عليه السلام عن الشريك، وعن حدوث صفاته الكمالية، كما إنه يلزم على التقديرين نقص الذات.

وإذا اتضح هذا نقول: إذا قال المصنف عليه السلام بأن إرادة الله عليه السلام هي العلم

(١) توحيد الصدوق: ص ١٣٨.

بالنظام الأتم في التكوينية، أو العلم بالمصالح الموجودة في أفعال العباد في الشريعة فهو ﷻ لا يقصد وجود اتحاد بين مفهوم العلم ومفهوم الإرادة، بأن يكون المعنى الذي وضع له لفظ العلم هو المعنى الذي وضع له لفظ الإرادة؛ فإن هنالك فرقاً بين مفهوم ما وضع له لفظ الإرادة ومفهوم ما وضع له لفظ العلم.

نعم، في الله ﷻ يوجد اتحاد خارجي بين المعنى الذي وضع له لفظ العلم والمعنى الذي وضع له لفظ الإرادة؛ لأنه يوجد اتحاد خارجي بين صفاته ﷻ، بمعنى أن الصفات موجودة بوجود واحد، فعلمه ﷻ عين إرادته، وإرادته عين علمه ووجوده، فهو يريد من حيث يعلم، ويعلم من حيث يريد.

فإذا قيل بوجود اتحاد بين العلم والإرادة وفسرت الإرادة بالعلم لا يقصد الاتحاد المفهومي، وإنما يقصد الاتحاد المصادقي، وإذا كان يوجد اختلاف مفهومي بين العلم والإرادة فسوف لن يلزم من القول بوجود اتحاد في المصادق أن يكون معنى الإرادة هو العلم حتى يُقال للمصنف: إذا قلت بوجود اتحاد بين الطلب والإرادة فسوف يكون هنالك اتحاد بين الطلب والعلم، فإذا كان قول المولى: (أمرك) إيجاداً لطلب إنشائي فسوف يكون إيجاداً لإرادة إنشائية، فيكون إيجاداً لعلم إنشائي؛ لأن الإرادة هي العلم؛ فإن هذا الكلام ليس تاماً وسببه الخلط بين القول باتحاد العلم والإرادة في الخارج والقول بالاتحاد في عالم الذهن، فإن لفظ الإرادة في عالم الذهن موضوع لمفهوم

آخر غير مفهوم العلم، وإذا قلنا باتحاد الطلب والإرادة نقصد الاتحاد بين الطلب وبين المفهوم الذي وضعت له لفظة الإرادة، والذي يختلف عن المفهوم الذي وضعت له لفظة العلم، وإن كان بينهما اتحاد خارجاً في الله ﷻ، وبهذا تخلص المصنف ﷻ من الوهم الذي قد يُتوهم ويُطرح كإشكال على كلامه.

التعليق على ما أفاده المصنف:

وقد يُقال في مقام التعليق على ما أفاده المصنف ﷻ بأنه ليس واضحاً؛ لأن الطلب إذا كان حقيقياً وإنشائياً فسوف يكون الطلب الإنشائي وجوداً إنشائياً للطلب الحقيقي؛ لأن معنى الطلب الإنشائي هو إيجاد الطلب ولكن بوجود إنشائي، فإذا كان المصنف يرى وجود اتحاد بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، فإنه سوف يلزمه أن يقول بأن إيجاد طلب إنشائي هو إيجاد أيضاً لإرادة إنشائية، فإذا قال المصنف ﷻ بأن معنى إرادة الله ﷻ - وهذه نظرية من النظريات الموجودة في تفسير الإرادة الإلهية - العلم بالنظام الأتم الكوني أو الفعلي؛ فسوف يكون إيجاد طلب إنشائي هو إيجاد لعلم إنشائي؛ لأنه لا يُعقل أن يكون الطلب عين الإرادة، ويكون إيجاد طلب إنشائي إيجاداً لإرادة إنشائية، ويكون معنى الإرادة في الله هو العلم؛ إلا أن المنشأ ليس هو العلم الإنشائي؛ إذ كيف نجمع بين اتحاد الطلب والإرادة وأن الطلب الإنشائي هو الإرادة الإنشائية وبين القول بأن المنشأ ليس هو العلم الإنشائي؛ في عين

القول بأن الإرادة في الله ﷻ هي العلم، فهنا إما أن يقول المصنف بعدم وجود اتحاد بين الطلب والإرادة، فيكون إيجاد طلب إنشائي ليس إيجاداً للعلم؛ لأن العلم هو الإرادة والإرادة تختلف عن الطلب، أو يقول بوجود اتحاد بين الطلب والإرادة، ولكن لا يُفسر الإرادة بالعلم، وإنما يختار نظرية أخرى في تفسير الإرادة الإلهية، فحينئذٍ نتعقل أن يقول المصنف ﷻ إن إيجاد الطلب الإنشائي ليس إيجاداً للعلم الإنشائي.

أما أن يقول بأن إرادة الله هي علمه، ويقول باتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، ثم يقول بأن الموضوع له مادة الأمر وإن كان إيجاد الطلب الإنشائي الذي هو الإرادة الإنشائية إلا أنه ليس إيجاداً للعلم الإنشائي؛ فهذا غير واضح.

ومجرد أن يُقال بوجود اتحاد بين علم الله وبين إرادته في الخارج لا يُبرر أن تُفسر الإرادة بالعلم، وإلا يمكننا أن نقول إن الإرادة هي القدرة، أو الحياة، أو الوجود؛ لأن كل هذه الصفات متحدة في عالم الخارج.

توضيح العبارة:

قال المصنف ﷻ: (الجهة الرابعة) في وضع المادة للطلب الإنشائي، وبيان اتحاد الطلب والإرادة، فإن (الظاهر أن الطلب الذي هو) كما تقدم يكون معنى من معنيي (الأمر) - وهما الطلب في الجملة، والشيء - (ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي)، فهادة الأمر لم توضع

للطلب الحقيقي، وإنما وضعت للطلب الإنشائي، والذي يكون الاتحاد فيه مع مفهوم الطلب الكلي ليس في الوجود العيني والخارجي؛ ولأنه لا يوجد فيه الاتحاد في الوجود العيني والخارجي لا يقع موضوعاً في الحمل الشائع الصناعي على مبنى صدر الدين الشيرازي رحمته الله، فمادة الأمر ليست موضوعة للطلب الحقيقي الموجود في النفي في عبارة (ليس هو الطلب الحقيقي)، (بل الطلب الإنشائي)، والطلب الإنشائي هو: (الذي لا يكون بهذا الحمل) - أي: بالحمل الشائع الصناعي - (طلباً مطلقاً)، أي: لا يقع على وجه الإطلاق ودائماً موضوعاً للقضية التي تشكل هذا الحمل الشائع الصناعي؛ لأن الطلب الإنشائي ليس طلباً حقيقياً، ويوجد فيه اتحاد خارجي مع مفهوم الطلب الكلي (بل) يكون (طلباً إنشائياً) متحققاً في وعاء الإنشاء، وهذا نوع ثالث من الوجود يختلف عن الوجود الخارجي والوجود الذهني، وهذا النوع من الوجود الذي هو الوجود الإنشائي قد يتحقق باللفظ، وقد يتحقق بغير اللفظ، فالأمر لا يختلف، أي: (سواء أنشئ بصيغة افعل، أو بمادة الطلب، أو بمادة الأمر، أو بغيرها) كالإشارة، وهو إذا تحقق لا يكون وجوداً خارجياً، وإذا لم يكن وجوداً خارجياً لا يكون الاتحاد بينه وبين مفهوم الطلب خارجياً، وإذا لم يكن الاتحاد في الخارج لا يكون حمل الطلب عليه من الحمل الشائع الصناعي.

وهذا هو مراد صاحب الكفاية رحمته الله حسب ما يظهر من عبارته، وقد فهم

منه ذلك جملة من الشراح والمحشيين من الأعلام، ومنهم الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله^(١)، والشيخ التبريزي رحمته الله^(٢)، وقد تقدم وجود تفسير آخر. وكيف كان فإن مادة الأمر موضوعة لخصوص الطلب الإنشائي، فإن قبلت ذلك فنعم الوفاق، (ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب)، وقلت: إن مادة الأمر موضوعة لمطلق الطلب، فسوف نتزل ونقول: (فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الطلب الإنشائي منه عند إطلاقه)، فإن لفظ مادة الأمر لو كان مطلقاً ينصرف إلى الإنشائي عند إطلاقه، فعندما يقول القائل: (أمر زيد)، ويطلق مادة الأمر، ولا يُقيد بالحقيقي أو الإنشائي؛ فإنه سوف ينصرف الذهن إلى خصوص الطلب الإنشائي، (كما هو الحال في لفظ الطلب - أيضاً -) فإنه موضوع لمطلق الطلب - وليس هذا على وجه التنزل - ولكن إذا أطلق لفظ الطلب ينصرف الذهن إلى خصوص الطلب الإنشائي؛ (وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي).

تحديد محل النزاع:

وهنا أخذ المصنف بيده مفتاح البحث في اتحاد الطلب والإرادة، فقد تعرض للفظ الإرادة، فذكر أن لفظ الإرادة يشابه لفظ الطلب من جهة، ويُغاييره من جهة أخرى، فيشابهه من جهة أن لفظ الإرادة موضوع لمطلق

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣١٦.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٢٨٣.

الطلب، (كما) ويُعابره من جهة أنه عند إطلاق لفظ الإرادة ينصرف الذهن إلى الإرادة الحقيقية؛ لكثرة الاستعمال، ف(إن الأمر في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف عنها عند إطلاقها) يعني: ما ينصرف إليه الذهن عند إطلاق لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية، (واختلافهما في ذلك) - أي: في المنصرف إليه - (أجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب الإرادة)، فلأنهم وجدوا أن أذهانهم تنصرف عند إطلاق لفظ الطلب إلى الطلب الإنشائي، وعند إطلاق لفظ الإرادة إلى الإرادة الحقيقية، وهناك فرق بين الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية؛ توهموا وجود فرق بين الإرادة والطلب، (خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما)، ووفقاً للأشاعرة، (فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق في المقام، وإن حققناه في بعض فوائدها إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية)؛ فإنه يكسل بعض الطلاب عن المراجعة، أو لا يتيسر له الوقوف على موضع الفوائد، أو غير ذلك، فالحوالة قد لا تخلو من المحذور، كما أن (الإعادة ليست بلا فائدة ولا إفادة)، أي: ولما لم تكن الإعادة بلا فائدة وبلا إفادة؛ إذ فيها تغير أسلوب البيان مع زيادة؛ (كان المناسب هو التعرّض لها هنا أيضاً).

(فأعلم أن الحق كما هو عليه أهله) أي: كما عليه أهل الحق، وهم الشيعة الإمامية (أنار الله برهانهم) (وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة بمعنى أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء

أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره) كالطلب المنشأ بالحركة - بالإشارة - (عين الإرادة الإنشائية).

والمقصود هنا بيان محل النزاع، فإن البحث في مسألة اتحاد الطلب والإرادة عن اتحاد المعنى الذي وضعت له لفظة (الطلب) مع المعنى الذي وضعت له لفظة (الإرادة)، والطلب كلفظ وضع لمطلق الطلب، والإرادة كلفظ وضعت لمطلق الإرادة، ومطلق الإرادة هو مطلق الطلب، وإذا قلنا بالاتحاد نقصد بذلك أنه كما أن لفظ الطلب موضوع لمعنى مطلق، ويوجد له فرد حقيقي وفرد إنشائي، وتوجد مغايرة بين الفرد الحقيقي والفرد الإنشائي؛ كذلك لفظة الإرادة موضوعة لمطلق الإرادة، ويوجد لها فرد حقيقي، وفرد إنشائي، وتوجد مغايرة بين الفرد الحقيقي وبين الفرد الإنشائي، وإذا قلنا بالاتحاد فإننا نقصد بالاتحاد بين الفرد الحقيقي للطلب والفرد الحقيقي للإرادة، والاتحاد بين الفرد الإنشائي للطلب والفرد الإنشائي للإرادة، وتوجد مغايرة بين الفرد الحقيقي للطلب والفرد الإنشائي للإرادة، ومغايرة بين الفرد الحقيقي للطلب والفرد الإنشائي للطلب، فالإرادة الذي ندعيه اتحاد في المعنى العام الموضوع له اللفظ، واتحاد بين فرديهما الحقيقيين - وهذا تعبير مسامحي؛ لأنه لا يوجد في الحقيقة فردان، فالفرد الحقيقي هو فرد حقيقي للطلب الحقيقي وللإرادة الحقيقية - والفرد الإنشائي للطلب عين الفرد الإنشائي للإرادة، (وبالجملة هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أن الطلب

الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً)، فليس المقصود أن هنالك اتحاداً بين الطلب الحقيقي مع الإرادة الإنشائية؛ (ضرورة أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس، وأبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حيث العينية والاتحاد ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية).

دليل المصنف ﷺ على الاتحاد:

فإننا إذا راجعنا وجداننا عند طلبنا لشيء أو صدور الأمر منا على وجه الحقيقة لا على وجه الهزل - مثلاً - نجد الاتحاد، وفي الوجدان كفاية على إثبات الاتحاد بين الإرادة والطلب (فلا يحتاج إلى مزيد بيان، وإقامة برهان، فإن الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها)، فهو لا يوجد في نفسه غير الإرادة (سوى مقدمة تحققها) أي: مقدمة تحقق الإرادة، وإذا سألت: متى تتحقق مقدمة الإرادة؟ كان الجواب: بعد مقدمات مقدمة الإرادة، وإذا سألت: ما هي مقدمات مقدمة الإرادة؟ كان الجواب: (عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه والتصديق لفائدته)، فهذه مقدمات مقدمة الإرادة.

وإذا سألت: ما هي المقدمة التي تحصل بعد تحقق هذه الأمور؟ كان الجواب: هو إن الذي يحصل (و) يتحقق، ويكون (هو) مقدمة الإرادة (الجزء بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها)، أي: لأجل الفائدة التي نصدق بها.

(وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والإرادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب، فلا محيص إلا عن اتحاد الإرادة والطلب)؛ لأنه لا يمكن أن نقول: بأن الطلب الحقيقي الذي لا يمكن أن نرفع اليد عنه هو مقدمة من مقدمات الإرادة، فيتعين أن يكون ما يحصل بعدها، وليس إلا الإرادة، (و) لا بد (أن يكون ذلك الشوق المؤكد - المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبده به فيما لو أَرادَه لا كذلك) أي: لا على نحو المباشرة - (مسمى بالطلب والإرادة)، وذلك الأمر المسمى بالطلب والإرادة يختلف التعبير عنه في العرف، فقد (يُعبَّر به) أي: الطالب (تارة، و) قد يعبر (بها) أي الإرادة (أخرى)، فإنه قد يُقال: يريد شيئاً، وقد يُقال: يطلب شيئاً، فإذا أراد العرفي من شخص أن يُحضر ماء، فإنه تارة يقول له: (أطلب منك إحضار الماء)، وأخرى: (أريد منك إحضار الماء)، فهنا لفظان يُعبران عن معنى واحد في العرف، (كما لا يخفى).

وبهذا أنهى المصنف رحمته كلامه في اتحاد الطلب والإرادة في مورد الجمل الإنشائية الطلبية، إلا أنه من باب الكلام يجر الكلام أراد أن يُبين أنه كما في الجمل الإنشائية الطلبية لا يوجد شيء وراء الإرادة يسمى طلباً حقيقياً؛ كذلك في الجمل الخبرية والإنشائية غير الطلبية - كجملة التمني، والاستفهام - لا يوجد شيء آخر، وهو الذي توهم الأشاعرة أنه موجود، فقالوا بوجود الكلام النفسي، وبهذا وجد المصنف رحمته نفسه في بحث الكلام النفسي.

الكلام النفسي:

فالصحيح هو أنه لا يوجد شيء اسمه الطلب وراء الإرادة في الجمل الإنشائية الطلبية، ولا يوجد شيء وراء إرادة الإخبار والإنشاء مغاير للحالة النفسانية الموجودة في صقع النفس، وهي العلم بالموضوع والمحمول وتصور النسبة في الجملة الخبرية، أو حالة الشوق إلى حصول العلم في الجملة الإنشائية الاستفهامية، أو حالة الشوق إلى حصول الأمر في مورد جملة التمني، أو الترجي، فالحال في جملة الطلب هو عدم وجود شيء وراء الإرادة، (وكذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس - من الترجي والتمني والعلم)، وهي: تصور الموضوع والمحمول والنسبة في الجملة الخبرية، أو الشوق إلى العلم في الجملة الإنشائية الاستفهامية (إلى غير ذلك) كإرادة الإخبار أو الإنشاء - (صفة أخرى كانت قائمة بالنفس)، غير هذه الأمور (وقد دل اللفظ عليها)، وهي مفاد للكلام اللفظي كما قيل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وبهذا انتهى المصنف رحمته الله من إقامة الدليل على بطلان وزيف ما يسمى بالكلام النفسي الذي ذهب إليه الأشاعرة.

مناقشة استدلال الأشعري:

ثم ابتدأ باستعراض أدلة الأشاعرة، فتعرض للدليل الأول بقوله: (وقد

انقذح مما حققناه)، وأثبتناه من عدم وجود شيء وراء الإرادة، والحالة النفسانية الخاصة؛ يسمى الكلام النفسي؛ (ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الإرادة) حيث في الأمر يوجد طلب حقيقي، ومع ذلك لا توجد إرادة، وثبوت الطلب مع عدم ثبوت الإرادة يدل على المغايرة، وهذا (كما في صورتى الاختبار والاعتذار) حيث إنه اتضح جلياً ما فيه (من الخلل فإنه) بما تلوناه عليك سابقاً وشرحناه صرت خبيراً بأنه في مورد الاختبار والاعتذار (كما لا) توجد (إرادة حقيقية في الصورتين) - وهما صورتا الاختبار والاعتذار - كذلك (لا) يوجد (طلب كذلك) أي: حقيقي (فيهما)، والذي يكون فيها إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي)، والذي يُنشأ باللفظ ويوجد ويتحقق به في عالم الإنشاء، و(الذي هو مدلول الصيغة أو المادة)؛ فإن مدلول الصيغة إيقاع المعنى الإنشائي نفسه، وهو إيجاد وتحقيق المعنى الإنشائي، (ولم يكن بيناً ولا مبيئاً في الاستدلال مغايرته مع الإرادة الإنشائية) التي هي الطلب الإنشائي.

فدليلهم يثبت عدم تحقق الطلب الحقيقي؛ لأنه يثبت عدم تحقق الإرادة الحقيقية، والإرادة الحقيقية - عند المصنف - هي الطلب الحقيقي، ولكن لا يثبت هذا الدليل عدم وجود الإرادة الإنشائية التي - يرى المصنف أنها - هي الطلب الإنشائي، فالمسلم به وجود الطلب الإنشائي، وبوجوده وجدت الإرادة الإنشائية، وما انفك هو الطلب والإرادة الحقيقيان، وانفكك الإرادة

الحقيقيّة عن الطلب الإنشائي لا يخالف مختار المصنف رحمته الله.

(وبالجمله الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقيّة، والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتها، وهو مما لا يحيص عن الالتزام به كما عرفت)؛ فإن نفي وجود الإرادة الحقيقيّة يستلزم مغايرة الإرادة الحقيقيّة للطلب الإنشائي الثابت، (ولكنه) أي: التغاير بين الإرادة الحقيقيّة والطلب الإنشائي (لا يضر بدعوى) المصنف، وهي (الاتحاد) بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية (أصلاً؛ لمكان هذه المغايرة والانفكاك بين الطلب الحقيقي والإنشائي كما لا يخفى).

محاولة إيقاع التصالح:

(ثم إنه يمكن مما حققناه) - وهو أن هنالك فرقاً بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي ويوجد اتحاد بين الإرادة الحقيقية والطلب الحقيقي - (أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين)، فلا يوجد خلاف معنوي، وإنما يوجد بين الطرفين خلاف لفظي، (بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً)، أي: توجد عينية ووحدة بين مفهوم الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، ويوجد اتحاد وعينية بين مفهوم الإرادة الإنشائي والطلب الإنشائي، (و) يكون أيضاً اتحاد (وجوداً حقيقياً)، فإنه إذا كان اتحاد بين مفهوم الإرادة والطلب الحقيقي فمصادقهما واحد، وما يوجد في صقع النفس وهو الكيف النفساني الخاص - والشوق الأكيد - هو مصداق للإرادة الحقيقيّة،

ومصداق للطلب الحقيقي، (وإنشائياً)، أي: ما يتحقق في الإنشائيين هو فرد للإرادة الإنشائية وللطلب الإنشائي، (ويكون المراد بالمغايرة والاثنيئية) في لسان مثل صاحب الفصول رحمته الله هو (اثنيئية) ومغايرة (الإنشائي من الطلب، كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه)، فكثير ما يستعمل لفظ الطلب في الإنشائي، (و) كثرة الاستعمال هذه توجب الانصراف إلى خصوص الطلب الإنشائي الذي يغاير الإرادة الحقيقية، وهذا مغاير مع (الحقيقي من الإرادة كما هو المراد غالباً منها) أي: الإرادة (حين إطلاقها)، فإنه يوجد انصراف إلى الإرادة الحقيقية؛ لكثرة استعمال لفظ الإرادة فيها، (فيرجع النزاع لفظياً، فافهم)، والأمر بالفهم يحتمل فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد إيقاع التصالح بين من ذهب إلى الاتحاد والأشاعرة الذين قالوا بالمغايرة، وهنا لا يكون وجه التصالح في محله ونافعاً للجمع بين رأيي الطرفين المختلفين، ويوجد تقريبان لبيان عدم صحة وجه التصالح:

التقريب الأول: إن هذا الوجه من التصالح لا يتناسب مع دليل الأشاعرة على مغايرة الطلب للإرادة، فإنه لا يناسب الدليل الأول الذي تقدم - وهو انفكك الطلب الحقيقي عن الإرادة الحقيقية في مورد الاختبار والاعتذار - وأيضاً لا يناسب ما سوف يأتي - إن شاء الله - بيانه من دليل ثان.

التقريب الثاني: أنه خلاف غرض الأشعري من اثبات قدم صفة الكلام،

وهو الفرار من كون الذات محلاً للحوادث؛ فإن الطلب الإنشائي حادث.
 الاحتمال الثاني: بيان أن وجه التصالح يجري مع من قال بالاتحاد ومن قال
 بالمغايرة من علمائنا، كصاحب الفصول رحمته الله فقط.

معاني الجمل الخبرية، والإنشائية:

وهنا يوجد (دفع) لـ (وهم): هو أنه قد يتوهم متوهم أن من قال بعدم وجود كلام نفسي وراء مقدمات مقدمة الإرادة، و مقدمة الإرادة، والإرادة؛ يريد أن يقول بأن هذه هي معاني الكلام الموضوعة لها الألفاظ، وهذا توهم باطل؛ فإنه (لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة، من نفي غير الصفات المشهورة - وأنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي، كما يقول به الأشاعرة - أن هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام)، فليس غرض الأصحاب من نفي وجود الكلام النفسي وأنه لا توجد إلا صفة العلم أو صفة الإرادة، ونحو ذلك من الأمور التي لا علاقة لها بالكلام؛ أن الجمل الخبرية والإنشائية موضوعة للعلم أو موضوعة للإرادة، وهذه مداليل للجمل الخبرية والإنشائية عندهم، وإنما المقصود مجرد نفي ما يقوله الأشاعرة من ثبوت الكلام النفسي ومغايرة الطلب للإرادة.

و(إن قلت: فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة؟) ولأبي:

شيء وضعت الجملة الخبرية والجملة الإنشائية عندهم؟

(قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها

في نفس الأمر من ذهن أو خارج، كالإنسان نوع)، وهذا مثال للجملة التي وضعت لإفادة ثبوت النسبة في الذهن (أو الإنسان (كاتب)، وهذا مثال للجملة التي وضعت لإفادة ثبوت النسبة في الوجود الخارجي.

وهنا يوجد كلام يرتبط بعبارة المصنف، فقد قال المصنف: (أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر)، والذي هو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني، فهل فعلاً الجمل الخبرية موضوعة لإفادة ثبوت أو نفي النسبة في الذهن أو الوجود الخارجي مع أخذ ذلك قيداً؟ (وأما الصيغ الإنشائية فهي - على ما حققناه في بعض فوائدنا -^(١) موجدة لمعانيها)؛ فهي وضعت لإيجاد المعنى، وعلاقتها بالمعنى علاقة إيجاد لا علاقة إخطار- كما في الجمل الخبرية - فهي توجد المعنى (في نفس الأمر)، وهو الوجود الإنشائي؛ فإنه واقع المعاني الإنشائية التي تنوجد بالألفاظ، (أي: قصد ثبوت معانيها وتحقيقها بها)، في عالم الإنشاء (وهذا نحو من الوجود)، فيوجد ثلاثة أنحاء للوجود:

١- وجود ذهني.

٢- وجود خارجي.

٣- وجود إنشائي.

والجملة الإنشائية توجد فرداً في هذا النحو من التحقق، فهو وعاء

(١) فوائد الأصول: ص ٢٣.

وظرف تحقق الإنشائيات.

(وربما يكون هذا) التحقيق الإنشائي (منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً وعرفاً آثار، كما هو الحال في صيغ العقود والإيقاعات)، ف (بعث) - مثلاً - توجد البيع الإنشائي، ويترتب على هذا البيع الإنشائي آثار، فيكون المنشأ - وهو البيع الإنشائي - منشأ لانتزاع اعتبار، وهو - مثلاً - اللزوم، ووجوب الوفاء، وثبوت الخيار، ونحو ذلك، وهذه الآثار مترتبة على هذا الوجود الإنشائي.

وإنما قال المصنف رحمته الله: (وربما) لأن الجمل الإنشائية قد يكون حكم للموجود بها عند الشرع والعرف، وإنما له تأثير أدبي فقط، وليس تأثيره تأثيراً قانونياً، كحصول حالة تهيج الشوق إلى المتمنى، أو إحداث النفرة لمن يستمع إلى السب.

(نعم)، نحن نقبل دلالة هذه الجمل الإنشائية على الحالات النفسانية التي ليست معاني موضوعة لها الجمل، لكن هذه الدلالة التزامية، ف(لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب، والاستفهام، والترجي، والتمني بالدلالة الالتزامية؛ على ثبوت هذه الصفات حقيقة) في صقع النفس حقيقة، وذلك لأحد وجهين:

١- (إما لأجل وضعها لإيقاعها) وتحقيقها في عالم الإنشاء (فيما إذا كان الداعي إليه ثبوت هذه الصفات) في النفس.

٢- (أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة)، وهي: صورة وجود هذه

الحالات النفسانيّة، (فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها؛ لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما قائمة بالنفس وضعاً أو إطلاقاً).

فإذا أطلق المتكلم، وقال: (أحضر الماء)، ولم يأت بقرينة، فإنه سوف نفهم وجود إرادة جديّة؛ إما لأن الواضع اشترط استعمال هذه الجملة مع وجود الإرادة الجديّة، وظاهر حال المتكلم أنه ملتزم بشرط الواضع ويجري على وفق شروطه، وهذا معنى (وضعاً)، (أو إطلاقاً) بمعنى أنه ينصرف الذهن إلى وجود الطلب الحقيقي عند استعمال جملة الطلب؛ باعتبار أن استعمال الجملة الطليّة مع وجود الطلب الحقيقي أكثر، وكثرة الاستعمال توجب الانصراف. هذا هو دليل الأشعري الأول، مع مناقشته، وحيث يوجد عندهم دليل ثان، فإنه يوجد (إشكال، و) لا بد من ذكر (دفع) لكي لا يبقى لهم ما يتمسكون به لمعارضة الحق..

(أما الإشكال) وهو دليل الأشعري الثاني على مغايرة الطلب للإرادة وبالتالي على وجود الكلام النفسي؛ (فهو إنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان)، وهم المسلمون الذين ارتكبوا المعاصي ولم يلتزموا بالأوامر والنواهي (في العمل بالأركان، إما أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي، و) التفكيك بين الطلب الجدي والطلب الحقيقي باطل،

بل (اعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي)، فإذا قلنا باتحاد الطلب مع الإرادة، وقد أمر الله الكافر بالإيمان ولم يؤمن، فلا بد أن نقول بعدم وجود إرادة، وبالتالي لا يوجد طلب حقيقي، فلا يستحقون العقاب على عصيانهم، أو إذا لم نقل بعدم وجود الإرادة بأن قلنا بوجودها فلا بد أن نقول بانفكاك المراد عن الإرادة؛ مع أن الله ﷻ لا تنفك المراد عن إرادته، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، (و) لهذا يكون السؤال التالي: (إن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد؟! ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون) قائماً.

(وأما الدفع) الذي ذكره المصنف لهذا الإشكال (ف) هو إن الأشعري وقع في خلط بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، فمن يقول بالاتحاد يقول بالاتحاد في أمر الله بين الإرادة التشريعية الحقيقية والطلب الحقيقي، وحينئذ سيكون هنالك طلب حقيقي وأمر جدي؛ باعتبار وجود الإرادة التشريعية الحقيقية، ويجوز أن يتخلف المراد عن الإرادة؛ لأن الموجود إرادة تشريعية، لا إرادة تكوينية.

وعليه فينبغي أن يعلم (أن استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية، وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف).

(١) سورة البقرة: آية ١١٧.

ولا يخفى أن التعريف المشهور والمتداول في كلمات علماء الأصول هو أن الإرادة التشريعية متعلقة بفعل العباد في مقابل التكوينية التي تتعلق بفعل الله ﷻ، فمن أراد أن يفعل فعله فهو يريد بالإرادة التكوينية، ومن أراد فعل غيره فهو يريد بالإرادة التشريعية، والمصنف ﷻ يجعل الإرادة التشريعية العلم المتعلق بالمصلحة الموجودة في فعل المكلف، وليس العلم المتعلق بفعل المكلف، وبالتالي لا بد أن يقال: إن إرادته منشأ لأن يكلف ويجعل التكاليف المتعلقة بفعل العبد، وجعل التكاليف تتعلق به إرادته التكوينية؛ لأن جعل التكاليف فعل لله بناء على أن الله هو المشرع، وعليه تكون الإرادة التشريعية هي منشأ لوجود إرادة تكوينية متعلقة بجعل التكاليف المتعلقة بأفعال العباد. وكيف كان فإن المصنف يذهب إلى وجود إرادة في أمر الكفار بالإيمان (و) بين مراده بالإرادة بقوله: (ما لا محيص عنه في التكليف إنها هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية) ففي تكاليف الله ﷻ للعباد يوجد أمر، توجد فيه الإرادة التشريعية الحقيقية.

بحث الجبر والاختيار:

ثم هنا أضاف المصنف ﷻ شيئاً صار سبباً لفتح باب إشكال عويص، فقد قال: (فإذا توافقنا) - أي الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية - (فلا بد من الإطاعة والإيمان)، وهذا يعني أنه إذا كان إيمان المرء مما علم أنه من النظام الكوني الأكمل فلا بد أن يقع، (وإذا تخالفتا) أي: علم الله بوجود مصلحة في

فعل الإيمان، ولكن علم - أيضاً - أن من النظام الأكمل أن لا يؤمن العبد، (فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان).

ف(إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد) بأن كان كفر أبي لهب (لعنه الله)، وإيمان سلمان رضي الله عنه، متعلقين للإرادة التكوينية، فإنه سوف يجب كفر أبي لهب، وإيمان سلمان، وهذا معناه أن أبا لهب ليس مختاراً في كفره، وسلمان ليس مختاراً في إيمانه؛ إذ يجب الكفر من الأول ويجب الإيمان من الثاني، فلا يكون بإمكان كل واحد منهما أن يؤمن أو لا يؤمن، (فلا يصح أن يتعلق بها التكليف)؛ إذ صحة تعلق التكليف بالإيمان، وبالصلاة، والصوم، ونحوها، وتعلق النهي بالكفر، والزنا، والغيبة ونحوها؛ فرع القدرة والاختيار، وعلى ما ذكره المصنف رحمته الله سوف تكون هذه الأمور - لمكان ضرورتها ولزوم تحققها، أو عدم تحققها - خارجة عن اختيار العبد.

وقد ذكرنا بيانين للإشكال، وفي البيان الثاني تبين وجه الضرورة، وهو إن الله ﷻ علة تامة، فيكون المعلول واجباً، والمعلول هو النظام الأتم، وفعل العبد إن كان من النظام الأتم فلا بد أن يتحقق بتحقيق علة التامة، فيكون واجباً، وإذا كان الترك من النظام الأتم فلا بد أن يتحقق الترك، ويكون الوجود ممتنعاً فلا يصح أن يتعلق التكليف؛ (لكونها خارجة عن الاختيار المعترف فيه - يعني التكليف - عقلاً).

وهذا الكلام لا ينسجم مع مبنى الأشعري؛ فالأشعري لا يصح منه أن يقول لا يجوز عقلاً أن يكلف الله ﷻ غير المختار؛ إذ الأشعري ينكر التحسين والتقيح العقليين، ويرى جواز أن يُكلف غير القادر، وأن يُكلف بما لا يُطاق، ويجوز أن يُعذب الأنبياء على إيمانهم، ويُثيب إبليس والكفار على عصيانهم وكفرهم، فهذا الإشكال وإن طرح على لسان الأشعري إلا أنه مبني على ما يعتقد به العدلية من ثبوت التحسين والتقيح العقليين.

(قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار) ويلزم من تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد أو تركه سلب الاختيار عن العبد؛ لو قلنا بأن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل العبد مطلقاً، أي: سواء كان باختياره أم لم يكن، أما إذا كانت الإرادة التكوينية تتعلق بالفعل على أن يصدر من مختار يملك أمر الفعل والترك؛ فلا بد أن يقع الفعل على نحو الاختيار، فالاضطرار إنما يتصور (لو لم يكن تعلق الإرادة بها - أي: الأفعال - مسبوقاً بمقدماتها الاختيارية) بأن أراد الباري ﷻ الفعل من العبد فيما إذا لم يكن عن اختيار، ومسبوقاً بالمقدمات الاختيارية، بأن تعلق الإرادة مطلقاً، (وإلا) بأن تعلقت بالفعل بقيد الاختيار (فلا بد من صدورهما بالاختيار)؛ لأن الإرادة التكوينية متعلقة بفعل العبد بشرط سبق مقدمات الاختيار، وتحقيق الإرادة، (وإلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً).

وهنا إشكال آخر يأتي على جواب المصنف ﷻ على الإشكال السابق، فإن

المصنف قد أفاد أن الإرادة التكوينية تعلقت بالفعل بوصف الاختيار والإرادة، فيعود المشكل ليقول: إن الإرادة التكوينية تعلقت بعلة لا بد أن تكون ضرورية، وهذه العلة تتسلسل إلى أن تصل إلى مبادئ إرادة العبد، فتكون المبادئ ضرورية، وإذا تحققت المبادئ تكون أيضاً إرادة العبد ضرورية، فيكون اختيار العبد بمعنى العزم والتصميم أو الشوق الأكيد؛ ضرورياً، فيكون الفعل ضرورياً عن إرادة ضرورية، فأين الاختيار المصحح للعقاب؟! وبين المصنف هذا بقوله: (إن قلت: إن الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما) أي: يصدران عن العبد بإرادة، إلا أن إرادة الكفر وإرادة المعصية تنتهيان إلى ما لا بالاختيار، وهي المبادئ الضرورية بسبب علة المنتهية إلى علة العلة الذي أوجب جميع موجودات عالم الإمكان، فإرادة الكافر وإرادة المؤمن وإن كانتا تجعل العمل عن إرادتين منهما (إلا أنهما) يعني الإرادتين (منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟!).

(قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار)، فالعقاب الإلهي على الكفر والمعصية الصادرين باختيار، وإذا قلت: إن هذا الاختيار إنما حصل بتعلق الإرادة التكوينية بالاختيار؛ حيث إن الإرادة تابعة للمبادئ، والمبادئ تابعة للعلة إلى الله ﷻ.

قلت: الاختيار الذي هو الإرادة ناشئ عن المبادئ، لكن علة هذه المبادئ هي الشقاوة الذاتية في الكافر، والعاصي.

وإذا قلت: الشقاوة الذاتية تعود إلى الله، فتكون الإرادة الإلهية جبرت الكافر العاصي على الكفر، والمعصية.

قلت: الشقاوة الذاتية ليست مجعولة بجعل الله ﷻ؛ لأنها ذاتية للعبد، فالله جعل العبد، ولم يجعل له الشقاوة، وبهذا لا يكون البارئ ﷻ مسؤولاً عن ارتكاب العبد للكفر، والمعصية. فـ(العقاب إنما بتبعية الكفر والعصيان، التابعين للاختيار، الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها) أي: الكافر والعاصي؛ (فإن السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة، كما في الخبر) ولا تسأل عن علة الشقاوة والسعادة فإنها ذاتيتان؛ (والذاتي لا يعلل، فانقطع سؤال: إنه لم جعل السعيد سعيداً، والشقي شقياً؟ فإن السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك، وإنما أوجدهما الله تعالى)، فالخالق تعالى أوجد الشقي، وأوجد السعيد، وهما صاروا بوجودهما بلا جعل متصفين، (قلم اينجا رسيد سر بشكست)، فهنا يقف العلم وانكسر رأس قلمه، فـ(قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام، ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام)

دفع اشكال اتحاد الإرادة والعلم مفهوماً:

وهنا قد يُقال كلام مبني على (وهم و) لا بد من ذكر (دفع)، فإنه (لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل) أي: يوجد اتحاد بين الطلب والإرادة، والإرادة هي علم الله ﷻ؛ (لزم بناء على أن تكون عين الطلب) لمكان الاتحاد (كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم)، فإذا قال المولى: (أمرك) يكون المفاد إيجاد العلم الإنشائي، (وهو بمكان من البطلان)؛ فإن العلم ليس مدلولاً للفظ، لا بالدلالة المطابقيّة ولا بالدلالة التضمينيّة.

ودفع الوهم: هو إنه لا ينبغي أن تغفل عن الفرق بين الاختلاف المفهومي في صفات الله والاتحاد المصداقي، و(لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح)، وهو العلم بما في فعل العبد من مصالح (إنما يكون خارجاً، لا مفهوماً)، فلما قلنا - سابقاً - بأن الإرادة هي العلم نقصد بذلك أن الإرادة متحدة مع العلم في الخارج، وإذا كان الاتحاد الخارجي متحققاً مع التعدد المفهومي فلن يكون مفهوم الإرادة هو مفهوم العلم، وإذا قلنا إن مفهوم الإرادة يتحد مع الطلب فلن يكون إنشاء الطلب إنشاءً للعلم، وإنما لمعنى آخر يختلف مفهوماً عن العلم، (وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم)؛ لأنه هو الموضوع له مادة الأمر، (لا الطلب الخارجي، ولا غرو) ولا محذور (أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا يحيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه».

الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر

وفيه مباحث:

المبحث الأول: في معاني الصيغة.

المبحث الثاني: في وضع الصيغة للوجوب.

المبحث الثالث: في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب.

المبحث الرابع: التمسك بالإطلاق لاستفادة الوجوب من الصيغة.

المبحث الخامس: التعبدي، و التوصلي.

المبحث السادس: الشك في أنحاء الوجوب.

المبحث السابع: الأمر عقيب الحظر.

المبحث الثامن: المرة، والتكرار، وتنبيه في الامتثال بعد الامتثال.

المبحث التاسع: الفور، والتراخي.

المبحث الأول
معنى صيغة الأمر

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: المبحث الأول: أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة والاحتقار، والتعجيز، والتسخير... إلى غير ذلك.

وهذا كما ترى، ضرورة أنّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أنّ الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى. وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشأؤه بها تهديداً مجازاً. وهذا غير كونها مستعملة في التهديد، وغيره، فلا تغفل.

إيقاظ:

لا يخفى: أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني، أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة؛ هو ثبوت هذه الصفات حقيقة؛ يكون الداعي غيرها أخرى. فلا وجه للالتزام

بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى؛ لاستحالة مثل هذه المعاني في حقّه ﷺ مما لازمه العجز، أو الجهل، وأنه لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقيّ منها، لا الإنشائيّ الإيقاعيّ الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة - كما عرفت - ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعيّة الإنشائيّة أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر - حسبما يقتضيه الحال - من إظهار المحبّة، أو الإنكار، أو التقرير... إلى غير ذلك.

ومنه ظهر أنّ ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً.

أقول: وصل بنا الكلام إلى الفصل الثاني من المقصد الأول، وهذا الفصل مُخصّص لأبحاث صيغة الأمر، وقد تعرّض المصنّف (شكر الله سعيه) لبيان تسعة أبحاث.

معنى صيغة الأمر الاستعمالي:

البحث الأول: في معنى صيغة الأمر، فقد ذكرت معانٍ متعددة، وادعي أنها معانٍ وضعيّة لصيغة الأمر، وأراد المصنّف ﷺ أن يُبين موقفه من عدّها معاني وضعيّة لصيغة الأمر، ويقع الكلام في هذه المبحث في عدة نقاط:

النقطة الأولى: في المعاني التي ذكرت لصيغة الأمر في بعض كلمات علماء اللغة، والمصنّف ﷺ في تعرّضه لهذه المعاني أراد أن يُجيب على هذا السؤال:

هل هذه المعاني معانٍ استعماليّة، وتستعمل فيها صيغة الأمر في عرض استعمالها في الطلب أم لا؟ وقد ذكر لصيغة الأمر كـ(افعل) عدة معانٍ، أوصلها البعض إلى خمسة عشر معنى^(١)، منها:

المعنى الأول: الطلب سواء كان على نحو الوجوب، أم كان على نحو

(١) راجع هامش معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ١١٦.

الندب، كما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ﴾^(٢).

المعنى الثاني: الإباحة، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا﴾^(٣)، فإن المقصود من الصيغة هنا إفادة الإباحة، وأن الأكل والشرب مباحان، ولا يوجد منع فيها.

المعنى الثالث: الإرشاد، كما في قوله تعالى في آية الدين: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(٤)، فإن المقصود بالصيغة هنا ليس الطلب أو بيان حكم تكليفي سواء كان إلزامياً، أم غير إلزامي؛ وإنما المقصود الإرشاد إلى الطريقة التي تقتضيها الحكمة في مقام حفظ المال.

المعنى الرابع: الإنذار، كما في قوله تعالى: ﴿مَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾^(٥).
المعنى الخامس: التهديد، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٦).

(١) سورة البقرة: آية ٤٣.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٠٠.

(٣) سورة الأعراف: آية ٣١.

(٤) سورة البقرة: آية ٢٨٢.

(٥) سورة هود: آية ٦٥.

(٦) سورة فصلت: آية ٤٠.

المعنى السادس: الإهانة، كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١).
 المعنى السابع: الاستخفاف، والاحتقار، كما في قوله تعالى: ﴿الْقَوْمَا مَا أَنْتُمْ
 مُلْقُونَ﴾^(٢).

المعنى الثامن: التعجيز، كما في قوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾^(٣).
 المعنى التاسع: التسخير، كإخضاع الشيء وجعله طيعاً لأمر ما، كالتحويل
 في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٤).

المعنى العاشر، والحادي عشر: التمني، والترجي كما في:
 ألا أيها الليل الطويل أن ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل
 أو (يا رزق أقبل)، فإنه إذا كان الرزق غير ممكن يصدق التمني، وإذا كان
 ممكناً يصدق الترجي. وقد ذكرت معاني أخرى غير هذه، وقيل بأن هذه المعان
 معاني استعمالية لصيغة (افعل)، فتكون الصيغة مستعملة في الطلب، وفي غيره
 على حد سواء.

عدم قبول المصنف ﷺ لتعدد المعنى الاستعمالي للصيغة:

النقطة الثانية: لم يقبل المصنف ﷺ ما ذكره بعض علماء اللغة من أن هذه
 المعاني في عرض الطلب، وتستعمل فيها صيغة الأمر، فذكر أن صيغة الأمر

(١) سورة الدخان: آية ٤٩.

(٢) سورة يونس: آية ٨٠.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٣.

(٤) سورة البقرة: آية ٦٥.

موضوعه لخصوص الطلب، وأيضاً - هي مستعملة في خصوص الطلب. نعم، الداعي إلى استعمال صيغة (افعل) قد يكون أحد هذه المعاني، وأما المعنى الاستعمالي، فهو الطلب دائماً.

وقد ذكر الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله (١) وجوهاً ثلاثة لعدم كون هذه المعاني معاني استعمالية لصيغة الأمر:

الوجه الأول: هو إن هذه الأمور من دواعي الاستعمال، فهي أغراض الاستعمال، فلا تكون المعنى المستعمل فيه؛ إذ الغرض من الاستعمال يختلف عن المعنى المستعمل فيه، ويمكن أن تُقرب ما ذكره رحمته الله بمثال: ما لو قال الولد لوالده في مقام الشكر: (أنت نعم الأب)، فإن الشكر في هذا المثال داعٍ وغرض لاستعمال الجملة، وليس معنى وضعياً؛ فإن مفردات هذه الجملة لم يوضع واحد منها لإفادة معنى الشكر، فالشكر غرض، وليس معنى استعمالياً، وفرق بين المعنى الاستعمالي وبين الداعي والغرض.

وهذا الوجه لا ينفع دليلاً لكلام صاحب الكفاية رحمته الله؛ لأن مدعى صاحب الكفاية هو إن هذه المعاني دواعي الاستعمال، وليست المعنى الاستعمالي، ومن يُخالفه يقول هي معان استعمالية، فإذا قيل لا يكون المعنى الاستعمالي داعياً فسوف يقول من يراها معاني استعمالية إنها غير دواعٍ، لأنها معاني استعمالية، فصاحب الكفاية رحمته الله يقول: إنها دواعٍ، وليست معاني استعمالية، ومن يُخالفه

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٥٢.

يقول العكس، وأما تحديد الموقف من كونها دواعي أو معاني استعمالية فلا يتبين من هذا الوجه، هذا إذا سلم أن المعنى الاستعمالي لا يكون داعياً، مع أن من يقول لأبيه: (شكراً) بغرض الشكر؛ يتطابق الداعي مع المراد الاستعمالي في قوله.

الوجه الثاني: وهو بحسب ما فهمت من كلامه ﷺ يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن هيئة (افعل) موضوعة للنسبة الطلبية الواقعة بين المُخاطَب والمُخاطَب والفعل المبعوث إليه، والذي هو مدلول المادة، ففي (صل) توجد نسبة بين المخاطب وهو الله ﷻ، والمُخاطَب وهو العبد، والصلاة التي هي مدلول المادة، وكأن الشيخ آل راضي رحمته الله يفترض أن مدلول الهيئة نسبة؛ باعتبار أن الهيئة موضوعة لمعنى حرفي، فلا بد أن يكون معناها هو النسبة.

المقدمة الثانية: هي إن المعاني التي ذكرت - مثل التعجيز، والتهديد، والاستخفاف، والتمني - لا تقع نسبة بين المخاطب والمُخاطَب والفعل المبعوث إليه - وهو مدلول المادة - فعلى سبيل المثال إن التعجيز لا يمكن أن يكون بنفسه نسبة بين المتكلم والمُخاطَب والفعل. نعم، إذا تعلق طلب المتكلم بالفعل غير المقدور، يصدق مفهوم التعجيز، إلا أن صدق مفهوم التعجيز في طول تعلق الطلب بالفعل، أو قل: في طول بعث المُخاطَب إلى الفعل الذي لا يقدر عليه، وبالتالي لا يمكن أن نجعل التعجيز مدلول الصيغة والهيئة الذي

يقع نسبة بين الأطراف الثلاثة؛ لأنه هو في نفسه لا يقع نسبة بين الأطراف الثلاثة، وإنما هو يثبت إذا تعلق البعث بالفعل وتحققت نسبة بعثية أو طلبية بين المخاطب والمخاطب وبين الفعل المبعوث إليه.

وهذا الوجه - إن كان المقصود منه ما ذكرنا - يمكن أن يُعلق عليه بتعليقين:

التعليق الأول: قد يُقال بأن بعض المعاني يمكن أن تكون نسبة بين المخاطب والمخاطب والفعل، ولا يتوقف ثبوتها على ثبوت الطلب، وهذا كما في التسخير في قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، فإن التذليل والتطويع والتحويل يمكن أن يلاحظ كنسبة بين المذلل والمطوِّع والمحوّل وبين المذلل والمطوِّع والمحوّل في معنى من المعاني، ككون الشيء هيئة القرد، كما في الآية المباركة، فإن كان المانع عدم وقوع المعنى نسبة بين الأطراف الثلاثة؛ فالتسخير يمكن أن يقع كذلك.

التعليق الثاني: هو إن هذا الوجه مبني على وضع الهيئة لنسبة، ولهذا قيل: الهيئة موضوعة لنسبة الطلب بين المخاطب والمخاطب والفعل الذي هو مدلول المادة.

قال الشيخ آل راضي رحمته الله: إن ظاهر جعلها في مقابل الطلب - يعني جعل هذه المعاني في مقابل الطلب - كون هذه المعاني مدلولة للهيئة لا للمادة، والهيئة إنما تدل على الطلب الواقع نسبته بين المخاطب والمخاطب والفعل المبعوث

إليه الذي هو المادة، وهذه المعاني لا يصح أن تكون نسبة كذلك؛ فإن التعجيز - مثلاً - ليس هو مما يصح أن يقع نسبة كذلك، بل الواقع نسبة بين الأمر المعجز والمأمور العاجز عن فعل الشيء، وفعل الشيء؛ هو الطلب من الأمر للمأمور المتعلق بالشيء الذي يعجز عنه المأمور والمخاطب.

فهو ﷺ افترض أن مدلول الهيئة هو الطلب الواقع نسبة بين هذه الأطراف الثلاثة، وحيث إن المعاني التي ذكرت لا تقع نسبة بين هذه الأطراف الثلاثة؛ فتلك المعاني ليست معاني استعمالية للصيغة، وهذا لا ينسجم مع مبنى صاحب الكفاية ﷺ الذي تقدم شرحه في بحث الموضوع له الجمل الإنشائية؛ فإن صاحب الكفاية يرى علاقة الجمل الإنشائية بالمعنى ليست علاقة إخطار، وإنما علاقة إيجاد، وذكر أن جملة الطلب التي فيها صيغة (افعل)، أو مادة الأمر؛ موضوعة لإيجاد الطلب الإنشائي، ولا فرق بين مدلول مادة الأمر وصيغته - كما في (أمرك بالصلاة)، و(صل) - ومدلول كلمة (الطلب) من حيث إيجاد الطلب الإنشائي، وعدم أخذ اللحاظ الآلي، أو اللحاظ الاستقلالي، أو قصد الإنشاء، أو قصد الإخبار؛ في الموضوع؛ فإن هذه الأمور ليست من شؤون المعنى الوضعي وإنما هي من شؤون المعنى الاستعمالي والمفروض في (أمرك) وفي (افعل) أنه يوجد قصد الإنشاء، والمعنى المنشأ واحد - وهو الوجود الإنشائي للطلب فيما إذا قصد الطلب - وعليه فلا يرى صاحب الكفاية وضع الهيئة لنسبة بين المخاطب والمخاطب والفعل وهو

مدلول المادة، وإنما يراها موضوعة لإيجاد الطلب الإنشائي، وذلك فيما إذا استعملت في مقام الطلب، وليكن الأمر كذلك في غير الطلب، كأن يُقال إن الذي يوجد في قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾^(١) ليس هو الطلب، وإنما التكريم الإنشائي المتعلق بالدخول والمتوجه إلى المخاطب، فتكون الصيغة موجودة لمعنى آخر غير الطلب الإنشائي، وكذلك الأمر في قوله تعالى ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾^(٢)، حيث إنه يشتمل على إيجاد، ولكن ليس للطلب الإنشائي، وإنما للتسوية الإنشائية، وإنه لا فرق بين وجود الصبر وبين عدمه، فما دام الإنشاء هو إيجاد المعنى، وعلاقة الجملة الإنشائية بالمعنى علاقة إيجاد؛ فكما يُعقل أن يُوجد المتكلم في نفس الأمر بصيغة (افعل) الطلب الإنشائي؛ يُعقل أن يوجد معنى آخر من المعاني القابلة؛ لأنها توجد بوجود إنشائي، كما في مثل التوهين، والتسوية، والتكريم، وغير ذلك من المعاني التي ليست من قبيل الجواهر غير القابلة للإنشاء.

والحاصل: إن هذا الوجه مبني على أن الهيئة موضوعة لنسبة، وهذه النسبة واقعة بين أطراف ثلاثة، فلكي يصح استعمال هيئة (افعل) في معنى من المعاني لا بد أن يقبل أن يكون نسبة واقعة بين ثلاثة أطراف، وهذا لا ينسجم مع مبني صاحب الكفاية الذي يقول: بأن الهيئة موضوعة لإيجاد المعنى، وهو

(١) سورة الحجرات: آية ٤٦.

(٢) سورة الطور: آية ١٦.

في رأيه إيجاد الطلب الإنشائي، فما المانع في استخدام هذه الهيئة لإيجاد معنى إنشائي آخر غير الطلب الإنشائي، فيكون المستعمل فيه معنى آخر غير الطلب؟!!

الوجه الثالث: هو إن ما يتبادر إلى الذهن في الموارد التي قيل باستعمال صيغة الأمر فيها في غير الطلب؛ ليس إلا الطلب، وأما غير الطلب، فلا يتبادر من استعمال الصيغة، وإنما هو مستفاد من أمور أخرى حالية أو مقالية، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، فإنه لا يتبادر من (ذُق) إلا الطلب. نعم، حيث إن المأمور به هو الذوق من الجحيم، وهي - والعياذ بالله - عذاب الهون؛ يفهم أن قصد المخاطب هو التحقير، وفي قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ حيث إن متعلق الصيغة ليس فعلاً للمخاطب بل هو فعل للمخاطب ويصدر منه تكويناً؛ يفهم منه أن المراد الجدي من الأمر التسخير، والأمر كذلك في جميع الموارد التي قيل هي معان استعمالية لصيغة الأمر؛ فإنها ليست معاني استعمالية، بل المعنى الاستعمالي هو الطلب، غايته يُستفاد من القرائن الحالية واللفظية أن الغرض والداعي من وراء الطلب معنى آخر غير التحريك والبعث، وهذا الوجه وجه صحيح، وعليه فتكون صيغة (افعل) عند المصنف عليه السلام موضوعة للطلب في الجملة، ومستعملة - أيضاً - دائماً في الطلب، والمعاني التي ذكرت كما أنها ليست معاني وضعية لصيغة (افعل) - أيضاً - هي ليست معاني استعمالية، فلا يكون استعمال صيغة الأمر فيها على

نحو الحقيقة، ولا يكون - أيضاً - على نحو المجاز، بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما في استعمال كلمة أسد في الرجل الشجاع؛ لأن صيغة (افعل) لا تستخدم فيها البتة.

المجاز المعقول في استعمال الصيغة:

النقطة الثالثة: بعد أن ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أن صيغة (افعل) لا تستعمل في هذه المعاني، ولو على نحو المجاز بالمعنى المعروف للمجاز، وهو (استعمال اللفظ في غير ما وضع له)؛ ذكر أنه يمكن أن نتصور استعمال صيغة (افعل) مع هذه المعاني على نحو المجاز، ولكن بمعنى آخر غير المعنى المعروف، وذلك بأن يُقال:

صيغة (افعل) الموضوع للطلب قد يكون الداعي من استعمالها هو التحريك والبعث، وهذا كما إذا كان الأب عطشاناً، ويريد الماء؛ فقال لولده: (أحضِر الماء)، فإن دأبيه في استعماله للصيغة هو أن يبعث ويُحرِّك ولده، وقد يكون الداعي شيئاً آخر غير التحريك والبعث، بأن لا يكون عنده طلب حقيقي، وأيضاً ليس له غرض في أن ينبعث ويتحرَّك المأمور، وهذا كما إذا كان غرضه التحقير، أو التعجيز، أو الاعتذار، وحينئذٍ إذا قيل بأن الواضع الذي وضع صيغة (افعل) للطلب اشترط في وضع الصيغة استعمال الصيغة في الطلب مع وجود دأبي البعث، أو قيل: بأن العلة الوضعية بين صيغة (افعل) والطلب الإنشائي مقيدة بوجود دأبي البعث والإرسال؛ فحينئذٍ

سوف يكون استعمال صيغة (افعل) في الطلب الإنشائي مع عدم وجود داعي البعث والتحرك؛ من استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن بلا وضع؛ لأن شرط الواضع لم يتحقق، أو قيد العلقه الوضعية لم يتوفر؛ إذ الفرض أن المستعمل استعمال الصيغة والداعي غير التحريك، فيكون استعماله من استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن بلا وضع، وليعبر عن هذا المعنى بالمجاز، فيقال بأن الاستعمال المجازي ينقسم إلى قسمين:

١- استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

٢- استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن بلا وضع.

والجامع هو عدم تحقق الوضع، وإذا قبلنا هذا المعنى الثاني كمعنى مجازي فسوف يكون حينئذ استعمال صيغة (افعل) في الطلب الإنشائي مع كون الداعي هذه المعاني التي ذكرت، والتي لا ترجع إلى الطلب؛ من استعمال اللفظ على نحو المجاز، ولكن ليس المجاز المعروف.

الاستعمال في المعنى الوضعي في جميع الجمل الإنشائية:

النقطة الرابعة: بعد أن بيّن المصنف رحمته أن صيغة الأمر دائماً تستعمل في معناها الوضعي، وهو إنشاء الطلب أو إيجاد الطلب الإنشائي، وبيّن أن المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية لصيغة الأمر ليست معاني استعمالية، وإنما هي دواع للاستعمال، وأن الصيغة بلحاظ الداعي لها حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون الداعي هو التحريك والبعث.

الحالة الثاني: أن يكون غير التحريك والبعث، بل شيئاً آخر مثل الامتحان، والاعتذار، والتعجيز، وغير ذلك؛ أراد ﷺ أن يبين أن كل ما ذكر يجري - أيضاً - في سائر الجمل الإنشائية غير الطلبية، كجملة الاستفهام، والتمني، والترجي، والنداء، فإن هذه الجمل موضوعة لمعانٍ خاصة، وليست موضوعة لمعانٍ أخرى غير هذه المعاني، وأيضاً - هي ليست مستعملة في غير معانيها الوضعية. نعم، لاستعمالها في معانيها الوضعية حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون استعمالها في معناها بداعي وجود الفرد الحقيقي لذلك المعنى.

الحالة الثانية: أن يكون الاستعمال بداعٍ آخر غير وجود المعنى الحقيقي. وهذا كما في جملة النداء، فقد يريد شخص أن يُنبه آخر جداً، ولهذا الغرض - وهو التنبيه - يقول له: (يا رجل)، فهنا يكون قد استعمل جملة النداء، وأوجد بها النداء الإنشائي على رأي المصنف ﷺ بداعي التنبيه حقيقة؛ إذ يوجد حقيقة في صقع نفسه قصد التنبيه، وقد لا يكون له غرض التنبيه؛ لأنه لا يريد جداً أن يُنبه، وإنما له غرض آخر من استعمال جملة النداء، كإظهار عدم التصديق، أو أن ما قاله المنادى كلام عجيب، كما إذا سمع من شخص خبراً غير مألوف، فقال له: (يا رجل) - كما يستعمل ذلك في عرفنا الدارج - فإنه لا يقصد التنبيه، والداعي لاستعمال جملة النداء ليس إلفات المخاطب، وإنما إظهار عدم التصديق، أو أن ما قاله المنادى عجيب في نفسه.

وكذلك الأمر في جملة الاستفهام، فقد يسأل الشخص بداعي تحصيل العلم؛ لأنه يريد حقيقة أن يتعلم، وقد يسأل لغرض آخر، ككشف جهل المسؤول أو بيان أنه يفهم ويحسن صياغة السؤال؛ لأن بعض الأسئلة تحتاج إلى علم لكي تكون في صياغتها من حيث اللفظ والمعنى دقيقة، أو يكون لبيان التفوق العلمي^(١)، ولهذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: (سل

(١) وهذا للأسف ما يفعله بعض طلاب العلم الذين يسألون غيرهم لا لأجل التعلم، وإنما لأجل إبراز التفوق العلمي، أو لأجل إحراج الطرف الآخر المقابل، وبيان أنه لا يملك العلم، فتراهم يجتهدون في البحث في مسألة دقيقة ثم يفاجئون أهل العلم في المجالس الخاصة أو العامة ويطرحون عليهم أسئلة في دقائق المسألة التي بحثوها لكي يتقصون قدرهم العلمي بسبب عدم الاستحضار، وهذا - والعياذ بالله - من أسباب سلب التوفيق - أجارنا الله وإياكم - ونعم ما قال الشهيد عليه السلام في منية المرید ص ٦٨: أن لا يسأل أحداً تعنتاً وتعجيزاً، بل سؤال متعلم لله أو معلم له منه على الخير، قاصد للإرشاد أو الاسترشاد، فهناك تظهر زبدة التعليم والتعلم وتثمر شجرته، فأما إذا قصد مجرد المراء والجدل، وأحب ظهور الفلج والغلبة؛ فإن ذلك يثمر في النفس ملكة رديّة وسجيّة خبيثة، ومع ذلك يستوجب المقت من الله تعالى. وفيه مع ذلك عدة معاصي: كإيذاء المخاطب وتجهيل له وطمع فيه، وثناء على النفس وتزكية لها، وهذه كلها ذنوب مؤكدة، وعيوب منهي عنها في محالها من السنة المطهرة، وهو مع ذلك مشوش للعيش، فإنك لا تماري سفيهاً إلا ويؤذيك، ولا حليماً إلا ويقلبك. وقد أكد الله سبحانه على لسان نبيه وأئتمته (عليهم السلام) تحريم المراء، قال النبي صلى الله عليه وآله: لا تمار أخاك، ولا تمازحه، ولا تعده موعداً فتخلفه. وقال صلى الله عليه وآله: ذروا المراء، فإنه لا تفهم حكمته، ولا تؤمن فتنته. وقال صلى الله عليه وآله: من ترك المراء وهو محق بني له بيت في أعلى الجنة، ومن ترك المراء وهو مبطل بني له بيت في ريبض الجنة... وروي أن رجلاً قال للحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام: اجلس حتى تتناظر في الدين. فقال: يا هذا أنا بصير بديني مكشوف علي هداي، فإن كنت جاهلاً بدينك فاذهب فاطلبه، مالي وللمهارة؟! وإن الشيطان ليووس للرجل ويناجيه ويقول: ناظر الناس لئلا يظنوا بك العجز والجهل. ثم المراء لا يخلو من أربعة أوجه: إما أن تتبارى أنت وصاحبك فيما تعلمان، فقد تركتما بذلك النصيحة، وطلبتا الفضيحة،

تفقهاً، ولا تسأل تعنتاً)، وقال هذا لسائل سأله في معضلة، أي: أحجية؛ بقصد المعاياة، لا الاستفادة^(١).

وعليه، فقد يكون الغرض من جملة الاستفهام غير طلب وإرادة الفهم وتحصيل العلم، والأغراض الأخرى ليست معاني استعمالية، وإنما هي مجرد دواعٍ، فما ذكر في علم المعاني والبيان من أن للاستفهام عدة معانٍ مثل الإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢)، أو التقرير وطلب إقرار الطرف المخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^(٣)، أو المحبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾^(٤)، أو غير ذلك كالتنبيه، كما إذا غفل شخص عن لازم باطل لكلامه، فيسأل عن اللازم لكي يتنبه؛ ليست معاني لجملة الاستفهام كما ذكر، وإنما هي دواعٍ وأغراض له، والاستفهام مستعمل في معنى واحد، وهو عند المصنف رحمته إيجاد الاستفهام الإنشائي.

وأضعنا ذلك العلم، أو تجهلانه، فأظهرتما جهلاً وخاصمتما جهلاً، وإما تعلمه أنت فظلمت صاحبك بطلب عثرته، أو يعلمه صاحبك فتركت حرمة، ولم تنزله منزلته. وهذا كله محال، فمن أنصف وقيل الحق وترك الممارسة؛ فقد أوثق إيمانه، وأحسن صحبة دينه، وصان عقله. هذا كله من كلام الصادق عليه السلام.

(١) نهج البلاغة: ج ٤ ص ٧٦.

(٢) سورة إبراهيم: آية ١٠.

(٣) سور الانشراح: آية ١.

(٤) سورة طه: آية ١٧.

الموقف من استعمال مثل جملة الاستفهام والترجي في الله تعالى:

النقطة الخامسة: في جواب سؤال يرتبط باستعمال بعض الجمل الإنشائية في القرآن الكريم، وغيره، فإن من الملاحظ في القرآن الكريم - مثلاً - استعمال بعض الجمل الإنشائية من الله ﷻ، مع أن المعنى الحقيقي في مورد تلك الجمل الإنشائية يستحيل عليه ﷻ، وهذا كما في الاستفهام في قوله تعالى: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾، أو ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، أو: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ﴾^(١)، أو الترجي، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣)؛ فإن الترجي إرادة ما ليس موجوداً مع توقعه، وهذا يستلزم الجهل، والجهل مستحيل عليه ﷻ، وإذا كان استعمال الأداة، مثل (لعل، وليت) في مورد التمني يلزم منه الجهل والعجز في ذاته ﷻ وكان ﷻ عالماً لا يجهل، ومحيطاً بالماضي والحاضر والمستقبل، وقادراً على كل شيء؛ لا يمكن أن تكون المعاني الحقيقية الواقعية في جملة الاستفهام، والتمني، والترجي ثباتة فيه ﷻ، ففي موارد هذه الاستعمالات القرآنية لا يوجد المعنى الحقيقي الواقعي الموجود فينا، وهذا ما أوجب اختلاف موقف العلماء تجاه استعمال القرآن الكريم لهذه الجملة في مورد ﷻ..

(١) سورة الإسراء: آية ٤٠.

(٢) سورة الأنعام آية ٦٩.

(٣) سورة التوبة: آية ١٢٢.

الموقف الأول: موقف من قال بأن جملة الاستفهام موضوعة لطلب الفهم والعلم حقيقة، والترجي موضوعة للحالة الحقيقية التي تكون مع الجهل، وعدم العلم، والتمني موضوعة لذلك مع العجز وعدم القدرة على تحقيق متعلق التمني، وحيث إن هذه المعاني الحقيقية - والتي هي معانٍ وضعية - مستحيلة فيه ﷺ؛ فلا بد أن يُقال: بأن الاستعمالات القرآنية قد جردت من المعنى الحقيقي، ومعنى جردت من المعنى الحقيقي هو أنها استعملت في غير معناها الذي وضعت له، فيكون استعمالها على نحو المجاز.

ولم يقبل المصنف ﷺ هذا الموقف، فذكر أنه مبني على توهم، وهو أن جملة الاستفهام، والتمني، والترجي موضوعة للمعاني الحقيقية الموجودة في صقع النفس، كإرادة التعلم أو إرادة ما لا يعلم حدوثه مع إمكانه أو عدم إمكانه، فإنه إذا قيل بوضع الجمل لهذه المعاني الحقيقية سوف نبتلي بمشكلة استحالة ثبوت هذه المعاني فيه ﷺ، فلا بد من التجريد والقول باستعمال هذه الجمل في غير معناها الحقيقي، إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ فإن جملة الاستفهام، والتمني، والترجي؛ ليست موضوعة للمعاني الحقيقية المستحيلة فيه ﷺ، وإنما هي موضوعة لإنشاء الاستفهام، أو التمني، أو الترجي الإنشائيين، وإيجاد الوجود الإنشائي للاستفهام، أو الترجي، أو التمني ليس مستحيلاً على الله ﷻ؛ فإن الله ﷻ قادر على كل شيء، فكما أنه قادر على إيجاد المعاني الحقيقية في نفوس العباد فإنه قادر على إنشاء المعاني، أي: إيجاد المعنى الإنشائي لهذه المعاني، ولا محذور في ذلك عقلاً.

الموقف الثاني: ما اختاره المصنف عليه السلام، وهو إن هذه الاستعمالات القرآنيّة استعمالات حقيقية، فالجمل مستعملة في معناها الحقيقي، ومعناها الحقيقي الوضعي هو إيجاد الفرد الإنشائي، ففي جملة الاستفهام كقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾^(١) استعمل القرآن الجملة في معناها الوضعي الحقيقي، وهو إيجاد الاستفهام بوجود إنشائي في نفس الأمر، غاية ما هنالك هو أن الداعي لاستعمال جملة الاستفهام في معناها ليس وجود المعنى الحقيقي للاستفهام، وهو طلب العلم في ذاته عليه السلام، وإنما الداعي شيء آخر، كإظهار المحبة، أو الإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ﴾^(٢)، أو إظهار حسن الشيء، أو أن فيه مصلحة، أو أنه متعلق للطلب الإنشائي في جملة الرجاء، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣)، وهكذا في سائر الجمل الإنشائيّة التي يكون معناها التكويني الواقعي غير مناسب للذات المقدسة.

الموقف الثالث: ما ذكر بعض الأعلام الذين لا يقبلون أن علاقة الجمل الإنشائيّة بمعناها علاقة إيجاد، بمعنى أنها توجد المعنى بوجود إنشائي، فإن هؤلاء بحاجة إلى جواب آخر غير الجواب الذي ذكره المصنف عليه السلام مع الحفاظ على أمر وجداني لا يمكن رفع اليد عنه في الاستعمالات القرآنيّة لجملة الاستفهام أو الترجّي، وذلك الأمر الوجداني هو أن استعمال هذه الجمل

(١) سورة طه: آية ١٧.

(٢) سورة الإسراء: آية ٤٠.

(٣) سورة التوبة: آية ١٢٢.

الإنشائية في مورد الله ﷺ استعمال حقيقي، وليس استعمالاً على نحو المجاز؛ إذ لا نشعر عند سماع قوله تعالى: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ بوجود تجوز، ونرى أنه لا فرق بين كون من صدرت منه هذه الجملة هو الله ﷺ العالم المطلق، أو عبد من عباده يطلب العلم حقيقة، وهؤلاء قالوا إن صيغة الاستفهام في الله ﷺ وفي غيره مستعملة في معنى واحد وهو طلب الاستفهام أو التحريك نحو إعطاء العلم، والفهم.

وكذلك إذا بني على مسلك التعهد وأن حقيقة الإنشاء إبراز قصد آخر غير الإخبار، فيكون الاستفهام إبراز قصد طلب الفهم، فإنه سوف تكون حيثئذ صيغة الاستفهام في القرآن الكريم مستعملة لإبراز طلب الفهم، كما هي مستعملة في مورد العبد الذي يطلب تحصيل العلم^(١)، فالمعنى المستعمل فيه واحد، سواء بنينا على مسلك السيد الخوئي رحمته الله في الإنشاء، أم على غير مسلكه فقلنا بأن المعنى المستعمل فيه التحريك والبعث والإرسال نحو الإفادة على نحو المعنى التصوري النسبي؛ لأن الهيئة موضوعة لمعنى حرفي.

نعم، استعمال جملة الاستفهام في معناها الحقيقي - وهو طلب الفهم أو إبراز قصد طلب الفهم - لا يراد جداً بالإرادة الجدوية، وإنما يراد معنى آخر، فإذا قال الله ﷺ: ﴿وَمَا تَلَكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ فقد استعمل هذه الصيغة في النسبة

(١) وفي إمكانية جعل المعنى المستعمل فيه هيئة الجمل الإنشائية واحداً على رأي السيد الخوئي رحمته الله كلام، حيث لم يقبل هو ذلك، وسوف يأتي التعرض لهذا في أمر مستقل من الأمور التي نتعرض لها - إن شاء الله - في ذيل هذا المبحث.

الطلبية الواقعة بينه ﷺ والمخاطب وطلب إفادة العلم، إلا أنه ﷺ لا يريد ذلك جدًّا، وإنما غرضه هو بيان المحبة، وقد يكون الإنكار أو التقرير، فيكون إظهار الطلب مع عدم ثبوت إرادة الطلب حقيقة لغرض آخر والمستحيل على الله ﷻ ليس أن يستعمل جملة الاستفهام في معناها الحقيقي - وهو طلب الاستفهام أو إبراز قصد طلب الاستفهام - وإنما أن يكون هناك تطابق بين إرادته الاستعمالية وإرادته الجدوية، بأن يكون مريدًا جدًّا لطلب العلم، وأما إذا كان المراد الجدي شيئاً آخر جائزاً عليه ﷺ فلا يلزم من ذلك محال.

وللشيخ التبريزي رحمته الله توضيح^(١) جيد لهذا المعنى، حيث مثل رحمته الله بموارد الكناية، كما في (زيد كثير الرماد)، فإن من تلفظ بهذه الجملة قد استعملها فيما وضعت له، وليس استعماله مجازاً بمعنى استعمال الجملة في غير ما وضعت له، أو استعمال الهيئة في غير ما وضعت له، مع أنه قد لا يكون عند زيد رماد أصلاً، والجملة مع ذلك صادقة؛ لأن المستعمل وإن استعمل (زيد كثير الرماد) في معناها الوضعي، إلا أن غرضه ليس الإخبار عن كثرة الرماد الذي هو لازم، وإنما داعيه وغرضه الإخبار عن الملزوم، وهو الكرم، والأمر كذلك في استفهام الله ﷻ، فإنه من استعمال جملة الاستفهام في معناها - وهو طلب الفهم - مع عدم وجود قصد وغرض حقيقي في طلب الفهم، وإنما الموجود غرض آخر، وهو بيان إظهار المحبة، أو الإنكار، أو التقرير.

(١) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٣١٦.

توضيح عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: (الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر)، وهي (افعل) وما ناظرها^(١)، (وفيه) أي: في الفصل الثاني (مباحث)، وهي تسعة:

المبحث (الأول:) في بيان المعنى المستعمل فيه (افعل)، ف(إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها)، فيُقال: صيغة الأمر استعملت فيها، كما استعملت في الطلب، (وقد عد منها: الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك) من المعاني التي أوصلها البعض إلى خمسة عشر معنى، (وهذا كما ترى) من وضوح الفساد؛ فإن هذه المعاني ليست معاني وضعيّة، واستعماليّة، فلا يمكن أن نقول باشتراك صيغة (افعل) في عدة معانٍ، و- أيضاً- لا يمكن أن يُقال: بأن صيغة (افعل) موضوعة للطلب، وتستعمل في هذه المعاني على نحو المجاز؛ فإن صيغة (افعل) تستعمل في الطلب دائماً؛ (ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها)؛ لأن المتبادر من سماع صيغة (افعل) في جميع هذه الموارد ليس إلا

(١) كالفعل المضارع المقترن بلام الأمر (ليفعل)، واسم فعل الأمر، مثل (صه)، والجمل الخبريّة المستعملة في مقام الطلب.

الطلب، فلا يمكن أن يُقال: بأنها مستعملة في غيره، (بل) إن لفظ الصيغة (لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أن الداعي إلى ذلك) والغرض من استعمال الصيغة وإنشاء الطلب متعدد، وبعبارة أخرى: إن الداعي من إيجاد الطلب الإنشائي بالصيغة (كما يكون تارة هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعي)، كما في مثال الأب الذي يريد فعلاً أن يشرب الماء، فيأمر ولده بإحضار الماء؛ (يكون أخرى أحد هذه الأمور)، كالتحقير، والتعجيز، ونحو ذلك، (كما لا يخفى)؛ لأن من الواضح أن من يستعمل صيغة (افعل) ليس داعيه مطلقاً التحريك، بل توجد له دواعٍ أخرى.

وعليه، فتكون صيغة (افعل) موضوعة للطلب الإنشائي، ولم توضع لهذه المعاني التي ذكرت، وأيضاً - هي مستعملة في الطلب الإنشائي، وليست مستعملة في هذه المعاني التي ذكرت، وبالتالي ليس استعمالها فيها على نحو الحقيقة، ولا على نحو المجاز في الكلمة بالمعنى المعروف والمشهور.

نعم، يمكن أن نتعقل أن يكون الاستعمال على نحو المجاز، ولكن بمعنى آخر، وهو استعمال اللفظ فيما وضع له، بلا وضع، ف(قصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك)، فيكون الواضع قد اشترط أن تستعمل في فرض وجود داعٍ خاص، وهو البعث، أو تكون العلة الوضعية نشأت بين اللفظ والمعنى في فرض وجود هذا الداعي الخاص، (لا) أنها نشأت مطلقاً ولو كان

الاستعمال (بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة)، وعلى نحو الاستعمال الحقيقي، (و) يكون (إنشأؤه بها تهديداً مجازاً) على نحو الاستعمال المجازي؛ لأن شرط الوضع أو قيد الوضع اختل، (وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل).

(إيقاظ) والهدف منه بيان أن ما ذكر في الجملة الطلبية من أنها مستعملة في إنشاء الطلب، وليست المعاني المذكورة لصيغة (افعل) إلا دواع، ولم تستعمل فيها أبداً؛ يجري - أيضاً - في سائر الجمل الإنشائية، كجملة الاستفهام، والترجي، والتمني، فإنه ينبغي أن (لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر) من أنها مستعملة في إيجاد الطلب الإنشائي غاية ما هنالك قد يكون الداعي وجود الطلب حقيقة، وقد يكون أمراً آخر؛ (جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية)، فجملة الاستفهام - مثلاً - دائماً مستعملة في إيجاد الاستفهام الإنشائي، والداعي قد يكون طلب تحصيل العلم حقيقة، وقد يكون أمراً آخر، وعليه (فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني، أو الترجي، أو الاستفهام بصيغها؛ تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة)، كما إذا قال زيد مستفهماً: (كم أقسام الكلمة؟)، وهو يجهل ويريد أن يُحصّل العلم حقيقة؛ (يكون الداعي غيرها أخرى)، كإظهار المحبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾، أو الإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، وغير ذلك، وعليه فيمكن أن نحدد الموقف تجاه الآيات القرآنية التي فيها جمل إنشائية في مورد

الله ﷻ، والمعاني الحقيقية لا تتناسب مع الذات المقدسة، كما في استفهام الله ﷻ أو ترجيه، كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، فإنه لا موجب للقول بأن هذه الموارد جردت من معناها الحقيقي، والاستعمال فيها استعمال مجازي؛ إذ يمكن تخريج هذا الاستعمال على أنه استعمال حقيقي، وهو الموافق للوجدان؛ لأننا لا نشعر بعناية، من دون أن يلزم محال؛ وذلك بأن يُقال: بأن الله ﷻ استعمل هذه الجمل في إيجاد الفرد الإنشائي، وإيجاد الفرد الإنشائي ليس مستحيلاً في حقه. نعم، المستحيل أن يكون الداعي وجود الفرد الحقيقي، ونحن لا نقول بوجود الفرد الحقيقي فيه ﷻ، وعليه (فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها) كصيغة التمني، والترجي، والاستفهام (عنها)، أي: عن التمني، والترجي، والاستفهام، وهي المعاني الوضعية لها، (و) القول بـ(استعمالها) أي: الصيغ (في غيرها) على نحو المجاز (إذا وقعت في كلامه تعالى)، والوجه لدعوى الانسلاخ ما ذكره صاحبها بقوله: (لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه ﷻ، مما لازمه العجز)، كما في التمني، (أو الجهل)، كما في الاستفهام، والترجي.

فالصحيح أن هذا لا موجب له، (وأنه لا وجه له، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها)، كوجود إرادة التعلم حقيقة، (لا الإنشائي الإيقاعي) الذي يُحقق ويقع باللفظ في عالم نفس الأمر، وهو (الذي يكون) ويوجد (بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت) هذه

الجملة (في معانيها الإيقاعية الانشائية أيضاً)، فإن استفهامه ﷺ إيجاد للفرد الإنشائي من الاستفهام، وتمنيه ﷺ إيجاد لفرد التمني الإنشائي، ولا يوجد فرد حقيقي للاستفهام، أو التمني في ذاته ﷺ لكي يكون الداعي هو وجود الفرد الحقيقي، فهذا هو الموجود في موارد استعماله تعالى، (لا) أن الاستعمال (لإظهار ثبوتها حقيقة)؛ إذ لا وجود للمعاني الحقيقية التكوينية فيه، فلا يكون استعماله لبيانها، (بل) هو لبيان (لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال، من إظهار المحبة)، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾، (أو الإنكار)، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ﴾، (أو التقرير)، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾، (إلى غير ذلك، ومنه) أي: من كون هذه المعاني ليست إلا دواعي (ظهر) الخلل فيما ذكره علماء البيان والمعاني من أن لصيغة الاستفهام أكثر من معنى؛ فإن ما ذكره ليست معاني لصيغة الاستفهام، فإن صيغة الاستفهام مستعملة في معنى واحد، والمعاني التي ذكرها مجرد دواع، فينبغي أن تكون على علم بـ(أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً).

بحوث
خارج الكتاب في خاتمة المبحث الأول

وفي خاتمة البحث الأول من مباحث صيغة الأمر نتعرض لبعض الأمور المرتبطة بما جاء فيها:

ما هو مراد المصنف رحمه الله بالداعي؟

الأمر الأول: في توضيح مراد المصنف رحمه الله من قوله بأن المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية لصيغة الأمر مثل التوهين، والامتحان، والتسخير؛ ليست معاني استعمالية، وإنما هي دواعٍ وأغراض، فما هو المقصود من قوله: (إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون البعث والتحرك نحو المطلوب يكون أخرى أحد هذه الأمور)؟

فقد فهم بعض الأعلام، ومنهم تلميذه المحقق الميرزا علي الإيرواني رحمه الله (١)؛ أن مراده من الداعي والغرض المعنى الاصطلاحي عند علماء الفلسفة والكلام، وهو الغرض الذي يكون بوجوده العلمي متقدماً على الفعل وسبباً لحصول إرادة الفاعل للفعل، وبالتالي يكون من علل الفعل، ولهذا يصطلح عليه بالعلة الغائية، ويكون - أيضاً - بوجوده الخارجي معلولاً مترتباً على الفعل، وهذا كما في الشبع الذي إذا تصوره الإنسان يريد أن يحقق عملية

(١) الأصول في علم الأصول: ص ٥١.

الأكل، وإذا أكل يترتب الشبعُ خارجاً بسبب عملية الأكل، فيكون الوجود الخارجي معلولاً للفعل الذي هو معلول للوجود الذهني، ولذا يقول المحقق نصير الدين الطوسي رحمته الله في تجريد الاعتقاد: (والغاية علة باهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول)، وقد مثل العلامة الحلي رحمته الله ^(١) بمثال الباني، والبناء، والإسكان، فإن الباني يتصور الإسكان، فيتحرّك نحو إيجاد البناء، وبعد حصول البناء يحصل الإسكان، فلولا وجود البيت الذي هو معلول لتصور غرض الإسكان لم يحصل الإسكان في الخارج، فالإسكان في الخارج معلول لعملية البناء التي هي معلولة لتصور الإسكان، فصار الإسكان بوجوده العلمي سابقاً وبوجوده الخارجي لاحقاً ومتأخراً.

ومراد المحقق صاحب الكفاية رحمته الله من الداعي بحسب فهم المحقق الإيرواني رحمته الله العلة الغائية والغرض بهذا المعنى، فكأن صاحب الكفاية رحمته الله يقول:

إذا قال رحمته الله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ ^(٢) فإنه رحمته الله استعمل صيغة الأمر في (ذُقْ) في معناها، وهو إنشاء الطلب، إلا أن العلة الغائية لاستعمال الصيغة هو تصور التوهين والحط، والتوهين والحط بوجوده الخارجي يتحقق بعد استعمال الصيغة في (ذُقْ)، فالاستعمال علة مؤثرة في تحقيق التوهين والحط خارجاً.

(١) كشف المراد: ص ١١٢.

(٢) سورة الدخان: آية ٤٩.

وكذلك الأمر فيما إذا قال المتكلم: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل)، فإنه يوجد شيء هو بوجوده العلمي متقدم، وهو تصور التمني والشعور النفساني الخاص الذي يحدث في حالة التمني؛ فإن تصور ذلك علة غائية، ويوجد أمر خارجي وجودي يترتب على استعمال (انجل)، وهو وجود هذه الحالة النفسانية الخاصة التي يُعبر عنها بالتمني الموجودة في صقع النفس، فالتكلم تصور التمني الخارجي، وتلفظ بقوله (ألا انجل)؛ لأن وجود التمني الذي تصوره في الخارج يتحقق بهذا التلفظ.

وبعد أن فسر المحقق الإيرواني رحمته الله كلام صاحب الكفاية رحمته الله بهذا التفسير أشكل عليه بأن هذه المعاني التي ذكرت لا تكون معلولة بوجودها الخارجي لاستعمال صيغة الأمر في معناها - وهو بحسب رأي صاحب الكفاية إنشاء الطلب أو قل إيجاد الطلب الإنشائي - وخذ مثال (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل) وتأمل فيه، فإنك سوف تجد أن حالة التمني التكوينية الواقعية الموجودة في صقع نفس التمني موجودة في نفس التمني قبل أن يقول (ألا انجلي)، وليس قوله إلا إبرازاً لهذه الحالة الموجودة لا أن هذه الحالة الموجودة توجد باستعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب، وكذلك الأمر في جميع المعاني التي ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أنها دواعٍ؛ إذ لا توجد علاقة عليّة خارجية بين استعمال صيغة الأمر في معناها وبين تحقيقها في الخارج، فلو جئنا مثلاً عند الإهانة والتحقير، كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾؛ فإننا لا

نجد علاقة العلية بين استعمال صيغة الأمر ووجود الإهانة والتحقير. نعم، قد توجد قرائن داخلية أو خارجية تكون دالة على قصد التوهين، إلا أن التوهين ليس معلولاً يتحقق باستعمال صيغة الأمر في معناها، ولهذا يقول المحقق الإيرواني رحمته الله: (وربما يذكر للصيغة معانٍ أخرى من التمني، والترجي، والامتحان، والتعجيز إلى غير ذلك، كما ربما يجعل هذه من قبيل دواعي الإنشاء - وهذا ما فعله المصنف رحمته الله - مع كون المستعمل في الجميع إنشاء الطلب، وهما جميعاً باطلان مردودان، فلا تلك المعاني استعملت فيها الصيغة، ولا هي دواعي الإنشاء، وأي ارتباط بين معنى الصيغة وتلك المعاني، كي تكون هي دواعي إنشاء الطلب، وهل هي بوجودها الخارجي معاليل لإنشاء الطلب كي تكون بوجودها العلمي داعياً وعللاً له؟! كلا).

فالقول باستعمال الصيغة في هذه المعاني مردود عنده رحمته الله، ومن هذه الجهة وافق صاحب الكفاية رحمته الله، والقول باستعمالها في إنشاء الطلب بغرض إيجاد هذه الأمور مردود عنده، ومن هذه الجهة خالف صاحب الكفاية رحمته الله.

ثم ذكر رحمته الله أن المعاني التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله كأغراض بمعنى معاليل لاستعمال الصيغة في إنشاء الطلب في الخارج؛ تشمل الامتحان، وهذا غير صحيح؛ فإن معنى كلام صاحب الكفاية رحمته الله على هذا هو إن المتكلم في مقام الامتحان يتصور الامتحان، ويكون هذا سبباً لإرادته استعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب، فيستعمل صيغة الأمر في إنشاء الطلب لكي يُحقق

الامتحان في الخارج؛ باعتبار أن الامتحان معلول لاستعمال صيغة الطلب في معناها، ويلاحظ عليه أن الامتحان لا يتوقف على وجود الطلب بل يكفي وجود صورة الطلب بنحو يتوهم المخاطب وجود إنشاء للطلب وإن لم يكن هنالك قصد للإنشاء، فإنه إذا توهم المخاطب أن من استعمل صيغة الأمر قد أنشأ الطلب فسوف تتحقق غاية الامتحان؛ لأنه مع توهمه وجود إنشاء الطلب إن أطاع كشف ذلك عن كونه مطيعاً، وإن لم يطع كشف ذلك عن عصيانه وعن تمرده، وبالتالي لا حاجة لأن يُنشأ المتكلم الطلب بأن يأتي بالصيغة بقصد إنشاء الطلب لكي يظفر بغايته، وهي الامتحان؛ إذ يكفي أن يتلفظ بالصيغة تلفظاً صورياً لكي يتوهم المخاطب وجود إنشاء طلب، فلا معنى لأن يُعد الامتحان علة غائية لاستعمال صيغة الأمر في معناها مع أن هذه الغاية تتحقق من دون ذلك.

والصحيح وجود فروض ثلاثة في استعمال صيغة الأمر في الطلب مع عدم قصد الطلب جداً:

الفرض الأول: هو استعمال صيغة الأمر بقصد الامتحان، وقد تقدم حكم هذا الفرض، وهو إن الجملة تستعمل لكي يتوهم المخاطب وجود طلب، فلا يتوقف تحقق هذا الغرض على قصد إيجاد الطلب، فالغرض في الحقيقة داعٍ إلى التلبيس على المخاطب، وهو يتحقق بصورة الأمر.

الفرض الثاني: استعمال صيغة الأمر في مقام التمني والترجي، وهنا ليس

التمني والترجي غرضين، لاستعمال الصيغة في إنشاء الطلب خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله. نعم، حيث إن الأمر متوجه إلى أمر مستحيل أو لا يرجى وقوعه، كما في (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل)؛ يفهم من توجه الخطاب وجود حالة التمني النفسانية، وهنا يكون التمني الخارجي مدلولاً لوجود قرينة تدل عليه، وليس استعمال الجملة موجداً لهذا المعنى الذي تكشف عنه الصيغة بسبب وجود قرينة.

الفرض الثالث: هو استعمال صيغة الأمر في غير مقام التمني والترجي، وأفاد رحمته الله هنا أن صيغة الأمر قد استعملت لإفادة بطلان الشرط لبطلان الجزاء؛ لأن صيغة الأمر سوف تكون واقعة في جزاء شرط مصرح به أو غير مصرح به، فيفهم أن الداعي هو بيان فساد الشرط لفساد الجزاء.

ومثال الشرط المصرح به: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، فإن قوله تعالى: (فَتَمَنَّوْا) وقع جزاءً في جملة شرطية، وأصل الجملة هو: (إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)؛ وهذا الشرط مصرح به في الآية الكريمة ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، ووقوع (فَتَمَنَّوْا) في الجزاء يدل على أن المتكلم يريد أن يبين كذب الطرف المقابل - وهم اليهود - في زعمهم الصدق في قولهم أنهم أولياء لله، فيبين كذب دعواهم بأمرهم بتمني الموت؛ إذ لو كانوا صادقين فيما يزعمون لكانوا

(١) سورة الجمعة: آية ٦.

يتمنون الموت، وبيان كذب دعوى اليهود معلول للأمر بتمني الموت؛ فإنه بأمرهم بتمني الموت سوف ينكشف أنهم لن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم.

ومثال الشرط غير المصرح به: قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(١)، فإن الآية الكريمة واردة في رد دعوى استبعاد العود بعد الموت، ومعناها: (إن كنتم لا تعتقدون بالعود بعد الموت لأن تبعث الجسد يجعل العود غير ممكن؛ فكونوا حجارة أو حديداً فإن الله ﷻ قادر على إعادتكم)، فالغرض هنا من استعمال صيغة الأمر - في (كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا) في معناها - هو بيان بطلان الشرط، وهو استبعاد إمكان العود بعد الموت بسبب تفرق أجزاء الجسد بعد الموت في التراب، هذا ما ذكره ﷻ.

والخلاصة هي: إنه ﷻ يرى أن بعض المعاني وهو الامتحان يكون مترتباً على صورة الطلب من دون قصد إنشاء الطلب، وبعضها وهو التمني والترجي تكون الصيغة فيه مستعملة جداً في الطلب، ولكن بقرينة توجه الخطاب إلى أمر مستحيل أو لا يرجى وقوعه يستفاد وجود التمني والترجي في صقع نفس المتكلم، فالتمني والترجي منكشفان بقرينة لا أنهما يتحققان باستعمال الصيغة، وبعضها - وهو غير الامتحان، والتمني، والترجي - تكون الصيغة فيه مستعملة في معناها الوضعي، ومرادة جداً، ولكن الغرض والداعي بيان فساد الشرط بفساد الجزء الذي وقعت فيه صيغة الأمر.

(١) سورة الإسراء: آية ٥٠.

ويوجد في كلامه جهات قابلة للتأمل:

أما الجهة الأولى: فتفسيره عليه السلام للغرض في كلام صاحب الكفاية عليه السلام بالعلة الغائية، ثم إشكاله عليه بأن ما ذكر من معان لا تكون مترتبة بوجودها الخارجي على استعمال صيغة (افعل) في معناها الوضعي، حيث يلاحظ عليه ما ذكره سيد المنتقى عليه السلام (١) من أن كلمة الغرض والداعي لها معنيان:

المعنى الأول: هو المعنى الاصطلاحي، وهو العلة الغائية.

المعنى الثاني: معنى عرفي، وهو يجري في جميع المعاني التي ذكرها صاحب الكفاية عليه السلام كدواعٍ وأغراض لاستعمال صيغة الأمر، وهو المساوي لمفهوم (المقصود)، أي: الغرض بمعنى المقصود، وهو الأقرب إلى مقصود صاحب الكفاية عليه السلام، حيث لم يذكر أنه قصد المعنى الاصطلاحي، وينسجم كلامه مع المعنى العرفي، فإن من يستخدم صيغة (افعل) قد يكون مقصوده الجدي إيجاد الطلب الإنشائي حقيقة، وقد يكون مقصوده الجدي ليس إيجاد الطلب، وإنما أمر آخر مثل الإهانة، والتعجيز، والامتحان، والاعتذار؛ لأن استعمال الصيغة يساهم في تحقيق هذه الأمور، ولو من جهة أن القرائن اللفظية والحالية تساهم في إفادة هذه المعاني المقصودة، والمراد إفادتها، فتحصل إفادة المقصود، كالتوهين من قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ بسبب التلطف بالجملة مع القرائن المنضمة إليها، ويمكن أن نقرب هذا المعنى بقول المتكلم:

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٦٢.

(ألا أيها الليل الطويل ألا انجل)، فإن مقصوده بيان أنه يتمنى، وبيانه هذا يتحقق باستعماله للجملة مع كون متعلق الأمر غير ممكن، أو لا يرجى حصوله، أو توجه الأمر إلى ما لا توجد فيه قابلية التحريك، فيكون المتكلم قاصداً لإفادة أنه يتمنى، وليس قاصداً لإنشاء الطلب المتوجه إلى الليل، فهو أراد أن يكشف عن وجود حالة التمني لا أن يوجد حالة التمني باستعمال الجملة الطليبة، ولكن في ظل وجود قرينة تدل على أن استعماله بقصد إبراز أنه يتمنى، فإن هذا المتكلم قبل أن يتكلم ويقول (انجل) لا يوجد كاشف عن تمنيه، وإن كان توجد قرينة عدم قابلية الليل للانجلاء أو عدم صحة الليل لامثال توجه الأمر إليه، فهذا المعنى محفوظ وموجود، ومع ذلك لا يستفاد من وجوده تحقق التمني في نفس المتمني، فإذا بيّن المتمني حالة التمني يعلم من حوله بوجودها، وبيانه قد يكون بقوله: (أنا أتمنى انجلاء الليل)، وقد يكون بقوله: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجل)، فيعقل أن يقول ذلك بقصد وبغرض أن يكشف عن حالة التمني الموجودة عنده، فلا يوجد محذور في كلام صاحب الكفاية رحمته الله فيما إذا كان مراده من الداعي والغرض هذا المعنى العرفي، وهو (المقصود)، فإشكال المحقق الإيرواني رحمته الله مبني على تفسير كلام المصنف رحمته الله بأنه يريد من الداعي العلة الغائية باصطلاح أهل المعقول، ولهذا أشكل عليه بأن هذه المعاني ليست علاقتها باستعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب علاقة المعلول بالعلة؛ فإنها ليست مترتبة بوجودها الخارجي على

استعمال صيغة الأمر في الطلب، والمصنف رحمته لا يقصد هذا المعنى .
وأما الجهة الثانية: فقولهُ رحمته بأن غرض الامتحان لا يتوقف على إنشاء الطلب، بل يتحقق بصورة الطلب، وبالتالي لا داعي لأن يستعمل المتكلم صيغة الأمر مع قصد المعنى الاستعمالي وهو على رأي صاحب الكفاية إيجاد الطلب الإنشائي؛ إذ يتحقق داعي الامتحان بدون ذلك، وهذا ما بينه بقوله: (نعم، غرض الامتحان يكون داعيه إلى التعمية وتلبيس الأمر على غيره؛ ليظن أن المنشئ طالب، وهو ليس بطالب حتى يحصل بذلك غرض الامتحان. وهذا بخلاف بقية المعاني).

فإنه يلاحظ عليه : أن الإتيان بالجملة المشتملة على صيغة (افعل) في مقام الامتحان إذا صدرت من متكلم ملتفت إلى معناها؛ تحقق استعمال الجملة في معناها، وصدورها في مقام الامتحان مع عدم إرادة إنشاء الطلب جداً لا يعني أن المعنى الاستعمالي منفك عن قصده؛ فإن من يخاطب شخصاً يريد أن يمتحنه بقوله (افعل) هو ملتفت إلى معنى صيغة الأمر، ولهذا انتخبها دون سواها في هذا المقام، وليس غرضه أن يتحدث بكلام لا معنى له، أو يكشف عن قدرته على النطق أو يمثل للجملة في مقام التعليم؛ إذ هو ملتفت إلى أن لما سوف يأتي به معنى خاصاً يفهمه المخاطب، فيكون حينئذٍ استعماله للفظ له معنى خاص، ولأن له المعنى الخاص فسوف يُحدث في نفس المخاطب الداعي نحو الامتثال فيما إذا كان المخاطب مطيعاً، فالتكلم استعمال الصيغة وهو

ملتفت إلى أن لها معنى، ويريد تحققه في ذهن المخاطب ولو للاختبار، غايته هو أنه لا يريد التحريك جدًّا، إلا أن عدم وجود إرادة التحريك جدًّا لا يعني عدم وجود إرادة استعمالية في المعنى، فالقول بوجود صورة أمر إن كان بمعنى وجود لقلقة لسان من دون توجه المتكلم إلى أن ما يتلفظ به له معنى، ولأن له معنى يترتب على ذلك غرض الامتحان؛ فهذا ممنوع، وإن كان المقصود من وجود صورة الأمر عدم وجود قصد جدي متعلق بالتحريك؛ فهذا صحيح، إلا أنه لا ينافي استعمال الصيغة في معناها بداعي أن يتوهم المخاطب وجود قصد جدي تعويلاً على ظهور حال المتكلم في التطابق بين مراده الاستعمالي والمراد الجدي.

على أن إمكان تحقق الامتحان باستعمال صيغة الأمر صورة بلا قصد معناها وتحقيق الإرادة الاستعمالية؛ لا ينافي أن من يتكلم بصيغة الأمر لأجل الامتحان ويكون عنده قصد استعمالي من دون قصد جدي للتحريك، وإنما مقصوده الامتحان - وليس التحريك وإيجاد الطلب الإنشائي بهدف أن ينبعث المخاطب وإنما الغرض معرفة حال المخاطب، هل هو مطيع أم لا؟ - يكون الامتحان في استعماله غير المراد الاستعمالي، وإنما داع بالمعنى الأقرب إلى مختار صاحب الكفاية رحمته الله، ومجرد تجشم المتكلم قصد المعنى الاستعمالي مع عدم حاجته إليه؛ يضر بحكمته لا بمطلب المصنف رحمته الله.

على أنه يمكن أن يُقال - أيضاً - بأن للامتحان معنيين:

المعنى الأول: هو معرفة حال المأمور هل هو مطيع أم لا؟ وهذا يأتي فيه كلام المحقق الإيرواني رحمته الله؛ إذ يمكن أن يُقال: بأن هذا الغرض يتحقق بصورة الأمر، ولو كان لقلقة لسان، فلا حاجة إلى قصد إنشاء الطلب الإنشائي.

المعنى الثاني: معرفة أن المأمور هل استفاد من تعلمه أو هضم المادة الدراسية أو أتقن العمل الذي تعلمه أم لا؟ وهنا لا يكون استعمال صيغة الأمر استعمالاً صورياً، بل يراد التحريك جداً، إلا أن المقصود النهائي هو معرفة أن المأمور أتقن أو لم يتقن، فيمكن أن يُقال هنا أن الامتحان غرض بالمعنى الذي رجحنا أنه مقصود لصاحب الكفاية رحمته الله.

وأما الجهة الثالثة: فهي ما ذكره رحمته الله من جعل الأمر في قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ من استعمال صيغة الأمر في معناها وجعل الغرض إفادة بطلان الشرط.

فقد قال رحمته الله: (فالوجه في استفادة تلك المعاني منها، أما فيما عدا التمني والترجي فلذكر الصيغة جزاء لشرط مصرح أو مقدر، فمن الأول قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١)، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿فَاعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ﴾^(٢)، و﴿وَأَنْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾^(٣)، و﴿وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا

(١) سورة البقرة: آية ٩٤.

(٢) سورة فصلت: آية ٥.

(٣) سورة هود: آية ١٢٢.

تَعْمَلُونَ عَلَيْهِمْ^(١)، و﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾^(٢). والغرض من التعليق، التنبيه على فساد المقدم بفساد التالي، وأما في التمني والترجي، فلتوجه الطلب فيها إلى المحال، أو إلى أمر غير مرجو الحصول.

فإنه يأتي عليه الإشكال الذي أشكل به على صاحب الكفاية^{رحمته}، بأن يُقال: إن إفادة بطلان الشرط لا تتوقف على استعمال صيغة الأمر في معناها، بل يكفي أن يوتى بصورة الأمر، ولو كان لقلقة لسان، فإن من يدعي أنه ولي لله وليس كذلك - كاليهود - فلكي ينكشف كذب دعواه وأنه ليس بصادق يكفي أن يُلبس عليه وجود أمر متعلق بتمني الموت، إذ بتوهمه وجود أمر وعدم إقدامه على تمني الموت دلالة واضحة على أنه كاذب، فما أشكل به على صاحب الكفاية^{رحمته} في مورد الامتحان يأتي في هذه الآية المباركة التي ذكر أن صيغة الأمر استعملت فيها في معناها، إلا أن الغرض والذي هو المعلول إفادة بطلان الشرط.

وأما الجهة الرابعة: فهي ما أفاده^{رحمته} من أنه في غير الامتحان، والتمني، والترجي؛ تستفاد المعاني الأخرى من جهة وقوع صيغة الأمر جزاء لشرط، ويكون الداعي من استخدام هذه الصيغة في هذه الموارد بيان فساد الشرط لفساد الجزاء؛ فإنه يوجد على كلامه تعليقان:

(١) سورة المؤمنون: آية ٥١.

(٢) سورة الإسراء: آية ٥٠.

التعليق الأول: هو إن بعض هذه المعاني يجري فيها ما ذكره رحمته الله في الامتحان، مثل الاعتذار، وهو - كما تقدم - أن يؤتى بالأمر بداعي أن يُخالف المأمور لكي يُعاقب ولا يكون لوم على عقابه، فإن من يريد الاعتذار يكفيه أن يأتي بصورة الأمر بنحو يتوهم الطرف المخاطب وجود أمر، وبحسب عبارة المحقق الإيرواني رحمته الله: (الغرض هو تلبيس الأمر على الغير ليظن أن المنشأ طالب وهو ليس بطالب)، فإن هذا المقدار يكفي لكي لا يمثل المأمور الذي توهم وجود أمر، فيكون عقابه عقاباً في محله؛ إذ إن من يتجرأ ويُخالف أمر من يعتقد بلزوم طاعته ولو كان هذا الأمر متوهماً؛ يكون مستحقاً للعقاب، فما ذكره رحمته الله في الامتحان يأتي حذو القذة بالقذة في الاعتذار، فلماذا اعتبر رحمته الله استعمال الصيغة في المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية غير الامتحان، والتمني، والترجي استعمالاً في ما وضعت له الصيغة، إلا أن الغرض الكشف عن بطلان الشرط لبطلان التالي؟!!

التعليق الثاني: من المحتمل أن المحقق الإيرواني رحمته الله كان ناظراً في ما ذكر في سائر المعاني غير الامتحان والتمني والترجي؛ إلى خصوص المعاني التي تقع في جمل شرطية سواء كانت شرطية بالفعل، بأن ذكر شرطها أم كانت شرطية بالقوة لوجود شرط مقدر.

وحيث نقول: إننا نقبل ما ذكره من أن صيغة الأمر قد يكون الغرض

منها بيان بطلان الشرط، إلا أن هذا في بعض الموارد^(١)، وهي الموارد التي توجد فيها قرينة على أن المتكلم في مقام الاحتجاج أو في مقام بيان العجز ونحو ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، أو ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾، أو كما في قول العرف (إن كنت تزعم أنك قادر على كذا فافعله)، ففي مثل هذه الموارد التي توجد قرينة على إرادة إثبات كذب الطرف المقابل أو عجزه؛ نستفيد وقوع صيغة الأمر في جزاء شرط لبيان فساد الشرط، غير أن من اللازم أن نلتفت إلى أمرين:

الأمر الأول: هو إن بعض المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية للصيغة، وتكون غرضاً عند صاحب الكفاية^(٢) لاستعمال صيغة الأمر؛ يراد تحقيق الدلالة عليها من الكلام، مع ضم قرائن، وتستفاد من دون فرض وجود شرط مصرح به أو مُقدر بحسب الفهم العرفي، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، فإن العرف لا يفهم من هذه الآية الشريفة ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِيَّ آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾؛ أنها تخاطب الملحدين وتقول: (إذا كنت لا تؤمنون أو كنتم ملحدين فاعملوا ما شئتم)، وأن الغرض بيان بطلان الشرط وعدم تماميته - كما

(١) ولعل مراده^(٢) هذا، وإن كانت عبارته لا تساعد، ويشهد لهذا ذكره قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُلُ كُلُّوَا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾، فإنه لا يحتمل إرادة بيان فساد الشرط. نعم، ذكر هذه الآية هنا، وهي لا علاقة لها بالشرطية، ويراد التحريك فيها جداً بغرض الامتثال؛ أجنبي.

يقول المحقق الإيرواني رحمته الله - وإنما يفهم تهديد الملاحدة وغير المؤمنين بالعقاب، فالآية تقول لهم: ستعاقون على إحدكم وكفركم وأعمالكم السيئة.

نعم، كون القرآن في مقام خطاب المعاندين من الكفار - وهم الذين لا يؤمنون بآيات الله ﷻ - يدل على أن الغرض هو التهديد، فليس التهديد مستفاداً من وقوع الصيغة جزاء لشرط، كما أنه ليس الغرض بيان بطلان الإلحاد وعدم الإيمان أو قبح حالة التمرد، وإنما الغرض هو المنع عن ارتكاب القبيح، وبين ذلك بلسان ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، وهذا لسانٌ عرفيٌّ يُبين به التهديد، فلا يفهم من هذه الآية المباركة أن هنالك شرطاً يراد بيان فساده وهي في مقام ذلك. نعم، الشرط فاسدٌ في نفسه بأدلة وبراهين وليس المقام مقام ذكرها، وإنما هو مقام بيان أن في الجري على وفق الإلحاد، وإطلاق عنان الشهوات وارتكاب القبائح؛ عقاباً.

الأمر الثاني: هو إن وقوع الصيغة في جزاء الشرط لا يكون دائماً بغرض إفادة فساد الشرط، بل هذا يختلف باختلاف الموارد، فإن من يذكر أداة الشرط أو هيئة الشرط يُفيد الربط بين الشرط والجزاء، وفي محل بحثنا - وهو الحديث عن صيغة الأمر - يكون مفاد الجملة الشرطية ربط الأمر بالشرط، وهذا يوجب خروج صيغة الأمر عن كونها في مقام إفادة الطلب الفعلي، وإنما يكون الظاهر منها إفادة الطلب إذا تحقق الشرط، فالطلب معلق على تقدير الشرط، وحينئذٍ قد تكون صيغة الأمر مستعملة في معناها الوضعي وهو إنشاء الطلب

أو الإرسال والبعث على نحو المعنى الحرفي، ويراد منها البعث جدًّا، ولكن بحسب مبنى المحقق الأصفهاني رحمته الله في تقدير خاص وفرض خاص وهو فرض تحقق الشرط، أو بحسب رأي المشهور يكون الأمر معلقاً على تحقق الشرط، وهذا كما في (إذا زالت الشمس فصل)، فإنه يوجد أمر مولوي، وتكليف حقيقي، إلا أنه معلق على تحقق الشرط أو خاص بفرض تحقق الشرط.

وقد يستعمل المتكلم صيغة الأمر في جزاء الشرط ولا يكون مريداً للمعنى جدًّا، وإنما يريد الإرشاد، وهذا كما إذا قال الطبيب: (إذا تناولت الطعام تناول الدواء) فإنه ليس في مقام إنشاء الطلب أو البعث والإرسال نحو تناول الدواء، وإنما هو في مقام الإخبار عن أن فاعلية الدواء - التي يطلبها المريض بطبيعته؛ لكي يتخلص من مرضه - لا تتحقق إلا في ظرف تحقق الشرط، وهو تناول الطعام، والأمر كذلك في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^(١)، فإن الأمر بالشهادة هنا لا يراد منه البعث والإرسال أو إنشاء الطلب جدًّا، وإنما يراد به الإخبار عن أن الشهادة نافعة في هذا المورد، فهي تحافظ على المال، والإرشاد لا ينحصر مورده بموارد وجود شرط كما مثلنا، فقد يتحقق الإرشاد لقرينة عقلية، كما قيل في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾^(٢) بناء على أن الأمر بالطاعة يستحيل أن يكون أمراً

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٢.

(٢) سورة آل عمران: آية ٣٢.

مولوياً، أو لقريئة عرفية كما قيل في الأمر في مورد المركبات، كما في (اركع في صلاتك)، فإن العرف يفهم أن المتكلم ليس في مقام إنشاء أمر مولوي وتحريك وراء الأمر المولوي والتحريك الثابت للمركب، وهو الصلاة، وإنما يفهم الإخبار عن جزئية الركوع في الصلاة.

كما أن الصيغة قد تستعمل ويراد منها نفي الحكم الإلزامي، وليس إثبات الحكم الإلزامي في تقدير أو الإرشاد، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١)، فإن المفاد العرفي هو إنشاء الإباحة، أو رفع الإلزام - على الخلاف - لوقوع الأمر في مورد بعد الحظر، أو عند توهمه.

وهكذا تختلف استفادة المعاني التي ذكرت لصيغة الأمر حتى مع وقوع الصيغة جزاء في جملة شرطية، وهذا الاختلاف بسبب اختلاف المقامات، والقرائن، والملايسات، وفي بعض هذه الموارد لا يفهم العرف أن الغرض والداعي بيان فساد الشرط، بل قد يكون الأمر بالعكس، وهو بيان صحة الشرط، كما إذا قال المتكلم: (إذا كان الله موجوداً فاطمئن بحفظ النظام الكوني)، فإن الأمر بالاطمئنان هنا لبيان صحة الشرط، وهو أن الله ﷻ موجود.

ومن خلال ما ذكرناه في التعليق على كلام المحقق الإيرواني رحمته الله يتضح التعليق على ما ذكره علمان آخران:

(١) سورة المائدة: آية ٢.

ما ذكر المحقق الروحاني رحمته الله:

العلم الأول: سيد المنتقى رحمته الله (١)، فقد تابع المحقق الإيرواني رحمته الله في تفسيره الداعي في كلام صاحب الكفاية رحمته الله، فذكر أن مراده العلة الغائية، فأشكل عليه بأن جعل التمني، والترجي، والتعجيز، والتهديد، والامتحان، والسخرية، وغير ذلك من المعاني؛ عللاً غائية لاستعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب؛ يتوقف على أن تكون هذه المعاني معلولة لهذا الاستعمال، وعلاقتها بالاستعمال كعلاقة الشيع بالأكل، فكما أن الأكل يحقق الشبع، فكذلك استعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب يُحقق هذه المعاني.

وهذا غير واضح؛ لأن هذه المعاني تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يترتب على صورة الأمر، وليس على وجود حقيقة الأمر، وهذا في الامتحان الذي يكون لمعرفة حال الشخص هل هو مطيع أم لا؟ فإن الامتحان بهذا المعنى يتحقق بتصور المخاطب وجود أمر، وإن كان الصادر من المتكلم مجرد لقلقة لسان.

القسم الثاني: ما يكون مترتباً على استعمال صيغة الأمر في معناها مع إرادة المعنى جداً، وهذا كما في الامتحان الذي يكون لمعرفة أن المأمور هل استوعب درسه أم لا؟ أو هل أتقن الفعل الذي تدرب عليه أم لا؟ فإن الامتحان بهذا المعنى غرض لا يترتب على استعمال الصيغة، وإنما على فعل المأمور، فيكون

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٩٧.

الآمر قاصداً حقيقة تحققه، وليس متلفظاً مع عدم إرادة إنشاء الطلب أو البعث والتحرّيك، فمع قصد المراد الاستعمالي من صيغة الأمر يوجد قصد جدي له؛ لأن الأمر يريد فعلاً من المأمور أن يقوم بالفعل، لكي يتعرف على حالته من حيث الإتقان والاستيعاب وغير ذلك من الأمور التي تطلب لكي يُعرف حال الشخص بعد القيام بفعلها.

القسم الثالث: ما لا يكون معلولاً ومرتباً على صورة الأمر، ولا على حقيقة الأمر أيضاً، فلا يكون معلولاً لوجود صورة الأمر، ولا يكون معلولاً لاستعمال صيغة الأمر في معناها مع إرادته جدّاً، وهذا كما في التهديد، والتمني، والترجي، فإن هذه المعاني ليست معلولة لاستعمال صيغة الأمر، سواء كان الاستعمال صورياً أم كان الاستعمال جدياً، وإنما تتحقق هذه المعاني بأسبابها الخاصة، ولعل مراده ﷺ أنه في مثل التهديد يكون قصد التهديد في صقع النفس، وهو حاصل بأسباب خاصة خارجيّة، وليس لتلفظ من عنده قصد التهديد دخل في وجود هذا القصد في نفسه. نعم، إذا علم صاحب هذا القصد بأن شخصاً يريد أن يرتكب ما يكرهه سواء كان هذا العلم حاصلًا بسبب الإخبار أم بسبب القرائن الحاليّة أم بسبب العلم الذاتي، أم من أي سبب؛ فإن العلم هو سبب حدوث القصد، واستعمال صيغة الأمر مع وجود القرائن يكون كاشفاً عن وجود هذا القصد، فإذا قال ﷺ: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(١) ندرك بسبب وجود

(١) سورة فصلت: آية ٤٠.

القرائن أن الله ﷻ أراد التهديد، فينطبق على هذا القول عنوان التهديد، إلا أن التهديد ليس معلولاً لاستعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب، وإنما استفيد التهديد بسبب وجود قصد كشفت عنه هذه الصيغة.

القسم الرابع: ما يمكن أن يدعى فيه صحة كلام صاحب الكفاية ﷻ، وهو الاستهزاء، والسخرية، فإنه يمكن أن يُحقق المتكلم باستعمال صيغة الأمر حالة الاستهزاء والسخرية، كما إذا قال ﷻ: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١)، فإن صدور هذه الجملة نفسه محقق للاستهزاء، والسخرية، ففي هذا القسم قد يُقال بصحة ما ذكره صاحب الكفاية ﷻ.

ثم تردد ﷻ في هذا القسم، وقال: إنه من المحتمل أن يكون حال هذا القسم - أي: حال الاستهزاء والسخرية - حال الامتحان الذي يُطلب لمعرفة حال الشخص هل هو مطيع أم لا؟ وهو القسم الأول من المعاني، فإنه قد يُقال: بأن السخرية تتحقق بصورة الطلب من دون حاجة إلى قصد المعنى الاستعمالي، سواء أريد جداً أم لا.

وبهذا انتهى ﷻ إلى عدم صحة رأي صاحب الكفاية ﷻ من أن هذه المعاني علل غائية لاستعمال صيغة الأمر في معناها، وقال: إن الأولى هو: أن يُقال بأن الصيغة في جميع الموارد مستعملة في مفادها الحقيقي جداً، وبداعي البعث والتحريك جداً، ففيما إذا كان المتكلم في مقام التعجيز، وقال لشخص: (إن

(١) سورة الدخان: آية ٤٩.

كنت تدعي القدرة على رفع جبل أحد فارفعه؛ فإنه يريد حقيقة التحريك نحو رفع جبل أحد، غاية ما هنالك هو أن التكليف والبعث والتحريك الحقيقي ليس مطلقاً، وإنما مقيد بالقدرة على رفع الجبل، فكأنه قال: (إن كنت قادراً فارفع الجبل)، وكذلك الأمر في التهديد، فإنه إذا قال ﷺ: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، فإنه يطلب حقيقة ويبعث جداً نحو أن يفعلوا ما يشاءون، ولكن هذا البعث ليس مطلقاً، وإنما هو مشروط بكون المخاطب يُخالف النهي، ولا يخاف من العقاب، فيكون موضوع التكليف خاصاً، وهو من لا يخاف العقاب، ولا يُبالي بالنواهي، والأوامر الإلزامية، والأمر كذلك في الأوامر الإرشادية، فإنه إذا قال المُشرع لشخص (أئت بالسورة في الصلاة) يكون المراد الجدي - كما ذكر المحقق الهمداني رحمته الله (١) - البعث والتحريك، فالنفاد حكم تكليفي، ولكن موضوع هذا الحكم التكليفي مقيد، وهو (من قام إلى الصلاة أو من يريد أن يصلي)، وهذا مخالف لما عليه المشهور، فإن المشهور يرى في الأوامر الإرشادية عدم إرادة جعل حكم تكليفي، ولا يقصد البعث والتحريك جداً، وإنما يراد الإخبار، ففي مورد تعلق الصيغة بالسورة في الصلاة يراد الإخبار عن جزئية السورة، وذكر سيد المنتقى رحمته الله أن ما عليه المشهور رفع ليد عن استعمال الصيغة في هذه الموارد في معناها الوضعي على مستوى المدلول الجدي، ولا معنى له ما دام من الممكن إرادة المعنى الاستعمالي

(١) مصباح الفقيه، كتاب الصلاة: ص ١٣٣.

جداً، فلماذا نتكلف - كما فعل صاحب الكفاية - فنقول بعدم وجود تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي مع أنه يمكن أن نحافظ على المراد الجدي، وبهذا انتهى رحمته إلى أن صيغة الأمر مستعملة في معناها الوضعي جداً في جميع الموارد إلا الموارد التي يتحقق الغرض فيها بوجود صورة الأمر، ففي موارد التعجيز والتوهين والإرشاد وغير ذلك يكون المراد الجدي التحريك، خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية رحمته.

قال رحمته: فالأولى أن يُقال في هذه الموارد: إن الصيغة مستعملة فيها في معناها الحقيقي، وبداعي البعث والتحريك، إلا أن موضوع التكليف مقيد، فالتكليف وارد على الموضوع الخاص لا مطلق المكلف، ففي مورد التعجيز يكون التكليف الحقيقي معلقاً على قدرة المكلف بناء على ادعائه، فيُقال له في الحقيقة: « إن كنت قادراً على ذلك فأت به »، فحيث إنه لا يستطيع ذلك، ولا يقدر عليه؛ لا يكون مكلفاً، لا بلحاظ عدم كون التكليف حقيقياً، بل بلحاظ انكشاف عدم توفر شرط التكليف فيه، وعدم كونه مصداقاً لموضوع الحكم، فموضوع الحكم هاهنا هو القادر لا مطلق المكلف. وهكذا يُقال في التهديد، فإن الحكم فيه مشروط بمخالفة الأمر في مكروهه وما لا يرضى بفعله، وعدم الخوف من عقابه، فيقول له: « افعل هذا إذا كنت لا تخاف من العقاب ومصراً على فعل المكروه عندي »، فالموضوع خاص في المقام، وهكذا الكلام في البواقي. ومثل هذا يُقال في الأوامر الواردة في أجزاء الصلاة، فإن المشهور على

أنها أوامر إرشادية تتكفل الإرشاد إلى جزئية السورة مثلاً وغيرها. ولكن للفقهاء الهمداني تحقيق فيها لا بأس فيه، وهو: إنها أوامر مولوية حقيقية إلا إنها واردة على موضوع خاص، وهو من يريد الإتيان بالركب الصلواتي كاملاً، وعلى وجهه، فكأنه قيل لهذا الشخص: « ائت بالسورة »، فمن لا يريد ذلك لا يكلف بهذا التكليف، فالأمر مولوي لكن موضوعه خاص^(١).

وما ذكره سيد المنتقى رحمته الله محل تأمل من جهات:

الجهة الأولى: هي تفسيره لكلام صاحب الكفاية رحمته الله بأن مراده من كون هذه المعاني دواعي هو إنها علل غائية، وقد تقدم التعليق على كلامه في هذه الجهة فيما تقدم من تعليق على كلام المحقق الإيرواني رحمته الله، وقد ذكر في تحقيق الأصول^(٢) أن ما ذكره سيد المنتقى هنا كأنه مبني على أن الداعي ليس له إلا معنى واحد، وهو العلة الغائية، فحمل عليه كلام صاحب الكفاية، ثم كرّ عليه مشكلاً، مع أن السيد الروحاني نفسه رحمته الله في بحث شرط القدرة في التكليف ذكر أن للغرض معنيين، والثاني منها معنى عرفي، وهو المساوي للغرض، وهو يقبل الانطباق على المعاني التي ذكرها صاحب الكفاية رحمته الله، وبيّننا هذا المعنى فيما سبق.

الجهة الثانية: ما ذكره رحمته الله من أن صيغة الأمر دائماً تستعمل في المراد الجدي

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٩٨.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٣٣.

على تردد في الاستهزاء، والاستخفاف، وجزم بعدم الاستعمال مع إرادة المعنى جدًّا في الامتحان الذي يكون لمعرفة حال الممتحن من جهة أنه مطيع أم لا، فإنه ﷺ أفاد بعدم إمكان جعل هذه المعاني عللاً غائية، فلا بد أن يُقال بأن الداعي حقيقة هو البعث والتحريك، إلا أن موضوع البعث والتحريك موضوع مقيد.

ويلاحظ عليه أن هذا مخالف للفهم العرفي جدًّا، فإن هنالك فرقاً بين قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٢)، ففي الأول يوجد تحريك حقيقي، ويدرك العرف أن هنالك قصداً جدياً متعلقاً بالبعث والتحريك، وأما في الثاني فلا يفهم العرف وجود تحريك جدي؛ إذ لا يراد من المشركين أن يأتوا بسورة مثل القرآن، كيف ومتعلق الأمر أمر غير مقدور؟ فإن المشركين لا يتمكنون من أن يأتوا بمثل القرآن ﴿قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾^(٣)، فالتفاهم العرفي قائم على أنه في مورد التعجيز لا يوجد قصد جدي للتحريك.

الجهة الثالثة: هي ما ذكره ﷺ في الأوامر الإرشادية من أنها أحكام تكليفية حقيقية، ويوجد بعث حقيقي فيها، إلا أن البعث مقيد، ففي مورد الأمر

(١) سورة الإسراء ٧٨.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣.

(٣) سورة الإسراء: آية ٨٨.

بالأجزاء والشرائط يوجد تكليف وبعث حقيقي نحو تحقيق الشرط والأجزاء، ولكن البعث المراد جداً مقيد، وهذا ما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله.

فإنه يلاحظ على ما ذكره رحمته الله أنه - مضافاً إلى مخالفته للظاهر العرفي من صدور الأوامر المتعلقة بأجزاء المركبات الاعتبارية - لا ينتهي بسيد المنتقى رحمته الله إلى النتيجة التي يريدها، وهي إمكانية التمسك بإطلاق أوامر الأجزاء في مورد العجز، كعدم القدرة على الفعل والنسيان، وهذا ما ذكره رحمته الله في بحث الإخلال بجزء عن نسيان^(١)، وتبين ذلك بنحو مجمل:

فقد تعرض سيد المنتقى رحمته الله لمسألة ما لو أخل الناسي بجزء، كما إذا ترك السورة أو ترك الركوع، وكنا نشك في الجزء الذي تركه هل هو ركن فتكون صلاته باطلة أم لا فيمكن أن تصح صلاته؟ وهذه المسألة فيها جهات من البحث، والذي يعيننا هذه الجهة: وهي:

لقد طرح في المسألة السؤال التالي: هل يمكن أن نصح صلاة الناسي التي وقع فيها الإخلال بالجزء بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢)؟ وذلك ببيان أن هذا اللسان مطلق لم يؤخذ قيد الإتيان بالجزء المنسي فيه، فإذا شككنا هل الناسي مكلف بالجزء - أي: قيدت الصلاة التي جعلت في عهده بالجزء - نتمسك بإطلاق الآية، وبعض الأعلام أجاب عن هذا السؤال بتفصيل، فذكر

(١) منتقى الأصول: ج ٥ ص ٢٦٧.

(٢) سورة الإسراء: آية ٧٨.

أنه إذا كان دليل الجزء يُجبر كما إذا كان (لا صلاة لمن لم يقرأ في صلاته بفاتحة الكتاب)^(١)؛ فهنا لا يمكن تصحيح الصلاة؛ لأن دليل الجزء مطلق يشمل الملتفت، والناسي، فهناك تكليف بالقراءة، وقد أخل به الناسي فما جاء به ليس مطابقاً للمأمور به، وإذا كان دليل الجزئية لسانه لسان أمر وبعث، كما إذا كان: (اقرأ في صلاتك)؛ فهنا حيث لا يكون تكليف للناسي، ولا يتوجه الخطاب إليه بداعي التحريك، فيمكن أن تصحح الصلاة بأن يُقال: إن خطاب الأمر بالجزء مختص بالذاكر ولا يشمل الناسي، فإطلاق ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ باقٍ على حاله في حالة النسيان، فما جاء به الناسي مطابق للفعل الذي جعل في عهده، وسيد المنتقى ﷺ مع التفاته إلى مختاره هنا، وهو إن الأوامر الإرشادية تكاليف حقيقة؛ ذهب إلى عدم صحة هذا التفصيل، وأنه لا فرق بين (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٢) وبين (اقرأ في صلاتك) من جهة عدم إمكان التمسك بالإطلاق، وبالتالي عدم إمكانية تصحيح صلاة الناسي الذي وقع الإخلال بجزء فيها بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾، وذكر في وجه ذلك: أن حقيقة (اقرأ في صلاتك) هو التكليف بداعي البعث حقيقة، ولكن موضوع هذا البعث خاص وهو فرض إرادة الإتيان بالعمل الصحيح، وكون المكلف بصدد أن يأتي بالعمل التام، ولهذا يكون خطاب (اقرأ في صلاتك)

(١) وسائل الشريعة: ج ٤ ص ٧٣٢.

(٢) جامع أحاديث الشريعة: ج ٦ ص ٢٢٥.

خطاباً إرشادياً؛ لأنه لا استقلال له عن الأمر المتعلق بالمركب الصلاحي، والأمر المتعلق بالمركب الصلاحي هو الباعث حقيقة لا الأمر بالجزء، وإن كان تكليفاً حقيقياً بداعي البعث والتحريك، ومثل هذا الخطاب - الذي لا تحريك له، وإنما التحريك لخطاب آخر، وهو المتعلق بالمركب - يمكن أن يكون شاملاً للناسي كما يكون شاملاً للذاكر، ويكون شاملاً للقادر أيضاً. للعاجز.

قال رحمه الله: فالصحيح أن يُقال في نفي التفصيل والالتزام بعموم الجزئية في كلا القسمين: إن التكليف المتعلق بالجزء ظاهر في كونه تكليفاً إرشادياً إلى جزئية متعلقه؛ فإن ذلك هو الظاهر من الأوامر الواردة في باب المركبات. وعليه، فيكون حالها حال الدليل المتكفل للجزئية بلسان الإخبار. وذلك. أما على المسلك القائل بأن الأوامر الإرشادية حقيقتها الإخبار والإعلام، وأنها إنشاء بداعي الإعلام؛ فواضح؛ لرجوع الأمر الإرشادي هاهنا إلى الإخبار عن جزئية متعلقه للمركب، وإن كان إنشاء بحسب الصورة، فيكون حاله حال الدليل بلسان الإخبار رأساً.

وأما على ما استقر بناه تبعاً للفقهاء الهمداني من أن الأمر الإرشادي أمر حقيقة على حد سائر الأوامر الحقيقية المولوية، لكنه في فرض خاص وموضوع معين وهو فرض إرادة الإتيان بالعمل الصحيح، وكون المكلف بصدد إتيان العمل التام بجميع أجزائه وشرائطه، ومن هنا كان إرشادياً، إذ لا استقلالية فيه، بل هو ثابت لأجل التوصل إلى الغير؛ فالدليل يعم الذاكر والناسي أيضاً،

وذلك، لأن المراد بذلك ليس هو تكفل الأمر الإرشادي للبعث والتحريك كي يدعى أنه لا يصح إلا بالنسبة إلى المتمكن دون غيره، بل المراد أنه أمر حقيقة وطلب واقعاً في قبال من يذهب إلى أنه في واقعه إخبار، وإنما صورته صورة إنشاء، فاللفظ في الحقيقة مستعمل في النسبة الطلبية حقيقة، والمراد الواقعي ذلك واقعاً، لكن لم يصدر ذلك بداعي التحريك والبعث، كما هو الحال في الأوامر الإنشائية، بل صدر بداعي بيان لا بدية متعلقه في العمل، ولزومه فيه. وبالجملة: تترتب على الأمر الإرشادي جميع آثار الأمر المولوي غير التحريك والداعوية، من انتزاع اللزوم، واللابدية، والثبوت، ومن الواضح أنه بهذا المعنى يصح عمومته للمتمكن وغيره. فالأمر الإرشادي على هذا المبنى حد وسط بين كونه إخباراً حقيقة وبين كونه بعثاً في موضوع معين؛ فإن البعث في موارد الأوامر الإرشادية لا يترتب على الأمر الإرشادي، وإنما يترتب على الأمر بالمركب. فانتبه.

وما ذكره ﷺ غير واضح؛ فإن خطاب (اقرأ في صلاتك) إما أن يكون استعمل في معناه الوضعي، وهو النسبة التحريكية، أو إنشاء الطلب، أو غير ذلك على اختلاف المباني، ويكون المعنى الاستعمالي مراداً جداً؛ فحينئذ سوف يكون فيه تحريك، ويكون وزانه وزان (صل) إذ في كلا الخطابين استعملت الصيغة في معناها، وأريد معناها جداً، فينبغي أن يقال: إنه لا فرق من حيث محركية الخطاب نحو تحقيق المتعلق، غايته خطاب (اقرأ في صلاتك) ظرفه

الصلاة، فهو مقيد بأن يكون المكلف بصدد امتثال الخطاب الأول، وهو (صل)، فيكون له تحريك حقيقي، وإذا كان له تحريك حقيقي، فلا يمكن أن يكون شاملاً للناسي.

وقد يناقش هذا بما ذكره عليه السلام في بحث التعبدي والتوصلي بقوله: (الأمر الضمني إنما يصلح للداعوية إذا كان لموافقته أثر مرغوب شرعاً أو عقلاً، من تحصيل مشوبة أو دفع عقوبة أو حصول التقرب ونحوها، أما إذا لم يكن لموافقته أي أثر بل كانت هذه الآثار التي يترتب على الموافقة إنما يترتب على موافقة الأمر بالكل؛ لم يكن الأمر الضمني صالحاً للداعوية، والأمر كذلك، فإن حصول الامتثال والطاعة والثواب إنما يكون على موافقة الأمر بالمركب، ولذا لا تتعدد الطاعة، والمعصية، ولا يتعدد الثواب والعقاب، بل ليس هناك إلا إطاعة واحدة، وعصيان واحد، وثواب واحد، وعقاب، كذلك تترتب على موافقة الأمر بالمركب أو مخالفته، وليس لموافقة الأمر بالجزء أي أثر من ذلك. ولا يخفى أن موافقة الأمر بالكل أمر بسيط غير قابل للتعدد؛ لأنه ينتزع عن الإتيان بجميع الأجزاء، والشرائط، فهي تكون داعية للمجموع بما هو كذلك، وليست أمراً قابلاً للتعدد كي يترتب الإطاعة، والأثر على كل حصة بنفسها، فيصلح الأمر بها للداعوية، لترتب الأثر على المجموع، فيكون كل جزء دخيلاً في ترتب الأثر، بل يترتب عليه بعض الأثر بنسبته)^(١).

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٢٥.

ولكن يلاحظ عليه: أن هذا ينافي جعل الداعي هو التحريك جداً ما دام الأمر الضمني، لا داعوية له، فلا بد من الالتزام بوجود غرض فيه، ولو تحديد التحريك الثابت للمركب التام الشامل متعلق الأمر الضمني وهو الجزء، فيكون مختصاً لا محالة بمن يمكن خطابه بالكل الشامل للمنسي، أو يُقال: بأن غرضه الإخبار.

وإما أن لا يكون فيه قصد التحريك جداً، فلا محالة حينئذٍ لا بد أن يُقال: بأن المراد الجدي معنى آخر غير التحريك أو تحديده، وهو على المشهور الإخبار عن جزئية القراءة، فما عليه المشهور هو الظاهر العرفي والذي يفضي إلى هذه النتيجة التي أرادها سيد المنتقى رحمته الله، ولعل ما ذكره سيد المنتقى رحمته الله من إمكانية التمسك بالإطلاق، وعدم وجود تحريك في الأمر بالجزء وراء الأمر بالمركب؛ دال على ما في وجدانه رحمته الله من أن المراد الجدي حقيقة ليس هو البعث والتحريك، وإنما شيء آخر، وهو الإخبار عن جزئية المأمور به للمركب الذي لا يوجد فيه إلا أمر واحد حقيقة، ولا أوامر أخرى، والأوامر الضمنية مجرد تحليل عقلي.

ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله:

العَلَمُ الثاني: وهو السيد السيستاني رحمته الله^(١)، فقد حمل كلام صاحب الكفاية رحمته الله على ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله، فإنه حمل الداعي في كلامه على العلة الغائية.

(١) تقريرات في علم الأصول مباحث الألفاظ: ج ٤ ص ٣٦٦.

ثم أشكل عليه، ويبيِّن حُجَّتَهُ مختاره في استعمال صيغة الأمر في موارد هذه المعاني المختلفة، كالتعجيز، والتوهين، وغير ذلك. ونُبيِّن ما ذكره حُجَّتَهُ ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو إنه ﷺ بعد أن فسر الداعي في كلام صاحب الكفاية ﷺ بالعلة الغائية أشكل عليه بإشكال مكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن الداعي علة فاعليَّة الفاعل، ومعلول للفعل في الخارج، وبالتالي لا بد من وجود ترابط وجودي حقيقي خارجي بين الداعي وبين الفعل، وهذا الترابط هو الذي يجعل الفعل مؤثراً في تحقيق الداعي في الخارج.

المقدمة الثانية: إذا لاحظنا جميع المعاني التي ذكر صاحب الكفاية ﷺ أنها دواعٍ للاستعمال فإننا سوف نجد أن هذه الدواعي مختلفة في نفسها مع أن العمل الصادر من المتكلم - وهو استعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب - عمل واحد لا تعدد فيه في جميع الموارد المختلفة، وإنما الاختلاف على مبنى صاحب الكفاية ﷺ في الإرادة والقصد؛ إذ تارة يقصد المتكلم التعجيز، فيتحقق باستعمال الصيغة في إنشاء الطلب التعجيز، وثانية يقصد التوهين، فيتحقق باستعمال الصيغة في إنشاء الطلب التوهين، وثالثة يقصد التسخير فيتحقق التسخير باستعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب التسخير، وهكذا في جميع الموارد.

وهذا يطرح أمام صاحب الكفاية رحمته الله سؤالاً صعباً، وهو: كيف يكون - بحسب تعبير السيد السيستاني رحمته الله - الفعل واحداً، وله محتوى واحد - وهو استعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب - ومع ذلك يتعدد المعلول، فيكون الفعل واحداً والمعلول متعدداً مع وجود اختلاف في أفراد هذا المعلول المتعددة، ولا يوجد ترابط وجودي بين هذه المعاليل المتعددة والعلة الخارجية الواحدة، وإنما تعددت المعاليل مع وحدة الفعل في الخارج بسبب اختلاف قصد المتكلم النفسي، فكأن صاحب الكفاية رحمته الله يقول: إن صدور صيغة الأمر الذي هو فعل واحد يتعدد معلوله بتعدد قصد المتكلم، فإذا استعمل الصيغة مع قصد التوهين يتحقق التوهين في الخارج، وإذا قصد استعمال الصيغة مع قصد التعجيز يتحقق التعجيز، وهكذا في جميع الموارد؟ وهذا أمر لا يمكن قبوله؛ إذ هو يعني أن يتعدد المعلول مع وحدة العلة من دون أن يكون هناك ترابط ذاتي وجودي خارجي بين العلة وبين المعاليل المتعددة، ويقول السيد السيستاني رحمته الله: الاعتراف بهذا الأمر مشكل.

الأمر الثاني: يتضح من الإشكال على صاحب الكفاية رحمته الله أنه لا بد من القول بأن اختلاف الموارد في تحقق هذه المعاني يرجع إلى وجود تعدد في صيغة الأمر، فهي وإن كانت في الظاهر واحدة، ولكن في الموارد المختلفة تختلف من حيث المحتوى، ويبيّن رحمته الله موطن اختلاف المحتوى، وسبب اختلافه، فذكر رحمته الله أن لصيغة الأمر مدلولاً إخطارياً تصورياً وضعياً، وهو النسبة التحريكية،

وهذا المدلول محفوظ حتى لو صدرت الصيغة من نائم أو من جدار، فلا يختلف محتوى الصيغة باختلاف المدلول؛ لأنه محفوظ في جميع الموارد، وللصيغة مدلول آخر تصديقيّ، وهو استفاد من أصالة الجذ، فإنه إذا صدر الكلام من متكلم ملتفت فالأصل أنه يريد ما تكلم به جدّاً، وفي مرحلة المدلول التصديقي الجدي لا بد من ملاحظة ظروف صدور الكلام، فيلاحظ حال المتكلم، وحال المخاطب، والملابسات الحافة بصدور الخطاب؛ فإن اختلاف هذه الظروف سبب اختلاف الموارد في المعاني التي ادعي أنها معاني استعمالية لصيغة الأمر.

الأمر الثالث: في بيان معنى اختلاف المحتوى الذي يكون مسبباً عن اختلاف الظروف، وهنا أفاد ذات أن اختلاف المحتوى قسماً:

القسم الأول: اختلاف المحتوى مع الحفاظ على المراد الاستعمالي والجدي معاً، وهذا كما إذا قال المولى لعبده: (أحضر الماء)، فإن الصيغة مستعملة في النسبة التحريكية، ويراد - أيضاً - التحريك جدّاً، ولكن حيث صدر الأمر من سيد له طبقة اجتماعية أرفع فإن هذا يوجب أن يتعنون الطلب المفاد بالصيغة أو بهادة الأمر بأنه أمر مولوي، فينطق عليه عنوان الأمر، وعنوان المولوية، واستفادت حيثية الأمر المولوي من ملاحظة شخصية الأمر والمأمور، فإن للأمر طبقة اجتماعية أرفع، والمأمور طبقته أدنى، واستفادت المولوية من ربط الأمر بشخصية الأمر التي يرى لها حق الطاعة، أو من وجود وعيد على

المخالفة، وإن كان هذا الوعيد مستبطناً في الأمر ومندمجاً فيه، وليس مفاداً بخطاب آخر غير الخطاب المشتمل على صيغة الأمر، وكأنه هنالك أصل يذكره ﷺ وهو إن صدور صيغة الأمر من الواجد لطبقة أعلى يُفيد أن الأمر ربط الأمر بشخصيته، أو توعده بالعقاب على تقدير المخالفة، ولا يرفع اليد عن هذا الأصل إلا إذا وجد في ذهن المأمور دواعٍ أخرى تدل عليها الظروف الخاصة المحيطة بصدور صيغة الأمر، فإذا اختلفت الظروف والملابسات بأن صدرت الصيغة من الأقل طبقة؛ لا يثبت عنوان الأمر، ولا عنوان المولوية، وإنما ينطبق عنوان السؤال، وإذا صدرت الصيغة من الأعلى طبقة، ولكن بدون وعيد بالعقاب؛ لا ينطبق عنوان الوجوب، وإنما ينطبق عنوان الندب.

ثم ذكر ﷺ أن هذا يجري في الأوامر الإرشادية - أيضاً - فإنها مستعملة في معناها الوضعي، وهو النسبة التحريكية، ويراد التحريك فيها جداً، ولكن التحريك يختلف باختلاف الموارد، فقد يقصد بالتحريك المراد جداً تحديده جهة التحريك، ومثل سماحته ﷺ لهذا بعدة أمثلة:

المثال الأول: الأمر الموجود في جملة: (استقبل القبلة حين الذبح)، فإنه يوجد عند الإنسان داعٍ للذبح، ولكنه يريد أن يذبح بطريقة يترتب عليها جواز الأكل، فيأتي استعمال صيغة الأمر في (استقبل) لكي يُحرك نحو الذبح جداً، ولكن لبيان أن الذبح الذي يترتب عليه الأثر الشرعي خصوص الذبح مع الاستقبال، فبملاحظة الملابسات، وهي إن المأمور عنده داعٍ للتحريك؛ نستفيد أن المحتوى هو تحديد جهة التحريك.

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَدَّتِهِنَّ﴾^(١)، فإن الأمر هنا مستعمل في التحريك جداً، ولكن الهدف من هذا التحريك تحديد الطلاق الذي يترتب عليه الأثر المرجو، وهو البيونة.

المثال الثالث: الأمر في جملة: (صل مستقبلاً القبلة)، فإن الصيغة في هذا الخطاب مستعملة في التحريك، ويراد التحريك جداً، ولكن يراد به بيان أن الفرد المحقق لفراغ الذمة هو خصوص الفرد المشتمل على الاستقبال، فهنا يوجد داع نحو الصلاة، ويراد بيان أن الغرض المرجو من التحريك نحو الصلاة؛ إنما يتحقق بالإتيان بخصوص هذا الفرد، وهو المشتمل على الاستقبال.

إذن، قد يكون التحريك لتحديد جهة الداعي نحو إيجاد الفعل الموجود عند المكلف، وقد يكون التحريك لبيان شيء آخر، وهو رفع المانع، كما في الأمر عقيب الحظر أو توهم المنع، كما في ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٢)، فإن الأمر هنا أريد به التحريك جداً، ولكن حيث إن داعي التحريك موجود عند المكلف، فإنه بطبيعته يريد الاستحواذ على الصيد، إلا أنه ممنوع بسبب وجود النهي، أو الأمر بترك الصيد حال الإحرام؛ فيكون أمره تعالى بالصيد في: (فَاصْطَادُوا) مع قصد التحريك جداً، ولكن الداعي رفع الحظر.

(١) سورة الطلاق: آية ١.

(٢) سورة المائدة: آية ٢.

وبهذا يظهر أن اختلاف انطباق العناوين من المولوية، والإرشاد، والوجوب، والندب، والأمر، والالتماس، والسؤال، ورفع الحضر، وغير ذلك من الموارد التي تندرج ضمن القسم الأول، مسبب عن اختلاف محتوى الكلام المسبب عن اختلاف الملابس من جهة المتكلم، والمخاطب، والظروف الحافة بصدور الخطاب، وليس اختلاف الموارد في انطباق هذه العناوين اختلافاً جزافياً وسببه مجرد اختلاف قصد المتكلم، بل الخلاف أعمق من ذلك، حيث يعود إلى اختلاف محتوى الكلام بهذا المعنى الذي بينه عليه السلام في هذا القسم.

القسم الثاني: هو اختلاف المحتوى بمعنى عدم التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وهذا في الموارد التي يكون استعمال الصيغة فيها استعمالاً مجازياً، كما هو رأي السيد الخوئي رحمته الله، والسيد السيستاني رحمته الله، حيث ذهبوا إلى أن المجاز ليس استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل المجاز استعمال اللفظ فيما وضع له، ولكن مع عدم إرادة المعنى الاستعمالي جداً، وقد تقدم بيان الخلاف في حقيقة الاستعمال المجازي، وتوضيح نظرية السيد الخوئي، والسيد السيستاني، فراجع.

وذكر السيد السيستاني رحمته الله في القسم الثاني أنه يوجد استعمال للصيغة فيما وضعت له، وهو - مثلاً - النسبة التحريكية، أو إيجاد الطلب الإنشائي - على رأي صاحب الكفاية رحمته الله - ولكن لم يرد المعنى الاستعمالي جداً، وإنما أريد شيء

آخر، وهذا كما في موارد التعجيز، والإنذار، والتسخير، ففي التسخير مثلاً كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١)؛ استعملت الصيغة في معناها الوضعي، ولكن لم يرد المعنى الوضعي جداً؛ إذ ليس القصد هو التحريك جداً، وإنما أريد كشف سريرة المخاطبين الخبيثة، فهنا قد حُفظ المعنى الاستعمالي إلا أن المعنى الجدي متخلف.

والخلاصة: هنالك اختلاف في محتوى الصيغة أوجب اختلاف العنوان المنطبق والمعنى المستفاد على مستوى المدلول الجدي، وقد يكون الاختلاف في المحتوى مع الحفاظ على التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وقد يكون مع الحفاظ على استعمال الصيغة في المراد الاستعمالي، ولكن مع عدم انحفاظ المراد الجدي.

وهنا يوجد بعض التعليقات على ما أفاده دام ظلته:

التعليق الأول: هو إنه عليه السلام فسر كلام صاحب الكفاية عليه السلام بأن مراده من الداعي المعلول الذي يترتب بوجوده الخارجي على الفعل الخارجي، ولا موجب لحمل كلام صاحب الكفاية على هذا المعنى الفلسفي، ثم الإشكال عليه.

التعليق الثاني: هو أنه عليه السلام افترض أن صاحب الكفاية عليه السلام يرى أن الفعل الصادر من المتكلم واحد، واختلاف الإرادة يوجب اختلاف الأثر الحقيقي

(١) سورة البقرة: آية ٦٥.

الخارجي، فأشكل عليه بأن الفعل واحد، فكيف يكون موجباً لاختلاف
المعلول المتعدد في الخارج؟!!

مع أنه من المحتمل جداً أن يكون مراد صاحب الكفاية أن الفعل يختلف
أثره فيما إذا كان محققاً للمعنى، كما إذا كان يوجد التوهين الإنشائي، أو
التسخير الإنشائي، أو التعجيز الإنشائي، أو تختلف إفادته للمقصود فيما إذا
كان استعمال صيغة الأمر في إنشاء الطلب، ولكن المقصود النهائي من إيجاد
الطلب الإنشائي أحد هذه العناوين بمساهمة القرائن التي تحف بصدور
الصيغة من المتكلم وهي الملابس المختلفة التي ذكرها السيد السيستاني رحمته الله،
ففي مورد التعجيز - مثلاً - إذا قال المتكلم: (ارفع جبل أحد) أو (طر في
الحواء) يكون الغرض حاصلًا بالإتيان بالصيغة، والقرائن الحالية أو اللفظية
تساهم في إفادة أن قصد المتكلم وغرضه إنشاء التعجيز، أو بيان أن المخاطب
عاجز، فيكون اختلاف المقصود - وهو الغرض النهائي - قد أفيد بالصيغة مع
القرائن الحافة بها، والصيغة مع القرائن الحافة بها - أي: المجموع - تختلف
باختلاف الموارد، فليس ثمة فعل واحد يختلف معلوله من مورد إلى مورد
آخر، بل هنالك هذا المجموع المركب من (استعمال الصيغة والقرائن)، وهو
يختلف باختلاف الموارد، ولهذا اختلفت إفادته للغرض النهائي، وإلا فماذا
يصنع رحمته الله في مورد القسم الثاني من اختلاف المحتوى، وهو الذي لا يوجد فيه
تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، كما في الاختلاف بين قوله تعالى:

﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾^(٢)! فإن ما صدر خارجاً هو صيغة الأمر، وهي واحدة من حيث المراد الاستعمالي، والاختلاف في المراد الجدي أمر نفسي، وهذا المقدار يقبله صاحب الكفاية، ولا يُخالف فيه، إلا أن هذا المقدار لوحده لا يكفي لإفادة رفع اليد عن ظهور التطابق بين المراد الجدي مع المراد الاستعمالي؛ إذ لا بد من وجود قرينة خارجية أو داخلية توجب أن نرفع اليد عن أصالة التطابق، فنقول: بأن المراد الجدي في الآية الثانية محفوظ، بينما في الأولى ليس محفوظاً، والذي ساهم في إفادة أن المقصود الجدي من الصيغة في أحد هذين الموردين ليس المراد الاستعمالي، وإنما القرائن الحافة، والغرض - وهو بيان سوء السريرة - إنما تحقق بالمجموع من صدور الصيغة، والقرائن الحافة بالآية الأولى، وهذا الكلام يجري في المعاني التي ذكر صاحب الكفاية رحمته الله أنها دواعٍ للكلام مع الحفاظ على أن المراد الاستعمالي في جميع مواردنا.

التعليق الثالث: ما ذكره رحمته الله في الأوامر الإرشادية من أنه يوجد استعمال لصيغة الأمر في التحريك مع إرادة التحريك والبعث جداً، ولكن تارة يكون المفاد رفع الحظر والتحريك الفعلي برفع المانع، وأخرى يكون تحديد جهة التحريك، فإن هذا قريب مما ذكره المحقق الهمداني رحمته الله.

(١) سورة البقرة: آية ٦٥.

(٢) سورة النساء: آية ١٣٥.

ويلاحظ عليه: أنه مخالف للظاهر العرفي، فإنه لا يُفهم من ﴿إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) إرادة البعث نحو الصيد، وإنما الذي يُفهم عدم حرمة الصيد، فالمراد الاستعمالي - وهو البعث والتحريك - لم يطابق الظهور الجدي العرفي في الآية الكريمة، وكذلك الأمر في قوله تعالى: ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِإِدَّتِهِنَّ﴾^(٢) فإنه لا يفهم إرادة التحريك نحو الطلاق جداً؛ بل يفهم الإخبار عن وجود شرط في الطلاق، وملاحظة سياق الآية يُفيد أن المقصود بيان أنه إذا كنتم تريدون الطلاق الشرعي الذي يترتب عليه الأثر - وهو البينونة - فطلقوا للعدة، وهو أن لا يكون الطلاق في طهر وقع فيه جماع، ومع شهادة شاهدين، كما في بعض الروايات^(٣)، فما وقع في الجزء أريد بيان ارتباطه بشرط، ولا يتحقق بدون تحقق الشرط، ولا يراد بيان البعث نحو متعلق صيغة (افعل) في الجزء، كيف! وهو قد يكون مبغوضاً للمتكلم، ومنهياً عنه، ولو بنهي غير إلزامي، كما في الطلاق.

تعدد المعنى الاستعمالي على مسلك السيد الخوئي رحمته الله:

الأمر الثاني: في تعدد المعنى الاستعمالي والوضعي على مسلك السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الإنشاء، فقد تقدم سابقاً أن صاحب الكفاية رحمته الله ذهب إلى

(١) سورة المائدة: آية ٢.

(٢) سورة الطلاق: آية ١.

(٣) الكافي: ج ٦ ص ٦٥.

أن صيغة الأمر تستعمل في المعنى الوضعي دائماً، وهو إنشاء الطلب، ولا تستعمل على مستوى الإرادة الاستعمالية في التعجيز، أو الإرشاد، أو الاستهزاء، أو غير ذلك من المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية لصيغة الأمر. نعم، هذه المعاني دواعٍ للاستعمال، وتتراد جداً إلا أنها ليست معاني استعملت فيها صيغة الأمر.

وعلق السيد الخوئي رحمته على كلام صاحب الكفاية بأنه صحيح على المشهور في حقيقة الإنشاء، وهي إن علاقة الجملة الإنشائية بالمعنى علاقة إيجاد، فإنه يمكن أن يُقال حينئذٍ: بأن صيغة الأمر في جميع الموارد مستعملة في إيجاد الطلب، ولكن إيجاد الطلب قد يراد جداً، ويكون الداعي هو البعث والتحريك، وقد لا يراد جداً، وإنما الداعي شيء آخر، كالسخرية والتعجيز، وأما على المختار في حقيقة الإنشاء، وهو إن الإنشاء عبارة عن إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية بالقول أو بالفعل، وأن مفاد الجملة الإنشائية - كالجملية الطلبية - ليس إلا قصد إبراز ذلك الأمر النفساني الذي هو غير قصد الحكاية، وقد يكون جعل الفعل في العهدة، أو التمني، أو الترجي، أو إرادة التعلم، وغير ذلك؛ فلا بد أن يُقال: بتعدد المراد الاستعمالي لصيغة الأمر في الموارد المختلفة، والتي باختلافها تختلف المعاني التي ذكرت، كمعان استعمالية لصيغة الأمر، ففي استعمال الصيغة مع قصد إبراز اعتبار الفعل في عهدة المكلف يكون المستعمل فيه قصد إبراز هذا الاعتبار، وفي استعمال الصيغة مع

قصد التهديد يكون المستعمل فيه إبراز قصد التهديد، لا جعل الفعل في العهدة، وفي مورد استعمال الصيغة مع قصد التعجيز يكون المعنى المستعمل فيه غير جعل الفعل في العهدة، والتهديد، وإنما يكون قصد التعجيز، وهكذا في سائر المعاني، وعليه فإذا بُني على مسلك السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الإنشاء، فسوف يكون المعنى الاستعمالي مختلفاً باختلاف هذه المعاني المذكورة، وهنا أشير إلى أمر، وهو: إن السيد الخوئي رحمته الله في مقام التعليق على ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله، وما ذكره صاحب الكفاية هو إن المعنى الاستعمالي واحد، وأما المقصود الجدي والمراد النهائي فهو يختلف من مورد إلى مورد، والسيد الخوئي رحمته الله بمقتضى قوله بأن كلام صاحب الكفاية رحمته الله صحيح على المشهور في حقيقة الإنشاء، وليس صحيحاً على مبناه؛ يفهم أنه يريد أن المعنى الاستعمالي بناء على رأيه رحمته الله في حقيقة الإنشاء يتعدد؛ خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية، فكلام السيد الخوئي رحمته الله ظاهر أنه ناظر إلى المراد الاستعمالي.

والملفت للنظر أن عبارة المحاضرات بالنحو التالي: (لا مانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الأمر)^(١)، وهي ظاهرة في أن من المحتمل اتحاد المعنى على مسلك السيد الخوئي في حقيقة الإنشاء، إلا أنه لا مانع من أن يتعدد المعنى الاستعمالي.

والسيد الشهيد رحمته الله قرر كلام السيد الخوئي بأنه رحمته الله يرى لزوم الحكم بتعدد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٢٢.

المعنى الاستعمالي، فقال بحسب عبارة تقرير بحثه: (إلا أن السيد الأستاذ جرياً على مبناه في حقيقة الوضع التزم في المقام بتعدد معاني صيغة الأمر؛ لأنها موضوعة عنده - كما أشرنا سابقاً - لإبراز المدلول التصديقي، وهو مبين في هذه الموارد - كما أشرنا - فلا محالة يكون للأمر معاني عديدة بعددها)^(١)، فالظاهر من كلامه هو أنه يفهم أن السيد الخوئي رحمته الله يرى لزوم تعدد المعنى الاستعمالي على مبناه في حقيقة الإنشاء، وما ذكره السيد الشهيد هو ما يظهر من كلام السيد الخوئي رحمته الله في دورته الأخيرة المسجلة، وقد قرر شيخنا الأستاذ العلامة (أيده الله) كلام السيد الخوئي رحمته الله بقوله: (وما أفاده رحمته الله - أي صاحب الكفاية - محتمل على ما ذهب إليه المشهور في حقيقة الإنشاء من كونه إيجاد المعنى باللفظ، وأما على ما سلكناه - أي: ما سلكه السيد الخوئي رحمته الله - من أنه إبراز الاعتبار النفسي فهو غير محتمل، وذلك لأن ما عداه من الدواعي ليس في الحقيقة إلا أموراً نفسية، ويختلف المعنى باختلافها)^(٢).

وإذا نظرنا إلى ما ذكره السيد الشهيد في تقريره لكلام أستاذه رحمته الله نجد أن الشهيد رحمته الله نسب إلى السيد الخوئي أنه قال: بأنه على مبناه في حقيقة الوضع - وهو التعهد - لا بد من القول بتعدد المراد الاستعمالي، بينما الموجود في المحاضرات وما في الدورة المسجلة، وذكره شيخنا الأستاذ رحمته الله؛ هو أن السيد

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٠.

(٢) بحوث السيد الخوئي رحمته الله تقريراً لدرس الشيخ الأستاذ علي الجزيري (دام ظله) مخطوط.

الخوئي رحمته الله قال: بأن تعدد المعنى الاستعمالي على مبناه في حقيقة الإنشاء، وينبغي أن نتنبه إلى هذا الفرق، وسوف يأتي كلام يرتبط به - إن شاء الله -.

والحاصل: هو إن السيد الخوئي رحمته الله قال إنه على مبناه لا بد من القول بتعدد المعنى الاستعمالي، أو لا مانع من القول بتعدد المعنى الاستعمالي.

وقد أشكل على كلامه رحمته الله بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله (١)، وهو إن كلام السيد الخوئي رحمته الله مبني على مسلكه في حقيقة الوضع، وهو التعهد، وحيث إن أصل المبنى باطل فما بني عليه باطل أيضاً. وتوجد مناقشة للسيد السيستاني رحمته الله لهذا الإشكال، حيث قال ما نصه: (وهذا لا علاقة له بمسلك القائل بهذا الرأي في باب الوضع - كما توهم بعض بأنه يقول بالتعهد - وذلك لأن مسلكه في الوضع، وهو مسلك التعهد مما يرتبط بالدلالة التصديقية في الرتبة الأولى، أي: مرحلة الإرادة التفهيمية، أي: أن المتكلم قصد تفهيم ما يخطر بالبال والذهن ابتداءً...) (٢) إلى آخر ما ذكره رحمته الله، وحاصل ما أفاده (أدام الله ضلاله الشريفة) هو أن المدلول التصديقي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: هو ما قصد إخطاره وأريد تفهيمه وانقداحه في ذهن المخاطب باللفظ، وفي هذا المدلول التصديقي يأتي مسلك التعهد، فإن

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٠.

(٢) تقارير في علم الأصول: ج ٢ ص ٣٦٧.

الواضع على مسلك التعهد في حقيقة الوضع يتعهد أنه كلما تلفظ باللفظ فإنه يريد قصد تفهيم وإخطار المعنى الخاص.

القسم الثاني: ما قُصد جداً بالكلام، وهذا المدلول التصديقي الذي يسمى بالمدلول التصديقي الجدي أو المدلول بالدلالة التصديقية الثانية، وهو قد يطابق المراد الاستعمالي والمقصود والمراد في الإرادة التفهيمية، فيكون الاستعمال حقيقياً، وهذا كما إذا قال المولى: (صل) وهو يريد جداً البعث والتحريك، وقد لا يطابق المراد بالإرادة التفهيمية بأن يكون المتكلم استعمل اللفظ فيما وضع له، وأراد تفهيم المعنى الوضعي، ولكنه لم يرده جداً، وإنما أراد معنى آخر على مستوى الإرادة الجدوية، فيكون الاستعمال مجازياً، ولكن بالمجاز الاسنادي أو السكاكي، وهو الذي يختاره السيد الخوئي رحمته الله والسيد السيستاني رحمته الله في حقيقة المجاز، وهذا كما في قول المولى: ﴿كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١)، فإن المولى استعمل الصيغة في ﴿كُونُوا﴾ في معناها الوضعي - وهو - مثلاً - النسبة التحريكية - أو إبراز قصد جعل الفعل في العهدة إلا أنه لا يراد ذلك جداً، وإنما يراد الكشف عن خبث السريرة، وفي المدلول التصديقي الثاني وهو المدلول الجدي يأتي محل الكلام، وتذكر المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية لصيغة الأمر، كالتعجيز، والسخرية، فالسيد الخوئي رحمته الله يرى أن الصيغة المستعملة في مورد التهديد مستعملة في معناها الوضعي حتى على

(١) سورة البقرة: آية ٦٥.

مسلكه - وهو مسلك التعهد - فلا فرق بين مسلك التعهد أو الاعتبار، أو القرن الأكيد، أو أي مسلك آخر في حقيقة الوضع؛ من جهة أن الصيغة في مقام التهديد مستعملة في معناها الوضعي. نعم، المراد الجدي عنده عليه السلام يختلف باختلاف الموارد، فقول الشهيد الصدر عليه السلام: (إن كلام السيد الخوئي عليه السلام هنا مبني على مسلكه في حقيقة الوضع)؛ غير سديد؛ لأنه قد يُقال: بمسلك التعهد، ومع ذلك يُقال: بأن الصيغة تستعمل دائماً في إبراز جعل الفعل في العهدة، كما هو مبني السيد الخوئي في معنى صيغة الأمر، ولكن المراد الجدي لا يتطابق مع المراد الاستعمالي في جميع الموارد، وإنما في بعضها، فالمراد الجدي هو الذي يختلف من مورد إلى مورد مع الحفاظ على المراد الاستعمالي على جميع المباني في حقيقة الوضع، هذا ما ذكره السيد السيستاني عليه السلام.

ولكن قد يلاحظ عليه بأن السيد الخوئي عليه السلام وإن ذكر في هذا الموضوع من أبحاثه - وهو بحث المعنى الاستعمالي لصيغة الأمر - أن ما ذكره صاحب الكفاية يتم على المشهور في حقيقة الإنشاء، ولا يتم على المختار في حقيقة الإنشاء، إلا أن السيد الخوئي عليه السلام نفسه في بحث الخبر والإنشاء^(١) بنى رأيه في حقيقة الإنشاء على رأيه في حقيقة الوضع، وهو التعهد، وبالتالي ما ذكره هنا من اختلاف المعاني الاستعمالية على مبناه في حقيقة الإنشاء مبني في الواقع - كما ذكر السيد الشهيد - على مبناه في حقيقة الوضع؛ لأنه لما بنى على أن المدلول

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ١ ص ٨٥.

الوضعي مدلول تصديقي قال بأن الإنشاء قصد إبراز أمر آخر غير قصد الحكاية، ولما قال بأن حقيقة الإنشاء هذه وليس ما عليه المشهور قال هنا بأن المقصود حيث إنه متعدد في الموارد المختلفة؛ فلا بد أن يُقال : بأن المراد الاستعمالي متعدد؛ لأن القصد يختلف باختلاف الموارد، والقصد هو المعنى الوضعي والاستعمالي.

نعم، هناك جهة أخرى ينبغي أن تلاحظ في كلام السيد الخوئي رحمته الله وهي هل فعلاً مبناه في حقيقة الوضع والإنشاء يؤدي إلى لزوم اختلاف المعنى الاستعمالي أم لا؟ وأما إذا بنى هو على وجود تلازم بين مبناه في حقيقة الوضع والإنشاء وبين تعدد المعاني الاستعمالية، فمن حق السيد الشهيد رحمته الله أن يقول له: لو قبلنا هذا التلازم وأن اختلاف المعاني الاستعمالية ينبنى على رأيه في حقيقة الوضع والإنشاء؛ فإننا نسجل عليه إشكال فساد المبني.

نعم، ينبغي التدقيق في أن رأي السيد الخوئي رحمته الله هل هو لزوم تعدد المراد الاستعمالي أم جوازه؟

الإشكال الثاني: هو ما ذكره السيد الشهيد الصدر رحمته الله، وعبارة التقرير في بيان هذا الإشكال مجملة جداً، فقد جاء في تقرير بحثه رحمته الله في هذا الموضوع العبارة التالية: (وهذا المطلب مضافاً إلى خطأ مبناه - كما تقدم في محله - يؤدي إلى نتيجة غريبة في بابها، هي عدم وجود ارتباط بين مفاد الهيئة والمادة، فإنه على مبنى المشهور من دلالة الصيغة في تمام الموارد على النسبة الإرسالية يكون

الارتباط واضحاً، حيث يدل الأمر بالطيران - مثلاً - في موارد التعجيز، أو الاستهزاء؛ على إرساله نحو مفاد المادة، وهو الطيران بقصد إظهار عجزه، أو الاستهزاء به؛ حيث إنه لا يستطيع الطيران، فيظهر بذلك عجزه - وهو المدلول التصديقي. وأما على مسلك الأستاذ فإن التعجيز، والاستهزاء الإنشائيين لا الأخباريين لا يتعلقان بمفاد المادة، وهو الطيران كيف؟! ولو كان هناك طيران لما كان عجز، ولا استهزاء، فلا يبقى أي ارتباط بين مفاد الهيئة الإنشائي والمادة^(١)، والذي أرجح أنه مراده ﷺ هو أنه إذا بني على مبنى السيد الخوئي رحمته الله - وهو إن المعنى الاستعمالي والمراد التفهيمي لصيغة الأمر يتعدد في الموارد المختلفة - يلزم عدم وجود ارتباط بين مفاد الهيئة والصيغة كـ(افعل) ومفاد المادة التي تعلق بها الصيغة، حيث لا تساهم في تحقق التعجيز، وهذا بخلافه على القول بأن المستعمل فيه واحد في جميع الموارد - وهو الإرسال أو النسبة التحريكية أو الإرسالية أو جعل الفعل في عهدة المكلف أو إنشاء الطلب على المباني المختلفة في المعنى الوضعي لصيغة (افعل) - وبيان ذلك هو: إننا إذا قلنا بأن صيغة الأمر دائماً تستعمل في معناها الذي هو إنشاء الطلب أو النسبة التحريكية أو النسبة البعثية، وإنما يختلف الداعي في الموارد المختلفة، كالسخر، والتوهين، والتعجيز، ونحو ذلك، فإنه سوف يكون هناك معنى مرتبط فيما إذا قال المتكلم في مقام التعجيز، أو في مقام السخرية لشخص:

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٠.

(طر أو ارتفع في الهواء)؛ لأن المتكلم لما استعمل هيئة (طر أو ارتفع) في معناها الوضعي - وهو مثلاً النسبة التحريكية - فقد أفاد التعجيز أو الاستهزاء بدخول الهيئة على المادة التي هي الطيران؛ فلأن هذه المادة ليست مقدورة للمخاطب أو أنه يزعم أنه قادر عليها مع أنها ليست مقدورة في الواقع، فإن المتكلم ببعثه إلى المادة غير المقدورة أظهر في طول البعث إلى غير المقدورة العجز، وبذلك يصدق التعجيز، ويتبين أن المتكلم قد استخف؛ لأن المخاطب يزعم أنه قادر، وقد بان عدم قدرته؛ فإن الذي يظهر من قول المتكلم في مقام التعجيز (طر في الهواء) هو إن للطيران دخلاً في إفادة التعجيز، ودخالة الطيران في التعجيز إنما هي من جهة ارتباط الطيران بالبعث والإرسال والتحريك الذي هو مفاد الهيئة، فعلى مبنى المشهور نستفيد ما ندركه من وجود دخالة للطيران في إفادة التعجيز عند استعمال الهيئة، ووجه الارتباط هو إن الهيئة استعملت في معناها الوضعي وهو الإرسال وحيث إن هذا الإرسال تعلق بمادة خاصة وهي الطيران غير المقدورة فيتحقق التعجيز أو السخرية.

وأما إذا بنينا على أن المستعمل فيه هيئة الأمر ليس الإرسال والبعث والتحريك، أو جعل الفعل في العهدة، أو إنشاء الطلب، وإنما هو قصد إبراز التعجيز، كما هو مختار السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الإنشاء، فلن يوجد أي ارتباط بين مفاد الهيئة - الذي هو إبراز قصد التعجيز - ومفاد المادة، وهو الطيران؛ فإن حقيقة التعجيز المقصودة في المقام هي التعجيز الإنشائي،

والتعجيز الإنشائي على مبنى السيد الخوئي رحمه الله ليس إلا استعمال اللفظ في قصد إبراز أمر نفساني غير الإخبار، وهو التعجيز، وهذا لا ارتباط له بالمادة، وهي الطيران، فسواء كان الطيران مقدوراً أم لا، كان متحققاً في الخارج أم لا؛ فإن المفاد الذي تحقق بالصيغة هو إبراز التعجيز، وهذا حاصل سواء تعلق بالصيغة بالطيران أم تعلق بمادة أخرى، فلم يكن للطيران كمادة خاصة غير مقدورة دخل في إفادة التعجيز، وما ندركه فيما إذا قال المتكلم: (طر في الهواء) هو دخالة المادة لكونها غير مقدورة؛ فلأن المادة غير مقدورة استفدنا التعجيز، وهذا إنما يتم تخريجه فيما إذا قلنا بأن الهيئة مستعملة في الإرسال، وحيث إن المتكلم أرسل إلى مادة غير مقدورة ثبت التعجيز.

أما إذا قلنا: بأن المادة ليست مستعملة في الإرسال، وإنما في إبراز التعجيز؛ فقد حصل إبراز التعجيز بنفس استعمال الصيغة من دون دخل للطيران سواء تحقق الطيران في الخارج أم لم يتحقق، مع أننا ندرك أن التعجيز مرهون بالمادة الخاصة، ولهذا فلو تحقق الطيران في الخارج لا يكون هنالك تعجيز، فما قد يكون مراداً للسيد الشهيد (رحمه الله) هو إن ما ندركه من أن للمادة دخلاً في حصول التعجيز لا يمكن تخريجه إلا إذا قلنا بأن المراد الاستعمالي في مقام التعجيز هو البعث والإرسال، وصيغة الأمر في جميع الموارد تستعمل في ذلك، وفي طول استعمالها في ذلك تتحقق المعاني المختلفة، كالتعجيز في المثال.

نعم، يمكن أن يقول السيد الخوئي رحمته الله بأن جملة (طر في الهواء) ليست إنشائية بمعنى أنها تدل على قصد إبراز التعجيز، وإنما هي خبرية تُخبر عن أن المخاطب عاجز عن الطيران، فيكون للمادة دخل في إفادة التعجيز باعتبار أنها متعلق العجز المخبر عنه، إلا أن هذا سوف يُخرج جملة (طر في الهواء) عن كونها إنشائية، مع أنها إنشائية، وليست خبرية.

وبعد هذا نأتي عند عبارة السيد الشهيد رحمته الله لنحاول تطبيق هذا التفسير عليها، فقد قال: (وأما على مسلك الأستاذ فإن التعجيز والاستهزاء الإنشائيين) وهما قصد إبراز التعجيز والاستهزاء (لا الإخباريين)؛ لأن الحديث عن مفاد جملة إنشائية، لا جملة خبرية (لا يتعلقان بمفاد المادة وهو الطيران)، أي: لا يرتبطان؛ إذ إفادة قصد التعجيز والاستهزاء حصلت بالصيغة، فإن الصيغة هي مستعملة في إبراز قصد التعجيز، والاستهزاء، فهي تدل على ذلك، وإن تعلقت بمادة مقدورة، بل الصيغة سوف تفيد قصد الاستهزاء وقصد التعجيز وإن كانت متعلقة بمادة متحققة؛ إذ لا دخل لخصوصية المادة حينئذٍ في إفادة المدلول، وهو قصد التعجيز، ولا يساهم استعمالها في انطباق مفهوم التعجيز، مع أننا ندرك توقف انطباق التعجيز على عدم القدرة على الطيران، (كيف؟! ولو كان هنالك طيران لما كان عجز، ولا استهزاء).

فقوله: (ولو كان هنالك طيران لما كان عجز، ولا استهزاء) لا يريد منه أن

صدق العجز يتوقف على وجود الطيران، وإنما يراد به بيان دخل المادة في صدق التعجيز؛ فإنه لا يصدق التعجيز إذا تحقق الطيران في الخارج من المخاطب، وعليه فإن الهيئة والمادة يساهمان في تحقق التعجيز؛ لتوقف تحقق العجز على أن تكون المادة غير مقدورة، وعلى مسلك السيد الخوئي رحمته الله قصد التعجيز كمفاد يتحقق سواء كان المخاطب عاجزاً فلم يحقق الطيران، أم قادراً وحقق الطيران، ولكن هذا لا يوجب تحقق التعجيز، غايته سيقول العقلاء للمتكلم إبرازك لقصد التعجيز في غير محله؛ فإنك قصدت إبراز تعجيز من هو قادر، وهذا في غير محله.

وأما على مسلك المشهور من أن الصيغة استعملت في الإرسال، أو البعث، أو جعل الفعل في العهدة، أو إنشاء الطلب وهو معناها الوضعي؛ فإنه سوف يكون التعجيز دائراً مدار المادة، فإن كانت مقدورة فلا تعجيز، وإن كانت غير مقدورة يستفاد التعجيز، ولعل هذا هو مراد السيد الشهيد رحمته الله، وإن كنت أرى أن عبارة التقرير مجمل، لا تؤدي هذا المعنى بنحو واضح.

فإذا كان هذا مراده رحمته الله فسوف تتضح المناقشة في إشكال بعض الأساتذة رحمته الله لكلام السيد الشهيد رحمته الله، فقد أفاد بأنه يمكن للسيد الخوئي رحمته الله أن يقول بأن صيغة (افعل) في (طر إلى السماء) موضوعة لإبراز عجز المخاطب عن الطيران، وهذا لا يتوقف على وجود الطيران في الخارج، أو يُقال: هي موضوعة لإبراز قصد الاستهزاء؛ لأن المخاطب يزعم أنه قادر على الطيران،

واستعمال صيغة الأمر في إبراز قصد التعجيز أو الاستهزاء ليس استعمالاً في قصد الحكاية، فلا يكون إخباراً، وإنما يكون إنشاءً، فعلى مبنى السيد الخوئي يمكن أن نُخرَج إنشائية هذه الجملة (طر إلى السماء) مع الحفاظ على مبنى السيد الخوئي عليه السلام في حقيقة الإنشاء، والارتباط بين مدلول الهيئة - وهو قصد التعجيز، والاستهزاء - وبين المادة؛ وذلك لأن الهيئة موضوعة لإبراز عجز المخاطب عن الطيران، وللاستهزاء به بسبب عجزه عن الطيران مع زعمه القدرة على الطيران، فالارتباط بين مفاد الهيئة ومفاد المادة محفوظ.

والمناقشة في هذا الإشكال هي إن السيد الشهيد عليه السلام أراد من الارتباط بين مفاد الهيئة ومفاد المادة هو ما نُدرکه من أن لخصوصية الطيران دخلاً في صدق التعجيز؛ فإن من يقول لشخص (اشرب الماء) وهو يقصد التعجيز لا يصدق أنه عجز إذا كان المخاطب قادراً على شرب الماء، فصدق التعجيز فرع عدم القدرة على المادة، وهذا إنما يكون بناء على أن صيغة (افعل) مستعملة في الإرسال، والإرسال إن كان إلى مادة مقدورة، فلا تعجيز، وإن كان إلى مادة غير مقدورة تحقق التعجيز.

وأما على مسلك السيد الخوئي عليه السلام فإنه إذا قال المتكلم (اشرب الماء)، وهو يقصد إبراز قصد التعجيز عن شرب الماء؛ فما يتحقق هو أن المتكلم أبرز قصد التعجيز؛ وأما مفهوم التعجيز فلا يتحقق، فتحقق مفهوم التعجيز وهو المعنى الذي قيل باستعمال صيغة (افعل) فيه ينبنى على رأي المشهور، وهو انحفاظ

المعنى الوضعي لصيغة (افعل)، والمسألة تحتاج إلى تأمل^(١).

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله^(٢)، وهو إن ما ذكره السيد الخوئي - وهو تعدد المراد الاستعمالي على تفسيره رحمته الله لحقيقة الإنشاء، وهو إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية - غير صحيح؛ لأن أصل المبنى باطل، وهو تفسير الإنشاء بأنه إبراز أمر نفساني غير الحكاية، فإذا كان هذا المبنى باطلاً فما بُني علي، وهو تعدد المعنى الاستعمالي باطل.

ومناقشة السيد السيستاني رحمته الله للسيد الخوئي رحمته الله متناغمة مع ما هو موجود في تقرير بحثه رحمته الله، وحالها كحال مناقشة الشهيد الصدر رحمته الله التي تقدمت بعنوان (الإشكال الأول) والتي رفضها السيد السيستاني رحمته الله بما سوف نذكره بعنوان

(١) وقد قرر الشيخ حسن عبد الساتر في بحوث في علم الأصول: ج ٤ ص ١١٩ - ١٢٠ بأنه على رأي السيد الخوئي رحمته الله لا يتم الحفاظ على مدلول (طر) التصوري مادة وهيئة؛ لأن مدلول الكلمة هو المدلول التصديقي، وهو في المقام عبارة عن التعجيز، والتعجيز هذا لا ربط له بمدلول المادة، وهو الطيران إلى السماء؛ لأنه لن يكون تعجيزاً بالطيران إلى السماء، وإنما يكون تعجيزاً بالأمر بالطيران إلى السماء، فالتعجيز إبداء مطلب يظهر به عجز زيد والمطلب الذي يكون موجباً لظهور العجز إنما هو الأمر بالطيران، لا نفس الطيران، وكذلك الحال فيما إذا أمر الفقير بشراء القصر استهزاءً، فإن الاستهزاء يكون بالأمر بالشراء لا نفس الشراء، بل لو اشتراه حقيقة لما استهزاءً به، لأنه غني.

وهو إن رجع إلى ما ذكرناه سلم من الإشكال، وأما إن كان المراد لزوم عدم ارتباط المعنى الاستعمالي للصيغة بإداء الطيران؛ فيأتي عليه أن المادة موضوعة عند السيد الخوئي رحمته الله لقصد إخطار المعنى، وهو مقصود؛ فإن المتكلم قصد بهيئة الجملة إبراز قصد التعجيز عن الطيران، لا مادة أخرى. نعم هذا المقدار - كما ذكرنا - لا يوجب انطباق مفهوم العجز والتعجيز، إلا إذا كانت المادة غير مقدورة وأريد التحريك إليها.

(٢) على ما في تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٧.

(الإشكال الرابع)، فإن السيد الخوئي رحمته الله ربط بين تعدد المعنى الاستعمالي، وبين مبناه في حقيقة الإنشاء، فيمكن أن يُقال له : إذا تم وجود ارتباط بين مبناك في حقيقة الإنشاء وبين محل البحث - وهو تعدد المعنى الاستعمالي لصيغة الأمر- فإنه يرد عليك أن مبناك في حقيقة الإنشاء غير صحيح، إلا أن ما ذهب إليه السيد الخوئي من لزوم القول بتعدد المعنى الاستعمالي على مسلكه في حقيقة الإنشاء؛ غير صحيح؛ لما سيأتي.

فحال إشكال السيد السيستاني رحمته الله كحال إشكال الشهيد الصدر الذي ذكرناه بعنوان (الإشكال الأول)، فإن تمامية الإشكالين بأن يُقال : لو سلّمنا بأن مبنى السيد الخوئي في حقيقة الوضع أو في حقيقة الإنشاء يؤدي إلى تعدد المعنى الاستعمالي؛ فإنه يرد عليه بطلان رأيه في حقيقة الوضع، وحقيقة الإنشاء، وهذا يتضمن تنازلاً، وهو نقاش مبائي.

الإشكال الرابع: لو قبلنا بمسلك السيد الخوئي رحمته الله في حقيقة الوضع - وهو التعهد - وبمسلكه في حقيقة الإنشاء، وقلنا بأن الإنشاء إبراز أمر نفساني غير الإخبار؛ مع ذلك لا يلزم تعدد المراد الاستعمالي؛ بل المراد الاستعمالي يمكن أن يكون محفوظاً في جميع الموارد، سواء كان المراد الجدي جعل الفعل في العهدة - كما هو مبناه رحمته الله في معنى الصيغة - أم التعجيز، أم الاستهزاء، أم التسخير، أو غير ذلك من المعاني، فإنه يمكن للمتكلم على مستوى الإرادة الاستعمالية أن يستعمل صيغة الأمر في إبراز جعل الفعل في

العهددة دائماً، ولكن تارة يقصد ذلك جداً، بأن يكون مريداً جداً لجعل الفعل في العهد - مثلاً - وحينئذ يكون استعمال صيغة الأمر استعمالاً حقيقياً، وأخرى لا يقصد جداً ما أخطره باللفظ، وما أراده على مستوى الإرادة الاستعمالية، وإنما يقصد أمراً آخر، كإبراز قصد التوهين، أو التعجيز، فيكون حينئذ الاستعمال استعمالاً مجازياً، ولكن مع الحفاظ على استعمال الصيغة فيما وضعت له، ولهذا أشكل السيد السيستاني رحمته الله على السيد الخوئي رحمته الله بأن كلامه على خلاف مبناه في حقيقة المجاز، وهو إن اللفظ يستعمل في معناه الوضعي، ولكن لا يوجد تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وحينئذ لا معنى لأن يقول السيد الخوئي رحمته الله بأنه مخالف لصاحب الكفاية رحمته الله من جهة انحفاظ المعنى الاستعمالي، فإنه ينبغي على مبناه في حقيقة المجاز أن يلتزم باستعمال صيغة الأمر في جميع الموارد في معناها، وهو المراد الاستعمالي والوضعي، غاية ما هنالك يتخلف المراد الجدي.

قال السيد السيستاني رحمته الله: ولكن هذا المسلك في الإنشاء غير صحيح في أساسه، وكذلك لا يتلاءم مع المسلك الذي اختاره ونختاره في المجاز، وأنه ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، مع كون الاستعمال مجازياً في بعض هذه الموارد^(١).

نعم، جمع السيد السيستاني رحمته الله بين إشكاله الأول - وهو أن كلام السيد

(١) تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٨.

الخوئي عليه السلام مبني على مبناه في الإنشاء، ومبناه في الإنشاء مرفوض - وإشكاله على الشهيد الصدر عليه السلام - الذي قال بأن كلام السيد الخوئي مبني على مسلك التعهد ومسلك التعهد مرفوض - من جهة، وبين إشكاله الثاني - وهو إن كلام السيد الخوئي عليه السلام مناف لمسلكه في حقيقة المجاز - محل تأمل؛ إذ على مبني السيد الخوئي عليه السلام في حقيقة الإنشاء لا يترتب تعدد المعنى الاستعمالي؛ إذ يمكن أن يستعمل اللفظ في إبراز جعل الفعل في العهدة ولكن لا يراد ذلك جداً، وإنما يراد التعجيز أو التوهين، فأشكاله الثاني - والذي ذكرناه بعنوان الإشكال الرابع - يمنع الارتباط الموجود في نظر السيد الخوئي بين مسلكه في الإنشاء، وبين تعدد المراد الاستعمالي لصيغة الأمر، وكذلك يمنع الارتباط بين مبناه في حقيقة الإنشاء وبين تعدد المعنى الاستعمالي لصيغة الأمر، فإذا كان ما ذكره في إشكاله الثاني وارداً على إشكال السيد الشهيد عليه السلام - الذي نقلناه بعنوان الإشكال الأول - فهو وارد - أيضاً - على إشكاله الأول - والذي عنوانه بعنوان الإشكال الثالث - والجواب واحد، وهو إن الإشكال مبني على التنزل والتسليم بأن هنالك ارتباطاً بين مبناه عليه السلام في الوضع والإنشاء وتعدد المراد الاستعمالي.

الإشكال الخامس: وهو مخالفة ما ذكره السيد الخوئي عليه السلام للوجدان؛ فإننا لا نشعر باستعمال صيغة الأمر في الموارد المختلفة في غير معناها الوضعي، كجعل الفعل في العهدة، أو النسبة الإرساليّة، أو إنشاء الطلب، فالذي نُدرّكه

هو استعمال الصيغة في معناها الوضعي، وغاية ما هنالك هو أن المراد الجدي مختلف، ففي (ذق) في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١) نفهم أن المستعمل استعمال صيغة (افعل) في البعث، إلا أنه لا يريد ذلك جداً، وكذلك في: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٢)، فإننا ندرك أن المستعمل استعمال الصيغة في البعث والتحريك، ولكنه لا يريد ذلك جداً، كيف ومتعلق الهيئة أمر غير مقدور؟! فالمراد الاستعمالي بالوجدان محفوظ، وإنما المتخلف هو المراد الجدي. والمتحصل هو: إنه حتى على مسلك التعهد أو مسلك السيد الخوئي في حقيقة الإنشاء يكون المعنى الاستعمالي لصيغة الأمر في الموارد المختلفة واحداً.

تخريج دلالة الصيغة على أن المراد الجدي هو البعث والتحريك:

الأمر الثالث: في تخريج دلالة الصيغة على أن المراد الجدي هو البعث والتحريك في فرض عدم وجود قرينة تُحدد المراد الجدي، وقد ذكر صاحب الكفاية^{عليه السلام} أن صيغة الأمر دائماً مستعملة في معناها الوضعي، وهو عنده إيجاد الطلب الإنشائي، والمدلول الجدي هو الذي يختلف من مورد إلى مورد آخر، ويُعرف المدلول الجدي بالقرائن، كالقرائن الحالية. نعم، إذا تجرد استعمال الصيغة عن القرائن الحالية واللفظية فإن الظاهر هو إن ما أُفيد على مستوى المدلول الاستعمالي وهو إنشاء الطلب مراد جداً، وأن الداعي هو التحريك والبعث.

(١) سورة الدخان: آية ٤٩.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣.

وقد وافق صاحب الكفاية رحمته الله في هذا جملة من الأعلام، وإن اختلفوا معه في المعنى الاستعمالي، فذكروا أن صيغة الأمر في جميع الموارد تستعمل في النسبة البعثية أو الطلبية أو الإرسالية، ويختلف المراد الجدي من مورد إلى مورد آخر، وتكشف القرائن عن المراد الجدي، وأما مع عدم وجود قرينة فإن الظاهر هو إرادة المتكلم للمعنى الوضعي جداً، وهذا أمر ظاهر لا ينبغي الخلاف فيه؛ فإن ظاهر حال المتكلم مع عدم وجود قرينة تحدد المراد الجدي هو إنه يريد ما بيّنه على مستوى المدلول الاستعمالي جداً.

والسؤال الذي نريد الإجابة عليه في هذا الأمر هو: ما هو وجه دلالة استعمال الصيغة على أن المراد الجدي هو التحريك والبعث في فرض عدم وجود قرينة؟ فإن دلالة الصيغة على المعنى التصوري، كالنسبة الإرسالية أو النسبة التحريكية دلالة وضعية تستفاد من الوضع، وأما دلالة الكلام على أن المراد الجدي هو التحريك والبعث، أو قل: على وجود إرادة جدية في نفس المتكلم متعلقة بالبعث والتحريك؛ ليست بالوضع، ولهذا يراد معرفة كيفية حصول هذه الدلالة، وقد ذكرت وجوه لتخريج هذه الدلالة:

الوجه الأول: ما تقدم عن صاحب الكفاية رحمته الله ونقله السيد الشهيد رحمته الله (١) كوجه لتخريج دلالة الصيغة مع عدم القرينة على أن المراد الجدي هو البعث والتحريك.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥١.

وحاصل هذا الوجه هو: إن قصد البعث والتحريك وإن لم يكن معنى وضعياً لصيغة الأمر، إلا أن الواضع اشترط حالة وضع صيغة الأمر، أو أخذ في العلة الوضعية الحاصلة بين صيغة الأمر ومعناها - وهو إيجاد الطلب الإنشائي - قصد إيجاد الطلب الإنشائي جداً، أو قصد البعث والتحريك، وتقيد الوضع أو اشتراط الواضع يوجب ظهور حال المتكلم في أنه يريد البعث جداً، أو يريد إنشاء الطلب جداً، أي: هو يستعمل صيغة الأمر في ظرف تحقق العلة الوضعية، أو الشرط، وبعبارة أخرى: يستعمل صيغة الأمر استعمالاً حقيقياً وليس استعمالاً مجازياً، وهنا توجد ثلاث كلمات:

الكلمة الأولى: لم يظهر لي من كلام صاحب الكفاية رحمته الله أنه جعل أخذ قيد قصد البعث جداً في العلة الوضعية وجهاً لتخريج دلالة استعمال الصيغة على قصد البعث والتحريك، أو إنشاء الطلب جداً في فرض عدم وجود قرينة، فقد ذكر أن الصيغة مستعملة في قصد الإنشاء دائماً، والمعاني التي ذكرت كمعان استعمالية ليست إلا دواعي.

نعم، ما يمكن أن يُقال: هو أن الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب مع أخذ قصد البعث والتحريك جداً في العلة الوضعية بحسب تفسير السيد الشهيد رحمته الله لكلامه، أو اشتراط الواضع أن لا تستعمل الصيغة إلا مع قصد إنشاء الطلب جداً بحسب تفسير المحقق النائيني رحمته الله لكلامه - على ما تقدم في بحث المعنى الحرفي - وهذا يترتب عليه أن يكون استعمال الصيغة مع عدم

قصد البعث والتحريك أو إنشاء الطلب جدًّا استعمالاً مجازياً، ولكن هذا الاستعمال استعمال للفظ فيما وضع له وإن كان مجازياً إلا أنه بلا وضع، نظير ما تقدم في المعنى الحرفي، قال رحمته الله: (فقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداع البعث، والتحريك لا بداعي آخر منها، فيكون إنشاء الطلب منها حقيقة، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره، فلا تغفل).

ثم ذكر رحمته الله بعد ذلك كلاماً يدل على أن معرفة كون المراد الجدي غير البعث يستفاد من ظاهر الحال؛ حيث ذكر في استعمال الله ﷻ لجملة الاستفهام أنها مستعملة في معناها، ولكن لداعٍ آخر - والأمر كذلك في سائر الجمل الإنشائية - وبين هذا رحمته الله بقوله: (بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة، أو الإنكار، أو التقرير، إلى غير ذلك)، ولم يكن رحمته الله بصدد تخريج وجه ظهور حال المتكلم في إرادة قصد البعث جدًّا مع عدم وجود قرينة، فلم أقف على الوجه الذي جعل السيد الشهيد رحمته الله يحمل صاحب الكفاية على تخريج وجه لذلك.

الكلمة الثانية: لو فرضنا أن صاحب الكفاية رحمته الله اعتمد على أخذ قصد البعث والتحريك في العلقه الوضعية لتخريج دلالة الصيغة مع عدم القرينة على قصد البعث جدًّا، فهل يكون ما ذكره لو سلمنا المبني - وهو أخذ قصد البعث والتحريك في العلقه الوضعية - تامًّا؟ أي: هل أن هذا المبني - إذا قبلناه

- ينتهي إلى تخريج وجه ظهور حال المتكلم في أنه قصد البعث والتحرك جداً حال عدم القرينة أم لا؟

الظاهر أن هذا المبنى لا ينتهي بنا إلى هذه النتيجة؛ فإن كون اللفظ موضوعاً لمعنى معين لا يوجب بنفسه ظهور حال المتكلم في إرادة المعنى جداً، فإن هذا من قبيل أن يُقال : إذا كانت كلمة (الأسد) موضوعة للحيوان المفترس، فوضع كلمة (الأسد) للحيوان المفترس نفسه يوجد ظهور حال زيد في أنه يريد الحيوان المفترس إذا استعمل كلمة (الأسد)، وهذا غير صحيح؛ فإن الوضع غاية ما يترتب عليه دلالة تصوّرية، وأما المدلول التصديقي الجددي، فهو لا يُفاد بالوضع لا كمدلول تصوّري وضعي ولا كمدلول تصوّري التزامي؛ فإنه لا يوجد ملازمة بين مفهوم الحيوان المفترس وبين الإرادة الخارجية القائمة بصقع النفس، ولهذا فالتكلم قد يستعمل كلمة (الأسد) ويريد جداً معناها الوضعي، وقد يستعملها جداً في غير معناها، فأخذ قصد البعث في العلاقة الوضعية بين صيغة (افعل) ومعناها - وهو إنشاء الطلب - غاية ما يترتب عليه أن استعمال صيغة (افعل) في ظرف قصد البعث جداً استعمال حقيقي، وكون الاستعمال حقيقياً في هذا الظرف لا يوجب ظهور حال المتكلم في أنه قصد البعث جداً، أي: حقق هذا الظرف، فلا بد من إبراز نكته أخرى غير كون صيغة (افعل) موضوعة لخصوص إنشاء الطلب في ظرف وجود قصد البعث جداً، ولعل الأمر في محل بحثنا أكثر إشكالاً من

مثال كلمة (الأسد)؛ وذلك لأن صيغة (افعل) في محل البحث على رأي صاحب الكفاية رحمه الله موضوعة لإنشاء الطلب، وأيضاً إذا استعملت مجازاً فهي مستعملة في إنشاء الطلب، فالاستعمال استعمال فيما وضع له وإن كان بلا وضع، بخلافه في مورد استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع، فإنه استعمال للفظ في معنى آخر لم يوضع له اللفظ، فتأمل.

الكلمة الثالثة: في تقييم كلام صاحب الكفاية رحمه الله لو سلمنا بأنه يرى أن أخذ قصد البعث الجدي في العلقه الوضعية يوجب ظهور حال المتكلم في أنه يريد البعث جداً، فإنه يلاحظ عليه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: - ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله - إن كلامه هذا مبني على مسلكه في إمكان أخذ قصد البعث قيداً في العلقه الوضعية؛ فإن هذا ينسجم مع مبنى المشهور في حقيقة الوضع، وأما على رأي السيد الشهيد رحمه الله من أن الوضع حقيقة تكوينية، وهي القرن الأكيد؛ فلا يتصور قابلية الوضع للتقييد بالمعنى الذي ذكره صاحب الكفاية رحمه الله.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن حقيقة الوضع هي الاعتبار، وهي قابلة للتقييد أو هي القرن الأكيد، والقرن الأكيد قابل للتقييد؛ مع ذلك نقول: لا يمكن أن نصير إلى القول بأخذ قصد البعث والتحريك جداً في العلقه الوضعية بين صيغة (افعل) وبين معناها؛ لأن هذا يلزم منه لازم باطل، وهو أن يكون استعمال صيغة (افعل) مع عدم إرادة البعث جداً استعمالاً مجازياً،

فيكون قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(١) استعمالاً مجازياً، وكذلك قوله: ﴿فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٢)، وقوله: ﴿الْقَوْمَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٣)؛ من الاستعمال المجازي، مع أننا لا نشعر بأي عناية ومجازية في هذه الاستعمالات.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد^(٤)، ونبيته ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن صيغة (افعل) موضوعة لمعنى معين، وهو مثلاً النسبة الإرسالية، وهي تُحقق مدلولين تصوريين:

المدلول الأول: مدلولها الوضعي، وهو النسبة الإرسالية، فإن النسبة

الإرسالية تنقدح في الذهن حتى إذا سمعنا الصيغة من نائم.

المدلول الثاني: التزامي تصوري، وهو تصور إرادة الإرسال والبعث، فإنه

إذا تصورنا من سماع صيغة الأمر مفهوم النسبة الإرسالية؛ فهذا المفهوم له

لازم تصوري، وهو مفهوم إرادة البعث والتحريك، وأما لماذا يأتي إلى الذهن

تصور إرادة البعث فهذا لم يُبينه السيد الشهيد^(٤)، لكن قد يكون السبب

تداعي هذين التصورين لوجود مشابهة، فإن مفهوم إرادة البعث والإرسال

يشابه مفهوم الإرسال؛ لأن مفهوم الإرادة مفهوم لإرادة متعلقة بالإرسال،

(١) سورة الدخان: آية ٤٩.

(٢) سورة البقرة: آية ٢٣.

(٣) سورة يونس: آية ٨٠.

(٤) بحوث علم الأصول: ج ٢ ص ٥١.

والإرسال يشابه النسبة الإرساليّة، وقد يكون سبب التداعي هو إنه في الأعم الأغلب يكون المتكلم في مقام الاستعمال وإفادة مفهوم النسبة الإرساليّة قاصداً جداً الإرسال والبعث، فوجد نحو اقتران بين التصورين بسبب هذا، وأياً كان السبب، فإن استعمال صيغة (افعل) يترتب عليه وجود تصورين في الذهن:

أحدهما: المفهوم الوضعي.

والآخر: مفهوم الإرادة المتعلقة بالبعث والإرسال، وهذا مفهوم تصوريو ليس وجوداً تصديقياً، ويختلف عن وجود الإرادة في صقع النفس.

المقدمة الثانية: يوجد أصل عقلائي، وهو أصالة التطابق بين المراد التصوري والمراد الجدي، فلو أن متكلماً قال: (رأيت أسداً) وشك في مراده الجدي؛ يُحمل كلامه على إرادة المعنى التصوري المفاد باللفظ جداً، وهذه الأصالة هي التي تطبق في موارد الإطلاق، فإذا قال المتكلم لفظاً يدل على الطبيعة ولم يأت بقيد؛ يُقال: إنه على مستوى المدلول التصوري أفاد الطبيعة، ولم يُفد شيئاً زائداً، ومقتضى أصالة التطابق أن ما يريده هو الطبيعة، فتوجد إرادة جدية متعلقة بمقدار ما أفاده تصوراً، وهذا الأصل يجري في المقام، فإن المتكلم أفاد بقوله (اذهب) - مثلاً - مفهومين:

المفهوم الأول: مفهوم الإرسال نحو المادة.

المفهوم الثاني: مفهوم أنه أراد الإرسال.

والثاني لازم للأول، وبمقتضى أصالة التطابق نقول: مراده الجدي يتطابق مع المدلول التصوري الأول، والمدلول التصوري الثاني، وهو مفهوم إرادة الإرسال، فيوجد عنده قصد جدي لإرادة الإرسال، ولا يرفع اليد عن هذا الأصل إلا بقريضة، وهذا الأصل هو الذي يوجب حمل صيغة (افعل) على إرادة الإرسال جداً، وليس مجرد وضع صيغة (افعل) للإرسال مع أخذ قصد البعث في العلة الوضعية، كما في الوجه الأول.

فالسيد الشهيد رحمته الله يطبق أصالة التطابق بين المراد الجدي والمدلول التصوري الالتزامي لصيغة (افعل)، وهو مفهوم الإرادة، ويترتب على تطبيق هذه الأصالة إثبات الإرادة الجدية.

وقد علق عليه تلميذه النبيه السيد الهاشمي رحمته الله في هامش البحوث بأن أصالة التطابق تجري فقط بلحاظ المدلول التصوري الوضعي للفظ، ولا تجري بلحاظ المدلول التصوري الالتزامي للمعنى الوضعي للفظ، ثم قال: (لعل الأولى أن يُقال بأن النسبة الإرسالية والدفعية تتناسب سنخاً ومفهوماً مع الإرادة والطلب، فتجري أصالة التطابق بلحاظ المدلول التصوري للفظ فقط ابتداءً)، فما ينبغي أن يُقال: هو تطبيق أصالة التطابق بين المدلول التصوري الأول وهو النسبة الإرسالية وبين المراد الجدي مباشرة، من دون حاجة إلى إدخال مفهوم الإرادة المتعلقة بالبعث الذي هو المدلول التصوري الثاني، واللازم للمدلول الوضعي.

وما ذكره السيد الهاشمي رحمته الله متين جداً، فإن أصالة التطابق أصالة عقلائية، ودليلها لبي، وهو السيرة العقلائية، والقدر المتيقن هو تطبيق أصالة التطابق بين المفاد التصوري المطابقي والمراد الجدي، فلو أن متكلماً قال: (إن الله تعالى يهول) للرواية التي فيها: (وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً)^(١)، ثم شككنا هل قصد المعنى الوضعي للهرولة جداً أم لا؟ فهل يمكن استناداً إلى أصالة التطابق أن نقول بأنه قصد المعنى الحقيقي، و- أيضاً - قصد لازم المعنى الحقيقي، وهو أن الله جسم وحادث؛ ثم نحكم بكفره لاعتقاده بحدوث الله تعالى؟

الجواب: لا يمكن؛ لأن أصالة التطابق دليلها السيرة، والقدر المتيقن التطبيق بلحاظ المعنى الوضعي، فيمكن أن نثبت أنه أراد المعنى الوضعي (الهرولة) جداً مع عدم القرينة، ولا يمكن أن نثبت أنه أراد لوازم هذا المعنى الحقيقي، وإن كانت تنقدح في ذهننا تصوراً.

الوجه الثالث: - ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله أيضاً - وهو مبني على انحفاظ المعنى الوضعي دائماً في استعمالات صيغة الأمر، خلافاً لما تقدم عن السيد الخوئي رحمته الله في الأمر السابق، وحاصل ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في هذا الوجه:

(١) أخرجه مسلم برقم ٢٦٨٧، وفيه: يقول الله ﷻ: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلِهَا وَأَزِيدُ، وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَجَزَاؤُهُ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، أَوْ أَغْفِرُ وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي شَبْرًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ ذِرَاعًا، وَمَنْ تَقَرَّبَ مِنِّي ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرَوَلَةً، وَمَنْ لَقِينِي بِقَرَابِ الْأَرْضِ خَطِيئَةً لَا يُشْرِكُ بِي شَيْئًا لَقِينْتُهُ بِمِثْلِهَا مَغْفِرَةً. وفي رواية: هذا الإسناد نحوه، غير أنه قال: فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَلِهَا، أَوْ أَزِيدُ.

هو إن من يستعمل صيغة (افعل)، فيقول - مثلاً - لغلामه (افعل ما تراه) فهو قد استعمل صيغة (افعل) في معناها الوضعي، وهو النسبة الإرسالية، فعلى مستوى الإرادة التفهيمية والاستعمالية أراد النسبة الإرسالية، سواء قصد جدًّا التحريك والبعث أم قصد أمراً آخر، وهو التهديد. نعم، يوجد فرق بين مورد قصد الإرسال جدًّا ومورد قصد التهديد جدًّا، فإن كان المتكلم يقصد الإرسال جدًّا فإن مقدار ما قصده جدًّا مساوٍ لمقدار ما قصد تفهيمه، وأما إذا كان يقصد التهديد جدًّا فإنه سوف يكون مريداً لمعنى زائد، وفيه مؤنة زائدة، وهو التهديد، وبالتالي سوف يكون بحاجة إلى ذكر بيان زائد يكون مبيناً لإرادة التهديد، وحيث إنه لم يأت بكلام يدل على إرادة التهديد، فما لم يقله لا يريده، وإنما يريد خصوص ما أفاده تصوراً، وهو النسبة الإرسالية.

وهنا نواجه هذا السؤال: ما هو الوجه في أن الظاهر أن ما لم يقله لا يريده ويريد مقدار ما أفاده تصوراً؟

الوجه في ذلك هو أصالة التطابق بين المعنى التصوري والمراد الجدي، وحيث إن المفاد التصوري ليس فيه ما يدل على إرادة التهديد، فسوف يُقال: إنه لا يريد التهديد جدًّا، وبهذا يتضح أن الوجه الثالث ليس إلا تقريراً ثانياً للوجه الثاني، والسيد الهاشمي ذكره كوجه مستقل، والشيخ حسن عبد الساتر ذكره كتقرير آخر، فقد قال: (وإن شئتُم قلتم بتعبير آخر...) (١).

(١) بحوث في علم الأصول تمهيد في مباحث الألفاظ: ج ٤ ص ١٢٢.

تحديد المعنى الوضعي لصيغة الأمر:

الأمر الرابع: في تحديد المعنى الوضعي لصيغة الأمر، فقد ذكرنا سابقاً أن صاحب الكفاية رحمته الله ذكر أن صيغة (افعل) موضوعة للطلب، وإذا تتبعنا كلمات شراح الكفاية والأعلام الذين جاؤوا بعده نجد كلامين في تفسير نظريته رحمته الله:
الكلام الأول: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله يرى صيغة الأمر موضوعة لإيجاد الطلب الإنشائي.

الكلام الثاني: إن صاحب الكفاية رحمته الله يرى صيغة (افعل) موضوعة لنفس معنى كلمة الطلب التي هي اسم، ولكن أخذ في وضع صيغة (افعل) للطلب قيد استعمال هذه الصيغة في معناها فيما إذا قصد به إيجاد الطلب، فيكون مفاد هيئة (صل) هو طلب الصلاة المراد به إيجاد الطلب الإنشائي، وقد خالف من جاء بعد صاحب الكفاية رحمته الله في معنى صيغة (افعل)، ونريد هنا أن نستعرض بعض أنظار المحققين المتأخرين عن صاحب الكفاية رحمته الله.

تنبيهات في مدلول صيغة الأمر:

وقبل بيان الأقوال أذكر بعض الأمور التنبيهية، والتي ينبغي أن تراعى في تحديد المعنى الوضعي لصيغة (افعل):

التنبيه الأول: هو إننا ذكرنا - فيما سبق - أن صيغة الأمر ك(افعل) تستعمل في معناها الوضعي في جميع الموارد، فالمعنى الوضعي على مستوى الإرادة الاستعمالية والتفهيمية محفوظ حتى في مورد الإرشاد، أو التهديد، أو

العجز، وإنما المتخلف هو الإرادة الجديّة للبعث والتحريك، أو قل: المراد الجدي، ففي مورد التعجيز - مثلاً - لا توجد إرادة جديّة للبعث والتحريك، ولكن المعنى الوضعي للصيغة محفوظ، ولهذا لا نشعر بالمجازيّة في قول تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾^(١)، وكذلك الأمر في مورد التهديد الذي تكون الصيغة فيه متعلقة بالمبغوض، كما في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾^(٢)، فإننا لا نشعر بالمجازيّة، وهذا يدل على استعمال الصيغة فيما وضعت له، وكذلك الأمر في مورد الهزل، فإن الهازل إذا استعمل صيغة (افعل) مع عدم إرادة المعنى الاستعمالي جدّاً؛ لا يكون استعماله استعمالاً مجازياً، وهذا يدل على انحفاظ المعنى الوضعي.

التبنيه الثاني: هو إننا لا نشعر بالمجازيّة فيما إذا استعملت صيغة (افعل) في مورد الدعاء، وهو الطلب الصادر من الداني إلى العالي، فضلاً عن موارد الالتماس والطلب الصادر من المساوي، ففي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾^(٣)، وقوله ﷻ: ﴿رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا﴾^(٥)،

(١) سورة البقرة: آية ٢٣.

(٢) سورة فصلت: آية ٤٠.

(٣) سورة آل عمران: آية ١٤٧.

(٤) سورة الدخان: آية ١٢.

(٥) سورة المائدة: آية ١١٤.

وأمثال ذلك من الموارد التي تستعمل فيها صيغة (افعل) من الداني؛ لا نشعر بالمجاز، وهذا يدل على انحفاظ المعنى الوضعي لصيغة (افعل) حتى في مورد الطلب من الله ﷻ.

التبنيہ الثالث: لا بد من استبعاد قول المشهور في حقيقة الإنشاء وعلاقة صيغة (افعل) بمعناها، وهو أن الهيئة تكون توجد وتحقق المعنى؛ فإن مبنى المشهور غير صحيح، وقد تقدم - فيما سبق - بيان أن علاقة الهيئات التامة والناقصة بالمعنى علاقة تصوريّة، والوجود الإنشائي لا يوجد باللفظ، وإنما هو اعتبار يوجد باعتبار المعبر، سواء كان الاعتبار شخصياً أم عرفياً أم شرعياً.

التبنيہ الرابع: هو إن الصيغة ليست موضوعة لمعنى اسمي مستقل في المفهوميّة في عالم الذهن، وإنما هي موضوعة لمعنى حرفي رابط حقيقته الربط بين المفاهيم، ولولا وضع الهيئة لمعنى رابط لم يتحقق الربط في الجمل والمفردات المشتملة على هيئة، كما في كلمة (ذهب)، فإن الفعل الماضي يشتمل على هيئة (فَعَلَ)، وعلى المادة، وهي (الذهاب) في المثال، ونفهم عند سماع كلمة الفعل الماضي (ذهب) مفهوماً مترابطاً، وهو صدور الحدث - وهو مدول المادة - من الفاعل وليكن الفاعل (الذات ما)، وهي الذات المبهمّة، ولولا وضع الهيئة (فَعَلَ) لنسبة رابطيّة بين الذهاب و(ذات المبهمّة) لما حصل معنى مترابط من جملة (ذهب زيد)، وما ذكر أن صاحب الكفاية ذهب إليه - في أحد

تفسيري كلامه - من أن الموضوع له هيئة الفعل موازٍ للمعنى الاسمي لكلمة (صدور) في هيئة الفعل الماضي، أو (الطلب) في هيئة فعل الأمر مع أخذ قيد في العلاقة الوضعية، وهو النظر إلى المعنى على أنه يراد إنشاؤه في صيغة (اذهب)، أو يراد الإخبار عنه في هيئة (ذهب) أو أخذ اللحاظ الآلي في وضع الهيئتين؛ لا يكفي لتخريج هذا الترابط الذي نُدرکه؛ لأن لحاظ الآلية إنما يتصور في مقام الاستعمال من متكلم ملتفت، مع أننا نشعر بالترابط حتى لو صدرت جملة (اذهب أنت) أو (ذهب زيد) من نائم، أو من جدار.

فهذه هي التنبهات، وعلى ضوءها سوف نستبعد ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من وضع صيغة (افعل) للمعنى الذي وضعت له كلمة (الطلب) إن كان هذا رأيه، وكذلك سنستبعد رأيه بناء على التفسير الثاني، وهو أن صيغة (افعل) توجد الطلب الإنشائي.

الأقوال في المسألة:

وبهذا نصل إلى الأقوال التي قيلت بعد صاحب الكفاية رحمته الله:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته الله، وهو وضع صيغة الأمر للنسبة الإيقاعية، فقد قال رحمته الله: (وأما صيغة الأمر فهي دالة على النسبة الإنشائية الإيقاعية فقط)^(١)، وقال: (فإن ما تستعمل فيه الصيغة في مورد الوجوب

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٣٤.

والاستحباب ليس إلا النسبة الإيقاعية^(١)، فهو ﷺ يرى وضع الصيغة للنسبة الإيقاعية، وهذا يعني أنه يراها لمعنى رابط، ومعنى النسبة الإيقاعية هو: إيقاع الفعل في عهدة وذمة المكلف، ولكن بإيقاع نسبي حرفي.

القول الثاني: هو قول السيد الخوئي ﷺ وهو قريب من قول الميرزا النائيني ﷺ، فقد قال ﷺ: (قد عرفت فيما مر أن ما استعملت فيه صيغة الأمر ليس هو إيقاع المادة على المخاطب، بل الصيغة إنما تستعمل في إبراز كون المادة على عهدة المكلف وذمته)^(٢).

والفرق بين قوله وقول المحقق النائيني ﷺ هو: إن المحقق النائيني يرى علاقة الصيغة بالمعنى علاقة تصويرية، والمعنى هو نسبة إيقاعية، أي: نسبة إيقاع الفعل وجعل الفعل في العهدة، ففي (صل) الهيئة موضوعة لنسبة إيقاع الصلاة وجعل الصلاة في عهدة المكلف.

وأما السيد الخوئي ﷺ فحيث بنى على مسلك التعهد في الوضع، ويرى أن الموضوع له في جميع الألفاظ هو قصد التفهيم، ويرى أن حقيقة الإنشاء ليس إلا إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية؛ فهو يرى أن صيغة الأمر موضوعة لإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، وهو جعل الفعل واعتبار الفعل في عهدة المكلف، فالموضوع له هو إبراز هذا الأمر النفساني، وليس مفهوم النسبة

(١) المصدر: ص ١٤٢.

(٢) المصدر: ص ١٤٥.

الإيقاعية، كما يقول أستاذه المحقق النائيني رحمته الله.

ويختص مسلك السيد الخوئي رحمته الله بمناقشة أصل مبناه في الوضع، وتوجد إشكالات مشتركة:

الإشكال الأول: هو إنه لا يتبادر إلى الذهن عند سماع صيغة الأمر مفهوم النسبة الإيقاعية، أو جعل الفعل في عهدة المكلف، فما ذكره لا يتبادر إلى الذهن بالوجدان، ومن الواضح أن هذا الإشكال ليس له اعتبار إلا عند من يدرك مثل هذا الوجدان، فالذي يشاركنا في وجدان عدم تصور جعل الفعل في العهدة، أو إيقاع الفعل في الذمة؛ سيكون هذا الإشكال عنده تاماً، وإلا - كما إذا كان يجد دلالة الصيغة على النسبة الإيقاعية أو جعل الفعل في العهدة - فإنه سوف يقول: إذا كان هذا مجرد وجدان فيقابلة وجدان، فلهذا لا بد من ذكر تنبيه لتقريب وجود هذا الوجدان، وهذا ما يتضح - إن شاء الله - في الإشكال الثاني.

الإشكال الثاني: وهو ما ذكرناه في التنبيه الثاني من التنبيهات الأربعة، وهو إننا لا نشعر بالمجازية في مورد استعمال صيغة الأمر في الدعاء، فإذا قلنا: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾^(١) لا نشعر بالمجازية مع أنه لا معنى لأن يُقال: بأن العبد في دعائه يعتبر الفعل في عهدة المولى رحمته الله، أو يوقع الفعل في ذمته، وحيث إن المراد الاستعمالي محفوظ في هذه الموارد إذ لا نشعر

(١) سورة آل عمران: آية ١٤٧.

بالمجازية؛ فلا بد أن يُقال : بأن المعنى الوضعي ليس هو النسبة الإيقاعية أو إبراز جعل الفعل في العهدة، وعدم الشعور بالمجازية منه على أننا لا يتبادر إلى ذهننا مفهوم النسبة الإيقاعية أو جعل الفعل في العهدة إذا سمعنا صيغة (افعل).

وقد ذكر السيد السيستاني رحمته الله هذا الإشكال بقوله: (بالإضافة إلى أن الصيغة يلاحظ توفرها في السؤال والاستدعاء، كما في الدعاء، ولا معنى لاشتغال الذمة في مجال الدعاء والسؤال)^(١).

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله من أن هذا تفسير للمعنى بما هو معقد على المجتمعات البدائية، فإن اعتبار الذمة والعهدة يناسب المجتمعات المتطورة، بينما صيغة الأمر موضوعة لمعنى متداول حتى عند المجتمعات البدائية^(٢).

وهذا الإشكال مبني على تعقيد فكرة جعل الشيء في الذمة أو العهدة بنحو لا يتصور وجودها في المجتمعات العربية حال نمو اللغة، ووضع الصيغة^(٣).

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٣.

(٢) المصدر ص ٣٦٢.

(٣) وقد يُقال: إن ملاحظة تاريخ التشريعات البشرية، وما ذكره علماء القانون في ذلك؛ تفيد وجود تشريعات ترتبط بالذمة والعهدة ترجع إلى تاريخ الإنسان القديم، ومن أهم الأبحاث في هذا بحث الإثراء بلا سبب، فقد قال الدكتور عبد الرزاق السنهوري: (لعلها - قاعدة الإثراء - أول

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد السيستاني (حفظه الله) - أيضاً - وهو إننا نلاحظ أحياناً أخذ اشتغال الذمة موضوعاً للوجوب لـ(افعل)، فيقال: (حيث إن ذمتك مشغولة بالحج فيجب عليك الحج)، أو: (حيث إن ذمتك مشغولة بالصلاة فصل)، وهذا يدل على المغايرة^(١).

مصدر ظهر للالتزام في فجر التاريخ) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد: ج ٢ ص ١٢٤٧، ويبيّن وجود تطبيقات متعددة لهذه القاعدة في القانون الروماني، وبعضها يرتبط بتضمين ما تلف. وإذا رجعنا إلى تاريخ اللغة العربيّة والحضارات الحافة بنموها وتطورها؛ نجد أنها لم تكن ضاربة في القدم بشكلها الموجود في فجر ظهور الإسلام، فقد كانت لهجات مختلفة وتتطور، حتى أن نقش النخاعة الذي هو شاهد على قبر امرئ القيس، والذي يعود إلى ٣٢٨م، وهو قبل ولادة النبي ﷺ بـ(٢٤٣ سنة)؛ كان مكتوباً بالنحو التالي: (قي نفس مر القيس بر عمرو ملك العرب كله ذو إسر التاج)، والمعنى كما قيل: (هذا جسم امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلها، الذي عقد التاج).

وقد ذكر بعض علماء تاريخ اللغة أن أصل العربيّة اللغة الساميّة التي تفرعت إلى عدة لغات، فقد انشعبت إلى ساميّة شريقيّة، وغربيّة، وانقسمت الساميّة الشريقيّة إلى عدة لغات منقرضة، مثل الأكادية، والبابلية، والآشورية، بينما تحولت الساميّة الغربيّة إلى الساميّة الوسطى ومنها العبريّة، والجنوبيّة، ومنها الأثيوبيّة، ولغة جنوب شبه الجزيرة العربيّة التي عدت لغة مستقلة، وأهلها في سبأ وهمدان وحيمر أهل تمدن، واختلف في اللغة العربيّة هل هي من تشعبات لغات الجنوب أم اللغة الوسطى، كالعبريّة.

وعلى كل حال، فإن العربيّة محاطة في شأها وجنوبها بدول متمدنة، كحضارات العراق القديمة شمالاً، ومعين التي كانت تقريباً ١٥٠٠ ق م، وحضرموت التي كانت تقريباً ١٠٢٠ ق م، وقتبان التي كانت تقريباً ١٠٠٠ ق م، وسبأ التي كانت تقريباً ٨٠٠ ق م جنوباً، وعليه فليس من المستبعد نشوء اللغة العربيّة أو بعض مفرداتها في ظل مستوى من الوعي البشري أنتج مفهوم الذمة والعهد. نعم، دعوى وضع صيغة الأمر لها محل تأمل؛ للإشكالات الأخرى.

(١) تقريرات في علم الأصول ج ٤ ص ٣٦٤.

ولست أدري لماذا ذكر أخذ اشتغال الذمة موضوعاً للوجوب؛ فإن الوجوب عند المحقق النائيني والسيد الخوئي رحمهما الله ليس مدلولاً للصيغة، وإنما هو حكم عقلي.

وأما قوله بأن قول: (حيث إن ذمتك مشغولة بالصلاة فصل) يدل على المغايرة؛ فهذا يتوقف على صحة هذا القول عند العلمين، فقد يقولان: إن معناه الإخبار عن اشتغال الذمة، ثم إنشاء ذلك بالصيغة، وليس أحدهما موضوعاً للآخر، وعد (حيث إن ذمتك مشغولة بالصلاة) موضوعاً لـ(صل) غير صحيح، وسببه الأئس بالرأي القائل بأن الصيغة موضوعة للتحريك والبعث أو الطلب.

القول الثالث: ما ذهب إليه الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله، وهو إن صيغة (افعل) موضوعة لتحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس، فقد قال رحمته الله: (هيئة (افعل) موضوع لأن تحكي عن حقيقة الإرادة الموجودة في النفس، فإذا قال المتكلم (اضرب زيداً) وكان في النفس مريداً لذلك فقد أعطت الهيئة المذكورة معناها، وإذا قال ذلك ولم يكن مريداً واقعاً فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها)، وكلامه رحمته الله ظاهر في أن الصيغة موضوعة لحكاية وجود الإرادة في النفس، والمقصود بالإرادة إرادة المادة كالضرب في المثال الذي ذكره، وهو (اضرب زيداً)، فإن هيئة (افعل) الداخلة على الضرب

هنا تدل على إرادة الضرب، وهذا في روجه يتحد مع قول السيد الخوئي رحمته الله وهو إن الصيغة موضوعة لإبراز أمر نفساني، ولكن يوجد فرق في الأمر النفساني، فإن الشيخ الحائري رحمته الله يرى الأمر النفساني إرادة المادة، بينما السيد الخوئي رحمته الله يرى الأمر النفساني جعل الفعل في العهدة، ولا يرد على الشيخ الحائري رحمته الله الإشكال الثاني من الإشكاليين اللذين ذكروناهما على قول السيد الخوئي رحمته الله، وهو عدم الشعور بالمجازية في مورد استعمال العبد للصيغة في خطابه لله ﷻ، فإن السيد الخوئي رحمته الله لما ذكر أن الصيغة بمعنى إبراز جعل الفعل في العهدة سُجل عليه أن هذا لا معنى له في مورد قول العبد لله: ﴿اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا﴾؛ فإنه لا معنى لأن يجعل الفعل في عهدة الله ﷻ، وأما الشيخ الحائري رحمته الله فقد اختار أن معنى الصيغة هو إبراز إرادة الفعل، وهذا أمر معقول في دعاء العبد، فإنه إذا قال لله ﷻ (اغفري) فهو يُبرز إرادة المغفرة.

نعم، يرد على قول الشيخ الحائري رحمته الله إشكال آخر، وهو: إن هذا القول مخالف للمنبه الأول الذي ذكرناه، وهو أن الصيغة تحافظ على معناها الوضعي في جميع الاستعمالات حتى في مورد عدم إرادة البعث والتحريك أو عدم إرادة المعنى الوضعي جدًّا، وإنما إرادة التعجيز، فإنه في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(١) لا نشعر بوجود مجازية، مع أن المراد الجدي ليس هو الإتيان بمثل القرآن الكريم الذي هو مفاد المادة، كيف وهو غير مقدور للمخاطبين؟! وإنما

(١) سورة البقرة: آية ٢٣.

المراد الجدي هو التعجيز، فمع عدم وجود إرادة متعلقة بالمادة لا نشعر بوجود مجازية في هذا الاستعمال.

بينما على رأي المحقق الشيخ عبد الكريم الحائري رحمته الله - وهو أن الصيغة موضوعة للدلالة على إرادة المادة بنحو لو قال المتكلم: (اضرب زيداً) ولم يكن مريداً واقعاً فلهيئة ما استعملت في معناها - لا بد من القول بالمجازية، والأمر كذلك في مورد الهزل، فإن من قال (افعل) هزلاً، لا نشعر بأن استعماله مجاز وفيه عناية، وإن كان لا توجد عنده إرادة جدية، بأن كشفت القرائن الحالية على أنه في مقام الهزل، وعلى قول الشيخ الحائري لا بد أن يلتزم بالمجازية.

إذن، هذا القول يتنافى مع عدم المجازية في مورد استعمال الصيغة مع عدم الإرادة الجدية للمادة في مورد التهديد، والتعجيز، والامتحان، والاعتذار، وغير ذلك من الموارد، فهو لا ينسجم مع المنبه الأول.

بيان رأي الشهيد الصدر رحمته الله:

القول الرابع: وهو جملة من المحققين، منهم المحقق الإيرواني رحمته الله (١)، والمحقق العراقي رحمته الله (٢)، والشهيد الصدر رحمته الله (٣)، والسيد السيستاني رحمته الله (٤) وهو

(١) وقد عبّر رحمته الله بتعبير: (بعث خارجي نحو الفعل المدلول عليه بإدته، فهي بالوضع نازلة منزلة البعث والعضلات بالجوارح) الأصول في علم الأصول: ص ٥١.

(٢) المقالات: ج ١ ص ٢٢١.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٤٩.

(٤) تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٣٦٤.

القول بوضع صيغة الأمر للنسبة الإرساليّة، أو النسبة التحريكية، أو النسبة الدفعيّة، وغير ذلك من التعبيرات التي يراد منها معنى واحد، ونقتصر هنا على بيان ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله، وذلك ضمن نقاط - تقدم بيان بعضها في بحث الخبر، والإنشاء، ومفاد الجمل الخبرية والجمل الإنشائية، لهذا نتحدث فيها على نحو الاختصار:-

النقطة الأولى: قسم السيد الشهيد رحمته الله النسب إلى قسمين:

القسم الأول: النسب الحقيقية، وهي: التي يكون لها وجود في الذهن، بأن تأتي كمفهوم مغاير للطرفين في عالم الذهن، وهذا كما في نسبة الجملة الفعلية: (ذهب زيد)، فإن هيئة هذه الجملة موضوعة لنسبة تربط بين مفاد (ذهب) الذي هو فعل ماضٍ، وبين مفاد (زيد)، ومفاد (ذهب) هو: ذهاب ملحوظ صادر من ذات ما، وهذا مفاد أفرادي، فإذا قيل: (ذهب زيد)، وتشكلت الجملة الفعلية التامة بإضافة المسند إليه - وهو (زيد) - تحصل إفادة تامة من هيئة تامة، وهو هيئة الجملة ككل، وهذه الإفادة تعني أن الذات التي لوحظ الذهاب صادراً منها هي ذات (زيد)، وسوف يأتي - إن شاء الله - بيان أكثر لمعنى الجملة الفعلية أو مفاد هيئة الجملة الفعلية، ولكن ما نريد قوله الآن هو إن النسبة التامة بين الذات التي لوحظ الذهاب صادراً منها و(زيد)؛ نسبة ذهنيّة لها، وجود في الذهن؛ لأن الذات - التي لوحظ صدور الذهاب منها - و(زيد) شيء واحد في الخارج، فلا يمكن أن يكون موطن هذه النسبة

هو الخارج؛ إذ لا توجد نسبة في الشيء الواحد، فلا بد أن يكون حينئذٍ موطن هذه النسبة هو الذهن، من هنا ذكر الشهيد رحمته الله أن هذه نسبة حقيقية، أي: لها وجود في الذهن.

القسم الثاني: النسبة التحليلية الناقصة، وهي: النسبة التي تكون في الخارج فقط، ولا وجود لها في الذهن حقيقة. نعم، الذهن يتصور مفهوماً واحداً أفرادياً، ثم يجلله، فيظفر بثلاثة مفاهيم، وأحد هذه المفاهيم الثلاثة مفهوم النسبة، فيجعل النسبة التي ظفر بها بعد التحليل حاكية عن النسبة الخارجية التي لا تأتي بذاتها وحقيقتها إلى الذهن، وهذا كما في نسبة (ذهب)، أي: النسبة التي وضعت لها هيئة الفعل الماضي، فإن هذه النسبة هي النسبة الصدورية، والتي تفيد صدور الذهاب من فاعل ما، ومن الواضح البين أن ما يصدر منه الذهاب ليس مفهوم الفاعل، فإن صورة الفاعل في الذهن ليست علة تحقق الذهاب، وإنما العلة واقع الفاعل بالحمل الشائع، فلا معنى للقول بوجود نسبة صدورية حقيقية في عالم الذهن بين مفهوم الذهاب الذي هو مدلول المادة و(ذات ما) التي هي العلة؛ فإن المفاهيم كصفات عارضة للنفس، ولا عليّة ولا صدور بينها.

من هنا ذكر الشهيد رحمته الله في إحدى فرضيتين يأتي بيانها - إن شاء الله - أن هيئة الفعل موضوعة لتخصيص مفاد المادة، والذي هو في مثلنا الذهاب، ومعنى (ذهب) هو ذهاب ملحوظ بها هو صادر من ذات ما، وهذا مفهوم

أفرادي، لا يصح السكوت عليه.

نعم، يُحلله الذهن إلى مفاهيم ثلاثة (مفهوم الذهب، والنسبة، وذات ما)، وبعد تحليل الذهن وظفره بمفهوم النسبة تتحقق نسبة ذهنية تكون حاكية عن النسبة الخارجيّة، ولكنها في ذاتها النسبة الخارجيّة؛ لأن حقيقة النسبة الخارجيّة تتقوم بالطرفين الموجودين في الخارج، بينما هذه النسبة تتقوم بطرفين موجودين في الذهن، وهذا الكلام تقدم بيانه مفصلاً، ولهذا نمر عليه مروراً سريعاً.

النقطة الثانية: ذكر السيد الشهيد^{عليه السلام} أن في وضع هيئة الفعل، كالفعل

الماضي - وهو الذي سوف نمثل به هنا - فرضيتين^(١):

الفرضية الأولى: أن يُقال بوضع (ذهب) - مثلاً - للنسبة الصدوريّة التي هي نسبة ناقصة لا وجود لها إلا في الخارج، وتأتي في الذهن كمفهوم واحد أفرادي، فيقوم الذهن بعملية التحليل ويظفر بالنسبة الصدوريّة التحليلية بالنحو الذي تقدم شرحه، فيكون مفاد (ذهب) هو ذهبٌ صادر من ذات ما - مثلاً - أو ما يقرب منه، فإذا جُعل فعل (ذهب) في جملة (ذهب زيد) فإنه توجد هيئة تامة موضوعة لنسبة تصادقيّة بين ما صدر منه الذهب و(زيد).

وهذه الفرضيّة تواجه مشكلة، وهي: كيف تكون هيئة (ذهب) موضوعة للنسبة مع أن النسبة تتقوم بوجود طرفين، وفي (ذهب) لا يوجد إلا الهيئة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٧.

الموضوعة للنسبة الصدوريّة - بحسب هذه الفرضيّة - والمادة التي هي الذهب، ولا يوجد طرف آخر غير الذهب يكون مع الذهب مقوماً للنسبة، مع أن النسبة لا تقوم إلا بطرفين؟!!

وعالج السيد الشهيد^{عليه السلام} هذه المشكلة بتحديد المقصود من وضع هيئة (ذهب) للنسبة، فذكر أن المقصود ليس الوضع لنسبة قائمة بطرفين، وإنما لنسبة قائمة بطرفٍ واحد، فإن المقصود من وضع هيئة (فَعَلَ) إفادة كيفية تصوّريّة في لحاظ الذهن لمدلول المادة التي تدخل عليها هذه الهيئة، والذي هو في مثالنا الذهب، فإن الذهن تارة يلحظ الذهب بما هو صادر من ذات ما، وهذه هي نسبة الذهب إلى الفاعل، وأخرى يلحظ الذهب بما هو واقع، أو حال في شيء ما، وهذه هي نسبة الذهب إلى المفعول، ولحاظ الذهب بما هو صادر معنى حرفي غير مستقل، وإنما هو قائم بنفس الذهب، كما أنه لا يزيد عن مفهوم الذهب بمعنى، بل هو تعامل ذهني خاص مع مدلول المادة الذي هو الذهب، وهذا نظير (لام) التعريف في (الرجل)، فإنه لا يضيف (اللام) معنى زائداً على مفهوم الرجل، كما في إضافة (في) في جملة (النار في الموقد) معنى زائداً على مفهوم (النار)، وهو الظرفيّة، وإنما (اللام) تفيد لحاظ مفهوم الرجل بلحاظ خاص، وهو التعيين.

وهذا العلاج الذي ذكره السيد الشهيد^{عليه السلام} وُلد مشكلة ثانية، وهي: إن هيئة الفعل (ذهب) إذا كانت تفيد لحاظ المعنى الإسمي للمادة بلحاظ ذهني،

ولا تضيف معنى إلى المادة، فسوف يكون حال الفعل (ذهب) كحال المصدر (ذهاب)، فإن كل واحد منهما معناه هو المعنى الاسمي للمادة، والهيئة لا تضيف شيئاً، وإنما تفيد لحاظ الذهن بكيفية خاصة لمفاد المادة، مع أننا نُدرك وجود فرق بين مفاد (ذهب) - الذي هو الفعل الماضي - ومفاد (ذهاب) - الذي هو المصدر - فإن المصدر يصح أن نحكم به، ونحكم عليه، فنقول: (هذا ذهابٌ)، و(الذهاب فوت الفرصة)، ولا يصح ذلك في الفعل فلا تقول: (هذا ذهب)، و(ذهب فوت الفرصة)، وهذا الفرق الذي تُدركه لا يمكن أن يُخْرَجَ بما ذكره السيد الشهيد رحمته الله من أن مفاد هيئة الفعل لحاظ الذهاب بكيفية خاصة فقط؛ فإن هذا محفوظ في المصدر، ومع ذلك اختلف الفعل عن المصدر.

وعالج السيد الشهيد رحمته الله هذه المشكلة بأن الفرق بين الفعل والمصدر - أيضاً - في كيفية اللحاظ، ففي المصدر يشكل مفاد الهيئة ومفاد المادة مجموعاً، وهو الذهاب الملحوظ صادراً من ذات ما بحيث يكون الركن في هذا المفهوم المجموعي هو مدلول المادة، وبحسب تعبير السيد الشهيد رحمته الله: يكون المفاد هو الذهاب، ولكن بوجه مخصوص، والذهاب إذا كان هو الركن، وهو معنى اسمي؛ فإنه سوف يصح حينئذ أن يكون ما مفاده ركنية الذهاب محكوماً به ومحكوماً عليه، وأما في الفعل (ذهب) فيشكل المجموع من الهيئة والمادة مفاداً مجموعياً هو (صدرور الذهاب من ذات ما) بحيث يكون مفاد الهيئة - وهو النسبة الصدورية - هو الركن، وبحسب تعبير السيد الشهيد رحمته الله: يكون

المتحصل هو الوجه المخصوص للمادة، لا المادة بوجه مخصوص، كما في المصدر^(١)، وحيث إن مدلول الهيئة مدلول حرفي لا استقلال له، وقد صار هو الركن؛ فلا يكون ما يدل عليه - وهو هيئة الفعل - محكوماً به، ومحكوماً عليه، وبهذا يكون التعبير الدقيق في الفرق بين مفاد المصدر ومفاد الفعل هو أن يُقال: مفاد (ذهاب) الذي هو المصدر ذهابٌ لوحظ بها هو صادر من ذات ما، وأما (ذهب) فمفاده صدور ذهابٍ من ذات ما، وسوف يأتي - أيضاً - زيادة توضيح وبيان لمراده عليه السلام، فإن كلامه هذا في علاج المشكلة الثانية ولّد مشكلة ثالثة، وهي: كيف يكون مفاد (ذهب) صدور الذهاب من فاعل ما بحيث يكون الركن هو مفاد الهيئة مع أن مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي تابع للمادة؟!!

وعالج السيد الشهيد عليه السلام هذه المشكلة بأن المقصود ليس إضافة صيغة الفعل لمعنى زائد على مفاد المادة يكون هو الركن والمحور في المعنى المجموعي للمادة والهيئة، وإنما المقصود هو أن مفاد المادة - وهو الذهاب - يُمكن أن يلاحظه الذهن بكيفيتين:

الكيفية الأولى: أن يلحظ الذهن الذهاب من نفسه أولاً، ثم ينتقل إلى كونه صادراً من ذات ما، وهذا مفاد هيئة المصدر، وهذا معنى (أن ذهاب هو ذهاب ملحوظ بما هو صادر من ذات ما).

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣٠٩.

الكيفية الثانية: أن يلحظ الذهن الذهاب من حيث صدوره وبما هو صادر من الفاعل أولاً، ثم ينتقل إلى ذاته، وهذا هو مفاد هيئة الفعل الماضي، وهذا نظير أن نلاحظ صورة مرسومة على الجدار، فإننا تارة نلاحظ هذه الصورة أولاً من اليمين ومنتقل إلى اليسار، وأخرى من اليسار، ومنتقل إلى اليمين، وفي كلا الحالتين لا يوجد تعدد في ذات الصورة، كما أن الصورة لا يُضاف إليها شيء، وإنما كيفة لحاظ الذهن اختلفت، فالنسبة بين النظرتين من حيث ذات الصورة المرسومة واحدة. نعم، كل نظرة وجدت فيها كيفة لحاظ تختلف عن كيفة اللحاظ الموجودة في النظرة الأخرى، ولهذا تكون النسبة بين النظرتين نسبة التباين، وليست نسبة الأقل والأكثر، والأمر كذلك في لحاظ الذهاب الذي هو معنى واحد، فإن مفاد المادة في ذاته واحد محفوظ، غاية ما هنالك هو إن هذا المعنى الواحد تارة يلحظ في نفسه أولاً، ويُنتقل إلى صدوره عن الفاعل، وأخرى يُلاحظ بما هو صادر من الفاعل، ثم يُنتقل إلى نفسه، وليست النسبة بين هذين اللحاظين نسبة الأقل والأكثر، وإنما هي نسبة التباين، ووضعت هيئة الفعل لإفادة لحاظ الذهاب بما هو حادث صادر أولاً، وهذا سبب عدم صحة الحكم على الفعل وعدم صحة الحكم به، بينما وضعت هيئة للذهاب الملحوظ في نفسه أولاً، ثم يُنتقل إلى كونه صادراً من ذات ما، وحيث إنه لوحظ أولاً مفاد المادة، ومفاد المادة معنى اسمي؛ صار المصدر قابلاً لأن يُحكم به، ويُحكم عليه.

وخلاصة هذه الفرضية هي: إن هيئة الفعل موضوعة لنسبة ناقصة تحليلية، وهي في الفعل الماضي النسبة الصدورية، وكذلك الأمر في الفعل المضارع، وأما فعل الأمر فسوف يأتي الحديث فيه، والنسبة التامة التصادقية تستفاد من هيئة الجملة الفعلية التي تتشكل بإضافة المسند إليه، كما في جملة: (ذهب زيد)

الفرضية الثانية: أن يُقال بأن هيئة الفعل ليست موضوعة للنسبة الصدورية - كما يُقال في الفرضية الأولى - وإنما هي موضوعة لنسبة تصادقية تامة، ومفادها (هذا ذاك)، ولكن هذه النسبة التصادقية التامة تكون بين مفاد المادة الذي هو الذهاب في (ذهب) وبين الذات التي صدر منها الذهاب، ومعنى (ذهب) هو إن الذهاب هو الفاعل، ومعنى (ضرب) هو أن الضرب هو الفاعل، وهكذا في جميع هيئات الفعل الماضي، أو الفعل المضارع، وأما هيئة الجملة الفعلية فيما إذا ذكر المسند إليه فهي ليست موضوعة لنسبة تامة، وإنما موضوعة لتعيين الفاعل، وأنه (زيد) في جملة (ذهب زيد)، وعلى هذه الفرضية لن تدل الجملة الفعلية (ذهب زيد) على النسبة الصدورية لا من حيث هيئة الفعل؛ لأنها تدل على النسبة التصادقية - وأن هذا ذاك - بين المادة والفاعل، ولا من حيث هيئة الجملة ككل؛ لأن الجملة ككل - وهي هيئة (ذهب زيد) - موضوعة لتعيين الفاعل الذي دلت هيئة الفعل على أنه هو الذهاب.

وهذا قد يُثير إشكالاً على هذه الفرضية: وهو إننا نفهم الصدور من جملة (ذهب زيد)؛ فإن الذي يتبادر إلى الذهن هو صدور الذهب من زيد، فكيف لا تدل الهيئتان على النسبة الصدورية؟! لا

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام على هذا الإشكال بأنه يمكن أن نفترض أن المادة في بعض الموارد هي التي تفيد معنى الصدور؛ لخصوصية فيها، أو يُقام برهان على ذلك يُخرجه من عالم الافتراض المحض، وذلك بأن يُقال إن الهيئة لا تدل على النسبة الصدورية؛ لأنها موضوعة بوضع نوعي واحد من دون أخذ خصوصية المواد المختلفة، فالهيئة في جميع المواد تدل على معنى واحد، ومع ذلك نحن نلاحظ أن المواد مختلفة من حيث إفادتها للصدور، فتارة يكون تحقق المادة على نحو الصدور، وهذا كما في (ضرب)، و(ذهب)، وثانية يكون على نحو الحلول، كما في (مرض)، و (علم)، وثالثة لا يكون على نحو الصدور، ولا على نحو الحلول، وهنا لم يذكر الشهيد مثلاً، ولكن يمكن أن يُقال ذلك في مثل (ساوي)، فإن التساوي منتزِع من هيئة بين (كم) و(كم)، فإذا لاحظنا زيداَ قد طال، وصار (كمه) مساوياً لـ (كم) غيره؛ ننتزِع من الهيئة الحاصلة بين (كم زيد) و(كم غيره) مفهوم المساواة، فالمساواة مفهوم منتزِع من الكم، وليس هو أمراً حالاً في (زيد) أو صادراً منه، وعليه فلا بد أن يُقال: إن هيئة الفعل الماضي لم توضع للنسبة الصدورية، وإلا لا نحفظ مفهوم الصدور في جميع الموارد، والذي يدل على الصدور هو مدلول المادة الذي

يختلف من مورد إلى مورد آخر، وبهذا دفع السيد الشهيد عليه السلام عن هذه الفرضية هذا الإشكال.

ولكن يبقى إشكال آخر، ولعله هو السبب وراء عدم قبول السيد الشهيد عليه السلام لهذه الفرضية الثانية، واختيار الفرضية الأولى - كما سوف يأتي بيانه إن شاء الله -.

والإشكال: هو إننا بالوجدان لا نفهم من (ذهب) أن مدلول المادة هو الفاعل، فإن النسبة التصادقية بين الذهاب والفاعل ليست مدلوله لهيئة الفعل الماضي والمضارع، فلا يوجد في الواقع هنالك اتحاد بين الذهاب والفاعل، ولا في عالم المفهوم عند سماع كلمة (ذهب)^(١).

كما أن النسبة التصادقية نسبة حقيقية موجودة في الذهن بوجود ثالث وراء الطرفين، وإذا قال المتكلم: (ذهب)، فقد أفاد هيئة، ومادة، ولا يوجد دال يدل على الطرف الثاني المقوم للنسبة التصادقية، ولا يمكن أن يُقال هنا بأن النسبة موضوعة لكيفية لحاظ، كما قيل في الفرضية الأولى؛ لأن النسبة التصادقية من النسبة المتقومة بطرفين، وليس مجرد لحاظ ذهني، فلعل هذا - والله العالم - هو السبب وراء عدم قبول السيد الشهيد عليه السلام للفرضية الثانية.

كان الكلام ولا يزال في بيان نظرية السيد الشهيد الصدر عليه السلام في المعنى

(١) نعم من المحتمل أن يكون مراد الشهيد عليه السلام من التصادق هنا ليس بمعنى (هذا ذاك)، وإنما بمعنى أن واقع الحدث متحقق في الفاعل، ولو بمعنى القيام الصدوري، لا الحلولي.

الوضعي لصيغة الأمر، وقلنا إننا نُبَيِّن ما ذكره عليه السلام ضمن نقاط:
والحاصل من هذه النقطة هو: إنه يوجد فرضيتان في المعنى الذي وضعت
له هيئة الفعل الماضي، والفعل المضارع:

الفرضية الأولى: هي أن يُقال بوضع هيئة الفعل الماضي - مثلاً - لنسبة
تحليلية ناقصة، وهي النسبة الصدورية، وتكون هيئة الجملة الفعلية التامة -
كهيئة جملة (ذهب زيد) - موضوعة للنسبة التصادقية.

الفرضية الثانية: أن يُقال بوضع هيئة الفعل الماضي للنسبة التصادقية،
والتي مفادها أن مدلول المادة هو الفاعل، أو الذات التي صدرت منها المادة،
وأما هيئة الجملة الفعلية ككل فهي موضوعة لتعيين الفاعل، وأن تلك الذات
التي تتصادق مع المادة هي الفاعل المذكور، كما في جملة (ذهب زيد) أو المقدر.
النقطة الثالثة: لا شك في وجود فرق بين مفاد الفعل الماضي والمضارع من
جهة، وبين مفاد فعل الأمر من جهة أخرى فيما إذا تشكلت جملة تشتمل على
هذه الأفعال؛ فإن الفعل الماضي والمضارع يقعان في جملة خبرية، وأما فعل
الأمر فيقع في جملة طلبية إنشائية.

وقد تقدم في أبحاث سابقة أن السيد الشهيد عليه السلام قسم الجمل الإنشائية إلى
قسمين:

القسم الأول: الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء، وذكر عليه السلام أن هذا
القسم من الجمل الإنشائية يختلف عن الجمل الخبرية في الوعاء الملحوظ، ففي

جملة (زيد عالم) توجد أطراف أربعة:

١- زيد.

٢- عالم.

٣- نسبة تصادقية بين زيد وعالم، مفادها (هذا ذاك).

٤- الوعاء الذي لوحظ فيه ثبوت النسبة التصادقية.

وقد ذكر الشهيد أن هذا الوعاء قد يكون وعاء الخارج، وقد يكون الذهن، وقد يكون نفس الأمر، وفي جملة (زيد عالم) الملحوظ النسبة التصادقية في وعاء التحقق، والذي قد يكون وعاء الخارج، وقد يكون وعاء الذهن أو نفس الأمر، فإذا دخلت أداة الاستفهام - مثلاً - وقيل: (هل زيد عالم؟) يكون دخول هذه الأداة مفيداً أن المتكلم لاحظ النسبة التصادقية بين (زيد) و(عالم) في وعاء آخر غير وعاء التحقق، وهو وعاء الاستفهام، فالفرق بين (هل زيد عالم؟) - والذي هو مفاد جملة إنشائية متمحضة في الإنشاء - وبين (زيد عالم؟) في الوعاء الذي هو الركن الرابع؛ إذ الوعاء في الجملة الاستفهامية عالم الاستفهام، بينما في الجملة الخبرية عالم التحقق.

القسم الثاني: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، كما في (أنت طالق) أو (بعت) الإنشائية، وهنا ذكر الشهيد رحمته أن الفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية ليس في الوعاء؛ فإن (بعت) الإنشائية مستعملة في النسبة التصادقية الملحوظة في وعاء التحقق، كما أن (بعت) الخبرية مستعملة كذلك

فيه، فوعاء التحقق محفوظ في الحالتين. نعم، الفرق في كيفية لحاظ الذهن للنسبة التصادقية، ففي (بعث) الخبرية ينظر الذهن إلى النسبة في وعاء التحقق، ولكن بما هي أمر ناجز ومتحقق لا يراد تحقيقه، وأما في (بعث) الإنشائية فيُنظر إليها في وعاء التحقق على أنها أمر يراد تحقيقه أو قل: في طور التحقيق والإيجاد.

وإذا اتضح انقسام الجملة الإنشائية إلى هذين القسمين، والفرق بين الجملة الإنشائية والخبرية فيهما؛ نأتي عند الفرق بين جملة (ذهب زيد) - والتي هي جملة خبرية - وبين جملة (اذب زيد) - والتي هي جملة إنشائية طلبية - فإن بين هاتين الجملتين فرقاً، فما هو نحو الفرق الواقع بين هاتين الجملتين، فهل الفرق في الركن الرابع، أو الفرق في كيفية لحاظ النسبة؟

وبعبارة أخرى: هل الفرق بينهما هو الفرق بين الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء والخبرية، أم الفرق هو الفرق الواقع بين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء وبينها نفسها إذا استعملت في مقام الإخبار؟

النقطة الرابعة: تقدم في النقطة الثانية أن السيد الشهيد عليه السلام ذكر في هيئة الفعل الماضي كـ(ذهب) فرضيتين^(١):

الفرضية الأولى: أن يُقال بوضع هيئة الفعل للنسبة الصدورية التي تفيد النظر إلى مفاد المادة - وهو الذهاب - كحدث صادر عن الفاعل بحيث يُنظر

(١) وما ذكره يجري في هيئة الفعل المضارع (يذهب) أيضاً.

إليه أولاً بما هو صادر، ثم يُنتقل إلى ذاته، وإذا ذكر المسند إليه وتحققت هيئة الجملة الفعلية التامة بأن قيل: (ذهب زيد) تكون هذه الهيئة دالة على النسبة التصادقية، فإذا بُني على هذه الفرضية، وقيل: إن هيئة (افعل) كهيئة الفعل الماضي (فَعَلَ) موضوعة للنسبة الصدورية، وهيئة الجملة الفعلية الطلية التامة - وهي (اذهب زيد) - تفيد نسبة تصادقية تامة بين الذات التي صدر منها الذهاب وبين (زيد)؛ فهنا سوف توجد نسبتان مشتركتان في جملة (ذهب زيد) وجملة (اذهب زيد):

النسبة الأولى: نسبة تحليلية ناقصة، وهي نسبة صدور الذهاب من ذات

ما.

النسبة الثانية: نسبة حقيقية تامة، وهي إن الذات التي صدر منها الذهاب هي ذات (زيد)، وهذا يعني أن أصل وجود هاتين النسبتين ليس هو الفارق بين الجملتين؛ لأن أصل وجود النسبتين محفوظ على حد سواء في الجملتين.

وهنا ذكر السيد الشهيد^(١) احتمالين في الفرق بين جملة (ذهب زيد) و(اذهب زيد) على هذا التقدير - وهو القول بأن هيئة الفعل موضوعة للنسبة الصدورية، وهيئة الجملة الفعلية التامة تدل على النسبة التصادقية -:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن الاختلاف الموجود بين الجملتين من قبيل الاختلاف الموجود بين الجمل الإنشائية المتمحضة في الإنشاء والجمل الخبرية،

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٣١١، ج ٢ ص ٤٨ و ص ٤٩.

أي: إن الفرق في الركن الرابع، والوعاء الذي لوحظت فيه النسبة التصادقية المفادة بهيئة الجملة الفعلية التامة، وهي مجموع (ذهب زيد)، ومجموع (اذهب زيد)، بأن تكون هيئة جملة (ذهب زيد) موضوعة للنسبة التصادقية الملحوظة في وعاء التحقق، بينما جملة (اذهب زيد) موضوعة للنسبة التصادقية الملحوظة في وعاء الطلب، وهذا هو السر وراء كون جملة (ذهب زيد) خبرية، وجملة (اذهب زيد) إنشائية، وعلى هذا الاحتمال لا فرق بين الفعل الماضي وفعل الأمر في النسبة الناقصة التحليلية، فالهيئتان موضوعتان للنسبة الصدورية، وإنما الفرق في هيئة الجملة التامة التي يقع فيها فعل الأمر تارة والفعل الماضي أو المضارع تارة أخرى.

وهذا الاحتمال غير صحيح عند الشهيد الصدر رحمته؛ لأنه يوجب أن لا ندرك فرقاً بين (اذهب) و(ذهب) إلا إذا وقع اللفظان في جملة، بأن أضيف زيد - مثلاً - فقيل (ذهب زيد) أو (اذهب زيد)؛ لأنه حينئذ سوف تتحقق الهيئة التامة التي تدل على النسبة التصادقية المختلفة من حيث الركن الرابع، وهو الوعاء، وأما قبل وضع الكلمتين في جملة فإننا لن ندرك فرقاً في معناهما؛ لأنه في الكلمتين من حيث المادة يوجد معنى الذهاب، ومن حيث الهيئة معنى النسبة الصدورية، فهناك اتحاد في المدلول، مع أننا ندرك أن هنالك فرقاً في معنى المفردتين بقطع النظر عن وقوعهما في جملة تامة.

الاحتمال الثاني: أن تكون النسبة الثانية - وهي النسبة التصادقية التامة،

والتي وضعت لها الجملة الفعلية التامة - واحدة في جملة (ذهب زيد) و(اذهب زيد)، فلا فرق من حيث النسبة التصادقية، فإن الملحوظ هو التصادق في وعاء واحد، وهو التحقق، وإنما الفرق في مدلول هيئة الفعلين، فإن الفعلين وإن وضعا لنسبة تحليلية ناقصة إلا أن هذه النسبة تختلف، ففي هيئة الفعل الماضي الموضوع له النسبة الصدورية، وأما في هيئة فعل الأمر فإن الموضوع له هو النسبة الإرسالية، ففي الفعل الماضي يكون المدلول هو صدور المادة من فاعل ما، وأما في فعل الأمر فالموضوع له هو إرسال ودفع المخاطب نحو المادة، ولكن ليس المقصود الإرسال والدفع بالمعنى الاسمي، وإنما بالمعنى الحرفي؛ لأن الهيئة حرف، وهي موضوعة لمعنى نسبي، وليست موضوعة لمعنى اسمي، وقد ذكر السيد الشهيد عليه السلام هنا أن دفع وإرسال وإلقاء شخص على شيء ما له فردان تكوينيان:

الفرد الأول: هو الفرد التكويني الحقيقي، كما إذا دفع عمرو بيده زيدا، فإنه بدفعه له لإخراجه - مثلاً - من المكان الذي هو فيه يحقق دفعاً حقيقياً في عالم الخارج.

الفرد الثاني: هو الفرد التكويني الادعائي، وهذا كما إذا دفع عمرو بيده زيدا نحو كتاب ليقرأ فيه، فإن الدفع نحو الكتاب دفع تكويني حقيقي، ولكن نحو القراءة ليس دفعاً حقيقياً، وإنما هو دفع ادعائي بتنزيل القراءة - التي هي متعلقة بالكتاب - منزلة الكتاب، وهنا ينتزع الذهن نسبة بين (زيد) المدفوع

دفعاً تكوينياً وبين القراءة والمطالعة في الكتاب، وهذه النسبة هي: النسبة الإرسالية، أو النسبة الدفعية، أو النسبة الإلقائية، أو النسبة التحريكية، فهذه عبارات متعددة يراد منها معنى واحد، وهو وضع صيغة (افعل) لهذه النسبة، فإذا قال المتكلم: (اذهب) فهو يفيد نسبة إرسالية، والغرض من إفادة هذه النسبة إيجاد تلك الحالة النفسية التي تتحقق في نفس زيد فيما إذا دفعه عمرو بيده نحو الكتاب لكي يطالع فيه.

هذا كله إذا بني على الفرضية الأولى في وضع هيئة الفعل. وأما إذا بني على الفرضية الثانية - وهي إن هيئة الفعل لم توضع للنسبة الناقصة، فلم توضع للنسبة الصدورية في هيئة الفعل الماضي، ولا للنسبة الإرسالية في هيئة فعل الأمر، وإنما هيئة الفعل وضعت لنسبة تصادقيه تامة، وأما هيئة الجملة الفعلية التامة ك (ذهب زيد) و(اذهب زيد) فهي موضوعة لتعيين الفاعل فقط - فذكر السيد الشهيد رحمته الله - أيضاً - احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون الفرق بين جملة (ذهب زيد) وجملة (اذهب زيد) ليس في هيئة الجملة ككل؛ لأن مفاد هيئة الجملتين واحد، وإنما الفرق في هيئة الفعل نفسه، وهو الفرق بين الجمل الإنشائية المتمحضة والجمل الخبرية، أي: يُقال بأن الفرق بين (ذهب) و(اذهب) مع وضع المفردتين لنسبة تصادقية تامة؛ هو: إن في هيئة (ذهب) الموضوع له النسبة التصادقية بين الذهاب والفاعل الملحوظة في وعاء التحقق، بينما في هيئة (اذهب) الموضوع له هو

النسبة التصادقية بين الذهاب والذاهب ولكن في وعاء الطلب.

الاحتمال الثاني: أن يكون الفرق - كما في الاحتمال السابق - في هيئة الفعلين، وأما في هيئة الجملة الفعلية ككل فهي موضوعة لمعنى واحد، وهو تعيين الفاعل، ولكن يُقال هيئة (ذهب) - كما تقدم في الاحتمال السابق - تدل على النسبة التصادقية بين الذهاب والفاعل، وأما هيئة (اذهب) فهي تدل على النسبة التصادقية بين الإرسال نحو المادة والمرسل في وعاء التحقق، ففي الفعل الماضي والمضارع التصادق بين مفاد المادة - وهو الذهاب - في (ذهب) وبين الفاعل، وأما في فعل الأمر، فإن الهيئة موضوعة للتصادق بين الإرسال وبين المرسل وهو الفاعل، والتصادق في الكلمتين ملحوظ في وعاء التحقق.

وإذا قلت: كيف تستفاد خصوصية الإرسال مع أن كلمة (اذهب) تشتمل على هيئة تدل على أن (هذا ذلك)، والهيئة متعلقة بمادة تدل على الذهاب فقط، فأين الدال الذي يدل على الإرسال الذي يُجعل طرفاً للنسبة التصادقية في هيئة فعل الأمر؟

يجيب السيد الشهيد رحمته بالله بأن من يريد استعمال صيغة الأمر ينظر إلى المادة التي يريد إدخال الصيغة عليها - وهي في المثال الذهاب - على أنها أمر يراد تحقيقه أو في طور الإيجاد والتحقيق، ويراد بعث المخاطب إليه بنحو يكون مفهوم الإرسال مطعماً في معنى المادة، ولا يكون مدلولاً عليه بالصيغة، فإذا قال المتكلم: (اذهب) فهو في الحقيقة أفاد نسبة تصادقية في وعاء التحقق بين

المادة بما هي ملحوظة بلحاظ خاص ومنظورة بكيفية ذهنية معينة - وهي: إنها يراد البعث إليها، ويراد تحقيقها بتحريك المخاطب - وبين المخاطب، والاتحاد يكون بين المادة بهذه النظرة وبين المخاطب، وبهذا نستفيد مفهوم الإرسال، فهو ﷺ لا يُخرج المادة بحسب الدقة عن كونها طرفاً في النسبة التصادقية، فلا يريد أن يقول بأن النسبة التصادقية واقعة بين الإرسال وبين المرسل، وإنما يريد أن يقول إنها واقعة بين المادة المتلونة بلون الإرسال وبين المرسل.

والذي ذكره ﷺ في مفاد صيغة (افعل)^(١) مبني على الفرضية الأولى في تفسير مفاد هيئة الفعل، ورجح ﷺ الاحتمال الثاني، فذكر وضع صيغة (افعل) لنسبة ارسالية بين المادة وبين الفاعل، أي: لنسبة تحليلية ناقصة هي النسبة الإرسالية، وأما مفاد الجملة الفعلية الطلبية فهو نسبة تصادقية تدل على أن الذات التي أرسلت لتحقيق مفاد المادة هي الفاعل المذكور، ك(زيد) في جملة (اذهب زيد)، وبعبارة أخرى: إن مختار السيد الشهيد ﷺ في معنى صيغة الأمر هو: وضع الصيغة لنسبة ناقصة، وتمتاز صيغة (افعل) أو (لتفعل) عن صيغة (فَعَلْ) في أنها موضوعة لإفادة النسبة الإرسالية، بينما صيغة (فعل) موضوعة لإفادة النسبة الصدورية. وأما هيئة الجملة التامة الإنشائية (افعل زيد)، والخبرية (فعل زيد) فهي موضوعة لإفادة النسبة التصادقية بين الذات التي أرسلت نحو المادة في (اذهب زيد)، أو التي صدرت منها المادة في (ذهب زيد).

(١) البحوث: ج ٢، ص ٤٨.

وبهذا تقريباً انتهينا من بيان روح نظرية السيد الشهيد (رحمه الله)، وبقي بعض الكلام الذي يرتبط بهذه النظرية.

محافظة هذا القول على المنبهات الأربعة:

إذا تأملنا في نظرية السيد الشهيد عليه السلام نجدها لا تتنافى مع شيء من المنبهات الأربعة التي قلنا إنه لا بد من مراعاتها في تحديد مدلول الصيغة؛ فإن السيد الشهيد عليه السلام جعل مدلول صيغة الأمر (النسبة الصدورية)، وهو مفهوم تصوري، وعلاقة الصيغة به علاقة إخطار، وليست علاقة إيجاد بالمعنى الذي يذكره المشهور.

كما إن هذا المعنى يمكن الحفاظ عليه في جميع موارد استعمال صيغة الأمر؛ إذ يمكن الحفاظ عليه في مورد التعجيز أو التهديد أو الهزل، ونحوها، كما يمكن أن نحافظ به على كون استعمال صيغة الأمر في الدعاء - وفي خطاب الله عليه السلام - على نحو الحقيقة، وأيضاً - هذا المعنى معنى حرفي، فإن النسبة الإرسالية معنى غير مستقل، وهو يتلاءم مع كون الهيئة كالحروف موضوعة لمعان حرفية، فما ذكره السيد الشهيد عليه السلام ينسجم مع المنبهات التي ينبغي أن تراعى في تحديد المعنى الوضعي لصيغة (افعل).

مناقشة كلام السيد الشهيد الصدر عليه السلام:

وقد أشكل على كلامه الذي انتهى إليه ^(١) بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: هو إنه يوجب أن يكون المفهوم من كلمة (اذهب) هو (الذهاب المبعوث إليه فاعل ما)؛ لأن الهيئة موضوعة لنسبة ناقصة تحليلية، فما يأتي إلى الذهن بحسب مبناه مفهوم واحد، وهو مفهوم (الذهاب المبعوث إليه فاعل ما)، وهذا خلاف الوجدان؛ لأن مفاد (اذهب) إنشائي، وليس مفاداً إخطارياً؛ إذ إن (افعل) تُنشئ المعنى، وليست تخطره، كما في كلمة (ذهاب) أو عبارة (الذهاب المبعوث إليه ذات ما).

وجواب هذا الإشكال يتضح مما تقدم بيانه، فإن الإنشاء عند السيد الشهيد عليه السلام إما بمعنى لحاظ النسبة في وعاء غير وعاء التحقق، وهذا في الجمل المتمحضة في الإنشاء، أو بمعنى لحاظ النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه أو بما هي في طور التحقق، كما في (بعث) الإنشائية، وغيرها من الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، وهذا المعنى الثاني للإنشائية يمكن أن نحافظ عليه في هيئة (افعل) بأن يُقال:

إن هيئة (افعل)، أو (لتفعل) موضوعة للنسبة الإرسالية الملحوظة بما هي أمر يراد تحقيقه في الخارج، وليس الملحوظ هذه النسبة بما هي أمر ناجز ومتحقق، فهذا المقدار يحافظ على إنشائية (افعل)، ويشهد لهذا المعنى أن السيد

(١) البحوث: ج ٢ ص ٤٨.

الشهيد ﷺ ذكر أن مدلول صيغة الأمر - وهو النسبة الإرسالية - مدلولاً التزامياً، وهو إرادة الإرسال، فإن تصور إرادة الإرسال يناسب النظر إلى مدلول صيغة على أنه أمر غير متحقق^(١)، وإنما يراد تحقيقه، فهذا الإشكال ليس وارداً على ما ذكره السيد الشهيد ﷺ.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الهاشمي ﷺ^(٢)، وهو أنه إذا قيل بوضع هيئة (اذهب) للنسبة الإرسالية فهذه النسبة سوف تكون بين الأمر أو المرسل والإرسال، أو بين المرسل والمرسل والإرسال، ولا تكون بين المرسل ومدلول المادة، وهو (الذهاب) في المثال، مع أن هيئة الأمر داخلة على المادة، وهي نسبة لهذه المادة.

وهذا الإشكال غريب من السيد الهاشمي ﷺ؛ فإن صيغة (افعل) عند السيد الشهيد ﷺ موضوعة لنسبة ناقصة، وإذا كانت كذلك فهذا يعني أن ما يأتي إلى الذهن من مفهوم (اذهب) مفهوم واحد، وهو (ذهاب ذات ما المرسل إليه)، وهذا المفهوم الواحد يُجمله الذهن إلى (ذهاب، وذات ما، ونسبة بين الذهاب وبين الذات المرسلة) وتكون هذه النسبة التي ظفرنا بها بعد التحليل حاكية عن النسبة الخارجية التي هي انبعاث الفاعل نحو المادة، وهي الذهاب، فهذه النسبة التحليلية نسبة بين الذهاب والذات المبعوثة؛ لأن دخول هذه النسبة على المادة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥١.

(٢) هامش البحوث: ج ٢ ص ٤٩.

يفيد كيفية ذهنيّة في لحاظ المادة، وهذا ما ذكره السيد الشهيد^(١)، فالارتباط بين مفاد المادة والإرسال محفوظ فيما إذا قيل بوضع الصيغة للنسبة الإرساليّة؛ لأن معنى الوضع للنسبة الإرساليّة هو لحاظ المدخول - وهو ما دخلت عليه الهيئة - بما هو مرسول إليه، ويراد تحقيقه.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد الهاشمي^(٢) - أيضاً - وهو إن السيد الشهيد^(٣) ذكر أن صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الإرساليّة، وهيئة الجملة الطلبية موضوعة لنسبة تصادقية، وهذا يلزم منه عدم وجود ما يدل على النسبة الصدوريّة، مع أننا نفهم من مثل (اذهب) النسبة الصدوريّة، أي: صدور المادة من الفاعل، كما في الفعل الماضي (ذهب) أو الفعل المضارع (يذهب)، ولا يمكن أن يقول السيد الشهيد^(٤) بأن هيئة (افعل) موضوعة للدلالة على نسبتين في عرض واحد، وهما: النسبة الإرساليّة، والنسبة الصدوريّة؛ فإن هذا غريب في بابه.

وأجيب عن هذا الإشكال بما ذكره السيد الشهيد^(٥)، وهو إن الذهاب في (اذهب) لوحظ لا بما هو حال في شيء، وإنما بما هو صادر من الفاعل، فصيغة (افعل) تفيد النسبة الإرساليّة بين المادة الملحوظة بما هي صادرة وبين الفاعل، فقد قال^(٦): (إن النسبة التي يفترض دلالة الهيئة عليها ليست بمعنى

(١) البحوث: ج ١ ص ٣١١.

(٢) راجع البحوث: ج ١ ص ٣٠٨.

النسبة المتقومة بطرفين، بل بمعنى خصوصية في الضرب الملحوظ مدلولاً لمادة، فإن الضرب تارة يلحظ بما هو حال، وهذا هو الضرب الذي يضاف إلى المفعول، وأخرى يلحظ بما هو صادر).

وهذا الكلام وإن ذكره السيد الشهيد^{عليه السلام} في النسبة الصدورية الموجودة في هيئة الفعل الماضي، إلا أنه يجري في هيئة فعل الأمر؛ وذلك بأن يقال إن هيئة فعل الأمر موضوعة للحاظ المادة بما هي صادرة من المخاطب - وهو المأمور - فليس الملحوظ (الذهاب المرسل إليه) مع عدم لحاظ الذهاب بكيفية الصدور، وإنما (الذهاب الملحوظ صادراً يلحظ مرسلًا إليه)، فصيغة الأمر دخلت على الذهاب بما هو صادر، وأفادت أنه ملحوظ بلحاظ أنه مرسل إليه، ومبعوث إليه، ويحرك إليه، وهذا ليس من وضع الصيغة لنسبتين، وإنما من وضعها للحاظ واحد متعلق بمفهوم المادة بما هو ملحوظ بلحاظ الصدور من ذات ما.

ولكن يلاحظ على هذا الجواب بأن الدال على لحاظ المادة بما هي مرسل إليها هو هيئة (افعل)، فما هو الدال على ملاحظة مفهوم المادة بما هو صادر من الفاعل؟

فإنه إذا كان الهيئة لا تدل إلا على النسبة الإرسالية، والمادة تدل على الذهاب؛ فمن أين ظفرنا بمفهوم النسبة الصدورية مع أن العرف يفهم النسبة الصدورية، فلو قال الأب لولده: (أحضر الماء)، يفهم العرف وجود نسبة

صدوريّة بين الولد وبين إحضار الماء، ولهذا لا يقبل العرف أن يُحضر الماء غير الولد، ولو كان بتسبيبه بنحو يعد ذلك امتثالاً إلا مع قرينة؛ لأن ما يُفهم من خطاب الوالد لولده نسبة صدوريّة قائمة بين المخاطب وهو الولد وبين المادة فما هو الدال على هذه النسبة الصدوريّة بناء على نظرية السيد الشهيد القائلة بأن صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الإرساليّة ولا تدل على النسبة الصدوريّة؟ وإذا كان هذا هو مراد السيد الهاشمي عليه السلام بهذا الإشكال فقد يُقال: بأن الصدور يستفاد لا كمدلول وضعي في عرض النسبة الإرساليّة ليلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وإنما كمدلول التزامي تصوري، نظير ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام في دلالة الصيغة تصوراً على الإرادة، ببيان أن من يرسل شخصاً نحو المادة التي هي فعل اختياري؛ يكون لازم إرساله أن يتحقق صدور الفعل من المرسل.

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الهاشمي عليه السلام - أيضاً - ونُبيّه ضمن

مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: هي إن السيد الشهيد عليه السلام قد ذكر أن صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الإرساليّة، فتكون نظير هيئة الفعل الماضي في كونها موضوعة لنسبة ناقصة، وتفيد مفهوماً أفرادياً واحداً. نعم، يوجد فرق في أن الفعل الماضي موضوع للنسبة الصدوريّة بينما صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الإرساليّة، فالفرق على نظرية السيد الشهيد عليه السلام في كيفية لحاظ الذهن للمادة،

فتارة تلحظ بما هي صادرة من الفاعل، وأخرى تلحظ بما هي مرسل إليها الفاعل، وأما من حيث المفاد التصوري فإن (ذهب) و(اذهب) يفيدان معنى واحداً لا تكثر فيه؛ فإن الموضوع له نسبة تحليلية حقيقتها أنها موجودة في الخارج، ويأتي في الذهن مفهوم واحد يُحلله الذهن، ويظفر بالنسبة الذهنية التي في غير النسبة الخارجية، وهي مجرد حاكٍ.

المقدمة الثانية: هناك فرق بين (ذهب) وبين (اذهب)، وهو إن (ذهب) تستعمل إخباراً، وإذا وقعت في جملة تكون الجملة خبرية، بينما (اذهب) لا تستعمل في مقام الإخبار، وإذا وقعت في جملة تكون الجملة إنشائية، وهذا يطرح أمامنا السؤال التالي:

ما هو وجه هذا الفرق مع أن المعنى فيهما - كما ذكرنا في المقدمة السابقة - معنى واحد أفرادي لا تعدد فيه، فإن الذهاب تارة يلحظ بكيفية الصدور، وأخرى يلحظ بكيفية الإرسال، والمفاد مع هاتين الكيفيتين واحدٌ في الكلمتين من جهة الوحدة والكثرة، ومع ذلك نجد في إحدى الكلمتين - وهي (اذهب) - أنه لا يصح الاستعمال في مقام الإخبار؟

وعليه، فلا بد أن يُقال: بأن عدم صحة استعمال (اذهب) في مقام الإخبار يدل على أنها ليست موضوعة للنسبة الإرسالية أو النسبة التحريكية الناقصة التي مردها إلى لحاظ المادة بما هي مبعوث إليها، وإلا لكان المفاد مفهوماً أفرادياً، كما في (ذهب)، فيصح استعمال (اذهب) حينئذٍ في مقام الإخبار، أو

يُقال : بوجود فارق يميز بين (ذهب) و(اذهب) وإن كان مفادهما مفاداً
أفرادياً، و الفرق في كيفية اللحاظ، ولا بد من إبراز وجه الفرق الذي جعل
صيغة لأمر لا تستعمل في مقام الإنشاء.

المقدمة الثالثة: ذكر فيها السيد الهاشمي رحمته الله محتملات يمكن أن تذكر
للحفاظ على وضع صيغة الأمر للنسبة الإرسالية، مع تخريج عدم صحة
استعمال صيغة الأمر في مقام الإخبار:

الاحتمال الأول: أن يُقال بأن الفرق بين (ذهب) و(اذهب) هو في وجود
قصد البعث، والتحريك، وإرادة إيجاد الفعل في (اذهب).

وذكر السيد الهاشمي أن هذا الاحتمال غير صحيح؛ لأن هذا الفرق يرتبط
بمرحلة المدلول التصديقي، والكلام في الفرق بين (ذهب) و(اذهب) في
مرحلة المدلول الوضعي والتصوري، ولا إشكال في أن (اذهب) إنشائية،
ومعناها يختلف عن (ذهب) حتى لو صدرت من نائم لا قصد له.

الاحتمال الثاني: أن يُطبق ما تقدم في الجمل المتمحضة في الإنشاء، بأن
يُقال : إن (ذهب) في جملة (اذهب زيد) لوحظ التصادق فيها بين (زيد) وبين
(الذهاب) في وعاء الطلب، وأما في (ذهب زيد) فلوحظ التصادق في وعاء
التحقق.

وقال السيد الهاشمي إن هذا الاحتمال - أيضاً - غير صحيح؛ لأن السيد
الشهيد رحمته الله ذكر أن المختار عنده هو وجود فرق في مدول الفعل الماضي
ومدلول فعل الأمر بقطع النظر عن وقوعها في جملة، ولهذا ذكر أن الفرق

يكمن في المعنى الذي وضعت له هيئة فعل الأمر وهيئة الفعل الماضي، فهئية فعل الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية، بينما هيئة الفعل الماضي موضوعة للنسبة الصدورية، ونحن هنا نريد أن نُخرِّج لماذا هيئة (افعل) الموضوعية للنسبة الإرسالية الناقصة التحليلية، ولا يمكن الإخبار بها، مع أنها كهئية الفعل الماضي من جهة الوضع لنسبة ناقصة تحليلية، وإفادة مفهوم واحد ملحوظ في الذهن بكيفية خاصة، ومع ذلك اختلف الأثر من حيث الإنشاء؟

الاحتمال الثالث: وعبارة السيد الهاشمي رحمته الله فيه غامضة نوعاً ما^(١)، ولكن أذكر ما ظهر لي من كلامه رحمته الله، وهو:

قد يقول الشهيد الصدر رحمته الله - وهو ما يفهم من كلامه في معنى الفعل^(٢) -:
 إن الفرق بين (ذهب) و(اذهب) هو الفرق بين الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، ك(بعثت)، وبين نفس الجملة المستعملة في مقام الإخبار، فالجملتان موضوعتان لنسبة لوحظت في وعاء التحقق، وقد تقدم فيما سبق أن السيد الشهيد ذكر وجهين لإثبات لحاظ النسبة في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء في وعاء التحقق: وجه ثبوتي، ووجه إثباتي.

(١) قال رحمته الله: «إن كان من جهة أن صيغة الأمر تحظر في ذهن المخاطب أن المتكلم يرسله بالفعل نحو العمل، فكأنه قال له: (أرسلك إنشاء)؛ فهذا يعني أن الإنشائية تحصل في طول الاستعمال، وليست محفوظة في مرحلة المعنى المستعمل فيه نظير (بعث) إنشاء.

فإرد الإشكال بأنه لماذا لا يصح إذن استعمال فعل الأمر في مقام الإخبار عن النسبة الإرسالية طالما أن المعنى المستعمل فيه واحد» هامش البحوث: ج ٢ ص ٤٩.

(٢) البحوث: ج ١ ص ٣١١.

نعم، الفرق هو في كيفية لحاظ النسبة، ففي (بعث) الخبرية لوحظت النسبة بما هي أمر ناجز ومتحقق، بينما في (بعث) الإنشائية لوحظت النسبة بما هي في طور التحقيق، ويراد إيجادها، وتحقيقها في الخارج في طول الكلام، والأمر كذلك في (اذهب) فإنها موضوعة للنسبة الإرسالية بين المرسل والمرسل والمرسل إليه، ولكن بما هي ملحوظة في طور التحقيق ويراد إيجادها، أي: يراد أن يتحقق البعث والتحريك والإرسال في الخارج، ولهذا فهي إنشائية، بينما النسبة في (ذهب) منظور إليها على أنها أمر ناجز متحقق، فالفرق بين (اذهب) وبين (ذهب) يكمن في جهتين:

الجهة الأولى: ذات المعنى، فإن (اذهب) موضوعة للنسبة الإرسالية، بينما (ذهب) موضوعة للنسبة الصدورية.

الجهة الثانية: في كيفية اللحاظ، فإن (اذهب) لوحظت نسبتها على أنها أمر يراد تحقيقه، بينما في (ذهب) لوحظت النسبة على أنها أمر متحقق وناجز.

وأشكل السيد الهاشمي رحمته الله على هذا الاحتمال بأنه لا يُجْرَج الجواب على سؤال: لماذا لا يصح استعمال (اذهب) في مقام الإخبار؟ فإنه إذا كان الفرق بين (اذهب) وبين (ذهب) هو الفرق بين (بعث) الخبرية و(بعث) الإنشائية؛ فهذا يوجب صحة استعمال (اذهب) في مقام الإخبار، كما يصح استعمال (بعث) في الإنشاء تارة، وفي الإخبار أخرى.

وقد حاول بعض الأساتذة دفع هذا الإشكال بأن السيد الشهيد رحمته الله ذكر في

البحوث أن صيغة الأمر من الجملة الإنشائية المتمحضة، وهي موضوعة لمعنى يلحظ كونه متحققاً في طور الاستعمال، ولهذا لا يصح استعمال (اذهب) في مقام الإخبار؛ لأنها موضوعة لمعنى يلحظ أنه يتحقق بعد الاستعمال، وفي طول الاستعمال.

ولكن يبدو أن هذه المحاولة لدفع إشكال السيد الهاشمي رحمته الله ليست موفقة؛ إذ يمكن أن نعلق عليها بتعليقين:

التعليق الأول: هو إن صيغة الأمر ليست من الجمل الإنشائية المتمحضة. نعم، هي تقع في جملة، وتكون الجملة التي وقعت فيها جملة إنشائية متمحضة، والحديث ليس في هيئة الجملة التي تقع فيها صيغة (افعل)، وإنما في تحديد المعنى الوضعي لهيئة صيغة (افعل)، وما ركن إليه السيد الشهيد رحمته الله في آخر المطاف، هو وضع هيئة الأمر لنسبة تحليلية، وتكون كلمة (اذهب) بإداتها وصيغتها مفيدة لمفهوم واحد فرادي يُحلله الذهن إلى ثلاثة مفاهيم، ولهذا يأتي سؤال السيد الهاشمي: لماذا صار مفهوم (اذهب) يختلف عن مفهوم (ذهب) بنحو إذا وقع (اذهب) في جملة تكون جملة إنشائية متمحضة، ولا يقع في جملة وتكون خبرية؟ ولا يمكن أن يُجاب عن هذا السؤال بأن هيئة الجملة التي تقع فيها صيغة (افعل) موضوعة لمعنى يلحظ على أنه يتحقق في طول الاستعمال؛ فإن تحول جملة (اذهب زيد) إلى إنشائية بسبب أن النسبة التصادية الموضوعة للجملة ككل ترتبط بين مفاد (اذهب) وبين (زيد)، ولو أننا استبدلنا (اذهب)

بـ(ذهب) لتحولت الجملة إلى جملة خبرية، وهذا يكشف عن أن هناك فرقاً في هيئة (اذهب) وهو ثابت في مرحلة سابقة عن تشكيل الجملة، وبسبب هذا الفرق السابق يختلف حال الجملة المشكلة، فإنها إذا تشكلت من (ذهب) تكون خبرية، وإذا تشكلت من (اذهب) تكون إنشائية.

التعليق الثاني: هو إن ما ذكره من أن صيغة الأمر من الجمل الإنشائية المتمحضة الموضوعية لمعنى يلحظ كونه متحققاً في رتبة متأخرة عن الاستعمال؛ يوجد فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يقصد منه ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله، وهو اختلاف الوعاء الذي لوحظ فيه النسبة التصادقية.

ويلاحظ على هذا الاحتمال أن السيد الشهيد رحمته الله صرح بأن الاختلاف بين الفعل الماضي والمضارع من جهة، وبين فعل الأمر من جهة أخرى ليس بسبب اختلاف النسبة التصادقية الموجودة في الجملة - والذي يرجع إلى اختلاف الوعاء في الجمل المتمحضة في الإنشاء - فإن الفرق الذي ذكره رحمته الله محفوظ حتى قبل تشكل الجملة، فهذا الجواب دفع للإشكال بما لا يرتضيه السيد الشهيد رحمته الله، فإنه يراد أن يدفع الإشكال بالتوسل باختلاف الموضوع له هيئة الجملة ككل، والسيد الشهيد يقول: إن الفرق في المعنى أعمق ويعود إلى مرحلة سابقة على مرحلة تشكيل الجملة.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده أن صيغة (افعل) وإن وضعت للنسبة

الإرسالية إلا أن هذه النسبة لوحظت بما هي في طور التحقيق بعد الاستعمال، ويراد باستعمالها إيجاد حالة الدفع والإرسال في نفس المخاطب.

وهذا الاحتمال يردده أن السيد الشهيد عليه السلام في بحث الجمل الإنشائية^(١) ذكر أن الجمل المتمحضة في الإنشاء لا تختلف بكون النسبة ملحوظة بما هي يراد تحقيقها، بل تختلف بلحاظ الوعاء. نعم، في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء يكون الفرق بلحاظ النظرة الذهنية، وهي النظر إلى النسبة على أنها في طور التحقيق، أو النظر إلى النسبة على أنها أمر ناجز متحقق.

وإذا كان السيد الشهيد عليه السلام يريد هنا أن يقول بأن هيئة الأمر تختلف في كيفية لحاظ النسبة، وليس في الوعاء الملحوظ، وهو ما ذكره السيد الهاشمي كاحتمال ثالث؛ فسيكون حال صيغة الأمر كحال (بعث)، أي: يمكن استعمالها - أيضاً - في مقام الإنشاء.

فالصحيح هو أن إشكال السيد الهاشمي عليه السلام وارد على ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام، فيحتاج السيد الشهيد عليه السلام إلى ذكر تعديل وتطوير لنظريته في معنى صيغة (افعل)^(٢).

والسيد الهاشمي عليه السلام بعد أن استحکم عنده الإشكال على نظرية استاذہ الصدر عليه السلام رأى أن المخرج في قول المشهور، وهو إن علاقة الصيغة بمعناها

(١) راجع البحوث: ج ١ ص ٢٩٩، ص ٣٠١.

(٢) ويضاف إليه أن جعل مفاد (اذهب) مفهوماً فرادياً يساوق (ذهاب مرسل إليه)؛ خلاف الوجدان اللغوي.

علاقة إيجاد، فالصيغة موضوعة لإيجاد شيء، وهو الشعور النفساني الخاص الذي يحصل عند المرء فيما إذا دفع تكويناً خارجاً، فهذا الشعور والإحساس النفساني هو الذي وضعت له صيغة (افعل) أو (ليفعل) لتحقيقه وإيجاده في نفس المخاطب، قال عليه السلام: (فلا يبقى وجه للفرق إلا ما ذهب إليه المشهور من أن هذه الأدوات موضوعة لإيجاد معانيها في الخارج، بمعنى أنها لا تخطر صدور النسبة من الفاعل إلى ذهن المخاطب، بل توجد إحساساً واستجابة خاصة عنده نحو المعنى، نظير الإحساس بالاندفاع في باب الأمر باليد، والإشارة، أو التنبيه في النداء، فهي أدوات إيجادية، وليست إخطارية على تفصيل ليس هنا مجال بيانه).

ومن الواضح أن ما اختاره عليه السلام لا يتناسب مع مبناه في حقيقة الوضع؛ فإنه اختار مبنى السيد الشهيد عليه السلام، وهو القرن الأكيد، وذكر أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة تصوّريّة، ويكون القرن بين اللفظ والمعنى، ولا يكون بين اللفظ وحالة الشعور الخارجيّة التي هي وجود خارجي يحدث في نفس المخاطب، ولعله لدقة المطلب والوجوه التي ذكرت في مناقشة ما ذهب إليه السيد الشهيد عليه السلام؛ رأى السيد الهاشمي عليه السلام أن المخرج في تبني هذه النظرية، وإلا فلا يمكن أن يقبل بأن الصيغة - بناء على نظرية القرن الأكيد في حقيقة الوضع - موضوعة لإيجاد المعنى؛ فإن وجود الشعور بالدفع، أو التحريك، أو قل: تحقق الحالة النفسانيّة - التي تحدث فيما إذا دفع شخص باليد - بعد التلفظ بالصيغة إنما هو

بسبب دلالة اللفظ على المعنى، نظير حصول حالة الخوف فيما إذا سمع المخاطب (جاءك العدو)، فإن هذه الجملة لا تُحدث حالة الخوف، وإنما هي توجد إخطار المعنى، والمعنى يُحدث حالة الخوف، والأمر كذلك في (افعل)، فإن (افعل) لا تحدث الشعور، وإنما تُخطر المعنى بناء على أن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة تصوّريّة. نعم، تصور المعنى يوجب حصول حالة الخوف في النفس، ولهذا لو قيل (جاءك العدو) لثائم لم تحدث حالة الخوف فيه، وما ذاك إلا لأنه لم يتصور.

القول بالوضع للنسبة الطلبية:

القول الخامس: ما ذهب إليه السيد الروحاني رحمته الله^(١)، فقد أفاد أن صيغة (افعل) موضوعة للنسبة الطلبية، فالصيغة ليست موضوعة للنسبة الإرسالية والدفعيّة، وأحال ذلك على الوجدان، حيث إننا نجد عند الأمر أننا لا نلاحظ الصدور، وإنما نلاحظ مرحلة سابقة، وهي مرحلة التسيب والطلب. والإشكال على هذا القول واضح؛ فإننا لا نفهم من (افعل) إلا الإرسال، والبعث، والتحرّيك نحو تحقيق المادة، وهذا أمر وجداني وإن كنا عاجزين تخريج وجه، إلا أن ما ندركه بالوجدان ذلك. نعم، هذا المفاد إذا حققه المتكلم بالتكلم ينطبق على تكلمه عنوان الطالب - كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله - فإن مفهوم الطلب هو السعي نحو المقصود، ومن مصاديق السعي نحو المقصود

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٣٩٣.

البعث باستعمال صيغة (افعل)، فالذي يبدو أن ذكر النسبة الطلبية لصيغة (افعل) من الخلط بين المفهوم والمصداق.

والملفت للنظر أن عبارة المتتقى جمعت بين النسبة الطلبية والبعثية، فقد جاء فيها: (وبعبارة أخرى: إن الذي يجده كل أمر من نفسه، ويفهمه العرف منه؛ هو إنه عند الأمر واستعمال الصيغة لا يلاحظ نسبة صدور الفعل من المخاطب بحيث يستعمل اللفظ فيها، بل لحاظه يتركز على ما هو السبب في ذلك، وهو نسبة الطلب والبعث وعليه، فالمتعين الالتزام بأن الموضوع له صيغة الأمر هو النسبة الطلبية، على حد سائر الحروف من وضعها لأنحاء النسب والربط).

فقد جاء فيها (نسبة الطلب والبعث)، ولا يخفى أن لحاظ مرحلة التسبب يناسبها، غير أن الإشكال في أن ما ندركه وجداناً من الصيغة هو الإرسال، ويتحقق به مصداق للطلب، وليس المفاد هو الطلب النسبي.

المبحث الثاني
الصيغة حقيقة في الوجود

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمه الله: المبحث الثاني: في أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما؛ وجوه، بل أقوال.
لا يبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرينة. ويؤيده عدم صحّة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال، أو مقال.

وكثرة الاستعمال فيه، في الكتاب، والسنة، وغيرهما؛ لا يوجب نقله إليه، أو حمله عليه؛ لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً، مع أنّ الاستعمال وإن كثر فيه إلاّ أنّه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح، أو يتوقّف - على الخلاف في المجاز المشهور-.

كيف، وقد كثر استعمال العامّ في الخاصّ حتّى قيل: «ما من عامّ إلاّ وقد خصّ»، ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص؟!!

أقول: وصل بنا الكلام إلى المبحث الثاني من مباحث صيغة الأمر، وقد خصصه المصنف رحمه الله لبيان دلالة صيغة الأمر على الوجوب، وتبين ما ذكره رحمه الله ضمن نقاط:

بيان الأقوال التي ذكرها المصنف رحمه الله:

النقطة الأولى: في بيان الأقوال التي ذكرها المصنف رحمه الله في هذا المبحث، وقد ذكر المصنف أقوالاً أربعة:

القول الأول: هو إن صيغة الأمر ك(افعل) موضوعة لخصوص الوجوب، وحيث إنه رحمه الله يرى وضع الصيغة لإيجاد الطلب أو - بحسب بيان آخر - لمفهوم الطلب مع أخذ قصد الإيجاد والإنشاء في العلة الوضعية؛ فإنه رحمه الله بناء على هذا القول يرى وضع صيغة الأمر لإيجاد خصوص الطلب الإلزامي.

وإذا قيل: بأن الصيغة موضوعة للنسبة الطلبية، فسوف يُقال: بأنها موضوعة لخصوص النسبة الطلبية الإلزامية، وإذا قيل: إنها موضوعة للنسبة الإرسالية، والدفعية والتحريكية، والبعثية؛ فسوف يُقال: هي موضوعة للنسبة الإرسالية، والتحريكية، والدفعية، والبعثية الإلزامية.

وعلى هذا القول يكون استعمال صيغة الأمر في مطلق الطلب أو الإرسال،

أو في خصوص الإرسال والطلب غير الإلزامي؛ استعمالاً مجازياً، وقيل: هذا هو رأي المشهور، وبين المصنف رحمته أنه يختاره بقوله: (لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها)، أي: صيغة الأمر (بلا قرينة).

توهم بعض الشُّرَّاح وجود تدافع في كلام المصنف رحمته:

وقد توهم بعض شُّرَّاح الكفاية وجود تنافٍ بين ما ذكره المصنف رحمته في المبحث السابق، وبين ما ذكره في هذا المبحث من وضع صيغة الأمر للوجوب؛ فإنه في المبحث السابق ذكر أن الصيغة لم تستعمل في المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية لها، وإنما هي تستعمل دائماً في إنشاء الطلب، وعليه فلا تكون مستعملة في الوجوب، والاستحباب، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك من المعاني.

وذكر في المبحث الثاني أن الصيغة موضوعة للوجوب، مع أن الوجوب غير إنشاء الطلب. نعم، إنشاء الطلب مع عدم الترخيص في الترك يناسب جعل واعتبار الوجوب، فهناك تدافع بين كلاميه - في المبحث الأول، والمبحث الثاني - إذ مقتضى كلامه في المبحث الأول أن يكون الوجوب داعياً، بينما يدل كلامه في المبحث الثاني على أن الوجوب معنى استعمالي، وقد استعملت فيه صيغة الأمر. وحاول هذا الشارح أن يجمع بين كلاميه لكي يرفع مشكلة التدافع؛ فذكر أن المصنف في المبحث الثاني إما أن يكون ناظراً إلى مسلك المشهور الذي يقول باستعمال الصيغة في المعاني المختلفة، ومنها

الوجوب، وإما أن يكون ناظراً إلى المراد الجدي، ومقصوده في المقام الثاني هو إن الوجوب داع وغرض من استعمال الصيغة في إنشاء الطلب.

التعليق على هذا التوهم:

ولا حاجة إلى كل ما ذكره رحمته:

أولاً: لأن ظاهر عبارة المصنف رحمته جعل الوجوب معنى تصورياً وضعياً وحقيقياً للفظ الصيغة، لا مجرد غرض ومدلول جدي لم تستعمل فيه الصيغة؛ فإن المصنف رحمته عنون البحث الثاني بقوله: (في أن الصيغة حقيقية في الوجوب أو في الندب)، ثم قال: (لا يبعد تبادر الوجوب)، فالظاهر من كلامه رحمته هو الحديث عن الوجوب كمدلول وضعي تصوري للصيغة.

وثانياً: لأنه لا يوجد تناف بين ما ذكره المصنف رحمته في المبحث الأول وما ذكره هنا، فإن ما ذكره في المبحث السابق هو إن الصيغة دائماً تستعمل في معناها الوضعي، وهو إنشاء الطلب، وهذا في مقابل الترجي، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير إلى غير ذلك من المعاني التي ذكرت كمعان استعمالية في عرض الطلب، ولما جاء عند دلالة صيغة الأمر على الوجوب أضاف قيماً في المعنى الوضعي والاستعمالي، وهو قيد اللزوم والوجوب، فذكر أن مراده من جعل الصيغة ووضعها لإنشاء الطلب هو أن الصيغة موضوعة لإنشاء خصوص الطلب الإلزامي، والذي لازمه عدم الترخيص، أو يكون ناشئاً من ملاك إلزامي لا يرضى المولى بتفويته،

فيكون استعمال الصيغة في إنشاء الطلب الندبي على نحو المجاز؛ لأنه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

القول الثاني: هو القول بوضع صيغة الأمر لخصوص الطلب الندبي والاستجابي، فيكون الاستعمال في الطلب الوجوبي على نحو المجاز، والمصنف رحمته الله كما سوف تُبين لم يناقش الأقوال الأخرى ببيان نكات تدل على عدم صحتها، وإنما اكتفى بذكر دليل ومؤيد للرأي المختار.

ولكن إذا أردنا أن نناقش هذا القول الثاني، فيمكن أن يُقال في وجه بطلانه: إن من الواضح البين عدم الشعور بالمجازية فيما إذا استعملت صيغة الأمر في الطلب الوجوبي، فلا نشعر بالمجاز في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(١)؛ وما ذاك إلا لأن الصيغة ليست موضوعة لخصوص الطلب الاستجابي أو الندبي.

القول الثالث: هو القول بأن صيغة الأمر مشترك لفظي بين الوجوب والندب، بأن تكون الصيغة قد وضعت بوضعين لمعنيين مختلفين:

المعنى الأول: هو الطلب الإلزامي، أو الشديد.

المعنى الثاني: هو الطلب الندبي، أو الطلب الضعيف.

القول الرابع: هو القول بوضع الصيغة لجامع يشمل الوجوب والندب،

(١) سورة الإسراء: آية ٧٨.

وهو مطلق الطلب، أو مطلق الإرسال، والبعث، والتحريك، وعلى هذا القول تكون الصيغة موضوعة بوضع واحد لمعنى واحد، ولذلك المعنى الواحد مصداقاً، فتكون الصيغة مشتركاً معنوياً، ولا تكون مشتركاً لفظياً.

ويشترك القول الثالث والقول الرابع في أن استعمال الصيغة في الوجوب والندب قد يكون على نحو الحقيقة في مقابل القول الثاني الذي يقول إن استعمال الصيغة في الوجوب فيه على نحو المجاز، والقول الأول الذي يقول بأن استعمال الصيغة في الندب على نحو المجاز.

نعم، يوجد فارق بين القول الثالث والقول الرابع من جهتين:

الجهة الأولى: هي إن إطلاق الصيغة على الوجوب والندب بحددهما إطلاقاً حقيقي على القول الثالث؛ لأن اللفظ موضوع مرتين لكل واحد منهما بحدده، وأما على القول الرابع فإنه سوف يكون على نحو المجاز من باب استعمال ما وضع للبعث في الكل؛ فإن الوجوب بحدده - وهو مثلاً المنع عن الترك أو عدم الترخيص في الترك أو الشدة، على الخلاف في حقيقة الوجوب - لم توضع له الصيغة، وإنما الصيغة موضوعة لجنسه، وهو مطلق الطلب، أو الإرسال والبعث الموجود فيه، والأمر كذلك في الندب. نعم، إذا أطلقت الصيغة في مورد الوجوب أو الندب وأريد خصوص الحصاة الموجودة في كل واحد منها، من الطلب، أو الإرسال؛ يكون الإطلاق حيثئذٍ إطلاقاً حقيقياً، بخلافه على القول بالوضع لخصوص الطلب الوجوبي بحدده، أو الطلب

الندبي بحدده، فإنه سوف يكون إطلاق الصيغة على الجامع إطلاقاً مجازياً؛ لأن الصيغة لم توضع للجامع.

التمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب:

الجهة الثانية: هي عدم إمكان التمسك بالإطلاق على القول الثالث، فإنه إذا قال المولى: (تصدق)، وشككنا هل أراد الوجوب أم الندب؟ فحيث إن اللفظ مشترك فيكون مجملاً؛ لعدم وجود القرينة المعينة، والمفروض أن كل واحد من هذين المعنيين - الوجوب والندب - يختلف ويبين المعنى الآخر، سواء كان مركباً أم معنى بسيطاً، وأما على القول الرابع - وهو القول بالاشتراك المعنوي - فإنه حيث قيل بوضع الصيغة لمطلق الطلب وإفادة الحصة الخاصة تحتاج إلى إضافة بيان؛ فإنه يمكن أن يذكر بيان للتمسك بالإطلاق لإثبات إرادة أحد المعنيين على مستوى المراد الجدي، فلو كان الوجوب عبارة عن الطلب مع عدم الترخيص في الترك، والاستحباب الطلب مع الترخيص في الترك؛ فإنه قد يُقال: إن مقدمات الحكمة والإطلاق تجري في المقام وتثبت أن المراد خصوص الطلب الإلزامي؛ وذلك لأن المتكلم أفاد بقوله - مثلاً - (تصدق) الطلب المطلق دون أن يُبين شيئاً زائداً، وهذا المقدار يفى ببيان تمام المراد فيما لو كان المتكلم يقصد الوجوب؛ لأن الوجوب ليس إلا الطلب مع عدم الترخيص - حسب الفرض - والعدم لا شيء فلا يحتاج إلى بيان زائد، بينما لو أراد المتكلم الاستحباب لكان عليه أن يُبين

الترخيص في الترك؛ لأن الاستحباب يتكون من الطلب مع الترخيص في الترك، والترخيص في الترك أمر وجودي يحتاج إلى بيان، وحيث دار قول المتكلم بين معنيين أحدهما يحتاج إلى بيان زائد دون الآخر، فيمكن تطبيق القاعدة السلبية التي تقول: (ما لم يقله المتكلم لا يريد)، فهو لا يريد الترخيص في الترك، فيدل كلامه حينئذٍ على إرادة الوجوب؛ لأنه طَلَبٌ، ولا يريد الترخيص، ولو أراد له لبيته.

وقد نسب هذا التقريب إلى صاحب الكفاية^(١)، وسوف يأتي الكلام في هذا في المبحث الرابع - إن شاء الله تعالى - وذكره السيد الشهيد^(٢)، ولم ينسبه إلى أحد.

وتوجد تقريبات أخرى اعتمد عليها القائلون بعدم وضع صيغة الأمر للوجوب، وإنما لمعنى مطلق محفوظ حتى في الاستحباب؛ لتخريج ظهور صيغة الأمر في إرادة خصوص الطلب الإلزامي، فإنه يوجد تقريب للمحقق العراقي^(٣)، وتقريب للمحقق الأصفهاني^(٤)، وتشارك هذه التقريبات الثلاثة، في أنها ترى الوجوب مستفاداً من قاعدة: (ما لم يقله لا يريد)، ببيان أن إفادة الاستحباب تحتاج إلى مؤنة زائدة، بينما إفادة الوجوب لا تحتاج إلى مؤنة

(١) تحقيق الأصول: ج ١ ص ٥١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٢٢.

(٣) المقالات: ج ١ ص ٦٥.

(٤) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣١٥.

زائدة وراء استعمال الصيغة، وهذا من الإطلاق الذي نتيجته التضييق وإرادة خصوص الحصة، وهي الوجوب، وهذه التقريبات تتوقف على قبول العرف لها، وقد نوقشت بأنها تقريبات غير عرفية؛ فإنه - على سبيل المثال - لا يرى العرف عدم الترخيص أمراً عديمياً لا يحتاج إلى بيان، وإن كان بحسب الدقة العقلية كذلك، وبالتالي لا يصح التقريب المنسوب إلى صاحب الكفاية رحمته الله.

كما إنه قد قرب الإطلاق بقيام السيرة العقلية على الاكتفاء بإطلاق الطلب في إفادة الوجوب، بلا حاجة إلى التنبيه على الإلزام، فتكون إرادة الاستحباب بحاجة إلى بيان زائد^(١)، غير أن وجود مثل هذه السيرة يحتاج إلى إثبات.

ويوجد تقريب خامس ذكره السيد الشهيد رحمته الله^(٢) يشترك مع هذه التقريبات في أنه يُحرج ظهور الصيغة في الوجوب على أساس الظهور الحالي، ويُثبت أن الوجوب هو المراد الجدي، ولكن لا يعتمد على القاعدة السلبية الموجودة في الإطلاقات التي يراد منها إثبات إرادة الطبيعة أو الحصة الخاصة بعدم ذكر القيد، ونفي إرادته بقاعدة (ما لم يقله لا يريده)، وإنما يعتمد على القاعدة الإيجابية، وهي: (ما أفاده المتكلم في مقام الإثبات وبينه تصوراً بكلامه؛ يريده جداً في مقام الثبوت)، وحاصل هذا التقريب: هو إن المتكلم إذا

(١) المحكم في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٣٨.

(٢) الحلقة الثالثة: ج ١ ص ٧٤، بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٢٣.

قال: (تصدق) فإنه على مستوى المدلول التصوري أفاد الإرسال والبعث، ولكن على نحو المعنى الحرفي؛ لأن الهيئة ليست موضوعة للإرسال الاسمي، وإنما للنسبة الإرسالية، والنسبة الإرسالية كمدلول تصوري لها لازم تصوري، وهو سد جميع أبواب عدم الإرسال؛ فإن من يرمي حصاة ويرسلها إلى الجمرة - مثلاً - يسدّ جميع أبواب عدم ذهاب الحصاة إلى الجمرة، وعليه فيكون المفاد التصوري لهيئة (تصدق) هو الإرسال مع سدّ جميع أبواب عدم التصديق، فإذا شككنا هل المراد الجدي من (تصدق) أو الحكم الذي يراد إبرازه منها هو الوجوب الذي فيه سدّ لجميع أبواب عدم التصديق والذي يعني عدم الترخيص في الترك أم المراد الجدي والحكم الذي يراد إبرازه الاستحباب الذي لا يوجد فيه سدّ لجميع أبواب العدم؟ فهنا يمكن أن نتمسك بقاعدة (ما أفاده وهو الإرسال مع سدّ جميع أبواب العدم في مرحلة المدلول التصوري؛ مطابق للمراد الجدي)، والمراد الجدي الذي يتناغم ويتطابق مع المفاد التصوري هو جعل الوجوب، فيكون ظاهر حال المتكلم إرادة خصوص الإرسال الإلزامي من استعماله للصيغة.

وهنا نواجه هذا السؤال: هل يجري هذا البيان - الذي ذكره السيد الشهيد^{عليه السلام} - لإثبات ظهور حال المتكلم في إرادة الوجوب من صيغة (افعل) على القول بوضع الصيغة للوجوب بوضع مستقل وللاستحباب بوضع مستقل آخر، أي: على القول الثالث، وهو القول بالاشتراك اللفظي أم لا؟

فيكون الكلام مجملاً، ولا يمكن أن نُثبت به إرادة الوجوب.

قد يُقال: إنه يجري، ببيان أن الإرسال محفوظ على كل حال، فسواء قصد الوجوب أم الندب، فقد أفيد الإرسال تصوراً، ويشك في إرادة الوجوب، فيكون مقتضى التطابق بين عالم الإثبات والثبوت إرادة الوجوب.

ولكن الصحيح هو إنه لا يجري؛ لأن المتكلم إذا استعمل صيغة الأمر فقال: (تصدق) فإنه بسبب اشتراك هذا اللفظ بين معنيين مختلفين، أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب؛ لن يكون له معنى محدد، وهو الإرسال الذي سدّ فيه جميع أبواب العدم، وإنما سوف يكون اللفظ على مستوى المدلول التصوري مردداً بين معنيين، ولا يتبادر إلى الذهن واحد منهما بخصوصه، وبالتالي لا يوجد مدلول تصوري في خصوص الإرسال مع سدّ جميع أبواب العدم، وإذا لم يوجد مدلول تصوري بهذا المعنى فلا يمكن أن نطبق قاعدة ظهور حال المتكلم في التطابق بين مراده الجدي وما أفاده تصوراً بالكلام لإثبات إرادة خصوص الوجوب؛ لأنه لم يُعطنا المتكلم مفاداً تصورياً واضحاً بكلامه في سدّ جميع الأبواب؛ لأن المفروض أنه جاء بلفظ مشترك مجمل، ولم يتبادر إلى الذهن أحد معنيه، وهو الإرسال المشتمل على سدّ جميع أبواب العدم.

ثم إن ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام من تقريب يعتمد على الظهور الحالي الذي يمكن أن نعبر عنه باستفادة الوجوب على أساس مناسبة تقتضي وجود دلالة

تصوريّة التزاميّة على الوجوب، وتوجد تقريبات أخرى شبيهة به في كلمات الأعلام يمكن أن تذكر في المقام، وإن شاء الله يأتي التعرض لها في دلالة الجملة الخبرية على الطلب.

دليل صاحب الكفاية رحمته الله على وضع الصيغة للوجوب:

النقطة الثانية: في دليل المصنف رحمته الله على مختاره، فإنه اختار دلالة الصيغة على الوجوب وضعاً، وفي مقام تقريب مختاره ذكر دليلاً، ومؤيداً. أما الدليل فهو التبادر الحاقى من لفظ الصيغة، فإنه إذا صدرت الصيغة من متكلم مع عدم وجود قرينة تُحدد المراد - وأنه الوجوب أو الاستحباب - يتبادر إلى الذهن خصوص الطلب الإلزامي والوجوب، والتبادر مع عدم القرينة - أي: التبادر الحاقى - علامة من علامات الحقيقة.

وأما المؤيد فهو ما ذكره صاحب المعالم رحمته الله كوجه أول للقول بوضع صيغة (افعل) للوجوب، إلا أن المصنف رحمته الله عنونه بعنوان المؤيد، ولم يجعله وجهاً ودليلاً، وحاصل هذا المؤيد هو: إن المولى لو أمر غلامه، فقال: (أحضر الماء)، ولم ينصب قرينة على إرادة الوجوب، وأدرك العبد صدور الصيغة مع عدم وجود قرينة؛ فإنه بعد إدراكه يكون مستحقاً للوم والعقاب على المخالفة، ولو خالف واعتذر بأنه لم يفهم الوجوب، واحتمل إرادة الندب؛ لا يقبل منه الاعتذار، وهذا يؤيد أن الصيغة في نفسها تدل على الوجوب، قال صاحب المعالم رحمته الله: (لنا وجوه: الأول: إنا نقطع بأن السيد إذا قال لعبده: (افعل كذا)،

فلم يفعل؛ عدّ عاصياً وذمه العقلاء، معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب. لا يُقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعله إنما يُفهم منها، لا من مجرد الأمر، أي: قد يُشكل بأن عدم قبول اعتذار العبد مسلم، ولكن قد يكون بسبب وجود قرينة تدل على الوجوب، فإنه في الأعم الأغلب إذا أمر السيد عبده توجد قرينة على إرادة الوجوب.

(لأننا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرينة)؛ فإن المدعى في هذا الوجه - وهو لوم العبد على معصيته، وعدم قبول العقلاء لعذره - عدم القرينة، وهذا الإشكال يخرجنا عن الفرض.

ثم يضيف عليه السلام أنه لو فرضنا وجود القرينة، إلا أنه لو رجع الشخص إلى وجدانه وقدر أن الكلام مجرد عن القرينة، فإنه سوف يُدرك استحقاق العبد للذم، وأنه لا يُقبل اعتذاره بدعوى عدم فهم الوجوب من الصيغة، لهذا يقول عليه السلام: (فتقدر كذلك - أي: إذا فرضنا وجود قرائن فتقدر أنها غير موجودة - لو كانت في الواقع موجودة، فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ عرفاً).

ثم يُبين عليه السلام مسألة متممة لهذا الوجه، وهي: إنه قد يقول قائل غاية ما يدل عليه هذا الوجه هو إن العرف يفهم من الصيغة الوجوب، ولهذا يذمون العبد على معصيته، وعدم امتثاله، ولا يقبلون عذره، إلا أن محل البحث ليس تحديد المعنى العرفي للصيغة، وهو ما قد يكون معنى غير وضعي، وإنما في تحديد المعنى الوضعي.

وأجاب رحمه الله بأنه يمكن تأمين وضع الصيغة لغة للوجوب بضم أصالة عدم النقل، فقد قال: (وبضميمة عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب)^(١)، وهذا بالبيان التالي:

إذا كنا نجد دلالة الصيغة على الوجوب فإن هذا يكشف عن أن هذا المعنى الذي يظهر لنا في عرفنا هو المعنى الوضعي؛ وذلك لأن الأصل هو عدم تحقق النقل، وعدم تغير المعنى اللغوي إلى معنى آخر، فالمعنى العرفي الموجود عندنا هو المعنى اللغوي، وهذا تعبير آخر عن ما يُعبر عنه السيد الشهيد رحمه الله بأصالة الثبات في اللغة، فإن ظاهر تغير اللغة ظاهرة بطيئة جداً لا يُدركها الإنسان العرفي؛ لأنها تحتاج إلى وقت طويل؛ ولهذا يبني العقلاء على عدمها عند الشك، فإذا وجدنا معنى ينسب من لفظ، وشككنا هل هو معنى لغوي وضعي أم معنى عرفي حادث بسبب تطور المحاورات العرفية؟ نجري أصل عدم التغير، ونثبت أن هذا المعنى الموجود في عرفنا هو المعنى اللغوي، هذا ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله.

غير أن التمسك بهذا الأصل مشكل؛ لأن مدركه السيرة العقلانية، وهي دليل لبي، يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو ما إذا أحرزنا الظهور العرفي في زماننا، وأريد إثبات أنه موجود في زمن سابق، وأما إثبات أنه وضعي في الزمن السابق فلا.

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين: ص ١١٩ - ١٢٩.

وهنا يوجد أمران:

الأمر الأول: لماذا لم يجزم المصنف رحمته الله بنحو لا يداخله شك بوضع صيغة الأمر للوجوب، وإنما عبر بتعبير (لا يبعد تبادر الوجوب)، والذي يدل على الترجيح مع عدم وجود عزم تام؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكر جوابان:

الجواب الأول: ما ذكره الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله (١)، وهو إن صيغة الأمر من البعيد أن تكون موضوعة للوجوب بالوضع التعيني الذي يُنص فيه على وضع اللفظ للمعنى، وهو الوجوب، أما لماذا يبعد أن يكون الوضع تعينياً؟ فهذا لم يُبين رحمته الله وجهه في هذا الموضع، ولعله من جهة أن الوضع التعيني لو وقع لنقل، أو من جهة أن طبيعة اللغة تنبي على التدرج، ولهذا يكون وضع الألفاظ لا على نحو الوضع التعيني في الأعم الأغلب - إلا في وضع أسماء الأشخاص ونحوها - وإنما على نحو الوضع التعيني، وفي الوضع التعيني قد يكون اللفظ موضوعاً لمعنى، ثم بسبب كثرة الاستعمال ينصرف إلى فرد خاص من أفرادها، أو حصة من حصصه، ثم إذا استمرت كثرة الاستعمال يتحقق الوضع للفرد، أو للحصة، وقبل تحقق الوضع - أي: في مرحلة تحقق الانصراف - يتبادر من اللفظ المعنى الخاص إلا أن هذا التبادر لا يدل على الوضع؛ لأن سببه الانصراف، وليس وضع اللفظ للمعنى

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٥٨.

بالوضع التعييني؛ لأن كثرة الاستعمال لم تبلغ حداً تكون علة للوضع، وهذا محتمل في صيغة (افعل)؛ إذ قد تكون الصيغة موضوعة لمطلق الطلب، ولكن بسبب كثرة الاستعمال ينصرف الذهن عند سماع الصيغة من دون قرينة إلى فرد خاص أو حصة خاصة، وهي الطلب الإلزامي، فمجرد تحقق التبادر لا يدل على الوضع، بل قد يكون بسبب الانصراف.

الجواب الثاني: هو إن صاحب الكفاية عليه السلام كان يحتمل - ولو احتمالاً ضعيفاً - أن تبادر الوجوب ليس من اللفظ، ولو على مستوى الانصراف بسبب كثرة الاستعمال، وإنما بسبب أمر آخر، وبيان ذلك:

إذا قال المتكلم: (أحضر الماء) فإنه لا ينبغي الشك في دلالة الكلام على الوجوب إذا كان المتكلم له حق الطاعة، ولم ينصب قرينة على جواز الترك، إلا أن هذا المقدار لا يعني استفادة الوجوب من لفظ الصيغة، فقد يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة، أو بقاعدة التطابق بين المفاد التصوري والمراد الجدي - كما تقدم بيان ذلك فيما سبق - أو قد يكون بحكم العقل، كما هو رأي العلمين الكبيرين المحقق النائيني، والمحقق الخوئي عليه السلام، فقد ذهب المحقق النائيني^(١) إلى وضع الصيغة لإيقاع الفعل على المكلف، وهذا معنى عام موجود حتى في الاستحباب، وذهب المحقق الخوئي^(٢) إلى وضع الصيغة

(١) أجود التقريرات: ج ١ ص ١١٤.

(٢) تعليقة أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٥.

لجعل الفعل في العهدة، وهو كذلك عام موجود في الندب. نعم، إذا صدرت الصيغة التي تدل على إيقاع الفعل على المكلف، أو جعل الفعل في عهدة المكلف، ولم يكن ترخيص من المولى الذي صدرت منه الصيغة؛ يحكم العقل بالوجوب، فالوجوب مستفاد إلا أنه من حكم العقل، وليس لدلالة الصيغة عليه وضعاً، أو يُقال - كما اختار الشيخ الوحيد (حفظ الله) ^(١) - بدلالة الصيغة على الوجوب لحكم عقلائي؛ فإن السيرة العقلائية قائمة على أنه إذا صدرت الصيغة مع عدم الترخيص لابد من الامتثال. وعليه، فمجرد استفادة الوجوب من الصيغة لا يدل على وضعها له.

نعم، لو صدرت الصيغة من غير من له حق الطاعة، وكان نائماً، وجزماً بتبادر الوجوب بنحو لا نحتمل استفادة الوجوب من حكم العقل، ومقدمات الحكمة، أو التطابق بين المراد الجدي والمدلول التصوري، وذلك لعدم ثبوت المولوية حتى يثبت حكم العقل، ولعدم وجود الظهور الحالي حتى نطبق مقدمات الحكمة، أو ظهور حال المتكلم في التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، وأيضاً لا يمكن دعوى استفادة الوجوب من السيرة العقلائية؛ لعدم قيام السيرة العقلائية على لزوم امتثال البعث الصادر من النائم حتى لو كان مولى؛ فحينئذٍ يمكن دعوى وضع الصيغة للوجوب، لولا احتمال الانصراف الذي تقدم في الجواب الأول.

(١) أمالي الوحيد: ج ١ ص ٤٨٣.

الأمر الثاني: لماذا اعتبر المصنف عليه السلام عدم قبول اعتذار العبد فيما إذا لم يمثل قول مولاه مؤيداً، ولم يعتبره دليلاً؟

والجواب: لعل الوجه هو إن عدم قبول العذر لا ينحصر تخريجه في وضع الصيغة للوجوب، فقد يكون من جهة أن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب، ولكن إذا أطلقت ينصرف الذهن إلى خصوص الطلب الوجوبي، أو من جهة مقدمات الحكمة، أو أصالة التطابق بين المفاد الاستعمالي والمفاد الجدي، أو لوجود السيرة العقلائية التي تقتضي ثبوت الوجوب، ولزوم الطاعة والامتثال، وبالتالي فما دام يستفاد في استعمال الصيغة إرادة الوجوب - سواء كانت لظهور راجع إلى الوضع مع تطبيق أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، أم لدلالة الصيغة على النسبة الإرسالية مع سدّ جميع أبواب عدم الإرسال، وبمقتضى التطابق بين المفاد التصوري والمراد الجدي نستكشف أن المراد جدّاً هو الوجوب، أم بسبب تطبيق مقدمات الحكمة التي نتيجتها نفي إرادة الترخيص، وبالتالي يثبت الإطلاق المقتضي لإرادة الحصة الخاصة وهي الوجوب، هو بسبب البناء العقلائي وإن لم يستفد الوجوب كظهور تصديقي للكلام - فإنه يجب على العبد أن يمثل، وإذا لم يمثل يكون ذمه حسناً، وإذا اعتذر لا يُقبل منه الاعتذار. وعليه، فيتضح أن الوجه الذي قد يكون سبباً لاعتبار المصنف عليه السلام عدم قبول اعتذار العبد مؤيداً وليس دليلاً - خلافاً لصاحب المعالم - يجري - أيضاً - فيما ذكره كدليل، وهو التبادر؛ وذلك

لأن تبادر الوجوب من الصيغة غاية ما يدل عليه هو استفادة الإلزام، وهو أعم من الوضع، فلا بد من إبطال كل احتمال آخر غير احتمال كون الظهور بسبب الوضع، والاحتمالات الموجودة في المقام والتي هي غير وضع الصيغة للوجوب أربعة:

الاحتمال الأول: الإطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة.

الاحتمال الثاني: ظهور حال المتكلم في تطابق المفاد التصوري مع المراد الجدي.

الاحتمال الثالث: حكم العقل.

الاحتمال الرابع: السيرة العقلية.

وما لم يثبت المصنف رحمته بطلان هذه الاحتمالات الأربعة لا يسعه أن يجزم أو يرجح وضع صيغة الأمر للوجوب لمجرد استفادة الوجوب من الصيغة.

نقاش دعوى عدم إمكان حمل الصيغة على الوجوب:

النقطة الثالثة: في نقاش دعوى قد يكون منشؤها وأصلها ما ذكره صاحب المعالم رحمته، وإن كان هنالك جهة مغايرة بين هذه الدعوى وبين ما ذكره صاحب المعالم رحمته - كما سوف نبيّن - فإن صاحب المعالم رحمته قد اختار أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب في اللغة^(١)، ولكنه جعل «فائدة»، وقال فيها ما

(١) المعالم: ص ١١٧ - ص ١١٨.

نصه: «يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أن استعمال صيغة الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام»^(١) والذي تدل عليه هذه العبارة هو إن صيغة (افعل) وإن كانت موضوعة للوجوب إلا أنه في خصوص الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام لا يمكن الاعتماد على وضع الصيغة للوجوب لإثبات إرادة الوجوب فيما إذا وردت رواية تشتمل على صيغة (افعل) في فعل ما، والوجه في ذلك هو إن استعمال صيغة الأمر في النذب في الروايات كان شائعاً، حتى تحول في الروايات إلى مجاز راجح، أو ما يسمى بالمجاز المشهور، وهو: الذي يصل بسبب كثرة الاستعمال إلى درجة يكون فيها على مستوى التبادر، فيكون مكافئاً للمعنى الحقيقي وإن لم يتحقق الوضع، وهذا ما يُوجب إجمال اللفظ إذا لم توجد قرينة تحدد إرادة المعنى الحقيقي، أو المجاز المشهور، و المجاز الراجح، وهذا يعني أن صاحب المعالم رحمته الله يرى التوقف في استفادة الوجوب أو النذب من صيغة الأمر الواردة في الروايات، وكلامه ناظر إلى خصوص الصيغ الواردة في الروايات، ولا يشمل الصيغ الواردة في القرآن الكريم، فما هو موجود في بداية

(١) المعالم: ص ١٤٠.

الوصول إلى كفاية الأصول^(١)، وأمالي الوحيد^(٢)؛ من كون صاحب المعالم ناظراً إلى الصيغة الموجودة في الكتاب والسنة؛ في غير محله، ولعل المنشأ - الذي جعل هذين الكتابين يحملان كلام صاحب المعالم عليه السلام على النظر إلى الصيغة الموجودة في الكتاب والسنة، مع أن هذا خلاف ما هو موجود في كتاب المعالم - عبارة صاحب الكفاية عليه السلام، فإنه قرب الدعوى التي أراد أن يناقشها بقوله: (وكثرة الاستعمال في الكتاب، والسنة، وغيرهما؛ لا توجب نقله إليه، أو حمله عليه)، فذكر صاحب الكفاية عليه السلام الكتاب العزيز، غير أنه ليس من الواضح أن صاحب الكفاية عليه السلام في مقام تقرير كلام صاحب المعالم بنحو يكون قد نسب إليه أن التوقف يشمل الصيغة الواردة في الكتاب، ولو كان كذلك لمرت على كلامه الملاحظة.

نعم، كان عليه السلام في مقام بيان دعوى كثرة استعمال الصيغة في الاستحباب في الكتاب، والسنة، وغيرهما من الاستعمالات الفصيحة بحيث ترتب على ذلك أحد أمرين:

الأمر الأول: تحقق الوضع على نحو النقل، بأن يكون اللفظ موضوعاً أولاً للوجوب، ثم بسبب كثرة الاستعمال صار موضوعاً ثانياً للاستحباب، فيتحقق الاشتراك اللفظي، وهذا ما يوجب الإجمال، والتوقف.

(١) راجع: ج ١ ص ٣٦٠.

(٢) راجع: ج ١ ص ٤٧٤.

الأمر الثاني: عدم تحقق الوضع، ولكن بلغ الاستعمال في الاستحباب حدًّا من الكثرة جعل الاستحباب يتبادر إلى الذهن بنحو يحمل اللفظ عليه.

لماذا اقتصر المصنف على فرض تحقق النقل أو الحمل على الاستحباب؟

ولست أدري لماذا لم يذكر صاحب الكفاية رحمته الله احتمال التكافؤ وحصول الإجمال، وإن لم يحصل النقل، فإنه إذا لم يتحقق النقل بسبب كثرة الاستعمال يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن يكون المعنى المجازي أظهر، فيحمل عليه اللفظ.

الفرض الثاني: أن يكون مكافئاً، وهذا ما يوجب التوقف.

فهل اكتفى بذكر فرض تحول المعنى المجازي إلى درجة الأظهرية، فيحمل اللفظ عليه مراعاة لأصالة الحقيقة - والتي قيل بأن السيد المرتضى رحمته الله ذهب إليها -؟ بمعنى أنه إذا استعمل اللفظ فإنه توجد فيه حالات ثلاث:

الحالة الأولى: رجحان المعنى الحقيقي، فيؤخذ به.

الحالة الثانية: تساوي المعنى الحقيقي مع المعنى المجازي، وحصول التكافؤ، فتطبق أصالة الحقيقة، ويحمل حينئذٍ اللفظ على إرادة المعنى الحقيقي.

الحالة الثالثة: رجحان المعنى المجازي، فيؤخذ به، ويحمل اللفظ عليه، وبالتالي يدور الأمر بين الأخذ بالمعنى الحقيقي أو الأخذ بالمعنى المجازي، ولا يوجد إجمال يوجب التوقف في فرض عدم النقل؛ لأنه في حالة التكافؤ تطبق أصالة الحقيقة، ويؤخذ بالمعنى الحقيقي.

وكيف ما كان فإن الإشكال الذي طرحه صاحب الكفاية رحمته الله قريب من كلام صاحب المعالم رحمته الله، وقد يكون كلام صاحب المعالم هو المنشأ، إلا أنه يوجد فرق، فصاحب الكفاية ذكر دعوى أن كثرة الاستعمال في الكتاب، والسنة، وغيرهما؛ توجب إما القول بالنقل، أو الحمل على المعنى المجازي، وأما صاحب المعالم فذكر أن كثرة الاستعمال في خصوص الروايات في الاستحباب توجب التوقف إذا لم يكن هناك قرينة.

مناقشة صاحب الكفاية رحمته الله للدعوى:

وفي مقام التعليق على هذه الدعوى ذكر المصنف رحمته الله إشكالات ثلاثة: الإشكال الأول: هو إن استعمال الصيغة في الوجوب في الكتاب، والسنة، وغيرهما؛ كثير أيضاً، وكأن صاحب الكفاية رحمته الله يريد أن يقول: إن كثرة استعمال الصيغة في الندب مجازاً بنحو يتحقق الوضع، أو يكون المعنى المجازي راجحاً على المعنى الحقيقي؛ تتوقف على أن يكون استعمال صيغة الأمر في الوجوب قليلاً، وحيث إن استعمال صيغة الأمر في الوجوب ليس قليلاً فلا تكون كثرة الاستعمال في المعنى المجازي موجبة لتحقيق الوضع في الاستحباب، أو كون المعنى المجازي - وهو الاستحباب - أرجح من المعنى الحقيقي.

نعم، إذا علم أن المعنى الحقيقي غير مقصود، ودار الأمر بين المعاني المجازية؛ فإنه سوف يُحمل اللفظ على المعنى المجازي المشهور أو الراجح؛ لأنه أظهر من غيره؛ لعدم كثرة الاستعمال في غيره، ووجود كثرة الاستعمال فيه،

وأما إذا دار الأمر بين المجاز الذي كثر فيه استعمال اللفظ، وبين المعنى الحقيقي الذي يكثر فيه استعمال اللفظ - أيضاً - فلا يُحمل اللفظ على المعنى المجازي، وهنا أذكر أمرين يرتبطان بهذا الإشكال:

لم يدع المصنف رحمته الله قلة الاستعمال في الاستحباب:

الأمر الأول: هو إن ملاحظة عبارة صاحب الكفاية رحمته الله تفيد أنه رحمته الله أشكل على الدعوى بأن الاستعمال في الوجوب كثير أيضاً، فقد قال رحمته الله (لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً)، فهذه الكثرة هي المانع عنده من تحقق النقل، أو جعل الاستحباب أرجح من الوجوب، فهو رحمته الله لم يقل بأن الاستعمال في الوجوب أكثر، وهذه الأكثرية هي المانع، وبهذا يظهر وجه التأمل في إشكال السيد الخوئي رحمته الله على ما في تقريره، فإنه قال انتصاراً لصاحب المعالم: (وأما ما ذكره رحمته الله من أن استعمال الصيغة في الندب أكثر من استعمالها في الوجوب؛ فهو غير بعيد)^(١)، ووجه التأمل هو إن أن صاحب المعالم لم يدع أن الاستعمال في الندب أكثر من الاستعمال في الوجوب، بل ادعى أنه شائع ويوجب أن يكون المجاز مكافئاً للمعنى الحقيقي، فقد قال رحمته الله: (استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة، المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة)، ولا تدل هذه العبارة على أنه رحمته الله يدعي أكثرية الاستعمال المجازي، كما إن صاحب الكفاية رحمته الله لم يدع أن الاستعمال المجازي

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٢٥.

ليس أكثر، وإنما ادعى أن الاستعمال في الوجوب كثير، وكونه كثيراً يمنع من تحقق النقل أو رجحان المعنى المجازي على المعنى الحقيقي.

كما إنه بهذا التأمل الذي سجلناه على عبارة تقرير بحث السيد الخوئي رحمته الله يظهر التأمل فيما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله على ما في تقرير بحثه ^(١)، فإنه قال: (بالنسبة إلى مناقشته رحمته الله إلى صاحب المعالم رحمته الله؛ الحق أن المتبع في الشريعة وأحكامها يلاحظ غلبة السنن وكثرتها بالنسبة إلى الواجبات، كما في باب الصلاة) إلى أن يقول: (وعليه، فدعواه كثرة الاستعمال في الواجبات دون المستحبات دعوى ممنوعة)؛ فإنه يلاحظ على هذا أن دعوى صاحب الكفاية رحمته الله ليست عدم تحقق الكثرة في المستحبات، بل يراها رحمته الله متحققة أيضاً - كما هو ظاهر من عبارته - نعم، هو يدعي أن الكثرة الموجودة في الوجوب مانعة من تحقق النقل ورجحان المعنى المجازي، وما ينبغي أن يبحث معه هو إنه هل مجرد كثرة الاستعمال في الوجوب مانعة من تحقق أحد الأمرين إذا تحققت كثرة الاستعمال في الندب أم لا؟

هل يأتي إشكال المصنف على كلام صاحب المعالم؟

الأمر الثاني: هو إن صاحب الكفاية رحمته الله ادعى أن مجرد بقاء كثرة الاستعمال في الوجوب يمنع تحقق النقل، أو رجحان المعنى المجازي على المعنى الحقيقي، وهو الوجوب، وهذا لو سلم فهو لا يدفع الإشكال بالصيغة التي ذكرها

(١) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٤٨، أمالي الوحيد: ج ١ ص ٤٧٨.

صاحب المعالم ﷺ؛ فإن صاحب المعالم - كما بينا سابقاً - ادعى أن كثرة الاستعمال في المعنى المجازي توجب أن يكون المعنى المجازي مكافئاً للمعنى الحقيقي، وهذا يوجب التوقف مع عدم القرينة، ولو قبلت دعوى تحقق تبادر في المعنى المجازي كالتبادر الموجود في المعنى الحقيقي بسبب كثرة الاستعمال من دون أن يكون اللفظ موضوعاً أيضاً للمعنى الثاني الذي كان مجازياً؛ فلا يمكن أن تُدفع بكثرة الاستعمال في المعنى الحقيقي؛ لأنه ما دام الاستعمال كثيراً أيضاً وبنفس الدرجة في المعنى المجازي فإن اللفظ لن يكون له تبادر إلى خصوص المعنى الحقيقي، فهنا مناقشتان:

المناقشة الأولى: إن كثرة الاستعمال التي تجعل المعنى المجازي كالحقيقي خاصة مع امتداد عمود الزمان؛ تُحقق الوضع التعيني.

المناقشة الثانية: لو كانت لا تحقق الوضع فهي توجب أن لا يتبادر إلى الذهن الوجود، ما دام استعمال الوجود ليس أكثر.

نعم، يمكن أن يتخلص صاحب الكفاية ﷺ بما ادعاه في دليله من وجود وجدان تبادر الوجود؛ فإن هذا يكشف عن أن كثرة الاستعمال الموجودة في المعنى المجازي لم تُحقق الوضع، أو لم تجعل المعنى المجازي مكافئاً للوجود، فضلاً عن أن يكون راجحاً على الوجود، وتُحمل الصيغة على إرادته، وهذا إما لأن الاستعمال في الوجود أكثر، أو لنكتة أخرى، وهي الموجودة في الإشكال الثاني.

أو يُقال: إن موارد الاستعمال في المستحب وإن كانت كثيرة، إلا أن الاهتمام في الواجبات من حيث التلقي والتعلم والتعليم أكثر، فلا ينبغي ملاحظة أكثرية المستحبات، وإنما كثرة الاستعمال، وهي في الواجبات أكثر. إلا أن هذا خلاف التسليم بتحقيق كثرة الاستعمال في المستحبات في روايات الأئمة عليهم السلام كما هو متحقق في الواجبات، وهذا ما يوجب تنزيل التبادر في الوجوب في زمن الصدور.

الإشكال الثاني: بُيِّنَه ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي إن كثرة الاستعمال في (معنى ما) الموجبة للنقل، أو الحمل على ذلك المعنى، لا الحمل على المعنى الوضعي؛ هي كثرة الاستعمال التي تكون بلا قرينة، سواء كانت القرينة لفظية أم حالية؛ وذلك لأن اللفظ إذا كان يستعمل في معنى مع القرينة فإنه سوف يحصل الأنس والاقتران بين المعنى واللفظ مع القرينة، وليس بين المعنى وبين ذات اللفظ؛ وذلك لوجود قرينة في جميع الاستعمالات؛ حيث لم يفد المعنى باللفظ فقط، وإنما باللفظ مع القرينة، وقد قبل السيد الخوئي رحمته الله هذه الكبرى، وقال هي كبرى متينة جداً^(١).

والمقدمة الثانية: - هي الصغرى - إن استعمال الصيغة في الاستحباب في الموارد الكثيرة كان مع القرينة، وإذا كان مع القرينة فهو لا يفيد حدوث علاقة أنس واقتران بين لفظ الصيغة في نفسه بلا قرينة وبين المعنى الاستحبابي،

(١) المحاضرات: ج ٢ ص ١٢٠.

فيبقى لفظ الصيغة مع عدم القرينة مفيداً لمعناه الوضعي، وهو الوجود. وقد ناقش السيد الشهيد رحمته الله هذا الإشكال في بحث الوضع التعييني^(١)، فقد أثير هناك إشكال على تحقق الوضع بكثرة الاستعمال، وبعبارة أخرى: على وجود قسم من أقسام الوضع يسمى بالوضع التعييني، وحاصل الإشكال: إنه إذا استعمل اللفظ في معنى مجازي فهو إنما يستعمل في المعنى المجازي مع القرينة، وكثرة الاستعمال مع القرينة لا توجب حصول علاقة الوضع بين ذات اللفظ وبين المعنى، وهذا الإشكال في روجه هو الإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية رحمته الله لمنع تحقق الوضع أو الحمل على المعنى المجازي.

وأجاب السيد الشهيد رحمته الله بأن اللفظ وإن كان يستعمل مع القرينة في موارد الاستعمال الكثيرة التي منع المشكل تحقق الوضع التعييني بها، إلا أن القرينة ليست واحدة، بل هي أفراد كثيرة، وبعض هذه الأفراد أفراد لفظية وبعضها أفراد حالية، وفي جميع هذه الاستعمالات الكثيرة تختلف القرائن ولا تحفظ قرينة واحدة مع انحفاظ اللفظ، وهو - مثلاً - صيغة (افعل)، فإنها وإن استعملت في الموارد المتعددة في الاستحباب بقرائن متعددة إلا أن القرائن متكررة من حيث الأفراد، بينما صيغة (افعل) محفوظة في جميع الموارد، وهذا يوجب أن تحصل العلة الوضعية وينشأ الاقتران والأنس بين ذات اللفظ المحفوظ وهو صيغة الأمر وبين المعنى المحفوظ في جميع هذه الاستعمالات،

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٩٦.

وهو الاستحباب.

كما ناقشه السيد السيستاني رحمته الله بأن القرائن ليست متصلة دائماً، وإنما قد تكون منفصلة، وبالجمع بين الأدلة يتوصل إلى إرادة الاستحباب، وما يمنع من تحقق الوضع خصوص القرائن المتصلة^(١).

الإشكال الثالث: وقد اختلف شراح الكفاية في تقريره، فبعض قرره كإشكال ثالث، والبعض قرره كتطبيق للإشكال الثاني الذي تقدم بيانه. فقرر كل من الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله^(٢)، والشيخ الوحيد رحمته الله^(٣)؛ كلام المصنف كإشكال ثالث، وهو إشكال نقضي على ما ذكره صاحب المعالم رحمته الله، وحاصله:

إن كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا توجب أن يكون اللفظ موضوعاً في المعنى المجازي، وإلا يلزم أن تكون أدوات العموم ك(كل) و(جميع)، ونحوهما إذا استعملت في مورد التخصيص؛ على نحو الحقيقة، كما إذا قال المولى: (أكرم كل عالم)، ثم قال: (لا تكرم الفساق من العلماء)، فإنه سوف يكون استعمال (كل) في الجملة - (كل عالم) - استعمالاً حقيقياً، مع أنه استعمال مجازي، ووجه أنه يلزم أن يكون استعمالاً حقيقياً هو إن أدوات العموم تستعمل كثيراً في غير الشمول لجميع الأفراد، ولهذا قيل: (ما من عام إلا وقد

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٤٠٣.

(٢) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٦٢.

(٣) أمالي الوحيد: ج ١ ص ٤٧٧.

خص)، فتكون كثرة الاستعمال في بعض الأفراد موجبة لأن تكون أداة العموم موضوعة للشمول لبعض الأفراد، وليست موضوعة للشمول لكل الأفراد فقط، وهذا ما لا يلتزم به صاحب المعالم؛ فإنه رحمه الله قال: (وإذا خص العام وأريد به الباقي فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ، والمحقق، والعلامة في أحد قوليه، وكثير من أهل الخلاف)^(١)، وعليه فلا بد أن يلتزم صاحب المعالم بأن كثرة الاستعمال لا توجب الوضع، وإلا يلزمه القول بأن أدوات العموم بعد التخصيص على نحو الحقيقة، لا على نحو المجاز، بالتالي لا بد أن يقول بأن كثرة استعمال صيغة (افعل) في الاستحباب الذي هو معنى مجازي؛ لا توجب تحقق الوضع في المعنى المجازي.

وقد ناقش الشيخ الوحيد رحمته الله^(٢) كلام صاحب الكفاية رحمته الله - بعد أن قرره بهذا التقرير - بأنه لا معنى للنقض بلزوم أن يكون استعمال أدوات العموم بعد التخصيص على نحو الحقيقة؛ لأن صاحب الكفاية رحمته الله يرى أن الاستعمال على نحو الحقيقة، ولا يراه على نحو المجاز.

ولكن لم يتضح لي وجه هذه المناقشة التي ذكرها رحمته الله؛ لأن صاحب الكفاية رحمته الله إذا كان في مقام النقص على صاحب المعالم رحمته الله فيصح أن ينقض عليه بناء على مبناه، والمفروض أن صاحب المعالم يرى استعمال أدوات العموم بعد التخصيص أو قل: يرى استعمال أدوات العموم مع إرادة بعض المدخول

(١) معالم الدين: ص ٢٧٦.

(٢) أمالي الوحيد: ج ١ ص ٤٧٩، وتحقيق الأصول: ج ٢ ص ٤٨.

وليس جميع أفراد المدخول؛ استعمالاً مجازياً، ولا يراه استعمالاً حقيقياً، فيمكن أن ينقض عليه بأنه يلزمك إذا كنت تقول بأن كثرة الاستعمال في المعنى المجازي توجب الوضع؛ أن تقول بأن استعمال أدوات العموم مع إرادة بعض المدخول استعمال حقيقي؛ لأنه كثر استعمال العام مع التخصيص، أي: مع إرادة بعض المدخول، فالإشكال النقضي الذي أراده صاحب الكفاية - إذا كان في مقام النقض على صاحب المعالم - في محله بناء على مبنى صاحب المعالم، ولا معنى لأن يُقال لصاحب الكفاية نقضك في غير محله؛ لأنك أنت ترى استعمال أدوات العموم على نحو الحقيقة حتى مع إرادة بعض المدخول، فإن النقض على صاحب المعالم، وليس على صاحب الكفاية.

وأما السيد الخوئي رحمته الله فقد بيّن كلام صاحب الكفاية رحمته الله على أنه تتميم للإشكال الثاني^(١)، وهو ذكر لصغرى من صغرياتة، فكأن صاحب الكفاية رحمته الله يريد أن يقول: إن كثرة استعمال صيغة الأمر مع القرينة في الاستحباب لا توجب الوضع للاستحباب، ولا توجب تبادر الاستحباب من اللفظ إذا لم يتحقق الوضع، ولا تمنع تبادر الوجوب من إطلاقها بلا قرينة، ولهذا الكلام مثال ينطبق فيه، وهو موارد استعمال أدوات العموم، فإنها موضوعة لإفادة الشمول لجميع أفراد المدخول، كما في (أكرم كل عالم)، ومع ذلك هي تستعمل كثيراً في الشمول لبعض المدخول فقط، وذلك لكثرة التخصيص وإرادة

(١) المحاضرات: ج ٢ ص ١٢٤.

البعض من أدوات العموم، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ومع ذلك فأدوات العموم ليست موضوعة للشمول للبعض، وإنما للشمول للجميع، وبقية على ظهورها في الشمول لجميع الأفراد، أو قل: يتبادر منها عند إطلاقها الشمول لجميع أفراد المدخول مع عدم وجود قرينة بناء على عدم تحقق الوضع، وعلى هذا لا يريد أن يقول صاحب الكفاية رحمته الله إن استعمال الأدوات بعد التخصيص على نحو المجاز مع كثرة الاستعمال المجازي، ومع ذلك يتبادر مع عدم القرينة المعنى الحقيقي، وإنما حديثه رحمته الله عن الظهور، فإن الذي يتبادر ويظهر من أدوات العموم مع كثرة التخصيص الشمول لجميع أفراد المدخول فيما إذا لم توجد قرينة.

والأمر كذلك في استعمال صيغة الأمر، فإنه وإن كان كثيراً في الاستحباب إلا أن هذا لا يحقق الوضع من جهة، ولا يمنع تبادر الوجوب عند إطلاق الصيغة بلا قرينة من جهة أخرى، فكثرة الاستعمال في المجاز لا توجب الحمل عليه ما دام يتبادر من الصيغة الوجوب، قال السيد الخوئي رحمته الله: (إن كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة لا تمنع عن حمله على المعنى الحقيقي عند إطلاقه مجرداً عنها، وما نحن فيه كذلك، فإن كثرة استعمال الصيغة في الندب مع القرينة لا تمنع عن حملها على الوجوب إذا كانت خالية عنها. ثم استشهد على ذلك بكثرة استعمال العام في الخاص، حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص»، ومع هذه الكثرة لا ينثلم ظهور العام في العموم إذا ورد في

الكتاب والسنة ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخاص)، ويبدو أن تقرير كلام صاحب الكفاية رحمته الله بهذا النحو قريب جداً من عبارته رحمته الله، فقد قال رحمته الله: (مع أن الاستعمال وإن كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه، ليرجح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور، كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص).

ولكن أشكل السيد الخوئي رحمته الله على صاحب الكفاية رحمته الله ^(١) بأنه خلاف مبناه في أن العام مستعمل حقيقة حتى بعد التخصيص، مع أن تقريره رحمته الله لكلام صاحب الكفاية رحمته الله يرتبط بالظهور، وأن ما يتبادر من سماع الصيغة هو الوجوب، وكثرة الاستعمال في الاستحباب مع القرينة لا يمنع من ذلك، وبالتالي لا موجب للقول بأن كثرة الاستعمال تتنافى مع دعوى تبادر الوجوب من الصيغة.

وهذا التقريب ينسجم مع القول بعدم تحقق النقل، ويريد دفع القول بالحمل على هذا التقريب على المعنى المجازي، فهذا نظير أدوات العموم؛ فإنه يتبادر عند سماعها الشمول لجميع أفراد المدخول، وهذا هو الظاهر، وإن كانت تستعمل كثيراً مع التخصيص، إلا أن هذا لا يضر بتحقيق التبادر عند

(١) المحاضرات: ج ٢ ص ١٢٦.

سماح أدوات العموم بلا قرينة، وهذا التبادر يوجب الحمل على إرادة جميع الأفراد.

وبعبارة جامعة: إن مراد صاحب الكفاية عليه السلام بعد ملاحظة تقرير كلام السيد الخوئي عليه السلام له هو: إن كثرة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة لا توجب تحقق الوضع؛ لأنها مع القرينة، وأيضاً هي لا توجب الحمل على إرادة الاستحباب وإن لم يتحقق الوضع؛ لأن هذه الكثرة التي مع القرينة لا تمنع من تحقق التبادر الموجود بين صيغة (افعل) وبين الوجوب، وهذا كما في أدوات العموم؛ فإن أدوات العموم في الموارد الكثيرة التي وقع فيها التخصيص استعملت في إرادة بعض المدخول مع القرينة، وهذا لا يوجب أن تكون موضوعة للشمول لبعض المدخول، كما أن هذه الكثرة التي مع القرينة - وهو الدال على التخصيص - لا توجب أن يكون الشمول للبعض راجحاً، فتحمل عليه أداة العموم مع عدم القرينة؛ لأن كثرة الاستعمال مع إرادة بعض المدخول لا تمنع من تحقق التبادر من إطلاق اللفظ بلا قرينة في الشمول لجميع أفراد المدخول.

ولكن قد يُقال: إن صاحب الكفاية عليه السلام ذكر أدوات العموم كمثال للكبرى التي أراد تطبيقها على استعمال صيغة الأمر في الاستحباب، فقال: (وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ولم يتشم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة

الخصوص)، فحينئذ إن كان مراده من (كثر استعمال العام في الخاص) هو إرادة الخاص على مستوى المراد الاستعمال؛ فهذا خلاف مبناه من أن العام مستعمل في العموم، والتخصيص تصرف في المراد الجدي، فيأتي إشكال السيد الخوئي رحمته الله، وإن كان مراده إرادة الخاص جداً مع انحفاظ المراد الاستعمالي في العموم؛ لم تكن أدوات العموم كصيغة (افعل)؛ لأن المفروض في الدعوى استعمالها كثيراً في الاستحباب مجازاً.

ويوجد إشكال آخر ذكره السيد الخوئي رحمته الله - وهو ينسجم مع هذا التقريب - وهو: إن هنالك فرقاً بين أدوات العموم وصيغة الأمر، فإن صيغة الأمر ك(افعل) واحدة، فإذا استعملت كثيراً في الاستحباب فإنه سوف يوجب هذا حصول أنس وعلاقة بين هذه الصيغة الواحدة وبين المعنى المجازي، وهذا يوجب تزلزل انتقال الذهن إلى الوجوب عند سماع الصيغة.

وأما في أدوات العموم فإن أدوات العموم متعددة؛ إذ يوجد (كل)، و(جميع)، و(أي)، و(الجمع المحلى باللام)، ومجرد دخول التخصيص كثيراً على أداة واحدة من هذه الأدوات ك(كل) لا يمنع ظهور الأدوات الأخرى في العموم، وتبادر الشمول لجميع أفراد المدخول فيها، وعليه فلكي يدعى أن صيغة الأمر كأدوات العموم، أي: إن كثرة الاستعمال لا توجب رفع اليد عن الظهور فيها؛ فلا بد أن يثبت أن كثرة الاستعمال مع إرادة التخصيص موجودة في كل أدوات العموم، ومع ذلك بقي الظهور، فإنه حينئذ سيكون حالها حال

الصيغة، فيجري حكمها إليها، ولا يكفي ثبوت ذلك في أداة واحدة، أو أن يكون التخصيص كثيراً ولكنه كثير بلحاظ المجموع، بأن يكون استعمال الأداة مع التخصيص في كل أداة أداة أقل، وتنطبق الكثرة إذا جمعنا التخصيصات في جميع الأدوات، ولكن مجموع الاستعمال في المعنى الحقيقي أكثر.

ولكن يمكن أن يناقش فيما ذكره السيد الخوئي رحمته الله بأن مراد صاحب الكفاية رحمته الله هو أن كثرة التخصيص إذا تحققت في أداة كـ(كل) مثلاً؛ فإننا نجد أن هذه الكثرة لا تمنع من تبادل إرادة الشمول لجميع المدخول مع عدم القرينة، فدعوى بقاء الظهور في الشمول لجميع الأفراد ناظرة إلى خصوص أداة (كل) التي تحققت فيها الكثرة، أو يُدعى أن الكثرة موجودة في جميع الأدوات، فإنه قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، وهذا التعبير يشمل جميع الأدوات، سواء كانت (كل) أم (جميع) أم (أي) أم (الجمع المحلى باللام) أم غير ذلك، وإذا كان المدعى تحقق التخصيص في جميع الأدوات بأن تحققت الكثرة في كل أداة أداة؛ يأتي كلام صاحب الكفاية، وهو إن تحقق التخصيص كثيراً في جميع الأدوات لم يمنع من تبادل الشمول لجميع الأفراد مع عدم القرينة.

توضيح عبارة الكتاب :

قال المصنف رحمته الله: (المبحث الثاني: في أن الصيغة) هل (هي حقيقة) موضوعة (في الوجوب أو) حقيقة موضوعة (في النذب أو) هي حقيقة موضوعة (فيهما) بوضعين مختلفين، فتكون الصيغة مشتركاً لفظياً بين الوجوب وبين الاستحباب (أو) هي موضوعة (في المشترك بينهما) وهو الجامع كمطلق الطلب؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال توجد (وجوه، بل أقوال)، وقد تعرض المصنف رحمته الله لأربعة أقوال منها، وأما صاحب المعالم رحمته الله فقد ذكر أقوالاً أكثر من ذلك، فقد قال رحمته الله: «صيغة (افعل) وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى، وفاقاً لجمهور الأصوليين، وقال قوم إنها حقيقة في النذب فقط، وقيل في الطلب، وهو القدر المشترك بين الوجوب، والنذب، وقال علم الهدى رحمته الله إنها مشتركة بين الوجوب والنذب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأما في العرف الشرعي، فهي حقيقة في الوجوب، وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا ألووجوب هي أم للنذب؟ وقيل مشتركة بين ثلاثة أشياء الوجوب، والنذب، والإباحة، وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة، وهو الإذن، وزعم قوم أنها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد، وقيل فيها

أشياء أخرى، لكنها شديدة الشذوذ، بيّنة الوهن، فلا جدوى في التعرض لنقلها»^(١)، ولعل المصنف رحمه الله لم يتعرض لغير الأقوال الأربعة التي ذكرها؛ لأنه يرى غيرها - والتي ذكر بعضها صاحب المعالم - شديد الشذوذ، بين الوهن، ولا حاجة في استعراضه.

ثم بين المصنف رحمه الله رأيه ودليله بقوله: (لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها)، أي: استعمال الصيغة (بلا قرينة)، فتكون حينئذٍ موضوعة للوجوب؛ لتحقق التبادر الحاقى من اللفظ، وهذا علامة من علامات الحقيقة، (و) يوجد مؤيد يؤيد هذا الدليل، وإن لم يرق إلى مستوى الدليلية، فإنه (يؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب)، فلو أمر المولى عبده باستعمال الصيغة، ولم ينصب قرينة على إرادة الوجوب، فلم يمثل العبد؛ يكون مستحقاً للذم، ولو اعتذر بأنه لم يفهم الوجوب لا يقبل منه، وما ذاك إلا لدلالة الصيغة على الوجوب، فإنه قد يُقال: بأن عدم قبول الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النذب (مع الاعتراف بعدم دلالة) أي: الكلام (عليه) أي: على الوجوب بقرينة تكون (بحال أو مقال)؛ يفيد دلالة اللفظ نفسه على الوجوب.

(و) لا تشكل على تبادر الوجوب، وبالتالي حمل الصيغة عليه؛ بدعوى (كثرة الاستعمال) أي: استعمال صيغة الأمر (فيه) أي: في الاستحباب (في

(١) معالم الدين: ص ١١٦-١١٨.

الكتاب، والسنة، وغيرهما)؛ فإن هذه الكثرة (لا يوجب) تحققها (نقله) أي: نقل لفظ صيغة الأمر (إليه) أي: إلى الاستحباب، بأن يتحقق الوضع التعييني، فتكون صيغة (افعل) مثلاً مشتركاً لفظياً في الوجوب، والاستحباب (أو) إذا لم يتحقق الوضع تكون موجباً لـ (حمله) أي: لفظ الصيغة (عليه) أي: على الاستحباب؛ فهذه الكثرة لا توجب الاشتراك والإجمال، أو تحول الاستحباب إلى راجح على الوجوب؛ في التبادر بحيث تحمل الصيغة على إرادة الاستحباب إذا لم توجد قرينة على الوجوب، وذلك لوجوه ثلاثة، وكل وجه من هذه الوجوه الثلاثة^(١) هو إشكال على هذه الدعوى:

الوجه الأول: هو إن كثرة استعمال الصيغة في الاستحباب لا توجد أحد الأمرين؛ (لكثرة استعماله في الوجوب أيضاً)، وكثرة الاستعمال في الوجوب مانعة من تحقق الوضع في الاستحباب، أو تحول الاستحباب إلى معنى راجح بسبب كثرة الاستعمال في الاستحباب.

الوجه الثاني: (مع أن الاستعمال وإن كثر فيه) أي: كثر استعمال صيغة الأمر في الاستحباب (إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة، وكثرة الاستعمال كذلك) أي: مع القرينة (في المعنى المجازي) وهو الاستحباب (لا توجب صيرورته مشهوراً فيه)؛ فهي لا توجب الوضع، ولا توجب أن يكون مجازاً مشهوراً، وهو المجاز الذي يُعبر عنه بالراجح، وقد وقع خلاف فيه فهل يكون راجحاً

(١) بناء على أحد تقريرتي كلام المصنف رحمته.

على جميع المعاني المجازية فقط أم حتى على المعنى الحقيقي أيضاً؟ فإن كان راجحاً على جميع المعاني المجازية فقط وليس راجحاً على المعنى الحقيقي فيتوقف، وأما إذا كان راجحاً حتى على المعنى الحقيقي فتُحمل الصيغة عليه، وحيث لا يصير مشهوراً فلا معنى للبحث عن الموقف اتجاه دلالة الصيغة (ليرجح) الاستحباب (أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المشهور)؛ لأنه لا تحقق للمجاز المشهوري في المقام.

الوجه الثالث - وهو وجه نقضي على أحد تقريبي كلام المصنف -: وهو (كيف) يُقال بأن كثرة الاستعمال مع القرينة توجب الوضع؟! (وقد كثر استعمال العام في الخاص) مع القرينة (حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ولم يتسلم به ظهوره) أي: ظهور العام (في العموم) في حالة عدم وجود قرينة، (بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص)، ويكون استعماله في الخصوص على نحو المجاز، كما هو رأي صاحب المعالم رحمته الله.

فلو كانت كثرة استعمال الصيغة في الاستحباب توجب الوضع لنقضنا بأدوات العموم؛ لأن أدوات العموم مع كثرة استعمالها في إرادة البعض مع القرينة ليست موضوعة إلا لإرادة الشمول لجميع أفراد المدخول، وهو ما يلتزم به صاحب المعالم رحمته الله.

وأما حسب ما يظهر من تقرير السيد الخوئي رحمته الله لكلام المصنف رحمته الله فيكون تفسير العبارة بهذا النحو: إن كثرة استعمال صيغة الأمر في الاستحباب لا

توجب تحقق الوضع من جهة، ولا توجب رجحان الاستحباب على الوجود؛ لأنها لا تُحقق المجاز المشهوري الذي وقع البحث فيه عن أنه هل هو راجح على المعنى الحقيقي أو مساو؟ كيف؟! وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل (ما من عام وإلا وقد خص)، ولم ينثلم به ظهور العام في العموم، بل بقي العام في حالة عدم القرينة ظاهراً في إرادة الشمول لجميع الأفراد، فهذا الظهور محفوظ وإن كان استعمال أدوات العام مع القرينة في إرادة الشمول للبعض كثيراً، ولهذا تُحمل أدوات العموم في حالة عدم وجود قرينة على إرادة جميع الأفراد.

المبحث الثالث
الجمال الخبرية المستعملة في مقام الطلب

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: المبحث الثالث: هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل «يغتسل» و «يتوضأ» و «يعيد» - ظاهرة في الوجوب، أو لا - لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها -؟

الظاهر الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة؛ ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي: الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعي الإعلام، بل بداعي البعث بنحو أكد؛ حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فتكون أكد في البعث من الصيغة، كما هو الحال في الصيغ الإنشائية - على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ آخر - كما مرّ.

لا يُقال: كيف؟! ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأوليأوه عن ذلك علواً كبيراً.

فإنه يُقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام، لا بداعي

البعث. كيف؟! وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كنايةً عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ؛ فإنه مقال بمقتضى الحال.

هذا، مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملةا على الوجوب؛ فإن تلك النكتة إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين احتمالات ما هو بصدده؛ فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره، فافهم.

دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي :

أقول: المبحث الثالث الذي ذكره المصنف رحمته الله في مباحث الصيغة في دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي، والكلام في هذا المبحث سوف يكون - إن شاء الله - في عدة نقاط:

النقطة الأولى: هي إن الجملة الخبرية - سواء كانت اسمية أم فعلية - موضوعة للنسبة التصادقية، أو ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها في الواقع، أو لإبراز قصد الحكاية، على الخلاف المتقدم في بحث الإخبار، و الإنشاء، وقد تقدم فيما سبق بيان نظرية المصنف رحمته الله في هذا الموضوع، وفي بحث الطلب والإرادة.

كما إن الفعل الماضي والمضارع موضوعان لغير معنى فعل الأمر، كأن يكونا موضوعين للنسبة الصدورية أو إيجاد الطلب الإنشائي، وعليه فإن ما يظهر من الجملة الخبرية مع عدم وجود القرينة هو معناها الوضعي الذي اختلفت فيه الأنظار، واختار المصنف رحمته الله ثبوت النسبة في الموجبة، وعدم ثبوت النسبة في السالبة، ويكون الظاهر الحالي هو إن المراد الجدي قصد الحكاية.

وأما إذا وجدت قرينة تحف بالجملة الخبرية، وتدل على عدم قصد الإخبار على مستوى المراد الجدي؛ فهنا - كما ذكر بعض المحققين - توجد موارد

متعددة لاستعمال الجملة الفعلية التي لا يراد الإخبار بها عن مدلولها الوضعي جداً، وبعض هذه الموارد يندرج ضمن الإرشاد، وهذا كما إذا قال المتكلم: (من مرض يشرب الدواء)، فإنه ليس المقصود الإخبار عن أن من يمرض يشرب الدواء، وإنما المقصود الإرشاد إلى كيفية التخلص من المرض.

ومثال هذا في الشرعيات: (من أحدث في صلواته أعاد)، فإنه لا يراد من هذه الجملة الخبرية الإخبار عن تحقق الإعادة من كل مُحَدَث في صلواته، كما أن هذه الجملة ليست في مقام التشريع وطلب الإعادة؛ لأن الإعادة مطلوبة بنفس الأمر بالصلاة، سواء كان الأمر استحبابياً أم كان وجوبياً، وإنما الغرض والمراد الجدي هو الإرشاد إلى بطلان الصلاة بالحدث، ومن الإرشاد ما يكون بغرض بيان انتهاء أمد الحكم؛ لارتفاع موضوعه، كما في المثال الذي ذكره السيد السيستاني رحمته الله (١)، وهو (إذا حل الحاج يصطاد)، فإنه لا يراد به طلب الصيد، ولا الإخبار عن أن كل محلّ يصطاد، وإنما يراد الإرشاد إلى انتهاء أمد حرمة الصيد بالإحلال، فالإحلال رافع لموضوع الحرمة، وبارتفاع موضوع الحرمة يرتفع الحكم.

إذن، من موارد استعمال الجملة الخبرية الفعلية مع وجود قرينة على عدم إرادة الإخبار؛ موارد الإرشاد، ومن موارد استعمال الجملة الخبرية الفعلية مع عدم إرادة الإخبار؛ موارد الطلب، أو إرادة البعث والتحريك، وبيان جعل الحكم، وهو ما يرتبط بالمبحث الثالث من مباحث صيغة الأمر، وهو البحث

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤، ص ٤٠٩.

المتعلق بالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، وهناك أمثلة كثيرة ذكرها العلماء لاستعمال الجملة الفعلية في مقام الطلب، وينبغي التدقيق في هذه الأمثلة ليتبين هل هي فعلاً من موارد الطلب أم ليست كذلك وإنما هي من موارد الإرشاد؟

ونذكر بعض الأمثلة:

أما من الكتاب العزيز فمثال ذلك في الفعل المضارع قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١)، فإن المراد هو طلب التربص، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآثَمِهِمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(٢)؛ فإن المقصود من (يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) و(يَغْلِبُوا أَلْفًا)؛ هو إنشاء وجوب الجهاد، بقرينة قوله تعالى بعد ذلك: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾.

وفي الماضي قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ

أَمِنًا﴾^(٣)، أي: يجب أن يُحفظ أمنه، ولا يجوز التعرض له بسوء.

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٨.

(٢) سورة الأنفال: آية ٦٥.

(٣) سورة آل عمران: آية ٩٧.

وأما في الروايات ففي المضارع ما روي في من وجد في إنائه فأرة، وتوضاً منه مراراً، وصلى، قال عليه السلام: (يُعيد وضوءه و صلاته) ^(١)، وفيه: سألته عن رجل لا يدري ركعتين أو واحدة أو ثلاث، قال: (يبنى صلاته على ركعة واحدة يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ويسجد سجدي السهو) ^(٢)؛ فإن عبارة (يبنى صلاته) وإن احتمل أنها في مقام الإرشاد إلى الطريقة التي يُحرز بها المكلف فراغ الذمة لا الطلب وتشريع الوجوب - كما هو رأي جملة من المحققين - إلا أن عبارة (ويسجد سجدي السهو) في مقام إنشاء الطلب، وبيان وجوب سجود السهو. وأما في الفعل الماضي فكما في هذه رواية أبي بصير: سألته عن من نسي أن يسجد سجدة واحدة، فذكرها وهو قائم، قال عليه السلام: (يسجد، فإن كان قد ركع فليمض على صلاته، فإذا انصرف قضاها، وليس عليه سهو) ^(٣)، والشاهد في قوله عليه السلام: (قضاها)؛ فإنه فعل ماضي، وأريد به طلب القضاء.

وقد أفاد السيد الخوئي رحمته الله أن الجملة الخبرية الفعلية تستعمل في مقام الطلب غير أن استعمال الفعل المضارع كثير جداً في الروايات، وأما استعمال الفعل الماضي فلم يجد تحققه إلا في الجمل الخبرية التي تقع جزاء في الجملة ^(٤)، وهذا كما في الرواية التي نقلناها: (فإن كان قد ركع فليمض على صلاته فإذا

(١) الوسائل: ج ١، باب ٤ من أبواب الماء المطلق ح ١.

(٢) ج ٨، ص ١٩٣.

(٣) الوسائل: ج ٦ في باب من نسي سجدة ح ٤.

(٤) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٣٢، مصباح الأصول: ج ١ ص ٢٩٢.

انصرف قضاها) أي: قضى الجزء الذي نساه.

وقد ذكر إشكال على استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب، وهو إن الطلب تحريك للفعل، فيكون الفعل متحققاً في المستقبل بعد التحريك، بينما الفعل الماضي يدل على وقوع الحدث في الزمان الماضي والانتفاء منه فكيف يكون مناسباً للطلب؟

والجواب: هو إن الفعل الماضي إذا وقع في جملة شرطية يدل على الإخبار في الزمان المستقبلي^(١)، فإذا قيل: (من صلى بالنجس نسياناً أعاد صلاته) يستفاد أن من ذكر الشرط (صلى في النجس) إن المصلي سوف يُعيد صلاته، والجملة السالفة في قوة الجملة الشرطية، ولعله لهذا لا يستعمل الفعل الماضي في الطلب إلا في الجملة الشرطية، ولم يجد السيد الخوئي رحمته الله استعماله في مقام الطلب إلا فيها، وعليه فيكون استعمال المضارع لتوفر هذه المناسبة حيث يراد به الاستقبال.

رأي السيد الخوئي رحمته الله في استعمال الجملة الخبرية الاسمية في الطلب:

وكيف كان فإن السيد الخوئي رحمته الله صرح في مواضع متعددة من تقاريره بحثه وبمناسبات مختلفة^(٢) بأن الجملة الاسمية لا تستعمل في مقام إنشاء الطلب، فقد قال رحمته الله في مقام نقاش النكته التي اعتمد عليها صاحب الكفاية رحمته الله

(١) تقارير في علم الأصول: ج ٤ ص ٤٠٨.

(٢) راجع المحاضرات: ج ٢ ص ١٣٧.

لتخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب الإلزامي - وهذا ما سوف يأتي بيانه إن شاء الله -: (النكتة المذكورة لو كانت مقتضية لحمل الجمل الخبرية على إرادة الوجوب وتعيينه لكانت مقتضية لحمل الجمل الخبرية الاسمية، ك(زيد قائم)، والجمل الماضوية في غير الجمل الشرطية؛ على الوجوب أيضاً، إذا كانت مستعملة في مقام الإنشاء، مع أن استعمالها في ذلك المقام لعله من الأغلاط الفاحشة، ولذا لم نجد أحداً ادعى ذلك، لا في اللغة العربية، ولا في غيرها).

ولابد من معرفة مراد السيد الخوئي عليه السلام بالدقة؛ ليتضح حال جملة من النقوض التي سجلت عليه، وقد قيل بأن مراده عليه السلام هو إن إنشاء طلب الفعل لا يكون بجملة اسمية، فلا يطلب القيام بجملة (أنت قائم) أو (زيد قائم)، كما لا تطلب الصلاة بجملة (أنت مصل)، ونحو ذلك من الجمل^(١)، وليس مقصوده عدم صحة إفادة الطلب بها يدل على اعتبار الفعل في عهدة المكلف، بجملة اسمية تدل بالدلالة الالتزامية، كما إذا أخبر المولى بقوله (الصلاة واجبة)، فإن هذه الجملة خبرية، وهي لم يقصد بها إنشاء طلب الصلاة، وإنما أخبر بها عن حكم العقل بلزوم الإتيان بالصلاة، ولازم هذا الإخبار أن المولى

(١) فإن السيد الخوئي عليه السلام قبل في (لا ضرر) أنه إنشاء للنهي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، كما ذكر عليه السلام أن قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] يدل على الوجوب، كما في المعتمد في شرح المناسك: ج ١ ص ١، ولا يتوقع منه عليه السلام إنكار دلالة مثل: (الصلاة واجبة) على الطلب.

جعل الصلاة في العهدة، وهذا اللازم هو الذي ينطبق عليه مفهوم الطلب، كما أن مراده ﷺ ليس استعمال الجملة الخبرية مع قصد إنشاء ما يقبل الإنشاء، بمعنى إبراز الاعتبار النفساني الذي هو غير قصد الحكاية والطلب، وهذا كما في جملة: (أنت طالق) التي يراد فيها إبراز اعتبار بينونة؛ فإنه في هذه الجملة وما شاكلها - كجملة (أنت حرّ) في مقام العتق والتحرير - لم تستعمل في مقام الطلب، وإنما استعملت في مقام الإنشاء بإبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، وهذا لا يمنعه السيد الخوئي ﷺ في الحمل الخبرية الاسمية، وبهذا يتضح الحال في: (المؤمنون عند شروطهم)؛ فإن هذه الجملة حتى لو كانت في مقام الإنشاء فإنها لا تشكل نقضاً على السيد الخوئي ﷺ؛ لأنها إبراز لاعتبار نفوذ الشرط ولزومه، وهذا أمر إنشائي يقبل الاعتبار والإبراز بالجملة الاسمية. نعم، لو كان المراد منها: (المؤمنون يجب عليهم أن يشترطوا)، أي: طلب الاشتراط؛ فإنه لا يصح إنشاء الطلب بمثل هذه الجملة عنده.

وقد خالف السيد الخوئي ﷺ جملة من الأعلام، فذهبوا إلى صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب، ومن هؤلاء السيد السيستاني رحمته الله (١)، فقد أفاد صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب؛ لأنه يمكن أن يقول الإنسان لعبده: (أنا مسافر غداً، وأنت معي) أي: كن معي، وقد ذكرت موارد استعمال كثيرة في القرآن الكريم كتنقوض على نظرية السيد الخوئي ﷺ، ومن هذه الموارد:

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٤١٢.

المورد الأول: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) بناء على أن هذه الجملة جملة اسمية لا فعلية تقدم فيها الفاعل، غير أن المظنون هو اعتبار السيد^{عليه السلام} هذه الجملة بحكم الفعلية؛ لأن الدال على الطلب فيها فعل.

المورد الثاني: قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾^(٢)، أي: صوموا ثلاثة أيام، فإنه كفارة اليمين.

المورد الثالث: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(٣)، وقد جاء في رواية الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا^{عليه السلام}: كل ما غلب الله على العبد فهو أعذر له؛ لأنه دخل الشهر وهو مريض، فلم يجب عليه الصوم في شهره، ولا سنة للمرض الذي كان فيه، ووجب عليه الفداء؛ لأنه بمنزلة من وجب عليه الصوم، فلم يستطع، فإطعام ستين مسكيناً، كما في قوله تعالى: «ففدية من طعام أو صيام أو نسك»^(٤)، فهذه الآية وإن كانت تشتمل على جملة اسمية، إلا أنها دلت على طلب الصوم أو الصدقة.

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٨.

(٢) سورة المائدة: آية ٨٩.

(٣) سورة البقرة: آية ١٩٦.

(٤) علل الشرائع: ج ١ ص ٢٧١.

المورد الرابع: قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(١) أي: يجب عليهم أن يحرروا رقبة.

المورد الخامس: قوله تعالى: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ﴾^(٢)، فإن (ضرب) اسم، وهو مصدر يدل على الطلب.

المورد السادس: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ازْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ﴾^(٣)، فإن (شهادة بينكم) طلب للشهادة.

المورد السابع: قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٤)، بناء على أنها أمر بالمحبة أو النصره، وغير ذلك من المذكورات.

(١) سورة المجادلة: آية ٣.

(٢) سورة محمد: آية ٤.

(٣) سورة المائدة: آية ١٠٦.

(٤) سورة التوبة: آية ٧١.

كما إن في الروايات مثل ذلك، كما في: (العارية مردودة)^(١)، و(سلام على المرسلين)، وفي الاستعمالات العرفية (المغفور له)، و(المرحوم)، وإن كان سوف سيأتي احتمال خصوصية الدعاء. فهذه موارد ذكرت كتنقض على نظرية السيد الخوئي رحمته الله وفي كون هذه الموارد نقوضاً تامة تأمل، واتضح وجه التأمل فيما ذكرنا في توضيح كلامه رحمته الله.

والحاصل من هذه النقطة: هو إنه لا شك في استعمال الجملة الخبرية - في الجملة - في مقام الطلب، والقرينة تدل على إرادة غير الإخبار من إرشاد أو طلب.

المعنى الاستعمالي للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب:

النقطة الثانية: في بيان المعنى الاستعمالي للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، فإنه إذا قامت قرينة على استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب فإننا سوف نواجه سؤالاً يرتبط بالمراد الاستعمالي، وهو: هل أن الجملة الخبرية في مقام الطلب مستعملة على مستوى الإرادة الاستعمالية في الطلب أم هي غير مستعملة في الطلب، وإنما في عين ما تستعمل فيه إذا كانت في مقام الإخبار، وهو - مثلاً - ثبوت النسبة - كما هو رأي المصنف رحمته الله؟

وفي مقام الجواب على هذا السؤال يوجد اتجاهان أساسيان:

(١) مستدرک الوسائل: ج ١٣ س ٣٩٣.

اختلاف المراد الاستعمالي:

الاتجاه الأول: يرى أن الجملة الخبرية مستعملة في الطلب - أو في النسبة البعثية، أو إبراز جعل الفعل في العهدة، أو غير ذلك من المعاني التي تستعمل فيها الجملة في مقام الطلب - فإذا قال المتكلم في مقام الإخبار: (تصدق زيد) فهو قد استعمل الجملة في النسبة التصادقية، أو في إبراز قصد الحكاية - على الخلاف في المعنى المستعمل فيه بين مسلك التعهد وغيره من المسالك - ويكون الفعل مستعملاً في النسبة الصدورية، أو في إبراز الإخبار عن الصدور.

وأما إذا سئل المتكلم: ما حكم من لم يتمكن من قضاء صوم رمضان؟ فقال: (تصدق عن كل يوم بكذا)؛ في مقام الطلب؛ فإنه لم يستعمل الجملة في المعنى الذي تستعمل فيه هذه الجملة في مقام الإخبار، وإنما استعمل الجملة في معنى مختلف بنحو يكون الاختلاف في المدلول الاستعمالي في الجملة نفسه، سواء كان المدلول الاستعمالي مدلولاً تصورياً - كما إذا لم نبن على مسلك التعهد في الوضع - وقد أريد استعمال الكلام فيه، أم كان هو قصد التفهيم، والقصد هو المستعمل فيه الكلام - كما إذا بُني على مسلك التعهد -.

وفي هذا الاتجاه توجد تصورات ثلاثة:

الاستعمال المجازي في مفاد الجملة الطلبية:

التصور الأول: ما تعرّض له صاحب الكفاية^{رحمته}، وهو القول بأن الجملة الخبرية الفعلية استعملت في معنى الجملة الطلبية على نحو المجاز، فإذا قال

الإمام عليه السلام - في جواب سؤال عن من صلى، وقد شك في عدد الركعات في الشنائية، أو الثلاثية -: (يُعيد الصلاة)؛ فإنه قد استعمل (يُعيد) في معنى (أعد)، نظير استعمال (أسد) في الرجل الشجاع، فيكون الاستعمال حينئذ استعمالاً مجازياً، والقرينة الدالة على أن المتكلم في مقام الطلب هي التي أفادت استعمال الفعل المضارع أو الفعل الماضي في معنى فعل الأمر، فيكون الطلب مدلولاً مطابقاً للجملة، إلا أن الجملة تدل عليه على نحو الاستعمال المجازي، وقيل: إن هذا ما أطبق عليه الأصوليون قبل صاحب الكفاية رحمته الله، غير أنه لم يقبله - كما سوف نبين إن شاء الله -.

وقد استدل أصحاب هذا التصور على أن الفعل المضارع والماضي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب؛ مستعملان في معنى فعل الأمر على نحو المجاز؛ بأنه لو لم نقل بذلك - بأن قلنا باستعمال (يُعيد الصلاة) أو (أعاد الصلاة) في الإخبار، أي: استعمل الفعلان في المعنى نفسه إذا استعملا في مقام الإخبار - للزم تحقق الإخبار غير المطابق للواقع على لسان أولياء الله المعصومين عليهم السلام^(١)؛ فإنه إذا سئل الإمام عمن يتوضأ من إناء نجس، فقال:

(١) وقيل هذا مشهور علماء اللغة، واستدلوا عليه بثلاثة أدلة:

١- لزوم كذب من يعلم صدقه، كما عن الجصاص في أحكام القرآن، فقد قال: (باب الرضاع قال الله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين﴾ الآية. قال أبو بكر: ظاهره الخبر، ولكنه معلوم من مفهوم الخطاب أنه لم يرد به الخبر؛ لأنه لو كان خبراً لوجد مخبره، فلما كان في الوالدات من لا يرضع علم أنه لم يرد به الخبر. ولا خلاف أيضاً في أنه لم يرد به الخبر، وإذا لم يكن المراد حقيقة اللفظ الذي هو الخبر؛ لم يخل من أن يكون المراد إيجاب الرضاع على الأم، وأمرها به) أحكام القرآن: ج ١ ص ٤٨٨. وقال: (وقوله تعالى:

﴿الطلاق مرتان﴾ وإن كان ظاهره الخبر فإن معناه الأمر، كقوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾، ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ وما جرى هذا المجرى مما هو في صيغة الخبر ومعناه الأمر. والدليل على أنه أمر وليس بخبر، أنه لو كان خبراً لوجد خبره على ما أخبر به؛ لأن أخبار الله لا تنفك من وجود مخبراتها، فلما وجدنا الناس قد يطلقون الواحدة والثلاث معاً، ولو كان قوله تعالى: ﴿الطلاق مرتان﴾ اسماً للخبر لاستوعب جميع ما تحته، ثم وجدنا في الناس من يطلق لا على الوجه المذكور في الآية، علمنا أنه لم يرد الخبر) أحكام القرآن: ج ١ ص ٤٥٩.

٢- ما ذكره الزمخشري من دخول النسخ، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾؛ فإنها نسخت بقوله تعالى: ﴿الآن حَفَفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، والخبر لا ينسخ.

٣- ما ذكره الزمخشري - أيضاً - من جزم جواب الجملة الخبرية، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (سورة الصف: الآيات ١٠، ١١، ١٢). فقد جزم (يغفر لكم ذنوبكم ويُدخلكم)، وهذا يدل على أن (تؤمنون)، و(تجاهدون) بمعنى (آمنوا)، و(جاهدوا)، وقد ذكر هذا المبرد وغيره.

قال في البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ٤٠١: (ومنه إطلاق الخبر وإرادة الأمر، كقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ (البقرة: ٢٣٣) [أي: ليرضع الوالدات أولادهن]. وقوله: ﴿يتربصن بأنفسهن﴾ (البقرة: ٢٣٤) أي: تربصن المتوفى عنها. وقوله: ﴿تزرعون سبع سنين دأباً﴾ (يوسف: ٤٧) والمعنى: «ازرعوا سبع سنين»، بدليل قوله: ﴿فذروره في سنبله﴾ (يوسف: ٤٧). وقوله: ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون﴾ (الصف: ١١) معناه: آمنوا وجاهدوا، ولذلك أجيب بالجزم في قوله: ﴿يغفر لكم ذنوبكم ويُدخلكم جنات﴾ (الصف: ١٢)، ولا يصح أن يكون جواباً للاستفهام في قوله: ﴿هل أدلكم﴾ (الصف: ١٠)؛ لأن المغفرة وإدخال الجنان لا يترتان [على] مجرد الدلالة؛ قاله أبو البقاء، والشيخ عز الدين). ولعله لضعف الوجهين الأخيرين لم يتعرض لها المصنف، كما إن الذين يقبلون استعمال الجملة في الاخبار حاولوا مناقشة هذه الوجوه، ولا فائدة في نقلها بعد ما سوف نتعرض له من تقريبات دقيقة تفضل بها علماؤنا الأعلام.

(يُعيد وضوءه وصلاته)، وكان قاصداً للإخبار عن أن كل من يتوضأ بقاء نجس يُعيد الوضوء ويعيد الصلاة؛ للزم أن يكون خبره غير مطابق للواقع؛ إذ ما أكثر الناس الذين يتوضؤون بقاء نجس ولا يعيدون الوضوء والصلاة - ولو لجهلهم ببطلان الوضوء - فيكون الخبر كاذباً، وحاشا لله أن يصدر من الأولياء المعصومين عليهم السلام ذلك مرة واحدة فضلاً عن أن يصدر كثيراً، والحاصل: إنه إذا قيل باستعمال الجملة الخبرية في الإخبار يلزم محذور وقوع الكذب من لسان الصادق الذي يستحيل عليه الكذب.

وأما إذا قيل بأن الإمام عليه السلام استعمل (يُعيد) في معنى (ليعد) على نحو المجاز، فلا يلزم الكذب؛ لأن المعنى المستعمل فيه إنشائي، وهو الطلب، والمعنى الإنشائي ليس كالمعنى الإخباري قابلاً للاتصاف بالكذب.

وقد رفض المصنف عليه السلام هذا التصور كما رفض أصل الاتجاه الذي ينتمي إليه هذا التصور، وذهب إلى استعمال الفعل الماضي والمضارع في الجمل الخبرية الفعلية المستعملة في مقام الطلب؛ في المعنى الذي يستعملان فيه في مقام الإخبار، وهو الإخبار عن صدور الفعل، والإخبار بالجملة عن ثبوت النسبة، وقال: إنه لا يلزم من ذلك الكذب؛ لأن المعنى الاستعمالي وإن كان واحداً - سواء استعملت الجملة في مقام الإخبار أم استعملت في مقام الإنشاء - إلا أن الداعي والمراد الجدي يختلف؛ فإن المراد الجدي إذا استعملت الجملة في مقام الإخبار قصد الإخبار، وأما إذا استعملت في مقام الإنشاء والطلب

فهو التحريك والبعث، وهذا نظير ما تقدم منه ﷺ في معاني صيغة الأمر، وجملة الاستفهام، فقد قيل: بأن لصيغة الأمر عدة معان، كالتعجيز، والتهديد، والاحتقار، ومنها الطلب، وقيل - أيضاً - بأن لجملة الاستفهام عدة معان، منها الإنكار، وإظهار المحبة، ومنها طلب الفهم، وأفاد المصنف ﷺ أن المعنى المستعمل فيه صيغة الأمر واحد في جميع الموارد، وهو الطلب، حتى في مورد التهديد، والاستهزاء، والتعجيز، وغير ذلك، والمعنى المستعمل فيه جملة الاستفهام واحد، حتى في مقام الإنكار، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾^(١)، وهو طلب العلم، أو إنشاء طلب العلم، أو إيجاد الطلب الإنشائي للعلم. نعم، الدعي يختلف باختلاف الموارد، والأمر كذلك في الجمل الفعلية، كجملة (يتصدق بمد) أو جملة: (إذا أحدث في صلواته أعاد)؛ فإن المعنى الاستعمالي لهاتين الجملتين هو المعنى الاستعمالي لهما إذا جيء بهما في مقام الإخبار، والجمل الخبرية توجد فيها حالتان:

الحالة الأولى: أن تستعمل ويراد بها الإخبار جدًّا، وهنا يكون المراد الاستعمالي محفوظًا، وقد تطابق معه المراد الجدي؛ فإن المعنى الاستعمالي ثبوت هذه النسبة، أو صدور الصدقة في (تصدق)، والمراد الجدي الإخبار عن الثبوت أو الصدور.

الحالة الثانية: أن تستعمل الجملة ويراد بها البعث جدًّا، ولا يراد الإخبار

(١) سورة يونس: آية ٥٩.

عن النسبة الصدوريّة أو ثبوت النسبة، وهنا المستعمل فيه هو ثبوت النسبة، ولا يراد على مستوى الإرادة الاستعماليّة شيء آخر. نعم، المراد الجدي من هذا الاستعمال ليس المراد الاستعمالي، وإنما شيء آخر، فإذا كان المتكلم في مقام الطلب يكون المراد بالإخبار عن صدور التصديق إنشاء الطلب؛ باعتبار أن الطلب سبب لحصول التصديق؛ فإن المؤمن إذا أمر بالصدقة يتصدق، ويتحقق منه الفعل في الخارج، ولمكان هذه الملازمة العرفيّة استخدم المتكلم الجملة الدالة على الإخبار عن التصديق، ومراده الجدي الإنشاء، أو يُقال - وهذا محتمل آخر في كلام صاحب الكفاية، كما سوف نبيّن إن شاء الله - إن المراد الجدي هو الإخبار عن وجود طلب وأمر، فتكون جملة: (تصدق بمد) قد أخبر فيها على مستوى الإرادة الاستعماليّة عن تحقق صدور الصدقة، ولكن ما يراد جداً هو إنشاء الطلب، والذي هو سبب لتحقيق التصديق في الخارج.

وقد تستعمل الجملة الخبريّة الفعلية في غير مقام الإخبار، وفي غير مقام الطلب، كأن يوجد شخص يدعي النبوة، فيُسأل عنه حكيم، فيقول الحكيم الذي يعتقد بختم النبوة: (يأتي بمعجزة أو برهان على صدقه)، فإن المقصود الجدي هنا بعد قيام البرهان على ختم النبوة؛ هو تعجيز من ادعى النبوة بعد النبي الخاتم ﷺ، فاستعملت (يأتي بمعجزة) في الإخبار، أي: صدور الإتيان بالمعجزة، إلا أنه ليس مراداً جداً، وإنما المراد الجدي التعجيز، فالكلام الذي تقدم من صاحب الكفاية في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ

عَبْدَنَا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾، حيث ذهب إلى استعمالها في الطلب في مقام تعجيز المشركين عن الإتيان بمثل القرآن الكريم؛ يأتي في قول: (يأتي بمعجزة)؛ فإن المراد الاستعمالي الوضعي محفوظ إلا أن المراد الجدي ليس الإخبار، وإنما التعجيز. وحيث لا يلزم الكذب من قول الإمام عليه السلام: (يُعيد وضوءه وصلاته)؛ لأن الكذب ليس هو استعمال الجملة في الإخبار مع عدم المطابقة للواقع بنحو مطلق، وإنما هو خصوص استعمال الجملة في الإخبار مع عدم المطابقة ووجود إرادة الإخبار جدًّا، وأما إذا لم يرد الإخبار جدًّا، وإنما أريد بيان معنى آخر؛ فلا يلزم الكذب، ولو قيل بلزوم الكذب لنقضنا بلزوم الكذب في مورد الكنايات؛ فإن المتكلم إذا قال مخبراً عن كرم شخص: (هو كثير الرماد) أو: (جبان الكلب) أو: (مهزول الفصيل)؛ فإنه قد استعمل جملة خبرية وأراد على مستوى الإرادة الاستعمالية مفاده الإخباري، وهو كثرة الرماد، أو خوف الكلب، أو كون الفصيل هزياً ونحيفاً، إلا أنه لم يقصد ذلك جدًّا، وإنما قصد الإخبار عن الملزوم، وهو الكرم؛ فإن الكريم لكثرة استقباله للضيوف، وصنعه للطعام لهم؛ يكثر رماده، ولا يكون كلبه خائفاً من الضيوف؛ لأنه معتاد عليهم، ويأنس بهم، فلا ينبح في وجوههم، بل كأنه جبان، وأيضاً - هو يذبح لضيوفه حتى الناقة المرضعة، فيهزل ولدها وفصيلها؛ لأنه لا يجد اللبن،

(١) سورة البقرة: آية ٢٣.

وللمناسبة العرفية بين الكرم وهذه الأمور التي تترتب عليه؛ يحسن عند العرف الإخبار عن الكرم الذي هو الملزوم بالإخبار عن لوازمه التي تترتب عليه، وهي هذه الأمور، فيقال: في الكناية (كثير الرماد)، والمراد الجدي الإخبار عن كونه كريماً، أو يُقال: (جبان الكلب)، أو (مهزول الفصيل)، ويخبر عن اللازم مع كون المراد الجدي الإخبار عن الملزوم، ولا يلزم من ذلك الكذب، كما هو بيّن وواضح، حتى لو لم يكن الشخص المخبر عن كرمه كثير الرماد، أو مالكاً لكلب، أو لفصيل هزيل، وما ذاك إلا لأن المراد الجدي ليس الإخبار عن هذه الأمور، وإنما الإخبار عن كرمه، فإن كان كريماً صحت الجملة، وإن لم يوجد رماد كثير، وإذا لم يكن كريماً تكون الجملة كاذبة، وإن كان عنده رماد لسبب آخر غير إطعام الضيوف.

وهذا يجري فيما نحن فيه؛ فإنه إذا قال المعصوم: (يُعيد صلاته)، وكان مراده الجدي غير الإخبار عن أن كل من توضع بهاء نجس يُعيد الصلاة، وإنما إنشاء الطلب، أو الإخبار عن وجود أمر بالإعادة؛ فإنه سوف لن تقبل الاتصاف بأنها كاذبة على الأول، ولن تتصف بالكذب على الثاني، حتى لو لم يوجد من يعيد صلاته في الخارج، بأن كان جميع الناس غير ممثلين؛ وما ذاك إلا لأن المراد الجدي إما إنشائي وهو لا يقبل الكذب، وإما إخباري، وهو الإخبار عن وجود الأمر بإعادة الصلاة، والأمر موجود، فكلام الإمام عليه السلام وإن لم يكن مستعملاً على نحو المجاز في مفاد (أعد)، وإنما هو مستعمل في

معناه الوضعي - وهو صدور الإعادة أو ثبوت نسبة الإعادة إلى الفاعل - إلا أنه لا يتصف بأنه كذب، وعليه فلا موجب للقول باستعمال الجملة الخبرية الفعلية المستعملة في مقام الطلب في مفاد الجملة الطلبية؛ على نحو المجاز؛ إذ يمكن أن نحافظ على معناها الاستعمالي مع عدم لزوم صدور الكذب من المعصوم عليه السلام.

ربط تعدد المراد الاستعمالي بمسلك التعهد في الوضع:

التصور الثاني: ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله خلافاً لصاحب الكفاية رحمه الله فقد أفاد أن ما ذكره صاحب الكفاية رحمه الله من أن المعنى الاستعمالي في الجملة الفعلية، مثل (يُعيد الصلاة) واحد، سواء استعمل في مقام الإخبار أم في مقام الإنشاء؛ غير صحيح، بل الصحيح أن المعنى الاستعمالي مختلف ومتعدد، فالمعنى في (يُعيد الصلاة) الإخبارية غير المعنى في (يُعيد الصلاة) الطلبية، وذكر السيد الخوئي رحمه الله في تقريب ذلك أمرين:

الأمر الأول: ما تقدم منه رحمه الله في بحث معاني صيغة الأمر، فقد أفاد هناك أن القول بأن صيغة الأمر تستعمل في الطلب في جميع الموارد، حتى لو كان المراد الجدّي التهديد، أو التعجيز، أو الاستهزاء، أو غير ذلك من المعاني التي قيل هي معانٍ وضعية لصيغة الأمر؛ غير صحيح بناء على مسلك التعهد في حقيقة الوضع، وما يترتب عليه من تفسير لحقيقة الإنشاء؛ فإنه بناء على أن حقيقة الوضع هو التعهد فإنه سوف يكون المعنى الاستعمالي هو المدلول التصديقي،

وهو المراد الجدي، فتكون الجملة مستعملة في المراد الجدي نفسه، وإذا كانت مستعملة في المراد الجدي فإنها سوف تكون في الجملة الخبرية موضوعة لإبراز قصد الإخبار جدًّا، وتكون في الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر آخر غير قصد الإخبار، كإبراز جعل الفعل في العهدة في الجملة الطليبة، ويترتب على ذلك أنه لا بد أن يُقال : بأن جملة (يُعيد الصلاة) إذا كانت خبرية تكون مستعملة في إبراز قصد الحكاية والإخبار، وإذا كانت طلبية تكون مستعملة في إبراز قصد جعل الفعل في العهدة، أو إبراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف؛ لأنها جملة إنشائية، ولا يمكن أن تكون موضوعة لإبراز قصد الإخبار، ومن الواضح البين أن هنالك فرقاً بين قصد الإخبار وقصد جعل الفعل في العهدة، فكيف يُقال : بأن المستعمل فيه واحد في جملة (يُعيد الصلاة) سواء استعملت في مقام الإخبار أم استعملت في مقام الإنشاء؟!

قال السيد الخوئي رحمته الله: (أما على ضوء نظريتنا فواضح، والسبب في ذلك ما حققناه في بابه من أن حقيقة الإنشاء^(١) وواقعه الموضوعي بحسب التحليل العلمي؛ عبارة عن اعتبار الشارع الفعل على ذمة المكلف، وإبرازه في الخارج بمبرز من قول، أو فعل، أو ما شاكل ذلك، فالجملة الإنشائية موضوعة للدلالة على ذلك فحسب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إنا حققنا هناك

(١) العبارة هكذا (حقيقة الإنشاء)، ولكن مراده رحمته الله إن حقيقة الإنشاء في الجملة الطليبة، وليس حقيقة الإنشاء مطلقاً.

أن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا، ومن ناحية ثالثة إن المستعمل فيه والموضوع له في الجمل المزبورة، إذا استعملت في مقام الإنشاء^(١)؛ يُباين المستعمل فيه والموضوع له في تلك الجمل إذا استعملت في مقام الإخبار، فإن المستعمل فيه على الأول هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، وعلى الثاني قصد الحكاية والإخبار عن الواقع^(٢).

فهو ﷺ يرى بناء على مسلكه في الوضع وما يترتب عليه من تفسير حقيقة الإنشاء والإخبار؛ أنه لا بد أن يُقال: بأن المعنى الاستعمالي لجملة (يُعيد الصلاة) يختلف باختلاف المقام، ففي مقام الإخبار يوجد معنى استعمالي، وفي مقام الإنشاء يوجد معنى استعمالي آخر.

وفي بعض التقريرات ذكر أن السيد الخوئي ﷺ - على كلامه هذا - يوافق أصحاب التصور الأول في نوع استعمال الجملة الخبرية الفعلية في مقام الطلب، فهو يراه مجازيًا لا على نحو الحقيقة؛ لأن جملة (يُعيد الصلاة) - مثلاً - جملة خبرية موضوعة لقصد الإخبار، ولكنها استعملت في إبراز جعل الفعل في العهدة، وهذا ليس هو المعنى الوضعي للجملة، فيكون الاستعمال مجازًا، إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ فإن السيد الخوئي ﷺ بناء على مسلكه - في

(١) أي: الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الإنشاء والطلب.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٣٤.

حقيقة الوضع، والذي يترتب عليه أن كل مستعمل واضح - إذا قال بأن المعنى الاستعمالي هو المعنى الجدي؛ فيلزمه أن يقول بأن استعمال (يُعيد الصلاة) إذا كان في قصد الإخبار جداً يكون استعمالاً حقيقياً، والمستعمل اللفظ في معناه الوضعي؛ لأن كل مستعمل واضح، وإذا استعمل الجملة في مقام الإنشاء وفي إبراز جعل الفعل في العهدة؛ يكون استعماله استعمالاً حقيقياً أيضاً، وهذا ما صرح به السيد الخوئي رحمته الله في العبارة التي تقدمت، فقد قال: (المستعمل فيه والموضوع له في الجمل المزبورة إذا استعملت في مقام الإنشاء يباين المستعمل فيه والموضوع له في تلك الجمل إذا استعملت في مقام الإخبار).

وكيف كان فإن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أنه على مسلكه في حقيقة الوضع والإنشاء لا بد من القول باختلاف المعنى الاستعمالي؛ يرد عليه إشكالان - تقدما في بحث المعنى الاستعمالي لصيغة الأمر في الموارد المختلفة، كالاختبار، والاعتذار، والتعجيز، والتحقير، وغير ذلك :-

الإشكال الأول: ما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله من أن كلامه هذا مبني على رأيه في حقيقة الوضع، والإنشاء، وأصل المبنى غير صحيح، أو ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله من أن هذا مبني على رأيه في حقيقة الإنشاء، وهو غير صحيح.

الإشكال الثاني: هو تطبيق ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله، وهو إن مسلك التعهد وتفسير الإنشاء بقصد إبراز جعل الفعل في العهدة لا يستلزم استعمال

جملة (يُعيد الصلاة) - مثلاً - في مقام الطلب في غير ما استعملت فيه في مقام الإخبار؛ فإن المعنى التصديقي الوضعي على مسلك التعهد هو الإرادة الاستعماليّة والتفهيمية بأن يكون الواضع قد تعهد بأن يستعمل اللفظ إذا أراد تفهيم وإخطار المعنى، وأما الإرادة الجدّية فليست وضعيّة حتى على مسلك السيد الخوئي رحمته الله، ولو كانت الإرادة الجدّية هي المعنى الوضعي والذي تعهد الواضع أن يستعمل اللفظ فيه إذا أراد الاستعمال؛ للزم من ذلك انتفاء المجاز، وانحصار استعمال الألفاظ فيها في الاستعمال الحقيقي، مع أن السيد الخوئي رحمته الله يرى وجود الاستعمال المجازي، وحقيقته عنده هو استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، ولكن مع عدم تطابق المراد الاستعمالي - وهو الوضعي - مع المراد الجددي، ففي (رأيت أسداً يرمي) استعمل لفظ (الأسد) فيما وضع له، ولكن أريد جدّاً الرجل الشجاع، وهذا هو وجه العناية والمجازية في هذه الجملة، وهذا يعني أن المعنى الوضعي محفوظ، ولكن المراد الجددي قد اختلف، فمن يقول: (رأيت أسداً) ويقصد الحيوان المفترس فقد استعمل اللفظ في معناه، وأراد معناه جدّاً، وأما من يقول: (رأيت أسداً) ويقصد الرجل الشجاع فقد استخدم اللفظ في معناه إلا أنه أراد جدّاً الرجل الشجاع، فاختلف المراد الجددي فقط.

والأمر كذلك ينبغي أن يُقال على مبناه رحمته الله في جملة (يُعيد صلاته)؛ فإنها مستعملة في قصد الحكاية، وهذا هو المعنى الوضعي، ولكن قصد جدّاً إبراز

جعل الفعل في العهدة، فتكون هذه الجملة مستعملة على نحو المجاز، إلا أن كونها مجازية ليس من جهة عدم انحفاظ المعنى الوضعي - وهو المعنى الاستعمالي - وإنما من جهة عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، وعليه فيمكن أن يُقال - حتى على مسلك التعهد في الوضع، وما يترتب عليه من تفسير لحقيقة الإنشاء - إن المستعمل فيه الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب هو المستعمل فيه هذه الجمل في مقام الإخبار، والمختلف فقط هو المراد الجدي.

الأمر الثاني: ذكر السيد الخوئي رحمته شاهداً ومؤيداً، وهو ينبنى على مقدمة، وتقدم بيانها، فقد ذكرنا - فيما سبق - أن الجمل الخبرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: **القسم الأول:** الجملة الخبرية التي فيها فعل مضارع، كما في جملة: (يُعيد صلاته)، وذكر السيد الخوئي رحمته أن هذا القسم يستعمل كثيراً في مقام الطلب في الروايات مطلقاً، أي: وإن لم يقع جزاءً في جملة شرطية.

القسم الثاني: الجملة الخبرية التي فيها فعل ماضٍ، كما في (أعاد صلاته)، وذكر السيد الخوئي رحمته أن هذا القسم لا يستعمل في مقام الطلب إلا إذا وقع جزاءً في جملة شرطية، كما في (من شك في عدد ركعات الثنائية أو الثلاثية أعاد).

القسم الثالث: الجملة الاسمية، كما في (أنت قاضٍ للصلاة)، وذكر السيد الخوئي رحمته أن هذا القسم لا يستعمل في مقام طلب الفعل مطلقاً، بل استعماله

في مقام الطلب من الأغلاط الفاحشة. وإذا اتضحت هذه المقدمة يُقال: لو قلنا بأن المعنى الاستعمالي في الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مع المعنى الاستعمالي لهذه الجمل إذا استعملت في مقام الإخبار؛ واحد، وإنما يختلف المراد الجدي فقط - كما ذكر صاحب الكفاية - فإن هذا يعني أن الفارق بين (يُعيد صلاته) في مقام الإخبار وبين (يُعيد صلاته) في مقام الطلب؛ يكمن في القصد الجدي، فإنه قصد جداً في مقام الإخبار الحكاية، وقصد جداً إبراز جعل الفعل في العهدة في مقام الطلب، فيكون المصحح للاستعمال في الطلب ليس إلا قصد إبراز جعل الفعل في العهدة، الذي هو القصد الجدي، وهذا غير صحيح؛ لأنه يلزم منه أن يُقال بأن هذا المصحح كما يجري في الجملة الخبرية المشتملة على الفعل المضارع؛ يجري في الجملة الخبرية المشتملة على الفعل الماضي، وفي الجملة الاسمية، فيكون اختلاف المراد الجدي مصححاً لاستعمال هاتين الجملتين في مقام الطلب كما كان مصححاً لاستعمال الجملة الخبرية المشتملة على الفعل المضارع؛ إذ بمجرد أن نُغيّر المراد الجدي بأن نقصد إبراز جعل الفعل في العهدة يصح الاستعمال، مع أننا نُدرك عدم كفاية ذلك في تصحيح الاستعمال؛ وذلك للفرق الذي تبين في المقدمة، فإن الجملة الخبرية الفعلية المشتملة على الفعل المضارع يصح استعمالها في مقام الطلب مطلقاً، بينما المشتملة على الفعل الماضي لا يصح استعمالها على نحو الإطلاق، وإنما في خصوص ما إذا وقعت جزاء في جملة شرطية، وأما الجملة الاسمية فلا يصح

استعمالها مطلقاً، وهذا الفرق في صحة الاستعمال يدل على أن الفرق بين هذه الأقسام الثلاثة من الجمل الخبرية أعمق من الاختلاف في المراد الجدي فقط، بل هنالك اختلاف في المراد الاستعمالي، ولهذا اختلف حال الاستعمال.

وقد أشكل على كلامه عليه السلام بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام^(١)، وهو إن قول السيد الخوئي عليه السلام بعدم صحة استعمال الجملة الخبرية الفعلية المشتملة على الفعل الماضي في مقام الطلب إلا إذا وقعت جزاء في جملة شرطية؛ غير صحيح؛ فإنه يُقال: في مقام الدعاء (عافك الله)، أو (غفر الله لك)، أو (رحمك الله)، فيستعمل الفعل الماضي وإن كانت الجملة ليست واقعة جزاء في جملة شرطية، والدعاء من الطلب؛ فإن من يقول (عافك الله) يطلب من الله عليه السلام العافية للمخاطب، وكأن السيد الشهيد عليه السلام بهذا النقص يريد أن يقول بأن حال الفعل الماضي كحال الفعل المضارع من أنه قد يقع طلباً وإن لم يكن جزاء في جملة شرطية.

وقد يُقال: في مقام رد هذا النقص بأن هذا النقص يتوقف على أن يكون مراد السيد الخوئي من عدم صحة الطلب بالجملة الفعلية المشتملة على الفعل الماضي إلا إذا وقعت جزاء في جملة شرطية؛ يشمل حتى لو كان المطلوب منه غير من يراد الطلب له، ويحتمل أن كلامه ليس مطلقاً، وإنما هو ناظر إلى

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٧.

خصوص ما إذا كان استعمال الفعل الماضي لطلب مادته من شخص ما بحيث يكون هو الفاعل من دون أن يكون الطلب له من غيره؛ وذلك لأنه توجد نكتة تفرق بين الموردين، وقد ذكرها الشهيد الصدر رحمته الله لتخريج صحة استعمال الفعل الماضي في مقام الدعاء وإن لم يقع الفعل الماضي جزاء في جملة شرطية، وتلك النكتة هي إن مقام الدعاء له خصوصية، فإنك إذا قلت لشخص: (غفر الله لك) لا تطلب منه هو بداعي أن تُحرِّكه، وإنما الطلب من الله ﷻ لأجل المخاطب أو لأجل الغائب كما في (رحمه الله)، و(غفر الله له)، والمناسب لحال الداعي هو أن يكون راغباً في تحقق متعلق الدعاء بحيث يكون متشوقاً إلى تحققه وينظر إليه لشدة شوقه على أنه أمر ناجز ومتحقق، وهذا ما يُحدث حالة خاصة في نفس المخاطب؛ إذ ينقدح في ذهنه أن ما يطلب من الله ﷻ له كأنه أمر قد تحقق وقد نجز، وهذه النكتة لا تجري فيما إذا كان المتكلم في مقام الطلب وأراد أن يقول لشخص - مثلاً - (أعد)، فإن استعمال الماضي الذي يدل على تحقق الفعل في الزمان الماضي لا يناسب الطلب الذي هو تحريك نحو الفعل في الزمان المستقبل؛ إذ غرض التحريك يناسب أن يُنظر إلى الفعل الذي يُحرِّك نحوه على أنه أمر استقبالي غير متحقق وناجز.

فقد يُقال: بأن كلام السيد الخوئي رحمته الله ليس مطلقاً، ويُعطي الدعاء خصوصية لهذه النكتة، وقد يُقال: بأن هذه النكتة يمكن أن تُصاغ - أيضاً - في مقام الطلب، فإن من يطلب من شخص فعلاً قد يكون اهتمامه شديداً،

ورغبته في التحقيق قوية، وشوقه إليه أكيد، فينظر إليه على أنه أمر متحقق ناجز، أو كأنه ناجز ومتحقق، فيفيد ذلك بفعل يدل على الزمان الماضي مع إرادة البعث والتحرك جدًّا، فيكون المعنى الاستعمالي محفوظاً، وهذه النكتة قصد إفهامه في مقام الطلب، إلا أن أصل ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من عدم استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب إلا إذا وقع جزءاً في جملة شرطية، وبهذا يكون مختلفاً عن الفعل المضارع؛ مما لا يمكن إنكاره، والشاهد على ذلك هو الاستعمالات الفصيحة التي لم يُعهد فيها استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب إلا إذا وقع جزءاً في جملة شرطية، فيكون كلام السيد الخوئي رحمته الله تاماً في مورد استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب، ويُجعل للدعاء خصوصية، والفارق هو جريان أهل اللغة على استعمال الفعل الماضي في خصوص الطلب الذي يكون في مقام الدعاء وعدم استعماله في غيره.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله - أيضاً - وهو صحة استعمال الجمل الاسمية في مقام الطلب، كما في (وسلام على المرسلين)، وتقدم الكلام في هذا فيما سبق.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد محمود الهاشمي رحمته الله ^(١)، وهو إن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله على عكس مطلوبه - وهو عدم انحفاظ المراد الاستعمالي - أدل، فإنه رحمته الله أفاد أن عدم صحة استعمال الجملة الاسمية في مقام الطلب

(١) تعليقة بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٧.

مطلقاً، وعدم صحة استعمال الجملة الفعلية المشتمة على الفعل الماضي إلا إذا وقعت جزءاً في جملة شرطية، وصحة استعمال الجملة المشتمة على الفعل المضارع مطلقاً؛ وهذا يدل على أن الفرق ليس في المراد الجدي فقط، بل هو في المراد الاستعمالي أيضاً.

ويلاحظ عليه : أنه لو كانت الجملة موضوعة للمراد التصديقي - كما يظهر من كلام السيد الخوئي رحمته الله هنا- وكان المراد التصديقي في (يُعيد صلواته) المستعملة في مقام الإخبار يختلف عن المراد التصديقي في: (يُعيد صلواته) المستعملة في مقام الإنشاء؛ فهذا يعني أن المتكلم باختلاف القصد يختلف مراده الاستعمالي؛ لأن المراد الاستعمالي هو المراد الوضعي، والمراد الوضعي هو المراد الجدي، وهو يتبدل ويختلف بحيث يحدث معنى جديد فيما إذا اختلف القصد والمراد الجدي باختلاف مقام الإخبار عن مقام الإنشاء، وهذا سوف يترتب عليه أن المتكلم إذا قال: (يُعيد صلواته) في مقام الإخبار يكون قد استعمل الجملة في قصد الحكاية، فإذا أعاد الجملة، وغيّر قصده بأن قصد إبراز جعل الفعل في العهدة؛ فإنه سوف يكون تبديله للقصد موجباً لاختلاف المعنى الاستعمالي باختلاف المراد الجدي بحيث تكون الجملة الثانية مستعملة على مستوى المراد الاستعمالي في معنى آخر لا يمت إلى المعنى السابق الذي استعملت فيه الجملة في مقام الإخبار؛ بصلة.

وإذا كان الأمر كذلك فسوف يُقال: إذا قبل السيد الخوئي رحمته الله صحة

استعمال الجملة المشتملة على الفعل المضارع كـ (يُعيد صلواته) في مقام الإنشاء بتبدل القصد؛ لأن تبدل القصد الجدي يوجب تبدل المراد الاستعمالي؛ فيلزمه أن يقبل ذلك حتى في الجملة الاسمية، كـ (أنت مُعيدٌ للصلاة)؛ فإن هذه الجملة إذا استعلت في مقام الإخبار يكون المعنى الاستعمالي قصد الحكاية، وإذا أعيدت وقصد فيها الطلب فإنه سوف يتبدل المراد الاستعمالي، وتكون مستعملة في معنى آخر جديد يختلف عن الأول، فلماذا لا يصح هذا الاستعمال؟ وما الفرق بين (يُعيد صلواته) وبين (هو مُعيدٌ لصلواته)؟ فهل هنالك خصوصية ذاتية في التركيب تمنع قصد الطلب جداً في الثانية - والمفروض أنه في كلا الموردين لم ينحفظ المعنى الاستعمالي، ووجد معنى جديد بقصد الطلب - فلماذا في الجملة الفعلية المشتملة على المضارع صح الاستعمال مع قصد الطلب ولم يصح في الجملة الاسمية؟!

والأمر كذلك يأتي في الجملة المشتملة على الفعل الماضي، فإن السؤال يطرح فيها، وهو: لماذا لا يصح أن تستعمل في مقام الطلب مطلقاً، وإنما يصح فقط فيما إذا وقعت جزاء في جملة شرطية مع أن حالها هو حال الجملة المشتملة على الفعل المضارع من جهة أن تبدل المراد الجدي يوجب تبدل المراد الاستعمالي، وحدوث معنى آخر جديد؟!

إن هذا الفرق لا يمكن تخريبه إلا إذا قيل بأن المعنى الاستعمالي لا يختلف، ويبقى محفوظاً، ومعنى: (يُعيد صلواته) في مقام الإنشاء وفي مقام الإخبار واحد،

ومعنى: (أعاد صلاته) في مقام الإنشاء وفي مقام الإخبار واحد، ولهذا لا يصح استعمال (أعاد) في مقام الطلب مطلقاً، ويصح استعمال (يُعيد)، وما ذاك إلا لأنه بعد إضافة قصد الطلب جداً يبقى المعنى الاستعمالي محفوظاً؛ ولأنه محفوظ، وهو في (أعاد) لا يناسب الطلب؛ لا يصح الاستعمال في مقام الطلب. نعم، إذا تغير المعنى الاستعمالي بأن وقعت (أعاد) جزاء في جملة شرطية فتحوّلت إلى الاستقبال؛ يصح الطلب بها، ولأن المعنى الاستعمالي في (أنت مُعيد محفوظ) حتى إذا أدخل قصد الطلب جداً؛ لم يصح استعمال هذه الجملة في مقام الطلب مطلقاً؛ لأن معناها الوضعي والاستعمالي المحفوظ لا يناسب الطلب مطلقاً، فما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من وجود فرق بين هذه الأقسام الثلاثة لا يدل على مقصوده، وهو إن المعنى الاستعمالي غير محفوظ، بل هو يدل على عكسه، فإنه يدل على أن المعنى الاستعمالي محفوظ، ولأنه محفوظ صح استعمال الجملة الفعلية المشتملة على الفعل المضارع مطلقاً، وصح في الجملة الفعلية المشتملة على الفعل الماضي إذا تغير إلى الاستقبال، ولم يصح في الجملة الاسمية مطلقاً، لأن معناها لا يتغير.

اختلاف المعنى في ظل إنشائية الشهيد الصدر رحمته الله:

التصور الثالث: ما يبنني على ما تقدم من السيد الشهيد رحمته الله في بحث الفرق بين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء وبينها هي إذا استعملت في مقام الإخبار^(١)، فقد أفاد رحمته الله أن الفرق بين (بعث) الخبرية و(بعث) الإنشائية ليس

(١) البحوث: ج ١ ص ٣٠١.

في القصد الجدي فقط، بل حتى في المدلول الاستعمالي والتصوري؛ فإن (بعث) الخبرية مستعملة في النسبة التصادقية المنظور إليها على أنها أمر متحقق وناجز، بينما (بعث) المستعملة في مقام الإنشاء مستعملة في النسبة التصادقية، ولكن المنظور إليها على أنها في طور التحقق، ويراد تحقيقها، وهذا الفرق فرق تصوري في نفس المدلول التصوري للجملة.

وقد ذكر السيد الشهيد هناك أن هذا الفرق التصوري هو الذي جعل العقلاء يقصدون الإخبار في (بعث) الإخبارية جداً، ويقصدون التسبب إلى تحقيق الاعتبار العقلاني في (بعث) الإنشائية؛ فإن القصد الجدي لا يؤتى به اعتباطاً، وإنما لوجود مناسبة ولياقة بينه وبين المراد الاستعمالي، وهذا الكلام ينطبق على (يُعيد صلاته) الخبرية و(يُعيد صلاته) الطلبية؛ فإن (يُعيد صلاته) الإخبارية استعملت في النسبة الصدورية، إلا أنه ينظر إلى هذه النسبة على أنها أمر ناجز ومتحقق، بينما في (يُعيد صلاته) الإنشائية تستعمل الجملة في مقام إفادة النسبة الصدورية، إلا أنه ينظر إلى هذه النسبة على أنها أمر يراد تحقيقه، وهي في طور التحقيق، وهذا فرق تصوري في المراد الاستعمالي.

والغريب أن السيد الشهيد عليه السلام - كما سوف يأتي - اختار أن المستعمل فيه الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب مع هذه الجمل المستعملة في مقام الإخبار؛ واحد، وذكر نكات وتقريبات لتخريج دلالة (يُعيد) وأمثالها على الطلب، مع أنها مستعملة في معناها المستعملة فيه في مقام الإخبار، ولم يذكر

هذا التصور الثالث الذي يتوافق مع مبانيه عليه السلام، ونتيجته اختلاف المراد الاستعمالي.

القول باستعمال الجملة الخبرية في معناها الوضعي:

الاتجاه الثاني: هو اتجاه الذين قالوا بأن الجملة الخبرية المستعملة في مقام إنشاء الطلب مستعملة في عين معناها إذا استعملت في مقام الإخبار، ومن العلماء الذين اختاروا هذا الاتجاه المصنف عليه السلام، والمحقق العراقي عليه السلام^(١)، والمحقق الايرواني عليه السلام^(٢)، والسيد الشهيد الصدر عليه السلام^(٣)، ولعله مختار سيد المنتقى عليه السلام؛ فإنه أورد كلام صاحب الكفاية عليه السلام، ولم يُعلق عليه من هذه الجهة^(٤)، وحيث إن أصحاب هذا الاتجاه يرون أن الإمام عليه السلام إذا قال: (يُعيد صلاته) في مقام الطلب؛ يكون مستعملاً الجملة في الإخبار، وهو المعنى الذي يستعملها عليه السلام فيه إذا كان في مقام الإخبار؛ فإنهم يواجهون السؤال التالي: كيف تدل جملة (يُعيد صلاته) على الطلب، أو النسبة الإرسالية، أو التحريكية، أو البعثية؛ مع أنها على مستوى المدلول الاستعمالي والتصوري تدل على النسبة الصدورية، ولم تستعمل في غير ذلك؟

(١) مقالات الأصول: ج ١ ص ٢٢٣.

(٢) الأصول في علم الأصول: ج ١ ص ٥٢.

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٧.

(٤) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٠٩.

تقريبات دلالة الجملة الخبرية على الطلب:

وفي مقام الجواب على هذا السؤال ذكر أصحاب هذا الاتجاه عدة تقريبات لبيان وجه دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الطلب:

التقريب الأول: ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية رحمته الله، وفسر به كلامه جملة من الأعلام، ومنهم السيد الخوئي رحمته الله^(١)، والشيخ التبريزي رحمته الله^(٢)، والسيد الروحاني رحمته الله^(٣)، والسيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله^(٤)، وحاصل هذا التقريب هو إن الإمام عليه السلام إذا سئل عن شخص قد شك في عدد ركعات الثنائية أو الثلاثية فقال: (يُعيد صلاته)؛ فإنه عليه السلام استعمل هذه الجملة في مفادها الوضعي - وهو صدور الإعادة - ولكن على نحو الكناية، بمعنى أنه أخبر عن اللزوم، وهو صدور الإعادة، ولكن يريد جداً الإخبار عن الملزوم، فهو أخبر جداً إلا أن إخباره الجدي ليس عن اللزوم، وإنما عن علة وسبب تحقق اللزوم، وهو الملزوم، والملزوم وجود الطلب أو كون المولى عليه السلام لا يرضى بترك الإعادة، فإن تحقق الإعادة خارجاً له علة يرى العرف وجود ملازمة بينها وبين تحقق الإعادة، وهذه الملازمة العرفية يراها العرف مناسبة لتخريج صحة الإخبار

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٣٣.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٣٢٠.

(٣) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٠٨.

(٤) المحكم في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٤٥.

عن الملزوم - هو العلة والسبب - بالإخبار عن اللازم، فالإمام عليه السلام وإن أخبر عن تحقق الامتثال بقول: (يُعيد صلاته) إلا أنه قصد جداً الإخبار عن وجود طلب، أو عدم إرادة المولى عليه السلام ترك الإعادة، وهذا كما في (كثير الرماد)، و (مهزول الفصيل)، وغير ذلك.

وفي هذا التقريب يكون المعنى الاستعمالي إخبارياً، وهو الإخبار عن تحقق إعادة الصلاة، وأيضاً يكون المعنى المراد جداً إخبارياً، وهو عدم رضا الشارع المقدس بترك الإعادة، أو هو وجود الطلب، والكلام يدل على وجود العلة بالدلالة الكنائية الالتزامية، والقرينة التي دلت على أن الإمام عليه السلام قد استعمل الجملة في مقام الطلب؛ هي التي تُعيّن وجود الكناية، وأن المتكلم قصد جداً الإخبار عن الملزوم، وهذا التقريب كما هو ظاهر لا يشتمل على تقدير؛ إذ الإمام بيّن تمام ما يريد بجملة: (يُعيد صلاته) إلا أن بيانه على نحو المدلول الالتزامي؛ لأنه استعمل الجملة في الإخبار عن اللازم وقصد جداً الإخبار عن الملزوم.

وقد أشكل على هذا التقريب - الذي يظهر من كلام المصنف عليه السلام - بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكره سيد المنتقى عليه السلام (١)، وهو إن ما ذكره صاحب الكفاية عليه السلام مجرد دعوى، ليس لها صورة دليل وبرهان، ولم يذكر لها تقريباً

(١) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٠٨.

وتوجيهاً، فهو مجرد دعوى، ولا يوجد شاهد يُعين أن الإمام عليه السلام استعمل جملة (يُعيد صلواته) على نحو الكناية.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام^(١)، وهو إن فرض وجود كناية وأن المقصود الجدي الإخبار عن معنى آخر غير المراد الاستعمالي؛ فيه تفكيك بين المراد الاستعمال والمراد الجدي، فلكي يُصار إليه لا بد من وجود دال يدل على ذلك، وإلا فإنه لا بد من تطبيق قاعدة: (ظاهر حال المتكلم في تطابق مراده الاستعمالي مع مراده الجدي).

وإذا قلت: توجد قرينة، وهي إن المتكلم في مقام الطلب.

فسوف نقول لك: إن هذه القرينة لا تفيد في ترجيح تخريج الدلالة على أساس الكناية إلا إذا لم نستطع ذكر تقريب يُحافظ على كون المراد الجدي - أيضاً - الإخبار عن تحقق نسبة صدور الإعادة من الشخص الذي يتكلم عنه الإمام عليه السلام في قوله (يُعيد صلواته)، مع الحفاظ - أيضاً - على نكتة كون الإمام عليه السلام في مقام الطلب، واستفادة الطلب من هذه الجملة.

فإذا استطعنا أن نحافظ على التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، و- أيضاً - على تخريج دلالة الجملة على الطلب من دون أن نرتكب الكناية؛ فإنه لا يسع القول بالكناية، والسيد الشهيد عليه السلام يرى وجود تقريب يفني بذلك - كما سوف نُبين إن شاء الله -.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٧.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(١)، وهو إن صاحب الكفاية رحمته الله ذكر أن علة إعادة الصلاة وجود أمر وطلب، أو كون المولى لا يرضى بترك الإعادة، ثم رتب على ذلك أنه يصح الإخبار عن الإعادة مع قصد الإخبار جداً عن تحقق الأمر؛ باعتبار أن تحقق الأمر أو عدم رضا المولى بترك الإعادة؛ علة لتحقيق الإعادة، وهذا غير صحيح؛ فإن المقتضي والعلة لتحقيق الامتثال في الشرعيات كإعادة الصلاة ليس وجود الأمر، أو عدم رضا المولى بالترك، وإنما العلم بوجود الأمر والطلب، أو العلم بعدم رضا المولى بالترك؛ فإن من عنده جزم بطلب المولى يفعل، وقد لا يكون في الواقع طلب، ومن لا يوجد عنده علم لا يمتثل، وإن كان يوجد في الواقع طلب، وما ذاك إلا لأن المَحْرُك للعبد نحو الامتثال هو العلم بوجود الطلب، وأما وجود الطلب من دون العلم به فهو ليس محرّكاً، وعليه فإن القول بأن الإمام عليه السلام يُخبر عن تحقق الإعادة، ويقصد الإخبار عن علته - وهو الطلب، أو عدم الرضا بالترك - غير صحيح.

ويمكن دفع هذا الإشكال - لو سلم كلام صاحب الكفاية رحمته الله من الإشكاليين الأولين - بأن يُقال: إن العلم عند العرف لا يُنظر إليه إلا على نحو الطريقيّة، ويرى عين المعلوم؛ فإن من يعلم بوجود أمر للمولى لا يرى اثنيّة بين علمه وبين ثبوت الأمر. نعم، لو كان فيلسوفاً يستعمل الدقة العقلية فإنه

(١) مقالات الأصول: ج ١ ص ٢٢٣.

سوف يفكك بين العلم والمعلوم بالعرض، وأما إذا كان من أبناء العرف فإنه لا يُفكك، ويرى بينهما وحدة، ولهذا أبناء العرف يقولون فيمن اعتقد بوجود أسد، وفرّ من المكان: (خاف من الأسد، ثم فرّ منه)، مع أنه قد لا يكون الأسد متحققاً، وهو في الحقيقة قد خاف من صورة موجودة في ذهنه، ولم يُخفّه وجود الأسد الخارجي؛ ولهذا لو كان الأسد موجوداً في الخارج، وهو لا يعلم به؛ لا يشعر بحالة الخوف، ولا يفرّ.

فبحسب الدقة فإن الذي يؤثر في الخوف، والحب، والرغبة، وغير ذلك من الصفات النفسانية؛ علة نفسانية، وهي العلم بالمخوف، أو المحبوب، أو المرغوب فيه، إلا أن العرف لا يفكك بين العلم والمعلوم، ويراهما شيئاً واحداً؛ لأنه ينظر إلى العلم بنظرة طريقيّة آليّة، وعليه فيمكن أن يُقال: بأن العرف يرى العلة لتحقق الامتثال وجود الأمر، وإن العلة بحسب الدقة العقلية العلم بوجود الأمر؛ لأن العرف ينظر إلى العلم بوجود الأمر على أنه هو وجود الأمر، فتتحقق العلاقة العرفية المصححة للكناية بين الامتثال ووجود الأمر في نظر العرف.

أو يُقال ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله نفسه في بحثه المقرر^(١)، فقد أفاد في دفع إشكاله الذي طرحه في المقالات أنه يمكن أن يُقال: بأن وجود الطلب سبب لإعلام الشارع المكلفين بوجود الطلب، والإعلام هو سبب لعلم

(١) نهاية الأفكار: ج ٢ ص ١٨٣.

المكلفين بوجود الطلب، والعلم بوجود الطلب سبب للامثال، فتوجد علاقة سببية بين الطلب والامثال؛ فإن وجود الطلب وإن لم يكن هو العلة المباشرة والمقتضي المباشر لتحقيق إعادة الصلاة في الخارج إلا أنه علة بالواسطة؛ فإنه علة الإعلام الذي هو علة العلم، والعلم هو علة تحقق الإعادة في الخارج. نعم، الشأن كل الشأن في أنه هل العرف يلتفت إلى الملازمة الموجودة بين الامثال وبين الأمر بنحو تكون معتمداً لأبناء العرف لوضوحها، فيستعملون الكناية بين الامثال والأمر؛ فإنه قد يُستشكل في وجود هذه العلاقة بمستوى من الوضوح عند أبناء العرف، بنحو تكون مصححة لاستعمال الكناية، بل إن بعض الأعلام منع ذلك، كالسيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله^(١)؛ فإن الاستعمال الكنائي يتوقف على شرط، وهو أن تكون العلاقة بين الملزوم واللازم علاقة عرفية واضحة تُصحح أن يتكئ عليها أبناء العرف في محاوراتهم، وبلوغ العلاقة بين الامثال والطلب، أو عدم الرضا بالترك؛ هذا الحد إما مشكوك فيه، أو مجزوم بعدمه.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(٢)، وهو إن جملة (يُعيد صلاته) مستعملة فيما وضعت له، وهو إفادة إيقاع النسبة، أو قل: النسبة الصدورية، أو لإفادة تحقق النسبة في الخارج، أو أي معنى آخر - على الخلاف

(١) المحكم في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٤٦.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٢ ص ١٨٢.

- ويكون المراد الجدي ذلك، وليس الإخبار عن الملزوم - وهو وجود الطلب أو عدم رضا المولى بالترك كما في التقرير الأول الذي اختاره صاحب الكفاية رحمته - وبهذا يكون المحقق العراقي قد أراح نفسه من تطبيق فكرة الكناية، وما يرد عليها من إشكالات.

ثم أفاد رحمته أن الإخبار الجدي عن تحقق صدور الإعادة من الشخص المطلوب منه الإعادة في جملة: (يُعيد صلاته)؛ له نحوان:

النحو الأول: أن يكون إخباراً عن تحقق أمر مفروغ عنه، بأن يكون قد نجز وتحقق في الخارج، وهنا تكون الجملة الخبرية مستعملة في مقام الإخبار؛ فإن استعمال الجملة الخبرية في مقام الإخبار هو ما قصد فيه الإخبار جداً عن التحقق في الخارج.

النحو الثاني: أن توجد قرينة على أن الإخبار الجدي ليس عن أمر مفروغ عن تحققه خارجاً، فيكون الإخبار عن صدور الإعادة لا للإخبار عن الثبوت خارجاً، وذلك كما في فرض وجود قرينة تدل على أن المتكلم في مقام الطلب، فيكون هذا الإخبار مفيداً للزام - أي: يوجد له مدلول التزامي - وهو وجود إرادة أو طلب؛ لأن المتكلم لم يقصد الإخبار عن الثبوت خارجاً، فيكون إخباره الجدي في مقام الطلب دالاً على وجود إرادة لتحقيق النسبة الصدورية التي أخبر عنها.

وإذا سألت: كيف يكون للمراد الجدي - وهو الإخبار عن ثبوت النسبة

ولكن ليس عن ثبوت النسبة في الخارج - دلالة التزامية على وجود الإرادة أو الطلب؟

يُجيب المحقق العراقي رحمته الله: بأن الوجه في ذلك هو إن العرف يُدرك أن كل فعل يتحقق يكون صادراً في الخارج عن إرادة من الفاعل، فهناك ملازمة عند العرف بين تحقق الفعل وبين الإرادة، وهذه الملازمة تأتي في استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب؛ فإن المتكلم تكلم بجملة: (يُعيد صلاته) مع وجود قرينة على أنه في مقام الطلب، ويريد بهذه الجملة أن يُحرِّك ويبعث، فإذا أخبر عن صدور الفعل مع عدم قصد إخباره عن الصدور في الخارج؛ فإنه سوف لن يكون المدلول الالتزامي وجود إرادة الفاعل الذي أخبر عن صدور الصلاة منه؛ لأن المفروض أن المتكلم لم يقصد الإخبار عن صدور الفعل في الواقع حتى تكون الملازمة الموجودة في ذهن العرف بين صدور الفعل والإرادة دالة على وجود إرادة الفاعل، وإنما المتكلم قصد الإخبار في مقام الطلب، فتكون الملازمة الموجودة بين تحقق الفعل والإرادة مفيدة لوجود إرادة عند المتكلم، فالمتكلم نفسه لما أخبر عن هذه النسبة أراد تحققها في الخارج.

والحاصل: هو إن جملة (يُعيد صلاته) مستعملة في الإخبار عن ثبوت الصدور، ويراد ذلك جداً، ولكن حيث لا يراد الإخبار عن التحقق في الخارج، وإنما الإخبار في مقام الطلب؛ يكون المدلول الالتزامي إرادة المتكلم لتحقيق وإيجاد النسبة.

التقريب الثالث: ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله كوجه ثالث لتخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب، وهو إن الإمام عليه السلام إذا قال: (يُعيد صلاته) فإنه قد استعمل الجملة في الإخبار عن تحقق النسبة، وأريد ذلك جداً - كما في التقريب الثاني، وخلافاً للتقريب الأول الذي اختاره صاحب الكفاية - ولكن يمتاز التقريب الثالث عن التقريب الثاني في أن التقريب الثاني لا يوجد فيه قصد الإخبار عن التحقق خارجاً، وإنما توجد قرينة على أن المتكلم أخبر في مقام الطلب، فيكون للكلام لازم، وهو وجود الإرادة، وأما في التقريب الثالث فإنه يوجد قصد الإخبار عن التحقق خارجاً، ولكن ليس الإخبار عن التحقق الخارجي مطلقاً، وإنما من جهة تحقق العلة والسبب، وهو وجود الطلب، وذكر المحقق العراقي رحمته الله إن هذا نظير أن يقول الفلكي: (سوف يهطل المطر غداً) فإنه يقصد الإخبار عن هطول المطر خارجاً، ولا يقصد ذلك في مقام الطلب، فإنه يعلم جازماً بأن المطر سوف يهطل، وهو يُخبر عن الهطول في الخارج، إلا أنه لا يُخبر عن ذلك مطلقاً، وإنما يُخبر عن ذلك من جهة أنه تحققت علته، وهي الأسباب التي تؤدي إلى هطول المطر في الوقت المعين، والأمر كذلك في قول الإمام عليه السلام: (يُعيد صلاته)، فإنه يعلم بوجود الطلب والإرادة، ولهذا يرى وجود الامتثال كأنه أمر متحقق في الخارج، ويُخبر عن ثبوته في الخارج، ولكن بما هو معلول لعلة متحققة، وهي الإرادة والطلب.

وعبارات المحقق العراقي رحمته الله بشكل عام تتسم بنحو من الغموض، فإن له

تعبيراته الخاصة ﷺ، ويمكن أن يكون مراده في التقريبين اللذين نقلناهما عنه هو إن المتكلم إذا قال: (يُعيد صلاته) فإنه استعمل هذه الجملة في الإخبار عن ثبوت النسبة، إلا أنه لم ينظر إلى النسبة على أنها أمر ناجز ومتحقق، وإنما نظر إليها بإحدى نظرتين:

النظرة الأولى: هي النظرة الموجودة في تقريبه الذي ذكره كوجه رابع في تقرير بحثه - ونقلناه بعنوان التقريب الثاني - وهي أن يُنظر إلى النسبة على أنها في طور التحقيق، ويُراد تحقيقها، ولا ينظر إلى ثبوتها في الخارج، فيكون مقصوده ما اختاره السيد الشهيد ﷺ في الفرق بين الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء وبينها نفسها إذا استعملت في مقام الإخبار.

النظرة الثانية: هي النظرة الموجودة في تقريبه الذي ذكره كوجه ثالث في تقرير بحثه - ونقلناه بعنوان التقريب الثالث - وهي أن يُقال: بأن المتكلم نظر إلى النسبة على أنها أمر متحقق في الخارج، ولكن تحققها باعتبار وجود علتها، والنظر إلى تحقق العلة كأمر ناجز هو الذي جعله ينظر إلى المعلول كأمر ناجز ومتحقق في الخارج، ولهذا أخبر عن تحقق المعلول في الخارج، ولكن ليس مطلقاً، وإنما باعتبار أن علتها متحققة، فتكون الجملة دالة حينئذٍ على وجود الطلب بالدلالة الالتزامية، غير أن الوجه السابق قد يكون أبعد عن الإشكال من هذا الوجه الذي فيه إخبار عن تحقق اللازم خارجاً أيضاً، وهذا ما لا يتفق في جميع المكلفين، فتأمل.

وإذا كان المراد من التقريب الثاني ما تقدم عن الشهيد الصدر عليه السلام من استعمال الجملة في نسبة ينظر إليها على أنها في طور التحقيق والإيجاد؛ فإنه سوف يكون منتبهاً إلى الاتجاه الأول، وهو ما ذكرناه هناك كتصوير ثالث.

التقريب الرابع: ما احتمال أنه مراد لصاحب الكفاية عليه السلام، وهو أن يُقال: بأن الإمام عليه السلام في قوله: (يُعيد صلاته) استعمل الجملة في الإخبار وعلى نحو الحكاية، والاستعمال استعمل كنائي، كما تقدم في التقريب الأول، ولكن الفرق بين هذا التقريب والتقريب الأول في المدلول الالتزامي الذي هو العلة، وأريد الإخبار عنه جداً، فإنه ليس الإخبار عن وجود الطلب والإرادة، أو عن أن المولى عليه السلام لا يرضى بالترك، والذي هو مدلول خبري، وإنما المدلول الالتزامي والملزوم الذي يراد الإخبار عنه جداً معنى إنشائي، وهو إنشاء الطلب، أو النسبة الإرسالية، أو الدفعية التي هي مفاد هيئة فعل الأمر - على الخلاف في المعنى الذي وضعت له الهيئة - ففي التقريب الأول يُقال: بأن وجود الأمر علة للامتثال، فيخبر الإمام عليه السلام عن تحقق الامتثال، ويريد جداً الإخبار عن تحقق الأمر، أو عدم رضا المولى بالترك.

وأما في هذا التقريب فيقال: إن وجود الأمر علة للامتثال، وإنشاء الأمر، أو البعث، والتحرك علة لوجود الأمر، فيكون إنشاء الطلب أو البعث أو التحريك أو الإرسال الذي هو مدلول فعل الأمر؛ علة للامتثال ولكن يكون علة باعتبار أنه علة للعلة، وبهذا يكون للكلام مدلول تصوري، وهو إنشاء

الإرسال والبعث؛ وذلك لأن من دُفع يندفع، فيكون ما يدل على الاندفاع دالاً على وجود دفع، فيكون إخبار الإمام عليه السلام عن تحقق الامتثال، والذي هو اندفاع بسبب وجود أمر تحقق بإنشاء الطلب يدل على تحقق الإنشاء أو الإرسال، فأخبار الإمام عليه السلام عن تحقق الامتثال يدل على تحقق ما تدل عليه صيغة الأمر، فيكون للإخبار مدلول التزامي، وذلك المدلول الالتزامي إنشائي.

وإذا طبقنا أصالة التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، أو المراد التصوري للكلام؛ فسوف نقول حيث إن الإمام عليه السلام قد أفاد تحقق الامتثال تصوراً، وبهذا أفاد وجود دفع وإرسال أيضاً تصوراً؛ باعتبار وجود ملازمة بين تحقق الامتثال الذي هو الاندفاع ووجود دفع وإرسال وبعث؛ فإنه سوف يكون المراد الجدي مطابقاً لما أفاده تصوراً من بعث وإرسال، وهذا يعني أن المتكلم وهو الإمام عليه السلام يريد جداً الإرسال والبعث.

وبعبارة أخرى: إذا قال الإمام عليه السلام: (يُعيد صلاته) فإنه أخبر عن تحقق الامتثال الذي هو انبعاث عن أمر، والانبعاث المفاد تصوراً بإخبار الإمام عليه السلام له مدلول التزامي تصوري، وهو وجود دفع، فيكون كلام الإمام عليه السلام قد أفاد تصوراً النسبة الإرسالية، والتي هي مفاد هيئة فعل الأمر على بعض المباني، وإذا كان أفاد تصوراً النسبة الإرسالية فمقتضى التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي التصوري هو إن الإمام عليه السلام قصد الإرسال جداً، فيكون قد أخبر عن تحقق الامتثال وأراد جداً الإرسال، ومفاد (افعل).

وبعبارة ثالثة: على التقريب الأول يوجد استعمال كنائي، فيوجد إخبار عن اللازم ويراد جداً الملزوم، إلا أن الملزوم في التقريب الأول معنى إخباري، وهو عدم رضا المولى بالترك، أو هو وجود الأمر، وأما في التقريب الرابع فيوجد أيضاً استعمال كنائي، إلا أن المدلول الالتزامي - والذي هو العلة والملزوم - مفاد إنشائي، وهو مفاد صيغة الأمر، أي: النسبة الإرسالية، أو جعل الفعل في العهدة أو النسبة الطلبية - على الخلاف في المعنى الذي وضعت له صيغة فعل الأمر-.

وقد ذكر السيد الشهيد عليه السلام هذا التقريب كاحتمال ثالث لتخريج دلالة الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب^(١).

التقريب الخامس: ما ذكره السيد الشهيد عليه السلام كاحتمال رابع، وهو أن يُقال: بأن الإمام عليه السلام لما استعمل جملة: (يُعيد صلاته) فقد استعملها في الإخبار عن صدور الفعل، ولكن المراد الجدي ليس هو إفادة الإخبار عن تحقق النسبة، كما في التقريب الأول، والثاني، والثالث، وهو لا يريد الإرسال والبعث جداً، كما في التقريب الرابع، وإنما يريد إفادة تعلق الإرادة بالمخبر عنه، وهو تحقق النسبة الصدورية، فالإمام عليه السلام أخبر عن صدور الإعادة إلا أنه يريد جداً تحقق هذا الصدور في الخارج بنحو تكون النسبة الصدورية متعلقاً لإرادة التحقيق في الخارج، وهذا التقريب يفيد أن جملة: (يُعيد صلاته) تدل على تحقق النسبة إلا

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٦.

أن لاستعمالها في الإخبار حالتين:

الحالة الأولى: هي حالة تعلق قصد الإخبار جداً بالنسبة الصدوريّة.

والحالة الثانية: حالة تعلق الإرادة - لا قصد الإخبار - بتحقيق النسبة في الخارج، وهذا يعني أن جملة: (يُعيد صلاته) تكون في نفسها دالة على تحقق النسبة الصدورية، وقد تكون مشتملة على إرادة جدية للإخبار عن تحقق النسبة في الخارج، كما إذا كان المتكلم في مقام الإخبار، وهو يقصد الإخبار جداً عن تحقق الصدور في الخارج، وأخرى لا يكون هذا المفاد مشتملاً على قصد الإخبار الجدي، وإنما يكون مشتملاً على إرادة متعلقة بتحقيق النسبة، وهذا يطرح أمامنا السؤال التالي، وقد واجهه الشهيد الصدر عليه السلام في ذكره لهذا التقريب: لماذا إذا قال المتكلم: (يُعيد صلاته) يُفهم إرادة الإخبار جداً، إلا إذا قامت قرينة على أن المتكلم ليس في مقام الإخبار، مع أن الجملة لو كانت في نفسها تدل على تحقق النسبة الصدوريّة، وهذا المفاد قابل على مستوى الإرادة الجديّة أن يكون متعلقاً لقصد الإخبار، وأن يكون متعلقاً لإرادة التحقيق؛ فإنها سوف تكون حيادية من هذه الجهة؛ ولا مرجح للإخبار مع أن إرادة الإخبار مترجحة، وتكون هي الظاهرة من الكلام مع عدم وجود قرينة؟

وأجاب السيد الشهيد عليه السلام عن هذا السؤال: بأن جملة (يُعيد صلاته) تُفيد النسبة الصدوريّة، فإذا كان مراد المتكلم الإخبار عن ثبوتها يكون الإخبار عند العرف مجرد طريق إلى المفاد، وهو الثبوت، ولا يشكل معنى زائداً على ثبوت

النسبة، وأما إذا كان المتكلم يُريد تحقيق النسبة الصدوريّة في الخارج؛ فهذا يعني أنه يريد شيئاً زائداً بنظر العرف على أصل ثبوت النسبة، فلا بد من دال يدل على ثبوت هذا الأمر الزائد، وهو إرادة التحقيق، وحيث إن المتكلم قد صدر منه جملة (يُعيد صلاته) فقط، ولم يأت بدال يدل على هذا الأمر الزائد؛ فإنه تطبق فيه مقدمات الحكمة: ويُقال (ما لم يقله لا يريده)؛ إذ لو كان يريد تحقيق النسبة لجاء بدال يدل على ذلك، فيحمل كلامه على إرادة الإخبار، ولهذا يكون الظاهر من (يُعيد صلاته) الإخبار عن ثبوت النسبة، مع عدم وجود قرينة.

قال السيد الشهيد رحمته الله: (وإنما نستفيد الإخبار في سائر الموارد بحسب الطبع الأولي للجملة؛ من باب أن التصديق والإخبار بالنسبة دائماً طريق محض إلى النسبة، فكأنه لا يزيد عليها عرفاً، بينما الإرادة والطلب شيء زائد على نفس النسبة بحاجة إلى نصب قرينة، ومؤنة زائدة، كما في المقام).

وخلاصة هذا التقريب هي: إن من يستعمل جملة (يُعيد صلاته) في مقام الطلب فقد استعمل الجملة في الإخبار عن تحقق النسبة الصدوريّة، إلا أن إرادته الجدية ليست متعلقة بالإخبار عن الثبوت، فإنه هو لا يريد أن يُخبر عن الثبوت جدّاً، وإنما إرادته الجدية متعلقة بتحقيق النسبة، وحيث إن العرف يرى إرادة تحقيق النسبة معنى زائداً على المفاد الاستعمالي، فلا يُحمل الكلام عليه إلا بقرينة، ومع عدم القرينة يُحمل الكلام على إرادة الإخبار جدّاً.

التقريب السادس: ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله^(١)، وذكره السيد الشهيد رحمته الله بعنوان النكتة الأولى في تخريج دلالة الجملة الخبرية على الطلب، وقال إنه أقرب النكات، إذا لم تدل قرينة على تعيين احتمال نكتة أخرى^(٢)، وحاصل هذا التقريب هو أن يُقال: إذا قال الإمام عليه السلام: (يُعيد صلاته) فإنه قصد الإخبار جداً، فهو لم يستعمل الجملة في الإخبار فقط، بل وقصد ذلك جداً، ولكن ما قصد الإخبار عنه جداً ليس كل شخص، وإنما خصوص الشخص الذي يلتزم بأحكام الشريعة المقدسة ويطبق أحكامه عليها، فهو عليه السلام أفادنا بقوله: (يُعيد صلاته) قصة، إلا أن هذه القصة قصة لشخص شك في عدد ركعاته، أو أحدث في صلاته، وأعاد صلاته، أو أخذ في إعادة صلاته؛ لأنه متدين يُطبق عمله على وفق أحكام الشريعة المقدسة، ومن الواضح أن هذه القصة تدل بالدلالة الالتزامية على وجود أمر وطلب متعلق بالإعادة، ولهذا قام هذا الشخص الملتزم بإعادة صلاته لما شك في عدد ركعاتها أو أحدث فيها.

وإذا سألت: ما هو وجه تقييد المخبر عنه في كلام الإمام عليه السلام بخصوص من يكون ملتزماً بالشريعة؟

كان الجواب هو إن هذا التقييد يستفاد من ظاهر حال الإمام عليه السلام، فإن

(١) الأصول في علم الأصول: ج ١ ص ٥٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٥، ص ٥٧.

الإمام هو الناطق عن الله ﷻ، والمبين لأحكامه، وليس شأنه أن يقص القصص، ويأتي بالحكايات، وإنما شأنه التشريع، وبيان الأحكام، فإذا أفاد خبراً في المقام، وقص قصة؛ فهو لا يتحدث عن أي شخص، ولا يُجبر عن أي إنسان، وإنما يُجبر عن خصوص الملتزم بأحكام الشريعة؛ لكي يُفيد مدلولاً التزامياً، وهو وجود الأمر والطلب، أو التشريع الإلهي المتعلق بإعادة الصلاة.

وقد ذكر السيد الشهيد عليه السلام وجه تقديم هذا التقريب على سائر التقريبات المذكورة في المقام، وهو إن هذا التقريب لا تُرفع اليد فيه عن كون جملة: (يُعيد صلاته) جملة إخبارية حتى على مستوى المدلول الجدي، غاية ما هنالك قُيد الإخبار المراد جداً بكون المُخبر عنه شخصاً يلتزم بأحكام الشريعة، وإذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصل الظهور الجدي في الإخبار، وبين تقييد هذا الظهور مع الحفاظ عليه؛ فالأولى بحسب المرتكز العقلاني هو الحفاظ على أصل الظهور مع تقييده، وفي التقريب السادس لم تُرفع اليد عن أصل ظهور الكلام في إرادة الإخبار جداً، وهذا بخلافه في التقريبات السابقة، حيث فُكك فيها بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فقليل إن المراد الاستعمالي الإخبار عن ثبوت النسبة، بينما المراد الجدي هو الملزوم سواء كان إخبارياً أم إنشائياً، فيكون هذا التقريب هو أقرب التقريبات في المقام.

ولكن يلاحظ على هذا التقريب:

أولاً: إننا لا نشعر إذا سمعنا من الإمام (يُعيد صلاته) أن الإمام عليه السلام يُجبر

عن قصة، ويتحدث عن شخص كان ملتزماً بأحكام الشريعة، وقد أعاد صلاته، فإن فرض الإخبار عن شخص ملتزم بالأحكام يُعيد الصلاة لا يتناسب مع ما يُفهم عرفاً من الجملة في مقام الطلب، والذي يُنبه ويرشد إلى وجود ارتكاز عرفي على خلاف ما ذكر في هذا التقريب؛ أننا لو علمنا بعد ذلك أن المسؤول عنه لم يكن إنساناً ملتزماً بالشريعة ولم يُعد الصلاة؛ لا يكون هناك تهافت بين قول الإمام عليه السلام: (يُعيد صلاته) وبين عدم التزامه، وإعادته للصلاة، وما ذاك إلا لأننا لا نفهم من جواب الإمام عليه السلام أنه يُخبر عن شخص ملتزم بأحكام الشريعة، وقد أعاد؛ لوجود أمر، أو طلب، وغاية ما يستفاد هو البعث والإرسال.

وثانياً: يوجد تقريب آخر يُحافظ فيه على المدلول الاستعمالي، وهو الإخبار عن ثبوت النسبة الصدوريّة، وأيضاً على المراد الجدي، وأنه متعلق بالإخبار؛ غير هذا التقريب الذي اختاره السيد الشهيد رحمته الله، وجعله الأقرب، وذلك التقريب ما تقدم عن المحقق العراقي رحمته الله، فإننا ذكرنا في التقريب الثالث أنه رحمته الله يرى استعمال (يُعيد صلاته) في الإخبار، ويراد الإخبار عن تحقق هذه النسبة الصدوريّة في الخارج جدّاً، إلا أنه لا يراد الإخبار عن ذلك مطلقاً، وإنما من جهة تحقق العلة وتحقيق السبب، وهذا التقريب من جهة الحفاظ على المدلول الاستعمالي والتطابق بين المدلول الاستعمالي والمدلول الجدي كالتقريب السادس.

نعم، قد يُقال : بأن تقريب السيد الشهيد عليه السلام أرجح من التقريب الذي ذكره المحقق العراقي من جهة أن تقريب المحقق العراقي مبتلى بإشكال لزوم الكذب؛ لأنه يشتمل على إخبار عن تحقق اللازم أيضاً من جهة تحقق ملزومه، فإذا تم التخلص من هذا الإشكال سيكون التقريبان سواء.

وثالثاً: إذا كان الإمام عليه السلام يُخبر عن شخص ممثلاً؛ لأنه ملتزم بأحكام الشرع؛ فما علاقة إخبار الإمام عليه السلام عن هذا الشخص الممثل بوظيفة الشخص الذي سُئِلَ عن وظيفته، ففي رواية علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه الإمام الكاظم عليه السلام: عن رجل يكون في الصلاة فيعلم أن ريماً خرجت منه... قال: (يُعيد الوضوء، والصلاة)؛ نحن نواجه سؤالاً عن العلاقة بين من قص الإمام عليه السلام قصته، وأنه يُعيد الوضوء، والصلاة؛ بناء على هذا التقريب، بين الشخص الذي سُئِلَ عنه الإمام عليه السلام، مع أن هذا الشخص الذي سُئِلَ عنه قد لا يكون ملتزماً بالأحكام الشرعية، ولا يهتم بجعل أحكامه مطابقة لإرادة الله عز وجل.

وقد يُقال : إن العلاقة هي إن الإمام عليه السلام بإخباره يريد أن يقول بأنه هنالك حكماً يشمل المسؤول عنه، فكأنه عليه السلام ذكر قصة ليستفاد منها بالمدلول الالتزامي وجود حكم، وذلك الحكم حكم شامل حتى للمسؤول عنه، إلا أن هذا - مع أنه مخالف لظاهر: (يُعيد الوضوء، والصلاة)؛ حيث إن الظاهر رجوع الضمير إلى نفس الرجل المسؤول عنه وأنه هو (يُعيد الوضوء، والصلاة)، وليس إلى شخص آخر ملتزم، وقد يكون حاله مخالفاً لحال

الشخص المسؤول عنه - يشتمل على تطويل في المعنى؛ وذلك لأن الإمام عليه السلام أجاب بذكر قصة تدل على وجود حكم بالدلالة الالتزامية، وذلك الحكم مشترك يشمل المسؤول عنه، وبهذا يُعلم أن الحكم وجوب الإعادة، فتحدد وظيفة الشخص المسؤول عن وظيفته، وهذا من التطويل في إيصال المطلوب - مع عدم فهم العرف له، كما تقدم - ويوجد طريقة لا تكثير للمعاني فيها، وهي أن يقول الإمام عليه السلام: (يُعيد الوضوء، والصلاة)، ويقصد ما إذا كان المسؤول عنه يريد فراغ ذمته أو يريد الالتزام بالشريعة أو يريد العمل الصحيح؛ فيكون ما ذكر جزاء لشرط مُقدر، وهذا الشرط المقدر تدل عليه قرينة، وهي كون الإمام عليه السلام في مقام بيان المطلوب من الشخص المسؤول عنه، وإذا دار الأمر عند العرف بين أن يُلتزم بالتقدير الذي توجد قرينة عليه ويُحافظ فيه على ظهور كون الإخبار الموجود مرتبطاً بالشخص المسؤول عنه، وبين أن يُحمل كلام الإمام على ذكر قصة ترتبط بشخص آخر لها مدلول التزامي، وهو ثبوت حكم شامل للشخص المسؤول عنه؛ فإن من الواضح أن التقدير سوف يكون أولى.

التقريب السابع: أن يُقال بأن هذه الجملة تدل على الطلب، ويُحتمل في وجه دلالتها على الطلب أن الإمام عليه السلام أخبر بذكر جملة شرطية مفادها: (يُعيد الصلاة والوضوء إذا كان ملتزماً، أو إذا أراد فراغ ذمته، أو إذا أراد تطبيق حكم الله ﷻ ونحو ذلك).

التقريب الثامن: - ما في المحكم في علم الأصول^(١) - وهو احتمال أن الإمام عليه السلام يُخبر عن الشخص المسؤول عنه، وأنه يُعيد واقعاً وفي الخارج؛ وذلك لأن الإمام نزل منزلة الممثل الذي لا ينفك عنه الامتثال؛ تشجيعاً له، فأخبر ومراده الجدي هو التشجيع على تحقيق الامتثال، وهذا يدل على وجود الطلب، وهذا يُحافظ على التطابق الموجود بين السؤال وجواب الإمام؛ إذ الظاهر هو إن من يعيد هو الشخص المسؤول عنه.

نعم، هذا التقريب يواجه مشكلة، وهي: إننا لا نفهم من الكلام أن الإمام عليه السلام في مقام التشجيع؛ إذ لا نفهم منه أكثر من طلب إعادة الوضوء، والصلاة، فلعل الأظهر هو أن الإمام عليه السلام في مقام الإخبار عن السائل وأنه يُعيد إذا كان يريد الامتثال، فيكون إخباراً على تقدير تحقق الشرط، وهو أنه يريد امتثال الحكم، فيدل الكلام بالدلالة الالتزامية على وجود الحكم.

دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب:

النقطة الثالثة: في دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب، أو في استفادة الوجوب منها، وبيان وجه هذه الاستفادة، وقد اختلف الأعلام في أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب هل يستفاد منها الوجوب أم لا؟ ويوجد رأيان أساسيان:

(١) المحكم في علم الأصول: ج ١ ص ٢٥٠.

الرأي الأول: - وهو رأي المشهور - وهو استفادة الوجوب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، واختار هذا الرأي صاحب الكفاية رحمته الله، والمحقق العراقي رحمته الله^(١)، والمحقق النائيني رحمته الله^(٢)، والسيد الخوئي رحمته الله^(٣)، والسيد الشهيد الصدر رحمته الله^(٤)، والسيد السيستاني رحمته الله^(٥)، وقد نسب رحمته الله هذا الرأي إلى مشهور علماء الأصول.

ويوجد اختلاف بين أصحاب هذا الرأي في كيفية دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، أو استفادة الوجوب منها، وأذكر هنا وجوهاً على نحو الاختصار، ثم يأتي الحديث عن كيفية استفادة الوجوب بناء على الاتجاهين اللذين تقدمتا في كيفية دلالة الجملة الخبرية على الطلب:

الوجه الأول: - ولم نقف على قائل به هنا، إلا أنه يمكن أن يُذكر كاحتمال - وهو أن يُقال: بدلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب بالوضع بدعوى أن هيئة الفعل المضارع، أو الماضي موضوعة لمعنيين مختلفين: المعنى الأول: هو النسبة الصدورية الملحوظة كأمر ناجز لا يراد تحقيقه. المعنى الثاني: هو النسبة الصدورية الملحوظة كأمر يراد تحقيقه.

-
- (١) نهاية الأفكار: ج ١ ص ١٨١.
 (٢) أجود التقريرات: ج ١ ص ١٤٦.
 (٣) محضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٣٥.
 (٤) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٨.
 (٥) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٤٠٧.

وهذان معنيان مختلفان، وإن كانا يشتركان في أصل المعنى، وهو النسبة الصدوريّة، إلا أن النسبة الصدوريّة إذا لوحظت على أنها أمر ناجز فإنها سوف تكون مع هذا اللحاظ الذي هو كيفية ذهنية خاصة مختلفة عنها فيما إذا لوحظت على أنها أمر غير ناجز ويراد تحقيقه، وحيث إن هيئة الفعل الماضي أو المضارع قد وضعت مرتين، مرة للنسبة الملحوظة بالكيفية الأولى، وأخرى بالنسبة الملحوظة بالكيفية الثانية فتكون مشتركاً لفظياً، فإذا قامت قرينة تُعيّن أحد المعنيين في مقام الاستعمال، وتثبت أن المتكلم استعمل هيئة الفعل الماضي أو المضارع، كـ (أعاد، أو يُعيد) في غير مقام الإخبار، وإنما في مقام الطلب؛ فإنه سوف نستفيد أن المتكلم نظر إلى النسبة الصدوريّة في استعماله على أنها أمر يراد تحقيقه، فإذا قيل بأن الكيفية الخاصة التي لوحظت بها النسبة الصدوريّة هي كيفية الإلزام بأن تكون هيئة الفعل الماضي، أو المضارع موضوعاً للنسبة التي يراد تحقيقها على نحو الإلزام، أو نظر إليها الواضع على أنها أمر في طور التحقيق، ولا بد من تحقيقها؛ فإنه سوف يُقال: بأن صيغة الفعل المضارع والماضي مستعملة في إفادة النسبة الصدوريّة الإلزاميّة، أي: التي يُنظر إليها على أنها في طور التحقيق ويراد إيجادها على نحو لا يرخص في تركه، وما يترتب على هذا الوجه أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن تكون هيئة الفعل الماضي أو المضارع مشتركاً لفظياً؛ لأنها

موضوعاً لمعنيين.

الأمر الثاني: أن يكون استعمال الصيغة في النسبة الصدوريّة الملحوظة على أنها أمر يراد إيجاده على نحو اللزوم، ولا يرخص في تركه؛ استعمالاً حقيقياً؛ لأنه من استعمال اللفظ في أحد المعنيين اللذين وضع لهما.

الأمر الثالث: الحفاظ على التطابق بين المراد الاستعمالي والوضعي وبين المراد الجدي؛ فإن هيئة الفعل الماضي أو المضارع مستعملة في النسبة الصدوريّة الملحوظة على أنها أمر يراد تحقيقه على نحو الإلزام، وهذا هو المراد جدّاً من المتكلم، فليس المدلول الجدي مغايراً أو أخص.

والذي يلاحظ على هذا الوجه هو أنه لا يوجد شاهد على تعدد الوضع وأن هيئة الفعل الماضي أو المضارع موضوعة لمعنيين مختلفين. نعم، لو كنا ندرّك أن الاستعمال في مقام الطلب على نحو الحقيقة، ولا يوجد وجه لتخريج الدلالة على الوجوب، إلا القول بالوضع؛ فإنه سوف نقول بأن ما نجده من دلالة على الوجوب يدل على تعدد الوضع، إلا أنه سوف يأتي - إن شاء الله - وجود وجوه متعددة يمكن أن تخرج الدلالة على الوجوب مع الحفاظ على استعمال الجملة الخبريّة في معناها الوضعي، فإذا كانت مشتملة على الفعل المضارع أو الفعل الماضي فتكون مستعملة في النسبة الصدوريّة الملحوظة متحققة وناجزة.

الوجه الثاني: هو التمسك بالإطلاق، ومقدمات الحكمة، بأن يُقال: بأن الجملة الخبريّة تدل على أصل الطلب، إلا أن استعمالها فقط - بدون ذكر قرينة

تدل على إرادة الطلب الاستحبابي - يفيد بالإطلاق ومقدمات الحكمة إرادة الوجوب، وليس الاستحباب، وهذا الوجه اختاره جملة من الأعلام، ولعل منهم المحقق الإيرواني رحمته الله^(١)، فقد أخذ السيد الشهيد رحمته الله ما ذكره المحقق الإيرواني، وجعله النكتة الأولى في تخريج دلالة الجملة الخبرية على الوجوب^(٢)، وقد قرب رحمته الله ما ذكره المحقق الإيرواني بنحو تكون استفادة الوجوب مبنية على الإطلاق ومقدمات الحكمة، ومن العلماء الذين ذكروا هذا الوجه وقبلوه الشيخ التبريزي رحمته الله^(٣)، والسيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله^(٤).

وتوجد عدة تقريبات للتمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وتقدم في بحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب ذكر بعض التقريبات، ويأتي استعراض بعضها.

الوجه الثالث: هو دلالة الجملة الخبرية على خصوص الوجوب؛ لوجود انصراف، بسبب مناسبة عرفية تحف بالكلام، وتوجب ظهور الكلام - وهو الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب - في الوجوب، وفي هذا الوجه عدة تصورات، ومنها:

(١) الأصول في علم الأصول: ج ١ ص ٥٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٨.

(٣) دروس في مسائل علم الأصول: ج ١ ص ٣٢١.

(٤) المحكم في أصول الفقه: ج ١ ص ٢٥١.

التصوير الأول: - ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(١) - وهو إن الوجود لا يتحقق إلا بعد الوجوب؛ للقاعدة العقلية: (الشيء ما لم يجب لم يوجد)، وحيث إن الإمام عليه السلام - مثلاً - أخبر عن الوجود والتحقق عندما قال: (يُعيد صلاته)؛ فإنه عليه السلام سوف يكون لإخباره عن الوجود مدلول التزامي، وهو الإخبار عن الوجوب الشرعي، فلمكان الملازمة بين الوجود والوجوب يُقال: إذا أخبر الإمام عليه السلام عن الوجود وتحقق إعادة الصلاة يكون كلامه ظاهراً في أنه يريد تحقق الإعادة على نحو الوجوب.

وقد علّق السيد الروحاني رحمته الله بقوله: (وأنت خبير بأن ما اعتمد عليه في إثبات دلالة الصيغة على الوجوب من القاعدة المحررة وهي (إن الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ ليس أمراً عرفياً واضحاً، بل هو أمر دقي لا يُدركه كل أحدٍ بالإدراك البدوي، فلا يمكن دعوى الظهور العرفي للفظ استناداً إلى ذلك)^(٢).

ومحصل كلامه رحمته الله: هو إن جملة (يُعيد صلاته) إذا كانت تدل على الوجوب؛ فهي تدل كذلك عند أبناء العرف، فإن الإنسان العرفي بسليقته العرفية يُدرك ذلك، ومن الواضح أن قاعدة: (الشيء ما لم يجب لم يوجد) ليست نكتة عرفية يستند إليها الإنسان العرفي البسيط في استظهاره، وإنما هي قاعدة دقيقة؟!

(١) نهاية الأفكار: ج ١ ص ١٨١.

(٢) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٠٩.

بل يمكن أن يُقال : بأن جملة من الذين يستفيدون الوجوب من استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب لا يؤمنون بهذه القاعدة، ولا يعتقدون بها، فكيف يمكن أن تكون هي النكته التي توجب انصراف الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب إلى الوجوب فقط عند أبناء العرف، وهؤلاء منهم وينكرون القاعدة.

التصوير الثاني: ما ذكره سيد المنتقى رحمته الله^(١)، وهو إن المناسبة التي بسببها يستفاد الوجوب من الإخبار هي إن الإمام عليه السلام - مثلاً - إذا أخبر عن تحقق الفعل فقال: (يُعيد صلاته)؛ فإنه يستفاد من كلامه أنه يُجبر عن إعادة شخص ملتزم بالأحكام الشرعية، ويكون لهذا الإخبار دلالة على وجود طلب، وحيث إن ما يراه العرف مدلولاً للإخبار عن تحقق الفعل هو الوجوب؛ باعتبار أن ما يلزم التحقق هو الطلب الإلزامي، وليس الطلب الاستجابي الذي فيه مندوحة، ولا يلزم العقاب من ترك متعلقه، فإن ما يفهم العرف من إخبار الإمام عليه السلام هو وجود خصوص الطلب الإلزامي، فلأن المناسب للإخبار عن تحقق الفعل هو الطلب الإلزامي ينصرف الذهن العرفي عند سماع الإخبار عن تحقق الامتثال إلى وجود طلب إلزامي.

التصوير الثالث: هو ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله^(٢)، وهو إن قول

(١) المصدر نفسه.

(٢) نهاية الأفكار: ج ١ ص ١٨٣.

الإمام عليه السلام - مثلاً -: (يُعيد صلاته)، مع قرينة أنه عليه السلام لا يريد الإخبار عن تحقق النسبة في الخارج؛ يدل على إرادته للنسبة، وهذا ما تقدم بيانه فيما سبق، والإخبار عن تحقق الفعل في مقام إبراز الإرادة يدل على أن الإرادة إرادة شديدة؛ وذلك لأن ما يلزم تحقق الفعل في الذهنية العرفية ليس مطلق الإرادة، ولو كانت إرادة ضعيفة يجوز عدم تحقيق متعلقها، وإنما الذي يرى العرف أنه ملزوم لتحقيق الامتثال بنحو يصح الإخبار عن تحقق الامتثال للدلالة عليه خصوص الإرادة الشديدة.

وهذا التقريب مع التقريب السابق - وهو الذي ذكره سيد المنتقى - يتفقان في الروح، ولعل سيد المنتقى أخذه من المحقق العراقي.

التصوير الرابع: ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله ^(١)، وهو إن محل الكلام في دلالة الجملة الخبرية على الطلب، وهو بحسب الدقة ليس في مثل جملة: (يُعيد صلاته)، والتي هي تدل على الإرشاد إلى المانعية - مثلاً - كما إذا سئل الإمام عمن شك في عدد الركعات أو من أحدث في صلاته؛ فقال: (يُعيد صلاته) ^(٢)، والمثال الدقيق (من أفطر يوماً من شهر رمضان يعتق رقبة)، كما ذكر السيد السيستاني رحمته الله، ونحوه، فإن الأمر بالعتق المستفاد من (يعتق) أمر

(١) تقريرات في علم الأصول: ج ٤ ص ٤١٠.

(٢) ونحن نبهنا في النقطة الأولى من بحث استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب على أن مثال: (يُعيد صلاته) ونحوه؛ ليس مثلاً دقيقاً، وإنما نذكره جرياً على ما هو موجود في كلام بعض علماء الأصول؛ لتقريب المطلب.

مولولي يراد به التحريك جدًّا، وأما ما يستفاد من جملة (يُعيد صلاته) فإنه حكم إرشادي، وأما المُحرِّك فهو ما دل على وجوب الصلاة، والإمام في قوله: (يُعيد صلاته) يريد أن يُبيِّن أن ما سئل عنه من وقوع الشك أو الحدث؛ مانع من تحقيق امثال الأمر التكليفي المتعلق بالصلاة، وإذا جئنا عند المثال الدقيق للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب كمثال: (من أفطر يوماً من شهر رمضان يعتق رقبة)؛ فإننا سوف نجد أن المتكلم أخبر عن تحقق وصدور العتق في مقام الطلب، فقال: (يُعتق) أو (أعتق)، وحيث إن تحقق العتق على خلاف ميل الإنسان النفسي؛ لأنه يُفقد ملكاً يطلبه، والإنسان يميل إلى التمسك بما تحت يده؛ لأنه يُحب ذاته، ويريد أن يظفر بملذاتها؛ ولهذا فهو يميل إلى أن يحفظ ما يملك؛ فإن المناسب حيثئذ للإخبار عن تحقق العتق أن يكون المدلول الالتزامي والذي يراد إفادته جدًّا وجود أمر إلزامي؛ لأن الأمر الإلزامي هو الذي يقتضي أن يترك الإنسان ما يقتضي طبعه، ويميل إليه، بخلاف الأمر الاستحبابي الذي فيه مندوحة، ولا يعاقب الإنسان على تركه، فبمقتضى هذه المناسبة ينصرف (يُعتق رقبة) أو (أعتق رقبة) إلى خصوص الطلب الإلزامي، أو قل: التحريك والبعث الذي يكون على نحو الإلزام والوجوب.

التصوير الخامس: وهو تصوير يرتبط بالقول بأن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة على نحو المجاز في مدلول الجملة الطليعية التي فيها فعل الأمر، فإنه قيل على هذا القول إنه لا يمكن استفادة الوجوب من الجملة

الخبرية؛ وذلك لأنها بسبب القرينة استعملت مجازاً في غير معناها، والمجازات متعددة، فإن أصل الطلب مجاز، والطلب الوجوبي مجاز، والطلب الاستجابي مجاز، ولا مرجح بين هذه المجازات.

وذكر تعليقاً على هذا الكلام بأنه يوجد مرجح لإرادة الوجوب، وهو إن المناسب لاستعمال الجمل الخبرية مجازاً في الطلب هو استعمال الجملة الخبرية في خصوص الطلب الإلزامي؛ لأن المناسب للمعنى الذي وضعت له الجملة الخبرية - وهو تحقق النسبة الصدورية في الخارج - الطلب الإلزامي، وهذا ما يوجب أن يتبادر من استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب خصوص الطلب الوجوبي؛ فإن الاستعمال المجازي لا يكون إلا بسبب وجود مناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، والمناسبة العرفية بين تحقق الشيء وبين الطلب ثابتة بين تحقق الشيء وخصوص الطلب الإلزامي؛ لأن العرف يرى الطلب الإلزامي هو الملازم لتحقيق الشيء، ولهذا يتبادر إلى الذهنية العرفية إذا استعملت: (يُعيد صلاته) مجازاً في (أعد الصلاة)؛ أن المعنى المستعمل فيه هو (أعد الصلاة) على نحو الإلزام.

الوجه الرابع: هو دلالة الجملة الخبرية على الوجوب بحكم العقل، وهو ما اختاره المحقق النائيني رحمته الله، والسيد الخوئي رحمته الله، فقد ذكرا أن الجملة الخبرية التي تشتمل على الفعل الماضي، أو الفعل المضارع لا تزيد على الجملة الفعلية المشتملة على صيغة الأمر في الدلالة على أصل جعل الفعل في العهدة - كما هو

رأي السيد الخوئي - أو إيقاع الفعل على المكلف - كما هو رأي المحقق النائيني - . نعم، اقتران الطلب أو إيقاع الفعل على المكلف، أو جعل الفعل في عهدة المكلف مع عدم الترخيص ممن صدرت منه الجملة الطلبية؛ يُوجب أن يحكم العقل بوجوب الطاعة والانقياد، وقبح المعصية، فتكون استفادة الوجوب بحكم العقل.

قال السيد الخوئي رحمته الله: (فالتيجة على ضوئها - أي: على مبناه رحمته الله في حقيقة الإنشاء، وأنه إبراز لأمر نفساني، وهو في الجملة الطلبية جعل الفعل في العهدة - هي عدم الفرق في الدلالة على الوجوب بين تلك الجمل وبين صيغة الأمر؛ لفرض أن كليهما قد استعملتا في معنى واحد، وهو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج - إلى أن يقول رحمته الله: وإنما هي تدل على إبراز اعتبار الشيء في ذمة المكلف، فكذاك الجمل الفعلية، وكما أن الوجوب مستفاد من الصيغة بحكم العقل بمقتضى قانون العبودية والرقية كذلك الحال في الجمل الفعلية حرفاً بحرف)^(١).

وللسيد الشهيد رحمته الله كلام يرتبط بما ذكره السيد الخوئي من دلالة الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب على جعل الفعل في العهدة، فقد ذكر أن الجملة الخبرية إذا كان هذا هو مفادها فإنه سوف يكون لها دلالة عرفية على الإلزام؛ وذلك لأن الجمل في العهدة يُلازم عند العرف الإلزام^(٢).

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢ ص ١٣٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٩.

الوجه الخامس: ما ذكره الشيخ الوحيد رحمته الله، وهو دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب للسيرة العقلية، وهذا ما جاء في تقريره بحته^(١)، وقد قرر كلامه في تحقيق الأصول بالنحو التالي:

إذا قال الإمام عليه السلام في مقام الطلب: (يُعيد صلواته) فإنه عليه السلام قد أفاد النسبة البعثية، سواء كانت هذه الإفادة على نحو الاستعمال المجازي أم الحقيقي، بأن قيل بأن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب استعملت في الإخبار إلا أنه يراد منها البعث جداً، والبعث الذي هو بعث اعتباري عبارة عن تنزيل مفاد الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب منزلة البعث التكويني في الآثار، فإن من يستعمل الصيغة يريد أن يُفيد البعث، فيكون استعماله الصيغة في غير البعث التكويني، وإنما في البعث الاعتباري، والبعث الاعتباري هو البعث الذي نُزل منزلة البعث التكويني، ومعنى أنه نُزل منزلة البعث التكويني هو أنه رتب عليه آثار البعث التكويني، وأظهر آثار البعث التكويني هو الانبعاث؛ فإن من يدفع شخصاً خارجاً يتحقق بدفعه الاندفاع، فإذا نُزل مفاد الجملة الفعلية في مقام الطلب منزلة الدفع التكويني بأن قيل إنه يوجد دفع وبعث اعتباري؛ فلا بد أن يترتب الأثر، وهو عدم انفكاك الاندفاع عن الدفع، وهذا هو الوجوب؛ فإن الوجوب ليس إلا عدم الانفكاك بين البعث والانبعاث.

(١) أمالي الوحيد: ج ١ ص ٤٨٥، تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٥٨.

هذا ما ظهر من تقرير بحثه رحمته الله.

ولكن يلاحظ على هذا الكلام أن المستفاد من (يُعيد الصلاة) وجوب الصلاة، وهذا محل وفاق، غير أن من الواضح أن الوجوب المفاد بالجملة الفعلية (يُعيد الصلاة) ليس هو حكم العقلاء بلزوم طاعة الباعث؛ فإن صيغة الأمر، والجملة الفعلية في مقام الطلب؛ لم توضع لإخطار مفهوم الاعتبار العقلاني، ولا لإيجاد الاعتبار العقلاني، فإن القول بأنها توجد الاعتبار العقلاني مما رفضه الشيخ الوحيد رحمته الله^(١)، فقد أفاد أن من الممكن أن توضع الجملة الإنشائية لإيجاد الأمر الاعتباري، إلا أنه لا دليل على ذلك إثباتاً.

واختار رحمته الله رأي السيد الخوئي رحمته الله، وهو إن الجملة الإنشائية تُبرز الاعتبار النفسي، ولكن ذكر أنه يُخالفه في ما هو المُبرز بالجملة الطلبية، فإن السيد الخوئي يراه جعل الفعل في العهدة، والصحيح عند الشيخ الوحيد رحمته الله هو البعث والإرسال^(٢)، فالمتكلم يريد البعث، ويريد الإرسال، ويُبرز ذلك بصيغة الأمر، أو بالجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، وعليه فيقال: إن حكم العقلاء يأتي في رتبة متأخرة عن مفاد الجملة الطلبية، وليس هو مفادها الذي هو البعث؛ لأنه إذا تكلم المتكلم بجملة (يُعيد الصلاة) مثلاً فإن كان لهذه الجملة دلالة على البعث الإلزامي، وكان المتكلم له حق الطاعة في قوانين

(١) تحقيق الأصول: ج ١ ص ١٦٢.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢ ص ٤٣.

العقلاء؛ فحينئذٍ سوف يحكم العقلاء بلزوم الطاعة؛ لأن من أفاد لزوم الإعادة يجب أن يُطاع، وأما إذا كان بحسب قوانينهم لا يجب أن يُطاع، فلا يحكم العقلاء بوجوب طاعته، كما أنه إذا كانت جملة (يُعيد صلاته) لا تدل على البعث الوجوبي، وإنما على مطلق الطلب أو على خصوص الطلب غير الإلزامي؛ فإنه لا يحكم العقلاء بوجوب الطاعة مطلقاً، سواء كان له حق الطاعة فيما إذا أُلزم أم لم يكن، وإذا شككنا في دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب؛ فإنه لا يسع التمسك بحكم العقلاء؛ وذلك لأن حكم العقلاء له موضوع، وهو صدور الطلب الإلزامي من واجب الطاعة، وإذا شك في هذا الموضوع لا يمكن أن يتمسك بحكم العقلاء لإثبات الموضوع؛ لأن الحكم العقلاني لا يتكفل لإثبات موضوعه، والمفروض أن البحث في أصل استفادة الوجوب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب.

نعم، قد يُذكر تقرير آخر، وهو إن جملة: (يُعيد صلاته) - مثلاً - تدل على البعث، والبعث له لازم عند العقلاء، وهو الإلزام؛ وذلك لأن العقلاء يُدركون وجود تلازم البعث التكويني وتحقق الانبعاث التكويني، فيكون للبعث التشريعي لازم تصوري، وهو عدم انفكاك الانبعاث - وهو الامتثال - عنه، وهذا اللازم يتناسب مع الوجوب والإلزام، فإن البعث الذي لا ينفك عنه أثره هو البعث الإلزامي، لا البعث الاستجابي.

إلا أن هذا البيان - مع أنه قد يأتي عليه أن البعث عند العقلاء قسماً: إلزامي، وغير إلزامي، فلا يُحرز وجود ملازمة بين تحقق البعث وبين عدم انفكاك الامتثال عندهم الذي يلزم الوجوب؛ إذ قد يشكك بسبب وجود الانبعاث غير الإلزامي في قوانينهم وأحكامهم التشريعية في وجود تلازم بين مطلق الطلب وبين الانبعاث وعدم انفكاك الأثر في أذهانهم - لا يعود إلى ما ذكره الشيخ رحمته الله من أن الوجوب يستفاد بالسيرة العقلية، وحكم العقلاء المضى من الشارع المقدس؛ لأن هذا البيان يجعل الوجوب مدلولاً التزامياً للمفاد التصوري للجملة الخبرية؛ فإنها قد استعملت في مقام إفادة البعث، والبعث له لازم تصوري، وهو عدم انفكاك الانبعاث، الذي هو مناسب للوجوب، فيكون هذا التقريب من التصويرات المذكورة في وجه وجود مناسبة تقتضي انصراف استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب إلى خصوص الطلب الإلزامي.

هذا كله في الرأي الأول، وهو الرأي القائل باستفادة الوجوب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب.

الرأي الثاني: هو عدم استفادة الوجوب من الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب، وهذا هو رأي المحقق النراقي رحمته الله، فقد ذكر السيد السيستاني رحمته الله أنه في مسائل متعددة في فقهه قد صرح بعدم دلالة الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب^(١).

(١) ومنها ما في المستند: ج ٢ ص ٢١٧.

هذه فهرسة عامة للقولين الموجودين في المسألة، وللوجوه التي قد تقال - وقيل بعضها - في القول الأول، وهو استفادة الوجوب من الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب.

وهنا نبيّن ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله في كيفية استفادة الوجوب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، وأيضاً - نتعرض لذلك بناء على بعض التقريبات التي ذكرناها في النقطة السابقة، ولن نفصل الكلام في ذلك، وإنما سوف نقتصر على ما ذكره بعض الأعلام؛ لأنه قد تقدم بيان بعض الوجوه مفصلاً.

تقريب كلام المصنف رحمته الله:

وقد ذكر المصنف (شكر الله سعيه) بيانات ثلاثة لاستفادة الوجوب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب..
البيان الأول: وهو يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: - وتقدم فيما سبق بيانها - وهي إن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب كجملة: (يُعيد الصلاة) مستعملة في معناها، وهو الإخبار عن صدور الإعادة، ولكن استعمالها على نحو الكناية، فقد أخبر المتكلم عن اللازم، وهو تحقق الامتثال، وأراد الإخبار عن الملزوم، وهو وجود الطلب الشرعي.

المقدمة الثانية: هي إن الإخبار عن تحقق الامتثال، وبيان أنه أمر مفروغ

عنه بداعي الإخبار عن تحقق الطلب؛ ليس إلا من جهة أن الطلب الموجود والمُخبر عنه جداً يجعل الامتثال أمراً مفروغاً عنه في نظر العرف، ولوجود هذه الملازمة بين الطلب المُخبر عنه جداً وبين تحقق الامتثال؛ صح الاستعمال الكنائي، وجاز الإخبار عن اللازم - وهو الامتثال - وإرادة الملزوم - وهو الطلب - والطلب الذي يرى العرف ملازمة بينه وبين تحقق الامتثال خصوص الطلب الإلزامي؛ لأن الذي لا بد أن يقع بعده الفعل هو ما لا يُرضى فيه بالترك، وليس الطلب الاستحبابي الذي يجوز ترك متعلقه، ويرضى الطالب بعدم الإتيان به.

وعليه، فيكون وجه دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب - بناء على هذا البيان - راجعاً إلى الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة في تخريج استفادة الوجوب من الجملة الخبرية، وهو الوجه الذي يتمسك فيه بمناسبة عرفية تجعل الجملة الخبرية تُفيد تصوراً للطلب الوجوبي، فتطبق القاعدة الإيجابية، وهي: (ما قاله وأفاده المتكلم على مستوى المدلول التصوري يريده جداً)، فإن الإمام عليه السلام إذا قال: (يُعيد صلواته) قد أفاد تصوراً للطلب الإلزامي، ولكن على نحو المدلول الالتزامي، فهو أخبر عن الامتثال بالمطابقة وهذا مدلول تصوري أول، وأخبر عن الطلب الإلزامي بالدلالة الالتزامية، وهذا مدلول تصوري ثان، فتطبق القاعدة، فيقال: إن ما أفاده على مستوى المدلول التصوري وهو الإخبار عن الملزوم مراد جداً.

وقد ذكر المصنف رحمته الله أن هذا البيان يجعل دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب أكد من دلالة الجملة الطلبية المشتملة على صيغة فعل الأمر، فلو أن شخصاً سأل الإمام عليه السلام وقال له: ما حكم صلاتي، وقد شككت فيها في الركعتين الأوليين قبل إكمالهما؟ فقال له الإمام: (أعد صلاتك)، فإن قول الإمام يدل على الوجوب، وأما لو قال له الإمام: (تعيد صلاتك)؛ فإن قوله هذا يدل على الوجوب بنحو أكد، وتكون الدلالة حينئذٍ أظهر؛ وذلك لأن المتكلم لم يُفد الطلب الإلزامي فحسب، وإنما بيّن أن مطلوبه أمر متحقق ومفروغ عنه؛ لبيان أنه يريد متعلق الطلب على نحو الإلزام، ولا يرضى بتركه، وهذا ما يجعل الدلالة أظهر.

وقد أشكل على كلام المصنف رحمته الله بإشكالين:

الإشكال الأول: هو إن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب أكثر بلاغة في إفادة الطلب؛ لأن الكناية أبلغ من التصريح؛ لأنها أكثر مطابقة لمقتضى الحال، فإن حال الطالب هو بيان وجوب الفعل، وتحقيق الطلب الإلزامي، والذي يناسب لحاله أن يُبيّن ما يدل على وجود هذا الطلب، فإذا بيّن وجود الطلب الإلزامي بعبارة صريحة، فهو قد أفاد الطلب، ولكن لم يذكر وجهاً ودليلاً على وجوده، مع أن ما يناسب حاله أن يذكر ذلك، بينما إذا أجاب بجملة تشتمل على كناية فإنه سوف يكون قد أفاد الطلب، ولكن بإفادة ما يدل عليه؛ وذلك لأن الكناية إن كانت بذكر اللازم للإخبار عن الملزوم

فهي تدل على الملزوم بذكر أثر من آثاره، والأثر يدل على المؤثر، وإن كانت بذكر الملزوم للإخبار عن اللازم فهي قد ذكرت العلة المؤثرة، والمؤثر يدل على وجود الأثر، فتكون أكثر مطابقة لمقتضى حاله، فإن حاله هو بيان وجود الأمر، وما يناسب ههنا الحال هو البرهنة على تحقق وجود الأمر، وهذا جارٍ في المقام، فإن الإمام عليه السلام إذا قال: (يُعيد صلاته) على نحو الكناية فقد أخبر عن وجود الطلب، وذكر أثراً يدل على وجود الطلب، وهو تحقق الامتثال في الخارج، فكأنه فرض أن الامتثال متحقق ومفروغ عنه؛ للدلالة على وجود علته، وهذا أبلغ إلا أنه لا يوجب أن تكون الدلالة على الوجوب أظهر، فإنه يوجد فرق بين أن يكون الكلام في نفسه أظهر، وبين أن لا يكون أظهر، ولكن يُذكر معه ما يدل على وجوده، وفي مورد الكناية ما يستفاد ليس إلا الوجوب الذي يستفاد من التعبير الصريح في الجملة الطليية.

نعم، الكناية تشتمل على زيادة بيان، وهي بيان أثر يدل على وجود الطلب، وهذا لا يوجب أن تكون الدلالة أقوى، وإنما يوجب أن تكون أبلغ، أي: أكثر مطابقة لمقتضى الحال؛ لأن فيها ذكر ما يدل على وجود الطلب الإلزامي.

هذا هو الإشكال الأول، والحكم فيه الوجدان.

الإشكال الثاني: ما في بعض الكلمات من تفسير كلام المصنف عليه السلام بأن المقصود منه هو إن جملة: (يُعيد صلاته) تدل على الوجوب بنحو أكد، فإذا

كانت تدل على الوجوب بنحو أكد فتكون ملائمة للوجوب فقط، فلا يصح الإخبار بها عن الطلب الاستجابي، وإذا كان هذا هو مراد المصنف فإنه سوف يرد عليه أنه يلزم منه أن تكون الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب نصاً في الوجوب، وإذا كانت نصاً فلا يمكن أن يُحمل استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب على الاستحباب حتى لو ورد دليل يُبين أن المقصود هو الاستحباب، لا الوجوب، كما إذا قال الإمام عليه السلام: (يدعو عند رؤية الهلال)، ثم قام دليل على أن الدعاء عند رؤية الهلال مستحب، وليس واجباً، فإنه لا يسع هنا أن يُحمل قوله عليه السلام على الاستحباب؛ لأن هذا القول لا يلائم إلا الوجوب، وهو صريح فيه ونص، فتقع المعارضة حينئذٍ، مع أن من الواضح فقهيّاً أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب إذا وجدت قرينة على إرادة الاستحباب منها تُحمل عليه، لا أنه يقع التعارض.

ويمكن أن يُدفع هذا الإشكال بذكر أمرين:

الأمر الأول: هو إن المشكل فسّر كلام صاحب الكفاية رحمته الله بأن جملة (يُعيد صلاته) أكد في الدلالة على البعث، فتكون غير ملائمة للاستحباب، فلا يمكن أن تحمل على الاستحباب حتى لو وجد دليل يدل على إرادة الاستحباب منها، وهذا التفسير لا يستفاد من عبارته رحمته الله، فإن غاية ما تدل عليه عبارته هو إن جملة: (يُعيد صلاته) - مثلاً - أُخبر فيها عن تحقق الإعادة، وهذا يناسب إرادة الوجوب جدّاً، فتكون الجملة دالة على الوجوب بالدلالة

الالتزامية بنحو أكد، لا أنها لا تلائم إرادة الاستحباب.

الأمر الثاني: هو إن كون الدلالة أكد لا يلزم كون الكلام نصّاً لا يقبل الحمل على إرادة معنى آخر؛ إذ يمكن أن تكون الدلالة أكد ومع ذلك يوجد احتمال ضعيف لا يُبصر إليه، إلا إذا وجدت قرينة، وهذا نظير أن يوجد لفظان موضوعان لمعنى واحد، ولكن يستعمل أحدهما كثيراً في معنى مجازي دون الآخر، فإن دلالة كل واحد من هذين اللفظين على المعنى الحقيقي أقوى من الدلالة على المعنى المجازي، إلا أن دلالة اللفظ الذي يستعمل كثيراً في المجاز ليست بقوة دلالة اللفظ الذي لا يستعمل كثيراً في المجاز، ومع ذلك يصح استعمالهما معاً في المعنى المجازي، وإذا وجدت قرينة على إرادة المعنى المجازي يُحملان عليه، ولنفرض هذا في كلمتي (أسد) و(ذو اللبدة)، فإنهما موضوعتان لمعنى واحد، وهو الحيوان الخاص، وإذا أطلقنا بلا قرينة يظهر منهما إرادة الحيوان الخاص، إلا أنه كثر استعمال كلمة (الأسد) في الرجل الشجاع، ولم يكثر استعمال كلمة (ذو اللبدة) فيه، وإنما هي تستعمل في خصوص الحيوان المفترس المعهود الخاص، وهذا يوجب أن تكون دلالة (ذو اللبدة) أظهر، ومع ذلك يصح استعمال (ذو اللبدة) على نحو المجاز في غير الحيوان المفترس، وإذا وجدت قرينة على الاستعمال في غير الحيوان المفترس يُحمل اللفظ على إرادة المعنى المجازي، ولا مشكلة في ذلك.

إذن لا يوجد ملازمة بين كون الدلالة أكد وأظهر وبين عدم صحة

الاستعمال المجازي، فهذا الإشكال لا يرد على ما ذكره المصنف رحمته، والله العالم.

البيان الثاني: إننا لو سلمنا بعدم صحة البيان الأول، بأن قلنا بعدم وجود مناسبة عرفية بين الإخبار عن تحقق الامتثال والإخبار عن الوجوب يصح الاتكاء عليها للإخبار عن الامتثال مع قصد الإخبار عن الوجوب على نحو الكناية، أو قل بعبارة أخرى: لو سلمنا بأنه لا توجد دلالة التزامية في الوجوب في الإخبار عن تحقق الامتثال بجملة (يُعيد صلاته)، وبالتالي لا يمكن تطبيق فكرة الكناية؛ إلا أنه مع ذلك يمكن أن يُذكر بيان يُعين إرادة الوجوب، وهو إن الإمام عليه السلام - مثلاً - إذا قال: (يُعيد صلاته) فإن كلامه يدل على أصل الطلب؛ لأن المفروض وجود قرينة تدل على أن الإمام في مقام الطلب، وحيث إنه في مقام بيان تمام مراده، وقد أفاد جملة (يُعيد صلاته) فقط، ولم يذكر قرينة تدل على إرادة الوجوب، أو الاستحباب؛ فإن العرف سوف يحمل كلامه على إرادة خصوص الوجوب؛ وذلك لأن المفروض أن المتكلم أفاد تحقق الامتثال في مقام الطلب، وقد تردد مراده بين الطلب الإلزامي والطلب الاستحبابي، فإن كان مراده الطلب الإلزام، فإنه سوف يكون قد بين تمام ما يريد بكلامه، ولم يُخل بغرضه، وأما إذا كان يريد الطلب الاستحبابي فإنه سوف يكون ناقضاً لغرضه؛ لأن الاستحباب فيه ترخيص في الترك، والإمام عليه السلام لم يُبين ما يدل على الترخيص، فعدم ذكر الإمام عليه السلام قرينة على

إرادة الاستحباب، أو قرينة على جواز الترك يوجب حمل كلامه عليه على إرادة الوجوب؛ لأن الملازمة بين تحقق الامتثال والوجوب وإن لم تكن ملازمة عرفية ظاهرة توجب دلالة الإخبار عن الامتثال على تحقق الطلب الوجوبي بالدلالة الالتزامية - كما تقدم في البيان الأول - إلا أنها تجعل الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، وتجعل الاستحباب بحاجة إلى بيان زائد، فإذا قال المتكلم: (يُعيد صلواته) فقط، وكانت هذه المناسبة الثابتة بين الامتثال ووجود الوجوب؛ فيمكن أن يتكئ المتكلم عليها في إرادة الوجوب، فإن قصد الوجوب فقد بين تمام ما يريد بيانه بكلامه، وأما إذا قصد الاستحباب فهو لم يُبين تمام المراد؛ إذ لا بد من دال يدل على إرادة الاستحباب أو يدل على جواز الترك، والمفروض عدم وجود هذا الدال، فتطبق قاعدة الإطلاق ومقدمات الحكمة، وهي تقتضي أن ما لم يقله المتكلم لا يريده، فيحمل الكلام حينئذ على عدم إرادة الاستحباب، وإرادة الوجوب، فيكون دور المناسبة - التي تقدمت في البيان الأول - ليس دور جعل الكلام ظاهراً في إرادة الوجوب، وإنما دور تنقيح موضوع الإطلاق ومقدمات الحكمة؛ فإنها تجعل إرادة الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، وإرادة الاستحباب بحاجة إليه، وحيث إن الإمام عليه لم يذكر البيان الزائد الذي يدل على إرادة الاستحباب، فيحمل كلامه على إرادة الوجوب، ثم قال المصنف عليه (فافهم)، ويحتمل في أمره عليه بالفهم احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون أمره بالفهم بسبب لطافة ودقة المطلب، فلا بد

من أعمال الفكر والتأمل، لكي يُفهم الفرق الدقيق بين البيان الأول والبيان الثاني.

الاحتمال الثاني: أن يكون أمره بالفهم إشارة - كما احتمل الشيخ محمد طاهر آل راضي رحمته الله^(١) - إلى أن مناسبة الإخبار عن الامتثال للطلب الإلزامي إذا لم توجب ظهور الكلام في إرادة الوجوب عند العرف؛ فلا يمكن التعويل عليها في البيان الثاني بأن تُجعل مُنقحة لموضوع الإطلاق ومقدمات الحكمة، وموجبة لجعل الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، بخلاف الاستحباب؛ فإنه إذا تردد الأمر بين إرادة الوجوب وإرادة الاستحباب، وقلنا بأن الجملة الخبرية لا تدل إلا على الطلب وليست ظاهرة في الطلب الإلزامي، وكان الإخبار عن الامتثال يناسب عرفاً الوجوب والاستحباب على حد سواء، وكون الوجوب يشتمل على عدم الرضا بالترك - وهذا فيه بعث أشد نحو الامتثال - لا يوجب حمل الكلام على إرادة الوجوب؛ فإنه لا معنى لأن يُقال: إنه إذا أفاد الإمام عليه السلام الطلب بجملة: (يُعيد صلاته) وتردد الأمر بين إرادة الوجوب وإرادة الاستحباب؛ يُحمل كلامه على إرادة الوجوب لوجود هذه المناسبة؛ إذ المفروض أن هذه المناسبة لا توجب ظهور الكلام، وإنما يُحمل كلام المتكلم على إرادة معنى خاص إذا كان عدم ذكر القرينة يوجب ظهور حال المتكلم في إرادة ذلك المعنى، فإذا لم تكن هذه المناسبة موجبة لهذا الظهور فلا معنى

(١) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٦٩.

للقول بأن الكلام يُحمل على إرادة الوجوب مع عدم ذكر قرينة تدل على إرادة الاستحباب، فما هو المصحح لهذا الحمل مع عدم وجود ظهور؟!!

الاحتمال الثالث: أن يكون أمره ﷺ بالفهم إشارة إلى إشكال يرد على البيانين معاً، وهو إن الكناية إنما تصح فيما إذا كان هنالك ملازمة عرفية تُصحح استعمال الجملة الخبرية في الإخبار عن الطلب الإلزامي، والعرف لا يرى ملازمة مُصححة لاستعمال ما يدل على الإخبار عن الامتثال في الإخبار عن وجود الطلب الإلزامي؛ إما من جهة كثرة مخالفة الأحكام الإلزامية من المكلفين في جميع القوانين، وبسبب انفكاك الامتثال عن الأحكام الإلزامية كثيراً لا توجد ملازمة عرفية تُصحح الإخبار عن الطلب الإلزامي بالإخبار عن الامتثال، أو لأن العرف يُدرك أن الطلب الإلزامي ليس إلا تشريعاً، وهو لا يترتب عليه إلا إيجاد الداعي، فإن كان هنالك ملازمة بين الوجوب وبين شيء فهي موجودة بين الوجوب وبين انقداح الداعي، وأما الامتثال الخارجي فهو عند العرف يستند إلى علل وأسباب أخرى، وهي إرادة واختيار العبد، ثم قيامه بإنجازه الفعل في الخارج أو لأي وجه آخر، فإن لبّ الإشكال هو التشكيك في وجود ملازمة عرفية مصححة لاستعمال الجملة المخبرة عن الامتثال للدلالة على وجود الطلب الإلزامي، وهذا الإشكال تقدم سابقاً عن السيد محمد سعيد الحكيم رحمته، ولعل المصنف في أمره بالفهم ناظر إلى هذا الإشكال.

البيان الثالث: ما سوف - يأتي إن شاء الله - في المبحث الرابع من مباحث صيغة الأمر، فإن المصنف رحمته الله قد رجع إلى بحث دلالة صيغة الأمر على الوجوب، وذكر أنه لو سلم بعدم وضع الصيغة للوجوب فقد يذكر بياناً يُخرج استفادة الوجوب من صيغة (افعل)، والبيان الذي سيذكره هناك يمكن أن ينطبق على الجملة الفعلية المستعملة في مقام الطلب إذا كانت تدل على الطلب فقط، ولا تدل على الطلب الإلزامي، وهو بيان مختلف عن البيانين المذكورين هنا.

استفادة الوجوب من الجمل الخبرية بناء على التقريبات المختلفة في وجه دلالتها على الطلب:

وأما استفادة الوجوب من الجملة الخبرية بناء على التقريبات المختلفة في وجه دلالة الجملة الخبرية على الطلب - والتي تقدمت في النقطة الثانية من نقاط بحث الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب - فتعرض لها بنحو سريع، ونقتصر على البعض؛ لأنه تقدم ذكر البعض:

التقريب الأول: أن يُقال بأن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معنى تصوري غير المعنى المستعملة فيه في مقام الإخبار، وهو النسبة الصدورية المنظور إليها على أنها أمر يراد تحقيقه. وفي هذا التقريب إن ادعي وضع الجملة الخبرية للنظر إلى النسبة الصدورية على أنها أمر يراد تحقيقه بنحو تكون مشتركاً لفظياً، وكانت القرينة الدالة على أن المتكلم في مقام

الطلب تُعين أحد معنيي اللفظ، وقيل - أيضاً - بأن الجملة موضوعة لإفادة الإخبار عن النسبة بما هي منظور إليها في طور التحقيق على نحو اللزوم بأن نظر إليها على أنها أمر يراد تحقيقه بنحو لا يرضى بعدم التحقيق ويمنع الترك؛ فإنه سوف يُقال بناء على هذه الدعوى - التي هي دعوى في دعوى - بأن دلالة الجملة الفعلية على الوجوب دلالة وضعية، كدلالة الجملة الفعلية الطلبية المشتملة على صيغة فعل الأمر، بناء على أن الصيغة موضوعة لخصوص الطلب الإلزامي.

وأما إذا قيل بأن الجملة الخبرية موضوعة للنسبة الصدورية المنظور إليها على أنها أمر يراد تحقيقه من دون أخذ الإلزام، والوجوب، أو النظر إلى ما يراد تحقيقه على أنه أمر لا بد من تحقيقه، وغير ذلك من العبارات التي تُفيد أخذ الإلزام كمدلول وضعي؛ فحينئذ يمكن أن تطبق مقدمات الحكمة وقاعدة الإطلاق بالتقريبات التي تقدمت في بحث صيغة الأمر، بأن يُقال: إذا أفاد المتكلم ما يدل على الطلب، ودار الأمر بين خصوص الطلب الإلزامي والطلب الاستحبابي؛ فعدم بيان ما يدل على إرادة الاستحباب يوجب ظهور الكلام في إرادة الوجوب.

التقريب الثاني: أن يُقال بأنها مستعملة مجازاً في الطلب، وتقدم وجه استفادة الوجوب على هذا التقريب، فإنه قد يُقال: إن استعمال ما يدل على الإخبار عن تحقق الامتثال مجازاً في الطلب؛ إنما يصح إذا كانت هنالك مناسبة

بين المعنى الحقيقي للجملة الخبرية والمعنى المجازي - وهو الطلب - والمناسبة العرفية ليست موجودة بين معنى الجملة الخبرية، وبين مطلق الطلب أو الطلب الندي، وإنما موجودة بين معنى الجملة الخبرية وخصوص الطلب الإلزامي؛ لأن الطلب الإلزامي هو الذي يرى العرف وجود ملازمة بينه وبين تحقق الامتثال بعده، فيصح استعمال ما يدل على تحقق الامتثال فيه - أي: في الطلب الإلزامي - مجازاً.

التقريب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن المعنى الاستعمالي في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب هو إبراز جعل الفعل في العهدة، وعلى هذا التقريب يكون وجه استفادة الوجوب إما ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله من وجود ارتكاز على أن العهدة أو الذمة موضع للإلزام، فإذا أفاد المتكلم جعل الفعل في العهدة فإن هذا يدل على الإلزام، فيكون الإلزام مدلولاً التزامياً تصورياً لاستعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب، أو يُقال: بإمكانية استفادة الوجوب بتطبيق الإطلاق، ومقدمات الحكمة.

التقريب الرابع: ما تقدم عن المحقق العراقي رحمته الله من أن الجملة الخبرية مستعملة في الإخبار خارجاً، ولكن ليس الإخبار مطلقاً، وإنما من جهة تحقق العلة، كإخبار الفلكي عن هطول المطر من جهة تحقق الأسباب التي ستؤدي إلى هطوله.

التقريب الخامس: ما ذكر كاحتمال ثانٍ في كلام صاحب الكفاية رحمته الله، وهو

أن يكون استعمال الجملة الخبرية في مفادها، وهو الإخبار عن تحقق صدور الفعل - مثلاً - ولكن على نحو الكناية، بأن يكون المراد جداً إنشاء الطلب، وهو مفاد الجملة الطلبية - على ما فصلناه فيما سبق -.

وعلى هذين التقريبين - التقريب الرابع، والخامس - يُقال: إن الإخبار عن تحقق الامتثال يناسب وجود طلب شديد، أو إرادة شديدة عند العرف، فيكون المدلول الالتزامي هو وجود طلب إلزامي، فيطبق البيان المعتمد على قاعدة التطابق بين المفاد الاستعمالي ولو كان على نحو المدلول الالتزامي وبين الإرادة الجدية، فيقال: إن المتكلم قد أفاد على نحو الدلالة الإلزامية الطلب الشديد أو البعث الشديد أو الإرادة الشديدة، وما أفاده يريد به جداً.

التقريب السادس: ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله، ونقله السيد الشهيد رحمته الله كنكتة أولى في البحوث^(١)، وقال: وأقرب هذه النكات ما لم تكن قرينة معينة لأحدها النكتة الأولى^(٢)، وهو أن يُقال: بأن مفاد الجملة الخبرية الإخبار في الخارج، ولكن يُقيد الإخبار بكون المخبر عنه خصوص الملتزم بأحكام الشريعة، فإذا قال الإمام عليه السلام: (يُعيد صلاته)، فإنه يتحدث عن شخص قام بإعادة الصلاة، وذلك الشخص ملتزم بالأحكام الشرعية، فيكون لهذا الإخبار مدلول التزامي، وهو وجود طلب، وذكر السيد الشهيد رحمته الله أن وجه

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١ ص ٥٥.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٧.

استفادة الوجوب في هذا التقريب هو الإطلاق، وتطبيق مقدمات الحكمة؛ فإن من يُخبر عنه يتردد حاله بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون ملتزماً بالشرعة بالحد الأعلى، بأن يلتزم بامثال الواجبات والمستحبات، وعلى هذا التقدير لا يكون المدلول الالتزامي وجود طلب إلزامي، وإنما يكون وجود مطلق الطلب؛ لأن من يُخبر عنه يمثل الواجبات، ويمثل المستحبات - أيضاً.

الحالة الثانية: أن يكون المخبر عنه ملتزماً بالواجبات، وليس ملتزماً بأن لا يترك متعلق المستحبات، وعلى هذا التقدير يكون المدلول الالتزامي لإخبار الإمام وجود خصوص الطلب الإلزامي، فإذا قال الإمام: (يُعيد صلاته) ودار الأمر بين أن يكون من يُخبر عنه الإمام ملتزماً بالحد الأعلى، أو غير ملتزم بالحد الأعلى؛ فإنه سوف يُحمل كلامه على أنه يُخبر عن الملتزم، ولكن ليس بالحد الأعلى، أي: حتى الالتزام بالمستحبات؛ وذلك لأنه لو كان يريد الالتزام بالحد الأعلى لذكر ما يدل على ذلك؛ لأن بيان كون المخبر عنه ملتزماً بالحد الأعلى فيه مؤنة زائدة، وتحتاج إلى بيان، وحيث إن الإمام في مقام بيان تمام مراده، ولم يُبين ما يدل على هذه المؤنة الزائدة؛ فما لم يقله لا يريد، فيُحمل كلامه على أنه يُخبر عن الشخص الذي يلتزم بالواجبات، فيكون لكلامه دلالة التزامية على طلب إلزامي.

التقريب السابع: - ما تقدم أيضاً عن السيد الشهيد عليه السلام - وهو إن الجملة

الخبريّة تدل على الطلب مع استعمالها في الإخبار؛ وذلك لأن المراد الجدي ليس الإخبار عن وجود الحكم، ولا إنشاء الحكم، ولا الإرسال - الذي هو مفاد صيغة (افعل) - ولا الإخبار عن تحقق النسبة - الذي هو مفاد الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإخبار - وإنما بيان تعلق الإرادة بتحقيق النسبة في الخارج.

وهنا أفاد السيد الشهيد عليه السلام^(١) أنه لا يستفاد من هذا التقريب الوجوب؛ لأنه يدل على تعلق الإرادة بتحقيق النسبة، وتعلق الإرادة بتحقيق النسبة يُناسب أن تكون الإرادة المفادة إرادة شديدة، ويناسب - أيضاً - أن تكون إرادة ضعيفة، فلا يكون للجملة الفعلية أو الاسمية المستعملة في مقام الطلب دلالة على الوجوب.

ولكن قد يُقال: بأن المناسب عرفاً للإخبار عن تحقق الامتثال لبيان تعلق الإرادة هو الإرادة الشديدة التي لا يُرضى معها بالترك؛ فإن هذا - كما تقدم - ما يكون عند العرف لازماً للإخبار عن تحقق الامتثال، على أنه لو أنكر وجود هذه المناسبة التي تجعل الإرادة الشديدة مدلولاً التزامياً تصويرياً فيمكن أن يُقال: بجريان مقدمات الحكمة، وتطبيق قاعدة الإطلاق؛ وذلك لأن الإمام عليه السلام إذا أفاد بجملة: (يُعيد صلاته) تعلق الإرادة بإعادة الصلاة، ودار الأمر بين أن يكون مراده الإرادة الشديدة أو الضعيفة أو الطلب الشديد أو

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٥٨.

الضعيف؛ تطبق مقدمات الحكمة، أو يطبق البيان الذي يقبله السيد الشهيد^(١)، وهو أن من يُفيد الطلب والإرادة فهو يفيد الإرسال، والإرسال يلازم سدّ أبواب عدم الإرسال بالنحو الذي تقدم منه^(٢).

التقريب الثامن: أن يُقال بأن المتكلم في مثل (من أظفر في شهر رمضان يُكفّر أو كفّر)^(٣) قد استعمل الجملة في معنى إخباري، وقصد الإخبار جداً، ولكن على تقدير؛ وذلك لوجود شرط مقدر، وهو: (إن كان المفطر يريد فراغ ذمته، أو الخروج من عهدة عمله)، وحينئذ تكون الجملة الخبرية دالة على وجود بعث وتحريك، ولو كان المخبر يريد أن يخرج من تبعة هذا البعث والتحريك فإنه يُكفّر، وإذا شك في البعث والتحريك هل أنه لزومي أو استحبابي؟ تجري التقريبات المذكورة في مقدمات الحكمة، فيُعين الوجوب بالإطلاق، إن تم بيان منها.

تلخيص ما ذكره المصنف^(٤):

وقبل أن نوضح عبارة المصنف^(٥) أذكر تلخيصاً لكل ما ذكره في هذا المبحث، فقد ذكر^(٦) أن الصحيح هو استعمال الجملة الفعلية في مقام الطلب في معناها، وهو الإخبار عن ثبوت النسبة، كالنسبة الصدورية في (يُعيد صلاته)، ثم أفاد أن هذا الاستعمال يوجب أن يكون الكلام دالاً على

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢ ص ٢٢ و ص ٢٣.

(٢) والذي هو مثال دقيق - كما تقدم - لاستعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب.

الوجوب بدلالة أكد من دلالة صيغة (افعل)؛ وذلك لأن كون المتكلم في مقام الطلب، وقد استعمل الجملة الخبرية؛ يدل على أنه أراد بيان أنه لا يرضى بالترك بالإخبار عن تحقق متعلق طلبه، فنظر إليه كأمر ناجز، ومتحقق، ومفروغ عنه؛ لبيان الطلب الإلزامي، وأنه لا يرضى بالترك، وهذا التعبير يدل على الوجوب بنحو أكد.

وإذا أشكل على استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب في الإخبار بأن هذا يلزم منه الكذب.

قيل في الجواب: لا يلزم الكذب؛ لأن الكذب ليس هو مطلق استعمال الجملة الخبرية، وإنما استعمال الجملة الخبرية مع إرادة الإخبار جداً عن المعنى المفاد فيما إذا كان غير مطابق للواقع، وأما إذا كان استعمال الجملة الخبرية مع إرادة معنى آخر جداً، وهو مطابق للواقع فلا يلزم الكذب، وفي المقام المفروض أن المتكلم قد استعمل الجملة الخبرية ولم يقصد مفادها المطابق، إنما قصد الإخبار عن الملزوم، وهو وجود الأمر، أو عدم الرضا بالترك، والمدلول الالتزامي متحقق، فلا يلزم الكذب، ولو لزم الكذب للزم في جميع الكنايات، وهذا باطل.

ثم ذكر رحمته أنه لو قيل بعدم وجود مناسبة عرفية تُصحح الاستعمال الكنائي؛ فإن مناسبة تحقق الامتثال لوجود طلب إلزامي إن كانت واقعية فهي ليست ملحوظة عند العرف بنحو يكون لحاظها مصححاً للاستعمال

المجازي، فإنه يمكن أن يُقال: بأن هذه النكته يمكن الاتكاء عليها لتحقيق موضوع الإطلاق، وتطبيق مقدمات الحكمة؛ فإن وجود مناسبة بين الامتثال والطلب الإلزامي يجعل قول المتكلم (يُعيد صلاته) إذا أُريد به الوجوب مُبيناً لتمام المراد، ويجعل استعمال الجملة نفسها في مقام إرادة الاستحباب غير مُبين لتمام المراد، فيكون عدم ذكر قرينة على إرادة الاستحباب في مقام بيان تمام المراد نقضاً للغرض، فيُحمل الكلام حينئذٍ على الوجوب، ولا يُحمل على الاستحباب؛ لأنه لو أُريد الاستحباب لذكر ما يدل عليه.

توضيح عبارة الكتاب :

قال المصنف رحمته الله: (المبحث الثالث)، وهو في دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب، والسؤال الذي نواجهه في هذا المبحث هو: (هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب) بأن تكون دالة على خصوص الطلب الإلزامي (أو لا؟) ليست ظاهرة في الوجوب، ووجه عدم ظهور الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب في الوجوب هو القول بأنها مستعملة على نحو المجاز، وليست مستعملة في معناها، وهو الإخبار، وحيث إن المجازات متعددة؛ إذ يوجد مطلق الطلب، و الطلب الإلزامي، والطلب الاستجابي؛ فلا يوجد مرجح لمجاز على مجاز آخر، وعليه فيقال: (لتعدد المجازات فيها) أي: الجمل الخبرية (وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها) أي: الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب (على معناها) بسبب وجود قرينة؛ فلا تُحمّل على معناها (من الإخبار بثبوت النسبة، والحكاية عن وقوعها).

والصحيح و(الظاهر) هو(الأول)، وهو إنها ظاهرة في الوجوب، (بل) نترقى ونقول بأن الجملة الخبرية إذا استعملت في مقام الطلب (تكون أظهر)

في الدلالة على الوجوب (من الصيغة) أي: صيغة الأمر، (ولكنه لا يخفى) عدم صحة القول بعدم الدلالة استناداً إلى أن استعمالها استعمال مجازي؛ فإن الصحيح هو (أنه ليست الجملة الخبرية الواقعة في ذلك المقام - أي: الطلب - مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه)، وهي على مستوى الإرادة الاستعمالية مستعملة في الإخبار عن تحقق النسبة الصدورية في مثل (يغتسل)، أو (يُعيد صلاته)، (إلا أنه ليس بداعي الإعلام)، بأن يكون المراد الجدي ليس الإخبار عن تحقق إعادة الصلاة، أو تحقق الاغتسال، (بل بداعي البعث بنحو أكد)، وإنما يكون بنحو أكد من (حيث إنه) أي: المتكلم (أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه)، فجاء بجملة تدل على أن مطلوبه أمر مفروغ منه، وقد تحقق في مقام الطلب؛ (إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه، فيكون أكد في البعث من الصيغة)، وما ذكر هنا من أن الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب مستعملة في معناها على مستوى الإرادة الاستعمالية هو نظير ما تقدم في الصيغ الإنشائية، فإن المصنف رحمته في جملة الاستفهام قد ذكر أنها تستعمل في مقام الإنكار، وإظهار المودة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾^(١)، إلا أن استعمال هذه الجملة في مقام عدم إرادة الفهم والعلم حقيقة، وليس على نحو المجاز بأن تكون استعملت في معنى آخر، وهو الإنكار أو المحبة، بل هي مستعملة فيما وضعت له، إلا أن الداعي معنى آخر، وقد تقدم هذا - أيضاً - في

(١) سورة طه: آية ١٧.

استعمال صيغة (افعل) في مورد الإنكار، والتوهين، والسخرية، والتعجيز، وغير ذلك، فحال الجملة الخبرية في كونها مستعملة في معناها، (كما هو الحال في الصيغ الإنشائية، على ما عرفت من أنها أبداً تستعمل في معانيها الايقاعية، لكن بدواعٍ أخرى، كما مر).

(لا يُقال: كيف) تكون الجملة الخبرية مستعملة في الإخبار (ويلزم الكذب كثيراً؛ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج؟!؛ إذ الكثير من الناس لا يمثلون خارجاً، فهذا يلزم منه وقوع الكذب في إخبار المعصوم، و(تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً).

(فإنه يُقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام، لا لداعي البعث، كيف؟!؛) والمفروض أن الإمام عليه السلام قصد الإخبار عن وجود الطلب، لا عن تحقق الإعادة مثلاً في (يعيد صلاته)، وهذا لا كذب فيه، وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات، فمثل (زيد كثير الرماد)، أو (مهزول الفصيل) لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده، ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد).

وبعبارة أخرى: إنه لا يلزم الكذب؛ لأنه لا يراد جدّاً الإخبار عن تحقق إعادة الصلاة، وإنما عن الملزوم، وهو وجود الأمر، ووجود الأمر متحقق، وهذا نظير الإخبار عن الكرم بـ(كثير الرماد)، فإنه لا يلزم الكذب، وإن لم يوجد رماد في الخارج. نعم، يلزم الكذب إذا لم يكن المقصود الإخبار عنه جدّاً

متحققاً، وهو الكرم، فإذا كان من أخبر عنه بأنه (كثير الرماد) كريماً تكون الجملة صادقة، وإذا لم يكن كريماً تكون الجملة كاذبة، وإن كثر رماده.

(ف) إذا كان الإخبار كنايةً فإنه (يكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ؛ فإنه مقال بمقتضى الحال)، ووجه كونه مقتضى الحال هو أن من يريد أن يُبين الطلب يناسبه أنه يريد أن يُثبت تحقق هذا الطلب، فيكون المناسب أن يذكر وجهاً على تحقق الطلب، والكناية تشتمل على ذكر دليل، إما ذكر اللازم كدليل على الملزوم، أو العكس.

ولو تزلنا ورفعنا اليد عن البيان السابق، وقلنا إنه لا توجد ملازمة عرفية تصحح الكناية، وتجعل الكلام ظاهراً في الإخبار عن الوجوب؛ فإنه يمكن أن نقول: إن هذه المناسبة تنفتح موضوع تطبيق مقدمات الحكمة، فيُحمل الكلام على الوجوب مع عدم قرينة تدل على إرادة الاستحباب، فـ(هذا) الذي تقدم في البيان الأول (مع أنه إذا أتى بها) أي: الجملة الخبرية (في مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب، فإن تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها) أي: الجملة الخبرية (فيه) في الإلزام (فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه) أي: الإلزام (من بين محتملات ما هو بصدده؛ فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين إرادته) أي: إرادة الوجوب (إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره) أي: إرادة الاستحباب، (فافهم).

المبحث الرابع

دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالإطلاق

عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب؛ فهل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه؛ إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته، والكل كما ترى، ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. وأما الأكملية فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهاً له، ومجرد الأكملية لا يوجبه، كما لا يخفى.

نعم، فيما كان الأمر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب؛ فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد، بإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان؛ كافٍ في بيانه، فافهم.

أقول: تقدم فيما سبق أن المصنف رحمه الله اختار أن صيغة الأمر تدل على الوجوب وضعاً؛ وذلك للتبادر، وفي هذا البحث يريد رحمه الله أن يتنزل عن رأيه، فيقول: لو قبلنا أن صيغة الأمر كـ(افعل) أو (ليفعل)؛ موضوعة لمطلق الطلب، وليس لخصوص الطلب الإلزامي، فهل هذا يعني أن المتكلم إذا قال: (تصدق) أو (أكتب) أو (صم)؛ لا يكون كلامه ظاهراً في إرادة الوجوب؟ أم يكون كلامه ظاهراً في إرادة الوجوب وإن لم تكن الصيغة موضوعة للوجوب؟

وقد قيل: بأن الصيغة تكون على هذا التقدير ظاهراً في الوجوب، وهذا ما قد يكون مختار المصنف رحمه الله، وقد ذكرت وجوه ثلاثة لتخريج ظهور صيغة (افعل) في الوجوب وإن لم تكن موضوعة له:

الوجه الأول: أن يُقال بانصراف الصيغة إلى الوجوب؛ لكثرة استعمال الصيغة فيه، وكثرة الاستعمال توجب أن يكون أنس بين اللفظ والمعنى، فينتقل الذهن إلى المعنى الذي كثر فيه الاستعمال، ويكون احتمال إرادته أقوى، فيُحمل اللفظ عليه؛ لغلبة الاستعمال فيه.

ولم يقبل المصنف رحمه الله هذا الوجه؛ وذلك لأن صيغة الأمر - أيضاً - مستعملة كثيراً في الندب، بل قد يكون استعمالها في الندب أكثر. الوجه الثاني: أن يُقال بالانصراف؛ لغلبة الوجود، لا لكثرة الاستعمال، فإن استعمال الصيغة في الندب، وإن كان كثيراً إلا أن وجود الواجبات أكثر من وجود المستحبات، وهذه الكثرة الوجودية توجب الانصراف إلى الوجوب.

ولم يقبل المصنف رحمه الله هذا الوجه؛ لأن وجود المستحبات ليس بأقل من وجود الواجبات، إذا لم نقل بأن وجود المستحبات أكثر، ولو لاحظت الواجبات في باب الصلاة مع المستحبات الموجودة فيه؛ لأدركت أن عدد المستحبات في هذا الباب أضعاف عدد الواجبات، كما أنه يلاحظ على هذا الوجه أن الانصراف الذي يوجب حمل اللفظ على المعنى عند العقلاء؛ هو الذي يكون بسبب وجود أنس بين اللفظ والمعنى - كما تقدم - وهذا إنما يكون بسبب كثرة الاستعمال؛ فإن كثرة الاستعمال توجب انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ، وهذا ما يجعل احتمال إرادة المعنى الذي ينتقل إليه الذهن أقوى، ومجرد الكثرة الوجودية لا تحقق ذلك؛ فإنه قد يكون المعنى أكثر وجوداً ولكن استعمال اللفظ فيه أقل، وهذا كما في ما نحن فيه؛ فإن المستحب أكثر وجوداً من الواجب، إلا أن استعمال الصيغة في الواجب أكثر، وما ذاك إلا لأهمية الواجب، فيكثر استعمال الصيغة فيه بين المتشعبة.

الوجه الثالث: أن يُقال بأن صيغة الأمر تُحمل على الوجوب بسبب الانصراف، ولكن لا لغلبة الاستعمال، ولا لغلبة الوجود، وإنما لأكمليّة الوجوب؛ فإن الوجوب أكمل من الندب، وإذا أطلق اللفظ الذي يدل على الطبيعة، ودار المراد منه بين إرادة الفرد الأكمل وبين إرادة غيره؛ فإنه يُحمل اللفظ على إرادة الأكمل.

ولم يقبل المصنف رحمته الله هذا الوجه من جهة الكبرى، فكأنه سلّم أن الوجوب أكمل من الاستحباب، وهذا فيه بحثٌ ينبغي أن يُنقح في البحث في حقيقة الوجوب والاستحباب، والفرق بينهما - وقد تقدم منا مختصراً - إلا أن ما يظهر من المصنف هو أنه سلّم بأكمليّة الوجوب، ثم ذكر أن الأكمليّة لا توجب حمل اللفظ على إرادة الفرد الأكمل؛ لأنها لا تحقق أنس الذهن بالمعنى، والأنس سبب الانصراف الذي به يحمل العقلاء اللفظ المطلق على المعنى الخاص، وما يحقق الانصراف كثرة الاستعمال، وكثرة الاستعمال بمعنى غلبة الاستعمال ليست متحققة في الفرد الأكمل.

ثم بعد أن رفض المصنف رحمته الله هذه الوجوه الثلاثة ذكر وجهاً رابعاً لتقريب ظهور الصيغة في إرادة الوجوب، وهو تطبيق قاعدة الإطلاق ومقدمات الحكمة وذلك بأن يُقال: إذا كانت الصيغة لا تدل على الوجوب وضعاً، وإنما هي موضوعة لمطلق الطلب، وقال المتكلم: (صل) أو (اكتب) أو (صم)، ودار الأمر بين إرادة الوجوب والندب؛ فإنه يُحمل كلام المتكلم على إرادة

الوجوب؛ لأن المتكلم لو كان يريد النذب، وهو في مقام بيان تمام مراده؛ فإنه بحاجة إلى ذكر بيان زائد على صيغة الأمر، وأما إذا كان يريد بيان الوجوب فيكفيه ما ذكر، من دون حاجة لبيان زائد يدل على أنه يريد الوجوب، ومتى دار الكلام بين معنيين يحتاج أحدهما إلى بيان زائد على الكلام مُحمل الكلام على إرادة المعنى الذي لا يحتاج إلى بيان زائد.

وأما لماذا الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، ويحتاج الاستحباب إليه؟ فالجواب الظاهر من عبارة المصنف رحمته الله، وذكره في شرح كلامه المحقق الأصفهاني رحمته الله (١)، والشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي رحمته الله (٢)، والسيد الروحاني رحمته الله (٣) - وهو البيان الذي عرف بعد ذلك عن المحقق العراقي رحمته الله - وحاصله:

إن الوجوب طلب شديد، وشدة الشيء من ذاته، ففصل الشديد من نفس حقيقته، وأما الاستحباب فهو طلب ضعيف، وضعف الشيء أمر عدمي ليس من حقيقته، فيكون فصل الاستحباب أمراً عديمياً مُغايراً لحقيقته التي هي الطلب، وإذا دار الأمر بين إرادة الوجوب الذي هو طلب محض وإرادة الاستحباب المركب من أمر عدمي؛ يُحمل مفاد الصيغة الذي هو الطلب على الوجوب؛ لأن المفاد بالصيغة - وهو الطلب - يُبين تمام حقيقة الوجوب التي

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣١٥.

(٢) بداية الوصول: ج ١ ص ٣٧٢.

(٣) منتقى الأصول: ج ١ ص ٤٠٥.

هي طلب محض، ولا يُبيّن تمام حقيقة الندب الذي هو طلب مع عدم، فلو أريد الندب لابد من ذكر بيان زائد يُبيّن عدم المنع من الترك الذي يكشف عن الضعف الموجود في حقيقة الندب، وحيث إن المتكلم لم يأت بالبيان الزائد فما لم يقله لا يريد، فهو لا يريد الندب، فيكون كلامه محمولاً على الوجوب، وهذا يعني أن الأكملية وإن لم تحقق الانصراف إلا أنها تنجح تطبيق مقدمات الحكمة.

وقد قرب سيد المتقى رحمته الله كلام المصنف رحمته الله بما هو موجود في كلام المحقق العراقي رحمته الله، وهو أن الإطلاق يعين الإرادة الشديدة إذا دار الأمر بينها وبين الإرادة الضعيفة - وهذا موجود في بعض توضيحات غيره - ثم أشكل على صاحب الكفاية بأن صيغة (افعل) تدل على الطلب، فالتكلم فيها في مقام بيان الطلب، وليس في مقام بيان الإرادة، وبالتالي لا يمكن أن نطبق الإطلاق في الإرادة، وثبت أن الإرادة إرادة شديدة، وما ذكره في الحقيقة يأتي على التقريب المعروف عن المحقق العراقي، حيث إنه يطبق مقدمات الحكمة في الإرادة، وأما إذا لاحظنا عبارة صاحب الكفاية فإننا نجده يطبق مقدمات الحكمة في الطلب نفسه، ومن الواضح أن الطلب عنده هو مفاد الصيغة؛ فإن الصيغة موضوعة عنده لإيجاد الطلب الإنشائي، والذي هو عنده الإرادة الإنشائية، فيكون المتكلم في مقام البيان من جهة نفس الطلب، وإذا كان الطلب ينقسم إلى طلب شديد، وطلب ضعيف، والطلب الضعيف طلب مع

عدم، وأما الشديد فهو طلب محض، وقبلنا أن العرف يقبل الاتكاء على هذه النكته في إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة؛ فإنه سوف لن يكون تقريب المصنف رحمته الله مبتلى بإشكال عدم كون المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد التمسك بالإطلاق فيها.

وقد تقدم في بحث الفرق بين الوجوب والندب أن من المعقول أن يكون نفس البعث والطلب متصفاً تارة بالشدة، وأخرى بالضعف، وهذا ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله، فإذا قيل بوضع الصيغة لمطلق الطلب، وأن الأمر إذا دار بين الطلب الوجوبي و الاستحبابي فهو يدور بين الشدة والضعف، والشدة عند العرف لا تحتاج إلى بيان زائد، بخلاف الضعف؛ فيمكن تطبيق مقدمات الحكمة؛ وذلك لأن بيان الشدة يكفي فيه ذكر الصيغة، بينما بيان الضعف لا بد فيه من بيان زائد. نعم، الإشكال الذي ينبغي أن يُوجه هو أن العرف لا يبني فهمه على هذه الدقة، وهذا ما ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله (١).

وقد قرب كلام صاحب الكفاية رحمته الله في بعض الكلمات بالنحو التالي:
إن الوجوب طلب شديد، ويلازمه عدم الرضا بترك المتعلق، والاستحباب طلب ضعيف، ويلازمه الرضا بالترك أو الترخيص في الترك، فإذا قال المتكلم: (افعل)، ودار الأمر بين الوجوب وبين الندب؛ فإن الأمر سوف يدور بين عدم الرضا بالترك وبين الرضا بالترك، وعدم الرضا بالترك

(١) نهاية الدراية: ج ١ ص ٣١٩.

ليس أمراً وجودياً يحتاج إلى بيان، بخلاف الرضا بالترك الموجود في الاستحباب فإنه هو أمر وجودي يحتاج إلى بيان، فيحمل كلام المتكلم على إرادة الوجوب؛ لأنه لا يحتاج إلى بيان زائد، ولا يُحمل على الاستحباب؛ لأنه يحتاج إلى بيان؛ إذ لازمه أمر وجودي، والمفروض أن المتكلم لم يقل البيان الزائد، فما لم يقله لا يريدُه^(١).

وهذا التقريب:

أولاً: بعيد عن عبارة المصنف رحمته الله، كما سوف يتضح في توضيح عبارته.

وثانياً: مبتلى بالإشكال الذي ذكره الشهيد رحمته الله^(٢)، وهو إنه ليس كل أمر عدمي بنظر العرف لا يحتاج إلى بيان، فقد يكون الشيء أمراً عدمياً إلا أنه عند العرف يحتاج إلى بيان، وهذا محتمل في عدم الرضا بالترك، فإنه وإن كان عدمياً بخلاف الرضا بالترك إلا أن العرف ينظر إليه على أنه أمر يحتاج إلى بيان، فيكون حال الوجوب والندب واحداً من جهة أن إفادة أي واحد منهما تحتاج إلى بيان زائد.

ثم قال المصنف رحمته الله: (فافهم)، ويحتمل أن يكون أمره بالفهم من جهة دقة المطلب وظرافته، كما هو محتمل في كثير من الموارد التي يحض فيها على التأمل، والتدبر، والفهم، ويحتمل أن يكون إشارة إلى ضعف الوجه الرابع الذي ذكره

(١) وذكره المحقق الأصفهاني رحمته الله في هامش نهاية الدراية: ج ١ ص ٣١٩.

(٢) دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة): ج ١ ص ٧٤.

لتخريج ظهور الصيغة في إرادة الوجوب إذا كانت غير موضوعة للوجوب؛ فإن هذا الوجه سواء كان بالتقرير الذي ذكره المحقق العراقي رحمته الله من تطبيق مقدمات الحكمة في الإرادة أم كان من تطبيق مقدمات الحكمة في الطلب نفسه؛ ليس وجهاً عرفياً يمكن أن يتكئ عليه الإنسان العرفي البسيط في استظهار إرادة الوجوب من الصيغة.

وهذا الاحتمال هو الذي جعلنا نقول في أول هذا المبحث: (هذا ما قد يكون مختار المصنف)؛ فإنه إن كان أمره بالفهم من جهة دقة ولطافة المطلب فيكون الوجه الرابع الذي ذكره مقبولاً عنده، فتكون الصيغة عنده ظاهرة في الوجوب، وأما إذا كان أمره بالفهم من جهة وجود خلل في الوجه الرابع؛ فإنه لن يتم عنده رحمته الله وجه من هذه الوجوه الأربعة، وبالتالي لن يكون قائلاً بظهور الصيغة في الوجوب على تقدير عدم الوضع له.

توضيح عبارة الكتاب:

قال المصنف رحمته الله: (المبحث الرابع: إنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب) أي: لو تنزلنا عن ما ذكرناه من وضع صيغة (افعل) للوجوب، فإننا نواجه السؤال التالي: (هل لا تكون ظاهرة فيه) أي: في الوجوب، فكما أنها غير موضوعة له فإنها غير ظاهرة فيه (أيضاً، أو تكون) ظاهرة فيه وتُحمل على إرادة الوجوب إذا لم توجد قرينة على إرادة مطلق الطلب أو خصوص الطلب الاستحباب؟ وقد (قيل بظهورها) أي: الصيغة (فيه)، فهي ظاهرة في الوجوب،

وإن لم تكن موضوعة له؛ وذلك لوجوه؛ فإن الانصراف (إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته)، والمقصود من هذا وجود وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: بأن تكون الصيغة مستعملة في الوجوب أكثر، فيحصل الأنس الذهني بين لفظ الصيغة والوجوب، فينتقل الذهن إلى الوجوب، و يكون احتمال إرادة الوجوب أقوى.

الوجه الثاني: أن يكون عدد الواجبات أكثر، وعليه فحتى لو لم يكن استعمال الصيغة في الوجوب أكثر - بأن كان مساوياً لاستعمال الصيغة في الاستحباب - إلا أنه حيث إن عدد الواجبات أكثر من عدد المستحبات فإن الكثرة الوجودية توجب الانصراف إلى الوجوب.

والوجه الثالث: أن يُقال بعدم وجود كثرة استعمالية ولا كثرة وجودية في الوجوب؛ ولكن لأن الوجوب أكمل؛ فإنه متى أطلق اللفظ الدال على الطبيعة ولم تذكر قرينة على إرادة حصة خاصة؛ حمل على إرادة الحصة الأكمل.

(و) لكن (الكل) أي: كل هذه الوجوه الثلاثة (كما ترى) من الوضوح في البطلان؛ (ضرورة أن) الوجهين الأولين باطلان؛ لأن (الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر)؛ فإنه لا توجد غلبة استعمال في الوجوب، ولا غلبة وجود له، فإن استعمال صيغة (افعل) كثير في الندب، وأفراد الندب كثيرة، بل يمكن أن يُقال: بأن الكثرة الاستعمالية، والكثرة الوجودية بمعنى الغلبة متحققة في الندب، فهو إذاً (ليس بأقل لو لم يكن

بأكثر، وأما الوجه الثالث، وهو (الأكمليّة فغير موجبة للظهور؛ إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى)؛ لأنه يكون بسبب وجود علاقة بين اللفظ والمعنى توجب أن ينتقل الذهن إلى المعنى قبل أن ينتقل إلى معنى آخر عند سماع اللفظ (بحيث يصير وجهاً له)، و علامة يوجب تصور المعنى، (ومجرد الأكمليّة لا يوجبه) أي: لا يوجب الأنس، (كما لا يخفى).

(نعم) قد تكون الأكمليّة محققة لموضوع مقدمات الحكمة التي توجب الحمل على الوجوب، وهذا وجه رابع يجري (فيها) إذا (كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب؛ فإن الندب كأنه يحتاج إلى مؤونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك)؛ لأنه طلب ضعيف، ويتكون من عدم، وهو ذلك العدم الذي داخله وجعله طلباً ضعيفاً، وبيان هذا العدم إنما يكون ببيان عدم المنع؛ فإن بيان عدم المنع يكشف عن إرادة الضعف، وهذا (بخلاف الوجوب) الذي هو شديد لا يداخله عدم، فلا يحتاج إلى بيان ذلك العدم؛ (فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد)؛ لأنه طلب محض، (فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان؛ كاف في بيانه) أي: بيان الوجوب، (فافهم).

تم الجزء الرابع، والله الحمد والمنة، في يوم ميلاد سيد الشهداء عليه السلام، وهو اليوم الثالث من شهر شعبان المعظم من سنة ١٤٤٢ من الهجرة المباركة.

المحتويات

٧	الجهة الرابعة: في جعل الصبغة للطلب الإنشائي واتحاد الطلب للإرادة
٩	عبارة الكتاب:
١٢	دفع وهم:
١٣	إشكال، ودفع:
١٤	وهم، ودفع:
١٨	بيان وضع مادة الأمر للطلب الإنشائي:
١٩	تقسيم الوجود إلى الحقيقي، والذهني، والإنشائي:
٢١	رأي المصنف في إنشائية الحمل الإنشائية:
٢٣	أقسام الحمل، وضابطة الشايع الصناعي:
٢٦	تلخيص الأمور التمهيدية:
٣١	تفسير آخر لعبارة المصنف <small>رحمته</small> :
٣٣	إشكال السيد المروج <small>رحمته</small> :
٣٦	بيان تنزل المصنف <small>رحمته</small> :

- ٣٨..... اتحاد الطلب والإرادة:
- ٤٠..... دليل المصنف عليه السلام على اتحاد الطلب والإرادة:
- ٤٠..... دليل الاتحاد بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الحقيقي:
- ٤٥..... اتحاد الطلب والإرادة في الله تعالى:
- ٤٧..... دليل الاختلاف بين الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي:
- ٤٨..... دليل الاتحاد بين الإرادة الإنشائية والطلب الإنشائي:
- ٤٨..... مناقشة الأشاعرة في الكلام النفسي:
- ٥١..... في مناقشة استدلال الأشاعرة على مغايرة الطلب للإرادة:
- ٥٣..... مناقشة المصنف عليه السلام لدليل الأشاعرة الأول:
- ٥٤..... دفع اشكال عن كلام المصنف عليه السلام:
- ٥٨..... إيقاع التصالح بين الطرفين:
- ٥٩..... وجه أمر المصنف بالفهم:
- ٦٣..... الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية:
- ٧٠..... دفع توهم أو بيان ما وضعت له الجمل:
- ٧٢..... بيان نفس الأمر في الجمل الخبرية:
- ٧٦..... واقعية الظرف الأعم:
- ٨٢..... واقعية نفس الأمر، وواقعية المفهوم الفلسفي:
- ٨٧..... عودة إلى ما ذكره الآخوند عليه السلام:

- ٨٨..... مناقشة المصنف رحمه الله في أخذ الوجود في المعنى:
- ٩١..... معنى الجمل الإنشائية:
- ٩٤..... كيفية دلالة الجمل الإنشائية على الحالات النفسانية الحقيقية:
- ٩٧..... التمسك بتكليف الكفار بالإيمان، والعصاة بالأركان:
- ١٠٠..... الفرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية عند المصنف رحمه الله:
- ١٠٤..... أثر توافق الإرادتين:
- ١٠٥..... إشكال لزوم كون فعل العبد بين ضرورة التحقق أو العدم:
- ١٠٧..... تقرير آخر للإشكال:
- ١٠٧..... مناقشة قاعدة (الشيء ما لم يجب لم يوجد):
- ١١٢..... جواب المصنف رحمه الله:
- ١١٤..... الإشكال الثاني الذي أورده المصنف على نفسه:
- ١١٨..... المختار في توضيح مطلب المصنف:
- ١١٩..... معاني الاختيار:
- ١٢٧..... توجيه صاحب بداية الوصول رحمه الله:
- ١٢٩..... جواب العلامة الحلي رحمه الله:
- ١٣٦..... جواب المحقق النائيني والشهيد الصدر رحمهما الله:
- ١٤٠..... مناقشة إشكال لزوم كون العلم مدلولاً للأمر:
- ١٤٤..... كيف تكون الذات متصفة بهذه الصفات في الخارج؟

- ١٤٩..... التعليق على ما أفاده المصنف:
- ١٥٠..... توضيح العبارة:
- ١٥٢..... تحديد محل النزاع:
- ١٥٥..... دليل المصنف عليه السلام على الاتحاد:
- ١٥٧..... الكلام النفسي:
- ١٥٧..... مناقشة استدلال الأشعري:
- ١٥٩..... محاولة إيقاع التصالح:
- ١٦١..... معاني الجمل الخبرية، والإنشائية:
- ١٦٦..... بحث الجبر والاختيار:
- ١٧١..... دفع اشكال اتحاد الإرادة والعلم مفهوماً:

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر

- ١٧٥..... المبحث الأول: معنى صيغة الأمر:
- ١٧٧..... عبارة الكتاب:
- ١٧٩..... معنى صيغة الأمر الاستعمالي:
- ١٨١..... عدم قبول المصنف عليه السلام لتعدد المعنى الاستعمالي للصيغة:
- ١٨٨..... المجاز المعقول في استعمال الصيغة:
- ١٨٩..... الاستعمال في المعنى الوضعي في جميع الجمل الإنشائية:

- الموقف من استعمال مثل جملة الاستفهام والترجي في الله تعالى: ١٩٣
- توضيح عبارة الكتاب: ١٩٩
- بحوث خارج الكتاب في خاتمة المبحث الأول ٢٠٥
- ما هو مراد المصنف عليه السلام بالداعي؟ ٢٠٧
- ويوجد في كلامه جهات قابلة للتأمل: ٢١٤
- ما ذكر المحقق الروحاني عليه السلام: ٢٢٥
- ما ذكره السيد السيستاني عليه السلام: ٢٣٧
- تعدد المعنى الاستعمالي على مسلك السيد الخوئي عليه السلام: ٢٤٧
- تخريج دلالة الصيغة على أن المراد الجدي هو البعث والتحريك: ٢٦٥
- تحديد المعنى الوضعي لصيغة الأمر: ٢٧٦
- تنبيهات في مدلول صيغة الأمر: ٢٧٦
- الأقوال في المسألة: ٢٧٩
- بيان رأي الشهيد الصدر عليه السلام: ٢٨٦
- محافظة هذا القول على المنبهات الأربعة: ٣٠٦
- مناقشة كلام السيد الشهيد الصدر عليه السلام: ٣٠٧
- القول بالوضع للنسبة الطليبة: ٣٢٠
- المبحث الثاني: الصيغة حقيقة في الوجوب ٣٢٣
- عبارة الكتاب: ٣٢٥

- ٣٢٧..... بيان الأقوال التي ذكرها المصنف رحمته:
 ٣٢٨..... توهم بعض الشُّراح وجود تدافع في كلام المصنف رحمته:
 ٣٢٩..... التعليق على هذا التوهم:
 ٣٣٢..... المتمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب:
 ٣٣٧..... دليل صاحب الكفاية رحمته على وضع الصيغة للوجوب:
 ٣٤٤..... نقاش دعوى عدم إمكان حمل الصيغة على الوجوب:
 ٣٤٧..... لماذا اقتصر المصنف على فرض تحقق النقل أو الحمل على الاستحباب؟
 ٣٤٨..... مناقشة صاحب الكفاية رحمته للدعوى:
 ٣٤٩..... لم يدع المصنف رحمته قلة الاستعمال في الاستحباب:
 ٣٥٠..... هل يأتي إشكال المصنف على كلام صاحب المعالم؟
 ٣٦٣..... توضيح عبارة الكتاب:
 ٣٦٩..... المبحث الثالث: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
 ٣٧١..... عبارة الكتاب:
 ٣٧٣..... دلالة الجملة الخبرية على الطلب الوجوبي:
 ٣٧٧..... رأي السيد الخوئي رحمته في استعمال الجملة الخبرية الاسمية في الطلب:
 ٣٨٢..... المعنى الاستعمالي للجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب:
 ٣٨٣..... اختلاف المراد الاستعمالي:
 ٣٨٣..... الاستعمال المجازي في مفاد الجملة الطليية:

- ربط تعدد المراد الاستعمالي بمسلك التعهد في الوضع: ٣٩١
- اختلاف المعنى في ظل إنشائية الشهيد الصدر عليه السلام: ٤٠٣
- القول باستعمال الجملة الخبرية في معناها الوضعي: ٤٠٥
- تقريبات دلالة الجملة الخبرية على الطلب: ٤٠٦
- دلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب على الوجوب: ٤٢٦
- تقريب كلام المصنف عليه السلام: ٤٤١
- استفادة الوجوب من الجمل الخبرية بناء على التقريبات المختلفة في وجه دلالتها على الطلب: ... ٤٥١
- تلخيص ما ذكره المصنف عليه السلام: ٤٥٧
- توضيح عبارة الكتاب: ٤٦١
- المبحث الرابع: دلالة صيغة الأمر على الوجوب بالإطلاق ٤٦٥
- عبارة الكتاب: ٤٦٧
- توضيح عبارة الكتاب: ٤٧٦
- المحتويات ٤٧٩