

بیت سید
امارات قریشات سماوی
عزیز علیہم

المباحث فی علم الأصول

الجزء الأول

آية الله محمد حسن القدير

المباحث في علم الأصول



آية الله محمد حسن القديري

بوشتنج كيتي

قدیری، محمد حسن، ۱۳۱۷ -

المباحث فی علم الأصول / محمد حسن القدیری . - قم : بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم)، ۱۳۸۱ -

ج ۱ - (بوستان کتاب قم ۹۰۸)

ISBN 964 - 371 - 150 - 1 (Vol.1) : ۲۰۰ ر ۲۰۰ ریال (ج ۱) :

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات قیّما .

پشت جلد به انگلیسی: Āyat Allah Mohammad Hasan Al-Qadiri. Al-Mabāḥes fi

'Elm Al-'Oṣul [The discussions of the Islamic legal principles]

کتابنامه .

۱ - اصول فقه شیعه - آلف . دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم . بوستان کتاب قم . ب . عنوان .

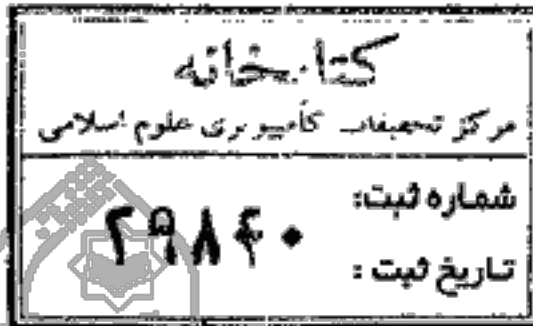
۲۹۷/۳۱۲

۴م۲ ق/ ۱۵۹/۸ BP

□ مسلسل انتشار : ۱۸۷۱

□ شابک : ۹۶۴ - ۳۷۱ - ۱۵۰ - ۱ / ISBN: 964 - 371 - 150 - 1

بوستان کتاب قم



المباحث فی علم الأصول/ج ۱

مرکز تحقیقات و نشر علوم اسلامی

المؤلف: آية الله محمد حسن القدیری

الناشر: بوستان کتاب قم

(مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي

الطبعة: الأولى / ۱۴۲۳ق، ۱۳۸۱ش

الكمية: ۱۵۰۰

السعر: تومان



جميع الحقوق محفوظة للنشر

المواضع: قم، شارع الشهداء (مضائق)، بوستان کتاب قم، ص ب ۹۱۷، الهاتف: ۷۷۲۱۵۵ - ۷۷۲۱۵۴ فاكس: ۷۷۲۱۵۴

العرض المركزي، قم، شارع الشهداء (معاون أكثر من ۱۷۰ ناشر معرض إتي عشر ألف عنواناً من الكتب)، الهاتف: ۷۷۲۱۵۶

العرض الفرعي (۱): طهران، شارع انقلاب، شارع فلسطين الجنوبي، الرقاق الثاني على اليمن (پشن)، الرقم ۳/۲۲، الهاتف: ۷۴۶۰۷۳۵

العرض الفرعي (۲): للشهداء (مضائق)، شارع آية الله الشيرازي، الرقاق «جهارباغ» المعرض لمكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، الهاتف: ۲۲۵۱۱۳۹

العرض الفرعي (۳): أصفهان، شارع الخلفاء، فاطم الكوراني، المعرض «گلستان کتاب» لمكتب الإعلام الإسلامي، فرع أصفهان، الهاتف: ۲۲۲۰۳۷۰

موقعنا على الانترنت: 1- <http://www.hawzah.net/M/M.htm>

2- <http://www.balagh.org>

البريد الإلكتروني: E-mail: Bustan-e-Ketab@noornet.net

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

تقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر:



تقويم النص: نعمت الله جليلي جش آبادي.

تنضيد الحروف: مصطفى ورتابي.

تصويب اخطاء التنضيد: مرگان قزماي.

الإخراج الفني: احمد أخلي.

مراجعة الإخراج الفني: سيد علي قائمي.

المقابلة: روح الله بيگي، علي نوروزي، محسن نوروزي، سيد حسين حسيني،

سيد علي اكبر حاجي، جليل حبيبي و محمد جواد مصطفوي.

مراجعة النص المقابلة: ولي قرباني.

مسؤول الإنتاج: حسين محمدي.

متابع شؤون الطباعة: سيد رضا محمدي.

بوشه تگب

۱۳۸۰

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله الطاهرين، واللعن على أعدائهم
أجمعين إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذه المباحث في علم الأصول، ألفتها مشتملة على ما استفدته من أساتذتي
العظام، وما خطر ببالي حول الموضوع، فما كان فيها شيء من الحسن فمنهم، وما كان فيها
شيء من الله القبول، والتوفيق للعلم، والعمل به، ثبتنا الله بالقول الثابت في الدنيا والآخرة،
فإنه وليّ قدير، وهو الهادي، ومنه التوفيق.

الأربعين الحسيني عليه الصلاة والسلام.

١٤٢١ هـ. ق

محمد حسن القديري

مركز تحقيقات كميته بروجرد



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

المقدمة

تشتمل على تعريف الفقه والأصول، وموضوعهما وغايتهما.
تعريف الفقه: الفقه علم يبحث فيه عن الوظيفة الشرعية، تكليفية كانت أو وضعية.
تعريف الأصول: الأصول علم يبحث فيه عن كيفية تعيين الوظيفة المذكورة.
موضوع الفقه: الوظيفة؛ فإن كل مسائله راجع إليها؛ فالبحث عن وجوب صلاة الجمعة راجع إلى البحث عن أنه هل الوظيفة وجوب صلاة الجمعة أو لا؟ وكذا البحث عن نجاسة الخمر راجع إلى البحث عن أنه هل الوظيفة نجاسة الخمر أو لا؟ وهكذا.
موضوع علم الأصول: كيفية تعيين الوظيفة؛ فإن كل مسائله راجع إليها؛ فالبحث عن أن الأمر دال على الوجوب راجع إلى البحث عن أنه هل كيفية تعيين الوظيفة حمل الأمر على الوجوب أو لا؟ وكذا البحث عن حجّة الخبر الواحد راجع إلى البحث عن أنه هل كيفية تعيين الوظيفة الاستناد إلى الخبر الواحد أو لا؟ وهكذا.
غاية الفقه: تعيين الوظيفة.

غاية الأصول: الاقتدار على تعيين الوظيفة.
وليعلم أن في كل مسألة من مسائل كل علم حيثيتين: حيثية مشتركة بين جميعها، وحيثية متميزة بينها. والجهات المتميزة بين المسائل أعراض بالنسبة إلى الحيثية المشتركة باصطلاح المنطقي، وتكون منتزعة عنها وتعّد بالنسبة إليها خارج المحمول، بمعنى أنها متحدة معها في الخارج وما يكون في مدّ الأفتظار في كل علم هو هذه الجهة

المشتركة، وتكون هي الموضوع حقيقة في ذلك العلم وفي كل مسألة. مثلاً في العلم الطبيعي ما يكون في مدّ الأنظار في تمام مسائله هو حيثية الوجودية وهي موضوع له ولكل مسألة، وإنما تحمل الجهات المتميزة في المسائل كالجسمية عليها، ويقال: الوجود جسم. ولكن قد تداول في الألسنة أن يقدم الأخص على الأعم في المسائل، ويقال: الجسم موجود.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن موضوع الأصول - كما عليه مبدعه الأول في رسالته المسماة بالشافعية - هو عنوان الحجة في الفقه ويرجع هذا إلى ما ذكرناه من كيفية تعيين الوظيفة؛ فإن قولنا: هل القياس حجة أم لا، أو قول الصحابي حجة أم لا، أو الاستحسان حجة أم لا، أو الخبر الواحد حجة أم لا؟ وغير ذلك يرجع إلى البحث حول عنوان الحجة في الفقه، الراجع إلى أنه هل تكون كيفية تعيين الوظيفة الأخذ بالقياس أو قول الصحابي أو غير ذلك أم لا؟ فحينئذ هي الموضوع لعلم الأصول حقيقة وهي الموضوع للمسائل وإن وقعت محمولةً فيها، كما أشرنا إليه في قضية: الوجود جسم، وعلى هذا فكل مسألة من المسائل التي كان البحث فيها عن الحجية تكون مسألة أصولية لا محالة، لا من مبادئها.

وهذه هي المسائل المهمة من المسائل الأصولية، وأمّا الباقية فبعضها يعدّ من غيرها كـ بعض مباحث الألفاظ التي تعدّ من المباحث اللغوية كالوضع والحقيقة والمجاز وغيرها. وبما ذكرناه يتضح تعريف الأصول والفقه، وموضوعهما وغايتها بنحو مرّ ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

غاية علم الأصول

قال^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنّ فائدة علم الأصول هي تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف في مرحلة العمل؛ فإنّ كلّ فرد من أفراد البشر - بعد أن علم إجمالاً بوجود أحكام إلزامية - كان عليه القيام بأدائها رسماً للعبودية، وحرصاً على تحصيل المنفعة ودفع المفسدة، فلا بدّ له من سلوك طريق يؤمنه من العقوبة، ويضمن له تفرّغ ذمّته من مسؤوليّة التكليف، ولا ينهض بهذه المهمّة إلّا القواعد المدرّجة في علم الأصول المحصّلة للوظيفة الفعلية التي يجب العمل على مقتضاها أعمّ من كونها توجب القطع الوجداني أو التعبّدي بالحكم الشرعي، أو لما قرّره الشارع في مرحلة الشكّ، أو العقل في مرحلته الأخيرة، فالفائدة هي تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف في مرحلة العمل.

أقول: الأحسن أن يقال: إنّ فائدة علم الأصول هي الاقتدار على تعيين الوظيفة؛ فإنّ تعيين الوظيفة إنّما هو فائدة علم الفقه لا الأصول.

تعريف علم الأصول

قال^٢ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنّ علم الأصول عبارة عن العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل.

١. المحاضرات، ج ١، ص ٨.

٢. المحاضرات، ج ١، ص ١٠.

وفي آخر كلامه: إنه عبارة عن العلم بالقواعد المحصّلة للعلم بالوظيفة الفعلية في مقام العمل.

أقول: الأحسن أن يقال في تعريف علم الأصول: إنَّ الأصول هو العلم الذي يبحث فيه عن كيفية تعيين الوظيفة. وفي تعريف الفقه: إنه علم يبحث فيه عن تعيين الوظيفة.

الفرق بين الأصول وبقية العلوم

قال^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنَّ قواعد علم الأصول هي ما أمكن حصول الاستنباط من كلّ مسألة منها بلا انضمام مسألة أخرى إليها، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنّها محتاجة في مقام تحصيل الوظيفة الفعلية إلى ضمّ كبرى من المسائل الأصولية إليها. أقول: الأحسن أن يقال: إنَّ الفرق بين المسألة الأصولية وغيرها أنّها تقع كبرى قياس الاستنباط، بخلاف غيرها؛ فإنّها لو وقعت في القياس لا تقع كبرى لها.

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية

قال^٢ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله ما ملخصه: إنَّ القواعد الفقهية على قسمين: قسم يجري في الشبهات الموضوعية، وقسم لا يجري لا في الشبهات الحكمية ولا في الشبهات الموضوعية.

القسم الأوّل: الفرق بينه وبين القواعد الأصولية هو أنّ القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج - بعد انضمام الصغرى إليها - حكماً جزئياً شخصياً كقاعدتي التجاوز والفراغ، وأمّا المسائل الأصولية فالناتج منها - بعد الانضمام - حكم كلي عام ثابت لجميع المكلفين، كمسألة حجّة الخبر الواحد.

والقسم الثاني: الفرق بينه وبين القواعد الأصولية أنّ نتائج هذه القواعد لا تقع في طريق استنباط الحكم، ولا أنّها ممّا يُنتهى إليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعي، وإنّما هي

من الحكم المستنبط المنطبق على موارده، مثلاً المستفاد من دليل «لا ضرر» أن الحكم الضرري مرفوع، وهو بنفسه حكم شرعي ينطبق على موارده، وهذا بخلاف المسائل الأصولية؛ فإن نتائجها بين ما أمكن أن يستنبط منه الحكم الشرعي، وما يكون مرجعاً للفقهاء في تعيين الوظيفة الفعلية.

أقول: الصحيح أن الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية أن المسألة الفقهية مسألة كلية منطبقة على موردها، وفي القياس لا يفيد إلا تطبيق المسألة على موردها، وأما المسائل الأصولية تقع كبرى قياس الاستنباط في مقام التعليل لنتيجة القياس، ولا فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية من هذه الجهة.

الفرق بين العرض الذاتي والعرض الغريب

قال^١ السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنهم قد اتفقوا على أن ما كان عروضه على الشيء بلا واسطة، أو بواسطة أمر داخلي أخص كالفضل من العرض الذاتي، كما أنهم تسالموا على أن ما كان عروضه بواسطة الأمر الخارجي بأقسامه - من الأعم والأخص والمساوي والمباين - من العرض الغريب. وقد اختلف في العوارض بواسطة أمر داخلي أعم من حيث إنه ذاتي أم غريب، ومن هنا استشكل القوم في كيفية الجمع بين تعريفهم للموضوع - وهو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية - وتسالمهم بأن العارض بواسطة الخارج من الغريب؛ حيث وجدوا محمولات المسائل في أغلب العلوم من هذا القبيل وهو العارض بواسطة الخارج الأخص، وهذا الإشكال جارٍ منذ عهد قديم حتى أن صدر المتألهين قد تعرض له في أسفاره وأجاب عنه بما يختص بالفلسفة.

وأجاب هو رحمه الله عن الإشكال بما حصله: أن كل مسألة إن ترتب عليها الغرض الداعي إلى تدوين العلم فهي من مسائله سواء كان محمول هذه المسألة من العوارض الذاتية لموضوع العلم أم لم يكن، وبالعكس لو فقدت المسألة ترتب الغرض المذكور على نتيجتها كانت

خارجة عن المسائل الأصولية وإن كان محمول المسألة من العوارض الذاتية، إذن يرتفع الإشكال من دون حاجة إلى التكلف في جوابه.

أقول: أحسن تعريف للعرض الذاتي والعرض الغريب أن العرض الذاتي - كما في الأسفار - كلّ عارض ينسب إلى الشيء ولا يصحّ سلبه عنه، ولو كان واسطة لذلك كعروض الضحك للإنسان بواسطة التعجب لعدم صحّة سلب الضحك عنه. والعرض الغريب كلّ عارض ينسب إلى الشيء ولكن يصحّ سلبه عنه كالحركة بالنسبة إلى جالس السفينة. وما ذكره صاحب الكفاية رحمته - من أن الذاتي ما يعرض على الشيء بلا واسطة في العروض بخلاف الغريب - راجع إلى هذا المعنى أيضاً.

ولا يخفي أنّه بناءً على وجود الموضوع في العلم لا بدّ من أن يكون البحث فيه حول عوارضه الذاتية، وإلاّ يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، فما أفاده السيّد الأستاذ - من إمكان كون البحث في مسألة من العلم عن عرض غريب للموضوع - في غير محله. وبما ذكرناه يمكن حلّ الإشكال بأن يقال: إنّ العارض بواسطة الخارج لو كان عارضاً على الشيء نفسه بحيث لا يصحّ سلبه عنه، كان من عوارضه الذاتية، فيندفع الإشكال.

البحث عن موضوع علم الأصول

ثمّ إنّ لزوم البحث عن تعيين موضوع علم الأصول - بعد البحث عن إمكان وجوده - موقوف على الالتزام بوجود الحاجة إلى تصويره، وقد أطالوا الكلام في كلّ ذلك بما لا مزيد عليه مع عدم الحاجة إلى ذلك، وحديث صدور الواحد عن الواحد مخصوص بالواحد الشخصي، والأغراض في العلوم ليست من هذا القبيل، بل كلّها من الواحد بالنوع، والغرض في كلّ مسألة يغاير الغرض في الأخرى، فلا ملزم للالتزام بوجود موضوع واحد. ولا الالتزام بوجود جامع ماهوي حقيقي بين الموضوعات مع عدم إمكانه.

نعم، يمكن تصوير الجامع الانتزاعي مثل عنوان «محصل الغرض» ونحوه، ولكن هذا العنوان بالحمل الأولي لا يكون محصلاً للغرض، وبالحمل الشائع متكثر لا واحد.

تمايز العلوم

قال^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنّه لا بدّ من التفصيل بين مقام الثبوت والاثبات. أمّا في مقام الإثبات: فللعالم بعلم أن يميّزه عن غيره بما شاء من التمييز بالموضوع، أو المحمول، أو الغرض على سبيل الإجمال، أو التفصيل. وأمّا في مقام الثبوت: فكلّ مؤلّف لعلم يختلف تمييزه باختلاف الدواعي. فتارة يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم، فتمييزه عن غيره بالغرض، وأخرى يكون الداعي إلى التدوين نفس العلم والمعرفة لشيء دون أن يكون هناك غرض خارجي، فالتمييز حينئذٍ بالموضوع أو المحمول، فلا وجه لما أطلقه القوم من التمييز، بل الدواعي تختلف، وباختلافها يختلف ما به التمييز.

أقول: الغرض المترتب على العلم ومسائلها ليس إلا ما يقع داعياً له؛ فإنّ العلة الغائية ما يكون بوجوده متأخراً وبتصوره مقدماً. فما أفاده السيّد الأستاذ يؤيد القول بأنّ التمايز بالأغراض؛ فإنّ ما سمّاه بالداعي في جميع الموارد هو الغرض وإن كان متعلقاً بالبحث عن أحوال موضوع خاص، أو معرفة ما يعرض عليه محمول خاص، ويظهر من البحث السابق ما ينفع في المقام أيضاً، وما به التمييز ليس إلا الغرض.

الوضع

في الوضع وتعريفه

المطلب الأول في تعريف الوضع وبيان حقيقته.

وقد عرّف بتعاريف^١، مثل أنّه تعيين اللفظ للمعنى، أو تخصيص اللفظ بالمعنى، أو اختصاص اللفظ بالمعنى، أو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى.

وكلّ ذلك مخدوش. أمّا الأولان فالتعيين والتخصيص فعل الواضع وهذا غير قابل للقسمة بين التعييني والتعيني مضافاً إلى أنّ الوضع قابل للهجر والبقاء وفعل الواضع غير قابل لذلك؛ لأنّه متصرّم في الوجود وبعد تحقّقه مهجور غير قابل للبقاء والهجر. مع أنّ التخصيص غير حقيقة الوضع، بل هو لازم له غالباً؛ فإنّ الوضع في الألفاظ المشتركة بل المترادفة ليس بتخصيص؛ لأنّ اللفظ غير مختصّ بكلّ واحد من المعاني في المشترك. وفي المترادف الاختصاص من قبل اللفظ مفقود، ومن هنا يظهر ما في تعريف الوضع بالاختصاص؛ فإنّه وإن كان سالماً عن الإشكاليين الأولين إلّا أنّ الاختصاص غير حقيقة الوضع؛ فإنّ الوضع في الألفاظ المشتركة موجود وليس في البين اختصاص. نعم، هذا لازم للوضع غالباً.

هذا، مع أنّ كلّاً من هذه التعاريف مجمل؛ فإنّ المراد من تعيين اللفظ للمعنى، أو تخصيصه، أو اختصاصه به غير معلوم ولا سيّما الأخير وهو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى

الذي عبّر^١ به صاحب الكفاية^٢ في التعريف، فلنقاتل أن يقول: ما المراد بالتعيين وتاليته؟ وما المراد بنحو اختصاص؟

ذكر بعض^٣ أساتيدنا^٤ أن الصحيح في التعريف أن يقال: إنَّ الوضع تعيّن اللفظ آلة لإخطار المعنى، أو إنه صيرورة اللفظ آلة لإخطار المعنى، أو إنه مُعدّيّة اللفظ آلة لإخطار المعنى.

وقال: بهذا المعنى يقبل التقسيم إلى التعييني والتعيّني.

وذكر سيّدنا^٥ الأستاذ^٦: إنَّ الوضع عبارة عن التعهّد والتباني على النفس بأنّه متى ما تكلم بلفظ خاصّ أراد منه معنى مخصوصاً، وعليه صحّ تقسيم الوضع إلى التعييني والتعيّني؛ لأنّ التعهّد والالتزام تارة يحصل ابتداء من الواضع، وأخرى بوسيلة كثرة الاستعمال.

وقال^٧: فالوضع من الأمور الواقعيّة وهو التعهّد المذكور، ولذا كان كلّ مستعمل واضحاً باعتبار أن كلّ واحد من المستعملين قد أخذ عهداً على نفسه بهذا القرار، ومن قراره والتزامه هذا وتعهدّه على نفسه تنشأ العلاقة الوضعيّة بين اللفظ والمعنى.

وشيء من التعريفيين لا يتم؛ فإنّ المُعدّيّة مترتبة على الوضع، والتعهّد مترتب عليه الوضع، وما يخطر بالبال أن ارتباط اللفظ بالمعنى الخارجى نظير ارتباط المعنى التصوري بالمعنى الخارجى، غاية الأمر أن ارتباط التصوّر بالخارج واقعي، وارتباط اللفظ بالخارج اعتباري، ولذا قالوا: إنَّ كلّ قضيّة باعتبار صقع وجوده ثلاث: خارجيّة، وذهنيّة، ولفظيّة، فيصحّ أن يقال: إنَّ الوضع ارتباط اعتباري بين اللفظ والخارج، نظير ارتباط المعنى التصوري بالخارج.

وإن شئت قلت: اللفظ عنوان اعتباري للخارج، كما أن التصوّر عنوان واقعي له، فالوضع اعتبار اللفظ عنواناً للمعنى.

١. كفاية الأصول، ص ١٠.

٢. آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدرس ولم يطبع.

٣. آية الله السيّد أبو القاسم الخوئي في الدرس طبع في المحاضرات، ج ١، ص ٢٥.

٤. مصابيح الأصول، ص ٣٥، السطر ١٩؛ على خلاف المحاضرات، ص ٢٤، السطر ١٥.

ولا يخفى أن العنوان والمعنون باعتبار ملاحظتهما استقلالاً متغايران لا يعقل فيهما الحمل؛ لاستحالة حمل اللفظ أو الذهن على الخارج، ولكن قد يلاحظ نفس العنوان مع إلغاء خصوصية عنوانيته وصقع وجوده كما في لحاظ الكلّي الطبيعي وفي هذا اللحاظ يصح حمل العنوان على المعنون كما يصح حمل الكلّي الطبيعي على مصاديقه، بل التعبير بالحمل فيه حينئذٍ من باب ضيق الخناق؛ لكمال الاتحاد بين العنوان والمعنون في هذا اللحاظ.

فنقول: الوضع اعتبار اللفظ عنواناً للخارج بحيث لو ألقينا خصوصية وجوده في عالم اللفظ، يصحّ حمله على الخارج كما أن حمل المعنى المتصور على الخارج أيضاً بهذا النحو. وحمل الكلّي الطبيعي على المصاديق أيضاً بهذا النحو.

ولذا يصحّ أن يقال: إن اللفظ أو الملفوظ - بعد إلغاء خصوصية اللفظ - نفس المعنى بحسب الاعتبار، وهذا الاعتبار هو الوضع. ولا فرق بين أن يقال: إن الوضع اعتبار اللفظ نفس المعنى، أو عنوان المعنى؛ فإن العنوان والمعنون متحدان ذاتاً، ومختلفان بحسب اللحاظ. والحاصل: أن اختصاص اللفظ بالخارج نظير اختصاص التصور بالخارج، غاية الأمر أن الأول اعتباري يحصل بالوضع، والثاني واقعي. وإن شئت قلت: إن الوضع اعتبار الهووية بين اللفظ والمعنى.

ومن غرائب ما صدر من السيّد الأستاذ الخوئي رحمته الله أنه رأى الوضع التعهّد والقرار، وذكر أنه أمر واقعي، وقال: إنه من قرار الواضع والتزامه هذا وتعهّده على نفسه تنشأ العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فلو كان الوضع هو القرار والتعهّد فما معنى العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى؟ وأغرب من ذلك ما قاله^١ بأن كل مستعمل واضح؛ فإنّه من البديهي أنه قبل الاستعمال، بل قبل وجود المستعمل يوجد الوضع.

ثم إنه لو كان الوضع هو التعهّد، فما معنى أنه بهذا المعنى يمكن تقسيمه إلى التعيني والتعيني؟ أليس التعهّد صفة في نفس الواضع؟ أو ليس معنى الوضع التعيني عدَم وجود واضح فيه؟ فالأحرى صَرَف النَّظَر والكلام عن ذلك، فالصّحيح أن الوضع أمر اعتباري بين اللفظ والمعنى موجود قبل الاستعمال نوعاً. وإن شئت فسّمه بالعلاقة الوضعية، والمعتبر

والمجعول مامر من العينية والهوهوية وكون اللفظ عنواناً للمعنى.

وهنا فوائد لا بأس بذكرها وإن لم تكن في بعضها ثمرة عملية.

الأولى: قد يقال^١: إن دلالة الألفاظ على المعاني ذاتية، ولكنه غير معقول، وبين الألفاظ ما وضع لمعنى لا ربط له باللفظ من حيث التناسب. وأيضاً بين الألفاظ ما وضع لمعاني مختلفة بل متضادة لجامع بينها بل متناقضة، ولا يعقل تناسب اللفظ ذاتاً مع تلك المعاني على اختلافها. نعم، قد يلاحظ في مقام الوضع بعض المناسبات في بعض الموارد، وأين هذا من المدعى؟

الثانية: قد يقال: إن واضح جميع اللغات هو الحكيم تعالى. ويلهم أهل كل لغة بألفاظهم. وقيل: إن واضح كل لغة شخص خاص مثل يعرب بن قحطان، وأنه واضح لغة العرب.

وهذا وإن كان ممكناً إلا أنه لا دليل عليه، والآية الكريمة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾ على بعض التفاسير أيضاً لا تدل على الأول؛ فإن التعليم غير منافٍ لعدم كونه تعالى واضحاً، بل من الممكن تعليمه ما يوضع بعد حين، فلا تدل على المطلوب.

ولا يبعد أن يقال: إن الوضع غالباً من قبيل الوضع التعيني الذي منشؤه استعمال اللفظ بدواً في المعنى وإخطاره بسبب القرينة وهكذا مكرراً حتى يصل إلى حد الوضع. نعم، الإلهام في أصل المحاورة ممّا لا ريب فيه ولا شك يعتريه؛ فإن الله تعالى ألهم الناس بوصولهم إلى مقاصدهم بأسهل الطرق، وأسهل الطرق للتفهيم والتفهم وبيان المقاصد هو التكلّم.

أمّا بالنسبة إلى وضعه تعالى كل لفظ لمعناه والإلهام فلا دليل عليه. نعم، في بعض الموارد لا بأس بالقول بالإلهام مثل كيفية الوضع في وضع موادّ الألفاظ حيث إنّها وضعت شخصياً، وفي وضع الهيئات حيث إنّها وضعت نوعياً؛ فإن ذلك أحد مصاديق الوصول إلى المقصد بأسهل الطرق، وقلنا: إن ذلك إلهام من قبله تعالى.

الثالثة: أفاد صاحب^٢ الكفاية في باب الحقيقة الشرعية أنّ الوضع التعيني كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في المعنى بداعي الوضع وإن كان لا بد

١. لاحظ فوائد الأصول، ج ١، ص ١٠.

٢. لاحظ نفس المصدر.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٢.

حينئذٍ من نصب قرينة على المراد وعلى كونه بذلك الداعي.

ولكن هذا على مبناه^١ - من أن الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى - مشكل؛ للزوم اجتماع اللحاظين آلياً واستقلالياً في ذلك الاستعمال؛ فإن لحاظ اللفظ من جهة استعماله في المعنى آلي، ولحاظه من جهة كونه بداعي الوضع استقلالي، وقد صرح هو^٢ في بحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى بأن الجمع بين اللحاظين في استعمال واحد غير ممكن. وأما على ما سنبيّن - من أن الاستعمال ليس إفناء اللفظ في المعنى، ولا إلقاء المعنى - فلا بأس باللحاظين المتعديين.

يمكن تصوّر الوضع التعيني بواسطة الاستعمال أيضاً؛ فإن معنى الاستعمال يظهر من ملاحظة داعي الوضع؛ فإن الوضع وإن كان اعتبار الهو هوية إلا أن داعي الوضع هو الحاجة إلى تفهيم المعنى، والاستعمال هو تحقيق هذا الداعي، فالاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى، لتفهم المعنى، واجتماع الدواعي ولو في إيجاد واحد ممكن، بل في الخارج واقع كثيراً، فالواضع بالاستعمال يوجد اللفظ بداعيين: إخطار المعنى، والوضع، ولا مانع منه. ويمكن دفع الإشكال على مبناه أيضاً؛ فإنه في الاستعمال المذكور لم يجتمع اللحاظان في اللفظ، بل فيه لحاظ واحد وهو اللحاظ الآلي دون الاستقلالي، أما اللحاظ الآلي فمن جهة الاستعمال وإفناء اللفظ في المعنى. وأما فقدان اللحاظ الاستقلالي فلأن الواضع وإن كان في مقام الوضع إلا أنه لم يلحظ هذا الفرد من اللفظ، بل لاحظ طبيعي هذا اللفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد من اللفظ؛ فإن الوضع معلول للحاجة، ووضع هذا الفرد من اللفظ وطبيعي اللفظ باعتبار انطباقه على هذا الفرد أيضاً غير محتاج إليه. أما بالنسبة إلى الواضع فواضح؛ لأن الوضع يحصل بعد هذا الاستعمال فتأمل. وأما بالنسبة إلى غيره فأوضح؛ لأنهم لا يوجدون هذا الفرد من اللفظ.

والحاصل: أن المستعمل الواضع بذلك الاستعمال يلحظ اللفظ آلياً غير استقلالي، ويلحظ طبيعي اللفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد استقلاً. هذا غاية ما يمكن أن

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥٤.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥٤.

يقال في توجيه كلامه ﷺ على مبناه.

لكن من المعلوم أن الواضع لا يلحظ في مقام استعماله هذا طبيعي اللفظ باعتبار انطباقه على غير هذا الفرد، بل إنما يوجد فرداً من اللفظ في مقام الاستعمال، وداعيه وضع طبيعي اللفظ للمعنى، مع أن لحاظ فرد اللفظ آلياً وطبيعيه استقلالاً - ولو بالا اعتبار المذكور في اللّحاظ الواحد - غير معقول على ما ذكره، فهذا التوجيه لا يتم، والصحيح ما ذكرناه من معنى الاستعمال وإمكان وجود الداعيين فيه.

الرابعة: قد أشكل على الوضع التعيني بإشكالات:

منها: أنه مستلزم للطفرة وهو محال. بيان الملازمة أن اللفظ غير موضوع للمعنى أولاً وما ليس بموضوع لا يصير موضوعاً وإن تكرر الاستعمال، فلو صار موضوعاً بعد استعمال من الاستعمالات، تلزم الطفرة. وجوابه ظاهر نقضاً وحلاً.

أما نقضاً: فبالصفات النفسية مثل الشجاعة والعدالة والاجتهاد وغير ذلك؛ حيث لا تحصل إلا بالتدريج بالتمرين والتمرّن على العمل، وبوقوع ذلك في اللفظ المنقول.

وأما حلاً: فإن ذلك ليس بطفرة بل في كل واحد من الاستعمالات يحصل أنس من اللفظ بالمعنى وهكذا يزداد أنس اللفظ بالمعنى حتى يحصل الوضع، وأين هذا من الطفرة؟^١

ومنها: أن اللفظ لا بد وأن يستعمل في المعنى مع القرينة مكرراً حتى يحصل الوضع التعيني، فخطور المعنى في جميع موارد الاستعمال مستند إلى اللفظ والقرينة معاً، فكيف يحصل الوضع لللفظ فقط بدون القرينة؟! وبعبارة أخرى ما جعل آلة للإخطار المعنى متكرراً ومتكرراً كان اللفظ والقرينة معاً ومركباً، فلا يحصل الوضع إلا للمركب منهما.

والجواب عن هذه المناقشة واضح: أولاً: إنها شبهة في مقابلة البديهة؛ لوجود الأوضاع التعينية بالضرورة.

وثانياً: المناقشة مبنية على ما زعم من أن ما به الإخطار في الاستعمالات مجموع اللفظ والقرينة والحال أن القرينة إنما يعتمد عليها من جهة أن المتكلم جعل اللفظ آلة للإخطار.

وفي الاستعمال تكون آلة الإخطار اللفظ فقط، فخطور الرجل الشجاع من إلقاء لفظ «أسد يرمي» ليس مستنداً إلى استعمال «أسد يرمي» في الرجل الشجاع بل لم يستعمل الأسد فيه أيضاً على ما هو الصحيح في الاستعمالات المجازية من أن الاستعمال حقيقي والحمل ادّعائي، فالأسد مستعمل في معناه الحقيقي - وهو الحيوان المفترس - وادّعى أن الرجل الشجاع هو ذلك الحيوان، و«يرمي» قرينة على هذا الادّعاء، وحينئذٍ ما وقع متكرراً ومتكرراً آلة لإخطار المعنى كان اللفظ فقط، والاحتياج إلى القرينة لبيان ذلك، فبالتكرار والتكرار تسقط الحاجة إلى هذا البيان ويحصل الوضع التعيني.

وقد يستشكل في ثبوت الوضع التعيني بناء على ما هو الصحيح في الاستعمالات المجازية؛ حيث إنه كما أشرنا إليه على هذا المبنى تستعمل الألفاظ في معانيها الحقيقية، ثم تسند إلى المعنى المراد، ولذلك لا تكون مجازاً في الكلمة، بل في الإسناد والحمل، وحينئذٍ لا يمكن تحقق الوضع التعيني؛ لأنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الجديد أبداً، فكيف يصير موضوعاً لها؟

ويمكن الذبّ حينئذٍ عن هذا الإشكال بأنه لا يكون منشأ الوضع في الأوضاع التعينية كثرة الاستعمال وتكرّره في المعنى غير الموضوع له، بل يكون منشؤه عند العقلاء تكرّر جعل اللفظ آلة لإخطار المعنى ولو لم يكن بنحو المجاز في الكلمة. وحينئذٍ المقصود بالإخطار هو ذلك المعنى الموضوع له ولو لم يستعمل اللفظ فيه، نظير باب الكنايات؛ حيث إنه يستعمل اللفظ في اللازم والمقصود بالإخطار الملزوم، فإذا تكرّر ذلك الجعل، وجعل اللفظ آلة للإخطار مراراً - ولو بنحو الادّعاء والمجاز في الإسناد - بمقدار اعتبار العقلاء أنه موضوع لذلك المعنى، يحصل الوضع التعيني.

الوضع التعيني

المطلب الثاني: في أقسام الوضع بما أن الوضع - بأي معنى كان - فعل اختياري للواضع، والغرض منه التفهيم والتفهيم، فيحتاج إلى تعيين الموضوع والموضوع له، وإلا لأخل بذلك. أمّا الأول أعني الموضوع -: فشخص اللفظ غير مجعول للزوم التنافي بين جعله

والغرض منه؛ فإنه يوجد و ينعدم وبعده لا يوجد شخصه حتى يحصل التفهيم والتفهيم به، فالموضوع هو طبيعي اللفظ القابل للانطباق على الأفراد الخارجية، وحينئذ تارة يلحظ الواضع نفس لفظه، ويجعله بإزاء معناه مثل الأسماء الجامدة كالشجر والحجر، ومثل مبادئ المشتقات، وهذا يسمى بالوضع الشخصي، وأخرى يلحظ نوعه مثل وضع الهيئات؛ فإنها لم تُلحظ نفسها؛ لعدم قابليتها للتحاظ إلا في ضمن مادة من المواد، وهذا يسمى بالوضع النوعي.

وأما الثاني - أعني الموضوع له - فالوجودات الخارجية غير موضوع لها اللفظ؛ لمنافاته للغرض؛ فإن الغرض انتقال المعنى إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ، والوجودات الخارجية غير قابلة للانتقال إلى الذهن، فلا بد وأن يكون الموضوع له مفهوماً حتى يقبل ذلك. وحينئذ تارة يلحظ في مقام الوضع نفس ذلك المفهوم ويوضع اللفظ بإزائه فإن كان كلياً، فالوضع عام، والموضوع له عام. وإن كان جزئياً، فالوضع خاص والموضوع له خاص. وأخرى لم يلحظ نفسه في ذلك المقام، بل يلحظ بعنوانه إشارة إليه؛ فإنه يمكن تصوّر مفهوم إجمالاً لا تفصيلاً مثل «كل من في الدار» وهذا هو المراد من الإشارة أو التصوّر بالوجه، فإن كان الملحوظ كلياً والمعنى جزئياً، فالوضع عام والموضوع له خاص، وإن كان العكس، فالأمر بالعكس.

ولاشبهة في إمكان القسمين الأولين، ووقوع الأول في أسامي الأجناس، والثاني في أعلام الأشخاص، كما لا شبهة في عدم وقوع القسم الرابع وعدم إمكانه؛ لمغايرة المفهوم الخاص مع المفهوم العام، والمتباين لا يكون وجهاً وعنواناً للمتباين. وما توهم - من وقوع ذلك فيه - فهو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام.

وأما القسم الثالث؛ فممكّن؛ لجواز وقوع العام عنواناً مشيراً إلى الخاص.

لا يقال: المفهوم العام والمفهوم الخاص متغايران كما مر.

فإنه يقال: هذا إنما يتم لو قلنا بجواز لحاظ المفهوم العام وجعل اللفظ للخاص بخلاف ما لو قلنا بجواز لحاظ الخاص بكلية مشيراً إليه، وفرق الأمرين أوضح من أن يخفي، إنما الكلام في وقوعه.

في المعاني الحرفية

فقد يقال^١: إنَّ المعاني الحرفية وما شابهها من الأسماء كالموصولات وأسماء الإشارة من هذا القبيل. ولكن أفاد^٢ صاحب الكفاية ﷺ خلاف ذلك، وإنَّ المعاني الحرفية والاسمية متحدتان ذاتاً وإن اختلفتا لحاظاً واعتباراً، ولذا الموضوع له فيها أيضاً كوضعها عام. ولا بد في تقرير ذلك من التكلم في مقامين: معرفة المعنى الحرفي أولاً، ثم البحث في أنَّ الموضوع له فيها عام أو خاص.

أمَّا المقام الأول: فقد ذكرنا ما أفاده صاحب الكفاية ﷺ من اتِّحاد المعنى الحرفي والاسمي ذاتاً، والاختلاف إنَّما يكون بحسب اللَّحَاط، ففي الاسم يلحظ المعنى استقلالاً، وفي الحرف يلحظ آله للغير، واللَّحَاط الآلي أو الاستقلالي خارج عن حريم المعنى، بل يكون من شؤون الاستعمال وطوريه، ثمَّ شرع في الاستدلال على ذلك بوجوه، وأورد على نفسه بعد ذلك بأنَّه لو كان المعنى الحرفي متحداً مع المعنى الاسمي، لكان استعمال كلِّ واحد من الحرف والاسم مقام الآخر صحيحاً مع أنَّه يعدُّ من الأغلاط.

وأجاب^٣ عن هذا في مبحث المشتقِّ بما حاصله أن عدم صحَّة استعمال كلِّ من المعنى الاسمي والحرفي مقام الآخر من جهة اختلافهما في العَلَقَة الوُضْعِيَّة؛ فإنَّ الاسم وضع لمعناه ليراد منه مستقلاً، والحرف وضع لمعناه ليراد منه آله للغير، وهذا معنى الاشتراط الذي عبَّر به هنا. هذا محض كلامه، زيد في علوِّ مقامه.

ولكنَّ الاختلاف في العَلَقَة الوُضْعِيَّة وشرط الوضع لا يوجب عدم جواز الاستعمال وغلطية استعمال كلِّ مقام الآخر، وغلطية استعمال تكشف عن الاختلاف الحاقِّي بين المعنيين وتغايرهما ذاتاً.

وأشكل على صاحب الكفاية ﷺ سيّدنا الأستاذ ﷺ بما لا يخلو عن التفرُّع، وقال: إنَّ

١. مصابيح الأصول، ص ٥٨؛ منابع الأصول (إمام)، ج ١، ص ٨٠.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٩٣.

٤. المحاضرات، ج ١، ص ٥٨.

ما أفاده واشتهر في الألسن - من أن الحرف وضع لمعناه إذا لوحظ آله لغيره بخلاف الاسم؛ فإنه وضع للمعنى إذا لوحظ مستقلاً - ممّا لا محصّل له؛ فإنه قد يلحظ معنى الحرف على حياله واستقلاله كما أنه قد يلحظ الاسم طريقاً وآله لغيره؛ بل إن المعاني الحرفيّة تلاحظ نوعاً استقلالاً. أمّا لحاظ المعنى الحرفي استقلالاً كما في «ضربته بالعصاء»؛ فإن معنى (با) مستقلّ باللّحاظ. وأمّا لحاظ الاسم طريقاً وآله لغيره مثل التبيين في الآية الكريمة ﴿كلوا واشربوا حتّى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾ فإنه لوحظ طريقاً إلى طلوع الفجر.

هذا.

ومعلوم أنّه لا يراد من الطريقيّة والاستقلال في المقام ما فهمه، ومعنى (با) ليس معنى استقلالياً، بل لا يلحظ إلا بتعلّقه بالعصاء، وهذا معنى الطريقيّة و [كونه] آله للغير بخلاف التبيين؛ فإنّ معناه مستقلّ باللّحاظ بلا تعلّق إلى أمر آخر، وهذا معنى الاستقلال وإن كان هذا المعنى الاستقلالي طريقاً ومراًة لغيره. وهذا ظاهر.

وقد ذكر^١ بعضهم أنّه لا معنى للحروف، بل إنّما تكون دوالّ على بعض خصوصيّات المعاني الاسميّة مثل الإعراب؛ فإنه لا معنى للإعراب، بل هو دالّ على خصوصيّة في معنى غيره، فكما أنّه لا معنى للرفع بل إنّما يكون دالّاً على فاعليّة مدخوله فليكن في الحروف أيضاً كذلك.

وهذا القول أيضاً لا يصحّ بل في حدّ التفريط؛ فإنه لا نعني بأنّ للفظ معنى موضوعاً له اللفظ إلا أنّه دالّ على ذلك بلا فرق بين الاسم والحرف، بل الإعراب أيضاً موضوع لمعنى، وإلا لم يكن دالّاً بوجه والخصوصيّة المدلولة للإعراب هو المعنى والموضوع له.

فتحصّل إلى هنا أنّ القولين في حدّ الإفراط والتفريط، بل لا بدّ من الالتزام بوجود معنى للحرف مغاير لمعنى للاسم ذاتاً، فقليل في ذلك؛ وجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكر بعض^٢ المحقّقين رحمهم الله. وهو أنّ المعاني على قسمين:

١. شرح الكافية (للرّضي)، ج ١، ص ١٠.

٢. بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٩.

قسم منها ما يكون وجوده في نفسه ومستقلاً بحسب ذاته ولو كان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره كالأعراض.

وقسم منها ما يكون وجوده لا في نفسه وغير مستقل بحسب الذات. وهذا القسم يوجد في ضمن الروابط والنسب فقط، ولذا يعبر عنه بالوجود الرابط، ففي موارد ثبوت عرض لجوهر ثلاث وجودات: وجود مستقل للجوهر وهكذا للعرض، ووجود غير مستقل للنسبة بين العرض والجوهر، والسرف في أنه لا بد من الالتزام بهذا الوجود في الروابط والنسب أنه قد يكون وجود زيد وثبوت القيام متيقنين ولكن ثبوت القيام لزيد مشكوك فيه. وحينئذ بما أنه لا بد من اختلاف متعلق اليقين والشك، فلا بد من الالتزام باختلاف وجود القيام وثبوته لزيد. وحينئذ كما أن حكمة الوضع تستدعي الوضع للقسم الأول من المعاني، كذلك تستدعي الوضع للقسم الثاني منها. والموضوع للأول هو الاسم، والموضوع للثاني هو الحرف؛ فالاسم ما دل على معنى مستقل في الوجود، والحرف ما دل على معنى غير مستقل في الوجود، وكان ربطاً بين المعاني المستقلة.

ويرد عليه أولاً: أصل ثبوت هذا النحو من الوجود، أي الوجود غير المستقل في قبال الجواهر والأعراض محل منع، ولم يقم هو أيضاً دليلاً على إثباته إلا اختلاف متعلق اليقين والشك، وهذا لا يتم؛ فإن اختلافهما لا يستلزم تعذر الوجود، بل قد يكون وجود واحد بإضافة متيقناً، وبإضافة أخرى مشكوكاً فيه، مثلاً لو رأى أحد شبحاً من البعيد يتحرك، فيتيقن بحيوانيته، ومع ذلك يشك في أنه إنسان أو غيره أفهل يوجب اختلاف متعلق اليقين والشك تعدد الموجود في الخارج؟ ففي المثال الوجود واحد وهو وجود أصل القيام، وهذا بالإضافة إلى موضوع ما متيقن، وبالإضافة إلى زيد مشكوك فيه، وهذا لا يستلزم لربط القيام لزيد وجوداً حتى يسمى بالوجود الرابط.

ثانياً: المحسوس المشاهد في الاستعمالات استعمال الحروف في موارد لا يتصور فيها أية نسبة خارجية مثل استعمالها في ثبوت صفة للواجب تعالى، مثل أنه منزّه عن كل شيء، أو غيره تعالى مثل: «شريك الباري ممتنع» والمفروض أن هذه الاستعمالات على نحو الاستعمالات في غير هذه الموارد، فيعلم أن الموضوع له غير ما سمّيته بالوجود الرابط.

الوجه الثاني: ما ذكره^١ المرحوم النائيني رحمه الله بعد ما بنى على أنَّ المعاني بأسرها من سنخ المفاهيم لا الوجودات، فإنَّ نسبة المعاني الحرفية إلى الاسمية في عالم المفهوم نسبة العرض إلى الجوهر في عالم الوجود، فكما أنَّ العرض في الخارج لا يقوم إلاَّ بالجوهر بخلاف الجوهر؛ فإنه يقوم بنفسه في ذلك الوعاء، كذلك المعنى الحرفي غير مستقل بالتصور، ولا يتعلَّق إلاَّ في ضمن معنى اسمي بخلاف المعنى الاسمي؛ فإنه مستقلٌّ باللحاظ، فمفهوم «الابتداء» مفهوم مستقل في نفسه بخلاف مفهوم «من» فإنه لا يفهم منها شيء إلا بتصور مدخولها.

وبعد ذلك أفاد رحمه الله: ومن هنا ظهر أنَّ المعاني الاسمية كلها معانٍ إخطارية؛ حيث إنها مستقلة بالتصور بخلاف المعاني الحرفية؛ فإنَّها إيجادية محضة؛ حيث إنها غير مستقلة بالتفهم، وما ليس كذلك فهو إيجادي؛ لعدم الواسطة بين الإخطاري والإيجادي، ففي الحقيقة الحرف يوجد الرِّبط في الكلام بين أجزائه. فلو قلنا: «زيد، ظرفية، تعريف، دار» لم يفهم منه شيء؛ لعدم ارتباط أجزائه بالآخر، بخلاف ما لو قلنا: «زيد في الدار» فالحرف أوجد الرِّبط بين الأجزاء، ولذا يقال: إنَّ المعاني الحرفية إيجاديات ليست بإخطاريات؛ لأنَّه ليس للحرف معنى مستقل بالمفهومية حتَّى يخطر في النفس، فلم يبق في شأن الحرف إلاَّ إيجاد الرِّبط في الكلام بخلاف المعاني الاسمية كما بيَّنا بما لا مزيد عليه.

ثم ذكر رحمه الله: أنَّ ألفاظ العقود والإيقاعات أيضاً إيجاديات لكن بين الإيجاديتين فرق من جهتين:

الأولى: أنَّ الموجد بالحرف هو الرِّبط في الكلام بخلاف ذلك في العقود وغيرها؛ فإنه أمر اعتباري اعتبره من بيده الاعتبار، مثل مفهوم الملكية الموجدة بلفظ البيع مثلاً.

الثانية: أنَّ الموجد في الحرف غير مستقل بالتصور بخلاف ذلك في العقود وغيرها؛ فإنه مستقل بالتصور كما لا يخفى. هذا ملخص كلامه، زيد في علوِّ مقامه.

أقول: أمَّا ما أفاده من الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية بالاستقلال بحسب المفهوم، وعدمه فيأتي بيانه ونقده.

وما ذكره - من أن المعاني الحرفية معاني إيجادية؛ حيث إنها ليست بإظهارية - لا يمكن المساعدة عليه؛ فإن المعنى الحرفي أيضاً إخطاري ولو لم يخطر في نفسه ومستقلاً، مع أن إيجاد الربط بالحرف فرع دلالة على المعنى، وإلا فما لم يدل على معناه فكيف يوجد الربط في الكلام؟! أفهل يكون هذا الإيجاد بسبب أمر تكويني أم هو بسبب الجعل والمواضعة؟

والحاصل: أن جعل الحرف لمعناه، ووضع له، ودلالته عليه يستلزم الربط. ومن هنا يظهر أن الحرف أيضاً آلة لإخطار معناه كما أن الاسم كذلك، فالكلام حينئذٍ في تعيين هذا المعنى المخطر للحرف ولو لم يكن مستقلاً بالإخطار.

الوجه الثالث: ما عن بعض الأعظم عليه السلام وهو أن المعاني على قسمين: قسم منها وجوده في نفسه. والقسم الآخر وجوده لا في نفسه، ويسمى بالوجود الرابط.

والأول منها أيضاً على قسمين: قسم منها وجوده لنفسه وهذا وجود الجوهر والآخر وجوده لغيره، وهذا وجود العرض. وهذا أيضاً على قسمين: قسم منها يتقوم بموضوع واحد كالكم والكيف، وهذا يسمى بالأعراض المتأصلة، وقسم منها لا يتقوم إلا بالموضوعين والطرفين، وهذا يسمى بالأعراض النسبية، وحكمة الوضع تقتضي وضع اللفظ لجميع هذه الأقسام.

والأسماء وضعت للدلالة على المعاني التي هي من قبيل الجواهر والأعراض المتأصلة. والمتكفلة لتفهم المعاني الربطية الهيئات.

والحروف إنما وضعت للدلالة على القسم الثاني من الأعراض وهي الأعراض النسبية، فكلمة «في» مثلاً وضعت للدلالة على العرض النسبي الواقع بين الظرف والمظروف وكلمة «يا» مثلاً وضعت للدلالة على العرض النسبي بين المنادي والمنادى، وهكذا.

ويرد على هذا القول ما ورد على ما أفاده بعض المحققين من أنه يستعمل الحروف في الموارد التي لا يوجد فيها أي ربط على نحو سائر الموارد، وهذا يدل على عدم وضع الحروف والهيئات لما عبر عنه بالعرض النسبي أو الوجود الرابط، مع أن الموضوع له في

جميع موارد الوضع ليس إلا المفاهيم لا الوجودات، ولذا يخبر عنه في حال عدمه أيضاً كـ «زيد ليس بموجود» أو «شريك الباري معدوم» وهكذا بلا فرق بين الأسماء والحروف. هذا، وتفصيله بين الهيئات والحروف في المعنى، وأن الأولى وضعت لوجود الرابطة، والثانية للأعراض النسبية لا يمكن تصديقه؛ فإن الفرق بين «زيد قائم» و «زيد له القيام» في عالم التحقق والخارج تحكم. نعم، في عالم المفهوم يوجد فرق بينهما إلا أن الأول هو الحمل والهوية ويغايير الربط، والثاني المتكفل لبيان النسبة لا يدل على أمر غير الربط، فتدبر جيداً.

الوجه الرابع: ما ذكره^١ سيّدنا الأستاذ^٢ وهو: أن الألفاظ الموضوعية للمعاني الحديثة أو غيرها وضعت لحواقيها، وحيث إن الإطلاق والتقييد - بشرط لا، أو بشرط شيء - غير دخليين في الموضوع له، بل المعنى هي الطبيعة المهملة، فقد تتعلق إرادة المتكلم على تفهيم نفس تلك الطبيعة المهملة فيلقي اللفظ الموضوع لها، وقد تتعلق إرادته على تفهيم الطبيعة المطلقة، وقد تتعلق إرادته على تفهيم الطبيعة المقتدة، وفي جميع الموارد لا بد له من الاتكال على دال على ذلك، وحينئذ قد يكون الدال على ذلك هيئة الإضافة مثل «غلام زيد»، وقد يكون التوصيف مثل «الماء البارد»، وقد يكون لفظاً دالاً على تلك الحصة الخاصة مثل اللطم؛ فإنه موضوع للضرب على الخد باليد، ولكن الحصص كثيرة، والحالات مختلفة لا يمكن جعل اللفظ لكل واحدة من تلك الخصوصيات، ولذا وضع الحروف للدلالة على تخصيص المعاني الاسمية وتخصيصها، فكلية «في» في مثال «الصلاة في المسجد» وضعت للدلالة على تخصيص طبيعة الصلاة بالحصة الواقعة في المسجد. غاية الأمر أنه لكل حصة وضع حرف خاص، فـ «في» مثلاً وضعت للتحصيل بالمكان، و «با» للتحصيل بالسببية، و «من» للتحصيل بالابتداء وهكذا، وهذا معنى «الحرف ما دل على معنى في غيره» هذا في الحروف الداخلة على المفردات.

وأما الداخلة على الجمل التركيبية فأيضاً لا تدل على معانٍ مستقلة بالتصور، بل إنما تدل على معانٍ تعلقية بغيرها غير مستقلة باللاحاظ مثل حرف التنبيه؛ فإنها وضعت لأنه متى

أراد المتكلم التنبيه على شيء، استعمل هذا اللفظ فلا يتصور معناه إلا بتصور مدخوله، وهكذا الحروف الدالة على النداء، أو الحروف الدالة على تحقيق مفاد الجملة وتشبيتها، مثل «قد» و «إن» فإنهما وضعتا للدلالة على ذلك.

والحاصل: أن الاسم وضع للدلالة على المعنى المستقل بحسب التصور بخلاف الحروف؛ فإنها وضعت للدلالة على معنى تعلقي بالغير، ففي المفردات هذا المعنى التعلقي هو التضييق والتخصيص كما مر، وفي الجمل تابع لمواردها على حسب اختلاف المقامات. انتهى ما أفاده في الدرس.

أقول: ما أفاده يشبه الفرار عن تحقيق مفاد المعنى الحرفي؛ فإن أحداً من الأعظم المحققين حول هذا المعنى لم ينكر أن معنى الحرف تعلقي بالغير، ولم ينكر أنه بالحرف يوجد تقييد وتخصيص في الأسماء، بل الكلام في سنخ معنى الحرف ومفاده، ولم يبين ذلك، وهكذا كل أحد يعلم أنه متى أراد المتكلم التنبيه على شيء يستعمل كلمة التنبيه^١، ومتى أراد تحقيق مفاد الجملة وتشبيتها يستعمل كلمة التحقيق^٢، إنما الكلام في سنخ معنى هذا الحرف ومفاده، ولم يتعرض الأستاذ له في كلامه.

مع أن التخصيص والتقييد والتنبيه والنداء والتحقيق وهكذا إيجاديات، فلا بد من أن يلتزم بما التزم به شيخه الأستاذ من كون الحروف إيجاديات. ويرد عليه ما ورد عليه من أن هذه الأمور فرع وضع اللفظ للمعنى والدلالة عليه، فلكل حرف معنى موضوع له اللفظ يخطر بالبال عند استعمال اللفظ. نعم، بعد الاستعمال يحصل التخصيص والتقييد من باب تعدد الدال والمدلول، وتحصيل التنبيه وغيرها أيضاً بهذا النحو.

ومن هنا يعلم أن فرقه بين المفردات والمركبات أيضاً لا يرجع إلى محصل، فليتدبر. والصحيح أن الحروف وضعت للمعاني النسبية وهي المفاهيم التعلقية بلا لحاظ خصوصية طرفي النسبة والتعلق. وليس هذا من الوجود الرابط، ولا من الأعراض النسبية في شيء؛ فإن الحرف كالاسم غير موضوع للوجودات الخارجية كما أشرنا إليه آنفاً، بل

١. والمراد كلمة موضوعة لإفادة التنبيه نحو «ألا» مثلاً.

٢. والمراد كلمة موضوعة لبيان التحقيق نحو «قد» و «إن».

الموضوع له فيه أيضاً نفس المفاهيم والمعاني النسبية لكن لا عنوان النسبة؛ فإنه مفهوم اسمي مستقل، ولا واقع النسبة؛ لأنها متقومة بالمنتسبين ويمتنع صدقها على كثيرين، فيلزم من ذلك كون الحرف متكثر المعنى. والظاهر أن معنى «من» مثلاً معنى واحد وهي النسبة الابتدائية التي يعبر عنه بالفارسية «از» بل معنى الحرف النسبة الخاصة مع تجريدها عن خصوصية طرفيها.

وهذا كما يقال في الكلّي الطبيعي من أنه هو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين مع إلغاء مفهوميته التي هي وجوده الذهني؛ فإنه جزئي ذهني غير قابل للصدق على الخارج فضلاً عن الكثيرين، بل المفهوم - الذي صقع لحاظه الذهن مع إلغاء خصوصية وجوده الذهني الذي ليس إلا نفس الطبيعة القابلة للصدق على الأفراد - هو الكلّي الطبيعي. وفي المقام نقول: إن الحرف وضع للمعنى النسبي، وهذا وإن لا يمكن إلا بتعلقه بالمنتسبين إلا أن الذهن يمكن أن يلحظ تلك النسبة مع تجريدها عن خصوصية منتسبيها، ويلحظ نفس التعلق والنسبة المذكورة بشكل أمكن تعلقه بأي منتسب كان. وهذا المعنى الذي ندعي بأنه معنى الحرف ليس مفهوم التعلق والنسبة، وهذا ظاهر؛ فإنه مفهوم اسمي، ولا واقع التعلق والنسبة؛ فإن واقع النسبة ليس إلا النسبة الجزئية التي تعلقت بمنتسبيها بخصوصهما، بل هو معنى يلحظ بشكل النسبة والتعلق الربطي مع التجريد عن خصوصية طرفيها، وبهذا المعنى يصدق على جميع موارد واقع النسبة بلا لزوم تكثر في معنى الحرف، ولذا يقال: إن «من» وضع للنسبة الابتدائية القابلة للصدق على ابتداء السير وابتداء الشهر وغيرهما، وهذا ليس مفهوماً اسمياً ولا جزئياً حقيقياً، بل إنه معنى يمكن للذهن لحاظه وتعلقه مع إلغاء خصوصية تعلقه لشيء ما.

المقام الثاني: أن كل من تعرضنا لكلامهم عدا صاحب الكفاية^١، ذكروا في وضع الحروف أنها وضعت بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص. وذكر^٢ السيد الأستاذ^٣ في وجه ذلك: أن عموم الوضع من جهة عدم تناهي

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥ و ٦٢.

٢. المحاضرات، ج ١، ص ٨٢.

الخصوصيات والخصص. و أمّا خصوص الموضوع له فلأنّ للخصص والخصوصيات مفهوماً واقعاً ولا ثالث. أمّا المفهوم فهو من المعاني الاسمية، فلا بدّ من وضع اللفظ للنسب الخاصة لا بمعنى وضعه للموجود الخارجي - كما أفاده بعض المحققين^١؛ لما مرّ، بل بمعنى تعهّد الواضع أنّه متى أراد تفهيم خصوصيّة خاصّة، يعبر عنها بحرف خاصّ.

والحاصل حيث إنّ لا يمكن تصوّر جميع الخصوصيات حالّ الوضع، فلا بدّ من تصويرها بعنوانها، وحيث إنّ العنوان من المعاني الاسميّة فالحرف يوضع لمعنونات ذلك العنوان، والمعنونات أمور خاصّة، وهذا معنى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ. هذا محصل كلامه ﷺ في الدرس وجميع من نقلنا كلامهم ممّن التزم بخصوصيّة الموضوع له برهن كلامه بنظير هذا التقريب وإن اختلفوا مع الأستاذ في حقيقة الوضع وحقيقة معنى الحروف إلا أنّ تقريبهم لخصوصيّة الموضوع له فيها نفس هذا التقريب.

ولكن يظهر ممّا ذكرنا في معنى الحرف أنّ الموضوع له في الحروف أيضاً عامّ كالأسماء وكالوضع فيهما لكن لا على النحو الذي اختاره صاحب الكفاية ﷺ من اتّحادها مع المعاني الاسميّة سنخاً بل على نحو تباين المعاني الاسميّة سنخاً وحقيقة؛ لكونها تعلّقيّة وكون المعاني الاسميّة استقلاليّة.

مركز تحقيقات كويتية

وما ذكروا^٢ - من أنّ عنوان المعنى في الحروف معنى اسمي، وواقعته فيها أمور خاصّة، فالموضوع له فيها خاصّ - مندفع بعدم الانحصار؛ فإنّ لحاظ المعنى التّسبي على نحو النسبة الخاصّة المجردة عن خصوصيّة اللّحاظ وخصوصيّة الطرفين أيضاً معنى ملحوظ قابل للصدّق على جميع موارد التّسبب الواقعيّة نظير قابليّة صدق الكلّي الطبيعي على أفراد، وهذا المعنى هو معنى الحرف، وليس استقلالياً كالاسم بل هو أمر نسبي ربطّي تعلّقي ومعنى في غيره وإن كان في هذا اللّحاظ مجرداً عن الغير. فالحروف أيضاً موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له العامّ بلا فرق بين أقسامها من الداخل على المفردات أو المركّبات.

وقد ظهر بذلك أنّ معنى الحرف أيضاً كالاسم إخطاريّ واللفظ مخاطر لمعناه وليس

١. بدائع الأفكار، ج ١، ص ٢٩.

٢. راجع هداية المسترشدين، ص ٣٦.

بإيجادي حتّى في موارد النداء و التنبيه وغيرهما؛ فإنّ النداء والتنبيه كالتحصيل والتقييد والشروع والختم وإن كانت أموراً إيجادية إلاّ أنّه لم يستعمل اللفظ فيهما بل كلّها تحصل باستعمال اللفظ في معناه الموضوع له، ولا يعقل أن يكون ما يحصل بالاستعمال مستعملاً فيه اللفظ و الحمد لله.

ثمّ إنّ أفاد^١ سيّدنا الأستاذ المحقّق في هذا المقام بحثاً في تحقيق وجود النسبة في القضايا و عدمها، وحيث إنّ مفيد جداً وكتبته^٢ تقريراً لما استفدت منه في بحث المكاسب عند تعرّضه لهذا المطلب بمناسبة تعرّض له هنا أيضاً.

قال: المعروف بين المحقّقين خلفاً عن سلف أنّ القضية مركّبة من الموضوع والمحمول والنسبة لكن لما تفحصنا عن ذلك وفتشنا القضايا على اختلافها حملاً ومحمولاً، إيجاباً وسلباً، ما وجدنا لا في الخارج ولا في القضية المعقولة ولا في الملفوظة ما يكون نسبة بين المحمول والموضوع إلاّ في القضايا الموجبة التي لوحظ فيها النسبة بين الأمرين، وسئناها بالقضايا الحملية المؤولة نحو «زيد في الدار» و«عمرو على السطح» وغير ذلك بلا فرق بين الخارج والمعقولة والملفوظة، ولذلك يعبر عن تلك النسبة في هذه القضايا بحرف من الحروف.

والدليل على ما ادّعينا - من أنّ القضايا الحملية الحقيقية فاقدة للنسبة - أنّ طرفيها متحدان في الخارج بالضرورة، بل الحمل حقيقة عبارة عن الهوية والاتحاد، والنسبة لا يعقل قيامها إلاّ بالمنتسبين فمع فرض الاتحاد خارجاً والحكم بالهوية كيف يعقل وجود النسبة خارجاً؟! بل ليس في الخارج إلاّ شيء واحد منتزع منه عنوانان: أحدهما موضوع، والآخر محمول، والحمل في طرف المباينة من النسبة؛ لما ذكرنا من أنّ النسبة قائمة بالمنتسبين، والحمل عبارة عن الهوية، فالقول بوجود النسبة خارجاً في القضايا الحملية خلف ومناقضة، ولذلك ترى أنّه في أمثال هذه التراكيب من القضايا: «زيد زيد»، «الوجود موجود»، «الله - جلّ جلاله - موجود أو عالم»، «زيد موجود» لا يعقل وجود

١. تهذيب الأصول، ج ١، ص ٢٣.

٢. الميج، ص ١٠٥.

النسبة بين عقديها في الخارج، فإن الالتزام به موجب للالتزام بمغايرة الشيء ونفسه، والالتزام بأصالة الماهية، والالتزام بزيادة الصفات على الباري، والشرك، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فليكن الأمر في الهليات المركبة مثل «زيد قائم» كذلك أيضاً بعين البيان، هذا بحسب الخارج.

وأما المعقولة والملفوظة فهما حاكيتان عن الخارج فوجود النسبة فيهما دون الخارج مستلزم لعدم تطابق الحاكّي والمحكّي، وهذا كبطلانه ظاهر.

وبعبارة أخرى: إن الحاجة إلى تفهيم الواقعيّات وتفهمها اقتضت وضع الألفاظ لمداليها، فلا بد من ملاحظة الواقع وما هو المتكلّم بصدد بيانه، ففي مثل «القيام لزيد» الواقع هو الرّبط بين العرض والجوهر القائم به، فهنا عارض و معروض وعروض كلّ منها مدلول لدالّ لفظي، وحيث إنّ هذا المقدار غير كافٍ للدلالة على تصديق المتكلّم بالرّبط، ولذلك ترى عدم دلالة موضوع هذه الجملة «القيام لزيد ثابت» على ذلك، وضعت الهيئة للدلالة على ذلك، ونسميه بالدلالة التصديقيّة، فهنا نسبة، وطرفاها، والتصديق بثبوتها لهما، ولكلّ منها دالّ، وليس في البين حمل إلّا بالتأويل والاستمداد من الكون الرّابط. وفي مثل «زيد موجود» أو «الله موجود أو عالم» الواقع ليس إلّا بالاتحاد بين العنوانين المتترعين أو المدركين. فلو أريد من ذلك «زيد له الوجود» أو «الله - جلّ جلاله - له الوجود أو له العلم» فهي خلاف الواقع وخلاف ما كان المتكلّم بصدد بيانه.

مع أنّه يلزم من الأوّل زيادة الوجود على المهيّة، وأصالتها كالوجود، ومن الثاني أن يكون الباري - جلّ اسمه - معروضاً لعوارض قد برهن فساد كلّ منها في محلّه.

وهكذا الحال في الحمل الأوّلي الذاتي لحمل الحدّ على المحدود، وما كان كذلك من الحمل الشائع كحمل الذاتيات على الشيء.

وأما في موارد الهليات المركبة كـ «زيد قائم» فالأمر أيضاً كذلك وإن لم يلزم منه تلك الاستحالات؛ فإنّ الواقع هو الاتحاد لا الرّبط بين الموضوع والمحمول، والمتكلّم في مقام بيان هذا الاتحاد والهويّة، فلو أخذت النسبة بينهما في الملفوظة، تكون خلاف الواقع. ففي هذا القسم من الحمل الذي هو الحمل الحقيقي موضوع ومحمول ولكلّ منهما دالّ،

والهيئة دالة على الهووية التصديقية. وفي مثل «زيد القائم» الهيئة دالة على الهووية التصورية.

أقول - تنميماً لما استفدته مما أفاده ﷺ -: إن الهيئة غير دالة إلا على التصديق بمُفاد الجملة وهي مشتركة بين جميع ما أُفيد من القضايا، ويعبر عنها بـ «أُسْتُ» بالفارسية، كما أنها موجودة في القضايا السالبة أيضاً، مع أنه لا هووية فيها. وأما الاتحاد والهووية فيفهم من مقام الحمل الذي موجود في «زيد القائم» أيضاً، فهنا دوال أربعة: زيد والقائم، والحمل والهيئة وهذا بخلاف القسم الأول؛ فإن الحمل غير موجود هناك، بل الموجود فيه الربط والنسبة.

فحصل أن في القسم الأول منسوباً ومنسوباً إليه والنسبة والتصديق بها، وفي القسم الثاني محمولاً وموضوعاً والحمل والتصديق به. ولذا الأنسب تسمية القضايا في القسم الأول بالقضايا النسبية، وفي القسم الثاني بالقضايا الحملية. ولو قيل بأن الحمل أيضاً قسم من النسبة وهي النسبة الاتحادية؛ فإنها عدل على اتحاد العنوانين المتغايرين بحسب المفهوم خارجاً، لم يكن به بأس.

والجهات في القضايا الموجهة كـ «زيد كاتب بالإمكان» راجعة إلى هذا المعنى من النسبة، والشك والظن والقطع متعلق بها أيضاً. ولعل القوم أيضاً أرادوا بالنسبة ذلك، فيصبح النزاع لفظياً، وعلى أي تقدير لابد من التفصيل المذكور الذي أفاده ﷺ فإن القسم الأول مما أفاد لا حمل فيه إلا مؤولاً، والأمر ظاهر.

وهنا نكتة لا بأس بالتنبيه بها، وهي أن المحكي بالقضية ليس هو الخارج أو الواقع؛ فإنه قد لا يكون للقضية واقع أصلاً، بل في نفس القضية يحكم بعدم الواقع كالقضايا السالبة والموجبة المعدولة المحمول. بل المحكي بها هي المفاهيم، فمحكي «زيد» مفهومه، كما أن محكي «شريك الباري» أيضاً مفهومه. لا أريد من المفهوم الوجود الذهني، بل أريد منه ما هو منسلخ عنه، قابل للانطباق عليه الذي قد يعبرون عنه بالماهية، ولذا يقال: إن الألفاظ موضوعة للمفاهيم، والوجود الخارجي أو الذهني غير دخيل في الموضوع له، فـ «زيد قائم» قضية مركبة مما دل على مفهوم «زيد» وهو الموضوع وما دل على مفهوم القائم وهو

المحمول، ومما دلّ على اتّحادهما وهو الحمل، وما دلّ على التصديق بالحمل وهي الهيئة. وأما الخصوصية الخارجية فتفهم من المقام بمعنى أنّه مع إمكان تطبيق أجزاء القضية على الخارج ووجود المصداق لها خارجاً العقلاء يفهمون من القضية الاتّحاد الخارجي، وإلا فلا يفهمون منها إلا مجرد المفهوم.

وقد ظهر أنّ معنى قضية «شريك الباري ممتنع» مثلاً اتّحاد مفهوم «شريك الباري» و«الممتنع». وبهذا أيضاً يمكن تصوير النسبة الاتّحادية؛ فإنّ المفهومين المحكيين متغايران، فليتدبّر، هذا حال القضايا الموجبة.

وأما السّوالب فلا نسبة في شيء منها. أمّا في الهيئات البسيطة كـ «زيدٌ ليس بموجود» والقضايا السّالبة المحصّلة السّالبة الموضوع كـ «العنقاء ليس بأبيض» فلا واقع لشيء من طرفيها أصلاً فضلاً عن النسبة بينهما، بل مفادها سلب تحقق الشيء في الأوّل، وسلب الوصف من باب سلب الموصوف في الثاني، وفرض وجود النسبة واقعاً خلاف الواقع بل خلف.

وأما في الهيئات المركّبة كـ «زيدٌ ليس بقائم» والقضايا الحملية المؤوّلة كـ «زيدٌ على السطح» فسالبتها يمكن بوجهين؛ أحدهما: أن تكون من باب سلب الموضوع وقد ذكر حاله. وثانيهما: أن تكون سالبة محقّقة الموضوع، ففي ذلك لا واقع لأجزاء القضية إلا لموضوعها، وأمّا المحمول أو النسبة فلا، وفرض وجودهما - مضافاً إلى أنّه خلاف الواقع - خلف.

ولا يتوهم أنّ السلب أيضاً نسبة؛ فإنّ السلب نفي الهويّة في الأوّل، ونفي النسبة في الثاني، فكيف يعقل كونه نسبة؟! مضافاً إلى أنّ النسبة قائمة بالمنتسبين، والمفروض انتفاء أحدهما، بل لو فرض وجودهما، تنقلب السالبة موجبة، هذا حال القضية الواقعية وأمّا المعقولة والملفوظة فقد عرفت لزوم تطابقهما والواقع، فلا يمكن اشتمالهما على النسبة.

وأما الطرفان فيهما وإن كانا واقع لشيء منهما في الهيئات البسيطة والسّوالب السّالبة الموضوع، ولا واقع لأحدهما في السّوالب المحقّقة الموضوع لكنّهما مدركان في المعقولة، وملفوظان في اللفظية لا للحكاية عن وجودهما خارجاً، بل لتعلّق السلب بهما للحكاية عن

عدم التحقق خارجاً موضوعاً ومحمولاً فقط في الثاني.

أقول: قد عرفت ممّا ذكرنا وجود الحكاية هنا أيضاً؛ فإنّ المحكيّ هو المفهوم مع قطع النظر عن الوجود، والسلبُ أيضاً متعلّق بذلك، وسلب التحقق خارجاً، أو سلب الهووية في الخارج، أو سلب النسبة في الخارج يعلم من المقام بالمعنى المتقدم.

نعم، لا ينبغي الإشكال في عدم اشتغال السالبة على النسبة؛ فإنّ نفي النسبة أو الهووية في طرف المباينة للنسبة، فلا يعقل كونه نسبةً، إلّا أن يقال: إنّ سلب مفهوم عن مفهوم أيضاً نسبة كالاتحاد بينهما لكنّ هذا مجرد تعبير لا واقع له، والقياس مع الفارق كما لا يخفي.

وحاصل ما مرّ أنّ الموجبة على قسمين: الأوّل: ما كان مفادها الحمل والهوية. والثاني: ما كان مفادها النسبة بين العرض ونحوه ومحلّه.

والسالبة أيضاً على قسمين. الأوّل: ما كان مفادها سلب الهووية والثاني: ما كان مفادها سلب النسبة. وشي من هذه القضايا غير مشتمل على النسبة إلّا القسم الثاني من الموجبات. وأمّا القضايا الموجبة المعدولة أيضاً حكمها حكم الموجبات؛ فإنّ الاعتبار من القضايا المعدولة ما كان المنفيّ فيها من باب العدم والملكة، فلا يقال للجدار: إنّ لا بصير ولو أريد هذا المفاد يُلقَى بالسالبة التحصيلية أي «الجدار ليس له البصر»، فعلى ذلك إنّ له حظاً من الوجود، فيمكن جعله محمولاً للقضية الحملية، أو موضوعاً لها، أو طرفاً للنسبة في الحملية المؤولة.

فقد علم أنّ وضع الحكاية في الموجبات يختلف وضعها في السوالب؛ فإنّه في الأوّل حكاية عن أمر واقع في نفس الأمر، بخلاف الثاني فإنّ الحكاية فيه عن عدم التحقق في الواقع ونفس الأمر، وبهذا ظهر أنّ مناط الصدق في القضايا الموجبة والسالبة هو موافقة القضية وصفحة الوجود لكن تختلف الموجبة عن السالبة بأنّ المحكيّ في الأوّل أمر له واقع في صفحة الكون، وباعتبار توافقه مع ذلك الواقع وعدمه يتّصف بالصدق والكذب بخلاف الثاني؛ فإنّ المفروض أنّه لا واقع له في صفحة الكون، وباعتبار توافقه مع ذلك وعدمه - أي خلوّ صفحة الوجود عنه وعدمه - يتّصف بهما.

ثمّ إنّ الجُمْلَ الإنشائية المستعملة في أبواب العقود والإيقاعات تستعمل الهيئة فيها في

النسبة الإيجادية الإيقاعية فقله: «بعث» في مقام الإنشاء يدلّ على إيجاد الفاعل البيع في وعاء الاعتبار، و «بعث» الخبري يحكي عن نفس هذا الإيجاد.

وإن أُبَيّت عن دخل النسبة الإيجادية في المستعمل فيه، فما التزم به صاحب الكفاية^١ أيضاً كلام متين في المقام وهو أنّ الهيئة في الخبر والإنشاء مستعملة في معناها الموضوع له، والإنشاء والإخبار من دواعي استعمال اللفظ في معناه في الموردين.

وأما ما ذكره السيّد الأستاذ^٢ - من الفرق بين الإخبار والإنشاء من أنّ الأوّل وُضع للدلالة على قصد الحكاية، والثاني وضع للدلالة على أمر نفساني غير قصد الحكاية - فلا يخفى ما فيه من الضعف؛ فإنّه من الواضح أنّه لم يستعمل «بعث» الإنشائي في إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، بل هذا الإبراز ليس من الإنشاء في شيء والإنشاء هو إيجاد المادة في وعاء الاعتبار، وإلاّ لكان قوله: «أبرزت قصدي بالبيع» مثلاً بيعاً وإنشاءً وهو كما ترى، فالصحيح ما مرّ من الفرق بينهما في المستعمل فيه، أو داعي الاستعمال على ما أفاده صاحب الكفاية^٣.

ثمّ إنّ الكلام في أسماء الإشارة ونحوها من الموصولات والضمائر بعينه هو الكلام في الحروف، وأنّ الوضع فيها عامّ والموضوع له أيضاً عامّ لا ينحو ما أفاده صاحب الكفاية^٤ بل ينحو ما مرّ من أنّ معناها ليست إلّا مفهوم النسب الخاصّة بإلغاء خصوصيّة طرفيها، والخصوصيات تفهم في مقام استعمال جميع المفردات في معناها بتعدّد الدالّ والمدلول كما ذكرنا في معاني الحروف أيضاً، فلا تطيل بإعادتها. والحمد لله ربّ العالمين.

المطلب الرابع: في المعنى الموضوع له اللفظ وهو على أقسام:

منها: الجواهر والماهيات الأصيلّة.

ومنها: المقولات التسع العرضيّة.

ومنها: الأمور الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج إلّا لمنشأ انتزاعها كالفوقيّة والتحتيّة والعليّة والمعلوليّة.

ومنها: الأمور الاعتباريّة الفرضيّة العقلانيّة التي لا وجود لها في الخارج إلّا اعتباراً

لترتيب بعض الآثار عليها، مثل الملكية والرقيّة والزوجيّة وغير ذلك.

بل قد يعتبر الوجود لها ذهنياً لترتيب ذلك مثل النوعيّة والجنسيّة وغير ذلك من الأمور. وهكذا قد يكون المعنى مفهوماً ملحوظاً في نفسه. وأخرى مقيدةً بالوجود الذهني. وثالثة مقيدةً بالوجود الخارجي. وفي هذا الأخير تارة يلحظ مضافاً إلى أصل الوجود الذي هو مساوق للتشخيص، وبالعكس جميع الطوارئ والعوارض وقد لا يلحظ فيه إلا صرف الوجود. ويظهر ممّا مرّ أنّ اللفظ لم يوضع إلا للمفهوم في جميع هذه الموارد حتّى مع تقييده بالوجود؛ فإنّه في هذا اللحاظ الوجود المقيد به المفهوم ليس إلا مفهوم الوجود لا حقيقة، ولذا يستعمل اللفظ فيه في مورد عدم وجوده كما مرّ، وغالب موارد الوضع بل نوعها لم يوضع اللفظ إلا لنفس المعنى غير مقيد بالوجود الذهني، ولذا يكون استعماله في الماهيّة من حيث هي هي حقيقة، وهكذا استعماله في الماهيّة الموجودة في الخارج أيضاً حقيقة، ولم يوضع للماهيّة الموجودة في الخارج هذا. ففي الأعلام الشخصيّة وضع اللفظ لها على نحو الوجود السعي من دون لحاظ العوارض والطوارئ فيها، ولذا يقال للشخص: زيد وإن تغيّرت عوارضه. ولا يخفى أنّه في مقام الاستعمال أيضاً يستعمل اللفظ فيها من دون ملاحظة العوارض.

وأما في أسماء الأجناس فوضع اللفظ فيها في الماهيّة الموجودة مستلزم للتوالي الفاسدة؛ لأنّه يصير من قبيل متكرّر المعنى، ويلزم استعمالها في المعاني العديدة إذا استعمل في جميع الأفراد، وهذا واضح الفساد؛ لأنّ لفظ الإنسان في «كُلّ إنسان يموت» ما استعمل في المعاني المتعدّدة بالوجدان. مضافاً إلى لزوم المجاز في استعماله في الماهيّة المجردة أو المقيدة بالوجود الذهني كما لا يخفى.

وبالجملة، الوضع تابع لمسيس الحاجة إليه، والحاجة كما تستدعي إخطار الماهيّة الموجودة في الخارج، فقد تستدعي إخطار أصل الماهيّة أو المقيدة بالوجود الذهني أيضاً. وأسماء الأجناس وضعت للماهيّة المبهمة أعني اللابشرط المقسمي، فالإنسان وضع لنفس طبيعة «الحيوان الناطق» من دون نظر لا إلى وجوده ولا إلى عدمه وفي مقام الاستعمال أيضاً يستعمل في نفس ذلك المعنى وإخطار الوجود وعدمه وإخطار فرد من

الماهية أو الأفراد منها أو جميع أفرادها لا يكون إلا بسبب القرائن والدوال الآخر، وإلا فالمعنى المستعمل فيها اللفظ في جميعها واحد، فكما أن الألفاظ وضعت لإخطار حَوَاقِّ المعاني، كذلك تستعمل فيها أيضاً.

وقد يقال^١: إن الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة بإرادة اللفظيين. ومنشأ هذا القول أن ما يشاهد في المحاورات هو استعمال الألفاظ في المعاني بعد كون المستعملين مرادين لذلك، فكل مستعمل يريد المعنى أولاً، ثم يستعمل اللفظ فيه، وهذا كاشف عن وضع الألفاظ للمعاني المرادة. ومن هنا يظهر أن الإرادة الداخلة في الموضوع له على هذا القول لا تكون مفهومها، بل تكون مصداق الإرادة وهو إرادة اللفظيين. وقد ينسب هذا القول إلى العلمين^٢ - ولكن صاحب الكفاية^٣ اهتم ببطلان تلك النسبة، وأنها في غير محلها بما هذا لفظه:

«وأما ما حكى^٤ عن العلمين: الشيخ الرئيس، والمحقق الطوسي من مصيرهما إلى أن الدلالة تتبع الإرادة فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه^٥ بعض الأفاضل، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية - أي دلالتها على كونها مرادة للافظها - تتبع إرادتها منها، ولذا لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه، ولا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد، بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة» انتهى ملخص كلامه.

ولكن كلام العلمين غير ناظر إلى أن الدلالة التصورية تتبع الإرادة، ولا إلى أن الدلالة التصديقية كذلك بل كلاهما ناظر إلى عدم احتياج حدود الدلالات الثلاث إلى قيد الحيثية بدعوى أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه، أو بينه وبين لازمه، وحينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين، فباعتبار دلالة عليه من حيث الوضع يكون مطابقة، وباعتبار دلالة عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمناً، وكذا في الالتزام، فتحتاج إلى قيد الحيثية في رسم الدلالات الثلاث، وإلا اختلت الرسوم.

١. الفصول الغرورية، ص ١٧، السطر ٣٤-٣٥.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣.

٣. النشأة، ج ١، ص ٢٢-٢٣؛ شرح الإشارات، ج ١، ص ٢٢.

٤. الفصول الغرورية، ص ١٧، السطر ٣٤-٣٥.

وأجابا عن ذلك بأنَّ اللَّفْظ لا يدلُّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللَّفْظُ حينما يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضميني.

وتوضيح ذلك أنَّ اللَّفْظ المشترك بين تمام المعنى وجزئه إن أُريد منه الكلُّ فدلالته على جزئه تضمن لا مطابقة؛ لعدم إرادته عند الاستعمال، وإن أُريد منه الجزء فدلالته عليه مطابقة لا تضمن؛ لعدم تعلُّق الإرادة بالكلِّ حتَّى تتعلَّق الإرادة الضمنيَّة بالجزء، فلا نحتاج إلى قيد الحيثية.

هذا، ولا يخفى عدم ارتباط محلِّ كلامهما على ما ينتسب إليهما من تبعيَّة الدلالة التصوريَّة أو التصديقيَّة للإرادة كما هو واضح.

وكيف كان، فقد أشكل صاحب^١ الكفاية^٢ على دخل الإرادة في الموضوع له بإشكالات، وأجاب عنها بما لا مزيد عليه، ولا نرى حاجة إلى بيانها هنا، فراجع.

والصَّحيح وضع الألفاظ لحوائِج المعاني بلا دخل شيء من الإرادة أو غيرها فيها وهو واضح لا يحتاج إلى برهان. مع أنَّ علائم الوضع - التي سيأتي بيانها - تدلُّ على ذلك. وعليه نعلم بعدم وضع اللَّفْظ لا للمعنى والإرادة بحيث تكون الإرادة نفسها دخيلة في المعنى، ولا للمعنى الخاصِّ المحصَّن بالإرادة أي الحصة الخاصَّة منها كما أفاده بعض الأعاضم؛^٣ فإنَّها وإن فرض أنَّها تسلم عن الإشكالات إلَّا أنَّها قول بلا دليل، والتزام على خلاف ما تدلُّ عليه علامات الوضع. والحمد لله.

الاستعمال

وفيه مطالب:

المطلب الأوَّل: في حقيقته وهي طلب العمل. وعمل اللَّفْظ بالنسبة إلى معناه تحقُّق غاية وضعه له وداعي جعله بإزائه، وقد تقدَّم أنَّ الوضع جعل اللَّفْظ عنواناً للمعنى، واعتبار الهووية بين اللَّفْظ والمعنى، وداعي الوضع هو الحاجة إلى تفهيم المعنى وإخطاره. وبما أنَّ

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢.

٢. بدائع الأفكار، ج ١، ص ٩٤.

الاستعمال تحقيق هذا الدّاعي، فيصحّ أن يقال: إنّ الاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى - أي اللفظ لتفهم المعنى، فهو إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى. وبالجمله، إنّ المتكلّم لا يريد غير تفهم المخاطب ما أَرادَه، فلو أمكنه إيجاد نفس مراده في ذهن مخاطبه، لفعله لكن لا يمكنه ذلك، فلا بدّ له من التوسّل إلى عناية الوضع وجعل شيء بإزاء المعنى، ومتى أراد تفهم المعنى يتوسّل به، وحيث إنّ أسهل الطرق إلى ذلك جعل اللفظ له، يضع اللفظ للمعنى وفي مقام الاستعمال يوجد لتفهمه، ويُلقيه لإخطاره، ولو كان اللفظ موضوعاً للمعنى تخصيصاً، أو تخصّصاً يكفيه علمه بذلك، وبعد تعلّمه يستعمله في مقام الحاجة بعين ما ذكرناه.

ومما ذكرنا ظهر أنّ الاستعمال ليس مجرد إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى بحيث لم يكن لللفظ ربط بالمعنى غير الآليّة نظير استعمال الآلات المعدّة للغايات الخارجيّة كاستعمال السكّين في القطع كما أفاده بعض^١ أساتيدنا، بل بما أنّ اللفظ عنوان المعنى وهو في مقام اعتبار الوضع، فالاستعمال إيجاد عنوان المعنى. وإن شئت قلت: إلقاء المعنى أي ما هو بمنزلة بداعي إخطار المعنى. وإن شئت فعبّر بأنّ الاستعمال إيجاد المعنى التنزيلي بداعي إخطار المعنى الحقيقي

وقد ظهر أيضاً أنّ هذا ليس إفناء اللفظ في المعنى - كما عليه صاحب^٢ الكفاية (رحمه الله)؛ لعدم تعقّل معنى محصّل للفناء في المقام.

وقد ظهر أيضاً أنّ ما ذكرناه - من إلقاء المعنى - غير ما ذكره صاحب^٣ الكفاية من إلقاء المعنى؛ فإنّ مرادنا من هذه العبارة إلقاء ما هو بمنزلة المعنى، ومراده منها إلقاء نفس المعنى؛ لفناء اللفظ فيها ولذا عبّر عن الاستعمال بإفناء اللفظ في المعنى تارة، وإلقاء المعنى باللفظ أخرى، ورُمي المعنى باللفظ ثلثاً، وشيء من ذلك لا محصّل له.

وقال^٤ شيخ والدي العلامة أبو المجد أعلى الله مقامه -: إنّهُ لَعَمْرُ الْعِلْمِ إنّ هذا الفناء وقول اللفظ: أنا المعنى أشدّ خفاءً من قول غلاة الصّوفية: أنا الله. أفهل يكون الفناء هذا على سبيل

١. آية الله ميرزا باقر الزنجاني في الدرس.

٢ و٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥٢.

٤. دفاية الأذهان، ص ٦٠٨ وفيه: «لاتدرى ونرمي» بدل «لاتدرى ونرمي».

الحلول أو الاستحالة؟ والظاهر أنه أخذ من كتب المعقول، ووضع في غير موضعه من كتب الأصول.

وما قيل^١ من أن سرية قبح المعنى أو حسنه إلى اللفظ تدلّ على هذا الفناء - فهو في الخفاء كخفاء نفس الفناء، أو أشدّ خفاءً منه؛ فإنّ الحسن والقبح لا للتلفظ لا للفظ، وإلا فاللفظ بنفسه لا يكون حسناً ولا قبيحاً إلا إذا عاد لفظ الشهد حلواً والخلّ حامضاً.

ووجه اتصاف التلفظ بهما ما يرى من قبح تكلم أرباب المروآت بالألفاظ الموضوعية للأشياء القبيحة؛ لقبح إحضار تلك المعاني في ذهن المخاطب، وكونه مخالفاً للآداب المرعية. وهكذا في طرف الحُسن. وأمّا إلقاء المعنى ورُميّه باللفظ فهذا أيضاً لا يقصر في الخفاء عمّا سبق.

قال: لا تدري متى تحوّلت حروف ا. ب. ج. د. إلى قيسي ترمي بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السماوات ولما بين ذلك الأستاذ صاحب الكفاية في مجلس الدرس، قلت له: أترى أنني إذا قلت لك: الحجر، رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأولي. قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل، فأغرب الحاضرون ضحكاً. انتهى.

والحاصل أنني لا أقول بأن اللفظ مجرد علامة للمعنى كما التزم (رحمه الله) به، وعبر به بعض الأساتيد^٢ من آية إخطار المعنى، ولا أقول بالفناء ورُمي المعنى باللفظ، بل أقول: بما أن اللفظ عنوان للمعنى وبمنزلته وهو هو في الاعتبار بحسب الوضع كما مرّ يكون الاستعمال إيجاداً للفظ الذي هو بمنزلة المعنى، وهو المعنى تنزيلاً بداعي إخطار المعنى الحقيقي فمرادنا من أن الاستعمال إيجاد للفظ بداعي إخطار المعنى ليس إيجاد مجرد العلامة لإخطار ذي العلامة، بل المراد إيجاد عنوان المعنى لإخطار نفسه، ولا يرد عليه شيء ممّا أفاده، فتدبر جيّداً.

وقد ظهر أن ما أفاده^٣ في الوقاية من أن مغزاه كلام والده^٤ العلامة والأستاذ صاحب

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤.

٢. آية الله ميرزا باقر الزنجاني في الدرس.

٣. وقاية الأذهان، ص ٨٦.

٤. معجزة البيان في تفسير القرآن، ص ٧٥ - ٧٦.

الكفاية^١ واحد وهو إثبات درجة رفيعة للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد والدلالة على المعنى - خلط بين الأمرين؛ فإن والده قال في مقدمة كتاب التفسير: إن الاستعمال عبارة عن إيراد اللفظ بإزاء المعنى وجعله قالباً له، ومראהً للانتقال إليه وآلةً لتصويره في ذهن السامع، وهذا كماترى غير ما يقول به صاحب الكفاية من أنه إفناء اللفظ في المعنى كأنه المُلَقَى. ومرجع الأول إلى ما ذكرناه وهو قول مستين. ويرد على الثاني الإشكالات المتقدمة. والفرق بين الأمرين ينتج في البحث الآتي وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فانتظر.

المطلب الثاني: في أقسام الاستعمال. قالوا: إن اللفظ إن استعمل فيما وُضع له، فهو حقيقة، وإن استعمل في غيره بعلاقة معتبرة مع قرينة صارفة، فهو مجاز، والآ فهو غلط. وزاد بعضهم قسماً آخر وهو الكناية، وعرفوها بلفظ أُريد به لازم معناه فأخرجوها عن الحقيقة والمجاز.

ثم اختلفوا في وضع المجازات على أقوال، فالجمهور على أنها موضوعة بالوضع النوعي، وخالف في ذلك شاذمة فاعتبروا نقل الآحاد. وربما يقال بأنه لا يحتاج إلى وضع آخر، بل هو موضوع بنفس الوضع للمعنى الحقيقي، فإذا وضع له اللفظ فقد وضع لجميع ما يناسبه.

وقد يقال^٢ بأن جواز إطلاق اللفظ على ما يناسبه طبعي لا بالوضع لا أصالة ولا تبعاً وهو مختار صاحب الكفاية^٣. لكن كل ذلك مبنّى على وجود استعمال مجازي وإطلاق اللفظ على غير معناه، وإلا فلا موضوع لشيء من ذلك.

قال^٢ سيّدنا الأستاذ المحقق^٣ في المقام: إنّي أرى خلاف الإنصاف أن أرتضي رأياً في هذا المقام غير ما وقفت على تحقيقه من العلامة أبي المجد الشيخ محمد رضا الإصبهاني^٤ في وقايته واستفدت منه شفاهاً.

١. كناية الأصول، ج ١، ص ٥٥.

٢. كناية الأصول، ج ١، ص ١٩.

٣. تهذيب الأصول، ج ١، ص ٣٠.

وملخص ما أفاده أن اللفظ في عامة المجازات لم يستعمل إلا فيما وُضع له. غاية الأمر المراد الاستعمالي غير المراد الجدّي؛ فإنّ حسن المجاز من جهة توسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها، لا مجرد استخدام لفظ لتفهم معنى غير معناه؛ إذ التلاعب بالألفاظ لا بلاغة فيه وكون زيد أسداً لفظاً لا حسن له، مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلِكٌ كَرِيمٌ﴾ ليس حسن المجاز المستعمل فيه من جهة إغارة لفظ الملك - خلواً عن معناه - لوجود يوسف وجعلها متحدين في الاسم، بل لأنّ الملك استعمل في نفس معناه وادّعي أن يوسف فرد منه، وهذا لا ينحصر بالاستعارة التي قال السكاكي فيها بأنّ المجاز فيها في الإسناد لا في الكلمة، بل شمل جميع المجازات، وأنّ الاستعمال فيها ليس إلا في الموضوع له وإن كان صحة الادّعاء وحسن وقوعه أمراً مربوطاً بالذوق السليم.

وحيث إنّ هذا الكلام مرضي عندي أيضاً، أقل ما أفاده من وقايته أداء لحقه وحقّ والذي رحمة الله عليهما.

قال^١: ولمعرفة حقيقة الحال في المجاز مسلّك آخر - يطابقه الوجدان، ويعضده البرهان، ولا يُعرض على ذهن مستقيم إلا قبله، ولا على طبع سقيم إلا رفضه - وهو أن تلك الألفاظ مستعملة في معانيها الأصلية، ومستعملها لم يحدث معنى جديداً، ولم يرجع عن تعهده الأول، بل أراد بها معانيها الأولى بالإرادة الاستعمالية على نحو سائر استعمالاته من غير فرق بينهما في مرحلتَي الوضع والاستعمال أصلاً.

وبيانه: أنّ الطبع السليم شهيد بأنّ القاتل: «إني قاتلت و اليوم أسداً مصوراً» و«قابلت أمس قمرأ منيراً» - وهو لم يقاتل إلا رجلاً شجاعاً مشيحاً ولم يقابل إلا وجهاً صبيحاً - لا يريد إلا إلقاء المعنى الأصلي الموضوع له على السامع وإفهامه إيّاه وإن لم يكن مطابقاً للواقع ولم يكن ذلك منه على سبيل الجدّ.

ثم أرسل عتار القلم إلى سرد الشواهد والأمثال إلى أن قال: وأنت أعزك الله - إذا أعطيت التامّل حقّه فيما نبّهناك عليه في هذا المثال وجعلته أنموذجاً لنظائره من ضيوف الاستعمال، علمت - علماً لا يشوبه شك ولا يحوم حول حماه ريب - أنّ المجاز ليس وضع اللفظ محلّ

اللفظ، بل هو وضع المعنى محل المعنى وهذا هو الذي يورثه الملاحظة ويوجب لها المبالغة وأخواتها من نكات الصناعة وإلا فالألفاظ متكافئة غالباً ولفظ الخد ليس بغريب ولا بتقيل على اللسان وهو بمعناه أحق، ودلالته عليه أوضح، فلأمر ما عدل عنه إلى الورد؟ تأمل فيما قلناه تجده واضحاً إن شاء الله.

وليت شعري ماذا يقول القائل بأن اللفظ مستعمل في غير معناه في مثل قوله: «هو ملك بل ملك» و «فلان شجاع بل أسد» وكيف يمكن أن يكون المراد من الملك - بالفتح - والأسد الملك - بالكسر - والشجاع وقد ذكرهما أولاً وأضرب عنهما؟! وماذا يقول في الاستعمالات التي يصرح فيها بنفي المعنى الحقيقي، كقوله تعالى: «ما هذا بشر إن هذا إلا ملك كريم» على أظهر الوجهين فيه، وكقولك: «ليس هذا بوجه بل هو بدر» و «ليس هذه كفأ بل بحراً» وماذا يقول في مثل قولهم: «يا أبا البدر» و «يا أخت الشمس» ونحوهما مما لا يمكن فيه تفسير شيء من المضاف و المضاف إليه بغير معناه إلا بتكلف يمجّ السمع، وينبو عنه الطبع؟ هذا ملخص كلامه الشريف. وإن شئت تفصيله فلاحظ الوقاية.

وما أفاده هو الصحيح، والمسألة تقع مورداً للابتلاء كثيراً في الفقه وقواعدها، كقاعدة لا ضرر، وعدم جعل الحرج، والجمل المنفية «لا» مثل: لا بيع ولا صلاة، وغير ذلك. وفي جميع هذه الموارد اللفظ لم يستعمل إلا في معناه الأصلي، والادعاء إنما هو في التطبيق، واللازم فيه وجود مصحح لهذا الادعاء، ويطلب المصحح في كل مورد من محل بحثه. والحمد لله رب العالمين.

المطلب الثالث: في استعمال اللفظ في اللفظ. لا يخفى أن إطلاق اللفظ بداعي إخطار نفسه ليس من قبيل الاستعمال؛ لأن الاستعمال إيجاد اللفظ بداعي إخطار المعنى، وهنا إيجاد اللفظ بداعي إخطار نفسه، وهو من قبيل إيجاد المعنى مثل إيجاد الضرب بداعي إخطار نفسه.

كما لا يخفى أيضاً أن إطلاق اللفظ بداعي إخطار مثله استعمال؛ للتغاير بين اللفظ والمخطر، وهذا ظاهر. ويظهر الحال في مثل «ضرب فعل ماضٍ» فإنه غير شامل لنفسه والمعنى المخطر غيره.

إنما الكلام في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه الشامل له، فهل هو من قبيل الاستعمال أو لا؟ ذكر صاحب الكفاية^١ إمكان الأمرين، وأفاد بعض^٢ أساتيدنا أنه استعمال بالنسبة، وليس باستعمال بالنسبة، فبالنسبة إلى شمول المعنى المخطر لنفسه ليس باستعمال، وبالنسبة إلى شموله لغيره استعمال.

وفي الوقاية^٣؛ إن هذا الإطلاق ليس باستعمال أصلاً؛ فإن اللفظ لم يلحظ فيه ما هو مرآة للغير، ولا يريد إفهام شيء به ليتحقق الاستعمال، بل يريد إفهام نفسه والحكم عليه بذاته. والصحيح الفرق بين موارد إطلاق اللفظ وإرادة الشخص والنوع والصنف الشامل له، وبين إطلاق اللفظ وإرادة مثله أو الصنف غير الشامل له؛ فإن الأول من قبيل إيجاد المعنى، والثاني من قبيل إخطار المعنى باللفظ. ولعل هذا الفرق ظاهر؛ فإن إطلاق اللفظ وإرادة النوع مثل «زيد كلمة» لا يحكي عن شيء وراء اللفظ؛ فإن الكلبي والفرد متحدان خارجاً، وكل من إطلاق اللفظ وإرادة الشخص والنوع من قبيل إيجاد المعنى، والفرق بينهما أنه في الأول لوحظ شخص الفرد الموجود، وفي الثاني لوحظ بإلغاء خصوصية الفرد، فالمعنى الموجود في الأول الفرد مع الخصوصيات المفردة، والمعنى الموجود في الثاني الطبيعية المنطبقة على الفرد بلا لحاظ أية خصوصية فيها.

ثم إنه في موارد الاستعمال فهل يكون حقيقة أو مجازاً أولاً يكون حقيقة ولا مجازاً؟ الحق هو الأخير؛ فإن اتصاف الاستعمال بالحقيقة والمجاز فرع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي على مسلكتنا من أن الاستعمال في المجازات أيضاً في المعنى الحقيقي، والتأويل والادعاء إنما هو في الحمل والإسناد؛ إذ من الظاهر عدم استعمال اللفظ في معناه في المقام حتى يتصف بالحقيقة والمجاز، هذا على مسلكتنا. وأما على مسلک الجمهور - من أن المجاز استعمال في غير الموضوع له بعلاقة بينه وبين الموضوع - فأيضاً كذلك؛ لأنه لم يلحظ أية علاقة بين المعنى الحقيقي واللفظ المستعمل فيه اللفظ كما لا يخفى، فهذا الاستعمال ليس

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١.

٢. آية الله ميرزا باقر الزنجاني في الذرس.

٣. وقاية الأذهان، ص ١٢٥.

بحقيقي ولا مجازي، ولكنه استعمال صحيح عقلائي، ولا حاجة في صحة الاستعمال بأزيد من عقلائيته.

المطلب الرابع: في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وعدمه. وقبل الخوض في بيان الأقوال والاستدلال لابد من تحرير محل النزاع، وهو أن يستعمل اللفظ في المعنيين أو أزيد بحيث أريد من ذلك كل واحد من المعاني مستقلاً كأنه لم يرد إلا ذلك المعنى، فاستعماله في مجموع المعنيين، أو أزيد، أو في معنى عام يشمل المعاني المتعددة خارج عن محل النزاع؛ فإنه لا مجال للمخالفة في جوازه؛ فإنه استعمال واحد في معنى واحد في المقامين.

وكيف كان، فالأقوال المهمة في المقام أربعة:

الأول: ^١ عدم الجواز مطلقاً، بمعنى عدم إمكان ذلك عقلاً.

الثاني: جواز الاستعمال ولكن الاستعمال غلط.

الثالث: ^٢ جواز الاستعمال بنحو الحقيقة مطلقاً.

الرابع: ^٣ جواز الاستعمال بنحو المجاز مطلقاً.

وهاهنا تفاصيل بين المفرد وغيره بعدم الجواز في الأول، والجواز في الثاني وبين النفي والإثبات بالجواز في الأول، وعدمه في الثاني وغير ذلك.

والمهم النظر في أدلة الأقوال، فنقول: قد استدلوا على القول الأول - وهو عدم إمكان الاستعمال في أزيد من معنى واحد - بوجوه:

الأول: لاشبهة في أن الاستعمال في المعنيين - بحيث لم يستعمل في كل منهما إلا في ذلك - متعدد ومتكرر؛ فإن الاستعمال إضافة قائمة بالمستعمل والمستعمل فيه والمتضايفان متكافئان قوة وفعلاً، فإذا كان المستعمل فيه متعدداً ومتكرراً تكون الإضافة أيضاً متعددة ومتكررة، فلا بد من التكرار في اللفظ أيضاً قضية للإضافة.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤ و ٥٥.

٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ١٨٠.

٣. معالم الدين، ص ٣٢.

وهذا الاستدلال باطل؛ لمنع احتياج تكرّر الإضافة إلى تكرّر كلا الطرفين بل قد تتكرّر الإضافة بتكرّر أحد الطرفين، فتتكرّر إضافة الأبوّة بتكرّر الابن وإن لم يتكرّر الأب، وتتكرّر إضافة التقدّم بتكرّر المتأخّر وإن لم يتكرّر المتقدّم.

الثاني: ^١ ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله من أنّ الاستعمال لا يكون مجرد كون اللفظ علامة للمعنى، بل الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، فاللفظ حين الاستعمال يصير فانياً في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنوي، فإذا كان معنى الاستعمال ذلك، فلا يمكن إفناء اللفظ إلا في معنى واحدٍ إلا أن يكون اللاحظ أحوال العينين. ^٢

قال في الكفاية: «وبالجملة، لا يكاد يمكن في مقام الاستعمال جعل اللفظ وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحوال العينين».

وقال بعض الأعظم من تلامذته في الوقاية: يكفيه أن لا يكون ذا عين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في المعنيين. وقال في جملة ممّا أفاده في الوقاية «وهو درجة رفيعة للاستعمال فوق ما نعرفه من الكشف عن المراد والدلالة على المعنى بواسطة الوضع فكأنّه كلام أخذ من كتب أهل المعقول، فجعل في غير موضعه من كتب الأصول» ^٣

قال ^٤ بعض اساتيدنا رحمته الله: إنّه لم يعرف الوجه في عدم جواز إفناء اللفظ في المعنيين، فليت شعري إنّه هل الوجه في ذلك تشبيه اللفظ بالمرأة؛ فإنّه في كلّ نقطة منها لا يمكن إلا رؤية صورة واحدة، أم الوجه في ذلك تشبيه المقام بباب العلل والمعاليل؛ حيث إنّه لا يصدر من العلّة الواحدة إلا معلول واحد، أم الوجه فيه لزوم فناء أحد المعنيين في الآخر، أو غير ذلك؟ وكيف كان فشيء من هذه الوجوه لا يتم؛ فإنّ باب الاعتبار أوسع من التكوين، ولامانع من اعتبار اللفظ فانياً في الاثنين.

مع أن أصل المبنى فاسد؛ فإنّ الاستعمال ليس إلا طلب العمل وعمل اللفظ ليس إلا إخطار المعنى، وأمّا الفناء والوجود التزيلي وغير ذلك من العبارات فأجنبي عن ذلك،

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤ و ٥٥.

٢. نفس المصدر.

٣. وقاية الأذهان، ص ٨٦.

٤. آية الله الميرزا باقر الزنجاني في الدرس ولم يطبع.

بل المقصود الأصلي من الاستعمال إخطار المعنى، ويوجد اللفظ لهذه الغاية، فإيجاد اللفظ مقدّمة لإخطار المعنى، ويصير إخطار المعنى غايةً لإيجاد اللفظ، ولا مانع من كون شيء مقدّمةً للأشياء المتعدّدة ومرتّبةً عليه الغايات المتعدّدة كما في أكل شيء للتبريد والتغذية مع أنّه سلّم خطور جميع المعاني من إلقاء اللفظ المشترك الموضوع لتلك المعاني بلا قرينة، وحينئذٍ ما المانع من تعيين فردين أو أزيد من هذه الخطورات بواسطة القرينة؟ أقول: وجه ما أفاده^١ صاحب الكفاية غير منحصر بما ذكر، بل يظهر من كلامه^٢ أنّه حيث إنّ اللفظ وجه للمعنى، وفان فيه في مقام الاستعمال، فكأنّ اللفظ نفس المعنى، وحيث إنّ المستعمل أراد المعنيين ولا حظهما مستقلاً باستعمال واحد، يجتمع اللّحاظان في ملحوظ واحد وهو اللفظ، وهذا غير معقول.

نعم، يمكن أن يجاب عن هذا بإمكان توجه النفس إلى الأشياء المتعدّدة في آن واحد مع أنّه يكفي التوجه إلى المعاني المتعدّدة طويلاً في مقام الاستعمال. وأمّا ما ذكره الأستاذ من أنّ باب الاعتبار واسع فالظاهر أنّه خلط بين الوضع والاستعمال؛ فإنّ الاستعمال ليس اعتبارياً بل هو أمر تكويني وإن كان منشؤه الاعتبار وهو الوضع.

وأما أصل المبنى فقد مرّ^٢ سابقاً أنّ الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامةً للمعنى وآلةً لإخطار المعنى، وليس إقناء اللفظ في المعنى بحيث يكون المعنى هو الملقى كما في الكفاية، بل الاستعمال وسط لهذين الأمرين؛ فإنّ طلب العمل من اللفظ ليس إخطار المعنى من دون النظر إلى الدلالة الوضعيّة. نعم، عمله إخطار المعنى لكن مع الاستعانة بالوضع، وحيث إنّ الوضع اعتبار خاص بين اللفظ والمعنى، يشبه ارتباط الذهن بالمعنى، غاية الأمر أنّ هذا تكويني وذاك اعتباري، ولولا هذا الاعتبار والاستعانة به في مقام الاستعمال، كيف يحصل الإخطار والإفهام؟^١ وقد مرّ^٢ سابقاً تفصيل ذلك وقلنا: إنّ الوضع اعتبار اللفظ عنواناً

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤.

٢. مرّ في المطلب الأول من الاستعمال.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤.

للمعنى، وإنه اعتبار الهووية بين اللفظ والمعنى؛ فالاستعمال لإخطار المعنى بواسطة إيجاد ما هو عنوان للمعنى أو هو نفس المعنى.

وإن شئت قلت: إن الاستعمال إيجاد المعنى التنزيلي لإخطار المعنى الواقعي، وهذا لا يكون إفناء كما ذكره صاحب الكفاية^١ كما لا يخفى، وحينئذ لا نرى أي مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ولا يلزم أي محذور من المحاذير المتوهمة: نظير اجتماع اللحاظين في لحاظ واحد، أو إيجاد معنيين بإيجاد واحد، أو إفناء اللفظ في معنيين متضادين المستلزم لاجتماع الضدين؛ فإن الاستعمال ليس إفناء اللفظ في المعنى حتى يلزم المحذور الأخير، ولا إلقاء المعنى حتى يلزم المحذور الثاني ولنلزم بإمكان اللحاظين ولو طولاً، فلا يلزم المحذور الأول أيضاً، ولا بأس بإيجاد ما هو بمنزلة المعنيين بداعي إخطار المعنيين ولا يتصور فيه أي محذور.

الثالث: أن اللفظ وجود تنزيلي اعتباري للمعنى، فكما لا يمكن إيجاد وجودين حقيقيين بإيجاد واحد، لا يمكن إيجاد وجودين تنزيليين بإيجاد واحد. وقد ظهر الجواب عن هذا الوجه مما ذكرناه؛ فإن اللفظ في مقام الاستعمال وإن كان وجوداً تنزلياً للمعنى إلا أنه لا مانع من إيجاد ما يكون بمنزلة المعنيين لإخطار نفس المعنيين، وليس هذا إيجاد وجودين تنزيليين بوجود واحد، بل الإيجاد واحد والوجود واحد إلا أن الموجود - وهو اللفظ - وجود تنزيلي اعتباري لمعنيين، ولا استحالة في إيجاد ما يكون كذلك لإخطار المعنيين.

ولكن بعض أساتيدنا أجاب عن هذا الوجه بفساد أصل المبنى أولاً، وقال: لا معنى محصل لكون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، بل اللفظ آلة معدة لإخطار المعنى. وثانياً أن الممتنع الجمع بين الوجودين الواقعيين في شيء واحد؛ فإنه اجتماع الضدين في محل واحد. أمّا الجمع بين الوجودين الاعتباريين فلا دليل على امتناعه، بل لا محيص عن القول به في وضع الألفاظ المشتركة على هذا المبنى؛ فإن الواضح يعتبر ذلك اللفظ وجوداً تنزلياً لجميع معانيه.

وأنت خير بأن إنكار التنزيل مستلزم لإنكار الآلية والمعدية؛ فإنهما في طول الوضع وفي المرتبة المتأخرة عنه، لا الوضع نفسه فبعد تحقق الوضع يصير اللفظ آلة معدة لإخطار المعنى، لا أن الوضع جعل الآلية والمعدية، والوضع - كما يظهر من لفظه - هو جعل اللفظ للمعنى وهذا هو الذي عبرنا عنه سابقاً بأن الوضع جعل اللفظ عنواناً للمعنى، واعتبار اللفظ هو المعنى، فراجع.

وأما ما ذكره أخيراً - من أنه لا مانع من الجمع بين الوجودين الاعتباريين في محل واحد - ففيه نعم، وإن كان إشكال استحالة الجمع بين الضدين منحصراً بباب التكوين ولا يأتي في باب الاعتبار إلا أن هنا إشكالاً في مقام الاستعمال لا الوضع، والاستعمال أمر تكويني وهو إيجاد اللفظ وجعله عنواناً للمعنى وإن كان العنوانية الحاصلة بالوضع أمراً اعتبارياً إلا أنه بعد تحقق الاعتبار جعل المستعمل في مقام الاستعمال تكويني.

والجواب الصحيح ما ذكرناه من أنه لا مانع من إيجاد ما هو بمنزلة المعنيين بداعي إخطارهما وليس هذا من الجمع بين الوجودين في شيء واحد، لا الحقيقي منهما ولا الاعتباري منهما.

الرابع: أن اللفظ بالوضع يكون علّة لخطور المعنى، فإذا أوجد اللفظ بداعي إيجاد الخطورين، يلزم أن يكون الواحد الشخصي علّة لأكثر من معنى واحد وهو محال؛ فإن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

قال بعض أساتيدنا رحمته: إن هذا الاستدلال أمثّل الاستدلالات المذكورة للامتناع، وكنا سابقاً معتمدين على هذا الاستدلال، وكان بناؤنا على الاستحالة، ولكن هذا الاستدلال أيضاً لا يتم من وجوه:

الأول: أن معنى خطور المعنى توجه النفس إليها، في كون علّة الخطور النفس، وإيجاد اللفظ كالعلم بالوضع وكسماع المخاطب من قبيل المعدات والشرائط المقرب لفاعلية الفاعل. والنفس حيث إنها من المجردات بإمكانها التوجه إلى أشياء متعددة في آن واحد، واللفظ حيث إنه من الشرائط، فلا مانع من كونه شرطاً للمتعدد. وما يرى من إسناد العلّة إلى

اللفظ فهو من باب المسامحات العرفية التي يسندون بها العلية إلى الجزء الأخير من العلة التامة ولو كان من المعدّات.

الثاني: أنه كيف يكون اللفظ علة للإخطار والحال أنه لا سنخية بينهما؛ فإن اللفظ من الخارجيات فلا بدّ وأن يكون معلوله في الخارج، والإخطار في صقع الذهن فلا بدّ وأن تكون علته أيضاً في ذلك الصقع؟!

فتحصّل أنه لا دليل على استحالة استعمال اللفظ في أكثر من المعنى الواحد ولو كان الاستعمال هو إيجاد المعنى التنزيلي كما هو الصحيح بالبيان المتقدم.

وأما القول الثاني - وهو غلطية الاستعمال - فلا يخفي ضعفه فإن معنى كون الاستعمال غلطاً أنه يستنكره طباع أهل العرف والمحاورة، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل، بل قد يكون مستحسنًا كما لا يخفى على المتتبع في مآثر الأدباء.

فلم يبق إلّا القولان الآخران وهما: جواز الاستعمال مجازاً، وجوازه حقيقة. أمّا القول بالمجاز: فقد استدلّ^١ صاحب المعالم^٢ على ذلك بأن الألفاظ موضوعة لمعانيها مقيدة بقيد الوحدة، فإذا استعمل اللفظ في أزيد من معنى واحد، فقد ألغي ذلك القيد، فيصير اللفظ مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء، هذا. ومعنى ذلك التقييد ليس التقييد بالوحدة النوعية كما لا يخفى، بل المراد من ذلك أن الألفاظ موضوعة للمعاني التي تكون وحدها مرادة بالإخطار.

ولكن هذا غير صحيح على ما بيّناه من عدم دخل إرادة الإخطار في المعنى، فلاحظ. ذكر بعض^٣ أساتيدنا أنه بعد تسليم دخل ذلك القيد في الموضوع له لا يرد عليه إيراد^٤ صاحب الكفاية^٥ من أن الأكثر من معنى واحد ليس جزء المعنى المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا.

ووجه عدم صحة الإيراد يظهر من ملاحظة تحرير محل النزاع، فإنه على الفرض ما استعمل اللفظ في المعنيين معاً بحيث يكون كلّ واحد منهما جزء المستعمل فيه حتّى يقال:

١. معالم الدين، ص ٢٣.

٢. آية الله ميرزا باقر الزنجاني في الدرس ولم يطبع.

٣. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٥٦.

إنّه قد استعمل اللفظ الموضوع للمعنى بشرط لا، في المعنى بشرط شيء، بل استعمل في المعنيين بحيث يكون كلّ واحد منهما على حياله واستقلاله مراداً لللفظ فكأنّه أوجد اللفظ استعمالين، وحينئذ يكون المستعمل فيه اللفظ نفس المعنى بإلغاء ذلك القيد، فقد استعمل اللفظ الموضوع للكلّ - وهو نفس المعنى والقيد - في جزئه وهو المعنى نفسه.

ولكن لا يتم الإشكال على صاحب الكفاية^١، فإنّه يظهر ممّا أفاده^٢ في باب الشك في الأقل والأكثر - إذا كان الشك من جهة دخل قيد متحد الوجود مع فاقده - عدم جريان البراءة لدفع وجوب ذلك القيد عقلاً؛ فإنّ الدوران بين واجد القيد وفاقده دوران بين المتباينين.

وهكذا يظهر ممّا أفاده^٣ في قاعدة الميسور عدم جواز التمسك بالقاعدة لإثبات وجوب فاقد الشرط على النحو المذكور؛ لتباين فاقد الشرط وواجده فلا يكون فاقد الشرط ميسوراً لواجده، فعلى هذا إنّ القيد إذا كان متحد الوجود مع المقيّد، فواجد القيد وفاقده متباينان بنظره^٤؛ ونظرة فيما نحن فيه^٥ أيضاً ذلك، فلا يرد عليه إشكال الأستاذ.

نعم، أصل المعنى لا يتم؛ فإنّ واجد القيد وفاقده ولو كانا متغايرين في الخارج إلّا أنّ العقل بالتأمل والتعمّل يمكنه التحليل وتجزئة ما في الخارج وانتزاع ما به الاشتراك بين الأفراد الخارجيّة وما به الامتياز بينها كما هو كذلك في النوع والجنس والفصل، والعقل ينتزع جامعاً بين الأقل والأكثر وهو الأقل لا بشرط وهو متيقّن التكليف، وينتزع ما به الامتياز في جانب الأكثر وهو عنوان بشرط شيء وهو مشكوك التكليف، فتجري البراءة وهكذا قاعدة الميسور، وفيما نحن فيه العقل ينتزع بين المعنى بقيد الوحدة وأكثر من معنى واحد عنوان المعنى اللا بشرط، واستعمال ما وُضع للمعنى بقيد الوحدة في المعنى اللا بشرط الذي يجتمع مع الأكثر استعمالاً في جزء المعنى، فإيراد صاحب الكفاية^٦ غير وارد.

وأيضاً قال^٧ بعض أساتيدنا: إنّهُ يمكن توجيه القول بالمجاز بأنّه حيث إنّ الألفاظ موضوعة لإخطارات معاني خاصّة، والاستعمال طلب ذلك الإخطار يمكن أن يقال: إنّ

١. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٣٨.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٥٣.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٦.

٤. آية الله ميرزا باقر الزنجاني في الدرس ولم يطبع.

الألفاظ ما وضعت لمطلق الإخطار، بل الإخطار الاختياري للمعنى غير المقارن لاختيار إخطار آخر معه، وهذا ليس ببعيد؛ فإنّ الوضع إن حصل من جهة كثرة استعمال اللفظ في المعنى فواضح؛ لأنّه كلما استعمل اللفظ في المعنى كان المستعمل مريداً لإخطاره وحده، فيحصل الوضع كذلك.

وهكذا إن كان الوضع ناشئاً من إنشاء الواضح؛ لأنّ الوضع معلول للحاجة، والحاجة لا تقتضي أزيد من وضع اللفظ للإخطار الاختياري للمعنى وحده؛ فإنّ استعمال اللفظ في أزيد من المعنى الواحد خلاف المتعارف.

ويؤيد ذلك أنّ المتفاهم العرفي من الألفاظ كون الالفاظ مريداً لمعنى واحد، وهذا وإن احتمل أن يكون من جهة انصراف اللفظ إلى ذلك إلا أنّه لا يخلو عن تأييد للمطلب. فالمحتمل قوياً أن يكون استعمال اللفظ في أزيد من المعنى الواحد مجازاً، لا بمعنى استعماله في خلاف معناه، بل بمعنى استعماله في خلاف ما أعدّ له وهو الإخطار الواحد. هذا محصل كلامه.

وهذا الذي ذكره أخيراً لا يلائم ميناه في معنى الوضع وهو مُعَدِّيَةُ اللَّفْظِ آلهُ لإخطار المعنى، فمعنى اللفظ ما أعدّ اللفظ لإخطاره، فيكون استعماله في خلاف ما أعدّ له استعمالاً في غير معناه، فكيف يقول بأنّ الاستعمال مجاز لا بمعنى استعماله في خلاف معناه مع أنّه إذا لم يستعمل اللفظ في خلاف معناه فهو إمّا استعمال حقيقي أو غلط؟!

وكيف كان، فعلى مبنى الصحيح - وهو أنّ الوضع جعل اللفظ بإزاء المعنى على ما مرّ بيانه، وأنّ الاستعمال إيجاد ما هو بمنزلة المعنى، وبإزائه لإخطاره - الاستعمال حقيقي، ولا سيما على ما اخترناه في الاستعمالات المجازية من أنّ الاستعمال فيها أيضاً استعمال في المعنى الحقيقي.

نعم، لا نضايق أنّ الاستعمال في أكثر من المعنى الواحد يحتاج إلى القرينة؛ لأنّه خلاف المتعارف لكنّ القرينة ليست قرينة المجاز، كما لا يخفي.

وقد يفصل^١ بين المفرد وغيره بكون الاستعمال مجازاً في الأوّل دون الثاني؛ فإنّ

الاستعمال فيه حقيقة؛ لأنَّ التثنية والجمع في قوَّة تكرير المفرد، فلا مانع من قوله: «جئني بعينين» وإرادة الذهب والفضة منه؛ فإنَّه في قوَّة أن يقال: جئني بعين وعين، ويراد من العين الأولى الذهب ومن العين الثانية الفضة، ولكن إثبات أنَّ الهيئتين فيهما وضعت لمطلق التثنية والتكرار غير ممكن، بل التبادر يشهد بخلاف ذلك، ويتبادر من التثنية والجمع تكرار ما أُريد من المادة، بل يمكن إثبات ذلك بأنَّ الهيئتين عارضة على المادة، فتدلُّ على تكرار ما أُريد منها؛ فكلُّ ما أُريد من المادة يتكرَّر بواسطة الهيئتين، لا أنَّه في قوَّة تكرار اللفظ مطلقاً. وإرادة كلِّ من المعاني من كلِّ منه، وحينئذٍ إرادة إخطار المعنيين المختلفين من لفظة التثنية وإرادة المعاني المختلفة من لفظة الجمع مستلزمة للمجاز في الهيئتين لا المادة إلا أن يراد من المادة عنوان آخر قابل للتكرار «مثل المسمَّى بكذا»، مثلاً، وحينئذٍ يكون المجاز في المادة لا الهيئتين.

فتحصَّل أنَّ استعمال اللفظ في أكثر من المعنى الواحد جائز وحقيقي؛ وما ذكرناه في التثنية والجمع وبيننا على المجاز فيها خارج عن محلِّ البحث فإنَّه فيها لم يستعمل اللفظ في أكثر من معناه كما لا يخفي، بل التفصيل بين المفرد وغيره ليس تفصيلاً في محلِّ النزاع؛ فإنَّه لم يستعمل التثنية والجمع في أكثر من معناه على جميع المباني المذكورة فيهما. خاتمة: أرى أن أزيِّن كلامي بعبارات شيخ والذي في بعض ما وجدته بخطه نقلاً عنه (رحمهما الله) فإنَّه أتى في المقام بما لا مزيد عليه من حُسْن الكلام والكلام الحَسَن، وقد أشرت إلى شطر منه سابقاً.

قال ^١: «لَمَّا قَادَنِي النَّظَرُ الصَّائِبَ وَالْفِكْرَ الْحَرَّ - الَّذِي لَا تَشْغَلُهُ الْخَطَايَا الْوَاهِنَةُ عَنِ الْحَقَائِقِ الرَّاهِنَةِ - إِلَى جَوَازِ إِرَادَةِ أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى مِنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ، عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَى عِدَّةٍ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ الْعِلْمِ وَرُعَمَائِهِ، قَابِلْنِي بِالْقَبُولِ عِدَّةٍ مِنْ أَعْلَامِهِمْ. أَكْتَفِي بِذِكْرِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ؛ لِأَنَّهُ كَمَا قِيلَ: «أَلْفٌ وَيُدْعَى وَاحِدًا» أَعْنِي وَاحِدَ الدَّهْرِ وَفَرِيدَهُ، وَعَلَامَةُ الزَّمَانِ وَمُفِيدَهُ، صَاحِبِي الْحَاجِّ الشَّيْخِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الْحَاثِرِيِّ بِوَأْهِ اللَّهِ فِي الْجَنَانِ فِي خَيْرٍ مُسْتَقَرٍّ كَمَا حَلَّى عَاطِلَ جَيْدِ الْعِلْمِ بِغَالِي الدَّرَرِ؛ فَإِنَّهُ ذَهَبَ إِلَى مَا ذَهَبَتْ إِلَيْهِ بَعْدَ طَوْلِ الْبَحْثِ فِي ذَلِكَ، بَلْ بَالِغٌ وَجَعَلَ

اللفظ ظاهراً في جميع المعاني المحتملة.

وبقي عدة منهم على الرأي القديم، فقلنا: ما الذي يصدكم عن القول بالجواز والمقتضي - وهو الوضع - موجود، والمانع مفقود؟ وقد علمتم وعلمنا أن بضاعة اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له أو توقّف الاستعمال على ترخيص الواضع ونحوهما ممّا لا يُنْفَق في سوق العلم اليوم.

قالوا: يمنعنا الاستحالة العقلية؛ لأنّ الاستعمال ليس مجرد جعل العلامة، بل له مقام شامخ لا يقبل التشريك، ومن حقّه التوحيد.
قلنا: عرّفونا بذلك المقام.

قالوا: الاستعمال فناء اللفظ في المعنى، ولذا يسري حسنه وقبحه إليه.
قلنا: هذا الفناء هو على سبيل الحلول والاتحاد، أو الاستحالة والانقلاب؟ ولعمركم العلم إنّ هذا الفناء وقول اللفظ: أنا المعنى أشدّ خفاءً من قول غلاة الصوفية: أنا الله.
والظاهر أن هذا مأخوذ من شطّح علماء المعقول، وجعلهم للشيء أنحاء من الوجود منها الوجود اللفظي ولذا قلت^١ في رسالة الوضع والاستعمال: إنّه أخذ من كتب المعقول، ووضع في غير موضعه من كتب الأصول. وأنتم جدّ بصير بأنّ هذا إن تمّ هناك، وسلم من الإيراد فهو في وادٍ ونحن في وادٍ.

وأما سرية القبح إلى اللفظ فهو في الخفاء كسابقه أو أشدّ خفاءً منه؛ إذ لا يعقل له قبح إلّا بما يرجع إلى نفسه من الغرابة والتعقيد ونحوهما، ولعلّ السبب في هذا الوهم ما يرى من قبح تكلم أرباب المروّات بالألفاظ الموضوعية للأشياء القبيحة وقبح التلفّظ بها عندهم، وليس ذلك إلّا لقبح إحضار تلك المعاني في ذهن المخاطب وكونه مخالفاً للآداب المرعية، فالقبح للتلفّظ لا لللفظ كما خلط عليهم، ولذا يتوسّلون إلى دفعه بذكر أحد لوازمه وأسبابه ليكون المخاطب يلتفت إليه بنفسه، وليسلم المتكلّم من قبح التلفّظ، فهو يفهمه شيئاً ليفهم شيئاً آخر، ويلتفت من نفسه إليه.

ولمّا سأله عن جمع المسواك، قال: ضدّ محاسنك، تراه ألقى إليه أحسن عبارة ليستقل

السّامع بنفسه إلى اللفظ الذي فيه غضاضة.

ولمّا أراد القرآن الكريم بيان أنّ الرّسل الكرام - على جميعهم ولا سيّما على خاتمهم السّلام - يشاركون سائر البشر في أحسن اللّوازم البشريّة، ولم يكن يناسب التصريح به منه تعالى ولا سيّما في حق الرّسل الكرام عبّر عنه بأكل الطّعام في قول جمع من المفسّرين، وترى للحاجة التي لا يقضيها غير صاحبها تعبيرات تُنيف على العشرة والعشرين، وجميعها لوازِم وكنايات، وعلى هذا فقس الحُسن، ولا تنسَ ما ذكرتُ أنّ الحُسن والقبح للتلفظ لا للفظ، وإلّا فاللفظ بنفسه لا يكون حسناً ولا قبيحاً إلّا إذا عاد لفظ الشّهد حلواً، والخَلّ حامضاً. ويكفي لإفهام هذا المتوهّم أنّ هذا القبح موجود بعينه في الإشارة باليد ونحوها، وربما يكون أقبح وأفحش، مع أنّ الإشارة عندهم من باب العلامة، لا الاستعمال. قالوا: إنّ الاستعمال رمي المعنى باللفظ.

قلنا: هذا أيضاً لا يقصر في الخفاء عمّا سبق، ولا ندري متى تحوّلت حروف «أباجاد» إلى قِسيّ ترمى بها جميع الموجودات من أسفل الأرضين إلى أعلى السماوات. ولمّا بيّن ذلك الأستاذ صاحب الكفاية في مجلس الدرس، قلت له: أترى أنّي إذا قلت لك: الحجرُ رميتك به؟ فقال: نعم، بالحمل الأولي، قلت: حاشا أن أتجاسر بذلك بجميع أنحاء الحمل، فأغرب الحاضرون ضحكاً.

قالوا: إنّ اللفظ في هذا الحال غير ملتفت إليه إلّا باللّحاظ الآلي كالناظر في المرأة، والملحوظ بالاستقلال هو المعنى، ومن المعلوم أنّ النظر الاستقلالي باللفظ إلى المعنى - بحيث يكون اللفظ فانياً ووجهاً له - لا يكون نظراً استقلالياً إلى معنى آخر ولهذا الوجه عبارات تهول أبا الهول المصري، وجميعها مبنيّ على فناء اللفظ، والذنب له فلا غفر الله له، فقد أوقع جمعاً كثيراً من أرباب الأفهام العالية في هذا الوهم. وأجمله في «الكفاية» وقال^١: «وبالجملة، لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين، وفانياً في الاثنين إلّا أن يكون اللاحظ أحول العينين»

قلنا: كلّ ذلك - أمكن أم لم يمكن - أجنبيّ عن الإفهام الذي وضعت لأجله الألفاظ.

فإرادة إفهام المعنيين تتحقق في النفس كما يتحقق فيها إفهام معنى واحد، فيجعل اللفظ بعلاقة الوضع مع القرينة متى احتاج إليها ذريعة إلى الإفهام. واللحاظ نعرفه في مواضعه ولا نعرف ما أتى به هنا، ولا الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي، فاللفظ آلة لإحضار معنيين مستقلين في ذهن السامع، إن شئت سمّيه لحاظاً، وإن شئت فاختر له أي لفظ شئت، ونحن لا ترهبنا الألفاظ إذ اسلمت لنا المعاني، والمستعمل ملتفت إلى المعاني إجمالاً كما أن الناظر في المرأة ملتفت إليها إجمالاً قطعاً، وإلا لم يكن يتكلم ذلك، ولا ينظر هذا.

نعم، الالتفات إجمالي لا تفصيلي، ولا بدع؛ فكثير من الأفعال الاختيارية تُنَاط بالالتفات الإجمالي. هذا النفس الذي به حياة الإنسان ولا بد له منه في أقصر زمان يقع بالالتفات الإجمالي. وإن شئت قلت: لا يلتفت إلى التفاته. وقاصدٌ بلدٍ بعيد ملتفت طوّل مسيره إجمالاً إلى مقصده، وإلا لم يقع منه السير وجمد في مكانه مع أن أكثر السير لا يقع بالتفات تفصيلي، بل التفاته التفصيلي متوجّه إلى أمورٍ أُخَر من ارتياد المنزل والحلّ والارتحال.

وأما قوله: «إلا أن يكون اللاحظ أجول العينين» فقد قلت في^١ الرسالة: يكفي أن لا يكون ذاعين واحدة، وإذا كان ذا عينين يستعمل العين في معنيين.

ثم إن الكناية قسطاً من شطح الاتحاد مع المعنى، وكونها نحو وجود له، فهل يحجر على الكاتب كما يحجر على اللفظ فلا يكتب؛ نظرت إلى عينين؛ ساطعة ودامعة أم ينزعون عنها لباس الهووية أو الفنائية على تعبير بعض محشّي الكفاية فيبقى علامة خالصة. وللبحث بعد مجال متسع، وأرى أن لا أمل القراء الكرام بأكثر من هذا، وأكتفي بما بيّنته في رسالة الوضع والاستعمال.

والذي دعاني إلى تجديد القول أن عالم العصر وعلامة الزمان، والعلم المشار إليه في العلّمين وغيرهما بالبنان، الراقى مدارج العلم أعلى المراقي، صاحبي الشيخ ضياء الدين العراقي - دام فضله - شرّفني بنقل مقالتي في كتاب «المقالات» فقال ما نصّه.

«ثم إن بعض أعظم العصر بالغ في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد،

واستشهد بأبيات وعبارات من القصص والحكايات على مدّعاء، وذلك ليس إلا من جهة خلط المبحث بجعله محطّة صورة وحدة لحاظ المتعدّدات، أو بجعله الاستعمال من باب العلامة، وإلا فمع تنقيح مركز البحث كيف يفُعل عن اجتماع نظرين في لحاظ واحد؟! وهذا حكومة بيني وبين المانعين، وأنا أقبلها وأرحّب بها؛ لأنّي لا أعني بالاستعمال سوا إفهام المخاطب، وأمّا ذلك المعنى المجهول فلا حيّاه الله ولا بيّاه، ولا أنعم به عيناً وإنّي أدعه لهم ولا يهمني أمره، فكلامه - دام فضله - حكومة صورة وحكم لي واقعاً، ولكن يبقى أمران: أولهما: أنّ كثيراً من الوجوه المذكورة لامتناع الاستعمال جارٍ في صورة جعل العلامة، نحو عدم صحّة الحكم على اللفظ في حال الاستعمال، أو أنّ المقصود هو المعنى، فلا يلتفت المستعمل إلى اللفظ ونحوها. وعليه يلزم أنّ يخرس المتكلّمون، ويمتنع منهم إفهام أغراضهم، يلتجئوا إلى الإشارات.

ثانيهما: أنّه لم يذكر وجهاً لما استشهدت به من الأبيات في الرسالة، فهل يؤوّلها إلى «المسمّى» ذلك التأويل الفاسد البارز؟ وبنت في الرسالة أنّ المسمّى لا يخطر ببال المستعمل أصلاً حتّى يستعمل فيه اللفظ. ثمّ إنّ لا يحسن إلا ما إذا كان للمسمّى دخل في الحكم، كقولك: «عبد الله أصدّق من عبد المسيح» لا في الموارد التي لا دخل له فيه كسائر ما استشهدت به من الأبيات، أو كما قال: من القصص والحكايات.

وقد التجأ العمّ العلامة - لما أعوزته الجبل - إلى التأويل في مثل «جاء الزيدان» والأمر فيه أهون من سائر الموارد؛ لتقارب المعنيين.

ولولا مسارعة الناظر إلى الإنكار، وعدم مساعدة المجال لبسط المقال، قلت: إنّ من باب الاستعمال في معنيين أو المعاني كلّ ثنائية وجمع، مثل «جاء الرجال» و «ذهب الرجال». وأيضاً تجد في كثير من تلك الأمثلة وأضعافها - ممّا لم أذكرها في الرسالة حذراً من الإطالة - ما لا يمكن فيه التأويل المذكور، فراجعها. وأكتفي هنا بشاهد واحد ممّا لم أذكره فيها وهو قول القائل فيمن يسمّى يونس: من بحر السريع؛ ولست للأقمار مستوحشاً لأنّ عندي قمري يونس.

فإن لفظ «الأقمار» يخدم معنى «يونس» اسماً، ولفظ «مستوحشاً» يخدم معناه فعلاً، ولا يعقل تأويل المسمّى بين الاسم والفعل، أو يعترف أن جميع ذلك من باب جعل العلامة لا من باب الاستعمال، وكلّ منصف يعلم أن الحال فيها كالحال في سائر المحاورات في جميع اللغات، فيكون كلّ كلام البشر من سلف منهم، ومن غُبر من باب ما سمّوه بجعل العلامة، ويبقى الاستعمال الذي توهموه كعقلاء مغرب لفظاً لا مصداق له.

وأختم الكلام بقولي: إنني إذا أردت اخبار زيد بذهاب عمرو، لا يمكنني إلا بطريق واحد وهو ما عرفتكم بها ستمها إعلاماً أو إفهاماً، أو جعلاً للعلامة، أو استعمالاً. فأين ما ذكره من القسمين؟

وأنا أُجَلّي ما قلت في صورة الاستفتاء مداعبةً، وأقول:

إنني حلفت أن أصلي على محمد وآله - صلى الله على محمد وآله - خمسين مرة على طريق الاستعمال بالمعنى الذي زعموه، وخمسين مرة على نحو جعل العلامة، ولم أتمكن إلا من قسم واحد، ولأجل الخلاص من البحث صليت ركعتين بعد ما قرأت الفاتحة والتوحيد مرتين، وأعقبتهما بالمعوذتين لعليّ أهتدي إلى القسمين، فلم أوفق لذلك. وأن عليّ بدنة إذا أخبرت زيدا بقيام عمرو على طريق الاستعمال، وعمراً بذهاب زيد على طريق جعل العلامة، وأخبرت كلاهما بذلك، ولا أدري أيهما كان استعمالاً؛ وأيهما كان غيره، فإن كان عند هؤلاء ما يسهّل عليّ الأمر، ويضع عن عاتقي ثقل كفارة الحلف، فعل ما جوراً إن شاء الله، وله مني الشكر، ومن الله الأجر» انتهى.

نقلنا هذا الكلام بطوله؛ لأنه كلام فوق الإجابة وإن لا يخلو بعض ما أفاده من النظر ولا سيما ما ذكره من أن التثنية والجمع بجميع موارد هما من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وما ذكره من أن الاستعمال مجرد جعل العلامة.

ويظهر وجه النظر ممّا بيّناه سابقاً إلا أن بيانه في إثبات جواز الاستعمال - من وجود المقتضي - وهو الوضع - وعدم المانع - وبيانه في الموانع المتوهمه ورفعها بيان متين جداً موافق لما اخترناه وإن كان مختارنا في معنى الاستعمال وسطاً بين الفناء ومجرد جعل العلامة وهو إيجاد ما هو بمنزلة المعنى بحسب الوضع لإفهام المعنى، وقد مرّ أن هذا المعنى

أيضاً لا ينافي جواز الاستعمال في أكثر من معنى واحد، بل قول الفناء أيضاً لا ينافيه، وقد سبق في بعض ما ذكرناه ما يظهر منه وجه عدم المنافاة. والحمد لله رب العالمين.

في عدم لزوم الوضع في المركبات والمجازات

وهنا بحثان ذكرهما صاحب الكفاية^١:

الأول^١: أنه بعد وضع المفردات من الألفاظ موادّها وهيئاتها - الذي يشهد تبادر المعاني المفردة من ألفاظها على ذلك - لا نحتاج إلى وضع المركبات، ويصير وضعها لغواً محضاً.
الثاني^٢: أنه لا نحتاج إلى الوضع في المجازات، وصحة الاستعمال في موارد العلائق المذكورة ليست من باب الوضع، بل كل استعمال في المعنى غير الحقيقي - الذي استحسنته طباع أهل العرف والمحاورة - صحيح ومجاز، وفيما أفاده^٣ في «الكفاية» لذلك كفاية.

في علائم الحقيقة والمجاز

أول علامة في هذا الباب تنصيب أهل اللغة. ولكن صاحب الكفاية^٤ لم يتعرّض لذلك، ولعل وجه توهم أن قول اللغوي ليس بحجة ما لم يحصل منه الاطمئنان بالوضع. ولكن هذا التوهم فاسد؛ فإن المراد من تنصيب أهل اللغة ليس تنصيب اللغوي حتّى يقال: إنه يعرفه أهل الخبرة للأوضاع الحقيقية، بل هو أهل الخبرة لموارد الاستعمالات، أو عدم جواز قبول شاهد واحد خصوصاً إذا كان فاسقاً أو غير ذلك من الاعتراضات المذكورة في محلّها، بل المراد من ذلك أن أول طريق طبيعي لفهم معاني اللغات بيان أهل المحاورة يعني إذا أراد أحدٌ تحصيل العلم باللغات ومعانيها فأول طريق طبيعي لذلك، السؤال عن أهل تلك اللغة وتنصيبهم بل سيجيء أن سائر علائم الحقائق راجعة إلى هذه العلامة ولذا لا بدّ من التّعرّض لها أولاً في هذا المقام.

ثم إن ما عدّ علامةً لتشخيص المعاني الحقيقية عن غيرها ثلاثة: التبادر، وعدم صحة

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٩.

السلب - أي صحة الحمل - والاطراد.

والمراد من التبادر خطور المعنى بمجرد سماع اللفظ، فإذا تبادر معنى من جهة إطلاق لفظ، فهذا علامة أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى.

والمراد من عدم صحة السلب وصحة الحمل عدم صحة سلب اللفظ بماله من المعنى عن ذلك المعنى، وصحة الحمل كذلك عليه، فإذا صحّ حمل لفظ كذلك على معنى لم يصحّ سلبه كذلك عنه، فهذا علامة أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى.

ولا يخفى أن صحة الحمل بالحمل الشائع علامة لكون المعنى فرداً للمعنى الحقيقي كما أن صحة الحمل بالحمل الأولي الذاتي علامة لكون المعنى نفس المعنى الحقيقي.

والمراد من الاطراد صحة استعمال اللفظ بلا عناية في المعنى، فإذا استعمل اللفظ في المعنى من دون أية عناية، فهذا علامة أن ذلك اللفظ موضوع لذلك المعنى.

إذا عرفت ذلك فاعرف أن الوضع لا يكون عبئاً للتبادر، وإلا لكان المعنى منسباً إلى ذهن الجاهل باللغة أيضاً، ولزم أيضاً معرفة جميع الناس لجميع اللغات. وهذا أمر واضح فساد، بل التبادر معلول للعلم بالوضع، فلا يصير علامة للوضع لكي يلزم من العلم به العلم بالوضع إلا أن يكون تبادر المعنى عند العالم بالوضع علامة للوضع عند الجاهل به، أو أن يكون تبادر المعنى تفصيلاً عند العالم بالوضع - علماً ارتكازياً - علامة للوضع عند نفسه، وإلا لزم الدور كما لا يخفى.

وهكذا الكلام في علامية صحة الحمل والاطراد، فلا بدّ في دفع الدور من أحد الجوابين المذكورين. هذا في كيفية علامية التبادر وصحة الحمل والاطراد، ولا بدّ لمعرفة سائر الخصوصيات المربوطة بها من تفصيل كلّ واحد منها مستقلاً:

الأول التبادر؛ فإنّ تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه إلى الذهن من حاقّ اللفظ وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه وكاشف كونه موضوعاً له وتقييد ذلك بكون التبادر مستنداً إلى حاقّ اللفظ من جهة أنّه قد ينسب المعنى إلى الذهن بواسطة القرائن الحالية والمقالية، أو من جهة اشتهار استعمال اللفظ في ذلك المعنى وغلبته فيه، أو من جهة كون ذلك المعنى منصرفاً إليه اللفظ، ومعلوم أن التبادر بهذه الأنحاء لا يكون كاشفاً عن الوضع كما هو ظاهر. بل لا بدّ من

كونه مستنداً إلى نفس اللفظ حتّى يكون كاشفاً عنه.

هذا، وهل يكون علامة المجاز. عدم التبادر، أو تبادر الغير؟ الظاهر أنّ الصحيح هو الأول؛ فإنّه يصدق على كلّ واحد من معاني اللفظ المشترك أنّه تبادر غيره من اللفظ، فكيف يمكن أن يكون تبادر الغير علامة المجاز والحال هذه؟! بل الظاهر في سائر الألفاظ أيضاً أنّ كون اللفظ مجازاً في معنى من جهة عدم تبادر ذلك المعنى من ذلك اللفظ، لا تبادر غيره وإن ذكرنا سابقاً أنّ المجاز المصطلح لا يكون إلّا بتجاوز اللفظ عن معناه الحقيقي، واستعماله في غير ذلك.

وهاهنا مناقشات لعلاميّة التبادر للوضع:

الأولى: كيف يكون التبادر كاشفاً عن الوضع والحال أنّه يتبادر المعنى من اللفظ الذي صرّح الواضع بعدم وضعه له.

والجواب عن ذلك أنّ الكلام في علاميّة التبادر في غير موارد هذه الاحتمالات، ومعلوم أنّ هذا المثال مجرد فرض غير واقع في باب اللغات المتداولة. الثانية: أنّ التبادر لا يكون كاشفاً عن الوضع ولا يكون علّة له ولا جزء علّة له؛ فإنّ المعنى ينسب إلى ذهن العالم بالوضع ولو لم يكن وضع أبداً كما مرّ، فالتبادر يكون كاشفاً إنّما عن العلم بالوضع لا الوضع نفسه. نعم، تبادر المعنى تفصيلاً عند المستعلم نفسه من اللفظ بما له من المعنى المرتكز يكون كاشفاً عن الوضع؛ فإنّ المستعلم يكشف ذلك ولو كان جاهلاً مركّباً، ولكنّ الذي هو المتداول في كشف معاني اللغات للجاهل بها هو تبادر المعنى عند العالم بها، وذكرنا أنّه لا يكشف عن الوضع بل يكشف عن كون من تبادر إلى ذهنه المعنى عالماً بالوضع، والعلم بالوضع لا يدور مدار الوضع كما لا يخفى.

ولكنّ الجواب عن هذه المناقشة واضح؛ لأنّ غاية ما ذكر فيها جريان احتمال عدم الوضع، وأنّ تبادر المعنى إلى ذهن العالم به لا يكشف إلّا عن العلم به، ولكن يمكن دفع هذا الاحتمال بزيادة الاستقراء، فإذا تبادر المعنى إلى ذهن كلّ من يسمع هذا اللفظ من العالمين بالوضع، ينسب باب هذا الاحتمال لا محالة، وهذا بعينه موجود فيما ذكرنا من أنّه أوّل طريق طبيعي لفهم معاني اللغات وهو تنصيب أهل تلك اللغة، فإذا أخبر واحد من أهل اللغة بأنّ

المعنى الفلاني موضوع له اللَّفْظُ الفلانيُّ واحتمل اشتباهه، فهذا الإخبار والتنصيص لا يكشف عن الوضع إلّا بعد سدّ باب هذا الاحتمال، وسيحصل ذلك بتعدد المخبرين وتنصيبهم.

الثالثة: أن التبادر لا يكون كاشفاً عن الوضع إلّا إذا كان مستنداً إلى حاقّ اللَّفْظ، ولا يحرز ذلك غالباً، فيصير علامة التبادر قليلة الجدوى. نعم، إحراز عدم الاعتماد على القرائن سهل لكن يحتمل أن يكون انسباق المعنى إلى الذّهن من جهة اشتهاار استعمال اللَّفْظ في ذلك المعنى، أو كونه منصرفاً إليه اللَّفْظ.

ويظهر من مطاوي إفادات شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله ما يجاب عن ذلك بأننا وإن احتملنا ذلك ولكن يدفع ذلك بأصالة عدم القرينة فيكشف الوضع تعبدّاً؛ فإنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات.

ولكن هذا الجواب محلّ مناقشة وإشكال؛ فإنّ أصالة عدم القرينة أصل عقلائي من جهة بناء العقل على ذلك، والظاهر عدم إحراز بناء العقل في إجراء ذلك الأصل إلّا في موارد تعيين مرادات المتكلّمين من الألفاظ المعلوم ظاهرها، لا في موارد تعيين ظواهر الألفاظ فالقدر المتيقّن من بناء العقل من إجراء ذلك الأصل في خصوص الكبرى لا الصّغرى.

نعم، يمكن الجواب عن المناقشة بأن احتمال اشتهاار الاستعمال، أو انصراف اللَّفْظ وإن كان موجوداً في بعض الموارد إلّا أنّ تلك الموارد نادرة، وفي غالب الموارد لا يحتمل ذلك، فلا يصير علامة التبادر قليلة الجدوى كما لا يخفى.

الرابعة: أنّه غاية ما يكون التبادر علامة له هو المعنى الموضوع له في الجملة، وأمّا سعة المعنى وضيقه فلا؛ فإنّ من أوضح مصاديق الألفاظ لفظ الماء والحال أنّ معناه سعة وضيقاً غير معلوم، فلا يعلم أنّه هل يصدق الماء على الماء المخلوط بالتراب؛ مقدار معتدّ به أم لا؟ فيصير علامة التبادر قليلة الجدوى.

والجواب: أنّ ذلك مسلّم، ونتيجته الأخذ بالقدر المتيقّن، ويصير غيره مشكوكاً فيه لا بدّ فيه من الرجوع إلى غير تلك العلامة، ومع فقد العلامة يرجع إلى الأصول المقرّرة لها، ولكن

لا يلزم من ذلك قلة الجدوى لعلامة التبادر؛ لكونه مُجدياً في تشخيص المقدار المتيقّن.
الثاني: عدم صحة سلب المعنى المرتكز من اللفظ عند المستعلم، أو عند العالم بالوضع
عن المعنى وهو علامة الحقيقة كما أن صحة سلب ذلك عنه علامة المجاز. وقد يعبر عن
عدم صحة السلب بصحة الحمل، وعن صحة السلب بعدم صحة الحمل أيضاً.

وليعلم أن المراد من ذلك إنما يكون في موارد الشبهات المفهومية - بمعنى التردد في
نفس الموضوع له اللفظ - لا الشبهات المصادقية بمعنى التردد في صدق المعنى
- الموضوع له المعلوم بحدوده - على ذلك، مثلاً إذا لم نعلم سعة دائرة الموضوع له في لفظ
الماء وضيقة بحيث لم نعلم صدقه مفهوماً على الماء المخلوط بالمقدار الفلاني من التراب،
فهنا صحة الحمل وعدمها أمانة للوضع وعدمه لكن إذا علمنا تضيق دائرة الموضوع له في
ذلك بحيث لم يشمل المثال لكن لا نعلم هل خلط الماء بذلك المقدار من التراب حتى
لا يصدق عليه الماء أم لا حتى يصدق عليه؟ فصحة الحمل وعدمها حينئذٍ غير مرتبطان
بالمعنى الموضوع له.

وكيف كان، فما يظهر من المتقدمين أمانة ذلك في موارد التردد في سعة المعنى
وضيقة. وبعبارة أخرى صحة الحمل وعدمها بالشائع أمانة عندهم. ولكن
المتأخرين - ومنهم^١ صاحب الكفاية^٢ - عتَمُوا ذلك في موارد الحمل الأولي الذاتي أيضاً
التي يكون التردد فيها في نفس المعنى لا في فرد المعنى.

والصحيح ما ذهب إليه المتأخرون؛ فإن صحة حمل المعنى المرتكز من اللفظ على معنى
بالحمل الأولي الذاتي علامة لوضع اللفظ لنفس ذلك المعنى، وبالحمل الشائع علامة لوضع
اللفظ لما يصدق عليه ذلك المعنى، كما أن صحة السلب على النحو الأول علامة لعدم الوضع
على ذلك النحو، وعلى النحو الثاني علامة لذلك على ذلك النحو.

ولكن ينبغي أن يعلم أنه عبّر صاحب الكفاية^٣ عن ذلك بهذا التعبير: «صحة سلب اللفظ
بما له من المعنى» ويظهر من هذه العبارة أن المحمول والمسلوب هو اللفظ لكن لا عارياً
ومجرداً بل بما له من المعنى. ولكن هذا إنما يصح على مسلكه الذي أسلفنا بيانه وهو أن

الاستعمال إفاء اللفظ في المعنى، واللفظ وجود تنزيلي للمعنى، وحيث إن هذا غير صحيح في نظر الجميع عبّرنا عن ذلك بصحة حمل المعنى المرتكز من اللفظ وصحة سلبه. والمناقشات الواردة في التبادر يمكن أن تجي هنا، والجواب عنها هو الجواب عنها هناك.

الثالث: الاطراد وهو علامة الحقيقة كما أن عدمه علامة المجاز.

وما يظهر^١ من عبارة الكفاية أن الاطراد عبارة عن شيوع الاستعمال بمناط، بمعنى أنه كلما كان ذلك المناط موجوداً، كان الاستعمال صحيحاً، فإذا صحّ الاستعمال بمناط في جميع موارد ذلك المناط، فهذا علامة لكون اللفظ حقيقة في تلك الموارد، ومعنى عدم الاطراد عدم صحة الاستعمال كذلك، وهذا علامة كون اللفظ مجازاً في تلك الموارد.

ثم أشكل^٢ على ذلك بأنه إذا كان صحة الاستعمال بمناط في جميع موارد ذلك المناط علامة الحقيقة، وأن اللفظ وضع لموارد ذلك المناط، ففي جميع موارد المجازات يلزم ذلك أيضاً؛ فإن الاستعمال صحيح مطرد في جميع موارد وجود تلك العلاقة الموجودة بين المعنى المجازي والحقيقي. نعم، في موارد وجود نوع العلاقة لا يكون الاستعمال مطرداً لكن الاستعمال في موارد وجود صنف العلاقة مطرد.

ثم ذكر^٣ أنه إذا قيل في جواب ذلك: إن الاطراد إنما يكون علامة الحقيقة إذا كان بنحو الحقيقة كما أن عدمه إنما يكون علامة المجاز إذا كان بنحو المجاز، فهذا دور واضح؛ هذا محصل كلامه.

ولكن يمكن أن يقال في بيان ذلك: إنه إذا كان الاستعمال صحيحاً بلا عناية في جميع موارد وجود المناط، فهذا علامة الحقيقة، بمعنى أن اللفظ وضع لذلك المناط كما أنه إذا لم يكن الاستعمال صحيحاً بلا عناية في جميع موارد وجود المناط، فهذا علامة المجاز، وأن ذلك المناط لم يكن موضوعاً له اللفظ.

والفرق بين هذا القول وما أفاده صاحب الكفاية^٤ أنه على هذا القول نفس المناط - الذي صحّ استعمال اللفظ في جميع موارد وجوده - موضوع له اللفظ بخلاف المناط الذي لا يصحّ استعماله في جميع موارد؛ فإنه يستكشف أن هذا المناط لا يكون موضوعاً له اللفظ. وأما

على ما يظهر من عبارة الكفاية فالمناط لا يكون مستعملاً فيه اللفظ حتى يقال: إن اللفظ وضع لذلك المناط، بل إنما يكون تصحيحاً للاستعمال كما يظهر من إشكاله بالمجازات.

وكيف كان، فنكتفي في توضيح البحث وبيان ذلك بذكر مثالين:

الأول: لو شُكَّ في أخذ العلو والاستعلاء في معنى الأمر، فراجعنا الوجدان ورأينا صحة استعمال لفظ «الأمر» في جميع موارد صدوره عن العالي ولو لم يكن مستعملاً بلا عناية، وعدم صحة استعماله في موارد صدوره عن المستعلي إن لم يكن عالياً إلا مع العناية، فهذا أمانة أن الأمر موضوع للطلب الصادر من العالي، وعدم دخل الاستعلاء في ذلك أبداً، ولذا استعمال الأمر في الطلب بالنحو الأول حقيقة، وبالنحو الثاني مجاز.

القاني: لو شُكَّ في معنى «العلامة» وأنها هل وضعت لمطلق ما يستعمل به، أو وضعت لبعض موارد ذلك، فرأينا صحة استعمال ذلك في موارد العلام المنصوبة بلا عناية وهكذا في بعض موارد العلامات ولكن لا يصح استعماله كذلك في الإخبار الذي يستعمل به مثل أن يخبر أحد بطريق مثلاً، فيعلم أن «العلامة» غير موضوعة لمطلق ما يستعمل به. وهذا ظاهر، فالصحيح ما ذكره القدماء من كون الأطراد علامة للحقيقة كما أن عدمه علامة للمجاز.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

تعارض الاحوال

العوارض الطارئة على الكلام مختلفة، مثل: الحقيقة، والمجاز، والاشتراك، والنقل، والإضمار، والتخصيص، والتقييد وغير ذلك، فإن علم ذلك، وإلا فقد ذكرنا في موارد التعارض ترجيحات استحسانية عقلية لا تفيد أكثر من الظن وإثبات اللغة بالترجيح والظن الحاصل من ذلك حجته غير معلومة. نعم، ذكر في موارد دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز أصلاً عقلياً وهو أصالة الحقيقة. وهذا على فرض وجوده مرجح من جهة بناء العقلاء على ذلك وعدم ردع الشارع عنه لكن بناء العقلاء إنما ثبت على اتباع الظهور لا على إثبات الظهور.

هذا، وليعلم أنه يرى في الكلمات موارد لاستعمال هذه الاستحسانات مثل أن يعلم أن

الأمر حقيقة في الوجوب لكن لا يعلم وضعه للنّـدب أيضاً، فإذا وجد استعماله في النّـدب، فبحكم أنّ المجاز خير من الاشتراك يحكم بكونه مجازاً في النّـدب، فإذا وجد أمر غير ذلك ولا يعلم أنّه أريد منه النّـدب أو الوجوب، فيقال: إنّ الأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في النّـدب؛ لأنّ المجاز خير من الاشتراك، فالأمر ظاهر في الوجوب، فبحكم أصالة الظهور يحكم بأنّ المتكلّم أراد الوجوب، أو إذا وجد أمر، ويحتمل إرادة الوجوب منه لأنّه لم يعلم ظهور لفظ الأمر في الوجوب فقط، أو في النّـدب أيضاً لكنّه يعلم أنّه إذا كان لفظ الأمر ظاهراً في الوجوب فقد أراد المتكلّم ذلك، فبحكم أنّ المجاز خير من الاشتراك فالأمر ظاهر في الوجوب، فالمتكلّم أراد ذلك.

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا تجري تلك الاستحسانات في شيء من الموارد، لعدم حجّة الظنّ الحاصل منه إن حصل، وعدم جواز إثبات اللّغة بالترجيح.

نعم، هنا مواردٌ أخرى استعملت تلك الاستحسانات فيها، وذلك كما إذا علم إجمالاً بوجود خلل في أحد الظهورين بعد الفراغ عن إثبات الظهور لهما ودار الأمر بين ارتكاب خلاف أحد الظاهرين. وحينئذ يُرى استعمال تلك الاستحسانات.

مثل دوران الأمر بين التّخصيص والتقييد في المثالين: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفاسق» ذكروا أنّ التّخصيص أولى من التقييد؛ لشيوع التّخصيص بمكانٍ ذكر: «ما من عامٍ إلّا وقد خصّ».

ومثل دوران الأمر بين النّسخ والتّخصيص في مورد الخاصّ المتأخّر عن العامّ بعد زمان العمل بالعامّ أو في مورد الخاصّ المتقدّم على العامّ ذكروا أنّ التّخصيص أولى من النّسخ؛ لذلك.

ومثل دوران الأمر بين الاستخدام والتّخصيص في مورد رجوع الضّمير إلى بعض أفراد العامّ ذكروا أنّ التّخصيص أولى من الاستخدام؛ لذلك، ففي هذه الموارد - التي يقع البحث عن تقديم أحد الظاهرين على الآخر بعد إثبات الظهور لكليهما - إن حصلت من تلك الاستحسانات أظهرية لأحد الظهورين، فيقدّم الأظهر على الظاهر، وإلّا ففي هذه الموارد أيضاً الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً. وللكلام في ذلك محلّ آخر.

الحقيقة الشرعية

ولابدّ في تحرير محلّ النزاع، وبيان الحقّ في المقام من بيان أمور:

الأول: أنّ هذا البحث لا يرتبط بما ذكر سابقاً من البحث في أنّ واضح اللغات هل هو الحكيم تعالى أم غيره؟ كما لا يخفى؛ فإنّ ما يبحث عنه في هذا المبحث هو أنّه هل للشارع بما هو شارع في الاصطلاحات الشرعية ألفاظ خاصّة أم لا بل يكون جارياً على وفق قانون اللغة كما في سائر الاصطلاحات؟ فإنّه قد يكون لأهل فنّ ألفاظ خاصّة موضوعة للمعاني المربوطة بذلك الفنّ.

الثاني: لافرق في جريان ثمرة محلّ النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية بين أن يدعى الوضع من جهة كثرة الاستعمال، أو من جهة إنشاء الوضع تصرّحاً أو بواسطة الاستعمال كما لا يخفى.

الثالث: أنّ محلّ النزاع إنّما يكون في الألفاظ الصادرة من النبي ﷺ الذي هو الشارع والمخترع، وإلا فلا شبهة في أنّ الألفاظ الصادرة من التابعين والأئمّة المعصومين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - استعملت في تلك المعاني، وكانت حقيقة في ذلك عندهم.

الرابع: أنّ محلّ النزاع ينبغي أن يكون في ألفاظ العبادات بالمعنى الأخصّ، وإلا فالألفاظ المعاملات تستعمل في زماننا هذا أيضاً في معانيها اللغوية وهكذا في غير موارد ألفاظ العبادات بالمعنى الأخصّ من العبادات.

الخامس: أنّ النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه إنّما يتصوّر إذا لم تكن الألفاظ موضوعة للمعاني في الشرائع السابقة، وإلا فلا يكون لذلك النزاع مجال. نعم، ثمرة النزاع تترتب على ذلك بطريق أولى؛ فإنّه على ذلك لا يحتاج إلى إثبات تأخر الاستعمال عن الوضع، بل لابدّ من الحمل على المعاني الشرعية بشرط سيّجني هذا في ناحية كبرى المسألة.

وأما الصغرى فلا ينبغي الشكّ في أنّ نفس المعاني الشرعية مثل الصلاة والحجّ وغير ذلك كانت في الشرائع السابقة ولو بجامعها لا بتشخصاتها الفردية المتداولة عندنا؛ فإنّ الآيات

القرآنيّة شاهدة على ذلك. نعم، يقع الكلام في الألفاظ المستعملة في هذه المعاني قبل شرعنا، وأنّه هل كانت عين هذه الألفاظ الواقعة في شرعنا أم كانت غير تلك وهذه الألفاظ من المستحدثات؟

أمّا في لسان غير العرب فلا كلام لنا.

وأمّا في لسانهم - فإنّهم كانوا متديّنين، أو كانت هذه الألفاظ محلّاً للابتلاء بالنسبة إليهم من جهة معاشرتهم مع المتديّنين - فعلى القول بأنّه كان غير هذه الألفاظ متداولاً عندهم يتحصّل نحو ركافة من أنّ النّبّي بشارعيّته قد عيّن غير ما هو المتداول بين العرب بالمعاني السابقة، وهذا ممّا لا يمكن المساعدة عليه. وينبغي أن يقال: إنّ نفس هذه الألفاظ موضوعة لهذه المعاني قبل شرعنا أيضاً.

السادس: أنّه على القول بالحقيقة الشرعيّة فالموضوع له لهذه الألفاظ المعاني الكلّيّة مثل أسماء الأجناس، لا أنّها وضعت بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فإذا ادّعي تبادر هذه المعاني من هذه الألفاظ، لا يرد عليه أنّ أياً من المعاني الخارجيّة يتبادر من ذلك مثل أنّه هل صلاة القصر يتبادر أم التمام؟ وغير ذلك من المثال.

السابع: ذكروا في ثمرة محلّ البحث أنّه إذا شك في معنى لفظ من هذه الألفاظ الصادرة من النّبّي ﷺ، وأنّه هل استعمل في المعنى اللّغوي أم استعمل في المعنى الشرعيّ؟ فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعيّة يحمل على الثّاني، وإلا فعلى الأوّل.

ولكن هذا بإطلاقه لا يستقيم. بل لابدّ من تقييده بقيدين:

أحدهما: أنّ الثمرة على القول بالحقيقة الشرعيّة إنّما تترتب إذا كانت المعاني اللّغويّة مهجورة أم كان اللفظ منصرفاً إلى المعنى الشرعيّ من جهة اشتهار الاستعمال. وإلا فلا فرق بين ثبوت ذلك وعدمه، وأنّه لابدّ من الحمل على المعنى اللّغوي.

نعم، إذا رجّحنا المجاز المشهور على الحقيقة، فلا بأس من تقديم المعنى الشرعي على اللّغوي كما لا يخفى، لكنّ المعنى يحتاج إلى الإثبات؛ فإنّ فيه أقوالاً ثلاثة: رجحان جانب الحقيقة، وبالعكس، والإجمال.

ثانيهما: أنّ الثمرة إنّما تترتب إذا كان تاريخ الاستعمال معلوم التأخّر من تاريخ الوضع.

وإلا فلا بد من الحمل على المعنى اللغوي.

ومن هنا يظهر أنه لا ثمره لهذا البحث أبداً أو تكون ملحقاً بالعدم؛ فإن الألفاظ الواقعة في كلام النبي ﷺ الذي هو محل البحث معلومة المراد منها نوعاً. وأما عند الشك في إثبات هجر المعنى اللغوي، أو انصراف اللفظ إلى المعنى الشرعي مشكلاً، وإثبات تأخر الاستعمال عن الوضع أشكلاً فحينئذ لا بد من الحمل على المعنى اللغوي كانت الحقيقة الشرعية ثابتة أم لا. ثم إنه قد يدعى ثبوت الحقيقة الشرعية بدليل التبادر. ولكن لا يخفى ما في هذا الدليل؛ فإن أريد من ذلك، التبادر فعلاً، فهذا وإن كان صحيحاً إلا أنه أعم من ثبوت الحقيقة الشرعية. وإن أريد من ذلك، التبادر في زمان صدور الكلام، فيمكن منعه. نعم، التبادر إجمالاً في زمان النبي ﷺ الإشكال فيه. وهذا دليل إجمالاً على الوضع، ولكن لا يعلم أنه في أي زمان من عصره ﷺ؟ سواء كانت ناشئة من إنشاء الوضع إما بالتصريح، أو بالاستعمال، أو كانت ناشئة من كثرة الاستعمال مجازاً كما هو الظاهر؛ فإن إنشاء الوضع ليس من شؤون الشارع فحينئذ تاريخ الوضع غير معلوم لنا، فلا يظهر ثمره محل النزاع إلا إذا علم بتأخر تاريخ الاستعمال عن تاريخ الوضع، ولا يمكن إحراز ذلك بواسطة أصالة التأخر؛ فإنها ليست أصلاً برأسها إلا أن ينطبق عليها الاستصحاب، واستصحاب تأخر الاستعمال عن الوضع، أو عدم تقدمه بمقاد «كان» الناقصة غير جارٍ لعدم ثبوت اليقين السابق. واستصحاب عدم التقدم بمقاد «كان» التامة لا يثبت التأخر، مضافاً إلى وقوع المعارضة فيما إذا كان كلا التاريخين مجهولاً هذا إذا لم نقل بأن هذه المعاني ليست بالمعاني المستحدثة بهذه الألفاظ، بل كانت معاني قديمة لها، وإلا فإنه تظهر الثمرة على كل حال كما لا يخفى. نعم، لا بد من ثبوت النقل، أو الانصراف.

الصحيح والأعم

لا بد في ذلك من بيان أمور:

الأول: أن تصوير النزاع في ألفاظ العبادات على القول بالحقيقة الشرعية في شرعنا أو

قبل ذلك في الشرائع السابقة واضح؛ فإنه على هذا يقع الكلام في أن تلك الألفاظ وضعت في الشرع للمعاني الصحيحة أو وضعت للأعم منها ومن الفاسدة، ففي الحقيقة يدعى الظهور الثانوي في خصوص الصحيح أو الأعم بعد تمامية الظهور أولاً في المعاني الشرعية. وأما على القول بأن هذه الألفاظ قد استعملت في هذه المعاني مجازاً فإنه وإن لم تكن هذه المعاني مستمبات هذه الألفاظ إلا أنه يمكن تصوير النزاع على ذلك أيضاً؛ فإنه بعد أن علم إرادة المعاني الشرعية في كلام، فيمكن النزاع في أنه هل يكون بناء الشارع على إرادة الصحيح منها أو الأعم؟ ولكن معلوم أن هذا إنما يتصور بعد أن يثبت أن للشارع بناءً خاصاً، وإلا فلا يتم شيء من ذلك.

وأما على قول الباقلاني من أن الألفاظ استعملت في معانيها اللغوية، غاية الأمر أضيفت إليها أجزاء وقيود فحينئذٍ قد تدل القرينة على دخالة الأجزاء والقيود في العبادة وكانت بصدد بيان جميع ما له دخل في المطلوب، وقد لا تدل إلا على صرف دخالة الأجزاء و القيود فيها، ولم تكن بصدد بيان ذلك فعلى هذا يمكن تصوير النزاع بأنه هل القرينة قائمة على النحو الأول، أم هي قائمة على النحو الثاني؟ ومعلوم أن هذا غير النزاع المذكور في السابق ولا يثمر ثمرة ذلك.

الثاني: ذكرنا في بحث الحقيقة الشرعية عدم الجدوى بادعاء التبادر؛ فإنه لا يثبت التبادر من حاق اللفظ في عصر الشارع، وأما فيما نحن فيه يمكن إثبات الوضع على القول بالحقيقة الشرعية، أو تعلقي بناء الشارع على الاستعمال مجازاً فيما يدعى تبادر ذلك على القول بخلاف ذلك؛ فإن الظاهر بل المعلوم عادة كون ما يتبادر هو المستعمل فيه واستمرار ذلك خلفاً عن سلف، فإذا بنينا على ثبوت الحقيقة الشرعية وادعينا التبادر في الأعم من الصحيح والفاسد، يثبت وضع اللفظ على المعنى الشرعي الأعم منهما كما أنه إذا بنينا على عدم ثبوتها وادعينا التبادر في ذلك، يثبت كون بناء الشارع على الاستعمال مجازاً في ذلك وهكذا.

الثالث: أفاد صاحب الكفاية^١ أن وضع ألفاظ العبادات على كلا القولين عام

والموضوع له فيها أيضاً عام لا خاص.

بيان ذلك يحتاج إلى بيان أمر وهو أن الخصوصية المأخوذة في الموضوع له - على القول به - يمكن تصويرها بنحوين:

الأول: خصوصية الطبيعة بأول مرتبة من الخصوصية التي نسميها بالتشخص الذي هو مساوق للوجود، وبالعكس، وهذا هو الوجود السعي وصرف الوجود، ومعنى ذلك لحاظ تشخص الطبيعة صرفاً من دون لحاظ المميزات الفردية.

الثاني: خصوصية الطبيعة بمعنى لحاظ تشخصها مع ملاحظة المميزات الفردية التي هي عارضة للوجود، ومتأخرة عنه بحسب المرتبة.

إذا عرفت ذلك، فالوضع العام والموضوع له الخاص يتصور على ثلاثة أقسام: أحدها: تصور المعنى العام وجعله عنواناً مشيراً للخصوصيات، ووضع اللفظ لتلك الخصوصية بلا لحاظ انطباق المعنى العام على ذلك في الموضوع له مثل وقوع الصلح على أشياء متباينة، الملحوظ عنواناً مشيراً إلى تلك الأشياء من دون لحاظ ذلك العنوان في تلك الأشياء مثل أن يقال: صالحتك كل ما في الدار.

ثانيها: تصور المعنى العام وجعله مرآة للخاص، ووضع اللفظ للمرتبة الأولى من التشخص، ولكن بما أنه وجود ذلك المعنى العام.

ثالثها: تصور العام وجعله مرآة للخاص، ووضع اللفظ للخاص مقيداً بالعوارض المميزة للأفراد، ولكن بما أنه وجود ذلك المعنى العام هذا^١.

أفاد المرحوم النائيني رحمه الله عدم كون القسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لعدم دخالة المعنى العام في الوضع أبداً.

ولكن هذا غير وارد على ذلك؛ فإنه مجرد اصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

أفاد في هذا المقام أيضاً أن انقسام الوضع إلى الوضع العام والموضوع له الخاص، أو العام أو الوضع الخاص والموضوع له الخاص أجنبى عما نحن فيه وهو كون ألفاظ العبادات موضوعاً للصحيح من المعاني الشرعية، أو الأعم منه ومن الفاسد؛ فإن الأقسام المذكورة

إنما تتصوّر في الوضع التعيني حتى يلاحظ الواضع المعنى العام أو الخاص. وأمّا في الوضع التعيني فلا معنى لللاحظ المعنى حين الوضع أبداً، وما نحن فيه ليس له وضع تعيني لا بالتصريح؛ فإنه واضح، ولا بالتلويح في مقام الاستعمال؛ لأنّنا لن نتعلّق هذه الكيفية من الوضع فعلى القول بالوضع ينحصر بالوضع التعيني فلا معنى حينئذٍ للترّاع في أنّه هل وضعت ألفاظ العبادات لمعنى عامّ أو خاصّ كما لا يخفى؟

ولكن هذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ التعبير باللاحظ في مقام الوضع وإن كان منحصراً في الأوضاع التعينية ومختصاً بها إلا أنّ ملاك جميع الأقسام الثلاثة في الأوضاع التعينية أيضاً موجود؛ فإنه في منشأ ذلك وهو تكرّر الاستعمال وتكرّره، فإنّما أن يستعمل في المعنى العام بما هو وبلحاظ نفسه، فيصّبح اللفظ من جهة تكرّر الاستعمال وتكرّره موضوعاً لذلك المعنى العام، وحيث إنّ جميع الاستعمالات كان بلحاظ ذلك المعنى العام، فيصير الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له العام. وإنّما أن يستعمل في المعنى الخاص بما هو وبلحاظ نفسه، فبعد التكرّر والتكرّر تحصل التعدّيّة لذلك المعنى الخاص، وبما أنّ جميع الاستعمالات كان بلحاظ ذلك المعنى الخاص، فيصير الوضع من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص وأمّا أن يستعمل في المعنى الخاص لا بما هو وبلحاظ نفسه، بل باعتبار انطباق كلي عليه، ففي جميع موارد الاستعمال في الأفراد المختلفة لا يستعمل إلا بلحاظ أنّه فرد من ذلك الكلي، فإذا استعمل اللفظ كثيراً في الأفراد بهذا اللاحظ وصار معدّلاً لإخطار تلك الأفراد، فيصير الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص. وهذا واضح.

إنّما الكلام في صغرى هذه المسألة، وأنّه هل يكون الموضوع له في ألفاظ العبادات - على القولين - عاماً أو خاصّاً؟

ذكرنا أنّه أفاد^١ صاحب الكفاية^٢ أنّ الوضع في تلك الألفاظ كسائر أسامي الأجناس عامّ والموضوع له أيضاً عامّ. واستدلّ على ذلك باستلزام كون الموضوع له خاصّاً كون استعمال اللفظ في الجامع في مثل «الصلوة تنهى عن الفحشاء» و«الصوم جنة من النار»

مجازاً أو ممنوعاً، وكلّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولي النّهاية.

والحقّ كما أفاده ﷺ. بيان ذلك أنّ طريق استعمال معاني الألفاظ منحصر في التبادر، وعدم صحّة السلب، والاطراد، وحينئذٍ كما أنّ تبادر المعنى العام من اللفظ، وعدم صحّة سلب اللفظ بما له من المعنى العام عن ذلك المعنى العام، وصحّة الاستعمال في جميع موارد صدق ذلك بلا عناية يكون علامة كون اللفظ موضوعاً لذلك، وأنّه من قبيل أسامي الأجناس، كذلك فيما نحن فيه ما يتبادر من ألفاظ العبادات معنى عامّ قابل للصدق على كلّ واحد من أفراد العبادات وعلى المتعدّد من الأفراد، بل على مجموع الأفراد، غاية الأمر يحتاج تفهيم إرادة هذه الخصوصيّات إلى دوالٍ آخر غير ذلك اللفظ كما لا يخفى.

وهكذا لا يصحّ سلب اللفظ عن هذا المعنى العامّ، وفي جميع موارد صدق هذا المعنى يصحّ استعمال ذلك اللفظ سواء كان فرداً واحداً أو متعدّداً أو مجموع الأفراد، وهكذا نفس الجامع بلا عناية. وهذا علامة وضع اللفظ للمعنى العامّ، ولكن إذا كان موضوعاً للمعنى الخاصّ بأيّ نحو من النحويّن المذكورين، لكان استعماله في الجامع محتاجاً إلى العناية وفي جميع الأفراد على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي ممنوعاً بناءً على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو محتاجاً إلى العناية كما قويناه، والمعلوم لمن راجع المحاورات صحّة الاستعمال من دون لحاظ آية عناية. وهذا مراد صاحب الكفاية ﷺ. فتحصل أنّ ألفاظ العبادات كسائر أسامي الأجناس موضوعة لمعانٍ عامّة على القولين: الصحيح والأعمّي، وهذا هو الجامع بين أفراد تلك العبادات. ومن هنا يعلم أنّه لا بدّ على كلا القولين من وجود جامع في البين.

وتحصل أيضاً أنّ المستعمل فيه في هذه الألفاظ يكون مثل المستعمل فيه في سائر أسامي الأجناس نفس ذلك المعنى العامّ، والخصوصيّات الأخر - مثل الطّبيعة من حيث هي، أو صرف وجود تلك الطّبيعة، أو مجموع الأفراد، أو بعض الأفراد، والفرد الواحد من الطّبيعة معيّناً أو غير معيّن - لا تكون داخلة في المستعمل فيه ذلك اللفظ، بل يعلم ذلك من دوالٍ آخر، فتأمل جيّداً.

الرّابع: أنّ معنى الصّحّة عند العرف تماميّة الشّيء وكونه على ما ينبغي أن يكون عليه،

ومقابل ذلك معنى عدم الصّحة الذي يعبر عنه بالفساد في بعض الموارد مثل الأدوية والعقاقير، وبالعيب في بعضها مثل الحيوانات، وبالبطلان في العبادات فقط، ولكن معنى جميع هذه التعابير عدم كون الشيء على ما ينبغي أن يكون عليه كما ذكرنا، ويتفرّع على ذلك أمور:

الأوّل: أنّه علم ممّا ذكرناه في تعريف الصّحة وعدمها أنّ معنى كلّ منهما لا يكون إلّا واحداً، واختلاف التعابير لا يكون دليلاً على اختلاف المعاني، بل المعنى واحد وهو ما ذكرناه.

الثاني: أنّه تُعرّف الصّحة تارة بترتب الأثر، وأخرى بموافقة الشريعة وموافقة الأمر كما عن المتكلمين، وثالثة بإسقاط التدارك - وهو الإعادة أو القضاء - كما عن الفقهاء.

ولكن شيء من هذه التعاريف لا يكون معنى الصّحة، بل يكون تعريفاً بلازم ذلك؛ فإنّ الصّحة سابقة على ترتب الأثر وموافقة الأمر وإسقاط القضاء، ولازم الصّحة ذلك، على أنّه لا تكون الصّحة في جميع الموارد موافقة الأمر أو إسقاط التدارك، فيكون التعريف بالأخص.

نعم، إن أريد من ذلك، الإشارة إلى معنى الصّحة فلا بأس به إلّا أنّ الأولى تعريفها بما ذكرناه.

الثالث: أنّه قد انتدح ممّا ذكرناه أنّ تقابل الصّحة وعدمها يكون تقابل العدم والمسلّة، ولا يجتمعان ولا يفترقان في الموضوع القابل، ويجوز افتراقها في الموضوع غير القابل ولا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد كما لا يخفى وإن كان اختلاف التعابير يوهّم ذلك.

الرّابع: أنّه ظهر من معنى الصّحة وعدمها أنّهما يعرضان للطبيعة الموجودة، لا للطبيعة من حيث هي، فوجود الطبيعة متّصف تارة بالصّحة، وأخرى بعدمها، وأمّا نفس الطبيعة فغير قابلة للتّصاف بهما.

و بعبارة أخرى: إنّ وصف الصّحة أمر منتزع، ومنشأ انتزاعه الوجود الكائن على ما ينبغي أن يكون عليه، وهذا قضيّة ما مرّ في تعريف الصّحة من الكينونة على ما ينبغي أن يكون عليه.

وإذا أردت مزيد إيضاح لذلك، فراجع الوجدان وشاهد هل يمكن أن يتصور اتّصاف طبيعة الإنسان بالصّحة تارة، وبالمرض أخرى؟ كلاً؛ فإنّ الصّحة والمرض يعرضان لوجود تلك الطّبيعة كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر أنّه لا بدّ من طبيعة جامعة للوجودات الصّحيحة والوجودات غير الصّحيحة بحيث يمكن أن يقال: إنّ هذا الفرد صحيح تلك الطّبيعة، وذاك فاسدها. وهذا ظاهر.

الخامس: أنّه قد انتدح ممّا أسلفناه في التعريف أنّ الصّحة والفساد أمران إضافيّان؛ فإنّه يمكن أن يكون فرد كائناً على بعض ما ينبغي أن يكون عليه، وغير كائن كذلك بالنسبة إلى البعض الآخر فالفرس الفاقد لإحدى العينين، الواجد لسائر الأعضاء صحيح بالنسبة إلى تلك الأعضاء، ومعيّب بالنسبة إلى عينه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ لا بدّ من البحث في أنّ الصّحيحي هل يدّعي دخل وصف الصّحة من جميع الجهات في مسمّى العبادات، أم لا؟ بيان ذلك يحتاج إلى بيان أمر، وهو أنّ الأمور الدّاخلة في منشأ انتزاع وصف الصّحة في العبادات - وهو الوجود على النّحو المذكور - على قسمين:

قسم منها ما يمكن أخذه في متعلّق الأمر بالعبادة سواء كان من قبيل الأجزاء - وهو ما يتقوّم به ذات العبادة، ولذا يتعلّق به الأمر المتعلّق بالعبادة بحيث لا يصحّ سلب تعلّق الأمر بالعبادة عنه - أو كان من قبيل القيود وهو ما كان خارجاً عن العبادة ذاتاً وتقيّد العبادة به داخل فيها.

وقسم منها ما لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر سواء تعلّق به أمر آخر شرعاً مثل قصد القرية وقصد الوجه والتمييز على القول به، أو كان من المتداركات العقليّة مثل عدم تعلّق نهي بالعبادة، أو عدم الابتلاء بالمزاحم الأرجح؛ فإنّ العقل يحكم بعدم صلاحية العبادة للتقرّب بها إذا كانت كذلك، وهذا على المعروف، وإن لم نقل بشي من ذلك كما ذكرناه في محلّه.

وحينئذٍ يقع الكلام في أنّ من يدّعي دخل وصف الصّحة في مسمّى العبادات هل يدّعي

دخل ذلك من جميع الجهات - أعني المنتزعة من الوجود المشتمل على الأمور الممكنة الأخذ في متعلق الأمر وغيرها - فيها، أم يدعي دخل وصف الصحة من بعض الجهات - أعني المنتزعة من الوجود المشتمل على الأمور الممكنة الأخذ في ذلك فقط - فيها.

أفاد^١ المرحوم النائيني^٢ عدم إمكان أخذ وصف الصحة المنتزعة من الوجود المشتمل على الأمور غير الممكنة الأخذ في متعلق الأمر في مسمى العبادة، لا بتقريب أن وصف الصحة كذلك متأخر رتبة عن تلك الأمور لدخول ذلك في منشأ انتزاع ذلك الوصف، وتلك الأمور متأخرة رتبة عن الأمر، ولذا لا يمكن أخذها في متعلقه فوصف الصحة متأخر عن الأمر، فلا يمكن أخذها فيه؛ فإن غاية ما ينتج هذا التقريب عدم إمكان الأخذ في متعلق الأمر والكلام في الإمكان وعدمه في المسمى، بل بتقريب أنه لو كان وصف الصحة المنتزعة عن ذلك الوجود مأخوذاً في المسمى، فيلزم أحد المحذورين في ناحية متعلق الأمر بالطبيعة؛ المحال، أو قضية كاذبة؛ فإنه لو كان نفس المسمى متعلقاً للأمر، فهذا محال؛ للزوم أخذ وصف الصحة - المتأخرة رتبة عن الأمر - في متعلقه كما ذكرناه، وإن كان غير المسمى متعلقاً للأمر، فهذا يحتاج إلى تجريد وعناية، والمقطوع عدم وجود عناية ما في الخطابات المشتملة على متعلق التكليف بالعبادات، هذا.

وما أفاده متين إلا أنه لم يذكر ذلك في القسم الأول من الأمور، ولا بد أن نتكلم في ذلك؛ فإنه يمكن أن يقال: إن وصف الصحة المنتزعة عن الوجود المشتمل على الأمور الممكنة الأخذ في متعلق الأمر - لا يتصور إلا بعد وجود أمر متعلق بتلك الأمور، والفرد المشتمل على تلك الأمور لا يتصف بالصحة إلا بعد صدور ذلك الأمر، ففي الحقيقة منشأ انتزاع وصف الصحة مركب من وجود أمر متعلق بأجزاء وقيود، ووجود فرد مشتمل على تلك الأجزاء والقيود، فوصف الصحة متأخر عن الأمر تأخر المنتزع عن منشأ انتزاعه، فلزم من دخل وصف الصحة كذلك في المسمى أحد المحذورين المذكورين في سابقه؛ فإنه إن تعلق الأمر بنفس المسمى، يلزم دخل وصف الصحة في منشأ انتزاع نفسها، وإن تعلق بغيره، يحتاج إلى تجريد وعناية، والمقطوع خلافه، هذا.

ولكن يمكن تصحيح ذلك وتصوير دخل وصف الصحة كذلك في المسمى ببيان أن ما ينتزع عنه وصف الصحة هو الوجود المحصل للغرض من الأمر، والمترتبة عليه الفائدة المستدعية للأمر، وحينئذ ما يكون داخلاً في منشأ انتزاع وصف الصحة لا يكون إلا الغرض الموجب للأمر لانفس الأمر، بل على ذلك رتبة الأمر متأخرة عن وصف الصحة؛ فإنه يمكن أن يقال: إن المسمى بالصلاة - يعني المتصفة بوصف الصحة - يكون المركب من الأجزاء والمقيّد بقيود بحيث يكون معراجاً للمؤمن. وفي مقام تعلّق الأمر، المولى يتصور ذلك المسمى ويعلّق عليه التكليف، وهذا لا محذور فيه أصلاً. نعم، في مقام الإطاعة لابد من الجري على وفق المأمور به، فيحتاج إلى الأمر.

لكن أين هذا من التسمية؟ فإن دخل وصف الصحة في المسمى لا يتوقّف على وجود أمر حتى لا يمكن أخذها في متعلّقه.

ولكن قد يشكل ذلك بأنّه حيث إن وصف الصحة منتزع من الوجود الكائن على ما ينبغي أن يكون عليه، فإذا كان دخیلاً في المسمى، يلزم أن يكون وضع أسامي العبادات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وقد مرّ أن وضع هذه الأسامي كسائر أسامي الأجناس ليس إلا من قبيل الوضع العام والموضوع له العام.

وبعبارة أخرى: لو كان وضع هذه الأسامي عامّاً والموضوع له فيها أيضاً عامّاً، يلزم أن لا يكون مجال للنزاع في أن ألفاظ العبادات هل تكون موضوعاً للصحيحة منها، أو الأعم من الصحيحة والفسادة؟ فإن الموضوع القابل للصحة والفساد إلا الوجودات، والماهية الموضوع لها على الفرض غير قابلة لا للاتصاف بالصحة، ولا للاتصاف بالفساد، فلا بد أن يلتزم بكون الموضوع له نفس الوجودات، فيكون خاصّاً.

ولكن يمكن الذبّ عن هذا الإشكال بتقريب أن الألفاظ لم توضع إلا للماهية المطلقة، فيصير الموضوع له كالوضع عامّاً، ومع ذلك للنزاع المذكور مجال؛ فإنه يمكن أن يكون النزاع في أن هذه الألفاظ هل وضعت للماهية التي لو تحقّقت في الخارج لم تتحقّق إلا في ضمن الأفراد الصحيحة، أو أنّها وضعت للماهية الأشمل من ذلك، التي يمكن تحقّقها في الخارج في ضمن الفرد الفاسد أيضاً؟

نعم، يمكن أن يقال: لو كان اللفظ موضوعاً للماهية التي لو وجدت توجد في ضمن الفرد الصحيح، فيمكن أن يلتزم بدخل وصف الصحة - المنتزعة عن الوجود المشتمل على القيود المتأخرة عن الأمر، التي لا يمكن أخذها في متعلقه - فيما ينطبق عليه المسمى ولا يلزم منه المحال المذكور في السابق؛ فإنَّ المحال إنما يلزم لو كان المسمى نفس الوجود الصحيح المشتمل على القيد المذكور. وأمَّا على الفرض المسمى لا يكون إلا الماهية، غاية الأمر القابلة للانطباق على الصحيح بذلك المعنى، ويمكن في مقام تعلق الأمر تعلق الأمر بالماهية كذلك من دون محذور لزوم تقديم ما حقه التأخير.

ولكن هذا إنما يتم لو قلنا بتعلق الأمر بالماهية من حيث هي كما هو الصحيح فإنه على ذلك، المأخوذ في متعلق الأمر لا يكون متأخراً عن الأمر؛ فإنَّ المتأخر هو الوجود المشتمل على القيد المذكور، وهذا غير مأخوذ في متعلق الأمر.

وأما لو قلنا بأنَّ المطلوب في الأوامر وجود الطابع، فلامحيص عن الالتزام بأحد المحذورين المذكورين، كما لا يخفى.

الخامس: أنه لا شبهة في لزوم وجود جامع في البين على كلا القولين؛ فإنَّ وضع ألفاظ العبادات إما من قبيل الوضع العام والموضوع له العام كما هو الحق، وإما من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص، وعلى كلا التقديرين لا بد من وجود جامع في البين، كما لا يخفى.

ولكن أفاد^١ المرحوم النائيني رحمه الله أنه لا يبعد أن يقال: إنَّ ألفاظ العبادات وضعت للمرتبة الكاملة من تلك العبادة مع خلو النظر عن طرؤ العوارض والطوارئ والعناوين الثانية عليها. أمَّا المراتب النازلة من الأفراد الصحيحة - على القول الصحيحي - وتلك المراتب وبعض الأفراد الفاسدة - على القول الآخر - فلا تكون من أفراد الموضوع له.

وأما في مقام الاستعمال فقد يدعى أنها فرد من المسمى، وبعد استعمال اللفظ في المسمى يحمل على ذلك الفرد، نظير المجاز المنسوب إلى السكاكي، ومصحح هذا الادعاء والتنزيل الاشتراك في الأثر في الأول، والتشاكل الصوري في الثاني، وإلا ففي مقام

الاستعمال أيضاً لا تستعمل إلا في معناها وهي المرتبة العليا من المراتب الصحيحة، وعلى هذا القول المنفي عنه البُعد لا يلزم وجود الجامع بين الأفراد المختلفة الحقائق. نعم، لابد من وجود جامع بين الأفراد التي تكون من المرتبة العليا والجامع موجود، ويمكن تصويره بسهولة، كما لا يخفى.

ولكن الإنصاف أن الالتزام بهذا القول بعيد جداً - كما سيظهر إن شاء الله - فلا بد من وجود الجامع بين الأفراد على كلا القولين. نعم، لانحتاج إلى تصوير ذلك الجامع لا تفصيلاً ولا إشارة مع أن تصوير ذلك الجامع تفصيلاً في غاية الصعوبة على بعض التقديرين. كما سيظهر إن شاء الله.

وكيف كان، فقد ذكروا في مقام تصوير الجامع على الصحيح وجوهاً بعضها يرجع إلى تصوير الجامع بالإشارة إليه بالأمر الواقعة في رتبة المعلولات، وبعضها يرجع إلى تصويره بالإشارة إليه بالأمر الواقعة في رتبة العلة لذلك.

أما الأول: فقد ذكروا أن لفظ «الصلاة» مثلاً وضع لما تترتب عليه المثوبة، أو لما يسقط بإتيانه القضاء والإعادة، أو الأمر، وهذا أثر وحداني بين جميع الأفراد الصحيحة يكشف عن وحدة مؤثره وهو الجامع بين تلك الأفراد.

وقد أورد^١ المرحوم النائيني عليه السلام على هذا الوجه إشكالات أربعة أمتنها أولها. الأول: إن أريد من ترتب المثوبة أو المسقطية لما ذكر نفس هذا العنوان كلياً، فهذا مشترك بين جميع المسميات في جميع أبواب العبادات، فكيف تمكن الإشارة إلى بعضها الخاص بذلك. وإن أريد من ذلك ترتب مثوبة خاصة أو المسقطية لتدارك خاص أو لأمر خاص، فهذا ليس بأثر وحداني بين جميع الأفراد الصحيحة، فمن أين علم أن الصلاة بالإيماء تترتب عليها المثوبة التي هي عين ما تترتب على الصلاة التامة الواجدة لجميع الأجزاء والقيود، فهذا لا يكون كاشفاً عن وجود جامع بين الصلاة بالإيماء وتلك الصلاة فهذا العنوان لا تصح الإشارة إلى الجامع بين الأفراد الصحيحة بوجه؛ لأنه لازم أعظم على تقدير، وأخص على تقدير آخر احتمالاً.

وهذا الاعتراض في محله صحيح متين.

الثاني: أنه كيف يتصور الجامع بهذه العناوين والحال أنها لا تكون متعلقة للأوامر؟! والمفروض أن ما تعلق به الأمر نفس الجامع، والايلزم التجريد والمجاز، والوجدان شاهد على خلاف ذلك. على أنه لو قيل بأن هذه العناوين متعلقة للأوامر، يلزم ترادف قبل الصلاة وهذه العناوين، وهذا كما ترى.

الثالث: أنه إن كان الجامع بين الأفراد هذه العناوين، يلزم كونها متعلقة للأمر، فيلزم تقديم ما حقه التأخير.

الرابع: أنه إن كان الجامع بين الأفراد هذه العناوين، يلزم تعلق الأمر بذلك الجامع، وعلى هذا يكون الشك في الشرطية والجزئية في جميع موارد العبادات مسجراً لقاعدة الاشتغال؛ لكون الشك في محصلات ما تعلق به الأمر، كما لا يخفى وما يشاهد من الفقهاء في جميع موارد الشكوك المذكورة في أبواب العبادات هو الرجوع إلى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً، هذا.

وهذه الاعتراضات الثلاثة مبنية على أن يدعي المدعي أن الجامع المسمى بلفظ «صلاة» مثلاً هو هذه العناوين فحينئذ يرد عليه الإشكالات الثلاثة، ولكن على تقدير أن يدعي أن هذا العنوان عنوان مشير إلى الجامع المسمى الذي يكون ذلك الجامع متعلقاً للأمر، فلا يرد عليه الإشكالات، كما لا يخفى.

وأما الثاني: وهو تصوير الجامع بالإشارة إليه بالأمر الواقعة في رتبة العلة للأوامر، وبعبارة أخرى: المصالح المقتضية للجعل مثل عنوان «معراج المؤمن» للإشارة إلى الصلاة و«الجنة من النار» للإشارة إلى الصوم وهكذا: فقد يقال: إن هذه العناوين عناوين وحدانية مترتبة على المأمور به، ومن وحدتها يكشف الجامع الواحداني بين جميع المراتب الصحيحة من المأمور به.

ولكن أورد^١ المرحوم النائيني عليه السلام هذا أيضاً بإشكالات:

منها: أن هذه العناوين لا تكون من العناوين العرفية للمأمورية؛ فإن العرف لا يفهم من لفظ

«الصلاة» أنها معراج المؤمن، فكيف يدعى أنه الجامع للمراتب الصحيحة من الصلاة؟! ومنها: أنه يلزم على ذلك كون الشك في الأجزاء والقيود للمأمور به مجرى قاعدة الاشتغال؛ لكون الشك في محصلات المأمور به، والمفروض أن المشهور - القائلين بوضع هذه الألفاظ للمسميات الصحيحة - على خلاف ذلك والقول بأن هذا الشك مجرى لأصالة البراءة، وغير ذلك من الإشكالات التي جميعها مندفة بما ذكرنا من أنه إذا كان المدعى دخل هذه العناوين في المسميات، كانت الإشكالات في محلها، ولكن المفروض أنها تذكر للإشارة إلى ما هو الجامع بين الأفراد الصحيحة التي تكون بذلك الجامع متعلقة للأوامر.

ويمكن الإشكال على هذا القول بما أفاده في سابقه من عدم تسليم وحدة الأثر، فمراتب المعراجية مختلفة، فمن أين علم أن ما هو مقتضى للأمر الصلاة التامة بنفسه مقتضى للأمر الصلاة الناقصة في فرض مطلوبيتها. ولكن لم يذكره في هذا الفرض، ولعلّه لاستفادة وحدة الأثر من الإطلاقات الواردة في مثل «الصلاة معراج المؤمن لإسناد المعراجية إلى طبيعة الصلاة».

ويمكن الإشكال على هذا القول أيضاً بما أفاده سابقاً من أن هذه العناوين متأخرة رتبة عن الأمر، فإذا كانت دخيلة في المسمى، يلزم دخلها في متعلق الأمر، فيلزم تقديم ما حقه التأخير.

وجوابه يظهر ممّا مرّ، فلا نعيد. قس على ما ذكر بعض الإشكالات الأخر الواردة في المقام.

قال شيخنا الأستاذ: إنه أفاد المرحوم النائيني في الدورة الأخيرة أنه كان بناؤنا في الدورة السابقة على إمكان تصوير الجامع بنحو، ولكن رجعنا عن ذلك، فإنه محل إشكال بيان ذلك: أن للعبادات أجزاء مادية، وهي ما يتقوم به تلك العبادة مثل التكبير إلى التسليم في الصلاة وجزءاً صورياً، وهي الهيئة الاتصالية بين تلك الأجزاء، التي توجد بوجود أول جزء من تلك الأجزاء، وتكون رابطة بين جميع الأجزاء إلى الجزء الأخير من

١. هو المرحوم آية الله «الميرزا باقر الزنجاني» ومن أعظم تلامذة المرحوم النائيني وقد أفاد في الدرس.

ذلك، وحينئذٍ يمكن القول بأن الجامع بين أفراد الصلاة هذه الهيئة الاتصالية؛ فإنها موجودة في جميع مراتب الصلاة الصحيحة.

وتصوير هذا الجزء الصوري ممّا أفاده^١ شيخنا الأنصاري^٢، وقد استفاده من تعبير الشارع عن بعض ما كان مخلّاً بصحة المأمور به بالقاطع، فالتعبير بالقاطع يدلّ على أنّ للمأمور به هيئة اتصالية تُقطع بوجود ذلك.

ولكن أشكل^٣ على ذلك بأن هذا الجزء الصوري على فرض تسليم وجوده لا يخرج عن كونه جزءاً والجزء لا يكون جامعاً قابلاً للانطباق على الكلّ. على أنّ وجود هذا الجزء الصوري محلّ منع وإشكال؛ فإن الصلاة - مثلاً - مركّبة من أجزاء معروفة أولها التكبير وآخرها التسليم، ولم يُعرف وجود جزء آخر يسمّى بالجزء الصوري للصلاة وتعبير الشارع عن بعض ما كان عدمه دخيلاً في المأمور به بالقاطع لا يدلّ على ذلك؛ فإن القاطع هو المانع مع تفاوت وهو أنّ المانع ما كان من أوّل الشروع في المأمور به موجوداً، والقاطع ما وجد في الأثناء.

وقد يُذكر في مقام تصوير الجامع ما في التقريرات^٢ والكفاية^٣ بأنّه عنوان «المطلوب» و«المراد» وما يرادف ذلك.

وأشكل على ذلك بأنّه على هذا يلزم ترادف تلك العناوين ومسمّيات العبادات، وترادف نفس المسمّيات؛ لأنّه حيث يكون الجامع ذلك العنوان، يلزم كون متعلّقات الأوامر ذلك، فيلزم ترادفه مع متعلّقات الأوامر، وحيث إنّّه قابل للصدق على جميع تلك المسمّيات، يلزم ترادف نفس المسمّيات.

على أنّ هذه العناوين متأخّرة رتبة عن الأمر، فإذا كان الجامع هذه العناوين، يلزم كونها متعلّقة للأمر، فيلزم تقدّمها على الأمر رتبة، فيلزم تقدّم ما حقّه التأخّر.

مع أنّه حينئذٍ يلزم كون الشكّ في الشرائط والأجزاء للمأمور به مجرى قاعدة

١. فرائد الأصول، ص ٢٩٨.

٢. مطارح الأنظار، ص ٤٦.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٦.

الاشتغال؛ لكون الشك في المحصل والمفروض أن المشهور - القائلين بالصحيح - على إجراء أصالة البراءة.

ولكنه ظهر ممّا مرّ ما يصلح جواباً عن جميع هذه الإشكالات من أن الإشكال وارد لو أخذت هذه العناوين في المسمّى، بخلاف ما لو كان ذكرها للإشارة إلى الجامع المسمّى، هذا ما يظهر من العبارات في مقام تصوير الجامع، ولكن بما أن قبل تصوير الجامع بنفسه أو بالإشارة إليه لا بدّ من إمكان وجود جامع، فيلزمنا البحث أولاً عن إمكان ذلك على القول الصحيح، وعدمه.

والحق أنه لا يمكن. وذلك فإنّ هذا الجامع - على القول به - لا يخلو عن دخوله تحت واحد من الأمور الأربعة: إمّا الأمور الاعتبارية الفرضية مثل الملكية والزوجيّة، أو الأمور المتأصّلة من الجواهر والأعراض، أو من الأمور الانتزاعية مثل الفوقيّة والعليّة.

أو حينئذٍ لاشبهة في أن هذه المسمّيات لا تكون من الأوّل الذي لا وجود له إلا اعتباراً وبناءً؛ فإنّ المقطوع عند العرف قابلية نفس المسمّيات للوجود خارجاً. على أن الوجود الاعتباري لا يترشّح من الوجود التكويني، فإذا كان الجامع أمراً اعتبارياً، فكيف يحكم بأن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر؟

ولاشبهة أيضاً في أن الجامع لا يكون من مقولة الجوهر؛ لعدم قيامه بنفسه، بل يقوم بالمكلف. على أن الأمر الجوهري بما هو جوهر لا يمكن أن يكون متعلّقاً لتكليفٍ ما مادام لم يلاحظ بينه وبين المكلف تعلّق فعل أو ترك اختياريّين به.

وأيضاً لا يكون من مقولة الأعراض؛ فإنّه أيّ عرض يتصوّر يشترك بين الصحيح والفاقد.

كما أنّه لا يكون من الأمور الانتزاعية؛ فإنّه لا بدّ من دخل حيث الصدور في منشأ انتزاع ذلك؛ فإنّ نفس الأفراد كما تتّصف بالصّحة تارة، تتّصف بالفساد أخرى، وهذه الحيثيات متباينة، فما ينتزع عن الحيثيات المتباينة أيضاً متباينة. على أنّا نقطع بأنّ الجامع لا يكون من الانتزاعيات كما هو واضح، فإن كان في البين جامع فلا بدّ من أن يكون من مقولة الأعراض ولا نتصوّر عرضاً محضاً للأفراد الصّحيحة دون الفاسدة، فالصحيح عدم دخل

وصف الصُّحَّة في مستَى العبادات.

وأما تصوير الجامع على القول بالأعم فقد ذكر فيها وجوه ذكرها^١ صاحب الكفايةؒ: منها: أنَّ وضع أسامي العبادات يكون كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا تكون الحالات المختلفة للشخص، العارضة عليه دخيلة في تسميته بزيد فكذلك فيما نحن فيه. ولكن قياس ما نحن فيه بباب وضع الأعلام الشخصية قياس مع الفارق؛ فإنَّ الحجر الأساسي - الذي تدور مداره التسمية - في المقيس عليه موجود وهو الشخص، بخلاف المقيس على اختلاف أفراده كماً وكيفاً، والكلام في تصوير هذا الحجر الأساسي في العبادات.

ومنها: أنَّه من قبيل أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً للمركَّب الواحد لجميع ما له الدَّخْل في ذلك المعجون، ثمَّ ينسب إلى الفاقِد لبعض الأجزاء مجازاً في الإسناد والحمل من باب المجاز السَّكَّائي، والمصحَّح للإسناد هو التشاكل الصُّوري أو التشابه في الأثر، ويمكن دعوى صيرورته حقيقةً في الجامع بعد الاستعمال كذلك فيه دفعةً أو دفعاتٍ، فالفاظ العبادات أيضاً وضعت ابتداءً للماهية المخترعة الصحيحة التامة من حيث جميع ما له الدَّخْل في المطلوب بعنوانه الأولي، والإسناد إلى غيره من باب المجاز السَّكَّائي أو حقيقةً كما ذكر في المقيس عليه.

اعترض^٢ صاحب الكفايةؒ على ذلك بأنَّ الحجر الأساسي - الذي تدور مداره التسمية - في المعاجين معلوم وهو المقدار الخاص، بخلاف أفاظ العبادات؛ فإنَّ أفرادها مختلفة والجامع لشتاتها والحاوي لمتفرقاتها غير معلوم.

ولكن هذا غير وارد على هذا القول؛ فإنَّه يدَّعى أنَّ الحجر الأساسي في العبادات هي الماهية الصحيحة التامة من حيث الأجزاء والقيود وجميع ماله الدَّخْل في المطلوب بعنوانه الأولي.

نعم، هذا التقرير غير وافٍ بتصوير الجامع، بل إنَّه فرار عن تصوير الجامع كما هو ظاهر،

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٧.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٦.

لو ادّعي الاستعمال في سائر المراتب مجازاً. وأمّا على ما ذكره أخيراً من إمكان أن يدّعي صيرورته حقيقة في الجامع بعد الاستعمال كذلك دفعةً أو دفعاتٍ، فلا بدّ حينئذٍ من تصوير الجامع؛ فإنّه لم يتصوّر بعد، والقياسُ بباب المعاجين لا يسمُن ولا يغني.

ومنها: أنّها من قبيل أسامي المقادير والأوزان مثل المِثقال والحَقّة؛ فإنّها وضعت للأعمّ من مقدارها تحقيقاً والزائد والناقص بقليل ممّا يتسامح فيه العرف، أو إنّها وضعت لنفس ذلك المقدار، ثمّ أسندت إلى الزائد والناقص من باب المجاز السّكاكي حتّى صارت موضوعةً للأعمّ، وألفاظ العبادات أيضاً من هذا القليل.

وجواب هذا التقرير يظهر من سابقه بلامزيد عليه فلا نحتاج إلى الإعادة. ومنها: أنّها وضعت لعمد الأجزاء بمعنى الأركان؛ فإنّ الصلاة - مثلاً - وضعت للمركّب الواجد للأركان الأربعة.

وجوابه ظاهر؛ فإنّا نشاهد صحّة الإطلاق في بعض موارد عدم وجود الرّكن، وعدم الصّحّة في بعض موارد وجود ذلك، وهذه آية عدم الوضع للواجد للأركان كيف كان. نعم، الإشكال الأخير الذي أفاده صاحب الكفاية رحمته - من لزوم عدم جواز الاستعمال في الصحيح الواجد لجميع الأجزاء - فإنّه من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا استعمال اللفظ الموضوع للكلّي في الجزئي - غير وارد؛ فإنّ اللفظ لم يوضع للأركان بشرط لا، بل وضع لها بنحو اللاّ بشرط، بمعنى أنّ اللفظ موضوع للواجد للأركان، وهذا كلّي؛ فقد يكون الواجد للأركان الصّحيح التامّ. وقد يكون غيره، فمناطق صحّة الإطلاق وجود الأركان في العبادة، وأمّا عدم وجود جزء آخر معه فهذا لم يكن دخيلاً في ذلك.

ومنها: أنّها موضوعة لمعظم الأجزاء والقيود كمّاً وكيفاً بحيث يصدق إطلاق الاسم على ذلك عرفاً.

ولاريب أنّ هذا العنوان يختلف بحسب اختلاف الأفراد؛ فقد يكون التّشهُد - مثلاً - داخلياً في ذلك، وقد يكون خارجاً عنه إذا صار جزء آخر بدلاً عنه، ولذلك نقول: إنّ اللفظ موضوع

لمعظم الأجزاء كمّاً وكيفاً، ولوحظ ذلك بنحو اللّا بشرط، بمعنى أنّه وضع لذلك على البدل؛ فإنّ الماهيّة المركّبة من عشرين جزءاً - مثلاً - إذا كان معظم أجزائها خمسة عشر جزءاً - مثلاً - فأفراد المسمّى تختلف بحسب اختلاف الأجزاء مع صدق الاسم على جميعها على اختلافها، وهذا معنى وضع اللفظ لمعظم الأجزاء على البدل.

ولا بدّ من القول بأنّه لاحظ حين الوضع عدم دخالة الجزء في المسمّى بخصوصيّته العينيّة، بل لو وُجد بدله - كالجلوس بدل القيام، والإيماء بدل الأعمال والأذكار في الصّلاة - لكان مناط التسمية موجوداً، فكما أنّه لوحظ الموضوع له بنحو اللّا بشرط من جهة معظم الأجزاء، فكذلك لوحظ بنحو اللّا بشرط من جهة الأجزاء أيضاً، بمعنى أنّه سواء كانت بأعيانها أو بأبدالها. وهذا هو الوجه الصحيح في تصوير الجامع بين أجزاء الصّلاة. وهذا الوجه غير منحصر بالماهيات المخترعة، بل في جميع المركّبات الخارجيّة أيضاً كذلك مثل الدّار والقرية والبلدة وغير ذلك؛ فإنّ جميع ألفاظ هذه المركّبات وضعت لواحد معظم أجزائها ذلك المركّب على البدل.

نعم، قد اعترض^١ على ذلك بإشكالات؛ منها: أنّ الجامع على ما ذكر يكون مبهماً.

ودفعه ظاهر؛ فإنّ الجامع لا يكون مردداً بين الأجزاء المختلفة بحيث لا يعلم أنّه في ضمن أيّها موجود حتّى يقال: أنّه مردّد مبهم، بل الجامع يكون ما هو قابل للصدق على جميع الأفراد الواجدة لمعظم الأجزاء بحيث كلّما وُجد ذلك يكون الجامع في ضمنه موجوداً، ففي الحقيقة، الجامع ما يكون واجداً لمعظم الأجزاء على البدل، والإيهام بهذا المعنى - أي كون معظم على البدل - مقوّم لحقيقة الجامع ومحقّق لموضوعه، وهذا يكون سنخ الوجوب التخيري على القول بأنّ جميع الأفراد واجبة لكن على البدل، وهذه البدليّة مقوّمّة لحقيقة الوجوب التخيري، وهذا ظاهر.

ومنها: أنّ تصوير الجامع بهذا المعنى مستلزم لاجتماع النقيضين؛ فإنّ كلّ جزء من أجزاء المركّب قد يكون داخلاً في معظم، وقد لا يكون على الفرض، فيلزم دخله في الجامع

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٩؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٤٢.

وعدم دخله فيه، وهذا هو اجتماع النقيضين. وهذا الاعتراض هو الاعتراض الثاني ممّا ذكره^١ صاحب الكفاية^٢.

ولكن لا يخفى ما فيه من الضعف؛ فإنه في الفرد الذي يكون ذلك الجزء داخلاً في المعظم، ولذا يكون دخيلاً في صحة إطلاق الاسم على ذلك الفرد، فلا يتصور عدم دخالة ذلك الجزء لذلك، وفي الفرد الآخر الذي لا يكون دخيلاً في ذلك لا يتصور دخالته، هذا من جهة الدّخل في صحة الإطلاق.

أمّا الدّخل في أصل المسمى فكلّها داخلته فيه، ودخالته تكون على البدل، ومعنى على البدل أن الجامع لا يخلو من تلك الأفراد، ولا يكون جميعها، بل يكون أحد تلك الأفراد بحيث يكون كلّ منها قابلاً لإطلاق الاسم عليه، فأين اجتماع النقيضين؟

ومنها: أن تصوير الجامع بهذا المعنى مستلزم للتّرديد في كلّ واحد من الأجزاء عند تمام الأجزاء، بين أن يكون هو الخارج أو غيره. وهذا هو الاعتراض الثالث ممّا ذكره^٢ صاحب الكفاية^٣.

ولكن هذا أيضاً ضعيف؛ فإنّ الجامع وجد في ضمن جميع أفرادها في الفرض، فجميعها مصحّح لإطلاق الاسم. نعم، المضّر لصدق التسمية فقدان ما يضّر بوجود الجامع لكن على البدل، وهذا لاضير فيه أصلاً.

فتلخص أن الوجه الصحيح في تصوير الجامع بين أفراد العبادات هو المعظم من أجزاء تلك العبادة من حيث الكمّ والكيف، غاية الأمر على البدل، فالجامع يكون من سنخ نفس الحركات والسكنات في تلك العبادة، وتشخيص ذلك الجامع من حيث العدد والأهمية موكل إلى العرف؛ فإذا صدق الاسم على عدّة من الأجزاء بنظر العرف، يكشف عن وجود الجامع في ضمنها، وإذا لم يصدق عليه بنظره، يكشف عن عدم وجوده فيها.

السادس: في بيان ثمرة النزاع بين القولين: الصحيح والأعم. ولاريب أن شأن المسألة الأصولية أن تنتج في مقام استنباط الأحكام الكلية، فما يصلح لكونه ثمرة المسألة الأصولية بما هي مسألة أصولية استنباط تلك الأحكام.

أما ما ذكر في ثمرة البحث فوجوه:

الأول: تظهر الثمرة في النذر، فلو نذر شخص إعطاء درهم بمن صلى - مثلاً - فعلى الصحيح لا يحصل البر إلا بإعطائه بمن صلى صحيحاً بخلاف الأعمى، فعليه يحصل البر ولو بإعطائه بالمصلي فاسداً لو لم يُخل بماله الدخل في المسمى.

ولكن هذا لا يكون ثمرة لهذا النزاع؛ فإن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر وإرادته، وليس تابعاً لظاهر لفظه، فإذا أراد الناذر من لفظ «الصلاة» الصحيحة، فوجب عليه الإعطاء بالمصلي صحيحاً ولو لم يكن لفظه ظاهراً في ذلك، ومن أراد غير ذلك، فوجب عليه الوفاء على ما أراد.

نعم، يمكن أن يقال: إذا أراد ما هو ظاهر كلامه مجملاً فالظاهر صحة نذره ووجوب الوفاء به عليه، ولا بد من الوفاء على ما صدق عليه ظاهر كلامه، فحينئذٍ تظهر الثمرة.

ولكن على ما ذكرناه في شأن ثمرة المسألة الأصولية يظهر عدم صلاحية هذه الثمرة لهذا البحث؛ فإن البحث لم يقع في طريق استنباط الحكم الكلي؛ لأن الحكم الكلي في الثمرة المذكورة نفس وجوب الوفاء بما علق عليه النذر، وهذا لا تكون ثمرة النزاع. وأما تحقق الوفاء بالإعطاء بمن صلى فاسداً فلا يكون حكماً كلياً، ولذا لا يكون من المسائل الفقهية التي يجوز للعامي تقليد المجتهد فيها؛ فإنها من قبيل سائر الأمور العادية مثل أنه إذا نذر شرب الماء - مثلاً - وشك في صدق الماء على مائع سواء كانت الشبهة مصداقية أو مفهومية.

وكون متعلق النذر من المخترعات الشرعية لا يخرج عن هذه الموارد؛ فإن المخترع الشرعي أيضاً يكون من قبيل الأمور اللغوية؛ فإنه بنفسه لا يكون حكماً، والحكم الكلي أيضاً غير معلق عليه؛ فإنه وجوب الوفاء بالنذر كلياً، فالصحيح أن هذا الوجه لا يصلح لكونه ثمرة محل النزاع.

الثاني: ما ذكر من أنه في موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين يكون المرجع قاعدة الاشتغال على الصحيح بالاتفاق، بخلاف الأعمى؛ فإنه يرجع إلى أصالة البراءة عند الشك في ذلك إذا لم يكن ممّا احتمال دخوله في المسمى.

وفيه أولاً: إن أريد من ذلك رجوعُ الأعمي إلى أصالة البراءة اتفاقاً، فهذا باطل، وذلك فإن الأقوال^١ في المسألة مختلفة:

منها: الرجوع إلى الاحتياط مطلقاً.

ومنها: الرجوع إلى البراءة عقلاً وشرعاً مطلقاً.

ومنها: الرجوع إلى البراءة شرعاً مطلقاً.

ومنها: الرجوع إلى البراءة في الأجزاء دون القيود.

ومنها: الرجوع إلى البراءة في الأجزاء والقيود غير المتحدة مع المقيّد في الخارج بخلاف القيود المتحدة مع المقيّد خارجاً؛ فإنه يُرجع في ذلك إلى الاحتياط، فادّعاء الاتفاق في مثل هذه المسألة كما ترى.

وإن أريد أنه على الصحيح لا بدّ من الرجوع إلى الاحتياط اتفاقاً بخلاف الأعمي؛ فإنه محلّ الخلاف في الرجوع إلى ذلك أو إلى البراءة فأيضاً غير صحيح؛ فإنّ الاتفاق في الرجوع إلى الاحتياط على القول الصحيح أيضاً غير محقق، ولعلّ نظر مدّعي الاتفاق أنه على الصحيح يكون متعلّق بالأوامر الجوامع المذكورة سابقاً مثل الناهي عن الفحشاء، وعنوان «مطلوب» و «مسقط التذارك» وغير ذلك، فالشك في الشرطيّة والجزئيّة للمأموريّة، وعدمهما في الحقيقة شكّ في تحقّق ذلك الجامع - المتبيّن المفهوم في الخارج عند عدم الإتيان بالمشكوك - وعدمه، فيكون الشكّ في المحصّل، وهذا مجرى قاعدة الاشتغال بالاتفاق.

ولكن ظهر ممّا أسلفناه - من أنّ هذه العناوين لا تكون بنفسها مسمّيات الألفاظ حتّى تؤخذ في متعلّق الأمر، بل تكون إشارة إلى ما هو المسمّى الذي أخذ فيه، وهذا من سنخ الحركات والسكنات الموجودة في العبادة، فإذا شكّ في دخل شيء في المأموريّة - شرطاً أو شطراً - ففي الحقيقة شكّ في أنّ التكليف توجه إلى المركّب الواجد لذلك الشيء، وإن شكّ مع ذلك في التسمية أيضاً، فيكون المناط في إجراء أصالة البراءة على الأعمي موجوداً على هذا القول أيضاً، ولا يضرّ احتمال عدم صدق الاسم بما هو المناط في جريان البراءة

والاشتغال - أن هذا الوجه أيضاً لا يصلح لكونه ثمرة محل النزاع في شيء.

الثالث: عدم جريان أصالة الإطلاق على الصحيحى عند الشك في شرطية شيء، أو جزئيته للمأمور به، بخلاف الأعمى؛ فإنه يمكن إجراء ذلك الأصل في بعض موارد الشك فيما ذكر.

توضيح ذلك: أن حجية أصالة الإطلاق ليست إلا من جهة حجية أصالة الظهور الثابتة ببناء العقلاء؛ فإنه إذا كان المتكلم الحكيم في مقام بيان تمام مراده، وألقى - لبيان ذلك - كلاماً له ظاهر من دون نصب قرينة على إرادة خلاف ذلك الظاهر، ولم يكن لكلامه منصرف ينصرف ظهور اللفظ إليه، فبناء العقلاء على الأخذ بذلك الظهور، وحمل مراد المتكلم عليه، لكن هذا بعد الفراغ عن انعقاد الظهور للكلام، فإذا كان الكلام متبين المفهوم، يؤخذ بظهوره، وتجري فيه أصالة الظهور، بخلاف ما إذا لم يكن للكلام ظهور، أو شك في صدقه على بعض الموارد فليس لإجراء أصالة الظهور معنى محصل كما هو واضح.

إذا تبين هذا، ففي موارد الشك في دخالة شيء في المأمور به فعلى الصحيحى لا يمكن الأخذ بإطلاق دليل المأمور به لدفع دخل ذلك الشيء فيه، وذلك فإن الشك في دخالة ذلك الشيء فيه شك في الصحة عند فقدان ذلك، فيكون الشك في صدق الاسم على الفاقد على ذلك القول، فلا يمكن في دفع ذلك الأخذ بالإطلاق؛ للشك في صدق الكلام على الفاقد.

وبعبارة أخرى: حيث إن أصالة الإطلاق لا تجري إلا بعد الفراغ من صدق اللفظ على الفاقد، فلا يمكن جريان أصالة الإطلاق إلا بعد إثبات عدم دخل جزء المشكوك في صدق الاسم أي في الصحة، فلا يمكن إثبات عدم الدخول بإجراء أصالة الإطلاق. وهذا بخلاف الأعمى؛ فإنه على ذلك إجراء أصالة الإطلاق في موارد الشك في شرطية شيء للمأمور به أو جزئيته ممكن فيما إذا كان الاسم صادقاً على الفاقد لذلك المشكوك فيه كما لا يخفى، بخلاف ما إذا كان الشك في الدخول منشأً للشك في التسميته أيضاً فحينئذ لا يمكن إجراء ذلك كالصحيحى.

هذا، وهذه الثمرة ثمرة المسألة الأصولية، فإنه لا بد على الصحيحى عند الشك في الأقل والأكثر من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصول العملية بخلاف ذلك على الأعمى، فإنه عليه

لو كان إطلاق في البين يؤخذ به ولا مجرى حينئذٍ لتلك الأصول، كما لا يخفى.
ولكن أشكل^١ على ذلك شيخنا الأعظم في الرسائل بأن هذه الثمرة تامة ثبوتاً إلا أنه لا موضوع لها فعلاً؛ فإنه لم يوجد في الآيات القرآنية - التي عُلِّقت فيها الأحكام على أسامي العبادات - إطلاق في مقام البيان، بل تكون في مقام الإهمال والإجمال وبيان أصل القانون في الشرح، فعلى الأعني أيضاً الأصل غير جارٍ؛ لعدم ورود إطلاق في مقام البيان حتى يؤخذ به، فالثمره منتفية.

ثم ذكر^٢ أنه يمكن أن يوجد في الروايات إطلاق في مقام البيان وحينئذٍ تظهر الثمرة بين القولين، بل يمكن أن يقال: إنه لا يحتاج للمسألة الأصولية إلى ثمره فعلية، فلو كانت الثمرة بحيث لو وجد موضوعها لتظهر تلك الثمرة، فهذا أيضاً كافٍ في لزوم البحث عن تلك المسألة.

وما أفاده^٣ - من عدم وجود إطلاق في آيات الكتاب في مقام البيان - متين لا غبار عليه مثل ما أفاده في ذيل كلامه لتصوير الثمرة.
لكن أشكل^٢ المرحوم النائيني^٤ عليه من أنه أولاً؛ لا ينبغي التردد في وجود إطلاقات في مقام البيان في الأحاديث النبوية والأخبار الواردة عن الأئمة^٥، فما أفاده من التردد في ذلك لا يمكن المساعدة عليه.

وثانياً: تسليمه^٦ تمامية الثمرة ثبوتاً لا مجال له؛ فإنه على الصحيح أيضاً تجري أصالة الإطلاق. نعم، أصالة الإطلاق من جهة الإطلاق الأفرادي غير جارية. وأمّا جريان أصالة الإطلاق مقاماً لا مانع منه، فإنه إذا قال المولى: «صلّ ركعتين مع التكبيرة والقراءة والركوع والسجدين في كلّ منهما والتشهد والتسليم» فشكّ بعد ذلك في دخل الاستعاذة في الغرض، فلا يمكن الأخذ بإطلاق «صلّ» على الصحيح، ولكن بعد تمامية كلامه وكونه في مقام بيان تمام مراده وعدم وجود دليل على دخالة الاستعاذة فيه يكشف عن عدم دخل الاستعاذة في الغرض، وهذا معنى الإطلاق المقامي، فهذه الثمرة أيضاً لا تنفع؛ فإنه على

١. فرائد الأصول ص ٢٩٠.

٢. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٧.

القولين يُنفي دخالة الشيء المشكوك جزئيته أو شرطيته، غاية الأمر بالإطلاق المقامي على الصحيح، وبالإطلاق الفرادي والمقامي على الأعمى.

الأقوال في المسألة واحتمالات ما نسبت إلى الشيخ الأعظمؒ من التفصيل

إذا تمهّدت هذه المقدمات، فالأقوال في المسألة ثلاثة:

قول بوضع ألفاظ العبادات لمعانيها الأعم من الصحيحة والفاسدة مطلقاً، وعدم دخل وصف الصحة في مستييات هذه الألفاظ، لا المنتزعة من ناحية الأجزاء، ولا المنتزعة من ناحية القيود.

وقول بوضع تلك الألفاظ للصحيحة من ذلك مطلقاً، بمعنى أن وصف الصحة دخيل في المسمّى من كلتا الناحيتين المذكورتين. وهذا القول هو القول المشهور.

وقول بالتفصيل ودخل وصف الصحة المنتزعة من ناحية الأجزاء في ذلك، بخلاف المنتزعة من ناحية القيود. ونسب هذا التفصيل إلى الشيخ الأعظمؒ كما في التقريرات ولكن مقامه الرفيع يقتضي التأمل في مرامهؒ، فإن الوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة:

الاول: أن هذه الألفاظ وضعت للمرتبة العليا من مراتب الصحة لكن الدخيل في المسمّى هو الصحة المنتزعة من ناحية الأجزاء لا القيود، وفي مقام الاستعمال أيضاً تستعمل في ذلك المعنى دائماً، وإنما يكون التصرف في الأمر العقلي من باب المجاز في الإسناد كما ذكره السكاكي في جميع الاستعمالات المجازية.

وهذا القول نظير ما أفاده^٢ المرحوم النائينيؒ في مستييات هذه الألفاظ، غاية الأمر أنه يدّعي أن وصف الصحة المنتزعة من ناحية القيود أيضاً داخل في المسمّى، بخلاف هذا القول. وكلا القولين مشترك في أن المسمّى يكون مرتبة العليا من مراتب الصحة.

الثاني: أن هذه الألفاظ وضعت للجامع بين الأفراد الصحيحة من حيث الأجزاء وعدم

١. مطارح الأنظار، ص ١٧ و ١٨.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٩.

دخل الصَّحَّةُ المنتزعة من ناحية القيود في المسمِّي. وهذا هو المنسوب إليه.

الثالث: أَنَّهُ غير ناظر إلى وضع الألفاظ للصحيح من العبادات، أو الأعمَّ منها، لكنَّهُ يدَّعي أَنَّ مناط التَّسمية وملاكها لا يوجد في الأجزاء. وهذا هو أقوى الوجوه المحتملة بيالي؛ فَإِنَّ علوَّ مقامه الشريف يكون قرينة على ذلك، هذا.

وكيف كان، فالوجه الأوَّل من الوجوه المحتملة غير وجيه؛ فَإِنَّه ادَّعاء من غير بيِّنة وبرهان، بل الدليل على خلافه موجود، فَإِنَّ الطَّرِيقَ الصحيح إلى تعيين وضع هذه الألفاظ منحصر بالرجوع إلى عرف ذلك، والمرتبة العليا غير متبادرة في أذهانهم، وهذا شاهد على عدم وضعها لتلك المرتبة، لما ذكرناه في المقدمات من أَنَّ الاستعمالات المتأخِّرة تكون على وفق الاستعمالات السابقة. على أَنَّ الإشكالات الواردة على القول الصحيحي مطلقاً من ناحية تصوير الجامع هنا أيضاً موجودة، فَإِنَّ المرتبة العليا من المسمَّيات مختلفة، فَإِنَّ صلاة جعفر مرتبة عليا من الصلاة وصلاة الوتر أيضاً مرتبة من ذلك.

وقد أُورد على هذا القول بَأَنَّهُ لو سلَّم وضع هذه الألفاظ لتلك المرتبة من العبادة لكن لا شبهة في أَنَّهُ بعد استعمالها في سائر المراتب متكرراً حصل الوضع في تلك المراتب أيضاً، فلا بدَّ إمَّا من القول بالاشتراك، أو الوقوع في مجذور تصوير الجامع. وكلاهما كما ترى.

ذكر شيخنا الأستاذ^١ أَنَّ هذا الإيراد غير وارد؛ فَإِنَّ هذا القول ينادي بَأَنَّ المعنى المخطر في جميع الاستعمالات لا يكون إلَّا نفس الموضوع له، والتصرف إمَّا يكون في الأمر العقلي من باب المجاز السَّكَّاكي وهو المجاز في الحمل والإسناد، فما هو المتكرَّر والمتكرَّر بالإخطار يكون تلك المرتبة دائماً، واللفظ لا يكون آلة لإخطار المعنى المجازي ولو دفعةً، فكيف يحصل الوضع بتكرَّره؟!

ولكن يظهر ممَّا مرَّ في منشأ الوضع بمناسبة الإشكال في الوضع التعيَّني على القول بالمجاز السَّكَّاكي ما يكون جواباً لذلك من أَنَّ المقصود بالإخطار لا يكون إلَّا نفس المعنى المستعمل فيه اللفظ، فراجع وتأمل، فالصحيح ورود الإيراد على ذلك القول.

ومن الغرائب أن صاحب الكفاية رحمه الله أفاد في ردّ هذا الإيراد وجهاً ذكرناه سابقاً مع بطلانه؛ فإنه ^١ قال: إن اللفظ لم يستعمل في سائر المراتب إلّا مع القرينة، فكيف يصير حقيقةً فيها مجرداً بحيث يستغني في فهم المراد عن إقامة القرينة؟! ويظهر ذلك منه رحمه الله في باب الأوامر والعموم والخصوص أيضاً.

وجوابه يظهر ممّا ذكرناه في منشأ الوضع فلا نعيد. هذا هو الاحتمال الأوّل. وأما الوجه الثاني - من الوجوه المحتملة - فيرد عليه ما يرد على الصحيحى بقول مطلق من تصوير الجامع، مضافاً إلى عدم إمكان الإشارة إلى الجامع في هذا القول بما تمكن الإشارة به إلى الجامع على القول المطلق كما هو ظاهر.

وأما الوجه الثالث - الذي ذكرناه من أنه أقوى الوجوه المحتملة لبيان مراده رحمه الله - فوجه متين لا بدّ من الالتزام به؛ فإنّ وضع أسامي المركّبات الشرعيّة ليس إلّا من قبيل سائر المركّبات الخارجيّة، فكما أنّ ما يكون دخيلاً في التسمية في المعاجين والعقاقير نفس الأجزاء دون الشرائط هكذا في مسمّيات العبادات، فإنّ مناط التسمية فيها لا يوجد إلّا في ضمن أجزاء تلك العبادة، فتحصل أنّ القول بالتفصيل - بدخل وصف الصّحة المنتزعة من ناحية الأجزاء في المسمّى دون المنتزعة من ناحية القيود - باطل.

وعلم من ذلك فساد القول بوضع هذه الألفاظ للمرتبة العليا من المراتب الصّحيحة مطلقاً، أو من حيث الأجزاء.

وعلم أيضاً أنّ نسبة القول بالتفصيل إلى الشّيخ الأعظم رحمه الله لا يمكن المساعدة عليها، والمحمّل قوياً إرادته الوجه - الثالث من الوجوه المذكورة.

وأما القول الأوّل - وهو القول بوضع هذه الألفاظ للمسمّيات الصحيحة مطلقاً -؛ فيرد عليه:

أولاً: أنّ وصف الصّحة من جميع الجهات - حتّى المنتزعة عن ناحية القيود المتأخّرة عن الأمر - لا يمكن أخذه في المسمّى؛ للزوم الخلف، أو التجريد في متعلّقات الأوامر. ومربّ بيان ذلك في المقدمات مفصّلاً.

وثانياً: ^١ ذكر شيخنا الأستاذ رحمه الله أنه لا يمكن اتصاف الطبائع بالصحة وعدمها؛ فإنهما منتزعتان عن الوجودات، فما هو المتصف بالصحة تارة وبالفساد أخرى لا يكون إلا الأفراد. وحينئذ لو قلنا بدخالة وصف الصحة في المسمى، يلزم أن يكون وضع ألفاظ العبادات عاماً والموضوع له فيها خاصاً، وهذا خلاف المتفق عليه بين الأصوليين من أن هذه الألفاظ موضوعة لنفس الطبائع غير مشروطة بشيء.

ولكن هذا الإيراد بعينه وارد على القول بالأعم. وجوابه يعلم مما مر في المقدمات. وثالثاً: لو أغمضنا عن الإيرادين السابقين، وقلنا بأن هذه الألفاظ وضعت لطبيعة خاصة لو وجدت في الخارج لم توجد إلا في ضمن الأفراد الصحيحة فحينئذ لا بد من إمكان تصوير جامع بين المراتب الصحيحة والمفروض عدم إمكان ذلك كما ذكرنا في المقدمات. ومن هنا يعلم فساد الاستدلالات التي أقامها ^٢ المشهور على الوضع للصحيح؛ فقد استدلوا على ذلك.

أولاً بأن المتبادر من هذه الألفاظ لا يكون إلا خصوص الصحيح من العبادة. وثانياً بأن حمل هذه الألفاظ بماله من المعنى الحقيقي على جميع المراتب الصحيحة صحيح، وسلبها عن جميع المراتب الفاسدة أيضاً صحيح، وهذه آية وضع الألفاظ لخصوص الصحيح من العبادة؛ فإنه إن أريد من ذلك تبادر خصوص الأفراد الصحيحة وهكذا صحة الحمل على ذلك، يلزم كون الموضوع له في العبادات خاصاً. وإن أريد تبادر الجامع بين الأفراد وهكذا صحة الحمل بالحمل الشائع التي تكون آية الوضع للجامع بين الأفراد، فقد ذكرنا عدم وجود جامع بين الأفراد، فكيف يتبادرها. مضافاً إلى أنه ادعاء محض والوجدان شاهد على خلافه.

وثالثاً بالآية الكريمة ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ^٣ وبالروايات التي رُتبت فيها الآثار - المترتبة على خصوص الصحيح من العبادة - على المسمى، مثل «الصلاة» ^٤

١. آية الله الزنجاني في الدرس ولم يطبع.

٢. لاحظ كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٣.

٣. العنكبوت (٢٩): ٤٥.

٤. الكافي، ج ٣، ص ٩٩، باب النساء من كتاب الحيض، ج ٤.

عمود الدين» و «الصلاة^١ قربان كلّ تقي» و «الصلاة^٢ معراج المؤمن» الذي يراد من الصلاة فيها خصوصُ الصَّحِيحة منها بقرينة عقلية وهي حمل ما لا يصحّ حمله إلّا على الصحيحة منها عليها و حينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون الموضوع له فيها ذلك حتّى يكون الاستعمال بنحو الحقيقة وبلا حاجة إلى القرينة، وبين أن يكون أعمّ منها ومن الفاسدة، فيكون الاستعمال فيها مجازياً محتاجاً إلى القرينة. وأصالة الحقيقة وعدم القرينة تثبت وضع اللفظ للصحيح من العبادة.

وفيه:

أولاً: أن القرينة العقلية كما قامت على إرادة الصحيح منها قامت أيضاً على إرادة أفرادها لانفس طبيعتها: فإنّ ما يكون معراج المؤمن ليس طبيعة الصلاة من حيث هي، بل يكون وجودها وفردّها.

وعلى هذا المحذور المذكور من لزوم المجاز على الأعني يلزم على الصحيح أيضاً: فإنّ الموضوع له على الصحيح أيضاً يكون نفس الطّائفة لا الأفراد، والمفروض إرادة الأفراد من اللفظ في الروايات. وهذا لا فرق فيه بين القول بإمكان اتّصاف الماهيات بالصّحة والفساد، وعدمه، فلو قلنا بالإمكان فالماهية الصحيحة من الصلاة ليست قربان كلّ تقي، وليست معراج المؤمن، بل فرد من تلك الطّبيعة، موصوف بذلك، ولو قلنا بعدمه وانتزاع الصّحة وعدمها من الوجودات، فالوجود الصحيح ليس موضوعاً له اللفظ على الصحيح حتّى يكون الاستعمال حقيقة، بل إنّما وضع اللفظ عنده على الطّبيعة التي لو وجدت في الخارج لم توجد إلّا في ضمن الأفراد الصحيحة، فعاد المحذور، فلا يدفع هذا الإشكال إلّا بالقول بأنّه لم تستعمل تلك اللفظة في الأفراد، بل استعملت في معناها وهي الطّبيعة غير قابلة التّحقّق في ضمن الأفراد الفاسدة وحملت حملاً قلبياً على الفرد حملاً الكلّي على مصاديقه مثل سائر أسامي الأجناس، فلو قيل: رأيت إنساناً وأريد منه زيد فقط، لم يستعمل لفظ إنسان في زيد، بل استعمل في معناه الكلّي، وحمل حملاً قلبياً على زيد، فإذا كان الأمر

١. الكافي، ج ٣، ص ٢٦٥، باب فضل الصلاة من كتاب الصلاة، ج ٦.

٢. الاعتقادات للمجلسي، ص ٣٩.

كذلك على الصحيح، فنقول: ما المانع من وضع لفظ الصلاة على الطبيعة التي لو وجدت في الخارج يمكن أن توجد في ضمن الأفراد الفاسدة كما يمكن أن توجد في ضمن الأفراد الصحيحة؟ وفي مثل «الصلاة معراج المؤمن» استعملت لفظة الصلاة في ذلك المعنى وحملت حملاً قليباً على الفرد الصحيح منها حمل الكلى على مصاديقه والطبيعي على أفرادهِ، فالاستعمال حقيقي على الأعمى أيضاً.

والحاصل: أنه لم تستعمل لفظة الصلاة في الرواية في الصحيح منها حتى تصير مجازة على الأعمى، كما لم تستعمل في الفرد حتى تصير مجازة على الصحيح، بل استعملت في معناها الموضوع له على كلا القولين، والحمل على الفرد الصحيح يكون قليباً مثل استعمال سائر أسامي الأجناس في الأفراد كلاً أو بعضاً، ذهنياً أو خارجياً. وحيث لم يلزم مجاز على الأعمى أيضاً حتى ترفع اليد عنه بأصالة الحقيقة.

وثانياً: لو سلمنا لزوم المجاز على الأعمى، فأصالة عدم القرينة لا مجرى لها؛ للقطع بوجود القرينة العقلية المذكورة على إرادة خصوص الصحيح منها. نعم، لا بأس بالتعبير بأصالة عدم الاتكال على القرينة؛ فإنه على المجاز لا بد من الاتكال في تفهيم المراد على تلك القرينة، بخلاف ذلك على الحقيقة.

وثالثاً: حجّة أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة - وبعبارة أخرى: أصالة الظهور - لا تكون إلا بواسطة بناء العقلاء، والمعلوم من بنائهم اعتمادهم على ذلك الأصل في تعيين مراداتهم من ظواهر الألفاظ لا في تعيين كيفية استعمال الألفاظ، وأنه بنحو الحقيقة أو المجاز. ومربى بيان ذلك في المباحث السابقة أيضاً، فلا يمكن إثبات وضع لفظ الصلاة للصحيحة منها بواسطة تلك الروايات؛ فإن الاستعمال أعم من الحقيقة.

ومن هنا يظهر عدم جواز التمسك لإثبات المدعى بمثل^١ «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» التي ظاهرها نفي المسمى من جهة فقدان بعض الأجزاء، بدعوى أنها استعملت في الصلاة الصحيحة، والأمر يدور بين استعمالها على نحو الحقيقة أعني نفي الحقيقة، أو الإضمار أعني نفي الصحة، وأصالة الحقيقة وعدم الإضمار تُثبت الأول، فلا بد من

١. وسائل الشيعة، ج ٢، الباب ٢٧ و ٢٨ من أبواب القراءة، ج ٤ و ٢.

الالتزام بمبنى الصحيح.

والجواب أن حجة أصالة الحقيقة في تعيين الظهورات وكيفيات الاستعمال لم تثبت في طريقة العقلاء، والقدر المتيقن من بنائهم على أصالة الحقيقة إنما يكون في تعيين مراداتهم كما مر.

رابعاً: بأن بناء العقلاء على وضع الأسامي للصحيح من مخترعاتهم، والمفروض عدم بناء خاص في وضع الألفاظ للمخترعات الشرعية.

وهذا الاستدلال كما ترى؛ فإن بناء العقلاء لا يكون على وضع الأسامي لا للصحيح من المخترعات، ولا للفاسد منها، بل يكون على وضعها للطبيعة من حيث هي، مثل سائر أسامي الأجناس، والمفروض عدم إمكان اتصاف الطبيعة لا بالصحة ولا بالفساد، فكيف يدعى وضع العقلاء الأسامي للصحيح من مخترعاتهم، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول: إن بناء العقلاء على وضع الألفاظ للطبائع من دون لحاظ الصحة والفساد، فإن الصحة والفساد من أوصاف الأفراد لا الطبائع، فليكن بناء الشارع أيضاً كذلك.

وأما القول الثاني - وهو القول بوضع الألفاظ للطبائع القابلة للتحقق في ضمن الأفراد الصحيحة والفاصلة، وبعبارة أخصر: القول بالأعم - فإن أريد منه وضع ألفاظ العبادات للجامع بين جميع المراتب الصحيحة والفاصلة، فهذا أمر يشهد الوجدان بخلافه؛ فإنه توجد مراتب للصحيحة يصح سلب اللفظ عنها مثل الإيماء ببعض الأجزاء إذا لم يتمكن من غير ذلك، وهكذا يصح سلب اللفظ عن بعض المراتب الفاسدة؛ أيضاً كما لا يخفى.

وإن أريد من ذلك وضع تلك الألفاظ للجامع بين بعض المراتب الصحيحة وبعض المراتب الفاسدة، فهذا صحيح متين، والاستدلالات الآتية لا تدل على أزيد من ذلك.

وقد استدلل^١ على ذلك بالتبادر، وعدم صحة السلب، والاطراد، وصحة التقسيم، والاستعمالات الشرعية، وكل ذلك راجع إلى ملك واحد ومناط فارد. فما يتبادر من تلك الألفاظ في أذهاننا يكون الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة في الجملة، وهذه أمارة وضعها له عند الشارع، أو تعلق ديدنه بالاستعمال فيه كما مر في المقدمات.

وهكذا يصح حمل اللفظ - بماله من المعنى المرتكز - على جميع تلك المراتب من المراتب الصحيحة والفاسدة، وهذا علامة كونه حقيقة في الجامع بينها. وأيضاً يصح الاستعمال في جميع تلك المراتب بلا عناية بخلافه في بقية المراتب، وهذا معنى أطراد الاستعمال في جميع موارد وجود الجامع المدعى لوضع اللفظ له. وأما صحة التقسيم والاستعمالات الشرعية فلا بد من إتمامهما في الاستدلال بمقدمة خارجية وهي أن المقسم في الأول يكون اللفظ بماله من المعنى المرتكز والاستعمال في الثاني يكون بلا عناية، وإلا فصرف صحة التقسيم أو الاستعمال أعم من كونهما على وجه الحقيقة أو المجاز، كما هو ظاهر.

وقد استدل^١ على ذلك بأنه لا شبهة في صحة تعلق النذر بترك بعض أفراد المسمى لو كان مرجوحاً بالنسبة إلى غيره من أفراد ذلك مثل الصلاة في الحتام وحصول الحنث بفعله فحينئذ لا بد من القول بأن المسمى هو الأعم من الصحيحة والفاسدة، وإلا لما حصل الحنث؛ لعدم القدرة عليه بعد فرض تعلق النذر بترك العبادة؛ فإنه كل ما فرض وجوده بعد ذلك يكون فاسداً لا محالة، ولذا يقع الإشكال في صحة النذر أيضاً؛ لعدم تعلق القدرة على متعلقه على فرض صحته، فيلزم من فرض صحته فساداً، وهذا بخلاف ما لو كان المسمى الأعم من ذلك ومن الفاسدة؛ لإمكان الحنث وعدمه، فيصح تعلق النذر بتركه وحصول الحنث بفعله. والجواب عن ذلك ما أفاده صاحب الكفاية^٢ من أن المسألة لا ربط لها بباب الأوضاع، فغاية ما يدل الاستدلال عليه بطلان النذر لو تعلق بالصحيح من العبادة، وصحته لو تعلق بالأعم، وهذا لا يدل على وضعه للأعم أو غيره.

ولكن يمكن تصحيح الاستدلال بأنه لا شبهة في صحة تعلق النذر بترك ما يصدق عليه الاسم من المعنى المرتكز عند الناذر، فلا بد على ذلك من القول بوضع اللفظ للأعم، بل على ذلك، الاستدلال على القول الصحيح أنسب منه على ذلك القول؛ فإن المرتكز عند الناذر يكون الصحيح من غير جهة النذر أعني ملاحظة الناذر الصحيح من العبادة ونذر تركها، وإلا

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٩.

لكان الحنث حاصلًا ولو بإتيان العبادة الفاسدة من غير جهة النذر، وهذا كما ترى.
فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ ألفاظ العبادات موضوعة للماهيّات الشاملة للأفراد
الصحيحة والفاسدة لكن لا بسعةٍ تشمل جميع مراتبها على ما مرّ، والماهية تكون من قبيل
نفس الحركات والسكنات في المأمور به وهو معظم الأجزاء على البديل من حيث الأعيان
والأبدال.

الكلام في وضع ألفاظ المعاملات للصحيحة منها أو الأعمّ، فقد ذهب إلى كلّ جماعة، و
ذهب المرحوم النائيني^١ إلى ما ذهب إليه في العبادات من أنّ هذه الألفاظ موضوعة
للمرتبة العليا من الصحيحة، والاستعمال في سائر المراتب لا يكون إلّا في نفس تلك
المرتبة، والتصرّف إنّما يكون في الأمر العقلي، وقد مرّ بيان ذلك وما فيه مفصلاً.
وكيف كان، فلا بدّ من البحث عن ذلك في المقامين: الأوّل: تصوير النزاع وبيان القول
المختار. الثاني: جريان ثمرة النزاع.

أمّا الأوّل: فقد أفاد صاحب الكفاية^٢ أنّه لو بنيّا على كون ألفاظ المعاملات أسماءً
للمسبّبات، فأمرها دائر بين النفي والإثبات. والصحة والفساد أجنيان عنها، بخلاف ما لو
بنيّا على وضعها للأسباب فحينئذٍ يمكن أن يقع النزاع في وضع اللفظ لسبب الصحيح أو
الأعمّ، والحقّ أنّه وضع للمؤثّر منها. انتهى ملخص كلامه.

ولكن للنظر في كلا الطرفين مجال.

فأمّا لو بنيّا على أنّ الألفاظ موضوعة للأسباب، فلو قلنا بأنّها موضوعة لذوات
الأسباب، فالنزع جارٍ في أنّه هل اللفظ موضوع لما يترتب عليه المسبّبات من تلك الذوات
أو الأعمّ من ذلك وعدمه؟ ولكن لو قلنا بأنّها موضوعة للأسباب بوصف كونها أسباباً بحيث
لاتنفكّ عن المسبّبات في الوجود الخارجي، فيكون حالها حال المسبّبات، كما لا يخفى.
ولو بنيّا على أنّها موضوعة للمسبّبات، فنقول: المسبّبات تكون من الأمور الاعتباريّة
التي لا وجود لها إلّا فرضاً وبناءً، والعقلاء يعتبرون تلك المسبّبات بعد وجود أسباب

١. نسب إليه الشيخ الأستاذ فوائده الأصول، ج ١، ص ٢٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٤٩.

اعتبروها أسباباً لذلك لترتب بعض الآثار عليها وذلك ممّا يتوقف عليه نظام أمرهم وإمرار معاشهم، مثلاً العقلاء يعتبرون التملك بعد إيجاد سببٍ واجد للشرائط عندهم حتّى يصير من انتقل إليه المال مالاً في نظرهم لكي يكون مسلطاً على التصرفات الموقوفة على الملك في ذلك. هذا حال العقلاء.

وأما الشارع: فلو كانت تلك الأسباب الموضوعة عند العقلاء لترتيب الآثار مؤثرة في نظره أيضاً في ذلك، وإلاّ يقيدها بما يرى من القيود الوجوديّة والعدميّة دخيلة ومؤثرة في تلك المسبّبات. وحينئذ نقول: المسبّبات بكلّ من الاعتبارين - عرفاً وشرعاً - أمرها دائر بين الوجود والعدم كما أفاده ﴿فإنّه لا ثالث بين التملك - شرعاً وعرفاً - وعدمه ليكون ذلك فاسداً كما لا يخفى.

ولكن يمكن اتّصاف المسبّب بالصّحة والفساد بلحاظ كلا الاعتبارين بمعنى أن يقال: لو كان الاعتبار الشرعي مساعداً للاعتبار العرفي، فما يعتبر العقلاء يكون صحيحاً، وإلاّ فلا. وبعبارة أخرى: لو كان ترتّب المسبّبات الاعتباريّة على أسبابها في نظر العقلاء ممضياً عند الشارع أيضاً، فهذا يتّصف بالصّحة، وإلاّ فبالفساد.

و حينئذ يقع الكلام في أن أسامي المعاملات على القول بوضعها للمسبّبات هل وضعت للمضامين التي لا تتحقّق في الخارج إلّا في ضمن ما يكون معتبراً في نظر الشارع، أم وضعت المضامين التي يمكن أن تتحقّق فيما لا يكون معتبراً إلّا في نظر العقلاء.

أما بيان القول المختار: فيحتاج إلى تقديم أمرين:

الأول: أنّه ذكرنا أن إمرار معاش العباد وأمورهم يتوقف على فرض بعض الاعتبارات مثل: الملكيّة والماليّة، والرقيّة، والزوجيّة وغيرها لترتب عليها الآثار. ومن هذا القبيل التملك والتزويج وغيرها؛ فإنّها من الاعتبارات العرفيّة العقلانيّة؛ لتوقف نظامهم على فرضها.

ومن هنا يعلم أن هذه الأمور لا تكون من المخترعات الشرعيّة في شيء. وهكذا الكلام في أسماء هذه المسمّيات؛ فإنّ وضعها لها ليس من شؤون الشارع، بل العقلاء كما يعتبرون تلك الأمور الاعتباريّة لرتق معاشهم وفتح نظامهم، هكذا يضعون لها ألفاظاً مثل: البيع

والنكاح والعقود وغير ذلك، فوضع هذه الأسماء لا يكون من قبيل الشارع بما هو شارع. ولا يتوهم أنه حيث إن ترتب تلك الاعتبارات على أسبابها موقوف على القيود الخاصة في نظر الشارع - وبعبارة أخرى: الاعتبار الشرعي غير الاعتبار العرفي - فيكون للشارع اختراع خاص في تلك الموارد؛ فإنه فاسد؛ لأن دخل تلك القيود إنما يكون في مقام ترتب الآثار لا في مقام التسمية والاختراع، وهذا مثل سائر المعاملات بالمعنى الأعم مثل: الغسل والدفن والكفن مثلاً، فإذا شرط الشارع العصر في الغسل، فهذا الشرط يكون لترتب الطهارة على الغسل لا في حصوله، كما لا يخفى.

والحاصل: أن وضع ألفاظ المعاملات كحقائقها لا يكون إلا عرفياً محضاً، وتصرف الشارع ليس إلا في مقام ترتب الآثار عليها، فإما أن يُمضيها بعينها، أو يجعل لها قيداً وجودياً أو عدمياً دخیلاً في أسبابها.

الثاني: أنه ظهر ممّا مرّ أن ألفاظ المعاملات موضوعة للمسببات وهي نفس تلك الأمور الاعتبارية الفرضية العقلية، لشهادة التبادر والاطراد بذلك، كما هو أوضح من أن يخفى. ومما يدل على ذلك أن ما يكون سارياً في جميع المشتقات - من مبدأ ألفاظ المعاملة مثل «البيع» و «البائع» و «المبيع» وغير ذلك - لا بد وأن يكون معنى حديثاً؛ لعدم جريان المعاني الجامدة في ضمن الهيئات المتعددة، ولذا لا بد من القول بوضع الألفاظ للمسببات لا لأسبابها؛ فإن الأسباب معانٍ جامدة لا بد في جريانها في ضمن الهيئات المختلفة من إشراب معنى حديثي فيها، بخلاف المسببات؛ فإنها من قبيل المعاني الحديثة، كما لا يخفى.

فتحصل ممّا ذكرنا أن حقيقة المعاملات المسببات الاعتبارية التي لا وجود لها إلا فرضاً واعتباراً، والعقلاء يعتبرون لها أسباباً خاصة كلّمًا وجدت تلك الأسباب يعتبرون تلك المسببات، ويرتبون عليها الآثار، فحينئذٍ معنى إنشاء المعاملة يكون إيجاداً ما اعتبره العقلاء سبباً للمعاملة بداعي أن يرتب العقلاء - وهكذا الشارع - تلك لآثار الاعتبارية.

لأقول: إن الألفاظ وضعت للآثار المذكورة؛ فإن أثر المعاملة غير المعاملة، والآثار معتبرة عند العقلاء والشرع، ولا تكون فعلاً للعاقدة حتى تستند إليه، والمعاملة مستندة إليه

وفعله، بل أقول: المعاملة المستندة إلى الشخص التي تكون فعله، إنشاء أمر بداعي ترتب الأثر عليه، وهذا الأمر الإنشائي له سبب غير حدثي ومسبب إنشائي حدثي مترتب على ذلك السبب، والمعاملة اسم لهذا المسبب الإنشائي الذي أنشئ بسببه بداعي ترتب الآثار عليه.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر أن هذه الألفاظ موضوعة للأعم من الصحيحة والفاصلة؛ فإنها وضعت للمسببات الإنشائية، وهذه لو تحققت في الخارج، يمكن أن توجد في ضمن فرد صحيح، ويمكن أن توجد في ضمن فرد فاسد، ولو سلم وضع تلك الألفاظ للأسباب المؤثرة فيكون حالها حال الوضع في المسببات، فلا نعيد.

ولو بنينا على أنها وضعت لذوات تلك الأسباب، فالقول بوضع اللفظ للأعم أسهل. ووجهه أوضح من سابقه؛ لما مر في العبادات من عدم وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للوجودات الخارجية التي يمكن اتصافها بالصحة والفساد لصيرورة الموضوع له حينئذٍ خاصاً، بل وضع اللفظ للجامع بين الأفراد، وحيث إن الطبيعة لا تتصف بالصحة والفساد فلا محيص إلا من القول بأنها وضعت للطبيعة التي لو وجدت في الخارج، تتحقق في ضمن الفرد الصحيح أو الفاسد، وعلى هذا لا مجال للالتزام بوضع هذه الألفاظ للصحيح من المعاملة؛ لعدم وضعها للأفراد وعدم اتصاف الماهية بالصحة، والجامع بين الأفراد الصحيحة غير متصور، فلا محيص إلا عن الالتزام بوضع ذلك للأعم، بمعنى أن اللفظ وضع للمعظم من أجزاء السبب على البديل في نفسه ومن حيث الأعيان والأبدال سواء وجد في ضمن فرد يترتب عليه المسبب أم لا.

وأما الثاني - وهو ثمرة النزاع - فقد ظهر ممّا ذكرنا أن ألفاظ المعاملات وضعت وضعاً عرفياً لنفس المضامين العرفية التي لو وجدت في ضمن الأفراد، فقد تكون صحيحة عند الشارع، أو لا.

وبعبارة أخرى: إن الألفاظ موضوعة للأعم من الصحيح عند الشارع وعدمه، وعلى هذا فمتى شككنا في دخل قيد أو شرط في اعتبار ذلك المضمون العرفي عند الشارع، نتمسك

بالإطلاق، وندفع دخل ذلك فيه.

وقد أفاد المرحوم النائيني^١ أننا لو بنينا على وضع الألفاظ للمسببات، فيمكن منع جريان أصالة الإطلاق بدعوى أن دليل الإمضاء يكون ناظراً إلى اعتبار المسبب عند الشارع، وحيث إن المسبب مغاير للسبب وجوداً، فلا يكون ذلك الدليل في مقام بيان سببية أسباب ذلك المسبب، فغاية ما يدل عليه دليل إمضاء البيع - مثلاً - مثل «أحل الله البيع» ونحوه حلّية ذلك المضمون في مقابل الربا مثلاً. وأمّا أن هذا المضمون بم يتحقق فلا يكون ناظراً إليه أصلاً، فلا يمكن التمسك بإطلاق دليل إمضاء المضمون لدفع دخل قيد أو جزء في سبب ذلك.

و أجاب^٢ عن ذلك بأنه لو كان حال هذه المضامين و أسبابها حال المعلولات والعلل الحقيقية، لكان ما ذكر في وجه عدم جواز التمسك بالإطلاق هو الصحيح، ولكن تلك الأسباب لا تكون إلا من قبيل الآلات التي تعمل لإيجاد ذي الآلة. و على هذا إعمال الآلة و إيجاد ذي الآلة واحد، فلو دل دليل على إمضاء ذلك، لكان دليلاً على إمضاء آلة إيجادها. هذا، ولكن التحقيق أن السببية و المسببية والآلة و ذبها أجنبية عن المقام، فتحقق المضامين في الخارج يستند إلى الشخص مباشرة، بخلاف السمببات و ما يوجد من إعمال الآلات؛ فإنهما مستندان إلى السبب والآلة بالمباشرة، وبالشخص بالتسيب؛ فإن القرض يستند إلى المقرض مباشرة وإلى الشخص تسيباً.

والسر في الفرق بين المقام والمقامين أن المسبب و ذا الآلة يكونان من الموجودات التكوينية بخلاف هذه المضامين؛ فإنها من الاعتبارات التشريعية المجعلولة على فرض وجود ما اعتُبر دخله في اعتبارها، بمعنى أنه لو وجد ذلك يعتبر المضمون، وإلا فلا. فحال هذين الأمرين حال الأحكام والموضوعات، وبما أن جعل كل حكم على موضوع يستتبع جعل سببية الموضوع لذلك الحكم، فيكون الدليل على إمضاء هذه الأحكام - أعني المضامين - دليلاً على إمضاء موضوعاتها، فحينئذ يكون المرجع عند الشك في دخل قيد فيها إطلاق الدليل. هذا على ما هو الصحيح في وضع هذه الألفاظ.

وأما على القول بوضعها للمسببات الصحيحة عند الشارع: فلا يجوز الرجوع إلى الإطلاق اللفظي لدفع ذلك؛ لرجوع الشك إلى الشك في تحقق موضوع الدليل، كما لا يخفى.

وأما على القول بوضعها للأسباب: فلو قلنا بأنها وضعت للأسباب المؤثرة، فحالها حال المسببات من أنه يُرجع إلى الإطلاق لو كان الموضوع له المؤثر عرفاً، وعدم جواز الرجوع إلى ذلك لو كان الموضوع له ما يؤثر عرفاً وشرعاً.

وأما على القول بوضعها لذوات الأسباب: فعلى الأعمى الأمر واضح من جواز الرجوع إلى الإطلاق. وأما على الصحيح فحالها عين ما ذكر للقول بالوضع للسبب المؤثر.

وفي جميع ما ذكر - من موارد عدم جواز الرجوع إلى الإطلاق اللفظي فيها - يرجع إلى الإطلاق المقامي كما بيّناه في أبحاث العبادات.

خاتمة: أفاد السيد الأستاذ المحقق الإمام الخميني - أعلى الله مقامه - أمراً في آخر بحث الصحيح والأعم تقتضي أثره وتعرض له وهو تصوير جزء الفرد في المركبات الاعتبارية. قال: «لا إشكال في إمكان دخل شيء وجودي - تارة بنحو الشرطية، وأخرى بنحو الشرطية - في ماهية المأمور به، وأما الشيء العدمي فلا يمكن إلا أن يرجع إلى دخالة شيء وجودي، وإلا فالعدم - بما هو - لا تأثير فيه بوجه.

إنما الكلام في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية - إلى أن قال -: وأما تصوير جزء الفرد فقد يستشكل فيه بأن كل ما وجد في الخارج غير أجزاء الماهية يكون موجوداً بحياله، وله تشخص خاص به غير بقية الأجزاء، فلا يكون لماهية المركب وجود حقيقي يجمع الكثرات، فلا يتصور فيها جزء الفرد في قبال الجزء المقوم للماهية، ولو اعتبر مجموعها باعتبار على حدة، يكون ماهية اعتبارية أخرى، ويكون المصداق الخارجي - أي مجموع الأجزاء - مصداقاً لتلك الماهية، والأجزاء بلا هذه الزيادة مصداقة للماهية الأولى، فلا يصير المجموع مع الزيادة فرداً للمجموع بغيرها.

والتحقيق أن يقال: إن لبعض المركبات غير الحقيقية هيئة خاصة يكون المركب متقوماً بها، فالقصر والدار حقيقتهما متقومتان بهيئة ما لا بشرط، لا تتحقق في الخارج إلا بوجود

موادَّ على وضع خاص.

فحينئذٍ نقول: كلُّ ماله هيئة قائمة بأجزاء يكون حُسن الهيئة وتفاضلُها فيه باعتبار التناسب الحاصل بين الأجزاء، فالحُسن أينما حلَّ يكون مرهونَ التناسب، فحسن الصُّوت والخطُّ عبارة عن تناسب أجزائهما، فلا يقال للشعر: «حَسَنٌ» إلا إذا تناسبت جُملته، ولا للدَّار إلا إذا تناسبت مرافقها وغرفاتها، فربما تكون غرفة في دار توجب حسنُها؛ لا يقاءها التناسب بين الأجزاء، فالصَّلَاة ليست نفس الأجزاء بالأسر، بل لها هيئة خاصَّة لدى المتشرَّعة زائدة على الأجزاء، فيمكن أن يكون تفاضل أفرادها لأجل تفاضل التناسب بين أجزائها، وإن كان فهم التناسب بين أجزائها غير ميسور لنا.

فلا يبعد أن يكون للقنوت دخالة في حسن الهيئة الصلّاتية، فيوجد المصداق معه أحسن صورة منه مع فقدانه مع عدم دخالته في تحقُّق الماهية، وهذا واضح لدى التأمل في الأشياء والنظائر.

هذا تمام كلامه، ونكتفي بنقله فإنّه بيّن الموضوع بكلام متين، وهو الصحيح. رضوان الله تعالى عليه.

المشتق

الكلام في المشتق

اختلفوا في كون المشتق حقيقةً فيما انقضى عنه المبدأ في الحال، بعد اتفاقهم على كونه حقيقةً في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وعلى كونه مجازاً في خصوص ما لم يتلبس بعد في الحال و سيتلبس فيما بعد ذلك، وبعد اتفاقهم في صحة الاستعمال في الجميع، ففي الحقيقة الاختلاف في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس في الحال، أو الأعم منها ومما انقضى عنه فيه.

وبعبارة أخرى: قد وقع الاختلاف في أنه هل يشترط في صدق المشتق على نحو الحقيقة بقاء المبدأ في الذات في الحال، أم لا يشترط ذلك، بل يصدق كذلك وإن كان الوصف زائلاً عن الذات في الحال؟

وقبل الخوض في المقام وتحقيق المرام لا بد من تقديم أمور:

الأول: تحرير محل النزاع وبيان معنى المشتق. المشتق عبارة عن كل صيغة دالة على المفهوم المنتزع عن حيث واجدية شيء لشيء بحيث يعقل سلب الثاني عن الأول مع بقاء الأول، فهنا قيود أربعة:

أحدها: أنه لا بد من كون المفهوم منتزعا عن شيئين أحدهما واجد للآخر، والشيء الأول يسمى بالذات، والثاني بالمبدأ، فالمنتزع عن مرحلة شيئية الشيء وذاته خارج عن محل النزاع، وهذا مثل الأسامي الجامدة كشجر وحجر وغيره مما كان مفهومه منتزعا عن مرحلة

ذاته، لا واجديته للمبدأ.

وهكذا ما كان منتزعا عن بعض الذات مثل الناطق الذي هو فصل للإنسان. ومن هذا القبيل صفات الله تبارك وتعالى؛ فإنها منتزعة عن مرحلة ذاته؛ لعدم تعقل اثنيته هناك إلا بالتعقل العقلي.

ثانيها: أنه لا بد من انتزاع المفهوم من حيث الوجدية لا من حيث ثبوت شيء لشيء مطلقاً، فمثل الأفعال والمصادر خارج عن محل النزاع؛ لأن «ضرب» مثلاً لا تدل على واجدية الذات للمبدأ، بل إنما تدل على تحقق المبدأ من الذات، ولذا لا يمكن جرّيه على الذات. ثالثها: أن يكون المبدأ بحيث يصحّ سلبه عن الذات مع بقاء الذات حتى يتصور النزاع، فالمفهوم المنتزع عن واجدية الأربعة للزوجية خارج عن محل البحث؛ لأن الزوجية لازمة لذات الأربعة، فلا يعقل سلبها عنها مع بقائها.

رابعها: كون الذات بحيث يعقل سلب المبدأ عنه مع بقائه، فالمفهوم المنتزع عن حيث واجدية الذات للوازم وجوده أيضاً خارج عن حريم النزاع. والسّر في اختصاص النزاع بما ذكر وخروج غيره عن حريم البحث أن أمرنا أخرجناه بتلك القيود دائر بين النقي والإثبات، فلو لم يبق ذات مع سلب الوصف، فلا يبقى مجال للنزاع في أن الإطلاق حقيقة في ذلك أم لا؛ لعدم بقاء ذات حتى يصح إطلاق اللفظ عليه. فالمتحصّل هو أن النزاع في كون ما كان مفهومه منتزعا عن مرحلة واجدية ذاته لأمر خارج عنه حقيقة في خصوص الذات المتلبّس، أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه. ولا فرق في ذلك بين كون المبدأ فعلاً، أو ملكة أو حرفة وغير ذلك من أنحاء المبادئ. ولا فرق أيضاً بين كونه من الأعراض، أو الأمور الانتزاعية، أو الاعتبارية. ولا فرق أيضاً بين كونه من الأمور القارّة، أو السيّالة كالتكلم مثلاً. ولا فرق أيضاً بين كون الوجدية بنحو الصدور، أو الحلول، أو القيام وغير ذلك من أنحاء التلبّسات.

ولا فرق في ذلك أيضاً بين كون المشتق من قبيل أسماء الفاعلين، أو المفعولين، أو الصفات المشبهات، أو أسماء الأزمنة والأمكنة، أو أوزان المبالغة ممّا كانت القيود

المذكورة - المصححة لحمل الوصف على الذات بالاعتبارات - موجودة فيه.
وقد يناقش بأنه لا مجال للنزاع في أسماء الأزمنة، وأنها خارجة عن حريم النزاع، وذلك لعدم بقاء الذات مع زوال المبدأ؛ لأن الذات - وهو الزمان - أمر متصمّم في الوجود غير قابل للبقاء، فلا يمكن فرض انقضاء المبدأ مع بقاء الذات حتى يجري فيه النزاع، فلا بدّ من الالتزام بأن اسم الزمان وضع لخصوص الزمان المتلبّس.

وقد أجاب صاحب الكفاية^١ عن ذلك بما حاصله: أنه وإن لم يمكن فرض المنقضي عنه المبدأ إلا أنه لا يمنع عن جريان النزاع، فيجزي البحث في أنه هل وضع الاسم لخصوص الزمان المتلبّس بالمبدأ أو الأعمّ منه ومثلاً انقضى عنه؟ غاية الأمر عدم وجود فرد غير المتلبّس بالمبدأ له وعدم إمكانه، وهذا لا ينافي جريان النزاع في ذلك؛ ألا ترى أنه وقع النزاع في أن لفظة الجلالة هل وضعت للذات الباري - عزّ اسمه - أو المفهوم الكلّي المنطبق عليها وإن لم يكن لذلك فرد غيره، وهكذا لفظ «الواجب» موضوع لمفهوم كلّي وإن لم يمكن انطباقه على فرد آخر غيره، فعدم وجود الفرد في الخارج لا يمنع عن جريان النزاع في وضع اللفظ لكلّيه، وهذا معنى قوله: «فانحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام».

ويرد عليه أولاً: أن هذا فيما لو كان النزاع في أمر لغوي بحيث يكون الاختلاف في الموضوع له لفظ المشتقّ، دون ما إذا كان في أمر عقليّ، كما سنبيّنه إن شاء الله.
وثانياً: أن المناقشة ليست في إمكان الوضع لمفهوم عامّ وإن امتنع بعض أفراده في الوجود، بل كانت في دخول أسماء الأزمنة في محلّ البحث، بمعنى أن النزاع في كون المشتقّ حقيقةً فيما انقضى عنه المبدأ وعدمه لا يجري في ذلك ولا يثمر فيها؛ لعدم تصوّر ذاتٍ باقي مع زوال تلبّسه بالمبدأ حتى يجري اللفظ عليه، ثم يقع النزاع في كونه حقيقةً، أم لا.
وقد أجاب المرحوم النائيني^٢ عن المناقشة بأن إسناد الاسم إلى الزمان تارةً يكون بلحاظ شخص الزمان، وأخرى بلحاظ نوعه، فما لا يجري النزاع فيه هو الأوّل لا الثّاني؛

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٦٠.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٣.

فإنه يصح الإسناد بكل يوم عاشورا أنه مقتل الحسين عليه السلام والحال أن شخص اليوم ليس مقتل الحسين، فالإسناد إنما يكون بلحاظ طبيعي اليوم العاشر ونوعه، وحينئذ يمكن تصوير النزاع فيه؛ لتصور بقاء الذات - وهو طبيعي الزمان - في ضمن أفراد مع سلب الوصف. وفيه أولاً: أن هذا التوجيه غير موافق للاستعمالات العرفية، والاستعمال في اليوم العاشر ليس من هذا الباب، بل من باب المعاملة لليوم الذي قتل فيه الحسين عليه السلام، ولا شبهة في كون هذا الاستعمال مجازاً مطلقاً.

وثانياً: الكلام في أن اليوم الذي تحقق القتل فيه في ساعة من ساعاته هل يمكن إسناد المقتل إلى ساعة بعد تلك الساعة حقيقة أم لا؟ والتوجيه أجنبى عن هذا الكلام، كما لا يخفى.

والصحيح أولاً: تسليم أصل المناقشة.

وثانياً: دخوله في محل النزاع بتوجيه. وهو أن المركبات الخارجية عبارة عن مجموع أجزاء ضم بعضها بالآخر سواء كانت من المركبات الاعتبارية كالجنس والفصل، أو الحقيقية كالיום؛ فإنه مركب من مجموع ساعات مثلاً، وحينئذ لحاظ الجزء يكون على نحوين: لحاظه في نفسه أعني بشرط لا، وهذا فيما إذا قصد نفس الجزء لا في ضمن المركب، ولحاظه في ضمن المركب أعني اللابشرط، وهذا فيما إذا لوحظ المركب، فلحاظ المركب عين لحاظ أجزائه، غاية الأمر لا بشرط، فالصّف - المركب عن عدة نفرات - لو تعلق اللّحاظ بنفسه تصير النّفرات أيضاً ملحوظة بذلك اللّحاظ بحيث يصحّ إسناد الصّف إلى كلّ نفر حقيقة، فهذا أول الصّف، وذاك وسطه، وذاك آخره، وهكذا.

وحينئذ «اليوم» مثلاً - وهكذا غيره من أفراد الزمان - عبارة عن مجموع ساعات أو آنات وهكذا بحيث يمكن لحاظ هذه الأجزاء مستقلاً وفي ضمن المركب، فلو لوحظت مستقلاً لا يجري النزاع المذكور فيه؛ لورود المناقشة المذكورة عليه، بخلاف ما لو لوحظت الأجزاء في اليوم مثلاً، فالיום - وهو المركب من أجزاء الزمان - أمر وحداني اعتباري أوله بأول جزء منه، وآخره بآخر جزء منه، ويصحّ إسناد اليوم إلى جميع أجزائه، فالיום الذي وقع فيه القتل ذات وحداني وقع القتل في بعض أجزائه، ففي الأجزاء الواقعة قبل ذلك الجزء لم يتلبس

بعداً بالمبدأ، وفي ذلك الجزء تلبس فعلاً، وفي أجزائه الأخيرة تلبس وانقضى عنه، فلو قيل: هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام مثلاً، فلو كان الإسناد بلحاظ الجزء السابق يكون مجازاً، ولو كان الإسناد بلحاظ الجزء المتلبس يكون حقيقة، ولو كان بلحاظ الجزء المنقضي عنه يكون مختلفاً فيه إلا أن يقال: حيث إن المركب عين أجزائه حقيقة، فالحكم المسند إلى المركب مسند إلى الأجزاء عرفاً، فلو قيل: هذا اليوم هو المقتل، فالعرف لا يرى فرقاً بين أجزائه، فإسناد المقتل إلى كل واحد من أجزاء اليوم حقيقة عرفاً.

ولكن يمكن منع ذلك بما ذكرناه، هذا.

الأمر الثاني: في أن النزاع في المشتق هل هو في أمر لغوي، أو أمر عقلي؟ فما يظهر من المتقدمين هو الثاني، بخلاف المتأخرين من الأعاضم، فإنهم أجروا النزاع في الأول، فلا بد أولاً من تصور ذلك، ثم بيان الحق في المقام.

أما تصوير النزاع في الأمر اللغوي فلا يتصور إلا أن يقال: هناك مفاهيم ثلاثة:

أحدها: منتزع من الذات المتلبس بالمبدأ فعلاً.

والثاني: أشمل من ذلك وهو المنتزع ممن تلبس بالمبدأ في مقابل عدمه ولو انقضى عنه المبدأ فله فردان: المتلبس بالمبدأ بالفعل، المنقضي عنه المبدأ.

والثالث: أشمل من الثاني وهو ما ينتزع عما يشمل ما سيتلبس بالمبدأ أيضاً.

وحينئذ يقال: لاشبهة في عدم وضع المشتق للثالث، إنما الكلام في أنه هل وضع للمفهوم الأولي - بحيث لو استعمل فيه وحمل على الذات المتلبس بالفعل، كان الاستعمال حقيقياً، والحمل أيضاً حقيقياً، بخلاف ما إذا استعمل فيه وحمل على الفرد المنقضي عنه المبدأ؛ فإن الاستعمال حقيقي دون الحمل؛ فإنه مجازي مثل الاستعمال فيه والحمل على ما سيتلبس بالمبدأ، وبخلاف ما لو استعمل في غيره وحمل على مناشئ انتزاع ذلك الغير، فالاستعمال مجازي والحمل حقيقي - أو وضع للمفهوم الثانوي بحيث استعماله فيه وحمله على فرديه حقيقي، بخلاف استعماله فيه وحمله على المتلبس فيما بعد؛ فإن الاستعمال حقيقي والحمل مجازي، كما أن استعماله في غيره مجاز، ولو كان حمل ذلك الغير على مناشئ انتزاعه حقيقة؟

ويمكن تصوير النزاع لغوياً بنحو آخر وهو أننا نعلم أن هناك مفهوماً واحداً قابلاً للانطباق على المتلبس بالفعل، والمنقضي عنه، والمتلبس فيما بعد، لامفاهيم ثلاثة. ونعلم أيضاً أن الواضع لم يرخص حمل ذلك المفهوم على المتلبس في الاستقبال، ورخص حمله على المتلبس بالفعل، ولكن وقع النزاع في أنه هل رخص الحمل على الذات المنقضي عنه المبدأ، أم لا؟ فهذا تصوير ثانٍ للنزاع، والرخصة في هذا التصوير غير داخلة في الموضوع له، بل هي من قبيل شرط الوضع.

وأما تقريب النزاع في الأمر العقلي: فهو أن فعل الواضع معلوم وهو وضع اللفظ لأمر منتزع من الذات والمبدأ وحيثية واجدية الذات للمبدأ، ولكن لا يعلم أنه هل يكون منشأ انتزاع المفهوم الموضوع له اللفظ خصوص المتلبس، أو هو والمنقضي عنه، فيرجع النزاع حينئذٍ إلى الحمل لا الوضع واللغة؟ والصحيح هو الأخير. والشاهد على ذلك أن النزاع واقع في جميع اللغات لا خصوص لغة العرب، وهذا إشارة على أنه ليس النزاع راجعاً إلى أمر لغوي، بل هو في أمر عقلي أي حمل اللفظ بماله من المفهوم على الذات. وأيضاً الشاهد عليه أنهم ذكروا أن إسناد المشتق إلى الذات لو كان بلحاظ حال التلبس، فهذا حقيقة بالاتفاق، وهذا التعبير ينادي بما ذكرناه.

وأما ما أصر عليه^١ المرحوم النائيني^{رحمه الله} من أن النزاع يكون لغوياً لا غير، فلا يمكن المساعدة عليه.

ومن الغريب أنه ذكر أن تصوير النزاع عقلياً مبني على ما ذكره^٢ السكاكي في المجاز بأن جميع الاستعمالات في موارد المجازات حقيقية، والتصرف في أمر عقلي وهو الحمل بادعاء كون الفرد من أفراد الموضوع له. ثم قال: إن المبنى فاسد، لأن شأن العرف - وهم المستعملون - إنما هو تشخيص مداليل الألفاظ. وأما ادعاء كون فرد من أفراد مفهوم غير منطبق عليه حقيقة فلا.

ولا يخفى ما في ذلك من الغرابة فإنه سد باب المجاز في الإسناد. على أنه اعترف بذلك

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٧؛ أجود الثغريات، ج ١، ص ٥٩.

٢. مختصر المعاني، ص ١٧٤.

فيما مرّ من كلامه في الصحيح والأعمّ من أن ألفاظ العبادات موضوعة للمرتبة الكاملة منها والاستعمال في غيرها إنما يكون بالادّعاء والتنزيل.

وأيضاً ذكره: أن النزاع في المشتق إنما يتصور كونه في الحمل إذا كانت في البين قضية حملية، وإلا فلا.

وهذا أيضاً غريب منه؛ فإنه ذكر في باب أن القضايا المتكفلة لبيان الأحكام قضايا حقيقية، أن موضوع الحكم فيها هو المفهوم باعتبار انطباقه على الأفراد الخارجية، ولا يريد من الحمل إلا هذا؛ فإن هذا الحمل حمل ضمنى ارتكازي، وهو الذي اختلف الشيخ والفارابي فيه من أن حمل الوصف العنواني على الذات هل هو بالإمكان أو بالفعل؟ فلا يلزم من جعل النزاع في الحمل لا الوضع اختصاصه بالقضايا الحملية، بل يجري في المفردات أيضاً؛ فإنها مركبة من الذات والوصف المحمول عليه، فالصحيح أن النزاع لا يكون في اللغة وسعة المفهوم وضيقه، بل في الجزئي والإستناد.

الأمر الثالث: في المراد من لفظ «الحال» في كلماتهم، فقد يقال: إن الحال في الزمان غير متصور؛ فإن أمره دائر بين المضى والاستقبال.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الزمان الذي يقاس به المضى والاستقبال هو الحال، فكل زمان بالنسبة إلى ظرف حلوله حال، وبالنسبة إلى ما قبله مستقبل، وبالنسبة إلى ما بعده ماضٍ، فكل زمان متصف بالحال والاستقبال والماضي بالاعتبارات المذكورة، وحينئذ يقع الكلام في أن المراد من الحال هل هو حال النطق الذي هو مصطلح النحويين، أو أن المراد منه حال النسبة، أو أن المراد منه حال التلبس؟ ولا بد في بيان ذلك من ذكر مقدمات:

الأولى: النسبة بين كل واحد من حال النسبة وحال التلبس وحال النطق مع غيره عموم وخصوص مطلق.

فقد يجتمع الجميع، وهذا في صورة واحدة.

وقد يفرق الجميع مع سبق حال التلبس عن حال النسبة السابقة عن حال النطق، أو سبق حال النسبة عن حال التلبس حال السابق عن حال النطق، أو مع سبق حال النطق عن حال التلبس السابق عن حال النسبة، أو سبق حال النطق عن حال النسبة السابقة عن حال

النطق، أو مع سبق حال التلبس عن حال النطق السابق عن حال النسبة، أو سبق حال النسبة عن حال النطق السابق عن حال النسبة، فهذه صورٌ ستٌ.

وقد يجتمع فردان منها مع الافتراق عن الآخر كاجتماع حال النسبة وحال التلبس السابقين عن حال النطق، أو المسبوقين به، أو اجتماع حال النطق وحال التلبس السابقين عن حال النسبة أو المسبوقين به، أو اجتماع حال النطق وحال النسبة السابقين عن حال التلبس، أو المسبوقين به، فهذه صور ستٌ، فهذه ثلاث عشرة صورة، والأمثلة واضحة.

الثانية: قد اتفق الكل في أن المشتق لو كان يلحظ حال التلبس حقيقةً مطلقاً سواء كان التلبس سابقاً عن حال النطق، أو مسبقاً به، أو مجتمعاً معه، فلو اجتمع زمان النسبة وزمان التلبس، فالإسناد حقيقي عند الكل.

الثالثة: قد اتفق الكل في عدم أخذ الزمان في الموضوع له في الأسماء لاقيداً وبنحو القيدية، ولا بنحو خروج القيد ودخول التقييد وإنما الزمان بالنسبة إلى المعاني الحدثية مثل الضرب والأكل وغيرهما ظرف لوقوع الفعل، لا مأخوذ في الموضوع له، أو المستعمل فيه فيها، فليس الزمان داخلاً في معاني الصيغ المشتقة بشئ من النحويين، والزمان ظرف لوقوع المبدأ فيه.

الرابعة: قد اتفق الكل في أن حال ألفاظ المشتقات حال سائر أسامي الأجناس؛ فإن الوضع فيها عام، والموضوع له أيضاً عام؛ فإنها وضعت للمفاهيم الكلية، وحيث الإطلاق والتقييد - بشرط لا، أو بشرط شئ من حيث الوجود - غير داخلين في الموضوع له وإنما الحيثيات بأجمعها مرادات المتكلمين لا الموضوع لها في الألفاظ، ولا المستعمل فيها. إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه لا ينبغي أن يكون النزاع في أمر لغوي كما ذكرنا. والدليل على ذلك يظهر من المقدمة الثالثة فتصوير النزاع بنحو يكون في اللغة لا يمكن إلا بأن يقال: هل وضع المشتق للذات المتلبس في زمان الحال أو الأعم منه ومما انقضى عنه في زمان الحال، فلا بد من أخذ الزمان بأحد النحويين في الموضوع له، وقد اتفق الكل على عدم أخذه في المعاني الاسمية، وهذا بخلاف ما لو كان النزاع في الأمر العقلي وهو الحمل، فحيث إن معاني مبادئ المشتقات من المعاني الحدثية، فلا بد من وقوعها في زمانٍ ما كما مرَّ

في تلك المقدمة.

وحيثُ نبحت في أنه هل يشترط في كون حمل المشتق - بماله من المعنى المرتكز - على الذات المتلبس حملاً حقيقياً أن يكون الذات متلبساً في الحال، أو لا، بل لو تلبس وانقضى عنه المبدأ أيضاً يكون الحمل عليه حقيقياً؟ وهذا ظاهر من دون احتياج إلى تأمل.

وحيث إن الكل متفقون في كون الجزئي حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس، فيعلم المراد من الحال من كلامهم بوضوح، وأنه حال النسبة، بمعنى أنه لو أسند المشتق إلى الذات، وكان زمان الإسناد متحداً مع زمان التلبس، فالإسناد حقيقي، ولو كان زمان الإسناد قبل زمان التلبس، فالإسناد مجازي، ولو كان بعده، فهو محل الكلام.

تنمّة: هل يكون الزمان داخلاً في الموضوع له في الأفعال، أم لا؟ الحق أنه لا. وذلك فإن للأفعال هيئة ومادة. أما المادة فلا تدل على أزيد من المعنى الحدّي. وأما الهيئة فأيضاً لا تدل على الزمان؛ فإنها وضعت للربط والإسناد الخاص الذي يكون معنى حرفياً؛ فإن هيئة الأمر تدل على بعث المولى العبد نحو ما يدل عليه المبدأ، وهيئة الماضي تدل على الماضي والمفروغية عن وقوع المادة، وهيئة المضارع غير المقارن، «سوف» و «س» تدل على نشوء المبدأ عن الذات، والمقارن لهما تدل على ترقيب ذلك. وأمر الزمان خارج عن حقيقة كل من ذلك. نعم حيث إن المبدأ أمر حدّي وهو من الزمانيات، فلا بد من وقوعه في زمان ما، وهذا خارج عن المتنازع فيه.

و مما يدل على ما ذكرناه استعمال هيئة الفعل في المفاهيم البسيطة والمجردة التي لا يعقل وقوعها في الزمان مثل «كان الله ولم يكن معه شيء» فإنه لم يكن زمان أيضاً، ومثل «قد مضى الزمان» فإنه ليس للزمان زمان. على أنه لو كان زمان الماضي داخلاً في مدلول هيئة الماضي، لما جاز القول بأنه يجي زيد وقد ضرب إلا إذا كان الضرب واقعاً منه قبل زمان النطق ولو كان زمان الاستقبال أو الحال داخلاً في مفهوم المضارع، لما جاز القول بأنه رأيت زيدا يضرب. وكلاهما كماتري، فالصحيح عدم دخالة الزمان في مداليل هيئات الأفعال.

بساطة المشتق

الأمر الرابع: في بساطة مدلول المشتق وعدمها. فنقول في تحقيق المراد من ذلك: إن المراد من مدلول المشتق مدلوله بهيئته لا بمادته - كما هو واضح - ولا بهما معاً؛ فإنه لا شبهة في كون مدلول المشتق بمادته وهيئته مركباً، فالبحث في أنه هل يكون مدلول هيئة صيغ المشتقات بسيطاً، أم مركباً؟

والمركب يتصور على أقسام ثلاثة: المركب الحقيقي، والمركب الاعتباري الذي يكون بالتعمّل العقلي مركباً، والمركب باعتبار تركب منشأ انتزاعه وإن كان هو بسيطاً بحسب ذاته. وحينئذ نقول: إن مدلول هيئة المشتقات لا يكون من القسم الأول من المركب، ولا من القسم الثاني منه، بل هو من القسم الثالث، وأنه بسيط في نفسه، والتركب إنما يكون في منشأ انتزاعه.

ويكفي في الاستدلال على ذلك دعوى التبادر؛ فإن المتبادر من هيئة المشتقات مفهوم بسيط منتزع من حيث واجدية الذات للمبدأ ولا يكون المبدأ داخل في ذلك، ولا الذات ولا النسبة بينهما.

ويمكن الاستدلال على ذلك عقلاً أيضاً، فنقول: التركب المتوهم في المدلول إنما ينشأ من تصور أخذ المبدأ، أو النسبة، أو الذات على سبيل منع الخلق في ذلك، ولا يكون المبدأ داخل في مدلول الهيئة؛ للزوم الاستغناء عن تعدد الدال في مقام تفهيم الواحد للمبدأ، فالعلم غير مأخوذ في هيئة العالم، وإلا لكان هذه المادة تخطر إلى الذهن مرتين، وهذا كما ترى. وهكذا لا تكون النسبة أيضاً داخل في ذلك؛ فإنه لا معنى لدخول مفهوم النسبة في ذلك. وأما واقع النسبة فأيضاً غير داخل فيه؛ للزوم عدم إمكان حمل المشتق على الذات؛ فإن النسبة أمر تعلقي ومعنى حرفي ربطي لا يعقل حمل ما كان مشتملاً على هذا الأمر على المفهوم الاستقلالي، مضافاً إلى لزوم خطور النسبتين في مقام الحمل إلى الذهن، كما لا يخفى، مضافاً إلى لزوم كون المشتقات من قبيل متكرر المعنى، وهذا خلاف ما اتفقوا عليه، هذا.

وقد افاد المرحوم النائيني^١ في مقام عدم أخذ النسبة في مدلول هيئات المشتقات بوجهين آخرين:

أحدهما: لزوم أخذ الذات فيها أيضاً؛ فإن النسبة لا تعقل بدون المنتسب، فلو أخذت النسبة في المدلول، يلزم أخذ طرفيها فيه أيضاً.

ثانيهما: يلزم كون المشتقات مبنيةً لو أخذت النسبة في مدلولها، لحصول الشبه الافتقاري بالحروف؛ فإن النسبة مفتقرة إلى المنتسب.

وكلا الوجهين محلّ خدش وإشكال:

أما الأول: فمسألة عدم انفكاك تصوّر النسبة عن تصوّر المنتسب مسألة لكن أين هذا من عدم إمكان جعل اللفظ لخصوص النسبة بدون طرفيها؟ وقد وقع مثل ذلك في الأفعال؛ فإن هيئة الأفعال وضعت للدلالة على النسبة والحال أن المنتسب يخطر بسبب دالٍّ آخر غير الهيئة.

وأما الثاني: فالبناء والإعراب أمران اعتباريان اعتبرهما النحويون وهذا لا يرتبط بكيفية الموضوع له في الكلمات أبداً.

وهكذا لا يكون الذات أيضاً داخلًا في الموضوع له في هيئات المشتقات، وذلك - مضافاً إلى لزوم خطوط الذات مرتين إلى الذهن في مقام حمل المشتق على الذات - أن دخل الذات في المدلول يتصوّر على أنحاء: أخذ مفهوم «الشيء» فيه، أو مصداقه معيّنًا، أو جميع مصداقيه على الاستيعاب، أو كل واحد من المصاديق على البذل.

لا سبيل إلى الأول ولا إلى الثاني، وهذا واضح.

وأما على الثاني والثالث فبعد لزوم كون وضع المشتقات من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص يلزم حمل الشيء على نفسه، فلو أخذ زيد بأيّ نحو في مدلول هيئة «القائم»، يلزم حمل زيد على زيد في «زيد قائم» لاسترة غبار.

على أنه يلزم دخول النسبة في ذلك أيضاً؛ لأنّ توهم دخول الذات في المشتق ليس إلاّ خطوط الذات والمبدأ والربط بينهما إلى الذهن عند سماع اللفظ المشتق، فلو استدعي ذلك

دخول الذات في المدلول، فليستدع دخول النسبة فيه أيضاً، وحينئذ يلزم ما ذكرناه من التالي الفاسد وهو عدم إمكان حمل المشتق على الذات؛ لعدم إمكان حمل المعنى الربطي على المعنى الاستقلالي.

وفساد هذا التوهم ظهر ممّا مرّ؛ فإنّ خطور المبدأ والذات والرّبط إنّما يكون من جهة أنّها صارت منشأ لانتزاع الوصف وهذا لا يضرّ ببساطة مفهوم ذلك الوصف، فالمشتق مفهوم بسيط منتزع من حيث واجديّة الذات للمبدأ فعنشا انتزاعه مركّب لا محالة.

الأمر الخامس: في الفرق بين المشتق ومبدئه. الصحيح في الفرق بينهما ما يقال من أنّ المشتق أخذ لا بشرط، بخلاف المبدأ فإنّه أخذ بشرط لا. والمراد من ذلك أنّ المشتق أخذ لا بشرط الحمل، والمبدأ أخذ بشرط عدم الحمل، لا كما توهم صاحب الفصول^١.

والسرّ في ذلك علم في طيّ بياناتنا السابقة؛ فإنّ المصحح للحمل الاتّحاد من جهة والمغايرة من جهة سواء كان الحمل بلحاظ الاتّحاد في الحقيقة والمفهوم الذي يسمّى بالحمل الأوّلي الذاتي أو كان بلحاظ الاتّحاد في الوجود الذي يعبر عنه بالحمل الشائع الصناعي. ولا فرق في الأخير بين ما كان الحمل بنحو الهويّة الذي يسمّى بالحمل المواطاني أو ذي هويّة الذي يعبر عنه بالحمل الاشتقاقي. وهذا المصحح إنّما يكون موجوداً فيما إذا انتزع الوصف من حيثيّة واجديّة شيء - وهو الذات - لشيء آخر وهو المبدأ فلو كنّا حملنا المبدأ على الذات، لكان الحمل بنحو ذي هو، بخلاف حمل هذا الأمر المنتزع؛ فإنّه بنحو هو هو كما لا يخفى. وأمّا حمل المبدأ على الذات بماله من المعنى المبدئيّ فغير جائز؛ لعدم وجود اتّحاد في البين بينهما، كما لا يخفى.

ومن هنا علم الفرق بين الصيغ المشتقة إلّا الاسميّة وسائر الصيغ المشتقة من الأفعال والمصادر؛ فإنّ حال المصادر حال المبادئ وقد مرّ بيانه. وأمّا الأفعال فإنّها مركّبة من الهيّة والمادّة، والمادّة تدلّ على المعنى الحدّثي المدلول للمبدأ والهيّة تدلّ على مجرد الإسناد والرّبط الذي هو مفاد المعنى الحرفي بين المبدأ والذات، وشيء منهما غير قابل للحمل على الذات، كما هو أوضح من أن يخفى.

إذا عرفت ما تلونا عليك من المقدمات، فالحق أن الجري إنما يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس بخلاف غيره. وذلك من جهة أن مداليل الصيغ المشتقة - حسب ما ذكرناه - أمور بسيطة منتزعة عن حيثية واجدية الذات للمبدأ المعبر عنه بكلمة «ذو»^١ فمنشأ انتزاع ذلك مركب من هذه الأمور الثلاثة.

ولا شبهة في أن كلاً من ذلك حقيقة في صورة فعليته كما مر أيضاً من أنه لا خلاف ولا إشكال في اعتبار فعليّة التلبس في كون الحمل على نحو الحقيقة لو كان الوصف منتزعا عن مرحلة شيئية الشيء.

وأيضاً لا شبهة في أن هذا الأمر المنتزع ليس منتزعا عن مفاهيم هذه الأمور؛ فإن مفهوم «زيد» ليس به «ضارب» بل هو منتزع من مرحلة وجودات ذلك فحينئذ ما هو داخل في انتزاع وصف الضارب - مثلاً - إنما يكون وجود الذات ووجود الضرب، فلو كان الذات متلبساً بالضرب فعلاً، يصح انتزاع ذلك الوصف، وأما لو لم يكن الوصف موجوداً فعلاً - سواء لم يتلبس الذات به أصلاً، أو تلبس به وانقضى عنه - فما هو منشأ للانتزاع؟ وهل هذا إلا كفرض انتزاع الوصف ولو لم يكن الذات موجوداً فعلاً أيضاً، فعنوان «ذو ضرب» لا ينتزع إلا عن حيثية واجدية الذات الموجود للضرب الموجود، فلو انقضى الضرب عن الذات، فلا يعقل انتزاع هذا المفهوم عنه.

وبعبارة أخرى: لو صح انتزاع الوصف عن الذات والوصف المنقضي عن الذات - كما يصح انتزاعه عن الوصف و الذات المتلبس به - يلزم انتزاع الوصف من حيثية واجدية الذات للمبدأ، وعدمها، وهذا خلف.

وبعبارة ثالثة: لا شبهة في أن انتزاع الوصف في جميع الموارد على وتيرة واحد و ونهج فارد، فلو كان الذات متلبساً فعلاً بضد ما كان متلبساً به سابقاً وانقضى عنه - كما لو تلبس بالسواد بعد ما كان متلبساً بالبياض فلا شبهة في صحة انتزاع وصف الأسود؛ لأن مناشئه موجودة، فلو صح انتزاع وصف السواد أيضاً - يلزم انتزاع وصفين متضادين في آن واحد، وهذا خلف.

لا يقال: هذا إنما يصح لو كان الدّاخل في منشأ الانتزاع خصوصاً فعلية المبدأ، وأما لو كان قابليته للوجود، فلا يتم ما ذكر؛ فإنّ هذا العنوان موجود فعلاً، والوصف المنتزع عن الواجدية لذلك قابل للجزي على المتلبس به والمنقضي عنه، كما لا يخفى.

لأننا نقول: هذا تصرف في المبدأ والنزاع فيما لو أخذ المبدأ بظاهره في منشأ الانتزاع. على أنّه على فرض هذا التصرف فالذات المنقضي عنه الضرب الفعلي يكون متلبساً بقابليته له، فحمل المنتزع عن واجد هذا العنوان على الذات يكون حملاً على المتلبس بالفعل ولا نزاع فيه، والكلام في جواز حمل ما هو المنتزع عن حيثية واجدية الذات للمبدأ على ما لم يكن واجداً له فعلاً ولكن كان واجداً له سابقاً وانقضى عنه، وذكرنا عدمه؛ للزوم انتزاع الوصف من حيثية الواجدية وعدمها، وهذا خلف.

ومن هنا يعلم - لِمَا - عدم جواز اجتماع الأوصاف المماثلة أو المتضادة في شيء واحد، فالنقطة الواحدة لا تكون أسودّ وأبيض، وذلك لعدم قابلية منشأ انتزاعهما لاجتماع منشأ انتزاعهما؛ فإن وجود الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه، بخلاف الأوصاف المتخالفة، وظهر وجهه. وهكذا يعلم صحة سلب اللفظ عن الذات المنقضي عنه المبدأ.

وهذا أشرف الاستدلالات التي يمكن أن يستدل بها في المقام. والسّر في ذلك أنّ النزاع - كما ذكرنا - إنما هو في الحمل، لا في اللغة، ولذا هذا البيان أحسن في مقام إقامة البرهان. نعم، قد يستدل على ذلك بصحة السلب ولزوم اتّصاف شيء واحد بأوصاف متضادة، وهذا خلف، ولا بأس بذلك.

وهذا الطريق من الاستدلال أنسب بما لو كان البحث في اللغة والاستعمال، دون ما كان في الأمر العقلي والإسناد، وإلا فعلى ما ذكرناه أيضاً يصح الاستدلال بذلك؛ فإنّ صحة سلب اللفظ - بماله من المعنى البسيط المرتكز - عن الذات الفاقدة للمبدأ بعد ما كان واجداً له علامة المجاز في الحمل وإن لم يكن مجازاً.

فالمتحصّل ممّا مرّ أنّه مع بقاء المبدأ على مفهومه الأصلي وعدم تغييره عمّا هو له لا يعقل انتزاع مفهوم إلا من خصوص الذات المتلبس بالمبدأ بالفعل.

فما ذكرناه سابقاً في المقدمات - من تصوير وقوع النزاع في الأمر اللغوي بأنّ هناك

مفاهيم ثلاثة، وأن الاختلاف في وضع اللفظ للمفهوم الأضيق أو الأوسط بعد الاتفاق في طرف الموضوع والمسلوب عنه دون المسلوب كما هو ظاهر، ودون السلب كما أفاده صاحب الكفاية رحمته فإن السلب أمر ربطي ومعنى حرفي لا يتصور الإطلاق والتقييد فيه. وبذلك ظهر دفع الإشكال الوارد في علامة صحة السلب المذكور في الكفاية بذلك؛ فإن صحة سلب اللفظ - بما له من المعنى البسيط المرتكز - عن الذات الفاقدة للمبدأ بعد ما كان واجداً له علامة المجاز في الحمل وإن لم يكن مجازاً في الكلمة والمادة على هذا سائر الاستدلالات.

ومن هنا يتبين أنه في مورد سلب اللفظ - بما له من المعنى البسيط - عن الذات لا بد وأن يؤخذ في الاتفاق على عدم وضعه للمفهوم الأوسع - غير صحيح؛ لعدم تعقل أزيد من مفهوم واحد في المقام حتى يقع الكلام في تعيين الموضوع له من بين المفاهيم. نعم، لو بنينا على ذلك وتصورنا انتزاع المفاهيم الثلاثة من حيثية واجدية الذات للمبدأ، فالتبادر وصحة السلب وارتكاز لزوم التضاد تدل على وضع اللفظ لخصوص المفهوم المتلبس بالفعل، لا للذات المتلبس؛ لعدم خصوصية الموضوع له كما هو ظاهر وإن وقع في بعض الكلمات ذلك.

وأما على ما ذكرناه أخيراً في تلك المقدمة في تصوير النزاع - من أنه هناك ليس إلا مفهوم واحد، واللفظ موضوع لذلك المفهوم، غاية الأمر اشترط الواضع عدم حمل ذلك اللفظ بما له من المفهوم على ما لم يتلبس بعد، لكن وقع الاختلاف في اشتراطه ذلك فيما انقضى عنه المبدأ أيضاً - فالحكم فيه وما بنينا عليه سواء.

نعم، على ما ذكرناه في موارد الحمل على غير المتلبس بالفعل الاستعمال حقيقي بخلاف الحمل، فإنه مجازي. وأما على هذا القول فالاستعمال أيضاً كالحمل مجازي، فالاختلاف بين القولين في كون الاستعمال حقيقياً أم مجازياً؛ لمخالفته لاشتراط الواضع، وهذا الاختلاف لا تظهر به ثمرة.

على أن القول باشتراط الواضع تخرّص على الغيب، فمن أين علم هذا الاشتراط؟

فتلخص ممّا ذكرناه أنّه ليس هنا إلّا مفهوم بسيط واحد منتزع من حيث واجديّة الذات للمبدأ وهو المعبر عنه بـ «ذو» والمشتقّ موضوع لذلك المفهوم، وحمله على غير الذات المتلبّس بالفعل حمل على غير منشأ انتزاعه وهو مجاز وإن كان الاستعمال فيه حقيقياً، ولو تنزّلنا عن ذلك وبنينا على إمكان تصوير المفاهيم الثلاثة، فالأمر أيضاً كذلك؛ فإنّ الموضوع له هو المفهوم المنتزع عن خصوص الذات المتلبّس فعلاً^١.

نعم على هذا القول استعمال اللفظ في المفهوم مين الأشملين استعمال مجازي وإن كان الحمل على مناشئهما حقيقياً، بخلاف استعماله في المفهوم الأضيّق؛ فإنّه حقيقي وإن كان حمله على غير منشئه مجازياً كما ذكرناه، هذا.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: لا يخفى عدم الإلزام في شيء من موارد استعمال اللفظ المشتق لا بالمجاز في الكلمة، ولا بالمجاز في الحمل؛ فإنّه كلّما استعمل اللفظ في مورد انقضاء المبدأ عن الذات يمكن أن يستعمل بلحاظ حال تلبّسه به، هذا على ما ذكره من كون النزاع في اللّغة، وعلى الصّحيح أيضاً الأمر كذلك؛ فإنّه يمكن أن يحل اللفظ بماله من المعنى البسيط على فردة الحقيقي وهو المتلبّس في موطن تلبّسه، فلا ملزم لارتكاب المجاز أبداً، ويتفرّع على هذا أمور:

منها: بطلان استدلال القائلين بالأعمّ بدعوى أنّ الغالب في الاستعمالات في اللفظ المشتقّ استعماله فيما انقضى عنه وحكمة الوضع تقتضي الوضع لما هو أهمّ فائدة وأكثر استعمالاً وهو الأعمّ.

ووجه البطلان - بعد الإغماض عن أنّ هذا إثبات اللّغة بالترجيح لو كان النزاع في اللّغة كما هو ظاهر كلامه - ما ذكرناه من أنّه ما استعمل اللفظ في الذات المنقضي عنه المبدأ من دون لحاظ حال التلبّس في مورد فضلاً عن كونه في أكثر موارد الاستعمالات، ففي مثل^٢

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٦٩.

٢. المائدة (٥): ٣٨.

آية «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ» معناه الذات المتلبّس بالسرقة في موطن تلبّسه بها حكمه كذا. ومنها: بطلان استدلالهم أيضاً بالآية الكريمة «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»^١ وظهر وجه بطلانه.

ومنها: بطلان استدلالهم أيضاً بلزوم انفكاك الحكم عن موضوعه في آية السرقة و الزمن^٢ وأمثال ذلك لو لم يكن اللفظ موضوعاً للأعم.

ووجه البطلان أنه في الآيتين وأمثالهما حدوث الوصف موضوع لحدوث الحكم وبقائه، فحدوث السارقية في موطن التلبس بالسرقة موضوع لوجوب قطع اليد حدوثاً وبقاءً. و حينئذٍ - على ما ذكرناه من كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس - فلو كان موضوعاً لحكم حدوثاً وبقاءً، فعدم ثبوت الحكم بعد الانقضاء أيضاً تخلف للحكم عن موضوعه. ومن هنا تبين حكم ما لو لم يكن الوصف دخيلاً في الحكم أصلاً، بل أخذ في الموضوع على نحو المعرفة فقط وما لو كان داخلًا فيه على نحو دار حدوث الحكم مدار حدوث الوصف، وبقاؤه مدار بقاءه.

ومنها: بطلان ما قيل من أنه لا بد من القول بالوضع للأعم في بعض هيئات الصيغ المشتقة مثل اسم الآلة كمفتاح وصيغة المبالغة كضراب. وبعض موارد اسم المفعول كمقتول زيد، فإن استعمال هذه الصيغ في موارد الانقضاء صحيح بلا عناية، فلا بد من الالتزام بوضعها للأعم. وأجاب^٣ عن ذلك صاحب الكفاية رحمه الله وتبعه جماعة من المحققين وسبقه عدة منهم - قدّست أسرارهم - من أن في هذه الموارد تصرفاً في المادة بنحو المجاز في الكلمة، وإلا فلهيئة استعملت وأسندت على حقيقتها، ففي اسم الآلة تجوز في المادة بالآلية لها، كما أن في موارد استعمال مثل العطار والتجار وغير ذلك نجوزاً فيها بالحرفة، وغير ذلك من الموارد.

ولكن الصحيح عدم التصرف في بعضها كاسم الآلة - مثلاً - لا في الهيئة ولا في المادة؛

١. البقرة (٢): ١٢٤.

٢. النور (٢٤): ٢.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٧٣.

فإنَّ الاستعمال في كليهما يكون بلا عناية، بل الآليَّة ونحوها من أنحاء الواجديَّة؛ فإنَّ الذات واجد للمبدأ في جميع الصيغ المشتقة الاسمِيَّة، غاية الأمر على أنحاء، ففي اسم الآلة على نحو الآليَّة.

وأما في البعض الآخر - وهو ما كان المبدأ المذكور في المشتقَّ أمراً جامداً لا حدثياً كالحدَّاد مثلاً، أو الخياط، أو الخبَّاز وهكذا - فلا بدُّ من إشراب معنى حدثيٍّ في المادَّة - كصنع الحديد أو بيعه. وعلى هذا القياس.

ومن هنا يعلم أنَّ المفهوم في جميع موارد الصيغ المشتقة منتزع عن حيث الواجديَّة ولكنَّ الواجديَّة على أنحاء: المُعدِّيَّة كما في اسم الآلة، والصادريَّة والمصدرِيَّة كما في اسم الفاعل مثل الضارب والمتكلِّم، وهكذا في كلِّ مشتقٍّ نحو من الواجديَّة، فمدلول المبدأ في جميع مواردُها أمر واحد ثابت.

الثاني: أنَّ ملاك الحمل هو الاتِّحاد من جهة والاختلاف من جهة كما مرَّ، والمشتقُّ هو المفهوم المنتزع من حيث واجديَّة شيءٍ لشيءٍ فلا بدُّ من تحقُّق الملاك بين المشتقِّ والذات فقد يكونان موجودين بوجود واحد كـ «زيد ضارب» فالاتِّحاد والاختلاف كلاهما موجود كما هو ظاهر.

وقد يكونان متَّحدين في الوجود، بمعنى أنَّ هناك وجوداً واحداً كـ «الله عالم» ولكنَّ التغاير بحسب المفهوم كافٍ في كونه مصحَّحاً للحمل.

وقد يكونان متَّحدين بحسب المفهوم أيضاً كحمل الشيء على نفسه والحدُّ على النوع فحينئذٍ لا بدُّ من رعاية المصحَّح للحمل من وجود نحو اختلاف ولو بالتعمُّل العقلي كالإجمال والتفصيل مثلاً في الثاني وغير ذلك فيما يمكن أن يرد كذلك والحمد لله ربَّ العالمين.

الأوامر

والمهم هنا البحث في معنى الأمر بحسب الهيئة إلا أنه قد جرى بناؤهم على البحث عنه بحسب المادة أولاً، ويقع الكلام في ذلك في مقامات أربعة:

أما الأول، فقول: للفظ الأمر معانٍ، وذكر لكل واحد منها أمثلة، منها: الطلب، والشيء، والفعل، والشأن، والأمر العجيب، والغاية، والشغل. وقد أفاد صاحب الكفاية رحمته أن ذكر بعضها معني لذلك من باب اشتباه المفهوم بالمصداق؛ فإن المستعمل فيه في «جئت لأمر كذا» ليس مفهوم الغاية، حتى يقال: إنها إحدى معاني لفظ الأمر، بل هو مصداق ذلك.

والحق موافق لما ذكره رحمته مع تغيير في العبارة؛ فإنها موهمة خلاف المقصود. بيان ذلك: أنه ذكرنا غير مرة أن المستعمل فيه في جميع أسامي الأجناس ليس المصداق الخارجي، بل إنه مفهوم منطبق عليها، وأنها مرادات المتكلمين، واللفظ يجعل آلة لإخطار معناه الكلبي ومفهومي الطبيعي دائماً، ويحمل حملاً قليلاً ارتكازياً ضمناً على المصداق، فالمصداق لا يكون موضوعاً له اللفظ.

وأيضاً قد يكون مصداق واحد محلاً لانطباق عناوين عليه مثل زيد؛ فإنه مصداق للإنسان والشجاع مثلاً والقائم وهكذا، ولكن لو قيل: «زيد إنسان» استعمل لفظ «إنسان» في

معناه الكلّي من حيث انطباقه على زيد، ولا يكون ناظراً إلى سائر المفاهيم أبداً، فتوهم أن الإنسان استعمال في العالم - مثلاً - كما ترى.

نعم، قد يعلم من قرائن المقام أو القرائن اللفظيّة أن زيداً عالم أيضاً، ولكن أين هذا من المستعمل فيه في لفظ الإنسان، فاجتماع عنوانين على معنوي واحد لا يوجب في مقام الاستعمال أن يكون أحدهما مستعملاً في الآخر.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أن بعض ما ذكر من معاني لفظ الأمر من باب اشتباه ما يفهم من اللفظ بالمستعمل فيه اللفظ؛ فإن الغاية في مثال «جئت لأمر كذا» ليست مستعملاً فيها لفظ الأمر، بل تعلم من حرف اللام الدال عليها، بل إنه استعمال في معناه وهو الشيء مثلاً أو الفعل. نعم، المصداق الخارجي يكون معنوياً بعنوانين: معنى الأمر، والغاية، وهذا لا يوجب استعمال الأمر فيها كما ذكرنا، وهكذا في «ولما جاء أمرنا» إلى آخره، ما استعمل اللفظ إلا في معناه. وكون المصداق معجباً يعلم من القرائن واجتماع العنوانين فيه لا يوجب استعمال أحدهما في الآخر، وعلى هذا القياس في بعضها الآخر.

وهذا مراد صاحب الكفاية رحمته لا ما توهمه العبارة فإن المصداق ليس مستعملاً فيه اللفظ كما ذكرناه وأسلفناه عديداً.

نعم، يمكن أن يقال: إن مراده رحمته من المصداق هو الواقع، بمعنى أن الأمر هو واقع التعجب أو الغرض الذي يفهم ذلك من المقام في الأول ومن اللام في الثاني، لا مستعمل في مفهومهما، وهذا لا يناقض استعمال لفظ الأمر في معناه الأصلي وهو الشيء أو غير ذلك وحينئذ لا يكون مسامحة في التعبير أيضاً.

والحق في المقام أن لفظ الأمر حقيقة في الأربعة وهي: الطلب، والشيء، والشأن، والفعل. وأما في غير ذلك فلا. هذا في مفرد لفظ الأمر. وأما غيره من التثنية والجمع فلا يُعهد في الأخيرين. وأما الأولان فقليل؛ إن الأول منهما يجمع على الأوامر بخلاف الثاني؛ فإنه يجمع على الأمور.

وأما الثاني، فالتبادر من إطلاق لفظ الأمر بمعنى الطلب صدوره من العالي لا غيره

كما أنه لا يتبادر منه صدوره عن استعلاء، فالأقوال الأخر - مثل أخذهما في المفهوم، أو أخذ أحدهما، أو الثاني فقط - ضعيفه.

وأما الثالث، فإن المتبادر من إطلاق الأمر هو الوجوب. ويؤيد ذلك قوله ﷺ لبريرة - بعد قوله: أتأمرني يا رسول الله -: «لا، بل إنما أنا شافع».

وأما الرابع، فإن الموضوع له في مادة الأمر - من أنه مفهوم الطلب، أو مصداقه إنشائياً أو حقيقياً - يعلم من البحث في معنى صيغة الأمر، فانتظر.

وأما الكلام في معنى هيئة «افعل» و«ليفعل» وما في معناها، فلا بد من التوجه إلى أمور: الأول: أن لجميع الصيغ المشتقة - اسمية أو فعلية - هيئة ومادة، والمادة وضعت للطبيعة المهمة الكلية على ما بيناه سابقاً. والهيئة في الصيغ المشتقة الاسمية وضعت للمفهوم البسيط المنتزع عن الذات باعتبار واجديته للمبدأ المعبر عنه بكلمة «ذو»^١ وهذا مفهوم اسمي كما لا يخفى. وأما الهيئة في الصيغ المشتقة الفعلية فوضعت للدلالة على المعنى النسبي الربطي الخاص بين المادة وفاعل ما وهو النسبة المضية في الماضي والنشؤية في المضارع على ما بيننا من دون أخذ الزمان في شيء منهما.

الثاني: أن لصيغة «افعل» و«ليفعل» أيضاً مادة وهيئة، أما المادة فقد مرّ بيانها. وأما هيئة ذلك فقد وضعت للدلالة على أن نشوء المبدأ واقع في محل بعث الباعث، وهذا يعلم من كلمة «ل» في الأمر الغائب، ومن الهيئة المخصوصة في صيغة الأمر، ولا فرق في ذلك بين وقوع البعث قبل زمان النطق، أو بعده، أو حاله.

نعم، قد يكون استعمال تلك الهيئة في ذلك المعنى بداعي البعث أيضاً. وقد يكون بداعي الحكاية، ففي الأول لا يتصور استعمالها فيما قبل زمان النطق، بل في نفس زمان النطق حقيقة؛ لعدم تصور وقوع الغاية قبل ذي الغاية، ولا حينها حقيقة، فلو قال: «اضرب» وكان بداعي البعث، يستعمل الهيئة للدلالة على أن مادة ضرب وقعت في محل البعث بداعي البعث في مستقبل حال النطق وهذا لا ينافي كونه فورياً عرفاً، كما لا يخفى.

معنى البعث

الثالث: في معنى البعث.

الأمر المتصورة قد تكون من قبيل الأمور الحقيقية كالضرب، وأخرى من قبيل الأمور الانتزاعية كالفوقية. وثالثة من قبيل الأمور الاعتبارية كالملكية وفي جميع الموارد قد تتحقق هذه الأمور مباشرة كالرؤية للعين نفسها لا لأعصاب المخ وقد تتحقق تسبيهاً وبآلة الخياطة مثلاً فإنها فعل تسبيهي لا مباشر.

والبعث والزجر من الأمور الحقيقية التسبيحية كالترغيب والتنفير سواء كانا بسبب فعل من الأفعال الخارجية أو بسبب القول.

وأما صيغة «افعل» وما في معناها فتستعمل لإحداث المبعوثية للمخاطب، ولذا تنصف بالبعث، وإلا فليس معناها بالبعث في شيء كما لا يخفى، بل بما أن الغرض من التكلم بها هو الانبعاث ولذا تنصف بذلك. كيف؟ والبعث من المعاني الاسمية ولا يمكن وضع الحرف -وهي هيئة الأمر- له كما لا يخفى.

هذا، فالصحيح في مقام التعبير عن الموضوع له في هيئة الأمر هو النسبة البعثية.

مختار صاحب الكفاية في مدلول الهيئة

ملخص مرامه ^١ أن المفاهيم على ثلاثة أقسام:

قسم منها: لو وقع معروضاً للوجود لم يُعرض إلا للوجودات التكوينية، فله مصاديق تكوينية محضة كمفهوم الإنسان.

وقسم منها: لا يتحقق إلا اعتباراً وبناءً كمفهوم الفوقية؛ فإن وجوده يكون بالاعتبار بوجود منشأ انتزاعه، وإلا فليس له وجود مستقل.

وقسم منها: له مصاديق تكوينية وله مصاديق شرعية، فكما أنه يكون معروضاً للوجود تكوينياً كذلك يكون معروضاً للوجود اعتباراً.

ومن هذا القسم مفهوم الطلب؛ فإن له وجوداً حقيقياً هو قائم بالنفس، وله وجوداً اعتبارياً يعتبره العقلاء بإنشائه كما في اعتبار الملكية بإنشائه، غاية الأمر أن الملكية مدلوله مادة اللفظ بخلاف الطلب فإنه مدلول الهيئة، فهيئة «افعل» وما في معناها تكون موضوعاً للمصاديق الإنشائية للطلب، لا مفهوم الطلب، ولا لمصاديقه الجدئية. هذا، وبما أن مفهوم الإرادة ومفهوم الطلب متحدان فلهما أيضاً مصداق جدّي واعتباري. غاية الأمر أن المنصرف إليه فيها هو الجدّي؛ بخلافه فيه فإنه الاعتباري، ولذا نقول: إن هيئة «افعل» وما في معناها وضعت للمصداق الإنشائي للطلب والإرادة، هذا.

وفيه أولاً: لا نسلم اتحاد الطلب والإرادة.

وثانياً: لا نسلم وجود مفاهيم لها مصداق تكويني ومصداق تشريعي.

سلمنا لكن الطلب الإنشائي غير متصور؛ فإن الطلب هو أمر حقيقي خارجي. وأمّا الطلب المنشأ بالقول فلا يفهم له معنى، والطلب أمر حقيقي له خارج وهو إيجاد مقدّمة بداعي التوصل إلى ذبها، فمن يسعى بداعي الظفر على الماء - مثلاً - يطلب الماء فإنه يوجد مقدّمة بداعي التوصل إليه، وهكذا من يسعى في القراءة والدراسة بداعي التوصل إلى المراتب العالية من العلم، يطلب العلم، فهو طالب العلم، ومن هذا القبيل من يستعمل صيغة «افعل» بداعي أن يأتي عبده بمطلوبه، فهو يطلب ذلك الشيء فإنه يوجد الصيغة بداعي التوصل إلى مطلوبه.

وأيضاً الإرادة الإنشائية أيضاً غير معقولة، والإرادة عبارة عن هيجان النفس نحو الفعل، وعبرة أخرى عن الاختيار، فالفعل الإرادي هو ما يحصل عن اختيار، وإلا فالإرادة الحقيقية - بمعنى الطلب الحقيقي الواقع في النفس وهو الشوق النفساني على ما في الكفاية^١ - أيضاً لا معنى له، بل بعد التصوّر والعزم والجزم - على ما ذكره - الفاعل المريد يريد الفعل، ويفعل أي يفعل عن اختيار لا مجبوراً ومجبولاً، فالأمر حيث إنه يتعلّق غرضه بشيء ما ويتعلّق غرضه بتحصيله بواسطة عبده، يطلب ذلك الشيء بأمره، فيريد ويأمر.

وإن شئت قلت: يريد تحصيل متعلّق غرضه فيريد مقدّمته وهو الأمر، ولذا يسمّى

بالطلب، فالطلب والإرادة متغايران مفهوماً ومصداقاً ولا يكونان مدلولين للهيئة. نعم، لا نضابق بأن نسمي الإرادة بالطلب أيضاً؛ فإنها أيضاً مقدمة اختيارية لحصول المقصود، فهي أيضاً طلب بالحمل الشائع نظير ما ذكرناه في صيغة الأمر.

وثالثاً: أنه لا ينبغي الإشكال في أن مدلول الهيئة يكون من قبيل المعاني الحرفية التي لا تُلحظ إلا ربطاً. وأما الطلب - بأي معنى فرض - فلا يكون من هذا القبيل، فالصحيح أن الهيئة لم توضع إلا للدلالة على كون المادة متعلقة للبعث. وإن شئت قلت: النسبة البعثية، والدواعي في ذلك مختلفة، فقد تكون بداعي الطلب، وأخرى بداعي التعجيز، وثالثة بداعي الامتحان وغير ذلك، وعنوان الطلب، بل البعث عنوان ثانوي منطبق على إجراء الصيغة، لا أنهما مدلولاً للصيغة، هذا.

عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار، والفور والتراخي

الحق أن صيغة الأمر لا تدل على المرة ولا التكرار سواء فسراً بالفرد والأفراد، أو الدفعة والدفعات؛ إذ الأمر قد تعلّق بنفس الطبيعة - اللا بشرط من جميع القيود - وهي تجتمع مع ألف شرط.

نعم، الأفراد الطولية ليست بتمامها مصاديق للامتنال؛ لحصول الطبيعة بالأول منها، فيسقط الأمر. والامتنال بعد الامتنال وتبديل الامتنال - على فرض حصول الامتنال - غير معقول، إلا أن يكون التكليف في مقام الجعل بنحو يكون امتثاله بالفرد الأول مراعى بعدم الإتيان بالفرد الثاني، ولذا ورد في الحديث بأن الله تعالى يختار أحبهما إليه، أو كان بنحو تعدّد المطلوب مثل الصلاة المعادة - بناء على جوازها - فإنها ليست من باب الامتنال بعد الامتنال، بل إنها من باب أن التكليف واقعاً وفي مقام الجعل إنما يكون بنحو تعدّد المطلوب بحيث يمكن تحصيل المطلوب الكامل بتكرار المطلوب الأول مع ما تعلّق به الطلب الثاني، وإلا فتبديل الامتنال أمر غير معقول، والامتنال بعد الامتنال - على فرض تحقق الامتنال - لا معنى له، كما لا يخفى.

وأما الأفراد العرضية، فهل تكون بتمامها امتثالاً واحداً، أو يكون كلّ واحد منها فرداً

مستقلاً للامتنال، أو هو تابع لقصد الممتثل، فيه وجوه ثلاثة.

وما يمكن أن يوجه به الأول هو أن الأمر قد تعلق بنفس الطبيعة، والخصوصيات الفردية وجهات الامتياز الموجودة في الأفراد كلها خارجة عن متعلق الأمر، فما هو مصداق الامتنال هو الطبيعة الجامعة المعرّة عن جميع الخصوصيات الفردية وهي أمر واحد. إن قلت: إن الطبيعة الموجودة في الخارج متكررة بتكثر الأفراد؛ لكونها أمراً غير آبٍ عن الوحدة والكثرة. والقول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج في الأفراد الموجودة المتكررة موجودة بوجود واحد ضعيف في الغاية.

قلت: نعم، لا نقول بأن الموجودات المتكررة موجودة بوجود واحد، ولا يتفوّه بذلك عاقل، بل نقول: إن متعلق الأمر نفس الطبيعة العارية عن جميع الخصوصيات حتى الوحدة والكثرة. وامتناله بإتيان هذا المتعلق أي الطبيعة الجامعة، فلو أتى المكلف بها بفرد واحد، فقد امتثل التكليف؛ للإتيان بمتعلقه أي نفس الطبيعة، وهكذا لو أتى المكلف بها بأفراد متعدّدة، فقد امتثل التكليف بهذا الإتيان، وهذا امتثال واحد بتحقيق الطبيعة بأفراد كثيرة. وأما الوجه الثاني - وهو كون كل واحد من الأفراد فرداً مستقلاً للامتنال - فأمر غير معقول؛ فإن الامتنال مسقط للتكليف، ولا يعقل استناد السقوط إلى كل واحد من الأفراد؛ لامتناع اجتماع العلل المتعدّدة المستقلّة في معلول واحد، وتأثير الجميع في السقوط خلاف الفرض؛ فإن الفرض حصول الامتنال بكل فرد مستقلاً، والاستناد إلى واحد من الأفراد معيّناً ترجيح بلا مرجح، والفرد المردّد غير معقول؛ فإن الفردية مساوقة للتشخيص والتعيين.

وأما الوجه الثالث - وهو تبعيّة الامتنال لقصد الممتثل - فلا وجه له ظاهراً؛ لعدم دخل قصد الامتنال في حصول الامتنال.

نعم، بما أن الامتنال من الأفعال الاختيارية لا يتحقّق إلا بالقصد من دون دخل القصد في المقصود، مع أنه لا يرفع الإشكال؛ فإنه لو أتى المكلف بالأفراد المتعدّدة بقصد تحقيق الامتنال بكلّها، فهل يبطل عمله، أو يتحقّق الامتنال كما قصد؟ والثاني مشكل على الفرض، فلا بدّ من الحكم ببطلان العمل، وهذا كما ترى. وكيف كان، فالصحيح هو الوجه الأول:

في الفور و التراخي

ثم إنَّ الفور والتراخي مثل الثرة والتكرار في أنَّ الأمر لا دلالة له على واحد منهما؛ فإنَّ هيئة الأمر لا تدلُّ إلا على النسبة البعثية، والمادة لا تدلُّ إلا على نفس الطبيعة، والفور والتراخي أجنيبان عن كليهما، فلا يدلُّ الأمر على واحد منهما.

ولكن نسب^١ إلى العلامة الحائري - أعلى الله مقامه - أنه كان يقيس الأوامر بالعلل التكوينية في اقتضاها عدم انفكاك معاليها عنها، قال في كتاب الصلاة: «إنَّ الأمر المتعلق بموضوع خاص غير مقيد بزمان، وإن لم يكن مدلوله اللفظي ظاهراً في الفور ولا في التراخي، ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية؛ لأنَّه يمكن أن يقال بأنَّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة للأمر قيماً للعمل، إلا أنَّها من لوازم الأمر المتعلق به؛ فإنَّ الأمر تحريك إلى العمل وعلة تشريعية له، وكما أنَّ العلة التكوينية لا تنفك عن معلولها في الخارج، كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج، وإن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العلة في الخارج قيماً انتهى.

وفيه: أنَّه قياس التشريع بالتكوين، ويثبتهما بون بعيد.

وقد أفاد السيد الأستاذ الإمام الخميني^٢ في الجواب عن ذلك بأنَّ العلة التامة التكوينية لا يمكن أن تنفك عن المعلول بالبرهان والضرورة. وأمَّا الأوامر فكما يمكن أن تتعلق بالطبائع مقيدة بالفور، يمكن أن تتعلق بها مقيدة بالتراخي، ويمكن أن تتعلق بها بلا تقييد، ولا يمكن أن تدعو إلا إلى متعلقاتها، بل مقتضى الملازمة بين الإيجاب والوجوب أنَّ الإيجاب إذا تعلّق بأيِّ موضوع على أيِّ نحو، كان تعلّق الوجوب به لا بغيره، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها، فوزان الزمان وزان المكان وسائر القيود الزائدة، فكما لا يمكن أن يكون البعث إلى نفس الطبيعة بعثاً إلى إيجادها في مكان خاص، كذلك بالنسبة إلى زمان خاص: حاضر، أو غابر.

وبالجملة، القياس بين التكوين والتشريع - كما وقع منه ومن غيره من الأعظم -

غير تام. انتهى.

وما أفاده صحيح متين، ولا يمكن قياس المقام بالعلل التكوينية. ثم إنه قد استدُلَّ على الفور بأدلة النقل، كقوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾^١ وقوله: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾^٢. وقد ظهر الجواب عنه في الكتب الأصولية مفصلاً، ولا حاجة إلى التطويل بتكرار ذلك، فراجع.

في التعبدية والتوصلية

ولا بدّ قبل الخوض في المقام من تقديم أمور: الأمر الأول: في معنى التعبدية والتوصلي، فقد أطلق التعبدية على معانٍ: مثل مطلق الأمر التوظيفي من الشارع في قبال ما كان مدركاً بالدليل العقلي. وقد يطلق في بعض الموارد على معانٍ أخرى مثل أن حجية الأمارات تعبدية غير مشروطة بالظن بوفاقه، أو عدم الظن على خلافه وغير ذلك. والمراد من التعبدية قبال التوصلي في المقام كل أمر واجب أو مستحب كان الغرض من تشريعه خضوع العبد إلى المولى وإظهار عبوديته، الذي يقال له بالفارسية: «پرستش» و «بندگی» فلم يحصل الغرض إلا بذلك، بخلاف التوصلي؛ فإن الغرض من تشريعه حصول ذات العمل في الخارج وإن لم يكن بذلك الداعي، ولا ينافيه إمكان التعبد بذلك، كما لا يخفى.

أفاد^٣ المرحوم النائيني رحمه الله للتعبدية والتوصلي معانٍ أخرى:

الأول: أن التعبدية هو كل أمر واجب أو مستحب اشترطت فيه نية القربة، بخلاف التوصلي وهو غير المشروط بالقربة. الثاني: أن التعبدية هو كل أمر واجب أو مستحب لا يسقط أمره إلا بإتيانه العبد

١. البقرة (٢): ١٤٨، المائدة (٥): ٤٨.

٢. آل عمران (٣): ١٣٣.

٣. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٧٢؛ أجود التقريرات، ج ١، ص ٩٧.

بالاختيار، بخلاف التوصلي فإنه يحصل من دون اختيار أيضاً.

الثالث: أن التعبدية هو كل أمر واجب أو مستحب لا يمكن اجتماعه مع الحرام، بخلاف التوصلي؛ فإنه يجتمع مع الحرام أيضاً.

الرابع: التعبدية كل أمر واجب أو مستحب اعتبر في إسقاط أمره إتيانه بالمباشرة، بخلاف التوصلي فإنه غير مشروط بالمباشرة.

ولكن لا يخفى أن هذه المذكورات لا تكون معاني للتعبدية والتوصلي، بل المعنى ما مر، والمذكورات من آثاره؛ فإن ما شرع للتعبد لا يحصل إلا بالنية وإلا بالإرادة والاختيار، وإلا بالمباشرة، ولا يجتمع مع الحرام، بخلاف ما كان الغرض مترتباً على ذات العمل كيف اتفق. وكيف كان، فلا بد من التكلم في كل واحد من هذه المعاني والآثار، وما هو المرجع عند الشك في التعبدية والتوصلية في جميع ذلك. ولنقدم أولاً الشك في التعبدية والتوصلية بالنسبة إلى اعتبار المباشرة في ذلك وعدمه. لا يخفى أن منشأ الشك في اعتبار المباشرة في التكليف وعدمه ناشٍ من الشك في أحد أمور ثلاثة:

الأول: إما الشك في أنه هل فعل الغير نازل منزلة فعل نفسه، أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل التكليف قابل للنيابة، أم لا؟

الثاني: الشك في أنه هل التكليف عيني بالنسبة إلى الشخص، أو كفائي يسقط بفعل غيره أيضاً؟

الثالث: هل الغرض الداعي إلى البعث يحصل بفعل الغير أيضاً، أم لا؟

ولا يتوهم أن التكليف عند هذه الفروض يُصبح تخييرياً؛ فإنَّ التخيير بين فعل نفسه وفعل الغير غير معقول، والتخيير بين الفعل مباشرة وبالتسبيب - بأن يأمر غيره بالإتيان به - لا سبيل إليه أيضاً؛ لعدم تصوّر تكليف تسبيبي هنا؛ فإنَّ بين الجزء الأخير من السبب وبين المسبب تخللاً بإرادة الغير، وتلك الإرادة ليست تحت اختيار المكلف حتى يتوجّه التكليف إليه، والتكليف التسبيبي إنما يتصور فيما إذا لم يكن بين الجزء الأخير من السبب وبين المسبب تدخل إرادة ما كالأمر بالإحراق؛ فإنَّ التكليف به تسبيبي أي ألق الخشبة في النار ليحرق. وأين هذا مما نحن فيه.

فالصحيح أن التكليف حدوثاً متوجّه إلى المكلف تعييناً لا تخييراً إلا أنه حيث شك في سقوط التكليف بفعل الغير وعدمه، فيكون مرجع الشك إلى أنه هل التكليف بقاء مشروط بعدم إتيان الغير به أم لا، بل هو مطلق وباقي ولو في فرض إتيان الغير به؟ ومقتضى الأصل اللفظي الحكم بالإطلاق إن كان جامعاً لشرائطه أعني مقدمات الحكمة.

فثبت اعتبار المباشرة في سقوط التكليف. ولو لم يوجد دليل لفظي مطلقاً في مقام البيان، فقد يتوهم أن مقتضى الأصل العملي - وهو الاستصحاب - أيضاً ذلك؛ فإن التكليف حدوثاً معلوم وشك في بقاءه.

ولكن نمنع جريان الاستصحاب بأنه من الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الذي لا نقول به، لا بما أفاده^١ السيد الأستاذ الخوئي رحمته - من المعارضة مع استصحاب عدم الجعل؛ لما ذكرناه في محله من عدم جريان هذا الاستصحاب؛ فإن استصحاب عدم الجعل المصدري لا يثبت الحكم إلا على القول بالأصل المثبت، وأما عدم الجعل الحاصل من الجعل المصدري الذي يسمى بالاسم المصدري، فليس إلا نفس الحكم المستصحب، وأركان الاستصحاب تامة بالنسبة إلى وجوده لا عدمه - بل لأن الشك في بقاء الحكم ناشٍ من الشك في اعتبار قيد، أو وجود قيد معتبر فيه، فالقضيّتان متغايرتان.

وقضية التفصيل بين المقوم والحال لا تتم في الشبهات الحكمية؛ لأن القيد في الحكم لو كان معتبراً، فهو مقوم، ومع عدم الاعتبار لا معنى لكونه حالاً أيضاً، وتام الكلام في محله. مضافاً إلى أن الحكم المتيقن أمره مردّد بين أمرين؛ ما لا يسقط بفعل الغير، وما يسقط به، ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما. واستصحاب الجامع لا يجري في الأحكام؛ فإن الجامع ليس بحكم ولا موضوع، والحكم نفس الفردين اللذين لا يجري الاستصحاب فيهما، فعلى ذلك لا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول العملية.

وقد يقال^٢ بأن المورد مجرى أصالة الاشتغال؛ للشك في سقوط التكليف بفعل الغير. ولكن الشك في هذه المقامات راجع إلى الشك في ثبوت التكليف لا في سقوط التكليف

١. مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٦؛ مباني الاستنباط، ج ٤، ص ٦٦.

٢. نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٠٤.

الثابت، ولا يعقل الشك في السقوط فيها بدون الشك في ثبوت التكليف بلا فرق بين أنحاء تصور الشك في اعتبار المباشرة المتقدم ذكرها؛ فإنه لو لم يتعلّق الشك بأنّ الحكم المجعول هل هو مقيّد بالمباشرة أو لا؟ لا يتعلّق الشك بسقوط التكليف بفعل الغير، أولاً، والأصل حينئذٍ البراءة عن الكلفة الزائدة، فلا يعتبر المباشرة، وفعل الغير موجب لسقوط التكليف.

فتحصّل الفرق بين وجود الإطلاق وعدمه، فمع وجود الإطلاق وكونه في مقام البيان الأصل يقتضي المباشرة، ومع عدم وجوده أو عدم كونه في مقام البيان - كما هو كذلك غالباً - بل دائماً - الأصل يقتضي عدم اعتبارها.

وأما الشك في اعتبار القصد والإرادة في الواجب، وعديمه فقال^١ شيخنا الأستاذ:

«لا بدّ قبل بيان المرجع حينئذٍ من تقديم أمرين:

الأول: أنّه لو كان الغرض الدّاعي إلى الجعل موسّعاً يحصل بإتيان الواجب ولو من دون قصد واختيار، لا يمكن الأمر بالجامع بين الفعل الاختياري وغيره؛ فإنّ الأمر هو البعث، ولا يكون إلّا بداعي الانبعاث وإيجاد الدّاعي في المأمور ليأتي بالمأمور به، فلا يعقل البعث إلّا نحو الفعل الاختياري للمأمور.

نعم، على المفروض من شمول غرضه وتوسّعه فلا بدّ على الأمر الحكيم من البيان، فيحتاج إلى متّمم الخطاب لبيان أنّ الغرض واسع.

(وبعبارة أخرى الأمر في مفروض المسألة وهو التوسعة في الغرض لا يخلو عن أحد أمور: إمّا أن لا يأمر الأمر بشيء، أو يأمر بالجامع بين الاختياري وعدمه، أو يأمر بالاختياري. أمّا الأول فيلزم منه فوات الغرض؛ لعدم الدّاعي للمكلّف لولا الأمر. وأمّا الثاني فغير معقول؛ لما ذكرناه، فلا بدّ من الأمر بالاختياري ولكن حيث إنّ الغرض عامّ فلا بدّ على الأمر من بيانه بخطاب آخر وهو المتّمم للخطاب.

ولكن لا محذور في الأمر بالجامع بين الاختياري وغيره، والمحذور إنّما هو في الأمر بغير الاختياري الصرف، ولا ينافي ذلك ما أفاده من أنّ الأمر هو البعث؛ فالبعث إلى الجامع أمر معقول مثل البعث إلى العتق المنطبق على الأفراد الاختيارية وغيرها. وظهور الأمر هو

تعلّق مدلول الهيئته بمدلول المادة أعني يتعلّق الطلب بأصل الطبيعة، فيحصل من دون اختيار، فالإطلاق يقتضي عدم اعتبار الإرادة والاختيار في العمل. ولو لم يكن إطلاق في مقام البيان، فالأصل العملي أيضاً يقتضي عدم الاعتبار؛ فإن الأصل البراءة.

الثاني: أنّه لو كان الغرض الدّاعي إلى الجعل منحصراً في بيان العمل عن إرادة وقصد، لا يمكن أخذ الإرادة والقصد في المتعلّق؛ للزوم الإرادتين في مقام العمل أو تقدّم الإرادة على نفسها لو كانت واحدة، ولكن حيث إنّ الغرض لا يحصل إلا بالإتيان عن قصد و اختيار، فلا بدّ على الأمر من البيان، فيحتاج إلى متّهم الخطاب.

ولكن إمكان أخذ الإرادة والقصد في المأمور به غير قابل للإشكال؛ فإنّ إرادة العمل غير إرادة المأمور به، حتّى يقال بلزوم الإرادتين، أو الاستحالة.

وكيف كان، فلو شككنا في توسعة الغرض وضيقة، فمقتضى الإطلاق المقامي توسعته؛ لاحتياج التضييق إلى البيان، ومع صرف النظر عن الإطلاق المقامي يكون المرجع هو البراءة، وذلك فإنّ كلّ شيء شكّ في قبيحته للمأمور به وعدمها مدفوع بأصالة البراءة بلا فرق عندنا بين ما أمكن أخذه في متعلّق الأمر أولاً، والتفصيل موكول إلى محله.

ومن هنا يعلم أنّه لا مجال لقاعدة الاشتغال؛ فإنّ الاشتغال زائداً على أصل العمل مشكوك فيه من الأوّل.

وأيضاً علم عدم إمكان التمسك بالاستصحاب بدعوى أنّ ثبوت التكليف مسلّم، غاية الأمر مردّد بين الفردين؛ مقطوع الزوال، ومشكوك الحدوث من الأوّل، فيستصحب القدر المشترك، فلا بدّ من الإتيان بالفرد الإرادي.

ووجهه أنّ أثر القدر المشترك وجد وهو الإتيان بأصل العمل، والإتيان بالفرد الإرادي ليس إلا أثراً للخصوصيّة للقدر المشترك، واستصحاب القدر المشترك لا يثبت ذلك إلا على القول بالأصل المثبت، بل قد مرّ أنّ الجامع بين الفردين ليس حكماً شرعياً، والحكم إنّما هو أحد الفردين اللذين لا يجري الاستصحاب فيهما» هذا تمام كلامه اعلى الله مقامه.

ولا يمكن المساعدة على شيء ممّا أفاده:

أولاً: لا محذور في الأمر بالجامع بين الاختياري وغيره، والمحذور إنّما هو في الأمر بغير

الاختياري، والبعث إلى الجامع أمر معقول، بل واقع، نظير البعث إلى العتق المنطبق على الأفراد الاختيارية وغيرها.

وثانياً: إمكان أخذ الإرادة والقصد في المتعلق غير قابل للإشكال؛ فإن إرادة العمل غير إرادة المأموريه، فلا مانع من أخذ إرادة العمل في متعلق الأمر، ولا يلزم إرادة أخرى متعلقة بالمأموريه، حتى يقال بلزوم الإرادتين، أو الاستحالة.

وثالثاً: ما ذكره من الوجهين لجريان الإطلاقين يُشبه المناقضة؛ فإن الأمر بذات العمل مفروض، والتقييد بالإرادة يحتاج إلى البيان، لا عدم التقييد بها - أي الإطلاق - فلو كان المولى في مقام بيان تمام غرضه، وكان غرضه الإتيان بالعمل الإرادي، لكان عليه بيانه، وأما لو كان غرضه الإتيان بأصل العمل، لا يحتاج إلى بيان زائد مما ذكره في الخطاب.

ورابعاً: الاستصحاب غير جارٍ؛ لما مر من عدم الجريان في مطلق الشبهات الحكمية، وعدم الجريان في خصوص المقام؛ لأن الجامع بين الأحكام لا يكون حكماً.

وأما ما ذكره في وجه عدم الجريان، ففقيه أن أثر القدر المشترك، الموجود - وهو الإتيان بأصل العمل - ليس أثراً شرعياً، والمفروض أنه بعد الإتيان بأصل العمل نشك في بقاء التكليف، فتتم أركان الاستصحاب.

وكيف كان، فلا تصل التوبة إلى هذه التدقيقات، فحيث إنه يمكن أخذ الإرادة والقصد في متعلق الأمر، فمع كون الدليل في مقام البيان وعدم ذكر القيد متمسك بالإطلاق لرفع التقييد، فالعمل بلا قصد صحيح، ومع عدم كونه في مقام البيان فالإطلاق المقامي وكذا الأصل أيضاً مقتضيان لرفع التقييد وصحة العمل بلا قصد، ولا يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال في هذه المسألة؛ لأن الشك في الكلفة الزائدة، وقد مر في المسألة السابقة مع تفصيل زائد.

وأما الشك في اعتبار عدم اجتماع المأموريه مع الحرام، فقد يكون الحرام مجتمعاً مع المأموريه مورداً مثل النظر إلى الأجنبية في الصلاة مثلاً، فالشك يرجع إلى تقييد المأموريه بأمر عديمي، وعدمه، والمرجع فيه هو الإطلاق لو كان، وإلا فما ذكر في الشك في الأقل والأكثر في القيود والشرائط، والصحيح البراءة بلا فرق بين التعبدية والتوصلي. قد يكون الحرام متحداً مع المأموريه مثل الغصب والصلاة مثلاً.

أفاد^١ الشيخ الأستاذ^٢ أنه في التعبديات لا ينبغي الإشكال في الاعتبار؛ لعدم صلاحية اتّصاف المبعوض للمولى بعنوان المقرّب له. وأمّا في التوصلّيات فلو شكّ في اعتبار ذلك في حصول الغرض وعدمه، فالمرجع ما ذكرنا وهو أصالة الإطلاق لو كانت، وإلا فأصالة البراءة؛ لدوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في القيود.

وما أفاده وإن كان صحيحاً في التوصلّيات ولكنّه في التعبديات لا يتمّ على مبنى جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لتعدّد العنوان، وعدم سريّة الحكم عن عنوان متعلّقه إلى عنوان آخر. وأمّا الشكّ في اعتبار قصد القرّبة في المأمور به، وعديمه فقال شيخنا الأستاذ^٣: «إنّه لا بدّ قبل بيان ذلك من تقديم أمر وهو أنّ المراد من الموضوع هو كلّ أمر جعل الحاكم حكمه معلّقاً على فرض وجوده مثل: أصل وجود المكلف، وعقله، وبلوغه بالنسبة إلى جميع التكاليف، والاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، والنّصاب بالنسبة إلى وجوب الزكاة، ودخول الوقت بالنسبة إلى وجوب الصلاة وهكذا، والمراد من المتعلّق هو كلّ فعل أو ترك اختياري طلبه المولى من العبد كالصلاة والغناء مثلاً.

ثمّ إنّ متعلّق التكليف قد يؤخذ متعلّقاً له مراسلاً كالمثالين. وقد يؤخذ متعلّقاً له والحال أنّ لذلك المتعلّق أيضاً متعلّقاً مثل وجوب الصلاة في المسجد، أو وجوب إكرام العالم، فالصلاة والإكرام متعلّقان للوجوب، والمسجد والعالم متعلّقان للصلاة والإكرام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ جميع متعلّقات متعلّق التكليف من قبيل الموضوعات الّتي نفس التكليف مشروط بتحققها؛ فإنّ وجوب الصلاة في المسجد في المثال موقوف على وجود المسجد، فما لم يكن مسجد في البين لا معنى لوجوب الصلاة فيه، فالموضوعات قد تكون متعلّقات لمتعلّق التكليف. وقد تكون أمراً آخر غير مرتبط بالمتعلّق.

ثمّ لا يخفى عدم تحقّق الحكم قبل موضوعه، وإلا يلزم الخلف؛ فإنّ المفروض أنّ الحكم موقوف على وجود الموضوع، فما لم يوجد لم يوجد، فلو وُجد قبل وجوده، يلزم تقدّم الشيء على نفسه وهو محال.

وبعد ذلك فليعلم أنّ العناوين الطارئة على الموضوعات والمتعلّقات، قد يكون عروضها

غير مقيّد بوجود الحكم، مثل البلوغ في المكلف في الموضوعات، ومثل كون الصلاة في المسجد في المتعلّقات، وقد يكون مقيّداً بوجود الحكم، مثل علم المكلف بالحكم في الموضوعات، ومثل إتيان العمل بداعي القرية والوجه والتميز في المتعلّقات، فإن علم المكلف بالحكم لا يتصوّر إلا بعد وجود الحكم وهكذا إتيان العمل بداعي الأمر، أو بداعي الوجوب، أو مع تمييز الواجب عن غيره لا يتصوّر إلا بعد وجود الأمر.

و حينئذ نقول: أمّا في القسم الأوّل - وهو العناوين العارضة على الموضوعات أو المتعلّقات التي هي غير مرتبطة بوجود الحكم كالمثالين المذكورين - ففي مقام الثبوت لا يخلو إمّا أن يكون ذلك العنوان دخيلاً في غرض المولى، أولاً؛ فإن الإهمال غير معقول هناك، بخلاف مقام الإثبات؛ فإنه يمكن أن لا يكون المولى في مقام بيان تمام مراده من كلامه، فلو كان القيد دخيلاً في غرضه في مقام الثبوت، وكان في مقام الإثبات بداعي بيان تمام ما كان دخيلاً في غرضه، أمكنه أن يبيّن جميع تلك القيود بخطاب واحد، فلو أحرزنا كون المتكلّم في مقام البيان، ولم يفتقد موضوع حكمه، أو متعلّقه بالقيد المشكوك فيه، ولم نظفر بالمقيّد بعد الفحص، فنأخذ بالإطلاق للأفرادي كما هو واضح، بخلاف ما لو لم نحرز أنّه في مقام البيان؛ فإنه بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل نتمسك بالإطلاق المقامي لدفع القيد.

وأما في القسم الثاني - وهو العناوين الطارئة على الموضوع، أو المتعلّق للتكليف التي عروضها يتوقّف على وجود أمر في البين كاشتراط العلم بالحكم في توجه التكليف، وكالقرية والوجه والتميز في المتعلّق - فهذا لا يمكن بيانه بنفس الأمر المشروط بذلك الموضوع، أو المتعلّق بذلك المتعلّق.

أمّا المشروط فواضح؛ فإن رتبة الشرط مقدّمة على المشروط بحيث لو لم يتحقّق شرط التكليف، لم يكن تكليف في البين، فلو أخذ ما يتوقّف على وجود الأمر في شرط وجوده، يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وهذا خلف؛ فإن أخذ داعي القرية مثلاً - وهو المعبر عنه بقصد الأمر - في المتعلّق يوجد لمتعلّق الأمر متعلّقاً وهو الأمر، فكما أن التكليف بإعتاق الرّقة لا يدلّ على وجوب إيجاد الرّقة ثم إعتاقه، بل وجود الرّقة شرط في توجه ذلك التكليف،

وكما أنّ التكليف بالصلاة إلى القبلة لا يدلّ على وجوب إيجاد الكعبة، ثمّ الصلاة إليها، بل وجود الكعبة شرط في ذلك، هكذا معنى الأمر بإتيان الصلاة بداعي الأمر أيضاً أنّه لو كان هناك أمرٌ بالصلاة، يجب إتيانها بداعي ذلك الأمر، فصار التكليف مشروطاً بوجود الأمر، وذكرنا استحالة كون الشيء - وهو الأمر فيما نحن فيه - شرطاً لوجوده؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه، فلا يمكن أخذ ما يتوقّف على الأمر في متعلّق ذلك الأمر أيضاً؛ للزوم كون الأمر شرطاً لوجوده وهو محال.

ويمكن أن يعبر عن الاستحالة بما هو المتعارف في الألسنة وهو أنّ صحّة تعلّق الأمر متوقّفة على القدرة على متعلّقه والمفروض أنّ القدرة على المتعلّق موقوفة على وجود الأمر؛ فإنّه أخذ في المتعلّق على الفرض، فلزم المحال، فتحصل من جميع ذلك أنّ الاستحالة موجودة في مقام الجعل والثبوت لافي مقام الامتثال والإثبات، فما ذكره صاحب الكفاية^١ - من تسليم ما ذكره من الاعتراض وبيان الإشكال على وجه آخر - لا يمكن المساعدة عليه.

لا يقال: إنّ المستحيل أخذ القربة في متعلّق الأمر بلحاظ المصاديق الخارجيّة؛ فإنّ الأمر المأخوذ بقصده في ذلك المصاديق شرط لتعلّق الأمر به، وهذا هو الخلف. وأمّا لو لاحظنا مقام الجعل، فلا مانع من تصوّر الأمر العمل المقيّد ثمّ يعلّق الحكم عليه.

لأنّا نقول: سيجيء - إن شاء الله في مبحث تعيين متعلّق الأوامر - أنّه هل يكون الأمر متعلّقاً بالطبيعة من حيث هي، أو الوجود؟ أنّ تعلّق الأمر بالطبيعة من حيث هي غير معقول، فلا بدّ من الالتزام بتعلّق الأمر بها بلحاظ المصاديق الخارجيّة ولو بنحو الوجود السّعي، فيلزم المحذور على ما ذكر «انتهى ما ذكره الشيخ الأستاذ في الدرس».

أفاد سيّدنا الأستاذ الخوئي^٢ في تقرير ذلك ورده أنّ القيود المأخوذة في المتعلّق لو كانت من الأمور غير الاختيارية، فلا بدّ من أخذها مفروضة الوجود فيه، وإلّا كان التكليف غير مقدور مثل صلّ بعد الزوال، فالزوال لا يمكن أخذه في متعلّق الأمر بحيث يكون جزءاً أو شرطاً في المأموريه لافي الأمر، بل لا بدّ من أخذه مفروض الوجود، وهذا بخلاف القيود

الاختيارية فإنها قد تكون مأخوذة. مفروضة الوجود مثل العقد في «أوفوا بالعقود» حسب المتفاهم العرفي وقد تكون شرطاً أو جزءاً للمأمورية لا للأمر مثل الطهارة للصلاة. إذا عرفت ذلك فحيث إن الأمر المأخوذ في المتعلق أمر غير اختياري، فلا بد من أخذه مفروض الوجود، فيكون من قبيل شرائط أصل التكليف، فيلزم الخلف والمحال. وأجاب عن ذلك بأن السرّ في أخذ الأمر غير الاختياري الواقع في المتعلق مفروض الوجود هو عدم قدرة العبد على الامتثال لو لم يفرض وجوده، فما لم يتحقق الزوال لم يكن العبد قادراً على الامتثال، ولكن إذا فرضنا تمكّن المكلف من الامتثال ولو لم يفرض ذلك القيد مفروض الوجود، لا ملزم لأخذه مفروض الوجود.

ومن هنا يعلم أنّ التكاليف التحريمية يمكن تصوّر توجّدها إلى المكلف قبل وجود موضوعها مثل «لا تشرب الخمر» المتوجّه إلى القادر بإيجاد الخمر وشربه ولو لم يكن الخمر موجوداً، فالسرّ في أخذ الشيء مفروض الوجود هو الاتفهام العرفي، أو عدم قدرة المكلف على الامتثال لو لم يكن كذلك، ففي المسألة يتمكّن العبد من الامتثال ولو لم يؤخذ الأمر مفروض الوجود، والفهم العرفي غير موجود، فلا ملزم لأخذه كذلك، فلا يلزم المحذور لو أخذ في المتعلق.

أفاد^١ بعض المحققين^٢ في مقام إمكان التكليف ب خطاب واحد بالعمل المأتي به بداعي القرية: أنّ المحذور إنّما يلزم لو أخذ نفس قصد القرية، أو التقيد بها في المتعلق، ولكن لو قلنا: إنّ الأمر تعلق بالحصّة الخاصة المقارنة لداعي القرية على نحو لم يكن متعلق الأمر مقيداً بشيء منهما، فلا يلزم ذلك.

وإن شئت التوضيح، فلاحظ المثال وهو أنّ زيداً - مثلاً - وإن كان جزئياً حقيقياً إلا أنّ له حالات وطوارئ يُخصّص بما تعرض عليه من تلك الحالات إلا أنّ تلك الحالات، أو تقيد زيد بتلك الحالات لا يخرج زيداً عن كونه زيداً، ولا يكون دخيلاً في مفهومه، فيمكن أخذ حصّة خاصّة من زيدوهي زيد مقارناً لوجود عمرو في موضوع حكم بحيث تكون مقارنة وجوده لعمرو، أو التقيد به دخيلاً فيه والكلام فيما نحن فيه من هذا الباب، فإن الصلاة

المأني بها بداعي القرية المأمورها هو الوجود الخاص والحصة الخاصة بحيث يكون داعي القرية - قيذاً وتقيداً - خارجاً عن حريمها.

هذا، ولكن هذا الوجه لا يرجع إلى محصل؛ فإن العمل في المرتبة السابقة على عروض القصد له غير مأمور به، والعمل المعروف له هو المقيّد، ولا نفهم معنى محصلاً من الحصة الخاصة بحيث يكون القيد خارجاً عنه؛ فإنه لو لم يكن قيذاً له، فما معنى الحصة؟ ولو كان قيذاً له، فما معنى خروجه عن حريم الحصة؟

هذا تمام الكلام في عدم إمكان قصد القرية - وهو قصد الأمر - في متعلّق نفسه. وأمّا سائر مراتب الدواعي القريبة - وهو الوصول إلى الجنة، أو الهرب من النار، أو أهلية المعبود للعبادة، أو قصد الملاك - فلها كلام.

أفاد صاحب^١ الكفاية إمكان أخذ الدواعي الثلاثة الأولى في المتعلّق؛ لعدم لزوم الاستحالة، ولكن حيث إنّ داعي القرية غير منحصر بها، بل قصد الأمر أيضاً من دواعي القرية، فنقطع بعدم دخل القرية بلحاظ انطباقها على مصاديقها الثلاثة فقط في صحة العبادة، بل المصحح هو الدواعي القريبة التي منها قصد الأمر، وهذا الداعي لا يمكن أخذه في المتعلّق؛ للزوم المحال.

ولكن تسليم إمكان أخذ قصد القرية بالمعاني الثلاثة المذكورة في المتعلّق ليس في محلّه؛ فإنّ قصد ترتّب الثواب، أو الفرار من العقاب، أو الأهلية للعبادة في غير العبادات الذاتية لا يعقل إلّا في الرتبة المتأخّرة عن الأمر، فعاد المحذور؛ فإنه لا معنى لترتّب الثواب، أو التخلص من العقاب، أو الإتيان بالعمل بداعي أنّ المولى أهل له إلّا فيما إذا كان في البين أمر، وهذا ظاهر لا سترة عليه.

وأما قصد الملاك فأما إمكان الاكتفاء به في قصد القرية فواضح؛ فإنّ قصد الملاك هو قصد القرية، بل أكد من قصد الأمر فإنّ العبد الآتي بالعمل بداعي محبوبيّته للمولى وإن لم يكن أمر في البين أطوع من عبيد اقتصر في الإتيان بالمأمور به فقط، وهذا أمر وجداني ظاهر.

وأما إمكان أخذه في متعلق الأمر فقد قال^١ صاحب الكفايةؒ مثل ما قال في المعاني الثلاثة المتقدمة لقصد القربة، فلا نعيد.

ولكن أفاد المرحوم النائينيؒ^٢ عدم الإمكان لا على نحو التقرير السابق، بل بدعوى أن الإتيان بداعي الملاك موقوف على إمكان ترتب ذلك الملاك والمفروض أنه لا يترتب إلا في فرض الإتيان بذلك الداعي، فيتوقف ترتب الملاك على نفسه وهذا خلف مستحيل.

هذا، إلا أن هذا البيان لو تم يستكشف منه عدم إمكان التقرب بالإتيان بداعي الملاك أصلاً، لا استحالة أخذه في متعلق الأمر، والمفروض تسليمهؒ إمكان التقرب كذلك.

وثانياً ما أفادهؒ منقوض بجميع العناوين القصدية مثل التعظيم والتحقيق وغير ذلك؛ فإن قصد التعظيم - مثلاً - موقوف على إمكان التعظيم، ولا يمكن إلا في فرض الإتيان بذلك القصد، بل منقوض بجميع الأفعال الاختيارية مثل الشرب - مثلاً - فإن الاختيار والإرادة موقوف على إمكان الشرب، ولا يمكن إلا في فرض الإرادة؛ فإنها الجزء الأخير من العلة التامة.

وثالثاً - وهو الحل - أن العلة الغائية متأخرة عن المعلول وجوداً خارجياً، متقدمة عليه تصوراً، ففيما نحن فيه وجود الملاك متأخر عن قصده إلا أن قصده غير موقوف على وجوده، بل موقوف على إمكانه الذاتي حتى يمكن تصور تلك الغاية ليؤتى بالعمل بداعي الوصول إليها، فما هو مقدم على القصد هو الإمكان الذاتي وما هو المتأخر هو الإمكان الوقوعي، فأين الدور؟ وبهذا النحو يجاب عن موارد النقص المذكور.

نعم، هنا برهان آخر لاستحالة أخذ الملاك أيضاً في متعلق الأمر وهو يشبه ما ذكرنا من الخلف وإن لم يكن عينه، وذلك فإن كشف الملاك لا يمكن للعبد إلا بعد ملاحظة الأمر.

أفاد سيّدنا الأستاذ الخوئي في الدرس: ظهر ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق بلا ورود أي محذور فيه، فعلى ذلك إمكان أخذ سائر الدواعي القريبة في المتعلق يكون أظهر إلا أننا نبحت عن ذلك تنزلاً بعد تسليم عدم إمكان قصد الأمر فيه.

١. نفس المصدر.

٢. قواعد الأصول، ج ١، ص ٨٠.

فنقول: ذكر المرحوم النائيني رحمته أنه يستحيل أخذ سائر الدواعي في المتعلق بدعوى أن الداعي يكون في مرتبة العلة للإرادة دائماً، فلا يمكن تعلّق الإرادة بذلك الداعي، للزوم تأخّر ما هو متقدّم طبعاً، فحيث إنّ تعلّق تلك الإرادة - أي الإرادة التكوينية من المكلف - بذلك الداعي مستحيل، فتعلّق الإرادة التشريعية بها أيضاً مستحيل؛ لاستحالة تعلّق الإرادة التشريعية بما لم يكن تحت إرادة المكلف، هذا.

ولكن يرد على ذلك أولاً النقض بما التزم به من إمكان دخل الدواعي القريبة في الغرض، غاية الأمر بيانه يحتاج إلى متّم الخطاب، فنقول على ذلك: يمكن تعلّق الإرادة التشريعية بما يكون في رتبة العلة لإرادة المكلف.

وبعبارة أخرى: لو لم يمكن تعلّق الإرادة التشريعية بما يكون علة للإرادة التكوينية، فاستحال في الموردين، وإن أمكن، فليمكن في كليهما؛ لاشتراكهما في مناط ذلك. وثانياً: الحلّ وهو أن الداعي وإن كان علة للإرادة التكوينية إلا أنه لم تتعلّق هذه الإرادة بذلك الداعي، حتّى يلزم المحذور، بل عند التفتيش هنا إرادتان: إرادة إتيان الواجب وهذه معلولة للداعي، وإرادة إتيان العمل بالداعي القريب وهذه تكون في مرتبة العلة للإتيان كذلك.

وبعبارة أخرى: إنّ قصد القرينة هو من الأفعال الاختيارية، فكيف لا يكون بإرادة الشخص واختياره؟! فافهم. فكأنه حصل الخلط بين الإرادتين عنده رحمته، فتدبّر لتلا يخلط عليك الأمر.

وذكر بعضهم أنه وإن أمكن أخذ سائر الدواعي القريبة في المتعلق؛ ولم يلزم من ذلك ما ذكر من المحذور في أخذ قصد الأمر فيه إلا أن عدم الأخذ مقطوع به، فعلى ذلك لا يمكن الأخذ بالإطلاق؛ لعدم الشك. وتوجيه هذا يمكن بوجهين:

الوجه الأول: ما يظهر من ظاهر عبارة الكفاية وهو أنه من إمكان الامتثال بالإتيان بقصد الأمر يستكشف عدم دخالة سائر الدواعي القريبة في المتعلق وإلا لما حصل الامتثال كذلك

إلا أن هذا واضح الفساد؛ لأن غاية ما يستكشف من ذلك عدم دخل تلك الدواعي في المتعلق مستقلاً وأما عدم دخل الجامع بين قصد الأمر وتلك الدواعي فلا. ولو قيل: إن الجامع باعتبار انطباقه على قصد الأمر مستحيل دخله، وباعتبار انطباقه على غيره مقطوع عدم دخله.

قلنا: ظهر جواب ذلك ممّا مرّ من أن الجامع بين المستحيل والممكن ممكن، فيمكن الأمر بالعمل المقصود به القربة إلى الله والمستند إليه تعالى.

الوجه الثاني: ما يظهر من بعض وهو أنه من إمكان الامتثال بقصد الأمر يستكشف عدم دخل قصد الأمر في الواجب وإلا لما كان لنفس العمل أمر، فكيف يمكن إتيانه بقصد الأمر؟! وهل هذا إلا تشريع محرّم؟ فعلى ذلك لو كان داعٍ دخيلاً في ذلك، لكان نفس سائر الدواعي لا قصد الأمر، ولا الجامع، وهذا مقطوع عدمه على ما مرّ.

وجواب ذلك يظهر ممّا مرّ أيضاً؛ فإن غاية ما يستكشف عدمه دخل قصد الأمر النفسي في الواجب لا الأمر الضمني.

أفاد السيّد الأستاذ الخوئي رحمته الله أن الواجب التعبدية ما لا يسقط أمره إلا بإتيانه استناداً إلى المولى إمّا بقصد أمره أو بقصد المحبوبة، أو لكونه أهلاً لذلك وغير ذلك.

وأما التوصلّي فهو ما يسقط أمره بصرف وجوده ولو بإتيانه من دون استناد إلى المولى وإن كان ترتّب الثواب موقوفاً على ذلك.

ثمّ إنّه يمكن تصوير الواجب بحيث يكون بعض أجزائه تعبدية، والبعض الآخر توصلية كما يمكن فرض واجب يكون بالنسبة إلى الشرائط توصلية كما في الصلاة مثلاً؛ فإنّها بالنسبة إلى جميع الشرائط توصلية؛ فإن الطهارة وإن كانت في نفسها تعبدية إلا أن تقيّد الصلاة بها توصلية، ولذا لو صلّى الشخص غافلاً عن كونه متطهراً، صحّت صلاته، وأمّا بالنسبة إلى الأجزاء فيحسب الأوامر الأولية لم ترّ ما يكون تعبدية بالنسبة إلى بعضها وتوصلية بالنسبة إلى بعضها الآخر، ولكن لو نذر أحداً عطاء فقير درهماً وصلاة الليل على نحو المجموع من حيث المجموع فأحد جزئي الواجب توصلية، والآخر تعبدية.

ثمّ إن الأمر بالمركب لا بدّ وأن ينحلّ إلى الأمر بأجزائه؛ فإن عنوان المركب أمر انتزاعي

غير قابل لأخذه مأموراً به، بل ما له حقيقة في الواقع هو نفس الأجزاء المترتبة على كيفية خاصة، فالأمر بالمركب منحل إلى الأمر بالأجزاء لكن لا على الإطلاق بل مقيداً باتصال سائر الأجزاء إليه؛ فإن الجزء باستقلاله ليس مأموراً به، بل الجزء مع الإتيان بسائر الأجزاء أيضاً على الكيفية المترتبة بينهما وقع في حيز الطلب.

فلو كان المكلف به من حيث جميع الأجزاء تعدياً، فلا يمكن إتيان بعض الأجزاء بقصد الأمر بالمجموع، أو بقصد أمره الضمني إلا مع قصده إتيان سائر الأجزاء أيضاً، فقصد الأمر الضمني بالنسبة إلى الأجزاء ملازم لقصد الأمر بالمجموع.

ولكن هذا بالنسبة إلى الأجزاء العرضية ظاهر إلا أنه بالنسبة إلى الأجزاء الطولية مثل قصد الأمر غير ظاهر؛ لعدم الملازمة بين قصد الأمر الضمني بالنسبة إلى سائر الأجزاء غير قصد الأمر، وقصد الأمر بالمجموع؛ فإنه مع قصد الأمر بالمجموع بالنسبة إلى ذلك فقد تحقق الجزء الآخر تكويناً، فلا حاجة إلى قصد الأمر بالمجموع.

وبعبارة أخرى: قصد الأمر بالمجموع إنما يعتبر في صحة العمل لو لم يكن قصد الأمر الضمني كافياً في إتيان جميع أجزاء العمل، فلو كان هذا القصد مع إتيان المقصود محققاً للعمل، فلا ملزم لقصد الأمر بالمجموع. ومن هنا يعلم أن جميع التعدييات بالنسبة إلى قصد الأمر توصلية وبالنسبة إلى سائر الأجزاء تعبدية.

فعليه كما يمكن أن يعلق الشارع الأمر على شيء ثم يقول: ايت بذلك العمل بداعي أمره، كذلك يمكنه أن يعلق الأمر بالشيء وداعي الأمر بلا محذور في ذلك أبداً؛ فإن ما ذكر من المحذور ينشأ من الغفلة عما ذكرناه، فإنه يمكن الإتيان بالعمل بداعي الأمر الضمني، ولا يكون الأمر داعياً لداعوية نفسه، بل يكون الأمر الاستقلالي داعياً إلى داعوية الأمر الضمني، ولا يلزم الدور في مقام الامتثال.

ولكن ما أفاده مبني على ميناه من الالتزام بالأمر الضمني، وهذا لا يرجع إلى محصل؛ فإن الأمر بالمركب أمر واحد منبسط على الأجزاء، فإن المركب عين الأجزاء بالأسر، وهذا لا يوجب التركيب في الأمر، حتى يتصور له ضمن، والأمر مع بساطته ينافي الضمنية، وانحلال الأمر الواحد إلى الأوامر المتعددة أيضاً غير وجيه.

وقد أفاد^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله أنه يمكن الإتيان بذات المقيّد بداعي الأمر بالمقيّد؛ فإنّ الأمر بالمركب بعينه هو الأمر بالأجزاء، فيمكن الإتيان بذات المقيّد بقصد الأمر بالمقيّد، المتعلّق بذلك.

ولكن لا يمكننا المساعدة عليه؛ فإنّ الأمر بالمركب وإن كان هو بنفسه أمراً بالأجزاء إلّا أنّه أمر بها في لحاظها الإجمالي المندك في المركب، لا في لحاظها التفصيلي والمفروض أنّ المكلف يأتي بالجزء في اللّحاظ التفصيلي لا الإجمالي.

وبعبارة أخرى: تستحيل دعوة الأمر نحو غير متعلّقه، ومتعلّقه المركب وهو الأجزاء بالأسر في لحاظ الوحدة، فلا يعقل كونه داعياً إلّا نحو الأجزاء بهذا اللّحاظ. وأمّا ذات المقيّد بما أنّه ذات المقيّد فليس مأموراً به بوجه، فلا معنى للإتيان به بداعي الأمر بالمركب. وهذا معنى ما ذكرنا من أنّ التّعبد بالجزء لا يمكن إلّا إذا أتى بالكلّ بقصد التّعبد بالكلّ، وإلّا لا ينطبق المأمور به على المأتيّ به، فإنّ المأمور به الأجزاء في اللّحاظ الإجمالي، والمأتيّ به في اللّحاظ التفصيلي. وهذا مراد صاحب الكفاية^٢ من قوله: «إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الدّاعي....»

فعلّم ممّا ذكرنا أنّ التّعبدية والتفريعية وغيرهما من دواعي الأمر والطلب لا من قيود المأمور به كما أنّهما من دواعي الامتثال، فالمطلوب هو المقيّد لكن لأجل أن يتعبد به، كما أنّ الامتثال هو الإتيان بالعمل لكن لأجل التّعبد به.

وأما^٣ ما ذكره سيّدنا الأستاذ من إمكان الامتثال بقصد الأمر الضمّني فمدفوع بعدم تصوير الأمر الضمّني، وهكذا الكلام بالنسبة إلى الانحلالي.

وأما^٤ ما قالوا من أنّه يمكن التصحيح بالأمرين فهذا خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ المفروض عدم تعدّد المطلوب، بل المطلوب واحد لكنّه تعبّدي أي لأجل أن يتعبد به.

نعم، حيث إنّ التعبدية تحتاج إلى مؤونة زائدة؛ لا بدّ على المولى من بيانه، فمع عدم بيانه

١. المحاضرات، ج ٢، ص ١٦٦-١٦٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٠.

٣. المحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٦٦.

٤. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٦١ و ١٦٢.

يتمسك بالإطلاق المقامي لدفعها، ومع قطع النظر عنه في مقام الامتثال يتمسك بالبراءة؛ فإنه لا يعلم اشتغال الذمة بذلك من حيث عدم العلم بداعي الأمر، وهذا ليس راجعاً إلى مرحلة السقوط فقط كما ذكره^١ صاحب الكفاية^٢ فإنها من دواعي الأمر، ومع الشك فيه يتمسك بالإطلاق أو البراءة.

وأما^٢ ما ذكره صاحب الكفاية - من إشكال الدور، وكذا ما ذكره^٣ غيره ممّا يرجع إليه في مقام الإنشاء والفعليّة - فكلّها مدفوعة بإمكان تصوّر الأمر المتأخّر في مقام الإنشاء، والموقوف عليه الفعليّة هو الإنشاء وهو مقدّم عليها، فلا إشكال بوجه.

وأما ما ذكره^٤ صاحب الكفاية^٥ - من عدم اختياريّة الإرادة والقصد، فلا يعقل تعلّق الأمر بها - فمدفوع بأنّها فعل صادر منه بالاختيار بالوجدان. والشبهة - لو كانت - شبهة في مقابلة البديهة مع أنّها ليست بشيء؛ فإنّ الإرادة الفعليّة كسائر الأفعال الاختياريّة تصدر من الفاعل بالاختيار، وما ليس باختيارى هو الإرادة على وجه الصفّيّة فالقصد اختياريّ وإن كان منشؤه - وهو الإرادة على وجه الصفّيّة غير اختياريّة، ولا يلزم من ذلك الانتهاء إلى ما ليس باختيار؛ فإنّ الفعل الاختياري لا يقاس بالمعلول الصادر من العلة، فالفاعل مختار ومجبور في ذلك أي في هذا المعنى التعلّيفي (إن شاء فعل، وإن شاء ترك) يختار الفعل بالاختيار ويفعل، أو يختار الترك ويترك؛ وإن شئت فعبر عن الأوّل بالاختيار، وعن الثاني بالإرادة والقصد.

وأما ما ذكره^٥ - من لغويّة الأمر الثاني في توسّل الأمر إلى غرضه بسبب تعدّد الأمر بأنّ العقل مستقلّ بذلك فلا حاجة إلى الأمر الثاني - فمدفوع بأنّ العقل لا يستقلّ بذلك كما مرّ، بل المرجع هو الإطلاق، أو البراءة، فالصحيح في الجواب عن تعدّد الأمر ما ذكرنا من أنّ تعدّد الأمر يكشف عن تعدّد المطلوب، فلا بدّ من الالتزام به في التعلّيدات طرّاً، ولا موجب

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٠٩.

٣. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٤٩.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٠.

٥. نفس المصدر، ص ١١١.

لذلك، بل يمكن أن يكون المطلوب واحداً لكن لأجل التعبد؛ بل الواجب التعبدى ليس إلا هذا، فالمحتاج إليه إنما هو الإرشاد إلى الداعي، وبيانه، والكاشف عنه، لا الأمر الجديد، ولا فرق في ذلك بين كونه متصلاً أو منفصلاً.

وقال^١ السيد الأستاذ الخوني في الدرس: تحصل من جميع ما ذكرنا أنه يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لدفع التقييد بقصد الأمر؛ لإمكان التقييد ولا محذور فيه أبداً، ومع التنزل عن ذلك وتسليم أن أخذ قصد الأمر مستلزم للمحاذير المتقدمة مع ذلك أخذ جامع القرية وكون العمل متقرباً به إلى المولى في المتعلق لا محذور فيه أبداً؛ فإن الجامع بين الممكن والمستحيل ممكن على ما مرّ بيانه، وحيث إن معنى العبادة ما كان الغرض من تشريعه الإتيان به متقرباً إلى الله، فالقرية المعتبرة في العبادات هي الجامعة لا خصوص قصد الأمر، فلو سلم عدم إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق واستلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق ولذا لا يمكن التمسك بالإطلاق، لا نسلم وجود المحذور في أخذ الجامع القريب فيه، فيمكن التمسك بالإطلاق لدفع ذلك.

ومع التنزل عن ذلك أيضاً وأنه لا يمكن أخذ قصد القرية مطلقاً في المتعلق مع ذلك يمكن التمسك بالإطلاق، وذلك فإنه لو كان المولى في مقام بيان تمام ما يكون دخيلاً في غرضه، وكان غرضه إتيان العمل متقرباً إليه لا مطلقاً، أمكن أن يتوصل إلى غرضه ولو بالملازمة.

بيان ذلك: أن الفعل الاختياري من المكلف لا بد من كونه مسبوقاً بداعٍ ما لا محالة بحيث يكون ذلك الداعي علّة لذلك الفعل، وهذا الداعي إما يكون داعياً إلهياً أو غير إلهي ولا ثالث، فعلى ذلك، المولى وإن لم يمكنه التوصل إلى غرضه بأخذ الداعي الإلهي في المتعلق إلا أنه يمكنه أخذ عدم وقوع العمل بسائر الدواعي - التي نعبر عنها بالدواعي النفسانية - فيه.

وحيث لا ثالث في البين، توصل إلى غرضه بالملازمة؛ فإن ترك سائر الدواعي ملازم للداعي القريب لا محالة، فلو لم يقيد المتعلق بشيء، يتمسك بإطلاقه لدفعه، ومع التنزل عن ذلك، والقول بعدم إمكان التقييد مطلقاً واستحالة الإطلاق أيضاً، فنقول: المفروض أن المولى في مقام التوصل إلى تمام غرضه، وعلى ذلك وإن لا يمكنه التوصل إليه بالأمر

المتعلق إلى ذات العبادة ولكن أمكنه بيان مراده بالجملة الخبرية بلا فاصلة، مثل أن يقول: «صلّ ولكن هذه الصلاة لا تسقط إلا بقصد القرية» فمع عدم البيان يتمسك بالإطلاق وهو الإطلاق الأحوالي.

وللمرحوم النائيني^١ بيان آخر للتمسك بالإطلاق وهو ما سمّاه بنتيجة الإطلاق وفي مقابله نتيجة التقييد، والمراد من نتيجة التقييد بيان المقيّد - وهو إتيان العمل بقصد القرية - بأمر آخر وهو المتمم للخطاب الأول، فيكون المراد من نتيجة الإطلاق هو السكوت عن بيان المقيّد بالأمر الآخر.

ولكن صاحب الكفاية^٢ لم يرتض بذلك بدعوى أنه مع سقوط الأمر الأول بالإتيان بالعمل بدون قصد الأمر لا وجه للأمر الثاني، ومع عدم السقوط كذلك فليس إلا لاقتضاء لزوم تحصيل الغرض وهذا ثابت بحكم العقل، فلا نحتاج إلى الأمر الثاني.

أقول: هذا ما استفدته من العلّمين الأستاذين الآيتين: الزنجاني، والخوئي^٣ وذهب الأول إلى استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه؛ فإن أخذ ما لا يأتي إلا من الأمر في متعلّقه تقديم ما حقّه التأخير وهو محال. وذهب الثاني إلى إمكان الأخذ فيه وعدم المحذور بالبيان المتقدم ذكره.

والحق عدم المحذور في ذلك كما أفاده.

وبنى^٤ عليه السيّد الأستاذ المحقق الإمام الخميني رضوان الله تعالى عليه؛ فإنّه أفاد في مقام ردّ الاستحالة ما محصله: أنّه لا محذور في ذلك؛ فإنّ المحذور إن كان في عدم تعقّل تصوّر الشيء قبل وجوده، فهو بمكان من الفساد، ضرورة أن كلّ فعل اختياري يكون تصوّره مقدّماً على وجوده، وإن كان في إنشاء الأمر على الوجود المتصوّر، فهو أيضاً كذلك؛ لأنّ الصّورة الذهنيّة بقيودها مقدّمة على الأمر، فلا يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، وإن كان في فرض وجود الشيء قبل وجوده، فهو أيضاً بمكان من الإمكان، فلا محذور من هذه الجهات.

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٦٢.

٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ٢٦٢.

أقول - تنميماً لما أفاده -: أنه لو أريد من أنه في مقام الفعلية يلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه - أي متعلّق متعلّق التكليف - وفعلية الموضوع فيما نحن فيه تتوقّف على فعلية الحكم، فما لم يكن أمر فعلياً لا يمكن قصده، فيلزم تقدّم الحكم على نفسه، والدور، ففيه ما أفاده أيضاً بقوله: وفيه - بعد ما عرفت - أنّ إنشاء التكليف على الموضوع المقيّد لا يتوقّف على تصوّره، فإذا أنشأ التكليف كذلك، يصير في الآن المتأخّر فعلياً؛ لأنّ فعليته تتوقّف على الأمر الحاصل بنفس الإنشاء.

وبعبارة أخرى: إنّ فعلية التكليف متأخّرة عن الإنشاء رتبة، وفي رتبة الإنشاء يتوقّف الموقوف عليه، بل لنا أن نقول: إنّ فعلية التكليف لا تتوقّف على فعلية الموضوع تتوقّف المعلول على علته، بل لا بدّ في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ولو صار فعلياً بنفس فعلية الحكم؛ لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل، وأمّا التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعلية التكليف فلم يقم دليل على امتناعه، انتهى موضع الحاجة من كلامه الشريف.

ويظهر منه أنه لا أساس للقول باستحالة التقييد بقصد الأمر وإن أصرّ بها المرحوم النائيني رحمته وتبعه بعض تلامذته.

ثمّ إنه لو فرضنا عدم إمكان أخذ هذه الدواعي في متعلّق الأمر واستحالة التقييد هل يكون الإطلاق أيضاً محالاً، أم الإطلاق ممكن لا محذور فيه؟

ذكر^١ المرحوم النائيني رحمته أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق بدعوى أنّ التقابل بين التقييد والإطلاق هو التقابل بين العدم والملكة؛ فإنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما يكون من شأنه أن يقيّد، فعلى ذلك حيث إنّ تقييد المتعلّق بالدواعي المذكورة محال، فليس شأن ذلك المتعلّق التقييد بذلك، فلا يكون المورد مورداً للإطلاق، وليس التقابل بين الإطلاق والتقييد التقابل بين النقيضين، حتّى يقال: إنه كلّ ما كان مورداً للتقييد ليس مورداً للإطلاق، وكلّ ما لم يكن مورداً للتقييد يكون مورداً للإطلاق؛ لعدم جواز ارتفاع النقيضين، فعلى ذلك حيث إنّ تقييد المتعلّق بتلك الدواعي ممّا لا يمكن، فلا بدّ من القول بالإطلاق،

والألا ارتفع النقيضان.

أفاد شيخنا الأستاذ الزنجاني رحمه الله: «التحقيق أن الأمر لا هذا ولا ذاك، بل التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التقابل بين الضدين؛ فإن الإطلاق ليس مجرد عدم التقييد، بل - على ما سيجيء في محله إن شاء الله - هو لحاظ الإرسال والشمول؛ فإن الإهمال في الواقع أمر غير معقول، فالأمر الحكيم بل العاقل يلاحظ أولاً ما هو غرضه، ثم يبعث نحو ذلك فقد يكون غرضه مخصوصاً بحصة خاصة من طبيعة، فيلاحظ تلك الحصة ويبعث نحوها، وقد يكون غرضه عاماً شاملاً لما عدا تلك الحصة من أفراد تلك الطبيعة، فيلاحظ الطبيعة المرسله ويبعث نحوها، فالإطلاق هو اللابشرط المقسمي المقابل للتقييد تقابل التضاد.

نعم، لا بد من وجود أحدهما في المحل القابل كما هو الشأن في جميع موارد التضاد؛ فإن الحلاوة والحموضة وغير ذلك من الطعوم مثلاً منتفية عن الهواء والسماء مثلاً؛ فإن المحل غير قابل للاتصاف بذلك، وحينئذ تصبح النتيجة على مبنى^١ المرحوم النائيني رحمه الله استحالة الإطلاق أيضاً؛ فإن لحاظ الشمول والسريان أيضاً مستلزم لأخذ الأمر في المتعلق، وهذا هو الخلف المستحيل على ما بيّناه، فغاية ما يمكن للأمر بيانه هو تعليق التكليف بما عدا ذلك القيد، وأما شموله لهذا وعدم شموله فأمر لا يمكنه بيانه، فلا بد وأن يكون الأمر من هذه الجهة في مقام الإهمال؛ لعدم تمكنه من البيان.

هذا، وظهر بوضوح فساد الأخذ بالإطلاق بتوهم أن الإطلاق هو عدم التقييد - أي نقيض التقييد - فالصحيح استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق، فعلى ذلك لا يمكن الأخذ بظهور الكلام لإثبات التقييد كما يدعى من ذهب إلى أصالة التعبدية، ولا لإثبات الإطلاق كما ذكره من ذهب إلى أصالة التوصلية، وذلك فإن الأخذ بالظهور إنما هو لتعيين المراد من هذا الظهور، والمفروض استحالة كون المراد التقييد أو الإطلاق هذا بالنسبة إلى المتعلق.

وما يدعى - من أن أصالة التعبدية هي مقتضاة هيئة الأمر؛ فإن مفادها هو البعث، والبعث لا يكون إلا بداعي إحداث الداعي، فالعمل على وفق الصيغة لا يكون إلا بداعي ذلك - فاسد؛ فإن البعث وإن كان بداعي ذلك إلا أن استلزام ذلك للزوم العمل بداعي ذلك البعث أمر

غير ممكن، كيف؟ والبعث نحو ذلك أمر غير معقول كما ذكرنا، فمعنى أن البعث يكون هو إيجاد الدّاعي للعبد تحريكه نحو الفعل؛ حيث لو لم يكن بعث، لم يتحرك بنفسه نحوه، وإلا لو كان الدّاعي في نفس العبد بالإتيان بنفس الفعل موجوداً، لما كان للبعث حيثنّ مجال، فكم فرق بين الدّاعيين.

وأما على مسلك من ذهب إلى استحالة التقييد من دون استلزام لاستحالة الإطلاق فالأمر أيضاً كذلك؛ فإن أصالة الظهور غير جارية لإثبات الإطلاق؛ فإن بناء العقلاء على الأخذ بالظهورات هو من جهة أن إلقاء اللفظ، وإرادة غير ظاهره منه من دون نصب قرينة على المراد قبيح على المتكلم الحكيم ولكن لو كان لنصب القرينة مجال وفيما نحن فيه التقييد غير ممكن على الفرض، فلو كان مراده الإطلاق أو التقييد، لا يمكنه إنشاء الحكم إلا للمتعلق المجرد عن التقييد؛ للزوم الاستحالة. وعلى هذا لا يمكن الأخذ بالإطلاق لإثبات عدم التقييد» انتهى كلام الشيخ الأستاذ.

وقد أفاد سيّدنا الأستاذ الخوئي في هذا البحث أن من ذهب إلى عدم إمكان الأخذ بالإطلاق لإثبات التوصلية لا بدّ له من إثبات مقدمتين: الأولى: استحالة التقييد. الثانية: استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق. وقد مرّ ما هو راجع إلى المقدّمة الأولى، وقلنا: إنّه لاستحالة للتقييد أبداً على ما بيّناه بما لا مزيد عليه. وأما المقدّمة الثانية فذهب شيخنا الأستاذ إلى ذلك بدعوى أن التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

ويرد عليه أولاً: أن ما بينهما التقابل بهذا النحو هو التقييد والإطلاق في مقام الإثبات، ولا كلام فيه؛ لإمكان التقييد في مقام الإثبات بقوله: صلّ بداعي الأمر. وأما في مقام الثبوت والواقع الذي هو محلّ الكلام فالتقابل هو التضاد؛ لعدم تصوّر الإهمال في الواقع، فاستحالة التقييد في مقام الثبوت تستلزم ضرورة الإطلاق لاستحالته. بل لو كان بينهما أيضاً التقابل بنحو العدم والملكة فأيضاً لا بدّ من القول بأن استحالة التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق. انتهى.

ثمّ إنّه ظهر أن الحكم - بناء على استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق - هو عدم

إمكان أخذ قصد الوجه والتمييز في متعلق الأمر بدعوى أن قصد الوجوب والتمييز فرع تحقق الأمر، فيلزم المحاذير المذكورة سابقاً.

وحيث إن توسعة غرض المولى وضيقة أمر معقول، والمستحيل إنما هو أخذ القيود المذكورة في المتعلق، وأنه لا بدّ عليه من بيان جميع ماله الدخّل في غرضه، وإلا فتقويت غرضه مستند إليه، فلو كان غرضه منحصراً في تحصيل العمل بداعي القرية أو بسائر الدّواعي المذكورة، فلا بدّ عليه من بيان غير الخطاب الأوّل متصلاً به مثل «صلّ بداعي القرية» أو «بقصد الوجه» أو منفصلاً عنه كان بصيغة الأمر أو بالجملة الخبريّة مثل «إنّ غرضي لا يحصل إلاّ بكذا» ويكشف إنّنا من مجموع الخطابين ضيق غرض المولى. ومن هنا يعلم أنّ امتثال الخطابين هو امتثال واحد، ومخالفتهما مخالفة واحدة. وهذا ظاهر.

ومراد^١ المرحوم النائيني رحمه الله من عبارة «نتيجة التقييد» ذلك، لا أنّ الخطاب المتمم يكشف عن تقييد متعلق الأمر؛ فإنّ هذا مستحيل على الفرض، بل هذا الخطاب ينتج نتيجة ما لو كان متعلق الأمر الأوّل مقيّداً، أي يحكم العقل بعد ملاحظة الخطابين بلزوم تحصيل العبد العمل المقيّد.

فعلى ذلك لو أحرزنا كون المولى يصدد بيان جميع ماله الدّخّل في غرضه ولم يبيّن لنا غير ما كان متمكناً من بيانه بالخطاب الأوّل، فيؤخذ بالإطلاق المقامي لدفع القيدية، ولا محذور في ذلك أصلاً، ولا فرق في ذلك بين ما كان البيان الأوّل دليلاً لفظياً أو لبيّاً؛ حيث إنّ الإطلاق المقامي قابل للتمسك به في كليهما. وهذا مراد^٢ المرحوم النائيني رحمه الله من عبارة «نتيجة الإطلاق».

وأما^٣ ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري رحمه الله على ما ذكره بعض مقرري بحثه الشريف - من أنّه حيث إنّ الأمر لا يمكن أن يتكفّل لبيان القيد، فلو كان القيد دخيلاً في غرضه لا بدّ وأن يبيّن بأمر جديد - فالظاهر أنّه عين ما ذكرناه، لا ما يوهّم عبارته؛ فإنّه قد يُتوهم من العبارة

١ و٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٨٤

٣. مطروح الأنظار، ص ٦٠ السطر الأخير.

أن الممتنع إنما هو عدم إمكان بيان القيد بالخطاب المتكفل لبيان ذات المقيّد فلا بدّ من بيانه بخطاب جديد، وإلا فأخذه في متعلّق الأمر والطلب، فلا مانع منه ولكنّ هذا التّوهّم وإن حصل من ظاهر العبارة إلا أنّ مراده ﷺ ما ذكرناه، وإلا فما معنى عدم التمكن من البيان مع معقوليّة أصل تعلق الطلب بالمقيّد بذلك القيد، بل بيان الأمور المستحيلة أيضاً ممكن، فكيف بالأمور الممكنة، فما المانع من بيان أنّ اجتماع النقيضين واقع مثلاً، البيان لا محذور فيه، بل واقع الأمر غير معقول، ففيما نحن فيه واقع تعلق الأمر بالمقيّد بما لا يتحقّق إلا بنفس ذلك الأمر محال في الواقع، لا في مقام البيان، فمراده ﷺ ما ذكرناه من أنّ التكليف الأوّل إنّما وقع بنفس ذات العمل من دون أخذ القيد أو الإطلاق في متعلّقه، وحيث إنّ ضيق غرضه وسعته أمر ممكن، ولا سبيل للعبد إلى تعيين غرض الأمر من البعث، فلو كان غرضه لا يحصل إلا بالإتيان بالعمل المقيّد، فلا بدّ له من بيان ذلك بخطاب آخر بأيّ لفظ دالّ على ذلك سواء كان بصيغة الأمر أو بالجملة الخبريّة، ففي الحقيقة هذا الخطاب متمم للخطاب الأوّل كما ذكرناه، بمعنى أنّه مع ملاحظة كلا الخطابين يكشف غرض الشارع وما يجب على العبد الإتيان به، وهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد إطالة بيان.

ومع ذلك من الغريب اعتراض^١ صاحب الكفاية ﷺ على ما أفاده^٢ شيخنا الأعظم بقوله: «إنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوصّل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة. وإن لم يكدّ يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجِباً لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر؛ لاستقلال العقل - مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر - بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره» فغرضه - على ما هو صريح كلامه - أنّ الخطاب المتمم لغو محض، فمع سقوط الأمر الأوّل بموافقته من دون موافقة الأمر الثاني فواضح، ومع عدم السقوط فكذلك؛

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١١.

٢. مطارح الأنظار، ص ٦٠.

لأن قضية استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية ذلك، فلا يحتاج إلى خطاب متمم لبيان لزوم إتيان العمل مقيداً بذلك القيد، هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه من أنه علم مما ذكرناه أن مقتضى الخطاب المتمم عدم سقوط الأمر الأول إلا بإتيان العمل مقيداً. وأما ما ذكرناه - من لزوم اللغوية؛ لاقتضاء قاعدة الاشتغال ذلك من دون حاجة إلى الخطاب المتمم - فضعيف غايته أولاً؛ لا نسلم أن المورد مجرى قاعدة الاشتغال، بل هو مجرى أصالة البراءة على ما سنبين إن شاء الله.

ثانياً: لو سلمنا أن المورد مجرى قاعدة الاشتغال إلا أن حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية في مورد القطع، فالاشتغال إنما هو لعدم العلم بالمكلف به ودفع الضرر المحتمل، فلو بين الشارع ما هو المكلف به، يعلم ما هو الضرر في مخالفته، فلا يصير بيان الشارع لغواً، فلو فرضنا أن اشتغال الذمة اليقيني بالصلاة يوم الجمعة يستدعي الإتيان بصلاة الظهر والجمعة معاً، فهل يعقل أن بيان الشارع ما هو الواجب واقعاً وأنه ظهر أو جمعة يصير لغواً؟ أو لو بيننا على أن المرجع في موارد الأقل والأكثر هو قاعدة الاشتغال، فهل يعقل أن بيان الشارع المكلف به بحدوده وأجزائه لغواً؟

ففي المقام أيضاً الأمر كذلك؛ فإن القاعدة وإن تقتضي الإتيان بالعمل والقيد إلا أن بيان الشارع ما هو دخيل في غرضه من شؤونه، وليس لغواً، كما هو ظاهر.

ثالثاً: لو سلمنا أن بيان الشارع ما يحكم العقل به من دون بيانه أيضاً لغواً إلا أنه فيما لو كان من المستقلات التي اتفقت العقول عليها والمسألة ليست من هذا القبيل، بل الأنظار فيها مختلفة، فبعض يدعي جريان قاعدة الاشتغال فيها، وبعض جريان أصالة البراءة فيها، فكيف يتكلم الشارع الأمر على عقول بعض الناس مع أن البعض الآخر يرى خلافه؟! لا بأس بالإشارة إلى تنمّة بيان صاحب الكفاية رحمته، ذكره ^١ أن حال قصد الوجه والتمييز

حال قصد القرية من عدم التمكن من أخذهما متعلقين للأمر، ولغوية بيان وجوبهما بالخطاب المتمم.

نعم، يمكن الفرق بين قصد القرية وقصد الوجه والتمييز؛ فإن قصد القرية حيث إنه ممّا

لا يغفل عنها العامة، بل نوع الناس متوجّه إليها؛ فإنّ الأفعال العباديّة في الشرائع السابقة وشرعنا كثيرة جداً، فيصحّ الاتكال عند الشكّ في اعتباره على عقول الناس، بخلاف قصد الوجه والتمييز؛ فإنّهما ممّا يغفل عنه العامة؛ بل توجّه بذلك بعض من المتكلّمين، فلا يصحّ اتكال الشارع الأمر على عقول العامة؛ لعدم التفاتهم بذلك.

ولكن ظهر ممّا ذكرنا ورود الإيراد فيما يغفل عنه العامة؛ في القسم الأوّل أيضاً؛ فإنّ العقول غير متّفقة على إجراء قاعدة الاشتغال في الشكّ في القيدية.

وأما ما قيل من أنّ اعتبار قصد القرية في الواجبات عدا ما خرج بالدليل وإن لم يثبت بالظهور من الكلام إلا أنّ العمومات الدالّة على اعتبار ذلك في جميع الواجبات تثبت ذلك، وبهذه الأدلة نرفع اليد عن الإطلاق المقامي المذكور، فمن تلك الأدلة الآية الكريمة ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين﴾ دلّت هذه الآية على أنّ الغرض من تشريع كلّ واجب التعبدية، فثبت اعتبار قصد التقرب في جميع الواجبات إلا ما خرج بالدليل.

ومنها: الأدلة الدالّة على أنّ العمل لا يحصل إلا بالنية مثل «إنما الأعمال بالنيّات» و «لكلّ^١ امرئ ما نوى» وغير ذلك من هذا القبيل فشيء من ذلك لا يثبت المطلوب. أمّا الآية الكريمة فإنّها في صدد بيان أنّ عبادة الكفار للأصنام - مع قولهم: «ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» ليست مأموراً بها من الله تبارك وتعالى، بل ما أمر به الشارع في العبادات هو ما يؤتى به مخلصاً، فدلت الآية على أنّ الواجبات العباديّة التي شرّعت للتعبد بها لا تحصل في نظر الشارع إلا بالإتيان بها مخلصاً، لا للصنم بتلك الدعوى.

وهذا يظهر بوضوح من ملاحظة سياق الآية الكريمة فليست الآية في مقام بيان اعتبار قصد القرية في الواجبات، حتّى يستدلّ بها على ذلك.

على أنّه لو كانت الآية في مقام بيان ذلك، للزم تخصيصه بغير التوصلّيات، وحينئذٍ - مع أنّ سياقها آية عن التخصيص - يلزم تخصيص الأكثر المستهجن، فلا يمكن التمسك بهذه

١. البينة (٩٨): ٥.

٢. وسائل الشريعة، ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات الحديث ٧.

٣. نفس المصدر الحديث ١٠.

الآية لإثبات المطلوب.

وأما النبويات - فمع ورود الإيراد الأخير فيها - غير ناظرة إلى اعتبار قصد القرية في الواجبات، بل مضمونها أن الأعمال - التي يمكن تحققها على وجهين؛ محبوب، ومبغوض - وقوعها على أحد الوجهين متفرع على نية ذلك الوجه، فلو نوى بضرب اليتيم التأديب، يقع محبوباً، ولو نوى الظلم، يقع مبغوضاً، فأين دلالتها على اعتبار قصد القرية في الواجبات؟ وهذا يظهر من ملاحظة بعض الروايات الواردة في المقام، مثل «إن الذهاب إلى الجهاد مع قصد أمر من الأمور الدنيوية ثوابه ما قصد منه، ومع قصد الآخرة ثوابه الآخرة» وهذا كما في الآية المباركة «ومن كان يريد الدنيا وثوابها نؤته منها ومن كان يريد الآخرة وثوابها نؤد له فيها». فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الأصل اللفظي يقتضي الإطلاق عند الشك في اعتبار قصد القرية في الواجب وعدمه.

وأما الكلام في الأصل العملي - فعلى ما ذكرناه من إمكان التقييد والإطلاق وعدم ورود محذور في ذلك أصلاً - فحال هذا القيد حال سائر القيود المعتبرة في الواجب، فعند الشك فيه يرجع إلى أصالة البراءة عقلاً وشرعاً؛ لما ذكرناه من أن المرجع في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ذلك.

ويظهر من ذلك حكم ما ذكره^١ المرحوم النائيني^{رحمته} من جواز دفع التقييد بنتيجة الإطلاق؛ فإن الشك أيضاً يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر بعين ما مر.

نعم، على^٢ ما ذكره صاحب الكفاية^{رحمته} - من أن وجوب هذا القيد إنما هو بحكم العقل لا من الشارع - يشكل ذلك بما ذكره من عدم جواز الرجوع إلى البراءة وإن كان المرجع في الأقل والأكثر الارتباطيين ذلك، لأنه في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين لا تجري البراءة العقلية؛ لوجوب تحصيل الغرض الملزم، بخلاف البراءة الشرعية؛ فإن الشرطية والجزئية أمران مجعولان يمكن رفعهما بحديث الرفع. وأما فيما نحن فيه لا تجري البراءة الشرعية أيضاً؛ لعدم تصور الوضع فيه شرعاً حسباً عرفت، فلا يتصور الرفع أيضاً. وبعبارة أخرى:

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ٨٤.

٢. كتابه الأصول، ج ١، ص ١١٣.

اعتبار قصد القرية في الواجب ليس أمراً مجعولاً من الشارع، حتى يقال: يرتفع بحديث الرّفْع، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: على فرض وجوب تحصيل الغرض لا فرق بين المقام وسائر موارد الأقل والأكثر في وجوب الرجوع إلى قاعدة الاشتغال، وذلك فإن الشرطية والجزئية وإن كانتا قابلتين للجعل وضعاً ورفعاً إلا أن رفعهما بحديث الرّفْع لا يُثبت حصول الغرض بالإتيان بالأقل إلا على القول بالأصل المثبت، فعلى ذلك، الشرطية والجزئية وإن ارتفعتا بالبراءة إلا أنه مقتضى وجوب تحصيل الغرض لزوم الإتيان بالأكثر، فلا فرق بين المقام وسائر الموارد.

وثانياً: الصحيح عدم وجوب تحصيل الغرض إلا ما وصل، فإن الواجب - وإن كان ارتباطياً ولا يعقل التفكيك بين أجزائه ثبوتاً وسقوطاً فإن ثبت بجمع أجزائه وإن سقط يسقط بجمع أجزائه - إلا أن التفكيك بينهما في مقام التنجيز لا مانع عنه؛ فإن العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم بقبح العقاب على سقوط الغرض ما لم يبين بجمع ما له الدّخل فيه، فبالنسبة إلى الأجزاء والشرائط المعلوم دخولها فيه لا عذر في الترك، بخلاف ما شك فيه؛ فإنه يجري فيه أصالة البراءة عقلاً بلا محذور، فعلى ذلك لا فرق بين المقام وسائر الموارد في الرجوع إلى أصالة البراءة عقلاً. فمع تسليم جميع ما مر - من استحالة التقييد، وثبوت الملازمة بين استحالة التقييد واستحالة الإطلاق، وعدم إمكان التمسك بنتيجة الإطلاق أصالة البراءة تثبت الإطلاق في مقام الظاهر.

قال^١ السيّد الأستاذ الإمام الخميني - رضوان الله تعالى عليه -: «ثم إن شيخنا العلامة قد رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التبعديّة، قائلاً: إن العلل التشريعيّة كالعلل التكوينيّة طابق النعل بالنعل، فكل ما هو من مقتضيات الأولى يكون من مقتضيات الثانية، كتكثّر المعلول بتكثّر العلّة، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك، وإن من القيود اللبّيّة ما يمكن أن يؤخذ في الأمور به على نحو القيدية اللحاظيّة كالإيمان والكفر في الرّقبة، ومنها ما لا يمكن كقيد الإيصال في المقدّمة على تقدير وجوبها، فإن المطلقة غير واجبة،

والمقيّدة غير ممكنة الوجوب، فالواجب ما ليس بمطلق ولا مقيّد وإن لا ينطبق إلا على المقيّد، كالعلل التكوينية: فإن تأثيرها ليس في الماهية المطلقة ولا المقيّدة بقيد المتأثرة من قبلها، فإنه ممتنع، بل يكون في الماهية التي لا تنطبق إلا على المقيّد بهذا القيد، فالنار إنما تؤثر في الطبيعة المحترقة من قبلها واقعاً، لا المطلقة ولا المقيّدة، وكذا العلل التشريعية؛ فإن الأوامر تحرك المكلف نحو الطبيعة التي لا تنطبق إلا على المتقيّدة لبأ بتحركها إياه نحوها، لا نحو المطلقة ولا المقيّدة بالتقييد اللّحظي، فإذا أتى المكلف بالطبيعة من غير داعوية الأمر، لا يكون آتياً بالمأمور به، لأنّ المأمور به هو ما لا ينطبق إلا على المقيّد بداعوية الأمر وباعثيته وإن كان آتياً بالطبيعة، لأنّها قابلة للتكثر، فعليه يكون مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية. انتهى ملخص ما أفاده العلامة الحائري رحمه الله.

وفيه أولاً: أنّ قياس علل التشريع بالتكوين مع الفارق؛ لأنّ المعلول في العلل التكوينية لا شيئية له، ولا تشخص قبل تأثير علته، فبعلته يصير موجوداً متشخصاً، وأمّا المبعوث إليه في الأوامر فتكون رتبته مقدّمة على الأمر، فلا بدّ للأمر من تصوّر المتعلّق بكليّة قيوده حتّى يأمر به، فإذا أمر بنفس الطبيعة بلا قيد، تكون هي المأمور بها لا غير، والقيود المنتزعة من تعلّق الأمر بها لا تكون مأموراً بها ومبعوثاً إليها إلا أن تؤخذ في المتعلّق كسائر القيود.

وبالجملة، إنّ الأمر التعبدية - بعد اشتراكه مع التوضلي في أنّ كلّ واحد منهما إذا تعلّق بشيء ينتزع منه بلحاظ عنوان المأمور به والمبعوث إليه - يفرق عنه بأنّ المطلوب منه والمبعوث إليه فيه لم يكن الطبيعة، بل هي مع قصد الأمر أو التقرب أو نحوهما.

فلا بدّ من أن يكون مثل تلك القيود مورداً للبعث والتحريك، ولا يكون كذلك إلاّ بأخذه في المتعلّق، وإلاّ فصرف الأمر بالطبيعة لا يمكن أن يكون محرّكاً إلى غيرها.

وثانياً: لقائل أن يقول: إنّهُ على فرض تسليم كون التشريع كالتكوين لا يلزم منه ما ذكره؛ لأنّ النار المحرقة للقطن - مثلاً - إنما تحرق نفس الطبيعة، لا ما لا ينطبق إلا على المقيّد. نعم، بتعلّق الإحراق [بها] تصير الطبيعة موصوفة بوصف لا يمكن [لأجله] أن تنطبق إلا على المقيّد، لكن هذا القيد والوصف بعد الإحراق رتبة وبعليته، ولا يمكن أن يصير موجباً لضيق الطبيعة المتعلّقة للإحراق.

وبما ذكرنا من عدم صحة قياس علل التشريع بالتكوين، يظهر حال بقیة استنتاجاته منه كاستفادة الفورية من الأمر، وعدم تداخل الأسباب كما حققنا في محله « انتهى ما أفاده السيد الإمام ».

وهو كلام متين نقلناه بطوله؛ أداء لحقه العظيم؛ ولما في كلامه الشريف من الفائدة المهمة التي لا بد من مراعاتها في جميع موارد في الفقه والأصول كما أوصى به رضوان الله عليه من عدم مقايسة التشريع بالتكوين والاعتبارات بالحقائق والصحيح ما ذكره في المقام وفي غيره من أمثال المقام.

هذا تمام الكلام في التعبدی والتوصلي.

في النفسية و الغيرية

ويقع الكلام في الشك في أن الواجب نفسي أو غيري. ومرجع هذا الشك إلى أمرين: أحدهما: هو الشك في وجوب ذلك عند عدم وجوب ما شك في تقييده بذلك. ثانيهما: هو الشك في سقوط الواجب الثاني لو أتى به بدون ذلك، مثلاً لو شك في أن الوضوء واجب بوجوب نفسي أو غيري، بمعنى أن وجوبه لأجل الصلاة ويترشح من وجوبها فنتيجة هذا الشك أمران:

الأول: أنه هل يجب الوضوء عند عدم وجوب الصلاة لتعذر مثلاً، أم لا؟
الثاني: أنه هل يسقط وجوب الصلاة لو أتى بها بدون الوضوء، أم لا؟ فحينئذ يقع الكلام تارة فيما يقتضيه الأصل اللفظي، وأخرى فيما يقتضيه الأصل العملي عند فقد الأصل اللفظي.

فنقول: بما أن الشك في الوجوب النفسي والغيري في الوضوء يرجع إلى اشتراط وجوبه بوجوب الصلاة وإطلاقه فالإطلاق اللفظي يقتضي الوجوب ولو لم تجب الصلاة، فيثبت الوجوب النفسي.

ولو أغمضنا النظر عن هذا الإطلاق، فيما أن الشك في الوجوب النفسي والغيري في الوضوء يرجع إلى تقييد المأموريه - أي الصلاة - بكونه مع الوضوء وعدمه فالإطلاق اللفظي

يقتضي عدم تقيّد الصلاة الواجبة بكونها مع الطهارة، فلا يجب الوضوء لأجل الصلاة، فلا يكون وجوبه غيريًّا، فيثبت أنّ الوضوء واجب بالوجوب النفسي غاية الأمر بالملازمة، ولا ضير في التمسك بالإطلاق لإثبات لازمه ولو عقلاً؛ لما ذكرناه في الأصل المثبت من الفرق بين الأصول اللفظيّة والعمليّة بالنسبة إلى حجّة المداليل الانتزاعيّة.

والحاصل: أنّ الإطلاق في مفاد الهيئة بالنسبة إلى وجوب الوضوء يثبت الوجوب النفسي، والإطلاق في مفاد المادّة بالنسبة إلى الصلاة المأمور بها يقتضي الوجوب النفسي أيضاً، فافهم. هذا ما يقتضيه الأصل اللفظي.

وأما الأصل العملي فلهذا الشكّ صور نتعرّض لها مفصّلاً في بحث مقدّمة الواجب.

الكلام في الشكّ في أنّ الواجب تعييني أو تخيري.

أما الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي عند عدم إمكان التمسك بالإطلاق، وأنّه هل هو البراءة أو الاشتغال؟ فموكول إلى مبحث البراءة. وهذه هي المسألة المعروفة أي دوران الأمر بين التعيين والتخير. وهنا نتعرّض إلى بيان ما يقتضيه الإطلاق اللفظي، فنقول:

أما على ما ذهب إليه بعض في تصوير الواجب التخييري، وأنّه واجب تعييني مشروط بعدم الإتيان بالعِدْل فواضح؛ فإنّ الشكّ على هذا يرجع إلى الشكّ في إطلاق الواجب واشتراطه، ومقتضى الإطلاق - كما ذكرنا - هو عدم الاشتراط، وأنّ الواجب لا يسقط بإتيان غيره، وأنّه ثابت سواء أتّي بغيره أم لا. وهذا معنى التعيين إلّا أنّ المبنى غير صحيح؛ فإنّه مستلزم للالتزام بتعدّد استحقاق العقاب عند ترك جميع الأفراد. على أنّه لا موجب لذلك؛ فإنّ وحدة الغرض تستدعي وحدة الواجب فالالتزام بالواجبات المتعدّدة - ولو مشروطة - التزام بلاملزم. والتفصيل في مبحث الوجوب التخييري.

وأما على ما بنى عليه السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله - وهو أنّ الواجب واحد منطبق على جميع الأفراد وهو العنوان الانتزاعي أي أحد الأفراد، وأنّ هذا هو مقتضى وحدة الغرض، وأنّه لا ضير في تعلّق الوجوب بالأمر الانتزاعي كما لا ضير في تعلّق الأمور الواقعيّة مثل العلم - مثلاً - به كما في العلم الإجمالي؛ فإنّ المنكشف هو أحد الأفراد، بل هو أولى من ذلك؛ فإنّه لو جاز تعلّق الأمر الواقعي بالأمر الانتزاعي، يجوز تعلّق الأمر الاعتباري به بالأولويّة -

فأيضاً مقتضى الإطلاق هو التعيين لوجهين:

الأول: أن مقتضى الإطلاق في مقام الإثبات وعدم ذكر العذر للواجب هو الإطلاق في مقام الثبوت ووجوب ما تعلق به مطلقاً وهذا هو التعيين.

الثاني: أن الأمر وإن كان دائراً بين توسعة الغرض وضيقه إلا أن الظاهر من تعلق الوجوب بالحصّة الخاصّة مطلوبيّة تلك الحصّة بما هي لا بما هي مصداق للطبيعة الموسّعة، فافهم.

ومن هنا ظهر ما هو المرجع عند الشكّ في كون الواجب عينياً أو كفائياً؛ فإنّه لو بنينا على أن الواجب الكفائي هو الوجوب العينيّ المشروط، فالإطلاق - لو كان - يقتضي عدم الاشتراط، وهذا معنى العينيّة ولكن حيث إنّ الغرض واحد فلا ملزم لتعدّد الوجوب ولو مشروطاً، وهل هذا إلا لغو محض.

وأما على مذهبنا من تعلق التكليف في الواجب الكفائي بجامع المكلف فالأمر أيضاً كذلك لوجهين:

أحدهما: أن عدم التقييد في مقام الإثبات، وعدم ذكر العذر للواجب يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، وأن الواجب لا يسقط بفعل غير من توجه إليه التكليف.

وثانيهما: ظهور الواجب المتعلق بشخص وعدم تعلّقه بالجامع في دخالة ذلك الشخص في حصول الامتثال. هذا مقتضى الإطلاق اللفظي وأما ما يقتضيه الأصل العملي عند فقد الأصل اللفظي فموكول إلى محلّه وهو مبحث أصالة البراءة.

فالمتحصّل من جميع ما ذكرناه أن الإطلاق اللفظي يقتضي كون الواجب نفسياً عينياً تعيينياً.

الكلام في الأجزاء. ويقع الكلام في ذلك في ضمن جهات:

الجهة الأولى: أجزاء المأتيّ به بالأمر الاضطراري عن الواقع لو ارتفع العذر في الوقت.

الجهة الثانية: أجزاء المأتيّ به بالأمر الاضطراري عن الواقع لو ارتفع العذر بعد الوقت.

الجهة الثالثة: أجزاء المأتيّ به بالأمر الظاهري عن الواقع لو انكشف الخلاف جزماً.

الجهة الرابعة: أجزاء المأتيّ به بالأمر الظاهري عن الواقع لو انكشف الخلاف تعييداً.

أما الكلام في الجهة الأولى فالظاهر هو الأجزاء، وذلك فإن فرض الأمر الاضطراري،

وعدم الإجزاء راجع إلى التخيير بين الأقل والأكثر؛ فإن معناه أن الواجب مردد بين الإتيان بالفرد الاضطراري ثم الاعادة في الوقت، وبين الإتيان بالفرد الاختياري بعد ارتفاع العذر. وهذا غير معقول؛ فإنه لو لم يحصل الغرض بالفرد الاضطراري ولا يحصل إلا بالفرد الاختياري، فما معنى الأمر الاضطراري؟ ولو حصل به الغرض فما معنى الإعادة؟ ففي مقام الثبوت فرض الأمر الاضطراري وعدم الإجزاء غير ممكن.

نعم، يمكن فرض الأمر في حال الاضطرار ولزوم الإتيان بعد ذلك عند عروض مصلحة ملزمة مقتضية للجعل بطرؤ الاضطرار، كمورد التقية^١ إلا أن هذا ليس أمراً اضطرارياً بمعناه المصطلح؛ فإن ذلك أمر غير الأمر الأول، فهنا أمران لا بد من امتثال كليهما، بخلاف الفرض فإن في البين ليس إلا أمراً واحداً، وفرد المأمور به إما هو الفرد الاضطراري أو الاختياري، فالجمع بين الأمر الاضطراري ولزوم الإتيان بالفرد الاختياري غير ممكن.

ومن هنا ظهر أن الصورة الثالثة ممّا ذكره صاحب الكفاية^٢ في هذا المقام غير معقول؛ فإنه راجع إلى الالتزام بجواز التخيير بين الأقل والأكثر.

وأيضاً تبين ما هو الحق في الجهة الثانية من الكلام، وأنه هو الإجزاء؛ فإن فرض الاضطراري، وصدق الفوت حتى يوجب القضاء لا يمكن؛ فإنه أمر اضطراري حسب الفرض لا الأمر في حال الاضطرار، ففيما نحن فيه ليس إلا أمراً واحداً، فلو أثبتنا الأمر الاضطراري، فلا معنى لصدق الفوت كما ذكرنا.

والحاصل: أن الأمر واحد والتفاوت في الأفراد، فلو دلّ الدليل على حصول الغرض الملزم بفردٍ ما، فلا معنى لبقاء الأمر، ولا معنى لصدق الفوت.

نعم، لا يخفي أن أحد الفردين في طول الآخر لا في عرضه أي الفرد بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأولي، وليس هذا ضائراً بما نحن بصدد.

فعلم ممّا ذكرنا أنه لا تصل النوبة إلى البحث في مقام الإثبات كما ذهب^٣ إليه صاحب الكفاية أيضاً، فلو أثبتنا أمراً اضطرارياً في البين حسب الدليل، فاللازم هو الإجزاء. وأمّا

١. ولذا ذكرنا أن تقديم عرفات في مورد التقية لا يجزىء بحسب القاعدة فإن عروض التقية مساوق لمصلحة ملزمة مقتضية للجعل غير مرتبطة بالأمر بالوقوف بعرفات أصلاً. نعم، التزمنا بالإجزاء بحسب الدليل ذكرناه في محله.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٢٩.

لونتزلنا عن ذلك، فلا بدّ في مقام الإثبات من مراعاة دليل الاضطرار، فلو كان له إطلاق يؤخذ به سواء كان لدليل الحكم بالعنوان الأوّلي إطلاق أم لم يكن؛ فإنّ الدليل الدالّ على الحكم بالعنوان الثانوي حاكم على الدليل الدالّ عليه بالعنوان الأوّلي مطلقاً ونتيجة ذلك هو الإجزاء، ولو لم يكن له إطلاق فلا بدّ من الأخذ بإطلاق دليل الحكم بالعنوان الأوّلي لو كان له إطلاق، والنتيجة هو عدم الإجزاء، وإلا فالمرجع هو البراءة؛ فإنّه مع فرض عدم الإطلاق في البين يحصل الشكّ في أصل التكليف والمرجع هو ذلك. وبعبارة أخرى: فرض الكلام هو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر والأصل في ذلك هو البراءة عن الزائد، ونتيجة ذلك هو الإجزاء.

هنا تنبيهات

التنبيه الأوّل: إنّ محلّ الكلام في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الواقع إنّما هو في فرض ثبوت الأمر الاضطراري واقعاً لا خيالاً، فلو ارتفع العذر أثناء الوقت، يكون الإجزاء وعدمه مبنيّين على أنّ نفس حدوث الاضطرار موضوع للأمر الاضطراري، أو موضوعه هو الاضطرار حدوثاً وبقاءً إلى آخر الوقت. وبعبارة أخرى: على جواز البدار وعدمه، فلو كان الأمر الاضطراري على النحو الأوّل، يجوز البدار ويجزىء عن الواقع؛ فإنّ الأمر ثابت، بخلاف ما لو كان على النحو الثاني، فلا يجوز البدار ولا يجزىء لو أتى به، لعدم كون هذا الأمر واقعياً، بل إنّما هو ظاهري خيالي.

هذا، والقاعدة تقتضي عدم جواز البدار إلّا بدليل، وذلك فإنّ الأمر بالطبيعة الجامعة بين الأفراد الطوليّة والعرضيّة شاملة لما بعد الوقت، فلو لم يدلّ دليل على أنّ موضوع الأمر الاضطراري هو نفس حدوث الاضطرار، يبقى الأمر الأوّل بلا مقيدٍ ما فلا بدّ من امتثاله.

التنبيه الثاني: هل يكون الإجزاء في موارد الاضطرار بسوء الاختيار؟ الظاهر أنّه لا، وذلك لأنّ الأمر بالطبيعيّ الجامع أمكن امتثاله ولا دليل على ثبوت الأمر الاضطراري للاضطرار بعد إمكان الامتثال، والظاهر من دليل الاضطرار غير هذا الاضطرار. نعم، في بعض الموارد قد دلّ الدليل على ثبوت ذلك، كمورد التيمّم للصلاة فعلى ذلك لا بدّ من القول

بالإجزاء في تلك الموارد فإنَّ الانطباق قهريٌّ والإجزاء عقليٌّ.

أمَّا الكلام في الجهة الثالثة والرابعة - وهما: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الواقع إذا انكشف الخلاف جزماً، أو تعبداً - فيقع البحث تارة على الطريقيَّة، وأخرى على السببيَّة:

أمَّا على الطريقيَّة، فعدم الإجزاء فيما إذا انكشف الخلاف جزماً واضح؛ لعدم تحقُّق ما يوجب ذلك. وأمَّا إذا انكشف الخلاف تعبداً، فقد يتوهم الإجزاء بدعوى أنَّ الحجَّة الأولى كانت حجة في ظرفها كما أنَّ الحجَّة الثانية حجة في ظرفها، والعمل واقع على طبق الحجَّة في ظرفها، والمفروض عدم انكشاف الخلاف جزماً، غاية الأمر قامت الحجَّة على خلاف الأولى، وغير خفيٍّ أنَّها لم تكن حجة في ظرف الأولى، بل إنَّها حجة بعد انقضاء أمد حجَّة الأولى، فليس في البين ما يكون معارضاً لحجَّة الأولى، حتَّى يكون كاشفاً عن عدم مطابقة العمل المأتي به للحجَّة.

وبعبارة أخرى: إنَّ حجَّة الحجج حكم واقعيٌّ ثابت للحجَّة عند قيامها من دون تصوُّر أي خطأ فيها، حتَّى يكشف خلافها، بل إنَّما هي تابعة لقيام موضوعها فحجَّة الاستصحاب - مثلاً - تدور مدار موضوعه وهو الشك المسبوق باليقين، فكلُّما تحقَّق ذلك يكون الاستصحاب حجة واقعاً، وكشف الخلاف بعد ذلك لا يكون كاشفاً لعدم حجَّة الاستصحاب في ظرفه بل كان حجة وانتهى أمد حجَّته ففيما نحن فيه قيام الحجَّة المخالفة لا يكشف عن عدم حجَّة الأولى، فوقع العمل على وفق الحجَّة، فلا بدَّ من الالتزام بالإجزاء.

ومن هنا علم أنَّه لا يمكن القول بأنَّ قيام الأمانة الثانية يكشف عن حجَّتها من الأوَّل وعدم حجَّة الأولى من الأوَّل؛ فإنَّ الحجَّة دائمة مدار تحقُّق موضوعها، وغير قابلة لانكشاف الخلاف كما مرَّ، بل حجَّة الثانية ثابتة بعد حجَّة الأولى كلُّ في ظرفها.

إلا أنَّه مع ذلك لا بدَّ من الالتزام بعدم الإجزاء، وذلك فإنَّ الحجَّة الثانية وإن لم تكن حجة في ظرف حجَّة الأولى إلاَّ أنَّها تكشف عن عدم مطابقة الحجَّة الأولى للواقع؛ فإنَّ مؤدَّاها هو الحكم الثابت في الشريعة الثابت من الأوَّل، فلو قامت الأمانة على وجوب التمام بعد قيام أمانة على وجوب القصر، فالأمانة الثانية تكشف عن وجوب التمام واقعاً، فتكشف عن

عدم مطابقة العمل الواقع على وفق الأولى للواقع، غاية الأمر أن هذا الكشف تعبدّي ولا ضير في ذلك، فبالتعبد علمنا أن الواقع لم يؤت به، فلا بدّ في الإتيان به، وهذا معنى عدم الإجزاء.

وأما على السببيّة، فلو بنينا على السببيّة المنتسبة إلى الأشاعرة هذا - وإن كانت النسبة محلّ نظر - فانكشاف الخلاف غير معقول، حتّى يبحث عن الإجزاء وعدمه، بل لا بدّ من القول بالإجزاء، وذلك فإنّ هذا القول مبنيّ على عدم ثبوت حكم في الواقع أصلاً، بل الأحكام الواقعيّة تابعة لمؤدّي الأمانة، فلو قامت الأمانة على الوجوب، فالحكم هو الوجوب واقعاً، ولو تبدّل بالحرمة، فيتبدّل الحكم بالحرمة واقعاً، فليس في الواقع إلّا مؤدّيات الأمارات، فعلى هذا ليس في البين انكشاف خلاف أصلاً، بل إنّما هو تبدّل الموضوع، وهذا ظاهر.

وفساد هذا القول أوضح من أن يخفى، فإنّه لو لم يكن في الواقع حكم أصلاً فعلى أيّ شيء تقوم الأمانة؟ فإنّ قيام الأمانة فرع ثبوت شيء ما في الواقع، حتّى تقوم الأمانة عليه، فهذا القول بحسب مقام الثبوت ساقط ومستحيل.

وأما لو بنينا على السببيّة بالمعنى الثاني - وهو أنّه في الواقع وإن كان حكم تقوم الأمانة تارة على وفقه وأخرى على خلافه إلّا أنّ قيام الأمانة يوجب مصلحة لتبدّل الحكم على وفقها لو كانت على خلاف الواقع - فلا بدّ من القول بالإجزاء؛ فإنّ حاصل هذا الوجه أنّ قيام الأمانة بمنزلة ثبوت الضرر والخرج وغير ذلك من العناوين الثانويّة التي تكون موجبة لتبدّل الحكم الواقعي، فبقيام الأمانة المخالفة ينقلب الحكم على وفقها فانكشاف الخلاف فيه مساوق لتبدّل الموضوع بل لم يكن فيه انكشاف خلاف أصلاً كما هو واضح، فلا بدّ من الالتزام بالإجزاء.

وهذا وإن كان معقولاً بحسب الواقع إلّا أنّه بحسب مقام الإثبات فاسد، فإنّ ما دلّ على التخطئة والتصويب، وأنّ للمصيب أجرين وللمخطئ أجراً واحداً قد وصل إلى حدّ الاستفاضة، بل لا نحتاج إلى ذلك؛ فإنّ نفس إطلاقات الأحكام كافية لدفع هذا القول والدلالة على ثبوت الحكم بعد قيام الأمانة على الخلاف أيضاً، ودليل حجّة الأمارات

غير قابل لتقييد تلك الأحكام؛ فإنه ليس في الحجج حجة جعلها الشارع تأسيساً بل كلها ثابتة بطريق العقلاء على ما سنبين، والعقلاء لا يرون الحجج إلا طريقاً محضاً، فهذا القول ساقط بحسب مقام الإثبات.

وهنا قسم ثالث من أقسام السببية المعبر عنها بالمصلحة السلوكية التي ذكرها شيخنا^١ الأنصاري^{رحمه الله} في باب الظن على إجمال كلامه جداً، وذهب إليها بعض من الخاصة، والالتزام بها نشأ من إيراد «ابن قبة» على جعل الأحكام الظاهرية من أنه يلزم تفويت المصالح والإلقاء في المفسد، فأجابوا عن ذلك بأنه إنما يلزم لو لم يتدارك المصالح الواقعية الفاتنة أو لم يجبر المفسد، والتزموا بالمصلحة السلوكية وأن الأحكام الواقعية ثابتة على حالها بلا تفاوت بين العالم والجاهل إلا أنه في اتباع الأمانة المخالفة أيضاً مصلحة جارية لما يفوت من الواقع من جهة اتباعها، فلو كانت صلاة الظهر - مثلاً - واجبة وذات مصلحة واقعاً وأدت الأمانة إلى وجوب صلاة الجمعة، فسلوك هذه الأمانة في أول الوقت - لو انكشف الخلاف أثناء الوقت - مشتمل على مصلحة جارية لما فات من المصلحة في أول الوقت، ولكن مصلحة أصل الصلاة قابلة للاستيفاء على المفروض؛ وسلوكها في الوقت - لو انكشف الخلاف بعد الوقت - مشتمل على مصلحة جارية لما فات من المصلحة -؛ مصلحة أول الوقت، ومصلحة أصل الوقت - في الوقت ومع ذلك مصلحة أصل الصلاة قابلة للاستيفاء، غاية الأمر قضاء؛ وسلوكها - لو لم ينكشف الخلاف أصلاً - مشتمل على مصلحة جارية لما فات من المصلحة؛ مصلحة أول الوقت، ومصلحة أصل الوقت، ومصلحة أصل الصلاة.

وبهذا ظهر أن الالتزام بالمصلحة السلوكية مستلزم للقول بعدم الإجزاء لو انكشف الخلاف بلا فرق بين الكشف في الأثناء أو بعده، والكلام في ذلك يقع من جهات:

الجهة الأولى: أنه هل هنا ما يوجب الالتزام بالمصلحة السلوكية، أم لا؟ وقد ذكر في بحث الظن مفصلاً أنه لا موجب لذلك؛ فإن تفويت المصالح والإلقاء في المفسد إنما يلزم لو كان باب العلم بالأحكام مفتوحاً بلا لزوم عسر في تحصيل جميع الأحكام علماً، وأما لو كان باب العلم منسداً كزمان الغيبة، أو كان مفتوحاً ولكن كان تحصيل الأحكام علماً مستلزماً

للعسر بل الإخلال في النظام كزمان الحضور أيضاً، فلا موضوع لذلك، فلو رأى الشارع أن أمانة خاصة غالبية المطابقة للواقع أو أغلب مطابقة من غيرها، لوحب عليه الإرشاد إلى ذلك بلا لزوم أية مصلحة لا في نفس المؤدى ولا في اتباع الأمانة، بل يجيء - إن شاء الله - أن الحجج جميعها من الطرق العقلية، وليس فيها جعل تأسيسي للشارع، واتباع العقلاء تلك الحجج إنما هو بلحاظ الوصول إلى الواقع محضاً، ولا يرون في مؤدى الأمانة أو اتباع الأمانة مصلحة غير مصلحة الوصول إلى الواقع، فعلى ذلك لا موجب للالتزام بالمصلحة السلوكية، بل الالتزام بذلك أيضاً مستلزم للتصويب؛ فإنه لو كان في اتباع الأمانة المخالفة - لو انكشف الخلاف بعد الوقت مثلاً - مصلحة وافية بمصلحة الواجب في الوقت، لكان اللازم على الشارع الجعل على نحو الوجوب التخيري على الجاهل، وهو وجوب أحد الأمرين من الواقع، أو سلوك الأمانة؛ فإن كليهما مشتملان على المصلحة الملزمة على الفرض، ولازم هذا عدم اشتراك العالم والجاهل في الأحكام؛ فإن الواجب على العالم - لا القاطع مطلقاً - إنما هو الواقع تعييناً بلا عدل وبدل له، بخلاف الجاهل؛ فإنه مخير بين الإتيان بالواقع وبين سلوك الأمانة.

الجهة الثانية: أنه على تسليم ذلك والالتزام بالمصلحة السلوكية لابد من الالتزام بعدم الإجزاء في صورة كشف الخلاف في الأثناء إلا أن عدم الإجزاء أيضاً في صورة كشف الخلاف بعد الوقت لا يمكن المساعدة عليه.

وذلك فإن الإجزاء وعدمه بالنسبة إلى ما بعد الوقت مبتن على ما سيجيء من تبعية القضاء للأداء وعدمه، فلو التزمنا بتعدد المطلوب من أول الوقت: أصل الطبيعة، وانطباقها على الأفراد الطولية في الوقت - ولذا بنينا على تبعية القضاء للأداء - فعدم الإجزاء بالنسبة إلى القضاء صحيح؛ حيث إن الفائت هو أحد المطلوبين، ولإتيان المطلوب الآخر بعد مجال. وأما لو التزمنا بوحدة المطلوب من جهة ظهور أدلة الشرطية في ذلك - ولذا بنينا على أن القضاء بامر جديد - فلا موضوع لذلك فإن الواجب الواحد في الوقت قد تدوركت مصلحته، فلا فوت في البين، حتى ينطبق عليه دليل «اقض ما فات».

وإن شئت قلت: ليس في البين ما يمكن استيفاء مصلحته من الواقع بعد الوقت؛ حيث

إن المصلحة الواحدة كانت قائمة بالطبيعة المحدودة وهي المنطبقة على الأفراد الطولية في الوقت، ولا يمكن استيفاء هذه المصلحة بتمامها بعد الوقت، ولا بعضها؛ فإن المفروض وحدة المطلوب كما هو ظاهر الدليل، فكيف نقول بأن لاستيفاء مصلحة أصل الصلاة مجال؟!

فتحصّل من جميع ما مرّ أنّ لازم حجّة الأمارات من باب الطريقة هو عدم الإجزاء. وأمّا على القول بالسببية، فلا بدّ من التفصيل في ذلك بين السببية بالمعنيين الأولين؛ فإنّ لازمهما الإجزاء، بخلاف السببية بالمعنى الثالث، فإنّ لازمها الإجزاء بالنسبة إلى القضاء، وعدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة.

وقد فصل صاحب الكفاية بين الأمارات والأصول الجارية في ظرف الشك، وأنّ الأمارات حيث إنّها حاكية عن الواقع وليس المجعول فيها إلّا صرف الحجّة يمكن فرض مطابقتها للواقع ومخالفتها عنه، ولذا يحكم عليها بالصدق تارة، وبالكذب أخرى، ولذا يقع الكلام في إجزاء المأني به موافقاً لمدلّول الأمانة - لو انكشف الخلاف بعد ذلك - وعدمه، ومقتضى القاعدة عدم الإجزاء كما مرّ.

وهذا بخلاف الأصول فإنّ المجعول فيها وظيفة عملية وحكم ظاهري في ظرف الشك، ولا يتصور فيها حكاية عن الواقع أصلاً، حتّى يفرض فيها مخالفته للواقع فضلاً عن البحث في الإجزاء وعدمه، ألا ترى أنّها لا تتّصف بالصدق والكذب.

والحاصل: أنّه في موارد الأصول كشف الخلاف غير معقول، ولذا لا موضوع للبحث عن الإجزاء وعدمه بل بمقتضى جعل الحكم الظاهري في ظرف الشك نلتزم بالحكومة على دليل الواقع ومثّل لذلك بقاعدة الطّهارة؛ فإنّ المجعول فيها هو الطّهارة في ظرف الشك، وحيث إنّها ليست ناظرة إلى الواقع لا يتصور فيها أيّ مخالفة حتّى يبحث عن الإجزاء وعدمه، بل بمقتضى هذا الجعل نلتزم بالحكومة على دليل الاشتراط فيما اشترط بالطّهارة، ونقول: إنّ الطّهارة المشروطة في الصلّة أعمّ من الواقعيّة والظاهريّة فقاعدة الطّهارة توسّع في موضوع دليل الحكم الواقعي، هذا ملخص كلامه.

والحاصل: أن الفرق بين الأمارات والأصول في المَجْعُولِ فيهما يقتضي ما ذكرناه، فإنَّ المَجْعُولِ في الأمارات هو الحجية الصَّرفة بحيث لا تترتب عليها غير التنجيز والتعذير شيء، بخلاف المَجْعُولِ في الأصول؛ فإنه هو الحكم المؤدى.

وذكره أن الاستصحاب على المبنى الأول يمكن فيه كشف الخلاف، بخلافه على المبنى الثاني، وحيث إننا بنينا في مبحث الاستصحاب على الثاني يكون الاستصحاب أيضاً كقاعدة الطَّهارة.

والجواب عن ذلك أولاً بالنقض؛ فإنَّ حكومة دليل الحكم الظاهري على الواقعي لو تمت لم تختص بقاعدة الطَّهارة ولا بالصلاة بل كان اللازم جزيهاً في باب الطهارات الثلاث أيضاً، فلو غسَّل أو توضأ شخص بماء مشكوك الطَّهارة والنجاسة، وانكشف النجاسة بعد ذلك، أفهل يمكن الالتزام بصحة غسله ووضوئه وطهارة بدنه من جهة أنه غسَّل بماء طاهر؟ وكان اللازم الالتزام بالحكومة في غير قاعدة الطَّهارة أيضاً، فلو اشترى شيئاً ممن كان له استصحاب المالكية مثلاً، ثم انكشف استحقاق الغير للجميع، أفهل يمكن الالتزام بصحة البيع من جهة أنه اشتراه من مالكه؟ فإنَّ الاستصحاب يوسع في موضوع الملكية وغير ذلك وهذا كثير في الأبواب الفقهيّة.

ومن هنا يعلم أن اشتراط الطَّهارة أعم من الواقعيّة والظاهريّة في الصلاة - لوقيل به - إنما هو من جهة النص لا من جهة القاعدة، والنص قد دلَّ على أن النجاسة المانعة في الصلاة إنما هي النجاسة المحرزة، ولذا نلتزم في فرض قيام الأمانة أيضاً على الطَّهارة - بل القطع - بذلك - بالصحة ولو انكشف الخلاف بعد ذلك، وهذا أمر آخر غير مرتبط بما تقتضيه القاعدة الأولى.

وثانياً بالحل وهو أنه في موارد الأصول التي نلتزم بجعل الحكم الظاهري فيها مثل قاعدة الطَّهارة والحليّة والاستصحاب مطلقاً وغير ذلك نحفظ على الحكم الواقعي أيضاً في تلك الموارد؛ فإنَّ الحكم الظاهري وإن كان الطَّهارة أو الرخصة والإباحة إلا أنه لا مانع من كونها على خلاف الحكم الواقعي، ويكون الحكم الواقعي النجاسة أو الحرمة، فلو تحفظنا على ذلك وعملنا بما يقتضيه الحكم الظاهري، ثم انكشف الحكم الواقعي بعد ذلك،

فلا بدّ من الالتزام بعدم الإجزاء، فإنّ الحكم الظاهري مجعول في ظرف الشكّ وقد علمنا الواقع على الفرض، فلا بدّ من امتثاله.

والحاصل: لو تمكّنا من الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي على حالهما فقضيّة انكشاف عدم تطابق الحكم الظاهري للواقع لزومُ الإتيان بما هو الواقع لتسنّجّه بعد الانكشاف، وقد ذكرنا في باب الظنّ أنّه لا مانع من وجود حكمين مختلفين: أحدهما ظاهري، والآخر واقعي، ولا يرد عليه إيراد أبدأ؛ فإنّ المهمّ في المناقشات هو اجتماع الضدّين أو النقيضين في موردٍ واحد، وهذه المناقشة مندفعة؛ فإنّ الحكمين المختلفين ليس بينهما تضادّ في ذاتهما؛ فإنّهما اعتباريان، فاعتبار شيء على ذمّة المكلف واعتبار خلافه ليسا من قبيل المتضادّين في حدّ ذاتهما؛ فإنّ الجمع بينهما ممكن. نعم، إنّما نلتزم بعدم جواز اجتماع الحكمين المختلفين في موردٍ واحدٍ إمّا من جهة المبدأ أو المنتهى.

أمّا من جهة المبدأ، فللزوم اجتماع المصلحة وعدمها، أو المفسدة وعدمها في متعلّقٍ واحد بناءً على تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلّقات. وأمّا من جهة المنتهى، فللزوم عدم تمكّن المكلف من امتثال كلا الحكمين، وهنا لا إشكال في الاجتماع لا من الجهة الأولى، ولا من الجهة الثانية.

أمّا من الجهة الأولى، فإنّ الحكم الواقعي تابع للمصلحة أو المفسدة الموجودة في متعلّقه، وهذا الحكم والمتعلّق باقيان على حالهما. وأمّا جعل الحكم الظاهري، فلا يدلّ على عدم تلك المصلحة أو المفسدة في المتعلّق، بل هو ناشٍ من مصلحة أخرى كمصلحة التسهيل أو غير ذلك في سلوك هذه الأمانة، ولا مانع من وجود مصلحة في متعلّق الحكم ووجود مصلحة في سلوك الأمانة الموافقة أو المخالفة، وهذا ليس من اجتماع الضدّين في شيء، وهذا واضح، وليس في البين تفويت مصلحة ولا إلقاء في مفسدة.

وأمّا من جهة المنتهى، فللقدرّة على الامتثال؛ إذ لا يجتمع حكم ظاهري مع حكم واقعي منجّز فإنّ الأوّل موضوعه الشكّ، والآخر - أي الحكم الواقعي المنجّز - منوط بعدم الشكّ في الحكم الواقعي، وكيف يجتمع الأمران؟! فامتثال كلا الحكمين ممكن، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري، والمقتضي أيضاً موجود وهو وجود المصلحة في الجعل كالتهييل وغيره.

والتفصيل في بحث الظن، فلا بد من الالتزام بعدم الإجزاء؛ فإن الحكم بالطهارة في القاعدة والاستصحاب إنما كان في ظرف الشك والمفروض أنه علم النجاسة الواقعية من أول الأمر، فلا بد من ترتيب آثار الواقع وهذا معنى عدم الإجزاء.

الكلام في الشك في اعتبار الأمانة على نحو الطريقة أو السببية.

فصل^١ صاحب الكفاية بين الإعادة والقضاء، والتزم بالإجزاء بالنسبة إلى القضاء وبعدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة.

أما في الإعادة فالشك في الطريقة والسببية راجع إلى الشك في سقوط التكليف المنجز حسب الفرض، والمرجع هو أصالة عدم السقوط.

وأما في القضاء، فحيث إنه بفرض جديد وموضوعه القوت فالشك في الطريقة والسببية راجع إلى الشك في صدق عنوان فوت الواقع، والمرجع أصالة البراءة عن وجوب القضاء. ثم ذكر^٢ بنحو كأنه دفع توهم وهو أنه لا يمكن إجراء استصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي بدعوى أنه قبل قيام الأمانة لم يكن فعلياً فليكن بعده كذلك؛ فإن هذا الاستصحاب لا يثبت وفاء المأتي به بفرض المولى، ومنقطعاً للتكليف إلا على القول بالأصل المثبت. هذا ملخص كلامه.

أما ما أفاده بالنسبة إلى القضاء فمتين على مبنى كون القضاء بأمر جديد، وإلا فلا فرق بين الإعادة والقضاء في رجوع الشك إلى سقوط التكليف وعدمه.

وأما بالنسبة إلى الإعادة، فالأحسن أن يقال: إن صور الشك مختلفة.

أما دوران الأمر بين الطريقة والسببية بالمعنى الثالث، فلا يعقل الإجزاء وقد ظهر وجهه مما مر.

وأما دوران الأمر بين الطريقة والسببية بالمعنى الأول، فالمرجع فيه أصالة البراءة، وذلك فإن أصل ثبوت التكليف الواقعي غير ما أدت إليه الأمانة مشكوك فيه، فلا بد من

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٣٥.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٣٤.

الرجوع في ذلك إلى البراءة.

لا يقال: إنَّ الشكَّ مقرون بالعلم الإجمالي بثبوت أحد التكليفين: إمَّا الواقع، أو مؤدَّى الأمانة، ومعه لا مجال لإجراء الأصل.

فإنَّه يقال: قد ذكرنا في بحث العلم الإجمالي أنَّ تنجيز العلم الإجمالي إنما هو في مورد تعارض الأصول في الأطراف، وهنا لا معارض لأصالة البراءة عن الواقع؛ فإنَّ أصالة البراءة عمَّا أدَّى إليه الأمانة ليس لها أثر فإنَّه قد أتى بها.

لا يقال: إنَّ التنجيز كان من الأوَّل وبعد ذلك سقط بعض الأطراف عن محلَّ الابتلاء، ومعه لا مانع من تنجيز العلم في جميع الأطراف.

لأنَّا نقول أولاً: إنَّ العلم الإجمالي كان متاخراً عن الخروج عن محلَّ الابتلاء؛ فإنَّ المجتهد كان يرى أنَّ مؤدَّى الأمانة هو وظيفته الفعلية، غاية الأمر لا يدري أنَّ حجَّية الأمانة المؤدَّية إليه هل كانت من باب الطريقة أو السببية ومع العلم المتأخَّر لا يتعارض الأصلان.

وثانياً: أنَّه لا بدَّ من العمل بما قامت عليه الأمانة عقلاً سواء كانت طريقاً أو سبباً، والشكَّ في التكليف الواقعي، فأصالة البراءة عن التكليف الواقعي لا معارض له؛ لعدم جريان البراءة فيما لا بدَّ منه عقلاً.

لا يقال: هَبْ إِلَّا أنَّ استصحاب كَلِّي الوجوب المردَّد بين الفردين -: الزائل، والباقي - يثبت الوجوب، فلا بدَّ من امتثال ذلك، ولا يمثل إلا بالاتبان بالواقع أيضاً، وهذا معنى عدم الإجزاء.

لأنَّا نقول أولاً: إنَّ هذا الاستصحاب غير جارٍ في المقام؛ فإنَّ أمره دائر بين ما هو مقطوع الزوال وما هو مشكوك الحدوث من أوَّل الأمر والمفروض أنَّه لا يمكن فرض الوجوب من دون موضوع ما فلا يمكن جريان الاستصحاب.

أمَّا في الكَلِّي، فلعدم تعقُّل بقائه بلا موضوع. وأمَّا في الأفراد؛ فلأنَّ أمرها دائر بين المنقوض والمشكوك الحدوث، وهذا غير الإشكال المعروف في استصحاب القسم الثاني من الكَلِّي.

وإن شئت قلت: إنَّ كَلِّي الحكم ليس بحكم؛ فإنَّه بلا موضوع والحكم لا يكون إلا شخصياً

ومن قبيل الوجود، وأنه ما لم يتشخص لم يوجد.

وثانياً: إن هذا الاستصحاب لا يمنع من جريان أصالة البراءة في الفرد، كما أن الاستصحاب جارٍ في الكلّي ولا يثبت بذلك وجوب الفرد، وأصالة البراءة عن الفرد جارٍ في نفس الفرد. نعم، يقع التعارض بين الأصليين ولا يمكن تقديم الاستصحاب على البراءة هنا؛ فإن مجرى كلٍّ غير مجرى الآخر، ومعه لا يمكن إثبات التكليف، حتّى يقال: إن الأصل عدم السقوط.

هذا كله موافق لما استفدته من السيّد الأستاذ الخوئي رحمته في الدرس و أختتم بحث أجزاء الأمر الظاهري بما أفاده السيّد الأستاذ المحقق الإمام الخميني - رضوان الله تعالى عليه - في مباحث البيع وقرّره^١ وهو المختار.

قال رحمته: «التزاع المعروف بين الفقهاء في الأجزاء في الأحكام الظاهرية، وأنّ إذن الشارع بالعمل على وفق أصل أو أمانة هل يقتضي إجراءً عن الواقع، أم لا؟ وهذا أجنبي عن مسألة التصويب والسببية بالكلية؛ فإنّ صرف اكتفاء الشارع بما أتى به المكلف عن الواقع لا يقتضي ذلك؛ أترى أنّه لو قلنا بجريان قاعدة «لاتعاد» في الشبهات الحكمية - كما هو الحق - لا لزمنا بالتصويب، أو نقول بأنّ الشارع في مقام الامتثال يكتفي بما أتى به المكلف عن واقعه وإن كان مخالفاً له؟»

الإجزاء في موارد الأصول والأمارات

والمشهور بينهم الإجزاء في موارد الأصول والأمارات^٢، ودليلهم ما ذكرناه: من أنّ معنى إذن الشارع وإجازته في العمل على وفق ذلك، الإجزاء والصحة، ولكنّا فصلنا في محله بين الأصول والأمارات^٣ من جهة لسان الدليل.

ففي باب الأصول لسان التنزيل جعل المصداق للواقع تعبدّاً وإن لم يكن مصداقاً له

١. البيع، ٢٢٧ - ٢٣٢.

٢. أنظر مفاتيح الأصول، ص ١٢٧؛ والفصول الفروية، ص ١١٦. في النسبة إلى الأكثر.

٣. مناهج الوصول، ج ١: ص ٣١٥ - ٣١٧.

واقعاً، فمعناه أن المكلف متعبد بترتيب آثار الواقع على ذلك، فإنه هو بحكم الشارع، ولا نعني بالاجزاء إلا هذا، فقلوه عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون»^١ دال على أن القيود المشكوك فيها - شرطاً، أو جزءاً، أو مانعاً - وهكذا الأحكام المشكوك فيها مرفوعة، وحيث إنه لا يمكن القول بذلك بحسب الواقع: فإنه مخالف لضرورتنا، فلا بد لنا من الالتزام بالادعاء والتعبد فيه، وحيث إنه لا بد للادعاء من مصحح، وليس ذلك إلا رفع الآثار الظاهرة، أو جميع الآثار لو لم يكن في البين حكم ظاهر كما في المقام، فيكون معنى النبوي أن ما لا يعلمون بالنظر إلى الآثار منزل منزلة عدم اعتبار ذلك واقعاً، فمعنى رفع الجزئية المشكوك ترتيب آثار عدم الجزئية واقعاً، فكأنها لم تكن مجعولة واقعاً، فيكون فاقد الجزء صحيحاً واقعاً، فإنه لا جزئية فيه بحكم الشارع وتعبداً وإن كانت مجعولة بحسب الواقع المجعول قانوناً، فهذا تعميم في الواقع بحكم الشارع، ويستكشف منه أن مطلوب الشارع أعم من الواقع والظاهر، بل لا يتصور فيه كشف الخلاف أبداً، فلا بد من القول بالاجزاء في ذلك.

وأما في الأمارات، فلا يمكن الالتزام به؛ فإن اعتبارها ليس إلا بلحاظ مجرد الكشف عن الواقع وطريقيتها إليه قلنا بالتأسيس أو الإمضاء، فعلى ذلك يتصور فيه انكشاف الخلاف، ومعه لا يمكن الحكم بالاجزاء.

وبعبارة أخرى: لا يستفاد من دليل اعتبار الأمانة أزيد من معذورية المكلف لو عمل على وقفها في صورة مخالفة الواقع، وأما اكتفاء الشارع بالمأتي به عن الواقع، فلا يستفاد من ذلك.

كلام للسيد في ترتيب آثار الصحة على اجتهاد المجتهد، ومناقشته

ذكر السيد عليه السلام في المقام: أنه لا بد من ترتيب آثار الصحة على اجتهاد المجتهد وإن كان اجتهاد من يريد ترتيب الآثار على مخالفته للواقع، أو انكشف الخلاف بالاجتهاد عند نفسه بعد ذلك؛ لأن دليل حجتيه ظن المجتهد متساوي النسبة إلى الظنين، وحجتيه واحد منهما لا

١. التوحيد، ص ٢٥٣، ح ٢٤؛ الخصال، ص ٤١٧، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، ح ١.

تهدم حجّية الآخر. نعم، لو علم المجتهد بخطأ الآخر، أو علم بخطأ اجتهاده سابقاً، لم يجر له ترتيب الأثر؛ لأنّ هذا لازم القول بالتخطئة^١.

هذا، وكيف يمكن تصديق هذا الكلام مع أنّ اجتهاد الثاني على بطلان اجتهاد الأوّل في الإمارات، وأنّ المأثريّ به غير مطابق للواقع، والذمة مشغولة به في التكليفات، ولم يتحقّق موضوع الأثر في الوضعيّات؟! على أنّ تساوي نسبة الدليل إلى الظنّين يقتضي أن يحكم القائل بالفساد في المقام بذلك لا الصحّة، وإلاّ لكان تابعاً للآخر في ظنّه وهدم اجتهاده باجتهاد الآخر.

في أجزاء أعمال المقلّد المطابقة لفتوى من يقلّده

ومما ذكرنا ظهر حكم المقلّد أيضاً بالنسبة إلى أجزاء أعماله - المطابقة لفتوى من يقلّده - عن الواقع إذا قلّد شخصاً آخر بعد ذلك، أو عمل معاملة مع مقلّد شخص آخر يكون عمل هذا المقلّد فاسداً عند مجتهد المقلّد الأوّل. صحيحاً عند مجتهد نفسه.

فلو قلنا بأنّ الأصول والأمارات كما هي جارية بالنسبة إلى المجتهد، كذلك تجري بالنسبة إلى المقلّد في الشبهات الحكميّة - غاية الأمر حيث إنه لا يتمكّن من الفحص اللازم في أحكامها، ينوب عنه المجتهد في ذلك، وإلاّ فمستند فعل المكلف ليس إلاّ الأمانة أو الأصل - فلا بدّ من التفصيل المتقدّم.

ولو قلنا بأنّ الأصول والأمارات موضوع لها بالنسبة إلى المقلّد، فإنّه لا يتمكّن من تنقيح مجاريها؛ فإنّ الفحص اللازم، أو إعمال الترجيح أو غيره بالنسبة إلى المتعارضين، وغير ذلك ممّا هو معتبر في العمل بالأمانة أو الأصل، منحصر بالمجتهد، فعدم شمول دليل حجّية ذلك بالنسبة إلى المقلّد من جهة السلب بانتفاء الموضوع، واستناد المقلّد في عمله إنّما هو إلى فتوى المجتهد، فتكون الفتوى من قبيل الإمارات، فإنّ المجتهد بعد استناده إلى الأمانة أو الأصل يُفتي بالواقع، وفتواه بالنسبة إلى المقلّد أمانة إليه، فعلى ذلك يجري فيه ما ذكرناه في الإمارات.

في كلام آخر للسيد ومناقشته

ذكر السيد كلاماً في البيع وهو: أنَّ البيع فعل واحد تشريكي، ولا بد من كونه صحيحاً في مذهب كل منهما، وترتيب الأثر على ظن المجتهد الآخر إنما يكون فيما لو كان فعله موضوعاً للحكم بالنسبة إليه، وفي المقام ليس الأمر كذلك، فإنَّ العقد متقوم بالطرفين، ويجب على كل من المتعاقدين إيجاد عقد البيع، فلا بد من كونه صحيحاً في مذهب كل منهما^١.

وما ذكره يجرى في جميع العقود، ولكن هذا أيضاً لا يرجع إلى محصل، فإنَّ وجوب إيجاد عقد البيع - وهو الإيجاب والقبول على ما ذكره - على كل من المتعاقدين، لا يفهم له معنى صحيح، فلو أراد من ذلك أنَّ الإيجاب والقبول فعل كل منهما، فهذا بديهي البطلان، ولو أراد منه أنَّ البيع يحصل بالإيجاب فقط، والقبول مطاوعة لما فعل، ولذا لا بد من صحة البيع عندهما، فأيضاً لا يخرج ذلك عن كون الإيجاب والقبول فعلين صحيحين كل منهما بنظر صاحبه، فلا بد من ترتب الأثر عليه على ما اختاره من تساوي دليل الاعتبار بالنسبة إلى الظنين.

وهنا بعض المناقشات في كلامه لا نتعرض له رعاية للاختصار.

الإجزاء مع صدق العنوان

ثم لا يخفى أنَّ ما ذكرنا من التفصيل بين الأمارات والأصول، أو ما ذكره المشهور - وهو الإجزاء ولزوم ترتيب الأثر في جميع الموارد - إنما هو فيما إذا كان عنوان العباداة والعقد صادقاً قطعاً، وكان مجرى الأصل أو الأمانة الشك في بعض أحكام ذلك، بحيث تدل الأمانة المتأخرة، أو القائمة عند مجتهد آخر غير من قامت عنده الأولى على فساد ما قامت عليه الأمانة المتقدمة أو الأصل، أو القائمة عند المجتهد الأول، لا أن يكون مفادها عدم صدق العنوان على ذلك، فلو دلَّت على عدم الصدق، لكان اللازم الحكم بعدم الإجزاء؛ فإنَّ الأصل،

أو الأمانة الأولى، أو القائمة عند المجتهد الأول لا يثبت العنوان حتى يكون موضوعاً للأدلة الدالة على لزوم ترتيب الآثار على ذلك العنوان، فلو قامت الأمانة المتقدمة، أو الأصل على عدم لزوم القبول في العقد مثلاً، وأجرى المجتهد العقد بلا قبول، ثم تبدّل رأيه، ورأى باجتهاده الثاني اشتراط القبول في حقيقة العقد، وأن ما أوقعه ليس بعقد، فلا يمكن الحكم بصحة ذلك ولزوم ترتيب الأثر عليه، فإن الاجتهاد الثاني دالّ على عدم صدق عنوان العقد على ذلك، فلا يمكن للمجتهد تصحيحه بمثل «أَوْفُوا بِالْعُقُود»^١.

وهكذا الكلام في العبادات، وفي حكم المجتهدين إذا رأى أحدهما عدم صدق العنوان على الواقع بينه وبين الآخر؛ وإن كان فعل كل منهما صحيحاً بنظر مباشره.

الإجزاء مع موافقة الواقع طبقاً لكلا الاجتهادين

وأيضاً لا بدّ في المقام في الحكم بالصحة من كون الواقع على وفق كل من الاجتهادين صحيحاً موافقاً لنظر المجتهد الموقع، وإن حكم بفساد فعل الآخر، فمع سراية فساد فعل الآخر فيما فعله هذا المجتهد لا يمكن الحكم بذلك، كما إذا رأى لزوم الترتيب بين الإيجاب والقبول - مثلاً - وأنشأ الآخر القبول أولاً، لا يمكن لهذا المجتهد الحكم بصحة العقد بإيجابه المتأخر؛ فإنه يرى أن إيجابه وقع بلا قبول، فيسري فساد القبول في إيجابه.

وهذا مراد الشيخ رحمته من كلامه الأخير في المقام، فلاحظ وطبق هذه الكبرى على ما ذكره من الأمثلة، فإن الحكم يختلف فيها حسب اختلاف المباني فيها.

ثم إنه - على ما ذكرنا - يمكن أن يكون عقد صحيحاً من قبيل أحد الطرفين، فاسداً من الطرف الآخر، وقد أنكر السيّد رحمته في أول «العروة» ذلك^٢، وأشكل المحشون عليه، ولكن هنا شبهة في شمول دليل وجوب الوفاء لمثل هذا العقد، ودعوى انصرافه عنه غير بعيدة، ومن جهة هذه الشبهة لا بأس بالاحتياط في ذلك.

١. المائدة (٥)؛ ١.

٢. العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٠، المسألة ٥٥.

مقدمة الواجب

والكلام في هذا المبحث في الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب ذيها. ولا بد في ذلك من بيان أمور:

الأول: أن الوجوب المبحوث عنه ليس هو الوجوب العقلي؛ لأن معناه هو اللابديّة العقلية، والعقل حاكم عليها بالضرورة، وإنكارها مساوق لإنكار نفس المقدّمية، والبحث في وجوب المقدّمة بعد الفراغ عن أصل المقدّمية.

وأيضاً: إن الوجوب المذكور وجوب غيري، لا بمعنى فعليته بحيث يدّعى أن المولى متى أوجب شيئاً فقد أوجب جميع مقدماته فعلاً؛ لأن الوجوب بهذا المعنى يقتضي التفات الأمر إليه وكثيراً ما لا يلتفت الأمر إلى نفس المقدّمة فضلاً عن وجوبه، بل بمعنى أن الأمر لو التفت إلى المقدّمة ومقدّميتها، لأوجبها كما أوجب ذاتها.

الثاني: البحث في هذه المسألة بحث أصولي وهو ثبوت الملازمة بين الوجوبين، وليس بحثاً فقهيّاً، لا لما أفاده^١ المرحوم النائيني^{رحمته} من أن وجوب المقدّمة حكم لكلّي المقدّمة والبحث الفقهي هو البحث عن موضوعات خاصّة؛ لأنّ الفقه كما يُبحث فيه عن الموضوعات الخاصّة، كذلك يشمل، حتّى العناوين العامّة أيضاً كوجوب الوفاء بالنذر وغير ذلك، بل البحث عن وجوب المقدّمة ليس في الحقيقة بحثاً في هذا الحكم، بل في الملازمة بين الوجوبين، وهذا بحث أصولي؛ لوقوع نتيجته في قياس الاستنباط.

الثالث: أفاد^١ السيد الأستاذ المحقق الإمام^{عليه السلام} أنه ما يمكن أن يكون محط البحث فيها هو تحقق الملازمة بين الإرادة المتعلقة بذوي المقدمة مع إرادة ما يرى المولى مقدمة، لا الملازمة بين إرادة ذي المقدمة مع إرادة المقدمة.

ثم أدام كلامه الشريف في تصوّر إرادة الفاعل، وكيفية تعلّقها بشيء، ومعنى تبعيّة الإرادة، ومعنى الملازمة بين الإرادتين، وبعد بيان الحال في الإرادة التكوينية قال: «وأما الكلام في إرادة الأمر، فإنّ ما يمكن أن يقع محلّ البحث أحد أمرين:

الأول: أنه هل تكون ملازمة بين إرادة بعث المولى عبده نحو ذي المقدمة، وبين إرادة بعثه نحو ما يراه مقدمة، أم لا؟

الثاني: أن يقع النزاع في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة أو الإرادة المتعلقة به، وبين وجوب عنوان ما يتوقّف عليه ذو المقدمة، أو عنوان ما يتوصّل به إليه، أو الإرادة المتعلقة بأحد العنوانين، وهذا يصحّ بناءً على تعلّق الوجوب بأحد العنوانين، وكون حيثيّة التوقّف أو التوصل حيثيّة تقييدية كما هو التحقيق في الأحكام العقلية، وأمّا بناءً على تعلّق الوجوب بذات المقدمة وما يتوقّف عليه ذو المقدمة بالحمل الشائع وعدم رجوع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية - كما يظهر من بعضهم - فلا محيص عن الوجه الأول» انتهى.

أقول: قد ظهر ممّا قلناه في الأمر الأول أن الوجوب المبحوث عنه ليس هو الوجوب العقلي، ولا الوجوب الفعلي، بل الوجوب المبحوث عنه وجوب غيري، بمعنى أنه بحيث إنّ المولى متى أوجب شيئاً لو التفت إلى المقدمة ومقدّميتها لأوجبها كما أوجب ذاهاً. وعليه، فموضوع البحث ظاهر، ولا حاجة إلى المباحث المذكورة في الإرادة وأقسامها وكيفية تعلّقها.

وقد ظهر أيضاً أنّ الوجوب - لو قيل به - شرعي، فالحيثيّة حينئذٍ تعليلية لا تقييدية؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري ذات المقدمة لا عنوانها، كما في الكفاية.

الرابع: أفاد^٢ السيد الأستاذ الإمام^{عليه السلام}: «أنّ المسألة - بناءً على كون النزاع في الملازمة وعدمها - عقلية محضة لا لفظية. ودعوى كون النزاع في الدلالة الالتزامية، وهي مع كونها

١. مناهج الوصول، ج ١، ص ٣٢٣.

٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ٣٢٧.

عقلية من الدلالات اللفظية بوجه، مردودة:

أما أولاً: فلأن في كون الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية بحثاً؛ لأن اللفظ لا يكون دالاً لفظياً إلا على ما وضع له، ودلالة الالتزام دلالة المعنى على المعنى، ولهذا لو حصل المعنى في الذهن بأي نحو، يحصل لازمه فيه.

وأما ثانياً: فلأنه يشترط في الدلالة الالتزامية أن يكون اللازم لازماً للمعنى المطابقٍ أولاً وللتضمني، وما نحن فيه ليس كذلك؛ لأن دلالة الأمر على كون متعلقه مراداً للأمر ليست من قبيل دلالة اللفظ، بل من قبيل كشف الفعل الاختياري عن كون فاعله مريداً له، فالبحث المتعلق بشيء إنما هو كاشف عن كون فاعله مريداً له لأجل كونه فعلاً اختيارياً له، لا لأجل كونه دالاً عليه مطابقةً، «حتى يكون لازمه لازم المعنى المطابق، وتكون الدلالة من الدلالات اللفظية» انتهى.

أقول: أما ما أفاده أولاً فقد أجاد فيما أفاده، وقد اخترناه منه، وتقدم في المباحث السابقة. وأما ما بينه ثانياً وإن كان صحيحاً إلا أنه غير محتاج إليه في المقام؛ فإنه يقع البحث عن الملازمة بين الوجوبين، وهذا لا يكون لازماً معنى الوجوب بل يكون لازماً نفسه، فالملازمة بين الفعلين للمولى - وهما البحث نحو ذي المقدمة، والبحث نحو المقدمة على تقدير التفاته إلى المقدمة بينهما - لا بين مدلولي اللفظ.

وما أفاده من عدم دلالة الأمر على كون متعلقه مراداً للأمر لعله أجنبي عن المقام.

الخامس: ذكروا للمقدمة تقسيمات: أولها^١ تقسيمها إلى المقدمة الداخلية والخارجية. أما المقدمة الداخلية ما تكون دخيلة في الواجب قيماً وتقيداً، والمقدمة الخارجية غير ذلك سواء لم تكن دخيلة فيه لا قيماً ولا تقيداً كنصب السلم للصعود على السطح، أو لم تكن دخيلة فيه قيماً وكانت دخيلة تقيداً كالطهارات الثلاث بالنسبة إلى الصلاة.

والبحث في المقدمة الداخلية في جهتين:

الأولى: في صلاحية وقوع الجزء مقدماً للكل وعدمها.

الثانية: في وجود المقتضي للوجوب الغيري للجزء، أو وجود المانع عنه.

أما الجهة الأولى: فقد يتوهم^١ عدم المقدمية بين الجزء والكل؛ فإنَّ الأجزاء بالأسرعين المركب، فلا يعقل المقدمية بينهما.

وفيه: أنَّ اعتبار اتحاد الجزء والكل إنما هو في لحاظ الوحدة بين جميع الأجزاء، والجزء في هذا اللحاظ خارج عن البحث؛ فإنه في هذا اللحاظ لا شيء إلا الأجزاء بالأسر - أي المركب بنعت الوحدة - وما هو المبحوث عنه في المقام الجزء الملحوظ استقلالاً، فيبحث عن أنَّ الجزء مقدمة للكل، أولاً؟

والتحقيق ثبوت المقدمية للجزء في هذا اللحاظ لوجود ما هو ملاك المقدمية فيه، وهو التوقف الواقعي للمركب على كل جزء من أجزائه.

وإن شئت قلت - كما أفاده^٢ السيد الأستاذ الإمام^٣ -: إنَّ عنوان الجزئية بالحمل الأولي لم يكن فيه ملاك النزاع، بل هذا العنوان لا يتأخر عن عنوان الكلية؛ ضرورة أنَّهما متضايقان، بل الموقوف عليه هو واقع كل جزء جزء، والموقوف هو المجموع ولو لم يعتبر فيه الوحدة والكلية. ولكن ما لم يرجع هذا إلى اختلاف الجزء والكل بالتفصيل والإجمال - وهو الاختلاف في اللحاظ الذي بيناه - لا يرفع الإشكال.

والإشكال في ذلك - بأنَّ عنوان الجزئية والكلية ينتزع بعد تعلق الأمر، فلا يعقل ترشح الوجوب من الكل إلى الأجزاء - مدفوع.

أولاً: أنَّ ملاك المقدمية - كما مرَّ - التوقف الواقعي للمركب على أجزائه، ولا يتوقف على الأمر.

ثانياً: أنَّ ترشح الوجوب من وجوب آخر غير معقول. والبحث في الملازمة بين الوجوبين بملاك المقدمية بين ذي المقدمة ومقدمته ذاتاً ومع صرف النظر عن الأمر.

وأما الجهة الثانية: فقد ادَّعى^٤ صاحب الكفاية وجود المانع من اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وهو اجتماع المثليين؛ فإنَّ كلَّ جزء باعتبار أنَّه نفس الكل مع باقي

١. لاحظ مطارح الأنظار، ص ٣٩ و ٤٠.

٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ٢٣٤.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٤١.

الأجزاء، فهو واجب نفسي، وباعتبار مقدّمته للكلّ، فهو واجب غيري، واجتماع الوجوبين في أمر واحد محال، ولا يقاس بباب اجتماع الأمر والنهي؛ لأنّ الجهتين فيه تقيديتان، بخلاف المقام فإنّ الجهة فيه تعليليّة؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغيري ما كان بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنّه المتوقّف عليه لا عنوان المقدّمة.

وعلق^١ على هامش الكفاية أنّه لا مقتضي لتّصاف الأجزاء بالوجوب الغيري باعتبار أنّ وجود الجزء لا يغيّر وجود الكلّ، فالإقتضاء منتفٍ عنه، هذا.

وقد مرّ وجود ملاك الوجوب الغيري في الجزء، فمُنِعَ الإقتضاء غير صحيح. وأمّا ما ذكره من وجود المانع - وهو لزوم اجتماع المثلين - فلا يخفى ما فيه؛ فإنّه لا مانع من اجتماع حكمين متمثلين في مورد واحد بملاكين، فلو نذر صلاة الظهر فصلاة الظهر واجبة بملاك صلاة الظهر واجبة بملاك الوفاء بالنذر، والأمثلة كثيرة. والوجوبان لا يوجبان التأكّد في وجوب واحد، كما عليه السيّد الأستاذ الخوئي، هل هنا وجوبان متعلّقان بمتعلّق واحد بملاكين؟ ولا يقاس الاعتبار بالتكوين، فالإشكال باجتماع المثلين واقع في غير محله.

مركز تقيّة تكملة بر سرمدی

الشرط المتأخّر

وتنقسم^٢ المقدّمة ثانياً إلى: المقدّمة المتقدّمة، والمقارنة، والمتأخّرة.

القول بمنع الشرط المتأخّر مبنيّ على أحد أمرين:

أحدهما^٣ أن يقال: إنّ الشرط من أجزاء العلّة، فكيف يعقل تأخّره عن معلوله وهو المشروط؟! والجواب عن هذا ظاهر؛ فإنّ الشرط في هذا الاصطلاح غير ما اصطُلح عليه في الفلسفة، وإنّما هو كلّ ما كان قيداً للموضوع، أو المتعلّق، بحيث يكون داخلأً فيهما تقيّداً، خارجاً عنهما قيداً.

١. نفس المصدر.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٢٥.

٣. نفس المصدر.

ثانيهما: ما أفاده^١ المرحوم النائيني رحمه الله من أن الشرط بهذا المعنى وإن كان مغايراً للشرط في اصطلاحهم إلا أنهم بحكم واحد من عدم جواز التأخر عن المشروط. بيان ذلك أن الجاعل في مقام الجعل يلاحظ أولاً موضوع حكمه بجميع قيوده وشروطه، ويجعل الحكم عليه على نحو القضية الحقيقية بمعنى أنه يأخذ الموضوع بجميع تلك القيود مفروض الوجود، فعلى ذلك لابد في فعلية الحكم من وجود الموضوع، وهذا معنى رجوع القضايا الحقيقية إلى قضايا شرطية، فما لم يوجد الموضوع بجميع قيوده لم يكن الحكم فعلياً، فلو فرضنا تأخر أحد قيوده عن الحكم، ووجود الحكم قبل ذلك القيد، لالتزمنا بالخلف والمناقضة. وبهذا أجاب عن صاحب الكفاية رحمه الله من قوله^٢ بعدم كون الشرط متأخراً، وكون الشرط هو اللحاظ وهو مقارن دائماً بأنه خلط بين القضايا الخارجية والحقيقية، وخلط بين مرحلة الجعل والمجْعول فيها.

أفاد^٣ السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله: الصحيح هو إمكان الشرط المتأخر بل وقوعه. أمّا الإمكان، فحيث إننا علمنا أن معنى الشرط هو ما كان التقيد به دخیلاً في المتعلق أو في الموضوع، فلا محالة نعلم أن المأمور به، أو الموضوع هو الحصّة الخاصّة المقيدة بـ لا فرق بين تقدّم القيد، أو تقارنه، أو تأخره عن الحكم، وفي موارد التأخر نكشف بسبب التأخر وجود التحصّص في المتقدّم.

وأما ما أفاده - من أن فعلية الحكم تابعة لوجود موضوعه - فهو وإن كان صحيحاً إلا أن وجود جميع قيود الموضوع أو المتعلق في زمان الحكم غير معتبر في ذلك، بل لابد من الوجود ولو متأخراً بحيث لو لم يوجد يكشف عن البطلان، أو عدم الحكم. والحاصل: أنه لا فرق بين قيود المتعلق والموضوع فكما أنه يمكن تقيد المتعلق بأمر متأخر، كذلك يمكن تقيد الموضوع بأمر متأخر. والمناط هو كون التحصّص متعلقاً أو موضوعاً للحكم، والأمر المتأخر يكشف عن وجوده.

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٥٧ و ١٥٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٤٦ و ١٤٧.

٣. هذا تقرير الدرس ولاحظ المحاضرات، ج ٢، ص ٣٠٨.

وأما وقوع الشرط المتأخر، ففي الأمور العرفية كثير:

منها: رضا الحمامي بالدخول في الحمام وصرف الماء وغير ذلك، مشروطاً بأمر متأخر وهو إعطاء الفلوس عند الخروج.

ومنها: إباحة شرب الجايي أو الجيگار أو غير ذلك في التعازي، مشروطاً بأمر متأخر وهو سماع القراءة.

وأما في الأمور الشرعية، فكما لو كان الماء موقوفاً للوضوء للصلاة في المسجد، فإباحة الوضوء وصحته مشروطتان بتحقق الصلاة في المسجد وهو أمر متأخر، كما أن حرمة الوضوء وبطلانه أيضاً مشروطان بعدم تحققها كما هو ظاهر، بل في جميع الواجبات التدريجية لابد من الالتزام بالشرط المتأخر.

أما بالنسبة إلى الأمور به فصحة كل جزء من أجزاء الواجب مشروطة بتحقق الأجزاء الأخر، فلا بد من الإتيان بها، حتى يتصف الجزء الأول بالصحة، وهذا هو الشرط المتأخر. وأما بالنسبة إلى الأمر، فحيث إن الأمر واحد متعلق بجميع أجزاء الفعل من أوله إلى آخره، والمركب ارتباطي، والتكليف مشروط بالقدرة وسائر الشرائط إلى آخر العمل، فلا بد من بقاء الشرائط إلى آخر العمل، حتى يتصف المركب بالوجوب من الأول، فائتصاف الواجب بالوجوب من الأول مشروط ببقاء الشرط إلى آخر العمل وهو متأخر عن أول العمل، وهذا هو الشرط المتأخر، فلا مناص عن الالتزام بالشرط المتأخر. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فظهور دليل الشرط، الاعتبار حال الحكم بحيث لم يكن الحكم فعلياً إلا مع وجود ما هو شرط فيه وقيد لموضوع. نعم، لو دلّ دليل على اعتبار أمر متأخر في فعلية الحكم، يؤخذ به، ويحكم على وفقه.

وقد فصل السيد الأستاذ المحقق الإمام ﷺ الكلام في الشرط المتأخر في مسألة الكشف في إجازة البيع الفضولي وقرّره وكتبت عليه تعليقة لأبأس بإيراده هنا تنميماً للفائدة، قال - رضوان الله تعالى عليه ^١ :-

الاختلاف في الشرط المتأخر

اختلفوا في إمكان الشرط المتأخر مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بين التكويني منه والتشريعي منه بعدم الجواز في الأول والجواز في الثاني على أقوال:

كلام المحقق العراقي في إمكان الشرط المتأخر، ومناقشته.

ذهب المحقق الآقا ضياء الدين العراقي رحمته الله إلى الأول.

وحاصل كلامه: أن ما يمتنع انفكاكه عن المعلول هو ما يترشح منه ذات المعلول: فإن الانفكاك بينهما يستلزم جواز تأثير المعدوم في الوجود. وأما الشرط، فالحق إمكان تقدمه على المشروط وتأخره عنه: فإنه لا شبهة في أن المقتضي للمعلول حصّة خاصّة من طبيعي المقتضي لا نوعه: فالمؤثر في الإحراق الخارجي ليس مطلق النار، بل حصّة خاصّة من طبيعتها، وهي النار التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسة لقبول الاحتراق. وحينئذٍ الخصوصية التي بها تخصصت الحصّة المقتضية للمعلول، لا بدّ لها من محصل، وما به التحصل يسمى شرطاً، وتلك الخصوصية هي النسبة القائمة بتلك الحصّة الحاصلة من إضافة الحصّة إلى شيء ما، وهو الشرط، فالمؤثر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، والشرط محصل لخصوصيّتها، وهو طرف الإضافة. وما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه، أو يقترن به، أو يتأخّر عنه^١. هذا محصل كلامه، فارجع إليه لملاحظة تمامه. وفيه أولاً: المؤثر في المعلول ليس الحصّة الحاصلة بالإضافات والاعتبارات التخيلية، بل هو نحو وجود خاصّ متشخص من ناحية علله، فالنار بوجودها مقتضية للإحراق، من غير أن يكون الوقوع فيها والتماسّ معها، وقابليّة التأثير بها محصلات للحصّة المؤثرة، وهو أوضح من أن يحتاج إلى البيان. وثانياً: الإضافة إلى المتقدّم أو المتأخّر ممّا لا يعقل؛ فإنه من الإضافة إلى المعدوم،

١. نهاية الأفكار (تقارير المحقق العراقي) البروجردى، ج ١، ص ٢٧٩، ج ٢، ص ٢٨٢.

بداية الأفكار (تقارير المحقق العراقي) للأملّي، ج ١، ص ٣٢٠ - ٣٢١.

ولا تعقل فعلية الإضافة مع انعدام طرفها؛ فإن المتضايقين متكافئان قوة وفعلاً، وهذا أيضاً ظاهر، فالتخصص المتحصل من الإضافة المستحيلة مستحيل، ولذا ذكرنا أن العلية والمعلولية، والتقدم والتأخر الزمانيين وفي أجزاء الزمان - بالمعنى الإضافي المقولي - غير ممكنة؛ فإن المتأخر في زمان المتقدم معدوم، وبالعكس.

نعم، ذات العلة - لا بوصفها - والمتقدم - لا بوصفه - يوجد أولاً، ثم يوجد الثاني بعد انعدام الأول، وإلا فهذه الإضافات متكافئات لا يتقدم شيء منها على المضاف الآخر، حتى في الرتبة العقلية.

فإن قلت: إن إسماء المذكور إلى المقام خلط بين الحقائق والاعتباريات، والإضافة الاعتبارية بين الموجود والمعدوم لا مانع منها.

قلت: نعم، قياس الاعتبار بالتكوين أمر غير صحيح، لكن للمقام خصوصية، وهي أن الإضافة - ولو الاعتبارية منها - نحو إشارة، ولا يمكن الإشارة إلى المعدوم؛ فإن الإشارة إلى شيء نحو إثبات شيء له، فإذا تحققت الإضافة بين الموجود والمعدوم ولو اعتباراً، يلزم إثبات الوجود للمعدوم في حال عدمه، وهو محال.

وإن شئت قلت: لو صحت هذه الإضافة، فلا بد من صدق قولنا: «المعدوم مضاف»، وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فلزم المحذور.

أقول: الذي يقوى في النظر القاصر إمكان الإضافة الاعتبارية بالنسبة إلى المعدوم، مثل أن يؤخذ المعدوم موضوعاً لحكم تكليفي أو وضعي، كما إذا قيل: «إن لم يجنك زيد، فتصدق بدرهم» أو «إن لم يكن في البيع غرر، فهو نافذ»، والشرطية والسببية والمانعية اعتباريات كلها راجعة إلى أخذها في موضوع الحكم تكليفاً أو وضعاً، فهذه الإضافات بين الحكم وموضوعه - المفروض عدماً - موجودة اعتباراً، ولنا الوجدان ولكم البرهان، فإن البرهان يطرح بالوجدان، كما لا يخفى.

وأما قضية عدم إمكان الإشارة إلى المعدوم أو عدم ثبوته، فكيف يثبت له شيء؟ فغير مرتبطة بالمقام، فإنه يكفي في الإشارة إلى المعدوم لحاظه، وهو ممكن، والربط الاعتباري لا يتوقف على وجود الموضوع، بل لا يتوقف على واقع طرفه ونفس أمره.

قال السيد الأستاذ المحقق الإمام عليه السلام بعد ذلك؛ وقد ظهر بذلك أنه لا يمكن التخلّص عن الإشكال بما ذكره في الفصول وعليه المحقق النائيني عليه السلام أيضاً من أخذ العناوين الانتزاعية شرطاً كالترتيب والتأخير؛^١ فإنّ هذه العناوين من الإضافات، ولا يمكن الإضافة إلى المعدوم، على أنّ هذا التزام بالإشكال في الشرط المتأخّر، والتخلّص منه بإرجاع ذلك إلى المقارن.



١. الفصول الغروية، ص ٨٠؛ فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٨١.

كلام المحقق الخراساني في المقام، ومناقشته

وقد تفصّل صاحب الكفاية^١ عن الإشكال بوجه آخر، وهو أيضاً من إرجاع المسألة إلى الشرط المقارن وإن أسند تلميذه المحقق إليه أنه ملتزم بالشرط المتأخّر^٢، وذكر في بيان ذلك: «أن الأفعال الاختيارية - ومنها الأحكام التكليفية والوضعية - إنما تتوقف على مبادئ علمية لما يريد الشخص أن يفعله ويأمر به عبده. وبالجملة: إن قيود الفعل بوجودها العلمي موقوفة عليها، لا بوجودها الخارجي؛ لعدم السنخية بين الفعل الاختياري وبينها هذا الوجود، وإنما هي بينه وبينها بوجودها العلمي، كما لا يخفى.

وعليه؛ فيكون حال السابق أو اللاحق بعينه حال المقارن في الدخل، مثلاً إذا فرض أن الذي يكون مؤثراً بنظر الشارع هو العقد الخاص، انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضا مقارن أو لاحق، فكما لا دخل للرضا المقارن حينئذٍ إلا أنه بملاحظته جعله الشارع سبباً، كذلك حال الرضاء اللاحق، فيكون دخل كل في التأثير نحو دخل الآخر فيه، وهو ملاحظة خصوصية العقد المنتزعة عن رضا مقارن أو لاحق» انتهى محصل محل الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه، فراجع إلى فوائده،^٣ للإحاطة بتمام مرامه^٤.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١١٩؛ نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٨٤.

٢. الفوائد المطبوعة في آخر حاشيته على الرسائل، ص ٣٠٢، الفائدة ٦، السطر ٧.

٣. نقلنا ذلك عن فوائده، وعبارة الكفاية وحاشيته على مكاسب الشيخ، (حاشية المكاسب، الآخوند الخراساني، ص ٥٩ - ٦٠).

وفيه: أن المؤثر في الفعل الاختياري وإن كان مبادئه العلمية إلا أنه في الأحكام الوضعية زيادة على غيرها من الأفعال الاختيارية، وهي أن الخصوصية الملحوظة المعلومة بالعرض، لا بد وأن تكون قابلة للدخل في التأثير، حتى يكون لحاظها مبدأ لحكم الشارع به، فحكم الشارع بتأثير العقد في الملكية وإن لم يتوقف على الإجازة بوجودها الخارجي، بل يتوقف عليها بوجودها العلمي - وهو لحاظها - إلا أنه ما لم يكن الملحوظ المعلوم بالعرض - وهي خصوصية العقد المنتزعة عن الإجازة - قابلاً للتأثير لم يكن لحاظها باعثاً لحكم الشارع به، وإلا لزم دخل لحاظ كل شيء في حكم الشارع، وهذا واضح.

وحينئذٍ تتكلم في هذه الخصوصية الملحوظة، هل هي منتزعة من الإجازة قبل وجودها، فهذا إشارة إلى المعدوم، أو بعدها فهذا ليس من الكشف في شيء؟

وبالجملة، لحاظ الشارع الإجازة بعد وجودها، وحكمه بالنفوذ مسيئاً عن هذا اللحاظ موجباً لكون الإجازة ناقلة لا كاشفة، ولحاظه إياها قبل وجودها لا يكون مبدأ للحكم، فإن الملحوظ - وهو إضافة العقد إلى الإجازة قبل وجودها - مستحيل كما مر، فهذا الجواب أيضاً لا يتم.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إن المتضايقين - كالنقد والتأخر - وإن كانا متكافئين قوة وفعلاً إلا أن هذه القاعدة مختصة بالمفاهيم المتضايقة والعناوين الإضافية بالمعنى الإضافي المقولي، ولا يلزم أن يكون مصداق المعنى الإضافي إضافياً كالعلة والمعلول، وهكذا التقدم والتأخر بواقعهما لا مفهومهما.

وبالجملة، إن الأمور المتصرمة والمتدرجة في الوجود، كالزمان والزمانيات - تبعاً للزمان؛ فإن لها نحو اتحاد، كما حُقّق في محله - لا تكون متصرمة ومتدرجة إلا إذا كان بعضها متقدماً على البعض الآخر بواقع التقدم، وإن لم يكن المتأخر حال وجود المتقدم موجوداً، لكن يوجد في ظرف وجوده، فالיום مقدّم على الغد بواقع التقدم، والحركة في الساعة الأولى مقدّمة على الحركة في الساعة الثانية كذلك وإن لم يوجد المتأخر بالفعل.

لكنه يوجد في ظرفه، ففرض التصرّم والتدرّج في الوجود مع اتّصال الأجزاء - موجب لكون الجزء الأول متقدّماً حقّ التقدّم.

نعم، لو انقطع الاتّصال لا يثبت التقدّم كذلك، لكنّ المفروض أنّ عدم الانقطاع، والاتّصال موجب لما ذكر حال وجود المتقدّم، ففي السلسلة المتدرّجة المتقدّم متقدّم بواقعه حال وجوده ولو قبل تحقّق المتأخّر، وليس هذا من تأثير وجود - المتأخّر في ثبوت التقدّم للمتقدّم ليلزم محذور الشرط المتأخّر، بل المتقدّم متقدّم بذاته لذاته حقّ التقدّم وبواقعه.

إذا تمهّد ذلك، فنقول: يمكن أن يجاب عن الإشكال العقلي، بأنّ الموضوع في الوضعيات وما هو شرط في متعلّق الأحكام هو ما يكون متقدّماً بحسب الواقع على حادث خاصّ، مثلاً الموضوع في صوم المستحاضة ما يكون متقدّماً بالتقدّم الواقعي على الأغسال الآتية تبعاً للزمان، بحيث لو لم توجد الأغسال في محلّها لا يصير الصّوم متقدّماً بالذات عليها. وهكذا الأثر في البيع الفضولي مترتب على العقد المتقدّم بالحقيقة تبعاً للزمان على وقوع الإجازة، بحيث لا يكون العقد متقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحقّقة في ظرفها، فوقع الإجازة في عمود الزمان المتأخّر يوجب كون العقد متقدّماً حقّ التقدّم، وهو متقدّم كذلك حال وجوده لوقوعها في ظرفها، هذا.

ويمكن حلّ الإشكال بنظر العرف: فإنّ الموضوعات الواقعة في لسان الأدلّة أمور عرفية لاتنالها يد الدقّة العقلية، والعرف يرى الإضافة إلى المتقدّم والمتأخّر كالمقارن، ويرى العقد متعقّباً بالفعل مع عدم الإجازة الفعلية، فيصحّ انتزاع هذه العناوين عندهم لأجل الملاكات والتخييلات المركوزة في أذهانهم، ومن الممكن كون الأثر مترتباً على المتعقّب في نظر العرف دون العقل، كما هو مقتضى أخذ الموضوعات من العرف.

أقول: هذا التدقيق والتعمّق العقلي من سيّدنا الأستاذ المحقّق - رضوان الله تعالى عليه - وإن بلغ غايته ووصل نهايته ولعلّه لم يكن له بديل إلا أنّه:

أولاً: ليس من تصحيح الشرط المتأخّر في شيء، بل هو من التخلّص عنه إلى الشرط المقارن، نظير صاحب الفصول وصاحب الكفاية.

وثانياً: أنّه لا يمكن الالتزام بذلك في التكوينية، فإنّ الأمر المتقدّم بواقع التقدّم لا يغيّر

حقيقته بحسب التكوين، مثلاً؛ ليس في العقد المتقدم وحقيقته شيء زائد على حقيقة نفس العقد، والاختلاف في الأثر في التكوين فرع لاختلاف المؤثر في الحقيقة.

نعم، يمكن الالتزام به في باب التشريع، فإن للاعتبار فيه مجالاً، فيمكن اعتبار حقيقة العقد موضوعاً للأثر، ويمكن اعتبار العقد المتقدم كذلك.

فإذا وصل الكلام إلى الاعتبار، لنا أن نقول: ما المانع من اعتبار المعتبر نفس الأمر المتأخر موضوعاً لحكمه المتقدم كمثالنا السابق، أو المركب من المتقدم والمتأخر موضوعاً له؟ ولا نرى أي مانع من اعتبار الشارع العقد الفعلي والرضا المتأخر موضوعاً لحكمه بالنفوذ فعلاً، لا وجداناً، بل الوجدان شاهد على إمكانه، ولا عقلاً؛ فإنه اعتبار محض لما هو قابل للاعتبار، وهو أخذ الشيء موضوعاً للحكم ودخلاً فيه اعتباراً، وليس هذا من قبيل وقوع التناقض في الاعتبار، كما مثل به الشيخ في مقام النقض، ولعله أظهر من أن يخفى.

ولعمري إن إمكان الشرط المتأخر بهذا المعنى من واضحات الأصول، ولا يحتاج إلى مثل هذه التدقيقات الرشيقة الفائقة.

وأما ما هو الدخيل في متعلق الحكم من الأمر المتأخر، فليس إلا نظير ما هو الدخيل فيه من الأمر المقارن والمتقدم من اعتبار تقيّد المأمور به في المتعلق، وكما أنه لا بد من تحصيل هذا التقيّد في المقارن والمتقدم، كذلك لا بد من تحصيل هذا التقيّد في المتأخر أيضاً، وبما أن المقام مقام الاعتبار، فلا مانع من الأمر بما هو متقيّد كذلك، بحيث يقع المأتي به مصداقاً للأمر من الأول بشرط حصول القيد في ظرفه.

وأما قضية السبق واللاحق، أو التقدم والتأخر مفهوماً وواقعاً، فهذه فرار عن الإشكال، لا جواب عنه، مع عدم مساعدة الأدلة على شيء منها، وبعبارة أخرى: خروج عن المتنازع فيه.

ولابأس بالتعرض لشرائط التكليف تنميماً للفائدة.

دفع سيّدنا الأستاذ المحقق، الإشكال عن ذلك بما دفع صاحب الكفاية في ذلك به، فإن البعث والزجر من الأفعال الاختيارية للمولى، والشيء بوجوده اللحاظي شرط لذلك، لا الواقعي.

وفيه أولاً: ما أشكل هو هو على صاحب الكفاية من أن الملحوظ هل هو الشرط حال وجوده، فيلزم ترتب الحكم عليه حال وجوده، أو أنه هو الشرط حال عدمه، فهو من الإشارة إلى المعدوم، ولا يعقل؟

وثانياً: أن محلّ الكلام في شرائط التكليف، وليس مقام الجعل منها، بل إنه مقام المجعول وانطباق الجعل، وشرائط الجعل غير شرائط المجعول، والكلام في أنه كيف يعقل وجود الحكم في مرحلة الانطباق مع عدم وجود موضوعه بالفعل؟! وهل هذا إلا تخلف الأثر عن المؤثر.

والجواب عن الإشكال ما ذكرناه: من عدم إمكان المقايسة بين الاعتبار والتكوين، ولا مانع من أخذ شيء متأخر موضوعاً للتكليف، وعليه عدّة من العلماء العظام، والاساتذة الكرام.

نقل أستاذنا^١ المحقق هو كلام المحقق النائيني^٢، وملخصه خروج المقدمات العقلية، والانتزاعات، وشرائط الجعل، وقيود المأمور به عن حريم النزاع، وكون النزاع في شرائط الحكم - وضعاً وتكليفاً - في مرحلة الفعلية والمجعول.

وأورد عليه بإيرادات كلها مسكّمة، عدا ما أفاده بقوله: «ورابعاً، فإن إخراج شرائط المأمور به ممّا لا وجه له؛ لأنّ الكلام ليس في تقييد المركّب بقيد خارجي، بل في صحّة المأمور به فعلاً، أعني صوم المستحاضة إذا أتت بالأغسال المستقبلية».

والإشكال المتوهم في هذا الباب جارٍ في الأجزاء أيضاً لو قيل بصحّة الجزء الأول كصحّة التكبيرة بالفعل مع كونها مشروطة بوقوع الأجزاء الأخر، فلا ينفع الفرار عن الإشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الأجزاء حكماً.

أقول - مستعيناً بالله -: إنّ الصحّة ليست حكماً شرعياً، حتّى يقال بأنّه كيف قيّدت بشرط متأخر؟ بل إنّما هي منتزعة من انطباق المأمور به على المأتيّ به، فإذا سلّم إمكان تقييد المأمور به بأمر متأخر، وخروج هذا عن محلّ الكلام، فلا مجال للحكم بعدم الصحّة فعلاً؛

١. تهذيب الأصول، ج ١، ص ١٦٩.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٧٥.

لعدم حصول الشرط؛ فإنَّ الانطباق قهريٌّ؛ فإنَّه يدور مدار كيفية متعلِّق الجعل والمأتيَّ به، فلو فرض إمكان التقييد كذلك - والمفروض تحقُّقه خارجاً كذلك - انتزعت الصَّحَّة لا محالة.

نعم، يبقى السؤال عن إمكان حصول التقييد مع عدم حصول القيد، وجوابه ما مرَّ من أنَّ التقييد الاعتباري أمره بيد من بيده الاعتبار، وتحقُّقه يدور مدار انطباق الاعتبار عليه. وأما ما أفاده في الواجبات المركَّبة وجريان الإشكال فيه، فغريب؛ لأنَّه هل يتمكَّن من إنكار مثل هذه الواجبات، أو يتمكَّن من إنكار اتِّصاف الأجزاء بالصَّحَّة الفعلية، أو يتمكَّن من إنكار اشتراط صحَّة الأجزاء السابقة بالإتيان باللاحقة؟ كلُّ ذلك لا سبيل إليه.

والانصاف أنَّ الواجبات المركَّبة أقوى مادةً نقضٍ على القائلين باستحالة الشرط المتأخَّر بالنسبة إلى قيود المأمور به، بل مطلقاً؛ فإنَّه لو أنكرنا إمكان الاعتبار كذلك، فلا بدَّ من إنكار الواجبات المركَّبة أيضاً، فإنَّه لا ينبغي الإشكال في اتِّصاف الأجزاء السابقة بالصَّحَّة الفعلية حال وجودها بشرط إتمام العمل؛ فإنَّ إنكار الاتِّصاف منافٍ للقول بتعلُّق الأمر به؛ فإنَّ الأجزاء بالأسرعين المركَّب، والقول بالاتِّصاف بعد تمام العمل لا يقلُّ محذوراً عن محذور الشرط المتأخَّر؛ فإنَّه أيضاً من الإشارة إلى المعدوم، فلم يبق إلَّا ما ذكرنا. والوجه في تصوير هذه الواجبات هو الوجه في الشرط المتأخَّر في القيود المركَّبة، فلا نعيد.

وأما ما ذكره المرحوم النائينيؒ في وجه استحالة الشرط المتأخَّر في الأحكام - من لزوم تأخَّر أجزاء العلَّة الفعلية عن المعلول، ولزوم الخلف والمناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه -^١ فقد عرفت أنَّه من الخلط بين التكوين والتشريع.

وممَّن يؤيِّدنا فيما ذكرناه المحقِّق الإصفهانيؒ في حاشيته على المكاسب؛ حيث قال: «إنَّ الإجازة الخارجية ليست دخيلة في الملكية، لا بنحو الاقتضاء بمعنى السببية، ولا بنحو الشرطيَّة التي هي إمَّا مصحَّحة للفاعلية، أو متمِّمة للقابلية، وعليه، فكما يمكن اعتبار الملكية للمعدوم مالاً ومملوكاً، كذلك يمكن اعتبارها للموصوف بوصفٍ عنوانيٍّ في أفق

وجوده، بأن نعتبر الملكية فعلاً لمن يُمضي العقد فيما بعد^١. هذا ملخص كلامه ﷺ، فراجع لملاحظة تمامه.

نعم، تنظيره باعتبار الملكية للمعدوم مالكا ومملوكا لا يصح؛ فإنه غير معقول، وما تؤهّم فيه ذلك - نظير الوقف على البطون، أو بيع الثمرة المتأخرة، وغير ذلك - فكلها من اعتبار الملكية للعناوين مالكا ومملوكا، والكلام في ذلك في محله. والحمد لله رب العالمين.

الواجب المشروط

الأمر السادس في تقسيمات الواجب. منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط، ويقع الكلام في الواجب المشروط. ونُسب^٢ إلى الشيخ الأعظم رجوع الشرط إلى المادّة وعدم رجوعه إلى الهيئة، ويظهر^٣ من مكاسبه خلاف ما نسب إليه، وكيف كان، فالإشكال في ذلك ناشٍ من أمور:

الأول: أن الهيئة من قبيل الحروف، ومعناها لا يتصف بالإطلاق والتقييد، فلا يمكن رجوع القيد إلى الهيئة.

والجواب عن هذا أولاً: بأن الدليل الخاص من المدعى؛ فإن المدعى منع الوجوب المشروط وإن كان الدالّ عليه الجملة الاسميّة، مثل «الحج واجب ووجوبه مشروط بالاستطاعة» والدليل لا يدلّ على ذلك، بل غايته الدلالة على منع الوجوب المستفاد من الهيئة.

وثانياً: أن المنع من تقييد مفاد الهيئة لا يوجب المنع من تقييد الوجوب؛ فإن معنى الهيئة النسبة البعثيّة لا الوجوب، بل الوجوب هو البعث بداعي الإلزام، وهذا غير مفاد الهيئة. ولا مانع من كون البعث - وهو إيجاد الهيئة واستعمالها في النسبة البعثيّة - مشروطاً بلا لزوم تقييد في مفاد الهيئة. نعم، لا بدّ من بيانه بدالّ آخر، وهذا غير تقييد النسبة البعثيّة.

١. حاشية المكاسب - المحقّق الأصفهاني - ج ١، ص ١٤٥.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥٢؛ مطارح الأنظار، ص ٤٨ و ٤٩.

٣. كتاب المتاجر، ص ١٠٠.

وثالثاً: قد مرَّ أنَّ الموضوع له في الحروف عامٌّ كالوضع فيها، وهذا قابل للإطلاق والتقييد، فتوهم أنَّ ما يكون قابلاً للإطلاق والتقييد ليس إلّا ما يكون ملحوظاً بالاستقلال، والمعاني الحرفية غير قابلة لذلك؛ لأنّها ملحوظة آلياً، فلا يمكن تقييد مفاد الهيئة ظهر بطلانه ولا حاجة إلى إعادة وجهه.

الثاني: أنَّ الإنشاء إيجاد المنشأ، فلا بدّ من المقارنة بينهما زماناً وعدم التفكيك بينهما، واشتراطُ الوجوب بأمر غير متحقّق بالفعل يوجب التفكيك بين الإيجاد والوجود وإن شئت فعبّر: بين الإيجاب والوجوب، أو قل: الإنشاء والمنشأ.

والجواب عن هذا أنّه لو أُريد من المنشأ ما يُنشأ بالإنشاء، فلا يعقل التفكيك بينهما، فعندما حصل الإنشاء يحصل المنشأ لا محالة سواء كان مطلقاً أو مقيداً، والتقارن المذكور لا يقتضي عدم التقييد في الإنشاء أو المنشأ، وإن أُريد منه فعلية الحكم. فلا دليل على لزوم التقارن بين الإنشاء والفعلية، بل الثابت نوعاً وغالباً هو التفكيك بينهما، فلا مانع من تقييد الإنشاء أو المنشأ بقيد متأخّر عن الإنشاء وفعلية الحكم عند حصول القيد.

هذا والاستدلال المذكور أيضاً أخصّ من المدعى؛ فإنّ المدعى ممنوعية تقييد الوجوب مطلقاً، والدليل لا يثبت أزيد من منع التقييد بالقيد الحاصل استقبالاً وفيما بعد.

الثالث: أنّه لا بدّ من رجوع القيد إلى المادة لا الهيئة، وإن أمكن الرجوع إليها أيضاً إلّا أنّها من جهة اللابديّة نستكشف عدم تقييد الهيئة بشيء.

ودليل ذلك أنّا بحسب الوجدان نرى إمّا أنّا لا نطلب شيئاً، أو نطلبه. وعلى تقدير الطلب إمّا أن نطلب ذلك مطلقاً، أو مقيداً، وعلى الثاني إمّا أن يكون القيد اختيارياً، أو لا. وعلى الثاني إمّا أن يؤخذ في المتعلّق، أو لا، وفي جميع هذه الصّور قد أخذ القيد في المادة لا الهيئة، والحصر دائر بين النفي والإثبات، فلا بدّ من القول بعدم تقييد الطلب، والمقيد إنّما هو المطلوب.

والجواب عن ذلك أنّ هذا خلط بين الشوق والطلب، الأمر في الشوق كذلك، إلّا أنّ الطلب - بما أنّه فعل اختياري للطالب - دائر مدار وجود الملاك في المتعلّق وعدمه، فلو كان موجوداً، يتعلّق به الطلب، وإلّا فلا، فلو فرضنا دخل قيد في اتّصاف المتعلّق أنّه ذو ملك،

فلا موجب لفعلية الحكم قبل تحقق القيد.

وبعد ثبوت إمكان الواجب المشروط يقع الكلام في مقام الإثبات، فلو استفدنا إطلاق الوجوب بدليل - كما هو الظاهر من ذكر الشرط بنحو التقييد، كقوله: «صلّ مع الطهارة» فإنّ الظاهر منه أنّ القيد واقع في حيّز الطلب - أو استفدنا اشتراطه بدليل - كما هو الظاهر من ذكر الشرط بنحو التعليق، كقوله: «إذا نذرت فصلّ» - فهو.

وأما لو شككنا في ذلك وأنّ القيد راجع إلى مفاد الهيئة أو المادّة، فذكر^١ الشيخ رحمه الله أنّه لا بدّ من رجوعه إلى مفاد المادّة؛ لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ إطلاق الهيئة شمولي بخلاف المادّة؛ فإنّ إطلاقها بدليّ، ولو دار الأمر بين رجوع القيد إلى واحد منهما فتقييد الثاني أولى، إلّا أنّ هذا مخدوش صغرى وكبرى. أمّا الكبرى، فلعدم تمامية ذلك بدليل؛ فإنّ كلا الدليلين مطلق، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وأما الصغرى، فقال السيّد الأستاذ الخوئي^٢ أنّه لو تمّ ذلك، فإنّما يتمّ في المتعارضين بالذات لا بالعرض، كموارد العلم الإجمالي بتقييد أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل. بيان ذلك: قد ناقش صاحب الكفاية^٣ في الكبرى، فمنع تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي باعتبار تساويهما في الدلالة؛ لأنّ دلالة كلّ منهما بالإطلاق وقد استفيدت من مقدّمات الحكمة، فلا وجه للتقديم أصلاً.

نعم، لو كانت الدلالة في أحدهما بالإطلاق، وفي الآخر بالعموم، كانت الثانية مقدّمة على الأولى؛ فإنّ دلالة الأولى مستندة إلى مقدّمات الحكمة - ومنها عدم البيان - ودلالة الثانية بالوضع، ويصلح لكونه بياناً للأولى.

وذكر الشيخ^٤ الانصاري رحمه الله في تعارض الإطلاق والعموم هذا البيان، وقال في آخر كلامه: إنّ المطلق دليل تعليليّ، والعامّ دليل تنجيزي، هذا^٥ وارضى به السيّد الأستاذ

١. مطارج الأنظار، ص ٤٨ و ٤٩.

٢. المحاضرات، ج ٢، ص ٣٢٨.

٣. فرائد الأصول، ص ٤٧٦.

٤. مباني الاستنباط، الجزء الرابع، ص ٤٥٧.

الخوئي رحمه الله أيضاً.

أقول: يرد على الشيخ الأعظم وعلى السيد الأستاذ في دوران الأمر بين رفع اليد عن العموم أو الإطلاق، بأن دلالة المطلق وإن كانت موقوفة على جريان مقدمات الحكمة - منها عدم البيان - إلا أن كون العام صالحاً للبيان غير مسلم؛ فإن كونه بياناً موقوف على حجتيه، وذلك موقوف على عدم كون المطلق معارضاً للعام، فلو دفعنا المعارضة بكون العام بياناً، يلزم الدور.

وبعبارة أخرى: كما أن عدم البيان مأخوذ في ناحية اقتضاء المطلق للإطلاق، كذلك عدم وجود المعارض دخیل في حجتيه العام بالنسبة إلى مدلوله؛ فإن وجود البيان في الأول يدفع المقتضي للحجتيه، ووجود المعارض في الثاني يكون مانعاً عن الحجتيه، وكما أن تخصيص العام بواسطة المطلق مستلزم للدور، غاية الأمر بحسب الاقتضاء، كذلك تقييد المطلق بواسطة العموم أيضاً مستلزم للدور في ناحية المانع؛ فإن حجتيه العموم - أي كونه بياناً للمطلق - موقوفة على عدم كون المطلق مانعاً عن حجتيه في العموم، فلو دفع كون المطلق مانعاً بالعموم، يلزم الدور، فالصحيح في التعارض بين العام والمطلق التساقط، كما في التعارض بين العاميين والمطلقين. هذا بالنسبة إلى توضيح الخدشة في الكبرى.

وأما توضيح ذلك في الصغرى، فقال السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إن القيد - الذي تردد أمره في الرجوع إلى الهيئة أو المادة - إن كان متصلاً، فلا ينعقد ظهور للدليل لاحتفافه بما يصلح للقرينة، ومعه يكون الدليل مجعلاً. وإن كان منفصلاً، فلا دليل على كونه موجباً لتقييد المادة دون الهيئة؛ لعدم تقدم أحد الدليلين - أي إطلاق الهيئة وإطلاق المادة - على الآخر؛ فإن السبب الذي يدعو إلى تقديم الأقوى من الدليلين على الآخر هو وقوع المعارضة والتنافي في نفس الدليلين ذاتاً، وأما إذا لم يكن التنافي حاصلاً بين نفس الدليلين، كما فيما نحن فيه، بل استفيد من دليل خارجي - كالعلم الإجمالي - فتقديم أحدهما على الآخر ليس بصحيح؛ لأن التنافي بينهما ليس تنافياً ذاتياً بين الدليلين بل هو مستفاد من أمر خارجي وهو لا يستوجب التقديم والتأخير.

وفيه: أمّا ما ذكره في صورة اتصال القيد، وأنّ الدليل مجمل حينئذٍ؛ فلا يتم؛ لأنّ الدليل إنّما يكون مجملاً لو لم يثبت رجوع القيد إلى المادّة وعدم إمكان رجوعه إلى الهيئة. وأمّا ما أفاده - من لزوم وقوع المعارضة ذاتاً، وإلا لا تقدّم لأحد الدليلين على الآخر - فهذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنّ الخصم أثبت مدّعا - وهو عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة - بالأدلة التي أقامها، ولا فرق بنظره بين أن يكون التناهي ذاتياً أو عرضياً. فالإيراد بحسب الصغرى غير وارد. ويكفي المناقشة بحسب الكبرى وعدم الدليل على تقدّم الإطلاق الشمولي على البدلي بعد كونهما إطلاقاً، بل لا دليل على تقدّم العام على المطلق، وقد مرّ وجهه، هذا.

الوجه الثاني - في الدليل الذي جاء به^١ الشيخ الأعظم عليه السلام على عود القيد إلى المادّة دون الهيئة - ما حاصله: أنّ القيد إذا رجع إلى الهيئة، فكما يلزم رفع اليد عن الإطلاق فيها، كذلك يلزم رفع اليد عن الإطلاق في المادّة، مثلاً إذا كان وجوب الصلاة مقيداً بتحقيق الزوال، فالمتّصف بالوجوب حصّة خاصّة من الصلاة - أعني بها الواقعة بعد الزوال - وإذا رجع القيد إلى المادّة، فلا يلزم منه رفع اليد عن الإطلاق في الهيئة، وبما أنّ رفع اليد عن الإطلاق خلاف القاعدة فلا بدّ من الالتزام برجوع القيد إلى المادّة؛ للزوم الاقتصار على الأقلّ فيما خالف القاعدة.

ويرد على هذا الوجه: أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة غير مستلزم للتقييد في المادّة، بل هذا غير ممكن؛ فإنّ القيد المأخوذ في الهيئة غير واقع في حيّز الطلب، فلو أخذ مع ذلك في المادّة، يلزم وقوعه في حيّز الطلب، وهذا غير ممكن؛ فإنّه ما لم يوجد القيد لم يتحقّق الطلب، قضيّة أخذ القيد في الهيئة، وبعد الوجود لا معنى لطلبه؛ فإنّه من طلب الحاصل، فلا يمكن أخذ ما أخذ في الهيئة في مدلول المادّة؛ للزوم الجمع بين الأخذ في حيّز الطلب وعدمه، ولزوم طلب الحاصل.

وأما ما ذكرناه من المثال - من أنّه إذا كان وجوب الصلاة مقيداً بتحقيق الزوال، فالمتّصف بالوجوب حصّة خاصّة من الصلاة - فمغالطة محضة؛ فإنّ الزوال غير مأخوذ في المادّة،

بل إنما هو ظرف وقوع المادة، وكم فرق بين الأمرين.
والحاصل: أن المدعى دوران الأمر بين رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لئلا يجب تحصيله،
وبين رجوعه إلى مفاد المادة ليجب تحصيله، وعليهذا لا يمكن دعوى وجود القدر المتيقن
في البين، والأمر دائر بين المتباينين لا الأقل والأكثر.
ثم إن^١ الشيخ الأعظم^{رحمته} مع إنكاره رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يرى أن الواجب على
قسمين: مطلق، ومشروط، والمشروط بنظره ما تكون الهيئة مطلقة والمادة مقيدة، فالواجب
المعلق باصطلاح صاحب الفصول^{رحمته} هو بعينه من المشروط عنده، بخلاف صاحب الفصول؛
فإنه يقسم الواجب إلى ثلاثة أقسام: مشروط يرجع القيد فيه إلى مدلول الهيئة، ومطلق
منجز كان الواجب فيه كالوجوب فعلياً، ومعلق كان الوجوب فيه فعلياً والواجب مقيد
بزمان متأخر.



مركز تحيئة كليات الدين الإسلامي

ويقع الكلام في الواجب المعلق

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز، أبداه صاحب الفصول لدفع إشكال وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة في الواجب المشروط، وبعد تصوير وجوبها قبل وجوبه لا وقع لهذا التقسيم.

والإشكال: أن وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة ممتنع، لأن وجوبها ناشئ من وجوبه وإرادتها ناشئة عن إرادته، فلا يعقل وجوبها قبل وجوبه.

ويرد عليه، أن كيفية وجوب المقدمة تابعة لوجوب ذي المقدمة إطلاقاً واشترافاً وغيرهما. فمقدمة الواجب المشروط وجوبها مشروط، فالوجوبان قبل تحقق الشرط مشروطان، وبعده فعليان بلا تقدم لوجوب المقدمة على وجوب ذيها.

نعم، إذا علم المكلف بأن المولى أنشأ البعث على تقدير يعلم حصوله، ويرى أنه يتوقف على شئ قبل تحقق شرطه بحيث يفوت وقت إتيانه، يجب عليه عقلاً إتيانه لحفظ غرض المولى في ظرفه. فلا أساس لإشكال التقدم، فلا موقع للثبوت بالوجوب التعليقي لدفع الإشكال بأن يقال: إن الوجوب فعلي، والواجب استقبالي، فوجوب المقدمة قبل ظرف الواجب لا مانع منه؛ لوجوب ذي المقدمة حيثئذ.

وكيف كان، فتصوير الواجب المعلق - بمعنى فعلية الوجوب واستقبالية الواجب - بمكان من الامكان، ولا يرد عليه بعض الإيرادات المذكورة في المقام؛ منها^١: ما ذكره المرحوم

النائيني^١ من أن كل حكم مشروط بوجود الموضوع، ولا بد أن يؤخذ الموضوع مفروض الوجود بجميع قيوده ومنها الوقت، فلا يعقل وجود الحكم قبل الموضوع بجميع قيوده، ومنها الوقت، فالواجب المعلق غير متصور.

وفيه أن الأمر المتعلق بالمقيّد لا يمكن تعلّقه بغيره، فلا يتعلّق بالقيّد أيضاً، والأمر بصلاة المغرب ليس أمراً بإيجاد المغرب حتّى يكون أمراً بما ليس بالاختيار، وصلاة المغرب في موطنها تحت الاختيار سواء أمر بها قبل المغرب أو بعده.

نعم، لا يمكن الأمر بمقيّد لا تصير قيوده موجودة في ظرفه، ولا تكون تحت اختيار العبد، وأمّا إذا كانت موجودة في ظرف الإتيان، أو كانت تحت اختياره، فالأمر بالمقيّد ممكن، والواجب مطلق لا مشروط.

هذا، ولا نطيل هذا البحث؛ لأنّ الإطالة بلا طائل بعد ما مرّ من امكان الواجب المشروط وعدم وجود أيّ ملزم بالالتزام بالواجب المعلق، وبعد ما بنينا عليه في مقام الاثبات بالنسبة إلى ظهور الدليل.

نعم، انكار امكان الواجب المعلق غير ممكن، فمع وجود دليل على أن الجعل بنحو المعلق نأخذ به ومع عدم الدليل، فالأمر كما ذكرناه مفصلاً.

وقد أفادوا^١ ثمة للواجب التعليقي وهي لزوم المقدمات قبل وقت الواجب، وعدم جواز تفويت المقدمات حينئذٍ؛ لفعليّة الوجوب بناء عليه، بخلاف ما لو قلنا بالوجوب المشروط، فلا يلزم المقدمات قبل حصول الشرط، ويجوز تفويتها؛ فإنّ الوجوب المتأخّر لا يكون فعلياً قبل ظرفه وحصول شرطه، فلا تجب مقدماته في هذا الحال.

وقد أشكل^٢ على ذلك السيّد الأستاذ الخوئي^٣، بأنّ الوجوب في الواجب المشروط وإن لم يكن فعلياً قبل شرطه، إلّا أنّه لا يجوز تفويت مقدماته حينئذٍ، بل يجب تحصيل ذلك مع عدم إمكان تحصيله بعد حصول الشرط؛ لقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه بنظر العقل. فمع تفويت المقدّمة قبل ظرف الواجب، فالتكليف وإن كان ساقطاً بالعجز إلّا أن ملاك

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٠٥.

٢. المحاضرات، ج ٢، ص ٣٥٩.

الواجب باقي على حاله، وتعجز المكلف نفسه عن امتثاله - ولو قبل ظرف فعلية وجوبه - وتفويت الملاك الملزم في ظرفه قبيح عقلاً، وموجب لاستحقاق العقوبة بترك الواجب. ويرد عليه أولاً: أن ما أفاده هنا منافي لما أفاده سابقاً من عدم إحراز الملاك مع سقوط التكليف. فعلى ذلك كيف يمكن إحراز أن عدم تحصيل المقدمة أو تفويتها قبل ظرف الواجب تفويت للملاك الملزم؟!

وثانياً: وظيفة العبد امتثال أوامر المولى، وأما تحصيل الملاكات مع عدم الأمر، فوجوبه غير معلوم، والعقل لا يحكم بذلك، وقبح تفويت الملاك بدون الأمر بحيث يستحق المفوت العقاب على مخالفة تحصيل الملاك عهدته على مدعيه.

نعم، هذا على مبنى أخذ القدرة في المتعلق كذلك؛ فإن المفروض سقوط الأمر في ظرفه، والقول بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً أجنبي عما نحن فيه؛ فإنه قبل ظرف الوجوب لا فعلية له، حتى يترتب عليه عقاب، والإتيان بأمر موجب لعدم توجه الأمر إليه لا مانع منه.

وبالجملة، إن ترتب العقاب على الامتناع بالاختيار إنما هو في مورد إسقاط التكليف رفعاً لدفعاً؛ لعدم الموضوع للعقاب حينئذ لا قبل الظرف؛ لعدم الفعلية، ولا بعد الظرف؛ لدفع التكليف أي عدم توجه التكليف إلى المكلف.

وأما على مبنى أخذ القدرة في مرحلة التنجز، فيمكن أن يقال بأنه حيث إن التكليف في ظرفه متوجه إلى المكلف، فمخالفته موجبة للعقاب إلا أن يكون معذوراً في المخالفة، والعبد غير الممتثل للتكليف لتفويته المقدمات - ولو قبل الظرف - لا يكون معذوراً في مخالفة التكليف. فإهراق الماء قبل الوقت، مع انحصار الماء به لا يجوز، بل يجب الوضوء قبل الوقت إذا لم يجد الماء بعد الوقت ولو لم تقل بالواجب المعلق، بل قلنا بالمشروط. وتحقيق الأمر موكل إلى الفقه.

الواجب النفسي والغيري

ومن التقسيمات التي ذكروها للواجب أنه إما نفسي أو غيري، وقد عرّفوها^١ بما حاصله: أن الواجب النفسي ما تعلق به الوجوب والبعث لذاته وبما هو هو، والغيري ما تعلق به البعث لا بجهة ذاته، بل بجهة التوصل به إلى واجب آخر كالواجبات المقدّمة. واستشكل^٢ على التعريفين بما ملخصه: أن الواجبات النفسية على قسمين: قسم منها ما هو المحبوب ذاتاً وصار حبه الذاتي داعياً إلى البعث نحوه كوجوب المعرفة مثلاً.

وقسم منها ما لا تكون محبوبة بذاتها، بل من جهة ترتب فوائد عليها، بها صارت واجبةً مثل الصلاة والصّوم، بل وغالب الواجبات الشرعية المبعوث إليها؛ لما فيها من الخواص والآثار.

أمّا القسم الأول، فهو ما ينطبق عليه تعريف النفسي بلا إشكال.

وأمّا القسم الثاني، فهو لا ينطبق عليه، بل ينطبق عليه تعريف الغيري؛ فإنه لو لم يكن حصول فوائدها لازماً، لما كان داعياً إلى إيجابها؛ فإن ما هو المحبوب والمقصود ذاتاً البعث نحو المحصّلات وإن كان يتأخّر في الوجود عن جميعها، ولكنّه لا بدّ وأن يتقدّم في سلسلة الإرادة عن جميع الإرادات المتعلقة بمحصّلاتها، فالحب والإرادة يتعلّقان أولاً بمحسوب

١. كناية الأصول، ج ١، ص ١٧١.

٢. نفس المصدر.

ذاتي، فيتولد منهما إرادة البعث نحوه وهكذا إلى آخر سلسلة المحصلات، فإيجابها والبعث نحوها إنما هو للتوصل بها إلى فوائدها اللازمة فانطبق عليها تعريف الغيري.

وقد أجاب^١ في الكفاية بما لا يخلو عن الإشكال، فلاحظ.

والتحقيق في الفرق بين الواجب النفسي والغيري أن يقال: إن المولى قد يلاحظ الفعل بحدوده وأطرافه، فيرى أنه محبوب إما بذاته، أو من جهة ترتب الفوائد التي ترتب عليه، ثم يشتاق من أجل ذلك إلى حصوله من العبد، فيتوجه نظره إلى بعث العبد نحوه، ويلاحظ أن البعث نحوه مفيد، والمانع عنه مفقود، فيحصل من ذلك الإرادة إلى بعث العبد نحو الفعل، فيأمره به حقيقة، فهذا الواجب يسمى بالواجب النفسي، فالواجب النفسي عبارة عما توجه إليه نظر المولى، ولا حظه بحدوده وأطرافه، ثم بعث العبد نحوه ببعث مستقل.

وأما الواجب الغيري - بناء على ثبوته - فهو عبارة عما لم يتوجه إليه - بما هو - بعث مستقل، بل المولى لما توجه نظره البعثة إلى ذلك الغير، ورأى أن حصوله من العبد يتوقف على أمر، صار هذا سبباً لتعلق بعث إلى هذا الواجب الغيري بما هو طريق إلى الغير، وموجب للتمكن من امتثاله، فالبعث نحو المقدمة بعث ظلي يكون كلاً بعث بنظر، وتأكيدها للبعث المتوجه إلى الغير بنظر آخر.

وبعبارة أخرى: البعث نحو الشيء - بما هو طريق - بعث نحو ذي الطريق حقيقة، بحيث لا يكون نفس الطريق مبعوثاً إليه بنظر العقلاء، بل المبعوث إليه، المطلوب وجوده أمر واحد وهو ذو الطريق الواجب بالوجوب النفسي، وهذا من غير فرق بين أن يؤدي بخطاب مستقل، أو لا.

هذا، وبالذقة فيما ذكرناه من الفرق تقدر على الجواب عن الاستشكال على التعريفيين، ولا يحتاج إلى إطالة الكلام.

ثم إذا شك في واجب أنه نفسي أو غيري، فالظاهر هو الأول: لأن الصيغ الإنشائية وما هو

بمفادها إنما هي للبعث إلى متعلقاتها، والغيري كما عرفت - ليس ببعث في الحقيقة، فيحمل الكلام على ظاهرها وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلق به.

وفي الكفاية^١ حمله عليه بوجهين: الانصراف، والإطلاق.

وفي الأول: أنه إن كان مراده ما ذكرناه، فهو صحيح، وإن كان مراده أن البعث الغيري بعث حقيقة مثل النفسي، ومع ذلك تنصرف الصيغ إلى النفسية، فهو ممنوع.

وفي الثاني: أنا لو سلمنا أن البعث في الواجب الغيري أيضاً بعث حقيقة، كما هو مفاد كلامه، فهو بعث مطلق لا بعث مقيد بكون غيره واجباً، فإن وجوب علّة الوجود هو الوجوب الغيري.

ولنا أن نقول: الواجب الذي شك في أنه نفسي أو غيري على نحوين:

أحدهما: أن يكون هناك واجب نفسي في زمان خاص، أو مكان خاص، أو حالة مخصوصة، ويكون واجب آخر شك في أنه نفسي أو غيري، بمعنى أنه ثابت مطلقاً، أو ثابت في ظرف ثبوت الواجب الأول، فمرجع الشك في نفسيته وغيريته إلى الشك في أنه هل يكون ثابتاً في جميع الحالات والأزمنة، أو يكون ثابتاً في بعض الأحوال أعني حين وجوب الواجب الأول، كما هو مقتضى ارتباطه به؟ ففي هذه الصورة يمكن القول بأن إطلاق الوجوب وعدم تقيده بزمان خاص، أو مكان خاص يقتضي ثبوته في جميع الأزمنة والحالات، ولازم هذا الإطلاق كونه نفسياً؛ إذ لو كان غيرياً، لكان مشروطاً بكل ما اشترط في الواجب الأول.

ثانيهما: أن يكون هناك واجب نفسي غير مشروط بحالة مخصوصة، بل كان ثابتاً في جميع الأحوال، وفي كل الأزمنة، وكان واجب آخر شك في أنه نفسي أو غيري مرتبط بالأول، ففي هذه الصورة لا مجرى للإطلاق، حتى يقال بدلالته على النفسية؛ فإنه لا بد من الإتيان به كان نفسياً أو غيرياً، والإطلاق لا يثبت كيفية وجوب ما لا بد من الإتيان به على كل حال.

ومن ذلك يعلم أنه مع صرف النظر عن الإطلاق ووصول التوبة إلى الأصل العملي، فلا بدّ من الفرق بين الصّورتين، ففي الصّورة الأولى الأصل البرائة، ولا يجري الأصل في الصّورة الثانية.

والوجه في كليهما ظاهر، وذكروا^١ في المقام أمثلة وصوراً في المفصّلات، فراجع.



تأسيس الأصل في المسألة

إنَّ نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ممّا لا تجري فيه الأصول؛ لعدم كونها حكماً شرعياً، حتّى تجري فيها البراءة، وعدم وجود حالة سابقة معلومة لوجودها أو عدمها، حتّى يجري فيها الاستصحاب.

وأما نفس وجوب المقدّمة، فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه من جهة أنّ المقدّمة قبل وجوب ذيها لم تكن واجبة، وبعده يشكّ في وجوبها، فينتفي الوجوب باستصحاب العدم.

وفيه، - مضافاً إلى أنّ جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ممنوع - لا لما أفاده السيّد الأستاذ الخوئي رحمته الله من المعارضة مع استصحاب عدم الجعل فإنّه بالنسبة إلى مقام الجعل لا أثر له وبالنسبة إلى المجمعول مثبت، وفصلناه في محلّه، مضافاً إلى أنّه في المقام كلا الاستصحابين في العدم، ولا معارضة بينهما، بل لأنّ الشك في بقاء الحكم ناشٍ من الشكّ في قيديّة شيء في الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب، والتفصيل بين الحال والمقوّم لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ كلّ قيد شكّ في اعتباره في الموضوع يشكّ في قيديّته وكونه مقوّمًا بل لو اعتبر القيد، فهو مقوّم، وإلا فلا يعتبر. وتام الكلام في محلّه - أنّ جريان الاستصحاب كسائر الأصول العمليّة يتوقّف على ترتّب أثر عمليّ عليه؛ فإنّها أصول وضعت لتعيين وظيفة الشاكّ فيما يتعلّق بعمله، ومفاد أدلّتها وجوب البناء عملاً على وفقها. ووجوب المقدّمة أولاً وجوبها ممّا لا يترتب عليه أثر عمليّ؛ إذ العقل يحكم بلزوم إتيان المقدّمة، ولو علم عدم وجوبها شرعاً، فالوجوب فيها لا يثبت تكليفاً زائداً، حتّى ينفي بالأصل.

فإن قلت: الملاك في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه أثراً شرعياً، أو كونه ذا أثر شرعي، وما نحن فيه من قبيل الأول؛ فإن وجوب المقدمة بنفسه أثر شرعي؛ لكونه حكماً من الأحكام الشرعية، فيجري فيه الاستصحاب وإن لم يترتب على هذا الأثر الشرعي أثر آخر.

قلت: هذا ممنوع؛ لما عرفت من أن المجمعول في باب الأصول وجوب العمل على مؤدياتها والجري على وفقها، وتعيين الوظيفة فيما لا يتعلق بالعمل أمر لغو لا يصدر من الشارع، فصرف كون المستصحب حكماً من الأحكام الشرعية لا يكفي في جريان الاستصحاب ما لم يترتب على جريانه أثر عملي.

إذا عرفت المقدمات، فلنرجع إلى أصل المسألة، فنقول: ليس النزاع في المسألة في وجوب المقدمة عقلاً بمعنى اللابديّة العقلية كما ذكرنا سابقاً، بل النزاع في المسألة في الوجوب الشرعي، بمعنى أن المولى إذا أمر بشيء له مقدمات لو التفت إليها وإلى المقدمية هل يأمر بكل واحدة من مقدماته بحيث يكون كلها مطلوبة وواجبة شرعاً، أو لا؟

ثم إن الأقوال في المسألة كثيرة، فالمشهور بين المتأخرين هو الوجوب مطلقاً، وقال بعضهم بعدم الوجوب مطلقاً وهو نادر. وفصل بعضهم بين السبب وغيره، فقال بالوجوب في الأول، وآخرون بين الشرط الشرعي وغيره، فقال بالوجوب في الأول.

وليعلم أن الشهرة في هذه المسألة لا تكون حجة، حتى لو كانت قدمائية، فكيف بأنها بين المتأخرين، مع أن كلاً من التفصيلين الأخيرين لعلّه نشأ من شبهة عارضة للقاتل به.

أما القائل بالتفصيل الأول، فلعلّ نظره فيه إلى أن الأفعال التوليدية كحركة المفتاح - مثلاً - المتولدة من حركة اليد لما لم يكن إيجادها بإرادة مستقلة متعلقة بأنفسها، بل كانت توجد بنفس الإرادة المتعلقة بأسبابها، فلا محالة يجب كون الأسباب مأموراً بها؛ لأنها الصادرة من المكلف بتوسط الإرادة دون المسببات.

وبعبارة أخرى: وجود المسبب في الأفعال التوليدية وإن كان مغايراً لوجود السبب، بل الإيجاد أيضاً متعدد بعدد الوجودات؛ لأن الإيجاد عين الوجود حقيقة، ولكن لما كان صدور جميع تلك الوجودات من المكلف بإرادة واحدة متعلقة بالسبب، فلا محالة يجب تعلّق الأمر

بالسبب؛ لأنه المقدور للمكلف والصادر منه بتوسط الإرادة، حتى أن الأمر لو كان بحسب ظاهر الدليل متعلقاً بالمسبب، فهو بحسب الحقيقة أمر بالسبب.

وفي هذا البيان نظر، أما أولاً، فلكونه خارجاً عن محل النزاع: فإن النزاع إنما هو في أن تعلق الأمر بشيء له مقدمات هل يوجب تعلق الأمر بمقدماته، أولاً؟ وهذا القائل إنما يدعي تعلق الأمر النفسي بالسبب حقيقة بتوهم كون المسبب غير مقدور للمكلف.

وأما ثانياً، فلما هو المعلوم من أن المسبب أيضاً مقدور للمكلف بواسطة القدرة على سببه؛ إذ المقدور بالواسطة مقدور أيضاً، فالأمر المتعلق بالمسبب متعلق بنفسه حقيقة.

وأما التفصيل بين الشروط الشرعية وغيرها، فغاية ما يمكن أن يقال في توجيهه أن يقال: إن الشروط الشرعية لما كانت مقدمتها غير معلومة لنا إلا ببيان الشارع، فلا محالة يجب عليه بيان ذلك؛ بأن يجعلها قيداً للمأمور به عند تعلق الأمر به بنحو يكون التقيد داخلياً والتقييد خارجياً، ولازم ذلك كون التقيد جزءاً للمأمور به وواجباً بالوجوب النفسي.

ثم إنه من الواضحات أن الأمر لا يتعلق بمفهوم التقيد، بل المطلوب إنما هو وجوده، وليس التقيد موجوداً مستقلاً بحاله في قبال وجود القيد، بل يكون موجوداً بعين وجود القيد، فلازم هذا المبنى كون القيد واجباً بالوجوب الضمني الانبساطي، وإلا يلزم تعلق الأمر بالمطلق دون قيده.

وفيه أما أولاً، فلأن هذا أيضاً يوجب الخروج عن محل النزاع؛ إذ الكلام إنما هو في وجوب المقدّمة بالوجوب الغيري، وهذا التقريب يقتضي كون الشرط الشرعي واجباً بالوجوب النفسي؛ إذ القيد على هذا التقريب واجب من جهة كونه وجوداً للتقيد الذي هو جزء للمأمور به، والأجزاء مأمور بها بالأمر النفسي الانبساطي لا الأمر الغيري؛ فإنه يتعلق بالمقدمات الخارجة عن المأمور به.

وأما ثانياً، فلإمكان إرجاع الشروط الشرعية أيضاً إلى الشروط العقلية، بأن يقال: إن المأمور به كالصلاة - مثلاً - عنوان بسيط ينطبق على مجموع الأفعال الخارجية من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون انطباق هذا العنوان على هذه الأفعال بحسب الواقع مشروطاً بالطهارة ونحوها من الشروط، فهي شروط واقعية للمأمور به، غاية الأمر أن الشارع

قد كشف عنها من دون احتياج إلى تعلّق الأمر بها.

خاتمة: استُدلّ لوجوب المقدّمة بأدلة كثيرة، وقد صار وجوبها من المسلّمات بين المتأخّرين. ومن جملة الأدلة الدليل المشهور الذي نقلوه^١ عن أبي الحسن البصري وهو كالأصل لأكثرها.

قال: إنّه لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه، لزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، وهذا الدليل في صورة قياسين: أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي.

أمّا الأول فصورته هكذا: «لو لم تجب المقدّمة، لجاز تركها، وحين جاز تركها، لزم أحد المحذورين: إمّا التكليف بما لا يطاق، أو خروج الواجب عن كونه واجباً» ينتج «لو لم تجب المقدّمة، لزم أحد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه واجباً» فقلوه: «حينئذٍ بمنزلة تكرار الأوسط أعني ما هو جزء للشرطيّة الأولى.

وأما الثاني، - أعني القياس الاستثنائي - فبأن نجعل النتيجة - التي هي أيضاً قضية شرطية - جزءاً أولاً، ونجعل جزءه الثاني قضية حملية مشتملة على رفع التالي لينتج رفع المقدّم، وصورته أن يقال: «لو لم تجب المقدّمة، حصل أحد الشيئين من التكليف بما لا يطاق، أو خروج الواجب المطلق عن إطلاقه المساوق لاجتماع التقيضين، لكنّ التكليف بما لا يطاق، وخروج الواجب المطلق عن إطلاقه باطلان» ينتج «أنّ عدم وجوب المقدّمة أيضاً باطل، فيثبت وجوبه» هذا غاية تقريب الاستدلال.

وفيه: أنّ المراد من «حينئذٍ» إن كان «حين إذ جاز تركها» فالأوسط وإن تكرّر لكنّ الملازمة في الشرطيّة الثانية - التي هي كبرى القياس - ممنوعة؛ إذ جواز ترك المقدّمة شرعاً لا يستلزم تركها، حتّى يلزم أحد المحذورين، بل هي باقية على وجوبه العقلي بمعنى اللابديّة التي يحكم بها العقل. وإن كان المراد من قوله: «حينئذٍ» حين «إذ ترك» فالشرطيّة الثانية وإن سلّم صحتها ولكنّ الأوسط لم يتكرّر.

واستدل^١ أيضاً لوجوب المقدمة بأننا نرى في بعض الموارد أمر بعض الموالى، كقول المولى لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» فيستفاد من ذلك أن جميع المقدمات في جميع الواجبات مأمور بها ولو تبعاً.

بيان ذلك: أن الأمر المتعلق بالمقدمة في هذا المثال أمر وبعث حقيقة مثل الأمر المتعلق بذيها من غير فرق بينهما من حيث البعث، ولا ملاك لهذا الأمر المتعلق بالمقدمة إلا مقدميتها لذيها الواجب ووقوعها في طريقه من دون أن يكون له ملاك آخر، فيستفاد من ذلك أن المقدمة للواجب من الملاكات المقتضية للأمر والإيجاب ومن العلل الموجبة لهما. ونتيجة ذلك وجوب كل ما وجد فيه هذا الملاك، ولو بالوجوب التبعية، بمعنى أن المولى لو التفت إليه أراحه وانقذ في نفسه إرادة البعث نحوه.

وفيه: أن الأمر المتعلق بدخول السوق في هذا المثال - مثلاً - ليس متعلقاً بدخول السوق في الحقيقة بأن يكون المبعوث إليه في قبال اشتراء اللحم، بل هو أيضاً أمر باشتراء اللحم. بيان ذلك: أن دخول السوق بما هو طريق إلى اشتراء اللحم مأمور به ومبعوث إليه لا بما هو هو، فهذا البعث في الحقيقة تأكيد للبعث إلى اشتراء اللحم، وليس بعثاً مستقلاً في قبالة؛ بداهة أن المبعوث إليه عند العقلاء في قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» شيء واحد - وهو اشتراء اللحم - لا شيان.

فما في الكفاية - من التمسك بالوجدان حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب، ويقول مولوياً: «ادخل السوق واشتر اللحم». ويؤيد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات؛ لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري إلا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها - لا يمكن المساعدة عليه؛ لما مر من أن الأمر في مثل «ادخل» تأكيد لوجوب ذي المقدمة، والأمر ليس في مقام بيان أمرين، ولا يريد إلا بيان أمر واحد وهو اشتراء اللحم.

ونضيف إلى ذلك أن اللائدية العقلية الثابتة في المقام تسقط ظهور الأمر بالمقدمة عن

المولوية، ولا يستفاد منه إلا الإرشاد إلى الحكم العقلي المذكور، وفي الأوامر الغيرية الموجودة في الشرعيات والعرفيات لو لم يكن فيها ملاك إلا الغيرية أيضاً لا يستفاد منها غير الإرشادية.

وهنا تفصيلات واستدلالات مذكورة في المفصّلات، وعمدة الاستدلالات ما ذكرناه ولا حاجة إلى التطويل، والصحيح أنه لا يمكن الالتزام بوجود أمر شرعي في المقدمات بملاك مقدماتها.

نعم، يمكن أن يكون في مقدّمة ملاك مستدع لحكم نفسي ولو في حال مقدماته، وهذا أمر آخر ويمكن أن تكون الطّهارات الثلاث من هذا القبيل؛ فإنّ عباديّة الطّهارات لا تكون بأمرها الغيري؛ فإنّ الأمر الغيري - لو قلنا به - متوجّه إلى المقدّمة، وملاك ذلك ليس إلا المقدّميّة والتوقّف، وهذا ليس ملاكاً للعبادة، والأمر الناشئ عن مثل هذا الملاك توصلي لا يوجب العباديّة، بل عباديّة لا تكون إلا بأمرها النفسي - لو كان - أو نفس الأمر المتعلّق بذئ المقدّمة، وإلا فالأمر الغيري - لو كان ولم نقل بأنّه إرشادي - لا يوجب العباديّة.

المقدمة الموصلة

قال^١ بعض المشايخ رحمهم الله: إنه لاشك في أن الإيصال لا يمكن اعتباره في المقدمة، وإلا لزم الدور؛ فإن الإيصال في رتبة ذي المقدمة، فيكون متأخراً عن المقدمة رتبة، والمفروض أنه قيد للمقدمة، فيكون متقدماً على المقدمة رتبة، وهذا دور واضح.

وهكذا لاشك في كون وجوب المقدمة غير مشروط بالإيصال؛ فإن وجوب المقدمة ظلّي تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً.

نعم، مقدمة المقدمة في حال الإيصال إلى ذي المقدمة، ووجوبها في هذا الحال من دون تقييد واشتراط لآمانع منهما أصلاً، بل الذي يشهد به الوجدان الحاكم في أمثال المقام ذلك، فأني معنى لكون الذهاب إلى السوق مع عدم اشتراء اللحم مقدمة للاشتراء، أو متصفاً بصفة الوجوب المقدمي؟ وهذا واضح جداً.

نعم، إنما يرى الوجدان مقدمية الذهاب للاشتراء إذا حصل الشراء كما أن حكم الوجدان بالوجوب المقدمي - لو كان - فإثما هو في هذا الحال.

نعم، قيد الإيصال غير دخیل فيهما ويلزم منه المحال، وأما اتّصاف ذات المقدمة بالمقدمة، ووجوبها في حال الإيصال دون غير هذا الحال لا يرى فيهما أي مانع من الدور وغيره، بل الوجدان شاهد عليه، ولو كان هناك برهان، فإثما هو صوري؛ فإن البرهان يُطرح بالوجدان.

أقول: يمكن دفع الدور - لو التزمنا بقيدية الإيصال - بأن يقال: معلوم أن ذا المقدمة موقوف على مقدمتها، لكن هذا التوقف إنما هو في مرحلة ذات المقدمة، ولا يتوقف ذات المقدمة على وجود ذي المقدمة، وإيصال المقدمة إلى ذبيها، ولا يقول به أحد، بل ما يقال إنما هو توقف اتصاف المقدمة بالمقدمية على تحقق ذي المقدمة، فما يتوقف على المقدمة يتوقف على ذاتها، وما يتوقف على ذي المقدمة اتصافها بالمقدمية، فأين الدور؟ فوجود المعلول متوقف على وجود العلة، ولا يتوقف على اتصافها بالعلية، والاتصاف موقوف على المعلول، فلا دور.

نعم، لا يمكن الالتزام بالوجوب المشروط بالإيصال بالنسبة إلى المقدمة؛ للزوم تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها، ولكن القول باتصاف المقدمة بالوجوب حال الإيصال دون غيره بلا مانع، بل وجداني واضح، فلا إشكال في المقدمة الموصلة بل لابد من الالتزام بها قضية للوجدان الحاكم في المقام وأمثاله.

وقد صرح^١ شيخنا أبو المجدد بذلك بقوله: «وأما اعتبار لحاظ الإيصال في وقوعها على صفة الوجوب من غير أن يكون قيداً فيها، فهو الحق الذي لا معدل عنه ولا مناص إلى الذهاب إليه».

مرکز تحقیق و ترویج علوم و فنون

وقال^٢ في موضوع آخر في الوقاية في هذا البحث: «وعهدي بمجلس حافل اجتمعت فيه بخدمة الشيخ الأستاذ صاحب الكفاية - طاب ثراه - وأنا إذ غلام قد بقل خدي أو كاد، فجرى حديث هذه المسألة، وكان من أشد المنكرين للمقدمة الموصلة، وبعد بحث طويل أوردت عليه أمثال هذه الأمثلة: فلم يكن جوابه إلا قوله: «إن معك الوجدان، ومعني البرهان» فقلت: إن أقصى مدارج العلم أن تنتهي مسائله إلى الوجدان، فإذا سلمته وعجزت عن الجواب - ولا أعجز إن شاء الله - فليس البرهان إلا شبهة في مقابلة البداهة، فسكت^٣ ولم ينسب ببنت شفة، واشتهر بين أهل النظر أمر هذه المناظرة» انتهى. وما ذكرناه من الأمثلة كثير مذكور في «الوقاية» نتعرض لمثاليين منها بعين عبارته، قال^٤:

١. نفس المصدر، ص ٢٦٠.

٢. نفس المصدر، ص ٢٦٤.

٣. وقاية الأذهان، ص ٢٦٢.

«الأتري أن الأمر إذا أمر عبده بطلب غريم له في بلد بعيد، وبذل له نفقة كثيرة لسفره، وأركبه أعز خيله فسافر العبد، ولم يطلب الغريم يصح له مؤاخذته قائلاً: إذا كنت عاصياً بترك الطلب، فلماذا أتلفت مالي وأتعبت فرسي، وتركت الواجب من سائر خدمتي؟ وكذا لو كان الأمر قد نزل بعينه الماء، وكان له عبد كحال، فأمره بإخراج الماء من عينه، فخرق طبقات بصره وغادره، يقاسى أمض الأوجاع على فراشه، ثم عصى ولم يخرج ماء عينه، فهل يشك المنصف - الذي لم يفسد وجدانه بمزاولة الشبهات - أن للأمر أن يعاقبه على ما أورد عليه من الحرج والألم في أعز أعضائه قائلاً: إذا لم تمتثل أمري، فلماذا خرقت بصري، وأطلت ألمي وسهري، ورميتني بالمقعدا لمقيم، وتركتني أتحمّل على الفراش نملل السليم؟ فهل ترى للعبد أن يدفع عن نفسه العقوبة، بل يطلب منه - كما هو مذهب جماعة - على فعلية المثوبة قائلاً: إني قد أدّيت الواجب وفعلت ما فعلت بإرادتك وأمرك، فهب أن لي معصية واحدة، فلي عليك ضروب من الإحسان حيث أخرجت مطلوبك الممتنع من عدة جهات إلى الإمكان؟» انتهى.

وإن أمكن المناقشة في المثال من بعض الجهات ولكن ليس من دأب المحصلين المناقشة فيه، والغرض من بيان ذلك، التوجه إلى أن المسألة وجدانية تشبه البديهيات، ولذا قال^١ في الفصول: «لا يابى العقل أن يقول الأمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لا يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً، أو على تقدير التوصل به إليه.» انتهى المقصود من كلامه.

وهذا بناء على الالتزام بوجوب المقدمة شرعاً، وإلا فعلى ما مر - من أن الحكم من دون جعل وإنشاء من الشارع لا يكون شرعياً، ولا دليل هنا على كشف حكم من الشارع متوجه إلى المقدمة - فالمقدمة غير واجبة في الموصلة فضلاً عن غيرها. نعم، فيما صرح به الشارع يمكن البحث عنه، ولكن الحكم من ذلك تابع لدلالة دليله، ومع عدم دلالة الدليل إلا على لزوم المقدمة، فالمسألة تصبح كما مر. هذا هو القول المختار، ونشير إلى بعض أدلة الطرفين.

قال^١ في «الكفاية»: «وأما عدم اعتبار ترتب ذي المقدّمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب، فلاّنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلّا ماله دخل في غرضه الدّاعي إلى إيجابه، والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدّمة إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدّمة؛ ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلّا ما يترتب عليه من فائده وأثره، ولا يترتب على المقدّمة إلّا ذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب، وما لا يترتب عليه أصلاً، وأنّه لا محالة يترتب عليهما، كما لا يخفى.

وأما ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الدّاعي إلى إيجابها، والباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات؛ فإنّ الواجب - إلّا ما قل - في الشرعيّات والعرفيات فعل اختياري، يختار المكلف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، وأخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضاً من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتبه على تمامها، فضلاً عن كلّ واحدة منها؟!» إلى آخر ما ذكره^٢.

والجواب عن ذلك: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمة ليس هو حصول التمكن من امتثال الواجب النفسي؛ فإنّ ذلك حاصل حتى في صورة عدم الإتيان بالمقدّمة؛ فإنّ التمكن من الإتيان بالمقدّمة يكفي في القدرة على امتثال الواجب النفسي بلا حاجة إلى إتيان نفس المقدّمة؛ ولو كان التمكن من الواجب متوقفاً على الإتيان بالمقدّمة، لجاز تفويت الواجب بترك مقدّمته؛ فإنّ القدرة ليست بواجبة التحصيل، بل الغرض من إيجاب المقدّمة إيصالها إلى الواجب، بمعنى أنّ المولى يوجب كلّ ما يقع في سلسلة علل الواجب النفسي دون ما لا يقع في سلسلتها.

فظهر أنّ المراد بالموصّل هو كلّ ما وقع في سلسلة علل وجود الشيء وينتهي إليه، وذلك هو الذي يتّصف بالوجوب، وما خرج عن تلك السلسلة، فلا يتّصف بالوجوب بلا فرق بين الأسباب التوليدية وغيرها، فلا مجال لما ذكره أنّ إيجاب خصوص المقدّمة الموصلة يستلزم الأخذ بمقالة^٣ صاحب المعالم^٤. من إيجاب خصوص الأسباب التوليدية.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٨٤.

٢. معالم الدين، ص ٦١.

وقد استدلل^١ صاحب الفصول على مبناه - أي المقدمة الموصلة - بأن الحاكم بوجوب المقدمة إنما هو العقل، ومن الظاهر أنه لا يدرك إلا الملازمة بين طلب شيء وطلب ما يقع في سلسلة علّة وجود ذلك الشيء في الخارج، وأما ما ينفك عنه، فالعقل لا يدرك الملازمة بينهما.

وأيضاً تجويز العقل بتصريح الأمر بعدم إرادة غير الموصلة، دليل على الوجوب في خصوص الموصلة.

وأيضاً الغرض من إيجاب المقدمة إنما هو إيصالها إلى الواجب، وإلا فلا غرض للمولى في وجود المقدمة، والوجدان شاهد بأنه إذا اشتاق إلى شيء فلا يشتاق إلا إلى المقدمات التي توصله إلى ما تعلقت إرادته به. انتهى محصلاً.

والحق معه^٢، ويظهر مما سبق، وناقش^٣ صاحب الكفاية^٤ في ذلك بمناقشات ظهر عدم تماميتها، ولا حاجة إلى بيانها وردّها، فلاحظ.

ومما ذكرنا يظهر عدم تمامية مانسب إلى^٥ الشيخ الأعظم الأنصاري^٦ من اختصاص وجوب المقدمة بما إذا قصد بها التوصل إلى الواجب دون مطلق المقدمة، ومما نسب^٧ إلى صاحب المعالم^٨ من أن الواجب من المقدمة ما قصد بها التوصل إلى الواجب، لا بما^٩ في «الكفاية» من أن ملاك وجوب المقدمة توقف الواجب النفسي عليها والتمكّن منه؛ لما مرّ من أن مثل هذا الملاك حاصل قبل الإتيان بالمقدمة؛ فإن المقدور بالواسطة مقدور، فلا يكون ملاكاً لوجوبها، بل ملاك الوجوب هو الإيصال إلى ذي المقدمة، وحسب فمع الإيصال المقدمية والوجوب حاصلان كان الإيصال مقصوداً، أولاً، ومع عدم الإيصال فلا المقدمية حاصلة ولا وجوب المقدمة سواء قصد التوصل، أولاً.

وتوفهم^{١٠} أنه مع عدم القصد لا تكون المقدمية اختيارية، فلا يتعلّق البعث بالمقدمة؛ فإن

١. الفصول الفروية، ص ٦٩.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٨٨.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٨١.

٤. المحاضرات، ج ٢، ص ٢٠٤.

٥. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٨٢.

٦. المحاضرات، ج ٢، ص ٢٠٧.

متعلق البعث لا يكون إلا أمراً مقدوراً، مندفع بأن القدرة المعتبرة في إيجاب المقدمة إنما هي القدرة على الطبيعي الجامع بين أفراد ما يمكن أن تكون مقدمة، ويكفي في إيجابها القدرة على إيجاد فرد ما من تلك الطبيعة، فحيث إن الإتيان بالأفراد المقصود بها التوصل ممكن، فإذا أتى بفرد لا يقصد التوصل، كان مصداقاً للواجب لا محالة.

والحاصل: أن عدم القدرة على الفرد المأتي به لا يوجب خروجه عن كونه مصداقاً للمأمور به بعد ما كان المأمور به - أي الطبيعة الجامعة - مقدوراً.

وهنا فروع^١ يبحث عنها في المقام موكول إلى الفقه.



مقدمة الحرام

الظاهر أن ما ذكر في مقدمة الواجب يأتي بعينه في مقدمة الحرام، فلو قلنا بالملازمة بين الوجوبين؛ فلا بد من القول بالملازمة بين الحرمتين، ولو لم نقل بها لا نقول بها أيضاً، وأدلة المسألة هناك أدلة المسألة هنا، ومما ذكرنا من البرهان على عدم وجوب مقدمة الواجب يظهر حال مقدمة الحرام، وأنها ليست بحرام.

وقد فصل^١ صاحب الكفاية في مقدمة الحرام بين التوليدات وغيرها، فاختار الحرمة في التوليدات؛ لعدم توسط الاختيار بينها وبين الفعل، دون غيرها؛ لتوسطه، فيكون المكلف متمكناً من ترك الحرام بعد حصوله، كما كان متمكناً قبله، فلا ملاك لتعلق الحرمة بها، وأما الاختيار، فلا يمكن أن يتعلق به التكليف؛ للزوم التسلسل. انتهى.

وأجاب^٢ السيد الأستاذ المحقق الإمام في عما ذكره صاحب الكفاية. بأن النفس لما كانت فاعلة بالآلة في العالم الطبيعي، لا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبة إلى الأفعال الخارجية المادية جزءاً أخيراً للعلّة، بحيث لا يتوسط بينها وبين الفعل الخارجي شيء حتى من آلاتها، وتكون النفس خالقة بالإرادة، بل هي مؤثرة في الآلات والعضلات بالقبض والبسط، حتى تحصل الحركات العضوية، وترتبط بواسطتها بالخارج، وتتحقق الأفعال الخارجية؛ مثلاً: إذا أمر المولى بشرب الماء، فالشرب عبارة عن بلع الماء، وإدخاله في

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٠٣.

٢. مناهج الوصول، ج ١، ص ٤١٥.

الباطن بتوسط الحلقوم، ولم يحصل هذا العنوان بمجرد الإرادة، بل تتوسط بينه وبينها حركات العضلات المربوطة بهذا العمل، وهي أمور اختيارية للنفس وتوليدية للشرب، فالمتوسط بينها وبين الشرب والضرب والمشي والقيام وهكذا تحريكات اختيارية وأفعال إرادية قابلة لتعلق التكليف بها، فالمشي - مثلاً - لا يتحقق بنفس الإرادة، بحيث تكون هي مبدأ خلاقاً له بلا توسط الآلات وحركاتها، وتحريك النفس إياها بتوسط القوى المنبثّة التي تحت اختيارها، نعم، لا يتوسط بين الإرادة والمظاهر الأولية للنفس في عالم الطبيعة متوسط، وما ذكره رحمته وإن يصحّ بنظر العرف لكنّ المسألة لما كانت عقلية لا بدّ فيها من الدقّة وتحصيل المقدمات والمتوسّطات بين الإرادة والأفعال، فالتفصيل الذي ذكره غير مرضي. أقول: ما أفاده من الدقّة غير مربوط بما أفاده صاحب الكفاية رحمته من التفصيل؛ فإنه فصل في حرمة مقدمات الحرام بين المقدمات والمتوسّطات التي يعبر عنها بالتوليدات وبين غيرها ممّا لا تسلب الإرادة والاختيار بعدها وهي بعدها كما كانت قبلها، فاختار الحرمة في الأوّل دون الثاني، ولم ينكر فاعليّة النفس بالآلة وتوسط الآلات والحركات بين الإرادة والأفعال الخارجيّة.

وبعبارة أخرى: إنّ ما أفاده الأستاذ بمنزلة بيان الصغرى لما أفاده صاحب الكفاية من دون أن يرد فيه أيّ إشكال.

والصحيح في الجواب عن الكفاية أن يقال: إنّ لو أراد من ذلك لزوم انتقال الحكم في التوليدات إلى الأسباب - كما مرّ في وجوب المقدمات في الأسباب التوليدية وعليه صاحب المعالم - فقد مرّ الجواب عنه في مقدّمة الواجب، وقلنا بأنّ المسبّبات التوليدية اختياريّات باختيارية أسبابها، ويصحّ تعلق التكليف بها أيضاً.

ولو أراد من ذلك أنّه يحرم الأسباب في التوليدات حرمة مقدّمة زائدة على حرمة المسبّبات بخلاف غير التوليدات؛ فإنّ فيها حرمة واحدة والفارق الفصل بالإرادة في الأخير دون الأوّل، فهذا يحتاج إلى دليل فارقيّة هذا الفصل، ولم يذكر في كلامه، ولا ترى ملاكاً للفرق.

والصحيح ما ذكرنا أوّل البحث من أنّه على القول بالملازمة بين الواجبين لا بدّ من

القول بها في الحرامين، والآ - كما اخترناه - فلا ملازمة بينهما، ولا فرق هنا بين التوليدات وغيرها كما لا فرق بينهما هناك.

ثم^١ إن السيد الأستاذ الإمام رحمه الله نقل كلام^٢ شيخه العلامة الحائري رحمه الله، ننقله أيضاً؛ لما فيه من أداء الحق والاستفادة، قال: «ومما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - حيث فصل بين ما هو محرم بعنوانه من غير تقييده بالاختيار، فتحرم مقدّمته، وبين ما هو مبغوض إذا صدر عن إرادة واختيار، فلا تحرم المقدمات الخارجية؛ لأن الإرادة على الثاني تكون من أجزاء العلّة، فلا تتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمة؛ لعدم صحّة استناد الترك إلا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية؛ لما عرفت من أنّ إرادة الفعل ليست جزءاً أخيراً للعلّة، بل الجزء الأخير فعل اختياري للنفس، وهو بمنزلة الفعل التوليدي.

فإذا حرم الشرب العمدي الإرادي يتوقّف تحقّقه على الشرب والإرادة المتعلّقة به، فإذا أراد الشرب يتحقّق جزء من الموضوع، وجزؤه الآخر يتوقّف على أفعال اختيارية، منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها، حتّى يتحقّق الازدرداد، والجزء الأخير لتحقّق الموضوع هو هذا الفعل الاختياري فتتعيّن الحرمة فيه بعد تحقّق سائر المقدمات المتقدّمة عليه.

وأما قضية استناد الترك إلى عدم إرادة الفعل، فصحيحه في الأفعال الاختيارية، لكنّ الكلام في مقدّمات وجود المبغوض، وأنّ الإرادة التشريعية إذا تعلّقت بالزجر عنه، فهل تتعلّق إرادة الزجر عن المقدمات الخارجية، أم لا؟ ومع كون بعض المقدمات الخارجية متوسطاً بين إرادة الفعل وتحقّقه الخارجي - وهو من الأفعال الاختيارية للنفس - فلا محالة على الملازمة يصير مبغوضاً بعد تحقّق سائر المقدمات»

أقول: وقد ظهر ممّا مرّ أنّه لا دخل مثل هذه التديقات فيما هو ملاك المسألة، وهو اتّحاد المسألتين في الدّعوى وأدلتها، وعلى القول بالملازمة لا فرق بينهما مطلقاً، وعلى القول بعدمها - كما اخترناه - لا فرق بينهما أيضاً، فلا حاجة إلى إطالة الكلام.

١. نفس المصدر.

٢. دور الفوائد، ج ١، ص ٩٨.

ومن هنا يعلم أن محلّ الكلام جميع المقدمات لا خصوص الجزء الأخير منها؛ لوجود ملاك البحث في الجميع، وإن أفاد^١ السيّد الأستاذ المحقّق الإمام^{عليه السلام}: «التحقيق هو الثاني؛ لمساعدة الوجدان عليه، ولأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يُخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا عن كلّ ما هو دخيل في تحقّقه، لأنّ وجود سائر المقدمات وعدمها سواء في بقاء المبعوض على عدمه، والمبعوض هو انتقاض العدم بالوجود، وما هو سبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتبات، بمعنى أن وجود سائر الأجزاء مع عدم هذا الجزء لا يوجب انتقاض العدم، وتحقّق المبعوض، فلا ملاك لمبعوضيّتها، وفي غير المترتبات يكون المجموع كذلك، وعدمه بعدم جزء منه، وقياس مقدمات الحرام بالواجب مع الفارق» انتهى. أقول: الظاهر عدم وجود الفارق بين البابين، ولعلّ ما أفاده خلط بين ما هو الحقّ في نظره الشريف من عدم سريّة الحكم من عنوان متعلّقه إلى عنوان آخر ولو مقدّمته، وبين ما هو محطّ البحث ومحلّ الكلام، ومركز النزاع في البابين ما لا يتمّ ذو المقدّمة إلّا به وما هو دخيل في تحقّق ذي المقدّمة كما هو مذكور في الكلمات، والسّرّ في ذلك أن ملاك القول بالملازمة موجود في الجميع ولو لم نقل بها، وعدم وجود الملاك فهو أيضاً موجود في الجميع، فكما قلنا بأنّه على الملازمة لافرق بين التوليدات وغيرها في البابين، كذلك نقول: لا فرق بين الجزء الأخير وغيره من المقدمات؛ فإنّ الملاك فيهما واحد، والمناط فيهما فارد.

أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

اختلفوا في أنّه هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟ وقد صارت هذه المسألة معركة لآراء المتأخّرين، وهذا العنوان بظاهره غير قابل للنزاع؛ إذ يصير محصل النزاع أنّه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه؟ وهذا أمر لا يبحث فيه عاقل. والظاهر أنّ المسألة قد انحرفت عن أصلها، وقد كان النزاع في الأصل في أنّ الشيء المستقبل إذا كان حين وجوده فاقداً لشرط الوجوب، فهل يمكن أن يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب؟

وبعبارة أخرى: هل يجوز أن يأمر المولى بالشيء المستقبل الذي يكون في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك؟ وذلك بأن يأمر به قبل حضور وقت العمل، ثم ينسخه عند حضور وقته من جهة فقدان شرط الوجوب، ويدلّك على ذلك أن القائلين بالجواز استدّلوا^١ بأمر الله تعالى إبراهيم بذبح ولده مع نسخه قبل العمل.

والقائلون بالجواز هم الأشاعرة، وبالامتناع المعتزلة؛ والمسألة مبتنية على إثبات الكلام النفسي وإبطاله، فالأشاعرة لما أثبتوا الكلام النفسي وصفة نفسانية في قبالة العلم والإرادة والكرهية في الإخبارات، والطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي في الإنشاءات، التزموا فيما نحن فيه بالجواز بتوهم أن الشيء المتنفّي شرط وجوبه وإن لم يمكن تعلّق الإرادة به ولكنّه لا مانع من تعلّق الطلب النفسي به قبل حضور وقته.

وأما المعتزلة، فلمّا لم يفرضوا في النفس صفة أخرى وراء العلم والإرادة والكرهية، حتّى تسمّى بالكلام النفسي، أو الطلب أو الزجر الحقيقيين، فلذلك التزموا فيما نحن فيه بالامتناع، بداهة أن الإرادة لا يمكن أن تتعلّق بما يعلم بانتفاء شرطه في ظرف وجوده.

هذا، وقد أفاد^٢ السيّد الأستاذ الخوئي في المقام: الظاهر أنّه لا موضوع لهذا البحث أصلاً؛ فإنّه لو أريد من ذلك الأمر الصّوري - ومنه الامتناعي الذي صدر لابداعي البعث نحو المتعلّق - فلا شبهة في جوازه؛ فإنّ الشرط المفقود هو شرط وجود ذلك، والمفروض أنّه غير متعلّق للبعث حقيقة.

ولو أريد من ذلك الأمر الحقيقي الذي صدر بداعي البعث، فلو أريد من الشرط ما هو المعتر في الجعل الذي لا يتحقّق الجعل إلّا مع وجوده كالتمصّور والتصديق، والعزم والجزم والإرادة مثلاً، فمن المعلوم أنّه لا يتحقّق الجعل تكويناً إلّا بعد وجود علته بجميع أجزائها وشرائطها، ولا أثر للعلم بانتفاء الشرط وعدمه في ذلك.

ولو أريد من ذلك شرائط المجهول والفعليّة كالاستطاعة المعتمدة في وجوب الحجّ، فلا شبهة في لغويّة هذا الجعل بلا فرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة.

١. معالم الدّين، ص ٨٨.

٢. المحاضرات، ج ٢، ص ٥.

ثم قال: ^١ نعم، هنا صورة خاصة يتصور فيها جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، وهي مورد يكون انتفاء الشرط فيه من جهة نفس البعث، كما لو قال المولى لعبده الفاقد للعمال: «لو ارتكبت العمل القبيح الفلاني، لزم عليك مقدار من المال» ففي هذا المثال يجوز الأمر. ولا يخفي ما فيه؛ لعدم الفرق بين الصور فيما هو ملاك البحث. وكيف كان، فلا ثمرة مهمة، بل ولا غير مهمة لهذا المبحث أبداً، فلا نطيل.

متعلق الأمر

اختلفوا في أن الأوامر تتعلق بالطبائع، أو بالأفراد. ولا يخفى أن النزاع ليس لفظياً لغوياً، بل النزاع إنما هو في متعلق الحكم، وأنه عبارة عن الطبائع، أو الأفراد؟ والظاهر أن مراد القائلين بتعلقها بالأفراد أن الطبيعة التي توجد في الخارج مع جميع مشخصاتها تكون مطلوبة للمولى بحيث تكون الخصوصيات المفردة دخيلة في متعلق الطلب، ومراد القائلين بتعلقها بالطبائع أن ما هو تمام المتعلق لغرض المولى وطلبه عبارة عن نفس الطبيعة بحيث لو وضعنا الفرد الذي يوجد المكلّف تحت الدقة العقلية وجزئنا الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة الواقعة تحت الأمر عن سائر الحيثيات المجتمعة معها وجوداً، كان المصداق للامتنال تلك الحيثية دون سائر الحيثيات، بل كانت هي كالحجر الموضوع في جنب الإنسان بحيث لو قدر المكلّف - على فرض المحال - على إيجاد هذه الحيثية منفكة عن سائر الحيثيات المشخصة والخصوصيات المفردة، كان آتياً بما هو متعلق طلب المولى، ففي الحقيقة يكون المتعلق نفس الطبيعة دون الخصوصيات والمشخصات.

إذا عرفت هذا، فمراد المتخاصمين إن كان ما ذكرناه، فالحق مع الطائفة الثانية القائلين بتعلقها بالطبائع.

بيان ذلك: أن المتعلق للطلب لا بد من أن يكون أمراً موجوداً لا بالوجود الخارجي؛ للزوم طلب الحاصل وهو محال، فلا محالة يكون موجوداً بالوجود الذهني، ولكن لا بقيد وجوده في الذهن؛ إذ الطلب إنما هو بداعي إيجاده في الخارج، والمقيّد بالوجود الذهني يستحيل

إيجاده في الخارج، بل المتعلق للطلب نفس الحقيقة الموجودة في الذهن بحيث يكون الذهن ظرفاً لها لا قيداً، وإذا كان متعلق الطلب عبارة عن هذه الطبيعة الموجودة في الذهن بلا تقيدها به منطبقاً على مصاديقها بلا دخل المشخصات والخصوصيات فيها، فلا مجال لأن يقال بكون الخصوصية الفردية دخيلة في المطلوب، فما يوجد المكلّف إنما يقع مصداقاً للامتنال لا بجميع خصوصياته وتشخصاته، بل بحيثيته التي تكون ملاك كونه منطبقاً لعنوان الطبيعة الواقعة تحت الطلب، وسائر الحيثيات بمنزلة الحجر الموضوع بجانب الإنسان.

قول المحقق الخراساني و الجواب عنه

ثم إن^١ المحقق الخراساني رحمه الله قال في الكفاية ما حاصله: أن الأمر عبارة عن طلب الوجود، وهذا الوجود مضاف إلى نفس الطبيعة، فالأمر يتعلق بنفس الطبيعة، ومفاده طلب وجود الطبيعة. فما هو المتعلق للطلب ليس عبارة عن نفس الطبيعة، بل هو عبارة عن وجودها، وذلك لما تقرّر في محلّه من أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، ولا تستحق في رتبة الذات لأن يحمل عليها شيء إلا ذاتها وذاتياتها، فهي في رتبة الذات وبالنظر إلى ذاتها لا موجودة ولا معدومة، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة.

وبالجملة، فهي في مرتبة ذاتها لا يتعلق بها الطلب، فلا بدّ فيه من إشراب الوجود الذي هو الموجب لتحقيقها بحيث لولاه لما كان لها أثر وخير.

ثم قال: ليس مرادنا من تعلق الطلب بالوجود تعلّقه بالوجود الخارجي اللازم منه تحصيل الحاصل، وليس المراد أيضاً تعلّقه بالطبيعة لتوجد بأن يجعل الوجود غاية له، بل المراد أنّه قد تعلق بنفس إيجاد الطبيعة، والمطلوب هو جعل وجودها بنحو الهيئّة البسيطة، هذا بناء على أصالة الوجود. وأمّا بناء على أصالة الماهيّة، فالمطلوب جعلها من الخارجيات لاهي من حيث هي؛ لما ذكرنا من أنّها في مرتبة ذاتها لا تستحق لأن يحمل عليها شيء إلا ذاتها وذاتياتها، فلا يجوز أن يحمل عليها المطلوبيّة. انتهى خلاصة كلامه رحمه الله.

ونحن نقول: يمكن أن يقال بأن متعلق الطلب عبارة عن نفس الطبيعة من غير احتياج إلى إشراب الوجود فيها؛ إذ المدافعة العقلية وإن كانت تقتضي تركب كل شيء ممكن من حيثين: أحدهما ما هو نفس حقيقة التحقق وهو الوجود. وثانيتهما أمر اعتباري لا بشرط من التحقق واللاتحقق بحيث يحتاج في تحققه إلى حيثية تقييدية وهو الماهية، ولكن الذي يلحظه الطالب حين طلبه هو نفس الطبيعة، وهي التي من حيث هي لا تكون إلا هي، وطبعاً لا تنطبق إلا على الموجود، ولكن مرحلة الانطباق مرحلة الامتثال، لمرحلة تعلق الأمر. وذكرنا أنه في مقام الامتثال أيضاً ضمّ سائر الحيثيات إلى الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان.

بحث الضدّ

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده، أم لا؟

قال^١ في الكفاية: «لَمَّا كَانَ عَمْدَةُ الْقَائِلِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ فِي الضَّدِّ الْخَاصِّ إِنَّمَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ لِأَجْلِ تَوْهَمٍ مَقْدَمِيَّةٍ تَرَكَ الضَّدَّ، كَانَ الْمَهْمُ صَرْفُ عَنَانِ الْكَلَامِ فِي الْمَقَامِ إِلَى بَيَانِ الْحَالِ وَتَحْقِيقِ الْمَقَالِ فِي الْمَقْدَمِيَّةِ وَعَدْمِهَا، فنقول - وعلى الله الاتكال -:

إنّ تَوْهَمَ تَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَى تَرْكِ ضَدِّهِ، لَيْسَ إِلَّا مِنْ جِهَةِ الْمُضَادَّةِ وَالْمَعَانِدَةِ بَيْنِ الْوُجُودَيْنِ، وَقَضِيَّتُهَا الْمَمَانَعَةُ بَيْنَهُمَا، وَمِنْ الْوَاضِحَاتِ أَنَّ عَدَمَ الْمَانِعِ مِنَ الْمَقْدَمَاتِ، وَهُوَ تَوْهَمٌ فَاسِدٌ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعَانِدَةَ وَالْمُنَافَرَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا تَقْتَضِي إِلَّا عَدَمَ اجْتِمَاعِهِمَا فِي التَّحَقُّقِ، وَحَيْثُ لَا مُنَافَاةَ أَصْلًا بَيْنَ أَحَدِ الْعَيْنَيْنِ وَمَا هُوَ تَقْيِيزُ الْآخَرِ وَبَدِيلُهُ، بَلْ بَيْنَهُمَا كَمَالُ الْمَلَاءَمَةِ، كَانَ أَحَدُ الْعَيْنَيْنِ مَعَ تَقْيِيزِ الْآخَرِ وَمَا هُوَ بَدِيلُهُ فِي مَرْتَبَةِ وَاحِدَةٍ مِنْ دُونَ أَنْ يَكُونَ فِي الْبَيِّنِ مَا يَقْتَضِي تَقَدُّمَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ - إِلَى أَنْ قَالَ ﷺ -:

إن قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار، بل كالشمس في رائحة النهار، وكذا كون عدم المانع ممّا يتوقف عليه ممّا لا يقبل الإنكار، فليس ما ذكر إلا شبهة في مقابل البديهة. قلت: التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع ممّا لا ريب فيه

ولاشبهة تعتريه إلا أنه لا يقتضي إلا امتناع الاجتماع وعدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبته لامقدماتاً عليه ولو طبعاً، والمانع الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي في تأثيره، لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده».

وهذا الذي أفاده في غاية المتانة والجودة تقلناه بطوله، لكفايته لأداء المطلب بلا مزيد عليه، فلا يدل الأمر بالشيء على النهي عن ضده ببرهان مقدّمة ترك الضدّ لوجود المأمور به؛ لعدم المقدّمية؛ لما أفاده، بل - كما أفاده أثناء كلامه - : «لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضده توقّف الشيء على عدم مانعه، لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه، بداهة ثبوت المانعة في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح» انتهى موضع الحاجة من كلامه وهو الصحيح الموافق للتحقيق. ولا بأس لبيان كلام^١ تلميذه شيخ مشايخنا في الوقاية فإنه أيضاً أدى حق المطلب مع مراعاة الاختصار.

قال: «الظاهر أن الخلاف في هذه المسألة واقع في كل من دلالة لفظ الأمر على النهي عنه، ومن الملازمة العقلية بين الأمر به وبين النهي عنه، على حدّ ما سبق في المسألة السابقة. والمراد من الاقتضاء ما يعمّ العينية وال لزوم، كما أن المراد من الضدّ هنا مطلق المعاند فيشمل الترك المعبر عنه بالضدّ العام، لا خصوص الضدّ اصطلاحاً، وهو الأمر الوجودي الذي يمتنع وروده مع غيره على محلّ واحد امتناعاً ذاتياً، وذلك ليكون العنوان جامعاً للأقوال المنقولة في الكتب المفصلة، وحيث إنّ المهمّ في هذه المسألة البحث عن تشخيص جزئيّ من جزئيات المسألة السابقة أعني مقدّمة الضدّ، فلا علينا إذا قصرنا الكلام عليها وجعلنا العنوان «مقدّمة الضدّ فعلاً وتركاً لترك الضدّ وفعله».

وقد اختلف أنظار أهل العلم فيها، فمن قائل بها مطلقاً، ومنكرٍ لها كذلك، ومفصلٍ بين الفعل والترك فيرى مقدّمة الترك للفعل دون الفعل للترك، وآخر يرى التفصيل بين الضدّ الموجود وبين غيره فيخصّها بالأوّل.

والذي يذهب إليه مشايخنا من هذه المذاهب هو منع المقدمية مطلقاً. ودليله الوجدان؛ إذ من الواضح أن البياض - مثلاً - لا يتوقف وجوده على عدم السواد، ولا عدمه على وجوده، بل كل منهما يوجد بوجود علته التامة، وينتفي بانتفائها من غير تأثير لأحدهما في الآخر وجوداً وعدمًا، فإذا انتفى سواد الأسود - مثلاً - فما بياضه إلا لوجود تمام علته، وتصرم علة ضده أو مغلوبيتها عن علته.

ولولا أن القول بالمقدمية هو المشهور بين المتقدمين، وإليه يذهب جمع من محققي المتأخرين، كان لقائل أن يقول: إن الذهاب إلى القول بالمقدمية رأى التمانع بين الأضداد، وسمع أن عدم المانع من أجزاء العلة التامة، فوُلد منهما المقدمية، وخفي عليه أن مجرد التمانع وعدم إمكان الاجتماع لا يقضي بالتوقف الذي هو معنى المقدمية، وما يذكره علماء المعقول من شرطية عدم المانع فإنما يعنون بها المانع من تأثير المقتضي. هذا مضافاً إلى ما يرد على القائل بالمقدمية من الدور الواضح على ما هو مقرر في مفضلات كتب الفن بوجوه شتى وتقريرات مختلفة، ولا أرى إطالة الكلام في مقام يغني فيه الوجدان عن البرهان انتهى موضع الحاجة هذا حال المقدمية.

وأما الاستلزام أيضاً لا يدل على النهي عن الضد؛ فإن المتلازمين في الوجود غير متلازمين في الحكم، فترك الضد - الملازم لوجود المأمور به - غير واجب، حتى يتعلق النهي، بفعله.

ثمرة بحث الضد

هذا، والمهم بيان ثمرة بحث الضد وهي صحة العبادة المضادة للواجب، وعدمها، فيقع الكلام في ذلك في جهتين:

الجهة الأولى: «حكم العبادة الموسعة المزاحمة للواجب المضيق بالملاك» فيحكم بصحتها أولاً بالملاك مع فرض سقوط الأمر. وهذا يحتاج إلى مقدمتين:

الأولى: إمكان التقرب بالإتيان بقصد الملاك وبداعي المحبوبة الذاتية، وقد أثبتناه في باب التعبدية والتوصلية، وقلنا: إن الاعتبار في العبادة الإتيان بها مضافاً بها إلى المولى،

ويكفي في ذلك قصد الملاك.

الثانية: إثبات وجود الملاك في الفرد المزاحم مع سقوط الأمر و دونه خَرُط القتاد؛ فإنه مع سقوط الأمر لا شيء يدل على ثبوت ملاك الأمر.

ودعوى^١ صاحب الكفاية رحمته القطع بثبوت الملاك في المقام - بأن سقوط الأمر إنما هو من جهة المزاحمة والمانع، وإلا فمقتضي الأمر موجود - دعوى بلا برهان؛ فإنه وإن كانت المزاحمة موجبة لسقوط الأمر عن الفرد المزاحم؛ لعدم القدرة على الامتثال إلا أن هذا غير كافٍ في ثبوت المقتضي للأمر، بل هو محتاج إلى دليل مفقود.

والحاصل: أن المزاحمة كاشفة عن عدم شمول دائرة المأمور به للفرد المزاحم. وأما أنه من جهة المانع، أو عدم المقتضي، فلا.

وبعبارة أخرى: إننا، كما نحتمل أن يكون المزاحم مانعاً من الصَّحَّة، نحتمل دخل عدمه في الملاك ولو بنحو الحصَّة.

نعم، تمسك^٢ جمع من المحققين لإثبات الملاك بالدلالة الالتزامية لدليل الأمر بتقريب أن لدليل الأمر دالتين: مطابقة، والتزامية. المطابقة هي الوجوب، والالتزامية هي الملاك، وبالمزاحمة تسقط الأولى منهما؛ لعدم القدرة على الامتثال. وأما الثانية، فلا مزاحم لها فنتمسك بها حتى يثبت خلافها، ولا يلزم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية.

وقد ذكر^٣ هذا صاحب الكفاية رحمته في باب التعارض، وجعله الوجه في نفي الثالث، فراجع، إلا أنه ثبت هناك لزوم التبعية.

وأشكل على صاحب الكفاية نقضاً وحلاً ومجمل ما هناك أن إثبات اللازم يحتاج إلى إثبات الملزوم والملازمة، فمع عدم ثبوت الملزوم - كما هو الفرض - كيف يمكن إثبات لازمه؟! ولذا لم يتفوه أحد بثبوت الملاك في موارد سقوط الأمر بالتخصيص مع جريان هذا

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١٢.

٢. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ٧١.

٣. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٨٥.

البرهان فيه أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنَّ المخبر عن الملزوم يخبر عن الحصّة الخاصّة للآزمه لا مطلقاً، فالمخبر عن ملاقة الشيء للبول يخبر عن النجاسة الناشئة عن ملاقاته للبول، فلو علم عدم مطابقة الإخبار للواقع، لا يمكن إثبات النجاسة كما هو ظاهر، فالدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة؛ لأنَّ الدالَّ على الملزوم دالٌّ على الحصّة الخاصّة من اللازم وهي الحصّة الملازمة، وهذا هو الفارق بين الدلالة الالتزامية والتضمينية؛ فإنَّ في الأخير جمعاً في الدلالة والكاشف، وليس في البين توقّف وارتباط وتبعيّة أصلاً، فالمخبر عن نجاسة إناءين يخبر عن نجاسة كلّ واحد بلا ربط بينهما في مقام الإخبار، وكذا المخبر عن وجوب الأذان والإقامة معاً مخبر عن وجوب كلّ منهما والرّبط بينهما في الحكم؛ فإنَّ الحكم واحد، ولكن هذا الرّبط غير الرّبط في الدلالة الالتزامية؛ فإنَّ الرّبط في الدلالة الالتزامية إنّما هو في الدلالة وهذا ربط في المدلول.

أفاد^١ المرحوم النائيني^{رحمه الله} في المقام أنَّ الفرق بين القدرة الشرعيّة والعقليّة يقتضي ثبوت الملاك في العبادة المزاحمة للواجب المضيق.

بيان ذلك: أنَّ القدرة الشرعيّة هي ما أخذت قيداً في دليل العبادة، وبهذا نستكشف تحديد الملاك بالحصّة المقدورة بخلاف القدرة العقليّة؛ فإنَّ اعتبارها في التكليف إنّما هو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجر. ومن هنا يعلم أنّه لو لم تؤخذ القدرة في لسان الدليل، لكان الإطلاق يقتضي عموم الملاك، وإلّا لكان على المولى البيان وأخذ القدرة في الموضوع.

والجواب: أنَّ جريان أصالة الإطلاق موقوف على تماميّة مقدّمات الحكمة، فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات عموم الملاك؛ فإنَّ الأمر إنّما هو بصدد بيان التكليف لا ملاك أمره، ولو فرض كونه بصدد البيان من هذه الجهة، فإنّما هو بصدد بيان ما تعلّقت به إرادته الجديّة وهي الحصّة المقدورة على الفرض؛ لعدم شمول الأمر غيرها، فالمتحصّل أنّه لا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة للواجب المضيق بالملاك؛ لعدم إحراز الصغرى وهو ثبوت الملاك

في ذلك بعد فرض سقوط الأمر عنها.

الجهة الثانية: «حكم العبادة الموسعة المزاحمة للواجب المضيق بالأمر».

وأما وقوع الترتب في الخطابات العرفية فهو في غاية الكثرة؛ منها: ما هو المتعارف في الخارج من أن الأب يأمر ابنه بالذهاب إلى المدرسة، وعلى تقدير عصيانه يأمره بالجلوس في الدار.

وأما في المسائل الفقهية، ففروع كثيرة:

منها: ما إذا وجبت الإقامة على المسافر في بلد مخصوص، وعلى هذا فإن قصد الإقامة في ذلك البلد، وجب عليه الصوم لامحالة، وأما إذا خالف ذلك وترك قصد الإقامة فيه، فلا إشكال في وجوب الإفطار وحرمة الصوم عليه، وهذا هو عين الترتب الذي نحن بصدد إثباته انتهى ملخصاً ومحصلاً.

ويرد عليه: أنه لا ربط بين هذه الأمثلة ومسألة الترتب:

أولاً: أن ما يوجب سقوط الأمر بالمهم في ظرف امتثال الأمر بالأهم إنما هو عدم القدرة على امتثاله، وإلا لكان التكليف بالمهم أيضاً فعلياً، فانتفاء تكليف المهم في ظرف امتثال الأهم إنما هو من جهة انتفاء القدرة لا السلب بانتفاء الموضوع من غير القدرة، وفي هذه الأمثلة امتثال الأمر بقصد الإقامة دافع لموضوع وجوب التقصير والإفطار، وامتثال الأمر بالمسافرة دافع لموضوع وجوب التمام والصوم، لا معجز للمكلف عن الامتثال مع وجود الموضوع.

وثانياً: إنه لا بد من تضاد المتعلقين في الترتب ولا تضاد في الأمثلة بين المتعلقين؛ فإن قصد الإقامة وقصر الصلاة أو الإفطار غير متضادين، بل المضادة إنما هي بين قصد الإقامة والأمر بهما.

والسر في ذلك أن الشارع في مقام أخذ الموضوع لوجوب القصر أو التمام، والصوم أو الإفطار نوع المكلفين إلى نوعين: مقيم، ومسافر، فبما أن كل موضوع ملازم لحكمه فهو مغاير لحكم الموضوع الآخر، فالمقيم لا يجب عليه القصر والإفطار، فقصد الإقامة ووجوب القصر لا يجتمعان، لا أن قصد الإقامة والقصر متضادان، فالمسألة من هذا القبيل: الأمر بقصر

الصلاة، والأمر بإسقاط هذا الأمر بإعدام موضوعه، وأين هذا من الترتب؟
وبعبارة أخرى: ليس هنا طلب الضدين، بل إنما هو طلب ضد الطلب، وقد استشكلت في
مجلس الدرس على السيّد الأستاذ، وكان يصدد جوابه.

وثالثاً: نتمسك بهذا الدليل الإنّي لإثبات إمكان الجمع بين الأمرين في عرض واحد
بتقريب أن رتبة توجه الأمر متقدمة على رتبة الامتثال، فمن وجب عليه قصد الإقامة مع
امتثاله في ظرفه اجتمع عليه الأمران في رتبة توجه الأمر في عرض واحد؛ بما أنه مأثور
بقصد الإقامة يجب عليه ذلك، وبما أنه مسافر يجب عليه التقصير، فلا بد إتما من القول بعدم
استحالة طلب الضدين، أو إنكار المضادة في المثال، وقد أثبتنا كلا الطرفين في هذه
المنفصلة، وكل ما ذكرنا مبني على أخذ القدرة في المتعلق.

نعم، على مبني^١ السيّد الأستاذ المحقق الإمام - رضوان الله تعالى عليه - من أنه لا امتناع
في تعلق الأمر بالمهم مع فعلية الأمر بالأهم أصلاً لا حاجة إلى الترتب، بل الأمران في
عرض واحد، والقدرة شرط للتنجّز لا للتعلق.
والوجه في ذلك أولاً: في الأحكام الشرعية - التي جعلت بنحو القانون - الأمر واضح؛
فإنه لا لغوية بين الجعلين أصلاً؛ لإمكان امتثال كلا الخطابين، غاية الأمر عدم القدرة إنما هو
في مورد الابتلاء بالمزاحمة، وهذا لا يوجب التقييد في مرحلة الجعل، بل غايته أن المكلف
معذور في مرحلة الامتثال، ولو كان عدم القدرة هنا موجباً لتقييد دليل المهم أو أحد
الدليلين في فرض عدم الأهمية لمحذور اللغوية، فليكن في مورد الجهل أيضاً كذلك؛ فإن
تكليف الجاهل أيضاً يعدّ من اللغو.

وبعبارة أخرى: لا دليل على سقوط الأمر في مورد الابتلاء؛ فإن الأمر هو البعث الناشئ
من مبادئه، ولا نرى أي مانع من وجود مبادئ البعثين الإنشائيين هنا، والمحذور إنما يلزم
لو ترتب العقاب على مخالفة واحد منهما مع امتثال الآخر، وهذا هو المعروف من أن القدرة
كالعلم قيد لتنجّز التكليف لا لتعلقه، فالقيديّة إنما هي في رتبة الامتثال لا الجعل.

وثانياً: في الأحكام الشخصية فالأمر أيضاً كذلك؛ فإنه لا مانع من البعث نحو إنقاذ ابنه

وعبده والحال أن العبد غير قادر على امتثالهما معاً، فهو معذور على المخالفة، ومن هنا يعلم أنه لا نحتاج لإثبات صحة العبادة إلى إثبات الترتب، بل الأمران ثابتان في عرض واحد، والعبادة صحيحة بداعي أمرها. الكلام في الترتب.

ذكر^١ المحقق الثاني رحمه الله أنه بناء على القول باقتضاء الأمر بشيء، للنهي عن ضده لا بد من الالتزام بالبطلان؛ لعدم قابلية الفرد المحرم لكونه مصداقاً للواجب، وأما لو بنينا على عدم الاقتضاء فنلتزم بالصحة؛ لوجود الأمر؛ فإن القدرة المعتبرة في مقام الامتثال إنما تعتبر في متعلق التكليف، والمتعلق هنا هي الطبيعة الجامعة بين الفرد المزاحم وغيره، والقدرة على الطبيعة حاصلة، وعدم القدرة على هذا الفرد لا يضر؛ فإن الخصوصيات الفردية غير داخلية في متعلق التكليف إذاً لا دليل على سقوط الأمر عن هذا الفرد، فلو أتى به يكون الامتثال قهرياً والإجزاء عقلياً؛ لكونه مصداقاً للمأمور به.

وتنظر في ذلك^٢ المرحوم النائيني رحمه الله وذكر أن هذا إنما يتم لو قلنا بأن منشأ اعتبار القدرة في المتعلق إنما هو قبح تكليف العاجز. وأما لو قلنا بأن اعتبارها إنما هو من ناحية نفس الخطاب فإن البعث لا يمكن إلا نحو من يمكنه الانبعاث وما يمكن الانبعاث إليه، فمن الأول لم يشمل التكليف إلا الحصّة المقدورة، فعليه لم يفرق بين القولين: - الاقتضاء، وعدمه - في البطلان.

أفاد^٣ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله أن التزام الأستاذ رحمه الله بما ذهب إليه المحقق الثاني رحمه الله بناء على كون منشأ اعتبار القدرة قبح تكليف العاجز التزام على خلاف مسلكه؛ فإنه ذكر في بحث الواجب المعلق إنكار الواجب التعليقي، وذهب إلى لزوم اتحاد زمان التكليف وزمان الامتثال، فالالتزام هنا بوجود التكليف والأمر وعدم القدرة على الامتثال في ظرف المزاحمة التزام بتخلف زمان التكليف وزمان الامتثال.

وأيضاً أنه ذكر في بحث التعبد والتوصلي أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فكيف يمكن هنا الالتزام بإطلاق الأمر مع استحالة تقييد دليل الأمر بالفرد المزاحم؟!

١. لاحظ المحاضرات، ج ٢، ص ٥٢.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٨١ وفي المحاضرات، ج ٢، ص ٥٢.

٣. المحاضرات، ج ٢، ص ٦٠.

وأما على المختار من إمكان الواجب المعلق وعدم الملازمة بين الاستحالتين، فالحق ما ذكره المحقق الثاني عليه السلام من صحة العبادة بناء على عدم الاقتضاء ولو قلنا باعتبار قصد الأمر في العبادة.

والوجه في ذلك أنه لا تنافي بين الأمر بالمضيّق والأمر بالموسّع لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال أي ليس بين الأمرين تعارض ولا تراحم. أما عدم التنافي في مرحلة التكليف، فظاهر؛ فإنه لا دلالة لكلّ من الأمرين على نفي الآخر الذي هو ملاك التعارض. وأما عدم التنافي في مرحلة الامتثال، فلأنّ ملاك باب التراحم عدم القدرة على امتثال التكليفين معاً، والقدرة على امتثال التكليف المضيق والتكليف الموسّع موجودة؛ فإنّ المفروض أنّ المأمور به في الواجب الموسّع هو الطبيعيّ الجامع الصالح للانطباق على الفرد المزاحم وغيره.

نعم، قد يتخيّل أنّ ترخيص تطبيق الجامع على هذا الفرد غير جائز؛ لمنافاته للواجب المضيق. وهذا كما ترى؛ فإنه لا مانع من كون التطبيق بنفسه مرخصاً فيه وإن استلزم ترك الواجب المضيق كما هو الحال في جميع الأضداد الوجوديّة للواجب من الأكل والشرب وغيرهما فإنّ المفروض عدم اقتضاء الأمر بشيءٍ للتهي عن ضده، فالترخيص في التطبيق جائز، والقدرة على امتثال التكليفين حاصلة بل لو اعتبرنا القدرة في خصوص ذلك الفرد فالأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ القدرة التكوينيّة حاصلة، ولا مانع من الإتيان به سرعاً حسب الفرض. فما المانع من صحة العبادة المزاحمة للواجب المضيق؟ هذا كلّه على القول بعدم الاقتضاء.

وأما بناء على الاقتضاء، فالتهي غيري غير ناشٍ من مفسدة في المتعلق توجبه، بل إنّما هو لمجرّد التوصل إلى فعل المأمور به، فإذا بقي إطلاق الأمر على حاله، فالعبادة صحيحة وإن اعتبرنا فيها قصد الأمر، على كلا القولين.

الكلام في دوران الأمر بين الواجبين المضيقين

أما لو كان التراحم بين واجبين مضيقين أحدهما أهمّ فلا يمكن تصحيح العبادة المزاحمة

للأهم، لا بالملاك؛ لما ذكرناه، ولا بالأمر إلا على نحو الترتب لو فرضنا أن القدرة قيد في متعلق التكليف لا شرط للتنجز، وإلا فلا نحتاج إلى الترتب، بل تصوير الأمرين في عرض واحد ممكن. نعم، لو كانت القدرة مأخوذة في المتعلق شرعاً، فكان أحد الأمرين مطلقاً، والآخر مشروطاً بالقدرة الشرعية فيجوز الترتب هنا وفاقاً^١ للسيد الأستاذ خلافاً^٢ لشيخه الأستاذ؛ فإن الأمر المطلق غير معجز للمكلف عن امتثال المقيّد لا تكويناً وهو واضح، ولا تشريعاً؛ فإن المفروض عدم اقتضاء الأمر بالشيء، للنهي عن ضده، بل المعجز هو امتثال المطلق، وهذا معنى الترتب.

أقول: الحق وقوع المزاحمة في مقام الامتثال في ظرف الأمر بالمضيّق؛ فإن امتثال التكليفين: المضيّق، والموسّع في هذا الظرف غير مقدور للمكلف، فمع فعلية المضيّق على الفرض القدرة على امتثال الموسّع غير حاصلة إلا على سبيل الترتب في هذا الظرف. ودعوى أن القدرة على متعلق الموسّع - وهي الطبيعة الجامعة بين المقدور - وغير المقدور حاصلة لا تُسمع؛ فإنه في ظرف الأمر بالمضيّق على نحو القضية الحينية القدرة على امتثال ذلك المتعلق مفقودة؛ فإن الفرد المزاحم غير مقدور، والفرد غير المزاحم أيضاً في ذلك الظرف غير مقدور؛ فإن مقدمته - وهي مرور الزمان - غير داخل تحت قدرة العبد والصبر تحصيل للقدرة لإعمال لها، ففي ظرف المزاحمة لا بدّ من الالتزام بسقوط الأمر إلا على نحو الترتب، أو القول بأن القدرة غير معتبرة في مقام التعلّق بل إنما هي معتبرة في مقام التنجز فما المانع من صحّة العبادة المزاحمة للواجب المضيّق؟ هذا كله على القول بعدم الاقتضاء.

بل لو اعتبرنا القدرة في خصوص ذلك الفرد فالأمر كذلك أيضاً؛ فإن القدرة التكوينية حاصلة، ولا مانع من الإتيان به شرعاً حسب الفرض ويقع في مقامين: المقام الأول: في إمكان الترتب. وبعد فرض الإمكان يقع الكلام في المقام الثاني وهو وقوعه.

١. المحاضرات، ج ٣، ص ٢٣٩.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٨٨.

أما الوقوع على تقدير الإمكان، فواضح؛ فإن ظهور الإطلاق لدليل الأهم والمهم يقتضي الجمع بينهما في عرض واحد، ترفع اليد عن هذا الظهور بمقدار لزوم المحذور، وهو طلب الجمع بين الضدين، فلو أمكن الترتب ولم يكن الجمع بين الأمرين على سبيل الترتب من طلب الجمع بين الضدين، فيكون وقوعه مقتضى الإطلاق، فلو أثبتنا الإمكان فلا بد لنا من الالتزام بالوقوع. أما الإمكان؛ فأولاً: أفاد السيد الأستاذ الخوئي أن الترتب وجداني، وواقع في الأمور العرفية والشرعية. أما الوجدان، فكل من رجع إلى وجدانه لا يرى مانعاً من تعلّق الأمر بالضدين على نحو الترتب.

وثانياً: أن المحذور المتصور إنما هو طلب الجمع وليس الجمع بين الأمرين على سبيل الترتب - أي أحدهما بالإطلاق والآخر مشروطاً بترك الأول - من طلب الجمع بوجه، بل إنما هو في طرف النقيض من ذلك بتقريب أنه في الترتب وإن كان زمان الأمر بالأهم وعصيانه وزمان الأمر بالمهم وامتناله واحداً إلا أن هذا لا يستلزم طلب الجمع؛ فإن الأمر بالأهم بالنسبة إلى امتناله من قبيل المقتضي، فهو يقتضي عدم عصيانه بخلاف الأمر بالمهم؛ فإنه بالنسبة إلى عصيان الأمر بالأهم من قبيل اللامقتضي، بل هو مشروط بعصيان الأهم، فأخذ عصيان الأمر بالأهم مفروض الوجود لتحقيق الأمر بالمهم.

فمن جهة عصيان الأمر بالأهم لا تنافي بينهما. وأيضاً الأمر بالمهم مقتضى لوجود متعلّقه بخلاف الأمر بالأهم، فإنه بالنسبة إلى متعلّق الأمر بالمهم من قبيل اللامقتضي، فإن المفروض أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، فمن جهة متعلّق الأمر بالمهم أيضاً لا تنافي بين الأمرين، فأين طلب الجمع بين الضدين؟

وبعبارة أخرى: إن الأمرين في ظرف عصيان الأمر بالأهم ولو كانا فعليين وكان بين متعلّقيهما تضادّ إلا أن هذا هو الجمع بين الطلبين في ظرف واحد كان بين متعلّقيهما تضادّ، لا طلب الجمع بين الضدين؛ فإن الجمع بين هذين الطلبين إنما هو بنحو يكون امتثال أحدهما هادماً لموضوع الآخر، وعصيانه شرط فعلية الآخر، فلا يكون هذا طلب الجمع، بل تناقضاً، فلا تنكر فعلية كلا الأمرين في ظرف العصيان، ولا تنكر تضادّ متعلّقيهما، بل نقول:

إن الاستحالة إنما تنشأ من جهة طلب المحال وهو طلب الجمع بين الضدين، واجتماع الأمرين على سبيل الترتب ليس من هذا القبيل، بل يعانده.

وبعبارة ثالثة: إن مدعى استحالة الترتب إنما يدعيها من جهة لزومه المحال وطلب غير المقدور والحال أن الأمر ليس كذلك فإنه ولو لم تكن القدرة على امتثال المهمّ حاصلة في فرض امتثال الأمر بالأهمّ إلا أنه في فرض عصيانه القدرة على امتثال الأهمّ حاصلة ولذا تكليفه فعلي. وأيضاً القدرة على امتثال المهمّ حاصلة؛ فإن المفروض أن المكلف في ظرف عصيان أمره الفعلي بالأهمّ، فالقدرة على سبيل الترتب حاصلة، فاجتماع الأمرين على سبيل الترتب أيضاً ممكن، وليس هذا من طلب الجمع بينهما في شيء حتى في ظرف العصيان كما أنه ليست القدرة على الجمع حاصلة؛ فإن التكليفين الفعلين في ظرف العصيان إنما اجتماعاً بنحو لا يريد المولى الجمع بين متعلقيهما، بل يريد متعلق الأهمّ، ولو امتثل المكلف هذا الأمر يسقط عنه التكليف بالمهمّ، بل هو سالبة بانتفاء موضوعه وهو العصيان. وأيضاً يريد متعلق المهمّ فإنه في ظرف عصيان الأمر بالأهمّ، فأين طلب الجمع؟ وهذا ينافي طلب الجمع، فإمكان الترتب لعله من الواضحات و تصوّره مساوق لتصديقه.

وبهذا ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفاية في بيان الدليل على الاستحالة بأنه لو أمكن الترتب، للزم منه فعلية الأمرين في فرض العصيان وفي ظرفه، ولا يعقل فعليتهما معاً؛ فإن بين متعلقيهما تضاداً وتنافراً، فكل من الأمرين يطارد الآخر، ولا أقل من وقوع المطاردة من جانب واحد وهو الأمر بالأهمّ؛ فإنه فعلي؛ لإطلاقه، فهو يطارد الأمر بالمهمّ؛ فإن بين متعلقيهما تضاداً على الفرض؛ فإن فعلية الأمرين في ظرف العصيان مسلّمة إلا أن المطاردة غير متحققة في المقام، فإنها إنما تلزم لو كان فعلية الطلبين مستلزماً لطلب الجمع وقد أثبتنا تعاند الترتب وطلب الجمع، وبيّنا بأن الأمر بالأهمّ لا يطارد المهمّ؛ لعدم اقتضائه في فرض عصيانه لمتعلق الآخر، والأمر بالمهمّ لا يطارد الأمر بالأهمّ؛ لعدم اقتضائه لعصيانه؛ لأنّه موضوعه وقد أخذ مفروض الوجود، وليس في البين شيء آخر منشأ للمطاردة.

وأيضاً قد ظهر ممّا مرّ فساد ما ذكره ثانياً في بيان الدليل على الاستحالة بنحو «الإن»

وهو أن إمكان الترتب مستلزم للالتزام بتعدد العقاب، وهذا التزام بالعقاب على أمر غير اختياري وهو الجمع بين الضدين.

وقال: ^١ إنهم كانوا مستشكلين على السيد الكبير الميرزا الشيرازي رحمته الله وقد كان بصدده جوابه إلا أن الجواب ظاهر مما تقدم؛ فإن العقاب ليس على ترك الجمع؛ فإنه لم يكن مطلوباً، بل العقاب على الجمع في الترك والفرق بينهما واضح فيعاقب أولاً على ترك الأهم؛ لعصيانته اختياراً، ويعاقب ثانياً على انضمام ترك المهم بترك الأهم وهذا أيضاً اختياري له. وأيضاً قد ظهر بما ذكرنا فساد ما قيل ^٢ في بيان الدليل على الاستحالة: بأن فعلية الحكم مساوقة لداعويته نحو الفعل وبما أن المفروض عند المدعي للترتب فعلية الحكمين في ظرف عصيان الأهم، لزمه الالتزام بجعل الداعوية نحو الضدين، وهل يعقل تحقق الجمع بين الضدين حتى يجعل الداعوية نحوهما.

والحاصل: أن الترتب غير ممكن وإن لم يلزم منه طلب الجمع؛ لأن جعل الداعوية نحو الضدين أمر غير ممكن؛ لعدم إمكان تحققهما في الخارج.

والجواب عن هذا أن مجرد جعل الداعوية نحو الضدين لا مانع منه أبداً ما لم يلزم منه جعل الداعوية نحو الجمع بين الضدين، واجتماع الأمرين على سبيل الترتب مستلزم لجعل الداعوية نحو الضدين، لا نحو الجمع بينهما.

وبعبارة أخرى: المفروض أنه في ظرف العصيان كلا الضدين مقدور على سبيل الترتب، فجعل الداعوية نحوهما على هذا الترتيب - لا على نحو لزم منه جعل الداعي نحو الجمع بين الضدين - يكون من جعل الداعوية نحو المقدور ولا مانع منه.

وقد أجاب ^٣ المرحوم النائيني رحمته الله بأن اجتماع الأمرين وإن استلزم داعويتيتهما للضدين إلا أن اختلافهما في الرتبة يدفع المحذور وهو طلب الجمع؛ فإن الأمر بالأهم مقدّم على عصيانته، وهو مقدّم على الأمر بالمهم؛ لكونه شرطاً له، كل ذلك تقدّم رتبتي؛ فالأمر بالأهم

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١٨.

٢. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ١٤٦.

٣. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ١٤٨.

مقدّم على الأمر بالمهمّ بمرتبتين، فاندفع المحذور.

إلا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ فإنّ استحالة طلب الجمع بين الضدين إنّما هي من جهة عدم إمكان الجمع بينهما خارجاً في زمان واحد وإن كانا بحسب الرتبة مختلفين، فالاختلاف في المرتبة لا يكفي في دفع الغائلة، وإلاّ لجاز الأمر بالمهمّ مشروطاً بامتنال الأمر بالأهمّ؛ لتقدّم الأمر بالأهمّ على الأمر بالمهمّ بمرتبتين أيضاً.

وهنا وجه آخر تمسك به بعض من أنكر الترتّب، وهو أنّه لو التزم مدّعي الترتّب أنّ العصيان بوجوده الخارجي شرط للأمر بالمهمّ، فلا يمكن اجتماع الأمرين في زمان واحد؛ فإنّه في ظرف الأمر بالأهمّ لا عصيان، فلا أمر بالمهمّ، ومع عصيان الأمر بالأهمّ يسقط ذلك وإن كان الأمر بالمهمّ فعلياً، وهذا خارج عن الترتّب وما هو محلّ الكلام.

ولو التزم أنّ العصيان بوجوده المتأخّر - لو بنيينا على الشرط المتأخّر - أو التعقّب بالعصيان - لو بنيينا على خلافه - شرط للأمر بالمهمّ، فلازم ذلك اجتماع الأمرين قبل تحقّق العصيان ولازمه طلب الجمع بين الضدين.

والجواب عن هذا الوجه: أنّا نلتزم بالأوّل، وأنّ العصيان بوجوده الخارجي بنحو الشرط المقارن شرط للأمر بالمهمّ، والسّر في ذلك أنّ المانع من الأخذ بإطلاق دليل المهمّ إنّما هو عدم القدرة على امتثاله في ظرف امتثال الأمر بالأهمّ، فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاقه بمقتضى حكم العقل باعتبار القدرة في المتعلّق، فالعصيان بوجوده الخارجي شرط للأمر بالمهمّ وهما مقارنان زماناً.

وبعبارة أخرى: في ظرف عصيان الأهمّ، القدرة على المهمّ حاصلة، فالتكليف بالمهمّ وعصيان الأمر بالأهمّ في ظرف واحد، ويجتمع الأمران في زمان واحد، ولا يعقل سقوط الأمر في آن العصيان؛ فإنّ العصيان فرع ثبوت الأمر، فالأمر بالأهمّ وعصيانه موجودان في زمان واحد، وفي هذا الزمان الأمر بالمهمّ أيضاً موجود؛ لحصول شرطه، وهذا شرط مقارن فيحدوث العصيان يتوجّه الأمر بالمهمّ، ويدور هذا الأمر مدار العصيان بقاءً إلى أن تستنفي القدرة على الامتنال، فيسقط الأمر لكن لا من جهة العصيان، بل من جهة سلب القدرة على

الامتثال ولو بالعصيان.

ولو سلمنا ذلك والتزمنا بالثاني، وأن الشرط هو العصيان بوجوده المتأخر، أو ما كان بحكم ذلك، مع ذلك لانتزم بلزوم طلب الجمع على التقريب الذي ذكرناه سراراً من أنه لاتنافي بين الأمرين بحسب اقتضاء كل واحد منهما بوجه؛ والأمر بالأهم يقتضي هدم عصيانه، والأمر بالمهم مشروط بالعصيان، فأين طلب الجمع؟

بقي الكلام فيما قد^١ يتراءى في بعض الكلمات من أن الشرط في توجه خطاب المهم هو العزم على عصيان خطاب الأهم.

فنقول: إن السر في الالتزام بذلك هو ما مر من ذهابهم إلى أن العصيان مسقط للتكليف، ولكن نقول: إن إمكان الترتب لم يدل عليه دليل خارجي إلا العقل الحاكم باعتبار القدرة في متعلق التكليف، ففي ظرف امتثال الأمر بالأهم يسقط التكليف بالمهم؛ لعدم القدرة عليه. وأما في حال العصيان فالقدرة حاصلة، فيكون الأمر بالمهم فعلياً، فالعقل الحاكم باعتبار القدرة في متعلقه لا يرى إلا شرطية عصيان الأمر بالأهم المقارن للأمر بالمهم زماناً، فالعزم على العصيان كالعصيان المتأخر مخالف لما يحصل من حكم العقل باعتبار القدرة، هذا من جهة المقتضي، فلا مقتضي للالتزام باعتبار العزم على العصيان في المتعلق، والالتزام به بلا موجب بعد ما ذكرناه من أن العصيان غير مسقط للأمر، بل لا يعقل كونه مسقطاً، وما يحصل من حكم العقل باعتبار القدرة في المتعلق هو اشتراط التكليف بنفس العصيان.

وأما لو التزمنا بذلك، فلا مانع منه وذلك لما ذكرناه مراراً من أن الأمر بالضدين بنفسه لا مانع منه، بل المانع هو تعلق الطلب بالجمع بين الضدين، ولو كان تكليف المهم مشروطاً بالعزم على العصيان، فلا يتوجه الطلب نحو الجمع؛ لتلازم العزم والعصيان، ولا يريد القائل بذلك أن العزم أنما شرط في ذلك، بل يريد أن العزم على العصيان حدوثاً وبقاءً شرط فيه. هذا تمام الكلام في بحث الترتب.

والمتحصل منه أن تصوّر موضوع الترتب بجميع أطرافه وكيفية الجعل في مورد الترتب مساوق لتصديقه، ولا يحتاج الالتزام به إلى أزيد من تصوّره، فيمكن تصحيح العبادة

١. منسوب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاء. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ١٤٨.

المزاحمة للواجب الآخر في الواجبين المضيقين بالأمر.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الترتب كما يمكن في مرحلة المزاحمة والامتنال، يمكن في مرحلة الجعل والتكليف أيضاً بأن يجعل الشارع أحد التكليفين مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فإن ملاك الإمكان واحد؛ فإن المحذور هو طلب الجمع، والترتب في المقامين لا يستلزم ذلك، بل يناقضه إلا أن هنا فرقاً بين المقامين، وهو أن الترتب في المقام الأول - وهو مرحلة المزاحمة - لا يحتاج إلى دليل، بل نفس الإمكان ملازم للوقوع، بخلاف المقام الثاني؛ فإن وقوع الترتب فيه يحتاج إلى دليل.

وهنا فرق آخر وهو أن التضاد الواقع بين المتعلقين في المقام الأول اتفاقي لادائي، وإلا يرجع الأمر إلى باب التعارض لا التزامهم، بخلاف المقام الثاني؛ فإنه لا يشترط فيه ذلك، بل يمكن جعل الحكمين للمتضادين دائماً على سبيل الترتب.

الثاني: أنه يشترط في جريان الترتب أن يكون للضدين المتعلقين للأمر على سبيل الترتب ثالث، وإلا فلا معنى للترتب أصلاً؛ لرجوع الأمر إلى طلب ما هو مفروض الوجود؛ فإن ترك أحد الضدين ملازم للضد الآخر.

الثالث: لا يخفي أن ما ذكرنا - من أن الشرط في الأمر بالمهم مترتباً على الأمر بالأهم هو عصيان الأمر بالأهم - إنما هو من جهة أن الغالب ترك الأهم بالعصيان، وإلا ففي الحقيقة الشرط هو عدم إتيان الأمر بالأهم لا عصيانه؛ فإن محذور طلب الجمع يرتفع بتقييد خطاب المهم بعدم الإتيان بالأهم، واللازم رفع اليد عن إطلاقه في صورة الإتيان بالأهم.

الفارق بين التعارض والتزامهم

التعارض هو التنافي بين مدلولي دليلين بحيث يلزم من صدق أحدهما كذب الآخر، وبالعكس، وليس هنا إلا التنافي في مرحلة الجعل، بمعنى أنه إما هذا مجعول، أو ذاك. والتزامهم هو التنافي بين الواجبين في مرحلة الامتنال، لعدم القدرة على الجمع بين

امتثالهما، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل.

و حينئذ لو كان التنافي بين الحكيمين في مرحلة الإنشاء كإيجاب شيء وحرمة، أو إيجاب شيء وإيجاب ضده بحيث لا يكون بينهما ثالث، فهذا هو التعارض، بخلاف ما لو لم يكن التنافي في مقام الإنشاء، بل كان في مرحلة الامتثال، كوجوب الصلاة والإزالة؛ لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل، بل التنافي إنما هو في مرحلة الامتثال، فهذا محقق لموضوع التزاحم.

وقد ظهر بما ذكرنا أن أساس باب التزاحم هو عدم القدرة على امتثال الواجبين أو أكثر بعد الفراغ عن إمكان الجعل في ذلك؛ فإنه بعد حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة في مرحلة التعلق، أو التنجز - على اختلاف المبنى - فلو كان العبد قادراً على امتثال أحد التكليفين فقط، عاجزاً عن امتثال الآخر، فلا محالة ينتفي أحد التكليفين، أو تنجزه بانتفاء القدرة، فلا منافاة بين التكليفين في مرحلة الجعل، بل التنافي في مرحلة الامتثال، فإن القدرة واحدة لا يمكن صرفها إلا في واحد من التكليفين الواقعيين، ففي المثال إن وجوب الصلاة متوجه إلى القادر كما أن وجوب الإزالة أيضاً متوجه إلى القادر، وهذا هو بحكم العقل وقد مر ذلك، ولا تنافي بينهما في مرحلة الجعل أو التنجز وأما في مرحلة الامتثال، فالعبد غير قادر إلا على امتثال واحد منهما، فلا محالة ينتفي أحد التكليفين بانتفاء القدرة، ويثبت الآخر أو تنجزه. وهذا ظاهر، فعلى ذلك لا جامع بين التعارض والتزاحم إلا في مفهوم التنافي، فالبحث عن أنه هل الأصل التعارض؟ أو التزاحم؟ لغو، وأنه كالببحث عن أنه هل الأصل التعارض، أو الكشف؟ في بيع الفضولي.

ولكن لا يخفى أن العجز في مورد التزاحم ليس عن المتعلقين؛ فإن القدرة على كل من المتعلقين حاصلة تكويناً وتشريعاً وقد بنينا الترتب على ذلك أيضاً، وقلنا بأنه في ظرف امتثال المهم القدرة على الأهم حاصلة، فلا دليل على سقوط أمره، بل العجز إنما هو عن الجمع بين الامتثالين، والعقل حاكم باستحالة اجتماع الطلبين اللذين بين متعلقيهما تضاد، ولا يمكن الجمع بين امتثالهما كما أنه حاكم باشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه.

المرجحات في باب التزاحم

قد ظهر ممّا مرّ في بحث الترتّب أنّه مع إمكان صَرْف القدرة في امتثال أحد التكليفين دون الآخر يجب صرفها فيما هو الأهمّ منهما لو كان في البين أهميّة بحيث لو عصى وترك امتثال الأهمّ، يثبت التكليفان معاً؛ فإنّ المقام من باب الجمع في الطلب لا طلب الجمع. وقد ظهر آنفاً أنّه مع عدم الأهميّة في البين العقل يحكم بلزوم صرف القدرة في أحد التكليفين مخيراً في ذلك؛ لتحقيق موضوعه، ومع العصيان والترك يثبت التكليفان معاً بعين البيان. وما هو نحن الآن بصدد بيانه هو موارد لزوم تقديم أحد المتزاحمين التي تسمّى بالمرجحات في باب التزاحم:

١- لو دار الأمر بين واجبين لأحدهما بدل دون الآخر، قالوا: يقدّم ما ليس له البدل على ما له بدل.

أمّا لو كان البدل بدلاً اختيارياً فواضح؛ فإنّ ما ليس له البدل بالنسبة إلى الخصوصية من قبيل الاقتضاء بخلاف ماله بدل؛ فإنّه بالنسبة إلى خصوصيّة الفرد المزاحم لا اقتضاء له، فيقدّم ماله الاقتضاء على ما ليس له الاقتضاء. ومثال ذلك ما إذا دار الأمر بين صرف المال في واجب كالحج - مثلاً - أو في عتق رقبة للكفّارة مع التمكن من الصّوم. وأيضاً ما إذا دار الأمر بين واجب في أوّل وقت الصلاة والإتيان بها في ذلك الوقت مع التمكن من تأخير ذلك، وقد مرّ هذا مفصّلاً.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ هذا الدّوران في المثال الأوّل ليس من باب التزاحم، فإنّ امتثال كلا الأمرين ممكن، والقدرة على ذلك حاصلة. وقد مرّ سابقاً أنّ المثال الثاني من باب التزاحم فلا نعيد.

وأما لو كان البدل بدلاً اضطرارياً، فقال^١ السيد الأستاذ الخوئي: إنّ وجود المزاحم يكفي في صدق الاضطرار، فيقدّم ما ليس له بدل على ماله بدل، وتصل التوبة إلى امتثال الثاني ببذله.

١. تعرّض لذلك في الدرس وفي المحاضرات، ج ٣، ص ٢٢٥، أتى بعبارتين غير ذلك، فلاحظ.

وفيه: أنَّ نفس وجود المزاحم لا يكفي في صدق الاضطرار؛ فإنَّ الخطاب غير معجز لا عقلاً ولا شرعاً.

وبما أنَّ البدل اضطراريّ فكلّ من الواجبين ممّا له الاقتضاء، فلا بدّ من ملاحظة الأهميّة فمع وجودها، أو احتمال ذلك، وإلاّ فالحكم التخيير عقلاً يعني الترتّب، مثال ذلك ما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء للصلاة، أو حفظ النفس المحترمة، وما إذا دار الأمر بين صرف الماء في الوضوء للصلاة، أو إزالة النجاسة عن المسجد، ولا يخفى عليك أنّه لا فرق فيما ذكرناه بين اعتبار القدرة في المتعلّق، أو اشتراطها في التنجّز.

٢ - لو دار الأمر بين واجبين أحدهما مشروط بالقدرة عقلاً، والآخر مشروط بالقدرة شرعاً، قالوا: يقدّم المشروط بالقدرة عقلاً على المشروط بالقدرة شرعاً.^١ منهم المرحوم النائيني رحمه الله بدعوى ثبوت الملاك في الأوّل دون الثاني.

وفيه: ما قد مرّ من عدم طريق إلى إثبات الملاك مع فرض سقوط الأمر.^٢ ومنهم السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله بقوله أنَّ فرديّة الأوّل للواجب غير موقوفة على شيء بخلاف فرديّة الثاني؛ فإنّها مشروطة بالقدرة شرعاً، وبما أنَّ فرديّة الثاني تستلزم نفي فرديّة الأوّل المسلم فرديّة للواجب، فلا يكون الثاني فرداً. وبعبارة أخرى: بعد تسليم فرديّة الأوّل للواجب، إمّا أن يكون الثاني فرداً للواجب بلا سبب، أو مع سبب، أو لا يكون فرداً أصلاً، ولا رابع.

أمّا الأوّل، فغير معقول. وأمّا الثاني، فلا سبب إلّا الأمر، وشمول دليل الأمر لذلك موقوف على عدم شمول دليل الأمر الأوّل له، وعدم شمول دليل الأمر الأوّل له موقوف على شمول دليل الأمر الثاني له، وهذا دور ظاهر، فلم يبق إلّا الثالث وهو المطلوب.

أقول: الظاهر أنَّ كلّ هذا مجرد تعبيرات؛ فإنَّ القدرة الشرعيّة لاتغاير سنخاً للقدرة العقليّة، بل القدرة الشرعيّة هي المأخوذة في لسان الدليل، والقدرة العقليّة هي القدرة

١. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ٢٣٩.

٢. المحاضرات، ج ٣، ص ٢٤١.

المعتبرة غير المأخوذة في ذلك، فالتفاوت إنما في مقام الإثبات والكاشف، لا مقام الثبوت والمنكشف، فكل من الواجبين مشروط بالقدرة، غاية الأمر أخذ الشرط في دليل أحدهما دون الآخر، ومجرد ذلك غير صالح للمرجحية.

وبهذا ظهر الوجه في عدم تمامية ما أفاده رحمته فإن كون الفرد الأول فرداً مسلماً غير مسلم، بل كل من الواجبين في عرض واحد.

نعم، قد يتوهم أن المراد من القدرة العقلية هو القدرة التكوينية، والقدرة الشرعية هو عدم العجز الشرعي كما هو ظاهر العبارة إلا أنه مع أن المراد ليس كذلك، بل ما ذكرناه كما يظهر من ملاحظة الكلمات في باب التزاحم مع ذلك هذا أيضاً لا يصلح للترجيح أيضاً؛ فإنه مع فرض اشتراط الواجب بالقدرة تكويناً وشرعاً لا يفرق الحال بين الواجبين، مضافاً إلى أن المزاحمة لا تصلح لصدق العجز شرعاً، فلم يبق إلا اشتراط كل من الواجبين بالقدرة تكويناً، مضافاً إلى أنه لو قلنا بتغاير القدرتين سنخاً إلا أن القدرة المأخوذة في لسان الدليل هي القدرة على المتعلق وهي حاصلة؛ فإن كل واحد من المتعلقين مقدور تكويناً وتشريعاً في ظرف امتثال أحدهما وعدمه، بل العجز متعلق بالجمع بينهما، فما هو الشرط حاصل، وما ليس بحاصل عقلي، فلا بد من تقييد الدليلين بمقدار يدفع المحذور.

ومما ذكرناه يعلم أنه لو دار الأمر بين صرف الماء في حفظ نفس محترمة، أو الوضوء، تصل النوبة إلى التيمم - لا من جهة عدم وجدان الماء؛ فإنه واحد - للماء بالنسبة إلى الوضوء تكويناً وتشريعاً. أمّا تكويناً، فظاهر. وأمّا تشريعاً، فلعدم اقتضاء الأمر بشيء، للنهي عنه ضده، ولا يعقل دخل امتثال التكليف الأول في القدرة على الثاني، مع إمكان رفع اليد عنه وامتثال الثاني، - بل من جهة تقييد دليل الطهارة المائية بترك امتثال الأمر الأول، ومنشأ التقييد هو عدم إمكان الجمع بين الامتثالين وتقديم الأهم على غيره، فلا أمر للمائية مع امتثال الأول، فتصل النوبة إلى التيمم؛ لأن الصلاة مشروطة بالطهور ولا ظهور حينئذ إلا التيمم، فالصحيح عدم كون ذلك من مرجحات باب التزاحم بلا فرق بين القول باشتراط القدرة في التعلق أو التنجز، وهذا ظاهر.

٣- لو دار الأمر بين واجبين أحدهما أهم من الآخر بنظر الشارع، كحفظ النفس، أو حفظ

بيضة الإسلام مثلاً، فيقدّم الأهمّ على المهمّ لامحالة.

والوجه في ذلك ظاهر؛ فإنّ هذا هو مقتضى اشتراط التكليف بالقدره والسقوط بقدر العجز والضرورة، فإنّ المحذور إنّما هو طلب الجمع بين الضدّين، وهذا يندفع بتقييد دليل المهمّ بترك الإتيان بالأهمّ. وأمّا رفع اليد عن إطلاق دليل الأهمّ، فهو بلا موجب. وهذا معنى تقديم الأهمّ على المهمّ.

والحاصل: أنّ سقوط إطلاق دليل المهمّ مسلّم؛ لعدم احتمال وجوبه على الإطلاق وتقديمه على الأهمّ. ولا مانع من الأخذ بإطلاق دليل الأهمّ، فيؤخذ به، وبذلك يثبت الترجيح بالأهمّيّة. ومن هنا ظهر أنّه لا فرق فيما ذكرنا من التقديم بالأهمّيّة بين القول بالترتب وعدمه.

٤- لو دار الأمر بين واجبين أحدهما محتمل الأهمّيّة، فيقدّم على الآخر.

والوجه في ذلك أيضاً ظاهر؛ فإنّه يرجع الأمر إلى دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وهذا وإن كان مجرى أصالة البراءة عن التعيين كما ذكر في محله إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن في البين إطلاق لفظي يدلّ على التعيين، والمفروض وجود ذلك في المقام؛ فإنّ تقييد دليل جانب الآخر مسلّم والشك في تقييد دليل المحتمل أهمّيّة، فيؤخذ بإطلاقه لإثبات التعيين.

وينبغي التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: لا فرق في موارد التزاحم بين ما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدره شرعاً، أو كان مشروطين بالقدره عقلاً فيما ذكرناه من لزوم تقديم الأهمّ أو محتمله على الآخر، وإلّا فالتخيير بمعنى الترتّب من الجانبين لا التخيير الشرعي، وجريان الترتّب في المزاحمة بين الأهمّ أو محتمله وغير الأهمّ.

قال^١ السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله: يستثنى من ذلك مورد واحد وهو ما إذا كان أحد الواجبين مقدّماً زماناً على الآخر، فلو كانت القدرة فيهما مأخوذة شرعاً: فلا بدّ من تقديم

١. لاحظ المحاضرات، ج ٣، ص ٢٢١ و ٢٢٨.

الأسبق؛ لتحقيق موضوعه من دون عذر في تركه، بخلاف ما لو كانت القدرة فيهما مأخوذة عقلاً؛ فإنه لا بدّ من ملاحظة الأهميّة - فلو كانت، أو احتملت - وإلا فالتخير. وذلك لأنّ التكليف الأوّل وإن كان فعليّاً؛ لتحقيق موضوعه إلا أنّ العقل كما يحكم بلزوم الخروج عن عهدة هذا التكليف، كذلك يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتنال التكليف الثاني.

وهذا على تقدير تصوير الواجب المعلق واضح، وعلى تقدير عدمه فالحكم أيضاً كذلك؛ فإنه بعد إحراز تماميّة الملاك في ظرفه لا يجوز تفويته، ويجب حفظ القدرة لتحصيله بحكم العقل، فيقع التزاحم بين الواجبين، هذا.

ولا يمكن المساعدة مع ما أفاده؛ لأنّ حكم العقل بتقديم الأهم، أو محتمله لا ينحصر بموارد اشتراط القدرة العقلية، بل يعمّ موارد الاشتراط بالقدرة الشرعية أيضاً. والظاهر عدم الفرق بين الموردين من هذه الجهة أيضاً؛ فإنه لو كانت القدرة المأخوذة في المتعلّق هي القدرة المطلقة، يقع التزاحم بين الواجبين في كلا الموردين بمناط واحد وملاك فارد؛ لعدم الفرق بين القدرة الشرعية والعقلية إلا في الكاشف ومقام الإثبات، وإلا ففي المنكشف ومقام الثبوت لا فرق بينهما؛ لا اشتراط التكليف بالقدرة على مسلك السيّد الأستاذ.

ثمّ: إنّ المرحوم النائيني رحمه الله ذكر فرقا آخر بين المقامين، وهو عدم جريان الترتّب فيما إذا كان الواجبان مشروطين بالقدرة شرعاً، وجريانه فيما إذا كانا مشروطين بالقدرة عقلاً.

وأفاد في وجه ذلك أنّ الترتّب إنّما يجري بين الواجبين إذا أحرز وجود الملاك في كليهما، وإلا فمع ترك الواجب الفعلي لا يعلم وجود الملاك في الآخر، فلا يعلم الأمر، فلا يجري الترتّب. وحيث يكون التكليفان مشروطين بالقدرة شرعاً، لا يعلم الملاك في واحد منهما، فمع تقديم أحدهما بأيّ وجه لا يمكن إثبات الأمر في الطرف الآخر؛ لعدم العلم بالملاك فيه، بخلاف ما إذا كان التكليفان مشروطين بالقدرة عقلاً؛ لتأميّة الملاك في الطرفين، هذا.

ولذا التزم^٢ - فيما إذا كان التزاحم بين المتساويين، أو احتمل أهميّة كلّ على الآخر مع

فرض اشتراط كل منهما بالقدرة شرعاً - بالتخيير شرعاً بدعوى أنه لا ملاك في البين إلا في واحد منهما لا بعينه، فأحدهما لا بعينه واجب، وهذا هو التخيير الشرعي، بخلاف التزام بين الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً؛ لتماثية الملاك في كلا الطرفين، فيجري الترتب من الجانبين.

إلا أن شيئاً مما أفاده لا يتم؛ فإن الظاهر عدم ابتناء جريان الترتب على إحراز الملاك، بل عدم طريق إلى إحراز ذلك غير الأمر. على أنه بعد ملاحظة عدم كون الخطاب معجزاً لا عقلاً ولا شرعاً، فكّل من الواجبين في ظرف ترك الآخر مقدور، فهو واجد للملاك حينئذٍ، فلا وجه للالتزام بسقوط أحدهما رأساً في مورد التقديم، وسقوط كليهما والالتزام بالتخيير الشرعي في مورد التساوي، بل الصحيح هو جريان الترتب في الموردين والالتزام بالتخيير العقلي بمعنى الترتب من الجانبين في فرض التساوي.

ولا يخفى عليك أن أثر الالتزام بالتخيير العقلي هو الالتزام بثبوت عقابين على تركهما معاً، بخلاف التخيير الشرعي، فإن تركهما معاً عصيان واحد، فيتبعه عقاب واحد، كما أن أثر الالتزام بجريان الترتب وعدمه في مورد التقديم بين.

التنبيه الثاني: هل يختص ما ذكرناه بموارد الدوران بين ترك أحد التكليفين الاستقلاليين، أو يعم الدوران بين ترك أحد التكليفين الضمنيين أيضاً؟ فلو دار الأمر بين ترك الطهارة المائية وبين ترك الطهارة الخبيثة في الصلاة، فهل هنا مجرى أحكام التزام، أم لا؟

أفاد السيد الأستاذ الخوئي رحمته أن الحق عدم جريان أحكام التزام هنا، وذلك لأن التكليف تكليف واحد وهو متعلق بالمركب تام الأجزاء والشرائط، فمع التعذر - ولو بالنسبة إلى جزء واحد منه - يسقط الأمر بالمركب، فيحتاج ثبوت الأمر للباقي إلى دليل، وقد دلّ من الخارج في باب الصلاة من أن الصلاة لا تسقط بحال، فعلى ذلك في المقام يدور الأمر بين أن يكون المأمور به فاقد المائية، أو يكون فاقد الخبيثة وهذا هو مورد التعارض لا التزام؛ لعدم قابلية الأمرين للجعل، والتنافي بينهما بحسبه فيتعارض دليلاً جزءين وبعد العلم

الخارجي بالأمر بالجامع بينهما يحكم بالتخير.

وبعبارة أخرى: أنَّ الأمرين المتوجهين إلى نفس الجزءين إرشاديتان محضتان لا يعقل التزاحم بينهما، والأمر بالنسبة إلى المكلف بالفعل ليس إلّا أمراً واحداً، والترديد إنما هو في تعيينه، وليس هنا أمران يقع التزاحم بينهما.

أقول: لو سلمنا عدم كون الميسور موافقاً للقاعدة، فلا أقلّ من أنَّ الدليل الجديد كـ«الصلاة لا تسقط بحال» كاشف عن بقاء الأمر الأول، وكونه على نحو تعدّد مراتب المطلوبة من الأول، وسقوط بعض المراتب عن المطلوبة وبقاء الباقي عليها، فعلى ذلك ليس هنا أمر جديد حتّى يقال: إنّه لا يعلم أنَّ المأمور به أيُّ من الأمرين، بل نفس الأمر الأول باقٍ و الساقط هو بعض مراتب المطلوبة بسبب العجز، فلا بدّ من رفع اليد عن الأمر بمقدار العجز، فيقع التزاحم بين مراتب المطلوبة، وهذا ممكن، بل لا بدّ من الالتزام به.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا بسقوط الأمر الأول وثبوت الأمر الجديد، فليس في البين إلّا أمر واحد وهو عدم سقوط الصلاة بحال، وهو كما يشمل فاقد الجزء الأول، يشمل فاقد الجزء الثاني أيضاً، ولذا لو لم يكن تراحم في البين شملهما بلامانع، ففي البين ليس شكّ في مرحلة الجعل، بل الشكّ إنما هو في تطبيق المجعول - وهو عدم سقوط الصلاة بحال، ولزوم الإتيان بالميسور منها - على أحد الباقيين، فلا موجب للحكم بسقوط كليهما، أو أحدهما عن الوجوب بعد إمكان تقييد كلّ منهما بترك الآخر مع عدم المرجح، وتقديم أحدهما معيّناً على الآخر مع المرجح مع الالتزام بالترتيب.

هذا، ولا يخفى أنَّ الالتزام بجريان أحكام التعارض موجب للحكم بسقوط كلا الجزئين، ومع العلم بثبوت أحدهما لا بدّ من الاحتياط كما لا يخفى، ولا يلتزم هو هو بذلك.

التنبيه الثالث: هل الأسبقية زماناً من المرجّحات في باب التزاحم، أم لا؟

ذكر المرحوم النائيني أنّها من المرجّحات في المتساويين في الملاك، وذلك لأنّ تقييد

الأمر بالأسبق بترك الإتيان باللاحق غير معقول لوجهين:

١. إنّ هذا من الاشتراط بالأمر المتأخّر ولا نقول بإمكانه.

٢. إنّ لا يعقل تأثير الإتيان بالأمر المتأخّر في العجز بالنسبة إلى السابق، وتركه في

القدرة عليه ولو التزمنا بالشرط المتأخر.^١

وقد أفاد السيد الأستاذ الخوئي رحمته أن شيئاً من الوجهين لا يتم.

أما من جهة الشرط المتأخر، فقد بنينا على جوازه ووقوعه فيما يدل عليه دليل، والمقام من هذا القبيل؛ فإننا قد ذكرنا عدم احتياج تقديم أحد الدليلين على الآخر، والترتب في باب التزاحم بدليل آخر غير اشتراط التكليف بالقدرة، وحيث إن الأمرين فعليّان ولا يمكن صرف القدرة إلا في واحد منهما فلا بد من تقييد أحدهما أو كليهما بمقدار يدفع المحذور بلا فرق بين تقييد السابق واللاحق.

وبعبارة أخرى: إن هنا إطلاقين أحدهما دالّ على وجوب المتقدم، وثانيهما دالّ على وجوب المتأخر، والمفروض اشتراط التكليف بالقدرة، فلا بد من تقييد أحد الدليلين بمقدار دفع العجز، فلو كان الأول أهم، يؤخذ بإطلاقه ويرفع اليد عن إطلاق الثاني، ولو كان بالعكس فبالعكس؛ لدفع الضرورة بذلك، ولو كانا متساويين فلا بد من تقييدهما معاً؛ لأن تقييد أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فمن جهة الشرط المتأخر لا مانع من التقييد. وأما من جهة تأثير الأمر المتأخر في القدرة على الأمر المتقدم، فإن هذا ناشئ من الاشتباه في المعجز فإن المعجز ليس هو الإنيان باللاحق، بل هو حكم العقل بلزوم صرف القدرة فيه ووجوب حفظ القدرة له، وهذا مقارن للمتقدم.

وبعبارة أخرى: إنه في المقام لا يمكن صرف القدرة إلا في واحد من التكليفين، فمع كون الثاني أهم العقل يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتنال الثاني تعييناً، ومع ذلك لا يمكنه الصّرف في الأول بحكم العقل، ومع تساوي العقل يحكم بلزوم صرف القدرة في الثاني على تقدير ترك الأول، ومع هذا لا يمكنه الصّرف في الأول.

وإن شئت التوضيح أزيد من ذلك، فنقول: إنما قلنا بأن كلاً من التكليفين في باب التزاحم مشروط بترك امتثال الآخر لأجل أنه بالامتثال يحصل العجز بالنسبة إلى امتثال الأول، فالمسقط هو العجز لا الامتنال.

نعم، في الواجبين العرضيين العجز مقارن للامتثال، وهذا لا يستلزم أن يكون المسقط هو

الامتنال. فإذا كان الأمر كذلك ففي الواجبين الطولين أيضاً الملاك موجود؛ فإنه بعد حكم العقل بلزوم تحفظ المكلف على قدرته لامتنال التكليف المتأخر، وعدم تمكنه من الجمع بين التحفظ على القدرة للمتأخر وإعمالها في المتقدم، فلا محالة بتحفظه على القدرة للتكليف المتأخر يحصل العجز بالنسبة إلى المتقدم، فقد حصل المسقط، فلا فرق بين الواجبين العرضيين والطوليين من هذه الجهة أي لا تكون الأسبقية من المرجحات في باب التراجع.

أقول: هذا من السيد الأستاذ ع غريب؛ فإن إعمال القدرة في واحد من المقدورين غير معجز للمكلف عن الآخر، فإنه في باب التراجع القدرة على كل من المتعلقين حاصلة تكويناً وتشريعاً، والعجز إنما هو من باب عدم إمكان الجمع بين الامتثالين.

فالجواب الصحيح عن ذلك أنا لا نلتزم بالعجز عن السابق أو اللاحق فضلاً عن تأثير الأمر المتأخر في القدرة على السابق؛ فإن القدرة على كل منهما موجودة، والعجز إنما هو عن الجمع بين الامتنالين، وهذا حاصل في التراجع بين السابق واللاحق كغيره، فلا بد من التقييد بمقدار دفع المحذور، فمع الأهمية يقيد غير الأهم فقط مع التحفظ على إطلاق الأهم، ومع احتمال الأهمية كذلك، ومع التساوي يقيد كل منهما لعدم الترجيح وعدم دليل على كون الأسبقية مرجحة.

اللهم إلا أن يقال: إن تقييد غير الأسبق مسلم، والشك في تقييد الأسبق كافٍ في الأخذ بإطلاقه كما ذكرنا عين البيان في لزوم الترجيح بالأهمية فلا بد من دعوى القطع بعدم دخل الأسبقية في التقديم وهي كذلك.

أما في مورد أهمية اللاحق، أو احتمال أهميته، فظاهر. وأما في مورد التساوي، أو احتمال أهمية كل منهما على الآخر، فلا وجه لاحتمال كون الأسبقية من المرجحات.

أما ملاكاً، فظاهر، وأما خطاباً، فلأن كليهما فعلي، والسبق واللاحق بالنسبة إلى ظرف الامتنال.

ومما ذكرنا ظهر أنه لو قلنا بعدم اعتبار القدرة في المتعلق، وإنما هو شرط للتنجز، فمع

ذلك لا وجه لتقديم الأسبق أيضاً؛ لعدم دخله في الملاك ولا الخطاب ولا التجزؤ، لأن المنجز إنما هو بنظر العقل، والعقل لا يرى تعيينه في التنجيز.

وقد ذكر^١ ذلك سيّدنا الأستاذ في التزاحم بين الواجبين المشروطين بالقدرة عقلاً، ومضى منه تقديم الأسبق في موارد التزاحم بين المشروطين بالقدرة شرعاً، وقد ذكرنا عدم تمامية ما أفاده هناك، فلاحظ. هذا فيما إذا كان التكليفان متساويين من حيث الملاك. وأمّا إذا كانا مختلفين، فلو كان الأسبق أهمّ فلا بدّ من تقديمه، والبحث عن جريان الترتب في اللاحق عين البحث عنه في الواجبين العرضيين بلا تفاوت. وأمّا لو كان اللاحق أهمّ، فلا إشكال في تقديم الأهم؛ لعدم الموجب لرفع اليد عن إطلاق دليله.

وأما ما ذكره المرحوم النائيني^٢ - من عدم جريان الترتب في الواجب السابق بدعوى أنّ تقييد الواجب الأوّل بترك امتثال الثاني مستحيل؛ لاستحالة الشرط المتأخّر أولاً، ولعدم تصوّر دخل الأمر المتأخّر في القدرة على المتقدّم ثانياً. ولو قيل: إنّ الشرط هو العزم على الترك وهو مقارن للواجب الأوّل. قلنا: قد ذكرنا في بحث الترتب أنّه لا يمكن أن يكون الشرط ذلك؛ لعدم ارتفاع المحذور؛ فإنّه بعد العزم كلا الواجبين فعليّ بفعليّة موضوعهما، فيلزم طلب الجمع. ولو قيل: إنّ الشرط هو عدم التحفّظ على القدرة لامتنال الواجب المتأخّر.

قلنا: إنّ عدم التحفّظ على ذلك لا يتصوّر إلّا بصرف القدرة في أمر غير الواجب المتأخّر وهو إمّا نفس الواجب المتقدّم، فيلزم طلب الحاصل، وكون الحرام مصداقاً للواجب، فإنّ صرف القدرة في ضدّ الواجب الأهمّ حرام لا محالة، وأمّا غيره من الأضداد، فيلزم طلب المحال وهو الجمع بين الضدين. على أنّه لا معنى لاشتراط صرف القدرة في ضدّ الواجب؛ في وجوب هذا الواجب؛ لعدم الرّبط - فلا يتمّ بوجه، والصحيح جريان الترتب هنا أيضاً، وذلك لأنّ الشرط هو ترك امتثال الأمر المتأخّر، ولا يلزم شيء ممّا ذكره؛ فإنّ الالتزام

١. المحاضرات، ج ٣، ص ٢٧٠.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ١٩٦.

بالشرط المتأخر ممّا لا بدّ منه، غاية الأمر فيما إذا دلّ دليل عليه وهو أنّهُ أيضاً يلتزم بذلك في مورد قيام الدليل عليه كالواجبات المركّبة بجعل عنوان التعقّب شرطاً. وفيما نحن فيه الدليل قائم، فإنّ إمكان الترتّب مساوق لوقوعه، وقد مرّ بيان ذلك.

وأما تأثير الأمر المتأخر في القدرة على المتقدّم، فغير لازم: أولاً أنّه في باب التراحم القدرة على كلّ من المتعلّقين حاصلّة، والعجز إنّما هو في الجمع بين المتعلّقين، ولا معجز بالنسبة إلى كلّ من المتعلّقين.

وثانياً: لو بنينا على عدم إمكان اشتراط الواجب السّابق بترك اللاحق، لعدم تصوّر دخل الأمر المتأخر في القدرة على المتقدّم، فلا بدّ من الالتزام باشتراطه بشيء آخر كالعزم، أو ترك التحفّظ على القدرة؛ فإنّ إمكان الترتّب مساوق لوقوعه على ما ذكرنا.

وأما ما أفاد في العزم - من أنّ الاشتراط به لا يدفع محذور طلب الجمع -؛ فإنّما يلزم لو أريد بالعزم العزم حدوثاً، وأمّا لو كان الشرط هو العزم حدوثاً وبقاءً إلى أن يأتي بالواجب المتأخر، فيندفع هذا المحذور.

وأما ما أفاده في ترك التحفّظ، فلا يتمّ أيضاً، وذلك فإنّ إبقاء القدرة وصرفها في الواجب الفعلي متضادّان لا يمكن الجمع بينهما، فلو بنينا على أنّ ترك الإبقاء هو الشرط في وجوب الصرف، لا يلزم شيء من المحاذير المذكورة؛ فإنّ ترك الإبقاء وإن لا يتمّ إلّا بصرف القدرة في شيء إلّا أنّه لا يقتضي العينيّة، بل غايته ملازمة ترك الإبقاء وأمر وجودي، والتلازم في التحقّق لا يقتضي التلازم في الحكم، فالصحيح عدم الترجيح بالأسبقية في المتساويين في الملاك، وجريان الترتّب في المختلفين كالواجبين العرضيين.

هذا إذا لم يكن القدرة المأخوذة في اللاحق قدرة خاصّة وهي القدرة في ظرف الامتنال، وإلّا فلا إشكال في لزوم الترجيح بالأسبقية؛ لتحقّق الموضوع وعدم الموجب للتأخير، مثاله التراحم بين صوم يومين من شهر رمضان.

الواجب التخيري

يقع الكلام في تصوير الواجب التخيري؛ فإنّ الواجب ما لا يجوز تركه والمفروض جواز

ترك كل من الأطراف مع الإتيان ببذله. ولذا قيل: ^١ إن الواجب هو ما اختاره المكلف المعلوم عند الله، وحيث إن هذا القول واضح الفساد تبرأ كل من نسب إليه منه. وكيف كان، فوجه فساد ذلك أولاً: أنه مخالف لظاهر الوجوب التخيري؛ فإن ظاهر ذلك أن كلاً من الأطراف متصف بالوجوب، وكيف يدعى أن الواجب هو ما اختاره المكلف تعييناً؟

وثانياً: أنه مخالف لضرورة الإسلام القائمة على اشتراك المكلفين في التكليف. وثالثاً: أن لازم ذلك عدم الوجوب عند ترك المكلف جميع الأطراف؛ فإن الواجب هو ما اختاره والمفروض أنه لم يختَر شيئاً، فلو قيل: إن الواجب عند التترك أحد الأطراف، يقال عليه - مع أنه كثر على ما قرئ منه -: لا يمكن الالتزام بذلك؛ فإن موضوع الإطاعة والعصيان أمر واحد، ولا يُعقل أن يكون موضوع الإطاعة ما اختاره المكلف، وموضوع العصيان أحد الأطراف.

أفاد^٢ صاحب الكفاية^٣ في المقام أنه لو كان الغرض الداعي إلى جعل غرضاً واحداً مترتباً على الأطراف، فلا بد من الالتزام بأن الواجب واحد وهو الجامع بين الأطراف؛ فإن الواحد لا يصدر إلا من الواحد. وأما لو كان الغرض متعدداً كل من ذلك مترتب على طرف من الأطراف، فتصوير الواجب التخيري ممكن بأن يُقال: إذا كان سنخ هذه الأغراض على نحو لم يتمكن المكلف إلا من تحصيل واحد منها، فلا يمكن جعل الوجوب إلا على أحد الأطراف، و نتيجة هذه أن جميع الأغراض ملزمة ولم يمكن إلا تحصيل واحد منها. هذا ملخص كلامه^٤.

وبالجملة، إنه مع اتحاد الغرض بالنسبة إلى الأفراد فلا بد من الالتزام بأن التكليف هو بالجامع ولو الانتزاعي، وإلا فالوجوب التخيري سنخ من الوجوب قبالة التعيني. ويرد عليه أولاً: أن فرض تعلق التكليف بالجامع يُخرج البحث عن محل الكلام، فإن التكليف بالجامع من الواجب التعيني، والتخيير حينئذٍ عقلي لا شرعي.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢٥.

٢. نفس المصدر.

وثانياً: أنَّ الغرض الواحد يوجب وحدة موضوع الأمر أجنبي عن مقامنا؛ فإنه ليس من العلة والمعلول في شيء حتى يجيء فيه ما ذكر في ذلك الباب من أنَّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد.

وثالثاً: أنَّ الكلام في متعلِّق البعث في الواجب التخييري، لا متعلِّق الغرض.
ورابعاً: قوله: «إنَّ الوجوب التخييري سنخ من الوجوب» إشارة إلى المجهول.
وخامساً: ذكرنا في بحث الصحيح والأعم وببحث موضوع علم الأصول أنَّه لا مانع من الالتزام بصدور الغرض الواحد عن المتعدّد إذا كانت الوحدة وحدة نوعيّة لاشخصيّة.
وسادساً: أنَّ ما أفاده مستلزم للالتزام بالواجب المشروط لا للتخييري، ونتيجة ذلك الالتزام بتعدّد العقاب بترك جميع الأطراف، وغير ذلك من المناقشات.
وقد أفاد السيد الأستاذ الخوئي رحمته الله بأنَّ الصحيح أن يقال: إنَّ الواجب في الواجب التخييري لا يجوز تركه، وما يجوز تركه ليس بواجب. وذلك فإنَّ ما يجوز تركه هو كل واحد من الأطراف، والواجب هو أحد الأطراف. فلا إشكال حينئذٍ.
ولا يخفى أنَّ متعلِّق الوجوب - وهو عنوان «أحد الأطراف» - عنوان انتزاعي وهو جامع انتزعه العقل من الأطراف، ولا مناص عن الالتزام بذلك؛ فإنَّ المفروض في المقام هو وحدة الغرض وهو يحصل بإتيان كل من الأطراف، فإذا لا يمكن الالتزام بوجوب جميع الأطراف، كما لا يمكن الالتزام بوجوب واحد معيّن عند الله وهو ما اختاره المكلف في مقام الامتثال، بل المعقول في المقام هو عدم دخل خصوصيّة كل من الطرفين في الواجب، فالواجب هو الجامع الانتزاعي وهو عنوان «أحد الأطراف» فما يقال - من أنَّ العنوان الانتزاعي غير قابل لتعلّق التكليف به - مخالف للبرهان وهو ما ذكرناه. ولا يتصور أي مانع من التكليف بهذا العنوان.

بل ذكرنا في مبحث العلم الإجمالي أنَّ العلم قد تعلّق بعنوان «أحد الأطراف» أي هذا العنوان الانتزاعي، فإذا أمكن تعلّق الصّفة الحقيقيّة - كالعلم - بالعنوان الانتزاعي، يمكن تعلّق الاعتبار به بطريق أولى، فلا فرق بين الموارد في التخيير العقلي والشرعي إلا في أنَّ

متعلق التكليف في الأول عنوان متأصل، بخلاف الثاني؛ فإنَّ المتعلق فيه العنوان الانتزاعي. وقد ظهر ممَّا ذكرناه بطلان ما قيل^١ في المقام من أنَّ كل واحد من الأطراف متَّصف بالوجوب، غاية الأمر يسقط وجوب كلِّ بفعل الآخر؛ فإنَّ سقوط الوجوب لا يمكن إلاَّ جزأً أو لكونه مشروطاً بترك الآخر، وكلٌّ منهما لا يمكن الالتزام به. أمَّا الأول؛ فظاهر.

وأما الثاني؛ فلما مرَّ من استلزامه تعدّد العقاب بترك الجميع، فالصحيح أنَّ متعلِّق الوجوب في الواجب التخييري عنوان «أحد الأطراف».

أقول: أمَّا قياس المقام بباب العلم الإجمالي، فقياس مع الفارق؛ فإنَّ العلم لم يتعلَّق بالعنوان الانتزاعي، بل متعلِّق العلم موجود متأصل في الخارج؛ فإنَّ المعلوم نجاسة هذا الكأس بخصوصه، أو نجاسة ذاك بخصوصه، على سبيل منع الخلوّ، لا الكلّي الانتزاعي أيَّ نجاسة أحد الكأسين من غير دخل الخصوصية في المعلوم وهو متعلِّق النجاسة، بخلاف ما هو عليه بصدد بيانه في الواجب التخييري؛ فإنَّه يرى أنَّ الواجب هو الكلّي الانتزاعي، والخصوصيّة غير دخيلة في متعلِّق الوجوب.

وحاصل المراد: أنَّ ما هو متعلِّق العلم في باب العلم الإجمالي ليس العنوان الانتزاعي، وإلاَّ لكان العنوان الانتزاعي نجساً ولا يمكن الالتزام به، ولو سلّمنا، لزم وجود النجاسة في كلّ من الأطراف على البديل كالواجب التخييري؛ فإنَّ العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كلّ منها.

وأما ما أفاده من تعلُّق الوجوب بعنوان «أحد الأطراف» - الذي هو جامع انتزاعي - فلعله واضح البطلان؛ فإنَّ متعلِّق التكليف لا يكون إلاَّ فعل المكلف، الذي هو موضوع علم الفقه أيضاً. ولا يتصوّر ذلك إلاَّ بأن يقال: إنَّ المكلف، مكلف بإيجاد الجامع الانتزاعي، والأمر الانتزاعي غير قابل للإيجاد خارجاً، وإلاَّ لخرج عن كونه انتزاعياً.

وبعبارة أخرى: إنَّ المقام يفترق عن موارد التخيير العقلي؛ فإنَّ الجامع المتأصل فيه قابل للإيجاد خارجاً، بخلاف الجامع الانتزاعي؛ فإنَّ الخارج ظرف لمنشأ انتزاعه، لاله نفسه،

مع أنه يمكن أن يقال بأن الأمر الانتزاعي لا يرجع إلى محصل، وأن جميع ما ذكر كونه أمراً انتزاعياً كالفوقية والتقدم وغير ذلك كلها واقعيّات لا انتزاعيّات، فعلى هذا، الإشكال أكّد؛ فإنّ عنوان «أحد الأطراف» لا محصل له خارجاً أصلاً؛ فإنّ الخارج ظرف لكل واحد، لا «أحد الأطراف» فإنّه عنوان صرف لا واقع له خارجاً غير كلّ واحد، ولذا أفاد هو بنفسه أيضاً أنّه ليس بمتأصل، وكيف كان، فلانعقل اتّصاف كلّ من أطراف الواجب التخييري بالوجوب التخييري مع تعلق الوجوب بأحدها انتزاعاً.

ولابدّ من بيان محصل الإشكال العقلي في المقام حتّى نرى كيفة الجواب عنه. والإشكال العقلي: أنّ العلم والإرادة من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة لا يمكن تعلّقهما بالمعدوم، والبعث إلى المعدوم أيضاً أمر غير معقول، وفي الواجب التخييري لا يتعلّق الوجوب بالفردين على البدل، أي الفرد المرّد؛ لأنّه لا وجود له؛ لأنّ الوجود مساوق للتعين والتشخص، بل هو هو، فالوجود المرّد لا معنى له، فلا يمكن تصوير الوجوب التخييري، إلّا بأن يلتزم بتعلّق الأمر بالجامع بين الأفراد.

وقد أجاب^١ السيّد الأستاذ المحقّق الإمام الخميني^{رحمته} عن هذا الإشكال بالنقض أولاً؛ فإنّه لا جامع في بعض موارد التكاليف التخييرية، مثل ما لو قال: «لا تفعل الفعل الكذائي، أو افعل كذا».

وبالحلّ ثانياً: لوضوح أنّ البعث في الواجب التخييري قد تعلق بكلّ من الأطراف معيّناً، ووُجدت مبادؤه من التصرّ والتّصديق إلى إرادة البعث والتّشريع، وحصل البعث نحو كلّ منها، وجواز الاكتفاء بأحد الأطراف يستفاد من «أو» لا الوجوب، فالتخيير لا يستفاد من البعث، بل يستفاد من هذه الكلمة؛ فلا إشكال.

أقول: ما أفاده لا يكون جواباً عن الإشكال، فإنّ الإشكال ثبوتي والجواب إثباتي لا ربط لأحدهما بالآخر؛ لأنّ السؤال عن تصوير الوجوب التخييري ثبوتاً وليس في كلام السيّد الأستاذ جواب عن ذلك، وأمّا في مقام الإثبات - بعد إمكان مقام الثبوت - فيمكن البيان بأنحاء آخر بدون كلمة «أو» أيضاً، والتفهيم بهذه الكلمة، أو غيرها أجنبي عن تصوير

الواجب التخيري في مقام الثبوت.

ويمكن الجواب عن الإشكال وتصويرُ الواجب التخيري بملاحظة اختلاف المتعلق والدّاعي بأن نقول: الوجوب التعيني هو البعث نحو شيء بداعي الإلزام بالنسبة إليه، والوجوب التخيري هو البعث نحو شيئين أو الأشياء بداعي الإلزام بالنسبة إلى أحدهما أو أحدها، وبهذا يرتفع الإشكال؛ لتعلق البعث بكلّ من الأطراف، والدّاعي على ذلك الإلزام بأحدها، أي الشارع لا يرضى بترك جميع الأطراف، بل داعيه في هذا جعل الإلزام بالإتيان بأحدها. وقد ظهر بذلك تصوير التخير في مورد نقض^١ السيد الأستاذ المحقق رحمته فإن البعث تعلق بالمأمور به، والزجر تعلق بالمنهي عنه بداعي الإلزام بأحدها، أي فعل الأول وترك الآخر.

والحاصل: أنّ الوجوب التعيني هو البعث نحو شيء بداعي الإلزام به، والاستحباب التعيني هو البعث نحوه لا بداعي الإلزام به، والوجوب التخيري هو البعث نحو شيئين أو الأشياء معيّناً بداعي الإلزام بأحدهما أو بأحدها، والحرمة التعينية هي الزجر عن شيء بداعي الإلزام بتركه، والكراهة التعينية هي الزجر عنه لا بداعي ذلك، والحرمة التخيرية هي الزجر عن شيئين أو الأشياء بداعي الإلزام بترك أحدها أو أحدهما، وعلى ذلك، معنى التخير بين وجوب شيء وحرمة الآخر هو البعث نحو الأول والزجر عن الثاني بداعي الإلزام بواحد من فعل الأول وترك الآخر، هذا.

وقد^٢ يقال: إنّ الواجب التخيري قسم من الواجب المشروط، فإنّ وجوب كلّ من الأطراف مشروط بعدم الإتيان بالآخر، ولا موجب لذلك بعد ما ذكرنا من إمكان التمسك بظهور الكلام في الوجوب التخيري.

أفاد^٣ السيّد الأستاذ المحقق رحمته، بأنّه يرد على ذلك ما ذكرنا في أساس بطلان الترتب من أنّ هذا الشرط - وهو عدم الإتيان - إنّما يتحقّق بعد مضيّ زمان الواجب وحينئذٍ يسقط الأمر الآخر، ولو قيل بأنّ الشرط هو قصد عدم الإتيان بالبعض، عاد الإشكال في المقام وفي ذلك الباب إذا قصد عدم إتيانها، ومع قصد إتيانها يسقط الواجبان؛ لعدم حصول شرطهما.

أقول: ما أفاده من الإشكال على تصوير الواجب المشروط في المقام وفي باب الترتب غير وارد؛ لأنَّ عدم الإتيان كالإتيان له شروع وختم وحال، والشرط هو الأخير، لا الثاني، ولا الأوَّل، فمعنى أنَّ وجوب المهمَّ مشروط بترك الأهمَّ؛ أنَّ الأمر بالمهمَّ حال ترك الأهمَّ موجود، وهكذا في الواجب التخييري.

نعم، مع ظهور الكلام وإمكان التمسك به لا موجب لرفع اليد عنه، ولذا ذكرنا في بحث الترتب عدم الحاجة إليه لو قلنا باشتراط القدرة في التنجّز وإن صحَّ على تقدير الحاجة؛ لفرض اشتراط القدرة في المتعلّق.

بقي الكلام: في التخيير بين الأقلِّ والأكثر.

ولا كلام في ذلك إذا كان لكلٍّ من الأقلِّ والأكثر وجود مغاير للآخر كالخطَّ الطويل والخطَّ القصير، وإذا كان الأقلُّ بشرطٍ لا والأكثر بشرطٍ شيءٍ كالقصر والإتمام؛ فإنَّ الدوران في هذه الموارد يكون بين المتباينين لا الأقلِّ والأكثر، بل الكلام في ذلك إنّما هو فيما إذا أخذ الأقلُّ لا بشرط، كما إذا دار الأمر في التسيّحات الأربع بين التسيّحة الواحدة لا بشرط عن الزائد، أو ثلاث تسيّحات.

وحينئذٍ لا يمكن التخيير بين الأقلِّ والأكثر؛ لحصول الامتثال والغرض بحصول الأقلِّ، فلا معنى لدخل الزائد في الوجوب.

الكلام في نسخ الوجوب، وأنه هل يبقى الجواز معه، أم لا؟

ويقع الكلام في ذلك تارة من حيث الدليل الاجتهادي، وأخرى من حيث الأصل العملي. أمّا في المقام الأوَّل: فالمفروض أنَّ الدليل المنسوخ لا يكون ناظرًا إلى جواز الحكم وعدمه بالنسبة إلى ما بعد النسخ. وأمّا الدليل النَّاسخ: فلا يدلُّ إلا على ارتفاع الحكم السابق بالنسبة إلى ما بعد ذلك، فليس في البين ما يدلُّ على بقاء الجواز، هذا.

وأما في المقام الثاني: فالمحكّم هو أصالة البراءة عن الحرمة. وما يقال - من أنَّ المجرى مجرى استصحاب الجواز - فظاهر البطلان؛ فإنَّ الوجوب ليس عرضاً متأصلاً بحيث يبقى موضوعه بارتفاعه، بل هو بسيط غاية البساطة، فبعد ارتفاعه لا يبقى شيء، ولو كان الحكم

بعد ارتفاع الوجوب الجواز، يكون حكماً مغايراً للحكم الأول، فاستصحاب الجواز يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلّي ولا نقول به. مع أن جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية فيه ما فيه. نعم، أصالة البراءة تنفي الحرمة وتثبت الجواز، لكنّه جواز عقلي لا شرعي.

الكلام في الوجوب الكفائي:

الغرض الداعي إلى الجعل بنسبة إلى موضوعات التكاليف يتصوّر على نحوين: تارة يتعدّد بتعدّد الموضوع كوجوب نفقة الزوجة المتعدّد بتعدّد موضوعه وهو الزوجة. وأخرى لا يتعدّد بتعدّد الموضوع، بل يكون مترتباً على صرف وجود الموضوع، كوجوب عتق الرّقية مثلاً. وهكذا بالنسبة إلى المكلف أيضاً يتصوّر على التّحوين: كوجوب الصّلاة في القسم الأوّل المتعدّد بتعدّد المكلف، والواجبات الكفائيّة في القسم الثاني، فالواجب الكفائي هو ما كان الغرض الباعث إليه يحصل من كلّ واحد من المكلفين، فالمكلف في الواجب الكفائي هو جميع المكلفين، وبامتنال الفرد أو الجميع يحصل الغرض، ويسقط الواجب، ويثاب الممتثل، وبعضيان الجميع يعاقب الكل؛ لتمكّن كلّ واحد منهم من الامتنال، وهذا ظاهر.

الكلام في الموسع والمضيّق

قد يؤخذ الزّمان في الشريعة المقدّسة حدّاً للواجب وظرفاً له، وهذا يسمّى بالموقّت. وقد يطلق الواجب بالنسبة إلى الزّمان، فيمكن الإتيان به في أيّ زمان كان، وهذا يسمّى بغير الموقّت.

وفي الموقّت قد يكون زمان الامتثال مساوياً للزمان المحدود في الواجب، وهذا يسمّى بالمضيّق. وقد يكون الزّمان المحدود أكثر من ظرف الامتثال، وهذا يسمّى بالموسّع. ولا إشكال في وقوع الأقسام الثلاثة في الشريعة، فالأوّل كقضاء الفوائت بناء على الموسعة، والثاني كصوم شهر رمضان والثالث كعمرة التمتع. نعم، هنا كلام في الواجب المضيّق وهو أنّه لا بدّ من الالتزام بسبق زمان الوجوب عن زمان الواجب فيه؛ فإنّ البعث مقدّم على الانبعاث.

وذكر المرحوم النائيني رحمه الله ذلك للمناقشة في الواجب المضيّق إلّا أنّه من الظاهر أنّ هذا كلام آخر غير مرتبط بتصوّر الواجب المضيّق بوجه؛ فإنّه على الوجهين لا يزيد زمان الواجب عن المضروب حدّاً له. وهذا ظاهر.

والجواب عن المناقشة أيضاً واضح؛ فإنّ البعث مقدّم على الانبعاث رتبة لازماناً كتقدّم العلّة على معلولها.

وهنا كلام في الموسّع بعين ما مرّ في الواجب التخييري وهو أنّه كيف يجتمع الوجوب فيما قبل زمان الأخير مع جواز الترك؟!!

و الجواب عن ذلك أن في الواجب الموسع أن الواجب لا يجوز تركه، وما يجوز تركه فليس بواجب؛ فإن الواجب هو الطبيعي الجامع القابل للانطباق على جميع الأفراد الطولية، وما يجوز تركه هو الحصاص والأفراد، وهذا ليس بواجب.

ثم إنه كلام في مطلق الموقت وهو أنه هل يكون الواجب المحدد بالزمان ساقطاً بانقضاء الزمان، أو يبقى ولو بعد ذلك؟ وهذا هو النزاع المعروف من أن القضاء بأمر جديد، أو بالأمر الأول؟

وهنا أقوال ثلاثة: السقوط مطلقاً، وعدم السقوط مطلقاً، والتفصيل بين القرينة المتصلة والمنفصلة بدعوى أن القرينة المتصلة ظاهرة في أن المطلوب مقيد بالزمان مطلقاً، بخلاف المنفصلة؛ فإنها ظاهرة في تعدد المطلوب، وأن الإتيان بالواجب في الزمان واجب في واجب.

ولا يخفى أن أمر الزمان ليس مغايراً لسائر القيود المعتبرة في الواجب، وكما أن مقتضى قانون الإطلاق والتقييد حمل المطلق على المقيد في سائر القيود، كذلك في تقييد الواجب بالزمان، وكما أن الواجب ساقط بتعذر بعض تلك القيود كذلك يسقط الواجب بعدم التمكن من الإتيان به في الزمان المضروب طرفاً له.

والحاصل: أن مقتضى قانون الإطلاق والتقييد والجمع العرفي بين المطلق والمقيد هو حمل الأول على الثاني، ونتيجة ذلك هو الالتزام بوحدة المطلوب في الواجب، وسقوط الواجب بتعذر قيده.

هذا إذا كان لدليل القيد إطلاق يشمل صورة تعذره أيضاً حتى تكون نتيجته سقوط الواجب بذلك؛ لعدم التمكن من امتثاله، وإلا فلو لم يكن له إطلاق كذلك، لا يمكن التمسك به لرفع اليد عن إطلاق دليل الأول لو كان له إطلاق.

وقد يقال^١: لا بد من ملاحظة لسان دليل القيد، فلو كان لسانه الوضع وبيان الجزئية والشرطية، فالأمر كذلك؛ لحكومة دليل القيد على المطلق لإطلاق دليل القيد. وأما لو كان لسانه التكليف كمفروض المقام «أقم الصلاة لدلوك الشمس...» وغير ذلك، فالتحفظ على

ظهور الدليلين يقتضي كون الجميع واجباً ونتيجة ذلك هو الالتزام بالواجب في الواجب ولو قلنا بأن الواجب واحد؛ لإمكان تصوّر تعدّد مراتب المطلوبيّة في الواجب الواحد. فعلى ذلك لا يمكن الأخذ بإطلاق دليل القيد؛ فإنّ جميع التكاليف مشروطة بالقدرة، فمع انتفاء القدرة يسقط التكليف، فتكون نتيجة هذا القيد كما أخذت القدرة في موضوعه كالقيام «إذا قوي فليقم» فيبقى إطلاق الدليل الأوّلي على حاله. وبهذا البيان يمكن القول بأن قاعدة الميسور موافقة للقاعدة في الموارد التي لا يكون لدليل القيد إطلاق، أو كان له إطلاق صوريّ ولكن كان بلسان التكليف المقيّد بالقدرة عقلاً، بخلاف ما لو كان بلسان الوضع وبيان الجزئية.

ولكنه لا يتم؛ لأنّ دليل القيد وإن كان بلسان التكليف إلاّ أنّه إرشاد إلى الجزئية والشرطيّة، فحكمه حكم ما كان بلسان الوضع، مضافاً إلى أنّ الواجب في الواجب إنّما يتصوّر لو لم يكن الإتيان بالواجب المظروف دخيلاً في حصول امتثال الواجب الظرفي؛ فإنّ المظروف مشروط بوجود الظرف لا العكس، مع أنّ تعدّد المراتب غير الواجب في الواجب. نعم، يمكن تصوّر بقاء الأمر الأوّل بعد الوقت بتصوّر تعدّد المراتب، ولكن ظاهر الدليل وحدة المطلوب ومراتب المطلوبيّة إلاّ أنّ الدليل على تعدّد المطلوب أو مراتبه، والمختار أنّ نفس دليل القضاء يكشف عن ذلك، وأنّه كاشف جديد لا أمر جديد على خلاف ما اختاره السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله. وتمام الكلام في محله، هذا ما هو مقتضى الأصل اللفظي.

وأما الأصل العملي؛ فلو بنينا على أنّه لا إطلاق لشيء من الدليلين في القرينة المنفصلة، أو الدليل الواحد في المتّصلة، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي، والمرجع في المقام هو البراءة للشكّ في التكليف بعد الزمان.

وتوهم أنّ المقام مجرى الاستصحاب فاسد، فإنّ المفروض قيديّة الزمان للواجب، فلو كان العمل واجباً بعد ذلك، لكان تكليفاً مغايراً للتكليف الأوّل، فجريان الاستصحاب في ذلك مبنيّ على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي ولا تقول به.

إن قلت: هذا لو أحرزنا وحدة المطلوب في الوقت، وإلاّ فالتكليف بعد الوقت عين

التكليف في الوقت، فلو شككنا في ذلك، وأنه هل يكون التكليف بنحو وحدة المطلوب أو تعدّد المطلوب؟ يجرى الاستصحاب، فإنه من قبيل استصحاب القسم الثاني من الكلّي.

قلت: لابدّ في جريان الاستصحاب من اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة، وإلا فتكون الشبهة مصداقيّة؛ للشكّ في صدق النقص وعدمه على ما قرّر في محله، فإذا لا يمكن التمسك بالاستصحاب في المقام؛ للشكّ في أنّ الزّمان هل أخذ قيداً للواجب، أو لا؟ ومعه لم يحرز الاتّحاد؛ فإنّ المتيقّن هو التكليف في الوقت، والمشكوك فيه هو بقاء أصل التكليف والقضيتان متغايرتان فلا يجري الاستصحاب. هذا بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيّة، وإلا فالأمر ظاهر. هذا في موارد الشبهات الحكميّة.

وأما في الشبهات الموضوعيّة - كما إذا شكّ بعد الوقت في أنّه هل أتى بالصلاة في الوقت، أو لا؟ - فعلى القول بأنّ القضاء والأداء تكليفان متغايران، فالرواية تدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ ويسمّى ذلك بقاعدة الحيولة من جهة التصريح بهذه الكلمة في الرواية. ولو قلنا بأنّ التكليف الأوّل باقٍ أو أنّ القاعدة غير مسلّمة، فهل يجري الاستصحاب أو لا؟ فعلى القول ببقاء التكليف الأوّل بعد الوقت يستصحب عدم الإتيان في الوقت، وأثر ذلك لزوم الإتيان بعد الوقت إلا أن يقال: إنّ بقاء الأمر الأوّل منكشف بكاشف جديد وهو دليل القضاء وموضوعه الفوت، فالأمر الأوّل باقٍ في فرض الفوت، وحينئذٍ لا يمكن إحراز الفوت باستصحاب عدم الإتيان؛ فإنّه من الأصل المثبت، ولا يمكن استصحاب بقاء الأمر الأوّل؛ فإنّه من الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ولا نقول به لا للمعارضة، بل لاختلاف القضيتين وقد حقّق في محله.

وعلى القول الآخر فجريان الاستصحاب في ذلك مبنيٌّ على أنّ الفوت هل هو عدم الإتيان، أو أنّ فيه شائبة الوجود، وعدم الإتيان ملازم له؟ فعلى الأوّل يجري الاستصحاب، وعلى الثاني لا يجري؛ لعدم إحراز الفوت، وحيث إنّ المختار أنّ الحكم يدور مدار صدق الفوت وهذا من قبيل الأعدام والملكات، فلا يمكن إثبات القضاء بالاستصحاب إلا على القول بالأصول المثبتة، فالمرجع هنا أيضاً أصالة البراءة عن القضاء.

النواهي

قال^١ في الكفاية ما حاصله: أنَّ الأمر والنهي يشتركان في كونهما للطلب، غاية الأمر أنَّ متعلِّق الطلب في الأمر وجود الطبيعة وفي النواهي عدمها، فاختلفا فيهما إنَّما يكون بحسب المتعلِّق؛ لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب.

ثمَّ قال^٢: إنَّ متعلِّق الوجود في الأمر ومتعلِّق العدم في النَّهي أيضاً أمر واحد وهي الطبيعة الواقعة بعدهما، غاية ما في الباب أنَّه لَمَّا كان وجود الطبيعة بوجود فردٍ ما، وانعدامها بانعدام جميع الأفراد، فلا محالة يتحقَّق الامتنال في الأمر بإتيان فردٍ ما، وفي النَّهي بترك جميع الأفراد. ويترتَّب على كلامه لوازم لا يلتزم بها أحد:

منها: أنَّ مقتضى ما ذكره أن يكون للنَّهي عصيان واحد وهو الإتيان بأوَّل فرد من أفراد الطبيعة من دون أن يكون الفرد الثاني وما بعده مصاديق للعصيان.

بيان ذلك: أنَّ النَّهي لو كان عبارةً عن طلب ترك الطبيعة، كان المتعلِّق للطلب - أعني ترك الطبيعة - أمراً وحدانياً؛ إذ العدم غير قابل للكثرة؛ فإنَّه عبارة عن نفس الاشئيَّة، وما هو المتكثِّر إنَّما هو وجود الطبيعة؛ فإنَّها موجودة في الخارج بنعت الكثرة.

وبالجملة، فنفس أمرية ترك الطبيعة بانعدام جميع الأفراد، ومخالفته بوجود فردٍ ما، فلو كان النَّهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة، لزم أن يكون له عصيان واحد وهو الإتيان بأوَّل فرد من أفراد الطبيعة من دون أن يكون الإتيان بالفرد الثاني أو الثالث عصيانياً له.

ولا يمكن الالتزام به، فإنَّ العقلاء يرون الإتيان بكلِّ فرد من أفراد الطبيعة المنهي عنها عصيانياً على حدة.

ومنها: أنَّ مقتضى ما ذكره أن يكون للنهي المتعلق بالطبيعة امتثال واحد وهو ترك جميع الأفراد.

وهذا أيضاً مخالف لحكم العقلاء؛ فإنَّهم يرون التارك للطبيعة في زمان لكونها منهيّاً عنها ممتثلاً وإن أتى بها في الزمان الآتي.

والحاصل: أنَّ القول بكون النهي عبارة عن طلب ترك الطبيعة مستلزم لأن لا يتصور له أزيد من عصيان واحد وإطاعة واحدة؛ إذ ترك الطبيعة أمر وحداني غير قابل للتكثّر، ويكون نفس أمريته بانعدام جميع الأفراد ومخالفته بإتيان فرداً.

فإن قلت: كما أنَّ للطبيعة وجوداتٍ بعدد أفرادها - كما حقق في محله من أنَّ الطبيعي يوجد في الخارج بنعث الكثرة - فليكن لها أعدام كذلك؛ إذ لكل وجود عدم بديلٍ نفسه، فعدم كلِّ واحد من الأفراد عدم للطبيعي الموجود فيه، وحينئذٍ فيصير الطلب المتعلق بعدم الطبيعة - الذي هو مفاد النهي - منحلّاً إلى أفراد عديدة من الطلب تعلق كلِّ واحد منها بفرد من الأعدام، ويكون لكلِّ واحد منها امتثال على حدة وعصيان مستقلّ.

قلت: بين الوجود والعدم من هذه الجهة؛ فرق فإنَّ الوجود حقيقة التحصّل وعين التشخيص والتميّز، وهذا بخلاف العدم الذي لا يتصور فيه ميز من حيث العدم، والعدم المضاف إلى هذا الفرد من الطبيعة وإن كان ممتازاً عن العدم المضاف إلى ذلك الفرد، ولكنّه خارج عمّا نحن فيه؛ فإنَّ المتعلق للطلب على مذاقه، ليس عبارة عن العدم المضاف إلى كلِّ فرد، بل العدم المضاف إلى أصل الطبيعة وهو أمر واحد.

والحاصل: أنَّ القول بكون النهي عبارة عن طلب الترك مستلزم لتوالٍ فاسدة عند العقلاء. والحقّ: أن يقال: إنَّ النهي بحقيقته ومبادئه وآثاره يختلف مع الأمر. وما زعمه في الكفاية - تبعاً للمشهور من اشتراكهما في كونهما للطلب - غير صحيح.

بيان ذلك: أنَّ مفاد الأمر - كما مرّ سابقاً - عبارة عن البعث نحو المطلوب وعبرنا عن مفاده بالنسبة البعثيّة، فكما أنَّ الطالب للشيء قد يأخذ بيد المطلوب ويجرّه نحو العمل المقصود

وببعثه بوسيلة الجارحة نحوه، فكذلك قد يقول له: «افعل كذا» فهو عبارة عن البعث، والمستعمل، فيه الهيئة النسبة البعثية، ومبادئ البعث بعينها هي مبادئ سائر الأفعال الاختيارية من التصور والتصديق وغيرهما، فإذا حصل ذلك يبعث المولى عبده نحو المطلوب بوسيلة الأمر، فإن أتى به العبد كان ممثلاً، وإن تركها كان عاصياً، وحيث إن متعلقه نفس الطبيعة، فوجودها يحصل الامتثال، فيسقط الأمر، ولا يلزم الإتيان بالوجود الثاني وغيره. هذا حال الأمر.

وأما النهي: فحقيقته عبارة عن الزجر، ونعبر عن مفاده بالنسبة الزجرية، فكما أن المبعوض للشيء قد يأخذ بيد المكلف وينحيه ويزجره عن الفعل المبعوض، كذلك قد يزجره بصيغة النهي، فوزان صيغة النهي وزان الزجر العملي، ومبادئ الزجر عيناً تكون مبادئ الأفعال الاختيارية، ومتعلقه مثل متعلق الأمر أي نفس الطبيعة، وعليه فامتثال النهي - أي الاتزجار عن الطبيعة - يحصل بترك فرد بداعي النهي وعصيانه يحصل بوجود فرداً، و التكرار في الترك بداعي النهي تكرار لامتثال النهي، والتكرار في مخالفة النهي تكرار للعصيان، ولا يسقط النهي بوجود الفرد الأول بخلاف الأمر؛ لحصول الامتثال بوجود الفرد الأول.

وبالجملة، عصيان النهي لا يسقط التكليف وامتثال الأمر موجب لسقوطه، والفرق أنه بعصيان النهي بفرد لا تسقط القدرة بالنسبة إلى امتثال النهي وعصيانه بالنسبة إلى سائر الأفراد، وبامتثال الأمر تسقط القدرة بالنسبة إلى عصيان الأمر، فتسقط بالنسبة إلى امتثاله. وقد مر تفصيل الكلام في الأمر في محله.

والحاصل: أن النهي ومتعلقه وإن كان نهياً واحداً عن متعلق واحد، ولكنه في الحقيقة ينحل إلى نواه متعددة، ولو حصل انعدام جميع الأفراد تحقق غرض المولى، ولكن الامتثال إنما يصدق إذا ترك العبد فرداً من الطبيعة بداعي نهى المولى، فكل نهى يتصور له امتثالات عديدة كما يتصور له عصيانات متكررة.

فإن قلت: إذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهى عنها وتحقق العصيان، فكيف يتصور له عصيان آخر مع أن العصيان مثل الامتثال في كونه موجباً للسقوط؟! قلت: لا نسلم كون العصيان من المسقطات للتكاليف، وإن اشتهر ذلك بينهم، وما تراه - من

سقوط الموقنات بمضي وقتها إذا تركها العبد في وقتها - فإنما هو من جهة أن العبد لا يقدر على إتيانها بعد مضي الوقت، فيسقط التكليف من جهة خروج متعلقه عن تحت اختيار المكلف وقدرته.

وبالجملة، فسقوط الواجب الموقت بمضي وقته إنما هو من جهة خروجه عن تحت القدرة لا من جهة عصيانه، والعصيان بما هو عصيان لا يوجد فيه ملاك الإسقاط. فقيما نحن فيه لا مانع من تحقق العصيان للنهي بإيجاد فرد من الطبيعة المنهي عنها، ومع ذلك يقع الفرد الثاني والثالث وغيرهما أيضاً مصاديق للعصيان لو أتى بها، ويقع ترك كل واحد منها امتثالاً على حدة لو تركت بداعي نهى المولى.

وقد تلخص من جميع ما ذكرناه أن مفاد الأمر ومفاد النهي مختلفان، فالأول هو البعث (وإداري) والثاني هو الزجر (بإداري) ومتعلقهما نفس الطبيعة، والقول بأن مفادهما واحد - وهو الطلب كما في الكفاية - غير صحيح.



تنبيهان:

الأول: ذكر بعض^١ أعظم العلماء أنه قد يؤول أن النهي مثل الأمر في أنه ينقسم إلى تعبدية وتوصلي. وهو توهّم فاسد؛ إذ النهي إنما يتعلق بوجود الطبيعة وقد عرفت أن نفس أمريته عصيان له، ولا يعقل أن يقع متعلقه مصداقاً لامتناله، وحقيقة التعبدية هي كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعي التكليف المتعلق به، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقاً للامتنال كما في الأوامر لا للعصيان كما في التواهي.

ولكن يرد عليه أولاً: أن النهي لم يتعلق بالوجود، بل متعلق النهي نفس الطبيعة، وعصيانه يتحقق بالوجود باعتبار تحقق نفس الطبيعة لا باعتبار الخصوصيات الوجودية، نظير الأمر؛ فإنه يتعلق بنفس الطبيعة، وامتناله يتحقق بالوجود بنفس ذلك الاعتبار لا باعتبار الشخصات.

وثانياً: ما أفاده من حقيقة التعبد إنما يتم إذا قصر النظر إلى حقيقة التعبد في متعلقات

الأوامر، وأما لو عَمَمْنَا النَّظْرَ إِلَى النّوَاهِي، فَحَقِيقَةُ التَّعَبُّدِ تَكُونُ أَشْمَلَ مِنْ ذَلِكَ، فَأَيُّ مَانِعٍ مِنْ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ حَقِيقَةَ التَّعَبُّدِ فِي الْأَمْرِ كَوْنُ الْعَمَلِ مُقَيَّدًا بِدَاعِي التَّكْلِيفِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ بِحَيْثُ يَكُونُ امْتِنَالُهُ بِإِيجَادِ الْمُتَعَلِّقِ بِذَلِكَ الدَّاعِي، وَحَقِيقَةُ التَّعَبُّدِ فِي النَّهْيِ كَوْنُ تَرْكِ الْعَمَلِ مُقَيَّدًا بِدَاعِي التَّكْلِيفِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ بِحَيْثُ يَكُونُ امْتِنَالُهُ تَرْكَهُ بِذَلِكَ الدَّاعِي؟

نعم، هنا إشكال لا يأتي في الأمر وهو أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ زَجَرٌ عَنْهُ وَلَوْ أَخَذَ دَاعِي التَّكْلِيفِ فِي مُتَعَلِّقِهِ، يَتَعَلَّقُ الزَّجَرُ بِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَرْكِهِ، وَهَذَا خَلْفٌ وَمُنَاقِضَةٌ. وَلَكِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِمَا إِذَا أَرَادَ الْمَوْلَى بَيَانُ تَعَبُّدِيَّةِ نَهْيِهِ بِأَخْذِ الدَّاعِي فِي مُتَعَلِّقِهِ، وَلَكِنْ لَوْ قُلْنَا بِأَنَّ التَّعَبُّدِيَّةَ وَالتَّوَصُّلِيَّةَ مِنْ دَوَاعِي التَّكْلِيفِ لَا مِنْ قِيُودِ مُتَعَلِّقِهِ، أَوْ أَرَادَ الْمَوْلَى بَيَانُ تَعَبُّدِيَّةِ نَهْيِهِ بِدَلِيلٍ آخَرَ وَلَوْ مُتَّصِلًا بِنَهْيِهِ، فَلَا إِشْكَالَ فِيهِ.

وبالجملة، فالإشكال وارد على أخذ الدَّاعِي فِي الْمُتَعَلِّقِ لَا فِي إِمْكَانِ تَعَبُّدِيَّةِ النَّهْيِ، فَيُمْكِنُ ذِكْرُ مَسْأَلَةِ التَّعَبُّدِيَّةِ وَالتَّوَصُّلِيَّةِ فِي النّوَاهِي وَإِنْ كَانَ النَّهْيُ مُخْتَصًّا بِإِشْكَالٍ لَا يَأْتِي فِي الْأَمْرِ.

مع أَنَّهُ يُمْكِنُ دَفْعُ الْإِشْكَالِ بِتَصَوُّرِ التَّقْيِيدِ فِي مُتَعَلِّقِ النَّهْيِ بِمَا يَكُونُ الْمُتَعَلِّقُ مَا يُقَابِلُ التَّرْكَ بِدَاعِي التَّكْلِيفِ أَيْ يَكُونُ الْمُنْهَى شَيْئًا لَا يُمْكِنُ تَرْكُهُ إِلَّا بِدَاعِي التَّكْلِيفِ، فَتَأَمَّلْ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الْإِشْكَالَ غَيْرَ مَا أَفَادَهُ بَعْضُ الْأَعَاظِمِ؛ فَإِنَّ أَسَاسَ إِشْكَالِهِ أَنَّ النَّهْيَ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِوُجُودِ الطَّبِيعَةِ مَعَ أَنَّ مُتَعَلِّقَ النَّهْيِ نَفْسَ الطَّبِيعَةِ لَا الْوُجُودَ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُنْهَى عَنْهُ طَبِيعَةً تَرَكَ شَيْءً مُطْلَقًا، أَوْ مُقَيَّدًا، وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ إِشْكَالِ أَخْذِ الدَّاعِي فِي الْمُتَعَلِّقِ فِي الْأَوَامِرِ لَا يَكُونُ فِي الْمَقَامِ إِشْكَالًا آخَرَ.

الثاني: ظهر ممّا ذكرناه من أَنَّ النَّهْيَ هُوَ الزَّجَرُ وَمُتَعَلِّقُهُ نَفْسُ الطَّبِيعَةِ وَلَيْسَ مَفَادُهُ الطَّلَبُ أَنْ يُلْغُو الْبَحْثُ عَنِ مُتَعَلِّقِ النَّهْيِ هَلْ هُوَ الْكَفُّ أَوْ نَفْسُ أَنْ لَا تَفْعَلْ؟ فَإِنَّهُ لَا هَذَا وَلَا ذَاكَ، بَلْ مَفَادُ النَّهْيِ عَنْ شَيْءٍ هُوَ الزَّجَرُ عَنْهُ، وَامْتِنَالُهُ بِالْأَنْزَجَارِ عَنْهُ بِأَنْ لَا يَحْقُقَهُ، وَهَذَا ظَاهِرٌ.

اجتماع الأمر والنهي

وقبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في جهات:

الجهة الأولى: قال^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنه قد يُتوهم أنّ النزاع في هذا الباب كبروي أيّ في الجواز وعدمه ولكنّه توهّم فاسد؛ فإنّ الاتفاق واقع على الامتناع في المورد الواحد الشخصي بعنوان واحد جزماً؛ لاستحالة البعث والزجر نحو أمر واحد ولو من جهة لزوم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة أو المصلحة والمفسدة في شيء واحد، فلا يقال: إنّه لا تضادّ بين الأمور الاعتباريّة.

إنّما النزاع واقع في المعنون بعنوانين: أحدهما مأمور به، والآخر منهيّ عنه، فلا يكون البحث إلّا في الصغرى، وأنّ تعدّد العنوان هل يوجب تعدّد المعنون والتركيب انضمامي، أولاً. وأنّ الاجتماع واقع في التطبيق والتركيب اتّحاديّ؟

فعلى الثاني: يلزم الاجتماع. وأمّا على الأوّل: فعلى القول بسرّاية الأمر بشيء أو النهي عنه لمقارنه يلزم ذلك أيضاً، بخلاف ما لو لم تقل بذلك، فلا يلزم الاجتماع في التطبيق، بل هنا شيثان موجودان معاً، كما لا يخفى.

فالنزاع الصحيح أنّه هل يوجب تعدّد العنوان تعدّد المعنون بهما، أو لا؟ وعلى الأوّل هل يسري الحكم من أحد المعنوين إلى مقارنه - وهو الآخر - أولاً؟

أمّا النزاع الثاني: فقد فرغنا عنه في مبحث الضدّ، وقلنا بعدم السّراية. والكلام في المقام في النزاع الأوّل، وأنّ التركيب في باب الاجتماع هل هو اتّحاديّ أو انضمامي؟ ولكن يمكن أن يقال: إنّ النزاع في الكبرى وهو أنّه إذا كان المجمع مورداً لانطباق عنوانين: أحدهما مأمور به، والآخر منهيّ عنه - كما هو المفروض - فهل يجوز اجتماع الحكمين أيضاً، أو لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما؟ بلا فرق بين اتّحاديّة التركيب وانضماميّة.

الجهة الثانيّة: قد ظهر بما ذكرنا أنّ الفارق بين مسألتنا هذه والمسألة الآتية - وهي اقتضاء النهي في العبادات الفساد، وعدمه - هو أنّ الجهة المبحوث عنها في المقام هو تعلّق كلّ من الأمر والنهي بمتعلّق الآخر، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ الجهة المبحوث عنها فيها اقتضاؤه الفساد وعدمه بعد الفراغ عن تعلّق النهي بالعبادة، فنسبة البحثين نسبة الصغرى إلى الكبرى.

وأما ما ذكر في بيان الفارق بين المسألتين - من أن النهي في المقام تعلّق بعنوان مغاير لمتعلّق الأمر ولو كان بينهما عموم وخصوص مطلقان كالحركة والقرب إلى مكان كذا مثلاً، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ النهي فيها قد تعلّق بعين ما تعلّق به الأمر كما ذكره^١ صاحب الفصول^٢، أو أنّ النزاع في المقام عقلي، وفي تلك المسألة شرعي وفي دلالة اللفظ - فلا يتم؛ لأنّ شيئاً من ذلك لا يوجب عقد مسألتين لو لم تكن الجهة المبحوث عنها متعدّدة. على أنّ الفارق الأخير غير صحيح؛ فإنّ اقتضاء النهي للفساد وعدمه ليس شرعياً، بل عقلي محض فإنّه هو الملازمة بين الحرمة والفساد. ولو لم يكن لفظ في البين، كما إذا كان الدليل على الحرمة هو الإجماع فمع ذلك يقع النزاع، فالصحيح ما ذكرناه من الفرق.

الجهة الثالثة: وليعلم أنّ المراد بالواحد في عنوان الباب ليس الواحد الشخصي في قبال الواحد النوعي أو الجنسي، لعدم تعلّق الأمر والنهي بالواحد الشخصي أبداً، بل المتعلّق - كما مرّ - هو الطّبيعة، بل المراد منه هو الواحد في قبال المتعدّد لإخراج السّجود لله والسّجود للصنم وإن كانا واحداً بالنّوع، والأمر ظاهر. الجهة الرّابعة: ذكر صاحب^٣ الكفاية في بيان أنّ المقام داخل في كبرى التعارض أو التّزاحم ما لا يرجع إلى محصّل وقد أطلّ في ذلك.

والتحقيق - حسب ما ذكرنا سابقاً في بيان الفارق بين باب التّزاحم والتّعارض - أنّه بناء على الامتناع يكون المقام من باب التّعارض؛ لوقوع التّكافؤ في مرحلة الجعل؛ للتّنافي بين الأمر والنّهي ذاتاً، فلا بدّ من مرجّحات باب التّعارض. وأمّا على الجواز، فبناء على عدم وجود المندوحة يكون داخلاً في كبرى التّزاحم؛ لوقوع التّنافي في مرحلة الامتناع؛ لأنّ منشأ التّنافي عدم القدرة على الامتناع، وبناء على وجودها أفاد^٣ سيّدنا الأستاذ الخوئي^٤ أنّه حيث إنّ متعلّق الأمر هو الطّبيعي الجامع لا الفرد، بخلاف متعلّق النهي، فالقدرة على امتثال كلا التّكليفين موجودة ولا تّزاحم أصلاً. ولكن ذكرنا سابقاً وقوع التّزاحم، وأنّ متعلّق

١. الفصول الفروية، ص ١٠٠.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٤١.

٣. المحاضرات، ج ٤، ص ١٧٥.

النهي أيضاً الطّبيعة لا الأفراد كمتعلّق الأمر، فراجع.

الجهة الخامسة: في أنّ هذه المسألة هل هي مسألة أصوليّة، أو فقهيّة أو كلاميّة، أو من المبادئ الأحكاميّة، أو من المبادئ التصديقيّة؟ فقد اختلف كلماتهم في ذلك.

ووجه توهم أنّ المسألة فقهيّة أنّه يبحث فيها عن صحّة العبادة وعدمها.

ولكن لا يخفى ما فيه؛ فإنّها لا تنحصر بباب دون باب، بل ولا تنحصر بالأحكام الشرعيّة، بل البحث في ذلك عن سرية كلّ من الأمر والنهي إلى متعلّق الآخر وعدمها، وتترتب على ذلك الصّحة والفساد في بعض الموارد. ووجه توهم أنّ المسألة كلاميّة أنّها مسألة عقلية.

ولكن لا يخفى أنّه ليس كلّ مسألة عقلية من المسائل الكلاميّة ما لم يكن راجعاً إلى البحث عن المبدأ والمعاد، والبحث عن سرية كلّ من الأمر والنهي من متعلّقه إلى متعلّق الآخر غير مرتبط بالبحث عنهما بالكلية.

ووجه توهم أنّ المسألة من المبادئ الأحكاميّة أنّه يبحث فيها عن أحوال الحكم الشرعي.

وهذا أيضاً ظاهر الفساد؛ فإنّ المبادئ تنحصر بالتصوريّة (المعرّف) والتصديقيّة (الحجّة) وأمّا المبادئ الأحكاميّة في قبال التصوريّة والتصديقيّة، فغير متصورة في نفسها، فلا بدّ من البحث عن أنّ المسألة هل هي من المبادئ التصديقيّة لعلم الفقه، حتّى تكون مسألة أصوليّة، أو أنّها من المبادئ التصديقيّة لعلم الأصول؟

ذهب المرحوم^١ النائيني إلى الثاني؛ فإنّه في هذه المسألة يبحث عن صغرى مسألة أصوليّة؛ لأنّه على الامتناع يدخل المقام في باب التعارض، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب التعارض، وعلى الجواز يدخل في باب التزاحم، فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات ذلك.

والصّحيح أنّ المسألة أصوليّة؛ فإنّه على الجواز ووجود المندوحة لا تزاحم كما ذكرنا، بل النتيجة تفرّع حكم فقهيّ عليها، ويكفي فيكون المسألة أصوليّة أن تترتب على أحد طرفيها ثمرة فقهيّة، بل جميع المسائل الأصولية كذلك؛ فإنّ مسألة حجّة خبر الواحد من

أهمّ مسائل هذا العلم ومع ذلك الأثر الفقهي - المترتب عليها - مترتب عليها على تقدير حجيّته، وإلا فلو لم يكن حجة لا يترتب عليه أي أثر، وهكذا مسألة دلالة الأمر على الوجوب وغيرها من المسائل.

الجهة السادسة: أنه قد يقال في المقام بأن جواز الاجتماع عقلي والعرف حاكم بالامتناع.

إلا أن الامتناع والإمكان أمران عقليّان لاسبيل للعرف بالنسبة إليهما. نعم، يمكن أن يقال: إن الكلام في منشأ الامتناع والإمكان وهو الاتحاد والتعدد، فلو قلنا باتحاد متعلّق الأمر والنهي، فنلتزم بالامتناع، ولو قلنا بالتعدد وعدم السراية، نحكم بالجواز. والعقل وإن كان حاكماً بالتعدد إلا أن العرف يرى الاتحاد، وحيث إن مدار فهم الأحكام نظر العرف، فلا بد من ترتيب آثار الاتحاد أي نلتزم بالامتناع وترتيب أحكام التعارض على دليلي الأمر والنهي.

ولكن هذا وإن كان صحيحاً بحسب الصغرى إلا أنه لا دليل على اعتبار مثل هذا الفهم العرفي؛ فإن غاية ما يكون فهم العرف دخيلاً فيه هو مداليل الألفاظ، وأمّا المسامحة في التطبيق - التي منها مقامنا هذا؛ فإن مدلول الصلاة والغضب واضح - فلا دليل على اعتبارها. وقد يقال: إن هذا ليس من قبيل المسامحة في التطبيق، بل إنما هو راجع إلى هو الانفهام من اللفظ؛ فإن العرف بعد ملاحظة الأمر والنهي يرى أن النهي قرينة على أن المراد من متعلّق الأمر الحصّة الخاصّة منه وهي الحصّة المباحة، وهذا - أي الجمع الدلالي بين الدليلين - موكل إلى نظر العرف.

وهذا أيضاً لا يرجع إلى محصل؛ فإنه - مضافاً إلى أنه خلف الفرض وخروج عن محلّ الكلام؛ فإنّ الكلام في عدم الجواز عرفاً بعد تسليم الجواز عقلاً، وهذا لا يتم إلا إذا كان كلّ من الدليلين شاملاً للمجمع - لا وجه للالتزام به أصلاً؛ فإنه لا موجب لكون النهي قرينة على التصرف في المأمور به إلا على المعارضة وتقديم جانب النهي، وهذا مبنيّ على امتناع اجتماع الأمر والنهي، فالصحيح أن البحث عقلي صرف، ولا دخل لنظر العرف فيه أصلاً.

الجهة السابعة: لا إشكال في شمول محلّ النزاع للأمر والنهي النفسيتين.

وأما الأمر والنهي الغيريّان - على القول بهما - فهل هما داخلان في محلّ النزاع، أولاً؟
والحقّ دخولهما في محلّ النزاع؛ فإنّ الاستحالة والجواز لم ينشأ من خصوصيّة في النفيّة،
بل المنشأ هو استحالة اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد لجهتين، وعدمها،
وهذا مشترك بين النفيّة والغيريّة.

وأما الوجوب والتحريم الكفائيّان، فأيضاً داخلان في محلّ النزاع؛ لا نطبق موضوع
التكليفين - أي كلّ واحد من الأفراد - على الآتي بمتعلّق الوجوب والحرمة، فعلى القول
بالامتناع لا بدّ من رفع اليد عن أحد الدليلين؛ لاستحالة اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في
شيء واحد، وعلى القول بالجواز فقد أتى بكلا المتعلّقين.

وأما الوجوب والتحريم التخييريّان، فقد أفاد^١ السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله أنّهما خارجان
عن محلّ النزاع؛ لمغايرة متعلّقيهما وعدم إمكان اجتماعهما في مورد واحد؛ فإنّ متعلّق
الأوّل عنوان «أحد الأفراد» ومتعلّق الثاني عنوان «الجمع بين الأفراد» ولا يمكن انطباق
العنوانين على مجمع واحد.

وفيه؛ أنّه قد ظهر ممّا ذكرنا في بحث الواجب التخييري أنّ المتعلّق ليس الأمر الانتزاعي،
بل المتعلّق هو كلّ واحد، وهكذا نقول في الحرمة التخييريّة، فيدخلان في محلّ النزاع.
الجهة الثامنة: قد يقال باعتبار عدم وجود المندوحة في محلّ النزاع، وإلا فلا بدّ من
القول بالامتناع؛ لعدم إمكان امتثالهما معاً.

والصحيح عدم اعتبار ذلك فيه؛ فإنّ الكلام في لزوم اجتماع الأمر والنهي في مركز واحد
وعدمه ولا فرق في ذلك بين الأمرين. نعم، على القول بالاجتماع نرجع إلى أحكام
التعارض بلا فرق بين وجود المندوحة وعدمه، وعلى القول بعدمه نرجع إلى أحكام
التزاحم مع عدم وجود المندوحة، ومع وجودها لا تعارض ولا تزاحم.

الجهة التاسعة: قيل: إنّ مسألة الجواز والامتناع متوقّفة على المسألة السابقة وهي
تعلّق التكاليف بالطبائع، أو الأفراد، فعلى الأوّل نحكم بالجواز؛ لمغايرة المتعلّقين، وعلى

١. المحاضرات، ج ٤، ص ١٧٥.

٢. المحاضرات، ج ٤، ص ١٩١.

الثاني نحكم بالامتناع؛ للزوم الاتحاد. أو بني النزاع على الأول، وإلا فلا نزاع في الامتناع على الثاني.

ولكن مسألتنا هذه غير مبتنية على ذلك.

أفاد^١ السيد الأستاذ الخوئي أن محل النزاع في المقام أنه هل يكون الفرد المأتي به في الخارج فرداً واحداً، أو فردين؟ وهذا معنى التركيب الاتحادي والانضمامي، فعلى الأول لا بد من القول بالامتناع - بلا فرق بين تعلق الأوامر بالطبائع، أو الأفراد - لعدم قابلية تعلق الطبيعتين العرضيتين على شيء واحد لو كان التركيب فيه اتحادياً، وعلى الثاني نحكم بالجواز بلا فرق بين الأمرين أيضاً.

ولكن لا يخفى أن مورد التركيب الانضمامي خارج عن محل الكلام، بل محل الكلام في المعنون الواحد ذي العنوانين فالتركيب اتحادي، والنزاع في أن تعدد العنوان هل يجدي في جواز الاجتماع أو أنه أيضاً غير مُجدٍ، بل هو كالعنوان الواحد؟ فلو قلنا بأن المعنون متعلق بتمام خصوصياته فلا يجدي، ولو قلنا بتعلق الحكم بالعنوان يجدي، لابعني خروج المتعلق عن المعنون، بل بمعنى عدم دخل خصوصية المعنون في المتعلق.

الجهة العاشرة: قد يقال: إن المسألة موقوفة على النزاع المعروف وهو النزاع في أن الأصل في الخارج هو الوجود، أو الماهية؟ فعلى الأول لا بد من الحكم بالامتناع؛ فإن الوجود واحد، وعلى الثاني لا بد من القول بالجواز؛ لتعدد الماهية.

ولكن هذا توهم فاسد؛ فإنه على كلا القولين الوجود الواحد ليس له إلا ماهية واحدة، وتعدد الماهية يقتضي الوجود المتعدد، فهذا لا يكون مبنى المسألة.

الجهة الحادية عشر: تظهر ثمرة هذا النزاع في صحة العبادة المعنونة بعنوان محرم، وعدمها، كالصلاة في الدار المغصوبة.

فعلى القول بالجواز لا بد من القول بالصحة؛ أمّا على وجود المندوحة، فواضح؛ لعدم وقوع المناقاة بين الحكمين أصلاً لا على نحو المعارضة ولا على نحو المزاوجة، وأمّا مع عدمها، فيقع التزاحم بين الحكمين، فلو قدمنا جانب الأمر، فأيضاً ظاهر، ولو قدمنا جانب

الحرمة، فيمكن تصحيح العبادة بالترتب مضافاً إلى إمكان التصحيح بالأمر والالتزام بوجوده في عرض النهي كما عليه^١ السيّد الأستاذ المحقق الإمام^٢ وقد مرّنا اختيار ما أفاده. نعم، أنكر^٣ إمكان التصحيح بالترتب بناء على القول بتقييد دليل الأمر. وقلنا بأن الأمر الترتبي تصوّره مساوق لتصديقه، فراجع.

وما ذكره^٤ المرحوم النائيني^٥ «من عدم إمكان تصحيح العبادة لا بالأمر الأوّل ولا بالأمر الترتبي ولا بالملاك: أمّا الأوّل، فظاهر. وأمّا الثاني، فلأن شرط فعليّة المهمّ إنّما هو عصيان الأهم، وعصيان النهي عن الغصب لا يكون إلّا بفعل الصّلاة أو غيرها في المكان المغصوب، فعلى الأوّل لزوم الأمر بتحصيل الحاصل، وعلى الثاني لزوم الأمر بشي على تقدير وجود ضده. وأمّا الثالث، فحيث إنّ المأتيّ به مبغوض للمولى، فلا يمكن أن يتقرّب به بداعي ملاك المحبوبيّة» لا يرجع إلى محصّل؛ فإنّ الشرط في ذلك إنّما هو ترك امتثال النهي وهذا يلزم الصّلاة أو غيرها، لا أنّ الشرط هو الصّلاة أو غيرها، حتّى يلزم ما ذكر. وهذا يظهر من ملاحظة ما ذكرناه في باب الترتب من أنّ وقوع الترتب لا يحتاج إلى دليل أزيد من إمكانه، وهذا مقتضى الجمع بين الخطابين وملاحظة اشتراط القدرة في المتعلّق، ونتيجة ذلك ما ذكرناه.

وأما التصحيح بالملاك، فلو فرضنا إمكان كشف الملاك مع سقوط الأمر - وقدر عدم إمكان ذلك - فلا مانع منه، وما ذكره ظاهر البطلان؛ لإمكان أن يكون الشيء المبغوض للمولى واجداً لملاك المحبوبيّة، وعليه فيمكن التقرب به. وأمّا على القول بالامتناع، فتقع المعارضة بين الدليلين، فلو قدّمنا دليل الأمر، وإلّا فلا بدّ من الحكم ببطلان العبادة؛ لعدم الأمر بها، بل تقع منهياً عنها. إذا عرفت ما ذكرناه، فأحسن ما استدّل به على الامتناع ما في^٦ الكفاية، ومحط النظر مقدّمته الثالثة؛ فإنّه ذكر أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون.

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٣.

٢. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٩.

٣. فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٤.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٥٠.

أفاد^١ السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله بأن هذا وإن كان صحيحاً إلا أنه لا بد من البحث عن أن المعنون هنا واحد، أو متعدّد فإنّه ليس في كلامه رحمه الله ما يدلّ على أن المعنون في المقام واحد. وبعبارة أخرى: إن ما ذكره مغالطة؛ فإنّ الكبرى في الشكل الأوّل لا بد وأن تكون كلّية، وعدم اقتضاء تعدّد العنوان تعدّد المعنون لا يوجب وحدة المعنون في جميع موارد تعدّد العنوان، فلا بد من تحقيق وحدة المعنون وتعدّده.

أقول: ما ذكره صاحب الكفاية ليس كبرى الاستنتاج حتّى يشكّل عليه بما ذكر، بل يريد بذلك أن متعلّق التكليف في جميع الموارد هو فعل المكلف، والفعل في المقام واحد وإن تعنون بعنوايتين؛ فإنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّد المعنون، فهو في مقام ردّ توهم تعدّد المعنون بتعدّد العنوان لا في مقام إثبات وحدة المعنون وأوكل إثبات وحدة المعنون إلى الارتكاز؛ فإنّ الفعل في المقام فعل واحد وهي الحركة الخاصّة التي لا تقبل إلا طبيعة واحدة.

وذكر^٢ المرحوم النائيني رحمه الله أن جهة صدق العنوان على معنونه إمّا تعليلية، أو تقييدية فعلى الأوّل - كصدق المشتقات على ذواتها - المعنون واحد وإن تعدّد عنوانه، بخلاف الثاني كصدق مبادئ المشتقات على مصاديقها؛ فإنّه لا بد من الالتزام بتعدّد المعنون حينئذٍ عند تعدّد العنوان. وهذا ظاهر. وليعلم أن موضوعات التكاليف من قبيل الأوّل، وأنّ الجهة فيها تعليلية؛ لأنّها من قبيل المشتقات، بخلاف متعلّقات التكاليف كالغصب والصلاة مثلاً وبما أن جهة الصدق في المجمع وغيره واحدة وهي مقوّمه للصدق بلا واسطة تعليلية، فلا بد من الالتزام بالتعدّد حينئذٍ. هذا ملخص كلامه.

تفصيل السيد الأستاذ

وقد أفاد^٣ السيد الأستاذ الخوئي رحمه الله أنّه بحسب الكبرى لا بد من التفصيل في المقام، وهو أن متعلّق الأمر والنهي إمّا أنّهما عنوانان متأصّلان في الوجود كالحركة والنظر، أو هما

١. المحاضرات، ج ٤، ص ٢٥١.

٢. فوائده الأصول - ج ١، ص ٢٤٩.

٣. المحاضرات، ج ٤، ص ٢٦٣.

عنوانان انتزاعيان كالغصب والإكرام، أو أحدهما متأصل والآخر انتزاعي كالقراءة والغصب.

فعلى الأول نلتزم بالاجتماع؛ فإن الماهيتين المتأصلتين في الوجود حدان لوجودين، والحيثية تقييدية.

وعلى الثاني: فإما أن يكون منشأ الانتزاع متعدداً كالحركة في الدّار المغصوبة وإكرام زيد بإعطائه مالاً، فهذا كالأول. وإما أن يكون واحداً كإعطاء المال المغصوب زيدا تعظيماً له وإكراماً، فلا بد من الالتزام بالامتناع حينئذٍ، ووجهه ظاهر.

وعلى الثالث: فإما أن يكون منشأ انتزاع الأمر الانتزاعي ذلك الأمر المتأصل فنلتزم بالامتناع كالوضوء بالماء المغصوب؛ فإن الحرام لا يكون مصداقاً للواجب. وإما أن يكون المنشأ غير ذلك، فنلتزم بالجواز كالقراءة والغصب.

أقول: يمكن أن يقال: إن المعنون وإن كان واحداً إلا أن العناوين المتعددة قابلة للانطباق عليه، وحيث إن العنوانين - مثلاً - مختلفان، فجهة صدق كل مغايرة مع الآخر، وحيث إن الأمر المتعلق بعنوان يستلزم إيجاد ذلك العنوان، والنهي المتعلق بعنوان يستلزم ترك إيجاد ذلك العنوان، فلا يعقل أن يسري كل منهما إلى متعلق الآخر، وإلا لزم عدم تمامية العنوان للموضوعية وهذا خلف، فبذلك يظهر أن الخارج المنطبق عليه متعلق الأمر والنهي وإن كان أمراً واحداً لكن لا فرق بين الأقسام المذكورة في المتن كما أنه لا فرق بين كون الحيثية تعليلية أو تقييدية، ولذا نلتزم بعدم المعارضة بين العامين من وجه بنفسهما إلا أن يعلم من الخارج كذب أحدهما في المجمع، وهكذا المسألة غير مبنية على أن التركيب في الخارج اتحادي أو انضمامي.

قال: وأما^١ بحسب التطبيق والصغرى، فيقع الكلام أولاً: في الصلاة في الدّار المغصوبة، فلا بد من التفتيش من أجزاء الصلاة، وأن أياً منها متحدمع الغصب؛
أما النية، فإنها من كيف النفساني، وعدم اتحادها مع الغصب - وهو في المقام من مقولة الأين - واضح.

وكذا الأذكار؛ فإنها من الكيف المسموع. وأما تموج الهواء الناشئ من الأذكار، فلا يُعدّ تصرفاً في مال الغير واستيلاء عليه عرفاً.

وأما القيام والرّكوع والسّجود؛ فكلّ منها من مقولة الوضع، فلا ينطبق عليها الغصب. نعم، يبقى الكلام في الهويّ إلى الرّكوع والسّجود، والنهوض عن الرّكوع والسّجود إلى القيام؛ فإنها تعدّ من التصرف في مال الغير إلاّ أنّها غير داخلّة في أجزاء الصّلاة، بل إنّما هي من مقدّماتها، فلا يضرّ حرمتها بصحّة ذبيها، كما لا يخفى.

وأيضاً يبقى الكلام في السّجود، فقد يقال بأنّه فعل الإنسان، الذي يعبر عنه بالفارسي «به خاك افتادن» فعليه يعدّ ذلك من التصرف في مال الغير. وقد يقال: إنّ السّجود له قيد وهو وضع الجبهة على الأرض معتمداً عليها، فهو تصرف في ملك الغير باعتبار قيده، فلو بنينا على أنّ السّجود هيئة محضة لا فعل خاصّ - كما مرّ - وبنينا أيضاً على أنّ الاعتماد على الأرض ليس قيداً له، فنبنينا على الصّحة، وإلاّ فلا بدّ من الحكم بالفساد. والظاهر من الأدلّة أنّ قيد الاعتماد دخیل في السجدة، فتبطل الصّلاة في الدّار المغصوبة؛ للنهي المتعلّق بجزئها.

أقول: ظاهر أدلّة التكليف أنّ متعلّقات أفعال المكلفين، فمقولة الأين، أو الوضع، أو غير ذلك من المقولات غير متعلّقة للتكليف، بل يمكن أن يقال: إنّ سائر المقولات غير قابلة لتعلّق التكليف بها؛ فإنها غير اختياريّة للمكلف، بل ما هو اختياري له فعله. وعلى أيّ حال يكفينا ظهور أدلّة التكليف. وإذا كان الأمر كذلك، فالفعل في الرّكوع والسّجود والقيام واحد وإن كان معروضاً لعرض آخر أيضاً وهو الوضع مثلاً.

قال: وثانياً: في الوضوء بالماء المغصوب، فلا إشكال في بطلان الوضوء في صورة العلم والعمد؛ فإنّ الوضوء هو بعينه التصرف في الماء المغصوب، فهو حرام، والحرام لا يكون مصداقاً للواجب.

وهكذا الكلام في صوّة الجهل عن تقصير. وأما في صورة الجهل عن قصور، فالمعروف ذهبوا إلى الصّحة، فإن كان هناك إجماع، وإلاّ فيشكل ذلك، فإنّ الجهل عذر محض. وأما الحكم الواقعي، فهو باقٍ على حاله، فيكون التصرف في الماء محرّماً واقعاً وإن كان المكلف

معذوراً في ذلك؛ لجهله، فلا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب.

وأما في صورة السهو والنسيان: فإن كان ذلك عن تقصير - بأن كان هو الغاصب مثلاً، أو غيره مع العلم والعمد أولاً ثم قصر فنسي - فالتكليف وإن كان ساقطاً؛ لاستحالة التكليف بما لا يطاق إلا أن استحقاق العقاب باقٍ على حاله؛ فإن الامتناع بالاختيار ولا ينافي الاختيار فإذا بطل الوضوء؛ لوجود المبغوضية الواقعية.

وأما في مورد النسيان عن غير تقصير: فيصح الوضوء؛ فإن المانع منها أحد أمرين: الحرمة وهي ساقطة؛ لاستحالة تكليف ما لا يطاق، والمبغوضية وهي أيضاً ساقطة؛ فإن النسيان عن غير تقصير، فلا بد من الحكم بالصحة.

وثالثاً: في الوضوء عن الآنية المغصوبة، أو آنية الذهب والفضة.

فقد يكون الوضوء بعينه تصرفاً واستعمالاً في ذلك بأن يقع ارتعاساً - بناءً على حرمة مطلق استعمال آنية الذهب والفضة - فلا إشكال في بطلان ذلك؛ لوقوعه مصداقاً للحرام، فلا يكون مصداقاً للواجب.

وأما لو لم يكن كذلك بأن اغترف منها غرفة، فغسل بها وجهه، ثم اغترف غرفة أخرى، وهكذا إلى أن يتم الوضوء، فمع وجود ماء آخر مباح يصح وضوؤه بلا إشكال؛ فإن التكليف الفعلي هو الوضوء ولم يقع الوضوء محرماً، بل ارتكاب الحرام في المقدمات. وهذا ظاهر، ومع انحصار الماء في ذلك، فلا إشكال في أن الوظيفة الفعلية هو التيمم؛ لعدم وجدان الماء شرعاً، ومع العصيان يصح وضوؤه بناءً على الترتب - كما هو الصحيح - وجريانه في مثل المقام من عدم القدرة على تمام العمل ابتداءً، بل القدرة توجد تدريجاً فإن الشرط في صحة الوضوء هو القدرة التدريجية وهي حاصلة.

أقول: لا فرق بين المسائل الثلاث في الحكم بالصحة، وذلك لتعدد العنوان حتى في الوضوء بالمغصوب مع العلم والعمد. إلا أن يدل على خلافه دليل كالإجماع مثلاً.

قال ^١ بقي الكلام في التوضوء والاغتسال في المكان المغصوب.

صور هذه المسألة أربع: وجود المندوحة، وعدمه، وفي كل منهما إما أن يكون الفضاء

أيضاً مغصوباً، أولاً.

فمع عدم وجود المندوحة لا إشكال في سقوط المائتة بناءً على تقديم جانب النهي، ومع العصيان يصحّ الوضوء أو الغسل - بناءً على الترتيب فيما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً - فإنّ متعلّق الأمر مغاير لمتعلّق النهي حينئذٍ، ومع كون الفضاء مغصوباً يبطل ذلك؛ فإنّ المسح هو إمرار الماسح على الممسوح، والإمرار بعينه التصرف في الفضاء، فلا يكون مصداقاً للواجب، وسقوط الواجب بغيره يحتاج إلى دليل.

وأما مع وجود المندوحة، فيكون الوضوء والغسل مأموراً بهما إذا لم يكن الفضاء مغصوباً، بلا حاجة إلى الترتيب على ما بنينا عليه، ومع فرض كون الفضاء مغصوباً الكلام هو الكلام في السابق.

أقول: بناءً على كفاية تعدّد العنوان في جواز الاجتماع وإن كان المعنوي واحداً كما هو الصحيح والموافق للارتكاز - فإنّ الأمر البسيط الواحد يجتمع فيه المحبوبة والمبغوضة عند العقلاء من جهة تعدّد العنوان؛ فإنّ شرب التتن مثلاً مبغوض للمعتاد من جهة كونه مضرّاً، ومحبوب له من جهة الاعتیاد وغير ذلك، والأمثلة العقلانية كثيرة إلى حدّ النهاية. والحاصل أنّ الشيء الواحد ينطبق عليه العناوين المتعدّدة المتكرّرة - فمع أخذ الشارع عنواناً من ذلك في متعلّق الأمر يكون ذلك تمام الموضوع عنده وهكذا في طرف النهي، ومع هذا لا يعقل سריّة أحدهما إلى الآخر ويصحّ المائتة في المسائل الأربع.

الوجوه التي استدلّ بها على جواز اجتماع الأمر والنهي

الأوّل: أنّ وقوع ذلك في الأحكام الشرعية دليل إمكانها؛ فإنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، ومن موارد وقوعه هو العبادات المكروهة؛ فإنّ ملاك المسألة لا يختصّ بمراد الوجوب والحرمة.

والجواب عن ذلك - كما ذكره صاحب^١ الكفاية - أنّ موارد العبادات المكروهة لا تخلو عن أحد أقسام ثلاثة: إمّا أن يكون النهي متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر، أو بعنوان ملازم له

خارجاً. وفي الأول إما أن تكون العبادة ممّا لها بدل، أولاً، فمع عدم كون العبادة ممّا لها بدل كصوم يوم عاشورا، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور النّهي في المقام - ولو بناء على الامتناع؛ فإنّ متعلّق الأمر والنّهي واحد على الفرض ولا سيّما مع عدم المندوحة كما هو الفرض أيضاً - وحمله على الإرشاد إلى مطلوبيّة التّرك من جهة انطباق عنوان مستحبّ عليه أقوى من استحباب الفعل، أو من جهة أنّه ملازم لعنوان كذلك، فالمقام من قبيل المستجيبين المتزاحمين.

ولا يرد عليه ما أورده^١ المرحوم النائيني عليه - بأنّ التّراحم إنّما يتصوّر في الضّدين اللّذين لهما ثالث، وأمّا مثل المقام، فلا؛ فإنّ الفعل والتّرك لا ثالث لهما - فإنّ هذا بحسب الكبرى وإن كان صحيحاً كما مرّ في مبحث الضّدّ إلاّ أنّه بحسب التطبيق لا يتمّ؛ فإنّ الصّوم أمر عبادي، وبين الصّوم وتركه ثالث وهو الإمساك لا بقصد القرينة.

أقول: يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ النّهي إرشاد إلى تطبيق عنوان مأموره على الفعل عنوان «موافقة بني أميّة» فهنا عنوانان منطبقان على شيء واحد: الصّوم وموافقة بني أميّة، وتعدّد العنوان يكفي في الجواز، بل لا بدّ من القول به مع تعدّد العنوان كما مرّ. وأمّا الجواب عن الإشكال المرحوم النائيني، فظاهر؛ فإنّه مبنيّ على اختصاص الأمر بصوم يوم العاشر، وأمّا لو كان دليل الأمر «صم كلّ يوم» ودليل النّهي «لا توافق بني أميّة» فبينهما عموم من وجه، وصوم يوم عاشورا مصداق للعنوانين والتّراحم اتّفاقي.

قال: ^٢ وأمّا مع فرض كون العبادة ممّا لها بدل، فلا نحتاج إلى حمل النّهي على غير ظاهر. فإنّ الأمر بما أنّه تعلّق الطّبيعة بنحو صرف الوجود، ولازم ذلك التّرخيص في تطبيقها على كلّ فرد منها، والنّهي تعلّق بالحصّة الخاصّة منها على الفرض ولا ينافي النّهي التنزيهي مع التّرخيص المذكور، فلا تنافي بين الأمر والنّهي في المقام؛ فإنّ الصلاة في الحّمّام عبادة لأنّها صلاة ومكروهة من جهة تطبيقها على الفرد الواقع في الحّمّام، والكراهة لا تنافي ترخيص التطبيق، فلا يقاس ذلك بباب المحرّم؛ لتنافي الحرام مع التّرخيص في التطبيق ولعلّ مراد من

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٩.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٦٨.

ذكر أن النهي إرشاد إلى أقلية الثواب ذلك.

أقول: هذا البيان لا يدل على أزيد من أن وجه تعلق الحكمين على المورد هو تعدد عنوان متعلقيهما، وإلا فالمعنون واحد بلا إشكال، فبناء على الامتناع في موارد التركيب الاتحادي لا بد من الحكم بالامتناع في المقام أيضاً؛ فإن التركيب اتحادي، ولكن على ما اخترناه من كفاية تعدد العنوان، فالجواز ظاهر الوجه.

قال: ^١ وأما لو تعلق النهي بعنوان ملازم للمأمور به، فالأمر ظهر ممّا تقدّم بلا مزيد عليه، فإنه مع عدم اتحاد العنوانين لا يلزم أيّ محذور في الحرام، فكيف بالمكروه، ومع اتحادهما فالجواب بعين ما تقدّم، فمع وجود المندوحة يكون النهي إرشاداً إلى مزاحمة العبادة بما هو أقوى منه، ومع وجوده تكون الكراهة راجعة إلى تطبيق المأمور به على بعض الأفراد، والكراهة لا تنافي الترخيص، فلا تكون مقيدةً لدليل الأمر.

الثاني: أن العرف حاكم بالجواز؛ ألا ترى عدم التنافي بين الأمر بالخيطة والنهي عن الكون في مكان خاص وإن جمعهما المكلف في زمان واحد.

والجواب عن ذلك ظاهر؛ فإن المثال لا ربط له بباب اجتماع الأمر والنهي أصلاً؛ لعدم تصوّر أيّ ربط بين الخيطة والكون أبداً، مع أن العرف لا سبيل له في هذا المبحث كما تقدّم، فإنه بحث عقلي صرف.

الثالث: ما ذكره ^٢ المحقق القمي وهو أن متعلق الأمر صرف الوجود، والفرد مقدّمة للطبيعة المأمور بها، والنهي انحلالي متعلق بالفرد، فلو قلنا بعدم وجوب المقدّمة، فالأمر ظاهر، ومع القول به، فيمكن أن يكون محرّماً مقدّمةً للواجب، ويسقط الواجب ولو كان مقدّمةً محرّمةً.

والجواب عن هذا أنه لو تمّ فلا بد من الالتزام بالجواز وإن كان العنوانان واحداً بعين البيان، مع أنه لا يلتزم به، مع أن المقدّمة موقوفة على تعدد الوجود، وفي المقام، الوجود واحد يضاف إلى الفرد تارة وإلى الكلّي المنطبق عليه أخرى، مع أن النزاع لا يختصّ بالأمر

١. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٧١.

٢. المحاضرات، ج ٢، ص ٢٣٠.

والنهي النفسيتين كما مرّ، بل يعمّ الأمر المقدّمي والنهي النفسي أيضاً.

الرابع: أن متعلّقي الأمر والنهي في مقام الجعل لم يجتمعا في شيء فإن متعلّق الأمر شيء كالصلاة، ومتعلّق النهي شيء آخر وهو الغصب مثلاً، والاجتماع إنما هو في مقام الامتثال وبسوء اختيار المكلف، فالاجتماع مأموري لا آمري، وهذا لا محذور فيه؛ لعدم تعلّق البعث والزجر بشيء واحد.

الخامس: أن الأمر والنهي بما أنّهما متعلّقان بالطبائع المتعلّقين متغايران بحسب المفهوم، فلا اجتماع أصلاً، والمجمع هو الفرد وهو محصّل للطبيعتين ولا محذور في ذلك. وبالجمله، متعلّق الأمر ليس إلّا نفس الطبيعة، ومتعلّق النهي أيضاً كذلك، والوجود الخاص غير متعلّق لهما، ولا محذور في اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد بعنوانين كشرب التتن المضّر للمعتاد إليه، ولا في البعث والزجر نحوه كذلك، أمّا باعتبار نفسيهما، فظاهر. وأمّا باعتبار مبدئهما، فقد فرضنا اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة فيه. وأمّا باعتبار المنتهى - وهو عدم القدرة على الامتثال - فيدخل المقام في كبرى التزاحم. والأمر والنهي لم يجتمعا في محل واحد فإن مركز التعلّق العنوانين، والمعنون مركز الامتثال.

وينبغي التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّه لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب أمر محرّم في نفسه، فهل يجوز له الإتيان بالواجب في ضمن ذلك الفرد المحرّم، كالصلاة في المكان المغصوب للمحبوس فيه، أم لا؟ فتارة يكون الاضطرار بلا اختيار، وتارة بسوء الاختيار.

أمّا الأوّل، فالمشهور صحّة الصلاة في ذلك المكان فإن الاضطرار يرفع الحرمة، فيبقى إطلاق الوجوب على حاله.

ولكن^١ ذكر المرحوم النائيني رحمته أنّ الاضطرار وإن كان يرفع الحرمة إلّا أنّ القيديّة المستفادة من النهي لا ترتفع بالاضطرار؛ فإنّ حديث نفي الاضطرار لا يوجب إثبات الحكم

وهو صحّة الصّلاة في المكان المذكور، ورفع الحرمة لا يوجب رفع القيديّة؛ فإنّهما في عرض واحد، وليس بينهما ترتّب أبداً؛ فإنّ الضدين ليس بينهما ترتّب كما مرّ في بحثه. إلّا أنّ ما أفاده بحسب مقام الإثبات لا يتم؛ فإنّ القيديّة إنّما استفيدت من دليل الحرمة بالدّلالة الالتزاميّة، فتسقط بسقوطها لا محالة؛ لتبعيّة الدّلالة الالتزاميّة للدّلالة المطابقة. فالصحيح صحّة الصّلاة من جهة إطلاق دليلها.

وما قيل - بأنّ الحرمة وإن كانت ساقطة إلّا أنّ ملاكها باقي وإلّا لما كان للامتنان في حديث الاضطرار معنى وما كان واجداً لملاك المبعوضيّة لا يكون مقرّباً ولا يمكن تعلّق الوجوب به - مدفوع بأنّ الملاك غير المؤثّر - كما هو المفروض - لا يوجب امتناع الوجوب؛ لإمكان جعله لمصلحة مقتضية له كتسهيل ونحوه.

وأما الثاني، فيقع الكلام فيه في مقامين: الأوّل حكم الخروج نفسه. الثاني حكم الصّلاة في ذلك المكان مع فرض الاضطرار إلى التصرف فيه. أمّا الأوّل، فالحقّ ما ذكره^١ صاحب الكفاية^٢ من أنّه ليس محكوماً لا بالوجوب؛ لعدم وجوب المقدّمة، بل عدم المقدّميّة في المقام؛ فإنّ الضدين في مرتبة واحدة، وعدم كون الخروج مصداقاً للتخلية وردّ المال إلى مالكه ولا بالحرمة للاضطرار إلى التصرف تكويناً وإن كان بسوء الاختيار، وعدم جواز التصرف بغير الخروج؛ لكونه أهمّ المحذورين، فلا بدّ له من الخروج عقلاً من باب دفع المحذور الأهمّ.

دفع ما يقال من عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» وما ذكره^٣ المرحوم النائيني^٤ - من عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» فإنّ الخروج اختياري بالوجدان، والدخول مقوم للملاك في الخروج ومحقق للقدرة عليه، فكيف يدعى امتناع الخروج وانطباق القاعدة عليه، والخروج واجب في الجملة، فكيف يدعى امتناعه - مدفوع بأنّ الامتناع تشريعاً موجود؛ لما مرّ، ولا ندعي أنّ

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٦٥.

٢. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٧٦.

الخروج ممتنع، بل المدعى امتناع ترك الخروج؛ فإنَّ المقام من قبيل الاضطراب في المحرّمات لا الواجبات، والامتناع نشأ من سوء الاختيار، فلا ينافي الاختيار، فيعاقب على الخروج وإن لم يكن حراماً بالفعل.

وأما حكم الصلاة حال الخروج، فمع إمكان الإتيان بها خارج المكان، فلا بدّ من التأخير؛ لعدم جواز الاكتفاء بالناقص مع إمكان التام، والإتيان بالصلاة تماماً ملازم للتصرّف الزائد عن الخروج والمفروض أنّه حرام.

وأما مع عدم الإمكان؛ فعلى الامتناع وتقديم جانب النهي تسقط الصلاة بحسب القاعدة؛ فإنَّ المبعوضيّة الواقعيّة موجودة وإن لم يكن نهى بالفعل إلاّ أنّ عدم سقوط الصلاة بحال يدلّنا على الجواز لكن صلاة إيمائيّة لئلا يلزم منها التصرّف الزائد عن الخروج.

وأما بناء على الجواز؛ فتقع المزاخمة بين التكليّفين لامحالة؛ فإنَّ المبعوضيّة موجودة على الفرض، وبما أنّ الصلاة لا تسقط بحال يترجّح جانب الصلاة ولا بدّ من الاكتفاء بها إيماءً لو أحرزنا أنّ مبعوضيّة التصرّف الزائد أهمّ، وإلاّ فتجوز الصلاة حتى صلاة تامّة أيضاً، ومع الإتيان بها تامّة تصحّ الصلاة حتّى بناء على الأوّل.

ثانيهما: بناء على الامتناع ودخول المجمع في باب المعارضة لا بدّ من إعمال مرجّحات باب المعارضة.

دفع ما يقال من تقديم جانب النهي

وقد يقال بترجيح جانب النهي بأن إطلاق النهي شمولي، وإطلاق الأمر بدلي، ويطرح الأوّل على الثاني.

وذكرنا وجه ما أفاده في باب الواجب المشروط مع جوابه، وقلنا: إنّ كلّاً من الدليلين مطلق تتّم دلّته على مقدّمات الحكمة بلا فرق بينهما من هذه الجهة، فلا تقديم، ذكروا^١ أيضاً وجهاً آخر لتقديم جانب النهي، وهو أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

إلاّ أنّ هذا لو تمّ يختصّ بهاب التزاحم لا التعارض؛ لعدم العلم بالمفسدة أو المنفعة فيه.

على أنه لا يتم حتى في ذلك الباب أيضاً؛ فإنَّ العقلاء يقدِّرونهما بحسب المقدار والأهميَّة، مع أنَّ المصالح والمفاسد في الأحكام الشرعيَّة لا تنحصر بالمنافع والمضارَّ الشخصيّة، بل العمدة فيها المصالح والمفاسد النوعيَّة كالواجبات الماليَّة والجهد وغيرها. وتقديمُ العقلاء دفعَ المفاسد النوعيَّة على جلبِ المنافع النوعيَّة غير مسلم، فلا يقاس الأحكام الشخصيّة بباب المضارَّ والمنافع، فليتدبَّر.

وأما ما أجاب^١ به المحقِّق القمي عن ذلك بأنَّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة، فلا يتم، ووجهه ظاهر.

ذكروا^٢ أيضاً وجهاً ثالثاً، وهو الاستقراء.

وليس من الاستقراء الناقص فضلاً عن التام؛ فإنَّ الموردين - وهما تقديم التروك على الأفعال في أيام الاستظهار، وإراقة الماء والتميم في مورد انحصار الماء بالإثناءين المشتبهين - لا يوجبان ظناً بذلك فضلاً عن القطع، مضافاً إلى أنَّ الحرمة في كلا المقامين تشريعيَّة - على كلام في الأوَّل، وبلا كلام في الثاني - مع غير ذلك من الإشكالات، فمقتضى القاعدة سقوط الإطلاقين، والمرجع - مع عدم دليل لفظي - الأصل العملي، والأصل عدم الحرمة. وبعد العلم بأصل الواجب والشك في تقيده بغير هذا الفرد المرجع هو المرجع في دوران الأمر بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين، فعلى البراءة يُجتزأ بالمأتي به في ضمن هذا الفرد، وعلى الاشتغال عدم الاجتزاء، وهذا ظاهر.

محصل الكلام في مسألة الاجتماع

أقول: المتحصَّل عندنا أنَّ تعدد العنوان يكفي في جواز الاجتماع وإن كان المعنون واحداً والتركيب اتحادياً، بل التركيب الانضمامي خارج عن محلِّ الكلام، ومحلُّ الكلام جواز اجتماع الأمر والنهي في المجمع، وعدمه، وليس التَّراخ صغرياً كما هو المعروف، بل إنما هو كبروي كما هو ظاهر عنوان البحث. وجواز الاجتماع في المعنون بعنوانين - أحدهما

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧٨.

متعلق الأمر والآخر متعلق النّهي - أمر عرفي، بل العالم مملوء من نظائره من أنّ الفعل الواحد مبغوض لشخص من جهة، ومحبوب له من جهة أخرى بلاكسر ولا انكسار وبرهاني أيضاً؛ فإنه لا تعقل سراية الحكم من متعلقه إلى آخر، فإذا كان عنوان متعلقاً للأمر كيف تعقل سرايته إلى متعلق النّهي وبالعكس؟! فإن الخارج معنون بعناوين متعدّدة، ولا مانع من تعلق الأمر بعنوان منها، وتعلق النّهي بعنوان آخر منها، كالحبّ والبغض، والفرد بخصائصه وتشخصاته لا مأموره ولا منهي عنه، بل المأمور به والمنهي عنه العناوين المنطبقة عليه، فشرب الجيگار - مثلاً - محبوب؛ لأنّه مكثف مثلاً، ومبغوض؛ لأنّه مضرّ، فشرب الجيگار مضرّ وهو أيضاً مكثف ومع ذلك فهو بعنوانه - أي شرب الجيگار - لا محبوب ولا مبغوض، بل المحبوب والمبغوض هما العنوانان المنطبقان عليه، غير الخارجين عنه بحيث لو أزيلت عنهما خصوصيّة شرب الجيگار وفرضنا - ولو محالاً - بقاء العنوانين، لكان الحكمان باقيين.

ولا فرق حينئذٍ في جواز اجتماع الأمر والنّهي بين ما إذا كان اختلاف العنوانين من جهة اختلاف المتعلقين، أو من جهة اختلاف إضافات المتعلق الواحد، «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق».

ومن هنا يعلم أنّ التعارض بالعموم من وجه لا محصل له إلّا إذا اعلم من الخارج كذب أحد الدليلين، فإذا لا بدّ في الدليلين الواردين على مورد واحد من ملاحظة عنوان متعلقيهما، فمع التعدّد لا وجه للحكم بالتعارض أبداً إلّا إذا دلّ الدليل على كذب أحدهما.

ما أفاده السيّد الإمام ﷺ في المسألة

ختامه مسك

ونختم الكلام بما أفاده^١ السيّد الإمام في المقام ملخصاً، فإنه لا مزيد على ما بيّنه.

قال ﷺ: التحقيق هو الجواز، ويتّضح بتقديم أمور:

الأول: أنّ كلّ حكم - أمراً كان أو نهياً - إذا تعلق بعنوان، لا يمكن أن يتخلّف عنه ويتجاوز

إلى ما ليس بمتعلّقه؛ فإنّ تجاوزه عنه إلى ما لا دخالة له في تحصيل غرضه جزاف وبلا ملاك.

الثاني: أنّ المراد بالإطلاق المقابل للتقييد هو كون الماهيّة تمام الموضوع للحكم، بحيث لا يكون شيء آخر دخيلاً في الموضوع، كان متّحداً معه في الخارج، أولاً، ملازماً له، أو مقارناً، أولاً.

الثالث: أنّ الماهيّة اللا بشرط وإن تتحد مع ألف شرط في الوجود الخارجي - ممّا هو خارج عن ذاتها ولاحق بها - لكن لا تكون كاشفة ودالّة عليه وآلة للحاظه؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مخالفاته بحسب الذات والمفهوم وإن اتحد معها وجوداً.

الرابع - وهو العمدة في هذا الباب -: أنّ متعلّق الأحكام ليس الوجود الخارجي - لأنّ تعلّق الحكم بالوجود الخارجي، أو الإيجاد بالحمل الشائع لا يمكن إلّا في ظرف تحقّقه، والبعث إلى إيجاد المتحقّق تحصيل للحاصل، كما أنّ الزجر عمّا وجد خارجاً ممتنع - ولا الوجود الذهني بما هو كذلك؛ لأنّه غير ممكن الانطباق على الخارج، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، لكن لما كانت الطبيعة لا تمكن أن تصير متعلّقة للحكم إلّا أن تصير متصوّرة، والتصوّر هو الوجود الذهني، فلا محالة تكون ظرف تعلّق الحكم بها هو الذهن، فالطبيعة متعلّقة للحكم في الذهن، لا بما هي موجودة فيه، ولا بما هي موجودة في الخارج، ولا بما هي مرآة للوجود الخارجي، بل بما هي هي.

وما قد يقال - من أنّ التكليف يتعلّق بالطبيعة باعتبار مرآتها عن الوجود - غير تام؛ لأنّ المقصود من هذا التكلّف إن كان إثبات تعلّقه بالمرئيّ، فهو مستلزم لتحصيل الحاصل، مضافاً إلى أنّ الطبيعة لا يمكن أن تكون مرآة للوجود؛ لما عرفت من أنّ الاتحاد في الوجود غير الكاشفية.

إذا عرفت ما تقدّم، يسهل لك تصديق المدّعى، أي جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد شخصي خارجي؛ لأنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلّة مثلاً، ولا يمكن تجاوزه عن متعلّقه إلى ما يلحقه، أو يلزمه، أو يتحد به في الخارج، وكذا النهي بحكم المقدّمة الأولى.

ولا يكون معنى الإطلاق إلا كون الطبيعة تمام الموضوع، ولا تكون الملحقات والمتحدات معها ملحوظة ومتعلقة للحكم بحكم الثانية.

والطبيعة اللابشرط وإن اتحدت مع العناوين الأخر في الخارج، لكن لا تكون كاشفة عنها، ولا يكون الحكم المتعلق بها سارياً إلى غيرها بحكم الثالثة.

ومتعلق الحكم في الأمر والنهي هو نفس الطبيعة، لا الوجود الخارجي، ولا الذهني بحكم الرابعة.

فكيف يمكن أن يسري حكم أحد العناوين إلى الآخر؟! مع أن في مقام ثبوت الحكمين يكون العنوانان متعددين ومتخالفين؟! فعنوان الصلاة غير عنوان الغصب مفهوماً وذاتاً، فلا يمكن أن يسري حكم أحدهما إلى الآخر، والخارج - الذي هو ظرف اتحادهما - لم يكن ظرف ثبوت الحكم كما تقدم، فظرف الاتحاد غير ظرف المتعلق، وفي ظرف المتعلق لا يمكن الاتحاد، فأين اجتماع الحكمين؟ انتهى ملخصاً، فراجع به بتمامه.

والحمد لله رب العالمين.

وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

مركز تحقيقات كويتية للدراس الإسلامية

اقتضاء النهي للفساد

وقبل تحقيق المقام يقدم أمور:

الأول: قال السيد^١ الأستاذ الإمام الخميني^{رحمته}: «تختلف تعبيرات القوم في عقد المسألة؛ فقد يقال: إن النهي عن الشيء هل يقتضي الفساد؟ وقد يقال: إن النهي عنه هل يدل عليه. وكلا التعبيرين لا يخلو عن المسامحة؛ فإن الاقتضاء بالمعنى المتفاهم به عرفاً لا يناسب المقام؛ لأن النهي لا يكون موجباً ومؤثراً في الفساد، وكذا لا يناسب التعبير بالدلالة؛ لأن الدلالة اللفظية كما هو ظاهر العنوان - ولو بنحو الالتزام على فرض كون الدلالة الالتزامية لفظية - لا تشمل الملازمات الخفية العقلية، مضافاً إلى أن المدعى ليس مقصوراً على الدلالة اللفظية، ولذا غيرنا عنوان البحث إلى الكشف».

أقول: الظاهر عدم توجه السيد الأستاذ إلى أطراف محل النزاع، بل توجه إلى مجرد النهي والفساد، ولذا غير العنوان. وبملاحظة محل النزاع التعبير بالاقتضاء أحسن؛ فإن محل النزاع إنما هو مورد لو لم يكن مصداقاً لمتعلق النهي، لحكمنا بصحته من جهة وجود الأمر والدليل، فلو لم يكن نهياً «لا تصل الحائض» لكانت صلاتها صحيحة بمقتضى الأمر بالصلاة ولو لم يكن نهياً «حرّم الربا» لحكمنا بصحة القرض الربوي والمعاملة الربوية بمقتضى أدلتها.

فالنزاع في أنه هل النهي يوجب سقوط وجه الصحة - وهو الأمر والدليل، حتى يحكم

بالفساد - أولاً؟ وأحسنُ التعبير عن ذلك هو الاقتضاء، نعم، ما أفاده على التعبير بالدلالة صحيح، والأمر سهل.

الثاني: قال^١ السيّد الأستاذ الإمام^{رحمته}، «الأولى تعميم عنوان البحث بحيث يشمل العقلي واللفظي، حتّى يناسب استدلالات القوم؛ فإنهم يتشبّهوا تارة بالدلالة العرفية، وأخرى بالعقلية، فجعله محضاً في أحدهما؟ غير مناسب؛ فالمسألة ليست عقلية محضة، ولا لفظية كذلك.»

وهذا بنظري عجيب منه، أفهل يُعرف كون المسألة عقلية أو لفظية بالتناسب مع استدلالات القوم؟ نعم، البحث في المسألة بحث لفظي عند بعضهم، وبحث عقلي عند آخرين، وأما أنّ المسألة عقلية لفظية، فلا تتصوّر لها محصلاً. والصّحيح أنّ المسألة عقلية محضة وهي ملازمة تحريم شيء أو كراهته - المستفادين من النّهي سواء كان الدّالّ عليه لفظاً، أو غير لفظ كالإجماع - مع الفساد. وما أفاده خلط بين البحث والمسألة، والأمر في هذا أيضاً سهل.

ثمّ أنّ المسألة أصوليّة تقع كبرى لاستنتاج الفرعية الكلّية، وقد أشرنا إلى الفرق بينها وبين المسألة المتقدّمة هناك.

الثالث: الظاهر عدم الفرق بين أقسام النّهي من التحريمي والتنزيهي، والنفسي والغيري، وغير ذلك في كون جميعها محلاً للنّزع، لوجود ملاك النّزع في الجميع. نعم، النّهي الإرشادي المسوق لبيان المانع خارج؛ لأنّه بعد إحرازه لا يبقى مجال للنّزع. نعم، كون النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات إرشادية محلّ النّزع.

الرّابع والخامس: ذكرنا في بحث الصّحيح والأعمّ معنى العبادات والمعاملات، ومعنى الصّحة والفساد، وعدم قابليتهما للجعل، فلا نعيد، فراجع هناك.

السادس: لا أصل في المسألة الأصوليّة؛ فإنّ الملازمة بين النّهي والفساد لو كانت مشكوكة، فمشكوكة أزلاً وليست لها حالة سابقة معلومة، ومعلوم أنّه لا أصل هنا. وكذا الحال لو كان الشكّ في دلالة النّهي على الفساد؛ فإنّها أيضاً أزليّة وليست لها حالة سابقة معلومة.

نعم، في المسألة الفرعية يجري الأصل، وهو أصالة الفساد في العبادات؛ فإنه مع فرض وجود النهي عن العبادة لا يعقل وجود أمر بها، وحيثئذ لا يمكن الحكم بصحة العبادة؛ لعدم الأمر، ومع عدمه لم يحرز وجود الملاك فيه حتى يؤتى بالعبادة بقصده، فيحكم بفسادها. وأما في المعاملات؛ فلو قلنا بأن النهي المتعلق بالمعاملة ظاهر في الإرشاد إلى ما نعيه شيء عنها، فلا إشكال في دلالة على الفساد، وهذا خارج عن محل الكلام، والكلام إنما هو فيما إذا أحرزنا أن النهي مولوي نفسي، وحيثئذ لو كان هناك عموم، أو إطلاق، وكان الشك في صحة المعاملة المنهي عنها وفسادها من جهة الشبهة الحكمية، فلا مانع من التمسك به لإثبات صحتها، ولا تنافي بين حرمة المعاملة وصحتها، ومع عدم وجود عموم، أو إطلاق مثبت للصحة، أو كانت الشبهة موضوعية، فالأصل فساد المعاملة بمعنى عدم ترتب الأثر عليها، فالفرق بين العبادة المنهي عنها، والمعاملة المنهي عنها أنه لا تنافي بين حرمة المعاملة تكليفاً أو صحتها وضعاً بخلاف العبادة؛ فإن حرمتها لا تجتمع مع صحتها، وإلا فأصالة الفساد مشتركة بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمات، فيقع الكلام في أصل المسألة، أي اقتضاء النهي للفساد والملازمة بينهما، فلا إشكال في ظهور النهي عرفاً إذا تعلق بالمعاملة - في الإرشاد إلى الفساد، والمتفاهم عرفاً في النهي عن معاملة خاصة، أو إيقاعها على نحو خاص، هو الإرشاد إلى أن الأثر المتوقع منها لا يترتب عليها، فتكون فاسدة. هذا في النهي في المعاملات.

وأما العبادات؛ فلا يبعد ذلك فيها أيضاً، وأن النهي فيها بنظر العرف ظاهر في أن الطبيعة المتعلقة للأمر لا تتحقق بهذه الكيفية، فمع عدم الدليل تحمل تلك النواهي على الإرشاد، وهذا نظير ما قلنا في الأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط، فلا فرق بين «صل مع الطهور» و«لا تصل في وير ما لا يؤكل لحمه» في الظهور في الإرشاد إلى الشرطية في الأول، والمانعية في الثاني.

هذا، ولو قام الدليل على أن النهي مولوي نفسي وليس بإرشادي، فلا بد من التفصيل بين العبادات والمعاملات بالفساد في الأولى وإمكان الصحة في الثانية.

ثم إنَّ النهي لو كان مولوياً نفسياً لا إرشادياً وتعلّق بالمعاملة، فإمّا أن يتعلّق بالسبب بأن يكون إنشاء العقد حراماً، أو بالمسبّب بأن يكون المسبّب مثل النقل والانتقال في البيع حراماً، أو بالتسبيب أي جعل فعل سبباً لأمر كالملكيّة والزوجيّة ونحوهما.

فربّما يقال: إنَّ الصورتين الأولىين مشتركتان في أنّ النهي فيهما غير ملازم للفساد، إلاّ أنّه في الأولى منهما غير مقتضى لشيء من الصلحّة والفساد؛ لإمكان أن يكون السبب مغبوضاً ومؤثراً كما يمكن أن يكون غير مؤثّر حينئذٍ.

وأما الثانية، فالنهي فيها مضافاً إلى عدم اقتضائه للفساد مقتضى للصلحّة، وذلك لأنّ النهي عن المسبّب دليل على مقدوريّته للمكلّف، ومقدوريّته ملازمة للصلحّة، ولا تجتمع مع الفساد، كما أنّه في الصورة الثالثة - أي تعلّق النهي بالتسبيب - مع كون النهي مولوياً لا إرشادياً النهي مقتضى للصلحّة بالبيان المذكور.

أقول: النهي عن شيء وإن لا يمكن إلاّ إذا كان الشيء مقدوراً للمكلّف لكنّ القدرة في المتعلّق إنّما تعتبر مع صرف النظر عن النهي. وبعبارة أخرى: لو لم نقل بأنّه لا يعقل أخذ القدرة الحاصلة من التكليف في متعلّق التكليف، فلا أقلّ من أنّ ظاهر تعلّق التكليف بشيء اعتبار القدرة في المتعلّق مع قطع النظر عن التكليف، فالنهي عن المسبّب، أو التسبيب وإن دلّ على أن يكون المسبّب أو التسبيب مقدوراً إلاّ أنّه لا يدلّ إلاّ على كونهما مقدورين لولا النهي. وحينئذٍ يحتمل أن يكون النهي موجباً لسلب القدرة شرعاً عن متعلّقه، ويحتمل أن لا يكون كذلك؛ بل المتعلّق مقدور بعد ورود النهي أيضاً، فلا يدلّ النهي في الصورتين أيضاً لا على الفساد، ولا على الصلحّة.

وقد يستدلّ لإثبات الفساد لو تعلّق النهي بالمعاملة بالروايات تذكر واحدة منها؛ لا شراك الجميع في تقريب الاستدلال، وهي^١ صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألتّه عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده، فقال: «ذاك إلى سيّده، إن شاء أجازّه، وإن شاء فرّق بينهما». قلت: أصلحك الله إنّ الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٩٨ وغيرها.

٢. وسائل الشيعة، ج ١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبد والإماء، ح ١.

أصل النكاح فاسد، ولا تحل إجازة السيّد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه لم يعص الله، إنّما عصي سيّده، فإذا أجازّه فهو له جائز».

وتقريب الاستدلال: أنّ الرواية تدلّ على أنّه لو كان النكاح عصياناً لله، كان فاسداً، ولا خصوصيّة للنكاح، فتدلّ الرواية على أنّ النهي عن أيّة معاملة مقتضى لفسادها.

والجواب عن ذلك بأنّ الاستدلال إنّما يتمّ لو كان المراد من العصيان عصياناً التكليف لا الوضع، ولو لم نقل بالثاني، فلا أقلّ من كونه محتملاً، فلا تدلّ الرواية على فساد المعاملة بالنهي التكليفي عنها. مع أنّ صحيحة^١ منصور بن حازم عن أبي عبد الله - في مملوك تزوّج بغير إذن مولاه، أعاصي الله؟ قال: «عاصي لمولاه». قلت: حرام هو؟ قال: «أما أزعّم أنّه حرام، وقل له أن لا يفعل إلّا بإذن مولاه» - صرّحت بعدم حرمة التزويج، ومع ذلك نهاه عن إتيانه بلا إذن مولاه، وليس له وجه إلّا أنّ النكاح ليس بحرام تكليفاً، بل موقوف على إذن المولى وضعاً، فلا تكون الصحيحة السابقة دالّة على اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد، والحمد لله ربّ العالمين.



مركز تحقيقات فقه اسلامی

المفاهيم

الكلام في المفاهيم
وقبل ذلك ينبغي ذكر أمور:

الأول: في تعريف المفهوم.

ما أفاد صاحب الكفاية في تعريف المفهوم وإيراده

قال^١ صاحب الكفاية رحمه الله: «إنَّ المفهوم - كما يظهر من موارد إطلاقه - هو عبارة عن حكم إنشائي، أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك وافقه في الإيجاب والسلب، أو خالفه، فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» - مثلاً لو قيل به - قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها، لازمة للقضية الشرطية التي تكون معنى القضية اللفظية، ويكون لها خصوصية بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها» انتهى موضع الحاجة.

أقول: المفروض في كلامه أنَّ المفهوم مستتبع للخصوصية التي تستفاد من اللفظ ولو بقرينة الحكمة، فمع عدم استفادة الخصوصية المذكورة من اللفظ لا يكون مفهوم للفظ. ومع دلالة اللفظ على الخصوصية فالجملة الشرطية في قوة أن يقال: العلة المنحصرة في وجوب إكرام زيد مجيئه. ونفس هذا التعبير كما يدل على القضية الموجبة، يدل على القضية السالبة أيضاً وإن ذكرت الموجبة.

ولكن هذه لا تكون مستتبعةً للقضية السالبة، بل القضيتان تستفادان من الخصوصية المستفادة من أداة الشرط، أو الجملة الشرطية. وذكر إحد القضيتين لا يوجب استتباع القضية الأخرى لها فما أفاده - من أن قضية المفهوم لازمة لقضية المنطوق - ليس على ما ينبغي؛ فإن المفروض استفادة المنطوق من الخصوصية لا من قضية المنطوق، و دلالة الخصوصية على القضيتين في عرض واحد لا تقدم لإحداها على الأخرى، فالتعبير بالمفهوم إنما هو من باب عدم ذكر قضيته في الكلام لا من باب استفادته بالملازمة بين المنطوق والمفهوم، فالصحيح أن المفهوم - بناء على استفادة العلوية المنحصرة من اللفظ - نظير المنطوق في أن الدال عليه نفس اللفظ بالدلالة المطابقة. ولا فرق بين أن يقال: إن جاءك زيد فأكرمه، أو يقال: العلة المنحصرة في وجوب إكرام زيد مجيؤه، فكما أن هذا التعبير يدل على القضية الموجبة، يدل على القضية السالبة أيضاً.

ومما يؤكد ما ذكرناه أن المفهوم - على القول به - مستفاد من اللفظ بلا إنكار أحد من القائلين به، فلا بد من أن يكون مطابقاً؛ فإن الدلالة الالتزامية على الصحيح من قبيل دلالة المعنى لا اللفظ.

مركز تحقيقات أصول الدين

ما أفاده السيد الأستاذ المحقق الإمام عليه السلام والنظر فيه

قال ^١ السيد الأستاذ المحقق الإمام عليه السلام: «إن المفهوم على بعض الوجوه من مسلك المتأخرين - القائلين باستفادته من دلالة أداة الشرط، ^٢ أو القضية الشرطية وضماً ^٣ أو إطلاقاً ^٤ على العلوية المنحصرة - يكون من اللوازم البينة للمعنى الموضوع له، أو المفهوم من القضية المنطوقة؛ لأن العلوية المنحصرة وإن لم تكن بمفهومها الاسمي مدلولاً عليها في القضية؛ ضرورة أن معاني الأداة حرفية، لكن دلت أداة الشرط - على فرض إفادة المفهوم - على تعليق الجزاء على العلة المنحصرة، ولازمه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون الدلالة على

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٧٥ و ١٧٦.

٢. هداية المسترشدين، ص ٢٨٢؛ مطاوع الأنظار، ص ١٧٠.

٣. الفصول الغروية.

٤. نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٢٨١.

الحصر لفظية - بناء على الوضع له - وعلى المفهوم دلالة التزامية.

وأما على مسلك القدماء - على ما نسب إليهم بعض أجلة العصر^١، من أن المفهوم مستفاد من وجود القيد، وأن الظاهر من إتيان القيد بما أنه فعل اختياري للمتكلم دخالته في الموضوع، وأنه مع انتفائه ينتفي الحكم - فتكون دلالة عليه بغير الدلالات اللفظية الالتزامية، كما هو كذلك عند المتأخرين بناء على استفادة الحصر من الإطلاق - إلى أن قال^٢: بأن الظاهر من كلام القدماء أن يكون مرادهم موافقاً للمتأخرين، مضافاً إلى بُعد دعواهم استفادة المفهوم من صرف وجود القيد، مع كونه ظاهر الفساد، وبالجملة، في صحة النسبة المتقدمة إلى القدماء تردّد» انتهى ملخصاً موضع الحاجة.

أقول: ما أفاده هنا موجب لتعجبي؛ فإنه^٣ هو الذي علمنا بأن الدلالة الالتزامية ليست من قبيل الدلالات اللفظية، بل هي من دلالة المعنى، فكيف يعبر هنا بالدلالة اللفظية الالتزامية؟! مع أن الانتفاء عند الانتفاء لا يزيد على الثبوت عند الثبوت في كونهما مستفادين من العلّة المنحصرة، وكما لا يكون الثبوت عند الثبوت لازماً لها، لا يكون الانتفاء عند الانتفاء كذلك، بل حقيقة العلّة المنحصرة أنه مع وجودها يترتب عليها معلولها، ومع انتفائها ينتفي معلولها، وليس هذا من لوازم العلّة المنحصرة، ومن يقول بالملازمة بين المفهوم والمنطوق أيضاً لا يقول بالملازمة بين العلّة المنحصرة والمفهوم، بل يقول بالملازمة بين القضيتين، وقد مرّ ضعفه.

وبالجملة، المفهوم حكم غير مذكور في الكلام تفصيلاً، مذكور فيه إجمالاً، مستفاد من الوضع، أو الإطلاق، أو غير ذلك، وبما أن الاختلاف بين الإجمال والتفصيل إنما هو الفرق بين اللَّفّ والنشر في الحقيقة، فليس المفهوم من لوازم المنطوق، بل نفسه فالمهم في بحث المفهوم هو البحث عن دلالة الجملة على خصوصية مثل العلّة المنحصرة في الشرط، حتى تشمل الجملة على القضيتين: إيجابية وسلبية، أو لا تدلّ على ذلك، بل لا تكون الجملة إلا إيجابية، أو سلبية فقط.

فيسقط البحث عن اللزوم أو الدلالة الالتزامية بالمرّة، فكيف بأن يُبحث عن كون اللزوم

١. السيد الطباطبائي البروجردي نهاية الأصول، ج ١، ص ٢٧٠.

هنا بيّناً بخلاف مسألتَي المقدّمة والضدّ؛ فإنّ اللّزوم فيهما غير بيّن، كما أفاده السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله فإنّه قال: ^١

«و على الجملة، فما دلّ عليه اللفظ - وضعاً، أو إطلاقاً، أو من ناحية القرينة العامّة، أو الخاصّة - فهو منطوق؛ نظراً إلى أنّه يفهم من شخص ما نطق به المتكلّم. وأمّا المفهوم فإنّه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلالة الالتزاميّة؛ نظراً إلى العلاقة اللزوميّة البيّنة بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ بينه وبين المنطوق، فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات، و على المفهوم ثانياً وبالعرض، وهذه الدلالة مستندة إلى خصوصيّة موجودة في القضية التي قد دلّت عليها بالمطابقة، أو بالإطلاق والقرينة العامّة، مثلاً دلالة القضية الشرطيّة على المفهوم - وهو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً - تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط علّةً منحصرة للحكم وضعاً، أو إطلاقاً على ما يأتي - إلى أن قال رحمه الله.

المفهوم في محلّ الكلام عبارة عما كان انفعاله لازماً لانفهام المنطوق باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ فلا يحتاج إلى شيء آخر زائداً على ذلك. ومن ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدّمة وحرمة الضدّ وما شاكلهما عن محلّ الكلام؛ فإنّ الملازمة - على القول بها - وإن كانت ثابتة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، ووجوب شيء وحرمة ضده، ونحو ذلك إلّا أنّها ليست على نحو اللزوم البيّن - إلى أن قال رحمه الله.

إنّ التبعيّة في المقام مستندة إلى الحيثيّة التي يكون الدالّ عليها هو اللفظ، و التبعيّة هناك مستندة إلى الحيثيّة التي يكون الحام بها هو العقل دون اللفظ، ولأجل ذلك تكون الملازمة هنا بين الانفهامين بيّنة؛ حيث لا تحتاج إلى مقدّمة خارجيّة، وهناك غير بيّنة؛ «لا تحتاجها إليها» انتهى ملخصاً موضع الحاجة.

أقول: ظهر ممّا بيّناه عدم إمكان المساعدة على ما أفاده، فإذا كانت الدلالة على المفهوم من جهة الدلالة على الخصوصيّة وضعاً، أو إطلاقاً أو بالقرينة الخاصّة، فالمفهوم والمنطوق إيجاباً و سلباً موجودان في الخصوصيّة لفاً وإن كانت القضية في المنطوق مذكورة نشرّاً،

وفي المفهوم غيرَ مذكورة كذلك، فالتقضيَّتان في عرضٍ واحدٍ لَفًا ونشراً بلا تصوّر أَيْة طولِيّة بينهما، حتّى تكون إحداهما لازمةً للأخرى، وتكون الثانية دالّةً على الأولى بالدلالة الالتزاميّة، أو يكونَ اللزوم بينهما بيّناً بالمعنى الأخصّ، أو الأعمّ، فالدلالة في التقضيّتين منطوقيّة لَفًا وإن كانت بنحو النّشر غيرَ مذكورة في المفهوم، وهذا لا يوجب الاتينيّة و اللزوم.

ثمّ إنّ ما أفاده - من أنّ الدلالة في المنطوق أولاً وبالذات، وفي المفهوم ثانياً وبالعرض - أيضاً لا يمكن تصديقه؛ فإنّ الدلالة - على ما عرّفوها - كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولا معنى لكونه كذلك بالذات أو بالعرض، والأوليّة والثانويّة أيضاً لا تمكن بالنسبة إلى الدالّ الواحد كالخصوصيّة المدلول عليها اللفظ.

نعم، لو قيل بأنّ اللفظ دالّ على الخصوصيّة، والخصوصيّة دالّة على المفهوم، لكان لتصوّر الأوليّة والثانويّة مجال، إلّا أنّه موجب لخروج الدلالة على المفهوم من الدلالة اللفظيّة أولاً. وثانياً مع فرض دلالة اللفظ على الخصوصيّة فالدالّ على المفهوم هو اللفظ لا الخصوصيّة؛ فإنّ معنى الخصوصيّة التقضيّتان، السالبة والموجبة، فالدالّ على الخصوصيّة دالّ على التقضيّتين، فنفس اللفظ دالّ عليهما بلا تقدّم إحداهما على الأخرى، كما مرّ.

وهنا إشكالات - غير ما ذكر - على ما أفاده السيّد الأستاذ لا تطيل البحث بذكرها، وكيف كان، فلا بدّ في موارد القول بالمفهوم من ملاحظة أنّ الخصوصيّة مستفادة من اللفظ أولاً. بلا فرق بين المباني المذكورة.

الأمر الثاني: في أنّ المسألة أصوليّة أو أنّها من المبادئ؟ أفاد في أنوار الأصول: «المستفاد من بعض الكلمات وجود التسالم على كونها أصوليّة، ولكن الحقّ أنّها من مبادئ الأصول؛ لأنّها تبحث عن صغرى الظهور، وأنّه هل يكون منطوق القضية الشرطيّة مثلاً ظهور في المفهوم أولاً؟ والمسألة أصوليّة في الحقيقة إنّما هي حجّيّة الظواهر؛ لأنّ موضوع علم الأصول هو «الحجّة» والبحث في مسائلها يدور مدار حجّيّة الدليل، وأنّه هل يكون هذا الظهور مثلاً حجّةً أولاً؟»

ثم قال - بعد توضيح لما ذكره -: «إن لازم ذلك كون البحث عن المفاهيم - وكذلك الأوامر والنواهي - خارجاً عن مسائل علم الأصول، ودخولها في مبادئه».

أقول: ^١ ما أفاده إنما يتم بناء على كون تمايز العلوم بالموضوعات وكون مسائل العلم متكفلة لبيان الأعراض الذاتية لموضوعه فلو قلنا بأن علم الأصول هو العلم الذي يُبحث فيه عن العوارض الذاتية لموضوعه - وهو الحجّة - يكون البحث عن دلالة الأمر والنهي، والبحث عن المفاهيم البحث عن المرتبة المتقدمة ومن المبادئ. وأما لو قلنا بأن تمايز العلوم بالأغراض، وكل مسألة مترتب عليها غرض المسألة الأصولية - وهو الاقتدار على الاستنباط وتعيين الوظيفة كما هو الصحيح وقد مرّ في أول الكتاب البحث عنه وإثباته - فلا مورد لهذا الكلام؛ فإن المسألة الأصولية على هذا لا تنحصر في المسائل المتكفلة لبيان عوارض الحجّة، بل كلّ مسألة ممهدة للاستنباط - بحيث تقع كبرى لقياسه - تكون أصولية ومنها البحث عن المفهوم بلا فرق بين كون البحث صغرياً، وأن الجملة الشرطية - مثلاً - هل تدلّ على المفهوم؟ أو كونه كبريياً، وأنه هل مفهوم الجملة الشرطية - مثلاً - حجّة؟ فإنه على التقديرين يكون البحث منتجاً في مقام الاستنباط.

الثالث: هل هذا البحث عقلي أو لفظي؟ ظهر ممّا بينا عليه أن المفهوم بنحو اللّف و الإجمال موجود في الخصوصية المستفاده من اللفظ وضعاً، أو إطلاقاً، أو بالقرينة، فالدلالة عليه لفظية مطابقة، والمفهوم بنعت التفصيل والنشر - الذي هو غير مذكور في اللفظ - لا يكون مدلولاً التزامياً؛ لعينية المجمل والمفصل ذاتاً وإن اختلفا لحاظاً، والعينية تنافي اللزوم؛ لمغايرة المعنى المطابق والتزامي؛ فإنه خارج عنه، لازم له، فلا موضوع للدلالة الالتزامية هنا، مع أن الدلالة الالتزامية لا تكون لفظية، ومع القول بها لا بدّ من القول بأن البحث عقلي لا لفظي كما قالوا.

وأما ما أفاده السيّد الأستاذ (رحمه الله) - من أن للمفاهيم حيثيتين واقعتين، فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأصولية العقلية، ومن الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصولية اللفظية، وذلك لأنّه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول عند انتفاء العلة هو العقل

فحسب، فهي من المسائل الأصولية العقلية، وبالنظر إلى كون الكاشف عن العلة المنحصرة هو الكاشف عن لازمها أيضاً، فهي من المسائل الأصولية اللفظية؛ لفرض أن الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت، فإذاً يكون المفهوم مدلولاً للفظ التزاماً^١. انتهى - فلا يتم لا على مبناه ولا على ما ذكرناه.

أمّا على مبناه، فقد أفاد وأصرّ عليه بأن دلالة المنطوق على المفهوم دلالة التزامية، وال لزوم بينهما لزوم بين، والدلالة الالتزامية بنظره من أقسام الدلالات اللفظية فكيف يكون الدلالة عقلية من حيث ولفظية من حيث.

وأمّا على ما بنينا عليه من إنكار الدلالة الالتزامية، وكون الدلالة مطابقة، فكون البحث لفظياً محضاً أوضح.

الرابع: لا يخفى أن النزاع في وجود المفهوم وعدمه، لا حجتيته وعدمها؛ فإن البحث في دلالة اللفظ على المفهوم بأي نحو من الدلالة، وهذا بحث صغروي في موضوع الحجية، و مرادهم ممّا ذكروه في عنوان البحث - من أنه «هل مفهوم القضية الشرطية حجة أولاً؟» - ذلك وكأنه في التعبير مسامحة.

ثم إنه ذكروا بعض أمور أخرى لانتيجة في تعرضها إلا التطويل، والأحرى نقل الكلام إلى موارد البحث عن دلالة اللفظ على المفهوم.

فمنها: مفهوم الشرط اختلفوا في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وعدمها. ولا بد في حل ذلك من ملاحظة المبنى في وجه الدلالة و منشأها؛ فإنهم اختلفوا في ذلك أيضاً وقد أشرنا إليه سابقاً.

فمنهم: من قال بالدلالة وضعاً كصاحب الفصول^٢.

ومنهم: من قال بالدلالة إطلاقاً و بقرينة الحكمة مثل المحقق العراقي^٣.

ومنهم: من يدعي الانصراف، و غير ذلك.

أمّا دعوى الوضع، فلا يخفى ما فيها؛ فإن المقطوع خلافه بعد ملاحظة العرف واللغة.

١. المحاضرات، ج ٥، ص ٥٨ و ٥٩.

٢. تقدّم مصدر القولين.

مضافاً إلى أنه قد استعمل لفظ^١ الشرط في موارد المفهوم و عدمه بنحو واحد و طرز فارد بلا وجود أية عناية في البين، فاستعمال «إن جاءك زيد فأكرمه» و «الماء إذا بلغ قدر كثر لا ينجسه شيء» غير مختلف و لا يفاير أحد الاستعماليين الآخر بحيث يكون في أحدهما حقيقة، و في الآخر مجازاً، و قد مرّ منّا سابقاً أن الأصل المنسوب إلى السيّد المرتضى^٢ - وهو أن الأصل في الاستعمال أن يكون حقيقة - هو الصحيح، و ما أوردوا عليه - من أن الاستعمال أعم - غير وارد عليه؛ فإن مراده^٣ ما ذكرناه من أن المجاز يحتاج إلى عناية و كَرُّ و فَرُّ، و الاستعمال بلا عناية لا يناسب المجاز، فلو لاحظنا عدم أية عناية في الاستعمال، نحمله على الحقيقة، و هذا كلام صحيح لا يرد عليه ما أورد. فدعوى وضع أداة الشرط أو الجملة الشرطيّة للمفهوم مقطوعة البطلان و مع إنكار القطع فالأصل عدم الوضع للمفهوم؛ لوجود الاستعمال في غير موارد المفهوم بلا عناية.

ولقد أجاد صاحب الكفاية في ما أفاد قوله: «ودعوى تبادر اللزوم و الترتّب بنحو الترتّب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتّب على نحو الترتّب على غير المنحصرة منها، بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدّعيتها، كيف؟ و لا يُرى في استعمالها فيها عناية و رعاية علاقة، بل إنما تكون إرادته كإرادة الترتّب على العلة المنحصرة بلا عناية كما يظهر على من أمعن النظر، و أجال البصر في موارد الاستعمالات، و في عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات و الاحتجاجات، و صحّة الجواب بأنّه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم صحّته لو كان له ظهور فيه معلوم»^٤ انتهى.

و أمّا دعوى إطلاق الشرط و الأخذ بقرينة الحكمة - بتقريب أنّه لو لم يكن بمنحصر لزوم تقييده، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر، لما أثر وحده، أو مطلقاً و قضيّة إطلاقه أنّه يؤثر كذلك مطلقاً - ففيه أن ذلك ليس قضيّة الإطلاق، فإنّها ليست إلّا أن ما جعل شرطاً هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به، و إلّا لكان عليه بيانه، كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق. و بعبارة أخرى: إن الإطلاق في مقابل التقييد، و دخاله شيء آخر في موضوع الحكم،

١. و المراد به أداته فالإضافة لامية لا بيانية.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٠٣.

وكونُ شيءٍ آخر موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه. هذا ما أفاده السيد الأستاذ المحقق الإمام عليه السلام في تقرير الإطلاق والإشكال عليه.^١

وكلامه تمام متين نستفيد منه أن معنى الإطلاق المقابل للتقييد عدم دخل القيد في موضوع الحكم المسمى بالإطلاق الواوي، لا عدم وجود بديل للموضوع المسمى بالإطلاق الواوي.

فمع الشك في كون المتكلم في مقام البيان أولاً، فيما أن الأصل كونه في مقام البيان متمسكاً بالإطلاق، وندفع دخل القيد في الموضوع فيتم الإطلاق الواوي، بخلاف التمسك بالإطلاق لدفع البديل، فإنه ما لم يحرز كون المتكلم في مقام بيانه وإلقاء الضابط لا يمكن دفع البديل؛ ومع إحراز ذلك أيضاً لا موضوع لأصالة الإطلاق؛ فإن دفع البديل حينئذٍ قطعي لا يكون من موارد الأصل. ولذا لو أحرز أن يكون المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة، الذي سميناه بإلقاء الضابط يكون للقب أيضاً مفهوم وهذا غير الإطلاق، كما لا يخفى.

ثم إن إثبات المفهوم للشرط لا يمكن إلا بإثبات أمور:

منها: كون ترتب التالي على المقدم بنحو اللزوم لا بنحو الاتفاق.

ومنها: أن يكون الترتب من باب ترتب المعلول على علته لا من باب ترتب العلة على معلولها، أو ترتب أحد المعلولين لعلّة ثالثة على المعلول الآخر.

ومنها: أن تكون العلة علةً منحصرة.

و دون إثبات هذه الأمور خُزطُ القتاد لا وضعاً ولا إطلاقاً لما مرّ. نعم، لا يبعد ندرة استعمال القضية الشرطية في موارد الاتفاق، وأمّا في سائر الموارد، فالاستعمال في جميعها كثير و بلاغاية، فلا يمكن إثبات المفهوم للشرط إلا إذا أحرز كونه في مقام إلقاء الضابط.

ثم إنّ المرحوم النائيني عليه السلام تمسك لإثبات المفهوم بإطلاق الجزء - بعد الإشكال على جواز التمسك بإطلاق الشرط - فقال ما حاصله: أن مقدمات الحكمة تجري في ناحية الجزء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط مع كونه في مقام البيان، و يحرز كونه في مقامه من تقييد الجزء بالشرط، ومقتضى كونه في مقامه وعدم

تقييد الجزاء بقيد آخر هو أن الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط من دون أن يشاركه شرط آخر، أو ينوب^١ عنه انتهى.

وبعد الإحاطة بما تقدّم يظهر ما فيه، فلا نعيده.

وقد يستدل على المفهوم بدعوى الانصراف، وقد تعرّض له صاحب الكفاية^٢ مع رده بقوله:

«وأما دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة للزومية إلى ما هو أكمل أفرادها - وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها - ففاسدة جداً؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف إلى الأكمل لا سيما مع كثرة الاستعمال في غيره هذا، مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما أكمل ممّا إذا لم تكن العلة بمنحصرة؛ فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذلك الربط الخاص - الذي لا بدّ منه في تأثير العلة في معلولها - أكدّ وأقوى»^٣ انتهى.

قال صاحب الكفاية^٤: «وأما توهم أنّه قضية إطلاق الشرط - بتقريب أن مقتضاه تعيينه كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعيين الوجوب - ففيه أنّ التعيّن ليس في الشرط نحواً يغيّر نحوه فيما إذا كان متعدّداً، كما كان في الوجوب كذلك، وكان الوجوب في كلّ منهما متعلّقاً بالواجب بنحو آخر لا بدّ في التخييري منهما من العدل، وهذا بخلاف الشرط؛ فإنّه - واحداً كان أو متعدّداً - كان نحوه واحداً، ودخله في المشروط بنحو واحد»^٥ انتهى محلّ الحاجة.

أقول: قد مرّ في بابّه أنّ نحو الوجوب في التعيني والتخييري واحد لا يختلف أحدهما عن الآخر في أصل البعث، والاختلاف بينهما في الداعي، فالبعث إذا كان بداعي الإلزام مطلقاً - ولو مع الإتيان بعمل آخر - فهو واجب تعيني - وإذا كان بداعي الإلزام مع عدم الإتيان بالعدل، فهو تخييري. والاختلاف في الداعي لا يوجب الاختلاف في أصل البعث الذي يكون منشأ لانتزاع الوجوب، فقوله^٦ بتعلّق الوجوب بكلّ من الأطراف في الواجب التخييري بنحو آخر من التعلّق الموجود في الواجب التعيني غير مسموع.

والجواب عن مقايضة الشرط بالوجوب بأنّ التقييد في الوجوب من جهة التشريك،

١. فوائد الأصول، ج ٢، ص ٤٨٣.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٠٤ و ٣٠٦.

والإطلاق فيه واوي، والتقييد في الشرط من جهة العدل والبدل، والإطلاق فيه أوي.
بيان ذلك أن إطلاق قوله: «إن ظهرت فأعتق» يدل على الوجوب التعيني للعتق سواء
صام، أو لا، كما أن إطلاق قوله: «إن ظهرت فصم» يدل على الوجوب التعيني للصوم سواء
أعتق، أو لا.

فإنه لو قلنا بعدم وجوب العتق إذا أتى بالصوم، يكون نتيجته وجوب العتق مشروطاً، و
هذا تقييد في الإطلاق المعروف أي كون العتق تمام الموضوع، وسميناه بالإطلاق الواوي.
هذا في الوجوب، وأن الإطلاق يدل على كونه تعينياً.

وأما في الشرط، فقوله: «إذا خفي الأذان فقصر» يدل على الملازمة بين خفاء الأذان و
وجوب القصر، وقوله: «إذا خفي الجدران فقصر» يدل على الملازمة بين خفاء الجدران
وجوب القصر، فمع الجمع بين الدليلين - بكفاية أحد الخفاءين في وجوب القصر - لم يقيّد
أحدهما بالآخر في كون كل من الخفاءين تمام الموضوع، بل رفعنا اليد عن الإطلاق الأوي
الذي قد مر من أنه خارج عن أصالة الإطلاق الحجة ببناء العقلاء بشروطها.

نعم، مع إحراز كون المتكلم في مقام إلقاء الضابط وانحصار موضوع الحكم بما ذكر في
المنطوق يكون له مفهوم، وهذا موجود في مفهوم القلب أيضاً وخارج عن بحث المفهوم،
فالصحيح في الجواب هو الاختلاف بين الإطلاقين، لا تغاير التعيين والتخيير في نحو
الإيجاب واتحاد نحو الشرط في مورد المفهوم وغيره.

وقد أفاد بعض الأفاضل أنه لاشك في دلالة القضية الشرطية على الأقل على انتفاء
الجزء عند انتفاء الشرط في الجملة بالتبادر والوجدان، وإلا لو كان الحكم ثابتاً على أي
تقدير، لاستلزم كون تعليقه على الشرط لغواً، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنه لاشك في دلالة القضية الشرطية على المفهوم والعليّة
المنحصرة فيما إذا كان الشرط من ضدين لثالث لهما، نحو «المخبر إن كان فاسقاً فتبين»؛
حيث لا يتصور بالنسبة إلى المخبر حالة أخرى غير الفسق والعدل، فلا ثالث لهما فيه؛ فإن
مقتضى دلالة القضية الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة دلالتها على المفهوم في
هذه الصورة، كما لا يخفى. ونظير المثال المزبور قولك: «الإنسان إن كان مسافراً فعليه

القصر» أو «إن كان مستطيعاً فعليه الحج»؛ حيث لا ثالث للمسافر والحاضر، ولا للمستطيع وغير المستطيع.

وأما إذا كان للشرط حالات عديدة - كما في قوله ﷺ: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجسه شيء» - فتارة يوجد فيها قدر متيقن كالماء القليل في المثال، فلا شك أيضاً في دلالة القضية الشرطية حينئذٍ على المفهوم بالنسبة إليه، وإلا يلزم اللغوية ورفع اليد عن دلالتها على الانتفاء عند الانتفاء في الجملة.

وأخرى لا يوجد فيها قدر متيقن كأن قال الشارع: «إذا دخل شهر رمضان فصوموا» ففي هذه الصورة لا مفهوم صريحاً مشخّصاً للقضية؛ لعدم تصوّر قدرٍ متيقن فيها، بل لها مفهوم إجمالي وهو عدم وجوب الصيام في بعض شهور السنة، انتهى^١ ملخصاً.

أقول أولاً يرد عليه نقضاً بأنّ اللقب أيضاً له مفهوم كذلك، فقوله: «زيد مسافر» يدلّ على أنّه ليس بحاضر. وقوله: «زيد ليس مسافراً» يدلّ على أنّه حاضر؛ فإنّ السفر والحضر ضدّان لاثالث لهما، وثبوت أحدهما يستلزم انتفاء الآخر، وبالعكس.

وثانياً: الاستدلال باللغوية - إذا لم ينتف الجزاء عند انتفاء الشرط - لا يثبت الدلالة اللفظية للجملة الشرطية، بل هذا راجع إلى دلالة فعل الحكيم - أي الاشتراط في مورد الشرط، والتقييد في مورد الوصف - وليس من دلالة اللفظ في شيء، نعم، دفعاً لمحدور اللغوية نفهم الانتفاء عند الانتفاء في الجملة؛ فإنّه لا يصدر من الحكيم لغو، وهذا أمر آخر غير التمسك باللفظ، فلا مجال للاستدلال بالتبادر حينئذٍ.

وأيضاً التفصيل بين الضدين لا ثالث لهما وغيرهما، والأخذ بالقدر المتيقن في الأخير خارج عن البحث؛ فإنّ البحث في دلالة اللفظ وهذا التفصيل لا يستفاد من اللفظ، وإلا كان هذا التفصيل جارياً في اللقب أيضاً كما مرّ.

والحاصل: أنّا نحكم بالانتفاء عند الانتفاء في الجملة في جميع الموارد دفعاً لمحدور اللغوية. وأمّا دلالة اللفظ على المفهوم، فلا يمكننا تصديقها في شيء من الموارد وإن كان لازم الانتفاء عند الانتفاء في الجملة الانتفاء مطلقاً في الضدين لا ثالث لهما، والأخذ بالقدر

المتيقن في غير ذلك مع وجوده، والإجمال في سائر الموارد.

أدلة المنكرين

ربما استدلل المنكرون للمفهوم في الجملة الشرطية بوجوه:

أحدها: مانسب^١ إلى السيّد^٢ من أن تأثير الشرط إنما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾^٣ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الحرارة؛ فإن انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحرارة؛ لاحتمال قيام النار مقامها، والأمثلة لذلك كثيرة شرعاً وعقلاً. انتهى.

وقد أجاب^٤ عنه صاحب الكفاية بقوله: «والجواب أنه^٥ إن كان بصدد إمكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت وفي الواقع، فهو ممّا لا يكاد ينكر؛ ضرورة أن الخصم يدّعي عدم وقوعه في مقام الإثبات ودلالة القضية الشرطية عليه. وإن كان بصدد إبداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً. وليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلاً، كما لا يخفى».

وجوابه صحيح متين. وما أضاف^٦ إليه بعض الأفاضل راجع إلى ما أفاده. فلاحظ.

ثانيها: أنه لو دلّ لكان بإحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالي ظاهرة.

هذا، ومختارنا أيضاً ذلك وقد مرّ مفصلاً.

ثالثها: قوله تبارك وتعالى: ﴿ولا تكررهما فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً﴾^٧ فإنه

١. الأذينة، ج ١، ص ٤٠٦.

٢. البقرة (٢): ٢٨٢.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٠٨.

٤. أنوار الأصول، ج ٣، ص ٢٨.

٥. النور (٢٤): ٣٣.

لا يجوز الإكراه حتى مع انتفاء إرادة التحصن.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ عدم المفهوم في مورد لا يدلُّ على عدم الظهور فيما له المفهوم وضعاً أو إطلاقاً.

أفاد السيّد الأستاذ الخوئي رحمته في مفهوم الشرط:

«الإشكال في عدم جواز استعمال الجملة الشرطيّة في المقارنات الاتّفاقيّة ويكون هذا الاستعمال غلطاً، بحسب الوضع حيثيّة الجملة الشرطيّة لا تستعمل إلّا في موارد ثبوت ملازمة بين الشرط والجزاء. وأمّا اعتبار خصوص كون الجزء علّة الشرط، فهو أجنبيّ عن الوضع. نعم، ربّما يستفاد علّيّة الشرط للجزاء من تبعيّة مقام الإثبات للثبوت، وذلك لأنَّ الجزء في مقام اللفظ والإثبات متفرّع ومرتّب على الشرط، فالتبعيّة المذكورة تستكشف أنّ مراد المتكلّم واقعاً هو أيضاً التفريع والمعيّة، ولكن لا يكفي مجرد ذلك في تحقّق المفهوم ما لم يحرز انحصار العلّة بالشرط.

وأحسن ما قيل في ذلك هو استفادة الانحصار من سياق الكلام. بيانه: أنّه إن قلنا برجوع القيد إلى المادّة - كما عن الشيخ رحمته - فلا دلالة للقضيّة على المفهوم، لأنّ الحكم حينئذٍ غير معلق على شيء لينتفي بانتفائه. وإن قلنا بأنّه يرجع إلى الهيئته، فإن كان القيد قيداً عقلياً ومما علق عليه الحكم واقعاً، فلا مفهوم لها أيضاً؛ إذ انتفاء الحكم حينئذٍ يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في المثال المعروف «إن رزقت ولداً فاختنه» فإنّ بدون الوالد لا معنى للختان، ويعبّر عن مثل هذه القضايا بما سيق لبيان الموضوع.

وأما إن كان القيد قيداً غير معتبر في الحكم واقعاً، بل المولى أخذه فيه، فمن إطلاق كلام المولى وأخذه ذلك القيد يعلم دخله فيه. وأمّا كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة، فهو مستفاد من إطلاق الشرط، أو الجزء؛ فإنّ المتكلّم في مقام بيان تمام الجهات ولم يعلق حكمه إلّا على خصوص الشرط المذكور في كلامه، فيستفاد منه أنّ ما أخذه قيداً هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدماً. - إلى أن قال رحمته :-

والحاصل أنّ ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة من الأمور الواضحة عند العرف ولا يشكّ فيه أحد. ولذا لو استأذن ابن أباه في زيارة كربلاء، فقال له: «إذا كان يوم الجمعة، فزُر

الحسين عليه السلام «يستفاد منه عدم الرخصة في غيره من الأيام، فما ذكرناه إنما هو تقريبات للفهم العرفي. وقد استدللنا في الدورة السابقة باستشهاد المعصوم بمفهوم قول أمير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن جواز أكل المذبوح إذا لم يتحرك بعد الذبح، فنهى عن ذلك مستشهداً بقول علي عليه السلام: «إذا تحرك الذبيحة فكله»^١ انتهى ملخصاً ومحصلاً.

أقول: قد ظهر ممّا أسلفناه أنّ جميع ما أفاده إنما يتم في مورد إحراز كون المتكلم في مقام البيان حتّى من جهة العدل والبديل، ولا يكفي احتمال ذلك؛ لعدم إحراز بناء العقلاء ذلك فيما يسمّى بالإطلاق الأوي.

والمسلم من بنائهم إنما هو في إثبات أنّ المذكور شرطاً تمام الموضوع للحكم وليس له قيد أو جزء آخر دخيل فيه. وهذا هو المسمّى بالإطلاق الواوي، ففي التمسك بهذا الإطلاق يكفي احتمال كون المولى في مقام بيان تمام موضوعه، وفي التمسك بالإطلاق الأوي لا يكفي مجرد الاحتمال، بل لابدّ من إحراز ذلك، وقد عبّرنا عنه بإحراز كون المولى في مقام إلقاء الضابط، وقد مرّ سابقاً وأعدناه لتحقيق كلام السيّد الأستاذ عليه السلام، وما يرد عليه.

مركز تحقيق التراث
مكتبة آية الله العظمى
المرجع

تنبيهات

التنبيه الأول: قد يتوهم ثبوت التفصيل في ثبوت المفهوم بين ما إذا كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الهيئة التي هي معنى حرفي، أو كان مستفاداً من الفعل الماضي، أو المضارع، كقوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس، فقد وجب الطهور والصلاة في الأول ليس لها مفهوم؛ لأنّ الحكم حينئذٍ غير قابل للإطلاق والتقييد، بخلاف الثاني؛ فإنّ الوجوب فيه مستفاد من معنى اسمي قابل للإطلاق والتقييد، فيستفاد منه المفهوم، هذا.

وهذا إنما يبتنى على جزئية المعاني الحرفية، وقد أثبتنا في محله عدم تمامية ذلك، وقلنا بعموم المعاني الحرفية لا بما أفاده صاحب الكفاية من اتّحاد المعنى الحرفي والاسمي ذاتاً والاختلاف بينهما لحاظاً وفي العلة الوضعية، فاستعمال أحدهما في الآخر استعمال في الموضوع له بغير ما وضع له؛ لأنّ المغايرة بين الاسم والحرف أوضح من أن تحتاج إلى

البيان وإقامة الدليل؛ وشرط الوضع - مع عدم وجوده في شيء من محال المراجعة إلى فهم اللغات - لا يوجب التغاير، والتغاير بينهما غير قابل للإنكار.

ولا بما أفاده السيد الأستاذ في باب الإنشاء من أن اللفظ ليس إلا مبرزاً للاعتبار، والمعتبر قد يكون كلياً وإن كان مبرزه هيئة فعل، أو غير ذلك. وهذا قابل للتقييد والإطلاق؛ لأنه قد مر في بحث الإنشاء والإخبار عدم إمكان المساعدة على ما أفاده؛ فإن الإنشاء إيجاد اعتباري، لا مبرزاً للاعتبار قبله.

وقوله في رد الإنشاء الخارجي - من أنه لا يوجد في الخارج شيء عند إنشاء الأمر، أو البيع ونحوه سوى اللفظ - لا يخفى ما فيه؛ لعدم وجود ما بإزاء للاعتباريات في الخارج، فباللفظ ينشأ ويوجد اعتباراً، فالإيجاد والوجود - أي الإنشاء والمنشأ - يوجدان بسبب اللفظ، فكما أنه يوجد اللفظ، يوجد المعنى الاعتباري أيضاً بوجود اعتباري؛ فبأنهما متحدان بالذات، مختلفان باللاحظ.

بل الوجه في عموم المعنى الحرفي أن الحروف وضعت للمعاني النسبية، وهي المفاهيم التعلقية بلا لحاظ خصوصية طرفي النسبة والتعلق، وليس هذا من الوجود الرابطة ولا من الأعراض النسبية في شيء؛ فإن الحرف كالأسم غير موضوع للوجودات الخارجية، بل الموضوع له فيه أيضاً نفس المفاهيم والمعاني النسبية، لكن لا عنوان النسبة؛ فإنه مفهوم اسمي مستقل، ولا واقع النسبة؛ لأنها متقومة بالمنتسبين، ويمتنع صدقها على كثيرين، فيلزم من ذلك كون الحرف متكثر المعنى، بل وضع الحرف للنسبة الخاصة مع تجريدها عن خصوصية طرفيها، وهذا كما يقال من أن الكلّي الطبيعي مفهوم مجرد عن الوجود الذهني أو الخارجي؛ فإنّ الذهن يمكن أن يلحظ المعنى مع التجريد عن طرفي النسبة في الحرف، وعن الوجودين في الكلّي، فيلاحظ النسبة في الحرف مع تجريدها عن خصوصية منتسبيها، ويلحظ نفس التعلق والنسبة المذكورة بشكل أمكن تعلقها بأي منتسب كان، فالمعنى الحرفي ليس مفهوم التعلق، ولا واقع التعلق، بل هو معنى يُلاحظ بشكل النسبة والتعلق الربطي مع التجريد عن خصوصية طرفيها، وبهذا المعنى يصدق على جميع موارد واقع النسبة بلا لزوم التكثر في معنى الحرف، فلفظ «من» وضع للنسبة الابتدائية القابلة

للصدق على ابتداء السير وابتداء الشهر وغيرهما، وهذا ليس مفهوماً اسمياً، ولا جزئياً حقيقياً، بل إنه معنى يمكن للذهن لحاظه و لحاظ تعلّقه مع إلغاء خصوصيّة تعلّقه بشيء ما، وهذا معنى عامٌ يتصوّر فيه الإطلاق والتقييد، فلا وجه للتفصيل المذكور. والله العالم.

ثمّ إنه لو فرضنا جزئية معنى الهيئته في الجزاء، فلا يخفى أنّ تعليق هذا المعنى الجزئي على الشرط لا معنى له؛ لانتفائه بانتفاء موضوعه بلا دخل للشرط في ذلك.

وبعبارة أخرى: جزئية المعنى في الحرف وتعليقه على الشرط لا يجتمعان؛ فإنّ التعليق خارج عن المعلق، ومفهوم المعلق في نفسه قابل للصدق على مورد التعليق وغيره، وبما دلّ على التعليق نقيده من باب تعدّد الدالّ والمدلول. وهذا المعنى - الذي لا يمنع عن الصدق على كثيرين - لا يناسب الجزئية؛ فالتعليق إنّما هو راجع إلى سنخ الحكم لا شخصه، وهذا كلّها قابل للتقييد.

والإشكال في ذلك بأنّ المذكور في الكلام شخص الحكم لا سنخه مدفوع بأنّه يفهم من التعليق وإن لم يذكر، نظير أصل المفهوم الذي عُرّف بأنّه الحكم غير المذكور، أو حكمٌ لغير مذكور وإن قلنا بأنّه غير مذكور تفصيلاً، مذكور إجمالاً.

وهذا هو مراد الشيخ الأنصاري رحمته الله في المقام من قوله: «إنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلّة المستفادة من الجملة الشرطيّة حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها؛ فإنّه يرتفع ولو لم يوجد في حيال أداة الشرط كما في اللّقب والوصف».

التنبيه الثاني: إذا ذكر الأمران في الشرط كما إذا قال: «إن جاء زيد وأكرمك، فأكرمه» فبناء على ثبوت المفهوم يكون انتفاء الجزاء بانتفاء أحد الأمرين.

نعم، لو كان بعض تلك الأمور ممّا يعلّق عليه الجزاء عقلاً، كما لو قال: «إن رزقت ولداً و كان يوم الجمعة، فاختنه» فلا يتحقّق المفهوم إلّا بالنسبة إلى ما لم يعلّق عليه الجزاء عقلاً وهو يوم الجمعة، وهذا واضح.

التنبيه الثالث: إذا علّق الحكم العامّ على الشرط، مثل «إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء»، فهل مفهومه قضية جزئية، أو كليّة؟

فذهب المرحوم النائيني^(١) إلى الثاني، وقال: إن ما ذهب إليه أهل المنطق من أن القضية الكلية نقيضها الجزئية أجنبي عن مداليل الألفاظ، فإنها مبتنية على الاستظهارات العرفية، والعرف يرى أن الحكم العام منحل إلى أحكام عديدة بعدد أفراد موضوعه، وإذا انتفى الشرط تنتفي جميع تلك الأحكام، فمفهوم قوله^(٢): «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شيء» أنه إذا لم يبلغ الكز ينجسه كل شيء.

وأورد عليه السيد الأستاذ الخوئي^(٣): أن المنشأ في الحكم العام ليس إلا حكماً واحداً متعلقاً بالطبيعة السارية؛ فإن اللفظ الواحد ليس له إلا مدلول واحد، والانحلال لبي مدلول التزامي له لا أنه ينشأ به أحكام عديدة، ولذا لو قال أحد بأن كل فرد ينقسم إلى متساويين، لم يكذب إلا كذباً واحداً، وعليه، فما ينتفي بانتفاء الشرط أيضاً ليس إلا حكماً واحداً، ونتيجته القضية الجزئية كما هو واضح.

أقول: الحق مع السيد الأستاذ؛ فإن المنفي عند انتفاء الشرط ليس إلا الحكم المذكور في المنطوق وهو الحكم العام وانتفاؤه قضية جزئية، ولكن المثال خارج عن هذا البحث؛ فإن معنى «الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء» أن الماء إذا بلغ الكز، فهو معتصم، فبناء على المفهوم إن الماء إذا لم يبلغ بهذا الحد، فهو غير معتصم. وهذا خارج عن المسألة.

التنبية الرابع: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فما هو العلاج والجمع بين الدليلين؟ فلو ورد الدليل بأنه إذا خفي الأذان فقصر وورد دليل آخر بأنه إذا خفي الجدران فقصر، فكيف يجمع بين الدليلين؟ فقد يقال بأن مقتضى تقييد كل من المنطوقين بمفهوم الآخر كفاية أحد الخفاءين في وجوب القصر.

ولكن حيث إن المفهوم - على القول - به تابع للمنطوق وفي طوله، فلا بد من تقييد أحد المنطوقين بما يقتضيه المنطوق الآخر من العلوية المنحصرة فإنه الأصل والمفهوم فرع ذلك، فالصحيح ملاحظة المنطوقين في مقام الجمع بين الدليلين.

ثم إنه قد مر أن المفهوم - على القول به - مقتضى إطلاق المنطوق لا من جهة الدلالة الوضعية، فالبحث محض في المقام في ذلك، وأنه كيف يجمع بين الإطلاقين الدالين على العلوية المنحصرة والإطلاقين الدالين على العلوية التامة فيهما؟!!

قال السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله: إنّ الظاهر تعيّن التقييد بـ«أو»؛ فإنّ طرفي المعارضة في الدليلين العلّية المنحصرة في المنطوقين، والتقييد فيهما ينتج شرطية أحد الشرطين للجزاء. وأمّا استقلال كلّ من الشرطين الدّالّ عليه الإطلاق في مقابل التقييد بـ«الواو» فلا معارضة بينهما، فيمكن استقلال الشرطين مع كفاية أحدهما، ولا بدّ من كون العلاج في طرفي المعارضة لا فيما لا يكون فيه معارضة.

وهذا كالجمع بين العام والخاصّ في «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيدا العالم» فإنّه لا بدّ من العلاج بين ظهوريّ العام والخاصّ؛ لأنّ التعارض واقع بينهما، فلا يقال بأنّه يمكن حمل الأمر في العام على الاستحباب، فيرتفع التعارض؛ لأنّ ظهور الأمر في الوجوب ليس أحد طرفي المعارضة، والطرفان هما: ظهور العام في العموم، والخاصّ في مفاده، فيحمل العام على الخاصّ بلا تصرف في ظهور الأمر^١، هذا محصل كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ المعارضة لم تقع بين الإطلاقين الدّالّين على العلّية المنحصرة فحسب، بل هنا معارضة أخرى وهي بين الإطلاق الدّالّ على الاستقلال وعدم الشريك، وبين الإطلاق الدّالّ على الانحصار وعدم البديل؛ للعلم الإجمالي بوقوع التقييد في أحدهما، فيعلم بأنّه لا يخلو الأمر إمّا أنّ الشرط أحدهما، أو المجموع، فالأوّل نتيجة التقييد بـ«أو» والثاني نتيجة التقييد بـ«الواو» والجمع بين التقييدين مقطوع الخلاف، فيحصل التعارض بين الإطلاقين، فما أفاد رحمه الله - من أنّ طرفي المعارضة العلّية المنحصرة لا الاستقلال غفلة - عن المعارضة بين الاستقلال والانحصار^٢.

قال المرحوم النائيني رحمه الله: «إنّ نتيجة التعارض بين الإطلاقين وعدم وجود المرجّح لأحدهما رفع اليد عن كليهما والرّجوع إلى القواعد الأخر كالعموم الفوقاني أو الأصول العمليّة» انتهى محصلاً.

وما ذكره صحيح لو لم يمكن علاج التعارض بوجه مقبول.

قال^٣ السيّد الأستاذ الامام رحمه الله: «لأحد أن يقول: إنّ العلم الإجمالي بورود قيد - إمّا على

١. الدراسات، ص ٢٠٨، ج ٢.

٢. أجود الثّغريات، ج ١، ص ٢٢٤.

٣. مناهج الأصول، ج ٢، ص ١٩١.

الإطلاق من جهة نفي الشريك، وإما عليه من جهة نفي البديل - منحلّ بالعلم التفصيلي بعدم انحصار العلة، إما لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، وإما من جهة تقييده لأجل الشريك، الرافع لموضوع الإطلاق من جهة البديل، فيشكّ في تقييد الإطلاق من جهة الشريك بدوياً فيتمسك بأصالة الإطلاق.

اللهم! إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بورود قيد - إما على الإطلاق من جهة الشريك، أو من جهة العديل - مؤد للعلم التفصيلي بعنوان الآخر وهو عدم انحصار العلة، وفي مثله لا يعقل الانحلال؛ لأن العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له؟! انتهى ملخصاً.

أقول: أمّا ما أفاده من عدم إمكان انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي، فلا يمكن المساعدة عليه. وقد فصل في باب الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين أصل المناقشة والجواب عنها؛ فإن معنى تولّد العلم التفصيلي من العلم الإجمالي ليس بمعنى أن الثاني علة للأول؛ لعدم وجود الترتب بينهما، بل معناه أن العلم الإجمالي متعلّق بالمعلوم التفصيلي والمشكوك بدوياً، وحينئذ انحلال العلم الإجمالي واضح.

وأما القول بالانحلال في المقام؛ فلا يتم؛ فإن معنى العلم التفصيلي وغاية ما يستفاد منه أنه لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات الانحصار، لكن تقييد الإطلاق من جهة الشريك لا يدلّ على نفي الانحصار ولا ينفي احتمال الانحصار؛ فإن الملازمة بينهما عقلية لفظية لا يدلّ عليه الإطلاق والتقييد في واحد منهما.

وبعبارة أخرى: قانون الإطلاق والتقييد غير جارٍ في ذلك، فاحتمال الانحصار موجود، لم يرفع بحجة، فلا بدّ من مراعاة الاحتياط حينئذٍ، والله العالم.

ثم إن صاحب الكفاية رحمته أفاد في هذا التنبيه: أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم فيهما وتأثير كل شرط بعنوانه الخاصّ إلا أن العقل ربّما يعيّن كون الشرط هو القدر المشترك بينهما؛ فإن الأمور المتعدّدة بما هي مختلفة لا يمكن أن يكون كلّ منهما مؤثراً في واحد، فإنه لا بدّ من الرّبط الخاصّ بين العلة والمعلول، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً

بالاثنتين بما هما اثنان، ولذلك أيضاً لا يصدر من الواحد إلا الواحد^١. انتهى محصلاً.
 أقول أولاً: دعوى مساعدة العرف على رفع اليد عن المفهوم بلايينة ومن دون دليل
 وبرهان. مع أن الجمع بين الدليلين أمر، وتأثير الشرطين في الجزء الواحد أمر آخر لا يرتبط
 أحدهما بالآخر. والتفصيل الذي ذكره راجع إلى الثاني، لا الأول.
 وثانياً: دعوى رجوع الأمور المتعددة في مقام التأثير إلى أمر واحد مختص بباب العلة
 والمعلول الحقيقيين والتأثير والتأثر الواقعيين لا مثل المقام من الاعتباريات وموضوعات
 الأحكام كما أورد عليه ﷺ غير مرة.

لابأس بالتعرض لبعض الأمور:

منها: أن ما ذكرناه إنما هو بناء على الالتزام بالمفهوم في الجملة الشرطية، وأما على
 ما اخترناه من عدم المفهوم لها إلا إذا أحرز أنها في مقام إلقاء الضابط، فالجمع بين الدليلين
 ظاهر؛ فإن المرجع حينئذٍ إطلاق الدليلين من جهة الشريك وتقييد أحدهما بالآخر بالتقييد
 الواوي، فلا بد من الجمع بين الشرطين.
 ومنها: أن فرض المسألة إنما هو في ما إذا لم يكن عناوين الشرط منطبقة على الأمر بنحو
 التساوي كمسيرة يوم وثمانية فراسخ، وإلا فلا اختلاف بين الدليلين حينئذٍ، بل الشرط غير
 متعدد، في خرج عن البحث.

ولو كانت النسبة بين الشرطين عموماً وخصوصاً مطلقين، لا يمكن الجمع حينئذٍ بتقييد
 الإطلاق من جهة البديل؛ فإنه يلزم منه التخيير بين الأقل والأكثر، فلو ورد: «إن سافرت
 -مثلاً- فقصر» وورد: «إن سافرت ميلين فقصر» لا يمكن الجمع بينهما بالقول بكفاية
 أحدهما في وجوب القصر؛ لمحدور الرجوع إلى التخيير بين الأقل والأكثر، فلا بد من الجمع
 بين الدليلين بوجه آخر، كالجمع بين الشرطين مع الإمكان، أو وجه آخر. كما في المثال،
 ولا بد من مراجعة الفقه.

ولو كانت النسبة بينهما بنحو التباين، كقوله: «إن رزقت ولداً يوم الجمعة فتصدق» و «إن

رزقت ولداً يوم الإثنين فتصدق» مع كون المفروض وحدة الولد، فحينئذ لا يمكن الجمع بين الدليلين بالجمع بين الشرطين؛ لامتناع الجمع بين المتباينين، فلا بد من الجمع بوجه آخر كتنقييد الإطلاق الزاجع إلى نفي الشريك مع الإمكان، أو وجه آخر بملاحظة القرائن والشواهد الأخر.

والبحث في المسألة أنما هو في مورد اجتماع العنوانين بينهما عموم وخصوص من وجه وقد تمّ البحث.

ومنها: أن الفرق بين هذه المسألة والمسألة الآتية أنه في مسألتنا التعدّد في الشرط عنواني، وإلا فالمعنون أمر واحد، فحدّ الترخّص أمر واقعي لا تعدّد فيه. نعم، عنواني: خفاء الأذان فيه، وخفاء الجدارن فيه، وبين العنوانين عموم من وجه، بخلاف تلك المسألة؛ فإنّ تعدّد الشرط فيها واقعي كالظهار والإفطار الموضوعين للكفارة إذا جعلنا شرطين للقضيتين الشرطيتين لثبوت الكفارة وغير ذلك من الأمثلة، ويجيء الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

التبیه الخامس: بحث تداخل الأسباب والمسببات - وتعبير - إذا تعدّد الشرط واتحد الجزاء فهل يتداخل الشرطان في التأثير في الجزاء - وهو تداخل الأسباب - أولاً؟ وعلى فرض عدم تداخل الشرطين في التأثير وتعدّد الجزاء طبعاً -؛ لأنّ لازم تعدّد المؤثر تعدّد الأثر - فهل يمكن في مقام الامتثال الاكتفاء بفرد واحد - وهو التداخل في المسببات - أولاً؟

فيقع الكلام في مقامين: المقام الأوّل في تداخل الأسباب - وقبل البحث نذكر أموراً: الأوّل: وليعلم أن مفروض البحث استقلال الشرطين وتعدّدهما، فلا يقال: إنه يجمع بين الدليلين بالجمع بين الشرطين، أو بالاكْتفاء بأحد الشرطين، فإنّ هذا خلاف الفرض. ومن هنا يعلم أن موضوع البحث لا ينحصر بالجملة الشرطيّة، بل محلّ البحث كلّ مورد تعدّد السبب ولو كانت القضية حملية، فلو كان الدليلان «البول سبب لوجوب الوضوء» و «النوم سبب لوجوب الوضوء»، فهذا أيضاً مورد للبحث.

الثاني: لا بد من كون الجزاء في مفروض البحث قابلاً للتكرّر، وإلا فهو خارج عن البحث

فمثل القتل قوداً مع تعدّد الجناية خارج عن البحث؛ فإنّ القتل غير قابل للتكثّر. نعم، أفاد السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله وأستاده المرحوم النائيني رحمه الله؛ أنّ شخص القتل وإن لا يقبل التكثّر إلاّ أنّه يمكن تقييده بالإضافات، كقود قتل فلان وقود قتل فلان وهكذا، وبهذا اللّحاظ قابل للتكثّر، مثل اجتماع أسباب الخيار متعدّداً في مورد واحد، فالخيار المسبّب عنها متكثّر بلحاظ الإضافة إلى كلّ سبب، ولذا يقال: خيار المجلس، وخيار الحيوان، وخيار الغن، وهكذا^١.

وأشكل على ذلك المرحوم السيّد الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله^٢؛ بأنّ شخص القتل قوداً إمّا أنّه مسبّب عن جميع الأسباب، فهو غير قابل للتكثّر وخارج عن بحث التداخل، وإمّا أنّه أثر كلّ واحد من الأسباب، فهذا أيضاً خارج عن البحث؛ لأنّ تعدّد المؤثّر يقتضي تعدّد الأثر. نعم، لو كان الأثر كلياً قابلاً للتكثّر مثل كليّ حقّ القصاص الذي ينطبق على مصاديقه. فهذا هو الفرض الأوّل الذي قلنا بأنّه موضوع بحث التداخل.

ولكن هذا غير ما أفاده المرحوم النائيني وتبعه السيّد الخوئي رحمه الله؛ فإنّ الشخص بالإضافة لا ينقلب عن شخصيّته فشخص القتل خارج عن البحث وكليّ القود داخل فيه، والظاهر الخلط بين القتل والقود، هذا، وما أفاده هو الصحيح. نعم، يمكن أن يقال: إنّ مرادهما القود لا القتل وإن لا يوافق ظاهر الكلام.

الثالث: فقد يقال بعدم إمكان التداخل؛ فإنّ كلّ علّة مؤثّر في معلوله، ولا معنى لتداخل العلّتين أو المعلولين^٣.

وفيه: أنّ الأسباب الشرعيّة ليست من قبيل العلل التكوينيّة، ولا مانع من أن يجعل الشارع وجوب الوضوء بعد البول وبعد النوم وبعد حصولهما، كما يمكنه إيجاب وضوء بعد البول وإيجاب وضوء بعد النوم.

وتوهم امتناع التداخل بتقريب أنّ تعلّق الوجوبين بالطبيعة المطلقة غير معقول؛ لأنّه من

١. فوالله الأصول، ج ٢، ص ٤٩١؛ الدراسات، ج ٢، ص ٢١٢.

٢. مناهج الوصول، ج ٢، ص ١٩٤.

٣. درر الفوائد، ج ١، ص ١٩٢.

قبيل اجتماع المثليين، فلا بدّ من الالتزام بتداخل الأسباب وتأثيرها في وجوب واحد. ولكن لا يخفى أنّ هذا الظهور معارض بظهور الجملة في عدم التداخل، فلا بدّ من علاج هذا التعارض، أو الرجوع إلى الأصول العمليّة.

الرابع: الأصل العملي في الشكّ في تداخل الأسباب البراءة؛ فإنّ الشكّ في ذلك راجع إلى الشكّ في تعدّد التكليف وعدمه. وأمّا في الشكّ في تداخل المسبّبات، فقد يقال بأنّه مجرى الاشتغال؛ فإنّ مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في جواز امتثال التكليفين بامتنال واحد، والأصل في ذلك الاشتغال.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ التردد في تداخل المسبّبات قد يكون من جهة التردد في أنّ متعلّق الأمر في الجزء هل يكون نفس الطبيعة المطلقة، أو الحصص، ففي الصّورة الأولى يحكم بحكم التداخل، وفي الصّورة الثانية بعدم التداخل، ومع التردد الأصل البراءة عن القيود، فيحكم بالتداخل.

الخامس: تعدّد الشرط على نحوين: تعدّده نوعاً و ماهيّة مثل البول والنوم، وتعدّده مصداقاً لماهيّة واحدة مثل البول مرّتين، أو النوم مرّتين.

ثمّ إنّ الأقوال في المسألة ثلاثة: التداخل مطلقاً، وعدمه كذلك^٢، والتفصيل بين تعدّد الماهيّة نوعاً وتعدّد الفرد مع وحدتها^٣.

الظاهر أنّ التفصيل لا وجه له؛ فإنّ كلّ واحد من الفردين مصداق لموضوع حكم الجزء، فيترتب عليه فيجري النزاع فيه أيضاً، فالبحث في تداخل الأسباب مطلقاً، مثل «إذا بُسِلَتْ فتوضّأ» و «إذا نَمَت فتوضّأ».

فعن العلامة في المختلف الاستدلال لعدم التداخل بأنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا، فبما أن يقتضيا مسبّبين، أو لا يقتضيا، أو يقتضيان أحدهما دون الآخر، أو يقتضيان الجميع سبباً واحداً، الثلاثة الأخيرة باطلة، فيتعيّن الأوّل فالصّحيح عدم التداخل.

١. مشارق الشموس، ص ٦١، سطر ٣١-٣٢.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣١٥-٣٢٠.

٣. البراز، ج ١، ص ٢٥٨.

أفاد المرحوم الشيخ الأعظم على ما في التقريرات أن محصل الوجه المذكور ينحل إلى مقدمات ثلاث: دعوى تأثير السبب الثاني، وأن أثره غير أثر الأول، وأن تعدد الأثر يوجب تعدد الفعل^١. ونبحث في كل منها.

أما المقدمة الأولى: فقال صاحب «الكفاية»^٢: إن ظهور الجملة الشرطية في أن الشرط سبب أو كاشف عن السبب يبان المراد من إطلاق الجزاء، فلا يمكن التمسك بإطلاق الجزاء، وتأثير السبب يقتضي تعدد المسبب بتعدد السبب، ولا معارض لذلك، ورجع عن ذلك في هامش الكفاية وبالأخرة تمسك بعرفية تقديم الظهور على إطلاق الجزاء^٣.

والجواب عنه أن ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً مستقلاً ليس بالوضع بل هو أيضاً بالإطلاق، فلا يمكن تقديمه على إطلاق الجزاء بالقول بأنه بيان، والنسبة في الطرفين على حد سواء، فما استدلل به على عدم التداخل لا يتم.

قال المرحوم النائيني^٤: إن ظهور الجملة الشرطية وارد على الجزاء؛ لأن صيغة الأمر تدل على طلب إيجاد الطبيعة، وليس فيه الوحدة والتعدد، وحكم العقل بالاكْتفاء بالواحد في مقام الامتثال من جهة حصول الطبيعة به، فلا مانع من طلب نفس الطبيعة مرتين ويكون امتثالهما بالإتيان بالطبيعة في ضمن فردين، وظهور الجملة الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً دالاً على ذلك، والعقل لا يحكم حينئذ بكفاية الواحد في مقام الامتثال، ولذا نقول بأن ظهور الجملة وارد على الجزاء؛ لانقضاء حكم العقل تكويناً^٥.

وجوابه يظهر ممّا قلناه في جواب صاحب الكفاية وهو أن الاستقلال في الشرط يثبت بالإطلاق، وإطلاق الجزاء معارض له، ولا نعقل ورود أحد الإطّلاقين على الآخر، وورود الشرط على حكم العقل بكفاية الوحدة في الجزاء موقوف على تقديم إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، فتقديم إطلاق الشرط بالورود دوري.

قال المحقق الأصفهاني^٦: إن البعث المتعلق بشيء يقتضي وجوداً واحداً منه، ولا يقتضي

١. مطاوع الأنظار، ص ١٧٧، سطر ٢٢-٢٣.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣١٧-٣١٨.

٣. فوائد الأصول، ج ١، ص ٤٩٣.

عدم البعث إلى وجود آخر، بل هو بالنسبة إلى وجود آخر بوجود آخر لاقتضاء، والبعث الآخر مقتضى لوجود آخر بنفسه، فلا تعارض بين المقتضي واللامقتضي.^١

والجواب عين ما مر من أن إطلاق السببية يقتضي عدم التداخل، وإطلاق متعلق البعث يقتضي التداخل وهما متعارضان، والتعارض بين المقتضيين لا بين المقتضي واللاقتضاء.

والعلامة الحائري - بعد بنائه على التداخل سالفاً - عدل عنه في أواخر عمره الشريف، وقال ﷺ: «إن الأسباب - شرعية كانت أو غيرها - إنما تؤثر في حقيقة وجود المسببات، وعنوان «الصرفية» و«الوحدة» و«التعدد» عناوين منتزعة بعد تأثيرها، بمعنى أن السبب الواحد يقتضي مسبباً واحداً، لا لأن الوحدة مأخوذة في المسبب، بل لوحدة السبب، وكذا الحال في التعدد، فعلى هذا فيزداد المسبب بازدياد السبب، سواء كانت الأسباب من جنس واحد، أو من أجناس متعددة، فإن إطلاق دليل السببية يقتضي ثبوتها لجميع الأفراد.

وقال ﷺ في صلاته: «إن السببين وإن كانا واردين على الطبيعة الواحدة، لكن مقتضى تأثير كل منهما أن يوجد وجود خاص مستند إليه، كما أن مقتضى سببية النار لإحراق ما تماسها تحقق الاحتراق المخصوص المستند إلى النار، وإن تعددت النار المماسّة لجسم آخر - مثلاً - يتحقق إحراق آخر مستند إلى النار الأخرى، وإن كان هذان الوصفان - أعني الاستناد إليها، وكون الاحتراق الثاني احتراقاً آخر - غير مستندين إلى تأثير السبب»^٢ انتهى.

فمحصل كلامه أن العلل الشرعية كالعلل التكوينية، فكما أنها مع وحدتها يكون المعلول واحداً ومع كثرتها كثيراً، فكذلك إذا تعلق أمر واحد بحقيقة الوجود، يكون المعلول واحداً، وإذا تعلقت أوامر متعددة بها، يصير متعدداً بحسبها.

والجواب: أن قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق، وقد مر، وليس باب تعلق الأمر بشيء باب العلة والمعلول والتأثير، والتأثر فلا يتم هذا الوجه أيضاً.

قال المحقق الهمداني ﷺ: «إن مقتضى القواعد اللفظية سببية كل شرط للجزاء مستقلاً، ومقتضاه تعدد اشتغال الذمة بفعل الجزاء، ولا يعقل تعدد الاشتغال إلا مع تعدد المشتغل به؛

١. نهاية الدراية، ج ١، ص ٣٢٧.

٢. الرسائل العشرة (للإمام الخميني)، ص ١٧٨، درر الفوائد، ص ١٧٤، الصلاة، ص ٥٧٣.

فإن السبب الأول سبب تام في اشتغال ذمة المكلف بإيجاد الجزاء، و السبب الثاني إن أثر ثانياً، وجب أن يكون أثره اشتغالا آخر، لأن تأثير المتأخر في المتقدم غير معقول، وتعدّد الاشتغال مع وحدة الفعل المشتغل به ذاتاً ووجوداً غير معقول.

وإن لم يؤثر، يجب أن يستند إمّا إلى فقد المقتضي أو وجود المانع، والكلّ منتفٍ؛ لأنّ ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط مطلقاً، والمحلّ قابل للتأثير، والمكلف قادر على الامتنال، فأَيّ مانع من التنجّز؟^١

وجوابه - كما أفاده السيّد الأستاذ المحقّق الخميني رحمه الله - أنّ ظهور القضية في اشتغال ذمة جديدة - ظهوراً إطلاقياً - فرع تحكيمه على إطلاق الجزاء وهو ممنوع، فقلوله: إنّ عدم الاشتغال إمّا لعدم المقتضي، أو لوجود المانع وكلّ منتفٍ، قلنا: إنّه لوجود المانع، وهو إطلاق الجزاء المعارض مع إطلاق الشرط.^٢

أفاد السيّد الأستاذ المحقّق الامام رحمه الله: «لكن بعد اللّثا والتي لاشبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل، وأنّ الشرطيات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً»^٣. والحقّ كما أفاده غير أنّ ما يأتي منه - من أنّ نتيجة التعدّد في حكم الجزاء التأكيد - مغنٍ عن ذلك.

وهذا هي المقدّمة الثانية ممّا ذكره الشيخ الأعظم في ذيل كلام العلامة رحمه الله، من أنّه لا بدّ من إثبات كون أثر الثاني غير أثر الأول.

وفيه منع؛ فإنّ الأسباب في القضايا علل للأحكام لا للأفعال، فتعدّها يوجب تعدّد الوجوب، فينتج التأكيد.

فما أفيد - من أنّ المحرّك الواحد يقتضي التحريك الواحد، والمتعدّد المتعدّد -^٤ لا يتم؛ فإنّ المحرّك - أي الأمر - إذا تعلّق بماهيّة مطلقة فمع تعدّده لا يعقل التعدّد، بل لا يوجب إلّا التأكيد.

١. مصباح الفقّه، كتاب الطهارة، ص ١٢٦.

٢. مصابيح الأصول، ج ٢، ص ٢٠٢.

٣. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٠٤.

٤. نهاية النّزاية، ج ١، ص ٣٢٧.

وعليه، فيحفظ إطلاق الشرطيتين والجزاء فيهما؛ فإن صيغة الأمر مستعملة في إيجاد البعث الناشئ عن الإرادة الحتمية، فلو أتى الأمر بالأمر متعددًا، فقد أوجد البعث في مقام الاستعمال، ويحصل التأكيد في ناحية الإرادة والداعي، فلم يستعمل اللفظ في التأكيد، ولم يؤثر السببان إلى حصول الوجوبين، بل التأثير إنما هو في مقام الأمر، والتأكيد في مرحلة الإرادة، وهذا أمر وجداني أيضاً؛ فإن المطلوب إذا كان مهمًّا تأتي بالأوامر مكرراً، وكلها مستعملة في إيجاد البعث، وكلها صادرة عن الإرادة الإلزامية، ويحصل التأكيد في هذه المرحلة.

فما ذكره بعض المحققين في المقالات، - من أن تأكد الوجوب في ظرف تكرّر الشرط يوجب عدم استقلال الشرط في التأثير؛ لبداهة استناد الوجوب الواحد المتأكد إليهما، لا إلى كل منهما^١ - مدفوع؛ لأن المتعدد المستند إلى الشرطين ليس إلا البعث الإنشائي، والشرط مستقل في التأثير فيه، والتأكيد إنما هو في مقام الداعي والإرادة، ولم يستعمل اللفظ في التأكيد، حتى يقال: إنه مستند إلى المجموع لا إلى كل من الشرطين.

فتحصل: أن الصحيح في موارد تعدد الشرط واتحاد الجزاء - مع عدم وجود قرينة لاعلى التداخل ولا على عدمه - عدم التداخل، والتأثير في الإنشاء، والتأكيد في مرحلة الإرادة. وهذا مقتضى ظاهر الشرطيتين وظاهر البعث الواقع في الجزاء، ولا ينتلم أي ظهور حينئذٍ لا في الشرط، ولا في الجزاء.

أفاد السيد الأستاذ الخوئي^٢: «أن ظاهر القضيتين هو تعدد الحكم وعدم التداخل. والمهم في بحث التداخل أنه هل هناك ظهور آخر معارض له ليرجع إلى الأصل العملي المقتضي للتداخل، أم لا؟ وما يتوهم معارضته لهذا الظهور هو أن متعلق التكليف في كل من القضيتين إنما هو الطبيعي بنحو صرف الوجود، وتعلق حكيم بالطبيعي كذلك مستلزم لاجتماع المثليين، فلا بد من الالتزام بالتداخل وعدم التعدد فتقع المعارضة^٣.

وفيه: أن عنوان صرف الوجود خارج عن مدلول الأمر بالطبيعي، فإذا تعدد الأمر

١. مقالات الأصول، ص ١٢٢.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٢١٥.

بالطبيعي تشتغل الذمة بالطبيعي مرتين، ومقتضى ذلك لزوم تفريغ الذمة عنهما بالإتيان بالطبيعي مرتين كما في موارد الدين إذا استدان أحد من غيره مرتين» انتهى ملخصاً.

وأنت خبير بأن ما أفاده موجب لتقييد الجزاء في كل من الدليلين بعدم الاكتفاء بالإتيان بالآخر في مقام امتثال الأول والإطلاق ينفي ذلك. والصحيح عدم التداخل بالنسبة إلى الأثرين وهما النسبة البعثية الإنشائية ولا مانع من اتحاد الأثرين الكاشفين عن التأكد في الإرادة الإلزامية. وهذا موافق لنظر السيد الأستاذ الإمام^١ رضوان الله تعالى عليه.

المقام الثاني: في تداخل المسببات

ويقع البحث في ذلك بعد الفراغ عن ظهور الشرطية في عدم تداخل الأسباب و تعدد الحكم، وإلا فلو بنينا على تداخل الأسباب وتأثير السببين في حكم واحد، فلا معنى لتداخل المسببات وعدمه. وهكذا على القول المختار - من أن ظاهر الشرطيتين تأكيد الحكم بالمعنى المتقدم - لا تصل التوبة إلى بحث التداخل في المسببات.

والكلام في جهتين: الأولى: في إمكان تداخل المسببات ثبوتاً. الثانية: على فرض الإمكان فما حال مقام الإثبات؟

قال الشيخ الأعظم^٢: «قد قرّرنا في المقدمة السابقة أن متعلق التكاليف - حينئذ - هو الفرد المغاير للفرد الواجب بالسبب الأول، ولا يعقل تداخل فردين من ماهية واحدة، بل ولا يعقل ورود دليل على التداخل - أيضاً - على ذلك التقدير، إلا أن يكون ناسخاً لحكم السببية^٣» انتهى.

وفيه - بعد تصحيح العبارة وكون مراده من الفردين الصنفين؛ لامتناع تعلق الحكم بالفرد الخارجي - أن عدم إمكان التداخل حينئذ غير مسلم؛ فإن الصنفين اللذين تعلق الحكم بهما قد يكونان متباينين كالإنسان الأبيض والأسود. وقد لا يكونان كذلك كالإنسان الأبيض والعالم ممّا بينهما عموم من وجه، فلا يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي، فمع

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٠٦.

٢. مطالع الأنظار، ص ١٨٠.

عدم قيام دليل على امتناعه لا يجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً، فالقول بعدم إمكان التداخل ممنوع.

وأما في مقام الإثبات فلا مجال للقول بالتداخل ما لم يدلّ دليل عليه؛ لظهور السببية في ذلك حتّى في غير الجملة الشرطيّة، فلاكتفاء بركعتين لناقلّة المغرب و الغفيلة خلاف الأصل، وحيث لا دليل عليه لا بدّ من الإتيان بهما مستقلاً.

ومنها: مفهوم الوصف. ونذكر فيه مقدّمات:

الأوّل: أنّه لو لم يدلّ تعليق الحكم بالوصف على دخالة الوصف في الموضوع في الجملة، يلزم لغويّة الوصف، فلا بدّ أن يكون الوصف دخيلاً في موضوع الحكم بنحو من الدخالة، فلو دلّ دليل على ثبوت حكم الموصوف في غير مورد الوصف مطلقاً، يكون الدليلان متعارضين لامحالة، فثبوت المفهوم في الجملة بنحو القضية الجزئية لامجال لإنكاره. وقد مرّ في مفهوم الشرط أيضاً. والكلام في أنّ التعليق على الوصف هل يدلّ على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، أم لا؟

الثانية: فرّق المرحوم النائيني^١ وتلميذه الأستاذ الخوئي^٢ بين الوصف المعتمد على الوصوف والوصف غير المعتمد على الموصوف بثبوت نزاع المفهوم على الأوّل وخروج الثاني عن محلّ النزاع؛ فإنّه في الأوّل يمكن أن يقال بأنّ الوصف فيه لو لم يكن دخيلاً في موضوع الحكم، لكان لغواً، بخلاف الثاني؛ فإنّ ثبوت الحكم لموضوعه ليس بعزيز كاللقب، وليس في البين لغوية.^٣

والجواب: أنّ الوصف - ولو غير المعتمد منه - منتزع من الذات المتلبّس بالمبدأ، مثلاً معنى «العالم» هو الذات المتلبّس بالعلم، فلا فرق بينه وبين الوصف المعتمد غير أنّ فيه تصريحاً بالموصوف دون الأوّل والصراحة وعدمها لا توجب الفرق في ما هو المهمّ وهو الاعتماد وعدمه. ولا فرق أيضاً بين ما لو كان الوصف اشتقاقياً كالعالم وغيره، كقوله «صلّ في المسجد» فإنّه لا بدّ من وجود متعلّق لهذا الظرف ويجري ما ذكرناه في هذا المتعلّق، كما أنّه لا بدّ من ذلك إذا كان المتعلّق مذكوراً في الكلام مصرّحاً به معتمداً عليه الوصف.

الثالثة: أنَّ الموضوع لابدَّ من وجوده في المنطوق والمفهوم، ويثبت الحكم له عند ثبوت الوصف وينتفي الحكم عنه عند انتفاء الوصف، ففي قوله: «في الغنم السائمة زكاة» يثبت وجوب الزكاة للغنم عند ثبوت وصف السَّوم، وينتفي وجوب الزكاة عن الغنم عند انتفاء وصف السَّوم، فلا يدلُّ الوصف على انتفاء الحكم عن الأجنبيِّ عن الموضوع مثل الإبل المعلوفة، فلا يصحَّ ما ذكره بعض الشافعية - وهو الغزالي على ما نسب إليه من أنَّ «في الغنم السائمة زكاة» يدلُّ على انتفاء وجوب الزكاة عن الإبل المعلوفة - وهذا ظاهر.

الرابعة: ما يُذكر - من أنَّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً - غير مفهوم الوصف، وهذا الأصل تمام وإن لم نقل بالمفهوم؛ فإنَّه في مقام أصل دخالة القيد، ولذا يجمع بين المطلق والمقيّد، ويظهر نتيجة هذا الأصل في مقام الامتثال؛ فإنَّه لابدَّ من الإتيان بواجب القيد ولا يكفي غيره، وهذا لا ربط له بالمفهوم ودلالة المقيّد على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً. إذا عرفت ذلك، فالحقَّ عدم دلالة الوصف على المفهوم لا وضعاً وهذا ظاهر، ولا إطلاقاً؛ لما مرَّ في مفهوم الشرط من أنَّ الإطلاق لا يدلُّ على أزيد من كون الموصوف تمام الموضوع للحكم. وأمَّا أنه لا بديل له، فلا دلالة عليه، فالإطلاق يدلُّ على عدم الشريك لا عدم البديل، فلا دلالة على المفهوم حيثئذٍ.

وقد يقال: إنَّه - بعد احراز أنَّ الأصل في القيد أن يكون احترازياً - أنَّ معنى قيدية شيء لموضوع حكم حقيقة أنَّ ذات الموضوع غير قابلة لتعلُّقه بها إلا بعد اتِّصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم لقابلية القابل وهو معنى الشرط حقيقة، وحيث إنَّ الظاهر دخله بعنوانه الخاص؛ إذ مع تعدّد العلّة يكون بعنوان جامع علّة وهو خلاف الظاهر، فلا محالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء قيد الموضوع^١.

وفيه أولاً: أنَّه قياس التشريع بالتكوين، وأنَّه يمكن جعل أشياء بعناوينها موضوع الحكم وقد تقدّم وتأثير الجامع ليس له أصل مطلقاً.

وثانياً: الوصف موجب للتخصيص والتقيد لا أنَّه متمم للقابلية، فموضوع الحكم هي الحصّة المقيّدة لا ذات الموضوع مشروطاً، والفرق ظاهر، فلا يرجع الوصف إلى الشرط.

وثالثاً: قد مرّ الكلام في مفهوم الشرط، وأنه ليس للشرط مفهوم إلا إذا أحرز أنه في مقام البيان حتّى من جهة المفهوم. وبعبارة أخرى: في مقام إلقاء الضابط، فكيف بالوصف. وكيف كان، فمع إحراز أن الوصف في مقام إلقاء الضابط أيضاً يثبت المفهوم، ولكنّ الكلام في صورة عدم إحراز ذلك.

ومنها: مفهوم الغاية والكلام فيه يقع في مقامين:
المقام الأوّل: أنه هل للغاية مفهوم، أم لا؟ بمعنى أنها هل تدلّ على انتفاء الحكم عند تحققها أو لا؟

المقام الثاني: أنه هل الغاية داخلة في المعنى، أم لا؟
أمّا الكلام في المقام الأوّل، فقال السيّد الأستاذ الخوئي: إنه لا بدّ من الفرق بين غاية الحكم وغاية الموضوع والمتعلّق، فعلى الأوّل تدلّ الجملة على المفهوم، وإلاّ تُصبح الغاية لغواً، فلو قال: «وجب إلى الزوال الجلوس» فلا بدّ من عدم الوجوب بعده، وإلاّ فلماذا قال: «وجب إلى الزوال؟» وأمّا لو كانت الغاية قيداً للموضوع أو المتعلّق، كما لو قال: «وجب الجلوس إلى الزوال» فلا دلالة على انتفاء الوجوب بعده بعلة مثل مجيء زيد نظير ما مرّ في مفهوم الوصف، فمثل «واغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق» الذي تكون الغاية قيداً لمتعلّق الحكم لا مفهوم له. وهذا نظير ما يقال: إنّ زيدا مالك لهذه الأرض إلى النهر؛ فإنه لا منافاة بين كونه مالكا لما بعد النهر أيضاً^١. انتهى محصلاً.

ويتّضح ما يمكن أن يقال بعد نقل ما أفاده العلامة الحائري رحمته الله إن شاء الله.
قال العلامة الحائري رحمته الله ما حاصله: إن جعلت الغاية غايةً للحكم، فالظاهر الدلالة؛ لأنّ مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي، فتكون الغاية غايةً لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية. نعم، لو قلنا بأنّ مفاد الهيئة الطلب الجزئي فالغاية لا تدلّ على ارتفاع سنخ الوجوب^٢. انتهى.

قال السيّد الأستاذ الإمام الخميني رحمته الله. في ذيل هذا الكلام: «ثمّ رجع عنه، فقال - على

١. الدرر، ج ٢، ص ٢٢٣.

٢. درر الفوائد، ج ١، ص ١٧٢.

ما حرّره - لا دلالة لها مطلقاً؛ لأنّ الطلب مسبّب عن سبب بحسب الواقع وإن لم يذكر في القضية، وليس فيها دلالة على الحصر، حتّى تدلّ على المفهوم. وما ذكرنا في المتن غير وجهه؛ لأنّ الطلب المعلول لعلّة لا إطلاق له بالنسبة إلى غير موردها، وإن كان لا تقييد له أيضاً.

هذا، لكن قرّر وجه رجوعه في النسخة المطبوعة أخيراً بما حاصله: دعوى مساعدة الوجدان في مثل: «اجلس من الصبح إلى الزوال» على عدم المفهوم؛ لأنّه لو قال المتكلّم بعده: «وإن جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب»، لم يكن مخالفاً لظاهره، وهذا يكشف عن أنّ المغنى ليس سنخ الحكم من أيّة علّة تحقق، بل السنخ، المعلول لعلّة خاصّة سواء كانت مذكورة أولاً، انتهى.

ثمّ قال السيّد الأستاذ الإمام رحمه الله: «الحقّ عدم ورود الإشكال على ما حقّقه أولاً، بعد تسليم وضع الهيئة لحقيقة الطلب واستعمالها فيها، أمّا على ما حرّره، فلأنّ المفهوم فيها لا يتوقّف على العلّة المنحصرة، كما قيل في الشرطيّة، بل على تحديد حقيقة الحكم بلا تقييدها بقيد خاصّ إلى غاية، فكأنّه قال: «حقيقة وجوب الجلوس تكون إلى الزوال»، فحينئذٍ يكون الوجوب بعد الزوال مناقضاً له - إلى أن قال رحمه الله: - وأما على ما قرّر في الطبعة الأخيرة، فلأنّ الظاهر من قوله: «اجلس من الصبح إلى الزوال» رجوع الغاية إلى المادّة، ولعلّ عدم فهم المخالفة لذلك، وإلا فلا نسلم عدم ذلك بعد تسليم رجوع الغاية إلى الحكم، وكون المغنى حقيقته^١ انتهى محلّ الحاجة.

أقول: الظاهر أنّ في دفع الإشكال إشكالاً؛ فإنّ تحديد حقيقة الطلب بعلّة لم تبين لا ينافي وجودها بعد الحدّ بعلّة أخرى. وما أفاده الإمام رحمه الله - من أنّ المفهوم لا يتوقّف على العلّة المنحصرة كما قيل في الشرطيّة، بل على تحديد حقيقة الحكم - قابل للمنع؛ فلو لم تكن علّة الحكم منحصرة وقامت علّة أخرى له بعد الحدّ، فيثبت الحكم حينئذٍ لا محالة كما بنى عليه العلامة الحائري رحمه الله أخيراً، والحقّ معه.

وما أفاده سابقاً ورجع عنه أخيراً مخدوش لا بما أفاده - من أنّ ثبوت المفهوم خلاف

العرف فقط - بل بأن الهيئة وإن وضعت لحقيقة الطلب وحقيقة الطلب مغايرة بالغاية، إلا أن النتيجة انتهاء حقيقة الطلب بالغاية، وهذا غير قابل للإنكار، ولا تدل الغاية على الانتفاء، عند الانتفاء ولا يخفى ما بينهما من الفرق؛ فإنه كم فرق بين استمرار الحكم إلى الغاية ودلالة الغاية على انتفاء الحكم بعدها مطلقاً.

نعم، دلالتها على الانتفاء في الجملة - كما مرّ في مفهوم الوصف والشرط - مسلمة دفعاً لمحذور اللغوية، ولكن الكلام في المفهوم في الدلالة مطلقاً.

ومن هذا يظهر الجواب عما نقلناه عن السيد الأستاذ الخوئي رحمته - من أن عدم المفهوم في غاية الحكم موجب للغوية الغاية - فإن دفع محذور اللغوية يحصل بالدلالة في الجملة لا المفهوم أي الدلالة المطلقة.

فتحصل: أنه ليس للغاية مفهوم، لا غاية الحكم ولا غاية الموضوع والمتعلق إلا إذا أحرز أنها في مقام البيان مطلقاً - حتى من جهة المفهوم - ولم يبين، وهذا ما عبرنا عنه غير مرة بمقام إلقاء الضابط، وهذا أمر آخر غير مانح بصدد.

ثم إنه أفاد السيد الإمام رحمته: «هذا، لكن مرّ الإشكال في كون الهيئة موضوعاً لكلّي الطلب ومستعملة فيه في محله إلا أنه مع جزئية معنى الهيئة لا يبعد دعوى المفهوم؛ لفهم العرف؛ فإن العرف لا يرى في الهيئة إلا نفس الوجوب من غير توجه إلى الجزئية والكلية^١» وما أفاده صحيح متين إلا أنه لا يفيد لإثبات المفهوم بعد تمامية إشكال العلامة الحائري رحمته على ما مرّ.

وأما الكلام في المقام الثاني - وهو أن الغاية داخلية في المعنى أولاً - فأفاد السيد الأستاذ الخوئي رحمته. أنه بناء على رجوع الغاية إلى الحكم لا مجال للنزاع في كون الغاية داخلية في المعنى وعدمه.

بيان ذلك: أنه لو كانت الغاية غايةً للموضوع - كما في آية الوضوء - يمكن النزاع في أن الغاية - وهي المرافق - داخلية في المعنى - أعني الموضوع وهو اليد - فيعتها حكمه

- أي وجوب الغسل - أو خارجه عنه.

وأما إذا كانت غايةً للمتعلق - كما في قولك: «صم إلى الليل» - فلا معنى لكون الغاية - أعني الليل - داخلَةً في المغنى - وهو الإمساك - حقيقةً؛

نعم، يمكن أن تكون داخلَةً فيه حكماً بأن تكون محكومةً بحكمه.

وأما إذا كانت غايةً لنفس الحكم - كما لو قال: «الجلوس واجب إلى الزوال» - فلا معنى لدخول الزوال في الحكم لاحقيقةً ولا حكماً^١، فتأمل.

أقول: التأمل يقتضي القول بجريان النزاع في غاية الحكم أيضاً كما يجري في غاية الموضوع والمتعلق، فيقال: إن وجوب الصوم في «صم إلى الليل» - بناء على رجوع الغاية إلى الحكم - وجوب الجلوس في المثال هل ينقطع بانتهاء اليوم في الأول، ووصول الزوال في الثاني، أو يبقى إلى مقدار من الليل أو تمامه وانقضائه في الأول، وإلى مقدار أول الزوال في الثاني؟ فلا يختص النزاع بغاية الموضوع والمتعلق.

أفاد المحقق العراقي^٢ التفصيل بين «إلى» و«حتى» فإن ظهور «حتى» دخول مدخولها في المغنى، مثل «أكلت السمكة حتى رأسها»^٣.

وما ذكره خلط بين العاطفة والخافضة و«حتى» في المثال ليست للغاية، ولا فرق بين «إلى» و«حتى» إذا كانت للغاية، كقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْآيَةُ﴾.

وقد فصل العلامة الحائري - أعلى الله مقامه - بين كون الغاية للفعل، كقوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» فاختار دخولها فيه، وبين كونها غايةً للحكم، فاختار عدمه^٤.

والظاهر - كما أفاده السيّد الأستاذ الإمام^٥ - عدم الدخول مطلقاً؛ لفهم العرف ذلك؛ فإذا أخبر أحد «بأنّي قرأت القرآن إلى سورة يس» لا يفهم منه إلا انتهائه إليها، لا قراءتها^٦.

ومن ذلك يظهر ما في كلام السيّد الأستاذ الخوئي^٧ من قوله: «والصحيح أنّه ليس لذلك ضابط كلي، بل يختلف دخول الغاية في المغنى باختلاف الموارد والقرائن

١. الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٥.

٢. المقالات، ج ١، ص ١٤٣.

٣. الدور المفوائد، ج ١، ص ١٧٤.

٤. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٢٤.

الخاصة، ولو لم يكن في البين قرينة، يكون الكلام مجملاً من ذلك الحيث فيرجع إلى الأصل العملي»^١.

ولا يخفى ما فيه؛ فإن الكلام في ظهور الكلام مع صرف النظر عن القرينة، والظهور العرفي في الغاية، الانتهاء، فالسير إلى البصرة يعنى انتهاء السير البصرة، فإذا وصل إليها حصل انتهاء السير وإن لم يدخل فيها. وهذا ظاهر.

ومنها: مفهوم «إلا» و «إنما»

عبر السيد الأستاذ الخوئي عن هذا بمفهوم الحصر^٢. وبعد ما بين ما يرجع إلى «إنما» صرف القلم إلى بيان ما يرجع إلى الاستثناء.

وعبر السيد الأستاذ الإمام^٣ عن البحث بمفهوم الاستثناء^٤. وفي أثناء البحث بين ما يرجع إلى الحصر و «إنما». واختلاف هذا التعبير ليس بهم وإن كان الأحسن ما قلناه في التعبير: والأمر سهل.

والمشهور والمسلم أن الاستثناء عن الإثبات نفي، والاستثناء عن النفي إثبات، فلو قال: «ما جاء أحد إلا زيد» يدل على إثبات المجيء لزيد، سواء سميناه بالمنطوق أو المفهوم وإن قال صاحب الكفاية^٥ بأنه مفهوم^٦، وأيضاً لو قال: «جاء القوم إلا زيداً» يدل على أن زيداً لم يجيء. وكيف كان، فالدليل على ذلك، التبادر وفهم العرف.

واستدل بعض بكلمة التوحيد^٧ وأنه لو لم يدل على ذلك، لا تكون كلمة التوحيد وفيه أولاً: أنه لا يمكن الاستدلال على أمر كلي ببعض جزئياته؛ فإن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً.

ونفى أبو حنيفة هذه الدلالة عن الاستثناء^٨؛ فإنه لو دل الاستثناء على ذلك، للزم القول

١. الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٦.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٧.

٣. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٢٥.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٢٨.

٥. ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧،

في «لا صلاة إلا بطهور» بأن الطهور يكفي في الصلاة وإن لم يأت بسائر الأجزاء والشرائط. وفيه أن المستثنى منه الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ما عدا الطهور، فالمستثنى أيضاً ذلك مع الطهور، فلا إشكال.

وأما القول في «إنما» فلا يخفى فهم العرف منها الحصر سواء كانت الدلالة منطوقية أو مفهومية، فالدليل عليه التبادر والفهم العرفي.

والإشكال عليه^١ - بأن لازم الحصر في «إنما الحياة الدنيا لعب ولهو^٢» عدم وجود غير اللهو واللعب في الدنيا، وهذا ظاهر الفساد؛ فإن الدنيا دنيا، ان: دنيا بلاغ، ودنيا ملعونة - مندفع بأن «الدنيا» في الآية الكريمة وصف لـ «الحياة» فالمعنى أن الحياة الدنيوية للهو ولعب، ولا مانع من ذلك، ولا يدل على حصر الدنيا في اللهو واللعب، والحمد لله.

الكلام في العام والخاص

ولا بأس في ذلك من ذكر أمور:

الأمر الأول: في تعريف العام. قال صاحب الكفاية: «إنه قد عُرِفَ العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة، والانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام؛ فإنها تعاريف لفظية - إلى أن قال هو: في تعريفه -: العموم شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه^٣». انتهى.

وحيث إن هذا التعريف منطبق على المطلق؛ فإن المطلق أيضاً يشمل كل ما يمكن أن ينطبق عليه، أضاف السيد الأستاذ الخوئي: إلى تعريف العام قيد «بالوضع» وأضاف إلى تعريف المطلق قيد «بمقدمات الحكمة»^٤ فكان العام والمطلق متحدان بالذات ومختلفان بكون الشمول في الأول بالوضع، وفي الثاني بمقدمات الحكمة.

والظاهر أن العام والمطلق مختلفان حقيقة وذاتاً؛ فإن الدلالة في العام تصوورية مستندة

١. الزاوي في تفسيره لقوله عز شأنه «إنما وليكم الله ورسوله» المائدة: ٥٥.

٢. محمد ٣٦.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٣١ و ٣٣٢.

٤. دراسات، ج ٢، ص ٢٣٣.

إلى الوضع، وفي المطلق تصديقية مستندة إلى مقدّمات الحكمة، وفي الأوّل مع صرف النظر عن الحكم، وفي الثاني بعد تعلّق الحكم بالمطلق، وبين الأمرين بون بعيد.

وقد أفاد السيّد الأستاذ المحقّق الإمام في تعريف العام؛ أنّه ما دلّ على تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه^١.

وظاهر هذا التعريف أنّ العام اسم لأداة العموم، ولعلّه واضح خلاف ذلك، وأنّ العام مجموع الأداة ومدخولها، وعلى هذا يمكن تعريف العام بأنّه الطّبيعة المتكرّرة؛ فإنّ الأداة تدخل على نفس الطّبيعة وموجبة لتكثيرها، وبهذا المعنى أيضاً ينقسم العام إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي، فإنّها أنحاء تكثير الطّبيعة.

وما ذكره صاحب الكفاية^٢ - من أنّ انقسام العام إلى ما ذكر من ناحية تعلّق الحكم لا أنّ العام يختلف بحسب المعنى^٣ - لا يتم؛ لما مرّ من أنّ العام موضوع للحكم، ويلاحظ قبل تعلّقه، فلا يكون الحكم دخيلاً فيه، وموجباً لانقسامه. مع أنّ تقسيم العام لا يوجب اختلافاً في معنى العام فإنّ معنى العام - على ما ذكرنا - الطّبيعة المتكرّرة، والتكرّر على أنحاء ثلاثة، وعلى ما ذكره شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، والشمول على ثلاثة أنحاء فلا اختلاف في معنى العام.

وقد أفاد السيّد الأستاذ الخوئي: أنّ تقسيم العام إنّما هو بلحاظ اختلاف كيفية جعل الحكم لا في نفسه؛ فإنّ الحاكم في مقام حكمه، تارة: يلاحظ الطّبيعيّ بما هو طبيعي، فتكون القضية طبيعيّة، فلا يحمل عليه سوى ذاتيّاته، كقولك: «الإنسان حيوان ناطق» وهو خارج عن محلّ الكلام.

وأخرى: يلاحظه فانياً في أفرادِه بنحو مطلق الوجود، ومن هذا القبيل غالب القضايا الحقيقيّة، فيقال: «أكرم كلّ عالم».

وثالثة: يلاحظه فانياً في الأفراد من حيث المجموع.

ورابعة: يلاحظه فانياً فيها بنحو صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات، ويعبر عنه

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٣٠.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٣٢.

بالعامّ البدليّ^١.

ولا يخفى ما في هذا الكلام أولاً: قد مرّ أنّ الحكم المتعلّق بالعامّ لا يمكن أن يكون دخيلاً فيه.

وثانياً: أنّ الفناء والوجود بأقسامه خارج عن مفهوم العامّ، ولا يعقل حكاية اللفظ عن غير معناه وما هو خارج عنه.

والصّحيح ما مرّ من أنّ العامّ بأقسامه ليس إلّا الطّبيعة المتكثّرة، والدّالّ عليها أداة العموم ومدخولها بتعدّد الدّالّ والمدلول، والتكثّر على أنحاء ثلاثة: استغراقي، وبدليّ، ومجموعي. ثمّ إنّّه في مقام الشكّ في تعلّق الحكم بأيّ من هذه الأقسام يكفي الإتيان باحد الأفراد على البدل، والأصل البراءة عن الكلفة الزائدة على ذلك. نعم، لو شكّ في أنّه استغراقي أو مجموعي، يجب الإتيان بالجميع؛ لاقتضاء كليهما ذلك.

الأمر الثاني: قد يقال: إنّ العامّ لا يدلّ على العموم إلّا بعد جريان مقدّمات الحكمة؛ لأنّ الطّبيعة المدخولة لألفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الآتية عن الإطلاق والتقييد، وألفاظ العموم تستغرق مدخولها، إن مطلقاً فمطلق، وإن مقيداً فكذلك، فهي تابعة له، ومع احتمال القيد لا رافع له إلّا مقدّمات الحكمة^٢ انتهى.

وفيه أولاً: أنّ موضوع الإطلاق هو الطّبيعة بلا دخالة شيء آخر فيه، وموضوع العامّ هو الطّبيعة المتكثّرة، وفي الأوّل إثبات أنّ تمام موضوع الحكم ذلك يحتاج إلى مقدّمات الحكمة، بخلاف الثاني؛ فإنّه بعد دلالة الألفاظ على ذلك لا حاجة إلى المقدّمات.

وبعبارة أخرى: إنّ دلالة العموم - على ما مرّ - تصوّريّة وتعلّق الحكم متأخّر عنه، بخلاف المقدّمات؛ فإنّ جريانها بعد تعلّق الحكم، ومع تكثير الطّبيعة بألفاظ العموم وتعلّق الحكم بها لا تجري المقدّمات، بل لا يعقل إثبات الموضوع - المتقدّم على الحكم - بالمقدّمات المتأخّرة عنه.

وثانياً: أنّه من المقدّمات عدم البيان، والمتكلّم في العموم في مقام بيان الطّبيعة المتكثّرة،

١. الدراسات، ج ٢، ص ٢٢٢.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٧٥.

فلا تجري المقدمات حينئذٍ، فالصحيح عدم جريان مقدمات الحكمة في العام.
 الأمر الثالث: أنه لاشبهة في دلالة لفظ «كل» و«أي» والجمع المحلى باللام على العموم
 وضعاً. وأما النكرة في سياق النفي، فهي وإن دلت على العموم أيضاً إلا أنها ليست بوضعية،
 بل عقلية من جهة أن انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الأفراد؛ كما أن إيجاد الطبيعة بإيجاد فردٍ ما،
 ولا فرق بين «أعتق رقبة» و«لا تعتق رقبة» إلا ذلك، وفي الدلالات الوضعية كلاهما سيان.
 الأمر الرابع: أنه وإن قلنا بأن العام مدلول بنحو التعدد الدال والمدلول قبل تعلق الحكم،
 ودلالته تصورية إلا أن التخصيص وأصالته العموم ليسا في هذه المرتبة، بل هما ناظران إلى
 الحكم المتعلق بالعام.

وحينئذٍ نقول: أما في المخصص المتصل، فلم يتعلق الحكم على العام من الأول، بل
 تعلق بما عدا التخصيص الذي يفهم بتعدد الدال والمدلول، ففي «أكرم العلماء إلا الفساق»
 لم يتعلق الحكم إلا بغير الفساق من العلماء. وهذا ظاهر.

وأما في المخصص المنفصل، فالحكم متعلق بالعام، والدليل المنفصل مخصص له.
 ولا يمكن أن يقال: إن دليل المخصص قرينة للمجاز في دليل العام؛ فإنه لا وجه له مطلقاً،
 أي لا بنحو المجاز في الكلمة، ولا بنحو المجاز في الإسناد.

أما الأول، فلا نقول به حتى في غير المقام؛ فإن المجاز في الكلمة من التلاعب بالألفاظ
 ولا حسن فيه، وكون زيد أسداً لفظاً لا بلاغة له، وارتكاب المجاز إنما هو بداعي حسن
 الكلام ومراعاة البلاغة، والمجاز في جميع مواردّه إنما هو في الادعاء. وتعمام الكلام في
 محله.

وأما الثاني - أي المجاز في الإسناد - فلا يتم إلا في مورد الادعاء كـ «زيد أسد» الذي
 يدعى أنه الحيوان المفترس بمصحح مثل كونه شجاعاً. ولا يكون أي ادعاء في
 «أكرم العلماء» بحيث يقال: إن المتكلم ادعى أن العلماء العدول علماء وغيرهم
 ليسوا بعلماء، بل الظاهر أن الاستعمال والإسناد في «أكرم العلماء» حقيقي وليس في البين
 أي ادعاء، وبالمخصص يعلم أن إنشاء إكرام العلماء لا يكون بداعي الجد في مورد
 التخصيص، فالمخصص ناظر إلى إرادة الجدية لا إلى مرحلة استعمال اللفظ الذي

نعتبر عنه بالإرادة الاستعمالية.

إذا عرفت ذلك، فهنا أصول عقلائية:

أحدها: لو شك في التخصيص وعدمه، فبحكم أصالة التطابق بين الجذ والاستعمال نحكم بعدم التخصيص.

وثانيها: العام بعد التخصيص لا يكون مجازاً، ومرّ وجهه.

وثالثها: أنّ العام بعد التخصيص حجة في الباقي؛ فإنّ العقلاء لا يرفعون اليد عن أصل التطابق إلا بالمقدار المتيقن. وتطويل البحث في ذلك غير مفيد، فنصرف الكلام إلى تخصيص العام بالمجمل.

في سرية إجمال المخصّص إلى العام وعدمها

فنقول - مستعيناً بالله -: إذا خُصّص العام بمجمل متصل، يسري إجماله إليه مطلقاً؛ لأنّ موضوع الحكم في نفس الدليل يصير مجملاً وهذا يكون مثل المقيّد والموصوف، فيكون التمسك بالعام حينئذٍ كالتمسك بالعام المجمل، وهذا ظاهر بلا فرق بين الشبهة المفهومية والموضوعية، وبين الدوران بين المتباينين والأقل والأكثر.

وأما التخصيص بالمنفصل المجمل مفهوماً، فمع التردّد بين المتباينين يسري الإجمال إليه حكماً، فلا بدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي، ومع التردّد بين الأقل والأكثر لا يسري ويتمسك بالعام؛ لأنّ الخاص المجمل لا يكون حجة في مورد الإجمال، والعام حجة فيه، فلا ترفع اليد عن الحجة بغير الحجة.

وتوهّم أنّ العام معنون بعنوان الخاص، فيسري الإجمال إليه مدفوع بأنّ العام في مقام الإرادة الاستعمالية لا يكون معنوياً بشي، والتعنون في مقام الإرادة الجدّية غير ضائر بالتمسك به؛ فإنّ الإرادة الاستعمالية حجة على الإرادة الجدّية لا العكس، والأصل تطابق الجذ والاستعمال في موارد الشبهة، فلا يسري إجمال المخصّص إلى العام في هذا الفرض.

بقي الكلام في الشبهات المصادقية للمخصّص المنفصل، وأنّه هل يتمسك بالعام حينئذٍ، أو لا؟ فقد يقال بالجواز؛ لحجّة العام فيه من دون حجة على خلافه.

قال صاحب الكفاية^١: غاية ما يمكن أن يقال في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص أن المصداق المشتبه للخاص من مصاديق العام قطعاً، ولا يعلم أنه من مصاديق الخاص، فالخاص لا يكون حجة فيه بخلاف العام؛ فإنه حجة فيه ولا يرفع اليد عن الحجة باللاحقة - إلى أن قال^٢: - أنه في غاية الفساد، فإن المصداق المشتبه وإن كان داخلاً في عموم العام إلا أن الخاص يوجب اختصاص حجّة العام بغير مورده فيكون المصداق من المصاديق المشتبهة للعام بما هو حجة، فلا يجوز التمسك بالعام؛ لأنه من الشبهة المصداقية للعام بما هو حجة^٣ انتهى محصلاً وملخصاً.

أقول: لا يخفى أنه لا يتمسك بالعام بما هو حجة في شيء من الموارد، وإلا فلا يجوز التمسك حتى في موارد الشك في التخصيص؛ فإنه يرجع إلى الشك في موضوع العام بما هو حجة، مثلاً لو شك في تخصيص «أكرم العلماء» وخروج زيد العالم عنه، لا يمكن التمسك بالعام لإثبات عدم التخصيص؛ فإنه مع التخصيص لا يكون العام حجة فيه على ما بنى عليه، فيرجع الشك في التخصيص إلى الشك في حجّة العام في مورد الشك ولا يجوز على ما ذكره.

والحل: أن ما هو الحجة التي يتمسك بها لإثبات العموم نفس الظهور في مقام الإرادة الاستعمالية، ومنه تكشف الإرادة الجدّية؛ لأصالة التطابق عند العقلاء إلا إذا قامت حجة على الخلاف، فالمعني للمراد الجدّي والحجة عليه هو هذا الظهور نفسه لا بما هو حجة، ولا يتمسك بالإرادة الجدّية في مقام التمسك بالعموم في شيء من الموارد، فما أفاده لا يكون جواباً عن الاستدلال المذكور لجواز التمسك.

قال السيّد الأستاذ الخوئي^٤: «إن أحسن تقريب يمكن أن يقال في الاستدلال على جواز ذلك هو: أن تنجز كل حجة متوقّف على وصولها صغرى وكبرى كليتهما، فلو وصلت الصغرى وعلمنا خمرية مائع، ولكن لم يصل إلينا حرمة شرب الخمر - لا عن تقصير - لا يكون منجزاً، فعلى ذلك بعد ما ورد العام وثبت ببركة الوضع استعماله في العموم وثبتت حجّيته ومطابقته للمراد الجدّي بيناء العقلاء، فلا محالة يكون العام حجة حتى في الفرد

المشكوك فيه، وبعد ما ورد الخاص نرفع اليد عن حجّة العامّ بالمقدار الذي يكون الخاصّ حجّة فيه؛ لأقوائته، وقد عرفت انحصار حجّيته بالأفراد المتيقّنة الّتي يكون الحكم بالإضافة إليها واصلًا صغرى وكبرى، وليس حجّة بالإضافة إلى الفرد المشكوك، فحجّة العامّ بالقياس إليها محكمة؛ إذ لا يجوز رفع اليد عنها إلّا بحجّة.

هذا، ونقول: إنّ حجّة الخاصّ تكون من جهتين وحيثيّتين، والتقريب المتقدّم ناشٍ من اشتباه إحداهما بالأخرى.

بيان ذلك: أنّه تارة يراد بحجّة الخاصّ كونه قاطعاً بعذر ومصحّحاً لاحتجاج المولى، وهي من هذا الحيث متقوّمة بالوصول صغرى وكبرى، وأخرى يراد بحجّيته كونه موجباً لسقوط العامّ عن الحجّة وعدم كون العموم مراداً جذياً للمولى، وهذه الجهة غير متوقّفة إلّا على وصول نفس الكبرى، ففي المثال يستفاد من الخاصّ أنّ المراد الجديّ من «كلّ عالم» هو العالم غير الفاسق، فتتخصّر حجّيته فيه، فإذا شكّ في انطباق الفاسق على شخص فلا محالة يشكّ في انطباق ما أريد من العامّ عليه أيضاً، ومعه كيف يصحّ التمسك به؟! انتهى ملخصاً.

أقول: لم يأت بتقريبه وجوابه أزيد ممّا أفاده صاحب الكفاية رحمته، والظاهر أنّ تقريب صاحب الكفاية أحسن من تقريبه؛ فإنّ المستدلّ بالجواز لم يشتبه عليه إحدى الحجّيتين بالأخرى، والجواب عمّا ذكره هو الجواب عن الكفاية، فلا نعيده.

قال السيد الأستاذ الإمام رحمته: «إنّ الاحتجاج بكلام المتكلّم يتمّ بعد مراحل: كتماميّة الظهور، وعدم الإجمال في المفهوم، وجريان أصالة الحقيقة وغيرها، ومنها إحراز كون إنشاء الحكم على الموضوع على نحو الجدّ ولو بالأصل العقلاني، فحينئذٍ إنّ ورود التخصيص على العامّ يكشف عن أنّ إنشاءه في مورد التخصيص لا يكون بنحو الجدّ، فيدور أمر المشتبه بين كونه مصداقاً للمخصّص حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم المخصّص، وعدمه حتّى يكون تحت الإرادة الجدّيّة لحكم العامّ المخصّص، ومع هذه الشبهة لا أصل لإحراز أحد الطرفين، فإنّها كالشبهة المصداقيّة لأصالة الجدّ بالنسبة إلى

العام والخاص^١ انتهى موضع الحاجة.

أقول: الظاهر أن التعارض ليس بين أصالة الجد في العام والخاص؛ فإنه مع عدم شمول الخاص للمصداق المشتبه عدم الجد فيه من قبيل السلب بانتفاء الموضوع؛ لعدم إجرأز كون المصداق فرداً للخاص، فالتعارض إنما هو بين عدم فردية المصداق للخاص وعدم الجد في العموم، والأصلان الجاريان فيهما غير متعارضين، والنتيجة عدم الفردية للخاص والجد في العموم.

فهذا أيضاً لا يكون الجواب عن وجه الجواز.

وهنا كلام من الشيخ الأعظم وهو أن كلام المتكلم بالعام غير صالح لرفع الشبهة الموضوعية التي هو بنفسه أيضاً قد يكون مثل العبد فيها، فالعام مرجع لرفع الشبهة الحكمية لا الموضوعية^٢.

وأفاد المحقق الهمداني في كتاب الطهارة نفس ما أفاده الشيخ الأعظم بعبارة أوضح، وهو أن التمسك بالعموم والإطلاق إنما يصح فيما إذا كان الشك في تعيين المعنى الذي أريد من اللفظ لا في تطبيق المعنى المعين المعلوم إرادته على الموضوع الخارجي^٣.

وما أفاده العلما صحيح متين في غاية الصحة والمنانة؛ فإن أصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة وأصالة الظهور كلها أصول عقلانية، والعقلاء إنما يحتجون بها في موارد الشك في المراد لتعيينه، لا في موارد الشك في الموضوع وتطبيق المراد المعلوم عليه، فأصل تطابق الجد والاستعمال إنما هو لتعيين المراد عند العقلاء لا لتطبيق المراد عن المصداق المشتبه، وهذا أمر نقطع به. ولو شك في ذلك أيضاً لا يمكن التمسك بهذه الأصول؛ فإنه لا بد من إحراز بناء العقلاء ولم يحرز، بل المحرز عدمه. والحمد لله رب العالمين.

الكلام في الشبهات المصداقية للمخصص اللبي

قال صاحب الكفاية: «المخصص اللبي إن كان ممّا يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٤٨.

٢. مطاوع الأنظار، ص ١٩٣.

٣. مصباح الفقيه، كتاب الطهارة، ص ٢٠٢.

بصدد البيان في مقام التخاطب، فهو كالمتمصل؛ حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك، فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجتيته كظهوره فيه، والسّر في ذلك أن الكلام الملقى من السيّد حجة ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم يقطع بخلافه^١ انتهى صدر كلامه فلاحظه بتمامه.

وقد يعبر عن المخصّصين بالبديهي وغيره، فلا يجوز في الأوّل، ويجوز في الثاني^٢. وقد يفرّق بين ما لو كان المخصّص بلسان القضية الحقيقية أو كان بلسان القضية الخارجية، بالجواز في الثاني دون الأوّل^٣. وفرّق الشيخ الأعظم^٤ بين ما لو كان تخصيص العام بالمخصّص موجباً لثبوت عنوانين أحدهما موضوع للعام والآخر للخاص، وما لو لم يكن كذلك، بل كان مخصّصاً للخروج الفردي منه، بعدم الجواز في الأوّل والجواز في الثاني^٥.

وفصل المرحوم النائيني^٦ بين ما لو كان المخصّص اللَّبِّي موجباً لتضييق الموضوع في العام، وما لو كان العقل كاشفاً للملاك في الخاص من دون تقييد في المنكشف^٧، هذا. والظاهر ضعف جميع ذلك؛ فإنّه بعد فرض أن الشبهة مصداقية، لا أن الشك في التخصيص، فالمخصّص - ولو كان لبّيّاً - موجب للشك في تطبيق المراد المعلوم، لا تعيينه، وليس فيه بناء من العقلاء أو لم يحرز بناء منهم على الجري على وفق العام في شيء من الموارد، أي سواء كان المخصّص لفظياً أو لبّيّاً، فالصّحيح عدم جواز التمسك مطلقاً. ويظهر من ذلك عدم تماميّة ما في الكفاية أيضاً من أنّه «يمكن أن يقال: إنّ قضية عمومه للمشكوك أنّه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بني أميّة قاطبة»: إنّ فلاناً وإن شك في إيمانه يجوز لعنه؛ لمكان العموم، وكلّ من جاز لعنه

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٤.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٢٦٧.

٣. الدراسات، ج ٢، ص ٢٦٩.

٤. مطالع الأنظار، ص ١٩٤ و ١٩٥.

٥. فوائد الأصول، ج ١، ص ٥٣٢ و ٥٣٧.

لا يكون مؤمناً، فُينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً^١ انتهى.

وكُلُّما تأملنا فيه لا ترى وجهاً وجيهاً في ذلك؛ فإنه بعد تخصيص العام وإخراج المؤمن منه يكون الشك في المصداق من الشك في تطبيق المراد لا تعيينه، فلا يتمسك بالعموم، فكيف بتعيين أنه ليس فرداً من المخصص.

وقد تُمسك لإثبات جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه في المخصص اللَّبِّي بطريقة العقلاء^٢، والعهدُ عليه كما أفاده السيّد الإمام^٣.

تنبيهات

التنبيه الأول: أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في موارد الشبهة المصداقية للمخصص بين أن يكون التخصيص على نحو الحيثية التقييدية مثل «لا تكرم الفساق من العلماء» وبين أن يكون على نحو الحيثية التعليلية مثل «لا تكرم زيدا؛ لأنه فاسق» والوجه فيه أن الملاك فيهما واحد والمناط فيهما فارد، وهو أن الشك فيهما راجع إلى الشك في التطبيق لا في تعيين المراد، وقد مرَّ أن أصالة العموم بنظر العقلاء إنما تجري في موارد الشك في التعيين، لا التطبيق، وهذا ظاهر.

التنبيه الثاني: بعد ما مرَّ - من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للمخصص - لا موضوع للبحث في أنه هل يثبت بأصالة العموم أن المصداق المشتبه ليس من أفراد المخصص، أولاً؟ نعم، بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص قد يقال بأن أصالة العموم تُثبت حال الفرد وتنفي فرديته للمخصص، فلو قال المولى: «العن بني أمية قاطبة» وورد التخصيص بأنه لا يجوز لعن المؤمن منهم، يجوز التمسك بالعام في مورد المصداق المشتبه في أنه مؤمن أولاً بعد إحراز أنه من بني أمية، ويثبت جواز لعنه، ويحكم بأنه ليس بمؤمن؛ لعدم جواز لعن المؤمن منهم حسب دلالة المخصص^٤. انتهى.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٥.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٤.

٣. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٥٣.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٥.

ولكن هذا على مبنى جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه للمختص أيضاً مبنى على اعتبار الدلالة الالتزامية في أمثال المقام التي حجيتها ليست من باب حكايتها، بل هي حجة عقلانية أو شرعية لا بلحاظ حكايتها، فإن الحجج على قسمين: أحدهما الحجة بلحاظ حكايتها كالخبر الواحد وثنائهما الحجة لا بلحاظ ذلك كاليد، فلو قلنا بثبوت الدلالة الالتزامية في كلا القسمين تم ما ذكر، وإلا فلا يتم؛ فإن التطابق بين الجد والاستعمال لا يكون حاكياً عن شيء حتى يقال بأن الحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم، فلا يثبت بأصالته لازمه وهو عدم كون الفرد المشتبه مصداقاً للمختص.

والصحيح المبنى الأخير أي عدم اعتبار الدلالة الالتزامية إلا في موارد الحكاية، فما ذكر^١ - من التفصيل بين الأمارات والأصول في حجية المثبتات وعدمها - لا يمكن المساعدة عليه؛ فإنه لا بد من التفصيل في الأمارات أيضاً بين الحكايات وغيرها؛ لعدم ثبوت الحجية في غيرها.

والحاصل: أن العالم في مقام الحكاية - أي المراد الاستعمالي - يحكي عن جميع الأفراد وأصالة العموم - أي أصالة التطابق - ليست كذلك، فلا تكون مثبتاته حجة كالأصول.

التنبيه الثالث: ذكر صاحب الكفاية^٢ «أن التمسك بالعام في الشبهات المصدقية للمختص وإن كان غير جائز إلا أنه قلماً يتفق عدم وجود أصل موضوعي ينقح الموضوع، ويجوز التمسك بالعام حينئذ، مثلاً لو شك في قرشية المرأة، لا يمكن التمسك بأصالة العموم في قوله: «المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين» بعد تخصيصه بغير القرشية. بقوله: القرشية تحيض إلى ستين» فإن الشبهة مصداقية للمختص، ولكن يمكن تنقيح موضوع حكم العام بأصالة عدم انتساب المرأة إلى قريش في ترتب عليه، فهي أيضاً إنما ترى الحمرة إلى خمسين^٢ انتهى ملخصاً.

ولكن مثل هذا الاستصحاب غير جار؛ فإن الحكم بالحيضية وعدمها إنما هو مترتب على المرأة الموجودة، وإلا فالمعدومة والطبيعة القابلة للانطباق على الموجودة والمعدومة

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٧١.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٦.

لا تقبل ذلك، فالموضوع في «المرأة إنما ترى الحمرة إلى خمسين» و «المنتسبة إلى قريش ترى إلى ستين» المرأة الموجودة لا غير، وحيثنذ لا يجري استصحاب عدم انتسابها إلى قريش بأي نحو من الاستصحاب لا العدم المحمولي ولا النعتي، لا عدم الانتساب ولا عدم القرشية؛ فإن الموضوع في جميعها المرأة الموجودة ولم تكن قبل وجودها محكومة بحكم حتى يستصحب، وتفصيل ذلك في محله، وقد أشار إلى ذلك التفصيل السيد الأستاذ الإمام في المقام فلاحظ^١.

التنبيه الرابع: هل يجوز التمسك بالعام لكشف حال الفرد مثل أن يتمسك بعموم «أوفوا بالنذور» لإثبات صحة الوضوء بالمضاف في مورد النذر؟
الجواب عنه ظاهر؛ فإن هذا العام مخصص «لا نذر إلا في طاعة الله» فتكون الشبهة مصداقية للمخصص، وقد مرّ عدم جواز التمسك بالعام فيها.

وقال المرحوم صاحب الكفاية^٢: ربما يؤيد ذلك بصحة الإحرام قبل الميقات بالنذر، وصحة الصوم في السفر بالنذر^٣، ومن الظاهر أنه لا ربط بين المثاليين والمقام؛ فإن المثاليين من باب التمسك لإثبات الصحة بالدليل الخاص، لا من باب التمسك بالعام الذي هو محلّ الكلام، كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: هل يصح التمسك بالعام لإثبات أن المحكوم بخلافه من باب التخصيص أو التخصّص، أم لا؟

فلو قال: «أكرم العلماء» وورد دليل بأنه «لا يجب إكرام زيد» وشككتنا في أنه هل زيد عالم وقد خُصّص العام فيه، أو أنه جاهل خارج عن موضوع العام بالتخصّص، فهل يمكن التمسك بالعام والقول بأن زيداً ليس بعالم، وأنّ خروجه عن العام من باب التخصّص، أم لا؟ قال صاحب الكفاية: إن أصالة العموم لا تثبت اللوازم نظير الأصول، فلا يمكن التمسك بها لإثبات أن الخروج من باب التخصّص^٣.

١. منابع الوصول، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٩.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٤٨.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٥١.

قال السيّد الأستاذ الإمام رحمه الله: إنّ ما ذكره غير صحيح؛ فإنّه كيف يفرض التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام جميع العلماء عند العقلاء ومعه يحتمل عندهم أن يكون فرد منه غير محكوم بحكمه؟! إلّا أن يلتزم بأنّه أصل تعبدي لا أمارّة^١.

هذا، وقد مرّ سابقاً عدم حجّية مثبتات الأمارات التي لا تكون حاكيةً مثل اليد، ولا فرق بين هذه الأمارات والأصول في ذلك، وحجّية المثبتات منحصرة بموارد الحكاية مثل الخبر والبيّنة؛ فإنّ الحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم أيضاً، فاعتراض السيّد الإمام رحمه الله غير وارد على صاحب الكفاية رحمه الله.

والصحيح عدم صحّة التمسك بالعام؛ لعدم حجّية مثبتاته أولاً، وأنّ أصالة العموم إنّما يتمسك بها عند العقلاء لكشف المراد لا تعيين حال المراد المعلوم، وأنّه من باب التخصيص أو التخصّص ثانياً.

التنبيه السادس: هل يمكن التمسك بالعام لإثبات عدم تخصيصه بدليل دار أمر موضوعه بين فرد منطبق عليه عنوان العام وبين فرد آخر، أولاً؟ مثلاً لو ورد «أكرم العلماء» وورد دليل آخر «لا تكرم زيدا» ودار أمر زيد بين كونه زيداً العالم، أو غير العالم؛ لوجود فردين لزيد؛ جاهلٍ وعالمٍ فهل يمكن التمسك بالعام وإثبات وجوب إكرام زيد العالم، والحكم بأنّ دليل «لا تكرم زيدا» منطبق على زيد الجاهل، أو لا؟ الظاهر الجواز؛ فإنّ الشبهة في تعيين المراد الجدّي في العام والأصل التطابق بين المراد الجدّي والاستعمالي فيحكم بوجوب إكرام زيد العالم، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي. ولا مانع من التمسك بدليل «لا تكرم زيدا» لإثبات عدم جواز إكرام زيد الجاهل، فيحكم بوجوب إكرام زيد العالم بأصالة العموم، وحرمة إكرام زيد الجاهل بدليل «لا تكرم زيدا».

التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصّص، أولاً؟ ولا بأس قبل ذكر الأدلّة بالتعرّض بما في الكفاية.

قال صاحب الكفاية^١: «لا يذهب عليك الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الأصول العملية؛ حيث إنه هاهنا عما يزاحم الحجية، بخلافه هناك؛ فإنه بدونه لاحتاجة؛ ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة، فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، والمؤاخذه عليها من غير برهان، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً إلا أن الإجماع بقسميه على تقييده به، فافهم^٢» انتهى.

وقد أورد عليه بأن بناء العقلاء الثابت على العمل بأصالة العموم إن لم يكن مقيداً بالفحص فيجب العمل بالعموم قبل الفحص أيضاً؛ لأنه حجة ببناء العقلاء ما لم تثبت حجة أقوى على خلافها، وإن كان مقيداً به ففي الحقيقة يكون الفحص عن الموضوع والمقتضي كما في الفحص في الأصول العملية.

قال السيد الأستاذ الخوئي^٣: «الصحيح عدم تمامية كل من القولين على إطلاقهما، وتمايمتها في الجملة وذلك، لأن منشأ لزوم الفحص إن كان هو العلم بأن المتكلم يعتمد في بيان مراداته على القرائن المنفصلة - إما لتصريحه بذلك، وإما للقطع الخارجي - فالحق مع المستشكل؛ لعدم ثبوت بناء من العقلاء على الرجوع إلى أصالة الظهور في مثل ذلك إلا بعد الفحص، فالفحص حينئذ يكون عن المقتضي، وأما إن كان منشؤه العلم الإجمالي بورود مخصصات وقرائن على إرادة خلاف الظاهر، وكان العام الذي نريد العمل به من أطرافه، فالحق فيه مع المحقق الخراساني؛ لأن العام حينئذ مورد لأصالة العموم في نفسه ببناء العقلاء إلا أن العلم الإجمالي الموجود مانع عنها، فالفحص عما يوجب انحلاله يكون فحصاً عن المانع^٤» انتهى.

أقول: سيظهر - إن شاء الله - أن الدليل على لزوم الفحص لا هذا ولا ذاك، بل الوجه فيه قصر اعتبار أصالة العموم في محيط التشريع، وجعل القوانين مختصة بما بعد الفحص عن المخصصات. وعليه، فيكون الفحص عن المخصص من الفحص عن المقتضي كالفحص في الأصول العملية.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٥٤.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٢٧٨.

وكيف كان، فقد استدلّ على وجوب الفحص عن المخصّص بوجوه:

الوجه الأول: أنّ العمل بالعامّ إنّما هو من باب الظنّ بالمراد، وهو لا يحصل إلّا بعد الفحص. وفيه: أنّ الوجه في العمل بالعامّ إنّما هو بناء العقلاء لا حصول الظنّ منه؛ فإنّه - مع تسليم حصوله - لا يغني عن الحقّ شيئاً.

الوجه الثاني: أنّ غالب العمومات تكون من قبيل الخطابات الشفاهيّة، وهي لا تعمّ الغائبين والمعدومين، وأدلة الاشتراك في التكليف لبيّة، والقدر المتيقّن منها في ثبوت مؤدّى العامّ بعد الفحص.

وفيه أولاً: منع كون غالب العمومات من قبيل الخطابات الشفاهيّة.

ثانياً: ومنع عدم إمكان التعميم في الخطابات القانونيّة المتعلّقة بالعناوين الكليّة، ولا تقاس الخطابات القانونيّة بالشخصية.

الوجه الثالث: العلم الإجمالي بورود مخصّصات على جملة من العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فلا بدّ من الفحص عنها.

وقد أورد في الكفاية على هذا الاستدلال بأنّه أخصّ من المدّعى. وذلك لأنّ هذا العلم الإجمالي إنّما يوجب الفحص عن المخصّص إلى أن ينحلّ بالظفر على المقدار المعلوم، مع أنّ المدّعى وجوب الفحص عن المخصّص مطلقاً.^١ انتهى ما يظهر من الكفاية.

وأورد عليه المرحوم النائيني عليه السلام بأنّ الانحلال بالظفر على المتيقّن إنّما يتمّ فيما إذا كان المعلوم مردّداً بين الأقلّ والأكثر إذا لم يكن معنوياً بعنوانٍ آخر، وإلّا فانهحاله من حيث الأقلّ والأكثر لا يوجب انهحاله من الحيثيّة الأخرى.

وقد مثّل لذلك بما إذا علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد بمقدار مردّد بين عشرة دنانير أو أكثر، ولكنّه عالم أيضاً بأنّ مقدار دينه مسطور في الدفتر، فانهحاله من حيث العدد لا يستلزم انهحاله من حيث العلم بكونه مديوناً لزيد بمقدار مسطور في الدفتر. والمقام من هذا القبيل؛ فإنّ المعلوم بالاجمال وإن كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر من حيث العدد إلّا أنّه معنون بعنوانٍ

آخر وهو كونه مسطوراً في الكتب الأربعة.^١

وفيه: ما أورد عليه تلميذه السيد الأستاذ الخوئي رحمته وهو أن ما أفاده إنما يتم فيما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال بالعنوان الآخر أيضاً مردداً بين الأقل والأكثر، وإلا فينحل العلم الإجمالي حينئذٍ بكلا عنوانيه إلى معلوم تفصيلي والمشكوك البدوي.^٢

وما أفاده هو الصحيح راجع كلامه الشريف للاطلاع على تمام مرامه. وإيراد صاحب الكفاية رحمته، في محله.

الوجه الرابع: ما أفاده المرحوم النائيني رحمته مبنياً على مختاره من أن التمسك بالعموم يبتني على جريان مقدمات الحكمة في المدخول، ومن المقدمات كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، فلو فرضنا أن المتكلم يعتمد على قرائن منفصلة، لا يمكننا إحراز المراد إلا بعد الفحص، وأما قبله، فلا ينعقد الإطلاق للمدخول لينعقد العموم.^٣

وفيه أولاً: أن هذا المبنى - على ما مر - غير تام وأداة العموم بنفسها دالة على التكثير بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة في المدخول.

وثانياً: لو سلمنا ذلك وأن دلالة العام موقوفة على تمامية المقدمات، ولكن إن ما هو معتبر فيها عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقاً، وهذا حاصل ولو فرضنا أن المتكلم يعتمد على القرائن المنفصلة، إلا أن يرجع ما ذكره إلى مقامات التشريع وجعل القوانين على ما نبيته إن شاء الله.

الوجه الخامس: أن التمسك بالعام قبل الفحص موجب لاندراست الأحكام.

وهذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث.

الوجه السادس - وهو أمتن الوجوه - ما أفاده السيد الأستاذ الإمام رحمته وهو أن وضع القوانين وتشريع الشرائع لدى جميع العقلاء غير حال المحاورات الشخصية، فتري أن ديدن العقلاء في وضع القوانين ذكر العمومات والمطلقات في فصل ومادة، وذكر مخصصاتها ومقيّداتها

١. أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٥٨.

٢. الدراست، ج ٢، ص ٢٨١.

٣. أجود التقريرات، ج ١، ص ٢٨٧.

وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول آخر.

والشارع الصادر جرى في ذلك على ما جرت به طريقة كافة العقلاء؛ فإن أحكامه تعالى قوانين مدونة في الكتاب والسنة، والعمومات والمطلقات التي فيها في معرض التخصيص والتقييد حسب ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسية والمدنية، وما هذا حاله ليس بناء العقلاء فيه على التمسك بالأصول بمجرد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص -إلى أن قال-: وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المناط في الفحص ليس العلم الإجمالي بل مع عدم العلم أيضاً يجب الفحص حتى يحصل اليأس، وأنّ الفحص هاهنا أيضاً عن متّمة الحجّة لا عن مزاحمها. انتهى كلامه الشريف محصّلاً وملخصاً^١.

وهذا الوجه هو المختار؛ تبعاً لسيدّي وأستاذي، ومن به استنادي، وعليه إسنادي. وقد ظهر ممّا مرّ أنّ المقدار اللازم من الفحص ما يحصل منه اليأس عن وجود المخصّص أزيد ممّا ظفر به، فإنّ العقلاء في هذه الموارد أي التشريع -إنّما يرون التطابق بين الجدل والاستعمال بعد الفحص وحصول اليأس، فأصالة العموم قبل ذلك غير جارية، كما هو ظاهر.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی

الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية مثل «يا أيّها الذين آمنوا» تخصّص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعمّ غيره من الغائبين، بل المعدومين؟

قال صاحب الكفاية: «ولا بدّ قبل الخوض في تحقيق المقام، من بيان ما يمكن أن يكون محلاً للنقض والإبرام، بين الأعلام. فاعلم أنّه يمكن أن يكون النزاع في أنّ التكليف المتكفّل له الخطاب هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما صحّ تعلّقه بالموجودين، أم لا؟ أو في صحّة المخاطبة معهم، بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعّة للخطاب، أو بنفس توجيه الكلام إليهم، وعدم صحّتها، أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب

للفائبين، بل المعدومين، وعدم عمومها لهما بقرينة تلك الأداة، ولا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين يكون عقلياً، وعلى الوجه الأخير لغوياً» انتهى^١.

قال السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله بعد نقله كلام صاحب الكفاية رحمه الله: «ولكنّ الصحيح أن يجعل البحث في مرحلة واحدة؛ إذ لا ينبغي النزاع في الآخرين أصلاً؛ فإنه لا إشكال في صحّة تعلّق التكليف بالمعدومين كما نرى ذلك في باب الوصيّة والوقف على البطون اللاحقة، ووجهه إمكان الاعتبار لشيء معدوم كما يمكن الاعتبار بشيء معدوم، وكذا لا ينبغي الإشكال في إمكان توجيه الخطاب الإنشائي إلى المعدوم، فإنه ممكن بالنسبة إلى الجماد؛ فإنّ الدّاعي في الخطاب الإنشائي ليس منحصراً بالحقوقي منه، بل يمكن الإنشاء بدواعٍ أُخرى أيضاً.

وما ينبغي النزاع فيه الثالثة، وأنّ أداة الخطاب هل هي موضوعة لما يخصّ بالحاضرين، أو للأعمّ منهم والغائبين والمعدومين؟ وأنها هل تخصّص عمومّ تلاوها بالحاضرين، أو لا؟ وهذا المعنى مناسب لبحث العامّ والخاصّ» انتهى^٢.

أقول: الظاهر إمكان توجيه المرحلتين بحيث يقع النزاع فيهما أيضاً بأن يقال: إنّ ظهور التكليف في الفعلي منه انصرافاً هل يوجب تخصيص عموم موضوعه بالحاضرين، أو عموم الموضوع يدفع الانصراف، ويوجب عموم المكلف الغائب والمعدوم؟

وكيف كان، فما يقال في وجه الاختصاص - من أنّ التكليف الفعلي، أو التخاطب فعلاً لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم، - فقد مرّ ما أفاده السيّد الأستاذ الخوئي رحمه الله من أنّه لا إشكال في صحّة تعلّق التكليف والخطاب بالمعدومين؛ فإنّ الاعتبار سهل المؤونة.

ولكن لا يكفي هذا المقدار لرفع الشبهة؛ لاستحالة تعلّق الاعتبار بالمعدوم فإنّ المعدوم غير قابل للإشارة، وليس محض، ولا يقبل أيّ شيء من الحقيقة والاعتبار. ومعنى كون الاعتبار سهلاً المؤونة ليس رفع الاستحالة عن المحال. وهذا ظاهر لا يحتاج إلى البرهان ومزيد البيان.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٥٤.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٢٨٩.

والصحيح في رفع الشبهة أن يقال: إن التكليف إنما جعلت على نحو القضايا الحقيقية، والحكم متعلق بالعناوين القابلة للصدق على كل مصداق وجد وسيوجد في ظرفه، لا المعدوم فعلاً؛ فإنه لا يكون مصداقاً للعام، والخطابات النازلة إلى رسول الله ﷺ لم تكن متوجهة إلى العباد، حتى الحاضرين في مجلس الوحي، ضرورة أن الوحي إنما نزل على شخص رسول الله ﷺ، فإذاً يكون حال الحاضرين حال غيرهم؛ ضرورة أن اختصاصها بهم لغو باطل. وهذا ملخص ما أفاده السيّد الإمام^١.

وبالجملة، يعلم من عدم وجود أي حاضر حين الوحي غير الرسول الأعظم ﷺ أن الخطاب والنداء في الخطابات الشفاهية ليسا إلا بمعناهما الإنشائي، وبهذا المعنى متعلق بما مرّ في متعلق التكليف أي العناوين الكلية الصادقة على الموجود فعلاً وما يوجد بعداً.



ثمرة بحث الخطابات الشفاهية

نقل صاحب الكفاية^٢ ثمرتين في النزاع:

الأولى: حجّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين.

وأشكل عليه: بأن هذه الثمرة مبنية على اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالفهم كما عليه المحقق القمي^٣ - مع أن غير المخاطبين أيضاً مقصودون به. وما أفاده صحيح متين، فهذه الثمرة غير مترتبة.

الثانية: صحّة التمسك بإطلاق الكتاب بناء على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم تكن متحدّين في الصنف مع المشافهين، وعدم صحّته بناء على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفي.

وأشكل عليه بعدم المانع من التمسك بالإطلاق لرفع الشك فيما يمكن أن يتطرّق إليه

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٨٨.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٥٩.

٣. فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

الفقدان. ولذلك أنكر الثمرة على هذا البحث.

والصحيح تمامية هذه الثمرة؛ فإن إطلاق الآية الكريمة: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله﴾ إنما يمكن التمسك به لدفع شرطية الحضور لو قلنا بتوجّه الخطاب إلى المعدومين، وإلا فلا يمكن للمعدومين التمسك به؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة.

في تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده.
إذا تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيصه به، أم لا؟ والمثال المعروف الآية الكريمة: ﴿المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبعولتهن أحقّ بردهن﴾ فإن رجوع الضمير إلى الرجعيّات فقط هل يوجب تخصيص «المطلقات» بهنّ، أم لا؟ فهنا أصلان متهافتان: أصالة العموم، وأصالة عدم الاستخدام؛ فإن رجوع الضمير إلى غير المرجع المذكور وبعض أفراده - وهو الاستخدام - خلاف المحاورات العقلانيّة والأصل عند العقلاء عدمه، فأصالة العموم تقتضي الاستخدام، وأصالة عدم الاستخدام تقتضي التخصيص وهما متعارضتان فهل يتمسك بأصالة العموم، أم بأصالة عدم الاستخدام؟

أفاد صاحب الكفاية^١ أن الأصول العقلانيّة إنما تجري في موارد الشك في الإرادة لا في موارد الشك في تعيين كفيّة الإرادة مع العلم بها. وعليه، فأصالة عدم الاستخدام غير جارية؛ فإن المراد من الضمير معلوم، وإنما الشك في أنّه من جهة الاستخدام، أو غيره، فأصالة العموم بلا معارض.

وأشكل عليه السيّدان الأستاذان: الإمام والخوئي^٢ بأن الشك بالنسبة إلى تخصيص العام في المراد، لا في كفيّته وإن كان بالنسبة إلى الضمير في كفيّة الإرادة مع العلم بها نفسها، فلا يتم ما في الكفاية.

أفاد السيّد الأستاذ الخوئي^٣: أن أصالة عدم الاستخدام جارية في المقام، ولأقوائها

تتقدّم على أصالة العموم، ويحكم بالتخصيص، وأن المراد الجدّي من لفظ العموم كان هو الخاصّ لا العامّ.

وأما الآية الكريمة، فالظاهر عدم كونها من صغريات هذه الكبرى؛ لرجوع الضمير فيها إلى العموم، لا بعض أفرادها، والآية الشريفة أجنبية عن الاستخدام بالكليّة^١. وقال السيّد الأستاذ المحقّق الإمام: إنّه حيث إنّ التخصيص لا يوجب تصرّفاً في ظهور العامّ، فقوله: «والمطلقات يترتّب» مستعمل في العموم، وضمير «بعولتهنّ» أيضاً يرجع إليها من غير استخدام وتجوّز، والمخصّص الخارجي في المقام ليس حاله إلّا كحال سائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثابتة أي الأحقية، وذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقية^٢.

والصحيح ما أفاده^٣ فإنّ حديث الاستخدام والمجازيّة في الإسناد، أو في اللفظ ليس بشيء، والمجاز متقوم بالدعوى على ما بيّنه غير مرّة، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرّجعيّات جميع المطلقات، فالقول بالدوران بين الاستخدام والتخصيص وترجيح أحدهما على الآخر - كما قاله السيّد الأستاذ الخوئي^٤ - خلاف التحقيق.

هذا إذا كان الكلام غير مقترن بالعامّ، وأمّا إذا كان مقترناً به، مثل «أهـنّ الفساق واقتلهم» فقال السيّد الإمام^٥ إنّ الظاهر طرؤ الإجمال في الغالب، لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حُفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه^٦.

أقول: بعد ما أفاده - من عدم رجوع الضمير إلّا إلى نفس العامّ بما له ظاهر، والتخصيص في الضمير بالدليل الخارجي وهو أيضاً لا يوجب تصرّفاً في ظاهر الكلام - فلا نرى أيّ فرق بين هذا العامّ وسائر العمومات، وبهذا التأمّل يمكن إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق. وقوله «بما يصلح للاعتماد عليه» لا يصلح للاعتماد عليه.

١. اللّواصت، ج ٢، ص ٢٩٣.

٢. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٩٥.

٣. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٢٩٦.

تخصيص العام بالمفهوم

قال صاحب الكفاية^١: «قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولين» ولم يبحث في التخصيص بالموافق. وقال السيّد^٢ الأستاذ الإمام^٣: «إنّ هذه المسألة ليست من التي يكون الإجماع فيها حجّة، فلا بدّ من النظر في كلّ من المفهوم الموافق والمخالف - ثمّ قال^٤ - فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل في الموافق: واحتمل في معناه احتمالات لا يكون الاحتمال الأوّل والثاني من قبيل المفهوم؛ فإنّ إلغاء الخصوصيّة من اللفظ، مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع» الذي يرى العرف فيه أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالة للرجوليّة فيه، وكذا سقّ الكلام لأجل المعنى الكنائي، مثل قوله: «لا تقلّ لهما أف» إذا فرض كونه كناية عن حرمة إيذائهما، لا يوجبان المفهوم، بل إنّهما من دلالة المنطوق.

نعم، الاحتمالات الثلاثة الأخر من المفهوم الموافق؛ منها: ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم فأتى بأخفّ المصاديق، مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأفّ محكوماً بالحرمة.

ومنها: الحكم غير المذكور الذي يقطع العقل به بالمناط القطعي من الحكم المذكور، كقوله: «أكرم خدام العلماء» حيث يعلم بالمناط القطعي وجوب إكرام العلماء.

ومنها: الحكم المستفاد من القضية التعليلية، كقوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر». هذا، ولا يخفى أنّ عدّ موارد المفهوم الموافق غير مرتبط بما نحن بصددّه - وهو جواز التخصيص بالمفهوم الموافق - وما هو الملاك للجواز وعدمه في المفهوم الموافق هو بعينه ما هو الملاك في المخالف. ويعلم ممّا يأتي في المقام الآتي.

المقام الثاني في المفهوم المخالف: ولا بدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان المفهوم أخصّ

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٦٣.

٢. مناهج الوصول، ج ٢.

مطلقاً من العام، فيتقدّم عليه، وبين ما إذا كان بينهما العموم من وجه، كما في مفهوم رواية الكثر وإطلاق دليل الجاري، فلو كان أحدهما دالاً بالوضع، والآخر بمقدمات الحكمة، يتقدّم الأول على مبنى السيد الاستاد رحمته وإن لم يمكننا المساعدة عليه، وإلا فلا بدّ من الالتزام بالتساقط والرجوع إلى دليل آخر. إلا إذا كان أحدهما واجداً لخصوصيّة بها لا بدّ من تقديمه، كما يقال في تقديم دليل الجاري من أنّ تقديم الآخر يوجب إلغاء عنوان «الجاري» بالكلّيّة. وهذا ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان وإقامة برهان.



مرکز تحقیقات فقه اسلامی

الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ظاهر في رجوعه إلى الأخيرة، أو الكل، أو لظهور فيه وإن كان الرجوع إلى الأخيرة متيقناً؟

فربما يقال - فيما إذا كان الاستثناء بالحروف - بأنها وضعت للإخراج بالحمل الشائع؛ لأن الموضوع له في الحروف خاص، فيلزم من رجوعه إلى الجميع تعدد الإخراج واستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

والجواب عنه أن هذا ممنوع كبرى وصغرى. أما الكبرى، فقد مر في محله أن الموضوع له في الحرف عام كالأسماء وأما الصغرى، فإن تعدد الخارج والمخرج منه لا يستلزم تعدد الإخراج، والمستعمل فيه أداة الاستثناء واحد في جميع الموارد سواء رجعت إلى الجميع، أو إلى الأخيرة. وهذا ظاهر.

ثم إن الكلام في غير مورد قيام القرينة على الرجوع إلى الأخيرة، أو الجميع، فما أفاده العلّمان الأستاذان^١ من التفصيل في المقام خارج عن محلّ الكلام، وفي محلّ الكلام رجوع الاستثناء إلى الأخيرة متيقن، وإلى الباقي مشكوك، فهل يجوز حينئذ التمسك بالعام في سائر الجمل، أو لا؟

أفاد السيّد الأستاذ الخوئي^٢: «أنه يجوز التمسك؛ فإن توهم عدم الجواز لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينة فاسد؛ فإن المجمل عرفاً لا يصلح لأن يكون مبيناً وقرينة على

إرادة خلاف الظاهر من لفظ آخر، ففيما نحن فيه بما أن رجوع الاستثناء إلى الجمل السابقة مجمل عرفاً، فلا يوجب إجمالها، ولا يكون ذلك من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة، بل يجري فيها أصالة العموم^١ انتهى ملخصاً.

والظاهر عدم تمامية ما أفاده؛ فإن الاستثناء وإن كان مجملاً من حيث الإخراج من الأخيرة، أو الجميع إلا أنه يمنع التمسك بالعموم في غير الأخيرة؛ لأن أصالة العموم أصل عقلائي من جهة بناء العقلاء على تطابق الجد والاستعمال، ولم يحرز بناء من العقلاء على التمسك بأصالة الجد فيما إذا حُفَّ الكلام بشيء صالح لتقييد مدخول أداة العموم، فلا محالة يصير الكلام مجملاً. وليس المراد من الصالح للقرينة ما هو معلوم القرينة، وإلا فلا مجال للنزاع والبحث، بل المراد منه هو المحتمل لها المنطبق لما نحن فيه.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

ذكروا وجوهاً لعدم جواز ذلك:

منها: أن الكتاب قطعي، والخبر ظني، ولا يمكن رفع اليد عن القطعي بالظني. وفيه: أن صدور الكتاب وإن كان قطعياً إلا أن دلالة في مثل المقام ظنيّة، فتخصيص عام الكتاب بالخبر تخصيص الظني بالظني. مع أنه يمكن أن يقال: إن هذا من رفع اليد عن الظني بالقطعي؛ فإن أصالة العموم في العام الكتابي لا توجب أزيد من الظن، وحجّيته مع وجود خبر واحد دالٌّ على تخصيصه لا تكون قطعياً، بخلاف خبر الواحد؛ فإن حجّيته ثابتة بدليل قطعي، فلا بدّ من تقديمه على عام الكتاب؛ فإن حجّيته موقوفة على عدم التخصيص والمفروض وجود المخصّص الثابت حجّيته بدليل قطعي غير متوقّف على شيء. ومنها: أن دليل حجّية خبر الواحد إما الإجمال، أو سيرة الأصحاب، وكلاهما دليل لبّي فلا بدّ من الاقتصار بالمتيقّن فهما الذي في المقام غير ذلك. وفيه أولاً: المقطوع أن الإجماع والسيرة قائمان على حجّية مطلق خبر الثقة وإن كان على خلاف ظاهر الكتاب.

وثانياً: أن الدليل غير منحصر بذلك، بل الدليل المهم هو بناء العقلاء وهذا عامّ يشمل المقام.

ومنها: أن الروايات الكثيرة دالة على لزوم ردّ خبر المخالف للكتاب.
وفيه: أولاً: أن العرف وأبناء المحاورة لا يرون بين العامّ ومخصّصه أيّة مخالفة.
وثانياً: المراد من المخالفة في الروايات هو مخالفة الكتاب لا مخالفة الظواهر في الكتاب بدليل ثابت حجّيته.

وثالثاً: بعض أخبار العلاج بين الخبرين المتعارضين - كالمرفوعة والمقبولة - يدلّ على حجّية الخبر المخالف لظاهر الكتاب، فراجع.
وكيف كان، فالمسألة واضحة، ومحلّ بحثها لعلّه غير المقام، ولذا لم يبحث عنها السيّد الأستاذ الإمام رحمه الله فيه. والحمد لله ربّ العالمين.



مركز تحقيقات علوم وادب اسلامی

المطلق والمقيّد

تعريف المطلق

قال في الكفاية: «عرّف المطلق بأنّه ما دلّ على شائع في جنسه - وقد أشكل عليه بعدم الأطراد أو الانعكاس - وقد نبّهنا في غير مقام على أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطرّد ولا منعكس، فالأولى الإعراض عن ذلك^١». انتهى.

وقال السيّد الأستاذ الخوئي^٢: «الظاهر أنّه ليس للقوم اصطلاح خاصّ في هذين اللَّفظين، بل يريدون بالمطلق اللَّغويّ - وهو المرسل - وبالمقيّد خلافه، ويتّصف بكلّ منهما كلّ من اللَّفظ والمعنى، فيقال: معنى مطلق، أو لفظ مقيّد. وعلى هذا، فلا وجه لتعريف المطلق والمقيّد، ثمّ الإشكال عليه بعدم الأطراد والانعكاس^٢». انتهى.

وأما السيّد الأستاذ الإمام^٣ فمع اختصاره في كتاب المناهج في الأبحاث، تعرّض لتعريف وأشكل عليه بقوله: «إنّ الشيعي في جنسه - الذي جعل صفة المعنى - إن كان المراد منه أنّه جزء مدلول اللَّفظ بحيث يكون الإطلاق دالّاً على الشيعي، فهو فاسد جدّاً؛ لأنّ المطلق هو ما لا قيد فيه بالإضافة إلى كلّ قيد لوحظ فيه، من غير دلالة على الخصوصيّات الفرديّة، أو الحالات الشخصيّة.

وإن كان المراد أنّه صفة المعنى، وأنّ اللَّفظ لا يدلّ إلا على نفس المعنى، وهو شائع

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٧٦.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٧.

في جنسه، فلا محالة يكون الشيوخ في الجنس عبارة عن سريانه في أفراده الذاتيّة، فحينئذٍ يخرج منه إطلاق أفراد العموم مثل قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ وكذا الإطلاق في الأعلام الشخصيّة، ويرد على عكسه دخول بعض المقيّدات فيه كالرقبة المؤمنة؛ فإنّه أيضاً شائع في جنسه.

فظهر ممّا ذكرنا أمور:

منها: أنّ الإطلاق لا يختصّ بالماهيات الكلّيّة؛ بل قد يكون في الأعلام الشخصيّة، فالقول بأنّ المطلق هو اللابشرط المقسمي، أو القسمي ليس بشيء.

ومنها: أنّ الإطلاق والتقييد أمران إضافيّان، فكلّ شيء قيس إلى موضوع الحكم، فإمّا قيد له، أولاً، فعلى الثاني يكون مطلقاً، وإن كان بالنسبة إلى شيء آخر مقيّداً.

ومنها: أنّ الشيوخ والسريان لا يستفاد من الإطلاق حتّى بعد مقدّمات الحكمة، بل معنى الإطلاق ليس إلّا عدم دخالة القيد، وهذا غير السريان والشيوخ^١. انتهى.

أقول: نقلنا ما أفاده لبيان أنّه أولاً: فهم معنى المطلق والمقيّد يحتاج إلى هذا المقدار من البحث والإشكال على التعريف طرداً وعكساً، وإلا فإنّ مجرد كون التعريف من قبيل شرح الاسم، أو ماخوذاً من اللّغة ليس إلّا من قبيل الإحالة إلى المجهول.

وثانياً: ظهور كلامه الشريف، بل وضوحه فيما أفاده في معنى المطلق والمقيّد وصحّته وتامّيته بلا حاجة إلى مزيد كلام، فجزاه الله عن الإسلام وأهله خير الجزاء.

قال السيّد الأستاذ الخوئي^٢ في توضيح إطلاق اسم الجنس: «إنّ الإنسان قد يلحظ الماهيّة مقتصرّاً على ذاتيّاتها، ولا يلحظ معه شيئاً آخر أصلاً حتّى الاقتصار على الذات وعدمه، ويعبّر عنه بالماهيّة المهملة، ولا يحمل عليها شيء سوى ذاتها وذاتيّاتها، فيقال: «الإنسان - من حيث هو حيوان» أو ناطق، أو حيوان - ناطق» بنحو القضايا الأوليّة، وهي موجودة في ضمن جميع الأقسام الآتية، وهي المعبّر عنه بالكلّي الطبيعي. وقد تُلحظ بالإضافة إلى الخارج عن ذاتيّاتها ويعبّر عنها حينئذٍ - أي إذا لوحظت مع لحاظ الخارج عن ذاتيّاتها - باللابشرط المقسمي. وكأنّه قسم للطبيعة المهملة؛ لأنّها لم يكن يُلحظ معها شيء.

خارج عن ذاتها، وفي اللابشرط المقسمي يلحظ ذلك، وهو مقسم للأقسام الآتية؛ فإن الماهية بعد ما لوحظت مع الخارج عن ذاتياتها:

فتارة: تلحظ موضوعية بحيث لا تصدق على شيء من أفرادها أصلاً، ويعبر عنها بالماهية المجردة وبشرط لا، وهي الكلّي العقلي، ولا موطن لها إلا في الذهن، فلا يحمل عليها إلا المعقولات الثانية، مثل عنوان «نوع» إن كان جامعاً بين الأفراد، أو عنوان «جنس» إن كان جامعاً بين الأنواع.

وأخرى: تلحظ مرآة لكن بحيث لا تصدق إلا على بعض الأفراد، كصنف منها كالإنسان المقيّد بالعلم، ويعبر عنها بالماهية المخلوطة وبشرط شيء.

وثالثة: تلحظ الطبيعة فانية في جميع الأفراد بإلغاء جميع القيود، وعدم دخل شيء منها، المستلزم لسريانها في جميع الأفراد، لا أخذ جميعها، فإن أريد التصريح بذلك يقال: «أكرم كل إنسان سواء كان عالماً، أو لم يكن، سواء كان فاسقاً، أو لم يكن» فجميع القيود تكون ملغاة، وهذه هي اللابشرط القسيمي المعبر عنها بالطبيعة المطلقة^١. انتهى.

وما أفاده من هذا التقسيم - مع أنه خلاف مصطلحات القوم، وورد إشكالات عليه - غير مربوط بباب الإطلاق والتقييد، كما في كلام السيد الإمام^{عليه السلام} من أن القول بأن المطلق هو اللابشرط المقسمي أو القسمي ليس بشيء ولحافظات الماهية في نفسها غير لحاظ الماهية المستعمل فيها اللفظ؛ فإنه في باب الاستعمال لا يلحظ إلا نفس معنى اللفظ، فلو قال: أحل الله البيع، لا يرى إلا نفس الموضوع الذي استعمل فيه لفظ «البيع» وليس فيه «سواء كان كذلك أو كذلك» بل يلحظ في مقام الاستعمال نفس طبيعة البيع وهو الطبيعي القابل للصدق على أفراد البيع بلا لحاظ شيء آخر فيه حتى الشمول والسريان والشيوع، فإطلاق هذا اللفظ معناه أن نفس طبيعة البيع موضوع للحلّة وليس أي قيد دخيل فيه وهذا واضح غاية الوضوح، ولا يتوقف على تقسيمات الماهية، كما لا يخفى.

وقد تعرّضوا بالمناسبة لبيان ما وضع له جملة من الأسماء:

منها: اسم الجنس، كإنسان، ورجل، وفرس، وحيوان، وسواد، وبياض إلى غير ذلك من

أسماء الكلّيات.

قال في الكفاية: «ولا ريب أنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتّى لحاظها أنّها كذلك - إلى أن قال - لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عناية التجريد عمّا هو قضيّة الاشتراط والتقييد فيها - إلى أن قال - وكذا المفهوم اللا بشرط القسمي؛ فإنّه كلّ عقلي لا موطن له إلّا الذهن لا يكاد يمكن صدقه وانطباقه عليها».

أورد السيّد الأستاذ الخوئي عليه: بأنّ لحاظ السريان غير مأخوذ فيها. بل الملحوظ هو إلغاء جميع القيود وطرحها، وهو يستلزم السريان.^١

وفيه: أنّ الواقع ظرف الفرد أي الوجود المساوق للتشخيص، وإلغاء القيود لا واقعيّة له إلّا في عالم اللّحاظ، فيرد عليه ما أورده في الكفاية عليه.

وقال السيّد الأستاذ في هذا المقام بعد ما ذكره في تقسيمات الماهيّة: «إنّ اسم الجنس مطلقاً - ولو كان من قبيل الأمور الاعتباريّة - موضوع لنفس الذات. والشاهد عليه صحّة استعماله في جميع الأقسام بلا عناية، فيقال: «الإنسان نوع» ويقال: «الإنسان العالم يجب إكرامه» ويقال: «كل إنسان ضاحك بالقوّة» ويقال: «الإنسان حيوان ناطق» وعليه، فلا يدلّ من حيث هو إلّا على الذات، والإطلاق لا بدّ أن يستفاد من دليل آخر». انتهى.

هذا على مبناه من أنّ الإطلاق هو اللابشرط القسمي بالمعنى الذي ذكره. وأمّا على ما اخترناه - من أنّ الإطلاق كون موضوع الحكم نفس الطّبيعة وبلا قيد - فمع تماميّة مقدّمات الحكمة ثبت الإطلاق وكون الطّبيعة تمام الموضوع، وفي اسم الجنس تكون الماهية بمعناه الطّبيعة بلالْحَظ أي شرط وقيد فيه موضوعاً للحكم، هذا.

ومنها: علّم الجنس. الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس - كلفظ أسامة - فالمعروف أنّ علم الجنس موضوع للطّبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني.

وأشكل عليه صاحب الكفاية ما نقلنا عنه سابقاً من عدم الصدق على الخارجيّات^٢.

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٧٨.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

وأجاب عنه السيّد الأستاذ رحمه الله بأنّ اللّحاظ المذكور طريقي لا موضوعي، فلا إشكال^١. وقال: «إنّه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس إلّا في أنّ الثاني معرفة، وتعريفه لفظي لا حقيقي^٢».

والصّحيح أنّ الفرق بينهما واقعي والتعريف في علم الجنس حقيقي نظير تعريف الجنس باللام مثل «الأسد» وما ذكره المشهور هو الصّحيح. واللّحاظ - كما أفاده السيّد الأستاذ - ليس موضوعياً حتّى يرد إيراد صاحب الكفاية على المشهور.

ومنها: المفرد المعرّف باللام. قال صاحب الكفاية رحمه الله: «المعروف أنّ اللام تكون موضوعاً للتعريف ومفيدةً للتعيين في غير العهد الذهني».

وأنت خبير بأنّه لا تعيّن في تعريف الجنس إلّا الإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعاني ذهنياً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام - بما هو معرّف - على الأفراد؛ لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلّا الذهن إلّا بالتجريد، ومعه لا فائدة في التقييد، مع أنّ التأويل والتصرّف في القضايا المتداولة في العرف غير خالي عن التعسف، هذا، مضافاً إلى أنّ الوضع لما لا حاجة إليه، - بل لا بدّ من التجريد عنه وإلغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه - كان لغواً؛ لما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للترتين^٣. انتهى^٤.

ويرد عليه ما أفاده بنفسه رحمه الله في هذا الكتاب مراراً وهو أنّ اللّحاظ، في الاستعمالات من طواريء الاستعمال وشؤونه لا من قيود المستعمل فيه^٥.

وبعبارة أخرى: إنّ تعريف الجنس وإن لا يمكن إلّا باللّحاظ إلّا أنّ اللّحاظ فيه طريقي لا موضوعي؛ وعليه، فاستعمال اللفظ المعرّف في المعنى لا يحتاج إلى التجريد عن اللّحاظ، ولا يستلزم المجاز، ولا يتوقّف على التأويل وإن لاحظ المستعمل المعنى المعيّن واستعمل اللفظ المعرّف فيه، فالصّحيح أنّ اللام للتعريف كما هو المشهور. نعم،

١. الدرر المسماة، ج ٢، ص ٣٣٠.

٢. الدرر المسماة، ج ٢، ص ٣٣١.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٨٠.

٤. كفاية الأصول، ج ١، ص ١٦ - ١٧.

تعريف الجنس بالمحلّي باللام بتعدّد الدالّ والمدلول، بخلاف علم الجنس؛ فإنّ الدالّ فيه واحد كما مرّ.

وأما الجمع المعرّف باللام، فقد تقدّم الكلام فيه ولا بدّ أن يراد به الاستغراق، ويكون إشارة إلى جميع الأفراد، وإلا فيكون مجعلاً، وأقلّ الجمع إنما هو لا متعيّن، فلا وجه للاقتصار عليه، كما أفاده السيّد الأستاذ الخوئي^١.

ومنها: النكرة وهي عبارة عن اسم الجنس إذا لحقه تنوين التنكير، ويدلّ على الماهيّة المقيّدة بالوحدة مثل «رجل» الدالّ على ماهيّة الرّجل المقيّدة بقيد الوحدة مع عدم تعيينها، فالتنوين في قبال اللام؛ فإنّ الأوّل دالّ على التنكير، والثاني دالّ على التعريف، واللفظ في كلا الموردين يدلّ على معناه بتعدّد الدالّ والمدلول.

مقدمات الحكمة

ذكروا الجريان أصالة الإطلاق مقدمات الظاهر عدم اختصاصها بهذا الأصل، بل تجري في موارد التمسك بأصالة الظهور أيضاً؛
منها: كون المتكلّم في مقام البيان، فمع كونه في مقام الإهمال أو التقيّة ونحوها لا يجري أصل الإطلاق وهذا ظاهر.

وليعلم أنّه ليس المراد منه بيان المراد الجدّي بتمامه، أو في الجملة؛ فإنّ المراد الجدّي يعلم من مجموع الأدلّة، بل المراد منه بيان المراد الاستعمالي، وأنّ المذكور موضوعاً أو متعلّقاً للحكم في الدليل هو الموضوع أو المتعلّق في الإرادة الاستعماليّة. وحينئذٍ يقال: حيث إنّ المتكلّم في مقام البيان ولم يؤخذ أيّ قيد في موضوع حكمه أو متعلّقه، فيعلم أنّ تمام موضوع حكمه ومتعلّقه ما أخذه موضوعاً أو متعلّقاً للحكم.

ومن عجيب الأمر أنّ السيّد الأستاذ الإمام^٢ أفاد في المقام أنّ الإطلاق ليس ظهوراً لفظياً مستنداً إلى الوضع، بل هو لأجل حكم العقلاء بأنّ ما جعل موضوع حكمه يكون تمامه لا بعضه، وهو لا يثبت ولا يحكم العقلاء به إلا بعد كون المتكلّم في مقام

بيان تمام المراد. انتهى^١.

والعجب من جهة أنه ﷺ هو الذي علمنا بأنه لا يعقل أن يكون اللفظ حاكياً إلا عن نفس معناه لا غير، فلفظ «الرَّقْبَةُ» لا يحكي إلا عن نفس معناها، وأما أنها تمام المراد أو غيره، فخارج عن المعنى، ولا يعقل أن يكون المتكلم في مقام بيان حكمه وموضوعه ومتعلقه. فلو قال: «أعتق رقبة» وأخذ العتق موضوعاً للحكم، والرَّقْبَةُ متعلقاً له ولم يسقدهما بأي قيد، فالعقلاء يحكمون بأنهما تمام الموضوع والمتعلق لحكمه، فأصالة الإطلاق ليست من الأصول اللفظية، بل هي من الأصول العقلية ولا تجري إلا بعد كون المولى في مقام بيان موضوع حكمه ومتعلقه في مقام الإرادة الاستعمالية، وأخذهما بلا قيد في الكلام.

ثم إنه لو كان المتكلم في مقام البيان من جهة لا يمكن التمسك بإطلاق كلامه من الجهة الأخرى التي لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان منها، أو أحرز عدمه، مثلاً قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ في مقام البيان من جهة عدم اعتبار التذكية بالذبح فيما يصطاده الكلب، ولا يتمسك بإطلاقه من حيث عدم نجاسة موضع فم الكلب؛ لعدم كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة.

ثم لو شككنا في كون المتكلم في مقام البيان، فبناء العقلاء ثابت على كونه في مقام البيان، لكن لو أحرزنا أنه في مقام البيان من جهة وشككنا في كونه في مقام البيان من سائر الجهات، فلم يثبت بناء من العقلاء على ذلك، وهذا ظاهر.

ومنها: عدم نصب قرينة على التقييد، وإلا فلا ينعقد ظهور في المتصل، وعدم حجية المطلق مع القرينة المنفصلة، وهاتان المقدمتان لا بد من هما في المقام وسائر موارد الظهورات، ولا تختصان بباب الإطلاق والتقييد كما مر. نعم، أصالة الإطلاق ليست من الأصول اللفظية، وقد فصلناه فلا نعيد.

وقد أضاف صاحب الكفاية ﷺ على المقدمات مقدمة أخرى، وهي عدم وجود القدر المتيقن في التخاطب^٢.

١. مناهج الوصول، ج ٢، ص ٣٢٦.

٢. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٨٤.

قال: «ثالثتها: انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب ولو كان المتيقّن بملاحظة الخارج عن ذلك المقام في البين؛ فإنّه غير مؤثّر في رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الغرض، فإنّه فيما تحقّقت لو لم يُرد الشياخ، لأخلّ بغرضه حيث إنّّه لم ينبّه مع أنّه بصدده، و بدونها لا يكاد يكون هناك إخلال به؛ حيث لم يكن مع انتفاء الأولى إلّا في مقام الإهمال أو الإجمال، ومع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، ومع انتفاء الثالثة لا إخلال بالغرض لو كان المتيقّن تمام مراده؛ فإنّ الغرض أنّه بصدد بيان تمامه وقد بيّنه، لا بصدد بيان أنّه تمامه كي أخلّ ببيانه، فافهم.» انتهى^١.

وفيه: أنّ القدر المتيقّن إمّا من جهة العلم بالألويّة بالنسبة إلى بعض الأفراد كما لو قال المتكلّم: «أكرم عالماً» فإنّ العالم العادل هو المتيقّن في ثبوت وجوب الإكرام له، ومن الواضح أنّه لا يضرّ بصحّة التمسك بالإطلاق ولم يتوهّم أحد. وإمّا من جهة كون بعض الأفراد مورداً للسؤال والجواب بالإطلاق، مثل أن يسأل السائل عن حكم دم الزّاعف في الصّلاة، فيجيب الإمام عليه السلام بنفي البأس عن الدّم إذا كان أقلّ من درهم.

وربّما يتوهّم أنّ هذا يمنع الإطلاق؛ فإنّ العبارة إنّما هي بالجواب، والمورد لا يكون مخصّصاً أو مقيداً للجواب. والفهم العرفي شاهد عليه، ولا نعقل أيّ معنى للقدر المتيقّن في مقام التخاطب غير الأمرين المذكورين، فلا محصّل لهذه المقدّمة.

بقي الكلام في الانصراف

والظاهر عدم تماميّته في شيء من الموارد، وأمر الدليل دائر بين الإطلاق والصّرف أيّ التقييد. ولا مجال للانصراف؛ فإنّه لا منشأ له فإنّ غلبة الوجود لا توجب الانصراف إلى الغالب وجوداً كألويّة الصّدق على بعض الأفراد في الماهيّات التشكيكيّة وكموارد الشكّ في الصّدق في الشبهات الصدقيّة، مضافاً إلى أنّ الأخير من الشكّ في الموضوع لا الانصراف، ولا حاجة إلى مزيد بيان ويمكن ملاحظة تفصيل الكلام في الكتب المطوّلة.

ثم إنه بعد تمامية المقدماتين لا يثبت إلا كون الموضوع أو المتعلق تمامهما من غير دخالة قيد فيهما، فلا مجال لما ذكره المحقق الخراساني رحمته الله من أن مقدمات الحكمة تثبت الشيع والسريان،^١ ولا لما أفاده السيد الأستاذ الخوئي رحمته الله من أنها تثبت لحاظ رفض القيود، المستلزم للشيع والسريان^٢، وقد مر الكلام في ذلك.

صور المطلق والمقيّد وأحكامها

إذا ورد مطلق ومقيّد، فتارة يكونان مثبتين، وأخرى نافيين، وثالثة يكونان مختلفين. وليعلم أن محلّ البحث إنما هو في المطلق والمقيّد المنفصلين، وأمّا القيود المتصلة بالكلام، فلا كلام فيها؛ ضرورة أن مثلها يمنع عن تحقّق الإطلاق.

أمّا إذا كان الدليلان مثبتين، فلو كانا إلزاميين فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد إذا كان الحكم فيهما واحداً كما هو ظاهر الدليلين، فمع عدم إحراز وحدة الحكم يتمسك في ذلك بظهورهما في ذلك إلا إذا كان هناك دليل مثبت للتعدّد. ومع تعدّد الحكم لا وجه للحمل كما لا يخفى. وأمّا مع الشكّ، فالعرف يجمع بينهما بالحمل كما ذكرناه. ولا يقال بأنّ تقديم المقيّد على المطلق ليس بأولى من العكس، وحمل المقيّد على الاستحباب، وتقديم كلّ منهما على الآخر دوريّ؛ فإنّ العرف لا يلاحظ هذه المناقشات والدقائق، بل يحمل المقيّد على الوجوب ويقيّد به المطلق والميزان هو الجمع العرفي، هذا.

وأمّا إذا كان الدليلان نافيين، فلا إشكال في عدم الحمل إلا مع قيام القرينة؛ لعدم التنافي بينهما، فتأمل.

وأمّا إذا كان الدليلان مختلفين، فتارة يكون المطلق مثبتاً والمقيّد نافياً، وأخرى بالعكس. أمّا في الأول، فلا إشكال في حمل المطلق على المقيّد إذا كان النّهي تحريماً دون ما كان تنزيهاً. ومع الشكّ فالعرف يحمل النّهي على التحريم ويقيّد المطلق به ولا يستوجّه إلى مناقشة استلزام التقديم الدّور كما مرّ في الصّورة الأولى المتقدّمة والميزان هو الجمع العرفي

١. كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٨٣.

٢. الدراسات، ج ٢، ص ٣٢٨.

بعين ما سبق.

وأما في الثاني، فلا إشكال في الحمل مطلقاً - كان الحكم إلزامياً، أو لا - لتحقيق التنافي بينهما عرفاً.

هذا في الأحكام التكليفيّة: وأما في الوضعيّات، ففي بعضها يحمل المطلق على المقيّد، كقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل» وقوله: «صلّ في وبر السباع ممّا لا يؤكل» وفي بعضها لا يحمل، كقوله: «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» وقوله: «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه» لعدم المنافاة بينهما؛ وعليك بمراجعة المفصّلات والتأمّل في الموارد واستخراج حكمها. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً أو باطناً.

وقد وقع الفراغ من الجزء الأوّل من كتاب المباحث في علم الأصول

ليلة الإثنين والعشرين من شهر شوال المكرّم سنة ١٤٢١ وأنا العبد

محمد حسن القديرى



مركز تحقيقات علوم و پژوهش‌های اسلامی

المصادر

١. أجود التقارير، السيد الأستاذ الخوئي، تاريخ الطبع ١٣٦٧ هـ. ش.
٢. الاعتقادات، للشيخ المجلسي هـ. ش.
٣. البيع (تقارير الإمام الخميني)، للشيخ محمد حسن القديري، تاريخ الطبع ١٣٧٦ هـ. ق ١٤١٨ هـ. ش.
٤. التوحيد الشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرسين في قم تاريخ الطبع $\frac{1357}{1398}$
٥. التوحيد، للشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرسين تاريخ ١٤٥٧ هـ. ق ١٣٩٨ هـ. ش.
٦. الخصال، الشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرسين في قم تاريخ الطبع $\frac{1362}{1403}$
٧. الخصال، للشيخ الصدوق، من منشورات جماعة المدرسين تاريخ ١٤٠٣ هـ. ق ١٣٦٢ هـ. ش.
٨. الخلل في الصلاة، للإمام الخميني، طبع في مطبعة مهر - قم هـ. ق اسماعيليان.
٩. الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا.
١٠. العروة الوثقى، للسيد الفقيه محمد كاظم اليزدي.
١١. الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين، كتابة غلام حسين الخوانساري.
١٢. القرآن الكريم
١٣. الكافي، ثقة الإسلام الكليني، تاريخ الطبع ١٣٧٧ إلى ١٣٨١.
١٤. المناجر، للشيخ الأعظم الأنصاري، المحشّى بحاشية الشهيد تاريخ الطبع ١٣٧٥ هـ. ش.
١٥. المحاضرات، الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، تقارير السيد الخوئي رحمته.
١٦. إماطة الغين في استعمال العين في المعنيين، الشيخ محمد رضا النجفي، ملحق بوقاية الأذهان

في الطبع الجديد وقد تقدّم.

١٧. بدائع الأفكار، تقارير المحقق العراقي رحمته الله، بقلم الميرزا هاشم الآملي.
١٨. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تاريخ الطبع ١٤١٨ و ١٤١٧ هـ. ق ١٣٧٦ هـ. ش.
١٩. تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقارير السيد الإمام الخميني رحمته الله.
٢٠. حاشية المكاسب، للسيد الفقيه اليزدي تاريخ الطبع ١٣٧٨ هـ. ش.
٢١. حاشية المكاسب، للمحقق الأصفهاني، تاريخ الطبع ١٣٦٣ هـ. ش.
٢٢. درر الفوائد، العلامة الحائري، تحريره و كتابته على يد محمد مهدي الأصفهاني بتاريخ ١٣٢٨ هـ. ش.
٢٣. شرح الإشارات، المحقق الآقا حسين الخوانساري، الناشر مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي تاريخ الطبع $\frac{١٣٧٨}{١٤٢٠}$.
٢٤. شرح كفاية، الرضي، المعروف بشرح الرضي.
٢٥. فرائد الأصول، للشيخ الأعظم الأنصاري، الطبع الشراياني تاريخ الطبع ١٣٧٣ هـ. ش.
٢٦. فوائد الأصول، العلامة النائيني، كتابة الشهابي تاريخ ١٣٦٨ هـ. ش.
٢٧. قوانين الأصول، للمحقق القمي، تاريخ ١٢٨٧ هـ. ش.
٢٨. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، المحشى بحاشية المستفيضة.
٢٩. مباني الاستنباط، السيد أبو القاسم الكوكبي، تقارير السيد الخوئي رحمته الله.
٣٠. مجد البيان في تفسير القرآن، آية الله الشيخ محمد حسين الأصفهاني النجفي، تاريخ الطبع ١٤٠٨ هـ. ق ١٣٦٦ هـ. ش.
٣١. مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني.
٣٢. مصابيح الأصول، السيد علاء الدين بحر العلوم، تقارير السيد الخوئي رحمته الله.
٣٣. مصباح الأصول، السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، تقارير السيد الخوئي رحمته الله.
٣٤. مطارح الأنظار، تقارير الشيخ الأنصاري، المقرّر العلامة المحقق الشيخ أبو القاسم كلانتري.
٣٥. معالم الدين، الشيخ حسن، طبع محمد كاظم تاريخ الطبع ١٣١٦ هـ. ش.
٣٦. مفاتيح الأصول، السيد المجاهد السيد محمد بن صاحب الزياض السيد علي بن السيد محمد علي الطباطبائي.

٣٧. مناهج الوصول إلى علم الأصول، السيد الإمام الخميني رحمته الله، تحقيق ونشر مؤسسه تنظيم ونشر

آثار الإمام الخميني تاريخ الطبع $\frac{١٣٧٣}{١٤١٤}$

٣٨. من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تاريخ الطبع ١٤٠٤ هـ. ق ١٣٦٣ هـ. ش.

٣٩. نهاية الأصول، تقارير السيد البروجردي، تاريخ الطبع ١٤١٥ هـ. ش.

٤٠. نهاية الأفكار، تقارير المحقق العراقي رحمته الله، بقلم الشيخ محمد تقى البروجردي.

٤١. نهاية الذراية، الحاج الشيخ المحقق الأصفهاني، تاريخ الطبع ١٣٦٧ هـ. ش.

٤٢. وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، طبع بيروت الطبعة الرابعة تاريخ الطبع ١٣٩١ هـ. ش.

٤٣. وقاية الأذهان، الشيخ محمد رضا النجفي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت تاريخ الطبع

١٤١٣ هـ. ش.

٤٤. هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقى، تاريخ تحرير الكتاب ١٢٨٣ هـ. ش.



مركز تحقيقات کتب و تاریخ اسلامی

الفهرس

٧	المقدمة
٩	غاية علم الأصول
٩	تعريف علم الأصول
١٠	الفرق بين الأصول وبقية العلوم
١٠	الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية
١١	الفرق بين العرض الذاتي والعرض الغريب
١٢	البحث عن موضوع علم الأصول
١٣	تمايز العلوم
١٤	الوضع
١٤	في الوضع وتعريفه
٢٠	الوضع التعيبي
٢٢	في المعاني الحرفية
٣٩	الاستعمال
٤٠	في عدم لزوم الوضع في المركبات والمجازات

٦٠	في علائم الحقيقة والمجاز
٦٦	تعارض الاحوال
٦٨	الحقيقة الشرعية
٧٠	الصحيح والأعم
٩٣	الأقوال في المسألة واحتمالات ما نسبت إلى الشيخ الأعظم من التفصيل
١٠٨	المشتق
١٠٨	الكلام في المشتق
١١٧	بساطة المشتق
١٢٣	وينبغي التنبيه على أمرين:
١٢٦	الأوامر
١٢٩	معنى البحث
١٢٩	مختار صاحب الكفاية في مدلول الحقيقة كغيرها من مصادرها
١٣١	عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار، والفور والتراخي
١٣٣	في الفور والتراخي
١٣٤	في التعددية والتوصلية
١٦٣	في النفسية والغيرية
١٦٧	هنا تنبيهات
١٧٥	الكلام في الشك في اعتبار الأمانة على نحو الطريقة أو السببية
١٧٧	الاجزاء في موارد الأصول والأمارات
١٧٩	في اجزاء أعمال المقلد المطابقة لفتوى من يقلده
١٨٠	في كلام آخر للسيد ومناقشته



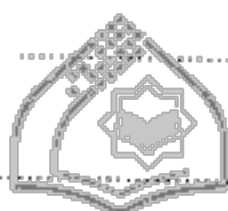
١٨٠	الإجزاء مع صدق العنوان
١٨١	الإجزاء مع موافقة الواقع طبقاً لكلا الاجتهادين
١٨٢	مقدّمة الواجب
١٨٦	الشرط المتأخّر
١٨٩	الاختلاف في الشرط المتأخّر
١٨٩	كلام المحقّق العراقي في إمكان الشرط المتأخّر، ومناقشته
١٩٢	كلام المحقّق الخراساني في المقام، ومناقشته
١٩٨	الواجب المشروط
٢٠٤	ويقع الكلام في الواجب المعلق
٢٠٧	الواجب النفسي والغيري
٢١١	تأسيس الأصل في المسألة
٢١٧	المقدّمة الموصلة
٢٢٣	مقدّمة الحرام
٢٢٦	أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٢٢٨	متعلّق الأمر
٢٢٩	قول المحقّق الخراساني و الجواب عنه
٢٣٠	بحث الضدّ
٢٣٢	ثمرّة بحث الضدّ
٢٣٨	الكلام في دوران الأمر بين الواجبين المضيقين



مركز تحقيقات فقهية إسلامية

٢٤٥	الفارق بين التعارض والتزام
٢٤٧	المرجحات في باب التزام
٢٥٧	الواجب التخييري
٢٦٣	الكلام في نسخ الوجوب، وأنه هل يبقى الجواز معه، أم لا؟
٢٦٥	الكلام في الموسع والمضيّق
٢٦٩	النواهي
٢٧٣	اجتماع الأمر والنهي
٢٨١	تفصيل السيد الأستاذ
٢٨٥	الوجوه التي استدل بها على جواز اجتماع الأمر والنهي
٢٨٩	دفع ما يقال من عدم دخول المقام في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»
٢٩١	محصل الكلام في مسألة الاجتماع
٢٩٢	ما أفاده السيد الإمام في المسألة
٢٩٥	اقتضاء النهي للفساد
٣٠٠	المفاهيم
٣٠٠	الأول: في تعريف المفهوم
٣٠١	ما أفاده السيد الأستاذ المحقق الإمام والنظر فيه
٣١٢	أدلة المنكرين
٣١٤	تنبيهات
٣٢٨	المقام الثاني: في تداخل المسببات
٣٣٥	ومنها: مفهوم «إلا» و «إنما»

٣٣٦	الكلام في العام والخاص
٣٤٠	في سراية إجمال المخصص إلى العام وعدمها
٣٤٣	الكلام في الشبهات المصادقية للمخصص اللّبي
٣٤٥	تسيهات
٣٤٨	التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
٣٥٢	الخطابات الشفاهية
٣٥٤	ثمرة بحث الخطابات الشفاهية
٣٥٧	تخصيص العام بالمفهوم
٣٥٩	الاستثناء المتعقب للجمال المتعددة
٣٦٠	تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٦٢	المطلق والمقيد
٣٦٢	تعريف المطلق
٣٦٧	مقدمات الحكمة
٣٦٩	بقي الكلام في الانصراف
٣٧٠	صور المطلق والمقيد وأحكامها
٣٧٢	المصادر



مرکز تحقیق و کتابت و نشر و اسناد