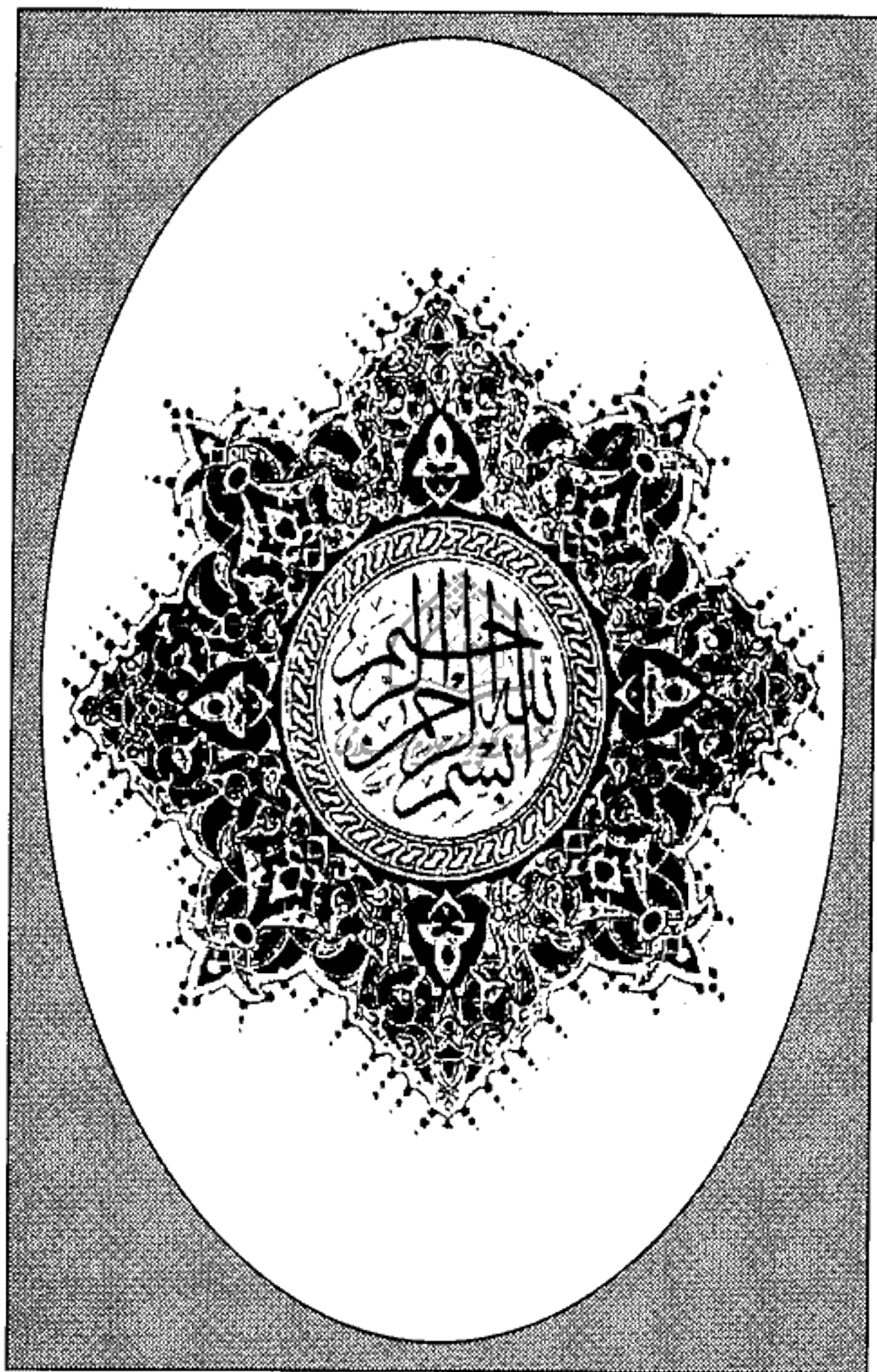


مِفْتَاحُ الصُّلَحِ

لِلْمُحَرِّرِ

سَيِّدِ الْمُؤَلَّفِينَ وَالْمُؤَلَّفَاتِ
الْمَشْهُورَةِ سَمَاعِيَّةَ الْفَنِّ الْإِسْلَامِيِّ





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

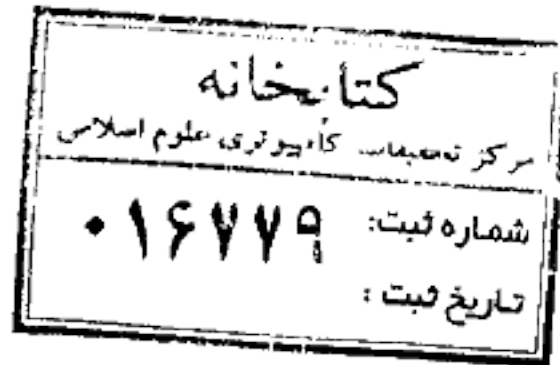
مِفْتَاحُ الْأُصُولِ



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

المجلد الأول

سَمَّاهُ الْقَيِّمُ الْمُجَاهِدُ آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدُ أَسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرْتَضَى



هوية الكتاب



- * اسم الكتاب : مفتاح الأصول ج ۱.
- * تأليف : سماحة الفقيه آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصّالحي المازندراني.
- * سنة الطّبع : رمضان المبارك ۱۴۲۳ هـ.ق. - آذر ۱۳۸۱ هـ.ش.
- * الطّبعة : الأولى.
- * الكميّة : ۱۰۰۰ نسخة.
- * الناشر : نشر الصّالحان.
- * تنظيم الحروف الكمبيوترية : محمد حسن الأكرمي.
- * السعر : ۲۸۰۰ توماناً.

شابك : ۸ - ۰۱ - ۷۵۷۲ - ۹۶۴

ISBN : 964 - 7572 - 01 - 8

جميع الحقوق محفوظة لمكتب المعظم له

عن أبي عبدالله (الإمام الصادق) عليه السلام :

«إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ

تَفَرَّعُوا»^(١).



عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام :

«عَلَيْنَا إِلقاء الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّع»^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشَّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٥١، ص ٤٠ و ٤١.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشَّهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي،

الحديث ٥٢، ص ٤١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الإهداء والشكر

كلمة الناشر :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وخاتم المرسلين
محمد وآله سادات الوري الغر الميامين الطيبين الطاهرين.

الكتاب الذي بين أيديكم هو الجزء الأول من كتاب «مفتاح الأصول»
للفقيه الراحل آية الله العظمى الشيخ إسماعيل الصالحى المازندراني - طاب ثراه -
وقد أتعب سماحته نفسه الزكية لكتابة هذا الأثر الشريف وإكماله، ولكن قبل طبعه و
نشره، إرتحل وإلتحق تعالى بالرفيق الأعلى، جلّ جلاله.

وقد تفضل الله تعالى علينا أن وفقنا لطبعه ونجعله بين أيدي الفضلاء والعلماء،
وقد امتاز هذا الكتاب بقلم سليس، وجزالة في التعبير، والدقة في بيان المطالب.
ومن الجدير أن نهدي هذا الأثر إلى ساحة ولينا ولي الله الأعظم صاحب الامر
الحجة بن الحسن العسكري - عجل الله تعالى فرجه الشريف - راجين من العليّ القدير
أن يتقبل منا هذا القليل، ويجعله ذخراً للمؤلف الفقيه الراحل تعالى يوم لا ينفع مال
ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وأودّ أن أقدم شكري وامتناني إلى السادة الأفاضل :

١ - الشيخ علي أصغر الأميري.

٢ - الشيخ أحمد المحيطي الأردكاني.

٣ - السيّد جعفر الحسيني الثوري.

الذين ساعدونا في إنجاز هذه المهمة وطبع الكتاب، أسأل الله السميع العليم أن
يبارك لهم جهودهم العلميّة والعملية.

«والله خير معين»

الناشر

رمضان المبارك ١٤٢٣ هـ.ق.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

صورة خط المؤلف

درسهای خارج اصول	شماره	صفحه
وکیف کات: کما أن هیئات الأوامر وصیغها موضوع لحکم العقل، بوجوب الإطاعة، إلا أن یرد من المولى ترخیص وإذن فی التر کة لک الجلة الخیرة المشار إليها، فهي أيضاً موضوع لذلك الحکم العقلی.		۴۴۱
وبالجلة: البعث والإغراء موضوع لحکم العقل بوجوب الإتياع سواء دل علیه اللفظ أم الإشارة، وسواء كان اللفظ أمراً أم كان جلة خبریة مستعلة كغرض البعث والإغراء.		
هذا إتمام الكلام في دلالة صیغة الأمر على الوجوب وعلاها، «اللهم انی أسألك سنو الخاضع منذ لل خاشع أن تسأل وترجائی وتجعلنی بقسک راضياً قانعاً وفي جمیع الأحوال بتواضعاً»		
بارفشی اللهم وأسألك سنو ال من اشتدت فاقته وأنزل بك صند الشدة أن حاجته وعظم فناء عندك رغبتة.		
حديث مفتي عنه - ع - التقى رئيس الأطراف اللهم عظم سلطانك وعلامك وكنفي ملكك وظهر أمرک وغلب قهرک وجبرت قدرتك ولا يمكن الفرار من حكمك «...» د ال النبي ذریعتي وهم إلهي أرجوهم أعط غداً بيد الین صديقتي.		

نسخة جيدة الخط بقلم المؤلف قهقري و كان دأبه أن يكتب حديثاً في آخر كل كراسة،
ولكن في الكراسة الأخيرة قبل ارتحاله قهقري عشرة أيام، كتب مقاطع من دعاء الكميل
وقد نعى نفسه الزكوة بهذه المقاطع الشريفة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المدخل :

❖ الأول: تكامل العلوم

❖ الثاني: مبدء علم الأصول و الاجتهاد

❖ الثالث: سير علم الأصول عند الشيعة



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المدخل :

قبل الخوض في مباحث علم الأصول، ينبغي التنبيه على أمور ثلاثة :

﴿ الأول : تكامل العلوم ﴾

لا ينبغي الإرتياب في أنَّ العلوم المدوّنة جميعها، حقيقةً كانت، أو اعتباريّة، علميّة كانت، أو عمليّة، لم تكن من بدو تكوّنها إلّا قضايا قليلة بسيطة محدودة، ثمّ صارت متكاملة طيّ القرون و طول الأعصار المتّداية، فخرج شيئاً فشيئاً من النقص إلى الكمال، و من القلّة إلى الكثرة، كما اتّفق ذلك بالنسبة إلى علم المنطق في عصر أرسطو؛ حيث إنّ الشّيخ الرّئيس نقل عن المعلّم الأوّل: أنا ماورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة، و أمّا تفصيلها و أفراد كلّ قياس بشروطه، فهو أمر قد كدّدنا فيه أنفسنا...^(١).

و يلحق به في ذلك، سائر العلوم من الأدبيّة و الطّب، و الأصول، و الفقه، و الرّياضيّة من الحساب و الهندسة، و النّجوم و الهیئة.

﴿ الثاني : مبدء علم الأصول و الاجتهاد ﴾

أما علم الأصول، فإنه لا يخفى على من تتبع في الكتب المدونة في هذا العلم، أنه نشأ في القرن الثاني من الهجرة^(١)، وأنه كان موجوداً عند فقهاء الأصحاب منذ زمن الصادقين عليهم السلام، فأول من صنف علم الأصول - بعد ما كان المؤسس هما الإمامين الهمامين الصادقين عليهم السلام - هشام بن الحكم وله كتاب «الألفاظ و مباحثها» ثم يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين وله كتاب «إختلاف الحديث و مسائله»^(٢). و أما الاجتهاد، فهو كان في العصر الأول و عصر الأئمة عليهم السلام أمراً معروفاً. و الشاهد عليه: الروايات الواردة في هذا الباب :

منها : ما عن محمد بن إدريس، نقلاً^(٣) من كتاب هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا»^(٤).

و منها : ما نقل من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول و عليكم التفريع»^(٥).

(١) و عن بعض المحققين: أن بعض مباحث الأصول كانت في القرن الأول مورداً للبحث والنظر، ولكنه لم يخرج الأصول إلى عرصة التدوين و التأليف، إلا بعد مضي النصف الأول من القرن الثاني؛ راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٧.

(٢) راجع، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ص ٣١٠.

(٣) كتاب السرائر: ج ٣، ص ٥٧٥.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥١، ص ٤٠ و ٤١.

(٥) وسائل الشيعة: ج ١٨، كتاب القضاء و الشهادات، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٥٢، ص ٤١.

ومنها : ما عن أحمد بن علي النجاشي في كتاب الرجال^(١) قال : وقال له [أبان بن تغلب] أبو جعفر عليه السلام : «إجلس في مسجد المدينة و أفت الناس، فإني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^(٢) إلى غير ذلك من الروايات.

﴿ الثالث : سير علم الأصول عند الشيعة ﴾

نقل المحققون في هذا الفن: أن أول من اعتمد على علم الأصول في مقام استنباط الأحكام الشرعية، هو الشيخ الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل عليه السلام الذي كان من مشايخ جعفر بن قولويه، والشيخ المفيد عليه السلام وهو، أيضاً، أول من هذب الفقه واستعمل النظر و نفع البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى، وله كتاب «التمسك بحبل آل الرسول ﷺ» في الفقه.

ثم تبعه في ذلك ابن الجنيد الإسكافي عليه السلام الذي كان من مشايخ الشيخ المفيد عليه السلام وله كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة».

ثم تبعهما تلميذهما الأكبر الشيخ المفيد عليه السلام وله كتاب في الأصول مشتمل مع اختصاره على أمهات المباحث والفصول^(٣).

(١) رجال النجاشي: ص ٧.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١٧، كتاب القضاء، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٤، ص ٣١٥.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٨ و ٩. نعم، نقل: إن المفيد عليه السلام لم يتلق كل ما قاله ابن الجنيد عليه السلام بالقبول، بل و كتب على ردّه و نقضه.

ثم وصل الدور إلى تلميذه و هما السيّد المرتضى رحمته و له كتاب «الذريعة إلى أصول الشريعة» و الشيخ الطائفة الطوسي رحمته و له كتاب «عدة الأصول».

ثم حصلت الفترة في الاجتهاد مدة تقرب من قرن، و ذلك؛ لاعتماد تلامذة الشيخ الطوسي رحمته على ما اجتهد و أفتى به و تلقّوه بالقبول و لم يجترؤا على النقد عليه، حتّى فتح باب النظر و الاجتهاد و سبيل النقد و الانتقاد، سبطه و حفيده الأجد ابن ادريس الحلّي رحمته فألف في الفقه كتاباً سماه بـ «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي».

و تبعه في ذلك تلامذته ثم تلاميذ تلامذته، كالمحقق الحلّي رحمته، و له كتاب «نهج الوصول إلى معرفة الأصول» و كتاب «المعارج» و ابن أخته العلامة رحمته، و له مصنفات كثيرة في هذا العلم، منها: «مبادئ الوصول إلى علم الأصول» و منها: «النكت البديعة في تحرير الذريعة».

ثم وصل الدور إلى زمن الشهيد الثاني رحمته و له كتاب «تهديد القواعد» و إلى ابنه أبي منصور جمال الدين رحمته و له كتاب «معالم الدين في الأصول».

ثم حصلت الفترة في الاجتهاد ثانياً قدر قرنين (١١ و ١٢) و اقتصر على البحث حول «المعالم».

ثم وصل دور البسط و التفصيل حول القرن الثالث عشر في عصر عدة من الأعلام، كالوحيد البهبهاني، و الميرزا الجيلاني القمي، و الشيخ الأنصاري رحمته.

ثم وصل دور التلخيص و التهذيب في ابتداء القرن الرابع عشر من جانب المحقق الخراساني رحمته و من بعده رحمته. (١)

المقدمة :

- ❖ الأمر الأول: مسائل العلوم
- ❖ الأمر الثاني: موضوع العلوم
- ❖ الأمر الثالث: نسبة موضوع العلوم إلى موضوعات مسائلها
- ❖ الأمر الرابع: إعتبارية وحدة العلوم
- ❖ الأمر الخامس: مدار الوحدة والتمايز في العلوم
- ❖ الأمر السادس: موضوع علم الأصول
- ❖ الأمر السابع: تعريف علم الأصول
- ❖ الأمر الثامن: المبادي وأقسامها



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المقدمة :

هنا أمور لابد من ذكرها مقدمة، قبل الورود في البحث عن المسائل

الأصولية:

﴿ الأمر الأول : مسائل العلوم ﴾

لا يخفى : أن العلوم ليست إلا عدة من قضايا متشكلة من الموضوعات و
المحمولات و النسب، و تسمى تلك القضايا بـ «المسائل» و هي إما حقيقية، كما في
العلوم العقلية الفلسفية، أو اعتبارية، كما في علمي الفقه و الأصول، أو قضايا جزئية،
كما في علمي التاريخ و الجغرافيا و كثير من مسائل الهيئة و العرفان.

مركز تقيتكم في علوم اسلامی

﴿ الأمر الثاني : موضوع العلوم ﴾

هنا بحثان :

الأول: بحث عن وجود الموضوع و هو المعبر عنه بـ «الهيئة البسيطة».

الثاني: بحث عن ماهيته و هو المعبر عنه بـ «الماتية الحقيقية».

أما الأول، فقد التزم القوم بلزوم وجود الموضوع لكل علم، واستدلوا عليه
بقاعدة «الواحد». بتقريب: أن كل علم يترتب عليه غرض واحد، و كل غرض
واحد و أثر فارد، لابد أن يحصل من مؤثر واحد؛ إذ الواحد لا يصدر إلا من الواحد،
و حيث إن العلم ليس إلا قضايا ذوات موضوعات و محمولات و نسب و هي أمور

متعدّدة، فلا بدّ من جامع ذاتيّ وحدانيّ بينها، كي يكون هو المؤثر في ذلك الغرض الواحد، وهذا هو المسمّى بـ «موضوع العلم».

نعم، يؤخذ هذا الجامع من بين الموضوعات خاصّة، دون المحمولات و النسب؛ لأنّ المحمولات تعدّ من عوارض الموضوعات و حالاتها، فتكون متأخّرة عنها، كتأخّر المعلول عن العلّة، وكذا النسب، فإنّها متأخّرة عنها.

هذا، ولكن يرد على هذا الإستدلال، أوّلاً: بما قرّر في محله من: أنّ تلك «القاعدة» إنّما تجري في البسيط الحقيقي الذي لا تركيب فيه أصلاً، لا من المادّة و الصّورة، و لا من الجنس و الفصل، و لا من الماهيّة و الوجود، و لا مجال لها في العلوم الّتي ليست إلّا قضايا متعدّدة بحيث يترتب على كلّ قضيّة، أثر غير ما يترتب على الأخرى.

و ثانياً: بأنّ الغرض الواحد، ينقسم بالواحد الشّخصي؛ و الواحد التّوعّي الّذي له أفراد و مصاديق؛ و الواحد العنوّاني الّذي ليس له أفراد و مصاديق، بل ينطبق على أشخاص أو أنواع، أو أجناس، مثل «أكرم من في الصّحن» و «كلّ من في العسكر قتل»، و «كلّ ما في البلد هدم أو هلك».

و أنت ترى، أنّه ليس واحد منها مستديعاً لأخذ الجامع الذاتيّ بين الموضوعات.

أمّا الواحد الشّخصي، فلأنّ الغرض حيثنّذ يترتب على مجموع مسائل العلم لا على كلّ واحدة منها مستقلّة، فالمؤثر فيه هو المجموع و الكلّ بحيث يكون كلّ مسألة جزء المؤثر و العلّة له، لا الجميع و لا الكلّي الجامع بين الموضوعات.

أمّا الواحد التّوعّي، فلأنّه خارج عن مورد القاعدة خروجاً موضوعيّاً؛

ضرورة، أنها لو تَمَّت، كانت ناظرة إلى خصوص الواحد الشَّخصي البسيط من كلِّ جهة، و من المعلوم: أنا إذا فرضنا أنَّ الغرض في علم الأصول واحد بوحدة نوعيّة، بمعنى: أنه كلِّي ذو أفراد يترتب كلُّ فردٍ منه على كلِّ واحدةٍ من المسائل مستقلاً، فالجامع إذاً لا يكون إلّا واحداً نوعياً يؤثر فيه، لا واحداً شخصياً، كما هو مورد القاعدة.

أمّا الواحد العنواني، فلاّنه - أيضاً - خارج عن مورد القاعدة موضوعاً؛ ضرورة، أنَّ المراد من «الواحد» فيها هو الواحد الحقيقي، دون العنوانيّ الانتزاعي، فلو فرضنا أنَّ الغرض في الأصول واحد عنوانيّ، كما هو كذلك في كثير من العلوم، فالجامع لا يكون - حينئذٍ - إلّا واحداً عنوانياً، لا واحداً شخصياً، كما هو مورد القاعدة.

و ثالثاً: بأنَّ العلم حين تكوّنه و تدوّنه لم يكن إلّا قضايا قليلة محدودةً بسيطةً مجملةً، ثمّ اتسعت دائرته طول القرون، فلم يكن له بدو ظهوره و تحقّقه، موضوع معيّن، عيّنه المدوّن المؤسّس، و استشهد على ذلك الإمام الرّاحل رحمه الله بعلمي الجغرافيا و الفقه. (١)

و رابعاً: بأنَّ العلم - على ما عرفت آنفاً - ليس إلّا قضايا ذوات موضوعات و محمولات و نسب، و لا وجود آخر له وراء تلك القضايا و المسائل حتّى يكون له

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣، و إليك نصّ عبارته: «و ماتقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد؛ إذ العلم بأوضاع الأرض من جبالها و مياهها و بحارها و بلدانها لم يتيسّر، إلّا بمجاهدة الرّجال، قد قام كلٌّ، على تأليف كتاب في أوضاع مملكته الخاصّة به، حتّى تمّ العلم، و لم يكن الهدف في هذا البحث لدى هؤلاء الرّجال، العلم بأوضاع الأرض، حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها، و نظيره علم الفقه».

موضوع عليحدة سوى موضوعات المسائل.

نعم، يمكن أن يقال: إن تلك المسائل و القضايا المتألف منها العلم، إنما تبحث حول شيء واحد - ولو كان عنواناً إنتزاعياً - أوسع من موضوعات المسائل؛ و لذا يسأل: أن العلم الكذابي عن أي شيء يبحث؟ و حول أي شيء تدور مسائله و مباحته؟ فتأمل.

و خامساً: بأن موضوع كل علم لابد أن ينطبق على مسائله، مع أنه ليس كذلك في علمي الفقه و الفلسفة، أمّا علم الفقه، فإن موضوعه هو فعل المكلف، و أنت ترى، أنه لا ينطبق على أكثر مسائل باب الضمان و الإرث و التجاسات و المطهرات، و الأحكام الوضعية الأخرى، كالملكية و الزوجية و الحرية و الرقبة. و أمّا علم الفلسفة، فإن الوجود أو الوجود الذي جعلوه موضوعاً له، لا ينطبق على مباحث الماهية، مع أنها من أهم المسائل الفلسفية، و لا على مباحث الأعدام و السلوب، حيث إن القضايا السلبية المحصلة فاقدة للموضوع؛ لكونها مشتملة على سلب الربط، لاربط السلب.

أللهم إلا أن يقال: إن الموضوع في نفس القضية موجود و إن كان معدوماً في الخارج.

أمّا البحث الثاني (ماهية موضوع العلوم) فهو و إن كان أجنبيّاً عن علم الأصول؛ إذ المتكفل له هو علم البرهان و مبحث القياس البرهاني المنتج لليقين، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليه هنا.

فنقول: قد عرّف الموضوع: «أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه

الذاتية» و هذا التعريف مما اشتهر بين الأصحاب ^(١)، إلا أنه وقع الخلاف بينهم في تفسير العرض الذاتي القريب.

ففسره القدماء ^(٢) بما قرّر في محله، من أنه ما يعرض الشيء لذاته وبلا واسطة، أو مع واسطة داخلية مساوية، أو خارجية كذلك، و أما العارض للشيء بواسطة خارجية أعم أو أخص أو مبائنة، فسمّوه بـ «غير الذاتي والغريب».

و أما العارض للشيء بواسطة داخلية أعم، فهو مختلف فيه بينهم.

وهنا قسمان آخران من «العرض» مسكوت عنهما في المنطق، أحدهما: عروض

الجنس للفصل؛ ثانيهما: عروض الفصل للجنس، حيث إنّ الجنس عرض عام للفصل و ذاتي للتنوع، و الفصل عرض خاص للجنس و ذاتي للتنوع.

و فسره المحقق الحراساني ^(٣) بما لا يكون له واسطة في العروض (قبال

الواسطة في الثبوت و الإثبات ^(٤)) فالحرارة العارضة للماء بواسطة النار عرض ذاتي له عنده ^(٥)، و عرض غريب عند القدماء؛ لكون الواسطة خارجية مبائنة.

هذا، و لكن يرد على هذا التعريف، أولاً: بأنه متفرّع على ثبوت الموضوع

للعلم، مع أنه قد عرفت آنفاً: أنّ العلم ليس إلّا قضايا متعدّدة، و لا وجود له ورائها،

(١) راجع، مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج ١، ص ٣٩؛ و جواهر الأصول: ج ١، ص ٣٥.

(٢) راجع، مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج ١، ص ٣٩.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢.

(٤) و المراد بالواسطة في العروض هي التي يقوم بها العرض حقيقة، و ينسب إلى ذبها مجازاً، كالسّفين، الواسطة لعروض الحركة على جالسها. و المراد بالواسطة في الثبوت هي التي تكون علّة لثبوت العرض حقيقة لمعرضه، كالنّار، الواسطة لثبوت الحرارة للماء. و المراد بالواسطة في الإثبات هي التي يكون العلم بها علّة للعلم بالثبوت، كالحّد الوسط في القياس.

ولا موضوع له سوى موضوعات المسائل، كما لا محمول له سوى محمولاتها؛ و عليه،
فلا موضوع له حتى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية.

و ثانياً: بأنه منتقض ببعض العلوم، كالجغرافيا و التاريخ و الهيئة و العرفان
والفقه.

أمّا الثلاثة الأولى (الجغرافيا و التاريخ و الهيئة)، فلأن القضايا فيها حيث تكون
قضايا جزئية كما عرفت، فالنسبة بين ما قيل: إنه موضوع العلم فيها و بين موضوع
المسائل، نسبة الكلّ إلى أجزاء كما سيأتي بيانه - فحينئذٍ - ليس عوارض موضوعات
مسائلها من العوارض الذاتية لموضوع العلم؛ ضرورة، أنّ عارض الجزء عارض
لنفس الجزء، لالنفس الكلّ المركّب منه و من غيره.

و أمّا العرفان، فلأنّ الموضوع فيه على ما عرفت آنفاً، هو عين موضوع
المسألة.

مركز تحقيق مكتبة العلوم و الدراسات

و أمّا الفقه، فلأنّ البحث فيه ليس بحثاً عن الأعراض، فضلاً عن الذاتية منها؛
لوضوح أنّ الأحكام الشرعية من الوجوب و الحرمة و غيرها، أمور جعلية اعتبارية
ليست بعوارض فلسفية.

و لو سلم كونها من الأعراض، بدعوى: تعميمها و إطلاقها على مثل هذه
الأمر - أيضاً - لم تكن أعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل؛ ألا ترى، أنّ الصلاة
لا يعرض لها الوجوب؛ إذ هي بالنظر إلى وجودها الخارجي، ظرف لسقوط الأمر
وانتفاء الوجوب، لا ظرف ثبوته و عروضه، و بالنظر إلى وجودها الذهني العلمي،
لأمر لها؛ لعدم القدرة على الإمتثال بهذا الوجود، كي تتّصف بالوجوب، و بالنظر إلى
ماهيتها من حيث هي ليست بمطلوبة ولا لامطلوبة، ولا واجبة ولا لا واجبة، كي
يقال: بعروض الوجوب لها.

نعم، معنى وجوبها، هو أن الأمر ينظر إلى ماهيتها، فيرى فيها المصلحة التامة الملزمة، ثم يأمر المكلف بإيجادها، فلا شيء هنا يعرض الصلاة بذاتها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن الإلتزام بوجود الموضوع لكلّ علم، حقيقياً كان أو اعتبارياً، نظرياً كان أو عملياً، وكذا الإلتزام بلزوم كون البحث فيه عن عوارضه الذاتية، ثم الإلتزام بالإستطراد في كثير من المباحث و في كثير من العلوم، خالٍ عن الوجه و يكون بلاملزم.

﴿ الأمر الثالث: نسبة موضوع العلوم إلى موضوعات مسائلها ﴾

المشهور المتسالم عليه، هو أن نسبة موضوع العلوم إلى موضوعات المسائل، كنسبة الطبيعي إلى أفرادها، والكلّي إلى جزئياته^(١).

و فيه : منع واضح؛ إذ في بعض العلوم، تكون النسبة بين موضوعه و موضوع مسائله من قبيل نسبة الكلّ إلى أجزائه، كعلمي الجغرافيا و التاريخ و أكثر مسائل الهيئة؛ حيث إنّه قد عرفت: أن مسائل هذه العلوم قضايا جزئية، فالموضوع لها، لا يكون كلياً، بل هو الكلّ، و موضوعات المسائل لا تكون جزئياتٍ له، بل هي الأجزاء، كما أن في بعض العلوم، يكون موضوع العلم عين موضوع المسائل، لا منطبقاً عليه انطباق الكلّي على الفرد، كعلم العرفان، فإنّ موضوعه هو «الله تعالى» وموضوع مسائله - أيضاً - هو الله تعالى، فليس في البين كليّ و جزئيّ، و لا كلّ و لاجزء، بل اتّحاد و عينيّة.

نعم، يصح نسبة الطبيعي إلى أفرادهِ في مثل العلوم العقلية و ما يحكمها من العلوم الاعتبارية، كالفقه و أصوله، و ذلك؛ لأنّ القضايا في تلك العلوم، إمّا حقيقية، أو كالحقيقيةّة، فإذا تلاحظ النسبة بين موضوعاتها و موضوعات مسائلها على نحو ما ذكره المشهور، كما لا يخفى.

فتحصّل : أنّه إذا لو حظ موضوع العلم مع موضوعات مسائله، فلا يخلو من أحد الوجوه الثلاثة :

الأوّل : اتّحاده معها، كما في علم العرفان.

الثاني : اختلافهما مع كون النسبة بينهما من قبيل نسبة الكلّي إلى جزئياته، كما في العلوم العقلية، أو الاعتبارية من الفقه و أصوله.

الثالث : اختلافهما - أيضاً - مع كون النسبة بينهما من قبيل نسبة الكلّ إلى أجزاءه، كما في علم الجغرافيا و التاريخ و أكثر مسائل الهيئة.

و من هنا ظهر: أنّ ما ذهب إليه المشهور، من أنّ نسبة موضوع العلوم إلى موضوعات المسائل، نسبة الكلّي إلى أفرادهِ، ليس بتامّاً.

﴿ الأمر الرابع : إعتباريّة وحدة العلوم ﴾

إعلم : أنّ العلوم المدوّنة، لها وحدة قطعاً، إلّا أنّ هذه الوحدة ليست حقيقيةّة، بل اعتباريّة محضة؛ إذ الوحدة الحقيقية مساوقة للوجود الحقيقي، و هو إمّا بسيط، أو مركّب؛ و المركّب، إمّا يحصل من مادّة و صورة، و جنس و فصل، أو يحصل من ماهيّة و وجود.

و من المعلوم : أنّ هذا غير منطبق على العلوم المدوّنة؛ إذ عرفت: أنّها ليست
إلا قضايا و مسائل كثيرة، فهي كلّ، و مركّب لا وجود له وراء تلك القضايا و المسائل؛
غاية الأمر، يعتبر لها الوحدة، فتسمّى باسم واحد، من كتاب أو رسالة، أو غير ذلك.
و بعبارة أخرى : ليس العلم التدويني موجوداً واحداً حقيقياً مركّباً من
الأجزاء الخارجيّة الفلسفيّة، كالمادّة و الصّورة، أو التحليليّة المنطقيّة، كالجنس
و الفصل، أو من الأجزاء التحليليّة التعمليّة الفلسفيّة، كالماهيّة و الوجود، بل إنّما هو
موجود واحد اعتباريّ مركّب من الأجزاء الإعتباريّة، كالقضايا و المسائل المتعدّدة.

﴿ الأمر الخامس : مدار الوحدة و التمايز في العلوم ﴾

مركز تحقيقات كويتية للعلوم الإسلامية

هنا أقوال ثلاثة :

الأوّل: أنّ مدار الوحدة و التمايز في العلوم هو «الموضوع» و هذا مذهب إليه
المشهور^(١).

الثاني: أنّ مدارهما هو «الغرض» و هذا مذهب إليه المحقّق الخراساني^(٢).

الثالث: أنّ مدارهما هو نفس القضايا و المسائل، و هذا هو الحقّ.

بتقريب: أنّ وحدة العلوم إنّما هي بتساخ القضايا المتشكّلة و تناسب بعضها مع

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٧.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٥ و إليك نصّ كلامه: «وقد انقدح بما ذكرنا: أنّ تمايز العلوم إنّما
هو باختلاف الأغراض... لا الموضوعات و لا المحمولات».

بعض، و هذا التساخي و التناسب موجود في حاق ذات تلك القضايا وجوهرها،
فمسائل الفقه تكون متساخنة، بعضها مع بعض، و كذا الأصول و الأدب و المنطق و
الفلسفة و غيرها من سائر العلوم، و كذلك تمايز العلوم، فإنه - أيضاً - باختلاف
القضايا، بعضها مع بعض، و هذا الاختلاف و التمايز - أيضاً - موجود في نفس القضايا
و حاق ذاتها، بحيث تكون قضايا كل علم، متميزة بذاتها عن قضايا علم آخر.
و نتيجة ما ذكرنا؛ هو أنه لاجابة في إثبات الوحدة أو التمايز إلى التعليل بأمر
خارج عن ذات مسائل العلوم، بل تكفي ذاتها في حصول الوحدة و التمايز في العلوم.
هذا بالنسبة إلى الحق المختار.

و أما كون المدار في الوحدة و التمايز هو الموضوع، كما ذهب إليه المشهور
فضعفه واضح؛ إذ العلوم لم يعتبر فيها الموضوع أصلاً، فضلاً عن أن يجعل مداراً في
وحدتها و تمايزها.

و أما مسلك المحقق الخراساني رحمته الله فهو - أيضاً - ظاهر الضعف، و ذلك؛ لأن
الغرض متأخر رتبة عن المسائل؛ إذ هو بمنزلة ثمرة العلم، و المسائل بمنزلة شجرته،
فلا بد أن تكون العلوم متميزة أو متساخنة في الرتبة السابقة على الأغراض، حتى
يتحقق تمايز الأغراض أو تساخنها؛ ألا ترى، أن الأثمار المتميزة، كالزمان و التساقح
و غيرها، إنما تكون من الأشجار المتميزة، كما أن الأثمار المتساخنة تكون من الأشجار
كذلك؛ و عليه، فالمدار في الوحدة و التمايز هو خصوص نفس المسائل و القضايا، فكل
مسألة لعلم، تغاير أو تساخي مسألة علم آخر بذاتها.

﴿ الأمر السادس : موضوع علم الأصول ﴾

هنا أقوال ثلاثة :

أحدها : ما عن المحقق الخراساني رحمته الله من : «أنَّ موضوع علم الأصول هو الكلِّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة»^(١).

وقد انتقدح ممَّا ذكرنا في الأمر الثاني والثالث، ما فيه من الخلل والوهن، فراجع.

ثانيها : ما نسب إلى المشهور (٢) واختاره المحقق الجيلاني القمي رحمته الله (٣) من : أنه خصوص الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل بما هي أدلة. وفيه : أولاً : أنه يلزم منه خروج كثير من المسائل الأصولية المهمة عن دائرة علم الأصول واندراجها في مبادئه، كمباحث حجية الأدلة؛ إذ المفروض، أنَّ الموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية.

و من المعلوم : أنَّ البحث عن العوارض بحث عن مفاد «الهلئية المركبة» أو «كان الناقصة»، وهو ثبوت شيء لشيء؛ وأنت ترى، أنَّ البحث عن حجية خبر الواحد، والإجماع، والعقل، بل الكتاب، ليس بحثاً عن عوارض الموضوع، بل يكون

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٦.

(٢) محاضرات في اصول الفقه: ج ١، ص ٣٤.

(٣) راجع، قوانين الأصول: ص ٩، حيث قال: «وأما موضوعه، فهو أدلة الفقه وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل».

بحثاً عن نفس الموضوع، و أن الحجّة أو الحجّة موجودة أم لا؟ وقد قرّر في محله: أن البحث عن وجود الموضوع و أجزائه و جزئياته، المعبر عنه بـ «مفاد الهليّة البسيطة» أو «كان التامة»، و هو ثبوت شيء، إنّما هو من المبادي التصديقية للعلم، لا من مسائله، كما أن تصوّر الموضوع و أجزائه و جزئياته من المبادي التّصوريّة للعلم.

و ثانياً: أن الموضوع في جملة من المباحث الأصوليّة ليس خصوص الأدلّة الأربعة، كالبحث عن حجّة الظهور مطلقاً، ولو كان لغير الأدلّة، و عن حجّة خبر الثقة مطلقاً، و عن الأوضاع، و المعاني الحرفيّة، و المفاهيم، و الحقائق و المجازات و المشتقّ، و ظهور صيغة الأمر و مادّته، و صيغة النّهي و مادّته، و المرّة و التكرار، و الفور و التراخي، و العموم و الخصوص، و الإطلاق و التقييد.

فإنّ هذه البحوث - مع كونها هي العمدة في علم الأصول - بحوث كلّيّة عامّة لا اختصاص لها بالأدلّة الأربعة.

ثالثها: ما عن صاحب الفصول ^(١) من: أن موضوع علم الأصول هي ذوات الأدلّة بما هي، لا بما أنّها أدلّة ^(٢)، فالموضوع هو نفس الكتاب، لا الكتاب بما هو حجّة و هكذا السنّة و الإجماع و العقل.

و فيه: أنّه و إن كان سالماً عن الإشكال الأوّل المتقدّم، حيث أنّه لا يلزم منه خروج مباحث حجّة الأدلّة عن المسائل الأصوليّة؛ إذ البحث عنها يكون بحثاً عن عوارضها، إلّا أنّ الإشكال الثّاني وارد عليه، و لا دافع له.

ثمّ إنّّه قد أورد على القولين الأخيرين (قول المشهور و قول صاحب الفصول)

بأنَّ السَّنة عبارة: «عن نفس قول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره»، و من المعلوم، أنَّ السَّنة بهذا المعنى حجة عند الإمامية، بلا شبهة، فلابد للبحث عن حجيتها، مع أنَّ مقتضى كونها موضوعاً، هو البحث عن عوارضها الذاتية، كالحجية.

نعم، للبحث عن حجية خبر الواحد الحاكي عن السَّنة مجال، إلّا، أنَّ هذا أجنبي عن البحث عن حجية الموضوع و هو نفس السَّنة، و عليه، فما هو الموضوع (السَّنة) لا يبحث عنه، و ما يبحث عنه (الخبر الحاكي عن السَّنة) ليس هو الموضوع؛ و هكذا الحال في الخبرين المتعارضين.

لا يقال: إنَّ هذا الإيراد يدفع بما صدر عن الشيخ الأنصاري رحمته الله من إرجاع مسألة حجية أخبار الآحاد إلى أنَّ السَّنة و هي قول الحجة أو فعله أو تقريره، هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت ^(١)؟

لأنَّه يقال: أولاً: أنَّ البحث عن ثبوت الموضوع المعبر عنه بـ «مفاد كان الثَّامة» أو «الهللية البسيطة»، و عدم ثبوته المعبر عنه بـ «مفاد ليس الثَّامة» لا يكون بحثاً عن عوارض الموضوع المعبر عنها في القضايا الموجبة بـ «مفاد كان الناقصة» أو «الهللية المركبة» و هو ثبوت شيء لشيء، و في القضايا السَّالبة بـ «مفاد ليس الناقصة» و هو عدم شيء لشيء (في معدولة المحمول)، أو سلب شيء عن شيء (في السَّالبة المحصلة). و نتيجة ذلك، هو ما عرفت من: أنَّ البحث المفروض ليس من مسائل العلم، بل يكون من مبادئ التصديقية.

و ثانياً: لو سلّم، أنَّ البحث عن ثبوت الموضوع، هو البحث عن عوارضه، ولكن لا يجدي ذلك في المقام؛ إذ المحتملات في ثبوت السَّنة بخبر الواحد ثلاثة :

أحدها : ثبوتها الواقعي ؛ ثانيها : ثبوتها العلمي ؛ ثالثها : ثبوتها التعبدية .
و أنت ترى ، أن شيئاً منها لا يصلح لجعل البحث عن حجّية الخبر بحثاً عن
عوارض الموضوع و هو السنّة .

أما الأوّل : فلأنّ المقصود منه هو كون الخبر منشأً لثبوت السنّة الواقعي
وعلةً لوجودها العينيّ الخارجيّ ، و من المعلوم ، أنّه لا يبحث عن مثل هذا الثبوت
والوجود في علم الأصول ، بمعنى : أنّه لا يبحث فيه عن أنّه ، هل توجد و تتحقّق السنّة
في الخارج بخبر الواحد أم لا ؟ مضافاً إلى أنّ جعل خبر الواحد منشأً لثبوت السنّة
واقعاً ، خطأ محض ، كيف ! و أنّ السنّة معلولة لعللها و مبادئها التكوينية ، كسائر أقوال
المعصوم عليه السلام أو أفعاله الصادرة منه عليه السلام .

و أما الثاني : فلأنّ المقصود منه هو كون الخبر موجباً للعلم بثبوت السنّة
ووجودها العلميّ الواقعيّ الوجدانيّ ، و هذا - أيضاً - ممّا لا يبحث عنه في الأصول ،
بمعنى : أنّه لا يبحث فيه عن أنّه ، هل توجد السنّة وجوداً علمياً ذهنياً بخبر الواحد
أم لا ؟ فلا يكون إذاً من المسائل الأصوليّة .

و أما الثالث : فلأنّ معناه و مرجعه إلى وجوب العمل على طبق الخبر ،
كوجوبه على طبق السنّة ، و هذا المعنى و إن اقتضى كون البحث المفروض بحثاً عن
العوارض ، إلّا أنّه ليس من عوارض الموضوع و هو السنّة ، بل من عوارض الحاكي
عنها و هو الخبر ، فما هو الموضوع (السنّة) لا يبحث عن عوارضه ، و ما يبحث عن
عوارضه و هو الخبر ، لا يكون موضوعاً ، بل يكون حاكياً عنه .

هذا كلّّه ، لو كان المراد من السنّة ، معناها الأخصّ و هو نفس قول المعصوم عليه السلام

أو فعله عليه السلام أو تقريره عليه السلام .

و أمّا لو كان المراد منها، معناها الأعمّ الشامل للخبر المحاكي عنها - أيضاً - فالبحث عن حجّية الخبر وإن كان بحثاً عن أحوال الموضوع وعوارضه و هو السّنة بهذا المعنى، و يكون مندرجاً في المسائل الأصوليّة، فيندفع الإشكال، إلّا أنّ الإشكال في كثير من المباحث، باقي بحاله، كمباحث الألفاظ، من الأوضاع، و الحقيقة و المجاز، و الأوامر و التّواهي، و العامّ و الخاصّ، و المطلق و المقيد، و المجمل و المبين، و كمباحث الإستلزامات العقلية، و مباحث الحجج و الأمارات، عدا مبحث حجّية ظاهر الكتاب و حجّية العقل، و مباحث الأصول العمليّة العقلية و التّقليّة.

ضرورة، أنّ هذه المباحث لا تختصّ بالأدلة الأربعة، بل تعمّ غيرها، فلا يكون البحث عنها بحثاً عن عوارض الأدلة، كما لا يخفى.

﴿ الأمر السابع: تعريف علم الأصول ﴾

قد عرّف علم الأصول بتعاريف لا تخلو عن الإشكال :
 منها : ما عن المشهور^(١)، من : «أنّ العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة».

و لكن يشكل عليه، تارةً بعدم الإنعكاس؛ و أخرى بعدم الإطراد.
 أمّا عدم الإنعكاس، فلخروج بعض مهمّات المباحث الأصوليّة عن هذا التعريف، كمباحث الأصول العمليّة - نقليّة و عقليّة - في الشّبهات الحكميّة، و مباحث الظنّ الإنسدادي؛ بناءً على الحكومة، لا الكشف.

أمّا الأصول العمليّة الثّقليّة، فلأنّها ليست قواعد علميّة ممّهدة لاستنباط الأحكام، بل هي قواعد و أصول عمليّة مقرّرة لتعيين الوظائف العمليّة، وإخراج الشّاك المتردّد في موقف العمل، عن الشّكّ و التّرديد بلا أيّ نظر إلى الواقع، و أنّه هل هو الحِلّ، أو الحرمة، أو الطّهارة، أو النّجاسة، مثلاً؟

و بعبارة واضحة : أنّ قواعد الإستنباط ناظرة إلى الواقع، بحيث تصوّر الجاهل به عالماً به، و هذا بخلاف القواعد و الأصول العمليّة، فإنّها ناظرة إلى تعيين الوظائف العمليّة للمكلّف حال شكّه و جهله، فلا تخرج الجاهل بالواقع من الجهل إلى العلم به و لا تصوّره عالماً به؛ و لذلك سمّيت بـ «الأصول العمليّة» و قالوا: إنّها ممّا ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل، بل الأصول العمليّة الشرعيّة، كالبراءة و الإحتياط الشرعيّين إرشادات إلى الأصول العمليّة العقليّة.

لا يقال : إنّ البراءة الشرعيّة تدلّ على الإباحة الظّاهريّة، و هكذا سائر الأصول العمليّة؛ فإنّها تفيد أحكاماً شرعيّة ظاهريّة، و عليها فالأصول العمليّة - أيضاً - تكون من القواعد العلميّة الممهدة لاستنباط الأحكام.

لأنّه يقال : إنّ البراءة الشرعيّة المستفادة من «حديث الرّفْع» فليس في وسعها إثبات الحكم الشرعي و وضعه، حتّى يصحّ استنباط الحكم منها، بل إنّما هي ناظرة إلى نفيه و رفعه، كما لا يخفى.

و أمّا الأصول العمليّة العقليّة، كالبراءة و الإشتغال العقليين، فلأنّها - أيضاً - كالنّقليّة قواعد عمليّة قرّرت من ناحية العقل، لتعيين وظيفة الشّاك في موقف العمل. و توهم كونها ناظرة إلى الأحكام الظّاهريّة؛ مسندف - أيضاً - بأنّ مثل البراءة ليس في وسعها إلّا التّأمين و رفع العقوبة، فهو من الأصول المؤمّنة، المرخّصة

المعذرة، من دون أن تكون بصدد إثبات حكم من الأحكام أصلاً.

و أما الظنّ الإنسدادى بناءً على الحكومة، فلأن معنى الحكومة، هو حكم العقل بوجوب العمل على طبق الظنّ والحركة على وفقه في مقام الإمتثال، من دون الإنتهاء إلى حكم شرعي واقعي أو ظاهري، فليس الظنّ على هذا، إلا حجة عقلية مؤمنة معذرة، نظير العلم و القطع حال الإنفتاح، فكما أنّ القطع حال الإنفتاح حجة بنفسه، لامتنال الأحكام المقطوع بها، كذلك الظنّ حال الإنسداد حجة بنفسه، لامتنال الأحكام المظنون بها.

و النتيجة، هو أنّ الظنّ على الحكومة، كالبراءة مما ينتهي إليه الفقيه في مقام العمل و يلوذ به بحكم العقل، من دون أن يكون من القواعد العلمية الممهدة، لاستنباط الأحكام الشرعية.

ثمّ إنه قد أورد على تعريف المشهور بعدم الإنعكاس - أيضاً - إذ يخرج منه كثير من مباحث الألفاظ ؛ بداهة أنّها ليست قواعد و كبريات ممهدة للإستنباط، بل تكون بحوثاً صفروية و مسائل أدبية لغوية، كالبحث عن معاني الحروف و أسماء الإشارات و الموصولات و نحوهما، و كالبحث عن معنى المشتقّ و الأمر و النهي و غير ذلك من مباحث الألفاظ.

و فيه : أنّ تلك المباحث و إن كانت صفروية، إلا أنّها - أيضاً - تكون من القواعد الممهدة للإستنباط، بمعونة الكبرى المبحوث عنها في باب الظنّ، و هي كبرى حجّة الظهورات، و لافرق في كون الشيء طريقاً إلى استنباط الأحكام، بين أن يكون كذلك بنفسه، كالمسائل المتكفلة للكبريات، أو بضمّ كبرى أخرى إليه، كالمسائل المتكفلة للصغريات، فافهم و اغتتم.

هذا كله في الإشكال على تعريف المشهور بعدم الإنعكاس.

و أما الإشكال عليه بعدم الإطراد، فلأنّ التعريف المذكور يشمل القواعد الفقهيّة، حيث إنّها - أيضاً - قواعد ممّهدة تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، كالقواعد الأصوليّة.

وفيه : أنّ القواعد الفقهيّة ليست إلّا أحكاماً عامّة جارية في الأبواب المختلفة من الفقه، بلا اختصاص لها بباب دون باب، فأين هذا من القواعد التي يستنبط منها الأحكام؟!

و إن شئت فقل: إنّ القواعد الأصوليّة إنّما مهّدت لاستنباط الأحكام الشرعيّة بخلاف القواعد الفقهيّة، فإنّها نفس الأحكام العامّة المستنبطة التي تنطبق على مواردّها. و من المعلوم : أنّ تطبيق الحكم المستنبط على مواردّه، غير استنباط الحكم من قاعدته، ففي القواعد الأصوليّة، استنباط و توسيط، بمعنى: أنّ بها يستنبط الحكم ويتوسّل إليه؛ و أمّا القواعد الفقهيّة، ففيها انطباق و تطبيق على مواردّها الجزئيّة، كقاعدة اليد و الفراغ و التّجاوز و غيرها.

و لقد أجاد الإمام الرّاحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال - بعد العدول عن تعريف المشهور - ما هذا لفظه: «و يمكن أن يقال: بأنّه هو القواعد الآليّة التي يمكن أن تقع في كبرى الأحكام الكلّيّة الفرعيّة أو الوظيفة العمليّة، فيخرج بالآليّة، القواعد الفقهيّة، فإنّ المراد بها كونها آلة محضّة، و لا ينظر فيها، بل ينظر بها فقط، و القواعد الفقهيّة ينظر فيها، فتكون استقلاليّة لا آليّة». (١)

و مما ذكرنا انقدح ضعف ما عن بعض المعاصرين: «من أنّ القواعد الفقهيّة تشتمل دائماً على حكم كليّ... تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة العمليّة، ومجرد كونها تطبيقيّة لا يضرّ بكونها آليّة، كما لا يخفى»^(١).

فتحصل : أنّ القواعد الفقهيّة هي نفس الأحكام الشرعيّة الكلّيّة المستنبطة المنطبقة على مواردّها، بخلاف القواعد الأصوليّة، فإنّها ليست بأحكام مستنبطة، بل هي ممّا يستنبط به الأحكام.

وإن شئت، فقل: إنّ القواعد الأصوليّة تسمّى بـ «قواعد الاستنباط»، والقواعد الفقهيّة تسمّى بـ «قواعد التطبيق» أو بالأحكام الكلّيّة المستنبطة، فافهم و اغتني.
و منها (من التعاريف المذكورة في علم الأصول) ما عن المحقّق الخراساني رحمته الله من: «أنّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(٢).

وفيه : ما لا يخفى؛ إذ العلم المدوّن ليس إلّا نفس القضايا والقواعد، لا الصناعة التي يعرف بها القواعد.

على أنّه لو كان المقصود من قوله رحمته الله : «صناعة يعرف بها القواعد» هو معرفة موضوعات القواعد، و تصوّر محمولاتها ونسبها، فلا ينطبق إلّا على المبادي التّصوريّة، كما أنّه لو كان المقصود منه هي الأدلّة والبراهين التي يستدلّ بها لإثبات القواعد، فلا ينطبق إلّا على المبادي التّصديقيّة.

(١) انوار الأصول: ج ١، ص ٣٢.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٩.

و من الواضح : أنَّ أخذ المبادي في تعريف العلم و الإلتزام بكون العلم هو خصوص المبادي، ممَّا لا يمكن المساعدة عليه، و لم يعهد ذلك من أحد؛ ضرورة، أنَّ العلم ليس إلَّا نفس القواعد و المسائل، أو هي مع المبادي.

و قد أورد على هذا التعريف - أيضاً - بوجوه آخر إلَّا أنَّه لا حاجة إلى نقلها و نقدها بعد ما عرفت ما هو العمدة في الإشكال.

و منها : ما عن المحقِّق النَّائِبِي رحمته : من أنَّه «عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي» (١).

و فيه : ما تقدّم من الإشكال على تعريف المشهور بعدم الإنعكاس؛ حيث يلزم خروج مباحث الأصول العملية، و الظنون الإسدادية - بناءً على الحكومة - من هذا التعريف، مع أنَّها من أهمِّ المباحث الأصولية، و كذا خروج كثير من مباحث الألفاظ منه.

و منها : ما عن المحقِّق العراقي رحمته من : «أنَّ القواعد الخاصّة التي تعمل في إستخراج الأحكام الكلية الإلهية، أو الوظائف العملية الفعلية، عقلية كانت، أم شرعية» (٢).

و الحقُّ أنَّ هذا التعريف هو أسدّ التعاريف و أمتنها ؛ لكونه مصوناً عن الإشكالات المتقدّمة.

نعم، لو عرّف، بـ «أنَّ القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، أو

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ١٩.

(٢) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٠.

لتعيين الوظيفة العملية عند الجهل بتلك الأحكام ولدى الشك والخيرة في موقف العمل، «لكن أولى وأحسن، كما لا يخفى».

لا يقال : إن مقتضى الصناعة هو إضافة قيد الآلية في التعريف، لإخراج القواعد الفقهية منه، كما أضيف في بعض التعاريف.

لأنه يقال : إن هذا القيد وإن كان مما لا بد منه في إخراج تلك القواعد من التعريف، إلا أنه يستفاد من قولنا : «لاستنباط الأحكام الشرعية» إن لا معنى له، إلا جعل القواعد الأصولية آلة ووسيلة للتبليغ والوصول إلى الأحكام الكلية، في قبال القواعد الفقهية التي هي نفس الأحكام المستنبطة.

﴿ الأمر الثامن : المبادئ وأقسامها ﴾

إن مبادئ كل علم على قسمين :

أحدهما : المبادئ التصورية.

ثانيهما : المبادئ التصديقية.

أما الأول : فقد عرّف بكل ما يتوقف عليه معرفة حدود موضوعات المسائل ومحمولاتها، وحدود أجزاءها، إن كانتا من الأمور المركبة؛ أو قيودهما، إن كانتا من الأمور المقيدة؛ وحدود جزئياتها، إن كانتا من الكليات المنطبقة؛ وكذا حدود النسب بين الموضوعات والمحمولات.

أما الثاني : فقد عرّف بكل ما يتوقف عليه إثبات محمولات مسائل العلم

لموضوعاتها و التصديق بشبوتها لها، من الأدلة و البراهين، كما أنَّ البحث عن ثبوت الموضوع أو المحمول أو عن ثبوت أجزاءهما، أو جزئياتهما، أو عن ثبوت النسب بين الموضوعات و المحمولات، من المبادي التصديقية، أيضاً.

ثمَّ إنَّهم قد زادوا المبادي الأحكامية في علم الأصول، و هي - أيضاً - إمَّا تصوُّريَّة، يتوقَّف عليها حدود الحكم و حدود أقسامه؛ و إمَّا تصديقية، يتوقَّف عليها التصديق بالملازمة بين الحكمين و عدمها، أو التصديق بإمكان اجتماعهما، أو امتناعه. و بعبارة أخرى: إنَّ البحث عن حقيقة الحكم و ماهيته يتوقَّف على مباديه التصوريَّة، نظير البحث عن الحكم التكليفي و الوضعي و النفسي و الغيري و العيني و الكفائي و التعيني و التخييري و المطلق و المشروط و غيرها.

و أمَّا البحث عن عوارض الحكم و أحواله، فيتوقَّف على مباديه التصديقية، نظير البحث عن إمكان اجتماع الحكمين أو امتناعه، أو البحث عن الملازمة بينهما، و ما يتوقَّف عليه التصديق بهذا أو ذاك، فمبادي الأحكام ليست بخارجة عن دائرة المبادي التصوريَّة و التصديقية، بل هي - أيضاً - كسائر مبادي العلوم لا تخلو من أحد هذين القسمين.

الأمر التاسع: الوضع

المقامات الثمانية

- ✽ المقام الأول: منشاء دلالة الألفاظ على معانيها
- ✽ المقام الثاني: أن الواضع من هو؟
- ✽ المقام الثالث: حقيقة الوضع
- ✽ المقام الرابع: تقسيم الوضع
- ✽ المقام الخامس: المعاني الحرفية وكيفية وضع الحروف
- ✽ المقام السادس: معاني المبهمات وكيفية وضعها
- ✽ المقام السابع: معاني الهيئات
- ✽ المقام الثامن: المعاني الإنشائية والإخبارية



مرکز تحقیقات کتب ویراسته اسلام

﴿ الأمر التاسع : الوضع ﴾

يقع البحث عن الوضع في مقامات ثمانية :

﴿ المقام الأول : منشأ دلالة الألفاظ على معانيها ﴾

فيه قولان :

أحدهما : القول بالوضع وهو الحق ، وسيتضح وجهه من تضعيف القول الثاني .
ثانيهما : القول بالمناسبة الذاتية بين الألفاظ والمعاني ، بمعنى : أن اللفظ إنما يدل على معنى بالطبع ، ويلحظ خصوصية في ذاته وحقا هويته ، بلا وضع وتتعهد في البين ، كالمناسبة بين الماء والبرودة ، أو النار والحراوة ، فكما أن المناسبة هناك ذاتية تكوينية ، لا وضعية جعلية ، كذلك المقام ، هذا هو المنسوب إلى سليمان بن عبداد الطيمري (١) .

ولا يخفى : أن هذا القول مما لا يساعد الوجدان والبرهان .

أمّا الوجدان ، فلأن المناسبة الذاتية تقتضي انتقال الذهن من مجرد سماع اللفظ إلى معناه ، مع أنه ليس كذلك بالوجدان ، بل لابد للسامع من العلم بالوضع وتعلم أوضاع اللغات المتنوعة الجارية على الألسنة المختلفة .

و قياس الوضع في الألفاظ بمورد الماء و البرودة، أو النار و الحرارة، قياس مع الفارق؛ ضرورة، أنّ العلة في المقيس إليه ذاتية نشأت من علّة أحدها للآخر، فالماء علّة للبرودة، و النار علّة للحرارة، و هذا بخلاف اللفظ و المعنى، حيث لا علّة بينهما بوجه.

و بالجملة : العلة الذاتية لا تكون إلّا في موارد العلّة و المعلوليّة أو المعلوليّة لعلّة ثالثة، و ليست من الأمور الجزافيّة، كما لا يخفى.
أما البرهان، فلقيامه على استحالة أمرين :
أحدهما : التركيب في البسيط المحض.

ثانيهما : الترجيح بلا مرجح، مع أنّ المناسبة الذاتية بين اللفظ و المعنى تقتضي كلا الأمرين.

تقريب ذلك: أنّه لا ريب في إطلاق الألفاظ الكثيرة واللّغات المختلفة - حسب اختلاف الألسنة - على الله تبارك و تعالى، مع أنّه - تعالى - بسيط محض خالٍ عن التركيب بالمرّة - من المادّة و الصّورة، أو الجنس و الفصل، أو الوجود و الماهيّة - ومن المعلوم، أنّه لو كان الرّبط الطّبيعي و العلة الذاتية بين جميع هذه اللّغات و الألفاظ، و بينه تبارك و تعالى، لزم التركيب في ذاته المقدّسة، و خروجه عن الصّرافة و البساطة، تعالى الله عن ذلك؛ إذ مقتضى ذلك الرّبط، لزوم تحقق الجهات المختلفة في ذاته المقدّسة.

و لو قيل : بوجود الرّبط بين بعض هذه الألفاظ، أكثر من لفظ واحد، و بينه تعالى، لزم - أيضاً - محذور التركيب، مضافاً إلى محذوري الترجيح بلا مرجح، و نقض قاعدة المناسبة الذاتية، كما أنّه لو قيل: بالرّبط الذاتي بين واحدة من تلك الألفاظ و بينه

تعالى، لزم محذور التقض و الترجيح بلامرجح ألبتة، فلانماص إذا من القول بالوضع وعدم المناسبة الذاتية، المؤيد بالوجدان و البرهان، على مامرت الإشارة إليهما.

اللهم إلا أن يقال : بحصول المناسبة الذاتية و طريانها بعد الوضع، و هذا كما ترى؛ إذ كيف يمكن أن يصير أمر اعتباري جعلي (الوضع) منشأاً لأمر ذاتي تكويني؟!

ثم إنه قد استدلل للقول الثاني بأمرين :

الأول : أن مقتضى كون العلاقة بين الألفاظ و المعاني وضعيّة جعليّة، هو اختصاص بعض الألفاظ ببعض المعاني دون بعض، و هذا كما ترى، ترجيح بلامرجح و تخصيص بلامخصص، لا يمكن الإلتزام به.

الثاني : أن مقتضى ذلك هو انعدام العلاقة و انقراضها بانعدام الجاعلين والواضعين و انقراضهم، و هذا أيضاً - مما يشكل الإلتزام به.

و لكن يرد على الأول : بأن عدم وجدان المرجح لا يدلّ على عدم وجوده، ولا ينحصر الترجيح بالعلاقة الذاتية حتى ينتفي بإنتفاءها، بل يمكن أن يكون أمراً آخر لاحظته الواضع، أو المستعمل، كسهولة التلفظ و الأدنى، و حسن التركيب ونحوهما.

و يرد على الثاني : بأنّ المقام، كسائر الأمور الاعتباريّة، إنّما يدور مدار الإعتبار - وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً - لالمعتبر، فيبقى مادام الإعتبار باقياً، ألا ترى، أن بعض الألسنة و الألفاظ و اللغات الذي كان متداولاً في الأعصار الماضية والقرون الخالية يكون متداولاً - أيضاً - في عصرنا هذا، كما أن بعضاً منها صارت مهجورة متروكة منقرضة، فهل هذا إلا لأجل دوران هذه الأمور مدار الإعتبار، فتبقى مادام الإعتبار باقياً و تنعدم مادام معدوماً؟

نعم، قوانين التكوين ونظاماته دائمة باقية، كقانون العلنية والمعلومية.

فتمحصل : أنه ليس منشأ دلالة الألفاظ على المعاني هي المناسبة الذاتية، بل

هو منحصر بالوضع، كما هو المختار.

﴿المقام الثاني : أن الواضع من هو؟﴾

قد نسب إلى عدة من الأشاعرة^(١) : أن الواضع هو الله تعالى، واختاره المحقق

الثاني^(٢)، فقال في تقريره ما يرجع إلى أمور :

الأول : أن البشر ليس في وسعه الوضع؛ لعدم إمكان إحاطته بتمام ألفاظ لغة

واحدة، فضلاً عن جميع اللغات، والمحيط هو الله تعالى فقط، فدعوى أن مثل «يعرب

بن قحطان» أو غيره هو الواضع، مما لا سبيل إليه.

الثاني : أنه لو كان وضع الألفاظ لمعانيها من شخص أو أشخاص، لاشتهر

وبان، و لكنت التواريخ المعدة لضبط الأخبار والحوادث المهمة السالفة، تضبطه

حيث يدور عليه التفهيم والتفهيم، وتحوم حوله الإفادة والاستفادة.

ومن المعلوم : أنه لا عين ولا أثر في التاريخ من زمن حدوث الوضع، ومن

الواضع للألفاظ أو الواضعين لها، فليس الواضع إلا الله تبارك وتعالى.

الثالث : أن جعل هذه الألفاظ بإزاء المعاني من الله تعالى، ليس جعلاً تشريعياً

(١) تهذيب الأصول : ج ١، ص ٧.

(٢) أجود التقريرات : ج ١، ص ١١.

محتاجاً إيهضاله إلى إرسال الواسل و إنزال الكتب، كي جعل الأحكام الشرعية، ولا جعلاً
تكوينياً جُبل الإنسان على إدراكه والعلم به كحدوث العطش عند احتياجه إلى
الماء، بل يكون جعلاً متوسطاً بين الجعلين، ألهم الله كل عنصر من عناصر البشر بلفظ
مخصوص عند إرادة معنى مخصوص بقدر استعداد.

الرابع: أَنَّ الله تعالى جعل لكل لفظ مخصوص معنى مخصوصاً باعتبار
مناسبة بينهما، مجهولة عندنا.

الخامس: أَنَّ وجود المناسبة و الجهة المقضية لتأدية معنى مخصوص بلفظ
مخصوص، مما لا بد منه، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح.

السادس: أَنَّهُ لا يلزم أن تكون تلك الجهة و المناسبة، راجعة إلى ذات اللفظ
حتى تكون الدلالة ذاتية، بل لا بد من أن يكون هناك جهة مرجحة حتى تخرج تأدية
معنى مخصوص بلفظ مخصوص عن الترجيح بلا مرجح (١).

هذا، و لكن تلك الأمور غير ناهضة لإثبات مدعاه.

أما الأول: فَلأنه إنما يتم إذا كان الوضع أمراً دفعياً واقعاً في زمان واحد، مع
أنه ليس كذلك؛ بل هو أمر تدريجي يدور مدار الأغراض و الحاجات سعة و ضيقاً،
كثرة و قلّة، كما أَنَّ الحاجات و الأغراض تدور مدار مرور الأيام و الأعصار كذلك.
و الوجه فيه: أَنَّ الوضع زائد على قدر الحاجة، لغو محض، بلا شبهة،
فلا حاجة إلى وضع جميع الألفاظ لجميع المعاني، حتى يقال: يخرج عن حيطه الطاقة
البشرية.

أما الثاني : فلأنه بعد ما عرفت آنفاً، من كون الوضع تدريجياً، ظهر لك، أن الواضع ليس شخصاً واحداً أو أشخاصاً معيّنين موجودين في عصر واحد، حتى يضبط عمله أو عملهم في التاريخ، بل الواضعون كثيرون طول الأعصار و القرون.

أما الثالث : فلأنه لا واسطة بين المجلين (التشريعي و التكويني) فإن كان الشيء من الأمور الحقيقيّة و الأشياء المتأصلة التي لا تدور مدار الاعتبار، وجوداً و عدماً و حدوثاً و بقاءً، كان أمراً تكوينيّاً، وإلا كان من الأمور الاعتباريّة.

و أما الإلهام، فإن كان بمعنى الهداية الفطريّة التكوينيّة، فهي موجودة في جميع الموجودات، كما يشهد عليه قوله تعالى: ﴿فَن رَّبِّكَمَا يَا مُوسَىٰ قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (١).

و إن كان بمعنى الوحي إلى نبي من أنبياءه، فلم يضبط في التاريخ، و لا عين و لا أثر منه فيه، بل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ (٢) دليل واضح على عدم نزول الألفاظ عليهم ﷺ من الله، و على أن اللسان، كان قبل الإرسال و الوحي موجوداً.

و كيف كان، فمسألة الإلهام و إن كانت حقّة، إلا أنها لا تختص بباب الوضع و لا بالإنسان.

و أما الرابع : فلأن وجود المناسبة بين اللفظ و المعنى، المجهولة عندنا، و إن كان ممكناً ثبوتاً، لكن لا دليل عليها إثباتاً، و العلة الذاتية التكوينيّة بينهما، كالملازمة أو العلّية، مما عرفت حاله آنفاً.

(١) سورة طه (٢٠): الآية ٥.

(٢) سورة ابراهيم (١٤): الآية ٤.

و أمّا الخامس و السادس : فلما عرفت سابقاً، من أنّ الترجيح ليس
بمنحصر في المناسبة أو العلة الذاتية بوجه العلية.

فتحصّل : أنّ الواضع ليس هو الله تعالى، وكذا ليس شخصاً واحداً، أو
أشخاصاً معيّنين، في عصر واحد، بل أشخاص كثيرون جعلوا الألفاظ بإزاء معانيها
طول الأعصار.

﴿المقام الثالث : حقيقة الوضع﴾

هنا أقوال :

الأوّل : أنّ الوضع أمر جعلي اعتباري، بمعنى: جعل اللفظ للمعنى و تعيينه
بإزاءه، لأجل الدلالة عليه و الحكاية عنه، وهذا ماذهب إليه جمع من الأعلام^(١) و
اختاره الإمام الرّاحل رحمته^(٢) ولا يخلو من قوّة، بلافق بين الوضع التّعيني والتّعيني،
بل التّعيني - أيضاً - تعيني تدريجي، ولا يخفى، أنّه ليس منشأ العلة بين اللفظ و
المعنى، إلّا هذا الاعتبار.

و الإشكال : بأنّ الوضع لو كان هي العلة الاعتبارية، لزم انقراضه بانقراض
الواضعين ؛ مندفع بما عرفت سابقاً، من أنّ الوضع يدور مدار الاعتبار، فلا ينقرض
بانقراض المعبر، كما هو كذلك في سائر الأمور الاعتبارية، كالزّوجيّة و الملكية و
الحرية و الرّقبة وغيرها.

(١) راجع، محاضرات في اصول الفقه: ج ١، ص ٤٣.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨.

الثاني: أن الوضع أمر اعتباري، بمعنى: نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما، ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى. وهذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني (١).

وفيه: أولاً: أن هذا التعريف يكون من قبيل تعريف الشيء بآثاره وتوابعه؛ ضرورة، أن الاختصاص إنما هو من آثار الوضع لانفسه.

و ثانياً: أنه تعريف بأمر مبهم مجمل، وهذا مما لا يعهد في التعاريف، حيث إن المقصود منها هو التوضيح والتفصيل، كما لا يخفى.

الثالث: أن الوضع أمر اعتباري، لا بمعنى: جعل العلاقة بين اللفظ والمعنى الذين لا علاقة بينهما أصلاً؛ لعدم إمكان هذا النوع من الجعل بينهما، بل بمعنى: تعهد الواضع والتزامه بآثاره متى أراد معنى، تكلم بلفظ كذا، وهذا ما ذهب إليه المحقق الرشتي (٢) وتبعه العلامة الحائري اليزدي (٣).

وفيه: أولاً: أنه إنما يتم في العلاقة التكوينية التي لا تقبل الجعل والاعتبار، وأما العلاقة الوضعية الاعتبارية، كما هي المقصود في المقام، فلا مانع من قبولها للجعل والاعتبار، بل لا مناص من الإلتزام به.

و ثانياً: أنه قد يكون الواضع غافلاً عن التعهد المذكور، بل ربما لا يكون مستعملاً لللفظ الذي وضعه، حتى يحتاج إلى الإلتزام والتعهد، بل يضع اللفاظ ليستعملها الآخرون.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٠.

(٢) بدائع الافكار، ص ٣٦، حيث قال: «لبداهة أن الواضع فعل للواضع».

(٣) راجع، درر الفوائد: ج ١، ص ٣٥.

ورثالثاً: أن الوضع ليس هو التعهد والالتزام، بل هو من قبيل الجعل والتسمية المعبر عنها في الفارسية بـ «نامگذاری» كما عرفت سابقاً.

الرابع: أن الوضع أمر واقعي، وهذا ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته حيث قال في توضيحه، ما محصّله: أن المقصود من كونه واقعياً، هو أن الوضع ملازمة خاصة و ربط مخصوص بين طبيعي اللفظ والمعنى، لا ريب، أن هذا الربط الوضعي تحقق في الخارج بعد جعل الوضع له بنحو تحقق الملازمة الطبيعية بين الماهيتين المتلازمتين في الواقع نظير طلوع الشمس ووجود النهار، وزوجية العدد وانقسامه إلى متساويين، غاية الأمر، أن الملازمة هنا ذاتية، وفي الوضع جعلية، لأنه من إحدى المقولات التسعة العرضية؛ وذلك لأن العرض متقوم بالموضوع في الخارج بحيث يكون وجوده في نفسه عين وجوده لغيره، والعلاقة الوضعية ليست كذلك، بل هي متقومة بطبيعي اللفظ والمعنى وإن لم يوجد في الخارج أصلاً. ألا ترى أنه قد يكون المعنى معدوماً بحمل أولي أو محالاً كاللاشيء وشريك الباري. (١)

وفيه: أولاً: أنه رحمته إن أراد من الملازمة ما كانت مطلقاً حتى قبل الوضع، وبالنسبة إلى الجاهلين به، أيضاً، فراجعها إلى القول بأن منشأ الدلالة هي المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى، وقد عرفت ما فيه من المنع، وأنه مما يكذبه الوجدان و البرهان، فراجع.

وإن أراد منها ما كانت بعد الوضع، وبالنسبة إلى العالم به، فهي مقبولة، إلا أنها ليست هي نفس الوضع، بل تكون من آثاره ونتائجه، وقد تقدم، أن الوضع والدلالة الوضعية أمر جعلي اعتباري، لا تكويني حقيقي.

نعم، الدلالة الطَّبعية و العقلية أمران تكوينيّان، لكنهما خارجان عن دائرة الوضع و الجعل الاعتباري.

و ثانياً : أنَّ الإلتزام بأنَّ الوضع أمر واقعيّ، و مع ذلك، ليس من إحدى المقولات العرضيّة، لا يرجع إلى محصل ؛ إذ ليس في البين أمر واقعيّ خارج عن دائرة الجوهر و العرض، فحيث إنّه لم يمكن جوهرأ، كما هو الواضح، فلا مناص من كونه داخلاً في العرض.

فتمحصّل : أنَّ مقتضى التحقيق هو أنَّ الوضع أمر اعتباريّ، يعتبره العقلاء، فيبقى بقاء الاعتبار، لأنّه اعتبار محض قائم بنفس الاعتبار حتّى ينعدم بموته، و لأنّه أمر خارجي تكويني من قبيل الجواهر أو الأعراض.

﴿المقام الرابع : تقسيم الوضع﴾

إنّ للوضع تقسيمات :

الأوّل : تقسيمه إلى تخصّصي (تعييني)، و تخصّصي (تعييني).

و قد أشكل عليه الإمام الرّاحل رحمته بقوله: «أنّ الوضع هو جعل اللفظ للمعنى و تعيينه للدلالة عليه، و هذا لا ينقسم إلى قسمين؛ لأنّ التّعييني لا يكون وضعاً وجعلاً» (١).

و على هذا، إنّما يصحّ التّقسيم؛ بناءً على كون الوضع هو الإختصاص، و الإرتباط الخاصّ بين اللفظ و المعنى.

و فيه : أنَّ التَّعْيِيْنَ - بناءً على المختار في الوضع - تعييني - أيضاً - غاية الأمر، ليس الواضع فيه شخصاً معيَّناً أو أشخاصاً معيَّنين قد عَيَّنُوا اللَّفْظَ للمعنى دفعةً، فصار ظاهراً فيه من أوَّل الأمر بلا احتياج إلى القرينة، بل المستعملون الكثيرون عَيَّنُوهُ له و استعملوه فيه مع القرينة واحداً بعد واحد حتَّى صار بعد ذلك ظاهراً فيه تدريجاً، بلا احتياج إلى القرينة.

و عليه، ففي الوضع التَّعْيِيْ - أيضاً - جعل و تعيين منسوب إلى المستعملين، كما أنَّ في الوضع التَّعْيِيْ جعلاً و تعييناً منسوباً إلى الواضعين.

الثاني : تقسيمه إلى قولِيَّ يحصل بالقول و الإنشاء، و فعليَّ يحصل بالفعل والإستعمال المقصود به تحقُّق العلاقة الوضعية - مثل أن يقول في مقام التسمية «ناولني ولدي أحمد» أو «جثني بولدي محمد» - كالعقود أو الإيقاعات الفعلية المعاطاتية. هذا، و لكن قد أشكل على الوضع الفعلي بوجوه ثلاثة :

أحدها : ما يرجع إلى الإشكال الأدبي، و هو أنَّ الإستعمال لابدَّ أن يكون حقيقةً أو مجازاً، و المفروض : أنَّ الإستعمال في الوضع الفعلي، ليس واحداً منها. أمَّا الحقيقة، فلأنَّه لم يستعمل اللَّفْظَ فيما وضع له وضعاً سابقاً على الإستعمال، بل حصل الوضع بنفس الإستعمال.

أمَّا المجاز، فلأنَّه في طول الحقيقة و بعد مراعات العلاقة الموجودة بينه و بين المعنى الحقيقي، و المفروض : انتفاء الحقيقة فينتفي المجاز، أيضاً.

و فيه : أنَّه لا ينحصر الإستعمال في الحقيقة و المجاز، و لا يكون التقسيم المذكور من ناحيه العقل و لامن جانب الوحي.

ثانيها : ما يرجع إلى الإشكال العقلي، و هو أنَّه يلزم من الوضع الفعلي المتحقِّق

بمجرد الاستعمال، اجتماع اللحاظين المتنافيين، وهما الآلي والاستقلالي، في لفظ واحد واستعمال فاردي، وهذا مستحيل.

وجه اللزوم هو أن اللفظ من جهة استعماله في المعنى، لا بد أن يلاحظ على وجه آلي، ومن جهة وضعه للمعنى، لا بد أن يلاحظ بوجه استقلالي، فيلزم الاجتماع وإن شئت فقل: إن المستعمل بالنظر إلى استعماله للفظ خاص في معنى خاص يلاحظ اللفظ آلياً، وهو المعبر عنه بـ «ما به ينظر»، وبالنظر إلى كونه بصدده وضع عين هذا اللفظ لهذا المعنى يلاحظه استقلالياً، وهو المعبر عنه بـ «ما فيه ينظر» وهذا هو اجتماع اللحاظين المتنافيين في استعمال واحد، وهو محال.

وبتعبير آخر: أن حال واضح اللفظ كحال صنائع المرأة، وحال المستعمله كحال مستعملها، فكما أن المرأة في موضع الصنع ملحوظة استقلالياً، وفي موقف الاستعمال ملحوظة آلياً، كذلك اللفظ في موقف الوضع والاستعمال.

وكيف كان، اللحاظان متنافيان، فلا يمكن جمعهما في الاستعمال الواحد.

والنتيجة: أنه لا يمكن إيجاد الوضع بنفس الاستعمال.

وفيه: أن ما يوضع للمعنى في مقام الاستعمال هو طبيعي اللفظ الملحوظ استقلالياً، لا شخص اللفظ الصادر المستعمل فيه، الذي يلاحظ آلياً، إذ يلزم حينئذ أن يكون شخص آخر من هذا اللفظ في استعمال آخر في ذلك المعنى، مجازاً فيه، وهذا كما ترى؛ مضافاً إلى أن شخص اللفظ أمر متضرر من عدمه، لا بقاء ولا دوام له كي يكون موضوعاً للمعنى.

و عليه: فباستعمال شخص من طبيعي اللفظ في المعنى، بقصد الوضع وتعيين

اللفظ بأزاء المعنى بمعونة القرينة، تتحقق العلاقة الوضعية بين الطبيعي والمعنى، وهذا

هو سرّ كون جميع استعمالات اللفظ في معناه حقيقةً.

و من هنا ظهر، اندفاع محذور اجتماع اللّحاظين في مورد واحد، كما لا يخفى.

و قد تصدّى المحقّق العراقي رحمته لدفع هذا المحذور، فقال ما محصّله: من أنّ

شخص هذا اللفظ مرآة إلى طبيعيّ اللفظ الذي قصد تحقّق العلاقة بينه و بين المعنى

فالشّخص ملحوظ آليّ، و الطّبيعيّ ملحوظ استقلاليّ، فلامحذور في البين. (١)

و فيه: أنّ شخص اللفظ مرآة إلى المعنى، لا إلى طبيعيّ اللفظ، كما هو الواضح.

ثالثها: ما يرجع إلى الإشكال العقلي - أيضاً - و هو أنّ الوضع الفعلي المتحقّق

بمجرد الإستعمال، مستلزم للدور المحال.

بتقريب: أنّ الإستعمال متوقّف على أهليّة اللفظ و استعداداه للدلالة على المعنى

و الأهليّة - أيضاً - متوقّفة على الوضع المتوقّف على الإستعمال، و لازم ذلك، أن

يكون الإستعمال المتوقّف على الأهليّة، متوقّفاً على الوضع الذي هو - أيضاً - يتوقّف

على نفس الإستعمال، و هذا دور واضح.

و فيه: أنّ الإستعمال و إن كان متوقّفاً على الأهليّة للدلالة، إلّا أنّها تتحقّق في

ظرف الإستعمال، لأجل قرينة الوضع المقارنة له، فلاحاجة إلى وجود الاهليّة قبل

الإستعمال حتّى يلزم الدور، فتأمّل جيّداً.

الثالث (من تقسيمات الوضع): تقسيم الوضع، تارةً بإعتبار اللفظ

الموضوع؛ و أخرى بإعتبار المعنى الموضوع له.

أمّا بإعتبار اللفظ الموضوع، فيقسّم على قسمين: شخصيّ و نوعيّ.

أما الوضع الشخصي، فالمراد منه هو أن الواضع يتصور اللفظ بمادته و هيئته و يلاحظه بوحدته الطبيعية و شخصيته المتمايزة، فيضعه لمعنى ملحوظ متصور، كوضع أسماء الأجناس، و أعلامها، و أعلام الأشخاص.

أما الوضع النوعي، فالمراد منه هو أن الواضع يتصور اللفظ بهيئته فقط بلا لحاظ لمادة معينة، فيضعها لمعنى ملحوظ.

نعم، لما لم يكن تحقق الهيئة بلامادة، ممكناً حتى في صقع الذهن، و لم يمكن تجريدها عنها ولو بحسب اللحاظ و التصور، فلانماص من عملية الوضع لأشخاص الهيئات، بمعونة الجامع العنواني، لابعصياتها الذاتية، حيث إن المواد غير محصورة لا يمكن تصورها بجميعها، فيقال: كل ما كان على هيئة «الفاعل» مثلاً، فوضع لكذا، أو كل ما كان على هيئة «فعل» مثلاً، فوضع لكذا.

و بالجملة: فالوضع في الهيئات مطلقاً، نوعي، كهيئات المشتقات و الجمل الفعلية و الإسمية أو التامة و الناقصة، و أما مواد المشتقات، فإن كانت من المصادر فالوضع فيها شخصي، لكون المصادر من أسماء الأجناس، و إن كانت من الأفعال فالوضع فيها نوعي.

نعم، بناءً على القول بكون مبدء الإشتقاق هو الحروف المهملة بلا أية صورة، فلاوضع لمواد المشتقات أصلاً، بل لإشتقاق في البين رأساً و بالمرّة.

و من هنا ظهر: أن ما عن بعض الأعظم عليه السلام من أن «الواضع حين إرادة الوضع إما أن يلاحظ اللفظ بمادته و هيئته، كما في أسماء الأجناس و أعلام الأشخاص، و إما أن يلاحظ المادة فقط، كما في مواد المشتقات، و إما أن يلاحظ الهيئة كذلك، كما في هيئات المشتقات و هيئات الجمل الناقصة و التامة، فالوضع في الأول

والثاني شخصي، وفي الثالث نوعي»^(١).

غير ظاهر الوجه؛ لما عرفت، من أن الملحوظ، إما هو الهيئة فقط في ضمن أية مادة كانت، أو هي و المادة معاً، و لاثالث في البين بعنوان المادة فقط بلاهيئة. هذا كله في الوضع باعتبار اللفظ الموضوع.

و أما الوضع باعتبار المعنى الموضوع له، فيقسم على أربعة أقسام :

منها : أن يكون الوضع و الموضوع له عامين.

و منها : أن يكونا خاصين.

و منها : أن يكون الوضع عاماً و الموضوع له خاصاً.

و منها : عكس الثالث (الوضع خاص و الموضوع له عام).

و قبل الورود في شرح هذه الأقسام لابد من التنبيه على أمرين :

أحدهما : أن للوضع معنيين، و هما المعنى المصدري الذي تقدم ذكره من جعل اللفظ للمعنى و تعيينه بإزائه، و المعنى الإسمي، و هو المعنى المتصور حين الوضع والجعل، و المقصود منه هنا هذا المعنى، كما أن المقصود من الموضوع له هو المعنى بعد ماوضع اللفظ له، و المقصود من المستعمل فيه هو المعنى الذي يستعمل اللفظ فيه، فقد يكون نفس الموضوع له، و قد يكون غيره.

ثانيهما : أن المراد من العموم في باب الوضع هو الكليّة و القابليّة للانطباق

على كثيرين، و المراد من الخصوص هو الجزئية و عدم قابليّة الانطباق عليه، و هذا بخلاف العموم و الخصوص الأصوليّ المبحوث عنهما في باب العام و الخاص.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ البحث عن هذه الأقسام، تارةً ثبوتي، فيبحث عن إمكانها؛ وأُخرى إثباتي، فيبحث عن وقوعها.

أمَّا البحث الثبوتي، فلا خلاف و لا كلام في إمكان القسم الثاني، (الوضع والموضوع له خاصان) فيتصوّر الواضع معنى خاصاً جزئياً و يضع اللفظ له.

أمَّا القسم الأول (الوضع و الموضوع له عامان)

فالحقُّ أنه ممكن - أيضاً - فيتصوّر الواضع معنى كلياً بنحو من التصوّر ولو إجمالاً، و يضع اللفظ له و يعينه بإزاءه.

نعم، قد يتوهم استحالة؛ بتقريب: أنَّ الملحوظ المتصوّر هو موجود بوجود ذهني، و من المبرهن في محله: أنَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، لافي الخارج و لافي الذهن، فأين الكليّة و العموم؟!
و بعبارة أخرى: أنَّ اللاحظ هو النفس، و حيث إنه موجود شخصي، و جزئي خارجي، فلحظه، و كذا ملحوظه - أيضاً - جزئي لا يصلح للصدق على كثيرين، كما لا يخفى.

و بعبارة ثالثة: إنَّ تحقق الكلي بنعت الكليّة مُقشراً عن الشؤون الجزئية و مجرداً عن الخصوصيات الفردية، مستحيل مطلقاً حتّى في وعاء الذهن؛ إذ لا يتحقق إلا بالوجود الذي هو عين التشخص، فيصير جزئياً بلاشبهة. (١)

ونتيجة ذلك كلّها، هو أنَّ الوضع العام - أيضاً - خاص واقعاً، وكذا الموضوع له العام، فلامجال للقسم الثاني.

و لكن أجيب عنه بوجوه :

أحدها : أن جزئية المفهوم الواقع في الذهن ممنوع، بحيلة تجريده من الوجود، الموجب للجزئية والتشخص وتخليته عنه، أو بالغفلة عن اللحاظ و وجود الملحوظ في النفس، بحيث يرى شيء واحد في عالم النفس والذهن، شيئين، ولا مشاحة في أن يعبر عنه بالأحول العقلي الذهني، كالأحول العيني الخارجي الذي يرى شيئاً واحداً في الخارج، شيئين.

وفيه: أن مثل هذه الحيلة أو الغفلة لا يوجب انقلاب الواقع عما هو عليه، مع أن التجريد والتخلية وإن كانا تجريداً وتخليّة بالحمل الأولي، لكنهما تخليط وتخلية بالحمل الشائع الصناعي، فحذف الوجود وخلع لباسه عما في النفس وصل ولبس له واقعاً، فالملاحظ الجزئي لا يصير بما ذكر من الحيلة كلياً واقعاً، فتأمل.

ثانيها: أن المراد من الملحوظ المتصور حال الوضع هو الملحوظ بالعرض، وهو الطبيعي العام، لا الملحوظ بالذات، وهو الموجود في النفس، المتلبس بلباس الوجود؛ ضرورة، أن اللفظ لم يوضع له في عموم الوضع والموضوع له، ولا في خصوصهما، ولا لمصاديقه في خصوص الموضوع له، لعدم المصادق له، والملاحظة بالعرض تكفي للوضع و صيرورته عاماً أو خاصاً، فالصورة الملحوظة بالذات في خصوص الوضع، و الماهية الملحوظة كذلك في عمومها، وسيلة للحاظ الخاص والعام.^(١)

على أنه منقوض بالقضايا التي يحمل فيها الكلي على الفرد، مثل: «زيد إنسان»

إذ مفهوم الإنسان الكلي لو لم يتصور، فلامعنى لحمله على زيد، ولو تصور لصار جزئياً، فما يقال: في دفع الإشكال هناك، يقال: في دفعه هنا، أيضاً^(١).

و فيه: أنه لا يمكن أن تصير الصورة الملحوظة بالذات - مع أنه عرض، كيف نفساني و علم - وسيلة للحاظ الكلي والطبيعي، وكذا الماهية الملحوظة بالعرض، إلا أن يقال: إن الصورة الملحوظة بالذات ليست من المقولة، بل هو وجود لاجوهر ولاعرض.

و لكن فيه - أيضاً - أن الوجود كيف يصير وسيلة للحاظ الماهية والطبيعة، فتأمل.

ثالثها و هو المختار: أن الماهية والطبيعة متحدة مع ما في النفس اتحاد الكلي مع فردة والطبيعي مع مصداقه، كما أنها متحدة مع ما في الخارج والعين كذلك، فالطبيعي لا تحقق له إلا بتحقيق الفرد عيناً وخارجاً، أو نفساً و ذهناً، و عليه، فالعام والكلي متصور بتصور ما في النفس من الجزئي، و ملحوظ بملحوظية ما فيها، بل ما في النفس، كالإنسان - مثلاً - إنسان و طبيعي بالحمل الأولي، ليس من حيث هو إلا هو، لا موجود و لا معدوم، لا مجهول و لا معلوم، لا ملحوظ و لا لاملحوظ و إن كان موجوداً معلوماً ملحوظاً، بل علماً بالحمل الشائع الصناعي، كما يقال: إن المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي، و موجود، علمً بالحمل الشائع، و شريك الباري شريك الباري بالحمل الأولي، و ممكن، مخلوق بالحمل الشائع، و العدم أو اللا شيء عدم و لا شيء بالحمل الأولي، و وجود و شيء بالحمل الشائع، و هكذا.

و النتيجة: أن باختلاف الحمل، كما يجاب عن شبهة المعدوم المطلق و عويسته التي صيرت العقول حيارى و الأفهام صرعى، فاختار كل مهرباً و مفزاً، كذلك يجاب به عن التوهم المذكور في المقام.

و لك أن تقول: ما في النفس من الجزئي هو بشرط شيء، و هذا ليس بموضوع له في الوضع العام و الموضوع له كذلك، بل الموضوع له هو اللا بشرط المتحد مع بشرط شيء، و اللا بشرط و إن لم يكن موجوداً في وعاء من الأوعية بنفسه و بحيله، لكنّه موجودٌ في الخارج أو الذهن بوجود بشرط شيء.

أمّا القسم الثالث: (الوضع العام و الموضوع له الخاص) فالمنسوب إلى المشهور إمكانه، بل وقوعه - على ما سيجيء - فيتصور الواضع معنى كلياً عاماً و يضع اللفظ بإزاء أفراد و مصاديقه، و هذا هو الحق.

لا يقال: إنه لا بدّ في الوضع من معرفة الموضوع له، مع أن الأفراد لم تعرف في الفرض، بل المعروف و المتصور، هو الجامع بينها و الكلي المنطبق عليها.

لأنّه يقال: إنّ تصوّر العام، تصوّر لأفراده في الجملة، نظراً إلى أن الكلي و العام وجه لأفراده، فمعرفة و تصوّره معرفة لأفراده و تصوّر لها بوجه، و واضح، أن المعرفة الإجمالية و بالوجه كافية في مقام الوضع.

و لقد أجاد المحقق الخراساني رحمته الله فيما أفاده في المقام حيث قال: «لأنّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراد و مصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوها، و معرفة وجه الشيء معرفة بوجه» (١).

هذا، ولكن ذهب الإمام الزَّاحِلُ عليه السلام إلى استحالته، وقال في وجهه، ما محصَّله:
 إنّ المفهوم سواء كان كلياً أو جزئياً، عاماً أو خاصاً، لا يحكي إلّا عمّا هو بجذائه،
 فلا يحكي العامّ إلّا عن العموم، لاعنه و عن الخصوص، أو عن الخصوص فقط، كما
 لا يحكي الخاصّ عن العموم، على ما سيجيء في القسم الرابع.

و بعبارة أخرى: إنّ اللفظ يحكي عن مفهومه، و المفهوم يحكي عمّا هو
 مصداقه المحقّق أو المفروض المقدّر، كمفهوم العدم أو اللّا شيء أو نحوهما، و عليه،
 فلا يحكي الكلّي عن أفرادهِ، و لا العام عن الخاصّ: إذ الخصوصيّات الفرديّة و إن
 كانت متّحدة مع الكلّي و العام وجوداً، إلّا أنّها تغيّره عنواناً و مفهوماً، ألا ترى، أنّ
 الإنسان - مثلاً - لا يحكي إلّا عن حيّثيّة الإنسانيّة الجامعة المشتركة، لا الخصوصيّات
 الفرديّة و المشخصّات الخاصّة من الطّول و القصر و اللون و السّمن و الهزال و نحوها.
 نعم، هذه الخصوصيّات متّحدة مع الكلّي وجوداً، و هذا ممّا لا ينكر، إلّا أنّ هذا
 المقدار من الاتّحاد لا يكفي في الدّلالة و الحكاية؛ لوضوح أنّ الحكاية متفرّع على
 دخول المحكيّ في المعنى و اندراجهِ تحت الموضوع له.

و من هنا، لا تحكي الأعراض عن الجواهر، مع كونها متّحدة معها في الوجود
 الخارجيّ، و كذا المحمولات لا تحكي عن الموضوعات، مع اتّحادهما في الخارج.
 و بالجملة: إنّ الحكاية تدور مدار الوضع و دخول المحكي في الموضوع له،
 لا مدار الاتّحاد في الوجود الخارجيّ، فالقول بالانتقال من العامّ إلى مصاديقه غير
 سديد. (١)

وفيه: أن معرفة العام والكلي وإن لم تكن معرفة للخاص والمجزئي بالتفصيل وبخصوصياته الفردية، حداً أو رسماً، لكنها معرفة له بالإجمال وبعنوانه الجامع المشير إليه، وهذا المقدار من المعرفة كافٍ في الوضع، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته الله بقوله: «فإنه من وجوهها ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه» (١).

ولك أن تقول: إن الخاص، كما أنه يعرف بالحد أو الرسم، كذلك يعرف بالعنوان المشير.

بتقريب: أن الخاص كزيد - مثلاً - له حيثتان: إحداهما: الإنسانية؛ ثانيتهما: الخصوصيات الفردية.

ومن المعلوم: أن عنوان الإنسان وجه له يحكي عن حيثته الإنسانية وجهته الجامعة ويعرفه بالإجمال وبوجه الإيجاز والإشارة، بحيث يصح أن يقال: إن تصور الإنسان تصور لزيد، وهذا المقدار من الحكاية كافٍ في مقام الوضع البتة، كما لا يخفى. ويشهد لما ذكرنا: أن الحكم في القضايا الحقيقية مترتب على الأفراد الكثيرة التي لاتعد ولا تحصى، من المحققة أو المقدرة مع استحالة تصورها وتصور خصوصياتها، لكثرتها وعدم تناهيا التعاقبي.

فتحصل من مطاوي ما ذكرنا: أن القسم الثالث (الوضع العام والموضوع له الخاص) ملحق بالقسمين الأولين في الإمكان؛ لأجل أن تصور العام وإن كان تصوراً لنفسه تفصيلاً، إلا أنه تصور للخاص بوجه وإجمالاً.

وأما القسم الرابع (الوضع الخاص والموضوع له العام) ففيه قولان :

أحدهما: عدم إمكانه. (١)

ثانيهما: إمكانه. (٢)

والحق هو الأول؛ وذلك، لأن معنى هذا القسم هو أن يتصور الواضع معنى خاصاً حين الوضع، ويضع اللفظ لكليته العام الجامع، وهذا مستحيل؛ إذ تصور الخاص ومعرفته بما هو خاص، لا يكون تصوراً للعام، لا تفصيلاً وبنفسه، كما هو واضح، ولا إجمالاً وبوجهه؛ لأن الخاص لا يكون وجهاً وعنواناً للعام بوجه، على أن الخاص لو كان وجهاً وعنواناً للعام لزم، أن يكون وجهاً لخاص آخر، بل لكل خاص - أيضاً - وذلك، لأن العام - على ما عرفت آنفاً - يكون وجهاً للخاص، وواضح أن ما هو وجه لوجه شيء، وجه لذلك الشيء - أيضاً - وهذا، كما ترى، يدهي البطلان، فهل يعقل أن يكون «زيد» مثلاً وجهاً وعنواناً لعمرو؟

نعم، في تصور الخاص تفصيلاً تصور العام - أيضاً - بنفسه، بمعنى: أن تصور العام يكون سبباً لتصور الخاص؛ وذلك، لأن الخاص والجزئي هو نفس العام والكلي مع خصوصيته الفردية، فيكون العام حينئذ جزءاً منه؛ والخاص كلاً له.

ومن المعلوم: أن تصور الجزء مقدّمة لتصور الكل ويكون منشأ له، ولعل هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمته الله من قوله: «ربما يوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فيوضع له اللفظ» (٣) فمعنى هذه العبارة: هو أن تصور العام يصير واجباً حين تصور

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣؛ وفوائد الأصول: ج ١، ص ٣١؛ ونهاية الأفكار:

ج ١، ص ٣٧؛ وكتاب بدائع الأفكار: ص ٣٩.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٦، حيث قال: «يمكن أن يتصور هذا القسم».

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٠.

الخاص، من باب وجوب تصوّر الجزء قبل تصوّر الكلّ، و مرجع ذلك إلى أنّ تصوّر العامّ لكونه جزءاً، يكون سبباً لتصوّر الخاصّ.

غاية الأمر، أنّ هذه الجزئية و الكلّية^(١) أمران تحليليّان عقليّان ليسا داخلين في دائرة الوضع و الموضوع له كي يقال: إنّ الوضع حينئذٍ عامٌّ و كذلك الموضوع له، فتأمل جيّداً.

هذا، و لكن قد يقال: إنّ مراده عليه السلام عكس ذلك، بأن يكون تصوّر الخاصّ سبباً لتصوّر العامّ، فينتقل من الخاصّ إليه، كما عن الإمام الزّاحل عليه السلام^(٢) أو يجعل الخاصّ قنطرة للانتقال منه إلى العامّ، كما عن بعض المحقّقين عليهم السلام^(٣).

و أنت ترى، أنّه خال عن السداد و إن كان موافقاً لظاهر عبارة المحقّق الخراساني عليه السلام.

ثمّ، إنّ لشيخنا الأستاذ الآملي عليه السلام تقريراً لكلام شيخه المحقّق العراقي عليه السلام في استحالة القسم الرّابع، لا يخلو ذكره من فائدة، فقال ما محصّله: إنّ الخاصيّة الفرديّة المقومة للخاصّ، تنافي العموم و الكلّية، و تناقضها في المفهوم، و عليه فالخاصّ نقيض للعامّ، فلا يعقل أن يكون الشّيء مرآة لنقيضه، و أمّا الكلّي و الجامع فمع تقييدها و احتفافها بالخصوصيّات الفرديّة، كان نفس الفرد المبائن مع العامّ الكلّي مفهوماً، و مع

(١) بالفارسيّة: «جزء و كلّ بودن، نه جزئی و کلی بودن».

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨؛ حيث قال: «فالانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان».

(٣) بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٩٣؛ حيث قال: «فلا يعقل أن يتصوّر الواضع معنى خاصاً ليضع اللفظ بإزاء المعنى الأعمّ منه، إلّا يجعل تصوّره للمعنى الخاصّ قنطرة للانتقال منه إلى تصوّر المعنى العامّ».

إلغاء الخصوصية و تجريده عنها، يصير عامّاً، فيرجع الأمر إلى الوضع العامّ والموضوع له العامّ، هذا خلف. (١)

هذا كلّ في القول الأوّل (عدم إمكان القسم الرابع)

أمّا القول الثاني (إمكان القسم الرابع) فغاية ما يمكن أن يقال في وجهه أمور:

الأوّل: أنّه لا بدّ في كلّ وضع من تصوّر الموضوع والموضوع له، ولا ريب، أنّ الموضوع له يتصوّر تارة: بالكنه والتفصيل؛ وأخرى: بالوجه والإجمال؛ وثالثة: بالوجه والعنوان المشير، فكما أنّ تصوّره على الأولين كافٍ في تحقّق الوضع، كذلك تصوّره على الثالث.

توضيحه: أنّ الواضع يتصوّر خاصّاً كزيد - مثلاً - وخاصّاً آخر مشابهاً له كعمرو، فيعلم أنّ بين الخاصّين قدراً جامعاً وأمراً كليّاً مشتركاً متّحداً معهما ومع غيرهما، فيضع حينئذٍ اللفظ لهذا الجامع الذي لا يعرفه إلّا بالوجه والعنوان المشير وهو عنوان «المتّحد مع الخاص» و واضح: أنّ هذا المقدار من المعرفة كافٍ في الوضع. وبهذا البيان يمكن القسم الثالث - أيضاً - بأن يقال: إنّ اللفظ وضع للأفراد والمصاديق التي لا تكون متصوّرة معروفة، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، بل متصوّرة بالوجه والعنوان المشير وهو عنوان «المتّحد مع الجامع العامّ».

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا البيان ينتج كون الوضع من باب الوضع

العامّ والموضوع له العامّ؛ إذ المفروض أنّ الجامع العامّ عُرف بعنوانه المشير، فوضع له اللفظ، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثاني: ما في كلام العلامة المؤسس الحائري رحمته من قوله رحمته: «و يمكن أن يتصور هذا القسم... فيما إذا تصور شخصاً و جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكنه يعلم إجمالاً باشتاله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد و لم يعلم بأنه حيوان أو جماد، و على أي حال لم يعلم أنه داخل في أي نوع؟ فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً و بالوجه، و ليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي المتصور؛ لأن المفروض أن الجامع ليس متعلقاً عنده، إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص»^(١).

و فيه: أن هذا البيان - أيضاً - كالسابق لا ينتج المطلوب، بل نتيجه إماما هو الوضع الخاص و الموضوع له الخاص، أو الوضع العام و الموضوع له العام؛ إذ المتصور لذلك الشبه، إماما يتصوره بعنوان أنه جزئي حقيقي و يضع اللفظ له، و هذا هو الوضع الخاص و الموضوع له كذلك، و إماما يتصوره بعنوان الكلي العام المنطبق عليه و على غيره، و هذا هو الوضع العام و الموضوع له كذلك.

الثالث: ما أفاده المحقق الرشتي رحمته: من أن القسم الرابع معقول، نظراً إلى أنه كالقياس المنصوص العلة، فإن الموضوع للحكم فيه شخصي، و مع ذلك، يسري إلى كل ما فيه العلة، و كذلك إذا وضع لفظ لمعنى باعتبار ما فيه من فائدة، فإن الوضع يسري إلى كل ما فيه تلك الفائدة، فيكون الموضوع له عاماً مع كون آلة الملاحظة خاصاً^(٢).

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٣٦.

(٢) راجع، بدائع الأفكار: ص ٤٠.

و قد أجاب عنه المحقق الإصفهاني رحمته بما لا يخلو عن جودة و متانة، من قوله: «إنَّ اللَّحَاطَ الَّذِي لَا بَدَّ مِنْهُ وَ لَا مَنَاصَ عَنْهُ فِي الْوَضْعِ لِلْكَلِّيِّ، لِحَاطٌ نَفْسُهُ، وَ لِحَاطُ الْفَرْدِ مِنْ حَيْثُ فَرْدِيَّتُهُ، أَوْ لِحَاطُ الْكَلِّيِّ الْمَوْجُودِ فِيهِ، لَا دَخَلَ لَهُ بِلِحَاطِ الْكَلِّيِّ بِمَا هُوَ كَلِّيٌّ» (١).

هذا كَلَّةٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَحْثِ الشُّبُوتِيِّ فِي الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ لِلْوَضْعِ (إمكان تلك الأقسام).

و أمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَحْثِ الْإِثْبَاتِيِّ فِيهَا (وقوع تلك الأقسام)، فَالْكَلَامُ فِيهِ إِنَّمَا يَقَعُ فِي الْأَقْسَامِ الْمُمْكِنَةِ وَ هِيَ الثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ، دُونَ الْقِسْمِ الرَّابِعِ (الْوَضْعُ الْخَاصُّ وَ الْمَوْضُوعُ لَهُ الْعَامُّ)؛ ضَرُورَةٌ، أَنَّهُ لَعَدَمُ إِمْكَانِهِ، لَا وَقُوعَ لَهُ قِطْعًا. فنقول: أمَّا القسمان الأولان، فلا كلام و لا خلاف في وقوعهما، و قد مثلوا للأول بأسماء الأجناس و أعلامها، و للثاني بأعلام الأشخاص (٢).

نعم، أشكل الإمام الرَّاحِلُ رحمته عَلَى الثَّانِي بِقَوْلِهِ: «و فِي كَوْنِهَا مِنْهُ إِشْكَالٌ؛ لِلزُّوْمِ كَوْنُ نَحْوِ: «زَيْدٌ مَوْجُودٌ» قَضِيَّةٌ ضَرُورِيَّةٌ، كَقَوْلِنَا: «زَيْدٌ زَيْدٌ» وَ كَوْنُ حَمْلِهِ عَلَيْهِ كَحَمْلِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ، وَ مَجَازِيَّةٌ مِثْلُ قَوْلِنَا: «زَيْدٌ مَعْدُومٌ» وَ قَوْلِنَا: «زَيْدٌ إِمَّا مَوْجُودٌ وَ إِمَّا مَعْدُومٌ»، مَعَ عَدَمِ الْفَرْقِ وَجَدَانًا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ قَوْلِنَا: «زَيْدٌ إِمَّا قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ» فِي عَدَمِ الْعَنَاءَةِ فِيهِ، فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يُلْتَزَمَ بِأَنَّهَا وَضَعْتَ لِلْمَاهِيَةِ الْكَلِّيَّةِ الَّتِي لَا تَنْتَبِطِقُ إِلَّا عَلَى الْفَرْدِ الْوَاحِدِ...» (٣).

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٢١.

(٢) راجع، هداية المسترشدين: ص ٢٨.

(٣) مناهج الوصول: ج ١، ص ٦٧.

والإنصاف : أن هذا الإشكال لا يخلو من دقة، ويضاف إليه أولاً: أنه لا بد في الوضع من معرفة الموضوع له، و واضح، أن الهوية الخارجية كنهها في غاية الخفاء وإن كان مفهومها من أعرف الأشياء، فكيف يجعل مثل هذه موضوعاً له!

و ثانياً: أنه يلزم أن تكون قضية: «زيد معدوم» ممتنعة، لتضمنها حمل أحد النقيضين على الآخر؛ إذ هي في قوة أن يقال: «الوجود معدوم و عدم» وهكذا قضية: «زيد إما موجود أو معدوم» لكونها في قوة: «الوجود إما وجود أو عدم» فالقضية إما ضرورة أو ممتنعة، إلا أن يرتكب التجريد و يقال: بالتجاوز و العناية.

أمّا القسم الثالث (الوضع العام و الموضوع له الخاص) :

فاختلف الأعلام في وقوعه و عدمه، ذهب جماعة^(١) إلى وقوعه، و قد مثلوا له بوضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء و الظروف، و ذهب جماعة أخرى^(٢) منهم المحقق الخراساني^(٣) إلى عدم وقوعه.

و التحقيق يقتضي البحث هنا عن معاني الحروف و كيفية وضعها.

﴿المقام الخامس: المعاني الحرفية وكيفية وضع الحروف﴾

فنقول: يقع الكلام في أمرين :

أحدهما: في بيان حقيقة المعنى الحرفي.

(١) راجع، قوانين الأصول : ص ١٠، و الفصول الغروية، ص ١٢، و مناهج الوصول: ج ١،

ص ٦٨، و محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٧.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ٥٧.

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣.

ثانيهما: في بيان كيفية وضع الحروف.

أما الأمر الأول: فالأقوال فيه كثيرة، والعمدة منها، ما عن محمد بن الحسن بن الرضي نجم الأئمة عليه السلام (من أعلام القرن السابع) من: أن الحروف لم توضع للمعاني، بل إنما هي علامات و أمارات على ما في متعلقاتها من الخصوصيات، وأن وزانها وزان الحركات الإعرابية من الرفع والنصب والجر، فكما أن هذه الحركات لم توضع لمعنى، بل تكون أمارات على الفاعلية أو المفعولية أو غيرها من الخصوصيات، كذلك الحروف، فكلمة: «في» مثلاً، أماراة على خصوصية متعلقها غير الخصوصية الملحوظة في متعلق كلمة: «على» أو: «من» أو: «إلى» مثلاً. ^(١)

وفيه: أولاً: أن تلك الخصوصيات إنما هي تفهم من الحروف لامن الأسماء والأفعال، فتكون من مدلولاتها دونها، ألا ترى، أن قولنا: «زيد في الدار» يفيد معنى لا يفيد به كلمة: «في» وهكذا قولنا: «زيد على السطح» ونحوهما.

و يشهد له: أن ما يتبادر من الحروف وهو المعاني الخاصة غير ما يتبادر من الأسماء والأفعال.

وعليه: فالحروف وضعت بإزاء تلك الخصوصيات وعيّنت لها، وليست بأمارات عليها صرفة و علامات محضة.

و ثانياً: أن أمارية الحروف على الخصوصيات، ليست بمجازية، بل لابد أن تكون، إما عقلية، أو طبيعية، أو وضعيّة، والأوليان منتفيتان قطعاً، فلا مناص إذاً من الإلتزام بكونها وضعيّة، وهو المطلوب.

(١) شرح الكافية: ج ١، ص ١٠؛ حيث قال: «... الحرف وحده لا معنى له أصلاً؛ إذ هو كالعلم المنسوب بجانب شيء ليدلّ على أن في ذلك الشيء فائدة ما».

تحقيق الحال يقتضي التّكلم في مقامين :

الأوّل: في معنى الحروف الإخطارية التي لها واقع قديطابقه و قد لا يطابقه.

الثاني: في معنى الحروف الإيحادية التي توجد معانيها حال التّكلم بها وبنفس

استعمالها بلا واقع لها حتّى تقع المطابقة أو لا، كحروف النداء و التّنبيه و التّحضيض

والتّأكيد و القسم و الرّدع.

أمّا المقام الأوّل، فقبل الورود فيه ينبغي تقديم مقدّمة حتّى تتبيّن حقيقة

الحال و يتّضح فساد ما قبل، أو يمكن أن يقال في هذا المجال: و هي أن الموجود - مع

قطع النّظر عن الوضع و الدّلالة - إمّا واجب، له وجود محض بسيط خالٍ عن

التركيب بأنحاء حتّى عن الماهيّة و الوجود و هو الله تعالى، أو ممكن زوج تركيبّي له

ماهيّة و وجود.

والممكن على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أنّه تامّ الماهيّة و الوجود، - كالجوهر - حيث إنّ اعتبار الماهيّة، يعقل

و يتصوّر بحياله و استقلاله بلا احتياج إلى توسيط شيء، فله وجود علمي مستقلّ،

وإنّه باعتبار الوجود يحصل و يتحقّق في نشأة الخارج مستقلّاً، بلا احتياج إلى

الموضوع - وإن احتاج إلى المادّة، كالصورة، أو إلى المتعلّق، كالنفس - فله وجود

عينيّ مستقلّ، و بعبارة أخرى: هذا القسم من الموجود الإمكانى هو موجود «في

نفسه» و «لنفسه» و «بغيره» و معنى كونه «في نفسه» هو أنّه ذو ماهيّة معقولة

مستقلّة، و معنى كونه «لنفسه» هو أنّه ذو وجود مستقلّ غير محتاج إلى الموضوع، و

معنى كونه «بغيره» هو أنّه ممكن محتاج إلى المؤثّر.

الثاني: أنّه تامّ الماهيّة فقط - كالأعراض - فيعقل و يتصوّر في نشأة الدّهن و

حوزة الإدراك بخياله و استقلاله، بلا احتياج إلى توسط شيء؛ و لكن لا يوجد في نشأة الخارج و صفحة العين، إلّا تبعاً و تطلقاً و مندكاً في غيره.

و بعبارة أخرى: هذا القسم من الموجود الإمكانى هو موجود «في نفسه» و «لغيره» و «بغيره».

و معنى كونه «في نفسه» هو أنّه ذو ماهيّة معقولة مستقلة؛ فيشارك العرض و الجوهر في هذه الجهة.

و معنى كونه «لغيره» هو أنّه ذو وجود رابطيّ تبعيّ إندكائيّ، لا يشغل العين و صفحة الوجود، إلّا بتبع الموضوع؛ و أمّا صفحة الذّهن فيشغلها مستقلاً و يكون في هذا الموقف «ما فيه ينظر» و معنى اسميّاً؛ و لذا يحكم عليه و به و يوصف بالكلّيّة و الجزئيّة و العموم و الخصوص.

و معنى كونه «بغيره» هو أنّه ممكن محتاج إلى المؤثر.

الثالث: أنّه غير تامّ الماهيّة و الوجود - كالنسب و الإضافات - فلا يعقل هذا القسم و لا يتصوّر في الذّهن، و كذا لا يوجد في الخارج إلّا تبعاً، فلا استقلال له، لا بحسب المفهوم و الماهيّة، و لا بحسب الوجود و الهويّة.

و بعبارة أخرى: هذا القسم من الموجود الإمكانى هو موجود «لا في نفسه» و «لغيره» و «بغيره».

و معنى كونه «لا في نفسه» هو أنّه لا ماهيّة له مستقلاً، كما أنّ معنى كونه «لغيره» هو أنّه لا وجود له مستقلاً و لا حصول له في النشأتين (الذّهن و الخارج) إلّا تبعاً للطرفين.

و معنى كونه «بغيره» هو أنّه قائم بالطرفين.

إذا عرفت تلك المقدمة، فاعلم، أنا كما نحتاج في موقف الإفادة والاستفادة إلى ألفاظ تدل على المعاني الجوهرية أو العرضية، كذلك نحتاج إلى ألفاظ تدل على النسب والإضافات والوجودات الرابطة التي لاستقلالها أصلاً، لا في الهوية ولا في الماهية، وهذه الألفاظ هي الحروف، فعنى الحروف الإخطارية ربط محض بين الجواهر والأعراض في جميع النشآت، وهي نشأة العقل والعين واللفظ والكتابة.

غاية الأمر: نفس المعنى الحرفي ربط عقلي بين الجواهر والأعراض في القضايا المعقولة، وخارج معناه ومطابقه الموجود في الخارج، ربط خارجي بينهما في القضايا الخارجية، ولفظ الحرف ربط لفظي بينهما في القضايا اللفظية، ومكتوب الحرف ربط كتيبي بينهما في القضايا الكتابية.

و بالجمللة: ففي مثل قولنا: «زيد في الدار» لا يتحقق الارتباط بين «زيد» و«الدار» إلا بالوجود الرابط الذي تدل عليه لفظة: «في» وهو المسمى: «بالحرف» بحيث لولا هذا الحرف بقيت المعاني منفردة.

و هذا الربط، إما عقلي، كما إذا كان الارتباط بين كلمتي: «زيد» و«الدار» - مثلاً - بلحاظ صورتها المعقولة، أو خارجي، كما إذا كان الارتباط بينهما بلحاظ وجودهما الخارجي، أو لفظي، كما إذا كان الارتباط بينهما بلحاظ وجودهما اللفظي أو كتيبي، كما إذا كان الارتباط بينهما بلحاظ وجودهما الكتابي.

إن قلت: كيف توضع الحروف لمعانيها، مع عدم إمكان استحضار تلك المعاني في الذهن؛ لما عرفت، من عدم تماميتها ماهية وهوية، و واضح، أنه لابد في الوضع من معرفة المعنى الموضوع له و تصوّره حتى يوضع اللفظ بإزاءه.

قلت: الأمر كذلك، إلا أن العقل يحتال هنا بوجه لطيف، وهو أنه حيث يرى:

أنَّ النسب و الزوابط المحضة لاما هيّة لها، و تكون فاقدة للجامع الذاتي الحاكي عنها، ينتزع جامعاً عنوائياً لها حاكياً عنها بنحو من الحكاية، ففي مثل كلمة: «من» و: «إلى» ينتزع العقل عنواني الابتداء و الإنتهاء الزابطين الآليين^(١)، فيتصوّر الواضع معناهما (من و إلى) بمعونة هذين العنوانين إجمالاً و يضعهما بإزاء ذلك المعنى.

و بالجملة: استحضر معاني الحروف لايتأتى إلّا بمعونة العناوين الإسميّة الإنتراعيّة و هو الجامع العنوائى؛ إذ لاجامع ذاتيّ لها، لما مرّ، من أنّها ليست إلّا روابط محضة و إضافات موجودة بوجود الطرفین.

و لقد أجاد المحقّق الإصفهانيّ^{رحمه الله} فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و أمّا النسب و الزوابط الصّرفة، فوجوداتها أضعف جميع مراتب الوجود؛ حيث لا يمكن وجودها لافي الخارج و لافي الذّهن من حيث هي مع قطع النّظر عن الطرفین، فلذا لا تدرج تحت مقولة من المقولات، لأنّ المقولة لا بدّ من أن تكون طبيعة محمولة.

إذا عرفت ما حقّقناه في حقيقة المعنى الحرفي، تعرف أنّه لا يعقل الوضع لها من حيث هي هي إلّا بتوسّط العناوين الإسميّة، كالابتداء الآلي و نحوها... و إن كان الموضوع له غير الملحوظ حال الوضع بأن كان الملحوظ ما هو ابتداء آلي بالحمل الأوّلي، و الموضوع له ما هو ابتداء نسبي بالحمل الشّايع، فلاحالة يكون نسبة الموضوع له إلى الملحوظ حال الوضع، نسبة الأخصّ إلى الأعمّ، و سرّه، أنّ أنحاء النسب ليس لها جامع ذاتيّ، بل جامع عنوائيّ وهذا شأن كلّ أمر تعلّق في حدّ ذاته»^(٢).

(١) هذا بالنسبة إلى الحمل الأوّلي، و أمّا بالنسبة إلى الحمل الشّايع الصّناعي فهما استقلاليتان.

(٢) نهاية الدّراية: ج ١، ص ٢٦؛ و أفاد الإمام الرّاحل^{رحمه الله} هذه المقالة - أيضاً - بتقرير آخر

لطيف، و إن شئت؛ فراجع تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢١.

هذا كله في المقام الأول (معنى الحروف الإخطارية).

و أما المقام الثاني (معنى الحروف الإيجادية) فربما يتوهم استعمال تلك الحروف في المعنى الكلي كـ «يَاء النداء» في «يا أيها الناس» و أمثاله، بتقريب، إن «يَاء» استعملت في طبيعي النداء الجامع بين كل واحد من أفرادها، القائم بالمنادي «بالكسر» و المنادي «بالفتح».

و فيه: أولاً: أن «يَاء النداء» من الحروف التي يوجد بها المعنى، و الجامع الكلي مما لا يوجد في الخارج، فلامنص إذاً من الإلتزام بأن معناها شخص جزئي.
و ثانياً: أن النداء معنى شخصي جزئي قائم بالمنادي «بالكسر» و هو شخص واحد، فكيف يكون كلياً!

نعم، قد يكون المنادي كثيراً، و هذا غير استعمال حرف النداء في الكلي المنطبق على الكثير، نظير الإشارة باليد أو الحاجب أو نحوها إلى أشخاص كثيرين، فإن الإشارة أمر واحد شخصي، لكن المشار إليه كثير، و كذا نظير قولنا: «كل رجل في الدار» حيث إن لفظة: «في» لم تستعمل في المعنى الكلي و هو الظرفية، بل استعملت في فرد منها ينحل إلى الأفراد بعدد ما يدخل عليه لفظ: «كل»، و واضح، أن الانحلال إلى الكثير غير الإستعمال في الكلي المنطبق على الكثير، و نظير قولنا: «سر من البصرة إلى الكوفة» فإن لفظتي: «من» و: «إلى» أيضاً، لم تستعملا في المعنى الكلي و هو الابتدائية و الإنتهاءية، بل استعملتا في فرد منها ينحل إلى الأفراد، و الانحلال إلى الكثير، غير الإستعمال في الكلي المنطبق على الكثير.

و لقد أجاد الإمام الراحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و التحقيق، أن يقال: إن تلك الحروف لما كانت تابعة للأسماء في التحقق الخارجي، و الذهني و في

أصل الدلالة على معانيها، كانت تابعة لها في كيفية الدلالة، أي: الدلالة على الواحد والكثير، فتكون دالة على واحد عند كون الأطراف كذلك، و على الكثير إذا كانت الأطراف كذلك»^(١).

« تتميم »

قد عرفت ممّا ذكرنا، أنّ الحروف على قسمين :
أحدهما: الحروف الإخطارية الحكائيّة.

ثانيهما: الحروف الإيحاديّة الإنشائيّة.

و عرفت - أيضاً - أنّ معاني القسم الأوّل لا تندرج تحت مقولة من المقولات العشر، بل تكون وجودات رابطة محضة، سواء كانت من باب كون: «شيء في شيء» أو: «من شيء» أو: «على شيء» أو: «إلى شيء» أو غير ذلك، وكذا لا تندرج معاني القسم الثاني تحت مقولة منها، كما لا يخفى.

هذا ولكن ذهب المحقق العراقي رحمته إلى أنّ معاني الحروف كلّها إخطاريّة، و أنّها هي الأعراض النسبيّة التي تكون وجودات رابطيّة، قبال الجواهر التي تكون وجودات نفسيّة^(٢).

توضيح ذلك: أنّه رحمته تعرّض - قبل بيان مختاره -، ما أشرنا إليه من التفصيل في المعنى الحرفي، فقال: إنّ منه ما يكون حاكياً عن أمر خارجيّ مثل: «زيد في الدار»

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٨٥

(٢) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٤٦ الى ٤٨.

و: «سرت من البصرة» و هذا هو الإخطاري، و منه ما يوجد معناه بنفس استعماله مثل حروف النداء و التشبيه و التثني و الترجي و الإستفهام و التنبيه و نحوها، فالنداء و التشبيه - مثلاً - لاحقيقة لها قبل الإنشاء حتى يحكى عنها، بل توجد حقيقتها بنفس استعمال هذه الأدوات، و قد يعدّ هذا من الضروريات، لو التفت إليه، و هذا هو الإيجادي.

ثم أورد في معنى الإيجادي بأنه لو كان المراد بذلك هو أن استعمال هذه الأدوات في معانيها يوجب حدوث فرد من أفراد معانيها في الخارج، فالإيجادية بهذا المعنى لا شبهة فيها، و لكن لا يمكن أن يكون هذا الوجود الخارجي الجزئي هو معنى هذه الأدوات لوجوه ثلاثة :

الأول: أن معنى اللفظ و مدلوله بالأصالة هو ما يحضر في الذهن عند سماعه، أو حين تصوّره؛ و لا ريب: أن الوجود الخارجي لا يعقل أن يحضر في الذهن، فليس هو معنى اللفظ أولاً و بالذات، نعم، هو معناه ثانياً و بالعرض، كما يكون معلوماً بالعرض؛ و ذلك، لحكاية ما في الذهن عما في الخارج و فناءه فيه، فناء المحاكى في المحكي.

الثاني: أن هذا الوجود الخارجي الذي يكون نداءً أو تشبيهاً - مثلاً - بالحمل الشائع، لا يوجد إلا بنفس الإستعمال، فيكون متأخراً عن الإستعمال بالطبع، أو ببلاك العلّة و المعلوليّة، و من المعلوم: أن المستعمل فيه يكون متقدماً على الإستعمال بالطبع، فلو كان نفس هذا الوجود الجزئي الخارجي الناشئ من الإستعمال هو المستعمل فيه، لزم تقدّمه على الإستعمال و تأخره عنه رتبةً في آنٍ واحد و زمان فارد، و هذا خلف.

الثالث: لاشبهة في أن هذه الأدوات قد تستعمل في غير ما يكون نداءاً أو تشبيهاً أو غيرها بالحمل الشائع، فتستعمل بداعي التشوق أو السخرية أو التودد وغيرها من الدواعي الأخرى، كما هو مذكور في محله، ولأريب، في أن الموجود بهذا الإستعمال لا يكون بالحمل الشائع، فرداً من أفراد معنى من معاني هذه الأدوات، فلا يكون الإستعمال بداعي التشوق مثل قوله: «أيا جبلي نعمان بالله خلياً - نسيم الصبا يخلص إليّ نسيمها». أو بدواعٍ آخر نداءاً، أو غيره بالحمل الشائع، بل يكون تشوقاً، أو توجّداً أو غيرها بهذا الحمل، و عليه، فإمّا يكون استعمال هذه الأدوات في هذه الموارد بنحو من التجوّز، و ضرب من العناية، و هذا لا يقول به القائل بالحروف الإيجادية، أو يكون استعمالاً في معانيها بنحو الحقيقة و بلاعناية، غاية الأمر، بداعي أحد هذه الأمور من التشوق و التوجّد و غيرها، فيلزم أن تكون معانيها غير ما يوجد بها بمجرد استعمالها، و هذا هو المطلوب.

هذا كلّ لو كان المراد من الإيجادية حدوث فرد من أفراد المعاني في الخارج بسبب الإستعمال.

و أمّا لو كان المراد منها هو إيجاد الرّبط بين المفاهيم الإسميّة في صقع نشأتها وحدوثها، كما هو مراد من يدعي الإيجادية في المعاني الحرفيّة مطلقاً، فهو باطل، أيضاً؛ لما تقدّم من الدليل على بطلان دعوى الإيجادية مطلقاً، بمعنى: أنّه لا فرق في المعاني الحرفيّة و ما يحذو حذوها من الأسماء في كونها معاني إخطاريّة، بين كونها إخباريّة، مثل قولنا: «زيد في الدار» و كونها إنشائيّة مثل قولنا: «كأنّ زيدا أسد». (١)

و قد أجاب الإمام الزّاحل عليه السلام عن هذه الوجوه الثلاثة بأجوبة :

أما عن الأوّل: فحاصل جوابه عنه، راجع إلى أمور ثلاثة :

أحدها: أنّه منقوض بالأعلام الشّخصيّة على مسلك المشهور، حيث قالوا:

بوضعها لما في الخارج من الأشخاص، فما يجاب به هناك يجاب به هنا.

ثانيها: أنا و إن نسلم صغرى القياس و هي أنّ معنى اللفظ هو ما يحضر في

الذهن، و لكن لانسلم الكبرى و هي عدم حضور الخارج في الذّهن؛ إذ الحضور هو

الأعم من الحضور بالذّات و بالعرض، و ما هو في الخارج و إن لم يكن حاضراً في

الذهن بالذّات، لكنّه يحضر فيه بالعرض و لذا يقال: إنّهُ معلوم بالعرض.

ثالثها: أنّ الموضوع له في أغلب الأوضاع أو جميعها غير ما يحضر في الذّهن

بالذّات، ألا ترى، أنّ أسماء الأجناس إنّما وضعت للطبيعة الصّرفة المجردة عن كلّ قيد،

حتّى قيد وجودها في نشأتي الذّهن و الخارج، فإذا أطلقت لم ينتقل السامع إلّا إلى هذا

المعنى النفس الأمري، لا إلى الموجود في ذهنه أو ذهن المتكلّم.

و بالجملة: الصّورة الذهنيّة (المعلومة بالذّات) مرآة للمعنى المفهوم الموضوع

له، و لازم تلك (المرآيّة) هو كونها مغفولاً عنها، و قس عليها الأعلام؛ إذ الانتقال

منها إلى الخارج الموضوع له إنّما هو بالصّورة الذهنيّة لا غير. (١)

و الإنصاف أنّ هذه الأمور الثلاثة غير واردة على المحقّق العراقي حسب

مسلكه عليه السلام.

أما الأوّل: فلأنّ مختاره عليه السلام في وضع الأعلام، هو أنّها وضعت للصّورة

الدَّهْنِيَّةُ الشَّخْصِيَّةُ، لا للحقائق الخارجيّة، كما صرّح عليه السلام بقوله: «و قد يقسم الوضع بلحاظ تعلقه بالصّور الدّهنيّة إلى عموم الوضع و الموضوع له أو خصوصها، أو عموم الوضع و خصوص الموضوع له، أو بالعكس، فن الأول أسماء الأجناس، و من الثاني الأعلام الشّخصيّة» (١).

أما الثاني: فلأنّ مختاره عليه السلام في وضع ألفاظ الحروف هو أنّها موضوعة للمعلوم بالذات و هو الصّور الدّهنيّة، لا للمعلوم بالعرض و هو الحقائق الخارجيّة. و بعبارة أخرى: أنّه عليه السلام اختار أنّ الموضوع له و المدلول بالذات، في الألفاظ هو عين ما يحضر في الدّهن و نفس المعلوم بالذات، لا الخارج المعلوم بالعرض؛ و لهذا، قال عليه السلام بإخطاريّة الحروف كلّها، بمعنى: أنّها موضوعات للمعاني الحاضرة في الدّهن حاكيات عنها، والصّور والمعاني الدّهنيّة - أيضاً - حاكيات عن الحقائق الخارجيّة، و النتيجة، هو أنّه لا حكاية للألفاظ عن الخارج أولاً وبالذات و بلا واسطة.

أما الثالث: فلأنّ مقصوده عليه السلام من: «أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الحاضرة في الدّهن» ليس أنّ الحضور في الدّهن قيد و شرط للمعنى أو شطر له، حتّى يورد عليه بأنّ أسماء الأجناس إنّما وضعت للطبيعة الصّرفة المجردة عن كلّ قيد، حتّى قيد حضورها في نشأتي الدّهن و الخارج.

و يشهد لما قلنا: هو أنّه عليه السلام صرّح بوضع أسماء الأجناس لنفس الطبيعة المهملة المجردة عن القيود قاطبة حتّى قيد كونها مهملة، فضلاً عن كونها حاضرة في نشأتي الدّهن و الخارج. (٢).

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ١٧؛ ونظيره ما في كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٧.

(٢) راجع، نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣٤.

فَتَحَصَّلَ: أَنَّ هَذِهِ الْأُمُورَ الثَّلَاثَةَ لَا تَرُدُّ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ الَّذِي أوردَهُ الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ رحمته عَلَى إِيجَادِيَّةِ الْحُرُوفِ.

وَالْتَّحْقِيقُ يَقْتَضِي أَنَّ يُجَابَ عَنْهُ: بِأَنَّ الْأَلْفَاظَ الْإِيجَادِيَّةَ لَمْ تَكُنْ مَوْضُوعَةً لِلْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ حَتَّى يَقَالَ: بَعْدَ مَعْقُولِيَّةِ حُضُورِهِ فِي الذَّهْنِ، بَلْ إِنَّمَا هِيَ مَوْضُوعَةٌ لِلْإِنْشَاءِ وَالْإِيجَادِ، فَحُرُوفُ النَّدَاءِ وَضَعْتَ لِإِيجَادِهِ، وَكَذَا حُرُوفُ الْقِسْمِ وَغَيْرَهَا مِنْ سَائِرِ الْحُرُوفِ الْإِيجَادِيَّةِ.

وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِسْتِعْمَالِ لِلْإِيجَادِ فِي الْخَارِجِ، وَبَيْنَ الْإِسْتِعْمَالِ فِي الْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ وَاضِحٌ جَدًّا. أَلَا تَرَى، أَنَّ لَفْظَ: «بَعْتُ» مَثَلًا، مِنَ الْأَلْفَاظِ الْإِنْشَائِيَّةِ يَكُونُ آلَةً لِلْإِنْشَاءِ الْبَيْعِ وَإِيجَادِ الْعَلَقَةِ الْمَلَكِيَّةِ، لِأَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَلَكِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي عَالَمِ الْإِعْتِبَارِ، وَكَذَا لَفْظُ: «أَنْكَحْتُ» حَيْثُ إِنَّهَا لَمْ تَوْضَعْ لِلزَّوْجِيَّةِ الْمَوْجُودَةِ فِي عَالَمِ الْإِعْتِبَارِ، بَلْ وَضَعْتَ لِلْإِيجَادِ الزَّوْجِيَّةِ وَإِنْشَاءِهَا.

وَبِالْجُمْلَةِ: فَرْقٌ وَاضِحٌ بَيْنَ الْإِسْتِعْمَالِ لِلْإِيجَادِ وَالْوُجُودِ، وَبَيْنَهُ فِي الْإِيجَادِ وَالْوُجُودِ، وَفَرْقٌ بَيْنَ كَوْنِ الْمَوْجُودِ الْمُنْشَأِ مُسْتَعْمَلًا فِيهِ، وَبَيْنَ كَوْنِهِ مَعْلُولًا لِلْإِسْتِعْمَالِ، فَالنَّسَبَةُ بَيْنَ الْإِسْتِعْمَالِ وَالْمَوْجُودِ الْخَارِجِيِّ فِي الْحُرُوفِ الْإِيجَادِيَّةِ نَسَبَةُ الْعِلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، لَانَّسَبَةَ الْمُسْتَعْمَلِ وَالْمُسْتَعْمَلِ فِيهِ، وَعَلَيْهِ، فَاِيرَادُ الْمُحَقِّقِ الْعِرَاقِيِّ رحمته مُنْتَقِبٌ رَأْسًا، فَلَا حَاجَةَ إِلَى إِتْعَابِ النَّفْسِ لِدَفْعِهِ.

هَذَا كُلُّهُ فِيمَا أَفَادَهُ الْإِمَامُ الرَّاحِلُ رحمته فِي الْجَوَابِ عَنِ الْوَجْهِ الْأَوَّلِ (مِنْ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي أوردَهَا الْمُحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ رحمته عَلَى إِيجَادِيَّةِ الْحُرُوفِ).

وَأَمَّا جَوَابُهُ رحمته عَنِ الْوَجْهِ الثَّانِي (الزُّومُ تَقَدَّمَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَتَأَخَّرَ عَنْهُ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ) فَقَالَ: «وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْأَلْفَاظَ قَدْ تَكُونُ حَاكِياتٍ عَنْ

الواقع المقرر، و قد تكون موجدة لمعانيها في الوعاء المناسب لها، و الكلّ يشترك في كونها موجبة لإخطار معانيها في الذّهن و لو بالعرض، و لادليل على أزيد من ذلك، و لزوم تقدّم المستعمل فيه غير ثابت لو لم يثبت خلافه^(١)».

هذا، و لكنّ الصّحيح أنّ هذا الوجه - أيضاً - مندفع رأساً بلا حاجة إلى إتيان النفس لدفعه؛ و ذلك، لما عرفت في الجواب عن الوجه الأوّل، من أنّ الموجود الخارجيّ الناشئ من الإستعمال لا يكون مستعملاً فيه، بل يكون معلولاً للإستعمال مستباً منه، و أنّه فرق واضح بين الاستعمال للإيجاد، و بينه في الإيجاد.

و أمّا جوابه^(٢) عن الوجه الثالث (استعمال الأدوات الإيجاديّة، كالنداء، في غير ما يكون نداءً بالحمل الشائع، بداعي التّشويق و نحوه) فهذا لفظه: «و فيه: أنّ من المحقّق عند العارف بأساليب الكلام و محاسن الجمل هو أنّ المجاز ليس إلّا استعمال اللفظ فيما وضع له، بدواعٍ عقلانيّة من التّمسّخ و المبالغة و التّشويق حتّى في مثل إطلاق «الأسد» على «الجبان» و لفظ: «يوسف» على «قبيح المنظر» و إلّا لصار الكلام خالياً عن الحسن و مبتذلاً مطروحاً، و عليه، فالشّاعر المفلق في قوله: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» قد استعمل حرف النداء في النداء بالحمل الشائع و أوجد فرداً منه، لكن بداعي آخر من التّضجّر و غيره، و لكن إرادة الجدّ بخلافه... و مطلق المجاز يستعمل لفظه في معناه الحقيقيّ بداعي التّجاوز إلى غيره»^(٢).

و لا يخفى: أنّ هذا الجواب لا يخلو عن الجودة و المتانة؛ و ذلك، لما عرفت آنفاً، من أنّ الأدوات الإيجاديّة لا تستعمل في الإيجاد أو الموجود الخارجيّ، و إنّما تستعمل

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٦.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٧.

للإنشاء والإيجاد، إلا أن الدواعي لهذا المعنى مختلفة.

ثم إن المحقق العراقي رحمته بعد الإيراد على القول بإيجادية الحروف - على ما تقدم تفصيله - قال في توضيح مختاره (إخطارية معاني الحروف): ما محصله: إن مداليل الحروف تمتاز عن مداليل الهيئات من وجه و تشترك معها من وجه، أما الإشتراك فلكون مدلول كليتها معنى نسبياً قائماً بالطرفين.

و أما الإمتياز، فلأن مداليل الحروف قسم من الأعراض النسبية المعبر عن وجودها و وجود بقية الأعراض النسبية بـ «الوجود الرابطي».

و أما مداليل الهيئات، فليس إلا مجرد ربط الأعراض بموضوعاتها المعبر عنه بـ «الوجود الرابط» في الجمل المشتملة على الحروف تتحقق الدلالة على الوجود الرابطي، و على الوجود الرابط بالهيئات الطارئة على الجملة، خلافاً لما عليه جماعة من الحكماء و منهم صدر المتألهين رحمته و تبعه عليه بعض الأصوليين، من أن مدلول الحرف و الهيئة شيء واحد و هو الوجود الرابط. ^(١)

و فيه: أولاً: أنه لو كانت المعاني الحرفية من الأعراض النسبية، لكانت مستقلة تامة الماهية غير تامة الوجود، كالأعراض، فتصلح حينئذ أن تقع محكوماً عليها و بها، مع أنها ليست كذلك.

و بعبارة أخرى: أن القول بكون المعاني الحرفية من الأعراض النسبية والوجودات الرابطة، ليس إلا نفس القول بكونها مستقلة في صقع المفهوم و نشأة الذهن و إن كانت غير مستقلة في صقع الوجود و نشأة العين.

و النتيجة: أن معاني الحروف ليست من الوجودات الرباطية، بل هي من الوجودات الرباطية؛ وذلك، نظير قولنا: «زيد في الدار» فإن كلمة: «في» تدل على وجود زيد في «الدار» وهذا المعنى وجود رابط محض، وليس بوجود رابطي حتى يندرج تحت المقولة ويكون من الأعراض التسمية.

و ثانياً: أن الأعراض التسعة، سبعة منها تختص بالأعراض التسمية، وهي معلومة، متميز بعضها عن بعض، نظير «الآين» و «المتى» و «المضاف» و «الوضع» و «الفعل» و «الإنفعال» و «الملك»، فالمعنى الحرفي من أي نوع منها؟

و ثالثاً: لو سلم ذلك في الحروف الإخطارية كلفظة: «من» و «إلى» و «في» ونحوها، لكان الإشكال باقي في الحروف الإيجادية، كحروف النداء و التشبيه و العطف و نظائرها، فأني عرض نسبي أو غير نسبي تدل عليه هذه الحروف و تحكي عنه، مع أنها - حسب الفرض - إنما تكون لإيجاد معانيها للدلالة و الحكاية.

و إن شئت فقل: إن الإستعمال في العرض النسبي و الحكاية عنه، لا معنى له في مثل حروف النداء و القسم و نحوهما، فهل يمكن أن يقال: بحكايتها عن نداء و قسم خارجيين أو ذهنيين، مع كونها لإيجاد فرد من النداء و القسم؟ حاشا و كلاً، فإذا لا تحكي الحروف الإيجادية عن عرض نسبي و عن شيء خارجي أو ذهني؟ و من هنا إلتجأ هذا المحقق رحمته إلى الجواب عن هذا الإشكال بقوله: «و أمّا تشخيص كونه من أي أنواع الأعراض، فهو ليس بهم في المقام»^(١).

و قد تعجب منه الإمام الزّاحل عليه السلام و قال: «و العجب أنّه عليه السلام قال: إنّ الحروف كلّها حاكيات عن الأعراض التّسبيّة و لا يهّمنا تشخيص كونها من أيّ الأعراض»^(١).

و من العجب - أيضاً - أنّ هذا المحقّق عليه السلام ادّعى: وضع مثل «من»، «في»، «على»، «إلى» و «عن» لأصناف مقولة «الآين» من الآين الابتدائي و الآين الظرفي و الآين الاستعلائي و الآين الإنتهائي و الآين التّجاوزي^(٢)، فهل ترى لهذه الدّعوى وجهاً ومعنى محصّلاً؟!

هذا كلّّه في الأمر الأوّل (بيان حقيقة المعنى الحرفي).

و أمّا الأمر الثّاني: (بيان كيفية وضع الحروف) فالكلام فيه - أيضاً - يقع تارة في الحروف الإخطاريّة؛ و أخرى في الحروف الإيجاديّة. أمّا الحروف الإخطاريّة، فقد انقدح ممّا ذكرنا في حقيقة المعنى الحرفي، كيفية الوضع فيها، و أنّ الملحوظ حال وضعها و إن كان عامّاً، إلّا أنّ الموضوع له فيها يكون خاصّاً.

و لكن ذهب المحقّق الخراساني عليه السلام إلى أنّ الموضوع له فيها - أيضاً - كالوضع عامّ و كذا المستعمل فيه، و قال في وجه ذلك، ما هذا لفظه: «و أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء؛ و ذلك، لأنّ الخصوصيّة المتوهّمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزءيّاً خارجيّاً، فمن الواضح، أنّ كثيراً ممّا لا يكون المستعمل فيه، فيها كذلك، بل كلّيّاً، و لذا إلّجأ بعض الفحول إلى جعله

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٨٠.

(٢) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٥٠.

جزئياً إضافياً، و هو كما ترى، وإن كانت هي الموجبة لكونه جزءياً ذهنياً... فالمعنى وإن كان لامحالة يصير جزءياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً و لو كان اللأَظ واحداً، إلا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه» (١).

و فيه: أن نفي الخصوصية على الوجه الذي ذكره رحمته، إنما هو مبتنٍ على ما اختاره في المعنى الحرفي، من أنه متحد مع المعنى الإسمي ذاتاً و حقيقةً، و لامتياز بينهما إلا في موقف الإستعمال؛ حيث إن المتكلم في هذا الموقف يلاحظ المعنى الموضوع له، في الأسماء استقلالياً، و في الحروف آلياً، و لكن عرفت: أن بين المعنى الحرفي و الإسمي ميّزاً جوهرياً، و أن المعنى الإسمي، سواء كان جوهراً أو عرضاً، يكون ملحوظاً إستقلالياً و ما «فيه ينظر»، يحكم عليه و به، بخلاف المعنى الحرفي، فإنه يكون ملحوظاً آلياً و ما «به ينظر» و عرفت - أيضاً - أن المعنى الحرفي ليس عنوان الربط و النسبة، بل هو مصداق هذا العنوان، و حقيقته القائمة بالطرفين و المتحققة بتحققها. و بعبارة أخرى: أن المعنى الحرفي هو الربط بالحمل الشائع، فلامحالة يكون خاصاً جزئياً حقيقياً، فيباين المعنى الإسمي و يمايزه جوهرياً، لاجتماع بينهما.

و النتيجة: هو أن المعنى الحرفي خاص ذاتاً لم تجيء خصوصيته من قبل اللحاظ الإستعمالي، حتى يورد عليه بما أورده المحقق الخراساني رحمته من الوجوه الثلاثة (٢)، و كذا لا تكون خصوصيته موجبة لصيرورته جزئياً ذهنياً، حتى يشكل عليه بما ذكره رحمته كما مرّت الإشارة إليه آنفاً، بل جزئي حقيقي و هو حقيقة الربط

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣ و ١٤.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٤.

ومصداقه المعبر عنه بالربط على نحو الحمل الشائع لالحمل الأولي.

هذا كله في الحروف الإخطارية.

و أمّا الحروف الإيجادية، فالموضوع له فيها خاصّ و جزئيّ حقيقيّ بلاخلاف، كما لا يخفى، فـ «ياء النداء» مثلاً، لا يحكي عن نداء واقع في الخارج أو في الذهن، بل آلة لإيجاد فردٍ من النداء بمجرد الإستعمال، كإنشاء العلة الزوجية بالصيغ المخصوصة، بحيث لانداء، لولا قولنا: «يا زيد» أو قوله: «أيا شجر الخابور ما لك مورقاً...» ولا قسم، لولا قوله تعالى: ﴿و تالله لأكيدن أصنامكم﴾^(١) وهكذا سائر الحروف.

﴿المقام السادس: معاني المبهات وكيفية وضعها﴾

مركز تحقيقات كميّات علوم رمزيّ

يقع الكلام هنا، تارة في معاني المبهات (أسماء الإشارات، والضّمائر، والموصولات)؛ وأخرى في كيفية وضعها.

أمّا معاني المبهات، فالكلام فيها يقع في ثلاث جهات:
الأولى: في أسماء الإشارات.

فنقول: المشهور بين علماء الأدب^(٢) و عدّة من علماء الأصول^(٣)، أنّها موضوعة للمشار إليه من المفرد المذكّر، أو المؤنث أو غيرهما، فلفظة: «هذا» مثلاً

(١) سورة الأنبياء (٢١): الآية ٥٧.

(٢) راجع، شرح الكافية: ج ٢، ص ٢٩؛ وكتاب المطول: ص ٦٢.

(٣) راجع، هداية المسترشدين: ص ٣١.

عندهم موضوعة للمشار إليه المفرد المذكّر بأحد أنحاء الوضع، فإذا تكون معاني أسماء الإشارات معاني إسميّة و مفاهيم مستقلّة.

و لكن الحقّ: ما ذهب إليه السيّد البروجرديّ رحمته الله و كذا الإمام الرّاحل رحمته الله:
من أنّها موضوعة لإيجاد الإشارة، فتكون آلات لإنشاءها، كحروف النداء و القسم و نحوها من الحروف الإيجاديّة.

حيث قالوا في توضيح ذلك، ما محصّله: أنّ استعمال المتكلّم لللفظ و طلبه لعمله في المعنى، تارةً يكون بنحو الإعلام و الإفهام، بأن يكون للمعنى نفس أمريّة ما في الخارج، أو الذّهن، أو في عالم الاعتبار مع قطع النظر عن الإستعمال، فيراد من الإستعمال إفهامه للسامع وإعلامه إياه، حتّى يتصوّره أو يصدّق وقوعه و يدعّن به من المعاني الإسميّة المستقلّة أو الحرفيّة الإندكاكيّة الربطيّة؛ و أخرى يكون بنحو الإيجاد و الإنشاء، بأن يكون اللفظ المستعمل، آلة لإيجاده، و هذا فيما إذا لم يكن للمعنى نفس أمريّة ما أصلاً لولا الإستعمال، و هذا القسم، إمّا لا يكون فانياً مندكاً في غيره، كالطلب الموجّد بفعل الأمر، أو النّهي، و كجميع المعاني العقديّة، أو الإيقاعيّة الموجدة في عالم الاعتبار بالفاظهما و صيغهما المخصوصة^(١)، و إمّا لا يكون فانياً مندكاً في غيره، كالمعنى الحرفي، و هذا، نظير الإشارة التي توجد و تنشأ بأسماءها (هذا و نحوه) فهذه الأسماء، إنّما وضعت لأن توجد بها الإشارة التي هي أمر اندكاكيّ و فناءيّ، و امتداد موهوم متوسّط بين المشير و المشار إليه، بحيث لولا الإستعمال، لم يكن من الإشارة عين و لأثر، نظير الإشارة بالإصبع و نحوها، فإنّها توجد و تنشأ من آلاتها تكويناً

(١) و لقائل أن يقول: كيف لا يكون الطّلب الموجّد اندكاكياً، كالإشارة، فتأمل.

وطبعاً، بلا حاجة إلى وضع و جعل و علاقة، فالإشارة اللفظية الوضعية تشترك مع الإشارة الحسية التكوينية من جهة، كما أنها تمتاز عنها من جهة أخرى، أمّا الإشتراك فقد عرفت: أنّ الإشارة في كليهما توجد وتنشأ من آلياتها، وأمّا الإمتياز فبوجهين: أحدهما: أنّ الإشارة اللفظية تدلّ على أفراد المشار إليه أو التثنية أو الجمع، وعلى تذكيره أو تأنيثه، بخلاف الإشارة الحسية.

ثانيهما: أنّ الإشارة اللفظية لا توجب تعيّن المشار إليه و تشخصه، بخلاف الإشارة الحسية، ولذا تحتاج الإشارة اللفظية إلى الحسية في هذه المرحلة. وكيف كان، ففي مثل قولنا: «هذا زيد» أربعة أمور:

أحدها: المشير.



ثانيهما: المشار إليه.

ثالثها: الإشارة (الإمتداد المتوسط بينهما).

رابعها: آلة الإشارة (هذا و نحوه).

فكلمة: «هذا»، كالإصبع و العصا، آلة لإيجاد الإشارة، لأنّها توضع للمشار إليه المفرد المذكّر من الأشخاص أو غيرها من الأشياء، فلا يكون المشار إليه داخلاً في معناها بوجه، لا بنحو المطابقة و لا بنحو التضمّن.

نعم، بالإشارة يحضر المشار إليه في ذهن السّامع، كحضوره في ذهن المشير؛ ولذا يترتب على مثل: «هذا» أحكام الأسماء و آثارها فيقال: «هذا عالم» كما يقال: «زيد عالم» انتهى محصل كلامهما عليه السلام.^(١)

الجهة الثانية في الضمائر؛ والجهة الثالثة في الموصولات؛ وقد اتضح مما ذكرنا: أنَّ الضمائر وضعت لإيجاد الإشارة بها والموصولات - أيضاً - وضعت لأن توجد بها الإشارة إلى مبهم يرتفع إبهامه بالصلة.
هذا بالنسبة إلى معاني المبهات.

و أمّا كَيْفِيَّةُ وضعها، فنقول: المشهور بين علماء الأدب فيها، عموم الوضع والموضوع له وخصوص المستعمل فيه، وهذا ما اختاره التفتازاني^(١)، وقد خالفهم السيّد الشريف الجرجاني^(٢)، فذهب إلى عموم الوضع وخصوص الموضوع له. و عن عدّة^(٣) من علماء الأصول، منهم المحقّق الخراساني^(٤): أنَّ الوضع فيها عام، وكذا الموضوع له والمستعمل فيه.
و لكنّ التّحقيق يقتضي أن يقال: حيث إنّ المبهات بأجمعها تكون لإيجاد الإشارة وإنشاءها، كحروف النّداء والقسم ونحوها من الحروف الإيجادية، فالموضوع له فيها يكون - أيضاً - خاصّاً.

﴿المقام السابع: معاني الهيئات﴾

و البحث هنا في موردين :

الأوّل: في معنى هيئة القضايا الحملية غير المؤولة وهي التي لا تشمل على

(١) كتاب المطوّل: ص ٥٧.

(٢) كتاب المطوّل وبهامشه حاشية السيّد ميرشريف: ص ٧٠، ٣٧٢ و ٣٧٣.

(٣) راجع، هداية المسترشدين: ص ٣٠.

(٤) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦.

الأدوات، كقولنا: «زيد قائم» أو «زيد عالم» ونحوهما.

الثاني: في معنى هيئة القضايا الحملية المؤولة، وهي التي تشمل على الأدوات

كقولنا: «زيد في الدار» أو «زيد على السطح» ونحوهما.

أما الأول: فالحق فيه أن الهيئة إنما وضعت للحكاية عن العينية والهوية.

توضيح ذلك: قد تقرّر في محله أن الحمل على قسمين:

أحدهما: الحمل الأولي الذاتي، وهو فيما إذا اتحد الموضوع والمحمول في الماهية

والمفهوم، على تفصيل و تنقيح قرّر في محله.

ثانيهما: الحمل الشائع الصناعي، وهو فيما إذا تغاير الموضوع والمحمول في

المفهوم و اتحد في الوجود؛ وهذا، إمّا يكون حملاً شائعاً بالذات إذا كان الموضوع

مصادقاً حقيقياً للمحمول، نظير: «البياض أبيض» و «الحرارة حارة» و «البرودة

باردة» ونحوهما.

و إمّا يكون حملاً شائعاً بالعرض إذا كان الموضوع مصادقاً عرضياً للمحمول

نظير: «الجسم أبيض» أو «الجسم أخضر» أو غيرها.

و ليعلم: أن مقتضى التحقيق في المقام ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته^(١): من أنه

ليس في الحملات الأولية الذاتية نسبة و ربط في الخارج، بل المحمول فيها، إمّا هو

عين الموضوع، أو الحدّ له، الذي لا فرق بينه و بين الموضوع، إلّا بالإجمال و التفصيل،

وكذا الحال في الحملات الشائعة الصناعية بالذات؛ إذ مثل: «البياض أبيض» يرجع

إلى: «البياض بياض»، بلاربط و نسبة في البين، و نظيره: «الوجود موجود» أو «الله

تعالى موجود» أو «زيد ممكن» أو «شريك الباري ممتنع^(١)». وكذلك حال القضايا
الهلئيات البسيطة قبال الهلئيات المركبة، فلا نسبة بين موضوعاتها و هي الماهيات
و وجوداتها، وإلا لزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج.
وبعبارة أخرى: ليس الوجود حاصلًا للماهية، بل عارض لها تصوّرًا واتّحادًا
هويّة؛ ولذا يقال: إنّ هذه القضايا كلّها مقلوبة، فقولنا: «زيد موجود» يرجع إلى أن:
«الوجود زيد» و هكذا.

هذا بالنسبة إلى القضايا الخارجيّة.

و أمّا القضايا الملفوظة أو المعقولة المتألّفة من المذكورات فهي - أيضاً -
كالخارجيّة، فاقدة للرّبط و النسبة؛ حيث إنّها حاكية عمّا في الخارج بلا زيادة ونقص،
فلو فرض ثبوت النسبة فيها لصارت كاذبة و حاكية عمّا ليس في الخارج، لانتفاء
النسبة فيه حسب الفرض.

ثمّ إنّ بقي الكلام في الحملّيات الشائعة الصّناعيّة بالعرض مثل: «زيد أبيض»
أو «زيد عالم» أو «زيد عادل» أو نحوها.

فالحقّ فيها - أيضاً - أنّها خالية عن الرّبط و النسبة، و إنّما تدلّ هيئتها على
العينيّة و الهويّة، سواء قلنا: بكون الذات مأخوذةً في المشتقّ و أنّه مركّب مفهوماً أم
قلنا: بعدم أخذها فيه، و أنّه بسيط بحسبه، و الفرق بينه، و بين المبدء المشهور

(١) إعلم أنّ قضيت: «زيد ممكن» ترجع إلى السّالبة، ففادها هو أنّ «زيداً» ليس بضروريّ
الوجود و العدم، وكذا: «شريك الباري ممتنع» فإنّ مفادها هو أنّ شريك الباري معدوم بالضرورة،
وليس بممكن، والسّرّ فيه، هو أنّ الإمكان و الإمتناع أمران سلبيان، فتكون القضيتان سالبتين
واقعاً.

- على هذا القول - باللابشرطية، و بشرط اللائية، فالمشتق لكونه اللا بشرط يتحد مع الموضوع و تتحقق بينهما الهووية و العينية؛ أمّا المبدء، فلكونه بشرط لا، لا يتحد مع الموضوع و لا تتحقق بينهما الهووية و العينية.

هذا تمام الكلام في المورد الأول.

أما المورد الثاني (معنى هيئة القضايا المؤولة).

فعن الإمام الرّاحل عليه السلام: أنّ القضايا الحملية المؤولة مثل: «زيد في الدار» أو «زيد على السطح» أو نحوهما مشتملة على الربط و النسبة، فتدلّ كلمة: «في» أو «على»، على نحو إضافة بين «زيد» و «دار» أو «سطح» و هيئة الجملة تدلّ على تحقق تلك النسبة بين الطرفين. ^(١)

هذا، و لكنّ الظاهر أنّ هذه القضايا - أيضاً - حمليات حقيقية باعتبار ما يقدر فيها من لفظ: «كائن» و نحوه، فلا أثر من النسبة هنا، بل ليس في البين إلّا الاتحاد والهووية ^(٢)، و إلّا فقولنا: «زيد قائم» و نحوه - الذي عرفت: أنّه من الحمليات غير المؤولة - مؤول إلى «زيد له القيام» فيلزم أن يكون هنا - أيضاً - ربط و نسبة، و هذا كما ترى.

نعم، سميت تلك القضايا بالحملية المؤولة، لتأولها إلى مثل: «زيد كائن في الدار» أو حاصل فيها أو نحوهما، فهي ليست بهذا الاعتبار حملية حقيقية، بل مؤولة إليها.

(١) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٨٩؛ و تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٤.

(٢) ذهب السيّد المحقّق المجاهد ابن الإمام عليه السلام إلى ما اخترناه خلافاً لوالده عليه السلام. راجع،

تحريرات في الأصول: ج ١، ص ١١٤.

هذا كله في القضايا الموجبات.

و أما القضايا السوالب، فعن الإمام الرّاحل رحمته - أيضاً - أنّها إذا كانت من قبيل الحملية غير المؤولة تدلّ على سلب الحمل ونفي الهوية، لا على حمل السلب أو على حمل هو السلب، وإذا كانت من قبيل الحملية المؤولة، نظير قولنا: «زيد ليس في الدار» ونحوه، تدلّ على عدم تحقق النسبة ونفي حصولها. (١)

و لكن الظاهر - كما عرفت آنفاً في القضايا الموجبات - عدم الفرق بين القضيتين (المؤولة و غير المؤولة)، بل في كليهما تدلّ الهيئة على سلب الحمل ونفي الهوية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الحملات الحقيقية (غير المؤولة) لا تشمل على النسبة و لا تدلّ عليها، بل تدلّ على الهوية في الموجبات، و على نفيها في السوالب.

و أما الحملات غير الحقيقية (المؤولة) فالظاهر أنّها - أيضاً - كالحملات الحقيقية، فتدلّ على الهوية في الموجبات و على نفيها في السوالب خلافاً للإمام الرّاحل رحمته.

و من هنا، انقدح عدم تمامية جملة من الأمور المتسالم عليها:

منها: ما تسالموا عليه من الفرق بين الإخبار والإنشاء، بأنّ الإخبار مشتمل على النسبة في الخارج و الذهن، فقد تتطابق هاتان النسبتان، فيكون صادقاً، و قد لا تتطابقان، فيكون كاذباً، بخلاف الإنشاء.

(١) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٩٠؛ وتهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٤.

و لكنّ الحقّ عدم النسبة في الإخبار، و أنّ التّطابق و عدمه يدوران مدار الهوويّة و عدمها، فالهوويّة اللفظيّة أو العقليّة، إمّا تطابق النّفس الأمريّة، أو لا تطابقها، هذا هو مدار الصّدق و الكذب.

و منها: ما تسالموا عليه، من: أنّ العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، و إلّا فتصوّر.

و لكنّ الحقّ أنّ التّصديق هو الإذعان بالهوويّة في الموجبات، و بعدمها في السّوالب، بخلاف التّصوّر.

و منها: ما تسالموا عليه، من: أنّ القضية متقوّمة بثلاثة أجزاء :

أحدها: الموضوع.

ثانيها: المحمول.

ثالثها: النسبة



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

و لكنّ الحقّ أنّ القضية مطلقاً، حقيقيّة كانت أو غير حقيقيّة، تتقوّم بجزئين وهما: الموضوع و المحمول، بلانسبة في البين، و قد عرفت: أنّ الهيئة لا تدلّ إلّا على الهوويّة في الموجبات، و نفيها في السّوالب.

و منها: ما تسالموا عليه من: تفسير الصّدق و الكذب بتطابق التّسبتين و عدمه.

و لكنّ الحقّ، ما عرفت آنفاً، من: أنّ مدار الصّدق و الكذب هو التّطابق في الهوويّة و عدمه.

هذا كلّه في المركّبات و الجمل الخبريّة التّامة التي يصحّ السّكوت عليها.

و أمّا المركّبات النّاقصة و الجمل غير التّامة - نظير قولنا: «غلام زيد» أو: «زيد

العالم» - فالحقّ فيها ما عن الإمام الرّاحل عليه السلام من أنّ حكمها حكم المفردات، فلا تحكي عن وقوع شيء، أو لا وقوعه، وكذا لا تحكي عن الهووية، أو نفيها، حكايةً تصديقيّةً ؛ ولذا لا تصف بالصدق والكذب، وإنّما تدلّ على مجرد الرّبط و الإضافة في مثل: «غلام زيد» من دون دلالة على وقوعه و تحقّقه، أو تدلّ على الهووية التّصوريّة في مثل: «زيد العالم» من دون دلالة على ثبوتها في الخارج.

و بالجملة: إنّ الحكاية في المركّبات الناقصة تصوّريّة محضة، إمّا بوجه الإنتساب و الإضافة، كما في الجمل المشتملة على المضاف و المضاف إليه، التي لا حمل فيها، و لا تتعدّد القضية منها، إلّا بتخلّل الأداة، مثل: «غلام زيد» فيقال: «زيد له الغلام» و إمّا بوجه الهووية التّصوريّة القابلة للحمل بلا تخلّل الأداة، مثل: «زيد العالم» فيقال: «زيد عالم»^(١).

ثمّ، إنّ ذهب سيّدنا الأستاذ العلامة الطّباطبائي عليه السلام إلى القول بوجود الرّابط في الحملات، و قال في تقريبه ما محصّله: إنّ هناك قضايا خارجيّة تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج، مثل: «زيد قائم» و «الإنسان ضاحك» و أيضاً، مركّبات تقييدية مأخوذة من هذه القضايا، كقيام زيد، و ضحك الإنسان، تجد فيها بين أطرافها نسبةً و ربطاً ما لا تجده في الموضوع وحده، و لا في المحمول كذلك، و لا بين الموضوع و غير المحمول و لا بالعكس، فهناك أمر موجود وراء الموضوع و المحمول قائم بهما غير منفصل عنهما؛ و لذا لا وعاء لتحقّق هذا الوجود الرّابط، إلّا وعاء طرفيه خارجاً أو ذهنياً، فالنسبة الخارجيّة تتحقّق بين الطرفين الخارجيين، و الذهنيّة

بين الذهنين، فوجود النسبة مسانخ لوجود طرفيها، فالعدم لا يمكن أن يصير رابطاً؛ إذ لاشيئية له ولا تميز فيه، فالقضايا الموجبة التي كلا طرفيها أو أحدهما العدم، مثل: «شريك الباري معدوم» أو: «زيد معدوم» أو نحوهما، لا عدم رابطاً فيها، وإلا لزم قيام عدم بعدمين أو بوجود و عدم، وقد أُشير إلى أن العدم لاشيئية له ولا تميز فيه إلا بتعمّل شديد، وكذا القضايا السالبة، فلا عدم رابطاً فيها، بل فيها سلب الربط ونفي الحمل. (١)

ولكن قد عرفت: أن مفاد الهيئات في الموجبات الحملية المشتملة على الحمل الشائع الصناعي بالعرض، هو الاتحاد والهوية، و مجرد انطباق القضايا الخارجية بموضوعاتها ومحمولاتها على الخارج، لا يستلزم وجود رابط بينهما. و القول: بأن «البرهان على وجود النسبة على النحو العام للحقيقي و الاعتباري، فهو تعلق العلم تارة بطرفي النسبة والجهل بها، و غير المعلوم، غير المعلوم، و صادقية: «زيد قائم» تارة، و عدم صادقيته أخرى، مع العلم بوجود «زيد» و وجود «القيام»، فيعلم ثبوت أمر في الصورة الأولى، منتفٍ في الصورة الثانية». (٢)

ممنوع؛ إذ العلم والجهل إنما يتعلقان بالهوية، كما أن الصدق والكذب - أيضاً - إنما يكون باعتبار تطابق الهوية مع نفس الأمر و عدمه.

و الحاصل: أنه ليس في القضايا الحملية الموجبة بأنحاءها - من الهيئات البسيطة و المركبة، و من باب حمل الشيء على نفسه أو على غيره، و من الحمل الذاتي، أو العرضي، و من الحقيقية، أو المؤولة، أو غيرها - أمر آخر غير الموضوع

(١) راجع، الأسفار الأربعة: ج ١، ص ٣٦٥ و ٣٦٦؛ و نهاية الحكمة: ص ٢٧ و ٢٨.

(٢) مباحث الأصول: ج ١، ص ٤٩.

والمحمول، يسمّى بـ «الوجود الرّابط»، فلا تحكي القضايا إلّا عن الإِتِّحاد والوحدة، من الواقعيّة العينيّة، أو الذّهنيّة أو الإعتباريّة الإدّعائيّة، مثل: «زيد أسد» أو: «زيد شمس أو قر».

وبعبارة أخرى: لاجابة إلى الرّابط في تلك القضايا أصلاً؛ إذ الأعراض وجودات للجواهر، متديّات مرتبطات بها تكويناً، فلا فصل بينهما، حتّى تحتاجا إلى الوصل، ولا إثنيّة ولا انفصال، حتّى تحتاجا إلى الإِتِّحاد والاتّصال.

﴿المقام الثامن: المعاني الإنشائيّة والإخباريّة﴾



هنا بحثان: مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

الأوّل: في معاني الجمل الإنشائيّة.

الثاني: في معاني الجمل الإخباريّة.

أمّا الأوّل: فالمقصود من الجمل الإنشائيّة هنا، هي التي تستعمل في أبواب العقود والإيقاعات، من الإجارة والبيع والتّكاح والعق والطلاق ونحوها. وأمّا الجمل الإنشائيّة المستعملة في أبواب الأوامر والنّواهي، فيبحث عنها في تلك الأبواب، إن شاء الله تعالى.

فنقول: الحقّ هو أنّ هيئات الجمل الإنشائيّة - على ما أفاده الإمام الرّاحل رحمه الله - إنّما تكون آلات لإيجاد أمر من الأمور الإعتباريّة قبال الإيجاد التكويني التي

تحتاج إليها البشر، و يدور عليها رحي حياته، فكلمة: «بعت» الإنشائية توجد
 بهيئتها، حقيقة البيع الاعتبارية التي تترتب عليها الآثار، وكذا كلمة: «زوّجت»
 الإنشائية، فتوجد بها حقيقة الزوجية كذلك، كما أنّ كلمة: «تاء» فيها تدلّ على
 انتساب الإيجاد والصدور إلى المتكلّم.

أمّا الثاني: فالحقّ فيه على ما أفاده الإمام الرّاحل رحمته الله ^(١) - أيضاً - هو أنّ
 الجمل الإخبارية نظير كلمة: «بعت» الإخبارية إنّما تحكي عن هذا الإيجاد والإنشاء،
 كحكاية مثل: «نصرت زيدا» و «أكلت اللحم» أو «شربت الماء» عن إيجاد أمر
 تكويني، فكلّ من الإيجادات الاعتبارية والحقيقية معنى حرفي غير مستقلّ، وهذا
 هو شأن جميع الهيئات في جميع أبواب العقود والإيقاعات.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إرسدى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

❖ الأمر العاشر: وضع المجازات

❖ الأمر الحادي عشر: استعمال اللفظ في اللفظ

❖ الأمر الثاني عشر: وضع الألفاظ

❖ الأمر الثالث عشر: وضع المركبات

❖ الأمر الرابع عشر: تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب

❖ الأمر الخامس عشر: وضع الألفاظ المفردة والمركبة

❖ الأمر السادس عشر: علائم الحقيقة والمجاز

❖ الأمر السابع عشر: تعارض الأحوال

❖ الأمر الثامن عشر: الحقيقة الشرعية

❖ الأمر التاسع عشر: الصحيح والأعم

❖ الأمر العشرون: الإشتراك

❖ الأمر الواحد والعشرون: استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

❖ الأمر الثاني والعشرون: المشتق



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ الأمر العاشر : الحقيقة و المجاز ﴾

قبل الورود في البحث، ينبغي ذكر نكتة و هي أنه قد حكي عن علماء الأدب:
أنَّ اللَّفْظَ المستعمل في الموضوع له حقيقة، و المستعمل في غيره مع علاقة معتبرة و
قرينة معاندة للمعنى الحقيقي بحيث لا يمكن إرادته معها، مجاز، و إلا فغلط. (١)

و عليه: فاللفظ المستعمل على ثلاثة أقسام :

أحدها: الحقيقة.

ثانيها: المجاز.

ثالثها: الغلط.



مركز تحقيقات و پژوهش‌های علوم اسلامی

و حكي عنهم - أيضاً - : أنَّ المجاز على ثلاثة أقسام :

الأوّل: المجاز في الكلمة.

الثاني: المجاز في الحذف.

الثالث: المجاز في الإسناد.

و الأوّل: أيضاً، على قسمين :

أحدهما: المجاز المرسل.

ثانيهما: الإستعارة. (٢)

(١) راجع، مختصر المعاني: ص ١٥٢ إلى ١٥٥، و كتاب المطوّل: ص ٣٤٨ إلى ٣٥٣.

(٢) راجع، مختصر المعاني: ص ١٥٥.

و قد زاد المحققون من علماء البيان قسماً آخر من الإستعمال و هو الكناية، و عرّفوها بإرادة لازم المعنى أو ملزومه مع جواز إرادة نفس المعنى، فالكناية ليست بحقيقة؛ لكون الإستعمال فيها استعمالاً في غير الموضوع له، و ليست بمجاز؛ إذ لا قرينة فيها معاندة للمعنى الحقيقي، كما لا يخفى.

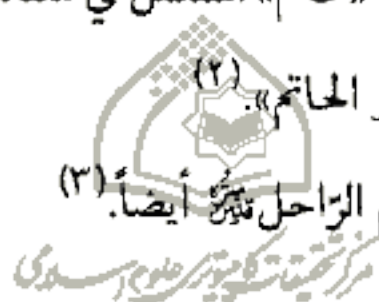
إذا عرفت هذا، فنقول: اختلف علماء الأدب في وضع المجازات على أقوال، عمدتها و هو الحق ما عن أبي المجد الشيخ محمد رضا الإصفهاني رحمته : من أنّ الألفاظ في المجازات كلّها من المجاز في الكلمة - مطلقاً مرسلأً كان أو استعاراً، مفرداً كان أو مركباً - و من المجاز في الحذف و الإسناد، بل في الكنايات، إنّما تستعمل في معانيها الأصليّة الحقيقيّة من دون أن يُحدّث المستعمل معنى جديداً، فيريد المستعمل في المجازات، المعاني الحقيقيّة إرادة استعماليّة بلا زيادة و نقيصة، إلّا أنّ هذه الإرادة غير مطابقة لإرادته الجدّيّة؛ حيث إنّّه يريد معنى آخر مجازياً بإرادة جدّيّة بمعونة القرينة التي لاتعاند المعنى الحقيقيّ - بل تعاند الإرادة الجدّيّة - و لاتكون صارفة عنه، و لاتدلّ على استعمال اللفظ في غيره، و كذلك الأمر في الكنايات، فلاوجه لتثليث القسمة و جعل الكناية قسماً للمجاز و الحقيقة، و لاوجه - أيضاً - لتعريف الكناية: بأنّها هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز إرادته منه.

و بالجملة: في الحقائق إرادتان تتطابقان و هما الإستعماليّة و الجدّيّة؛ وكذلك في المجازات و الكنايات، لكن لاتتطابقان.

و بعبارة أخرى: إنّ الموضوع له في الإستعمالات المجازيّة و الكنائيّة بأنحاءها لايتصرّف فيه أصلاً، بل يبقى بحاله بلازيادة و نقيصة، و بلاتضييق و توسعة، و اللفظ إنّما يستعمل فيه، لا في غيره، و التصرّف إنّما يقع في موقف التطبيق، فيطبّق ما هو

الموضوع له المستعمل فيه، على غيره؛ إمّا بادّعاء أنّ ذلك الغير مصداق له و فرد من أفراد، كما في الكلّيات و أسماء الأجناس، نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١) حيث إنّ لفظ: «ملك» استعمل في معناه الحقيقي و هو الماهيّة المعهودة من الرّوحانيّين، لكن أدعي انطباقه على المصداق الإدّعائي و هو: «يوسف عليه السلام» و نظير قول الشّاعر: «عادة الأقمار تسري في الدّجى - فرأينا اللّيل تسري في القمر» وقوله: «قامت تظّلّني ومن عجب - شمس تظّلّني من الشّمس».

و إمّا بادّعاء أنّ ذلك الغير عينه، كما في أعلام الأشخاص، نظير قولنا: «رأيت اليوم حاتمًا» حيث إنّ لفظ: «حاتم» استعمل في معناه الحقيقي و هو الشّخص المعروف، و لكن أدعي أنّ: «زيداً هو الحاتم»^(٢) و اختار ذلك الإمام الرّاحل رحمه الله أيضاً.^(٣)



﴿الأمر الحادي عشر: استعمال اللفظ في اللفظ﴾

قد عرفت في مبحث المعنى الحرفي: أنّ الإستهمال ليس إلّا طلب عمل اللفظ في المعنى، إمّا على وجه الحكاية و الإخطار، أو على وجه الإنشاء و الإيجاد، فالمستعمل هو اللفظ، و المستعمل فيه هو المعنى.

و أمّا الكلام هنا في إطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه،

(١) سورة يوسف (١٢): الآية (٣١).

(٢) راجع، وقاية الأذهان، ص ١١١ إلى ١١٨.

(٣) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣١ و ٣٢.

فالمستعمل هو اللفظ، والمستعمل فيه - أيضاً - كذلك، ولا بدع فيه؛ إذ المعنى ليس إلا ما هو المقصود من اللفظ، ولو كان من سنخ اللفظ.

و الحق في المقام ما اختاره المحقق الخراساني رحمته: من صحة إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كما إذا قيل: «ضرب» مثلاً فعل ماضٍ، أو إرادة صنفه، كما إذا قيل: «زيد» في «ضرب زيد» فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول، أو إرادة مثله، كـ «ضرب» في المثال إذا قصد شخص القول ^(١)، فهذه الأقسام، لإشكال في صحتها، ولو كان، فليس بمهم.

و إنما الإشكال في صحة إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» وأريد منه شخص نفسه.

محصل الإشكال على ما أفاده صاحب الفصول رحمته ^(٢) يرجع إلى أمرين: أحدهما: محذور اتحاد الدال والمدلول.

ثانيهما: تركب القضية من جزئين.

و الأول: إنما يلزم لو اعتبر دلالة اللفظ على نفسه. و الثاني: إنما يلزم لو لم يعتبر دلالة على نفسه؛ حيث إن القضية الملفوظة على هذا الفرض، إنما تحكي عن المحمول والنسبة بلا حكاية عن الموضوع، فتصير ثنائية لاثلاثية، وأنت تعلم استحالة ثبوت النسبة بلا وجود المنتسبين. ^(٣)

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٩ و ٢٠.

(٢) راجع، الفصول الغروية: ص ١٧.

(٣) هذا يتم بناءً على القول بثبوت النسبة في القضية، دون ما اخترناه من عدم تحقق النسبة في القضية، بل مفادها هي الهووية.

و قد أجاب المحقق الخراساني رحمته عن الإشكاليين :

أما عن الأوّل، فبكفاية التعدّد الاعتباري فشخص لفظ واحد، دالّ من حيث كونه صادراً عن لفظه، و مدلول من حيث كونه بشخصه مراداً و مقصوداً للالفظه، فالدالّ و المدلول و إن كانا متّحدين ذاتاً، إلّا أنّهما متعدّدان اعتباراً؛ و هذا المقدار من التعدّد كافٍ.

و أما عن الثّاني، فبأنّ تركّب القضية من جزئين، إنّما يلزم إذا لم يكن في البين موضوع أصلاً، لانفسه و شخصه، و لالفظه و حاكيه، و المفروض: أنّ الموضوع هنا موجود و هو شخص اللفظ، فالقضيّة ثلاثيّة نسبتها ثابتة بين المنتسبين (شخص الموضوع و ما يحكي عن المحمول).
و بعبارة أخرى: لا بدّ في القضية من وجود الموضوع، غاية الأمر، تارة يكون الموضوع موجوداً بشخصه؛ و أخرى بدالّه و حاكيه، و هذا هو الغالب و المحمول فيما إذا كان الموضوع موجوداً بشخصه يحمل على نفس الموضوع، لا على الحاكي عنه.

و عليه: فالقسم الأخير (إطلاق اللفظ و إرادة شخصه) ليس من باب استعمال اللفظ، لا في المعنى، كما هو واضح، و لا في اللفظ شخصه، فلم يطلب من اللفظ عمل لاحقائياً إخطارياً، و لا إنشائياً إيجادياً، بل يكون من باب إتيان شخص اللفظ وجعله موضوعاً.

و قد مثّل لتقريب هذا القسم أستاذنا الكبير الشّيخ هاشم القزويني رحمته في مجلس درسه: بما إذا حمل شخص، جسد شخص و قال - مشيراً إلى الجسد - مات، حيث إنّ الموضوع هنا نفس الجسد و عينه، لا الحاكي عنه و الدالّ عليه، فتأمل.

و لنعم ما أفاده الإمام الرّاحل عليه السلام في المقام، حيث قال ما محصّله: إنّ إطلاق اللفظ و إرادة شخصه ليس من باب الإستعمال و الدّلالة الوضعيّة، بل إنّما هو عبارة عن إيجاد صورة الموضوع و إحداث نقشه في ذهن السّامع لينتقل منها إلى شخص الموضوع، نظير الانتقال من صورة اللفظ المنقوشة على القرطاس إلى شخص هذا اللفظ، فنكتب و ننقش بإطلاق اللفظ و إلقاء صورته و نقشه على لوح نفس السّامع و قرطاس قلبه، فينتقل منها إلى شخص ذلك اللفظ، غاية الأمر، عمل الكتابة على القرطاس إنّما يكون بقلم من الأقلام، و على لوح النّفس و قرطاس القلب بقلم اللّسان، فآلة إيجاد النّقش و الصّورة هناك هي الأقلام و هنا هو اللّسان، و القابل هناك هو القرطاس و هنا هو لوح النّفس الذي هو قرطاس بمعناه العامّ، كالصّراط و الميزان وغيرهما، فإذا ليس المقام من باب الدّلالة على نفسه و لا الإستعمال في نفسه. ضرورة، أنّ الحروف المتصرّمة إذا صدرت عن المتكلّم تحصل منها صورة في ذهن السّامع من قرع الهواء و تموّجه في ناحية الصّماخ حتّى يمرّ عن الحسّ المشترك و الخيال و يصل إلى النّفس، و ليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عينا و شخصا، و إلّا لانتقلب الدّهن خارجاً مع أنّ الخارج أمر متصرّم سيّال منصرم لا قرار له و لا بقاء، بخلاف ما في لوح النّفس من النّقش فهو أمر ثابت قارّ.

و حيثنّذ إذا حمل عليه ما يكون من خواصّ هذا اللفظ في الخارج - كاللفظيّة حيث إنّها من خواصّ ما يلقي باللسان - و قامت قرينة عليه، يتوجّه ذهنه من الصّورة المتصوّرة، إلى اللفظ الصّادر أولاً.

و لك أن تقول: هنا انتقال، كالحركة الإنعطافيّة من دون إنشاء و إيجاد،

فينتقل السامع من اللفظ المسموع الخارجي إلى صورته و نقشه الموجود في لوح النفس، و من صورة اللفظ المنقوشة في النفس، إلى ذلك اللفظ المسموع، فلا استعمال و لدلالة في البين؛ إذ في الإستعمال يحصل الإنتقال من اللفظ إلى الصورة و منها إلى المعنى، و منه إلى الخارج أو غيره، فلانتقال في الإستعمال من الصورة إلى اللفظ.

و بعبارة أخرى: إنَّ الإنتقالات في الإستعمالات و الدلالات طولية مترتبة، و فيما نحن فيه دورية متعاكسة، كالفكر الذي يكون حركة إلى المبادي و منها إلى المراد و لامشاحة في إطلاق الدلالة في المقام - أيضاً - لكن لا الدلالة الوضعية الإصطلاحية، بل بمعنى جعل اللفظ دالاً بواسطة إيجاد كاشفه و حاكيه، و مدلولاً في الآن المتأخر لانكشافه بذلك الكاشف الحاكي الموجود بواسطة اللفظ.

و أمّا الدلالة الوضعية، فستحيله للزوم إتحاد الدال و المدلول.

و دفع هذا المحذور بما عن المحقق الخراساني رحمته من التعدّد الإعتباري اللّحاظي مندفع بأنّ عنوان الصّادرية و ما قاربها، إنّما ينتزع في رتبة متأخرة عن الإستعمال و يقع بعد صدور اللفظ، فكيف يقع مثل هذا العنوان مصحّحاً للإستعمال الواقع قبله! على أنّ الدلالة الوضعية، مستلزمة لاجتماع اللّحاظين (الآلي و الاستقلالي) و صيرورة ما «به ينظر» عين ما «فيه ينظر»^(١).

ثمّ إنّ المحقق الخراساني رحمته بعد الإشارة إلى أنّ هذا القسم (إطلاق اللفظ و ارادة شخصه) ليس من باب الإستعمال - قال: ما هذا لفظه: «بل يمكن أن يقال: إنه ليس - أيضاً - من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنّه فردّه

ومصادقه حقيقة لالفظه، و ذلك معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد احضر في ذهنه بلاوساطة حاكٍ و قد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً لالفظه، كما لا يخفى^(١).

و المراد من قوله **قوله عليه السلام**: «قد احضر في ذهنه» - حسب الظاهر - هو إحضار صورته و نقشه على ما حقق آنفاً، لإحضار نفس الخارج و متنه؛ لبداية استحالته، كما أن المراد من قوله: «بلاوساطة حاكٍ» هو أنه لاحاكي و لادال بدلالة وضعيته، فإذا لايرد عليه ما عن الإمام **الراحل عليه السلام** من قوله: «و أما حمل ذلك على إلقاء الموضوع في ذهن السامع فهو أفسد؛ إذ الموضوع للحكم ليس إلا الهوية الخارجية، و لاتنال النفس متن الأعيان و لايمكن إلقاءها في ذهن السامع»^(٢).

﴿ الأمر الثاني عشر: وضع الألفاظ ﴾

قد اختار الإمام **الراحل عليه السلام**: أن الألفاظ توضع لنفس معانيها من حيث هي هي، لا من حيث كونها مرادة لالفظها، فلادخل للإرادة في معاني الألفاظ أصلاً لالمفهومها و لالمصادقها و لاشطراً و لاشطراً، و هذا هو الحق.

و التحقيق فيه يقتضي أن يقع الكلام، تارة في مقام الثبوت، و أخرى في مقام الإثبات.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٢١.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٣٣.

أما مقام الثبوت، فنقول: إن غاية ما يمكن أن يقال في تصوّر القول بكون

الألفاظ موضوعة للمعاني المرادة، وجوه :

الأوّل: قد حقق في مبحث الوضع، أنه عبارة عن تعيين اللفظ بإزاء المعنى

بلا حصول علاقة تكوينيّة بينها أصلاً، لابنحو العلّية و المعلوليّة و لابنحو الملازمة،

وأنّ تفسيره بالتعهد و الإلتزام (تعهد الواضع و التزامه بأنّه متى أراد إفهام المعنى

الفلاني تكلم بلفظ كذا) أو بنحو ارتباط خاصّ بين اللفظ و المعنى، ممنوع؛ لكونه

راجعاً إلى التفسير باللازم، كما أنّ القول بكون الوضع حيثيّاً لا مطلقاً - أيضاً - مردود؛

لابتناءه على ما أشير إليه من التفسير.

و من المقرر في محلّه: أنّ أفعال ذوي العقول معلّلة بالأغراض و الغايات حتّى

الأفعال العبيّية و اللغوّية. (١) تحقيق كميّون علوم رسيدي

فالعلة الغائيّة في الأفعال ممّا لا بدّ منها، و هي من العلل الأربع، و تكون علة

لفاعليّة الفاعل بوجودها العلميّ، و معلولاً متأخراً بوجودها العينيّ، و لذا قالوا في

بيان موقف الغاية: «إنّها أوّل البغية و آخر الدّرك» أو: «أوّل الفكر و آخر العمل» فهي

بوجودها العلميّ الذّهني مؤثّرة في تحريك الفاعل و بعثه نحو العمل، و المعلول لكونه

رشحة من رشحات العلة يكون تابعاً لها سعةً و ضيقاً، إطلاقاً و تقييداً، فيتضيق

بضيّقها و يتقيّد بتقيّدّها، و ليس هذا تقييداً و تضيقاً، بل تقيّد و تضيق ذاتيّ يدور

مدار استعداد المعلول و ظرفيّته، فلا يمكن له أن يكون أوسع من علّته.

و عليه: ففعل الواضع و هو الوضع لابد أن يكون معللاً بغاية و غرض، و حيث إن الغرض في الوضع هو إظهار المقاصد و إبراز المرادات، فيتضيّق الوضع و يصير للمعنى المراد، لا للمعنى بما هو هو و إلا صار لغواً.

و فيه: أن غاية الوضع إنما هو إفادة ذوات المرادات و تفهيم نفس المعاني بما هي هي، لا بما هي مرادة لاشطراً و لاشطراً، فالمتكلم اللفظ إنما يريد إفادة نفس المعنى، و كونه مراداً إنما يكون - كالألّة أو الإستقلالية - من شؤون الإستعمال و طواريه، أو من مقدّماته الأجنبية عن الوضع، بل كون المعنى مراداً، أمر مفعول عنه للمتكلم و المخاطب.

و عليه: فما هو اللازم ليس إلا تعلّق الإرادة بالموضوع له ولو حين الإستعمال، لا أخذها في المستعمل فيه، فضلاً عن الموضوع له، فلا تلزم اللّغويّة، و إنما تلزم لو لم يترتب على الوضع أثر أصلاً حتى حين الإستعمال.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أن كون غاية الوضع إفادة المرادات و وقوعها في سلسلة العلل الفاعليّة، يقتضي حصولها عند حصول الوضع و تحقّقها علماً و تصوّراً عند تحقّق العلاقة الوضعيّة، و أمّا أخذها في المستعمل فيه فضلاً عن الموضوع له، فلا. (١)

الثاني: أن الإرادة بالحمل الأوّلي (مفهوم الإرادة) مأخوذة في الموضوع له شطراً.

و فيه : منع واضح.

الثالث: أن الألفاظ توضع لما يحمل عليه مفهوم الإرادة بالحمل الشائع و هو المراد بالذات، أي: الصورة العلميّة القائمة بالنفس صدورياً أو حلولياً.

و فيه: أنه يلزم على هذا، عدم صحّة الحمل على الخارج، و لا ينطبق المعنى عليه حتّى مع التجريد.

على أنه يلزم أن يكون الموضوع له خاصّاً في جميع الأوضاع، و هذا ممّا لا يمكن الإلتزام به.

الرابع: أن الألفاظ موضوعة لما هو المراد بالعرض.

و فيه: أنه يلزم منه عدم صحّة الحمل إلا بالتّجريد، مع أنه يصح بدونه، مضافاً إلى، ما مرّ آنفاً من: أنه يلزم أن يكون الموضوع له خاصّاً في جميع الأوضاع، و هذا كما ترى.

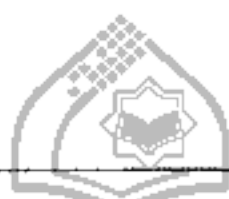
الخامس: أن الموضوع له في الألفاظ هو المعاني المرادة على وجه القضية الحينيّة لا المشروطة.

و فيه: أن هذا الوجه مبنيّ على ما عرفت في الوجه الأوّل من: أن الوضع لا بدّ أن يكون معلّلاً بغاية و غرض، و قد عرفت هناك ما فيه من الخلل و الضعف. هذا كلّ في مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات، فالأمر فيه واضح جدّاً؛ حيث إنه يتبادر نفس المعنى من اللفظ عند سماعه و لو من جماد أو نبات أو حيوان بلا دخل للإرادة أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنه لا يمكن أخذ إرادة اللفظ في معاني الألفاظ لاثبوتاً و لإثباتاً، بل مقتضاها هو أنّها موضوعة لذات المعاني من حيث هي هي.

و عليه: فما هو المستفاد من كلام الشيخ الرئيس أبو علي سينا رحمته الله ^(١) وكذا المحقق الطوسي رحمته الله ^(٢) من أن المعنى الموضوع له في الألفاظ ليس إلا كونه مراداً للآلفظ، محمول على أن دلالة الألفاظ على معناها دلالة تصويرية، تابعة لإرادة المتكلم الآلفظ، كما يعطي ذلك ظاهر كلام الشيخ رحمته الله من قوله: «إن الآلفظ بنفسه لا يدل ألبته... بل إنما يدل بإرادة الآلفظ» وكذا ظاهر كلام المحقق الطوسي رحمته الله من قوله: «إن دلالة الآلفظ لما كانت وضعية، كانت متعلقة بإرادة التلّفظ الجارية على قانون الوضع» بل هو صريح كلام هذا المحقق رحمته الله حيث قال في الجواب عن اشكال العلامة رحمته الله ما هذا لفظه:



(١) راجع، الشفاء، قسم المنطق من الفصل الخامس: ج ١، ص ٤٢ و ٤٣، وإليك نص كلامه: «إن الآلفظ بنفسه لا يدل ألبته، ولو لا ذلك، لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة الآلفظ، فكما أن الآلفظ يطلقه دالاً على معنى، كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالة، كذلك إذا خلاه في إطلاقه عن الدلالة، بقي غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ، فإن الحرف والصوت فيما أظن لا يكون بحسب المتعارف عند كثير من المنطقيين لفظاً أو يشتمل على دلالة، وإذا كان ذلك كذلك، فالمتكلم باللفظ المفرد لا يريد أن يدل بجزئه على جزء من معنى الكل ولا - أيضاً - يريد أن يدل به عليه، فقد انعقد الاصطلاح على ذلك، فلا يكون جزئه ألبته دالاً على شيء حين هو جزئه بالفعل، اللهم إلا بالقوة حين نجد الإضافة المشار إليها وهي مقارنة إرادة القائل دلالة بها. وبالجمله، فإنه إن دل قائماً يدل لآحين ما يكون جزءاً من الآلفظ المفرد، بل إذا كان لفظاً قائماً بنفسه، فأما وهو جزء فلا يدل على معنى ألبته».

(٢) راجع، الإشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٣٢؛ وإليك نص كلامه: «لأن دلالة الآلفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلّفظ الجارية على قانون الوضع، فآ يتلّفظ به، ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له: إنه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلّفظ وإن كان ذلك الآلفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى، أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به عليه فلا يقال له: إنه دال عليه».

«إِنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ بِذَاتِهِ عَلَى مَعْنَاهُ، بَلْ بِاعْتِبَارِ الْإِرَادَةِ وَالْقَصْدِ»^(١).

وَأَمَّا احْتِمَالُ أَنَّ مَرَادَهُمَا تَعَيَّنَا هُوَ وَضْعُ الْأَلْفَاظِ لِلْمَعَانِي الْمُرَادَةِ عَلَى نَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحِينِيَّةِ، وَ أَنَّهَا وَضَعَتْ لِدَوَاتِ الْمَعَانِي حِينَ إِرَادَتِهَا بِلَا شَرْطِيَّةٍ وَ شَرْطِيَّةٍ، فَبَعِيدٌ عَنْ مَسَاقِ كَلَامِهِمَا تَعَيَّنَا وَ كَذَا حَمَلَ كَلَامِهِمَا عَلَى الدَّلَالَةِ التَّصْدِيقِيَّةِ وَ أَنَّ دَلَالَتَهَا عَلَى كَوْنِ مَعَانِيهَا مُرَادَةً تَابِعَةً لِإِرَادَتِهَا تَبَعِيَّةٌ مَقَامَ الْإِثْبَاتِ لِلتَّبُوتِ، فَأَبْعَدُ؛ لِصِرَاحَةِ كَلَامِهِمَا فِي الدَّلَالَةِ التَّصَوُّرِيَّةِ.

عَلَى أَنَّ الْإِحْرَازَ الْمَذْكُورَ مُتَوَقَّفٌ عَلَى أَصْلٍ عَقْلَانِيٍّ وَ هُوَ أَصَالَةٌ تَطَابُقِ الْإِرَادَتَيْنِ وَ هُمَا الْإِسْتِعْمَالِيَّةُ وَ الْجَدِّيَّةُ.

﴿ الأَمْرُ الثَّالِثُ عَشَرَ: وَضْعُ الْمُرَكَّبَاتِ ﴾

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

لَا يَخْفَى: أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ «الْمُرَكَّبَاتِ» هُنَا هُوَ مَجْمُوعُ الْمَادَّةِ وَ الْهَيْئَةِ، كَقَوْلِنَا: زَيْدٌ

(١) رَاجِعُ، الْجَوْهَرُ النَّضِيدُ: ص ٧ وَ ٨، وَ إِلَيْكَ نَصُّ كَلَامِهِ: «الْلَفْظُ يَدُلُّ عَلَى تَمَامِ مَعْنَاهُ بِالمُطَابَقَةِ، دَلَالَةُ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ، وَ عَلَى جِزْئِهِ بِالتَّضَمُّنِ، دَلَالَتُهُ عَلَى بَعْضِ أَجْزَائِهِ، وَ عَلَى مَلْزُومِهِ خَارِجاً عَنْهُ، بِالْإِلْتِزَامِ دَلَالَةُ الضَّاحِكِ عَلَيْهِ».

قَالَ الْعَلَّامَةُ فِي شَرْحِهِ: «الرَّابِعُ: إَعْلَمُ أَنَّ اللَّفْظَ قَدْ يَكُونُ مُشْتَرِكاً بَيْنَ الْمَعْنَى وَ جِزْئِهِ، أَوْ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ لَازِمِهِ، وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ لِدَلَالَةِ اللَّفْظِ دَلَالَةٌ عَلَى ذَلِكَ الْجِزْءِ مِنْ جِهَتَيْنِ، فَبِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ يَكُونُ مُطَابَقَةً، وَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ مِنْ حَيْثُ دَخُولُهُ فِي الْمُسَمَّى يَكُونُ تَضَمُّناً، وَ كَذَا فِي الْإِلْتِزَامِ، فَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَقْيِدَ فِي الدَّلَالَاتِ الثَّلَاثِ بِقَوْلِهِ: مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ، وَإِلَّا اخْتَلَّتِ الرُّسُومُ. وَ لَقَدْ أوردت عليه (قدس روحه) هذا الإشكال، وَ أَجَابَ بِأَنَّ اللَّفْظَ لَا يَدُلُّ بِذَاتِهِ عَلَى مَعْنَاهُ، بَلْ بِاعْتِبَارِ الْإِرَادَةِ وَالْقَصْدِ، وَ اللَّفْظُ حِينَ مَا يَرَادُ مِنْهُ الْمَعْنَى الْمُنَاطِقِيَّ لَا يَرَادُ مِنْهُ التَّضَمُّنِي، فَهُوَ إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ لَا غَيْرَ، وَ فِيهِ نَظَرٌ».

قائم، فالمادة في هذه الجملة هو كلمة: «زيد» وكلمة: «قائم» والهيئة فيها هو الحاصلة من ضمّ إحدئها إلى الأخرى، والمركب فيها هو مجموع المادة والهيئة.

و قد وقع الكلام في أن للمركبات وضع عليحدة، غير وضع المواد شخصياً وغير وضع الهيئات نوعياً، أو لا؟

و التحقيق، كما اختاره الأساطين و منهم المحقق الخراساني ^(١) أنه لا مجال لتوهم الوضع لها، مضافاً إلى وضع المواد والهيئات؛ وذلك، لأن المعاني، إما تصديقية - وهذه هي العمدة في مقام الإفادة والإستفادة - وإما تصوّرية.

و من الواضح: أن مواد المركبات من الموضوعات و المحمولات، إنما تدلّ على المعاني التصوّرية، و هيئاتها إنما تدلّ على المعاني التصديقية، فلا يبقى للوضع الآخر و هو وضع المركبات (مجموع هذه المواد و الهيئات) معنى محصل معقول؛ إذ لا حاجة إليه بعد و فاء المركبات - بوضع موادها و هيئاتها - بتمام المقصود، و إلا فيلزم منه محذور اللغوئية، مضافاً إلى أنه يلزم منه محذور التكرار في الدلالة؛ إذ لو قيل: بإفادة هذا الوضع الآخر عين ما أفيد بالهيئة، فلازمه دلالة المركبات على معانيها مرتين: أحدهما: باعتبار وضع نفسها، ثانيهما: باعتبار وضع مفرداتها و هو الهيئة، و هذا كما ترى.

أللهم إلا أن يقال: بالتكرار و الترادف لأجل التأكيد، فحينئذ يعقل النزاع في وضع المركبات مستقلاً.

فتحصّل: أن النزاع في أن المركبات، هل لها وضع مستقل في قبال مفرداتها

من الموادّ والهيئات، أم لا؟ ليس نزاعاً معقولاً مقبولاً لما فيه من المحذورين المتقدمين. نعم، هنا احتمال آخر لتصوير النزاع، قد تفتّن به الإمام الرّاحل رحمته (١) وهو أنّ المعاني التّصديقيّة، هل تستفاد من الهيئة وحدها، أو هي تستفاد من مجموع الجملة المركّبة من الهيئة و المادّة؟ قولان :

ولا يخفى: أنّ الإحتمال المذكور أمر معقول ينبغي أن يجعل مثل هذا محلّ تحرير النزاع في المقام، والمختار فيه هو القول الأوّل، كما ذهب إليه المشهور (٢)، والقول الثّاني مردود، لا بما ذكر في النزاع المتقدّم، من أنّ الوضع في المركّبات مستلزم لمحذوري اللّغويّة والتّكرار؛ وذلك، لعدم ورود شيء منها، بناءً على هذا النزاع، بل بما حكى عن ابن مالك من أنّه لو كان للمركّبات وضع، لما كان لنا أن نتكلّم بكلام لم يُسبق إليه، إذ المركّب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد، فكيف وضعه الواضع! (٣) أللّهم إلّا أن يقال: بالوضع للمجموع نوعيّاً، وهذا - أيضاً - ممنوع.

توضيح المنع، كما أفاده الإمام الرّاحل رحمته (٤) هو أنّ الوضع النوعي للهيئات - لمكان وحدتها النوعيّة - ممكن مقبول، وأمّا للمجموع منها و من الموادّ فلا؛ وذلك لتنوّع الموادّ وعدم حصرها بلاجامع واحد عامّ لها كما في الهيئات، فلو كان للمجموع وضع، لكان شخصيّاً، وهذا كما ترى؛ إذ تعلّقه بكلّ ما يتكلّم به المتكلّمون - طول

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ١١٨، حيث قال: «و أظنّ، أنّ القول المقابل للمشهور هو وضع مجموع الجملة لإفادة المعاني التّصديقيّة بأقسامها و خصوصيّاتها، فجملة زيد قائم موضوعة لإفادة الهويّة التّصديقيّة، كما أنّ مفرداتها وضعت للمعاني التّصوريّة».

(٢) مناهج الوصول: ج ١، ص ١١٩.

(٣) راجع، نهاية الدّراية: ج ١، ص ٣٧، و مناهج الوصول: ج ١، ص ١١٩.

(٤) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ١١٩.

الأعصار والقرون - من مجموعات كثيرة غير محصورة، أمر واضح البطلان.
مضافاً إلى أنه يلزم أن لا يكون للجمل - التي يحدثها المتكلمون من المواد
المختلفة التي لم تكن موجودة زمن الواضع أو الواضعين، نظير كثير من الأمور المكتشفة
في هذه الأعصار المتأخرة - وضع أصلاً.

ثم إنه انقدح مما ذكرنا: أن كلام ابن مالك ناظر إلى هذا النزاع المعقول، وأن
الإشكال متوجه إلى القول المقابل للمشهور، وهو أن المعاني التصديقية مستفادة من
المجموع المركب من الهيئة و المادة دون الهيئة فقط.

و من العجب العجاب أن المحقق الإصفهاني رحمته استظهر من كلام ابن مالك أنه
جعل محل النزاع أمراً بديهى البطلان، وهو دعوى الوضع للمركب بعد الوضع
للمركبات منفردة و منضمة، مدعيّاً بأنه لا يخفى على مثل ابن مالك، أن الوضع نوعي
لا شخصي. (١)

و كيف كان، لا طائل تحت هذا البحث من صدره إلى ذيله، و من بدئه إلى
ختمه، بل بحث علمي محض.

﴿ الأمر الرابع عشر : تقسيم اللفظ إلى المفرد و المركب ﴾

قد قسم اللفظ إلى مفرد و مركب :

و المراد من «المركب» ما يدلّ جزء لفظه على جزء معناه، مثل «رامي

الحجارة» أو «عبدالله» ونحوهما مما يشتمل على المضاف والمضاف إليه، بخلاف المفرد، سواء كان بلاجزء، كحرف الإستفهام وكاف التشبيه و، كلفظة «ق» و «ف» من «وقى» و «وفى»، أم كان ذا جزء، مثل «زيد» وغيره.

هذا، ولكن أشكل الإمام الزاحل رحمته على هذا التقسيم بقوله: «إن كان اللفظ بمعنى: الرمي وإطلاقه على ما خرج من الفهم، معتمداً على أحد المخارج باعتبار رمية منه لم يكن تقسيم اللفظ إلى المفرد والمركب صحيحاً؛ لأن اللفظ مفرداً كان أو مركباً، لم يكن شيئاً خارجاً من الفهم، فإن «زيداً» مثلاً مركب من حروف، وكل حرف لفظ و ملفوظ و التركيب منها اعتباري، فلم يكن المجموع لفظاً ولا موجوداً إلا في الاعتبار، فما وضع للمعاني ليس لفظاً، نعم، ما لا جزء له، كهمزة الإستفهام وكاف التشبيه لفظ موضوع، وإن كان اللفظ موضوعاً للكلمة أو منقولاً إليها، فتقسيمه إليهما - أيضاً - ليس بصحيح؛ لأن المركب كـ «عبدالله» ليس بلفظ، بل هو لفظان موضوعان لمعنيين والمجموع ليس لفظاً». (١)

وفيه: أن أمثال هذه المباحث أمور عرفية عقلانية مبنية على أساس المساهلة والمسامحة، وليست بمباحث دقيقة عقلية مبنية على أساس العقل والمدقة. و من المعلوم: أن العرف يرى لفظ «زيد» - مثلاً - الخارج من الفهم، لفظاً واحداً مرمياً منه وإن كان مركباً من الحروف الثلاثة يرمى واحد بعد واحد. والمراد من «عبدالله» هو «عبدالله» العلمي و هو لفظ مفرد واحد له معنى واحد، لا الإضافي الذي هو لفظان.

﴿ الأمر الخامس عشر: وضع الألفاظ المفردة والمركبة ﴾

و قد اختلفت كلمات الأعلام في: أن الموضوع له للألفاظ المفردة أو المركبة، مطلقاً، تامة كانت أو ناقصة، إخبارية كانت أو إنشائية، فعلية كانت أو اسمية، هل هي المعاني النفس الأمرية أو الذهنية بما هي هي، أو بما هي كاشفة عن الواقع ذهب صاحب الفصول عليه السلام إلى أن النسبة الخبرية موضوعة بإزاء النسبة الذهنية من حيث كشفها عن الواقع، سواء طابقت أو لا، علم بها أو لا، وليست موضوعة لنفس النسبة الواقعية واستدل عليه السلام لذلك بالتبادر وغيره. (١)

و لكن أجاب عنه الإمام الزاقل بما لا يخلو عن جودة و متانة، واختار عليه السلام: أن الموضوع له هي المعاني النفس الأمرية، لا الذهنية بما هي، ولا بما هي كاشفة عن الواقع. (٢) وهذا هو الحق المختار.

﴿ الأمر السادس عشر: علائم الحقيقة والمجاز ﴾

إعلم، أن المعنى الموضوع له إذا علم، إما لتنصيب أهل اللغة أو لكون المستعمل من أهلها، يكون استعمال اللفظ فيه حقيقة، وفي غيره مجازاً - بناءً على ما هو المشهور بينهم - ولا حاجة إلى إعمال علائم الحقيقة، كما هو الواضح.

(١) راجع، الفصول الغروية: ص ٢٢.

(٢) راجع، مناهج الوصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٢٠ و ١٢١؛ وتهذيب الأصول: ج ١،

و أما إذا شك، فحيث أنه يرجع إلى الشك في الحقة والمجاز، وأن المعنى الكذائي حقيقي أو مجازي - بعد العلم بكونه مراداً للمتكلّم - فلا بدّ في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي من ذكر علام الحقة وهي - على ما ذكرنا - أمور:

منها: التبادر، والمراد به انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ و متنه، عارياً عن كلّ قرينة حالّة أو مقالّة، متّصلة أو منفصلة، جليّة أو خفيّة، لاسرعة حصول المعنى في الذهن أو سبقه بالنسبة إلى معنى آخر؛ والتبادر بهذا المعنى هو المسمّى بالتبادر الحاقّي.

و لك أن تعرّف التبادر: بكون اللفظ ظاهراً بنفسه في معناه من غير قرينة، فيكشف منه أنّ ذلك المعنى هو الموضوع له لللفظ دون غيره، حيث إنّ دلالة اللفظ على المعنى، لا بدّ وأن تستند إمّا إلى المناسبة الذاتيّة كالعليّة والمعلوليّة، وقد عرفت - في مبحث الوضع - بطلانها، أو إلى العلقّة الوضعيّة أو إلى القرينة بأنحاءها، فع عدم استنادها إلى القرينة رأساً وبالمرّة، يعلم أنّها لأجل العلقّة الوضعيّة.

هذا، و لكن أشكل على التبادر بأنّه مستلزم للدور.

بتقريب: أنّ تبادر المعنى من اللفظ، يتوقّف على العلم بكونه معنى حقيقيّاً له والعلم به - أيضاً - يتوقّف على التبادر، كما هو المفروض.

و فيه: أنّ هذا إنّما يتمّ إذا لم يكن تغاير بين المتوقّف والمتوقّف عليه بوجه، و أمّا إذا كان بينهما تغاير ولو بنحو الإجمال والتّفصيل، فالدور منتفٍ رأساً، والمقام من هذا القبيل؛ إذ المتوقّف على التبادر هو العلم بالتّفصيل، بأنّ هذا اللفظ وضع بازاء هذا المعنى، و ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم الإجمالي الإرتكازي - الحاصل للإنسان الذي ينشأ و ينمو بين أهل اللّغة و اللّسان - بمعنى اللفظ الحاصل من علله و مبادئه.

هذا، إذا كان المراد منه، هو التبادر عند المستعلم (الجاهل بالوضع)، فيندفع الدور بالتغاير حسب الاعتبار و هو الإجمال و التفصيل، و أمّا إذا كان المراد منه هو التبادر عند غير المستعلم (العالم بالوضع)، فالتغاير ذاتي؛ حيث إن ما يتوقف على التبادر عند أهل اللسان و العالم بالوضع هو علم المستعلم الذي هو الجاهل بالوضع، و ما يتوقف عليه التبادر عندهم هو علمهم به من أية ناحية حصل، و الفرق بين هذين العلمين (علم المستعلم و علم أهل اللسان) ذاتي، كما لا يخفى، هذا هو طريق حل شبهة الدور.

و أمّا الطريق الذي سلك إليه المحقق العراقي رحمته من: «أنه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف و الموقوف عليه بالشخص، لا بالنوع و لا بالصنف، و لا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر مع العلم الشخصي الذي يتوقف عليه التبادر»^(١) ففيه: أنه إذا كان العلم بالوضع - و لو تفصيلاً - حاصلًا قبل التبادر فما معنى العلم به من ناحية التبادر؟ و هل هذا إلا تحصيل الحاصل!

ثم إن للمحقق العراقي رحمته تفصيلاً في إنكار وجود الثمرة العملية في المقام، فقال: ما محصله: أن هذا البحث إنما ينتج بناءً على أن مدار حجّة اللفظ هو «أصالة الحقيقة» أو «أصالة عدم القرينة» تعبدًا و إن لم يكن هناك ظهور أصلاً، فنحتاج على هذا الأساس لإحراز الموضوع له و المعنى الحقيقي، إلى التبادر، و أمّا بناءً على ما هو التحقيق من أن مدار الحجّة، هو الظهور و لو بأيّ نحو حصل، بقرينة أو بدونها، فلا جدوى لهذا البحث، كما لا يخفى.^(٢)

(١) كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٩٧.

(٢) راجع، مقالات الأصول: ص ٣١.

و فيه: أن من أسباب انعقاد الظهور هو العلم بالوضع و معرفة المعنى الحقيقي،
و أنت تعلم، أنه لا يحصل إلا من ناحية التبادر.

و عليه: فللبحث عنه فائدة و ثمرة عملية، حتى على مبنى مدار الحجية هو
الظهور، فلا وجه للتفصيل.

لا يقال: كيف تترتب ثمرة عملية على هذا البحث مع أن تبادر المعنى من لفظ:
«الكتاب» أو «السنة» في زماننا هذا، لا يثبت تبادره منها في زمن النزول والصدور
حتى يحمل عليه؟!

لأنه يقال: إن هذه العقدة تنحلّ بجريان أصالة عدم النقل - المعبر عنه
بالاستصحاب القهري - المعتضدة بسيرة العقلاء و بناء أهل المحاورة، حيث إنهم
يتمسكون بها في فهم معاني ألفاظ الكتب و الرسائل و الأسناد القديمة، بل هذا
الأصل مما يدور عليه استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب و السنة.

«تكميل»

قد عرفت: أن التبادر إنما يكون من علام الحقيقة إذا كان من حاق اللفظ، وإلا
فالمعنى المجازي - أيضاً - يتبادر بمعونة القرينة.

و عليه: فهل يمكن إحراز التبادر الحاقّي، بأصالة عدم القرينة، كما ذهب إليه
المحقق الجيلاني القمي^(١) أو بالظن، بأن ذلك هو معنى الحقيقي لللفظ، كما عن
صاحب الفصول^(٢) أو بالإطراد و هو انسباق المعنى من اللفظ في جميع الأحوال

(١) راجع، قوانين الأصول: ص ١٤.

(٢) راجع، الفصول الغروية: ص ٢٦.

وعلى جميع التقادير و الفروض، سواء وقع في نثر أو نظم، و سواء في محاورات عرفية أو علمية، خلافاً لما إذا كان الإنسباق و التبادر في بعض الأحوال، فلا يكون حاقاً مستنداً إلى نفس اللفظ، كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته (١)، أقوال.

والحق أن يقال: إن التبادر لو أحرز من حاق اللفظ و من غير قرينة، فهو، و إلا فلا طريق لإحرازه؛ و أما الطرق المذكورات، فلا يعتمد على شيء منها.

أما أصالة عدم القرينة، فلأنها من الأصول العقلية الجارية - بعد العلم بالمعنى الحقيقي و المجازي - لتشخيص المراد من اللفظ، بأنه هل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي؟ لا لتشخيص المعنى الحقيقي و إحراز أن المعنى متبادر من حاق اللفظ. و من هنا يعلم حال الظن - أيضاً - إذ من المحتمل قوياً أن مراد صاحب الفصول رحمته منه، هو أصالة عدم القرينة، و إلا فلا معنى محصلاً له.

و أما الإطراد، فلأن مجردة لا يكون طريقاً إلى الوضع و إلى أن المعنى متبادر من حاق اللفظ، إلا أن يوجب العلم به، و هذا الفرض لو سلم، خروج عن فرض الكلام.

و بعبارة أخرى: أن الإطراد لو كان بلا احتمال قرينة خاصة أو عامة، بأن كان الإنسباق من حاق اللفظ و نفسه، فالتبادر حاق و هو من علائم الوضع و الحقيقة، و إلا فجرد الإطراد لا يجدي لذلك، كيف! و أن المجاز - أيضاً - ربما يكون مطرداً.

و لعل مراد المحقق العراقي رحمته هو أن انسباق المعنى من اللفظ و تبادره منه بلا

أیة قرینة فی جمیع الأحوال و الفروض، دلیل علی كونه حاقیاً، فكأنه یفسر ویوضح التبادر الحاقی، فتأمل جیداً.

و منها (من علامم الحقیقة و المجاز): صحة الحمل أو عدم صحة السلب، وصحة السلب أو عدم صحة الحمل.

توضیحه: أنه لو یصح حمل لفظ علی معنى و لا یصح سلبه عنه، یعلم منه أن ذلك المعنى هو المعنى الحقیقی الذي وضع اللفظ له، دون غیره، و أما لو لم یصح الحمل و یصح سلبه عنه یکشف منه، أن ذلك المعنى هو المعنى المجازی الذي وضع اللفظ لغيره، فلفظ: «الأسد» مثلاً، حیث إنه یصح حمله علی الحيوان المفترس، یعلم أن هذا المعنى هو الذي وضع له لفظ: «الأسد» و أنه هو المعنى الحقیقی له، و حیث إنه لا یصح حمله علی الرجل الشجاع، یعلم أن هذا المعنى هو غیر ما وضع له اللفظ و أنه هو المعنى المجازی له.

هذا، و لكن الحق: أن صحة الحمل لیس علامة للحقیقة، و كذا عدم صحته لیس علامة للمجاز، بلافرق بین أقسام الحمل من الأولی الذاتي و الشایع الصناعی بالذات أو بالعرض.

أما صحة الحمل الأولی الذاتي، فوجه عدم كونه علامة للحقیقة هو أن صحة هذا الحمل عند المستعلم، تتوقف علی علمه و تصدیقه باتحاد اللفظ بما له من المعنى الإرتكازی مع المعنى المشكوك فیهِ، و لیس هذا إلا نفس التصدیق و العلم بوضع ذلك اللفظ لهذا المعنى، فلا جهل و لاشك حیثئذ حیّ یرتفع بصحة الحمل، هذا بالنسبة إلى المستعلم، و أما بالنسبة إلى أهل اللسان، فهو إما یعلم اتحاد المفهومین و لو لم یكن هناك حمل من جانب الغير، فیعود المحذور، و إما لا یعلم اتحادهما إلا من ناحية

تصريح الغير به، فهذا ليس إلا تنصيب ذلك الغير، لاصحة الحمل، كما أشار إليه الإمام الزاحل رحمه الله. (١)

على أن جعل هذا القسم من الحمل علامة للحقيقة، مستلزم للدور، بتقريب: أن صحة الحمل الأولي الذاتي متوقفة على العلم بالوضع و تصور الموضوع و المحمول، كما هو واضح، و المفروض - أيضاً - أن العلم بالوضع متوقف على صحة الحمل الأولي الذاتي، و هذا هو الدور الباطل.

و قد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بالتغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، نظير ما أجاب عنه في التبادر. (٢)

و لكن هذا الجواب لا ينفع في المقام؛ و ذلك، لأن الحمل الأولي ليس إلا الهووية المفهومية و الاتحاد في هذه المرتبة، و من المعلوم: أنه لا يتأق الحکم بالهوية المفهومية إلا بعد العلم التفصيلي بوضع اللفظ المحمول بما له من المعنى، للمعنى المشكوك فيه الذي صار موضوعاً.

و عليه: فلاتغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، بل كلاهما معلومان بالتفصيل؛ إذ صحة الحمل - على ما قررنا - متوقفة على العلم بالوضع و تصور الموضوع و المحمول تفصيلاً، و المفروض: أن العلم بالوضع تفصيلاً - أيضاً - متوقف على صحة الحمل.

ثم إن هنا كلاماً للمحقق العراقي رحمه الله حاصله: إن الحمل الأولي الذاتي الذي هو

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٤١.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٨.

عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر، على قسمين: أحدهما: ما يكون أحد المفهومين مجملًا و الآخر مفصلاً، كما في التعريفات و الحدود، نظير قولنا: «الإنسان حيوان ناطق». ثانيهما: ما يكون كلا المفهومين مجملًا، نظير قولنا: «الغيث هو المطر» و ما هو العلامة للحقيقة، ليس إلا القسم الثاني الذي هو المتداول بين اللغويين، و أما القسم الأول الذي هو المتداول في الحدود المشتمل على حمل ذاتيات الشيء عليه، فلا يكون علامة للوضع؛ إذ مفهوم الحد (حيوان ناطق) مركب مفصل، و هذا يمتنع أن يكون هو مفهوم المحدود (الإنسان) لكونه مفرداً بسيطاً مجملًا^(١).

و فيه: أن صحة هذا الحمل، ليس معناها أن لفظ: «الإنسان» موضوع للحيوان الناطق، بل مقتضاها أن هذا اللفظ موضوع لمعنى بسيط بحيث لو فصل و انحل إلى جنس و فصل، لصار مركباً و كان هذا المركب حداً له، هذا كله في صحة الحمل الأولي.

و أمّا صحة الحمل الشائع بالذات، فوجه عدم كونه علامة للوضع عند المستعلم، هو ما عرفت في الحمل الأولي من: أن صحة هذا الحمل و التصديق به، يتوقف على تصوّر الموضوع و المحمول تفصيلاً، و على العلم بأن «زيداً» مثلاً، مصداق ذاتي و حقيقي للإنسان و أنه متحد مع الإنسان بما له من المعنى، فالمعنى الموضوع له لابد و أن يكون معلوماً قبل الحمل، و ليس هذا إلا نفس العلم بالوضع، فلاجعل حتى يرفع بصحة الحمل.

مضافاً إلى لزوم الدور في هذا الحمل - أيضاً - و عدم ارتفاعه بالتغاير بين

(١) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٩٨؛ و نهاية الأفكار: ج ١، ص ٦٨.

الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل؛ إذ ليس معنى هذا الحمل إلا الهووية الوجودية و الاتحاد في هذه المرحلة، و واضح، أن الحكم بالهوية الوجودية لا يتأتى إلا بعد العلم التفصيلي بوضع اللفظ، فلا تغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، بل كلاهما معلومان بالتفصيل.

و كذلك وجه عدم كونه علامة للوضع عند غير المستعلم (أهل اللسان) فيعرف مما تقدم في الحمل الأولي.

و أمّا صحة الحمل الشائع بالعرض الذي لا يكون الموضوع فيه مصداقاً ذاتياً للمحمول، نظير قولنا: «زيد أبيض» فالوجه في عدم كونها علامة، واضح؛ ضرورة، أنه ليس في هذا الحمل إلا الاتحاد في الوجود، كما في الشائع بالذات، فإذا، كيف يمكن جعل مثل هذا علامة للوضع!

ثم إن للحمل الشائع قسماً آخر و هو ما إذا كان المحمول و الموضوع مفهوميين كليين، سواء كانا متساويين، نظير «الإنسان ضاحك» أو أحدهما أعم، و الآخر أخص، نظير «الحيوان ماشٍ أو حسّاس» وقد ظهر حال هذا القسم مما تقدم، فلانعيد. هذا كله في صحة الحمل أو عدم صحة السلب، و أمّا صحة السلب أو عدم صحة الحمل، فوجه عدم كونها علامة للمجاز، ما تقدم في صحة الحمل، فتدبر جيداً. منها (من علائم الحقيقة و المجاز): الإطراد و عدمه.

قد ذكر في تقريب كون الإطراد علامة للحقيقة وجوه لا يصلح شيء منها لإثبات ذلك :

أحدها: ما عن المحقق الإصفهاني رحمته، فقال: ما هذا لفظه: «ليس الغرض تكرر استعمال لفظ في معنى و عدمه، بل مورد هاتين العلامتين ما إذا أطلق لفظ باعتبار معنى

كلّي على فرد يقطع بعدم كونه من حيث الفردية من المعاني الحقيقية، لكنه يشك أن ذلك الكلّي كذلك أم لا، فإذا وجد صحة الإطلاق مطرداً باعتبار ذلك الكلّي كشف عن كونه من المعاني الحقيقية»^(١).

و فيه: أن إطلاق الكلّي على الفرد لو أريد به التأويل والإدعاء، فهو - لو صح - مجاز، وإلا فغلط، فأين استكشاف معنى الحقيقة منه؟!

و لو أريد به تطبيق الكلّي على الفرد، فهو يرجع إلى حمله عليه حملاً شائعاً صناعياً، فقد عرفت آنفاً: حال هذا الحمل بقسميه (بالذات و بالعرض).

ثانيها: ما عن المحقق العراقي رحمته وقد تقدّم نقله في مبحث التبادر^(٢) والجواب عنه.

ثالثها: ما عن السيد البروجردي رحمته فقال: ما حاصله: أن المجاز وإن كان مشتركاً مع الحقيقة من جهة أن اللفظ فيها لا يستعمل إلا فيها وضع له، إلا أن المجاز يمتاز من الحقيقة من جهة أن في الإستعمالات الحقيقية يكون المراد الجدّي عين الموضوع له حقيقة، وأمّا في الإستعمالات المجازية يكون عينه ادعاءً و تنزيلاً، فظهر من هذا البيان أنه لا بدّ في المجاز سوى الإستعمال من أمرين آخرين:

أحدهما: حسن هذا الإدعاء ذاتاً و هو المسمّى بمصحح الإدعاء.

ثانيهما: كون هذا المقام، مقام هذا الإدعاء.

و حيث إن هذين الأمرين ليسا بمطردين، فجعل عدم أطراد الإستعمال علامةً للمجاز، بخلاف الحقيقة، فإنه لا يعتبر فيها إلا خصوص صحة الإستعمال المتوقفة على

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٤٣.

(٢) وهذا ممّا أفاده العلامة الحائري رحمته، أيضاً، راجع، درر الفوائد: ج ١، ص ٤٤.

الوضع، و حيث إنّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقيّ صحيح و مطّرد، فجعل الإطراد علامة للحقيقة. (١)

و فيه: أنّ هذا مستلزم للدور الواضح؛ إذ العلم بصحة الإستعمال و اطّراده يتوقّف على العلم بالوضع و المعنى الموضوع له، و المفروض - أيضاً - أنّ العلم بالوضع متوقّف على الإطراد، فهذا دور باطل.

اللّهمّ إلا أن يقال: إنّ الإطراد من آثار الوضع، فيدلّ عليه دلالة الأثر على المؤثر، على ما أشرنا إليه في التبادر، من أنّ انسباق المعنى من اللفظ في جميع الأحوال و الفروض بلا ضمّ آية قرينة، دليل على الوضع، و أنّ الإنسباق و التبادر يكون حاقياً، ولكن هذا كما ترى، راجع إلى التبادر، فالعلامة حقيقة ليست إلا التبادر إلحاقاً، و الإطراد علامة على هذه العلامة، فتأمل.

و منها (من علائم الحقيقة و المجاز): تنصيب اهل اللغة و عدمه.

بتقريب: أنّهم كانوا مرجعاً في تعيين الأوضاع و يقبل قولهم فيما قالوا، إمّا من جهة كونهم من أهل الخبرة، أو من جهة الشهادة، أو الإنسداد.

و فيه: أنّ اللّغويين ليس من شأنهم بيان الأوضاع و إحصاء المعاني الحقيقية، و بيان المعاني المجازية و تعيينها، بل شأنهم بيان موارد استعمالات اللّغات و الألفاظ فقط، و لذلك ترى، أنّهم قد يذكرون للفظ واحد معاني كثيرة، مع أنّه ليس بمشترك لفظي موضوع لها بأوضاع متعدّدة مستقلة، نظير لفظ: «الوحي» حيث إنهم ذكروا له معاني متعدّدة و هي الإشارة و الإلهام القلبي و الصّوت الخفيّ و غيرها (٢) مع أنّ معناه

(١) راجع، نهاية الأصول: ج ١، ص ٣٦ و ٣٧.

(٢) مجمع البحرين: ص ٨٦ و ٨٧؛ و المصباح المنير: ج ٢، ص ٨٩٧.

ليس إلّا واحداً وهو إعلام في خفاء، غاية الأمر: هذا الإعلام الخاصّ يتحقّق بأنحاء و طرق عديدة، كالإشارة و الإلقاء في القلب و الكلام الخفيّ.

و لقد أجاد المحقّق الخراساني رحمته فيما أفاده في مبحث حجّية قول اللّغويّ، حيث قال: «لا يكاد يحصل من قول اللّغويّ وثوق بالأوضاع، بل لا يكون اللّغويّ من أهل خبرة ذلك، بل إنّما هو من أهل خبرة موارد الإستعمال؛ بداهة، أنّ همّه ضبط موارد لا تعيين أنّ أيّاً منها كان اللفظ فيه حقيقةً أو مجازاً، و إلّا لوضعوا لذلك علامة، و ليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقةً فيه؛ للإنتقاض بالمشترك»^(١).

نعم، لا بأس بجعل تنصيب أهل اللسان، من علائم الوضع و الحقيقة.

و كيف كان، لاثمة عمليّة للبحث عن الحقيقة و المجاز؛ إذ الحجّة ليس إلّا الظهور و إحراز المراد الجدّي، سواء كان حقيقةً أو مجازياً، فالخطابات القرآنية أو الروائيّة إن كان لها ظهور فيتّبع، و إلّا فعلى الإجمال يؤخذ بالقدر المتيقّن لو كان، و إلّا فيرجع إلى الأصول العمليّة.

﴿ الأمر السّابع عشر : تعارض الأحوال ﴾

إعلم، أنّ اللفظ لها أحوال مختلفة، كالّتجوّز و الإشتراك و الثقل و التخصيص و الإطلاق و الإضمار.

و قد ذكروا في مقام تعارض تلك الأحوال، وجوهاً لترجيح بعضها على بعض، و لكن الحقّ، كما عن المحقّق الخراساني رحمته أنّها ذوقيّة استحسانيّة لا اعتداد بها

إلا إذا كانت موجبة للظهور الذي هو المتبع في موقف الإستظهار و مقام استنباط الأحكام من الآيات و الأخبار.

فما يقال: من ترجيح المجاز على الإشتراك - عند دوران الأمر بينهما - معللاً بغلبته عليه، و بأن باب المجاز واسع، فهو أكثر، و أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب إلى غير ذلك، ليس إلا ظناً واستحساناً، لا يعبأ به و لا شأن له؛ لفقد الدليل على اعتباره.

و أما خبر محمد بن هارون الجلاب عنه عليه السلام: «إذا كان الجور أغلب من الحق، لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه» ^(١) فليس بصدد بيان أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب و ترجيح أمر على أمر آخر عند الدوران و التعارض، بل هو كان بصدد بيان أمر أخلاقي مقتضاه ترتيب آثار الحق و العدل، لارتتيب آثار الجور و الظلم.

مركز تحقيقات كميته نور محمد رسدي

و بالجملة: لا يعتمد على ما ذكر من الترجيحات في أمثال المقام، بل المتبع عند العقلاء، ليس إلا الظهور و أنه هو الحجة حتى عند احتمال وجود القرينة أو احتمال قرينة الوجود، كما أن الأمر كذلك لو قيل: بأن المتبع، أصالة الحقيقة. نعم، لو قيل: بكون المتبع أصالة عدم القرينة، فلا تجري إلا عند احتمال وجودها لا عند احتمال قرينة الوجود، أيضاً.

و عليه: فلا أصل في البين، يرجع إليه في تقديم أحد الأحوال، إلا أصالة الظهور التي كانت هي مرجع سائر الأصول، من أصالة العموم أو الإطلاق أو نحوهما.

(١) وسائل الشيعة: ج ١٣، كتاب الوديعة، الباب ٩ من أبواب احكام الوديعة، الحديث ٢.

«تنبيه»

إذا دار الأمر بين نقل لفظ عن معنى و عدمه، ففيه صورتان :

الأولى: ما إذا شك في نقل اللفظ من معناه الحقيقي.

الثانية: ما إذا علم بالنقل و وقوع الإستعمال، و لكن شك في تقدمه على

الإستعمال و تأخره عنه.

أما الأولى، فلا ريب في عدم اعتناء العقلاء باحتمال النقل و الشك فيه، بلافق

في ذلك، بين أن يكون المعنى الأول معلوماً، فشك في نقله عنه إلى غيره - كلفظ:

«الصلاة» فإنه وضع لمعنى الدعاء، و هذا معلوم، و لكن شك في نقله منه إلى معنى

آخر، كالأركان المخصوصة - و بين أن يكون اللفظ ظاهراً في معنى في هذا الزمان،

فشك في أنه كذلك في عصر النزول أو الصدور - أيضاً - كلفظ: «الصعيد» فإنه ظاهر

في مطلق وجه الأرض في عصرنا، لكن شك في أنه هل كان كذلك في عصر نزول آية

التيمم^(١) أو كان ظاهراً في التراب الخالص؟ فيحتمل نقله من ذلك الظهور إلى هذا

الظهور.

و كيف كان، في الفرضين لا يعتني العقلاء باحتمال النقل و الشك فيه ما لم يجدوا

فيه دليلاً وجيهاً عليه.

و وجه عدم الإعتناء، هو عملهم بالظهور و بناءهم على العمل به و عدم رفع

اليده عنه بمجرد احتمال النقل.

و قد يقال: إن وجهه في الفرض الأول، هو استصحاب عدم النقل، و في الفرض الثاني، استصحاب بقاء ظهور اللفظ قهقرياً؛ حيث إن ظهوره متيقن فعلاً و مشكوك سابقاً، فيجبر اليقين اللاحق إلى زمن الشك السابق، و لا غرو في ذلك؛ إذ كما أن الاستصحاب حجة شرعاً في الأحكام و الموضوعات المترتب عليها الآثار الشرعية، كذلك يكون حجة عرفاً و عقلاً في أمورهم العرفية، فع الشك في النقل، يستصحبون عدمه، و مع الشك في الظهور يستصحبونه قهقرياً، فالاستصحاب العقلاني، كالاستصحاب الشرعي يكون حجة ما لم يعلم خلافه.

و فيه: أن الاستصحاب العقلاني لأساس له و لا يكون مجرد اليقين بحدوث شيء، أمانة عندهم على بقاءه عند الشك و قاعدة: «ما ثبت يدوم»^(١) لم تثبت كليتها عندهم.

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

نعم، أنهم لا يعتنون باحتمال الخلاف إذا كان ضعيفاً، لا لأجل الاستصحاب، بل لإطمينانهم بالبقاء، و الاستصحاب في الشريعة أصل تعبدية لأمانة، و مقتضاه ليس إلا ترتيب اليقين عند الشك في بقاء ما هو متيقن الحدوث سابقاً، هذا كله في الصورة الأولى و هي الشك في النقل.

أما الصورة الثانية (الشك في تقدم النقل على الاستعمال و تأخره عنه بعد العلم بوقوعها) فالظاهر عدم بناء من العقلاء على العمل بأصالة عدم النقل، بل المتيقن من بناءهم هو العمل بها في مورد الشك في أصل النقل، كما عرفت في الصورة الأولى.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ٢، ص ٤٤٣؛ و جواهر الأصول: ج ١، ص ٢٤١.

و كيف كان، لاطائل تحت هذا البحث؛ لما أشرنا إليه مراراً، من أن حجة الحج تدور مدار الظهورات وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، فالظهور هو المتبع محتج به العقلاء، كما يحتج به المولى، و لا يعتنون بمجرد احتمال الخلاف أصلاً، و سنشير إلى هذا البحث في ذيل مبحث الحقيقة الشرعية^(١).

﴿ الأمر الثامن عشر: الحقيقة الشرعية ﴾

إعلم، أن المراد من الحقيقة الشرعية هو: أن ألفاظ العبادات - كالصلاة و الصوم و الزكاة و نحوها - و المعاملات - كالبيع و الإجارة و النكاح و نحوها - إنما هي توضع لمعانيها الموجودة في الشريعة المقدسة من ناحية النبي ﷺ. و قد اختلفت كلمات الأعلام في ثبوتها و عدمه، و الحق أنها غير ثابتة، و أنه ليس للإسلام تأسيس و لا وضع أصلاً، بل الألفاظ عبادية كانت أو معاملية موضوعة لتلك المعاني قبل الإسلام و الشريعة المقدسة، و تشهد لما قلنا: الآيات الدالة على معهودية استعمال ألفاظ العبادات في المعاني الشرعية عند الأمم السابقة، كقوله تعالى: ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾^(٢). و قوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿ و أذن في الناس بالحج يأتوك رجالاً ﴾^(٣).

(١) و هنا كلام من العلمين المحققين العراقي و الحائري رحمهما الله و نقد على كلامهما من سيّدنا الأستاذ الإمام الراحل رحمه الله فإن شئت، راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٠٣ و ١٠٤؛ و درر الفوائد: ج ١، ص ١٨؛ و مناهج الأصول: ج ١، ص ١٣٢ الى ١٣٥.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٣.

(٣) سورة الحج (٢٢): الآية ٢٧.

و حكاية عن إسماعيل عليه السلام: ﴿واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبياً وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة وكان عند ربه مرضياً﴾. (١)

و حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً﴾. (٢)

و حكاية عن لقمان: ﴿يا بني أقم الصلاة﴾. (٣)

و حكاية عن قوم شعيب عليه السلام: ﴿قالوا يا شعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباءنا﴾. (٤)

إلى غير ذلك من الآيات التي فيها حكاية عن الأنبياء عليهم السلام السالفة.

و تشهد - أيضاً - للمختار، الآيات الدالة على معهودية استعمال ألفاظ

العبادات في تلك المعاني عصر نزولها، وهي الآيات المكية، فضلاً عن المدنية، كقوله

تعالى: ﴿فلا صدق ولا صلى﴾. (٥)

و قوله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾. (٦)

و قوله تعالى: ﴿وذكر اسم ربّه فصلّى﴾. (٧)

و قوله تعالى: ﴿أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى﴾. (٨)

(١) سورة مريم (١٩): الآية ٥٤ و ٥٥.

(٢) سورة مريم (١٩): الآية ٣١.

(٣) سورة لقمان (٣١): الآية ١٧.

(٤) سورة هود (١١): الآية ٨٧.

(٥) سورة القيامة (٧٥): الآية ٣١.

(٦) سورة المذثر (٧٤): الآية ٤٢.

(٧) سورة الأعلى (٨٧): الآية ١٥.

(٨) سورة العلق (٩٦): الآية ٩ و ١٠.

إلى غير ذلك من الآيات.

و تشهد لما ذكرنا - أيضاً - روايات واردة عن النبي ﷺ المشتملة على استعمال الفاظ العبادات في المعاني الشرعية.

نظير ماورد عن محمد بن علي بن الحسين قال: «قال عليه السلام إن رسول الله ﷺ لما أسري به أمره ربه بخمسين صلاة فمر على النبيين، نبي نبي... حتى انتهى إلى موسى بن عمران، فقال: بأي شيء أملك ربك، فقال: بخمسين صلاة، فقال: إسأل ربك التخفيف فإن أمتك لا تطيق ذلك...» (١)

و نحوه غيره من الروايات. (٢)

كما يستشهد على المقام بما ورد عن النجاشي، سأل جعفر بن أبي طالب عليه السلام، وقال: «ما هذا الدين الذي قد فارقتم فيه قومكم... فقال له: أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام... حتى بعث الله إلينا رسولاً منا... فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده... وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام...» (٣)

فمحصل الكلام في المقام: هو أن ألفاظ العبادات من الصلاة والصوم ونحوهما لم توضع لمعانيها الشرعية من ناحية الرسول ﷺ، بل إنما هي موضوعة لتلك المعاني قبل ظهور الإسلام والشرعة النبوية، وكذلك ألفاظ المعاملات من البيع

(١) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، الحديث ٥، ص ٧.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب اعداد الفرائض و نوافلها، ص ٥ إلى ١٠.

(٣) السيرة النبوية: ج ١، ص ٣٥٩ و ٣٦٠؛ وفي بحار الأنوار: ج ١٨، ص ٤١٥: «و أمرنا بالصلاة والزكاة... فقال النجاشي: بهذا بعث الله عيسى بن مريم عليه السلام».

والإجارة و الوقف و الصلح و الرهن و النكاح حتى المتعة - فإنها نكاح منقطع مؤقت، و ليست بماهية أخرى برأسها - و الطلاق بأقسامه، بل الأمر في هذه الألفاظ أوضح ؛ حيث إنها أمور عرفية عقلانية، قد أمضاها الشارع.

و أما اختلاف الشرائع في مثل الصلاة - شطراً أو شرطاً - فهو من قبيل الاختلاف في المصاديق، لافي أصل المفاهيم و الماهيات، و هذا نظير الاختلاف فيها حسب الشرائط باختلاف حالات المكلفين في شريعتنا المقدسة إلى أن تنتهي إلى صلاة الغرق.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا، عدم تمامية ما عن المحقق النائيني رحمته من قوله: «فالألفاظ المستعملة في الشرائع السابقة لم يكن المراد منها هذه المعاني الشرعية» (١).
وكذا عدم تمامية ما عن بعض الأعظم رحمته من قوله: «أن ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة، لا يضر بثبوت الحقيقة الشرعية في شرعنا؛ ضرورة، أن مجرد الثبوت هناك لا يلزم التسمية بهذه الألفاظ الخاصة، و ليس في المقام إلا التعبير عنها بهذه الألفاظ في الكتاب العزيز، و من الواضح، أنه لا يدل على وجود تلك الألفاظ في الشرائع السابقة، بل هو لأجل اقتضاء مقام الإفادة، كما هو الحال بالقياس إلى جميع الحكايات والقصص القرآنية التي كانت بالسريانية كما في لغة عيسى عليه السلام، أو العبرانية، كما في لغة موسى عليه السلام، بل من المعلوم، أن تلك المعاني كانت يعبر عنها بألفاظ سريانية أو عبرانية و قد نقلت عنها بهذه الألفاظ الخاصة في شريعتنا» (٢).

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ١٣٨.

توضيح عدم تمامية مقالته عليه السلام هو أن المعاني الشرعية، كما أنها ثابتة بألفاظ سريانية في شريعة عيسى عليه السلام، أو عبرانية في شريعة موسى عليه السلام كذلك ثابتة في شريعة إبراهيم عليه السلام أيضاً، ورائجة في جزيرة العرب و كانت تعبر عن تلك المعاني بهذه الألفاظ العربية.

ألا ترى، أن ما أُشير إليه من الآيات القرآنية كانت تقرأ للعرب الجاهلي ويراد منها هذه المعاني الشرعية و هم يفهمونها منها بلا وجود أية قرينة حالية أو مقالية متصلة أو منفصلة، جليلة أو خفية، بل كانت لهم - أيضاً - صلاة إلا أنها تكون بصورة المكاء والتصدية، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿و ما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاءً و تصدياً﴾. (١)

فهذه هي الصلاة التي شرعت في ليلة المعراج في العام العاشر من البعثة (٢)، وقد ورد لفظها في السور المكية أكثر من ثلاثين مرة قبل تشريعها في تلك الليلة. (٣) و لقد أجاد صاحب الفصول عليه السلام فيما أفاده في المقام حيث قال: «فالذي يقوى عندي أن جملة من تلك الألفاظ قد كانت حقائق في معانيها الشرعية في الشرائع السابقة، كالصلاة والصوم والزكاة والحج». (٤) و نظير ذلك، ما أفاده أبو المجد الإصفهاني عليه السلام. (٥)

(١) الأنفال (٨): الآية ٣٤.

(٢) راجع، السيرة النبوية: ج ٢، ص ٤٩ و ٥٠.

(٣) راجع، المعجم المفهرس: ص ٤١٣ و ٤١٤.

(٤) راجع، الفصول الغروية: ص ٣٣.

(٥) راجع وقاية الأذهان: ص ١٥٢ الى ١٥٧.

و كيف كان، لاجدوى و لاثمرة عملية لهذا البحث، لما قرّر غير مرّة، من أنّ مدار الحجية هو الظهور في المراد الجدّي حقيقياً كان أو مجازياً أو كنايياً و لغوياً كان أو عرفياً أو اصطلاحياً أو شرعياً أو متشرعياً.

و واضح، أنّ ألفاظ العبادات و المعاملات الواردة في الكتاب و السنة، لها ظهورات في المرادات الجدّية بلا إناطة ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه، و على تقدير الإجمال أحياناً^(١) يؤخذ بالقدر المتيقّن، و إلّا فالمرجع هي الأدلة الأخر أو الأصول العملية.

تكملة: فيها إشارة إلى مسألة أصالة النقل

قد عرفت آنفاً: أنّ مسألة الحقيقة الشرعية عادمة الجدوى و فاقدة الثمرة في العمل، ولكن لا بأس بالإشارة إلى أنّه لو فرض - بعد العلم بالنقل و استعمال اللفظ في المعنى المنقول إليه، و الشكّ في تقدم كل منهما على الآخر، أو تأخره عنه - دوران الأمر بين حمل اللفظ الوارد في الكتاب أو السنة على المعنى الشرعي أو غيره من اللغوى أو العرفي، فهل يمكن التمسك بأصالة عدم النقل إلى زمن الإستعمال، أو أصالة عدم الإستعمال إلى زمن النقل، أم لا؟ هنا صور:

الأولى: ما إذا علم تاريخ كلّ واحد من النقل و الإستعمال، فإذاً لاحتاجة إلى أصالة عدم النقل إلى زمن الإستعمال، التي تقتضي حمل اللفظ على المعنى اللغوي، وكذا أصالة عدم الإستعمال إلى زمن النقل المقتضية لحمل اللفظ على المعنى الشرعي و هو واضح.

(١) قد ادّعى صاحب الوسائل^{رحمته} اشتراك لفظ: «الكراهة» في لسانهم «عليهم السلام» بين الكراهة الإصطلاحية و الحرمة، (وسائل الشيعة: ج ١٤، ص ١٦٨).

الثانية: ما إذا جهل تاريخها، و لا ريب أنه لو قلنا: بجريان كل واحد من الأصلين فيها لا يترتب الأثر عليهما؛ وذلك، للزوم التعارض بينهما و تساقطهما عن الاعتبار، كما هو ظاهر، و للزوم المثبتة. بتقريب: أن أصالة عدم تحقق النقل إلى زمن الإستعمال، لازمها العقلي هو تأخر النقل عن الإستعمال و الحمل على المعنى اللغوي، كما أن أصالة عدم تحقق الإستعمال إلى زمن النقل، لازمها العقلي هو تأخر الإستعمال عن النقل و الحمل على المعنى الشرعي، و قد قرّر في محله عدم حجّة أصل المثبت.

الثالثة: ما إذا جهل تاريخ النقل و علم تاريخ الإستعمال، و الحقّ فيها عدم جريان أصالة عدم النقل إلى زمن الإستعمال؛ إذ لو كان المراد من هذا الأصل، أصلاً لفظياً عقلائياً، فالمتيقّن من مورد جريانه هو ما إذا شكّ في أصل النقل، لا مع العلم به و الشكّ في تقدّمه على الإستعمال و تأخّره عنه، كما هو المفروض في المقام.

و لو كان المراد منه أصلاً عملياً تعبدياً و هو الإستصحاب، فيلزم كونه مثبتاً فاقداً للحجّة و الاعتبار، كما عرفت سابقاً.

هذا، و لكن ذهب العلامة الحائري اليزدي رحمته إلى جريانها و قال في تقريره، ما هذا لفظه: «بناءً على أن خصوص هذا الأصل من الأصول العقلانية، فيثبت به تأخر النقل عن الإستعمال، و لامعارض له؛ أمّا على عدم القول بالأصل المثبت في الطرف الآخر، فواضح؛ و أمّا على القول به، فلأنّ تاريخه معلوم بالفرض، و احتمال أن يكون بناء العقلاء على عدم النقل في خصوص ما جهل رأساً لافي ما علم إجمالاً و شكّ في تاريخه بعيد؛ لظهور أن بناءهم على هذا، من جهة أن وضع السابق عندهم حجّة، فلا يرفعون اليد عنها، إلّا بعد العلم بالوضع الثاني»^(١).

و نعم، ما أجاب عنه الإمام الرّاحل رحمته حيث قال: «إنّ الوضع بما هو، ليس بحجّة، بل الظهور حجّة، و مع العلم بالوضع الثاني و الشكّ في التّقدّم و التّأخّر، لا ينعقد للكلام ظهور، و الأصل المذكور لا يوجب انعقاده» (١).

الرّابعة: ما إذا جهل تاريخ الإستعمال و علم تاريخ النّقل، عكس الثّالثة، و الحقّ فيها ما قال به المحقّق العراقي رحمته من عدم جريان أصالة عدم الإستعمال حين النّقل كي يحكم به حمل اللفظ على المعنى الشرعي؛ و ذلك، لعدم كونها أصلاً عقلاً علقاً جارياً عند الشكّ - كأصالة الحقيقة، أو العموم، أو الإطلاق و نحوها - و أنّه ليس للعقلاء بناء عمليّ على عدم الإستعمال.

هذا، لو كان المراد من هذا الأصل هو الأصل اللفظي، و أمّا لو كان المراد منه هو الإستصحاب و الأصل العملي، فلا يجري - أيضاً - لعدم ترتيب الأثر الشرعي عليه، إلّا إذا ثبت به تأخّر الإستعمال عن النّقل، و المفروض عدم ثبوته بالأصل، إلّا على القول بالأصل المثبت (٢).

﴿ الأمر التاسع عشر: الصّحيح و الأعم ﴾

هنا جهات من البحث :

الأولى: أنّ ظاهر كلمات الأصحاب و عناوين بحوثهم (٣) في هذه المسألة

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ١٣٢.

(٢) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٠٣.

(٣) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ١٤٢؛ و أجود التّقريرات: ج ١، ص ٣٤؛ درر

الفوائد: ج ١، ص ٤٧؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٧٢.

ومنهم المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) اختصاص البحث و النزاع بألفاظ العبادات والمعاملات، و لكن الحق ما عن السيد المحقق المجاهد ابن الإمام الزاحل رحمته الله، من قوله: «أنّ البحث في حدود معاني اللغات لا يختص بألفاظ دون ألفاظ، فيشارك فيه جميع أسامي الحيوانات و النباتات و الأشجار و الأثمار و هكذا...

فتحصّل: أنّ مصبّ النزاع هنا هذا الذي أبدعناه و تصير النتيجة، أنّ الصحيح يقول: بأنّ الموضوع له «الشجرة» هي الكاملة المثمرة و مثلها «الصلاة» التي ثمرتها «قربان كلّ تقي» ^(٢) و «معراج المؤمن» ^(٣) و «ناهية عن الفحشاء» ^(٤) و سقوط الأمر و أمثال ذلك، و الأعمى ينكر ذلك و يدّعي أنّ «الشجرة» صادقة على القصيرة غير المثمرة المشحونة بالتواضع و الآلام، و مثلها الصلاة، و غير ذلك من الألفاظ الموضوعية للأجناس و المخترعات اليومية، بل للأشخاص، كما لا يخفى» ^(٥).

الجهة الثانية: أنّ مقتضى ظاهر عناوين المسألة من قولهم: أنّ الألفاظ أسام للصحيحة أو الأعمّ منها، أو أنّ الألفاظ موضوعة للصحيح أو الأعمّ منه، هو أنّ هذا البحث متفرّع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، و إلّا فلا مجال له؛ لعدم صدق عنواني التسمية و الوضع؛ بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية.

و لكن الحقّ جريان البحث على جميع الأقوال، حتّى على قول القاضي أبي بكر

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٤، و إليك نصّ كلامه: «إنّ وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو الأعمّ منها».

(٢) الفروع من الكافي: ج ٣، ص ٢٦٥.

(٣) بحار الأنوار: ج ٧٩، ص ٣٠٣.

(٤) سورة العنكبوت (٢٩): الآية ٤٥.

(٥) تحريرات في الأصول، ج ١، ص ١٩٥، ١٩٦، و ١٩٧.

الباقلاني: من أن الشارع إنما استعمل الألفاظ في معانيها اللغوية و الخصوصيات الشرعية، شطرية كانت أو شرطية، استفيدت من الدوال الأخر. (١)

أما على القول بعدم النقل و الوضع، كما هو المختار، وكذا القول بالنقل و ثبوت حقيقة الشرعية، فجرى النزاع واضح جداً، لا كلام و لا خلاف فيه.

و أما على القول بالتجاوز، و أن النبي ﷺ استعمل الألفاظ في المعاني الشرعية مجازاً، ثم صارت حقائق متشعبة، فيقال في تصوير النزاع: إن الشارع هل استعمل هذه الألفاظ مجازاً في خصوص المعاني الصحيحة أولاً - فلاحظ العلاقة بينها و بين المعاني اللغوية - و ثانياً استعمل الألفاظ بتبعها في الفاسدة من باب سبك المجاز من المجاز - حتى ينزل كلامه ﷺ الصحيح مع وجود القرينة الصارفة عن المعاني الحقيقية و عدم قرينة خاصة معينة للأعم، أو لخصوص الفاسدة (٢) - أو استعملها في الأعم مجازاً أولاً - فلاحظ العلاقة بينه و المعاني اللغوية - و ثانياً استعملها في الصحيحة بتبعه من باب سبك المجاز من المجاز - حتى ينزل كلامه ﷺ على الأعم، مع وجود القرينة الصارفة عن المعاني الحقيقية و عدم قرينة معينة للصحة - فالأصل في الإستعمالات المجازية من الشارع هو الإستعمال في الصحيح على الشق الأول، إلا إذا قامت القرينة على الخلاف، و بالعكس على الشق الثاني.

و أما على قول الباقلاني، فيقال: في تصوير النزاع، أن الشارع - حين ما أراد المعاني الشرعية بنصب القرينة - هل نصب قرائن عامة دالة على إرادة خصوص الصحيح - حتى ينزل كلامه عليه، إلا إذا قامت قرينة خاصة معينة للأعم - أو نصبها

(١) راجع، شرح العضدي على مختصر الأصول: ج ١، ص ٥١ و ٥٢.

(٢) هذا مجرد فرض غالباً.

على إرادة الأعم كي ينزل كلامه عليه، إلا إذا قامت قرينة خاصة معينة للصحيح.
وبعبارة أخرى، يقال في تصوير النزاع على هذا القول: هل القرينة المنصوبة
من ناحية الشارع، لإفادة الخصوصيات، كانت دالة على إرادة الصحيح، أو على إرادة
الأعم؟ فعلى الأول، لا مجال للتمسك بالإطلاق عند الشك، و على الثاني، يجوز.
هذا، و لكن هنا تقرير آخر في تصوير النزاع، و هو ماذهب إليه المحقق العراقي
فتيحه و قال: بإنكار جريان النزاع على هذا القول نظراً إلى أنه لا تترتب ثمرة هذه
المسألة على هذا التقرير. (١)

و فيه : أن التقرير الصحيح هو الذي قلنا آنفاً، فتترتب الثمرة عليه.
ثم إنه يمكن أن يجعل مورد النزاع في المسألة، عنواناً جامعاً لجميع الأقوال، و
هو أن يقال: هل الأصل في استعمال الشارع هو الصحيح، أو الأعم؟ و لا يخفى، أن
هذا العنوان ينطبق على جميع الأقوال:

أما على القول: بثبوت الحقيقة الشرعية و عدم ثبوتها، فواضح.
و أما على القول: بالمجازية المشهورة، أو الحقيقة الإدعائية، فيقال: هل الأصل
في تطبيق المستعمل فيه على الفرد المجازي أو المصداق الإدعائي، أو استعمال اللفظ فيه
هو الصحيح أو الأعم؟

و أما على القول الباقلاني، فيقال: هل الأصل في استعمال الشارع للصلاة
- مثلاً - مع القرينة الدالة على الخصوصيات الشرعية هو الصحيح أو الأعم؟

الجهة الثالثة: أن ظاهر قوهم: «هل الألفاظ العبادات و المعاملات موضوعة
للصحيح، أم لا؟» يوهم أن معنى الصحيحة داخل في معاني ألفاظها و أنها وضعت

بازاء هذا المعنى، مع أن وضعها للصحيح بالحمل الأولي واضح البطلان، فلا ينبغي أن يتفوه بأن الصلاة - مثلاً - معناها هو الصحيح، كما أن وضعها لما هو الصحيح بالحمل الشائع - أيضاً - مما لا ينبغي أن يتوهم، كيف! و أن مقتضى هذا الوضع، أن لفظ: «الصلاة» موضوع لخصوص الأفراد و المصاديق الخارجية المتصفة بالصحة و هي المتحققة بجميع الشرائط و الأجزاء، مع فقد الموانع، و هذا، كما ترى؛ لوضوح كونه موضوعاً لإزاء الجنس و الطبيعة.

و عليه، فالمراد من العنوان هو أن الألفاظ موضوعة للأجناس و الماهيات التي لو تحققت في الخارج لاتصفت بالصحة، فبناءً على القول الصحيحي تكون الماهيات صحيحة بصحة تعليلية، بحيث لو وجدت تصير صحيحة بصحة فعلية، وهذا مما أشار إليه الإمام الراحل رحمته (١).

الجهة الرابعة: فسر المحقق الخراساني رحمته «الصحة» بالتامة، فقال: «إن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التامة، و تفسيرها بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، أو بموافقة الشريعة، كما عن المتكلمين، أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها... و هذا لا يوجب تعدد المعنى» (٢).

و اختار ذلك - أيضاً - المحقق النائيني رحمته (٣) و المحقق العراقي رحمته (٤) و السيد البروجردي رحمته (٥).

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٤٨.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٥ و ٣٦.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٤.

(٤) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٧٣.

(٥) نهاية الأصول: ص ٣٨.

و لكن يرد عليه: بأن التّام إنّما هو في مقابل النّقص؛ إذ التّام معناه هو الجامع لجميع الأجزاء، و الناقص معناه هو غير الجامع له، فالتّام أمر وجودي، و النّقص أمر عدمي، و بينهما تقابل العدم و الملكة، و إنّما يطلقان في موارد الكمّيات، و على هذا، كيف يمكن تفسير الصّحة بالتّام، مع أنّ الصّحة في المقام تقابل الفساد، و هما أمران وجوديّان و بينهما تقابل التّضاد يعرضان الشّيء بلحاظ وجوده الخارجي، لا بلحاظ المعاني و الماهيّات - فلا يقال: المعاني الصّحيحة، أو الفاسدة، أو الماهيّات الصّحيحة أو الفاسدة - و إنّما يطلقان في موارد الكيفيّات، فما له كفيّة ملائمة أو يترتب عليه أثره المطلوب المتوقّع منه يسمّى «صحيحاً»، و ما له كفيّة منافرة أو يترتب عليه أثر غير مطلوب ممّا لا يتوقّع منه يسمّى «فاسداً».

نعم، قد تطلق الصّحة في مقابل المرض عند اللّغويين، فتكون من الكيفيّات، و قد تطلق في مقابل العيب عندهم، و هي بمعنى: التّماميّة، فتكون من الكمّيات - بناءً على كون العيب هو النّقص - و هذا أمر آخر غير ما أراده الأصوليون من الصّحة.

ثمّ إنّّه يظهر - بناءً على تفسير «الصّحة» بالتّماميّة، و «الفساد» بالنّقص - أنّ إطلاق «الصّحة» و «الفساد» على البسيط الذي ليس له جزء، إنّما هو باعتبار ما له من المراتب، و إلّا يلزم أن لا يصحّ توصيف الحقائق البسيطة بالتّام و النّقص، لفقدان التركيب فيها، كما أنّ إطلاقها على الماهيّات الإعتباريّة غير المتأصلة - أيضاً - باعتبار وجودها و ما لها من الوحدة الإعتباريّة و الهيئة الإتصاليّة، فكأنّها ذات مزاج - كالإنسان - قد يكون معتدلاً يترتب عليه أثره المطلوب، و قد يكون منحرفاً.

و كذلك يظهر - بناءً على المختار، من كون الصّحة مقابلاً للفساد هو أنّ الصّحة و الفساد أمران واقعيّان لا يختلفان بحسب الإعتبار، ولا يكونان إضافيّين.

و عليه، فما عن المحقق الخراساني^(١) و النائيني^(٢) و العراقي^(٣) من كونها أمرين اعتبارين إضافيين، غير تام.

و يظهر - أيضاً - أن إطلاقهما على الصلّة و غيرها من الأمور الاعتباريّة، و كذلك إطلاقهما على مثل البيع و الإجارة و نحوها، يكون بضرب من التجوّز و العناية. فتحصّل: أولاً: أن معنى الصّحّة و الفساد غير معنى التّمام و النّقص، و أن التّقابل بين الأوّلين هو التّضاد، و بين الآخرين هو العدم و الملكة، كما أن الأوّلين إنّما يكونان باعتبار الكيفيّة، و الآخرين باعتبار الكميّة.

نعم، ربما يتصادقان، فيكون شيء واحد صحيحاً و تاماً أو فاسداً و ناقصاً. و ثانياً: أنّهما أمران واقعيّان، لا اعتباريّان و لا إضافيّان. و ثالثاً: أن إطلاق الصّحّة و الفساد في موارد الاعتباريّات، عباديّة كانت أو معامليّة، إنّما يكون بضرب من التجوّز و العناية. الجهة الخامسة: في أن الشّرائط، هل تكون كالأجزاء داخلّة في محلّ النزاع، أم لا؟

قبل الورود في تحقيق ذلك، لابدّ من تقديم مقدّمة، و هي: أن كلّ واجب مركّب من أجزاء، كالصلّة، إذا لوحظ بالقياس إلى أمور، فإنّما يكون أجنبيّاً عنها رأساً،

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٣٦، حيث قال: «و منه ينقدح أن الصّحّة و الفساد أمران إضافيّان، فيختلف شيء واحد صحّة و فساداً بحسب الحالات».

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٦٠، حيث قال: «... إذ الصّحّة و الفساد من الأمور الإضافيّة».

(٣) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٧٤، حيث قال: «و من ذلك نقول - أيضاً - بأنّ الصّحّة و الفساد أمران إضافيّان يختلفان بحسب الأنظار و الآثار».

بمعنى: أن تلك الأمور لا تكون داخلية في هذا الواجب، لا بنحو الشريطة و لا الشريطة، لا في نفس الواجب، و لا في فرد و شخصه، و إما لا يكون أجنبياً عنها، بل لها دخل فيه بنحو من الأنحاء.

أما الأمور الأجنبية، فهي على قسمين :

أحدهما: أنها راجحة في نفسها، كالأدعية في شهر رمضان من الليالي والأيام. ثانيهما: أنها غير راجحة، كنزول المطر حين الصلاة أو الصوم.

و أما الأمور غير الأجنبية، فهي على ثلاثة أقسام :

الأول: ما لا يكون دخيلاً في الواجب شرطاً أو شرطاً، لكنه من خصوصيات الفرد الموجبة لتحقيق المزية فيه، كالجماعة، والمسجد، والقنوت بالنسبة إلى الصلاة. الثاني: ما له دخل في الواجب شرطاً، فيكون بنفسه متعلقاً للأمر و يكون من مقومات الواجب المركب.

الثالث: ما له دخل فيه شرطاً، بحيث يكون التقيد داخلياً في الواجب و القيد خارجاً؛ و لذا لا بد أن يكون التقيد اختيارياً للمكلف، سواء كان القيد - أيضاً - اختيارياً، كالطهارات الثلاث، أو غير اختياري، كالقبلة و الوقت و نحوهما.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنه لا خلاف و لا كلام - بناءً على تفسير الصحة بالتام - في أن جميع الأجزاء من الركنية و غيرها داخلية في محل النزاع، فالصحيح يقول: بوضع الألفاظ لما هو الجامع لجميع الأجزاء، و الأعمى يقول: بوضعها للأعم منه و من غيره، إنما الكلام و الخلاف في الشرائط.

و الحق هو كونها - أيضاً - داخلية في محل النزاع مطلقاً، سواء كانت مأخوذة

في المأمور به شرعاً، كالطَّهارة الخبثية و الحديثية و ستر العورة و استقبال القبلة ونحوها، أم لم تكن كذلك شرعاً - وإن كانت ممكنة الأخذ فيه - وإنما يحكم بها العقل، كشرط عدم تعلُّق النهي بالمأمور به أو عدم ابتلاءه بالمزاحم، أم كانت شرائط عقلية غير ممكنة الأخذ في المأمور به عقلاً، كقصد القرية؛ بناءً على مسلك المشهور، من أنَّ أخذه في المأمور به مستلزم للدَّور المحال، على ما سيجيء الكلام فيه.

و يشهد على المدعى كلام عدَّة من الأعلام، منهم المحقِّق الخراساني رحمته الله حيث قال: «إنَّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصَّحيح التَّام الواجد لتَّمام الأجزاء و الشَّرائط»^(١).

و عليه، فدعوى استحالة دخول الشَّرائط مطلقاً في حريم النزاع و أنَّه منحصر بالأجزاء فقط، معللاً بأنَّها طوليَّان، حيث إنَّ رتبة الأجزاء هي رتبة المقتضي للأثر، و لا محل للشَّرائط في هذه المرتبة، لكونها دخيلة في فعلية التأثير - كعدم المانع - لا في ماهية المقتضي، فهي متأخِّرة عن الأجزاء رتبة، فلا تكون داخلية في المسمَّى في عرض الأجزاء^(٢) مندفعة، بأنَّ الطَّولية التكوينية أو الإعتبارية بين شيء و شيء، سواء كانت بحسب الرتبة أو بحسب الزَّمان، لا توجب محذوراً في التسمية و جعلها تحت عنوان واحد و اسم فارد.

ألا ترى، أنَّ الواجب و الممكن يسمَّيان باسم واحد و هو «الشيء» أو «الموجود» أو نحوهما، و الجوهر و العرض يسمَّيان بـ «الممكن» و أنواع الجوهر أو

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٤٠.

(٢) راجع، نهاية الأفكار: ج ١، ص ٧٦.

العرض تسمى كلها بـ «الجوهر» أو «العرض» ونحوها.

وبالمجمل : الاختلاف في الرتبة لا يستلزم الاختلاف في التسمية، و رب يكون للأمرين المختلفين الطولين رتبة أو زماناً، وضع واحد، وهذا ليس بعزيز.

الجهة السادسة: في تصوير الجامع.

يقع الكلام هنا في مقامين :

الأول: في العبادات.

الثاني: في المعاملات.

أما الأول: فلا بد فيه من تصوير الجامع الوحداني - الذي يشترك فيه الأفراد - على كلا القولين (الصحيح والأعني)؛ فإن الثمرة لا ترتب على المسألة، إلا أن يقال: بالجامع؛ وذلك، لأن الثمرة - على ما سيأتي البحث عنها - هو إجمال الخطاب و عدم انعقاد الإطلاق له - بناءً على الصحيح - و عدم إجماله، بل انعقاد الإطلاق له؛ بناءً على الأعني.

و واضح، أن انعقاد الإطلاق، أو عدمه مبني على القول بالجامع، بل تصوير الجامع أمر لازم حتى على القول الباطل و هو القول: بكون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً؛ ضرورة استحالة تصوّر أفرادها بأسرها تفصيلاً، فلامنص من تصوّرها بجامعها الذي هو وجهها و عنوانها.

هذا، و لكن خالف المحقّق النائيني رحمته في المسألة و قال: بعدم الحاجة إلى تصوير الجامع و ذكر في وجهه، ما محصّله: إن الموضوع له في مثل لفظ: «الصلاة» على كلا القولين، ليس إلا المرتبة العليا و هي الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، و أما استعماله في سائر المراتب الصحيحة على الصحيح أو الأعمّ منها على الأعني، إنما

هو من باب الإِدْعَاء و تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، أو من باب اكتفاء الشارع به، كما في صلاة الغرق، حيث لا يمكن فيه الإلتزام بالتنزيل المذكور.

و أمّا القصر و الإتمام، فهما وإن كانتا في عرض واحد بالقياس إلى مرتبة العليا، إلا أنه يمكن تصوير الجامع بينهما فقط، و على ما ذكرنا، فتبطل ثمرة النزاع بين القولين: و هي التمسك بالإطلاق على الأعمى و إجمال الخطاب على الصحيح؛ إذ المفروض، أن الصلاة موضوعة لخصوص المرتبة العليا و إطلاقها على غيرها من باب المسامحة و التنزيل، وعليه، فلا مجال للتمسك بالإطلاق - على تقدير وجوده في العبادات - لعدم العلم بالتنزيل و الإِدْعَاء في مقام الإستدلال، فيصير اللفظ مجملًا^(١). هذا، و لكن يرد عليه، أولاً؛ بأنه من المعلوم إطلاق مثل لفظ: «الصلاة» عند المتشرعة على جميع مراتبها من العليا و الوسطى و الدنيا، بل بالتنزيل و عناية، فيعلم منه أن الموضوع له هو الجامع بين جميع المراتب، لا خصوص المرتبة العليا.

و ثانياً؛ بأنه لا وجه لاستثناء مرتبة القصر و الإتمام، بل على ما ذكرنا، لا بد من تصوير الجامع في جميع المراتب الكثيرة.

و ثالثاً؛ بأن الثمرة تترتب حتى على القول بالوضع للمرتبة العليا.

بتقريب: أن لفظ: «الصلاة» مثلاً، موضوع للجامع بين جميع المراتب العليا من الصحيحة و الفاسدة على القول الأعمى، و لخصوص الصحيحة من المراتب العليا على القول الصحيح، و عليه، فلو كان في البين خطاب مطلق و شك في اعتبار شيء في الأمور به، فعلى الصحيح، لا مجال للتمسك بإطلاقه لرفع الشك؛ إذ الشك في

اعتبار شيء فيه شرطاً أو شرطاً مساوياً للشك في صدق المسمى، فيكون المورد من قبيل الشبهة المصداقية للمطلق، وأما على الأعمى فيؤخذ الإطلاق ويرفع الشك به؛ وذلك، لصدق المسمى وجداناً حينئذٍ، والشك في اعتبار شيء فيه شرطاً أو شرطاً، يرجع إلى الشك في اعتبار شيء زائد، فيدفع بالإطلاق.

و بالمحملة: لآمانع من التمسك بالإطلاق بالنسبة إلى المراتب العليا على الأعمى، فتظهر الثمرة - أيضاً - بناءً على مسلك هذا المحقق، من كون الموضوع له هي المرتبة العليا.

نعم، لا تظهر الثمرة بالنسبة إلى المراتب الأخرى، بناءً على مسلكه عليه السلام لعدم إحراز الإطلاق؛ إذ لا علم بالتنزيل والإدعاء، مع أن المفروض: هو أن المسمى والموضوع له، خصوص المرتبة العليا، ولا يعم المشكوك فيه، وعليه، فإذا شك في وجوب الصلاة على المضطر - مثلاً - وأنه هل أخذ فيها الإختيار شرطاً، لم يحجز التمسك بإطلاق أدلة وجوبها.

وكيف كان، تصوير الجامع على كلا القولين ممّا لا بدّ منه بعد بطلان القول بالإشتراك اللفظي في العبادات، وكذا القول بكونها حقيقة في بعض الأصناف، و مجازاً في البعض الآخر.

وعليه، فنقول: قد اختلفت أنظار الأعلام في تصوير الجامع على كلا القولين، ذهب كل إلى طريق لا حاجة بنا إلى تعرّض الجميع، بل نكتفي لتعرّض مقالة المحقق الخراساني عليه السلام حيث قال، ما محصّله: أنه لا بدّ منه استناداً إلى قاعدة: «الواحد لا يصدر إلا من الواحد» حيث إنّ أصل السنخية بين المعلول والعلة من الأصول المسلّمة

الفلسفية، فلاسنيّة بين الأثر الواحد و المعلول الفارد بما هو واحد، و بين المؤثرات الكثيرة و العلل العديدة، بل لابدّ من القول بكون الجامع بين الكثير هو المؤثر و العلة، و عليه، ففي مثل «الصلاة» حيث إنّ الأفراد الصّحيحة منها مشتركة في أثر واحد، «كالنهي عن الفحشاء و المنكر» أو «عمود الدين» أو «معراج المؤمن» فلا بدّ من الإلتزام بمؤثر واحد جامع بين جميع تلك الأفراد. (١)

و فيه: أولاً: أنّ قاعده: «الواحد» - سواء كانت راجعة إلى المعلول و الأثر، أم راجعة إلى العلة و المؤثر - إنّما تختصّ بالواحد الحقيقي البسيط غير المشوب بالتركيب رأساً، لامن المادّة و الصّورة، و لامن الجنس و الفصل، و لامن الماهية و الوجود، و عليه، فلا تجري في الواحد الإعتباري، كالصلاة و نحوها. و ثانياً: أنّ مصبّ هذه القاعدة هو الأثر الواحد الشّخصي، لا الواحد النوعي؛ لكونه متكرراً ذا أفراد متعدّدة، فلا بدّ لمثل هذا الأثر من مؤثر واحد نوعي.

و من المعلوم: أنّ «النهي عن الفحشاء» في مثل «الصلاة» ليس أثراً واحداً شخصياً حتّى يكون كاشفاً عن جامع واحد شخصي، بل عنوان «النّاهي عن الفحشاء» عنوان واحد منتزع من الأمور المختلفة المتباينة، فإذا لا تجري «القاعدة» في مثل «الصلاة» و نحوها.

و ثالثاً: أنّ ما يترتب على الصلاة - مثلاً - هو الآثار المختلفة «كالنهي عن الفحشاء و المنكر» و «معراج المؤمن» و «قربان كلّ تقي» و «عمود الدين» إلى غير ذلك، فلا بدّ أن تكون فيها حيثيات و جهات كثيرة - باعتبار كثرة الأثر و اختلافه فيها - بحيث أنّها تؤثر بكلّ حيثية، أثراً خاصاً.

أَللّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعَى: أَنْ جَمِيعَ مَا ذَكَرَ مِنَ الْآثَارِ يَرْجِعُ إِلَى أَثَرٍ وَاحِدٍ، وَمَعْنَى فَارِدٍ، وَهُوَ الْكَمَالُ الْحَاصِلُ لِلْمُصَلِّي بِسَبَبِ صَلَاتِهِ، وَأَنْ ذَكَرَ تِلْكَ الْآثَارَ وَتَسْمِيَتَهَا بِأَسَامٍ وَعَنَاوِينَ مُتَعَدِّدَةٍ، إِنَّمَا يَكُونُ مِنْ بَابِ التَّنَوُّعِ وَالتَّفَنُّنِ فِي الْعِبَارَةِ، وَلَكِنْ، هَذِهِ دَعْوَى بَلَابِيْتَةٍ.

وَلَنَعْمَ مَا قَالَ الْإِمَامُ الرَّاحِلُ رَحِمَهُ اللَّهُ: مِنْ إِنَّ هَذِهِ الدَّعْوَى تَخَرَّصُ عَلَى الْغَيْبِ. ^(١)
وَرَابِعاً: أَنَّهُ لَوْ سَلَّمَ وَجُودَ الْجَامِعِ فِي الْمَقَامِ، فَلَا مَنَاصَ مِنَ التَّزَامِ كَوْنُهُ أَمراً عَرَفِيّاً قَابِلاً لِلتَّفْهِيمِ وَالتَّفْهَمِ حَسَبِ النَّظَرِ الْعَرَفِيِّ، وَوَاضِحٌ، أَنَّ مَا ذَكَرَهُ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنَ الْجَامِعِ الْمُسْتَكْشَفِ بِقَاعِدَةٍ: «الْوَاحِد» وَ مِنْ نَاحِيَةِ الْبَرَهَانِ الْإِنِّي (وَهُوَ اسْتِكْشَافُ وَحْدَةِ الْمُؤَثَّرِ الْجَامِعِ لَوْحَدَةِ الْأَثَرِ) لَا يَكُونُ أَمراً عَرَفِيّاً حَتَّى يَكُونَ مَسْمُوماً بِلَفْظٍ: «الصَّلَاةُ» وَمُورِداً لِلأَمْرِ وَالْخُطَابِ، فَمَا لَا يَشَارُ إِلَيْهِ إِلَّا بِالْأَثَرِ وَلَا يَعْرِفُ إِلَّا مِنْ نَاحِيَتِهِ، كَيْفَ يَوْضَعُ اللَّفْظَ بِإِزَاءِهِ! وَكَيْفَ يَصِيرُ مُتَعَلِّقاً لِلأَمْرِ وَالْخُطَابِ الشَّرْعِيِّ الْمُلْقَى عَلَى وَفْقِ الْمَفَاهِيمِ الْعَرَفِيَّةِ!

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: أَنَّ حِكْمَةَ الْوَضْعِ لَيْسَتْ إِلَّا التَّفْهِيمُ وَالْإِفَادَةُ، فَلَا بُدَّ أَنْ تَوْضَعَ اللَّفْظَ، بِإِزَاءِ الْمَعْنَى الَّتِي يَتَلَقَّاهَا أَهْلُ الْمَحَاوِرَةِ وَهِيَ الْمَعْنَى الْعَرَفِيَّةُ الْقَابِلَةُ لِلْإِفَادَةِ وَالِاسْتِفَادَةِ عَنْدهُمْ، وَأَمَّا الْمَعْنَى الدَّقِيقَةُ الْفَلَسَفِيَّةُ الَّتِي لَا يَنَالُهَا فَهْمُ الْعَرَفِ، فَلَا قَائِدَةَ فِي وَضْعِ الْأَلْفَاظِ بِإِزَاءِهَا، بَلْ كَانَ الْوَضْعُ حِينَئِذٍ لَغْوَاً.

وَلَا يَخْفَى: أَنَّ مَا قَالَ بِهِ الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنَ الْجَامِعِ يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، حَيْثُ إِنَّهُ لَا عِلْمَ لكَثِيرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَرَفِ بِأَنَّ الصَّلَاةَ «نَاهِيَةٌ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» وَأَنَّهَا تُؤَثِّرُ هَذَا الْأَثَرَ كَيْ يَتِمَكَّنُونَ مِنْ اسْتِكْشَافِ جَامِعِ ذَاتِي مَقُولِي بِمَعُونَةِ مَا أُشِيرَ

إليه من الأثر، فهل يصح أن يقال: أن العرف يفهم من قولنا: «زيد صلى» أو «زيد يصلي» جامعاً ذاتياً مقولياً، مع أن أخذ هذا الجامع من مثل «الصلاة» غير معقول لتركبها من مقولات، نظير مقولة «كيف» و «وضع» و غيرها، و المقولات أجناس متباينات بتمام الذات، على ما قرّر في محله.

و بالجملة: حيث إن الصلاة مركبة من تلك المقولات المتباينة ذاتاً، و المركب ليس إلا الأجزاء بالأسر، فلا جامع ذاتياً لمرتبة واحدة منها، فضلاً عن مراتبها الكثيرة المختلفة كمّاً و كيفاً. هذا كله في الجامع الذاتي.

و أمّا الجامع العنواني، كعنوان «الناهي» فوضع الصلاة بإزاءه و إن كان ممكناً ثبوتاً، لكن لا دليل عليه إثباتاً، بل الدليل على خلافه، لصحة استعمالها في المعنونة بـ لا تجوز و عناية مع أنه غير العنوان؛ مضافاً إلى أن القول بوضعها لنفس العنوان سخيّف جداً، و إلا لزم الترادف بين الصلاة و الناهي، و هو كما ترى.

هذا و لكن أشكل المحقق الثاني عليه - أيضاً - حيث قال بعد ذكر مقدمة، ما هذا لفظه: «أن العبادات كلها من قبيل العلل المعدة، فإن المأمور به فيها هي أنفسها، لا ما يترتب عليها من الأغراض، فيعلم أن نسبة العبادات إليها نسبة العلل المعدة إلى معاليلها، لانسبة الأسباب التوليدية إلى مسبباتها، و يحتاج ترتب الأغراض عليها إلى توسط أمور إلهية غير اختيارية للمكلف، و إلا لكان تعلق الأمر بنفس الغرض مع عدم كونه أمراً عرفياً معلوماً - نظير الطهارة الخبيثة - أولى من تعلقه بنفس الأجزاء و الشرائط، فلا يعقل أن يكون هناك جامع يكون عنواناً للمصاديق في مقام التسمية و تعلق الخطاب، و الغرض تصوير الجامع في هذا المقام»^(١).

وفيه: أنّ هذا الإشكال مبني على القول بكون الصلاة موضوعة لنفس الآثار أو للمقيّد بها أو بالملكات، وهذا كلّه خلاف ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته بل كلامه صريح في أنّها موضوعة للجامع المؤثر، وأنّ الآثار ممّا يشار بها إلى ذلك الجامع، فالمسمّى هو نفس الجامع من حيث هو المكشوف المحرز من ناحية آثاره وخواصّه، لا من حيث هو مقيّد بالآثار أو بالملكات وهو متعلّق بالتكليف والأمر من دون تقييد بها أو بالملكات.

على أنّه لا مانع من تعلّق التكليف بالمقيّد بالآثار أو بالملكات، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور؛ إذ الصلاة الواجدة للأجزاء والشّرائط تترتب عليها الملكات وتتعبّ بالخواصّ والآثار قهراً، فحينئذٍ تكون الآثار مقدورة بالواسطة. هذا، ولكنّ التحقيق في تصوير الجامع يقتضي أن يقال: إنّ الجامع في المجموعات الشرعيّة، كالصلاة - مثلاً - هو نظير الجامع في الأمور الاعتباريّة و المركّبات غير الحقيقيّة، كالخبز ونحوه.

توضيحه: أنّه لا ريب في أنّ التسمية في الأمور الاعتباريّة على اختلافها من كلّ جهة إنّما تكون بنحو التّواطىء ابتداءً، ثمّ يعرضها التشكيك تدريجاً، ألا ترى، أنّهم وضعوا ابتداءً للمطبوخ من دقيق الحنطة إسماً وهو «الخبز» ثمّ وجدوا دقيق الشعير إذا طبخ يفي بعين ما هو المقصود من «الخبز» من دقيق الحنطة وهو سدّ الجوع، فوسّعوا في الإسم فسمّوه «الخبز»، أيضاً.

وكذلك دقيق الأرز والذّرة وغيرهما مع خليط آخر أو بدونه، ومع تغيير خصوصيّات من الشّكل وغيره و بدونه، فلم يزالوا يوسّعون في الإسم حتّى حصلت المراتب على اختلافها الشّديدة، لكن في أوّل المراتب إنّما اعتبروا جامعاً متواطئاً

بالنسبة إلى أفراد غير المختلفة، ثم اعتبروا وحدتها النوعية مع ما يليها من المراتب، ثم الثالثة مع الثانية، والرابعة مع الثالثة، وهكذا، فوجدوا المراتب مختلفة اختلافاً شديداً بحيث كل ما ازدادت المراتب، ازداد الجامع إبهاماً، فحكموا بكون المفهوم الجامع مشككاً في غاية الإبهام و تشبثوا لفهمه بالمعرفات من الآثار والأغراض.

ولا يخفى: أن المجعولات الشرعية من العبادات، كالصلاة تكون من هذا القبيل، حيث إنها شرعت ابتداءً - على ما فرضه الله تعالى - ركعتين مع ما لها من الأجزاء والشرائط، فأخذ معناها الجامع جامعاً متواطئاً يصدق على أفرادها على وتيرة واحدة، ثم أضيف إليها ما فرضه النبي ﷺ و تصرف فيها بالتصرفات المختلفة بالعفو والإعتبار بحسب الحالات الطارئة والأعذار اللاحقة من السفر والحضر والخوف والمرض ونحوها حتى وصلت التوبة إلى صلاة الغريق، وهي مجرد إيمان قلبي، فالصلاة، كما ترى تبتدئ من جامع متواطئ في مرتبة واحدة، ثم بين كل مرتبة وما يليها، ثم اعتبر جميع هذه الجوامع المتواطئة المختلفة و سبك جامع واحد منها، فينتج التشكيك.

فقد تبين، أن الجامع في المركبات الاعتبارية و منها العبادات الشرعية، معنى مبهم تشكيكي يتوصل إلى اعتباره أولاً باعتبار جوامع متواطئة يستنتج هو منها، وإلى فهمه ثانياً بالمعرفات من الأغراض والآثار، هذا كله ما أشار إليه السيد الأستاذ العلامة الطباطبائي (١) و قريب منه ما عن الإمام الزاحل (٢).

(١) راجع، حاشية الكفاية: ص ٤٢ و ٤٣.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ٥٦ و ٥٧؛ و مناهج الأصول: ج ١، ص ١٥٥ الى ١٥٧.

الجهة السادسة: ثمرة النزاع على القولين

إعلم، إنهم ذكروا ثمرات متعددة للنزاع في المسألة، والعمدة منها اثنتان :
إحداهما: أنه إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به، فيحكم
بالإشغال والإحتياط؛ بناءً على القول بالصحيح، ويحكم بالبراءة؛ بناءً على القول
بالأعم.

ثانيتهما: أنه يجوز التمسك بالإطلاق في الشك المذكور؛ بناءً على قول
الأعمى، ولا يجوز بناءً على قول الصحيح.

أما الثمرة الأولى، فتوضحها: أنه على القول بالأعم يكون الفاقد للمشكوك
فيه من الجزء أو الشرط، مصداقاً من مصاديق المسمى بالصلاة - مثلاً - فيرجع الشك
المذكور إلى الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمسمى، وهذا يكون مجرى للبراءة.
و أما على القول بالصحيح، فالشك المذكور مساوق للشك في صدق المسمى
وعدم صدقه، وهذا مجرى للإحتياط، فيؤتى المشكوك حتى يعلم الإتيان بالمسمى
المأمور به.

و بالجملة: صدق المسمى المأمور به في الفرض، معلوم على الأعم، و
مشكوك على الصحيح، فتظهر الثمرة بينهما فيما ذكرنا.

هذا، و لكن التحقيق: عدم الفرق بين القولين في التمسك بأحد الأصلين من
البراءة أو الإشغال، أما على القول بالأعم، فلأن المسألة مندرجة تحت كبرى مسألة
الأقل و الأكثر الإرتباطيين، فتجري البراءة؛ بناءً على القول بانحلال العلم الإجمالي
- في تلك المسألة - إلى علم تفصيلي بالأقل و شك بدوي بالنسبة إلى الأكثر، و يجب
الإشغال و الإحتياط لوقيل: بعدم الإنحلال.

و عليه، فلا ملازمة بين القول بالأعمّ و الرجوع إلى البراءة.

و أمّا على القول بالصّحيح، فلأنّ الإلزام بالإحتياط و الإشتغال فيه، مبنّ على رجوع الشكّ المذكور إلى الشكّ في المحصل بأن يكون متعلّق التّكليف عنواناً بسيطاً خارجاً عن الأجزاء و الشّرائط مسبباً عنهما، و أنّها كانتا من الأسباب والأمور المحصّلة له، نظير القتل المسبّب المحصّل عن مقدّمات و أسباب محصّلة خارجيّة، ونظير الطّهارة الخبيثة المسيّبة عن الغسل أو الطّهارة الحديثة المسيّبة عن الوضوء و الغسل والتيمّم، فحينئذٍ لا بدّ من الإشتغال؛ إذ المفروض اشتغال الذمّة بأمر بسيط معلوم، فلامناص في مقام الإمتثال من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في حصوله كي يحصل اليقين بفراغ الذمّة بعد القطع بشغلها، و لكن ليس الأمر كذلك في مثل «الصّلاة»؛ إذ المفروض فيها تعلّق التّكليف بالطّبيعي و الجامع بين الأفراد الصّحيحة الذي نسبته إلى الأجزاء و الشّرائط نسبة الطّبيعي إلى أفرادها، و الكلّي إلى مصاديقه، لانسبة المسيّبات و المحصّلات إلى أسبابها و محصّلاتها؛ إذ الجامع الطّبيعي موجود بعين وجود الأفراد و متحقّق بعين تحقّق الشّرائط و الأجزاء، لا بوجود آخر غير وجودهما، و هذا بخلاف المسيّبات و الأسباب، فإنّها موجودان بوجودين كلّ منهما موجود بوجود مستقلّ، إلّا أنّ أحدهما مسبّب محصّل و الآخر سبب محصّل، فحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى البراءة عند الشكّ المذكور، بناءً على الإنحلال، كما عرفت في القول بالأعمّ.

فتحصل: أنّ القول بالأعمّ لا يلازم جريان البراءة عند الشكّ المذكور دائماً،

وكذلك القول بالصّحيح فهو - أيضاً - لا يلازم جريان الإشتغال، بل الأساس هو القول بالإنحلال و عدمه، و كون المسألة من صغريات مسألة الأقلّ و الأكثر

الإرتباطيين. هذا كله في الثمرة الأولى.

و أمّا الثمرة الثانية: (جواز التمسك بالإطلاق أو العموم على الأعمى، وعدم جوازه على الصحيح) فتوضحها: أن التمسك بالإطلاق بعد تمامية مقدماته، من كون المتكلم في مقام البيان و عدم نصب قرينة على التعيين - كما سيأتي في محله - إنما يجوز بعد الفراغ عن إحراز الصغرى، و صدق عنوان المطلق على المورد المبحوث عنه، و كون الشك في أفق الحكم فقط، و إلا فلا؛ لكونه حينئذ تمسكاً بالإطلاق في الشبهة المصداقية، و كذا الحال في التمسك بالعموم، فلا يتمسك به إلا بعد الفراغ عن مرحلة المصداقية و محوض الشك في الحكم.

و بالجملة: حيث إن التمسك بالإطلاق أو العموم من قبيل التمسك بالكبرى، فلا بد فيه من إحراز الصغرى. و إن شئت، فقل: إن التمسك بهما، كالتمسك بسائر الأحكام، لا بد فيه من إحراز الموضوع.

و على هذا، ففي المقام يجوز التمسك بالإطلاق على القول بالأعم، لدفع احتمال دخل شيء في المأمور به شرطاً أو شرطاً بعد إحراز كون المولى في مقام البيان و عدم نصب قرينة على التعيين؛ و ذلك، لأن المفروض صدق المسمى بناءً على هذا القول. نعم، لو شك في كون شيء داخلاً في المسمى لا يجوز التمسك به على القول بالأعم - أيضاً -؛ لرجوع الشك حينئذ إلى الشبهة المصداقية، و إليه أشار صاحب الكفاية رحمه الله بقوله: «في غير ما احتمل دخوله فيه»^(١) هذا بناءً على القول بالأعم.

وأما بناءً على القول بالصحيح، فلا يجوز التمسك بالإطلاق لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في صدق عنوان المطلق كـ «الصلاة» على الفاقد للمشكوك فيه شرطاً أو شرطاً، لاحتمال دخله في المسمى، فيكون التمسك به على هذا تمسكاً به في الشبهة المصداقية.

وقد أورد على هذه الثمرة بوجوه :

منها: أنه لافرق بين القولين في جواز التمسك بالإطلاق و عدمه؛ إذ الملاك في الجواز أمران: أحدهما: كون المتكلم في مقام البيان؛ ثانيهما: عدم نصب قرينة على التعيين؛ وأما كون الوضع للصحيح أو للأعم، فلا دخل فيه أصلاً.

وعليه، فللصحيح - أيضاً - التمسك بالإطلاق فيما إذا احتمل دخل شيء في الأمور به شرطاً أو شرطاً، والإكتفاء بما هو المتيقن؛ ولذا ترى، أن الفقهاء يتمسكون بإطلاق صحيحة حماد^(١) الواردة في مقام بيان الشرائط والأجزاء للصلاة، لنفي وجوب الاستعاذة فيها.

وفيه: ما عرفت آنفاً، من أن التمسك بالإطلاق - لو تمت المقدمات - إنما يتأتى بعد الفراغ عن إحراز الموضوع و صدق عنوان المطلق على المورد المبحوث عنه وأنه من مصاديقه.

وعليه، فعلى القول بالصحيح يرجع الشك المذكور إلى الشك في أصل الصدق؛ لاحتمال دخل المشكوك فيه، في المسمى، فلا مجال للأخذ بالإطلاق، بخلافه على القول بالأعم.

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١،

و أمّا إطلاق «صحيحة حماد» فالتمسك به إنما هو بالإطلاق المقامي، لا الإطلاق اللفظي المبحوث عنه في المقام.

توضيح ذلك: أنّ الإطلاق اللفظي لا بدّ فيه من وجود لفظ مطلق دالّ على الجامع الطبيعي الكلّي القابل للإنطباق على أفراد و مصاديق، حتّى على المورد المبحوث عنه المشكوك فيه، ثمّ بعد ذلك، لا بدّ من إحراز كون المتكلّم في مقام البيان مع عدم نصب قرينة على التّعين؛ و لذا لا مجال للتمسك به على الصّحیحی لما أُشير إليه من المحذور.

و أمّا الإطلاق المقامي، فلا يعتبر فيه وجود لفظ مطلق متعلّق للحكم، و إلّا، فلا يصل الدّور إليه، بل إنّما يعتبر فيه سكوت المتكلّم عن بيان المشكوك فيه مع كونه في مقام بيان الأجزاء و الشّرائط بأسرها، مثل ما إذا كان المولى الأمر بشراء أشياء من اللحم و الشّحم و نحوهما، في مقام بيان جميع ما يأمر بشرائه، فلم يذكر الدّهن و العسل، فيستكشف منه أنّه لم يردّها، و إلّا لبيّنها.

و لا ريب: أنّ إطلاق الصّحيحة من هذا القبيل؛ حيث إنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان الأجزاء و الشّرائط، و حيث لم يبيّن الإستعاذة، يستكشف عدم دخلها في الصّلاة.

و عليه، فلا مانع من التمسك به؛ بناءً على الصّحیحی، أيضاً.

و منها: ما عن المحقّق النائيني رحمه الله من أن أدلّة العبادات من الكتاب و السنّة لم ترد في مقام البيان، بل إنّها ترد في مقام التّشريع و الجعل بلانظر لها إلى خصوصياتها من الكميّة و الكيفيّة، و عليه، فلا إطلاق في البين كي تمسك به بلافق بين القولين، و اليك نصّ كلامه: «لا ينبغي الإشكال في عدم جواز التمسك بالإطلاقات الواردة في

الكتاب و السنة، من قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١)، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢) إلى غير ذلك، إلا بعد معرفة الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحِجِّ وَالْعِلْمُ بِمَا هُوَ الْمَصْطَلَحُ عَلَيْهِ شَرْعاً مِنْ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ؛ بِدَاهَةِ، أَنَّ هَذِهِ الْمَاهِيَّاتِ مِنَ الْمُخْتَرَعَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، وَ لَيْسَ فِي الْعَرَفِ مِنْهَا عَيْنٌ وَ لَا أَثَرٌ، فَلَوْ خَلَيْنَا وَ أَنْفَسْنَا لَمْ نَفْهَمْ مِنْ قَوْلِهِ: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شَيْئاً، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مِثْلُ هَذِهِ الْإِطْلَاقَاتِ وَارِدَةً فِي مَقَامِ الْبَيَانِ... فَتَحْصَلُ... أَنَّ التَّمَسُّكَ بِالْإِطْلَاقَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الْكِتَابِ لَا يُمْكِنُ عَلَى كَلَا الْقَوْلِينَ»^(٣).

و فِيهِ: مَا لَا يَخْفَى، مِنَ الضَّعْفِ وَ الْوَهْنِ، فَهَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَتَفَوَّهَ بِإِنْكَارِ الْإِطْلَاقِ فِي مِثْلِ آيَةِ الصِّيَامِ وَ هِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٤) مَعَ أَنَّهَا فِي مَقَامِ الْبَيَانِ بِلَا شَبَهَةٍ، إِذِ الْمُرَادُ مِنْ كَلِمَةِ: «الصِّيَامُ» عَرَفاً وَ لَفْظاً، هُوَ الْكَفُّ عَنِ الْأَكْلِ وَ الشَّرْبِ، وَ هَذَا الْمَقْدَارُ كَانَ ثَابِتاً فِي الشَّرَائِعِ وَ الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ؛ وَ لَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ آيَاتٍ: ﴿وَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٥) فَالْمُعْتَبَرُ فِي حَقِيقَةِ الصَّوْمِ لَيْسَ إِلَّا الْكَفُّ عَنِ الْأُمُورِ عِنْدَ تَبَيَّنِ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ، نَعَمْ، يَعْتَبَرُ فِيهِ الْكَفُّ عَنْ بَعْضِ أُمُورٍ أُخْرَى فِي شَرِيعَةِ الْإِسْلَامِ، مِثْلُ الْكَفِّ عَنِ الْجَمَاعِ وَ الْإِرْتِمَاسِ وَ غَيْرِهِمَا مِمَّا لَمْ يَعْتَبَرِ الْكَفُّ عَنْهُ فِي سَائِرِ الْأَدْيَانِ.

(١) سورة البقرة (٢): الآية ٤٣.

(٢) سورة آل عمران (٣): الآية ٩٧.

(٣) فوائد الأصول: ج ١، ص ٧٧ و ٧٨.

(٤) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٣.

(٥) سورة البقرة (٢): الآية ١٨٧.

و عليه، فالإطلاق تامّ منعقد يتمسك به عند الشك في اعتبار شيء في صحة الصوم في الإسلام، فيثبت عدم اعتباره فيه. هذا بالنسبة إلى الكتاب.

و أمّا السنّة، فيكفي ما ورد فيها كثيراً، من المطلقات البيانية، مثل ما ورد في التشهد من قوله عليه السلام: «يتشهد»^(١) حيث إنّ مقتضى الإطلاق، هو الإكتفاء بالشهادتين، فلو شك في دخل شيء آخر فيه شرطاً أو شرطاً يتمسك بالإطلاق لنفي اعتباره.

و منها: ما أشار إليه المحقق العراقي رحمه الله من أنّ إطلاق أدلة العبادات أو تقييدها، لا يلاحظ بالقياس إلى المسمى حتى يصح التمسك للأعني دون الصحيح، بل يلاحظ بالقياس إلى المأمور به الذي لا ريب في كونه عملاً صحيحاً، و عليه، فلا مجال للأخذ بالإطلاق للأعني - أيضاً - لأنّ الشك في جزئية شيء، أو شرطية يرجع حينئذٍ إلى الشك في صدق المأمور به الصحيح على الفاعل، فالتمسك بالإطلاق يكون من قبيل التمسك به في الشبهة المصدقية.

و بالجملة: لا فرق على هذا الوجه بين القولين، في عدم جواز التمسك بالإطلاق لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في الصدق، إمّا في صدق المسمى على الصحيح، أو في صدق المأمور به على الأعني، فيكون التمسك بالإطلاق على كلا القولين تمسكاً به في الشبهة المصدقية.^(٢)

و فيه: أنّ الأمر و البعث إنّما تعلّق بنفس ما في لسان الدليل من العنوان،

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ٤، كتاب الصلاة، الباب ٧ من أبواب التشهد، الحديث ٦، ص ٩٩٦؛ و الباب ٨، الحديث ١، ص ٩٩٧.

(٢) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٣٠.

كالصلاة والصوم، ولم يتعلق بعنوان الصحيح، أو بالعنوان المقيّد بالصحيح، أو بعنوان آخر ملازم للصحيح، أو بالعنوان المقيّد بالملازم للصحيح.

وبعبارة أخرى: إنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس العناوين والموضوعات، مجرّدة عن عنوان الفساد والصحة، وعليه، فللأعتمى أن يتمسك بإطلاق ما هو المأخوذ في لسان الدليل من العنوان، لنفي ما شكّ في اعتباره في المأمور به شرطاً أو شرطاً.

وأما الصحيح، فلا مجال له التمسك بالإطلاق لرجوع شكّه هذا إلى الشك في تحقّق أصل المسمّى، فيكون المورد شبهة مصداقية للعنوان المطلق، بل لا بدّ له من إتيان كلّ ما يحتمل دخله في المأمور به بمقتضى قاعدة الاشتغال.

وإن شئت، فقل: إنّ المسمّى صادق و متحقّق على القول الأعتمى، ولا شكّ فيه، إنّما الشكّ في دخل شيء في صحته وعدمه، فيدفع بالإطلاق. وأما على قول الصحيح، فصدق أصل المسمّى وتحقّقه غير معلوم، فلا يجوز التمسك بالإطلاق، لما عرفت آنفاً.

فتحصّل أنّ الإشكالات الثلاث المذكورة غير واردة على الثمرة الثانية، و إنّما يرد الإشكال عليها بأنّ هذه الثمرة ليست ثمرة إلّا لمسألة المطلق والمقيّد، وأما مسألة الصحيح والأعم، فهي من صغريات تلك المسألة ومبادئها؛ حيث إنّه يبحث فيها عن ثبوت الإطلاق وعدمه.

و من المعلوم: أنّ مسألة جواز التمسك بالإطلاق وعدمه مسألة أصولية، والبحث عن ثبوت الإطلاق وعدمه، بحث عن الصغرى والمبادئ، فتأمل. وانقدح ممّا ذكرنا، أنّ مسألة الصحيح والأعم ممّا لا يترتب عليها شيء من الثمرتين المذكورتين.

نعم، قد يقال: بظهور الثمرة في النذر^(١)، بتقريب: أنه لو نذر شخص إعطاء درهم لمن صلى، فبناءً على الأعم يحصل له البرء لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته، وأما بناءً على الصحيح، فلا يحصل له البرء.

وفيه: أولاً: أن وجوب الوفاء بالنذر أجني عن مسألة الصحيح والأعم، وعن وضع الألفاظ للأول، أو الثاني، بل يكون تابعاً لقصد التآذر، فلا تبرء ذمته بالإعطاء لمن صلى صلاة فاسدة لو كان قصده صلاة صحيحة وإن قلنا: بوضعها للأعم، كما أنه تبرء ذمته بالإعطاء لمن صلى فاسدة لو كان قصده الصلاة مطلقاً وإن قلنا: بوضعها للصحيح.

و ثانياً: أن مسألة الصحيح والأعم ليست بأصولية، لما عرفت من كونها من المسائل اللغوية، ومن المبادي وصغريات مسألة المطلق والمقيد، أو مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، فلاثرة أصولية لها.

و ثالثاً: أن الثمرة الأصولية عبارة عما يقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلي، والمورد ليس من هذا القبيل، بل من قبيل تطبيق الحكم الكلي على موارد ومصاديقه. هذا كله في المقام الأول (العبادات).

وأما المقام الثاني (المعاملات)، فالكلام فيه يقع في مورددين :

الأول: فيما ذهب إليه المشهور، من جواز التمسك بالإطلاقات في باب المعاملات^(٢) على كلا المسلكين، لاعلى خصوص القول بالأعم؛ ولذا قالوا: بأن الثمرة المذكورة في العبادات منتفية هنا.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٤٣.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ١٩٤.

الثاني: فيما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله ^(١) من أنه لا مجال للنزاع في المعاملات إذا كانت أساميها موضوعة للمسببات؛ لكون المسببات أموراً بسيطة غير قابلة للفساد و الصّحة، بل أمرها دائر بين الوجود - عند وجود أسبابها - و العدم، عند عدمها، و تبعه - أيضاً - جمع من الأعلام ^(٢).

أما المورد الأول: فالحقّ فيه ما ذهب إليه المشهور، فيجوز التمسك بالإطلاقات في المعاملات و إن قيل: بوضع ألفاظها للصّحيح.

تقريب ذلك: أنّ المعاملات تفارق العبادات، فليست من الماهيات الشرعيّة و الأمور المخترعة من قبل الشريعة المقدّسة شرطاً أو شرطاً، بل تكون من الماهيات العرفيّة و الأمور المخترعة العقلانيّة قبل الإسلام، و الشارع جرى على طريقة العقلاء من دون تأسيس و إبداع، بل مع تصويب و إمضاء.

نعم، قد تصرّف في بعض الموارد منها تصرّفاً إصلاحياً، نظير ما نهى عن بيع المنابذة أو الملامسة أو المعاملة الربويّة، و نظير ما اعتبر في النكاح من الصّيغة، و في الطلاق من اللفظ المخصوص.

و عليه، فالأدلة الواردة في المعاملات من ناحية الكتاب و السنّة لا شأن لها إلا إمضاء المعاملات القوليّة و الفعلية، فإن ورد دليل شرعيّ على اعتبار شيء شرطاً أو شرطاً، يؤخذ به، و أمّا مع الشكّ، فيؤخذ بإطلاق تلك الأدلة الإيضائيّة، سواء

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٤٩.

(٢) راجع، درر الفوائد: ج ١، ص ٥٤؛ و نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ١، ص ٧٦ و ٧٧؛

مناهج الوصول: ج ١، ص ١٦٩.

كانت من قبيل أدلة الصحة و النفوذ، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا﴾^(١) و ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾^(٢) و نحوهما، أو من قبيل أدلة الحتمية و اللزوم، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣).

و بالجملة: يجوز التمسك بإطلاق هذه الأدلة إذا شك في اعتبار شيء في المعاملة زائداً على ما كان معتبراً فيها حسب أنظار العرف و العقلاء، فيقال: إن الشارع المقدس لما كان في مقام البيان و لم يبين مورد الشك، فيعلم عدم اعتباره، و الأمر كذلك حتى على القول: بكون ألفاظ المعاملات موضوعة للصحة منها؛ لعدم رجوع الشك إلى المسمى، كما في العبادات.

نعم، لو شك في اعتبار شيء في المعاملات عرفاً، كالمالية أو نحوها في مثل البيع، فلا مجال للأخذ بالإطلاق بناءً على الصحيح؛ لعدم إحراز الصغرى، و عدم صدق عنوان «البيع» على مبادلة ما لأمالية له.

و أمّا بناءً على الأعم، فيؤخذ بالإطلاق إلا إذا شك في دخل شيء في نفس المسمى، فحينئذٍ لا مجال للأخذ بالإطلاق على هذا القول، أيضاً.

و قد انقدح مما ذكرنا (من الفرق بين العبادات و المعاملات) عدم تمامية ما أورد على الشهيد عليه السلام بأنه عليه السلام يقول: إن ألفاظ الماهيات الجعلية، كالصلاة و الصوم و البيع و الصلح و نحوهما من سائر العقود، حقيقة في الصحيح، و مجاز في الفاسد، إلا الحج؛ لوجوب المضي فيه، مع أنه عليه السلام يتمسك بإطلاقات المعاملات، و أنت قد عرفت:

(١) سورة البقرة (٢): الآية ٢٧٥.

(٢) سورة النساء (٤): الآية ٢٩.

(٣) سورة المائدة (٥): الآية ١.

أنَّ الصَّحِيحِي لَا يَجُوزُ لَهُ التَّمَسُّكُ بِهَا لِإِجْمَالِ الْخُطَابِ وَرَجُوعِ الشَّبْهَةِ إِلَى الْمَصْدَاقَةِ. (١)

وجه عدم تمامية ذلك، ما عرفت آنفاً، من الفرق بين باب المعاملات و باب العبادات؛ حيث إنَّ الصَّحَّةَ فِي الْمَعَامِلَاتِ هِيَ الصَّحَّةُ الْعَرَفِيَّةُ الْعَقْلَانِيَّةُ الَّتِي هِيَ أَعَمُّ مِنْهَا عِنْدَ الشَّارِعِ، وَأَمَّا الصَّحَّةُ فِي الْعِبَادَاتِ فَهِيَ الشَّرْعِيَّةُ وَبِحَسَبِ نَظَرِ الشَّارِعِ، فَلَا مَانِعَ مِنَ التَّمَسُّكِ بِالْإِطْلَاقَاتِ فِي بَابِ الْمَعَامِلَاتِ عَلَى قَوْلِ الصَّحِيحِي، وَلِهَذَا كَانَ الشَّهِيدُ رحمته الله وَ أَتْبَاعُهُ يَتَمَسَّكُونَ بِإِطْلَاقِ أَدْلَةِ الْمَعَامِلَاتِ، مَعَ قَوْلِهِمْ بِوَضْعِ أَلْفَاظِهَا لِلصَّحِيحَةِ مِنْهَا.

فَتَحْصُلُ: أَنَّ أَدْلَةَ الْمَعَامِلَاتِ لَا تَقْضِي إِلَّا الْإِمْضَاءَ وَ التَّصْوِيبَ لِلْمَعَامِلَاتِ بِأَهْلِهَا مِنَ الْمَعَانِي الْعَرَفِيَّةِ الْإِرْتِكَازِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ فِي أَذْهَانِهِمْ، فَلَيْسَ لِأَلْفَاظِهَا الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ الْمَقْدَسَةِ مَفَاهِيمَ حَدِيثَةٍ وَمَعَانٍ جَدِيدَةٍ، وَعَلَيْهِ، فَأَدْلَةُ الرَّدِّعِ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ، لَا تَكُونُ رَاجِعَةً إِلَى التَّخْصِصِ وَ الْخُرُوجِ الْمَوْضُوعِيِّ، بَلْ تَكُونُ رَاجِعَةً إِلَى التَّخْصِصِ وَ الْخُرُوجِ الْحَكْمِيِّ، فَالْبَيْعُ الرَّبَوِيُّ، أَوِ الْغُرْرِيُّ أَوْ نَحْوُهُمَا يَكُونُ بَيْعاً، لَكِنَّهُ لَيْسَ بِحَالٍ نَافِذٍ.

وَقَدْ تَمَسَّكَ الْحَقِّقُ الْعِرَاقِيُّ رحمته الله بِالْإِطْلَاقِ الْمَقَامِيِّ، هُنَا فَقَالَ: «وَالَّذِي يَسْهَلُ الْخُطْبُ هُوَ أَنَّهُ يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِالْإِطْلَاقِ الْمَقَامِيِّ لِرَفْعِ الشَّكِّ عَلَى هَذَيْنِ التَّحْوِينِ، وَ تَقْرِيْبِهِ: أَنَّهُ لَا رَيْبَ فِي أَنَّ الشَّارِعَ الْمَقْدَسَ قَدْ حَكَمَ بِلِزُومِ الْوَفَاءِ بِالْعُقُودِ، وَ الْمَفْرُوضِ أَنَّهُ يَرِيدُ بِالْعُقُودِ، الْمَعَامِلَاتِ الَّتِي يَرَاهَا فِي الْوَاقِعِ نَافِذَةً، وَ جَامِعَةً لِلْخُصُوصِيَّاتِ تَقُومُ

بها مصلحة النظام العام، و مع هذا كله، لم يجعل طريقاً خاصاً لتشخيص تلك العقود الواقعية، فنستكشف من جميع ذلك، أنه قد وكل أمر تشخيصها إلى نظر العرف العام، فما يراه عقداً صحيحاً يكون هو العقد الصحيح في الواقع، إلا ما ردع الشارع عنه ونبه على خطأ العرف فيه، وعند عدم الردع نستكشف ثوابه و وصوله إلى الواقع، فنأخذ به» (١).

هذا التقريب وإن كان في غاية الجودة والمتانة، إلا أنه لا يخفى عليك، أنه لا يصل الدور إلى الإطلاق المقامي مع وجود الإطلاق اللفظي. هذا كله في المورد الأول.

أما المورد الثاني: فالحق فيه، ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله محصّله: أنه لو كانت المعاملات أسام للأسباب من العقود والإيقاعات، فللنزاع فيها مجال؛ بأن يقال: هل هي أسام للصحة منها أو للأعم؟ إذ العقود حيث تكون مركبة من أجزاء، كالإيجاب والقبول، و مشتملة على قيود و شروط، كصدورها من المميز أو البالغ الرشيد و السلطان على التصرف و العالم بعوضين و نحوها، تتصف بالصحة، كما أنها تتصف بالفساد عند فقد بعض تلك الأجزاء و الشروط.

و أما لو كانت أسام للمسببات، كتمليك العين بعوض، أو مبادلة مالٍ بمالٍ في البيع، و كتمليك المنفعة بعوض في الإجارة، فلامجال لجريان النزاع فيها؛ حيث إنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم، ففي ظرف وجود الأسباب التامة توجد المسببات، و في ظرف عدمها لا توجد. (٢)

(١) كتاب بدائع الافكار: ج ١، ص ١٤١.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٤٩.

و الظاهر أنّ أسماء المعاملات، أسام للمسببات لالأسباب، فالبيع - مثلاً - إسم للمبادلة، أو لتمليك العين بعوض، و أمّا العقد القولي أو الفعلي، فهو ليس ببيع، بل سبب له، وكذا الإجارة و غيرها، وهذا هو المتبادر عرفاً و المنسب إلى الأذهان عند الإطلاق و أنّه ممّا يساعده إرتكاز المشرّعة، فإذا قيل: باع فلان داره أو أجرها، أو وقفها، أو وهبها، أو غير ذلك، فالمتفاهم من هذه العناوين عرفاً هو المسبب، لا العقد والسبب.

و على هذا، تعريف البيع بالإيجاب و القبول المخصوصين، تعريف لعقد البيع وسببه، لا لنفسه، وإلا فالبيع هو التملك أو التبديل لاغير.

و نتيجة ما استظهرناه هو عدم جريان النزاع في المعاملات، كما هو واضح. لا يقال: إنّ خروج المعاملات حيثئذ عن مورد النزاع، يتنافى مع ما قالوا في محله: من جريان أصالة الصّحة عند الشكّ في صّحة المعاملة، و فسادها من ناحية الشكّ في بعض ما اعتبر فيها، حيث إنّ مقتضى جريانها فيها هو كون المعاملات قابلة للصّحة و الفساد، كما لا يخفى.

لأنّه يقال: إنّ أصالة الصّحة تجري في خصوص أسباب المعاملات، لا في نفسها، ففي عقد البيع - مثلاً - الذي هو فعل العاقد الصادر منه باختياره تجري أصالة الصّحة، باعتبار أنّ المسبب المترتب عليه يكون من لوازم صّحة العقد و آثار تماميّته في عالم الاعتبار، و قد عرفت: أنّ العقد و السبب قابل للإتصاف بالصّحة و الفساد. و أمّا نفس البيع، فلا تجري فيه تلك القاعدة؛ لعدم كونه من أفعال العاقد، بل هو من آثاره، و القاعدة إنّما تجري في فعل المكلف.

﴿ الأمر العشرون : الإشتراك ﴾

إعلم أنَّ الإشتراك على قسمين :

أحدهما: لفظي.

ثانيهما: معنوي.

والمبحوث عنه هنا هو الأوّل، والمقصود منه: أنَّ اللَّفْظ الواحد كان موضوعاً

لمعنيين، أو أكثر مع تعدّد الوضع على نحو الإستقلال.

والبحث عنه إنّما هو من جهة إمكانه وعدمه، ففيه أقوال ثلاثة :

الأوّل: إمكان الإشتراك اللفظي.

الثاني: إمتناعه.

الثالث: وجوبه.

أما الأوّل: فقد ذهب إليه الأكثر^(١)، واستدلّوا عليه بأنّ أدلّ الدليل على

إمكان شيء، وقوعه ووجوده، وهذا هو الحقّ.

ولاريب: أنّه وقع الإشتراك في كلمات الفصحاء والبلغاء، ولا مجال لإنكاره،

نظير لفظ: «القرء» الذي هو مشترك بين الحيض والطهر، و لفظ: «الجون» المشترك

بين الأبيض والأسود، ولفظة: «العين» المشتركة بين الذهب والفضّة والباكية

والجارية والميزان والرّكبة وغيرها.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٢؛ ومناهج الوصول: ج ١، ص ١٧٧؛ وكتاب بدائع

الافكار: ج ١، ص ١٤٤؛ وأجود التقريرات: ج ١، ص ٥١.

أما القول الثاني: فقد استدلّ عليه بوجهين :

أحدهما: أن المقصود من الوضع هو التفهّم، ولا يخفى، أن الإشتراك محلّ به؛
لخفاء القرائن، فيكون محلاً بالحكمة.

و لكن يمكن الجواب عنه، أولاً: بمنع الإخلال بالتفهم؛ لإمكان الإتيان على
القرائن الواضحة الجليّة الخالية عن الخفاء.

و ثانياً: بمنع كون الخفاء والإجمال محلاً بالحكمة؛ إذ ربما يتعلّق غرض المتكلّم
بالإجمال.

ثانيهما: ما عن بعض الأعاظم رحمته فقال: «و أما مانراه من أن حقيقة الوضع:
التعهد والإلتزام النفساني، فلا يمكن الإشتراك بالمعنى المشهور و هو تعدّد الوضع على
نحو الإستقلال في اللفظ الواحد.

و الوجه في ذلك، هو أن معنى التعهد، كما عرفت: عبارة عن تعهد الواضع في
نفسه، بأنّه متى ما تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص، و من
المعلوم، أنّه لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى ما تكلم بذلك اللفظ الخاص لا يقصد إلا
تفهم معنى آخر يباين الأوّل؛ ضرورة، أن معنى ذلك ليس إلاّ النقص بما تعهده
أولاً». (١)

و فيه: أولاً: أن الوضع ليس بمعنى التعهد، بل معناه: تخصيص اللفظ بالمعنى
وتعيينه بإزاءه، على ما مرّ في مبحث الوضع.

و ثانياً: لو سلّم ذلك، فالمناقضة بين المعنى الثاني و الأوّل و عدم كونها

مجتمعاً في التعهد، ممنوعة؛ ضرورة، أن المناقضة إنما تلزم لو كان التعهد الأول «بشرط لا»، بخلاف ما إذا كان «لابشرط» كما هو الحق؛ إذ لا دليل على كون معنى التعهد هو الإنحصار والبشرط اللاتية، كيف! وأنه لا مانع عقلاً عن تعهدات عديدة بالنسبة إلى لفظ واحد من الواضع الواحد، كما في الأعلام الشخصية المشتركة، فإذا لا يلزم نقض التعهد الثاني للأول، وهكذا حال الثاني والثالث.

و ثالثاً: لو سلم لزوم النقص، فهو إنما يتم لو كان الإشتراك من ناحية واطع واحد، و أما إذا كان من الواضعين، فلا يلزم فيه محذور النقص؛ إذ عرفت: أنه لا مانع عقلاً عن تعهدات متشعبة بالنسبة إلى لفظ واحد من الواضع الواحد، فضلاً عن الواضعين.

و أما القول الثالث: فقد استدلل عليه، بأن المعاني غير متناهية و الألفاظ المركبة متناهية، فلا بد من الإشتراك فيها حتى لا يبقى معنى بلا لفظ دال عليه. (١)

و لكن أجاب المحقق الخراساني رحمه الله عنه بوجوه أربعة :

الأول: لو سلم عدم تناهي المعاني كان مقتضاه امتناع الإشتراك في الألفاظ، لا وجوبه؛ إذ الإشتراك حينئذ يستلزم أوضاعاً كثيرة غير متناهية.

و من المعلوم: أن صدورها من الواضع الممكن الذي هو المتناهي، سواء كان متعدداً أو واحداً، محال.

و عليه: لا إمكان للوضع، فضلاً عن الوجوب.

الثاني: لو سلم إمكان الوضع في الفرض بأن كان الواضع هو الواجب الذي

هو غير متناه، إلا أن الوضع ليس مطلوباً نفسياً، وإنما هو لأجل إظهار الغرض والحاجة، فيصير الوضع بإزاء المعاني غير المتناهية لغواً؛ لكونه زائداً على مقدار حاجة البشر، و المفروض أنه هو المحتاج المستعمل، لا الله تعالى.

الثالث: أن غير المتناهي هو المعنى الجزئي، وأما الكلّيات من الجواهر والأعراض و المادّيات و المجرّدات، و غيرها، فهي كالألفاظ متناهية، فيوضع اللفظ بإزاء الكلّيات.

الرابع: أن المحذور المذكور إنّما يلزم، لو كان اللفظ موضوعاً بإزاء جميع المعاني، وكان استعماله فيها على وجه الحقيقة، وإلا فباب المجاز واسع، فلا منع من كون اللفظ مستعملاً في معنى واحد على وجه الحقيقة، و في غيره من المعاني الأخر على وجه المجاز. (١)

هذا، ولكن هذه الأجوبة وإن لا تخلو عن المتانة، إلا أن الاستفادة من كلامه عليه السلام هو أنه سلّم تناهي الألفاظ، وهذا غير صحيح؛ وذلك، لأن مواد الألفاظ وإن كانت متناهية بالغة إلى الثمانية والعشرين حرفاً، إلا أن الألفاظ والهيئات الحاصلة منها غير متناهية، وعليه، فالأولى في الجواب أن يقال: إن المعاني كما أنّها غير متناهية، فكذلك الألفاظ، فلاحاجة إلى القول بلزوم الإشتراك.

و كيف كان، لا ريب: أن الإشتراك واقع في لغات العرب، و الكتاب و السّنة، نظير كلمة: «التّون» المشتركة بين الدّوات و الحوت و: «التّجم» المشتركة بين الثّبات و الكوكب، و: «الجون» و: «القرء» و: «العين» و: «ما» الموصولة و النافية و همزة النداء و الإستفهام و غير ذلك.

و توهم استحالة استعمال المشترك في القرآن، لأجل لزوم التطويل بلاطائل، مع الإتيان على القرائن، و لزوم الإجمال في المقال مع عدم الإتيان عليها، مندفع، بأن الإتيان على القرائن الحالية ليس بتطويل، و على المقالية لأغراض أخر ليس بلاطائل، و الإجمال قد يكون مطلوباً، ألا ترى، أنه وردت فيه آيات محكمات هن أم الكتاب و آيات متشابهات و هي تكون مجملّة. (١)

✽ الأمر الواحد والعشرون : استعمال اللفظ في أكثر

من معنى واحد ✽



يقع الكلام هنا في جهتين :

الأولى: في أنه، هل يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو، لا؟

الثانية: هل وقع هذا الإستعمال في المحاورات، أم، لا؟

أمّا الأولى: فقد اختلفت كلمات الأعلام فيها، فمن جمع امتناعه عقلاً (٢)،

وعن بعض امتناعه لغة و وضعاً (٣)، و عن عدّة أخرى إمكانه عقلاً و لغة. (٤)

و قبل التحقيق في ذلك، لابدّ من بيان محلّ النزاع في المقام، فنقول: يستفاد من

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٣.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٤؛ و أجود التقريرات: ج ١، ص ٥١؛ و مقالات

الأصول: ج ١، ص ٤٨؛ و كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٤٨.

(٣) قوانين الأصول: ص ٦٧.

(٤) راجع، نهاية الأصول: ج ١، ص ٥٤؛ و درر الفوائد: ج ١، ص ٥٥؛ و مناهج الوصول: ج ١،

كلام صاحب المعالم رحمته (١) و كذا المحقق الخراساني رحمته (٢) أَنَّ النَّزاعَ إِنَّمَا هُوَ فِيمَا إِذَا اسْتَعْمَلَ لَفْظَ وَاحِدٍ - سواء كان مفرداً أو مثني أو جمعاً - في معنيين مستقلين، بلافراق بين المعنى الحقيقي أو المجازي، أو الكنايي، على وجه يحسب الإستعمال الواحد بمنزلة الإستعمالين، و يراد كل واحد من المعنيين مستقلاً، فيخرج حينئذٍ عن مورد النزاع ما إذا استعمل اللفظ الواحد في مجموع المعنيين بنحو العموم المجموعي، أو استعمل في معنى واحد منطبق على كل واحد من المعنيين على سبيل العموم البدلي، أو استعمل في معنى واحد عام على وجه العموم الإستيعابي، و هذا هو الواضح.

و الإنصاف: أَنَّ هذا البيان، في تحرير محل النزاع، تام. إذا عرفت ذلك، فنقول: الحق جواز الإستعمال عقلاً، و كذا لغةً و وضعاً، بمعنى: عدم كون الإستعمال المفروض غلطاً حسب الوضع اللغوي و موازين المحاورة العربية.

و يظهر وجه ذلك ممّا ذكره في ردّ ما استدلّ على القول بالإمتناع عقلاً و لغةً. أمّا القول بالإمتناع العقليّ، فقد استدلّ عليه بوجوه:

منها: ما عن المحقق الخراساني رحمته من: «أَنَّ حقيقة الإستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً و عنواناً له، بل بوجه نفسه، كأنه الملقى؛ ولذا يسري إليه قبحه و حسنه، كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلّا

(١) راجع، معالم الدّين: ص ٣١.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٤، حيث قال: «إنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد على سبيل الإنفراد و الإستقلال، بأن يراد منه كلّ واحد، كما إذا لم يستعمل إلّا فيه».

لمعنى واحد... و بالجملة، لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين»^(١).

و فيه: أن مقولة الفناء و الإفناء غير مقولة الإستعمال؛ إذ الإستعمال هو جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى، فلا مانع من أن يحضر المتكلم معاني متعددة و يرتبها و ينظمها ثم يعبر عنها بالفاظ، أو بلفظ واحد، و كذا لا مانع من أن يسمع لفظاً واحداً و يحضر هو في نفسه، ثم ينتقل منه إلى أكثر من معنى، بعد الفراغ عن علمه بوضعه للمعاني الكثيرة، أو للمعنيين.

و لنعم ما قال، الإمام الرّاحل رحمته في المقام، و إليك نصّ كلامه: «ألا ترى، أن قوى النفس، كالباصرة و السّامعة آلات لإدراكاتها و تدرك بها المبصرات و قد تبصر الشّيئين و تسمع الصّوتين في عرض واحد، و لا يلزم منه أن يكون للآلة حضوران لدى النفس؟!». ^(٢)

و منها: ما عن المحقق الإصفهاني رحمته من: «أن حقيقة الإستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعيّ اللفظ بالذّات، و وجود لطبيعيّ المعنى بالجعل و المواضعة و التّنزيل، لا بالذّات... و حيث إنّ الموجود الخارجي بالذّات واحد، فلا مجال لأن يقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً و وجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر كى ينسب إلى الآخر بالتّنزيل». ^(٣)

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٤ و ٥٥.

(٢) مناهج الوصول: ج ١، ص ١٨٣.

(٣) نهاية الدراية: ج ١، ص ٨٨.

و فيه: أن المراد من كون اللفظ وجوداً للمعنى، هو أنه موضوع له و معمول بإزاءه، فلا مانع من وضعه بإزاء معنيين، و لا يلزم حينئذٍ صيرورته موجودين، كما لا يخفى.

و منها: ما عن المحقق النائيني رحمته من: «أن الإستعمال... ليس إلا إيجاد المعنى في الخارج و إلقاءه في العين، و الملحوظ أولاً و بالذات هو المعنى، و اللفظ ملحوظ باتباعه، فلازم الإستعمال في المعنيين تعلق اللّحاظ الإستعمالي في آن واحد بمعنيين، و لازمه الجمع بين اللّحاظين في آن واحد و هو ممتنع عقلاً»^(١).

و فيه: أن الحكم بثبوت شيء أو عدمه - على وجه اهليّة البسيطة، و مفاد «كان» أو «ليس» التامتين - أو ثبوت شيء لشيء، أو سلب شيء عن شيء - على وجه اهليّة المركبة و مفاد «كان» أو «ليس» التاقصتين - أجلي شاهد على أن النفس العاقلة تقدر على الجمع بين اللّحاظين؛ حيث إن الحكم المذكور يستدعي لحاظ كلّ من المحكوم عليه و به و النسبة بينهما في آن واحد.

و منها: ما عن المحقق المشكيني رحمته محصّله: أن حقيقة الإستعمال جعل اللفظ قالباً للمعنى و فانياً فيه بحيث إذا ألقى، فكأنه ألقى نفس المعنى، فلا مجال حينئذٍ لجعله قالباً لمعنى آخر، و إلا لزم أن يكون شيء واحد شيئين.^(٢)

و فيه: أن الإستعمال - على ما عرفت آنفاً - ليس إلا جعل اللفظ آلة لإفادة المعنى و ما به ينظر إليه، و لا دليل على امتناع جعله كذلك بالنسبة إلى أكثر من معنى

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٥١.

(٢) راجع، حاشية كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٤.

واحد، وهذا هو المراد ظاهراً من التعبير عن اللفظ بالقالبية، أو المراتبة، أو الفناء، أو الوجه، أو العنوان، أو غير ذلك.

هذا بالنسبة إلى الاستدلال على القول بالإمتناع عقلاً.

و أمّا القول بالإمتناع لغة و وضعاً، فقد استدلّ عليه: بأنّ الواضع إنّما وضع اللفظ للمعنى حال كونه منفرداً واحداً، فلا يجوز استعماله فيه حال كونه مجتمعاً مع معنى آخر، لاحقيقة ولا مجازاً.^(١)

و فيه: أنّ حال الإنفراد والوحدة لا يكون جزء المعنى، فلم يوضع اللفظ للمعنى بقيد الإنفراد وبشرط الوحدة، ولم يشترط الواضع عدم وجود معنى آخر معه، حتّى يقال: بعدم جواز الإستعمال في المعنيين.

فتحصّل: من جميع ما ذكرنا، أنّه لا مانع من استعمال اللفظ الواحد في المعنيين أو أكثر عقلاً، ولا لغة و وضعاً؛ وذلك، لما عرفت: من أنّ الوجوه المذكورة لإثبات القول بالإمتناع العقلي أو اللغوي غير تامّة.

ثمّ إنّّه لا فرق في جواز الإستعمال، في أكثر من معنى بين أن يكون الجميع حقيقياً أو بعضه حقيقياً وبعضه مجازياً.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى (إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى).

و أمّا الجهة الثانية (وقوع تلك الإستعمال في المحاورات).

فقد ذهب أبو المجد العلامة محمد رضا الإصفهاني رحمته إلى أنّه واقع، حيث قال: «واعلم، أنّ أقوى أدلّة الإمكان وأسدها، الوقوع، وهذا النحو من الإستعمال واقع

كثيراً و هو في كثير من المواقع حسن جيد جداً، قال: فانظر إلى قول القائل في مدح النبي الأكرم و الحبيب الأعظم ﷺ :

المرتمى في دجى، و المبتلى بعمى و المشتكى ظمأ، و المبتغى ديناً

يأتون سدته من كل ناحية و يستفيدون من نعمائه عيناً

تراه قد استعمل لفظ: «العين» في معان أربعة (الشَّمْس و العين الباكية، و العين

الجارية، و الذَّهَب) يوضحها البيت الأول». (١)

و هذا هو الحق المختار.

و ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى عدم وقوعه و قال ما هذا لفظه: «وهم و دفع، لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن القرآن بطوناً سبعة أو سبعين، تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه، و لكنك غفلت عن أنه لادلالة لها أصلاً، على أن إرادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعلها كانت بإرادتها في أنفسها حال الإستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و إن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها». (٢)

و فيه: أن إرادة المعاني في أنفسها حال الإستعمال في المعنى من دون أن تكون معاني لألفاظ القرآن و بلادلالة لها عليها بالمطابقة، أو التضمن، أو الإلتزام أية عظمة للقرآن؟ و كيف يكون للقرآن لأجلها فضيلة على المحاورات الأخر لإمكان إرادتها

(١) وقاية الأذهان: ص ٨٧

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٧.

حال استعمال الألفاظ الأخر، بل حال التكلّم بالمهملات، أيضاً.

و كيف تكون تلك المعاني بطوناً للقرآن و معاني لألفاظه!

نعم، لعلّ المراد من البطون - كما أشار تقيّ إليه - هو لوازم معناه أو ملزوماته

التي لاتصل إليها أفهامها القاصرة و أفكارنا الفاترة، إلّا ببيان و تفسير من العترة الطاهرة عليه السلام.

و لقد أجاد السيّد البروجردي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «إنّ المراد بها

عبارة عن المعاني المختلفة و المراتب المتفاوتة التي تستفاد من الآيات بحسب

اختلافات مراتب الناس و درجاتهم، فإنّ أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من

الآيات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسّطين، فضلاً عن العوام و أرباب النفوس

الناقصة، فالبطون السبعة أو السبعون إشارة إلى أصول المراتب الكمالية لنفوس البشر

التي باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الآيات القرآنية»^(١).

و ممّا يشهد على ما ذكره رحمته هو قوله تعالى: ﴿أنزل من السماء ماءً فسال

أودية بقدرها﴾^(٢) حيث فسرت هذه الآية بوجوه و تفاسير مختلفة، و كذا قوله

تعالى: ﴿الله نور السموات و الأرض...﴾^(٣) حتّى قال الحكيم صدر المتألّهين رحمته:

بأنّها إشارة إلى مراتب العقل الهيولاني و بالملكة و بالفعل، و العقل بالمستفاد.^(٤)

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ٥٦.

(٢) سورة الرعد (١٣): الآية ١٧.

(٣) سورة النور (٢٤): الآية ٣٤.

(٤) راجع، تفسير آية النور: ص ١٤٣، ١٤٤ و ١٦٠.

﴿ الأمر الثاني والعشرون : المشتق ﴾

لا كلام ولا إشكال في أن إطلاق المشتق على المتلبس بالمبدء في الحال حقيقي، كما لا إشكال في أن إطلاقه على من يتلبس به بعد، مجازي.

إنما الكلام والإشكال في إطلاقه على من انقضى عنه المبدء، فهل هو مجاز أو حقيقة؟

وقبل الورود في تحقيق ذلك، ينبغي التنبيه على أمور :

الأول: أن الظاهر هو كون هذه المسألة لغوية، قررت لتعيين ماوضع له المشتق، وأنه هل هو خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو الأعم منه ومما انقضى عنه المبدء؟ بعد الاتفاق على المجازية فيمن يتلبس، فيبحث هنا عن الحقيقة والمجاز الذين كانا من شؤون الإستعمال، وهذا مما أشار إليه المحقق الإصفهاني رحمته الله (١).

وقد ذهب الشيخ محمد هادي الطهراني رحمته الله (٢) إلى أن المسألة عقلية وقال في تقريبها، ما محصله: أنه لاخلاف في مفهوم المشتق ومعناه، وإنما الخلاف في الحمل، فالقائل بعدم صحة إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدء يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد، فكما لا يصح إطلاق الماء - مثلاً - على الهواء بعد ما كان ماءً وزالت عنه صورته المائية - بسبب أن معنى الإنتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه و يدور مداره حدوثاً و بقاءً، والمنشأ لاوجود له بعد الإنتضاء - كذلك لا يصح إطلاق

(١) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ٩٥.

(٢) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ٩٥.

المشتق على من زال عنه المبدء بعد ما كان متلبساً به.

و القائل بصحة الإطلاق يرى التفاوت بين الحمل في الجوامد و بينه في المشتقات، بكونه في الجوامد من قبيل حمل «هو هو» فلا يصح أن يقال: للهواء «أنه ماء» و بكونه في المشتقات من قبيل حمل «ذي هو» و حمل انتساب و اشتقاق، فيكفي هنا مجرد الخروج من العدم إلى الوجود و لو في زمان، بمعنى: أنه يكفي مجرد الحدوث ولا يشترط البقاء، و عليه، فيصح الحمل على المتلبس و على من انقضى عنه المبدء. و فيه: أن الأمر لو كان كما ذكره ^{في} لزم اندراج المسألة في المسائل الحقيقية العقلية، فيلزم حينئذٍ طرح النزاع بوجه آخر و هو هل يقع الفاقد للمبدء في الحال مصداقاً للواجد بالفعل حسب الواقع و حاق العين باعتبار أنه كان واجداً له سابقاً، أم لا؟ و أنت ترى، أن هذا النزاع مما لا مجال له؛ إذ الصدق و عدمه بحسب الواقع و اقتضاء العقل إنما يدوران مدار الإتيان بالمبدء و الواجدية له و عدمهما، فلا صدق حقيقة على الفاقد للمبدء حتى يختاره القائل بالأعم.

نعم، لو كانت المسألة لغوية، كما قلنا؛ فللنزاع حينئذٍ مجال؛ إذ الواضع كما يكون مختاراً في أصل الوضع و تعيين الموضوع له و تعيين اللفظ الموضوع، كذلك يكون مختاراً في تعيين حدود الموضوع له، فله أن يضع اللفظ لخصوص المتلبس أو الأعم.

هذا، مضافاً إلى أن حمل «الماء» على «الهواء»، أو حمل مثل «العالم» على من زال عنه المبدء، كلاهما من باب حمل المواطة و حمل «هو هو»، و أما حمل الاشتقاق و حمل «ذو هو»، فهو حمل الأعراض، كالعدل و السواد و البياض و نحوها على

موضوعاتها، كما قرّر في محله^(١).

الأمر الثاني: أنّه لا بدّ من تحرير محلّ النزاع و تبيين المراد من المشتقّ في المقام.

فنقول: إنّ المحقّق الخراساني رحمته الله قد حرّر محلّ النزاع و قال، ما هذا لفظه: «إنّ المراد بالمشتقّ ههنا، ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الدّوات ممّا يكون مفهومه منتزعا من الدّات بملاحظة اتّصافها بالمبدء و اتّحادها معه بنحو من الاتّحاد، كان بنحو الحلول، أو الإنتزاع، أو الصّدور، و الإيجاد...».

ثمّ قال بعد ذلك: «أنّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع؛ لكونها غير جارية على الدّوات»^(٢).
و لكنّ التحقيق في ذلك، يقتضي تقديم مقدّمة و هي: أنّ العنوان الجاري على الدّات على قسمين :

أحدهما: ما يكون كذلك بلاوساطة شيء، و هذا هو المسمّى بالمحمول من صميمه، و يسمّى بالذّاتي في باب البرهان، و معناه: ما ينتزع من نفس ذات الشيء بلا حاجة إلى ضمّ ضميّة، سواء كان ذاتياً إيساغوجياً أم لا، بل كان عرضياً، و هذا القسم قد ينطبق على الخارج انطباق الكلّي على مصداقه الذّاتي، كانطباق الأجناس والأنواع و الفصول على مصاديقها، و قد ينطبق عليه انطباق العنوان على المعنون، لانطباق الكلّي على مصداقه الذّاتي، كانطباق الموجود على الوجودات الخارجيّة.

(١) راجع، شرح المنظومة: ص ١١٣، حيث قال: «و بالمواطاة و الإشتقاق فه = و ذلك الهو هو و ذا ذو هو سمه»؛ و راجع، الإشارات و التّنبيهات: ج ١، ص ٣١.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٥٨ و ٦١.

و بعبارة أخرى: المحمول من صميمه الذي ينتزع عن حاق الذات بلادخل شيء في انتزاعه، تارة يكون الخارج المنطبق عليه، مصداقاً ذاتياً له؛ وأخرى يكون كالمصداق الذاتي له.

ثانيهما: ما لا يكون العنوان الجاري على الذات منتزِعاً عن حاقها، بل ينتزع منها باعتبار العناوين العارضة و في الرتبة المتأخرة عن حاق الذات، سواء كانت تلك العناوين ملازمة لمعنوناتها غير مفارقة عنها، أو كانت مفارقة بأن تكون موجودة في بعض أزمنة وجود المعنونات.

و إن شئت، فقل: إن العناوين الجارية على الذات، تنتزع منها باعتبار انضمام شيء إليها و تلبسها به وجودياً كان ذلك الشيء، أم عدمياً^(١)، و الوجودي: حقيقياً كان أو انتزاعياً أو اعتبارياً - لا وجود له إلا في عالم الاعتبار و عند العقلاء - فهذه كلها تسمى بالمحمولات بالضميمة.

و هذا القسم، قديكون مشتقاً^(٢)، كالعالم و العادل و نحوهما، و قد يكون جامداً^(٣)، كالملكيتة و الرقبة و نحوهما من الأمور الاعتبارية الاجتماعية.

إذا عرفت ذلك، فنقول :

أما القسم الأول و هو العناوين غير الاشتقاقية المنتزعة عن حاق الذات بلادخل شيء في هذا الانتزاع أصلاً - سواء كان ذاتياً في باب إيساغوجي، أم ذاتياً في

(١) كالإمكان، بمعنى: سلب الضرورتين التحصيلي، لاتساوي الطرفين، و كالعُمى في الأعمى و الأُمى في الأمي و نحوها.

(٢) و المراد من المشتق هنا: ما كان لكل واحد من مادته و هيئته وضع خاص مستقل.

(٣) و المراد من الجامد هنا: ما كان لمجموع من مادته و هيئته وضع واحد.

باب البرهان - كالإنسان والحجر والماء ونحوها، فالحق أنها خارجة عن حريم النزاع.

و هذا مما اتفق عليه الأصحاب ولا كلام فيه^(١)، إنما الكلام في وجه الخروج، فقال المحقق النائيني رحمته في وجهه، ما هذا لفظه: «أن شئيته الشيء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان بالتراب، فما هو ملاك الإنسانية هي الصورة النوعية وقد زالت، وأما المادة المشتركة الباقية التي هي القوة الصرفة لإفاضة الصور، فهي غير متصفة بالإنسانية في حال من الأحوال... وهذا بخلاف المشتقات العرضية، كضارب مثلاً، فإنه محمول على نفس الذات وهو المتصف بالضرب، فإذا انتفى عنه الضرب، فقد بقي ذات المتصف حقيقة وإن زال الإتيان»^(٢).

و فيه: أولاً: أن البحث - على ما عرفت آنفاً - لغوي لفظي، لافلسفي عقلي، فإذا لامنع من أن يضع الواضع لفظ الإنسان - مثلاً - للأعم، مع أن زمام الوضع كان بيده.

و ثانياً: أن زوال المبدء في الفرض لا يوجب زوال الصورة النوعية مطلقاً، بل تبقى بعد زواله في بعض الموارد، كمورد تبدل الخمر خلاً، فهذان لا يكونان حقيقتين مختلفتين بالفصل، بل إنما يتفارقان في الآثار والأعراض - كما هو الحال في الماء والجعد، فإنهما مختلفان، لا ذاتاً و جوهرًا، بل بالتخلخل والتكاثف.

و ثالثاً: أن النزاع لو كان عقلياً لم يعقل أن يصدق المشتق على من انقضى عنه

(١) راجع ، مناهج الوصول : ج ١ ، ص ١٨٩ ؛ و فوائد الأصول : ج ١ ، ص ٨٣ ؛ و أجود التقريرات : ج ١ ، ص ٥٣ .

(٢) أجود التقريرات : ج ١ ، ص ٥٣ .

المبدء، كما أشرنا إليه سابقاً.

فما في كلامه ﷺ ليس وجه الخروج، بل وجهه أن - مثل - الإنسان لا يطلق عرفاً إلا على المتلبس بالإنسانية، وأما المنقضى عنه هذا العنوان فصار تراباً أو ملحاً أو غير ذلك، فلا يطلق عليه الإنسان بلا كلام.

أما القسم الثاني وهو العناوين المنزعة عن الذات باعتبار تلبسها بأمر وجودي، سواء كان حقيقياً، أو انتزاعياً أو اعتبارياً، أو بأمر عديمي، فهي داخلة في محل النزاع وإن لم تكن من المشتقات الذاتية، بل تكون من الجوامد، كالملكية والحرية والرقية والزوجية ونحوها، فضلاً عن أن تكون من المشتقات، كالعالم والعدل ونحوها.

و الشاهد على أن تلك العناوين داخلة في محل النزاع حتى في فرض كونها جامدة، ما عن فخر المحققين ﷺ في مسألة: من كانت له زوجتان كبيرتان أَرْضَعَتَا زوجته الصغيرة، حيث قال: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأما المرضعة الأخيرة، ففي تحريمها خلاف، واختار والذي المصنف وابن إدريس تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته، لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء معنى المشتق منه، فكذا هنا»^(١).

وما عن الشهيد الثاني ﷺ، حيث قال: «لا إشكال في تحريم المرضعة الأولى مطلقاً؛ لأنها صارت أم زوجته و تحريمها غير مشروط بشيء... وبقى الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل: إنها لا تحرم... لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البتنية

و أمّ البنت غير محرّمة على أبيها، خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتقّ منه في صدق الإشتقاق، كما هو رأي جمع من الأصوليين»^(١).

فأنت ترى، أنّ كلام هذين العلمين صريح في أنّ تحريم المرضعة الثانية في فرض المسألة مبني على أنّ عنوان الزوجيّة مع كونها جامدة داخل في محلّ النزاع، فبناءً على أنّ المشتقّ موضوع للأعمّ يصدق على المرضعة الثانية عنوان «أمّ الزّوجة» باعتبار أنّ المرتضعة كانت زوجة، فتحرم، و بناءً على أنّ المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس بالمبدء لا يصدق عليها هذا العنوان، فلا تحرم.

ثمّ، إنّ التّحقيق في الحكم بجرمة المرتضعة الصّغيرة، وكذا حرمة المرضعة الأولى والثانية، يقتضي التّكلم في الفرعين :

الأوّل: من كانت له زوجتان: إحداهما كبيرة، ثانيتهما: صغيرة، فأرضعت الكبيرة، الصّغيرة، فلا شبهة إذاً على تقدير الدّخول بالكبيرة، تحرم الصّغيرة المرتضعة، إمّا لكونها بنتاً له - لو كان اللّبن منه - أو لكونها بنت الزّوجة المدخول بها، فيصدق عليها عنوان الرّبيبة، لو كان اللّبن من غيره.

و أمّا الكبيرة المرتضعة، فالحقّ فيها عدم الحرمة، و يظهر لك وجهه من تضعيف القول بالحرمة، حيث إنّ استدلالاً عليه بوجوه ستّة، كلّها مردودة.

الأوّل: صدق أمّ الزّوجة على المرضعة الكبيرة، و هي من العناوين المحرّمة. وفيه: أنّ المشتقّ (الزّوجة) لا يصدق حقيقة إلّا على المتلبّس بالمبدء، و من المعلوم، أنّ زمان تحقّق الرّضاع النّاشئ للحرمة هو عين زمان زوال زوجيّة الصّغيرة،

فلازوجية في البين حتى يصدق عنوان «أم الزوجة» على المرضعة، بل يصدق عليها عنوان «أم البنت» لتحقيق عنوان الأمومة - أيضاً - حين تحقق الرضاع، و «أم البنت» غير محرمة على أبيها.

الوجه الثاني: لو سلم عدم صدق الزوجية في المقام لانقضاء المبدء عنها، إلا أن العنوان المحرم الوارد في القرآن إنما هو من باب الإضافة، كقوله تعالى ﴿أُمَّهَاتُ نِسَاءكُمْ﴾^(١) فليس من المشتقات، كي يلاحظ الانقضاء و عدمه، و عليه، فلامانع من صدق هذا العنوان في المقام؛ لعدم اعتبار التلبس في الإضافة، بل يكفي أدنى الملابس فيها.

و فيه: أولاً: أن الإضافة، كالمشتق يشترط فيها التلبس الفعلي، فيعود المحذور.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

و ثانياً: لو سلم عدم الإشتراط، فلا أثر له؛ إذ النساء في الآية ليست إلا بمعنى: الزوجات، و عليه، فلا يصدق العنوان المذكور - أيضاً - في المقام بعد زوال عنوان الزوجة عن الصغيرة.

الوجه الثالث: أن الإضافة و إن سلم كونها في حكم المشتق، فيعتبر فيها - أيضاً - التلبس الفعلي، إلا أن في الآية قرينة تدل على إرادة الأعم من المتلبس و ما انقضى عنه المبدء، و هي ذكرها في سياق قوله تعالى: ﴿و ربايبكم اللاتي في حجوركم﴾^(٢) فكما أنه لا يشترط في حرمة الربيبة كونها من الزوجة الفعلية

(١) سورة النساء (٤): الآية ٢٢.

(٢) سورة النساء (٤): الآية ٢٢.

المدخول بها، بل المعتبر كون الزوجة من المدخول بها ولو بعد زوال زوجيتها، فكذا
عنوان «أمهات نساءكم».

و نتيجته، حرمة الكبيرة المرضعة؛ لكونها مندرجة تحت هذا العنوان، كما
لا يخفى.

و فيه: أن حرمة الرّبيبة التي تكون من الزوجة المدخول بها حتى بعد زوال
زوجيتها، إنما هي تستفاد بدليل خارجي لامن نفس الآية، و عليه، فلا وحدة سياق
في البين تقتضي إرادة الأعم بالنسبة إلى عنوان «أمهات نساءكم».

الوجه الرابع: ما عن صاحب الجواهر رحمته من قوله: «أن ظاهر النص و
الفتوى الإكتفاء في الحرمة بصدق الأمية المقارنة لفسخ الزوجية بصدق البنتية؛ إذ
الزمان و إن كان متحداً بالنسبة إلى الثلاثة، أي: البنتية و الأمية و انفساخ الزوجية؛
ضرورة، كونها معلولات لعلّة واحدة، لكن آخر زمان الزوجية متصل بأول زمان
صدق الأمية، فليس هي من مصداق أم من كانت زوجته، بل لعلّ ذلك كافٍ في
اندراج تحت أمهات النساء» (١).

و لا يخفى، مرجع كلامه رحمته: أن العرف يرى اتحاد زمان الزوجية و زمان
صدق الأمية، و هذا كافٍ في صدق عنوان أمهات النساء على المرضعة الكبيرة
فتحرم.

و فيه: أن نظر العرف إنما يتبع في خصوص تعيين المفاهيم لافي تطبيقها على
المصاديق، بل المتبع هنا هو النظر الدقي الفلسفي، فإذا لو كان المشتق حقيقة في المتلبس
فقط، لا يصدق عنوان «أم الزوجة» في المقام لانقضاء المبدء عنه حسب الفرض.

الوجه الخامس: أن التأخر الرتبي كافٍ في صدق عنوان «أم الزوجة» بتقريب: أن الرضاع المحرم علة لتحقيق عنوانين: أحدهما: عنوان الأمومة للزوجة الكبيرة المرضعة؛ ثانيهما: عنوان البنتية للزوجة الصغيرة المرضعة، والثاني علة لزوال عنوان الزوجية عن الصغيرة، فزوال هذا العنوان عنها متأخر رتبة عن طرؤ البنتية لها، وعليه، فلا بد من تحقق نفس الزوجية في رتبة تحقق البنتية، وإلا لزم ارتفاع التقيضين (الزوجية وعدمها) وهو مستحيل عقلاً، ففي تلك المرتبة تجتمع عناوين ثلاثة، وهي الزوجية والبنتية وأم الزوجة، ونتيجة ذلك، أن المرضعة الكبيرة تكون أم الزوجة في رتبة بنتية الصغيرة الملازمة للأمومة الكبيرة؛ حيث إنهما أمران متضائفان متكافئان، وهذا المقدار كافٍ في الإندراج تحت الآية المباركة: ﴿أُمَّهَاتُ نِسَاءِكُمْ﴾ والأدلة المحرمة.

و فيه: أولاً: أن الأحكام الشرعية إنما تدور مدار الزمان لا الرتبة، ومن الواضح - حسب ما يستفاد من الأدلة - أن الزوجية لا تجتمع مع البنتية زماناً حتى تجتمع معها أم الزوجة زماناً.

و ثانياً: أنه ليس بين البنتية وزوال الزوجية في الصغيرة علية و معلولية، بل مقتضى الأدلة هو التمانع و عدم اجتماع الزوجية مع العناوين المحرمة من البنتية و الأختية و الأمية و نحوها، وعليه، فإذا صارت الزوجة الصغيرة بنتاً بالرضاع المحرم لا تكون زوجة حتى يصدق على الكبيرة المرضعة عنوان أم الزوجة، فتحرم.

الوجه السادس: أن الحرمة تستفاد من النص و هو رواية علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قيل له: إن رجلاً تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأته، فقال

أبو جعفر عليه السلام أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية و امرأته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة، فلم تحرم عليه كائنها أرضعت ابنته»^(١) فإن هذه الرواية وإن كان موردها من كان له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، إلا أنها تدل على حكم المقام - أيضاً - وهو حرمة المرضعة الأولى.

وفيه: أنها ضعيفة السند بصالح بن أبي حماد كما عن الشهيد^(٢) حيث إنه أورد ذلك عليها، أولاً.

وأما الإرسال الذي أورده عليه السلام عليها ثانياً، بدعوى: أن المراد بأبي جعفر عليه السلام حيث يطلق، هو إمامنا الباقر عليه السلام وابن مهزيار لم يدرك الإمام الباقر عليه السلام، فيمنع عنه؛ إذ المراد من أبي جعفر عليه السلام عند الإطلاق وإن كان هو «الباقر» عليه السلام، وعند التقييد بلفظ «الثاني» هو «الجواد» عليه السلام إلا أن ظهورها في أن ابن مهزيار رواها عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، قرينة جلية؛ على أن المراد من أبي جعفر، هو «الجواد عليه السلام»؛ لأنه أدرك زمانه و روى عنه روايات كثيرة بلا واسطة و لم يدرك زمان إمامنا «الباقر عليه السلام».

وهكذا يمنع عن الإرسال الذي أورده عليه السلام عليها ثالثاً، بدعوى: أنه لو سلم أن المراد من أبي جعفر هو إمامنا «الجواد عليه السلام»، إلا أنه ليس في الرواية ما يدل على أن ابن مهزيار سمع منه ذلك بلا واسطة، بل قال: «قيل له».

وجه المنع عنه، هو أن مجرد قوله: «قيل له» و عدم تصريحه باسم السائل

(١) وسائل الشيعة: ج ١٤، كتاب النكاح، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١،

(٢) راجع، مسائل الأفهام: ج ١، ص ٤٧٥.

لا يكون دليلاً على الإرسال، فلعلّ عدم التصريح كان لعدم الدّخل في المقصود.
و ما في نسخة الكافي^(١) و التهذيب^(٢): من أنّ عليّ بن مهزيار رواه عن أبي
جعفر عليه السلام فليس ظاهراً في الإرسال، كما لا يخفى، و عليه، فلاوجه لما عن بعض
الأعظم^(٣) من ظهوره في الإرسال.

فتحصّل: أنّه لا دليل على حرمة المرضعة في فرض المسألة، لعدم صدق
عنوان «أمّ الزّوجة» عليها، و الوجوه السّتّة المذكورة كلّها مردودة، بل وردت في
المقام روايات دالّة على حرمة الصّغيرة المرتضعة من دون تعرّض لحكم الكبيرة رأساً
لإثباتاً و لانفيّاً، فهذه الروايات مؤيّدات لما ذكرنا من عدم حرمة الكبيرة المرضعة.
منها: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ رجلاً تزوّج
جارية رضية فأرضعتها إمراًته، فسد النّكاح»^(٤).
وجه تأييد هذه الصّحيحة، هو أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فسد النّكاح» هو
فساد نكاح الصّغيرة فقط.

و لا يخفى: أنّ هذه الصّحيحة رويت بطرق ثلاثة كلّها صحيح.
و منها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل تزوّج
جارية صغيرة، فأرضعتها إمراًته و أمّ ولده، قال: تحرم عليه»^(٥).

(١) الفروع من الكافي: ج ٥، الحديث ١٣، ص ٤٤٦.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٧، الحديث ١٢٣٢، ص ٢٩٣، وفيه «... لأنّها أرضعت إبنته».

(٣) راجع، محاضرات في الأصول: ج ١، ص ٢٣٨.

(٤) وسائل الشّيعه: ج ١٤، كتاب النّكاح، الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرّضاع، الحديث ١،

ص ٣٠٢.

(٥) وسائل الشّيعه: ج ١٤، كتاب النّكاح، الباب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرّضاع، الحديث ٢،

ص ٣٠٣.

هذه الصّحيحة - أيضاً - ناظرة إلى حرمة الصّغيرة المرتضعة، كما هو واضح.
 هذا كلّهُ على تقدير كون الكبيرة المرتضعة مدخولاً بها.
 وأمّا على تقدير عدم الدّخول بها، فهل يفسد نكاح الكبيرة و الصّغيرة معاً،
 أم لا؟ قولان :

ذهب المشهور^(١) إلى الأوّل، ولكن الحقّ فساد نكاح الكبيرة دون الصّغيرة
 المرتضعة، عكس فرض الدّخول بالكبيرة؛ إذ غاية ما يستدلّ على مقالة المشهور: هو
 أنّ القول بفساد نكاح إحدیهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجّح، و أنت ترى، أنّ هذا
 القول ضعيف؛ ضرورة، أنّ التّرجيح هنا مع مرجّح، حيث إنّ الكبيرة المرتضعة في
 الفرض تصدق عليها أمّ الزّوجة، فيفسد نكاحها بلا شبهة، فتحرم، و أمّا الصّغيرة
 المرتضعة، فلا تحرم؛ إذ المفروض، عدم الدّخول بالكبيرة، فليست من الرّبائب اللّاتي
 دخل بأمّها، فحيثنّذ لا يفسد نكاحها؛ لعدم صدق عنوان «بنت الزّوجة» عليها بعد
 بطلان زوجيّة الكبيرة بالرّضاع؛ إذ المشتقّ حقيقة في المتلبّس بالفعل، و مجاز في
 ما انتقضى عنه المبدء.

هذا كلّهُ في الفرع الأوّل.

الفرع الثّاني: من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصّغيرة مع
 فرض دخوله بإحدیهما، فلا إشكال هنا في حرمة الصّغيرة المرتضعة و بطلان نكاحها؛
 لما بيّنا في الفرع الأوّل، من أنّها حينئذٍ، إمّا تكون بنتاً له؛ بناءً على أنّ اللّبن له، أو بنتاً
 لزوجته المدخول بها، فيصدق عليها عنوان «الرّبيبة»؛ بناءً على أنّ اللّبن لغيره.

و أما حرمة المرضعة الأولى، فقد قال: بها المشهور، بل أدعي عدم الخلاف فيها^(١) تمسكاً بالوجوه الستة المذكورة في الفرع الأول، و لكن الحق عدم الدليل على الحرمة لضعف الوجوه، على ما عرفت آنفاً.

و أما حرمة المرضعة الثانية، فهي - أيضاً - غير ثابتة بطريق أولى، كما لا يخفى.

((تنبيه))

هل هيئة اسم الزمان داخله في محل النزاع في المشتق، أم لا؟ فيه قولان :
ذهب جمع من الأعلام إلى الأول و نتعرض مقالتهم قريباً، و لكن خالفهم الإمام الزاحل رحمته الله، فذهب إلى الثاني و هو الحق.

و لا يخفى: أن منشأ الاختلاف هو الإشكال الذي ورد على هيئة اسم الزمان و هو عدم بقاء الذات مع انقضاء المبدء فيها.

توضيحه: قد عرفت: أن اندراج شيء في محل النزاع مبني على أمرين :
الأول: كونه منتزعا عن الذات باعتبار تلبسها بأمر وجودي أو عديمي جارياً عليها لاتحاده معها بنحو من الاتحاد، فتخرج به المصادر و الأفعال.

أما المصادر، فلكونها دالة على نفس المبادي و هي غير جارية على الذوات لاتحمل عليها، إلا بنحو من التجوز و العناية، فلا تكون من المشتقات الأصولية الذي يبحث عنها؛ لما عرفت: من أن المشتق هنا ما ينتزع من الذات و يجري عليها باعتبار تلبسها بالمبدء و اتحادها معه بنحو من الاتحاد، حلولياً كان، أو انتزاعياً، أو صدورياً و إيجادياً، و هذا كله مفقود في المصادر.

و أمّا الأفعال، فلائها تدلّ على نسبة المبادي و الموادّ إلى الذّوات بأنحاءها من التّحقيقّة و التّرقّيبيّة و غيرهما، فلا تكون جارية على الذّوات محمولة عليها أصلاً، فحينئذٍ ليست من المشتقات الأصوليّة، بل خارجة عن دائرتها.

الثاني: كون الذّات باقية بعد انقضاء المبدء عنها، فيخرج به، مثل الإنسان و الشّجر و الحجر و نحوها من الجوامد؛ لعدم بقاء الذّات فيها بعد انقضاء المبدء و تلحق بها هيئة اسم الزّمان، حيث إنّ الذّات فيها لا تبقى بعد انقضاء المبدء عنها؛ ضرورة، أنّ الذّات هنا هو الزّمان الذي يكون أمراً سيّلاً متصرّماً منقضيّاً بذاته، لابقاء له بعد زوال المبدء أصلاً؛ و أمّا إطلاق «مقتل الحسين عليه السلام» على العاشر من المحرم في كلّ عام، فهو من باب التّجوّز و العناية.

و بعبارة أخرى: لاقرار للزّمان أصلاً حتّى يتلبّس بالمبدء تارة، و ينقضي عنه أخرى، و لامصداق له باقياً في الخارج، فلا مجال لجريان النزاع فيه.

و القائلون بأنّ هيئة اسم الزّمان داخلّة في النزاع، قد تصدّوا لحلّ هذا الإشكال، و ذهب كلّ إلى طريق لا يعتمد عليه.

منهم المحقّق الخراساني رحمه الله حيث قال: «و يمكن حلّ الإشكال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد كما في المقام، لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، وإلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ: «الجلال» مع أنّ «الواجب» موضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تبارك و تعالى». (١)

توضيح كلامه رحمه الله هو أنّه لا محذور في أن يوضع لفظ بإزاء مفهوم عامّ و معنى

جامع، له فردان: وهما الممكن والمتنع، أو له أفراد يكون أحدها موجوداً والباقي مستحيلًا، بمعنى: أن ذلك الجامع الكلي ينحصر في فرد واحد خارجاً، ألا ترى، أن لفظ: «الجلالة» وقع فيه الخلاف، بأنه هل هو علم لذاته تعالى، أو اسم للجامع، والجنس وهو مفهوم «الواجب»، مع أن لفظ: «الواجب» اسم جنس قطعاً، موضوع للمعنى العام الجامع، وليس له في الخارج إلا فرد واحد؟

و عليه، فلامحذور في أن يوضع اسم الزمان لمفهوم عام مع كونه منحصرًا بفرد واحد وهو الزمان المتلبس بالمبدء فعلاً باعتبار استحالة تحقق الزمان المنقضي عنه المبدء.

وبالجملة: انحصار مفهوم عام بفرد، غير وضع اللفظ بإزاء الفرد. وفيه: أن الوضع بهذا النحو وإن كان ممكناً لامحذور فيه عقلاً، إلا أن المحذور وقوع ذلك في الخارج، حيث إن الوضع - على ما عرفت سابقاً - إنما يكون لأجل الإفادة والاستفادة، ولغرض التفهيم والتفهيم، فلا بد فيه من الحاجة، وإلا لصار لغواً. ومن الواضح، عدم الحاجة إلى استعمال اسم الزمان في الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدء حتى يقع الوضع بإزاءه؛ ضرورة، أنه لابقاء للزمان بما هو الزمان بعد انقضاء المبدء عنه، ولا مصداق له كذلك، لا خارجاً ولا عقلاً، فيلزم على هذا، لغوية الوضع بإزاء الجامع، أو بإزاء خصوص المنقضي عنه المبدء، ومثل ذلك لا يصدر عن الواضع الحكيم تعالى.

ومن هنا ظهر، أن قياس المقام بلفظ: «الجلالة» (الله) باطل؛ لأنه أولاً: علم، وثانياً: لو سلم عدم العلمية وأنه اسم للذات الجامع للكمالات، فلا حاجة إلى استعماله في هذا الجامع، إلا في المباحث الكلامية الباحثة عن التوحيد وغيره، و لفظ:

«الجلالة» بهذا المعنى، غير آب عن الكلّية و الانطباق على كثيرين - لو خلي و طبعه - و إنّما الوحدة و الانحصار في فرد واحد تثبت بالأدلة العقلية و البراهين القاطعة الكلامية أو الفلسفية، و هذا بخلاف الزمان، فإنّه - كما عرفت - آب عن البقاء ذاتاً بعد انقضاء المبدء عنه، فالقياس لا مجال له.

و أمّا لفظ: «الواجب» فهو بمعنى الثابت؛ حيث إنّهُ متّخذ من لفظ: «الوجوب» بمعنى: الثبوت، و هذا معنى كلّى جامع بين الواجب بالذات و الواجب بالغير، فلا انحصار لمفهومه بفرد واحد.

نعم، ينحصر الواجب بالذات، بفرد واحد، و لكن هذا من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فيكون أجنبيّاً عن وضع اللفظ بإزاء جامع منحصر بفرد.

و منهم: المحقّق النائيني رحمته الله حيث قال: «إنّ المقتل عبارة عن الزّمان الذي وقع فيه القتل و هو اليوم العاشر من المحرّم، و اليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلّى متكرّر في كلّ سنة، و كان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العام المتجدّد في كلّ سنة، فالذات في اسم الزّمان إنّما هو ذلك المعنى العام و هو باق حسب بقاء الفلكية، و قد انقضى عنه المبدء الذي هو عبارة عن القتل» (١).

و فيه: أنّ الكلام ليس في المعنى العام الكلّي من الزّمان و هو اليوم العاشر من المحرّم الذي يتجدّد في كلّ سنة و يبقى حسب بقاء الحركة الفلكية؛ ضرورة، أنّه لم يقع

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ٨٩؛ و تعرّض العلامة القوجاني رحمته الله هذه المقالة قبل هذا المحقّق

رحمته الله راجع، حاشية الكفاية: ج ١، ص ٦٠.

فيه القتل، ولم يكن وعاء هذا الحدث، بل إنما الكلام في مفهوم مقتل الحسين عليه السلام لكونه من أسماء الزمان، و مفهومه ليس إلا الزمان الذي وقع فيه حدث القتل و هو زمان خاص قد انقضى و انصرم قطعاً.

و بالجملة: أن ما يحدث و يتكرر و يبقى حسب بقاء الحركة الفلكية و هو اليوم العاشر، ليس مورداً للكلام، لعدم وقوع حدث القتل فيه، و ما هو مورد للكلام و هو مقتل الحسين عليه السلام الذي وقع فيه هذا الحدث، لا يبقى، بل ينقضي و ينصرم، كما لا يخفى.

و منهم: المحقق الإصفهاني رحمه الله حيث قال: «نعم، لو قلنا: بأن المقتل و نحوه موضوع لوعاء القتل - مثلاً - من دون ملاحظة خصوصية الزمان أو المكان، فعدم صدقه على ما انقضى عنه في خصوص الزمان، لا يوجب لغوية النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعم من المتلبس و ما انقضى عنه، فإن البحث عن وضعه للأعم مع عدم المطابق إلا للأخص لغو، فتدبر»^(١).

و تبعه في ذلك السيد البروجردى رحمه الله^(٢) و بعض الأعظم رحمه الله^(٣).

و فيه: أن الظاهر هو وضع كل واحد من هيئة اسم الزمان و المكان لمعنى خاص بنحو الإشتراك اللفظي، لا لمعنى واحد جامع بينهما بنحو الإشتراك المعنوي، سواء كان جامعاً ذاتياً أم عرضياً.

أمّا الجامع الذاتي، فلاستحالة بين الزمان و المكان، و كذا بين وعاءيتهما،

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ١٠٠.

(٢) راجع، نهاية الأصول: ج ١، ص ٦٣ و ٦٤.

(٣) راجع، محاضرات في الأصول: ج ١، ص ٢٤٥.

لكمال المباينة بين وقوع المبدء و الحدث في وعاء الزمان، و بينه في وعاء المكان.
 و أمّا الجامع العرضي، كمفهوم الوعاء، أو الظرف أو نحوهما؛ فلاّته و إن كان
 ممكناً ثبوتاً، فلامانع عقلاً من وضع كلّ من اسمي الزمان و المكان بإزاء هذا الجامع،
 إلّا أنّه لادليل على هذا الوضع إثباتاً، بل الدليل على خلافه، و هو أنّه لايتبادر مثل
 عنوان الوعاء أو الظرف وغيرها عند إطلاق الإسمين، و لم يوجد في المحاورات مورد
 استعمال اللفظ في الجامع بين الزمان و المكان، و عليه، فالعنوان المذكور ليس من
 معاني الإسمين و لوقيل: بكونه جامعاً ذاتياً بينهما، أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ إطلاق الظرفيّة و الوعائيّة في الزمان، كان بنحو من التجوّز
 و الإدعاء، فكأنّه يدعى أنّ الزمان محيط بالزماني، كإحاطة المكان بالموجود المكاني،
 مع أنّ الواقع ليس كذلك؛ إذ المبرهن في محله أنّ الزمان عبارة: عن مقدار الحركة و
 السيلان، فهو ممّا تتقدّر به الحركة، كتقدّر الجسم الطبيعيّ بالجسم التعليمي.

و منهم: المحقّق العراقي رحمه الله فقال، ما محصّله: أنّ الزمان و إن كان حسب نظر
 العقل وجودات متعدّدة متعاقبة متّحدة بالسّنخ، إلّا أنّ العرف يراه موجوداً واحداً
 مستمراً، نظير الخطّ الطويل من نقطة إلى نقطة كذاتيّة، و منشأ هذا النّظر العرفيّ عدم
 تخلّل السّكون و بقاء السّير الزماني بحاله، فيمكن تصوّر أمر قارّ وحدانيّ يتصوّر فيه
 الانقضاء و إن بلغ تلك الأفراد المتعدّدة المتعاقبة مابلغ إلى انقضاء الدّهر، فإذا وقع
 القتل - مثلاً - في حدّ من حدود اليوم، و في قطعة من قطعاته، أطلق العرف عنوان
 «المقتل» على اليوم كلّ حتّى بعد انقضاء التلبّس و انصرام ماكان متلبّساً من اليوم
 بحدث القتل؛ و ذلك، لما يرى اليوم من البقاء و الهويّة الواحدة الباقية؛ لأجل عدم

تخلّل سكّون في البين^(١).

و فيه: أنّ الزّمان وإن كان له هويّة واحدة و شخصيّة مستمرّة حسب النّظر العرفي، إلّا أنّ له هويّة متصرّمة متقضيّة ذات حدود و أجزاء، أيضاً.

و عليه، فإذا وقع حدث القتل - مثلاً - في حدّ من حدوده، كان ذلك الحدّ فقط هو «المقتل» و هو غير باقٍ قطعاً، كأوّل اليوم أو وسطه - مثلاً - و إنّما الباقي نفس الزّمان كنفس اليوم، لاحدّه ولاجزء منه، و المعتبر في المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع، بمعنى: بقاء نفس الحدّ و شخص الجزء الذي تلبّس بالمبدء، لابقاء سنخ الزّمان وطبيعته في ضمن أشخاص آخر، و بين الأمرين بون بعيد.

و بالجملة: بناءً على هذا البيان، ما هو المتلبّس غير باقٍ قطعاً، و ما هو الباقي غير ما تلبّس.

فتحصّل: من جميع ما ذكرنا: أنّ العناوين الجارية على الذات، إن كانت من قبيل ما ينتزع عنها بتوسيط شيء، سواء كانت مشتقة أو جامدة، فهي داخلية في حريم النّزاع؛ و إن كانت من قبيل ما ينتزع عن حاقّ الذات بلاوساطة شيء، فهي خارجة عن حريم النّزاع، كالمصادر و الأفعال، كما أنّ أسماء الزّمان و نحوه ممّا لم تبق فيه الذات - أيضاً - خارجة عن حريم النّزاع، و قد تقدّم توضيح ذلك.

الأمر الثالث: في كيفية وضع الأفعال و بيان مداليلها.

إنّ المشهور بين الأدباء هو دلالة الأفعال على الزّمان^(٢)، فقالوا: بدلالة الفعل

(١) راجع، نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٢٩؛ وكتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٦٢ الى ١٦٤.

(٢) شرح الكافية: ج ٢، ص ٢٢٣؛ و شروح التلخيص: ج ٢، ص ٢٥ و ٢٦؛ و المطول:

ص ١٤٩ و ١٥٠، مكتبة الدّأوري.

الماضي على تحقق المبدء في الزمن الماضي، و دلالة المضارع على تحققه في الزمن المستقبل أو الحال، و بدلالة صيغة الأمر على الطلب في الحال و هكذا.

و لكن الحق عدم الدلالة، و عدم كون الزمان جزءاً من معنى الأفعال؛ لأنّ الفعل مركّب من المادّة و الهيئة؛ و المادّة لاتدلّ إلا على صرف الجنس و محض الطّبيعة المهملة المجردة من أيّة خصوصيّة، فضلاً عن مثل الزمان، و هذا واضح عند من له أدنى مسكة.

و الهيئة، لا يكون مفادها إلا نسبة المادّة إلى الذات على أنحاءها تحقّقيّة كانت أو تعبّية أو غيرهما، و عليه، فلا دلالة لها على مثل الزمان أصلاً.

و بعبارة أخرى، مادّة الفعل تدلّ على مجرد الطّبيعة و نفس الحدث اللابشرط، و هيئته تدلّ على نسبة الحدث إلى الذات و تلبّس الذات به بأنحاءها، فأين الأمر الثالث حتّى يدلّ على الزمان، ألا ترى، إسناد الفعل إلى نفس الزمان الذي لازمان له، و إلى المجردات عن الموادّ و العاريات عن القوّة و الإستعداد التي لازمان لها قطعاً، مع أنّ هذا الإسناد حقيقيّ و إسناد إلى ما هو له، و واضح، أنّه لو كان الزمان جزءاً من معنى الأفعال، لزم القول بالمجاز و التجريد في هذين الإسنادين، و لم يقل به أحد.

و هكذا حال إسناد الأفعال إلى خالق المكان و الزمان و المادّيات و المجردات الذي أين الأين، فلا أين له، و زمن الزمن فلا زمن له، و كيف كيف، فلا كيف له، و كمّ الكمّ، فلا كمّ له و هكذا.

و نتيجة ذلك كلّها، هو أنّ الزمان لم يؤخذ في معنى الأفعال و لادخل له فيه أصلاً، لاشطراً و لاشطراً.

نعم، إسناد الفعل إلى الوجود الزماني دليل على وقوع المادة المنتسبة إليه في زمن من الأزمنة، إلا أن هذه دلالة عقلية من باب لابدئية الزمان للزمانيات، نظير لابدئية المكان للمكانيات.

ففي مثل «نصر زيد» تدل كلمة: «زيد» على الذات، و مادة: «النصر» على حدثه، و هيئة «نصر» على صدور هذا الحدث من ذلك الذات، و هنا زمان قطعاً ولا مناص منه، إلا أنه لادال آخر يدل عليه.

لا يقال: لو كان مدلول الفعل مجرداً عن الزمان و كان الزمان أجنبياً عن مدلوله، لجاز استعمال الماضي في موضع المستقبل و بالعكس، مع أن هذا من أوضح الأغلاط؛ و عليه، فلامناص من القول بكون الزمان مأخوذاً في معنى الأفعال. لأنه يقال: قد عرفت: أن الفعل إنما يدل بمادته على نفس الحدث، و بهيئته على نسبة ذلك الحدث إلى الذات، و لاثالث فيه عداها حتى يدل على الزمان، و أن تلك النسبة وقعت في زمن ماض أو تقع في زمن مستقبل.

نعم، في كل من الفعلين خصوصية موجبة للميز و عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر، فالفعل الماضي يحكي عن وقوع نسبة الحدث إلى الذات قبل زمن التكلم و الإخبار، و لازمه المضي و وقوعها في الزمن السابق، و الفعل المضارع إنما يحكي عن وقوع نسبة الحدث إلى الذات زمن التكلم أو بعده، و لازمه هو الوقوع في الحال أو الاستقبال.

بعبارة أخرى: أن الماضي يدل على التحقق الملازم للمضي، و المضارع يدل على الترقب الملازم للإستقبال، و لأجل هاتين الخصوصيتين يمتاز أحد الفعلين عن الآخر، و هذان الفعلان يستعملان في جميع الموارد، بلا تجوز و عناية، سواء أسندا إلى

الزّمان أو إلى المجرّدات، أم إلى الزّمانيّات، و الأمر كذلك في سائر الأفعال.

الأمر الرّابع: في اختلاف مباديء المشتقات.

قد تبين ممّا سبق، أنّ مورد النزاع في المشتقّ هو هيئته، بأنّها، هل وضعت لخصوص المتلبّس بالمبدء، أو للجامع بينه وبين ما انقضى عنه المبدء بلاملاحظة ما في المباديء و موادّ المشتقات من الخصوصيّة؛ لعدم دخلها في البحث أصلاً؟ نعم، يختلف التلبّس و الإنقضاء بحسب اختلاف الموادّ، كما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله (١).

توضيح ذلك، أنّ مادّة المشتقّ على أقسام :

الأوّل: أن تكون من قبيل الأفعال الخارجيّة، كالقيام و القعود و الرّكوع والسّجود و نحوها، ففي مثل تلك الأفعال يصدق التلبّس مادام الإشتغال موجوداً، و بمجرد رفع اليد عنها و لو أنا ما يصدق الإنقضاء.

الثّاني: أن تكون من قبيل القوّة و الملكة، كالاّجهاد و الطّباية و نحوهما، و في مثل هذا المورد يصدق التلبّس ما دامت الملكة موجودة، فإذا زالت القوّة و انعدمت الملكة يصدق الإنقضاء.

و يلحق بها لو كانت الهيئة من باب الإستعداد و الشّائيّة، كما في المفتاح و المكس و نحوهما، حيث إنّ مادّة الفتح أو الكنس لا ظهور لها إلّا في الفعلية لا القابليّة و الإستعداد، فيصدق التلبّس مادام استعداد الفتح و الكنس باقياً، فإذا زال الإستعداد و انعدمت الشّائيّة يصدق الإنقضاء.

الثالث: أن تكون من قبيل الصنعة و الحرفة، كالنجارة و الخياطة و التجارة، ونحوها، و التلبس فيه يدور مدار أخذ هذه المبادي و اتخاذها صنعة و حرفة، و الإنقضاء يتحقق بتركها و الإعراض عنها، و لافرق في ذلك بين كون انتساب المبدء إلى الذات حقيقياً، كالخياط و التجار و نحوهما، أو كان تبعياً، كاللّابن و التّامر، حيث إنّ اللّبن أو التمر منتسب إلى بائع اللّبن أو التمر بتبع انتساب بيعه إليه.

فحصّل: أنّ اختلاف المبادي لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتق بحسب الهيئته و لاتفوتاً في الجهة المبحوث عنها.

غاية الأمر، أنّ التلبس يختلف باختلاف المبادي في المضيّ أو الحال، فيكون التلبس به فعلاً لو أخذ حرفة أو ملكة و لو لم يتلبس به إلى الحال، أو انقضى عنه، ويكون ممّا مضى أو يأتي لو أخذ فعلتاً، فلا يفتاوت فيها أنواع التلبسات و أنواع التعلّقات.

الأمر الخامس : في مادّة المشتقات.

قد اختلفت أقوال النّحاة في مادّة المشتقات بعد اتّفاقهم على أصل وجودها. ذهب الكوفيّون إلى أنّ مادّتها هي المصدر^(١)، و اختاره ابن مالك^(٢). و ذهب البصريّون إلى أنّها هي الفعل^(٣)، و قيل: هي اسم المصدر.

(١) شرح الكافية: ج ٢، ص ١٩١ و ١٩٢.

(٢) البهجة المرضية: ج ١، ص ٢٢١ و ٢٢٢، حيث قال :

«المصدر اسم ما سوى الزّمان من	مدلولي الفعل كأمن من امن
يمثله أو فعل أو وصف نصب	و كونه أصلاً لهذين انتخب».

(٣) شرح الكافية: ج ٢، ص ١٩١ و ١٩٢.

ولكن التحقيق، أنه لا مجال لهذه الأقوال؛ لأن كل واحد من الفعل أو المصدر أو اسم المصدر ذو هيئة و صورة، فلا يقبل صورة أخرى، و المادة، لا بد أن تكون عارية عن جميع الصور و الهيئات، و لا بشرطاً من جميع الجهات، حتى تصلح لقبول أية صورة و فعلية.

و بعبارة أخرى : أن وزن المادة في الألفاظ و المشتقات، و زان الهيولى في التكوينية، فكما أن الهيولى فيها محض القوة و صرف القابلية و عارية عن كل صورة و فعلية، و لذا تقبل أية صورة ترد عليها، كذلك المادة في المشتقات.

و عليه، فكل واحد من المصدر أو اسمه أو الفعل خارج عن كونها مادة في المشتقات؛ إذ المفروض: أن لكل واحد منها صورة و فعلية، و من المعلوم، عدم قبول صورة و فعلية لصورة و فعلية أخرى.

فتحصل: أن مادة المشتقات في مثل «ضارب» هو «ض، ر، ب» و في «ناصر»، «ن، ص، ر» بلا صورة و هيئة خاصة، و هذه المادة موجودة في المشتقات و أنحاء الفروع قاطبة، كما أن معناها و هو هيولى المعاني المختلفة موجود في معاني المشتقات قاطبة، فليس المبدء و الأصل هو «الفعل» أو «المصدر» أو «اسمه».

الأمر السادس : في بيان المراد من الحال.

قد وقع الكلام بين الأعلام في أن المراد من «الحال» في عنوان محل النزاع، هل هو حال^(١) تلبس الذات بالمبدء و فعلية قيامه بالذات، أو زمان التلبس هو المقابل

(١) و المراد منه، حال ملاحظة مفهوم المشتق كـ «الضارب» بما هو هذا المفهوم، فيرى من ذلك ذات لها نسبة إلى المبدء مع قطع النظر عن مرحلة جريه و تطبيقه على المصداق الخارجي، أو ورود حكم عليه.

للماضي والمستقبل، أو حال النطق أو حال الجري والتطبيق^(١)، أو حال النسبة الحكمية؟^(٢)

والتحقيق: أن المراد منه «حال التلبس» كما هو مذهب جماعة^(٣)، بلافراق بين أنحاء التلبس، صدورياً كان، أو حلولياً، أو انتزاعياً، فإذا ليس النزاع في المسألة مصداقياً؛ إذ المشتق من أسماء الأجناس، فلم يوضع للأفراد أو الفرد الخارجي من المتلبس، أو الأعم منه و ما انقضى عنه المبدء، بل مرجع النزاع إلى مفهوم المشتق، سعة وضيقاً، بمعنى: هل المشتق وضع للمفهوم المنطبق على خصوص الذات حال التلبس، أو منطبق على الأعم منه و ما انقضى عنه المبدء؟

فعلى الأول، لم ينطبق مفهوم المشتق إلا على فرد واحد، بخلافه على الثاني، فإن له مفهوماً قابلاً للإطباق على فردين.

و الوجه في أن المراد هو حال التلبس، لازمانه، و لاحال النطق، و لاغيرهما هو ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من قوله: «ضرورة، أن مثل: «كان زيد ضارباً أمس» أو «سيكون غداً ضارباً» حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس في المثال الأول، و متلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و إن مضى زمانه في أحدهما و لم يأت بعد في الآخر كان حقيقة بلاخلاف»^(٤).

(١) و المراد منه، هو حال مقام جري المشتق و تطبيقه على المصداق الخارجي، كقولنا «زيد الضارب» فإن فيه نسبة انطباق تلك المتلبس و المتصف بالمبدء على المصداق الخارجي.

(٢) و المراد منه، هو حال ورود الحكم على المصداق الخارجي، كقولنا: «أكرم زيداً الضارب». فإن فيه نسبة الإكرام إلى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدء.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٦٦؛ و أجود التقريرات: ج ١، ص ٥٧؛ و تنقيح الأصول:

ج ١، ص ١٦٨.

(٤) كفاية الأصول: ج ١، ص ٦٦.

وكذا ما ذكره المحقق العراقي رحمته من: «أن أخذ التقيّد بحال النسبة والجري في المفهوم، يستلزم أخذ ما هو متأخر عن المفهوم برتبتين، فيه؛ ضرورة تأخر رتبة الجري و النسبة عن المفهوم». (١)

مضافاً إلى أنه أولاً: ليس للزمان دخل في معنى المشتقات الوصفية أصلاً، لاعلى وجه الشطرية ولا الشرطية، كما لا دخل له في معنى الجوامد و أسماء الأجناس؛ ولذا لا تجوز في قولنا: «كان زيد ضارباً أمس»، أو «سيكون غداً ضارباً» مع أنه لا تلبس زمان النطق، بل يكون التلبس في الماضي، أو المستقبل.

ولقد أجاد المحقق العراقي رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و التحقيق: أن الزمان خارج عن مفهوم المشتق؛ لأن المشتق كسائر الألفاظ موضوع للمعنى من حيث هو بلا تقييد بالوجود، أو بالعدم فضلاً عن زمانها». (٢)

و ثانياً: أن الأوصاف المشتقة قد تستند إلى الزمان، أو إلى المجردات، مع أنه ليس لها زمان، فلو كانت دالة على الزمان لكان الإسناد إليهما و نظائرها محتاجاً إلى تجريد و عناية.

نعم، لو اسند المشتق إلى زمني، فلاحالة يكون التلبس في أحد الأزمنة، ولكن ليس هذا من ناحية الدلالة، بل إنما هو من ناحية أن زمانية الفاعل يقتضي

(١) كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٦٥؛ و تبعه في ذلك الإمام الراحل رحمته حيث قال: «إن المراد بالحال في العنوان ليس زمان الجري والإطلاق، و لازمان النطق و لالنسبة الحكيمية؛ لأن كل ذلك متأخر عن محل البحث، و دخالتها في الوضع غير ممكن»؛ منهاج الوصول: ج ١، ص ٢١٠ و ٢١١.

(٢) كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٦٥؛ و تبعه الإمام الراحل رحمته، راجع منهاج الوصول: ج ١، ص ٢١١.

صدور الفعل منه في أحد الأزمنة، كما أن مكانيته - أيضاً - يقتضي صدور الفعل منه في أحد الأمكنة.

وقد يدعى أن المراد من «الحال» في عنوان المسألة هو زمان النطق و التكلم، حيث إنه الظاهر من إطلاق المشتقات و حملها على الذوات، فإذا قيل: «زيد قائم» مثلاً أريد منه فعلية تلبس الذات بالمبدء زمان النطق؛ و ذلك، إما لدعوى الإنسباق من إطلاق الكلام و انصرافه إليه، أو لأجل قرينة الحكمة.

و فيه: أن هذا إنما يتم، إذا كان الكلام هنا في تعيين مراد المتكلم، لاتعيين ما وضع له لفظ المشتق، و أنت ترى، أن المقصود هنا هو الثاني دون الأول، فتأمل جيداً.

الأمر السابع : في تأسيس الأصل.

لو شك في أن المشتق، هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو الأعم منه؟ فهل هنا أصل يرجع إليه لتعيين الموضوع له و لرفع الشك في المقام، أم لا ؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى إنكار الأصل الموضوعي في المقام دون الأصل الحكمي. (١)

و التحقيق يقتضي أن يقال: إن الأصل المتصور هنا، إما موضوعي أو حكمي.

أما الموضوعي الجاري لتنقيح الموضوع و تعيين ما هو الموضوع له في المشتق من الأعم أو الأخص، فإما ليس بوجود حتى يعول عليه عند الشك المذكور؛ بعد فرض عدم تمامية أدلة تعيين الموضوع له، و إما موجود، إلا أنه مثبت أو معارض.

بيان ذلك: أنَّ الأصل الموضوعي العقلاني إن كان من قبيل الأصل اللفظي وهو بناء العقلاء على عدم ملاحظة خصوصية حال التلبس عند الوضع، فيمنع عنه؛ إذ هذا البناء من العقلاء إمّا هو محرز العدم، أو لأقلّ من عدم إحرازه، فلم يثبت حينئذٍ بناء منهم على إجراء هذا الأصل لإثبات الوضع و تعيين الموضوع له؛ ولذا قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «لادلّيل على اعتبارها في تعيين الموضوع له»^(١).

نعم، يجري هذا الأصل في خصوص تعيين مراد المتكلّم و أنّه حجة في ذلك، ولكن هذا أمر آخر، أجنبي عن المقام.

و لقد أجاد المحقّق العراقي رحمه الله في ما أفاده في المقام، حيث قال: «لا يكاد يثبت بها الوضع للأعمّ، من جهة عدم الدّليل على اعتبار مثل هذا الأصل في مقام تعيين الأوضاع، و لاسيرة من العقلاء - أيضاً - على ذلك كي بمعونة عدم الردع يستكشف الإمضاء، و إنّما القدر الذي عليه سيرة العقلاء إنّما هو في الشكوك المرادية، و أين ذلك و مقام تعيين الأوضاع! كما لا يخفى»^(٢).

و أمّا إن كان الأصل المذكور من قبيل الأصل العملي و هو استصحاب عدم ملاحظة الواضع لخصوصية حال التلبس في الموضوع له حين الوضع.

ففيه: أوّلاً: أنّه لا يترتب عليه أثر شرعيّ؛ إذ ما هو الثابت بالإستصحاب من عدم لحاظ الخصوصية، ليس حكماً شرعيّاً، و لاموضوعاً ذا أثر شرعيّ - مع أنّ المقرّر في محلّه، هو أنّه لا بدّ في كون المستصحب من أحد هذين الأمرين - و ما هو

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ٦٨.

(٢) نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٣٤.

حكم شرعيّ و هو الوضع للأعمّ، ليس ثابتاً بالإستصحاب إلّا على القول بالأصل المثبت؛ ضرورة، أنّ إثبات الوضع للأعمّ باستصحاب عدم الوضع للأخصّ، يكون من موارد إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر، و هذا من أوضاع مصاديق الأصل المثبت. و ثانياً: أنّ الإستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم ملاحظة العموم؛ لأنّ كلّاً من الخصوصية و العمومية قيد لابدّ من لحاظه، فكما يحتمل لحاظ الخصوصية عند الوضع، فكذلك يحتمل لحاظ العمومية و عدم الخصوصية، فالأصل في كلّ واحد منها معارض بالأصل في الآخر.

و قد يقال: إنّ هنا أصل آخر موضوعيّ يثبت به وضع المشتقّ للأعمّ و هو الغلبة، بتقريب: أنّه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين المعنيين أو أكثر - بناءً على القول بالأعمّ - و بين كونه حقيقةً في أحدهما و مجازاً في الآخر - بناءً على القول بكون المشتقّ حقيقةً في خصوص المتلبّس و مجازاً في ما انقضى - يرجّح الأوّل، لأجل غلبته على الثاني، فيثبت الوضع للأعمّ، و لكنّه ممنوع صغرى و كبرى، كما أشار إليه المحقّق الخراساني ^(١).

أمّا المنع الصغرويّ؛ فلعدم ثبوت الغلبة المذكورة حتّى يقال: إنّ الظنّ يلحق الشّيء بالأعمّ الأغلب.

و أمّا المنع الكبرويّ؛ فلعدم الدّليل على حجّيّة الظنّ الحاصل من الغلبة حتّى يوجب التّرجيح عند الدّوران.

هذا كلّه بالنسبة إلى الأصل الموضوعي من اللفظي أو العمليّ.

وَأَمَّا الْأَصْلُ الْحَكَمِيُّ الْعَمَلِيُّ، فَقَالَ الْمُحَقِّقُ الْخُرَاسَانِيُّ رحمته مَا هَذَا لَفْظُهُ: «وَأَمَّا الْأَصْلُ الْعَمَلِيُّ، فَيَخْتَلِفُ فِي الْمَوَارِدِ، فَأَصَالَةُ الْبَرَاءَةِ فِي مِثْلِ «إِكْرَامِ كُلِّ عَالَمٍ» يَقْتَضِي عَدَمَ وَجُوبِ إِكْرَامِ مَا انْقَضَى عَنْهُ الْمُبْدَأُ قَبْلَ الْإِيجَابِ، كَمَا أَنَّ قَضِيَّةَ الْإِسْتِصْحَابِ وَجُوبَهُ لَوْ كَانَ الْإِيجَابُ قَبْلَ الْإِنْقِضَاءِ» (١).

تَوْضِيحُ كَلَامِهِ رحمته هُوَ أَنَّ تَشْرِيْعَ الْحُكْمِ إِنْ كَانَ بَعْدَ انْقِضَاءِ الْمُبْدَأِ وَزَوَالِهِ عَنِ الذَّاتِ الَّتِي كَانَتْ مُتَلَبِّسَةً بِهِ، فَالْبَرَاءَةُ تَقْتَضِي عَدَمَهُ، كَمَا إِذَا كَانَ وَجُوبُ الْإِكْرَامِ وَإِيجَابُهُ فِي الْمَثَالِ، بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِلْمِ عَنْ «زَيْدٍ» مَثَلًا فَالْمُسْتَقْبَلُ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً فِي الْأَعْمَى، كَانَ إِكْرَامُ زَيْدٍ وَاجِبًا وَإِلَّا، فَلَا، وَإِذَا شَكَّ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ فَوْجُوبُ الْإِكْرَامِ مُشْكُوكٌ، يَرْفَعُ بِالْبَرَاءَةِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ تَشْرِيْعُهُ قَبْلَ الْإِنْقِضَاءِ، فَالْإِسْتِصْحَابُ يَقْتَضِي الْبَقَاءَ. وَلَكِنَّ التَّحْقِيقَ أَنَّ الْمَرْجِعَ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ هُوَ الْبَرَاءَةُ، وَلا بِجَمَالِ الْجُرْيَانِ الْإِسْتِصْحَابِ أَصْلًا، سِوَاهُ قِيلَ: بِجُرْيَانِهِ فِي الشَّبَهَاتِ الْحَكْمِيَّةِ، كَمَا هُوَ الْحَقُّ، أَمْ قِيلَ: بِعَدَمِ جُرْيَانِهِ فِيهَا.

بَيَانُ ذَلِكَ: أَنَّ الْإِسْتِصْحَابَ الْحَكَمِيَّ إِنَّمَا يَجْرِي إِذَا كَانَ الْمَفْهُومُ مُتَعَيِّنًا مِنْ جِهَةِ السَّعَةِ وَالضَّيْقِ وَكَانَ الشَّكُّ فِي سَعَةِ الْحُكْمِ وَضَيْقِهِ، مِثْلُ مَا إِذَا عَلِمَ بِحُرْمَةِ مَقَارِبَةِ الْحَائِضِ قَبْلَ انْقِطَاعِ الدَّمِّ، وَلَكِنْ شَكَّ فِي حُرْمَتِهَا بَعْدَ انْقِطَاعِهِ قَبْلَ الْإِغْتِسَالِ، فَبِذَا هَذَا الْمَوْرِدِ تَسْتَصْحَبُ حُرْمَةُ الْمَقَارِبَةِ إِلَى أَنْ تَغْتَسَلَ؛ حَيْثُ إِنَّهُ لَا شَكَّ هُنَا فِي الْمَفْهُومِ، بَلِ الشَّكُّ إِنَّمَا هُوَ فِي سَعَةِ الْحُكْمِ وَضَيْقِهِ، فَيَسْتَصْحَبُ الْحُكْمُ وَهُوَ الْحُرْمَةُ.

و أمّا إذا لم يكن المفهوم متعيناً وكانت الشبهة الحكمية ناشئة من الشبهة المفهومية، فلا يجري فيها الاستصحاب، لا موضوعياً ولا حكماً.

أمّا استصحاب الموضوع، فلعدم وجود الشك في بقاء أمر حادث زمني حتى يستصحب و يحكم ببقاءه، فإذا شك في بقاء وجوب صلاة العصر أو وجوب الصوم والإمساك - بعد استتار قرص الشمس و قبل ذهاب حمرة المشرقية و زوالها عن قمة الرأس - لأجل الشك في مفهوم المغرب سعة و ضيقاً، لأجمال لاستصحاب الموضوع وهو جزء النهار؛ لعدم تحقق الشك في بقاءه؛ بل إمّا يعلم بزواله، و ذلك فيما إذا كان المغرب بمعنى: الإستتار؛ إذ المفروض أنه محقق قطعاً، و إمّا يعلم ببقائه، و ذلك فيما إذا كان المغرب بمعنى: ذهاب الحمرة؛ إذ المفروض أنه لم يتحقق قطعاً، و عليه فلا موضوع، و لا أمر خارجي شك في بقاءه حتى يستصحب.

و أمّا استصحاب الحكم؛ فلعدم تحقق أركانه؛ إذ لا بدّ في الاستصحاب من إحراز اتحاد القضيتين (المتيقنة و المشكوكة) موضوعاً و محمولاً، و إلا لم يصدق عنوان نقض اليقين بالشك، و المفروض: أنه لا اتحاد بينهما في موارد الشبهات الحكمية المفهومية، بل الموضوع باقي - على تقدير - قطعاً، و غير باقي - على تقدير آخر - قطعاً، ففي مورد الشك في بقاء وجوب صلاة العصر، أو وجوب الصوم لا يجري استصحاب وجوب صلاة العصر أو الصوم؛ إذ - عرفت انفاً - أن الموضوع إمّا منتفٍ قطعاً، بناءً على أن المغرب بمعنى: الإستتار، و إمّا غير منتفٍ قطعاً، بناءً على أن المغرب بمعنى: ذهاب الحمرة، و عليه، فلا يكون بقاء الموضوع محرزاً، فلا اتحاد بين القضيتين حتى يستصحب.

إذا علمت ذلك، فنقول: إنّ الشبهة في مسألة المشتق مفهومية، حيث يتردّد

معناه بين خصوص ما ينطبق على المتلبس، وبين ما ينطبق عليه، وعلى المنقضي عنه المبدء، وعلى، فإذا شك - مثلاً - في وجوب إكرام زيد العالم الذي انقضى عنه المبدء بعد العلم بوجوبه قبل ذلك، لا مجال لاستصحاب الموضوع؛ إذ تلبس الذات بالمبدء سابقاً يقيني، كما أن انقضاء المبدء عنه لاحقاً وفعلاً يقيني - أيضاً - فلا مجال لاستصحاب الموضوع.

وكذا لا مجال لاستصحاب الحكم؛ لعدم إحراز بقاء الموضوع، فإن كان هو المتلبس، فمتنفذ قطعاً وإن كان هو الأعم، فوجود قطعاً، فاتحاد القضيتين لا يكون محرزاً كي يستصحب الحكم. وإن شئت فقل: إنه لاشك في بقاء وجوب الإكرام في المثال المتقدم، بل إما يعلم بزواله، وذلك فيما إذا كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس للقطع بانتفائه، وإما يعلم ببقائه، وذلك فيما إذا كان موضوعاً للأعم، للقطع ببقائه.

و بالجملة: فالمرجع في المقام هو البراءة مطلقاً.

وعليه، فما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله من التفصيل والقول بالبراءة على تقدير، والاستصحاب على تقدير آخر، غير وجيه.

التحقيق في المشتق :

إذا عرفت ما تلونا عليك من الأمور، فاعلم: أن المسألة عند القدماء ذات قولين :

أحدهما: كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء في الحال.

ثانيهما: كونه حقيقة في أعم منه ومما انقضى عنه المبدء.

ولكن عند المتأخرين ذات أقوال كثيرة، وليس هذا إلا لأجل توهم اختلاف

المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال. (١)

وكيف كان، الحق عندنا هو كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، ويدل عليه، التبادر والإرتكاز، فالعالم - مثلاً - لا يصدق حقيقة و بلاعناية إلا على خصوص المتلبس بالعلم فعلاً، ولا يصدق على ما انقضى عنه العلم إلا بتجاوز وعناية، ولا فرق في هذا الأمر بين اللغات من العربية والفارسية وغيرهما. ولا يخفى: أن هذا التبادر حاقٍ ناشٍ من حاقٍ لفظ المشتق ولو لم يكن في الجمل التامة، فالتبادر من لفظ: «العالم» هو المتلبس بالعلم فعلاً، لا من «زيد عالم» حتى يقال: إن منشأ التبادر والظهور في التلبس الفعلي هو الحمل، وعليه، فهذا التبادر غير مستند إلى قرينة من حمل أو غيره، كما لا يكون مستنداً إلى كثرة الإستعمال. هذا هو الدليل الوحيد على المدعى.

أما صحة السلب عما انقضى عنه المبدء وعدم صحة الحمل عليه، أو صحة الحمل على المتلبس وعدم صحة السلب عنه، فقد عرفت - في مبحث علائم الحقيقة والمجاز - عدم كونها علامة للحقيقة والمجاز.

وأما الوجوه العقلية التي أقيمت على المدعى، فغير مجدية.

منها: ما عن المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال: «لاريب في مضادة الصفات المتقابله المأخوذة من المبادي المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٦٨؛ قوانين الأصول: ص ٧٦؛ وقال في الفصول الغروية، ص ٤٧: «فصل: إطلاق المشتق على الذات المتصفة بمبدءه في الحال حقيقة اتفاقاً، كما أن إطلاقه على ما يتصف به في الإستقبال مجاز اتفاقاً، وفي إطلاقه على ما اتصف به في الماضي، أقوال ثالثها: حقيقة إن كان مما لا يمكن بقاءه، وإلا فمجاز، ورابعها: حقيقة إن كان الاتصاف أكثرياً... وإلا فمجاز»؛ وراجع، هداية المسترشدين، ص ٧٢.

حقيقة في الأعمّ لما كان بينها مضادة، بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدء وتلبّس بالمبدء الآخر»^(١).

توضيحه: أن مبادي المشتقات بما لها من المعاني المرتكزة، متضادة بلاشبهة، كالسود والبياض والعلم والجهل، والقيام والقعود ونحوها، وقضية هذا، تضاد الأوصاف المشتقة منها، كالأسود والأبيض ونحوهما، وقضية تضاد المشتقات هو وضعها لخصوص المتلبّس؛ إذ المتلبّس بالسود أو العلم أو القيام في الحال، مضاد للمتلبّس بالبياض أو الجهل أو القعود في الحال، لا الأعمّ منه و ما انقضى عنه، بل لو كان وضع المشتقات للأعمّ لكانت متخالفة، أمكن اجتماعها وصدقها على ذات واحدة في زمان واحد، فيقال: هذا أسود، وأبيض، باعتبارين؛ أحدهما: باعتبار حال التلبّس؛ ثانيهما: باعتبار حال الإنقضاء، وكذلك العالم والجاهل، والقائم والقاعد، مع أن الأمر ليس كذلك، بل العرف يحكم بالتضاد لا التخالف، كما هو واضح.

نعم، لآمانع من الاجتماع و لا يصدق التضاد لو كان الزمان مختلفاً، أو لو كان إطلاق أحدهما حقيقياً والآخر مجازياً.

و بالجملة: أن إرتكاز التضاد بين المشتقات بما لها من المعاني المرتكزة في الأذهان، دليل على وضعها لخصوص المتلبّس.

وفيه: أن التضاد بين المبادي أمر عقلي لا ريب فيه، و أما التضاد بين الأوصاف المشتقة منها، فلا يحكم به إلا تعيين معانيها والعلم بها من ناحية التبادر، بأن المتبادر منها هو خصوص المتلبّس لا الأعمّ، فيقع التضاد حينئذٍ بين المشتقات.

و عليه: فليس التضادّ دليلاً على الوضع، بل الدليل هو التّبادر؛ ضرورة، أنّ الحكم بالتضاد إنّما هو في طول معرفة الوضع وإحراز الموضوع له بمعونة التّبادر.

و منها: ما عن المحقّق الإصفهانيّ رحمته حيث قال، ما محصّله: إنّ مفهوم الوصف المشتقّ أمر بسيط، إمّا على نحو يراه المحقّق الدّواني رحمته تبعاً لبعض عبارات القدماء من اتّحاد المبدء والمشتقّ ذاتاً، واختلافهما اعتباراً، وإمّا على نحو يساعده النّظر وهو أنّ مفهوم المشتقّ صورة مبهمّة متلبّسة بالقيام على نهج الوجدانيّة، ولا يعقل الوضع للأعمّ على كلا المعنيين.

أمّا على الأوّل، فلأنّ مبدء الاشتقاق - على هذا المسلك - إنّما يكون من أطوار الموضوع و شؤونه و مرتبة من مراتبه، وبهذا اللّحاظ يصير المبدء وصفاً مشتقّاً، كما أنّه إذا لوحظ بنفسه و بما هو هو يصير مبدءاً، فالوصف نفس المبدء ذاتاً و غيره اعتباراً.

و عليه، فع زوال المبدء و انقضاء التّلبّس به، لا يبقى شيء حتّى يكون من شؤن الموضوع و أطواره، فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدء مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به!

و أمّا على الثّاني، فلأنّ مطابق هذا المعنى الوجداني ليس إلّا الذات و الشّخص على ما هو من القيام، فلا يصدق على فاقد التّلبّس و القيام.

و بعبارة أخرى: لا إثنيّة في البين على هذا المسلك حتّى يتحقّق انتساب أحدهما إلى الآخر، بل لا يكون إلّا الوجدانيّة، فلا صدق للمشتقّ مع فقد التّلبّس و عدم القيام، فالعالم معناه، من قام به العلم، فلولو العلم و قيامه به لم يصدق عليه

عنوان «العالم».(١)

و فيه: أنه لا طريق لإثبات بساطة المشتق، أو تركبه إلا الوضع، و لا طريق لإحراز الوضع إلا التبادر.

و قد عرفت: أن المتبادر منه هو خصوص المتلبس لا الأعم، و في أمثال المقام من المسائل اللغوية اللفظية العرفية، لا مجال للتمسك بالأمر العقلية الفلسفية.

و منها: ما عن العلامة الحائري اليزدي رحمته الله حيث قال: «إنك عرفت: عدم اعتبار الماضي و المستقبل و الحال في معاني الأسماء، و بعد ما فرضنا عدم اعتبار ماذكر في مثل «ضارب» و أمثاله من المشتقات، فلم يكن مفاهيمها إلا ما أخذ من الذوات مع اعتبار تلّبسها بالمباني الخاصة...»

و بعبارة أخرى: فكما أن العناوين المأخوذة من الذاتيات، لا تصدق إلا على ما كان واجداً لها، كالإنسان و الحجر و الماء و النار، كذلك العناوين التي تتحقق بواسطة عروض العوارض؛ إذ وجه عدم صدق العناوين المأخوذة من الذاتيات إلا على ما كان واجداً لها، أنها ما أخذت إلا من الوجودات الخاصة من جهة كیفیاتها الفعلية من دون اعتبار الماضي و المستقبل، و إلا كان من الممكن أن يوضع لفظ: «الإنسان» لمفهوم يصدق حتى بعد صيرورته تراباً، كأن يوضع لمن كان له الحيوانية و النطق في زمان ما، مثلاً».(٢)

و فيه: أولاً: أن وجود الخصوصية و لزومها في الأوصاف و المشتقات، بل في

(١) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ١١٣ و ١١٤.

(٢) درر الفوائد: ج ١، ص ٦٢.

كلّ حمل وإن كان ممّا لا بدّ منه، إلّا أنّه يمكن للأعْمَى أن يقول: بكفاية مطلق الخصوصية ولو كانت منقضية فعلاً.

و عليه، فالإستدلال المذكور لا يكفي لإثبات المدّعى، بل يحتاج فيه إلى التمسك بوجه آخر وهو تبادل خصوص المتلبّس من المشتق، وقد عرفت تماميّة هذا الوجه.

و ثانياً: أنّ النزاع هنا إنّما هو في المفهوم اللّغوي التّصوري، و مسألة الحمل والجري متأخّرة عن الوضع، فلا بدّ أولاً من تشخيص الوضع و تعيين الموضوع له بالتبادر و نحوه، ثمّ الجري و الحمل؛ و لذا قلنا: ليس المراد من «الحال» في عنوان المسألة حال الجري و الحمل، و لا حال التّلق و لا حال التّسبة الحكميّة؛ لعدم إمكان دخل هذه الأمور المتأخّرة عن الوضع، فيه.

و ثالثاً: أن حمل المشتق و جريه يصحّ - أيضاً - على ما انقضى عنه المبدء؛ بناءً على فرض تصوير الجامع بين المتلبّس و غيره، فلا وجه لجعله دليلاً على خصوص المتلبّس.

أللّهم إلّا أن يقال: بعدم إمكان تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضى، كما سيأتي تحقيقه.

هذا كلّّه في الإستدلال على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس.

و أمّا الإستدلال على القول بالأعمّ، فهو على وجوه، و قبل الورود في ذكر تلك الوجوه و الجواب عنها، لا بدّ من تنبيه أمر، و هو أنّ القول بالأعمّ يتوقّف على إمكان تصوير الجامع بين المتلبّس و المنقضي، و أمّا مع عدم إمكانه، فيسقط القول المذكور، بلا حاجة إلى إقامة دليل.

و الحقّ عدم إمكانه و ذلك: أمّا على القول ببساطة المشتقّ - على ما سيأتي - فلأنّ المدار في المشتقّ هو المبدء الملحوظ بنحو الّا بشرط، فيدور الصّدق مدار المبدء وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، فلا يصدق مع الإنعدام و الإنقضاء إلّا بتجوّز و عناية، فالجامع على هذا المبني، لامعنى له.

و أمّا على القول بتركّبه، فلعدم تصوير الجامع بوجه؛ إذ الجامع على قسمين: أحدهما: الذاتيّ المقولي؛ ثانيهما: الإنتزاعيّ.

أمّا الأوّل: فهو غير معقول؛ حيث إنّه لا مجال لوجوده بين الواجد للمبدء والفاقد له، كما لا مجال له بين الوجدان و الفقدان، فهل يعقل الجامع الذاتيّ المقولي بين الموجود و المعدوم، أو بين الوجود و العدم.

و أمّا الثاني: فهو إمّا بسيط محض لا ينحلّ إلى شيئين، وإمّا بسيط ينحلّ إليهما. أمّا البسيط المحض، فهو غير معقول؛ إذ لا يعقل أن يفيد مفهوم واحد بسيط، معنى مركّباً يعمّ الواجد و الفاعد.

و أمّا البسيط المنحلّ إليهما: فهو - أيضاً - غير معقول؛ إذ الإنحلال إلى أمرين و الرجوع إلى التّركّب في صقع المفهوم المنتزع، متفرّع على الإنحلال و الرجوع إلى التّركّب في صقع الخارج المنتزع منه، و لا انحلال و لارجوع إلى التّركّب في الخارج، بل الخارج، إمّا هو الوجدان و التّلبّس، أو الفقدان فعلاً و التّلبّس في الماضي أو المستقبل، و عليه، فلا انحلال في الخارج حتّى ينتزع منه المفهوم البسيط المنحلّ. و قد يتوهم^(١) أنّ الجامع هو مطلق ما خرج من العدم إلى الوجود.

و لكنّه مندفع، أولاً: بأنّ هذا مختصّ بمن تلبّس في الماضي، فلا يعمّ من يتلبّس في المستقبل، و كذا لا يعمّ المتلبّس بالفعل، إلّا أن يضاف إليه قيد آخر، بأنّ يقال: إنّ الجامع هو مطلق ما خرج في الماضي، سواء انقضى و انعدم أو بقي و تداوم، أو خرج منه إليه في المستقبل و الزّمان الآتي، أيضاً.

أللهمّ إلّا أن يقال: بعدم الحاجة إلى تلك الإضافة، و أنّ المراد ممّا خرج هو الخارج من العدم إلى الوجود، و هذا العنوان يعمّ المتلبّس مطلقاً حالاً كان أو مستقبلاً، و المنقضي عنه المبدء معاً، فلا اختصاص بالماضي.

و ثانياً: بأنّ وضع المشتقّ لمثل هذا المعنى الجامع (مطلق ما خرج من العدم إلى الوجود) خلاف الضّرورة، كوضعه لما تلبّس بالمبدء في الجملة.

و قد يتوهم: أنّ الجامع هو الزّمان أو الذات.

و فيه: أنّ المشتقّ لم يوضع لمجرد هذا أو تلك، بل الموضوع له فيه هو خصوص المتلبّس بالمبدء أو الأعمّ منه و ما انقضى عنه المبدء.

ثمّ إنّّه ذهب بعض الأعاضم رحمهم الله إلى إمكان تصوير الجامع بوجهين :

الأوّل: اتصاف الذات بالمبدء في الجملة، في مقابل الذات التي لم تتّصف به بعد، بتقريب: أنّ الذات في الخارج على قسمين: قسم منها لم يتلبّس بالمبدء بعد؛ و قسم منها متّصف به، و لكنّه أعمّ من أن يكون الاتّصاف باقياً أم لا، و هو جامع بين المتلبّس و المنقضي، و فيه: أولاً: أنّ الجامع المذكور لو سلّم لكان هو المتّصف بالمبدء في الجملة لا الاتّصاف به. و ثانياً: أنّه لا دليل عليه إثباتاً و إن أمكن ثبوتاً.

الثاني: لو سلّم أنّ الجامع الحقيقي غير ممكن، إلّا أنّه يمكن تصوير جامع

انتزاعي و هو عنوان «أحدهما».(١)

و فيه: ما عرفت انفاً: من أن مقام الإثبات لا يساعد ذلك و إن كان ممكناً حسب مقام الثبوت.

فتحصّل: أن الحقّ، كما عرفت سابقاً، هو القول بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس بالفعل، لأجل التّبادر، و عدم إمكان تصوير الجامع.

إذا عرفت ذلك، فلنذكر الوجوه التي تمسك بها الأعمي لإثبات مدّعه: منها: أن استعمال المشتقّ في موارد الإنقضاء أكثر من استعماله في موارد التلبّس، ألا ترى، أنّه يقال: «هذا قاتل زيد» و «ذاك مقتول بكر» أو «هذا ضارب عمرو» و «ذاك مضروب زيد»، مع أنّه لو قلنا: بالوضع لخصوص المتلبّس لزم أن تكون الإستعمالات مجازية في أمثال هذه الموارد، و هذه بعيدة في نفسها. على أن الحكمة الدّاعية إلى الوضع، تقتضي أن تكون الإستعمالات المذكورة حقيقةً لا مجازاً؛ ضرورة، أن الإستعمال في موارد الإنقضاء إذا كان أكثر، فالحاجة تدعو إلى الوضع بإزاء الجامع، لا خصوص المتلبّس.

و فيه: أولاً: أنّه يمكن أن يكون الإسناد بلحاظ حال التلبّس لا الإنقضاء. و ثانياً: أن ما ذكر من الإستدلال ليس إلّا مجرد الإستيحاش و الإستبعاد، وإلّا فباب المجاز واسع، و الشّاهد عليه: استعمال أنحاء المجازات و الإستعارات و الكنايات في المحاورات و المكالمات اليومية من الفصحاء و البلغاء كثيراً و من غيرهم أحياناً.

و ثالثاً: أن المجاز ليس معناه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل مقتضى التحقيق، هو ما عرفت في مبحث الحقيقة و المجاز، من أن اللفظ يستعمل في المعنى الموضوع له، ولكن ما أراده المستعمل جداً خلاف ذلك، و تطبيقه على مراده الجدّي إنما هو بادعاء كونه مصداقاً.

و منها: تبادل الأعم من اللفظ، لخصوص المتلبس.
و فيه: ما عرفت، من أن الأمر عكس ذلك، بل تبادل الأعم أو خصوص المنقضي عنه المبدء إنما هو بمعونة القرينة.

و أما استعمال «المقتول» و «المضروب» و نحوهما في المنقضي عنه المبدء، فإنما هو بلحاظ حال التلبس، و عليه، فلا يلزم للإتجاه المحقق التائيي تَبَعاً لصاحب الفصول تَبَعاً إلى إخراج «اسم المفعول» عن محلّ النزاع؛ معللاً بأن اسم المفعول موضوع لمن وقع عليه الحدث، فهو أمر لا يعقل فيه الإنقضاء. (١)

و أنت تعلم، أن النسبة بين المضروبيّة و الضاربيّة و نحوهما هو التّضايّف، فلا وجه للفرق بين اسمي الفاعل و المفعول.

و عليه، فيقال: إن اسم الفاعل - أيضاً - موضوع لمن صدر منه الحدث و هو أمر لا يعقل فيه الإنقضاء.

و لنعم ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال، ما محصّله: إن عدم صحّة السّلب في مثل «المضروب» و «المقتول» عمّن انقضى عنه المبدء، إنما هو لأجل أنّه أريد من المبدء معنى - و لو مجازاً - يكون التلبس به باقياً في الحال، كالأثر الحاصل من الضّرب أو القتل الباقي بعدهما، و أمّا لو أريد من المبدء نفس ما وقع على الذات

(١) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ٨٣ و ٨٤؛ و راجع، الفصول الغرويّة: ص ٤٧.

مما صدر عن الفاعل، فعدم صحّة السلب إنّما هو بلحاظ حال التلبّس و الوقوع، لا بلحاظ حال الإنقضاء، لوضوح صحّة أن يقال: إنّهُ ليس بمضروب فعلاً، بل كان مضروباً سابقاً^(١).

و بالجملة: فالإطلاق في أمثال الموارد إنّما هو بلحاظ حال التلبّس، سيّما في مثل «المقتول» حيث إنّهُ غير قابل للتكرار.

و منها: أنّه لولا الوضع للأعمّ، لما صحّ الإستدلال بقوله: ﴿الزّانية و الزّاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿السّارق و السّارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٣)، على وجوب حدّ الزّاني و السّارق؛ إذ لولا صدقهما على من انقضى عنه المبدء لزم انتفاء الموضوع حين إجراء الحكم، فيلزم جلد من لا يكون زانياً حينه، و قطع يد من لا يكون سارقاً حينه^(٤).

و فيه: إنّ المراد من المشتقّ في الآيتين هو كلّ من كان تلبّس بالزّنا أو السّرقة، كما هو كذلك في مثل «المقتول» و «المضروب» على ما عرفت آنفاً.

نعم، إنّ زمان إجراء الحدّ و هو «الجلد» أو «القطع» متأخّر قهراً عن زمان التلبّس؛ لتوقّفه على ثبوت التلبّس عند الحاكم بإحدى الحجج و الطّرق المعتمدة.

و لك إمّا أن تقول: إنّ من الواضح جدّاً، أنّ مجرّد صدور مثل هذا العمل الشّنيع (الزّنا أو السّرقة) موجب للحكمين السّياسيين و لو لم يصدق على الفاعل العامل عنوان «الزّاني» أو «السّارق» حال الإنقضاء حقيقة، و هذا ضروريّ الدّين

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٧٣ و ٧٤.

(٢) سورة النّور (٢٤): الآية ٢.

(٣) سورة المائدة (٥): الآية ٣٨.

(٤) هداية المسترشدين: ص ٧٣.

و مقتضى تناسب الحكم و الموضوع.

و إما أن تقول: إنَّ الموجب لإجراء الحدِّ هو مجرد صدور الفعل و صرف التلبس بالمبداء و صدق العنوان حينه، و أمّا صدق العنوان حقيقة حين إجراء الحدِّ و هو زمان الإنقضاء، فلا ملزم له. (١)

و من هنا ظهر: أنَّه لا مجال - أيضاً - لما حكي عن التفتازاني من تعدد الوضع للمشتق حسب ما يعتريه من الأحوال من كونه محكوماً عليه، كالزاني و السارق أو كونه محكوماً به، كضارب في قولنا: «زيد ضارب» فباعتبار الأول، يكون حقيقة للأعم، و باعتبار الثاني يكون حقيقة في خصوص المتلبس.

و منها: استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (٢) على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة و الخلافة تعريضاً. (٣)

(١) و لعلَّ هذا هو مراد الإمام عليه السلام فيما أفاده في المقام، حيث قال: «فإنَّ المفهوم من هذه الأحكام السياسية، أنَّ ما صار موجباً للسياسة هو العمل الخارجي لاصدق العنوان الانتزاعي، فالسارق يقطع لأجل سرقة، و في مثله يكون «السارق» و «الزاني» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته، و هو العمل الخارجي لا العنوان الانتزاعي، فكأنَّه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه»، مناهج الوصول: ج ١، ص ٢١٦.

(٢) البقرة (٢): الآية ١٢٤.

(٣) كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام: «الأنبياء المرسلون على أربع طبقات... و قد كان إبراهيم عليه السلام نبياً و ليس بإمام حتَّى قال الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، قال: و من ذرِّيَّتِي، فقال الله: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» من عبد صنماً أو وثناً، لا يكون إماماً. الأصول من الكافي، ج ١، كتاب الحجَّة، باب طبقات الأنبياء، الحديث ١، ص ١٧٤ و ١٧٥؛ و كما ورد عن الرضا عليه السلام: «إنَّ الإمام خصَّ الله بها إبراهيم الخليل بعد النبوة و الخلَّة مرتبة ثالثة و فضيلة شرفه بها و أشار بها ذكره، فقال عزَّ و جل: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فقال الخليل: سروراً بها و من ذرِّيَّتِي، قال الله عزَّ و جل: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ، فأبطلت هذه الآية إمامة كلِّ ظالم إلى يوم القيامة و صارت في الصِّفوة» عيون أخبار الرضا: ج ١، ص ١٧١ و ١٧٢.

تقريب الإستدلال: أنَّ التعريض متوقَّف على كون المشتقَّ موضوعاً للأعمِّ، وإلاَّ لما صحَّ؛ ضرورة، أنَّه انقضى تلبَّسهم بالظلم، و انقضت عبادتهم للصَّحِّ حينما تصدَّوا للخلافة؛ لأنَّهم كانوا في هذا الزَّمان متشرِّفين بشرف الإسلام غير متلبَّسين بالظلم و عبادة الأوثان، فيكون إطلاق عنوان الظالم عليهم بتجوُّز و عناية، فلا تعريض و لا إلزام للطَّرف المقابل، فالتعريض و الإلزام شاهدان على كون المشتقَّ موضوعاً للأعمِّ و حقيقة في المنقضي عنه المبدء، أيضاً.

و فيه: أنَّ الإستدلال بالآية لا يتوقَّف على القول بوضع المشتقَّ للأعمِّ، بل يتمَّ حتَّى على القول بوضعه لخصوص المتلبَّس.

توضيح ذلك: أنَّ الأوصاف العنوانية المأخوذة في موضوعات الأحكام على أقسام ثلاثة :

الأوَّل: أن تؤخذ لمجره الإشارة إلى ما هو موضوع للحكم من فرد أو أفراد؛ لأجل كونه معهوداً بذلك الوصف العنوانيِّ بلا دخل و تأثير للإتصاف و التَّعنون به في الحكم، بوجه، لا في الحدوث و لا في البقاء.

و بعبارة أخرى: يكون ذلك الوصف العنواني عنواناً مشيراً فقط، و مأخوذاً في موضوع الحكم ؛ لأجل مجرد تعريفه و محض الإشارة إليه بلا دخل لوجوده و عدمه، و حدوثه و بقاءه في وجود الحكم و عدمه، و حدوث الحكم و بقاءه، كقوله: «أكرم هذا الجالس» و «أكرم من في الصَّحن»، أو «من في المسجد» أو «صلَّ خلف ابن فلان» و نحو ذلك من القضايا الخارجيّة.

الثاني: أن تؤخذ الأوصاف العنوانية في الموضوعات، لا لمجرد التعريف، بل لأجل دخلها في الحكم و دورانه مدارها وجوداً و عدماً و حدوثاً و بقاءً، كقوله:

«أكرم العالم أو العادل» أو «صلّ خلف العادل» أو «قلّد المجتهد» و نحو ذلك، فالحكم في أمثال هذه القضايا يدور مدار الوصف العنواني حدوثاً و بقاءً، بحيث يكون حدوثه علّة محدثة، و بقاءه علّة مبقية.

الثالث: أن تؤخذ في الموضوعات لأجل دخلها في الحكم حدوثاً فقط، بلادخل له في البقاء، كحدوث الزنا أو السرقة أو شرب الخمر أو نحوها، حيث يكون علّة لحدوث حكم الجلد، أو القطع و بقاءه.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنّ ظاهر عنوان «الظالم» هو أنّه من قبيل الثالث، فيكون التلبس به آنأماً، كافياً لعدم اللياقة لتصدي منصب الإمامة و الخلافة الذي له خصوصيّة من بين المناصب الإلهيّة؛ ولذا قال الله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماماً﴾^(١)

و لقد أجاد سيدنا الأستاذ العلامة الطباطبائي رحمه الله في ذيل الآية، حيث قال: «و يستنتج من هنا أمران: أحدهما: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الضلال و المعصية... الثاني: عكس الأمر الأوّل و هو أنّ من ليس بمعصوم، فلا يكون إماماً هادياً إلى الحقّ ألبتّة.

و بهذا البيان يظهر أنّ المراد بالظالمين في قوله تعالى: ﴿قال و من ذريّتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ مطلق من صدر عنه ظلم ما من شرك أو معصية و إن كان منه في برهة من عمره ثمّ تاب و صلح»^(٢).

(١) سورة البقرة (٢): الآية ١٢٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ج ١، ص ٢٧٤.

و بالجملة: الإستدلال بآية العهد على عدم لياقة الظالم لتصدي منصب الإمامة و الخلافة، لا يبتنى على ما في مسألة المشتق من النزاع، بأنه هل وضع للأعم أو لخصوص المتلبس؟ بل الحق عدم ترتب ثمة على هذا النزاع أصلاً؛ و ذلك، لأن الظاهر من أخذ الأوصاف العنوائية في موضوعات الأحكام هو دوران الحكم مدارها وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، بحيث تزول الأحكام و تنتفي بزوال تلك الأوصاف و انتفاءها، سواء قلنا: يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس، أم قلنا: بكونه موضوعاً للأعم، و عليه، فوزان الأوصاف العنوائية و العناوين الإشتقاقية، وزان العناوين الذاتية.

نعم، قد عرفت: أن القرينة و خصوصية المورد قد تفيد أن الوصف العنواني بحدوثه دخيل في الحكم حدوثاً و بقاءً.

و الشاهد على ما ذكرنا: من عدم ترتب الثمة على مورد النزاع في المشتق هو أنه لم يقل أحد من الفقهاء بترتب أحكام الحائض و المستحاضة و النفاء بعد الانقضاء و زوال المبدء عنها حتى القائلين بوضع المشتق للأعم، و كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء، أيضاً.

و كذا لم يلتزم أحد منهم بترتب أحكام الزوجية و نحوها بعد زوال المبدء و انقضاءها عنها.

فما عن بعض الأعزة^(١) من التعرض للثمة بذكر الأمثلة، كالأشجار المثمرة المذكورة في بعض الروايات الواردة في أحكام الخلوة^(٢)، و كالتنهي الواردة في

(١) راجع، المحصول: ج ١، ص ٢٦٧ و ٢٦٨.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، باب ١٥ من أبواب الخلوة، الحديث ١، ص ٢٢٨.

الروايات^(١) عن الصلاة خلف المحدود، أو المجذوم، أو الأبرص، و ولد الزنا، و كجواز تغسيل الزوج للزوجة الوارد في عدة من الروايات^(٢) خالٍ عن الالتفات و العناية.

تتمّة في بساطة المشتق و تركيبه

هل المشتق بسيط أو مركّب؟ فيه أقوال :

قبل الورود في بيان الأقوال و حقيقة الحال في المسألة، ينبغي الكلام في أمرين:

الأوّل: في تعيين محلّ النزاع.

قال المحقّق الخراساني رحمه الله في تحرير محلّ النزاع، ما هذا لفظه: «إرشاد: لا يخفى، أنّ معنى البساطة بحسب المفهوم، وحدته إدراكاً و تصوّراً، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شيء واحد، لا شيئين، وإن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شيئين»^(٣).

ظاهر كلامه رحمه الله هو اختصاص النزاع في بساطة المشتق و تركيبه بمفهومه الابتدائي المتفاهم منه بلا تعمّل و تحليل، و أمّا مفاهيم المشتقات الإنحلالية التي تكون مركّبة عند التعمّل و التحليل، و بسيطة في بداية النظر، فهي خارجة عن مورد النزاع. و لكن ظاهر كلام شارح المطالع أنّ محلّ النزاع هو مفاهيم المشتقات الإنحلالية المركّبة عند التعمّل و التحليل و البسيطة بدءاً^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦، ص ٤٠٠.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، باب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨، ص ٧١٥.

(٣) كفاية الأصول: ج ١، ص ٨٢.

(٤) راجع، شرح المطالع: ص ١١.

توضيحه: أنه تَبَيَّنَ قال في تحديد الفكر و بيان ما يثبت الحقيقة، ما هذا لفظه: «إنه ترتيب أمور لتحصيل أمر مجهول»^(١) و قد أورد عليه: بأن هذا التعريف غير منعكس؛ لعدم شموله للحدّ و الرّسم الناقصين، كالتألق في قولنا: «الإنسان ناطق» و «ضاحك» في قولنا: «الإنسان ضاحك»؛ إذ لا ترتيب لأمر معلومة في هذين التعريفين ولا تعريف بها، بل يكون بأمر واحد، فلا يكون تعريف الفكر جامعاً للأفراد.

فأجاب، عنه بأن الفصل و العرض الخاص في الحدّ و الرّسم الناقصين و إن كانا في بداية النظر أمراً واحداً بسيطاً ذا مفهوم واحد بسيط، إلا أنها بحسب التعلّل والتحليل و بالنظر الدقيق ينحلان إلى أمرين: أحدهما: الذات؛ و الآخر، المبدء، فالتألق عبارة عن ذات و نطق، و الضاحك عبارة عن ذات و ضحك، و عليه، ففيها - أيضاً - ترتيب أمور معلومة لتحصيل أمر مجهول.

و أنت ترى، أن ما قال به شارح المطالع في الجواب عن الإيراد المذكور، إشارة، بل صريح في أن محلّ النزاع في المشتقّ ليس التركيب و البساطة إلا بحسب التحليل والدقّة، يؤيد له ما أورد عليه - أيضاً - السيّد الشريف: بعدم إمكان أخذ «الشيء» في مفهوم المشتقّ؛ إذ بأخذ مفهوم كلمة: «الشيء» في المشتقّ، يلزم دخول العرض العامّ في الفصل، بمعنى: دخول العرضيّ الخارج عن صقع الذات في الذاتي الدّاخل في الذات، وهذا مستحيل، و بأخذ مصداق «الشيء»، فيه يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضّروريّة، حيث إنّ مصداق الشيء في «الإنسان ضاحك» ليس

إلا «الإنسان» فجملة «الإنسان ضاحك» مع كونها ممكنة بالضرورة، لزم أن تصير حينئذٍ ضرورية و هو «الإنسان إنسان له الضحك» إذ ثبوت الشيء لنفسه ضروري^(١).

وجه التأيد هو أن إقامة البرهان على بساطة المشتق لا يناسب إلا في فرض البساطة عند التحليل و الدقة؛ ضرورة، أن إثبات البساطة الإدراكية الابتدائية لا يحتاج إلى استدلال و برهان، بل الميزان فيه فهم العرف، و التبادر، و البرهان ميزان في الأمور العقلية الدقيقة.

و هذا هو الصواب؛ لوضوح ثبوت البساطة التصورية الابتدائية لكل مفهوم يفهم من الألفاظ المفردة، بلافرق بين المشتقة منها و غيرالمشتقة، فلا ينبغي أن يجعل مثل هذا المفهوم محطّ النزاع من ناحية التركيب و البساطة؛ و لذا قال شارح المطالع: «و الإشكال الذي استصعبه قوم من أنه لا يشمل التعريف بالفصل وحده، أو بالخاصة وحدها، فليس في تلك الصعوبة في شيء... و المشتق و إن كان في اللفظ مفرداً إلا أن معناه: «شيء له النطق» فيكون من حيث المعنى مركباً»^(٢).

فتحصل: أن محطّ النزاع ليس التركيب و البساطة إلا بحسب التحليل و العمل و الدقة، لا بحسب التصور و الإدراك الابتدائي الذي ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

الأمر الثاني: في وجه اختصاص النزاع بالمشتق دون الجامد.

(١) راجع، شرح المطالع في هامشه: ص ١١.

(٢) شرح المطالع: ص ١١.

و لا يخفى: أنَّ وجه الإختصاص هو أنَّ الجامد لا يشتمل إلّا على خصوص المادّة، بخلاف المشتقّ، فإنّه مشتمل على المادّة و الهيئة معاً، و حيث إنّ لكلّ منها وضعاً و موضوعاً له عليحدة يقع فيه نزاع التركيب و البساطة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم، أنَّ الأقسام المتصوّرة في بساطة المشتقّ وتركبه ثلاثة:

أحدها: أنّه مركّب تفصيلاً، سواء كان تركيبه من الذات و الحدث و النسبة، أو الحدث و النسبة، أو الحدث و الذات.

ثانيها: أنّه مركّب انحلالاً و بسيط تصوّراً و إدراكاً.

ثالثها: أنّه بسيط محضاً، بمعنى: عدم قبوله التركيب و لو انحلالاً.

أمّا الأوّل: فنشأ تصويره هو أنَّ المشتقّ حيث يكون مركّباً من المادّة والصّورة، فوزانه وزان المضاف و المضاف إليه، كقولنا: «غلام زيد» فكما أنَّ التركيب فيه تفصيلي، بمعنى: أن له لفظين موضوعين لمعنى مستقل، كذلك المقام.

و الظاهر، أنَّ هذا القسم لا قائل له، كيف، و أنَّ مقتضاه هو الإلتزام بأن يكون مفاد المشتقّ، كالعالم، ثلاثة أشياء مفصّلات و هي الذات و الإنتساب إلى فاعل ما و الحدث، أو الإثنين و هما الحدث و النسبة، أو الحدث و الذات.

و أنت ترى، أنَّ الإلتزام به بعيد غايته؛ لشهادة الوجدان على خلافه.

أمّا الثّاني: فنشأ تصويره هو أنَّ المشتقّ بحسب المفهوم شيء واحد بلا استقلال للمادّة و الصّورة، لافي اللفظ و لافي الدّلالة، و لافي المعنى، إلّا أنّه قابل للانحلال إلى شيئين و متجزّء بجزئين و هما الذات و المبدء بنظرة ثانية و بحسب التّعمّل و التّحليل.

و قد ذهب إلى هذا القسم جمع من الأعلام ^(١) وهو الحق المختار.
توضيح ذلك - على ما قرره الإمام الزاحل رحمته - أن الموجودات المادية تحصل
صورها في أنفسنا :

تارة: بإدراك ذات الشيء و وصفه العنواني معاً تفصيلاً بحيث تدرك الذات
بإدراك و الوصف بإدراك آخر، فيكونان مدركين مستقلين بإدراكين مستقلين.
و أخرى: بإدراك كل من الذات و الوصف العنواني بإدراك واحد؛ لكونهما
أمراً واحداً معنوياً وحدانياً.

و أخرى: بإدراك ذات الشيء بلا وصف عنواني.
و لا يخفى: أن الحاكي عن الأول هو المركب من لفظين، أو أزيد، كقولنا:
«الجسم له البياض» فيدلّ بدلالات متعددة مستقلة من ناحية كلمات و ألفاظ متعددة
على مدلولات و معاني متعددة مدركة بإدراكات متعددة.

و أما الحاكي عن الثاني، فهو المشتق، حيث إنه يحكي عن الذات وحدها،
لاعنها و عنوانها تفصيلاً، بل يحكي عن المعنون بما هو معنون، و هذا كالابيض، فإنه
يدلّ بدلالة واحدة على معنى واحد و هو المعنون بما هو معنون بلا تفصيل و تكثير، بل
بنحو الإندماج و الوحدة، فلا تعدّد في الدال و لافي الإدراك و لافي المدلول، إلا
بالتعمّل و التحليل.

و أما الحاكي عن الثالث، فهو الجامد، كالجسم - مثلاً - فإنه يدلّ بدلالة واحدة
على معنى واحد بلا تركيب فيه، لا بدءاً، كما هو واضح و لاتعملاً و لاتحليلاً.

(١) راجع، الفصول الغروية: ص ٤٨ و ٤٩؛ و نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٤٤؛ و منهاج

لا يقال: إنَّ الجسم - أيضاً - ينحلّ إلى أمرين - بناءً على مسلك المشاء - وهما المادّة و الصّورة، فلا فرق حينئذٍ بين الجامد و المشتقّ.

لأنّه يقال: إنّما يصحّ ذلك بحسب التّكوين و ذات الجسم، لا بحسب دلالة لفظ الجسم، و بمقتضى مدلوله و معناه، كما في المشتقّ. (١)

أمّا الثالث: فنشأ تصويره هو أنّ المبدء و المشتقّ يفترقان اعتباراً و هو اللّابشرية و البشروط اللّائبة - كما سيأتي تحقيقه - و يتحدان معنىً و مفهوماً، فلم توضع الهيئة في المشتقّ لإفادة المعنى غير ما في المبدء، بل إنّما هي توضع لإفادة إمكان الحمل؛ و ذلك، لأنّ المبدء حسب الفرض لا يمكن حمله على الذات.

و نتيجة هذا، هو أنّ مفهوم المشتقّ بسيط محض بلا تركيب و انحلال فيه أصلاً، لا في أفق الدّلالة، و لا في صقع المفهوم و المدلول، لا بدءاً و لاتعملاً، كما أنّ مفهوم المبدء يكون كذلك.

و هذا ما ذهب إليه المحقّق النّائيني رحمه الله. (٢)

توضيح ذلك: أنّ الوضع لا يكون إلّا لخصوص المادّة الموضوعة لنفس الحدث و محض الجنس و الطّبيعة المأخوذة بنحو بشرط لا؛ و لذا تأبى عن الحمل، و لا يقال: «زيد عدل» إلّا على سبيل التّجوّز و المبالغة أو بتأويل أو تقدير.

و أمّا الصّورة فلم توضع لشيء، فلا شأن له إلّا بقلب المادّة من «البشرط لا» و عدم قبول الحمل إلى «اللّابشرط» القابل للحمل، و هذا نظير ما قيل: في المصدر من أنّ مفاد مادّته هو نفس الطّبيعة و محض الحدث و مجرد الماهيّة و لاوضع لصورته

(١) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) راجع، محاضرات في الأصول: ج ١، ص ٢٨١.

ولامعنى لها، وإنما جاءت للتمكن من التكلم بالمادة وجعلها متحصلة.

وإن شئت، فقل: إن الصورة إنما تفيد لإخراج المادة من الإيهام واللا تحصل إلى التعين والتحصل، وعن الإيهام في الدلالة إلى الإستقلال والتحصل فيها، فوزان الصور الطارئة على المواد في المصادر والمشتقات، وزان الصور النوعية الطارئة على المواد والهيولات في الأجسام والمركبات.

هذا، ولكن التحقيق ما قال به الإمام الرّاحل رحمته: محصّله: أن القول بالبساطة المحضة يؤول إلى القول بالتركيب الإنحلالي وإن غفل عنه قائله.

و سرّ ذلك: أن البشرط اللائتيّة واللا بشرطيّة ليستا من الأمور الإعتباريّة والإعتبارات الجزافيّة التي أمرها بيد المعتبر، بحيث إذا أراد حمل ماهيّة على شيء، اعتبرها لا بشرط وجعلها قابلة للحمل وإن لم تكن كذلك لو خلّيت وطبعها، وإذا أراد عدم حملها عليه، اعتبرها بشرط لا، وجعلها آية عن الحمل، وإن كانت لا بشرط وقابلة للحمل لو خلّيت وطبعها، بل المفاهيم جلّها، سواء كانت من المعقولات الثّانية أو الأولى، صور ونقوش لمتن الواقع و حاقّ العين، مأخوذة منه.

و عليه، فالمفاهيم تابعة للواقع وتكون في طوله في قبول الحمل وعدمه، كتبعية الألفاظ والكلمات للمفاهيم في هذا الأمر، فلا اتحاد ولا حمل في القضايا المعقولة والملفوظة، إلا إذا كان في متن العين اتحاد و وحدة.

وبعبارة أخرى: إن القضايا الملفوظة تابعة للقضايا المعقولة، وهي تابعة لما في الخارج والعين ونفس الأمر.

وما عن أرباب الحكمة والمعقول في الأجناس والفصول من اللا بشرطيّة، و في الهيولات والصور من البشرط اللائتيّة، ليس ناظر إلى ما تخيل من الإعتبار، وأن

المعتبر، له أن يجعل الجنس و هو المادّة و الهیولی لبشرط، كما أن له أن يجعله بشرط لا و كذا الفصل، فعلى الأول یسمیان جنسا و فصلاً، و على الثاني یسمیان مادّة و صورة، بل مرادهم، أن مطابقهما و واقعهما كذلك، بحيث یّتحد مطابق كلّ منهما مع مطابق الآخر، فمأخذ الأجناس و الفصول هو المادّة و الصّورة و هما متّحدتان في نفس الأمر؛ و لذلك تحمل الأجناس على الفصول و بالعكس، فيقال: «كلّ ناطق حيوان» و «بعض الحيوان ناطق» فلولاً الإتحاد في المأخذ، لما صحّ الحمل في المأخوذ و إن اعتبر بنحو لبشرط ألف مرّة.

و إن شئت، فقل: إنّ الحمل ليس إلّا الحكم بالهوية في القضايا الملفوظة أو المعقولة الحاكية عن الهوية الخارجيّة، فما على الألسن من القضايا الملفوظة، أو في الأنفس من القضايا المعقولة، صور و نقوش لما في الأعيان من الهویات الخارجيّة، فالجوهر و العنصر و المعدن و الثّبات و الحيوان و الناطق مأخذها و مطابقها المحكي بهذه العناوين، هي الحقائق النفس الأمریة المتّحدة من المادّة الأولى المتكاملة المتدرّجة إلى منزل الإنسانيّة^(١)، ففي كلّ منزل تكون المادّة متّحدة مع الصّورة، و هذا الإتحاد العيني الواقعي مناط اللابشرطيّة، و مناط صحّة الحمل في القضايا المأخوذة منها؛ و لذا قالوا: إنّ التّركيب بين المادّة و الصّورة اتّحادي لانضمامي^(٢).

فتحصّل: من جميع ذلك: أنّ اللا بشرطيّة و البشرط اللاتيّة أمران واقعيتان وليستا جزافيتين تابعتين لاعتبار المعتبر.

(١) كما في قول الله عزّ وجلّ «ثمّ انشأناه خلقاً آخر» سورة (٢٣): الآية ١٤. كما قيل: بالفارسية:

سالك منزل عشقيم ز سر حدّ عدم تا به اقليم وجود اين همه راه آمده ايم

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٨٩ و منهاج الوصول: ج ١، ص ٢١٩ و ٢٢٠.

و عليه: فليس في وسع هيئة المشتق قلب ما هو بشرط لا إلى الالابشرط،
 وجعل ما هو آب عن الحمل قابلاً للحمل، إلا أن تكون حاكية عن حيثية بها يصير
 المشتق قابلاً للحمل؛ إذ الحدث نفسه غير الذات، فلا يكون قابلاً للحمل عليها.
 و بعبارة أخرى: لا اتحاد بين الحدث و الذات في نفس الأمر حتى يحمل لفظه
 أو معناه على لفظها، أو معناها.

و من المعلوم: أن المشتق يحمل على الذات، فلا بد من وجود حيثية زائدة
 على الحدث والذات الموجبة لقابلية الحمل، و قضية هذا، وجود وضع و معنى لهيئة
 المشتق غير ما للمادة من الوضع و المعنى، فلا مناص إذاً من الإلتزام بالتركيب
 الإنحلالي لا البساطة المحضة و لا التركيب التفصيلي.

ثم إنه قد استدلل على بساطة المشتق بوجهين :

الأول: ما عن السيد الشريف وقد تقدم ذكره، محضه: أنه يمتنع عقلاً أخذ
 «الشيء» - مطلقاً - مفهوماً و مصداقاً في مثل «النطاق» و «الضاحك» أما امتناع أخذ
 مفهوم «الشيء» و هو العرض العام في مثل «النطاق» و هو الفصل و العرض الذاتي،
 فلاستلزامه أن يدخل العرض الخارج عن الذات في الفصل الداخل في الذات، و هذا
 خلف.

و أما امتناع أخذ مصداق «الشيء» في مثل «الضاحك» فلاستلزامه انقلاب
 مادة الإمكان الخاص المساوق لسلب الضرورتين إلى مادة الضرورة، فإن الشيء
 الذي له الضحك هو الإنسان، فقضية «الإنسان ضاحك» ترجع إلى «الإنسان إنسان
 له الضحك» و من المعلوم، أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري لإمكانه^(١).

و قد أورد على هذا الإستدلال بوجوه :

أحدها: أن هذا الدليل أعم من المدعى؛ إذ غاية ما يدل عليه، هو خروج الشيء مفهوماً و مصداقاً عن مفهوم المشتق، و هذا لا يفيد البساطة، لاحتمال أن يقال: إن مفاد المشتق هو الحدث المنتسب إلى الذات بحيث يكون الذات خارجاً و الحدث و النسبة داخليين فيها.

ثانيها: أن المشتق، - كالتألق - ليس من الذاتيات و الفصول المقومة، كما هو مقتضى التحقيق، بل له معنى حدثي عرضي، لأنه إما من النطق بمعنى التكلم، أو منه بمعنى الإدراك، فهو من الأعراض الخاصة.

و عليه، فأخذ «الشيء» فيه ليس من باب أخذ العرض في الذاتي، بل من باب أخذ العرض العام في العرض الخاص، و هذا لا فرق فيه بين القول بالتركيب و البساطة في المشتق، و قد قرّر في محله، أن الفصل على ثلاثة أقسام :

منها: الفصل المنطقي.

و منها: الفصل المشهوري.

و منها: الفصل الحقيقي.

و الناطق إنما هو من الفصل المشهوري؛ إذ الفصل الحقيقي للإنسان هو صورته النوعية و نفسه الناطقة، و النطق إنما هو من أظهر خواصه و أبرز آثاره.

ثالثها: أن الإستدلال على البساطة بالنحو المذكور لوثم، إنما يتم لو قيل: بالتركيب التفصيلي في المشتق، و لا قائل به ظاهراً، كما أشرنا سابقاً.

و أما بناءً على المختار من القول بالتركيب التعملي التحليلي، فلا يتم؛ لأن تحليل المشتق و إرجاع مفهومه إلى الذات و الحدث، و انتزاع هذين الأمرين منه ليس

إلا كانتزاع الجنس و الفصل عن الوجود الواحد البسيط المتحد جنسه مع فصله.
توضيحه على ما أفاده الامام الزاحل عليه السلام^(١): هو أن تركيب الجنس و الفصل
اتحادى، كتركيب المادّة و الصّورة و ليس بانضمامي؛ لأنّ المادّة المتّصفة بالكمال الأوّل
و هو الحركة تتوجّه إلى صوب كمالاتها الثّانية، فتحرّك شيئاً فشيئاً حتّى تصل إليها،
ففي هذه الحالة تتوارد عليها صور متعدّدة متعاقبة طوليّة بحيث تصير في كلّ مرتبة من
مراتب تكاملها عين صورة تلك المرتبة بلاتعدّد و تكثّر فيها وجوداً و هويّة
و بلاتركيب تفصيلي، نعم، تقبل التعدّد و التّركّب التّعمليّ التحليلي.

ثمّ إنّ هذه الحركة و السّيلان و اعتوار الصّورة تدوم و تستمرّ إلى حين الوصول
إلى الصّورة القصوى، و الفعليّة العليا الجامعة لجميع الفعليّات و الكمالات، فلا تنافي
هذه البساطة و الوحدة الشّخصيّة انتزاع حدود من الأجناس و الفصول عنها؛ إذ الحدّ
و التّركّب الحدّي أمر تعمليّ تحليلي، و هذا التّحوّل من التّركّب لا ينافي البساطة
و الوحدة الخارجيّة، و الأمر في المشتقّ كذلك، فلا ينافي تركّبه التّعمليّ بساطة مفهومه،
فوزان تحليل المشتقّ و انحلاله إلى الذات و الحدث، وزان تحليل الوجود الواحد و
انحلال الهويّة الواحدة إلى الجنس و الفصل.

و بعبارة أخرى: وزان المفاهيم و مداليل الألفاظ المشتقة، وزان الواقعيّات
الخارجيّة الماديّة المركّبة من المادّة و الصّورة اللّتين ينتزع منها الجنس و الفصل، فكما
أنّ التّركيب التّعمليّ هناك لا ينافي البساطة، كذلك الأمر هنا.

هذا كلّّه، مضافاً إلى أنّ المحذور الذي ذكر عليه السلام في أخذ مصداق «الشيء» في

المشتقّ و هو انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، يندفع، بأنّ انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية إنّما يلزم لو كان هناك تركيب تفصيلي، واخذ الذات في المشتقّ تفصيلاً، حيث يصير مثل «الإنسان ضاحك» أو «كاتب» حيثنّ قضيتين: أحدهما: «الإنسان إنسان»؛ و الأخرى: «الإنسان له الضحك» أو «الكتابة».

و لكن عرفت أنّها: أنّ التركيب في المشتقّ، تعملي تحليلي، لا تفصيلي، فالقضية المذكورة قضية واحدة و إخبار واحد، و هو إخبار عن ضحك الإنسان أو كتابته، لا عن إنسانية الإنسان، نظير التركيب التحليلي في قضية «زيد إنسان» حيث إنّ مفادها هو «زيد له الإنسانية» و «زيد له الحيوانية» و «زيد له الناطقية» إلى غير ذلك من القضايا و التركيبات التعملية التحليلية.

على أنّه لا يلزم الانقلاب، حتّى لو قيل: بالتركيب التفصيلي، بل يلزم حينئذٍ الإنحلال إلى قضيتين و هما الضرورية و الممكنة، و الإنحلال كذلك أمر، و الانقلاب أمر آخر، فتأمل جيّداً.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقّق الخراساني رحمته الله و إليك نصّ كلامه: «ثمّ إنّ يمكن أن يستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل «زيد الكاتب» ولزومه من التركيب و أخذ الشيء مصداقاً، أو مفهوماً في مفهومه»^(١).

و فيه: أنّ هذا الاستدلال إنّما يتمّ، بناءً على القول بالتركيب تفصيلاً لا تحليلاً، و قد عرفت مراراً، أنّه لا تركيب هنا إلّا بحسب التعمّل و التحليل العقلي، فلا تكرار في البين، بل إجمال و تفصيل و إبهام و تعيين، فزيد في «زيد الكاتب» تفصيل و تعيين بما

في الكاتب من الإجمال والإيهام في المعنون.

و بعبارة أخرى: أن التكرار إنما يلزم، بناءً على تركيب المشتق تفصيلاً
وكون مثل قضية «زيد الكاتب» قضيتين وإخبارين، و قد عرفت: أن التركيب هنا
انحلالي، فالقضية واحدة والإخبار واحد.

بقي هنا أمور:

الأول: في الفرق بين المشتق والمبدء.

قد اشتهر بين أهل المعقول^(١): أن المشتق يمتاز عن المبدء باعتبار اللا بشرطية
والبشرط اللاتية، بمعنى: أن المشتق يقبل الحمل، والمبدء لا يقبل.

و لكن هذا الفرق إنما يصح، بناءً على القول بكون المبدء هو المصدر، و أما
بناءً على ما هو التحقيق من الفرق بين المبدء والمصدر، فلا.

توضيح ذلك: أن المصدر، كسائر المشتقات له مادة و صورة مخصوصة
متحصلة متعينة، و معنى متحصل مستقل، و المادة في المشتقات لابد أن تتحقق في
جميعها و تتصور بأية صورة من الصور الاشتقاقية، فلا يمكن أن تكون ذات صورة
متعينة، و إلا لزم اتحاد المتحصل و اللامتحصل، فمادة المشتقات مالاتحصل لها أصلاً
بنفسها، بل تكون في غاية الإيهام و اللامتحصلية، و إنما تتحصل بصورة من الصور
المشتقة، و كذلك لا تحصل لمعنى المادة، و إنما يتحصل و يستقل، بمعنى من معاني
المشتقات.

و عليه، فليس المصدر هو المبدء و مادة المشتقات، بل هو - أيضاً - منها.

و بعبارة أوفى: إنّ مادّة المشتقات لابدّ أن تكون منغمرة في الإيهام واللاتحصّل لا تتّصف بقابليّة الحمل و لا بعدم قابليّته إلّا على وجه السلب التحصيلي، لا السلب أو الإيجاب العدولي؛ و لذا تستعدّ و تصلح لقبول صور و هيئات متعدّدة فعلية أو اسميّة، و المصدر أو اسمه، له هيئة و صورة متحصّلة، و معنى متحصّل مستقل غير قابل للحمل، فليس هو المبدء.

و بالجملة: وزان المادّة في المشتقات الأدبيّة، وزانها في الأعيان الخارجيّة و المشتقات الفلسفيّة، فما نسب إلى أهل المعقول من كون المبدء «بشرط لا و المشتقّ لا بشرط» غير سديد.

الأمر الثاني: في النسبة بين المبدء و الذات.

قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «أنّه لا ريب في كفاية مغايرة المبدء مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً، و إن اتّحدا عيناً و خارجاً» (١).

و التّحقيق في المقام يقتضي أن يقال: إنّ المبدء في المشتقّ على قسمين. أحدهما: غير الذات، كـ «زيد عالم» و ثانيهما: عين الذات، كـ «الله عالم» حيث إنّ صفاته تعالى عين ذاته.

لإشكال في صحّة إطلاق المشتقّ و جريه على الذات في القسم الأوّل، إنّما الإشكال في صحّة جري المشتقّ على الذات في القسم الثاني، و ذلك الإشكال من جهات :

الأولى: أنه اعتبر التّغاير بين المبدء والذّات، ولا يتمّ هذا في الصّفات الكمالية لله تعالى؛ إذ هي عين الذّات؛ ولذا التزم صاحب الفصول رحمته بالنقل والتّجوز في حمل ألفاظ الصّفات عليه تعالى. (١)

الثّانية: أنه اعتبر في المشتقّ تلبّس الذّات بالمبدء، وقيام المبدء بالذّات - كقيام العرض بالموضوع - بنحو من أنحاء القيام، صدورياً أو حلولياً، أو غيرهما، ومقتضى هذا هو التّعدّد والإثنيّة، وقد برهن في محله: أنه لإثنيّة بين صفاته تعالى وذاته، بل هنا وحدة وعينيّة، فيلزم قيام الشّيء بنفسه.

الثّالثة: أنه اعتبر كون المبدء في المشتقّ حدثاً وعرضاً مع أن الله تعالى منزّه عنه.

هذا، ولكن يمكن الجواب عن الأولى، بما حقق في مفهوم المشتقّ، من أنه ليس إلاّ المعنون مبهماً بعنوان المبدء، سواء كان من أوصاف المخلوق، أم كان من أوصاف الخالق، فالمفهوم من «العالم» مثلاً هو المعنون بالعلم المتّصف به، وأمّا زيادة العنوان والوصف على المعنون والموصوف خارجاً أو عدم زيادته عليه، بمعنى: العينيّة خارجاً ومصادقاً، فأمر آخر أجنبيّ عن مفهوم المشتقّ، وليس هذا إلاّ من خصوصيّات المصادق وشؤونه، فإذا كان ممكناً، فعلمه - مثلاً - غير ذاته زائد على ذاته، وإذا كان واجباً، فعلمه عين ذاته، غير زائد على ذاته.

و من هنا ظهر، أنّ ما التزم به صاحب الفصول رحمته من النقل أو التّجوز في صفات الباري تعالى ممّا لا ملزم له.

وكيف كان، تفصيل الكلام في أمثال هذه المسائل موكول إلى محله. (١)
 و عن الثانيه: بأن المراد بالتلبس هو واجدية الذات للمبدء، سواء كانت
 الواجدية صدورية، أو حلولية، أو وقوعية أو بنحو العينية، مثل «الوجود موجود»
 أو «الحرارة حارة» ونحوهما، والواجدية في صفات الباري تعالى - من هذا القبيل،
 فالعلم بمعنى: «واجد العلم» إلا أن الواجدية في الله تعالى إنما تكون بوجه الاتحاد
 والعينية، ومن باب واجدية الشيء لنفسه، فكأنه يقال: «العلم عالم».
 و عليه، فلا يلزم في القول بالتلبس والقيام، التعدد والإثنيية بين ذاته
 وصفاته تعالى.

و عن الثالثة: بما قال به الإمام الزاحل رحمه الله وإليك نص كلامه: «إن ما هو
 مسلم أن المبدء لابد وأن يكون قابلاً للتصريف لو وردت الهيئات عليه، ولادليل
 على كونه حدثاً و عرضاً بالمعنى المنافي لذاته، والحقايق التي لها مراتب الكمال و
 النقص والعلية والمعلولية - كحقيقة الوجود وكمالاتها - قابلة للتصريف و
 التصرف... فالمشتق يدل على المعنون بعنوان من غير دلالة على الحدثية والعرضية،
 فالعلم حقيقته الإنكشاف من غير دخالة العرضية والجوهرية فيه، فليس حقيقته إلا
 ذلك وهو ذو مراتب و ذو تعلق بغيره، لانحو تعلق الحال بالمحل». (٢)

الأمر الثالث: في مفهوم المشتق.

لا يخفى عليك: أن المبحوث عنه في المشتق هو مفهومه ومعناه، بأنه هل هو

(١) راجع، الشواهد الربوبية: ص ٣٨ و ٣٩.

(٢) مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٣٢ و ٢٣٣.

خصوص المتلبس أو الأعم؟ و أمّا البحث التطبيقي و كون اسناده إلى كذا، أو كذا، مجازاً أو حقيقةً و اسناداً إلى ما هو له، أو إلى غير ما هو له، فأجنبي عن المقام. و عليه، فكما أن استعمال المشتق في مثل «الماء جار» يكون على وجه الحقيقة، كذلك الأمر في مثل «الميزاب جار» أو «النهر جار» فلا فرق بين الموردين في هذه الناحية.

نعم، بينهما فرق في ناحية الإسناد، ففي المثال الأول، الإسناد - أيضاً - حقيقي و يكون إلى ما هو له، و في الثاني، الإسناد مجازي و يكون إلى غير ما هو له.

هذا، و لكن ظاهر كلام صاحب الفصول رحمته، بل صريحه اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة. (١)

و نعم ما أفاده المحقق الخراساني رحمته في الجواب عنه، حيث قال: «و كأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد، و المجاز في الكلمة، و لهذا صار محل الكلام بين الأعلام». (٢)

إلى هنا تمّ الكلام في مقدّمات علم الأصول، فالآن نشرع في البحث عن المسائل الأصولية.

(١) راجع، الفصول الغروية: ص ٤٩.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٨٩.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المسائل الأصولية

المسألة الأولى: الأوامر

الجهة الأولى: مادة الأمر

الجهة الثانية: صيغة الأمر

✽ المورد الأول: معنى صيغة الأمر

✽ المورد الثاني: دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو عدمه

✽ المورد الثالث: التبعدي والتوصلي

✽ المورد الرابع: دوران الواجب بين التبعدي والتوصلي

✽ المورد الخامس: دوران الواجب بين النفسي والغيري

✽ المورد السادس: دوران الواجب بين التعيني والتخييري

✽ المورد السابع: دوران الواجب بين العيني والكفائي

✽ المورد الثامن: الأمر عقيب المحظر

✽ المورد التاسع: المرة والتكرار

✽ المورد العاشر: الفور والتراخي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿المسألة الأولى: الأوامر﴾

يقع البحث هنا في جهات :

﴿الجهة الأولى: مادة الأمر﴾

و الكلام فيها يقع في ثلاث مقامات.

الأول: في كيفية وضعها للمعاني المذكورة لها من الطلب و الشأن و الفعل و الشيء و الحادثة و الغرض و غيرها من سائر المعاني البالغة إلى خمسة عشر على ما قيل.

الثاني: في اعتبار العلو، أو الإستعلاء فيها، و عدمه.

الثالث: في دلالتها على الإيجاب بظهور وضعي، أو انصرافي، و عدمها.

أما المقام الأول: فالأقوال فيه ثلاثة :

أحدها: ما هو المعروف بين الأصوليين^(١) من أنها وضعت للمعنى المحذئي القابل للتصريف و هو الطلب، و المعنى الجامدي غير القابل للتصريف و هو غيره من المعاني المتقدمة، على نحو الإشتراك اللفظي، و هذا مما اختاره المحقق الخراساني^(٢) حيث قال بعد الإشارة إلى معاني مادة الأمر، ما هذا لفظه: «و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء»^(٢).

(١) راجع، مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج ١، ص ٢٣٧.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٠.

و فيه: أن هذا القول إنما يتم إذا فرض هنا لفظ واحد موضوع بإزاء معانٍ مختلفة بأوضاع متعدّدة، وليس الأمر كذلك؛ إذ الموضوع للمعنى الحدّي ليس إلا مادة الأمر وهي كلمة «ا - م - ر» الخالية من جميع الهيئات والمجرّدة عن الفعلّيات والتحصّلات والجارية في جميع الفروع المشتقّة، فيقال: «أمر - يأمر - أمر - مأمور».

و أمّا الموضوع لمعانٍ آخر غير حدّيّة ليس إلا مجموع هيئة الأمر ومادّته وهو لفظ «الأمر» الجامد المتحصّل في هيئة خاصّة، كسائر الألفاظ الجامدة من الإنسان وغيره. وعليه، فلفظ الأمر الموضوع للمعنى الحدّي يغيّر لفظه الموضوع لمعانٍ غير حدّيّة، وإذا تعدّد اللفظ الموضوع كتعدّد المعنى الموضوع له، فلا مجال للاشتراك اللفظي.

ولعلّ القائل به يرى أن مادة المشتقات هو المصدر، وهذا كما ترى؛ إذ مقتضى التحقيق هو أن المصدر نفسه من الفروع المشتقّة لامادّتها.

ثانيها: ما عن المحقّق النائيّ ^(١) من أن المادة موضوعة للمعنى الحدّي وغيره على نحو الاشتراك المعنوي. (١)

ولا يخفى ما فيه من الوهن؛ إذ مضافاً إلى اعتبار لفظ واحد في الاشتراك المعنوي لا بدّ فيه من وجود الجامع بين المعنيين.

ومن الواضح جدّاً، عدم وجود الجامع بينهما؛ إذ لو فرض وجود الجامع، فلا بدّ أن لا يكون معنى حدّثياً قابلاً للاشتقاق ولا جامديّاً غير قابل له، وإلا فلا يصدق

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٨٦ و ٨٧، حيث قال: «... فلا يكون للفظ الأمر إلا معنى واحداً تندرج فيه كلّ المعاني المذكورة، وتصور الجامع القريب بين الجميع وإن كان صعباً إلا أننا نرى وجداناً أن الإستعمال في جميع الموارد بمعنى واحد ومع، ينتفي الاشتراك اللفظي».

عليه عنوان الجامع للمعنيين، وهذا كما ترى؛ إذ لازم ذلك عدم قبول «الأمر» للإشتقاق، على أنه ليس بين المعاني الإسمية معنى ثالث، لاحدثي ولا جامدي؛ إذ المعنى الإسمي لا يخلو منها، كما هو واضح.

ثالثها: ما هو التحقيق، من عدم الوضع لمادة الأمر اللامتحصلة والخالية عن جميع الصور والهيئات.

وإن شئت فقل: إنّ المادة ليس إلاّ عدّة حروف فقط، بلا تحصيل وفعليّة لها، و بلا كونها في ضمن أيّة صورة وهيئة، فلاوضع لها أصلاً ولا معنى لها رأساً، إسمياً كان أو غير اسمي، حدثياً كان أو غير حدثي، وإنّما توضع بإزاء معنى من المعاني بعد ما وردت عليها صورة من الصور الإسميّة أو الفعليّة، وهذه المادة الخالية عن الصورة والعارية عن المعنى، هي مبدأ الإشتقاق، على ما مرّت الإشارة إليه.

وأما لفظ: «الأمر» باعتبار الهيئته فهو مشترك لفظي بين معنى حدثي مصدرّي وهو الطلب، وبين معنى آخر اسمي جامد، وهو غيره من سائر المعاني.

و يدلّ على هذا الإشتراك أمران :

أحدهما: أنّ لفظ: «الأمر» يجمع تارة على «أوامر»، وأخرى على «أمور». ثانيهما: أنّه قابل للتصريف وعدمه.

هذا كلّه في المقام الأوّل (كيفية وضع مادة الأمر).

أمّا المقام الثّاني (اعتبار العلوّ في المادة وعدمه).

فالظاهر، اعتبار العلوّ والاستعلاء في مادة الأمر، فالبعث الصّادر من العالي المستعلي «أمر»، كما أنّ الصّادر من الدّاني «استدعاء» ومن المساوي «التماس»، فلايسمي بعثها «أمرأ»، كما لايسمي طلب المولى لعبيده بنحو الاستدعاء أو الإلتماس

بلا استعلاء «أمرأ».

و الدليل على هذا المدعى، هو التبادر، و عدم صحّة السلب، كما هو واضح.
و لا يخفى، أنّه ليس المراد من العلوّ المعبر في الأمر هو العلوّ الواقعي بأن
يكون الأمر صاحب الملكات الفاضلة والصفات الحسنة، بل هو أمر اعتباري منشأه
- أيضاً - كذلك؛ و لذا يختلف باختلاف الشرائط و الأزمنة و الامكنة.

و لقد أجاد الإمام الراحل رحمه الله فيما أفاده في المقام، حيث قال: «و الميزان هو
نفوذ الكلمة و السّلطة و القدرة على المأمور، فالسلطان المحبوس لا يكون انشاءه
«أمرأ» بل طلباً و التماساً، و رئيس المحبس يكون أمراً بالنسبة إليه»^(١).

هذا، و لكن عن السيّد البروجردي رحمه الله عدم اعتبار العلوّ و الاستعلاء في معنى
الأمر بوجه التقييد.

محصل دعواه رحمه الله أنّ الطالب تارة يقصد بالطلب، انبعاث المطلوب منه بنفس
طلبه بلازمية، بحيث يكون محرّك المطلوب منه و داعيه إلى الانبعاث هو صرف
الطلب و محض البعث، و هذا هو المسمّى بالأمر الذي لا ينبغي أن يصدر من غير
العالى و المستعلي، و أنت ترى، أنّ هذا غير أخذ العلوّ و الإستهلاء في مفهوم الأمر،
و أخرى يقصد به انبعاث المطلوب منه لابنفس الطلب وحده، بل بمعونة بعض
المقارنات التي تؤثر بالانبعاث، بحيث لولاها لم يتحقّق الانبعاث، نظير طلب المسكين
من الغني بضميمة التضرّع و الدّعاء الرّاجع إلى شخص الغني أو والديه أو أولاده،
و هذا هو المسمّى بالالتماس و الدّعاء.

و بالجملة: فالطلب على قسمين: أحدهما: يسمّى أمراً، و ثانيهما: يسمّى التماساً و دعاءاً.

و القسم الأول: ينبغي صدوره من العالي أو المستعلي، لأنّ كون الطالب عالياً بحيث يكون العلوّ مأخوذاً في مفهوم الأمر حتّى يكون معنى: آمرك بكذا، أطلب منك و أنا عالٍ. (١)

و فيه: أنّ الإلزام بكون الطلب الأمري ممّا لا ينبغي صدوره من غير العالي المستعلي، هو نفس الإلزام بالتقييد في المفهوم؛ ضرورة، أنّ تضيق دائرة الصدق و التطبيق تابع لتضيق دائرة المفهوم و يكون في طوله، كما أنّ الأمر كذلك في السعة. و عليه، فصدق الأمر على الطلب و البعث الصادر من العالي أو المستعلي و عدم صدقه على الصادر من الداني أو المساوي، كاشف عن التقييد و ضيق دائرة مفهوم الأمر، و إلّا فلا وجه لعدم الصدق و التطبيق في موردي الداني و المساوي، كما هو واضح.

هذا كلّه في المقام الثاني.

أمّا المقام الثالث (دلالة مادة الأمر على الإيجاب وضعاً أو انصرافاً).

فالتحقيق: هو أنّ مادة الأمر تدلّ على البعث الصادر من العالي المستعلي على وجه الإيجاب و الإلزام، إلّا أن يكون هناك قرينة حالية أو مقاليّة دالة على غير الإيجاب.

و يدلّ على ما قلنا: التبادر، كما لا يخفى، و يؤيّده الكتاب و السنّة.

أما الكتاب، فهو قوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾^(١).

وجه التأييد، هو أن ترتب الحذر على مخالفة أمر الله تعالى، يفيد دلالة الأمر على البعث الإلزامي، وإلا فلا حذر، كما هو الواضح.

أما السنة، فهو قول رسول الله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة»^(٢).

حيث إن ظاهر الحديث هو أن الأمر بما هو أمر يوجب الكلفة والمشقة، وليس هذا إلا لأجل دلالة على الوجوب والإلزام، وإلا فالأمر التديني لا يوجب المشقة، على أن السواك مطلوب في الشرع بوجه الإستحباب بل ارتياب، فلو كان الطلب الإستحبابي أمراً لما يحتاج إلى ضميمة قوله ﷺ «لولا أن أشق على أمتي» فتلك الضميمة قرينة قوية على أن المراد من قوله: «أمرتهم» هو الطلب الإيجابى لا التديني.

ثم إن المحقق العراقي رحمه الله تمسك لإثبات ظهور الأمر في الطلب الوجوبي بمقدمات الحكمة، فقال - بعد ما اختار كون الأمر حقيقة في مطلق الطلب لا في خصوص الطلب الوجوبي - ما محصله: أنه لاشبهة في ظهوره حين إطلاقه في خصوص الوجوب، إما لغلبة استعماله فيه، أو لكونه مقتضى مقدمات الحكمة، ولا وجه لدعوى الغلبة لكثرة استعماله في الإستحباب - أيضاً - كما ذكره صاحب المعالم رحمه الله فينحصر الوجه في الثاني^(٣).

(١) سورة النور (٢٤): الآية ٦٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤، ص ٣٥٤.

(٣) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ١٩٦ و ١٩٧.

و فيه: أنّ مورد الكلام في المقام هو مادة الأمر، لاصيغته، و ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله راجع إلى صيغته ^(١) كما أنّ التمسك بالإطلاق المنعقد بمقدمات الحكمة - أيضاً - راجع إلى صيغته، كما هو واضح.

هذا مقام الكلام في الجهة الأولى (مادة الأمر).

﴿ الجهة الثانية : صيغة الأمر ﴾

و الكلام فيها - أيضاً - يقع في موارد :

﴿ المورد الأول : معنى صيغة الأمر ﴾

فنقول: قد عرفت سابقاً أنّ الهيئات إنّما هي توضع بازاء المعاني و أنّ معانيها حرقية غير مستقلة في مرحلتها المفهوم و الوجود، و من الهيئات هيئة الأمر و هي وضعت للبعث و الإغراء و تكون آلة لانشاءه، فهذه الأمر هيئة إيجادية قبال هيئة الماضي و المستقبل التي تكون إخبارية حكائية.

و إن شئت، فقل: وزان البعث و الإغراء بالهيئة الأمرية القولية، وزان البعث و الإغراء بالإشارة الخارجية الفعلية أو بالجوارح و الاعضاء من الأيدي و الأرجل

(١) معالم الدين، ص ٤٤، حيث قال: «فائدة يستفاد من تضاعف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أنّ استعمال صيغة الأمر في التدب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجعة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة».

وغيرهما، وإثنا الفرق بينهما هو أن البعث والإغراء بالإشارة أو بالجوارح والأعضاء أمر تكويني فيوجد بها قهراً تكويناً، وأمّا البعث والإغراء بهيئة الأمر، فاعتباري يوجد في حوزة اعتبار الشارع وحيطة الملوّية و دائرة العبوديّة.

و من هنا ظهر أن ماذهب إليه العلامة الحائري رحمته من أن اللفظ كيف يعقل أن يصير موجداً ^(١)، ممنوع؛ إذ هذا إنما يتم لو كان المراد ممّا يوجد باللفظ أمراً تكوينياً وليس كذلك، بل يكون ما يوجد به أمراً اعتبارياً عقلائياً، فوزان ما يوجد بالأمر من البعث والإغراء، وزان ما يوجد بحروف القسم، أو بألفاظ العقود والإيقاعات من البيع والتكاح والطلاق وغيرها.

و لك أن تقول: إن وزان البعث الاعتباري، وزان الملكية، أو الزوجية الاعتبارية أو نحوهما.

و عليه، فما عن المحقق الخراساني رحمته من أن معنى صيغة الأمر هو الطلب، سواء أنشأ بصيغة افعّل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها ^(٢)، غير وجيه؛ إذ الطلب، إمّا حقيقي أو إيقاعي.

أمّا الطلب الحقيقي القائم بنفس الطالب المتحد مع الإرادة الحقيقية على مذهبه و مذهب بعض تلامذته ^(٣)، فهو غير قابل للإنشاء بالصيغة، و نحوها؛ لكونه أمراً تكوينياً له مباد و علل خاصّة تكوينيّة من تصوّر الشيء المطلوب و تصوّر ما فيه من

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٧١، حيث قال: «وأمّا الإنشائيات فكون الألفاظ فيها علّة لتحقيق معانيها ممّا لا أفهم له معنى محصّلاً ضرورة، عدم كون تلك العلّة من ذاتيات اللفظ، و ما ليس علّة ذاتاً لا يمكن جعله علّة».

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ٩٣.

(٣) و هو المحقق العراقي رحمته على ما نقل عنه مقرّرة في نهاية الأفكار: ج ١، ص ١٧٣.

الفائدة و غيرها من المبادي، ولذا صرح رحمته بعدم إرادة هذا الطلب.

و أمّا الطلب الإيقاعي الإنشائي، كما هو المصرّح به في كلامه، ففيه: أنّه ليس وراء البعث و الإغراء بصيغة الأمر شيء آخر يسمى بالطلب الإيقاعي الإنشائي كي يكون معنى لصيغة الأمر و ينشأ بداعي الإغراء و البعث، فوجه عدم قابليّة هذا النوع من الطلب للإنشاء، عقليّ، لما أشار إليه الإمام الرّاحل رحمته بقوله: «و السند التّبادر»^(١) و لعلّه سهو من قلمه الشريف.

ولو قيل: إنّ المراد من الطلب الإيقاعي هو إظهار الطلب و إبراز الرّغبة و الشّوق و الإرادة.

فيقال: إنّ الطلب في رتبة متقدّمة على الأمر و البعث و الإغراء، و هذه العناوين تكون في طول الطلب و تعدّد من لوازمه، فكيف تصير من الدّواعي لإبراز الرّغبة و إظهار الطلب.

و بعبارة أخرى: أنّ الطلب في رتبة متقدّمة على الإغراء، فلا يمكن أن ينشأ و يبرز بداعي الإغراء.

ثمّ اعلم: إنّ صيغة الأمر تستعمل دائماً في البعث و الإغراء، فلا اختلاف و لا تعدّد في المعنى، بل الاختلاف و التعدّد إنّما هو في الدّواعي من التّهديد و التّعجيز و التّحقير و التّمنيّ و التّرجّي و غيرها، كما هو كذلك في ألفاظ الإستفهام و التّمنيّ و التّرجّي، فإنّها تستعمل دائماً في معناها الواحد باختلاف و تعدّد فيه، و التعدّد ناش من ناحية الدّواعي الموجبة للإستعمال.

و عليه: فلاملزم لأن يقال: بالتَّجَوُّز أو النَّقْل في الإستفهام و التَّرجِي و التَّمَنِّي الواردة في كلام الباري عزَّ وجلَّ، لئلا يلزم إسناد الجهل أو النقص أو العجز إليه تعالى؛ إذ هذه الكلمات تستعمل دائماً في معانيها بحيث يراد منها معناها بالإرادة الإستعماليَّة التي هي المعيار لإطلاق المجاز أو الحقيقة على مسلك المشهور، إلاَّ أنَّه تارة تطابقها الإرادة الجدِّيَّة، و أخرى لاتطابقها، فلاتجوز و لاتنقل في أمثال هذه الكلمات أصلاً، و لايلزم حينئذٍ محذور الجهل أو العجز أو النقص، فهيئة الأمر في قوله تعالى: ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾^(١) استعملت لإنشاء البعث و الإغراء، لكن لالغرض البعث و الإنبعث بنحو الجدِّ، بل الغرض الجدِّي هو التَّعجيز، و نحوها ماورد في قول الشاعر: «ألا أيها الليل الطَّويل ألا إنجلي» حيث إنَّ الغرض الجدِّي من هيئة الأمر فيه هو التَّزَجُّر لالبعث، وكذلك سائر الهيئات الأمرية التي يكون الغرض منها غير البعث، كالإستفهام و غيره.

﴿المورد الثاني: دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو عدمه﴾

يقع الكلام بين الأعلام هنا في مقامين :

أحدهما: في أنَّ صيغة الأمر، هل تدلُّ على الوجوب، أو على الاستحباب، أو على الجامع بينهما بنحو الإشتراك المعنوي، أو على كلِّ منهما بوجه الإشتراك اللفظي؟
ثانيهما: في أنَّها على تقدير دلالتها على الوجوب، هل تدلُّ عليه بالوضع، أو

بالإنصراف، أو بمقدمات الحكمة، أو بسبب أن الصيغة كاشفة عند العرف والعقلاء عن وجوب إرادة المولى و حتميتها أو بسبب أنها حجة بحكم العقل والعقلاء على الوجوب والحتمية؟

و اختار الإمام الرّاحل رحمته أنها تدلّ على الوجوب، والسبب في ذلك - أيضاً - هو خصوص كونها حجة عليه حسب نظر العقل والعقلاء، لا الوضع والإنصراف وغيرها^(١) وهذا هو الحق.

توضيح ذلك: هو أن مجرد الأمر و محض البعث والإغراء، موضوع لحكم العقل والعقلاء بوجوب الإمتثال والإطاعة و حرمة العصيان والمخالفة، بحيث لواعتذر العبد التارك للإطاعة باحتمال كون المصلحة الدّاعية إلى الأمر و البعث غير ملزمة، لم يقبل اعتذاره، و لافرق في هذا الحكم العقلائي بين كون الدّال على البعث والإغراء لفظاً، كصيغة الأمر، و بين كونه إشارةً عمليةً فعليةً، فليس هنا وراء حكم العقلاء و بنائهم على وجوب إطاعة أمر المولى شيء آخر من دلالة وضعيّة لفظيّة، أو انصرافيّة، أو دلالة إطلاقيّة مستفادة من مقدمات الحكمة، أو غيرها.

و إن شئت فقل: إنّ هيئة الأمر و صيغته تكون من الحجج العقلانيّة على وجوب الإطاعة و عدم جواز ترك بعث المولى باحتمال الإستحباب و نقص الإرادة و عدم حتميّة البعث و الإغراء، فليس في صقع مفهومها و حوزة معناها مفهوم الوجوب و الحتميّة، أو مفهوم الإرادة الحتميّة، و لا مطابق هذا المفهوم، بل نفس صيغة الأمر موضوع لحكم العقل بوجوب إطاعة من صدر منه الأمر قضاءً لحقّ المولويّة

والعبودية، إلا أن يرخص في الترك و يأذن فيه، فإذا لا يكون الأمر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة، كما هو واضح.

و من هنا ظهر: أن ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته من أن صيغة الأمر تدلّ على الوجوب وضعاً و أنه يتبادر منها عند استعمالها بلاقرينة^(١)، ممنوع؛ إذ بناءً على ما ذكرناه، ليس المتبادر من الهيئته إلا مجرد البعث و الإغراء، و لا تدلّ إلا عليه من دون دلالة على الوجوب أو التدب أو غيرهما.

و بعبارة أخرى: إن وزن دلالة الصيغة على البعث، و زان دلالة الإشارة عليه، فكما أن الإشارة لم توضع للدلالة على الوجوب أو التدب، كذلك صيغة الأمر.

و كذلك ظهر - أيضاً - أن ما عن المحقق الاصفهاني رحمته من دعواه :

أولاً: أن صيغة الأمر تدلّ على الوجوب و حتمية الإرادة انصرافاً^(٢).

و ثانياً، أن الصيغة تكشف عن حتمية الإرادة كشفاً عقلائياً، ممنوع.

أمّا الأول، فوجه منعه^(٣)، أن منشأ الإنصراف و هي الكثرة الإستعمالية الموجبة لأنس الذهن، ليس هنا بموجود؛ لوجود هذه الكثرة في غير الوجوب، أيضاً. نعم، الموجود هنا هو أكملية الوجوب بالنسبة إلى سائر أفراد الطلب أو البعث، أو كثرة وجوده في دائرة الشريعة، و أنت ترى، أن هذا ليس منشاءً للانصراف.

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٠٣، حيث قال: «و لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها

بلاقرينة».

(٢) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ١٨٣.

(٣) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ١٨٣.

و أمّا الثاني، فوجه منعه، أنّ الكاشفيّة لا تكون من الأمور الجزائيّة الفارقة للملاك، بل لا بدّ لها من ملاك و هو في مثل المقام ليس إلّا كثرة الإستعمال الموجبة لأنّس الذّهن بالمستعمل فيه، و قد عرفت: أنّها مفقودة هنا لوجود هذه الكثرة في غير الوجوب، أيضاً.

و كذلك ظهر - أيضاً - أنّ ما عن المحقّق العراقي رحمته من دعوى ظهور هيئة الأمر في الوجوب لأجل مقدّمات الحكمة، ممنوع، توضيح ذلك، أنّه رحمته تعرّض الوجهين لتقريب مقدّمات الحكمة.

الأوّل: ما حاصله؛ من أنّه لاشبهة في جريان مقدّمات الحكمة في حوزة المفاهيم لاحراز سعتها، فتجري - مثلاً - في عنوان «العالم» الوارد في خطاب «أكرم العالم» و يحرزها وجوب إكرام مطلق «العالم» سواء كان عادلاً، أو فاسقاً، أو هاشميّاً، أو غيره، و أمّا جريانها في حوزة الأفراد و المصاديق، فهو - أيضاً - بمكان من الإمكان فيحرز بها الشّخص الخاصّ فيما لو أريد بالكلام فرداً مشخصاً، و لم يكن فيه ما يدلّ على ذلك بخصوصه، كما إذا كان لمفهوم الكلام، فردان يستدعي بيان أحدهما مؤنّة زائدة من الآخر. فإذا أراد المتكلّم أحدهما المعيّن بلا دالّ عليه في كلامه لآمانع من التمسك باطلاق الكلام في الحكم بكون مراده هو ما لا يحتاج بيانه إلى مؤنّة زائدة، و هذا مثل صيغة الأمر فإنّ الطّلب أو البعث له فردان: الأوّل: الإرادة الوجوبيّة. الثاني: الإرادة التدييّة.

و لاريب: أنّ الأوّل يفرق عن الثاني بالشّدّة، فيكون ما به الإمتياز عين ما به الإشتراك، بخلاف الثاني فإنّه يمتاز عن الأوّل بالضعف فيكون محدوداً بحدّ الضّعف الذي ليس من سنخ المحدود، بحيث يحتاج بيانه إلى مؤنّة زائدة، فإذا أراد المتكلّم

أحدهما المعين من غير دلالة في كلامه على ذلك، لامانع من التمسك بإطلاق كلامه في إثبات كون المراد هو الإرادة الوجوبية دون النديية. (١)

الوجه الثاني: ما حاصله: من أن غرض كل طالب و أمر، إنما هو التوسل إلى إيجاد المأمور به المطلوب، و عليه، فلا بد أن لا يكون أمره و طلبه قاصراً عن ذلك و إلا وجب عليه البيان، و الطلب الوجوبي غير قاصر عن افادة هذا الغرض، بخلاف الطلب التدبي الجائز فيه ترك المأمور به، و عليه، فلامانع من حمل إطلاق الأمر على طلب الوجوبي دون التدبي. (٢)

هذا، و لكن في كلا الوجهين نظر.

أما الأول: فلو جوه :

منها: أن الإطلاق - كما قرر في محله - معناه رفض القيود و حذفها، لاضم القيود و جمعها، فإطلاق الطلب أو البعث لا يقتضي إلا إرادة نفس الطلب بلا قيد من وجوب أو ندب.

و بعبارة أخرى: إن اللفظ لا يحكي إلا عما وضع بإزاءه، و هيئة الأمر إنما وضعت لنفس الطلب بلا أية خصوصية فردية وجوبية، أو نديية، و مصب الإطلاق ليس إلا نفس المعنى الموضوع له، فتنتج مقدمات الحكمة، أن ما هو المعنى الموضوع له يكون تمام المراد للمتكلّم بلا أي قيد من القيود، و ليس في وسعها إثبات ما هو خارج عن دائرة الموضوع له، و المفروض: أن الموضوع له هنا نفس الطلب و البعث، لا الطلب الوجوبي.

(١) راجع، كتاب بدائع الافكار: ج ١، ص ٢١٣ و ٢١٤.

(٢) راجع، كتاب بدائع الافكار: ج ١، ص ١٩٧.

اللّٰهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بعدم الفرق بين أصل الطلب الجامع الذي يكون مقسماً وبين الطلب الوجوبي الذي يكون قسماً، وهذا كما ترى، واضح البطلان؛ للزوم اتحاد المقسم والقسم.

و منها: أَنَّ الإرادة الضَّعِيفَةَ النَّاقِصَةَ وَ هي الإرادة التَّدْبِيَّةُ، كما تحتاج إلى بيان زائد، كذلك الإرادة القويَّةُ الكاملة وَ هي الإرادة الوجوبيَّةُ، فإنَّها - أيضاً - تحتاج إلى بيان زائد؛ إذ كُلُّ منهما قسم من الإرادة، ولا بدَّ في امتياز كُلِّ قسم عن المقسم من قيد زائد وَ حدٍّ مخصوص، بلافراق بين قسم وقسم.

و منها: أَنَّ الإِفْتِرَاقَ بين الإرادتين يجعل أَنَّ ما به الإِمْتِياز في الإرادة الوجوبيَّة وَ هو الشَّدَّةُ، عين ما به الإِشْتِرَاكُ، وَ ما به الإِمْتِياز في الإرادة التَّدْبِيَّةِ وَ هو الضَّعْفُ، غير ما به الإِشْتِرَاكُ، إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا كَانَتِ الإرادة الضَّعِيفَةُ مُرَكَّبَةً مِنْ إرادة وَ ضَعْفٍ، وَ لَيْسَتْ كَذَلِكَ، كَمَا أَنَّ الإرادة القويَّةَ - أيضاً - لَيْسَتْ مُرَكَّبَةً مِنْ إرادة وَ قُوَّةٍ، وَ التَّفْصِيلُ مُوَكَّولٌ إِلَى مُحَلِّهِ.

و بِالْجُمْلَةِ : لافرق بين الطَّالِبِينَ (الوجوبي وَ التَّدْبِي) فِي أَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قِسم من الطَّلب يحتاج بيانه إلى مؤنة زائدة، وَ لَيْسَ فِي وَسْعِ مَقَدِّمَاتِ الْحِكْمَةِ إِثْبَاتُ هَذَا، أَوْ ذَاكَ، بَلْ تَنْتَجِ نَتِيجَتُهَا كَوْنُ الْمَرَادِ مِنْ هَيْئَةِ الْأَمْرِ وَ كَذَا مَا دَوَّتهُ هُوَ نَفْسُ الطَّلبِ الْجَامِعِ فَحَسَبَ.

أَمَّا الثَّانِي: فَلأنَّ غَرَضَ كُلِّ طَالِبٍ وَ إِنْ كَانَ هُوَ التَّوَسُّلُ إِلَى إِيجَادِ الْمَأْمُورِ بِهِ الْمَطْلُوبِ، وَ هَذَا أَمْرٌ مُسَلَّمٌ، إِلَّا أَنَّ هَذَا الْمَقْدَارَ لَا يَفِيدُ مَا ادَّعَاهُ تَفَرُّجٌ مِنْ حَمْلِ الْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الطَّلبِ الْوَجُوبِيِّ؛ إِذْ إِيجَادُ الْمَأْمُورِ بِهِ الَّذِي هُوَ غَرَضُ الطَّالِبِ أَعَمُّ مِنَ الْإِيجَادِ بِنَحْوِ الْإِلْزَامِ؛ لِاحْتِمَالِ كَوْنِ الْغَرَضِ هُوَ الْإِيجَادُ بِنَحْوِ الرَّجْحَانِ بِإِلْزَامٍ.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ صيغة الأمر لا تدلّ إلا على مجرد البعث والإغراء بنحو الحتم والوجوب، لكن لا لأجل الوضع والإنصراف و مقدمات الحكمة و كونها كاشفة عند العقلاء عن الإرادة الحتميّة، بل لأجل قيام الحجّة للمولى على العبد، بمجرد الأمر و عدم صحّة الاعتذار في تركه باحتمال إرادة التدب.

تذنيب :

قد تستعمل الجملة الخبريّة لالغرض الحكاية والإحكاء، بل لأجل البعث والإغراء، بتقريب: أنّها تستعمل في معناها الخبري، بدعوى: أنّ المخبر به أمر محقق الوقوع يوقعه و يحقّقه المخاطب لالمحالة، فتفيد البعث والإغراء بوجه أبلغ و أكد.. و قد عرفت في مبحث المجاز والحقيقة، أنّ المجاز ليس معناه استعمال الألفاظ في غير ما وضعت له، بل المستعمل فيه دائماً هو نفس الموضوع له، فهو المراد الإستعمالي إلا أنّه تارة يكون مراداً جدّياً - أيضاً - فيسمّى هذا الإستعمال حقيقة، و أخرى لا يكون مراداً جدّياً، فيسمّى مجازاً، و هذا أيضاً، إمّا بادعاء كون ما هو المراد الجدّي من مصاديق الموضوع له، نظير ما في الكلّيات و أسماء الإجناس، كقوله تعالى ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١) و كقول الشاعر:

«قامت تظّلّني و من عجب شمس تظّلّني من الشّمس»^(٢)

و إمّا بادعاء كونه عين الموضوع له و نفسه، نظير ما في الجزئيّات و أعلام الأشخاص كقوله: «رأيت حاتماً».

(١) سورة يوسف (١٢): الآية ٣١.

(٢) مختصر المعاني: ص ١٦٨.

و كيف كان، كما أنَّ هيئات الأوامر وصيغها موضوع لحكم العقلاء بوجوب الإطاعة، إلَّا أن يرد ترخيص وإذن في التَّرك من ناحية المولى، كذلك الجملة الخبرية المشار إليها فهي - أيضاً - موضوع لذلك الحكم العقلاني.

و إن شئت فقل: إنَّ الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الإِتِّباع إنما هو البعث والإِغراء، سواء دلَّ عليه اللَّفظ أو الإشارة، و سواء كان اللَّفظ أمراً أم كان جملة خبرية مستعملة لغرض البعث والإِغراء.

﴿ المورد الثالث: التَّعْبُدِي والتَّوَصُّلِي ﴾



و الكلام فيه يتم في ضمن جهتين:

الأولى: أنه لا ريب في أنَّ هذين العنوانين غير موجودين في الكتاب والسنة، بل هما من العناوين الإِصطلاحية الأصولية، ككثير من العناوين الأخر.

و قد عرِّفا بتعاريف مذكورة في المطوِّلات، و العمدة منها: هو أنَّ التَّعْبُدِي عبارة عن الوظيفة التي شرَّعت لأجل التَّعَبُّد، بالنَّسبة إلى الرَّب وإظهار العبودية إليه.

و التَّوَصُّلِي على خلافه، فليس تشريعه لأجل التَّعَبُّد وإظهار العبودية.

و التَّحْقِيق فيه يقتضي أولاً تقسيم الواجب، و ثانياً بيان كلِّ قسم مع الإشارة إلى الغرض المتوقَّع منه، بحيث يظهر منه تعريفه.

فنقول: الواجب إمَّا توصُّلي أو تقرُّبي، و التَّوَصُّلِي إمَّا ذو عنوان قصدي، أو لا، و التَّقرُّبِي إمَّا تعبُّدي أو غير تعبُّدي.

و لا ريب: أنَّ هذه التَّقسيات إنما هو بلحاظ الغرض.

توضيح ذلك: أن الغرض من البعث على أنحاء :

منها: أن يكون الغرض مجرد تحقق الشيء و صرف وجوده بأي وجه كان وكيفما اتفق حصوله، إرادياً كان أو غيره، إختيارياً كان أو غيره، عن علم كان أو عن جهل، عن عمد كان أو عن سهو، إلى غير ذلك من الأنحاء، حتى ولو لم يقصد عنوانه، فضلاً عن القرية و العبودية، كغسل الثوب و البدن التجسين، و كستر العورة و تحصيل النظافة و نحوها.

و منها: أن يكون الغرض مجرد تحققه و صرف وجوده من دون اشتراط قصد القرية و دعوة الإمتثال، لكن يشترط فيه قصد العنوان و صدوره عن علم و اختيار وإلا لم يترتب عليه الأثر، نظير البيع و الاجارة و النكاح و رد السلام و نحوها من العناوين القصديّة الواجبة أو المندوبة، و هذان القسمان يسميان بالتوصلي.

و منها: أن يكون الغرض تحققه على وجه خاص، و هو إتيانه بقصد القرية و داعوية التقرب و الزلفى لدى ربّ العزة و الرحمة، مع انطباق عنوان التعبد و العبودية عليه، بحيث يكون معنوياً بعنوان العبادة، كالصلاة و الصوم و الحجّ و الإعتكاف و نحوها من العبادات، واجبة كانت، أو مندوبة، و هذا القسم يسمى بالتعبدى، فلا يسقط أمره إلا بقصد القرية و داعوية التقرب مع أنه معنون بعنوان العبادة.

و منها: أن يكون الغرض تحققه على وجه خاص - أيضاً - إلا أنه لا يصدق عليه عنوان التعبد، و لا يكون معنوياً بعنوان العبادة، كالخمس و الزكاة و نحوها من الأعمال القرية التي لا يحصل الغرض المتوقع منها، و لا يسقط الأمر بها إلا مع إتيانها بقصد القرية، و هذا القسم وإن كان فعلاً قريباً، لكن لا يكون من العبادات.

و عليه، فالنسبة بين العمل التَّعْبُدِي والعمل القَرَبِي، عموم و خصوص مطلق، حيث إنَّ كلَّ عمل عبادي يكون قَرَبِيًّا، و لكن بعض العمل القَرَبِي ليس بعبادي، كما علمت أنفأ.

و لقد أجاد الإمام الزَّاحِل رحمهُ اللهُ فيما أفاده في المقام، حيث قال: «... ضرورة، أنَّ كلَّ فعل قَرَبِيٍّ لا ينطبق عليه عنوان العبوديَّة، ألا ترى، أنَّه لو أطاع أحد والديه أو السُّلطان بقصد التَّقرب إليهم، لا تكون اطاعته عبادة لهم، فستر العورة و الإِسْتِبراء بقصد الأمر و التَّقرب إلى الله، ليس عبوديَّة له بل إطاعة لأمره»^(١).

الجهة الثَّانية: أنَّه هل يمكن أخذ قصد القربة و امتثال الأمر في متعلِّقه شرعاً أم لا؟

هنا أقوال ثلاثة: الأوَّل: امتناع أخذ قصد القربة ذاتياً، فيكون التَّكليف نفسه محالاً.

الثَّاني: امتناعه غيرتاً، فنفس التَّكليف على هذا و ان لم يكن محالاً، إلا أنَّه تكليف بالمحال و غير المقدور.

الثَّالث: إمكانه بلامتناع فيه أصلاً، لا ذاتياً و لا غيرتاً.

أمَّا القول الأوَّل: فقد استدلَّ عليه بوجوه:

أحدها: ما عن بعضٍ من أنَّ أخذ قصد الأمر في متعلِّقه شطراً أو شرطاً، مستلزم لتقدُّم الشَّيء على نفسه، أو تأخُّره عنه بمرتبين.^(٢)

(١) مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) راجع، مناهج الوصول إلى علم الأصول: ج ١، ص ٢٦٠.

بيان ذلك: أن الأحكام الشرعية المنشأة بالأوامر، أعراضاً لمتعلقاتها، فتكون متأخرة عنها تأخر العرض عن معروضه، و من الواضح - أيضاً - أن قصد الأمر متأخر عن الأمر تأخر القصد عن متعلقه المقصود، فيكون متأخراً عن متعلق الأمر بمرتين، فلو أخذ في المتعلق شرطاً أو شرطاً، لزم ما أشير إليه من المحذور و هو تقدّم الشيء على نفسه أو تأخره عنه بمرتين.

و الظاهر، أن هذا هو مراد المحقق الخراساني رحمته في قوله: «ثانيها: أن التقرب المعتبر في التعبدية إن كان بمعنى قصد الإمتثال و الإتيان بالواجب بداعي أمره، كان ممّا يعتبر في الطاعة عقلاً، لا ممّا أخذ في نفس العبادة شرعاً؛ و ذلك، لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً»^(١) و فيه: أن أمثال هذه المقالات في هذه المقامات خلط بين الحقائق الفلسفية و بين الاعتباريات العقلية.

توضيح ذلك: أن الأحكام الشرعية ليست لواحق و أعراضاً لمتعلقاتها؛ و ذلك، لأنّه لو أريد من الحكم هو الإرادة فهي من الصفات الحقيقية للنفس ذات الإضافة في قبال الصفات الحقيقية المحضة و الإضافة المحضة، فلإرادة إضافتان: إحداها: إضافتها إلى النفس، و ثانيها: إضافتها إلى الصور العلمية للمرادة المسماة بالمراد بالذات، فليس الحكم بهذا المعنى من عوارض المتعلق و لوازمه.

و أمّا لو أريد من الحكم، الوجوب و التدب و غيرهما، فهو من الأحكام العقلية و الأمور الاعتبارية، كالملكية و الزوجية و نحوهما، فليس له وراء الاعتبار

واقع و خارج حتّى يكون عرضاً قائماً بالمتعلّق و الموضوع.

و بالجملة: وزان الأحكام الشرعيّة بهذا المعنى، وزان الإعتباريات العقلانيّة من الملكيّة أو الزوجيّة و نحوهما، لاوزان الحقائق الفلسفيّة من المقولات العرضيّة التسعة و الأعراض الخارجيّة.

ولو سلّم كون الوجوب و غيره من الاحكام، أعراضاً فليست من الأعراض الخارجيّة قطعاً و هي الّتي عروضها و الاتّصاف بها في الخارج، بل هو من الأعراض الذّهنيّة الّتي عروضها و الاتّصاف بها في الذّهن، فالصّلاة - مثلاً - معروضة للوجوب بوجودها الذّهني العلميّ، لاوجودها الخارجي العينيّ؛ اذ الخارج ظرف سقوط الحكم لاثبوتة.

و عليه، فللحاكم المقنّن أن يتصوّر متعلّق الحكم بجميع أجزائه و قيوده، حتّى الأمر الّذي يتعلّق به و يقصد ذلك الأمر، ثمّ يأمر به و يبعث إليه بأمر لفظيّ أو كتبيّ، فلايلزم - أيضاً - محذور تقدّم الشّيء على نفسه و تأخّره عنه؛ إذ ما هو المأخوذ في صقع المتعلّق المتقدّم هو الأمر العلميّ و صورته الذّهنيّة، كسائر ما هو المأخوذ فيه شرطاً من الرّكوع و السّجود و غيرها، أو المأخوذ فيه شرطاً من الطّهارة عن الخبث و الحدث و غيرها، فكما أنّ ما هو متعلّق للأمر بالصّلاة في الأجزاء و الشّرائط ليس إلّا صورتها العلميّة، لاخارجهما و واقعها العينيّة، فكذلك الأمر المأخوذ فيه، و أمّا المتأخّر اللاحق، فهو الأمر العينيّ الجاري على اللّسان، أو على القلم الّذي يكون مفاده بعثاً و إغراءً، و موضوعاً لحكم العقلاء بوجوب الإطاعة.

و نتيجة ذلك، عدم لزوم المحذور المتقدّم من تقدّم الشّيء على نفسه و تأخّره

ثانيها: ما نقله العلامة الحائري رحمته حيث قال: «و قد يقرّر، أنّ القدرة على الموضوع الذي اعتبر وقوعه بداعي الأمر، لا يتحقّق إلا بعد الأمر، و الأمر لا يتعلّق بشيء إلا بعد تحقّق القدرة، فتوقّف الأمر على القدرة بالبداهة العقلية، و توقّف القدرة على الأمر بالفرض» (١).

و أجاب رحمته عنه بما حاصله: أنّ القدرة و إن توقّفت على الأمر - كما هو واضح غير قابل للإنكار - إلا أنّ الأمر لا يتوقّف على القدرة، بحيث يقال: بلزوم كونها قبل الأمر رتبة؛ ضرورة، أنّه لا مانع عقلاً من أن يحكم المولى بشيء حال عجز المكلف عنه، ثمّ تحصل له القدرة بنفس ذلك الحكم.

و هذا الجواب متين جداً.

ثالثها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمته محصّله: أنّ أخذ قصد القرية و امتثال الأمر في متعلّق الأمر، مستلزم لتقدّم الشيء على نفسه في جميع مراتب الحكم من الإنشاء والفعليّة و الإمتثال.

أمّا في مرتبة الإنشاء، فلأنّ المأخوذ في متعلّق التكليف في القضايا الشرعيّة الحقيقيّة، لابدّ و أن يكون مقدّر الوجود و مفروض الحصول بلافراق بين أن يكون مقدوراً للمكلف، أو لا، و عليه، فلو أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلّق نفس ذلك الأمر يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه، و هذا هو محذور تقدّم الشيء على نفسه. و أمّا في مرتبة فعليّة الحكم، فلأنّ فعليّة الحكم يتوقّف على فعليّة موضوعه، و هو متعلّقات متعلّق التكليف، و حيث إنّ المفروض: أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه

ومتعلّق متعلّقه، فيتوقّف فعليّته على فعليّة نفسه، و لازمه تقدّم فعليّة الحكم على فعليّة نفسه و هذا هو الدّور.

و أمّا في مرتبة الإمتثال، فلأنّ قصد الإمتثال متأخّر عن إتيان تمام أجزاء المأموريه و قيوده طبعاً، فإنّ قصده يتحقّق بعد إتيان المأموريه بتمام أجزائه و قيوده، و واضح، أنّه إذا فرض كون قصده من جملة الأجزاء و القيود، فلا بدّ أن يكون المكلف في مقام إمتثاله قاصداً للإمتثال قبل قصد إمتثاله، فيلزم تقدّم الشّيء على نفسه. (١)

و فيه: أولاً: أنّ كون الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة، إنّما يتمّ في الجعل بصيغ الإخبار دون الجعل بصيغ الإنشاء و على وجه الخطاب؛ ضرورة، أنّ الخطاب يستلزم وجود المخاطب و حضوره واقعاً، و وزانه وزان الإشارة الخارجيّة حيث تستلزم وجود المشار إليه و حضوره خارجاً، فلا يصحّ الخطاب الحقيقيّ بلا حضور المخاطب، كما لا تصحّ الإشارة الحقيقيّة بلا حضور المشار إليه.

و ثانياً: أنّ في كلامه **تَوَصُّلُ** خلطاً بين الموضوع و المتعلّق، حيث إنّ ما يفرض وجوده في القضايا الحقيقيّة هو الموضوع و أفراده، لا المتعلّق، و المبحوث عنه هنا هو المتعلّق لا الموضوع. و عليه، فما هو المفروض وجوده غير متعلّق الأمر، و ما هو متعلّق الأمر غير المفروض وجوده، بل لا مجال له؛ لكون الوجود ظرف سقوط الخطاب و الأمر، فلامعنى للأمر بشيء حال حصوله و وجوده؛ لأنّه تحصيل للحاصل و بعث إلى إيجاد ما هو موجود.

و ثالثاً: أنّ محذور تقدّم الشّيء على نفسه، إنّما يلزم لو كان الشّيء موجوداً قبل

وجوده، لامع فرض وجوده قبل نفسه، فبمجرد فرض وجود الأمر قبل نفسه لا يلزم تقدّمه على نفسه، وهذا واضح جداً؛ ضرورة، أنّ فرض وجود الأمر قبل نفسه غير وجوده واقعاً قبله.

و بالجملة: قد عرفت: أنّ المتقدّم هو وجود الأمر المفروض وهو وجوده العلميّ الذهني، والمتأخّر هو وجود الأمر المتحقّق في الخارج وهو وجوده الإنشائيّ الاعتباري، وهذا كثير من القيود الاختيارية وغيرها الدخيلة في المتعلّق المفروض وجودها، وتحققها في محالّها بلالزوم محذور اصلاً.

رابعها: ما عن السيّد البروجرديّ رحمته: من أنّ أخذ قصد القربة والأمر في المتعلّق شرعاً، مستلزم لاجتماع اللّحاظين (الإستقلالي والآلي).^(١)

توضيحه: أنّ الأمر لكونه مأخوذاً في المتعلّق بأخذ قصده فيه، ملحوظ استقلالاً؛ حيث يلحظ المتعلّق كذلك بجميع حدوده وقيوده وبتام أجزائه وشروطه، ومن القيود قصد الأمر، فيلحظ بتامه من المضاف والمضاف إليه مستقلاً، ولكونه آلة للبعث إلى المطلوب و وسيلة للإغراء إليه ملحوظ آلياً، فيجتمع في الأمر لحاظان متنافيان.

وفيه: أنّ اللّحاظين لا يجتمعان في وقت واحد وزمان فارد، بل هما في زمانين فيتصوّر الأمر في حوزة الموضوع و صقع المتعلّق حين تصوّره بجميع أجزائه و شرائطه، تصوّراً و لحاظاً استقلالياً، ثمّ بعد ذلك، يلحظ في مرحلة الإنشاء والتقنين وجعل الحكم و البعث إلى المطلوب و الإغراء إليه، لحاظاً آلياً، فتأمّل جيّداً.

خامسها: ما عن المحقق العراقي رحمته؛ من أن أخذ قصد الأمر في المتعلق مستلزم للتهافت والتناقض في اللحاظ والتصور.

بتقريب: أن موضوع الحكم و متعلقه متقدم عليه في مقام اللحاظ والتصور. ومن الواضح: أن قصد الأمر و امتثاله متأخر عن الأمر بحسب اللحاظ و التصور، كتأخره عنه بحسب الوجود و التحقق، فيكون قصد الأمر متأخراً عن المتعلق و الموضوع برتبتين؛ ضرورة، أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء، متأخر عن ذلك الشيء.

و عليه: فإذا أخذ قصد الأمر في متعلقه شرطاً أو شرطاً، لزم أن يكون متقدماً و متأخراً في اللحاظ.

أما تقدمه، فلكونه مأخوذاً في المتعلق المتقدم لحاظاً، و أما تأخره، فلكون قصد الأمر متأخراً عن الأمر لحاظاً، و الأمر متأخراً عن متعلقه كذلك، فقصدته متأخر عن المتعلق كذلك؛ ضرورة، أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء لحاظاً، متأخر عن ذلك الشيء كذلك، و هذا المعنى سنخ معنى غير معقول في نفسه وجداناً، إما للخلف، أو لغيره من المحاذير. (١)

و الجواب عنه كما عن الإمام الزاحل رحمته هو أن اللحاظ بما هو لحاظ يكون معنى حرفياً، فلا حكم له و لا يصلح لأن يترتب عليه شيء من التهافت و التناقض، بل هذا و نحوه إنما هو من أحكام الملحوظ و آثاره، فيرجع الإشكال إلى ما تقدم من الوجوه، و قد عرفت: ما فيها من الخلل و الضعف. (٢)

(١) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٢٢٩ إلى ٢٣١.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٦٤.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: أنّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق، ليس بممتنع ذاتاً،
لا من ناحية تقدّم الشّيء على نفسه، ولا من قبل الدّور، ولا من ناحية تقدّم الشّيء
على نفسه في مرتبة الإنشاء والفعليّة والإمتثال.

هذا تمام الكلام في القول بالإمتناع الذاتي.

القول الثّاني: (امتناعه غيريّاً) قد استدلّ عليه: بأنّ الأمر والتّكليف بالمتعلّق
الذي أخذ فيه قصد أمره شرطاً أو شرطاً، محال؛ لاستحالة امتثاله.

توضيحه على ما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمه الله: هو أنّ الأمر لا يدعو إلّا
إلى متعلّقه، والمفروض: أنّه هنا هو المقيد بقصد الأمر، وذلك كالصلوة، فإنّ نفسها
حسب الفرض لا تكون مأموراً بها كي يقصد المأمور امتثال أمرها، بل المأمور به هو
الصلوة مقيدة بقصد الأمر، ومن المعلوم، أنّ الدّعوة إلى امتثال المقيد محال؛ للزوم
داعويّة الأمر إلى داعويّة نفسه ومحركيّته إلى محركيّة نفسه، وهذا تقدّم الشّيء على
نفسه برتبتين، وعلّيّة الشّيء لعلّيّة نفسه. (١)

هذا، ولكن الجواب عن هذا الإستدلال يظهر بتوضيح أمرين :
أحدهما: قد ذكر غير مرّة، أنّ المتعلّق للحكم هو نفس الطّبيعة، والكلّيّ
الطّبيعي المحقّق في الدّهن، لا بمعنى البشروط شيء وهو بشرط وجود الدّهني، حتّى
يقال: بامتناع الإمتثال على هذا الفرض، بل المراد نفس الطّبيعة القابلة للإنطباق على
كثيرين.

وإن شئت فقل: إنّ المتعلّق أمرٌ ذهني يكون الأمر به بعثاً إلى إيجاده خارجاً،

وإغراءاً إلى تحصيله عيناً.

و أما وجوده الخارجى، فليس مأموراً به بل مصداق له؛ لكون الخارج ظرفاً لسقوط الأمر لاثبوتته، وهذا نظير ماورد فى الشرع من هيئة «صلّ» و «أقم الصلاة» ونحوهما، فإنّ المتعلّق فيها هو طبيعة الصلاة المتصورة مع قصد أمرها، و الأمر أمر بها، و البعث و الإغراء بعث و إغراء إليها.

ثانيهما: أنّ الأمر ليس فى وسعه التحريك الحقيقى التكويني، بل هو من المحركات الإنشائية الاعتبارية، و لاشأن له، إلّا كونه موضوعاً للإمتثال، و أما المحرك الحقيقى إلى الإمتثال، فليس إلّا المبادى النفسانية، كما مرّت الإشارة إليه.

و من الواضح: أنّ المحركة الاعتبارية المتوجهة إلى المتعلّق، لاتستلزم محذور تقدّم الشيء على نفسه؛ لكونها لاتحتاج إلى أكثر من تصوّر الطرفين.

و عليه، فلو أريد من الأمر هو الأمر الإنشائي الإيقاعي، فقد علمت أنّه لا يحتاج إلى أزيد من تصوّر الطرفين، مضافاً إلى أنّه لا مانع إلى الإيقاع كذلك، و أما لو أريد من الأمر هو أنّه محرك تكويناً إلى محركة نفسه، فقد علمت - أيضاً - أنّه ليس فى وسع الأمر، التحريك التكويني؛ حيث إنّ لاشأن له، إلّا كونه موضوعاً للإمتثال.

فتحصّل: أنّ الحقّ هو إمكان أخذ قصد الأمر و القرينة فى المتعلّق، و لا يلزم منه أيّ محذور من إمتناع ذاتي أو غيري، و هذا هو القول الثالث.

ثمّ إنّّه لو فرض الإمتناع، فهل يمكن أخذ قصد الأمر فى المتعلّق بمعونة الأمر الثانى، أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان: و الحقّ هو الأول، كما ذهب إليه المحقق الثائبي رحمه الله، فقال ما محصّله: إنّ المفروض: ترتب غرض المولى على إتيان الصلاة - مثلاً - بداعي القرينة، و المفروض - أيضاً - عدم التمكن من استيفاء ذلك الغرض إلّا بأمرين:

أحدهما: بنفس الصلاة، و الآخر: بالإتيان بها بقصد القربة، فلا يجوز له الإكتفاء بأمر واحد و ايكال قصد القربة إلى العقل؛ إذ العقل لا شأن له، إلا إدراك الواقع على ما هو عليه، و إدراك أن هذا الشيء مما جعله الشارع شطراً أو شرطاً، أو لم يجعله، من دون أن يكون له الجعل و التشريع في قبال الشارع، و عليه: فكل ما تعلق به غرض المولى فاعتباره شطراً أو شرطاً، لا بد أن يكون من قبله ولو بتعدد الأمر.

و الفرق بين قصد القربة و بين الأجزاء و الشرائط الآخر، إنما يكون في هذا الأمر؛ حيث إن قصد القربة يحتاج إلى الأمر الثاني دونها، و قد سمي هذا الأمر بـ «متمم الجعل» قبال الأمر المتكفل لأصل جعل الوجوب، و هذان الأمران بمنزلة الواحد.

و نتيجة هذا المسلك، إهمال أمر الأول و عدم تقييده و لإطلاقه. و عليه: فإن دَلَّ دليل - كالأمر الثاني - على اعتبار قصد القربة، كانت النتيجة، هو التقييد.

و إن دَلَّ على عدم اعتباره، كانت النتيجة هو الإطلاق، و لافرق في ذلك، بين متعلق الحكم و موضوعه. (١)

و لكن أورد عليه بعض الأعاضم رحمته أولاً: بأن الإهمال في الواقع غير معقول؛ لرجوعه إلى عدم علم الحاكم المحيط بحكمه و بحدود موضوعه، أو متعلقه من حيث السعة و الضيق، فلا بد أن يكون الحكم المجعول إما مطلقاً أو مقيداً، و لا ثالث في البين.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا أن امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق، فلا يحصى

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ١٨٦ و ١٨٧؛ و فوائد الأصول: ج ١،

ص ١٦١ و ١٦٢؛ و أجود التقريرات: ج ١، ص ١١٦.

من الإلتزام بمقالته فَهُوَ و أَنَّ الحكم بالجعل الأوّل مهمل، فلا بدّ من نتيجة التقييد أو نتيجة الإطلاق. (١)

و فيه: أَنَّ مراد المحقّق الثَّانِي فَهُوَ من الإهمال، هو الإهمال في مقام الإثبات، و هذا أمر ممكن معقول؛ و أمّا الإهمال الثبوتي، فعدم معقوليته أوضح من أن يخفى على مثل المحقّق الثَّانِي فَهُوَ ، بل هو مصرّح بعدم إمكان الإهمال الثبوتي في بعض مباحثه الأصوليّة، فراجع.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني فَهُوَ قد أشكل على امكان أخذ قصد الأمر بالأمر الثَّانِي، أولاً: بأنّه تقطع بوحدة الأمر في العبادات، كما في غيرها من الواجبات و المندوبات، فليس فيها أمران، أحدهما: المتعلّق بذات الفعل، ثانيهما: المتعلّق بإتيانه بداعي أمره و هو المسمّى بتممّ الجعل، و ثانياً: بأنّه لا مجال للأمر الثَّانِي مع سقوط الأمر الأوّل بمجرد موافقته بلا قصد القرينة و الإمتثال، فيكون لغواً و بلا طائل.

و أمّا مع عدم سقوط الأمر الأوّل في الفرض، فلا يكون ذلك، إلّا لعدم حصول غرض الأمر لدوران الأمر مداره وجوداً و عدماً، ثبوتاً و سقوطاً.

و عليه: فلاحاجة في الوصول إلى تمام غرضه و كمال مقصوده إلى التَّوَسُّل بتعدّد الأمر؛ لاستقلال العقل بلزوم الموافقة على نحو يحصل به غرضه، و هو لا يتأتّى إلّا اذا أتى العمل بقصد القرينة. (٢)

و فيه: أولاً: أَنَّ هذا الإشكال مبني على كون الأمرين عرضيين، يختصّ بكلّ

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ١٨٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١١ و ١١٢.

منها ملاك واحد مستقل، بخلاف ما إذا كان الأمران طوليين و أنهما بمنزلة أمر واحد لوحدة الملاك و الغرض الذي لا يمكن إستيفائه بأمر واحد، كما هو المفروض في القول الأول.

و بعبارة أخرى: أنا نختار الشق الثاني من كلامه عليه السلام و نقول: لا يسقط الأمر الأول بمجرد موافقته بلا قصد الإمتثال، بل لابد من إتيانه بداعي هذا القصد، و لكن حيث إن اعتبار هذا القصد في المتعلق غير ممكن بالأمر الأول، كما اعترف به عليه السلام فلا بد من وجود دليل منفصل آخر يدل على إتيانه بذلك الداعي، فإذا لا يصير الأمر الثاني لغواً و هو المطلوب.

و بعبارة ثالثة: أن أمر المولى ثانياً ياتيان الفعل بقصد الأمر كاشف عن كون الغرض خاصاً، لا يحصل إلا بالإتيان كذلك، و هذه هي نتيجة التقييد، كما أن عدم الأمر الثاني كاشف عن حصوله بلا قصد دعوة الأمر الأول، و هذه هي نتيجة الإطلاق.

و ثانياً: أن الإشكال المذكور راجع إلى مقام الإثبات، مع أن المقصود هو جواز أخذ قصد الأمر و إمكانه في المتعلق بالأمر الثاني حسب مقام الثبوت.

و ثالثاً: أن الإلتزام بكون العقل مستقلاً بلزوم تحصيل الغرض قضاءً لتحصيل الفراغ اليقيني عما اشتغلت الذمة به يقيناً من غير حاجة إلى الأمر الثاني، ممنوع؛ إذ اليقين باشتغال الذمة بالنسبة إلى قصد الأمر و القرية، غير معلوم، و أن المورد من موارد جريان البرائة العقلية و الثقلية، لا الإشتغال و الإحتياط، كما سيأتي في مبحث تحرير الأصل، و عليه، فلا ملزم في البين لتحصيل الفراغ اليقيني.

و إن شئت فقل: إن دعوى استقلال العقل بإتيان العمل على وجه القرينة تحصيلاً للفراغ اليقيني، بلا حاجة إلى الأمر المولوي، إنما تصح لو كان الإشتغال أمراً ضرورياً مسلماً عند الكل، مع أنه في المورد ليس كذلك؛ ولذا اختلفت فيه الآراء، فذهب بعض إلى الإشتغال، وبعض آخر إلى البراءة وهو الحق، كما سيجيء تحقيقه. هذا تمام الكلام في المورد الثالث.

﴿ المورد الرابع : دوران الواجب بين التَّعَبُّدي والتَّوَصُّلي ﴾

إذا شك في مورد أنه يعتبر فيه قصد الأمر أو لا، فهل يمكن التَّعْيِين بالأصل أم لا؟ فالكلام هنا يقع تارةً في مقتضى الأصل اللفظي، وأخرى في مقتضى الأصل العملي.

أمّا الأصل اللفظي، فلاريب في أن مقتضاه هو التَّوَصُّلية وعدم اعتبار القصد. بتقريب: أن التَّعَبُّدية مما يحتاج إلى بيان ومؤنة زائدة؛ وحيث إن المولى - مع كونه في مقام بيان قيد المأمور به و خصوصيته - أطلق ولم يبيّن القيد، يؤخذ بإطلاق كلامه و يحكم بالتَّوَصُّلية وعدم لزوم قصد القرينة في تحقّق الإمتثال. هذا، و لكن ذهب جماعة^(١) إلى أن قضية الأصل اللفظي هي التَّعَبُّدية، واستدلّوا له بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أن الغرض من الأمر هو إيجاد الدّاعي في نفس المكلف؛ بحيث يدعوه و يبعثه إلى إتيان المأمور به، فإن أتى به بدعوة أمره و باعثة طلبه، حصل الغرض

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ١٨٨ و ١٨٩.

المتوقع منه، فيسقط التكليف و الأمر؛ إذ هو يدور مدار الغرض وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً، و ان لم يأت به كذلك، فلا.

و عليه: فالعقل يقضي بلزوم إتيان المأمور به بدعوة أمره حتى يحصل الغرض المتوقع من ذلك الأمر، و نتيجة ذلك، كون الأصل في الواجب هي التبعديّة ما لم يكن هناك دليل لبّي أو لفظي متصل أو منفصل على خلافها. (١)

و فيه: أولاً: أنّ إيجاد المأمور به ليس غرضاً من الأمر، إذ الغرض في كلّ مورد لابدّ أن يترتب عليه بلاختلاف و لا تخلف، و المأمور به قد يوجد بعد الأمر و قد لا يوجد، فكيف يكون إيجاد غرضاً من الأمر.

و بعبارة أخرى: أنّ الغرض المترتب على الأمر، ليس هو المحرّكيّة و الدّعويّة إلى المأمور به و إيجاده، بل هو إمكان محرّكيته و داعويته نحو المأمور به على تقدير الوصول إلى المكلف و علمه به، و هذا الغرض و إن لا يختلف و لا يتخلف عن طبيعي الأمر، إلّا أنّه غرضٌ تعلّق بفعل المولى و هو أمره المولوي، فلا يجب على العبد المكلف، إلّا إتيان ما أمر به بتمامه و أسره، لا الجري على وفق هذا الغرض و الحركة بقصد الأمر و بداعويته.

و ثانياً: أنّ مقتضى هذا الوجه دوران التبعديّة، مدار قصد الأمر، كما ذهب إليه صاحب الجواهر رحمته (٢) و التحقيق خلافه، على ما سيجيء في مبحث الترتّب.

الوجه الثاني: أنّه قد وردت عدّة من الروايات الدالة على وجوب إتيان كلّ عمل أمر به، بقصد الأمر و داعي القربة :

(١) راجع، محاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) راجع، جواهر الكلام: ج ٩، ص ١٥٥ و ١٥٧ و ١٦١.

منها: ما رواه أبو حمزة الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «ولا عمل إلا بنية»^(١).

و منها: ما عن الشيخ الطوسي رحمته قال: روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «الأعمال بالنيات»^(٢).

و منها: ما عن موسى بن جعفر عليه السلام عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث، قال: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى»^(٣).

تقريب الاستدلال بها: هو أن مقتضى هذه الروايات، أن العمل الخالي عن نية القربة لا يكون عملاً ذا أثر إلا إذا دلّ دليل على ترتيب الأثر عليه مطلقاً ولو لم تقصد القربة، و عليه، فالأصل في الأوامر يقتضي التَّعَبُّدِيَّة لا التَّوَصُّلِيَّة.

و فيه ما لا يخفى؛ إذ ليس المراد من هذه الروايات اعتبار قصد الأمر و نية القربة في الإتيان بالواجبات الشرعية، بل المراد أن آثار الأعمال المتوقع منها و أغراضها المترتبة عليها، لا ترتب عليها إلا مع وجود نيات حسنة و قصود طيبة.

و يشهد له ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «و النية أفضل من العمل، ألا وإن النية هي العمل، ثم تلا، قوله تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلْتِهِ﴾ يعني: على نيته»^(٤).

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطَّهارة، الباب ٥ من أبواب مقدِّمة العبادات، الحديث ١ و ٣، ص ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطَّهارة، الباب ٥ من أبواب مقدِّمة العبادات، الحديث ٦، ص ٣٤.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطَّهارة، الباب ٥ من أبواب مقدِّمة العبادات، الحديث ١، ص ٣٤ و ٣٥.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطَّهارة، الباب ٦ من أبواب مقدِّمة العبادات، الحديث ٥، ص ٣٦.

فإن الحكم فيها بأفضلية النية على العمل، بل الحكم بالهوية والائتصاد بينهما أقوى شاهد على عظم شأن النية، وأن وزانها وزان الروح، ووزان العمل وزان الجسد، فإذا أتى بعمل وقصد به وجه الله والتقرب إليه، تترتب عليه أمثال هذه المقاصد الإلهية، وإلا فلو قصد به أغراضاً نفسانية وغاية دنيوية، تترتب عليه هذه الآثار، كما دل عليه قول تعالى: ﴿وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا...﴾ (١).

فتحصل: أنه لا يستفاد من الروايات المتقدمة، فساد العمل وعدم سقوط التكليف والأمر، إلا بإتيانه مع قصد الأمر والتقرب إلى الله تعالى، كي يقال: بدالاتها على التعبدية في الواجبات، بل إنما هي ناظرة إلى أن ما يترتب على العمل من أجر دنيوي أو أخروي يدور مدار النية، وأن للعامل ما قصد ونواه.

هذا، مضافاً إلى أنها لودلت على اعتبار قصد الأمر والقربة في كل واجب، لزم تخصيص الأكثر المستهجن؛ لكون أكثر الواجبات من قبيل التوصلات التي لا يعتبر فيها قصد الأمر ونية القربة.

الوجه الثالث: أنه يكتفي في الحكم بتعبدية الأمر، قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...﴾ (٢).

وفيه: أن الآية وردت في سياق قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ و عليه، فغاية ما يستفاد منها أنها كانت بصدد تخطيط الكفرة العبدية للأوثان والأصنام و

(١) سورة آل عمران (٣): الآية ١٤٥.

(٢) سورة البينة (٩٨): الآية ٥.

حصر العبادة بعبادة الله، و أنه لا معبود سواه، لأنها في مقام بيان أن الأصل في الواجبات هي التَّعَبُّدِيَّة، إلا ما خرج بالأدلة.

أضف إلى ذلك ما تقدّم: من أن الآية لو كانت بصدد بيان كون الأصل في الواجبات هي التَّعَبُّدِيَّة، لزم منها تخصيص الأكثر المستهجن.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن مقتضى الإطلاق اللفظي هو التَّوَصُّلِيَّة لا التَّعَبُّدِيَّة.

و قد يتمسك لإثبات التَّوَصُّلِيَّة - أيضاً - بالإطلاق المقامي، قبال الإطلاق اللفظي؛ بالتقريب الذي أفاده المحقق الخراساني رحمته الله حيث قال: «نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلّق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الإمتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمة، فلا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقلّ به العقل» (١).

ولا يخفى: أنه لافرق بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي من جهة أن كلّ واحد منهما دليل اجتهاديّ حاكم على الأصول العمليّة، وإنّما يفرق بينهما من جهة أخرى وهو أنه يعتبر في الإطلاق المقامي أن يكون الأمر في مقام بيان كلّ ما له دخل في غرضه، ولا يكون متمكناً من أخذ قيد في الخطاب و متعلّق الأمر، ولكن يكون متمكناً للإخبار به إلا أنه سكت عنه ولا يخبر به، فيستكشف منه عدم دخله في حصول غرضه وإلا لكان سكوته نقضاً لغرضه وخلاف الحكمة، وهذا بخلاف

الأطلاق اللفظي، فإنه يعتبر فيه أن يكون الأمر في مقام بيان كل ما له دخل في متعلق الأمر و يكون متمكناً من أخذ القيد في الخطاب بنفس الأمر أو بأمر آخر أو بطريق الإخبار، إلا أنه لم يأخذه فيه و سكت عنه فيستكشف من ذلك عدم دخله في المتعلق لاشطراً و لاشروطاً، و إلا لكان سكوته مخلاً لغرضه و خلافاً للحكمة.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي.

و أمّا مقتضى الأصل العملي، فبناءً على مسلك التحقيق من إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر - سواء كان بنفس الأمر الأول أم بالأمر الثاني كما هو المختار - كان حال هذا القيد حال سائر الأجزاء و القيود، فإذا شك في اعتباره في متعلقه كان المرجع هي البراءة؛ لاندراج المقام في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الإرتباطيين، و قد حقق في تلك المسألة، أن المرجع عند الشك في اعتبار شيء في المأمور به، شطراً أو شرطاً، هو البراءة.

و عليه: فمقتضى هذا الأصل العملي هو مقتضى الأصل اللفظي في أن الواجب يكون توصلياً.

و أمّا بناءً على مسلك المحقق الخراساني (١) و من تبعه، من عدم إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر، فالمرجع هو الإشتغال؛ و ذلك، لاحتمال دخله في حصول غرض المولى، فيستقل العقل بوجوب الموافقة على وجه يقطع بحصول غرضه بأن يأتي بالواجب بقصد القرية؛ و لأجل ذلك التزم فَيُزَيَّرُ بعدم جريان أصالة البراءة العقلية في المقام، كما أنه فَيُزَيَّرُ إلّزم - أيضاً - لعدم جريانها في مسألة دوران الأمر بين

الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك، لأن المكلف إذا شك في اعتبار شيء في العبادة يحصل له علمان إجماليتان: أحدهما: متعلق بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، وهذا العلم ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل، وشك بدوي في الأكثر، فيرتفع وجوده بالبراءة. ثانيهما: متعلق بالغرض المردد بين ترتبه على الأقل و ترتبه على الأكثر، وهذا لا ينحل، بل العقل يستقل بوجود تحصيل الغرض عند الشك في حصوله ويحكم بالإحتياط، ولا مجال لجريان البراءة العقلية. هذا بالنسبة إلى أصالة البراءة العقلية. وأما أصالة البراءة النقلية، فقد فرق مؤيد فيها بين المقام، فقال: بعدم جريانها فيه، وبين تلك المسألة، فقال: بجريانها فيها.

وقد أفاد مؤيد في وجهه، ما حاصله: أن البراءة النقلية إنما تجري فيما يكون رفعه و وضعه بيد الشرع الأنور؛ و حيث إن قصد القربة حسب اعتقاده مؤيد - على ما عرفت آنفاً - غير قابل للوضع شرعاً، فلا يكون قابلاً للرفع كذلك، و معه لا مجال للبراءة الشرعية في المقام، بخلاف الأجزاء و الشرائط، فإنها قابلتان للجعل، كما هو الواضح، فيقبلان الرفع، و معه لا مانع من جريان البراءة الشرعية في تلك المسألة. (١) هذا، و لكن التحقيق هو عدم تمامية ما ذكره مؤيد من أمرين (عدم جريان البراءة العقلية مطلقاً، و التفصيل بين المقام و مسألة الأقل و الأكثر في جريان البراءة النقلية).

أما الأول: فلما عرفت: من إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، و أن حاله حال سائر الشرائط و الأجزاء، و على تقدير الإمتناع - أيضاً - يمكن بيان دخله

بالأمر الثاني، أو بالإخبار، و معه لمانع من جريان البرائة العقلية، بل الشرعية في المقام، نظير مسألة الدوران بين الأقل و الأكثر، بل على هذا يكون المقام من صغريات تلك المسألة.

أما الثاني: فلما حقق في مسألة دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، من أن العقل لوحكم فيها بالإحتياط و لزوم الإتيان بالأكثر لتحصيل الغرض قطعاً، فهو مانع عن جريان البراءة الشرعية؛ ضرورة، أنه لافائدة حينئذ للبراءة عن الأكثر، إلا إذا ثبت بها ترتب الغرض على الأقل و حصوله به، و هذا ممنوع؛ إذ وجوب الأقل و ترتب الغرض عليه، إنما هو من لوازم نفي الوجوب عن الأكثر عقلاً، و لا يمكن الإلتزام به إلا على القول بالأصل المثبت.

و نتيجة ذلك كله هو أنه لاوجه للإفتراق بين البراءتين، فإما تجريان في المقام و في مسألة الأقل و الأكثر معاً، كما هو الحق و إما لا تجريان.

ثم أنه يمكن أن يجاب عن المحقق الخراساني رحمته - سوى الوجه المتقدم الراجع إلى المبنى - بوجه آخر، راجع إلى البناء و هو أنه لو سلم عدم إمكان أخذ قصد القرية، فعه - أيضاً - تجري البراءة في المقام و هي البرائة العقلية؛ و ذلك، لأنه لايجب علينا بحكم العقل، إلا تحصيل الغرض الواصل إلينا بحجة معتبرة، لا تحصيله مطلقاً، و لا ريب، أن المقدار الواصل الذي قامت عليه الحجة هو الغرض المترتب على الأقل فقط دون الزائد.

و إن شئت، فقل: إن الغرض لايزيد على أصل التكليف الذي لا تجب موافقته و لا تحرم مخالفته، إلا أن يتنجز و تقوم عليه الحجة، و عليه، فلا يحكم العقل بوجوب تحصيل الغرض ما لم يصل و لم تقم عليه الحجة.

أو قل: إنَّ العقل إنَّما يحكم بلزوم تحصيل الغرض إذا أدرك استحقاق العقاب على ترك تحصيله، و من المعلوم، أنَّ هذا الحكم و الإدراك لا يكون إلَّا في موارد قيام الحجَّة و البيان، و إلَّا لكان العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان.

و نتيجة ذلك كلّه، أنَّه لا مانع من إجراء البرائة العقلية و النقلية في موارد الشكِّ في الغرض و عدم قيام الحجَّة عليه، كما لا مانع منه في موارد الشكِّ في التكليف. إن قلت: إنَّ مقتضى ارتباطية الأقلِّ و الأكثر في المركَّبات الإعتبارية، كالصَّلاة، عدم إمكان التفكيك بين الأجزاء حسب الحكم ثبوتاً و سقوطاً، و عليه، فلا يعقل وجوب بعض الأجزاء دون بعض، و لا عدم وجوب بعض دون بعض، بل لا بد من وجوب الكلِّ أو عدم وجوبه؛ و ذلك، لكون التكليف المتعلِّق به واحداً، و لذا كان ارتباطياً.

قلت: هذا إنَّما يتمَّ حسب الواقع و مقام الثبوت، و أمَّا حسب مقام الإثبات و مرحلة التنجيز المتفرِّع على وصول التكليف و انكشافه بالحجَّة الكاشفة، فلا محذور في التكليف المشار إليه، و المفروض، أنَّ في مثل المقام تتجزَّز التكليف بالنسبة إلى عدَّة من الأجزاء، لأجل وصوله إلينا، و أمَّا بالنسبة إلى غيرها، فلم تتجزَّز لعدم وصوله إلينا، فلا مؤاخذه و لعقاب على تركه و لو كان من الأجزاء في الواقع؛ و ذلك، لأنَّ المؤاخذه على تركه حينئذٍ يكون بلا برهان و العقاب عليه يكون بلا بيان.

ثمَّ إنَّه قد يقرب الإشتغال في المقام، بما محصَّله: إنَّ الشكَّ تارة يكون في نفس المأمور به شرطاً أو شرطاً، فتجرى فيه البراءة، و أخرى في المحصل له، فيجري فيه الإشتغال، و المقام من هذا القبيل، نظير باب الأمر بالطَّهَّارات الثلاث، بناءً على كون الوضوء - مثلاً - هي الطَّهَّارة الحاصلة من الغسلات و المسحات لانفسهما، فكما أنَّ في

هذا المورد ليس مطلوب المولى و غرضه التّام، إلّا أمراً يولد و يحصل بأسباب معيّنة و امتثال أمره تحصيلاً يقينياً و امتثالاً قطعياً بإتيان كلّ ما يحتمل دخله فيه، كذلك المقام، فالأصل فيه هو الإشتغال، لا البراءة. (١)

و لكن أورد عليه المحقق النّائبي رحمته : بأنّ الأسباب المحصّلة، إمّا أفعال توليدية و علل تامّة مؤثّرة في المحصّلات و المسبّبات بلا توسط شيء آخر إلّا إرادة العبد المكلف و اختياره، و إمّا علل و أفعال إعدادية، لا تؤثّر و لا تصير عللاً تامّة إلّا بتوسط فعل و إرادة غير العبد المكلف المباشر، ففي الأولى، كان حكم العقل هو الإشتغال و الإحتياط، كالإحراق بالإلقاء في النار، حيث إنّ الإلقاء فعل توليديّ مؤثّر بتوسط إرادة الفاعل المباشر الملقى، و لذا كان الأمر بالإلقاء في النار أمراً بالإحراق و بالعكس، و عليه، فنقتضي الأصل في مثل هذا المورد هو الإشتغال، و في الثانية، لا يجب تحصيل الغرض و المسبّب، لخروجه عن حوزة اختيار المكلف و حيطة إرادته ففي مثل الصّلاة - مثلاً - ليست الأجزاء و الشّرائط المعيّنة إلّا عللاً معدّة بالنسبة إلى الملاك و الغرض القائم بها؛ و ذلك لتوقّف حصوله على تقبّل من الله تعالى، و عليه، فلا يجب الإحتياط و لا يجري الإشتغال بإتيان كلّ ما يحتمل دخله في الغرض و الملاك، بل المكلف مأمور بإتيان الأسباب و العلل المعدّة بمقدار ما قامت عليه الحجّة، و أمّا الزّائد المشكوك دخله شطراً أو شرطاً، فتجري فيه البراءة العقلية و النقلية. (٢)

(١) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ١١٨ و ١١٩.

(٢) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ١١٩ الى ١٢١.

و فيه: أولاً: أنَّ المقام ليس من باب الشكِّ في المحصل؛ و ذلك، لعدم تعلُّق الأمر في مثل الصَّلَاة بالأغراض و الملاكات الخارجة عن قدرة العبد المكلف حتَّى يجب تحصيلها، بل إنَّما تعلُّق بعدَّة من أجزاء الصَّلَاة و شرائطها المقدورة للمكلف، فيكون كاشفاً عن الغرض و الملاك الكامن فيها على مسلك العدليَّة القائلين بابتناء الأوامر و الخطابات على الأغراض و الملاكات.

و ثانياً: لو سلَّم ذلك، فالصَّلَاة - أيضاً - لو أتي بها بجميع حدودها و قيودها، لكانت علَّة توليديَّة مؤثِّرة بالنسبة إلى الأغراض و الملاكات، فالمحصل هنا - أيضاً - يكون تحت اختيار المكلف و إرادته بلا حاجة إلى توسيط إرادة أخرى.

و عليه: فبناءً على فرض تعلُّق الأمر بالأغراض و الملاكات، يكون مقتضى الأصل فيها هو الإشتغال.

هذا، مضافاً إلى أنَّه يمكن أن يقال: بالإشتغال، بناءً على القول بالإعداد - أيضاً - بتقريب: أنَّ عدم تحقُّق السبب، كما أنَّه قد ينشأ من قبل المولى، كذلك قد ينشأ من قبل العبد المكلف بعدم إتيانه للمعدِّ، و عليه، فيجب على العبد سدَّ عدمه الناشئ من قبله بإتيان كلِّ ما يحتمل دخله على وجه الإعداد.

﴿ المورد الخامس: دوران الواجب بين النفسى والغيرى ﴾

و الصَّنَاعَة تقتضى أن يذكر حكم هذا المورد في المبحث الآتي و هو تقسيم الواجب بالنفسى و الغيرى، كما فعل به المحقِّق الخراسانى رحمته الله حيث إنَّه قد تعرَّض

مبحث مقتضى الأصل عند الشك في نفسية الواجب و غيريته هناك ^(١) و لهذا يرد عليه بأن تعرضه هنا ^(٢) - أيضاً - تكرار بلاطائل.

و كيف كان، فالكلام هنا يقع تارة فيما يقتضيه الأصل اللفظي، و أخرى فيما يقتضيه الأصل العملي.

أمّا الأصل اللفظي، فينبغي قبل الورود فيه، الإشارة إجمالاً إلى تعريف كل واحد من الواجب النفسي و الغيري، و سيأتي تفصيل ذلك في مبحث تقسيات الواجب.

أمّا الواجب النفسي، فيقال في تعريفه: أنه الواجب الذي تعلق به الوجوب لنفسه و قامت مصلحته بنفسه.

و أمّا الواجب الغيري، فيقال في تعريفه: أنه الواجب الذي تعلق به الوجوب للتوصل إلى واجب آخر، كالواجبات المقدّمية.

أو يقال: إنّ الواجب النفسي هو ما يكون وجوبه مطلقاً غير مقيد بوجوب واجب نفسي آخر، بخلاف الواجب الغيري، فإن وجوبه مقيد بشروط بوجوب آخر نفسي، كما أنّ المادة و هي الواجب مقيدة بشروطه بأمر آخر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم، أنه لا ريب في أنّ مقتضى الأصل اللفظي و هو إطلاق الدليل و عدم تقييده بما إذا وجب شيء آخر نفسي، هو كون الواجب نفسياً عند الشك المذكور؛ ضرورة، أنّ الواجب الغيري، حيث كان قيداً و شرطاً للواجب النفسي، يحتاج بيانه إلى مؤنة زائدة و الإطلاق يدفعه و ينفيه، و نتيجة ذلك هو

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٧٠ و ١٧١.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٦.

النفسية لاالغيرية.

ثم إن النفسية، إما تثبت بإطلاق نفس الدليل الواجب النفسي و هو المسمى بإطلاق المادّة، وإما تثبت بإطلاق دليل الواجب المشكوك كونه نفسياً أو غيرياً و هو المسمى بإطلاق الهيئة، والأوّل، نظير قوله تعالى: «أقيموا الصّلاة» حيث إن مقتضى إطلاق المادّة و هي الصّلاة و عدم تقييدها بالطّهارة - مثلاً - هو كون الطّهارة - عند الشكّ في أنّها نفسية أو غيرية - واجبة نفسية، والثاني، نظير الأمر بالطّهارة، فإن مقتضى إطلاق الهيئة و هو وجوب الطّهارة و عدم تقييدها بوجود واجب آخر نفسي، هو كونها - عند الشكّ المذكور - نفسية، و لاغرو في إثبات نفسية الطّهارة بالدليلين من جهة كونها من لوازم الإطلاق فيها؛ إذ تقرّر في محله، أن اللوازم في باب الأصول اللفظية يكون حجة.

مركز تحقيق مكتبة العلوم

هذا، ولكن ذهب الإمام الزّاحل رحمه الله إلى عدم إمكان إثبات النفسية من الإطلاق، سواء في المادّة أو الهيئة، فقال في وجه ذلك، ما هذا لفظه: «إن النفسية متباينة مع الغيرية، كلّ منها يمتاز عن الآخر بقيد وجوديّ أو عدميّ، فالنفسى ما يكون البعث إليه لذاته أو لالغيره، والغيرى بخلافه، و يحتاج كلاهما في مقام التشريع و البيان إلى قيد زائد و لو من باب زيادة الحدّ على المحدود...» .

و على أيّ حال، لم يكن النفسي هو نفس الطبيعة، و الغيرى هي مع قيد، لاعقلاً، و هو واضح، و لا عرفاً؛ ضرورة، أن تقسيم الوجوب إلى النفسي والغيرى صحيح بحسب نظر العرف^(١).

و فيه: أنَّ التَّفْسِيَّةَ و الغَيْرِيَّةَ و إن كان لكل واحد منهما قيد عليحدة يمتاز به أحدهما عن الآخر، و هذا ممَّا يحكم به العقل و العرف، إلَّا أنَّ الأوامر الشرعيَّة المتعلقة بالأفعال مطلقاً لها ظهور تامَّ عرفاً في أنَّها إنما صدرت لاتبعات المكلف نحو امتثال تلك الأفعال لذاتها، و أنَّ الأفعال مطلوبة شرعاً لأجل نفسها، لالتوصل إلى واجب آخر الَّذي هو المطلوب عند الشارع.

و عليه: فنفس إطلاق الخطابات المتوجَّهة إلى العرف كافٍ في حمل ما تعلق به الأمر على كونه واجباً نفسياً بلا حاجة إلى بيان زائد بالنسبة إلى قيديَّة قوله: «لذاته» مثلاً، و ليس مرجع هذا الكلام إلى أنَّ التَّفْسِيَّ هو نفس الطَّبيعة، و الغيري هي مع قيد كى يقال: بطلانه - و إلَّا لزم عدم صحَّة تقسيم الوجوب إلى التَّفْسِي و الغيري؛ إذ يرجع حينئذٍ إلى تقسيم الشَّيء إلى نفسه و غيره، مع أنَّ التَّقْسِيم المذكور صحيح عرفاً بلا رتياب - بل مرجعه إلى أنَّ القيد المأخوذ من ناحية الواجب التَّفْسِي ليس من القيود التي تحتاج إلى بيان ذلك، بل العناوين المأخوذة في الأوامر إذا أطلقت ظاهرة في أنَّ المطلوب الشرعيَّ هو طبيعتها لأجل نفسه لا لغيره، و هذا الظهور كافٍ في الحكم بأنَّ مقتضى الإطلاق هو حمل الواجب على التَّفْسِيَّة.

هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي، و أمَّا مقتضى الأصل العملي، فسيجيء البحث عنه في مبحث مقدِّمة الواجب، إن شاء الله.

﴿المورد السادس: دوران الواجب بين التعيني والتخييري﴾

و الكلام هنا - أيضاً - يقع تارة في مقتضى الأصل اللفظي، و أخرى في مقتضى الأصل العملي.

أما الأصل اللفظي، فالتحقيق فيه يحتاج إلى تنقيح معنى الواجب التخييري، فنقول: إن الأقوال فيه ثلاثة :

أحدها: أن الواجب التخييري هو ما يختاره المكلف في مقام الإمتثال، نظير كفارة التخيير، فإذا اختار المكلف أحد الأبدال الثلاثة من العتق والصيام والإطعام كان هو الواجب في حقه، وكذلك في موارد التخيير بين القصر والإتمام، فأيهما اختار المكلف يكون واجباً.

ثانيها: أن الواجب التخييري هو أن كل واحد من الطرفين، أو الأطراف واجب تعييني متعلق للإرادة مستقلاً، لكن يسقط وجوب كل بفعل الآخر، فيؤول هذا إلى اشتراط وجوب كل بعدم إتيان الآخر.

ثالثها: أن الواجب التخييري هو أن أحد الطرفين أو الأطراف واجب لابعينه والتطبيق إنما هو بيد المكلف، فيشترك مع الواجب التعييني، حيث إن الواجب فيه - أيضاً - أحد أطراف متصورة فيه، والتطبيق إنما هو بيد المكلف، فإذا اختار - مثلاً - الصلاة في أول الوقت، كان هو الواجب في حقه دون سائر الأفراد.

نعم، يفرق بينهما بوجهين :

أحدهما: أن التخيير في الواجب التخييري شرعي، بمعنى: أنه يلزم ذكر البدلين أو الأبدال من ناحية الشرع الأنور، بخلاف الواجب التعييني، فإن التخيير فيه عقلي، بمعنى: أن العقل يحكم بجواز اختيار أحد الأفراد.

ثانيهما: أن متعلق الوجوب في التعييني هو الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي، وفي التخييري هو الطبيعة الإنزاعية والجامع العنواني، نظير عنوان «أحدهما» أو «أحدها»، ولا منع في تعلق الأمر بهذا الجامع، كما لا منع في تعلق الصفات الحقيقية به،

كالعلم و الإرادة و نحوهما، فكما أنه لا واقع للمعلوم بالإجمال أو المراد كذلك، سوى عنوان «أحدهما» أو «أحدها» كذلك لا واقع للمأمور به بالإجمال، سوى هذا العنوان. و بالجملة: الحكم الشرعي ليس بجذاه في الواقع، شيء، و لا واقع له موضوعياً سوى اعتبار الشارع، فكما يصحّ تعلّقه بالجامع الذاتي، كذلك يصحّ تعلّقه بالجامع الانتزاعيّ العنواني، وكما أن الشرع يعتبر الفعل المعين ذا الأفراد على ذمة المكلف، كذلك يعتبر أحد الفعلين، أو الأفعال عليها، بلافق بينها.

إذا عرفت ذلك: تبين لك أن مقتضى الأصل اللفظي في دوران الواجب بين كونه تعيينياً أو تخييرياً هو حمله على التعييني لا التخييري على جميع الأقوال المتقدمة. أما على القول الأول، فلأن اشتراط وجوب كلّ باختيار المكلف في الواجب التخييري، قيد زائد يحتاج إلى بيان زائد و مؤنة زائدة، فمقتضى الإطلاق و عدم نصب القرينة على تقييد الوجوب و اشتراطه باختياره هو عدم الإشتراط، فينتج كون الواجب تعيينياً.

و أما على القول الثاني، فلأن اشتراط وجوب كلّ بعدم إتيان الآخر فيه، هو - أيضاً - من القيود الزائدة التي تحتاج إلى بيان زائد، و الإطلاق و عدم القرينة عليه يقتضي عدمه، و النتيجة إذاً حمل الواجب على التعييني.

و أما على القول الثالث، فلرجوع الشك بين التعييني و التخييري إلى الشك في متعلق التكليف من حيث السعة و الضيق، و أنه هل هو الجامع العنواني لشيئين، أو الأشياء، أو خصوص ماورد به الأمر؟ مثل ما إذا ورد الأمر بعق رقبة فشك في كونه تعيينياً، بحيث يختص الواجب به، أو تخييرياً بحيث يكون الواجب هو الجامع بينه و بين الصيام و الإطعام، و حيث إن إرادة التخيير تحتاج إلى بيان زائد، و هو ذكر

العدل، بكلمة: «أو» و المفروض عدمه، نستكشف عدم العدل للواجب، واقعاً، فيكون الواجب تعيينياً.

و بعبارة أخرى: إنّ التَّخْيِيرِيَّة نوع من التَّقْيِيد؛ إذ بقاء الوجوب على ذمّة المكلف و عدم سقوطه عنها في الواجب التَّخْيِيرِي مقيّد بعدم الإتيان بفرد من أفراد الجامع، و واضح، أنّ مقتضى الإطلاق و عدم أخذ هذا القيد في الكلام، هو إرادة أنّ الواجب أمر خاصّ يكون بقاء الوجوب فيه مقيّداً بعدم الإتيان به فقط، لا بإتيان غيره أو عدمه. هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل اللفظي.

و أمّا مقتضى الأصل العملي، فالكلام فيه، سيجيء في مبحث الإشتغال والبراءة، إن شاء الله تعالى.



﴿ المورد السابع : دوران الواجب بين العيني والكفائي ﴾

و البحث هنا يقع في مقامين :

الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي.

أمّا الأوّل: فالكلام فيه يحتاج إلى البحث عن معنى الوجوب الكفائي.

فنقول: إنّ الأقوال فيه أربعة :

أحدها: أنّ التَّكْلِيف فيه متوجّه إلى واحد معيّن عند الله تعالى، لكن يسقط

عنه بفعل غيره لوحدة الغرض، فإذا حصل بفعل الغير سقط الأمر لا محالة؛ لدوران

الأمر مدار الغرض، حدوثاً و بقاءً، ثبوتاً و سقوطاً.

ثانيها: أنه متوجّه إلى مجموع المكلفين بما هو مجموع على نحو العام المجموعي، نظير ما إذا تعلّق تكليف واحد شخصي بالمركب من الأمور الوجوديّة و العدميّة على نحو العموم المجموعي، كالصلاة؛ وذلك، إذا كان الغرض المتوقّع منه واحداً.

ثالثها: أنه متوجّه إليهم على نحو العام الإستغراقي، فيجب على كلّ واحد واحد منهم، غاية الأمر، وجوبه على كلّ مشروط بترك الآخر.

رابعها: أنه متوجّه إلى أحدهم لابعينه و هو الذي يعبرّ عنه بصرف الوجود، وهذا هو الحقّ.

توضيحه: أنّ غرض المولى بالنسبة إلى الطّبيعة، كما يتصوّر على وجهين، أحدهما، أن يتعلّق بصرف وجودها، ثانيها، أن يتعلّق بمطلق وجودها، كذلك، غرضه بالنسبة إلى المكلفين، فهو - أيضاً - على وجهين :

الأوّل: أن يتعلّق بصدور الفعل عن جميع المكلفين، وهذا هو المسمّى بالواجب العينيّ، فلا يسقط عن أحد بفعل الآخر.

و الثّاني: أن يتعلّق بصدوره عن صرف وجودهم، وهذا هو المسمّى بالواجب الكفائيّ، فيسقط عن الباقي بفعل بعض؛ إذ المفروض، أنّ عنوان صرف الوجود ينطبق على كلّ واحد منهم، فإذا أتى به بعضهم، يحصل الغرض و يسقط الأمر قطعاً، وله نظائر في العرف و الشرع.

أمّا العرف، فكأمر المولى أحد عبيده بفعل من دون تعلّق غرضه بصدوره من شخص خاصّ منهم، فيحصل الغرض و يسقط الأمر إذا قام به أيّ واحد منهم.

أمّا الشرع، فكالأمر بالدّفن و الكفن و نحوهما، حيث إنّ المطلوب هنا مجرد وجود ذلك في الخارج من أيّ واحد من المكلفين كان؛ وذلك، لوحدة الغرض

وتساوي نسبته إلى كل واحد منهم، والتخصيص بفرد دون فرد مما لا يخص له.
و من هنا ظهر: أنه لا وجه للقول الأول، وكذا الثاني، والثالث؛ إذ المفروض،
أن الغرض يحصل بفعل واحد من المكلفين، فلامعنى للتخصيص بصدوره من واحد
معين، كما هو مقتضى القول الأول، أو التخصيص بصدوره من المجموع بما هو المجموع،
أو من واحد واحد، كما هو مقتضى القول الثاني والثالث.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن مقتضى الأقوال المذكورة، هو اعتبار القيد و
الإشتراط في ناحية الواجب الكفائي، و عليه، فبناءً على الجميع، لامناص عند
دوران الواجب، بين أن يكون كفاً أو عينياً من حمل الواجب إذا أطلق في كلام
الشارع على الواجب العيني.

أما على القول الأول، فلأن توجه التكليف إلى شخص معين يشترط بعدم
قيام غيره، و لاريب، أن هذا الإشتراط يحتاج إلى بيان زائد، فإذا فرض الإطلاق في
واجب، كان مقتضاه حمله على العيني الذي لا يسقط التكليف فيه عن شخص بفعل
غيره.

و أما على القول الثاني، فلأن المجموعية و كون كل واحد من المكلفين جزءاً
لموضوع التكليف، تحتاج إلى بيان زائد، و واضح، أن مقتضى الإطلاق هو كون كل
واحد من أفراد المكلفين موضوعاً للتكليف مستقلاً، و هذا هو المسمى بالواجب
العيني.

و أما على القول الثالث، فلأن المفروض فيه، هو أن التكليف وإن توجه إلى
كل واحد واحد إلى المكلفين، لا المجموع، إلا أنه مشروط بترك الآخر، و أنت تعلم،
أن إرادة هذا الإشتراط في واجب، تحتاج إلى مؤنة زائدة، فيستكشف من الإطلاق،

أنّ المولى أراد الواجب العينيّ، و مقتضاه، أنّ التّكليف متوجّه إلى كلّ واحد واحد منهم، سواء فعله الآخر، أم تركه.

و أمّا على القول الرّابع، فلأنّ مرجعه إلى القول الثّالث المذكور في الواجب التّخييري، و الفرق بينهما، أنّ التّخير هناك إنّما هو في الأفعال، و هنا في الأشخاص. و عليه: فكما أنّ إرادة الجامع هناك و هو عنوان أحد الشّيئين أو الأشياء، ممّا يحتاج إلى بيان زائد (ذكر العدل بكلمة: «أو») و إذا لم يبيّن، يحمل الإطلاق على إرادة التّعيين، كذلك الجامع هنا و هو عنوان أحد الأشخاص، فإنّ إرادته لابدّ من بيان زائد و هو ذكر الأعدال من الأشخاص، و حيث لم يذكر، فمقتضاه حمل الإطلاق على الواجب العينيّ.

و لك أن تقول: إنّ مقتضى ظاهر الأمر المتوجّه إلى شخص، أو صنف، هو دخل هذا الشخص أو الصّنف بعنوانه، في موضوع الحكم، إلّا أن يكون هناك قرينة على عدم الدّخل، فإذا أطلق، و لم تذكر القرينة، يستكشف كونه دخيلاً، و لازم هذا الإطلاق عينيّة الواجب، لا الكفائيّة، و من المقرّر في محلّه، أنّ لوازم الأمارات، و منها الأصول اللفظيّة، حجة.

هذا كلّ في الأصل اللفظي، أمّا الأصل العملي، فالكلام فيه - أيضاً - سيأتي في مبحث الإشتغال و البراءة، إن شاء الله تعالى.

﴿ المورد الثامن: الأمر عقيب الحظر ﴾

هنا أقوال أربعة :

الأوّل: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو توهمه، يقتضي الإباحة و هو

المنسوب إلى المشهور^(١) بين الأصحاب.

الثاني: أنه يقتضي الوجوب، وهو المنسوب إلى عدّة من العامة^(٢).

الثالث: أنه يقتضي الرجوع إلى الحكم الذي كان قبل الحظر، من الوجوب أو الإباحة أو الاستحباب، إن علّق الأمر بزوال علّة الحظر، لامطلقاً، وهو المنسوب إلى بعض^(٣).

الرابع: أنه لا يقتضي شيئاً من المذكورات، بل يصير حينئذٍ مجملاً، وهو الحق المختار، بلافرق فيه بين ما اختاره المشهور، من أنه يدلّ على الوجوب بالوضع، وبين ما اخترناه سابقاً، من أنه يدلّ عليه عند العقلاء بقيام الحجّة للمولى على العبد بمجرد صدور الأمر، بحيث لو ترك لا يكون محذوراً.

والسرّ فيه: أمّا بناءً على المختار، فلأنّ نفس صدور الأمر إنّما يقوم به الحجّة للمولى عند العقلاء إذا لم تقم معه قرينة صارفة عن الدلالة المذكورة، ومن المعلوم، أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر، أو توهمه ممّا يصلح للمصارفة عندهم.

وبعبارة أخرى: ليس للعقلاء فيما إذا ورد الأمر عقيب الحظر حكم بصحة احتجاج المولى على العبد بمجرد صدور هذا الأمر، و نتيجة ذلك، هو كون الأمر المذكور مجملاً؛ إذ بعد ارتفاع اقتضائه للوجوب، لامقتضي له للدلالة على الاستحباب، أو الإباحة، أو التابعية لما قبل الحظر، كما هو واضح، بل يحتاج حمله على كلّ واحد من هذه الأحكام إلى قرينة معيّنة، و المفروض، أنّها مفقودة.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٦؛ ومحاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٠٥.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٦؛ ومحاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٠٥.

و أمّا بناءً على مختار المشهور، فلأنّ حمل الأمر على معناه الموضوع له، إنّما يصحّ إذا لم يحتفّ الكلام بما يصلح للقرينية، و أمّا عند احتفافه به، كما في المقام حسب الفرض، فلا مجال للحمل المذكور.

نعم، بناءً على اعتبار أصالة الحقيقة تعبدًا، لامانع من حمل الأمر على الوجوب في مثل المقام؛ إذ لا موجب لرفع اليد عن التعبد بمجرد احتفاف الكلام للقرينة، ولكنّ التحقيق خلافه، لما بيّن في محله، من أنّ أصالة الحقيقة حجة من باب الظهور، لا التعبد، فإذا لا يبقى الظهور بعد اقترانه بما يصلح للقرينية.

﴿ المورد التاسع: المرّة و التكرار ﴾

مركز تحقيق مكتبة العلوم

قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنّ الأمر، هل يدلّ على المرّة أو التكرار، أم لا يدلّ على شيء منها؟ و التحقيق يقتضى التكلّم في مقامين :

الأوّل: في تحرير محلّ النزاع، فعن صاحب الفصول رحمته أنّ النزاع إنّما هو في خصوص الهيئة، إمّا هي بوحدتها، أو مع مادّتها.

و أمّا المادّة وحدها، فهي خارجة عن مورد الكلام؛ ضرورة، أنّها لا تدلّ على المرّة أو التكرار، و استشهد له بنصّ جماعة، و بحكاية السكاكي، الإتفاق على أنّ المصدر المجرد من اللام و التنوين لا يدلّ إلّا على الماهيّة من حيث هي. (١)

(١) راجع، الفصول الغروية، ص ٥٧؛ و راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٨٤؛ و مفتاح

و قد أورد عليه صاحب الكفاية، بما حاصله: أن المصدر ليس مادة للمشتقات التي منها الأمر، بل هو - أيضاً - من المشتقات، فحينئذ لا يدل ثبوت الاتفاق المحكي، في المصدر على أنه ثابت في المادة - أيضاً - ولازم ذلك هو كون المادة - أيضاً - داخلاً في مورد النزاع.^(١)

و لكن أجاب عنه الإمام الرّاحل رحمته، بأن صحة مقالة صاحب الفصول عليه ليست مبتنية على كون المصدر مادة للمشتقات، بل تصحّ على القول بكونه من المشتقات - أيضاً - وذلك، لأنّ الاتفاق على عدم دلالة المصدر على المرة والتكرار، إتفاق على عدم دلالة مادة المصدر عليهما - أيضاً - ولازمه، عدم دلالة مادة الأمر عليهما لوحدة المواد في المشتقات.^(٢)

و فيه: أن دعوى تحقق الاتفاق المذكور في جميع مواد المشتقات و منها الأمر، إنما تصحّ إذا ثبت الاتفاق على أحد أمرين: أحدهما: كون المصدر مادة للمشتقات.

ثانيهما: كون مادة المصدر هو عين مادة سائر المشتقات، و أنت ترى، أنّ الاتفاق المذكور غير ثابت؛ وذلك لوجود الاختلاف في كلا الأمرين، كما لا يخفى على المتتبع، و عليه، فلا ينحصر النزاع في الهيئة، بل يعتمها و المادة، أيضاً.

المقام الثاني: في أنّ المرة ظاهرة في معنى الدفعة^(٣)، لا الفرد^(٤)؛ و التكرار

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٧.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٨٥.

(٣) المعبر عنها بالفارسيّة بـ «يكبار».

(٤) المعبر عنه بالفارسيّة بـ «يك دانه، يك عدد».

ظاهر في معنى الدفعات^(١)، لا الأفراد^(٢).

و الفرق بينهما، أن تحقق الشيء دفعة، أو دفعات، عبارة عن وجوده بحركة واحدة أو حركات متعددة، و التحقق كذلك أعم من وجود فرد أو أفراد في الخارج، كما إذا قال المولى لعبده: «إئتني بماء و طعام» فإذا أتاهما العبد دفعة واحدة، يتحقق هنا الشيئان بحركة واحدة، و عليه، فالنسبة بين المعنيين عموم من وجه، قد يجتمعان في تحقق شيء واحد مع حركة واحدة أو الشيئين أو الأشياء بحركات متعددة، و قد يفرق أحدهما عن الآخر، كما إذا تحقق شيء واحد بحركات متعددة، أو تحقق الشيئين أو الأشياء بحركة واحدة.

ثم إن النزاع يجري في كلا المعنيين، خلافاً لصاحب الفصول^(٣)، حيث إنه ذهب أن مورد النزاع هو المعنى الأول (الدفعة و الدفعات) مدعياً، بأن مرادهم لو كان هو المعنى الثاني (الفرد و الأفراد) يكون هذا المبحث متفرعاً على المبحث الآتي، من أن الأمر، هل يتعلق بالطبيعة أو بالأفراد؟ فينبغي أن يجعل تنمة لذلك المبحث؛ إذ على القول بتعلق الأمر بالطبائع لا يبقى المجال لهذا البحث.

و أمّا على القول بتعلقه بالأفراد، فيقال: هل المراد تعلقه بالفرد الواحد، أو المتعدد، بخلاف ما إذا كان مرادهم هو المعنى الأول، فإن هذا المبحث أجنبي عن البحث الآتي؛ ضرورة، أن النزاع في الدفعة و الدفعات صحيح مطلقاً، سواء قلنا في ذلك المبحث بتعلق الأمر بالطبائع، أو تعلقه بالأفراد^(٣).

(١) المعبر عنها بالفارسيّة بـ «چند بار».

(٢) المعبر عنها بالفارسيّة بـ «چند دانه، چند عدد».

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١١٩؛ و مناهج الوصول: ج ١، ص ٢٨٧.

و لكن أجاب عنه المحقق الخراساني رحمته و نعم ما أجاب، فقال ما حاصله: إنه لاعلاقة بين البحثين، بناءً على المعنى الثاني - أيضاً - و ذلك لوجهين: أحدهما: أن المراد بالطبيعة هناك هو الفرد، حيث إنَّ تعلق الطلب بها إنما يكون بلحاظ وجودها في الخارج؛ إذ هي من حيث هي، ليست إلا هي، لا مطلوبة و لا غير مطلوبة.

نعم، على القول بتعلق الأمر بالطبائع، تكون خصوصية الفرد و تشخصه لازم للمطلوب و خارج عنه، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإن الخصوصية الفردية مقوم له.

و كيف كان، يراد بالطبيعة هنا، الفرد، لانفسها من حيث هي.

ثانيهما: أن المراد بالفرد أو الأفراد هنا، هو وجود واحد أو وجودات متعدّدة، فهذين الوجهين يصحّ النزاع هنا بالمعنى الثاني حتّى على القول بتعلق الأمر بالطبيعة هناك، بأن يقال، هل المراد تعلق الأمر بالوجود الواحد من الطبيعة، أو بالوجودات المتعدّدة من الطبيعة؟^(١)

فتحصّل: أنّه كما يصحّ النزاع هنا بالمعنى الأول مطلقاً، سواء قلنا هناك بتعلق الأمر بالطبائع أو بالأفراد، كذلك يصحّ النزاع هنا بالمعنى الثاني مطلقاً، و كما يحتاج إلى إفراد كلّ من البحثين، بناءً على أن معنى المرة و التكرار هي الدفعة و الدفعات، كذلك يحتاج إلى أفراده، بناءً على أن معناهما هو الفرد و الأفراد.

ثمّ إنه قد يتوهم أن هذه المسألة هي عين مسألة الأجزاء، لكن باسم و عنوان آخر، فمن يقول: بإجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه أداءً و قضاءً، يريد بذلك،

كفاية المرة، وهذا هو القول بالمرة، ومن يقول: بعدم الإجزاء، يريد عدم كفاية المرة، بل لابد من التكرار وإعادة العمل مرّات، وهذا هو القول بالتكرار. (١)

و فيه: أنّ ما يراد من مسألة المرة و التكرار هو تعيين المطلوب بالأمر و تشخيص المأمور به، بأنّه هل هو الدّفعة أو الدّفعات، أو الوجود الواحد، أو الوجودات مع قطع النظر عن الإجزاء و عدمه؟ و هذا بخلاف ما يراد من مسألة الإجزاء، فإنّه راجع إلى أنّ الإتيان بالمأمور به أيّاً كان من الدّفعة، أو الوجود الواحد أو غيرهما، هل يجزي عن الإعادة ثانياً، أم لا؟

و عليه: فبحث المرة و التكرار صغرويّ، و بحث الإجزاء كبرويّ، فأين الإتحاد بينهما!

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول: إنّ مقتضى التحقيق هو ما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله: من عدم دلالة الأمر على المرة و التكرار؛ و ذلك، لأنّ الأمر مركّب من المادّة و الهيئة، و لا يدلّ شيء منها على المرة و التكرار.

أمّا المادّة، فلاّنها لا تدلّ إلّا على الحدث، و أمّا الهيئة، فلاّنها لا تدلّ، إلّا على البعث و الإغراء، فلاّدالّ آخر يدلّ عليها.

نعم، لو فرض وجود قرينة دالّة على إفادة الأمر لأحدهما، كان هي المتّبع، نظير مقدّمات الحكمة، فتارة يستفاد منها مطلوبيّة المادّة على نحو صرف الوجود، فتنتج دلالته على المرة، و أخرى على نحو الطّبيعة السّارية، فتنتج دلالته على التكرار، وهذا غير أنّ الأمر بنفسه يدلّ على شيء منها.

و بالجملة : ليس شيء من المرة و التكرار داخل في متعلق الأمر، فإن استفدنا أحدهما بدليل خارجي، فهو، و إلا فالمرجع هو الأصل اللفظي و هو الإطلاق إن أحرز أن المولى كان في مقام البيان، و إلا، فلو كان في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل العملي.

أمّا الأصل اللفظي، فلا إشكال في التمسك به لإثبات المرة، بمعنى: الدفعة في الأفراد الطولية؛ بتقريب: أن متعلق الأمر هو صرف الطبيعة و هو يحصل بالمرة أو التكرار، و حيث إن الإمتثال مرةً موجب لحصول الغرض الملازم لسقوط الأمر به، و التكرار قيد زائد محتاج إلى البيان، و المفروض فقده - لعدم نصب قرينة تدل عليه - فمقتضى الإطلاق هو المرة.

و كذا لا إشكال في التمسك به لإثبات المرة، بمعنى: الفرد في الأفراد العرضية، بتقريب: أن الطبيعة صادقة بإتيان فردٍ منها و هو يستدعي حصول الغرض المستلزم لسقوط الأمر، و التكرار، بمعنى: الأفراد يحتاج إلى بيان زائد، و حيث إنه لم يرد بيان بالنسبة إليه، فالإطلاق يقتضي المرة بهذا المعنى، أيضاً.

و أمّا الأصل العملي، فالمقام من مجاري البراءة بالنسبة إلى الزائد على المرة بكلا المعنيين من الدفعة و الفرد، و نتيجته عدم التكرار في الأفراد الطولية و عدم التعدد في الأفراد العرضية، بل يكتفي بالدفعة الواحدة و بالفرد الواحد.

و بالجملة: الطبيعة المأمور بها تحصل بالإتيان بها مرة واحدة و بوجود واحد، فيحصل الغرض حينئذٍ و هو موجب لسقوط الأمر، و لادليل على اعتبار أمر زائد، و هذا واضح، لا إشكال فيه، إنما الإشكال في الإمتثال بعد الإمتثال، بأن يأتي المأمور به ثانياً بعد إتيانه أولاً، ففيه وجوه و أقوال :

أحدها: القول بالجواز مطلقاً.

ثانيها: القول بعدمه مطلقاً.

ثالثها: القول بالتفصيل، بين ما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض

الأقصى، و بين ما إذا لم يكن كذلك.

و هذا ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمته الله حيث قال: «... مع الإتيان بها مرة

لا محالة يحصل الإمتثال و يسقط الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول

الغرض الأقصى، بحيث يحصل بمجردده، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال

آخر، أو بداعي أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً... و أما إذا لم يكن الإمتثال علة تامة

لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ

فعلاً، فلا يبعد صحة تبديل الإمتثال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له

ذلك قبله». (١)

و التحقيق يقتضي صحة القول الثاني (عدم الجواز مطلقاً).

و الوجه فيه: أولاً: أنه على تقدير تعلق الأمر بالطبيعة و عدم وجود دليل

على لزوم التكرار و الإتيان بها ثانياً، يحصل الإمتثال بمجرد إيجاد تلك الطبيعة في

ضمن فردٍ ما؛ لانطباقها عليه قهراً؛ إذ ليس الإمتثال إلا الإتيان بما ينطبق عليه الطبيعة

المأمور بها.

و من المعلوم: أنه إذا حصل الإمتثال، حصل الغرض الموجب لسقوط الأمر

به - أيضاً - فإذا لا يبقى مجال للإمتثال ثانياً، بل يلزم منه الخلف؛ إذ الإمتثال بداعي

هذا الأمر ثانياً، مستلزم لعدم حصول الغرض بالإمتثال أولاً، و هذا خلاف ما فرض من حصول الغرض بالإمتثال الأول.

لا يقال: إنَّ الإمتثال ثانياً إنّما هو بداعي أمر آخر غير الأمر الأول.
لأنّه يقال: هذا - أيضاً - خلاف ما هو المفروض في المقام من عدم أمر آخر في البين.

و ثانياً: أنّه لو لم يكن الإمتثال الأول مسقطاً للأمر، وافياً بالغرض، لم يكن الثاني - أيضاً - كذلك؛ لوحدة حكم الأمثال فيما يجوز و فيما لا يجوز.

و ثالثاً: أنّه لو لم يسقط الأمر و لم يحصل الغرض بالإمتثال الأول، لما كان لجواز الإمتثال ثانياً و مرّة أخرى معنى؛ ضرورة، أنّه بعد فرض بقاء الأمر الأول و عدم حصول الغرض به صار كالعدم، فيكون الثاني امتثالاً ابتداءً.

و المحاصل: أنّ الأمر الواحد، له امتثال واحد، فإن سقط الأمر به لحصول الغرض، فهو، و إلّا وجب امتثاله ثانياً؛ لدوران الأمر مدار الغرض حدوثاً و بقاءً، فكما أنّ حدوثه موجب لحدوث الأمر، كذلك بقاءه موجب لبقائه، فلامعنى للإمتثال بعد الإمتثال.

و بعبارة أخرى: أنّ الإمتثال الأول لو كان صحيحاً، فالثاني لغو، فلا يعدّ امتثالاً ثانياً بعد امتثال، و أمّا لو كان باطلاً غير واف للغرض، لكان الثاني الوافي للغرض، امتثالاً فقط، لا إمتثالاً ثانياً بعد امتثال، و الظاهر، أنّ في كلام المحقق الخراساني رحمته خلطاً بين الغرضين: الأول: ما يكون مترتباً على وجود المأمور به من دون دخل شيء آخر فيه.

الثاني: ما يكون مترتباً على فعل الأمر.

أما الأول: فهو حاصل في المثال المذكور في كلامه **فَيَنْتُزِعُ** حيث إنَّ الغرض فيه ليس إلا تمكين المولى من الشرب و التّوضي، و المفروض حصوله بإتيان الماء.

و أما الثاني: فهو و إن لم يكن حاصلًا، حيث إنَّ غرض الأمر في المثال منحصر برفع العطش و الوضوء و هما متوقّقان على شربه و توضّيه، و المفروض، أنّه لم يفعلها، إلاّ أنّه غرض آخر زائد على الإتيان بالمأمور به، و ليس العبد مأمورًا إلاّ بتحصيل الغرض المترتب على وجود المأمور به، و هو تمكين المولى من الشرب و الوضوء، لأنّه مأمور بتحصيل رفع عطشه أو وضوءه؛ إذ هما خارجان عن تحت اختيار العبد.

ثمّ إنّّه قد يتوهّم ^(١)، أنّه يجوز الإمتثال بعد الإمتثال في موردين :

أحدهما: في صلاة الآيات، حيث إنّّه ورد أنّ من صلى الآيات، فله أن يعيد صلاته مادامت الآية باقية، كصحيفة معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد الله **عليه السلام**: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي، فأعد» ^(٢).

ثانيهما: في الصلوات اليومية، حيث إنّّه ورد أنّ من صلى، فرادى فأقيمت الجماعة، فله أن يعيدها، كما ورد عن عمار، قال: سألت أبا عبد الله **عليه السلام**: «عن الرجل يصلي الفريضة، ثمّ يجد قومًا يصلّون جماعة، أيجوز له أن يعيد الصلّة معهم؟ قال: نعم، و هو أفضل، قلت: فإن لم يفعل؟ قال: ليس به بأس» ^(٣).

(١) راجع، محاضرات في الأصول: ج ٢، ص ٢١٠.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ٥، كتاب الصلّة، الباب ٨ من أبواب الصلّة الكسوف و الآيات،

الحديث ١، ص ١٥٣.

(٣) وسائل الشّيعه: ج ٥، كتاب الصلّة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٩،

و لكننه ممنوع في كلا الموردين :

أما المورد الأول، فلأن الروايات الواردة فيه تدل على استحباب الإعادة، فالإتيان بصلاة الآيات مادامت الآية باقية، يكون بداعي أمر ثاني ندي؛ لسقوط الأمر الوجوبي بالامتنال أولاً، فحينئذ لا مجال للإعادة بداعيه.

و إن شئت فقل: إن صلاة الآيات متعلقة لأمرين :

أحدهما: الوجوبي و هو ما تعلق بطبيعة الصلاة بعنوانها.

ثانيهما: الندي و هو ما تعلق بها بعنوان الإعادة، فليست الإعادة بداعي

الأمر الأول، وإلا لكانت واجبة لاجازة.

و عليه، فلامتنال بعد امتثال، بل هنا أمران لكل منها امتثال عليحدة.

أما المورد الثاني، فلأن إعادة الصلاة جماعة - أيضاً - يكون بداعي الأمر

الندي بها، وإلا لكانت واجبة، كما هو واضح.

و بالجملة: لإشعار في الروايات الواردة في الموردين على جواز الامتنال بعد

الامتنال، فضلاً عن الظهور و الدلالة.

نعم، هنا روايتان صحيحتان ظاهرتان في جواز ذلك.

إحديهما: صحيحة حفص بن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل

يصلّي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلّي معهم و يجعلها الفريضة» (١).

ثانيتهما: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «في الرجل

(١) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١.

يُصَلِّي الصَّلَاةَ وحده ثمَّ يجد جماعة، قال: يَصَلِّي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء»^(١).
وجه الظهور، هو أنَّ الإمام عليه السلام أمر في الأولى بجعل المعادة فريضة، و في الثانية بجعلها فريضة إن شاء.

و لكن، سيأتي إن شاء الله في مبحث الإجزاء ما هو الحقُّ و الصواب من الجواب، فارتقب.

﴿ المورد العاشر: الفور و التراخي ﴾

لا يخفى: أنَّ ما أسمعناك في مبحث المَرَّة و التكرار من عدم دلالة الأمر بالمادة و لا بالهيئة على شيء منها يجري هنا، أيضاً، بل كما لا يدلُّ الأمر على المكان، كذلك لا يدلُّ على أصل الزمان رأساً، فضلاً عن الفورية.

و إن شئت تفصيل ذلك، فنقول: إنَّ البحث هنا يقتضي التَّكَلُّم، تارةً في مقام الثبوت، و أخرى في مقام الإثبات.

أمَّا مقام الثبوت، فالواجب بحسبه على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يسمَّى بالواجب الموسع، والمراد به هو الواجب الذي يكون زمانه أوسع و أزيد منه، كالصلوات اليومية بحيث يكون المكلف مختاراً في إتيانه أوَّل الزَّمن أو ثانيه، و هكذا.

(١) وسائل الشَّعية: ج ٥، كتاب الصَّلَاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١،

ثانيها: ما يسمّى بالواجب المضيّق، و المراد به هو الواجب الذي يكون زمانه مطابقاً له، لا أزيد و لا أنقص منه، كصوم شهر رمضان.

ثالثها: ما يسمّى بالواجب الفوري، و المراد هو الواجب الذي لا بدّ من إتيانه في أوّل زمن الإمكان، و هذا على قسمين :

الأوّل: أن يكون إتيانه في أوّل الزمن على وجه وحدة المطلوب.

الثاني: أن يكون على وجه تعدّد المطلوب.

أمّا الأوّل: فرجعه إلى أمرين :

أحدهما: وجوب الإتيان به فوراً، أوّل زمن الإمكان.

ثانيهما: سقوط الأمر في الزمن الثاني لو لم يجرّ به في الزمن الأوّل، كردّ السّلام؛ حيث إنّّه يجب فوراً، و لو لم يردّ كذلك و عصي، سقط الأمر به في الزمن الثاني، فيسقط حينئذٍ أصل الأمر فضلاً عن فوريّته.

أمّا الثاني (تعدّد المطلوب) : فهو على وجهين :

أحدهما: أنّ المطلوب هو الإتيان في أوّل الزمن، و إلّا ففي الثاني، و هكذا، فيعبّر عنه بالواجب فوراً ففوراً، بحيث لو عصي و آخر لم يسقط فوريّة الواجب، كعدم سقوط أصل الواجب، نظير قضاء الفوائت، بناءً على القول بوجوب الإتيان به فوراً ففوراً.

ثانيهما: أنّ المطلوب هو الإتيان في أوّل الزمن، لكن لو عصي و آخر، سقطت الفوريّة، لا وجوب أصل الإتيان بالطّبيعة، نظير صلاة الآيات عند وقوع الزّلزلة - مثلاً - فإنّهما واجبة في أوّل الوقت، لكن تسقط فوريّتها عند تأخيرها عصياناً، لأصل وجوبها، بمعنى: أنّ المكلف عند تأخيرها عن أوّل زمان إتيانها يكون في

وسعة وله التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان.

هذا، كله بالنسبة إلى مقام الثبوت.

و أمّا مقام الإثبات، فنقول: إنّ منشأ إستفادة الفوريّة في الواجبات، لا بدّ و أن يكون إمّا نفس صيغة الأمر، أو الدليل الخارجي.

و الصّيغة، قد عرفت سابقاً، أنّها لا تدلّ على الفوريّة، لامادّة و لاهيئة. أمّا المادّة؛ فلاّنها لا تدلّ إلّا على الطّبيعة المهملة المجردة عن جميع الخصوصيّات والعوارض. و أمّا الهيئة، فلاّنها - أيضاً - لا تدلّ إلّا على البعث و الإغراء إليها، أو غير ذلك على اختلاف المباني.

و النّتيجة، هو أنّه لا دلالة للصّيغة، مادّة و هيئة على التّراخي، و لا على الفور فضلاً عن وحدة المطلوب، أو تعدّده، و في فرض التعدّد على وجه الفور فالفور، أو الفور ثمّ التأخير إلى آخر أزمنة الإمكان، بل لا إشعار فيها إلى هذه الأمور، فضلاً عن الدّلالة و الظهور، و كلّ ذلك يحتاج إلى قيام الدّليل، و إلّا فاللّازم هو أصل الإتيان بما أمر به مخيراً بين الفور و التّراخي؛ و لذا لو شككنا في اعتبار أحدهما بخصوصه، فلو كان هنا أصل لفظي، كالإطلاق، يرجع إليه و ينفي اعتبار الفور، أو التّراخي، و لازمه، أنّ الواجب هو الإتيان بأصل الطّبيعة، فيجوز للمكلّف أن يأتي بها على وجه الفور، أم على وجه التّراخي، و هذا اللّازم حجة يؤخذ به؛ لما هو المقرّر في محله من حجّة لوازم الأصول اللفظيّة دون العمليّة.

و أمّا لو لم يكن هنا أصل لفظي، إمّا لإهمال الدّليل، أو إجماله، فالمرجع حينئذٍ هو الأصل العمليّ و هو البراءة في مثل المقام، سواء كانت عقليّة أو نقليّة، للشك في وجوب الفوريّة، و هي تقتضي عدم وجوبها، و نتيجته هو نتيجة الأصل اللفظي.

فتحصّل: أنّ صيغة الأمر بنفسها لا تدلّ إلّا على لزوم الإتيان بأصل الطّبيعة
المأمور بها، و لازم ذلك هو الحكم بالتّخيير بين الأفراد العرضيّة و الطّوليّة الّتي هي
متساوية الأقدام. نعم، يحكم العقل بلزوم الإتيان فوراً، لو لم يطمئنّ المكلف بالإتيان في
الزّمن الثّاني، بل يحتمل أنّ التّأخير موجب للتّفويت.

أمّا الدّليل الخارجيّ، فهو إمّا عقليّ أو نقليّ.

أمّا العقليّ، فعن العلامة الحائري اليزدي رحمته أنّه يستفاد منه الفوريّة حيث
قال: «إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غير مقيد بزمان و إن لم يكن مدلوله اللفظي
ظاهراً في الفور ولا في التراخي، و لكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق،
و لا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ الفورية و إن كانت
غير ملحوظة للأمر قيّداً للعمل، إلّا أنّها من لوازم الأمر المتعلّق به، فإنّ الأمر تحريك
إلى العمل و علّة تشريعيّة، و كما أنّ العلّة التكوينيّة لا تنفكّ عن معلوها في الخارج،
كذلك العلّة التشريعيّة تقتضي عدم انفكاكها عن معلوها في الخارج و إن لم يلاحظ
الأمر ترتبه على العلّة في الخارج قيّداً»^(١).

و لكن أجاب عنه الإمام الراحل رحمته و أجاد في ذلك، حيث قال، ما حاصله:
أولاً: أنّه لا يقاس التشريع بالتكوين؛ حيث إنّها يختلفان و يتعاكسان في العلّية و
التأثير، فإنّ المعلول في التكوين متعلّق بتمام وجوده و حيثيّته بوجود علّته، بخلاف
المعلول في التشريع.

(١) كتاب الصّلاة، في صلاة القضاء: ص ٣٩٢؛ و قد أشار إلى هذا الوجه - أيضاً - شيخنا
الأستاذ الآملّي رحمته تقريراً لدرس أستاذه المحقّق العراقي؛ راجع، كتاب بدائع الافكار: ج ١، ص ٢٥١.

و ثانياً: أن عدم انفكاك المعلول عن علته في التكوين ممّا يقطع به و يبرهن عليه، بخلاف التشريع؛ ضرورة، أن الأوامر قد تتعلّق بنفس الطبيعة مجرّدة عن الفور والتراخي، و أخرى تتعلّق بها مقيدة بواحد منها بلا لزوم استحالة أصلاً.

و ثالثاً: أن مقتضى الملازمة بين الوجوب و الإيجاب، تعلّق الوجوب بعين ماتعلّق به الإيجاب، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة، لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عليها من زمان خاصّ أو غيره، فوزان الزمان، وزان المكان، و كلاهما كسائر القيود العرضيّة، لا يتكفّل الأمر بالطبيعة إثباتهما، لفقد الوضع و الدلالة و عدم التشابه بين التشريع و التكوين. (١) هذا كلّه بالنسبة إلى الدليل العقلي.

أمّا الدليل النقلي، فقد يقال: باستفادة الفوريّة من الآيات الآمرة بالإستباق و المسارعة، كقوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾ (٢) و قوله تعالى: ﴿و سارعوا إلى مغفرة من ربّكم﴾. (٣)

بتقريب: أن المراد من المغفرة أسبابها، و من المعلوم، أن المأمور به يكون من مصاديق الخيرات و أسباب المغفرة، فيجب على المكلف المسارعة و الإستباق إليه فوراً ففوراً؛ لدلالة الأمر على الوجوب (٤)، و عدم سقوطه بالعصيان في الزمن الأوّل لبقاء الموضوع و الملاك، و لازم ذلك هو الإتيان بجميع الواجبات فوراً ففوراً على وجه تعدّد المطلوب.

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٣.

(٢) سورة البقرة (٢): الآية ١٤٨.

(٣) سورة آل عمران (٣): الآية ١٣٣.

(٤) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٢٥١ و ٢٥٢؛ و تنقيح الأصول: ج ١، ص ٢٨١.

و فيه: أولاً: إن الآيتين لا ارتباط لهما بما هو محل الكلام، أمّا الأولى، فلأنّ الإستباق ليس، بمعنى: المبادرة، بل معناه: المسابقة والسعي لتحصيل السبق - على ما هو المقرّر في كتاب السبق والزّماية - و عليه، فعنى الآية يرجع إلى أنّه يجب المسابقة على العباد نحو الخيرات، فتكون ناظرة إلى ما إذا كان العمل خيراً للكلّ مع تمكّن كلّ واحد منهم من القيام به، و أنت ترى، أنّ هذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، من وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجّه إليه على وجه الإستقلال مع قطع النظر عن التّوجه إلى غيره.

و إن شئت، فقل: إنّ الآية ناظرة إلى وجوب الإستباق بالنسبة إلى أشخاص آخرين، لا بالإضافة إلى الفعل، و لا ملازمة بينهما.

أمّا الثانية (آية المسارعة)، فلأنّ الظاهر من المغفرة هو الغفران الإلهي، لأسبابه من الأفعال الخارجيّة، واجبة كانت أو مندوبة، فالآية تدلّ على وجوب المسارعة نحو المغفرة بالتوبة و التّدامة التي هي واجبة بحكم العقل، لأنّها تدلّ على وجوب المسارعة إلى الواجبات أو المندوبات التي هي أسباب المغفرة.

و إن شئت، فقل: إنّ الآية إرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من وجوب التوبة، فحينئذٍ لا ارتباط لهما بما نحن فيه من الفوريّة في امتثال الأوامر الإلهيّة.

و ثانياً: لو سلّم ارتباطهما بمحلّ الكلام، فنقول: إنّ دلالتها على وجوب الفوريّة مبنية على إرادة المولويّة من الأمر فيها، و لكنّ الظاهر حسب التّفاهم العرفي أنّ المراد به هو الإرشاد إلى حسن الإستباق و المسارعة نحو الإتيان بالمأمور به و تفريغ الذّمة منه، و هذا ممّا يستقلّ به العقل.

و من المعلوم: أنَّ الحكم الإرشادي تابع لحكم العقل في الإلزام و عدمه
بلاموضوعية له أصلاً، و العقل - أيضاً - يختلف حكمه باختلاف الموارد لزوماً و عدماً.
و ثالثاً: على تقدير تسليم إرادة المولوية فالأمر فيها، لابدّ من حمّله على
الإستحباب؛ ضرورة، أنَّ الحمل على الوجوب مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن؛
و ذلك، لانحصار الآيتين بمورد الواجبات الفورية و خروج المندوبات مع كثرتها
عنها، حيث إنّها و إن تعدّ من مصاديق الخيرات و أسباب المغفرة، إلّا أنّه لا يجب
الإستباق و المسارعة إليها، كما هو واضح، و كذلك، خروج الواجبات الموسّعة
و المضيقّة.

أمّا الموسّعة، فلترض السّعة في الإتيان بها حسب الزّمان؛ أمّا المضيقّة، فلعدم
وجوب الإتيان بها إلّا في وقت خاصّ مطابق للواجب، و إذا لا مجال للمبادرة فيها.
فتحصّل: أنّه لا دليل على الفور رأساً حتّى من الخارج، لاعقليّاً و لانقليّاً، و
عليه، فإن ثبت أحد الأمرين (الفور و التراخي) بدليل خاصّ، فهو، و إلّا فمقتضي
الأصل اللفظي و العملي، عدمه.

الجهة الثالثة : الإجزاء

الجهة الرابعة : مقدّمة الواجب

✽ الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع

✽ الأمر الثاني: اشتراط مورد النزاع بتحقيق الأمرين

✽ الأمر الثالث: كون المسألة من المسائل الأصوليّة العقلية

✽ الأمر الرابع: تقسيمات المقدّمة

تقسيمات الواجب

✽ الواجب النفسي والغيري

✽ الواجب الأصلي والتبعي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

﴿ الجهة الثالثة : الإجزاء ﴾

هنا أمور ينبغي تقديمها على البحث في مسألة الإجزاء :

الأول: أن المسألة معنونة في كلمات الأعلام على وجهين :

أحدهما: ما عن صاحب الفصول رحمته من أن: الأمر بالشَّيء إذا أتى به على وجهه، يقتضي الإجزاء، أم لا. (١)

ثانيهما: ما عن المحقق الخراساني رحمته من أن: «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء». (٢)

وقد فرّق المحقق الإصفهاني رحمته (٣) وكذا العراقي رحمته (٤) بينهما، بأن الأول يرجع إلى البحث عن دلالة الأمر على الإجزاء و عدمها، فيكون لفظياً، والثاني يرجع إلى البحث عن علّة الإتيان للإجزاء و عدمها، فيكون عقلياً.

ولكن أشكل الإمام الراحل رحمته على هذا الفرق بما لا يخلو عن القوة، فقال ما حاصله: أمّا إرجاع الأول إلى دلالة الأمر على الإجزاء، فيمنع عنه بأنحاء الدلالات الثلاثة من المطابقة و التضمن و الإلتزام.

أمّا المطابقة و التضمن، فلأجل أن هيئة الأمر إنما وضعت لمجرد الإغراء و

(١) راجع، فصول الغروية، ص ٩٣.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٤.

(٣) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ٢٢٢.

(٤) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٢٦٠.

البعث، و أنّ مادّته وضعت لمجرّد الطّبيعة لا بشرط، و حينئذٍ ليس الإجزاء عين مدلول الهيئة و المادّة و لاجزاءه.

أمّا الإلتزام، فلعدم اللّزوم بين مدلول الأمر هيئة و مادّة، و بين الإجزاء، لاعقلاً و لاعرفاً، كما لا يخفى.

و أمّا إرجاع الثّاني إلى علّية الإتيان، ففيه: أنّ هذا إنّما يصحّ في فرض إجزاء الإتيان بالمأموريه بالأمر الواقعي، أو الظّاهري، أو الإضطراري عن نفسه، فيكون البحث على هذا عقليّاً؛ ضرورة، أنّ الدّليل على هذا الاجزاء عقليّاً.

و أمّا إذا فرض إجزاء المأقي به بالأمر الظّاهري أو الإضطراري، عن الواقعي أو الإختياري، فيرجع البحث إلى مقام دلالة الأوامر الظّاهريّة أو الإضطراريّة على الإجزاء بتنقيح موضوع الأوامر الإختياريّة و الواقعيّة بنحو الحكومة و التّوسعة في المأموريه، فيكون البحث على هذا، لفظيّاً.

ثمّ قال، و لكن هذا خلاف ظاهرهم، و قضيّة تنقيح الموضوع بالحكومة أمر أحدثه المتأخّرون، فلا يجوز حمل كلام القوم عليه. (١)

الأمر الثّاني: لا يخفى عليك: الفرق بين هذه المسألة، و بين مسألة التّكرار و المرّة، حيث إنّ البحث في تلك المسألة بحث صفرويّ راجع إلى مفاد الخطاب و تعيين المطلوب بالأمر و تشخيص المأموريه، بأنّه هل هو الدّفعة أو الدّفعات، أو الفرد أو الأفراد، بلانظر إلى الإجزاء و عدمه؟ بخلاف البحث في مسألة الإجزاء، فإنّه بحث كبرويّ؛ إذ المطلوب منه هو أنّ الإتيان بالمأموريه أيّاً كان، هل يجزي، أو لا؟

و إن شئت، فقل: إن البحث في المرة و التكرار، إنما هو في تعيين مقدار المبعوث إليه، بأنه هل هو المرة أو التكرار؟ و أما البحث في الإجزاء، إنما هو بعد الفراغ عن ذلك، حيث إنه يبحث على القول بدلالة الأمر على المرة، بأن الإتيان به مرة، هل يجزى أو لا؟ و هكذا القول بدلالته على التكرار.

و كذا لا يخفى عليك: الفرق بين مسألة الإجزاء، و بين مسألة تبعية القضاء للأداء، حيث إن الموضوع في تلك المسألة هو الفوت، بخلاف مسألة الإجزاء، فإن الموضوع فيها هو الإتيان؛ و ذلك، لأن البحث عن الإجزاء بحث في أن الإتيان بالمأمور به، هل يكون مجزياً عن الإعادة و القضاء، أو لا؟ و أما البحث في التبعية بحث في أنه إذا فات المأمور به، فهل الأمر المتعلق بالطبيعة الموقته يكفي في إيجاب القضاء أو يحتاج إلى أمر جديد؟

الأمر الثالث: أن كلمة: «على وجهه» المأخوذة في عنوان المسألة، هل يراد بها القيد الإحترازي، أو القيد التوضيحي؟ وجهان مبنيان على اختلاف المباني في إمكان أخذ قصد القرية في المتعلق و عدمه.

فعلى مسلك المختار، من إمكان أخذه فيه، سواء كان من الإبتداء أو بمعونة الأمر الثاني يكون القيد توضيحياً؛ إذ هو حينئذ لا يفيد أزيد من الإتيان بالمأمور به بتمام أجزائه و شرائطه، و لا يلزم من عدم هذا القيد خروج التعبدات عن حريم النزاع.

و أما على مسلك المحقق الخراساني ^(١) من عدم إمكان الأخذ، يكون القيد احترازياً، إنما جاء لإدراج الواجبات التعبدية في حريم النزاع.

الأمر الرابع: أن كلمة: «يقتضي» في العنوان، هل يراد بها العلّية والتأثير، أو يراد بها الكشف والدلالة؟ وجهان :

ذهب المحقق الخراساني رحمته الله إلى الأوّل ^(١) وهو الحق المختار.

و يدلّ عليه، أن الأمر يدور مدار الغرض ثبوتاً وسقوطاً، حدوثاً وبقاءاً، والغرض قائم بالمأمور به بأسره من الشرط والشطر، فإذا أتى به بتمام أجزائه، و شرائطه يحصل الغرض ويسقط الأمر، وإلا، فلا.

وإن شئت، فقل: إن أمد الأمر هو حصول الغرض، فينتهي أمده بحصوله، فلو قلنا: ببقائه حينئذٍ لزم منه الخلف، أو عدم إمكان الإمتثال أبداً؛ إذ لو لم يسقط الأمر بإتيان الأوّل، لايستقط بإتيان الثاني والثالث، وهكذا؛ لوحدة حكم الأمثال فيما يجوز، وفيما لايجوز.

ولا يخفى: أن مراده رحمته الله من الإقتضاء والعلّية قبال الكشف والدلالة، هو هذا المعنى الذي ذكرناه: من انتهاء أمد الحكم بحصول الغرض، لأن مراده من العلّية هي العلّية التكوينية العينية؛ وذلك، لما أفاده الإمام الزّاحل رحمته الله ^(٢) من انتفاءها في المقام، سواء فسّر الأجزاء، بمعنى: الكفاية، أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو الإرادة.

أمّا الكفاية، فلأنه عنوان إنتراعي لا يقع مورداً للتأثير والعلّية؛ وأمّا سقوط الامر، فلأن الإتيان ليس مؤثراً في سقوط الأمر وعلّة له، حيث إن السقوط ليس من الأمور القابلة للتأثير والعلّية؛ وأمّا سقوط الإرادة، فلوضوح أن الإتيان لا يكون

(١) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٥، حيث قال: «الظاهر، أن المراد من الإقتضاء هاهنا الإقتضاء بنحو العلّية والتأثير لابنحو الكشف والدلالة؛ ولذا نسب إلى الإتيان، لا إلى الطّبيعة».

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٣٦.

علّة لسقوطها، لا التكوينية و لا المولوية التشريعية ؛ إذ علّة انقذاح الإرادة في نفس المرید، عبارة عن تصوّر المراد بما هو مقصود و غاية مع مبادئ نفسية أخرى؛ فعلمية المراد علّة لانقذاح الإرادة، كما أنّ عينية المراد و وجوده الخارجي معلول للإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علته، هذا في التكوينية.

و أمّا التشريعية، فلأنّها - أيضاً - تنقذح في نفس المولى بمبادئها و عللها الخاصة، و هل يعقل أن يكون إتيان العبد للمأموريه علّة لسقوط الإرادة المولوية؟! و بالجملة: فكما أنّ العلّة و التأثير في إتيان العمل بالنسبة إلى سقوط إرادة الفاعل، ليس إلّا بمعنى: انتهاء أمد الإرادة - نظراً إلى أنّ الإرادة من بدو الأمر مغياة محدودة بمحدّ الإتيان، فإذا حصل، لاقتضاء لها في البقاء، لأنّها لها بقاء والإتيان يرفعها - كذلك في إتيان الفعل بالنسبة إلى سقوط الأمر المولوي، فبالإتيان ينتهي أمدّه؛ إذ المفروض، أنّ الأمر إنّما هو لغرض حصول المأموريه، و بعد حصوله ينتهي أمدّه، لأنّ للأمر بقاء من حيث الإقتضاء، و الإتيان يرفعه و يعدمه.

الأمر الخامس: أنّ الظاهر - على ما أفاده المحقق الخراساني رحمته (١) - هو إرادة المعنى اللغوي من كلمة: «الإجزاء» المأخوذ في العنوان، و هو الكفاية، إلّا أنّ متعلّقها يختلف حسب اختلاف الموارد، فقد يكون هو الإعادة و القضاء معاً، و قد يكون هو القضاء فقط، بمعنى: أنّ الدليل قد يدلّ على أنّ إتيان المأموريه يوجب سقوط التّعبد به ثانياً في الوقت و في خارجه، و قد يدلّ على أنّه يوجب سقوطه في خارج الوقت فقط، كما إذا صلى في الثوب المتنجّس نسياناً، فإنّ المشهور قالوا:

بوجوب الإعادة عند التذكّر في الوقت، و عدم وجوب القضاء عند عدمه، و كما إذا أتمّ المسافر نسياناً، أو جهلاً بالموضوع، فإنّه يجب الإعادة إذا تذكّر أو علم في الوقت، وإلا، فلا يجب القضاء،

فظهر ممّا ذكرنا، أنّه ليس للإجزاء معنى إصطلاحي خاصّ يعبر عنه بإسقاط الإعادة و القضاء.

الأمر السادس: أنّ ظاهر كثير من المتأخّرين^(١)، هو اختصاص محلّ النزاع في مبحث الإجزاء بأمرين، تعلّقاً بشيئين: أحدهما: الطّبيعة حال الإختيار و العلم.

ثانيهما: الطّبيعة حال الإضطرار و الجهل، فيقال: هل يجزي الإتيان بمتعلّق الإضطراري أو الظاهري عن الإختياري أو الواقعي، أم لا؟

و لكنّ الحقّ ما اختاره الإمام الزّاحل عليه السلام من أنّه ليس في محلّ النزاع، إلّا أمر واحد تعلّق بالطّبيعة، و الاختلاف إنّما هو في المصاديق و الأفراد بحسب حال الإختيار و الإضطرار، و حال العلم و الجهل، فيقال: هل الإتيان بمصدق الإضطراري، أو الظاهري للطّبيعة يوجب سقوط الأمر عن مصداق الإختياري أو الواقعي للطّبيعة، أم لا؟^(٢)

و إن شئت، فقل: إنّهُ ليس في الأمر و لافي متعلّقه تعدّد، بل التعدّد إنّما هو في الأفراد و المصاديق، نظير الصّلاة في المسجد و في الحماّم و في الدّار، فكما أنّ الأمر هنا، تعلّق بطبيعة الصّلاة، إلّا أنّ لها أفراد مختلفة في الفضيلة، كذلك المقام، فإنّ قوله تعالى:

(١) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٣٠٢؛ و تهذيب الوصول: ج ١، ص ١٢٨.

(٢) راجع، مناهج الوصول: ج ١، ص ٣٠٣ و ٣٠٤.

﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) مثلاً، أمر واحد دالّ على وجوب طبيعي الصَّلَاة في الوقت المذكور، غاية الأمر، جاء دليل آخر دالّ على اشتراطها بالطّهارة المائية حال الإختيار، نظير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾^(٢) و دليل آخر دالّ على اشتراطها بالطّهارة التّرايئة عند الإضطراب و عدم وجدان الماء، نظير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٣).
و بالجملة: ليس هنا أمران :

أحدهما: ما تعلّق بالصَّلَاة المتقيّدة بالطّهارة المائية حال الإختيار.

و ثانيهما: ما تعلّق بها المتقيّدة بالطّهارة التّرايئة حال الأضطراب، بل المأتيّ به بالشّرط الإضطرابي نفس المأتيّ به بالشّرط الإختياري من جهة الأمر و المتعلّق، بلا اختلاف بينهما، كما هو كذلك في الشّرط الواقعي و الشّرط الظّاهري، فإنّ المأتيّ به فيها - أيضاً - واحد من ناحية الأمر و المتعلّق، كما لا يخفى.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: إنّ البحث في الإجزاء يتمّ برسم مسائل :

الأولى: أنّ إتيان المأمور به بأيّ أمر كان، هل يجزي عن أمر نفسه، أم لا؟

الثانية: أنّ إتيانه بالأمر الإضطرابي، هل يجزي عن الأمر الإختياري، أم لا؟

الثالثة: أنّ إتيانه بالأمر الظّاهري إذا انكشف خلافه، هل يجزي عن الأمر

الواقعي، أم لا؟

أمّا المسألة الأولى: فعن المحقّق الخراساني رحمته الله: أنّ الإجزاء هنا عقليّ، سواء

(١) سورة الاسراء (١٧) : الآية ٧٨.

(٢) سورة المائدة (٥) : الآية ٦.

(٣) سورة المائدة (٥) : الآية ٦.

كان الأمر واقعياً أو غيره؛ وذلك، لاستقلال العقل بعدم بقاء الموضوع للتعبّد ثانياً^(١).
والحقّ، هو ما أفاده **تَبَيُّرٌ** بلانزاع فيه، إلّا عن بعض^(٢)؛ وذلك، لأنّه لو لم يسقط الأمر
حينئذٍ، فلازمه إمّا الخلف، أو عدم إمكان الإمتثال أبداً، أو بقاء الأمر بلاملاك، و
الجميع كما ترى.

هذا، مضافاً إلى أنّه يلزم عدم سقوط الأمر بالإمتثال الثاني - أيضاً - إذ هو
كالإمتثال الأوّل، و حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.
و بالجملة: فالإجزاء في مفروض الكلام ضروريّ، بلافق بين الأوامر
الواقعيّة و غيرها، و لا يعقل الإمتثال بعد الإمتثال.

نعم، ربما يتوهم تعقّله و وقوعه في الشرع، و ذلك في موارد:
أحدها: ما ورد في الروايات من جواز إعادة الصّلاة جماعةً لمن صلى فراداً.
منها: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «في الرّجل
يصلّي الصّلاة وحده، ثمّ يجد جماعة، قال يصلي معهم و يجعلها الفريضة إن شاء»^(٣).
و منها: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرّجل يصلي
الصّلاة وحده، ثمّ يجد جماعة، قال: يصلي معهم و يجعلها الفريضة»^(٤).
و منها: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث، قال: «لا ينبغي

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٧.

(٢) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٢٥.

(٣) وسائل الشّيعه: ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١، ص ٤٥٥.

(٤) وسائل الشّيعه: ج ٥، كتاب الصّلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١١، ص ٤٥٧.

للرجل أن يدخل معهم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة، بل ينبغي له أن ينويها وإن كان قد صلى، فإن له صلاة أخرى»^(١) إلى غير ذلك.

ثانيها: ما ورد فيها من جواز إعادة الصلاة جماعة مع المخالفين، كصححة عمر بن يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قال: «ما منكم أحد يصلي صلاة فريضة في وقتها ثم يصلي معهم صلاة تقيّة و هو متوضّأ إلّا كتب الله له بها خمساً و عشرين درجة فارغبوا في ذلك»^(٢).

و صححة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «ما من عبد يصلي في الوقت و يفرغ ثم يأتيهم و يصلي معهم و هو على وضوء إلّا كتب الله له خمساً و عشرين درجة»^(٣) و نحوهما غيرهما.

ثالثها: ماورد فيها من جواز إعادة صلاة الآيات ثانياً، كصححة معاوية بن عمّار، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي، فأعد»^(٤). حيث إنّها تدلّ على وجوب الإعادة فضلاً عن مشروعيتها. و فيه: أنّ الموارد المذكورة أجنبيّة عمّا توهمه المتوهم.

-
- (١) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢، ص ٤٥٥.
- (٢) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١، ص ٣٨٣.
- (٣) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢، ص ٣٨٣.
- (٤) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ١، ص ١٥٣.

أما المورد الأول: فلأن الروايات، إما تدلّ على إتيان الصلّة ثانياً بداعي الأمر الإيجابي و هو الجماعة؛ و ذلك، كصحيحة زرارة المتقدمة. و إما تدلّ على إتيانها ثانياً بداعي الأمر الوجوبي و هو القضاء، كما في سائر الروايات المتقدمة^(١)، فليس في شيء منها دلالة على إتيانها ثانياً بداعي الأمر الأول، كما ادّعاء المتوهم. نعم، قد يتوهم ذلك من رواية أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أصلي ثم أدخل المسجد، فتقام الصلّة و قد صليت، فقال: صلّ معهم يختار الله أحبها إليه». (٢)

و لكن يجاب عنه، أولاً: بأنها ضعيفة السند، و ثانياً: بأنها غير صريحة في جواز الإمتثال بعد الإمتثال، و في كون سقوط الأمر مراعى بعدم تعقب الأفضل، بل لعل معناها: أن الله تعالى يؤتي ثواب الجماعة؛ لكونها أحبّ عنده من الصلّة فرادى، و هذا الإعطاء من باب التفضل لا الإستحقاق.

و هنا وجه آخر في تفسير الرواية، احتمله المحقق الإصفهاني رحمه الله قال ما هذا لفظه: «و يمكن أن يقال - أيضاً - : إنّ الصلّة المأتي بها أولاً توجب أثراً في النفس، فكما أنّه يزول بضدّ أقوى، فلا يحسب عند الله و إن لم يوجب القضاء، كذلك ينقلب إلى

(١) نعم، احتمل شيخ الطائفة رحمه الله هنا وجهاً آخر و هذه عبارته: «والمعنى في هذا الحديث: أن من صلى و لم يفرغ بعد من صلاته و وجد جماعة فيجعلها نافلة ثم يصلي في جماعة و ليس ذلك لمن فرغ من صلاته بنيتة الفرض، لأن من صلى الفرض بنيتة الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض». تهذيب الأحكام: ج ٣، ص ٥٠؛ و أيده الوحيد البهبهاني رحمه الله بأنه ظاهر صيغة المضارع، راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلّة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠،

وجود أشدّ و أكد إذا تعقّب بمثل أقوى، كما في الجماعة، و الفرادى، فلعلّه معنى اختيار الأحبّ إليه تعالى؛ إذ ليس بعد وجود العرض القويّ، وجود للضعيف كي ينسب الاختيار إليهما معاً، بل الموجود من الأثر الباقي المحبوب عندالله تعالى الظاهر بصورته المناسبة له في الدّار الآخرة المستتعبة للمثوبات هو هذا الوجود القويّ؛ و ذلك، لاينا في حصول الغرض الملزم بالمأتي به أولاً و سقوط الأمر به، و كذا الأمر في قوله عليه السلام يحسب له أفضلها و أتمها (برفعهما)». (١)

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ مثل هذا التفسير خارج عن المتفاهم العرفي، بل أشبه بالعرفان و الفلسفة.

أمّا المورد الثاني: فلأنّ الروايات إنّما وردت في مورد التّقية، و الإعادة إنّما هي لأجلها، لا لداعي الأمر الأوّل، كما توهم.

أمّا المورد الثالث: فلأنّ الأمر بإعادة صلاة الآيات في الصّحيحة المتقدّمة و إن كان ظاهراً في الوجوب، إلّا أنّه عليه السلام لم يُرد هذا الظاهر قطعاً، كيف؛ و أنّ العقل مستقلّ بلغوية الإمتثال الوجوبي بعد تحقّق الغرض من الإمتثال الأوّل، فلامناص إذاً من حمله على الإستحباب و الأفضليّة. هذا كلّه في المسألة الأولى.

أمّا المسألة الثانية (إتيان المأمور به بالأمر الإضطراري، هل يجزي عن الأمر الإختياري؟): فالكلام فيها يقع في موضعين :

الأوّل: في فرض ارتفاع الإضطرار و العذر في الوقت .

الثاني: في فرض ارتفاعه خارج الوقت.

أما الأول: فقبل الورود في تحقيقه، لابد من التنبيه على أمرين :

أحدهما: أن النزاع في الإجزاء و عدمه هنا، إنما يتأتى إذا كان المأقّى به حال الإضطرار في أول الوقت متعلقاً للأمر، بأن كان الملاك هو مجرد حدوث العذر و الإضطرار و لو لم يكن مستوعباً لجميع الوقت، و إلا فلو كان الملاك هو العذر المستوعب، فلامعنى للنزاع المذكور؛ بدهاة، عدم الأمر حينئذٍ أول زمان حدوث العذر كي يمتثل و يقال: هل هو مجزئ، أم لا؟ و لذلك لو اعتقد المكلف في أول الوقت استيعاب العذر و صلى، ثم انكشف الخلاف و ظهر عدم الاستيعاب، فلا أمر أصلاً، لا واقعاً و لا ظاهراً، بل تخيّل أمر، و هذا بخلاف ما لو قامت الحجّة على الاستيعاب و صلى في أول الوقت ثم انكشف الخلاف، فإنّ هذا المورد مندرج تحت المسألة الثالثة و هي إجزاء الإتيان بالمصداق الظاهري عن الواقعي و عدمه، كما سيأتي تحقيقها.

ثانيهما: أن محلّ الكلام هنا، هو المأموريه الإضطراري الذي يكون ناشئاً عن الملاك الواقعي و مصلحة الواقع، و أمّا الناشي عن مصلحة أخرى أجنبيّة عن الواقع، فهو خارج عن محلّ الكلام؛ و ذلك مثل الأوامر الصادرة للتقيّة الناشئة عن مصلحة نفس الإتياء من حفظ الأموال و الأعراض و الدماء، فتلك المصلحة ليست بواقعيّة، فلا مجال للبحث عن الإجزاء فيها من هذه الناحية، و لو قيل: بالإجزاء، لكان من جهة أخرى، كما إذا دلّ عليه دليل خاص.

إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم: أن البحث في الموضع الأول، تارة يكون في مقام الثبوت، و أخرى في مقام الإثبات.

أما مقام الثبوت، فالكلام فيه يقع في أربع صور :

الأولى: أن المأموريه الإضطراري يشتمل على تمام مصلحة الواقع، و لا ريب،

أنه يحكم فيها بالإجزاء و جواز البدار، كما عن المحقق الخراساني^(١) **تَجَرُّدُ**؛ وذلك، لعدم الفرق بين فردي الاختياري و الإضطراري بالوفاء بالملك، حيث إن المفروض كون العمل بمجرد الإضطراري ذا مصلحة، واقياً بالغرض، فلا يبقى المجال للتدارك، لإعادة و لا قضاءً.

الثانية: أنه يشتمل على بعض مصلحة الواقع مع عدم إمكان استيفاء الباقي، و الصحيح هنا هو الحكم بالإجزاء فقط، دون جواز البدار.

أما الإجزاء، فلأنه لا يمكن حسب الفرض تدارك الباقي، و أمّا عدم جواز البدار، فلما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة، إلا إذا فرض أن في نفس البدار مصلحة مهمّة زائدة على ما يفوت منها، كما أشار إليه المحقق الخراساني **تَجَرُّدُ** بقوله: «و لا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة، إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض و تفويت مقدار من المصلحة لولا مراعاة ما هو فيه من الأهمّ»^(٢). و لكن هذا الفرض، خارج عن محلّ الكلام؛ لما عرفت آنفاً: من أن الكلام في جواز البدار و عدمه، إنما هو بالإضافة إلى وفاء الإضطراري و عدم وفاءه بملاك الواقع، لا بملاك آخر، كوجود المصلحة في نفس البدار، كما هو المفروض هنا، فإنه أجنبي عن مورد البحث.

الثالثة: أنه يشتمل على بعض مصلحة الواقع مع إمكان استيفاء الباقي الذي يجب تداركه و لو في خارج الوقت، و الحكم فيها عدم الإجزاء، بل الإجزاء غير

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٩.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٩.

معقول؛ إذ مقتضى وجوب تدارك الباقي و لزوم الإتيان به ثانياً حتى في فرض الإتيان بالإضطراري الناقص في أول الوقت، هو عدم رفع اليد عن الواقع، و عليه، فلامعنى لإيجاب الفرد الناقص في أول الوقت.

و إن شئت، فقل: إذا كان المكلف قادراً حسب الفرض على الإتيان بالفرد الاختياري التام، كالصلاة مع الوضوء في الوقت ولو في وسطه، أو آخره، لا يصل الدور إلى الفرد الإضطراري الناقص، كالصلاة مع التيمم، و لا يحكم بإجزائه، فلا بد من إيجاب الإعادة و القضاء.

و من هنا ظهر أنه لا يجوز البدار واقعاً؛ إذ جوازه كذلك، مساوق للإجزاء، و المفروض عدمه، كما أن عدم الإجزاء مساوق لعدم جواز البدار، و عليه، فما عن المحقق الخراساني تقريباً من القول بجواز البدار و عدم الإجزاء، ممنوع. (١)

الرابعة: أنه يشتمل على بعض مصلحة الواقع مع إمكان الإستيفاء على حد الإستحباب.

و لا ريب: أن الحكم فيها هو الحكم في الصورة الأولى من الإجزاء و جواز البدار؛ و ذلك، لعدم وجوب تدارك الباقي حسب الفرض. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت.

أمّا مقام الإثبات، فقال المحقق الخراساني تقريباً ما هذا لفظه: «فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماءً أفتميموا صعيداً طيباً﴾ (٢) و قوله عليه السلام:

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٢٩ و ١٣٠.

(٢) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

«التَّرابُ أَحَدُ الطَّهَوْرَيْنِ وَ يَكْفِيكَ عَشْرَ سَنِينَ»^(١) هو الإجزاء و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لابدّ في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص، و بالجملة، فالمتبع هو الإطلاق لو كان، و إلّا فالأصل و هو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّاً في أصل التكليف، و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى^(٢).

محصل كلامه عليه السلام يرجع إلى أمرين :

أحدهما: جواز البدار مع إمكان إتيان المأمور به الإختياري التام في الوقت. ثانيهما: عدم وجوب الإعادة بعد ارتفاع الإضطراب في الوقت، و يدلّ على ذلك إطلاق أدلّة الإضطراب، كقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا...﴾ فإنّ مقتضى عدم تقييده بعدم الوجدان إلى آخر الوقت، أو في جميع الوقت هو كفاية الإضطراب و عدم الوجدان مطلقاً - و لو لم يكن مستوعباً - في تحقّق الإمتثال، كما أنّ مقتضى صدر الآية، و هو قوله تعالى: ﴿وَ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ...﴾ أيضاً كذلك؛ إذ مفاده، أنّ الميزان هو الوجدان، و الفقدان حال إرادة إتيان الصلّة، كما أنّ قدره على الأجزاء و العجز عنها، أيضاً كذلك.

هذا إذا كان الإطلاق ثابتاً، و إلّا فيرجع إلى الأصل، و هو يقتضي البراءة عن إيجاب الإعادة.

و لا يخفى: أنّ هذا الكلام، بناءً على ما اختاره عليه السلام من القول بتعدّد الأمر في المأمور به الإختياري و الإضطرابي، تامّ؛ إذ على هذا يَنَازَعُ في الإجزاء و عدمه، فمقتضى الإطلاق هو الإجزاء، كما عرفت آنفاً.

(١) به وسایل، ج ٢، ص ٩٩٥ مراجعه شود که نظیر این روایت موجود است.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣٠.

و هكذا، بناءً على ما اخترناه من القول بوحدة الأمر و كون الاختلاف من ناحية المصاديق و الأفراد - على مامر تحقيقه - فإنّ عدم وجوب الإعادة إذاً في غاية الوضوح؛ إذ المفروض، أنّ المأمور به حال الإضرار مصداق للطبيعة المأمور بها و مشتمل لجميع الخصوصيات المعتبرة فيها، فلامعنى لبقائه بعد الإتيان. هذا بناءً على إحراز إطلاق أدلة الإضرار.

و أمّا بناءً على إهمال الأدلة و الرجوع إلى الأصل العملي، فيفرق بين القولين؛ إذ على القول بوحدة الأمر، كان مقتضى الأصل هو الإشتغال، حيث إنّه يشكّ حينئذٍ في سقوط التكليف المتيقّن، بإتيان الفرد الإضراري.

و أمّا على القول بتعدد الأمر، فالأصل يقتضي البراءة، إذا المفروض، أنّ المكلف عمل بوظيفته عند فقدان الماء - مثلاً - و هو امتثال الأمر الإضراري، و عليه، فبعد رفع الإضرار إذا شكّ في بقاء التكليف على عهده، فرجعه إلى الشكّ في حدوث تكليف جديد.

هذا، ولكن ذهب السيّد البروجردى رحمته إلى أنّه لا بدّ في فرض تعدّد الأمر من الإشتغال، و لذا أورد على المحقّق الخراساني رحمته بقوله: «فما ذكره رحمته أخيراً: «من أنّه إذا لم يكن هناك إطلاق يدلّ على أنّ الموضوع للأمر الإضراري هو مطلق الإضرار ولو في بعض الوقت، فالمرجع هو البراءة» فاسد جدّاً؛ إذ المكلف قد علم باشتغال ذمّته بالأمر الواقعي، و لكنّه لا يعلم أنّه هل صار موضوعاً للأمر الإضراري حتّى يكون امتثاله مسقطاً للأمر الواقعي - أيضاً - أو لم يصّر موضوعاً له لاحتمال أن يكون الموضوع للأمر الإضراري هو الإضرار في جميع الوقت؟ و حينئذٍ فاشتغال ذمّته

بالأمر الواقعي يقتضي تحصيل البراءة اليقينية، فكيف حكم ^(١) بأصالة البراءة».

و قد أجاب عنه مقرره بما حاصله: أن مراد المحقق الخراساني ^(٢) من الإطلاق

ليس هو إطلاق الإضرار، بل المراد إطلاق البدلية ^(٢).

توضيحه: أن الشارع جعل التكليف الإضرارى بدلاً للاختياري، لعدم

القدرة عليه، فلا يكون الواقعي حين الإضرار فعلياً، بل الفعلي هو البدل، فلو كان لنا

إطلاق دال على البدلية إلى الأبد نأخذ به فيحكم بالإجزاء، وإلا فنشك في أن البدلية

هل هي إلى الأبد حتى مع ارتفاع الإضرار، أو تكون في زمنه فقط، فيحكم

بالبراءة؟ إذ الواقعي لم يكن فعلياً حين الإضرار، فنشك في فعليته بعد ارتفاعه، و

المرجع هي البراءة لكونه شكاً في أصل التكليف.

و فيه: أن سعة البدلية وضيقها تدور مدار سعة الإضرار وضيقه، فإذا كان

الموضوع هو الإضرار المطلق، فالبدلية تكون إلى الأبد، وإذا كان هو الإضرار

المستوعب تكون البدلية في خصوص زمن الإضرار، وعليه، فالشك في كون البدلية

هل هي إلى الأبد أو إلى زمن الإضرار؟ ناش من الشك في كيفية الإضرار.

و إن شئت فقل: فعلية التكليف الإضرارى زمنه، عند ارتفاع الإضرار

بعده، في فرض كون الموضوع هو الإضرار المستوعب زعمية لا واقعية لها، بل

الفعلية حينئذ كانت للواقعي، كما أن فعلية التكليف الإضرارى زمنه، عند ارتفاعه

بعده، في فرض كون الموضوع هو الإضرار المطلق واقعية، و نتيجة ذلك كله، أنه

لامجال للبراءة مطلقاً عند الشك في أن البدلية إلى الأبد أو إلى زمن الإضرار.

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ١١٩.

(٢) راجع، نهاية الأصول: ج ١، ص ١١٩.

و الحق في الجواب أن يقال: إن المكلف حال فقدان قاطع بعدم فعلية الأمر الواقعي و هو إتيان الصلاة بالطهارة المائية، و لكن يحتمل أن يكون وظيفته العمل بالأمر الإضطراري، فيأتيه رجاءاً، ولاريب، أنه إذا أصاب الماء فشك في بقاء التكليف الواقعي على عهده، كان مرجع هذا الشك إلى الشك في أصل التكليف، لا في سقوطه بعد العلم بثبوته.

هذا تمام الكلام في الموضوع الأول (فرض ارتفاع الإضطرار في الوقت).
و أما الموضوع الثاني (فرض ارتفاعه في خارج الوقت): فبناءً على ما اخترناه من وحدة الأمر و كون الاختلاف في المصاديق، يحكم بالإجزاء و عدم وجوب القضاء عند ارتفاع الإضطرار خارج الوقت، أيضاً؛ إذ موضوع القضاء هو الفوت، و مع إتيان المكلف بوظيفته، لا فوت حتى يجب عليه القضاء، و لا فرق في ذلك، بين أن يكون الموضوع للأمر الإضطراري هو مطلق الإضطرار أو الإضطرار المستوعب، لما أشرنا سابقاً، من أن قوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة....﴾ يقتضي كفاية عدم وجدان الماء حين إرادة الصلاة و القيام إليها في وجوب التيمم و إتيان الفريضة به.

و يؤيد ذلك إطلاق أدلة التقية، حيث إنه ظاهر في كفاية مطلق الإضطرار في تشريع العمل على وفق التقية، فإن إطلاق الأمر بالصلاة^(١) معهم، بل كل عمل شرعت فيه التقية، يدل على تشريعها فيه حين الابتلاء بها و إن علم المكلف بارتفاعها في باقي الوقت.

(١) راجع، وسائل الشيعة: ج ٥، كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب صلاة الجماعة، ص ٢٨١

و أمّا بناءً على تعدّد الأمر، - وأنّ التّكليف الواقعي الأوّلي تعلّق بالتّام شرطاً و شرطاً، و فقداً للمانع الّذي هي وظيفة المختار، غاية الأمر، قد يطرأ ما يمنع عن تنجّزه، كالإضطرار فيجعل حينئذٍ العمل الإضطراري غير التّام بدلاً عن الواقعي الاختياري - فيقع البحث في الإجزاء و عدمه، تارة حسب مقام الثبوت، و أخرى حسب مقام الإثبات.

أمّا مقام الثبوت فالكلام فيه ما أشرنا إليه في الموضع الأوّل من الإحتالات الأربعة، فلانعيد، و أمّا مقام الإثبات فيبحث فيه من جهتين :

الأوّل: من جهة مقتضي الأدلّة و ما يستظهر منها.

الثانية: من جهة مقتضي الأصل عند الشكّ.

أمّا الأوّل: فتارة تلاحظ الأدلّة الأوّلية الدّالة على اعتبار الجزئية أو الشرطية؛ و أخرى تلاحظ الأدلّة الثانويّة الواردة في مورد الإضطرار.

أمّا الأدلّة الأوّلية، فهي على طائفتين :

إحداهما: ماورد بغير لسان الأمر و النّهي، و هو الّذي يعبر عنه بالأدلّة بلسان الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»^(١) و قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»^(٢) و نحوهما.

و لاريب: أنّ هذه الطائفة لها إطلاق بالنسبة إلى حالات المكلفين من العلم و الجهل و الاختيار و الإضطرار، فتثبت بها الجزئية أو الشرطية في جميع أحوال

(١) مستدرک الوسائل: ج ٤، کتاب الصّلاة، الباب ١ من أبواب القراءة في الصّلاة، الحديث ٥،

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ١٤٠، الحديث ٣.

المكلف، و نتيجته، سقوط التكليف بالمرّة عند اضطراره إلى تركها، فكأنّه اضطرّ إلى ترك المركّب أو المشروط لانتفاء كلّ منهما بانتفاء كلّ من الجزء أو الشرط.

ثانيتها: ماورد بلسان الأمر والنهي و هذا يعبر عنه بالأدلة بلسان التكليف، كقوله تعالى: ﴿وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...﴾ (١) ﴿يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا...﴾ (٢) ونحوهما من الأدلة الأخرى الواردة في الأجزاء و الشرائط و الموانع و هذه الطائفة - أيضاً - مطلق بالنسبة إلى حالات المكلفين، فتثبت بها الجزئية أو الشرطية أو المانعية مطلقاً حتى في حال الإضطرار، و التكليف إذا ساقط بالمرّة بعد طرؤ الإضطرار إلى ترك كلّ من الجزء أو الشرط أو إلى فعل المانع. و لا يخفى: أنّ نتيجة سقوط التكليف حال الإضطرار حسب مقتضى إطلاق، هاتين الطائفتين من الأدلة، عدم الإجزاء و وجوب القضاء عند خارج الوقت؛ والسبب فيه، بناءً على كون القضاء بالأمر الأوّل، إمّا هو الإطلاق الشامل لحالتي الاختيار و الإضطرار، و إمّا هو استكشاف الأوامر الصادرة على نحو الإطلاق، عن المصلحة التامة الداعية إليها في جميع الأحوال و إن سقط الأمر عن الفعلية حال الإضطرار، فإذا ارتفع الإضطرار يجب العمل لإستيفاء تلك المصلحة.

و أمّا بناءً على كون القضاء بأمر جديد، فالسبب في وجوب القضاء تحقّق الموضوع و هو القوت.

هذا، في الأدلة الأولية مع قطع النظر عن أدلة الإضطرار، و أمّا الأدلة الثانوية

(١) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

(٢) سورة الحجّ (٢٢): الآية ٧٧.

الواردة في الإضرار فقتضاها هو الحكم بسقوط الأمر عن الفعلية حال طريان الإضرار، غاية الأمر، لو كان الحاكم بسقوطه هو العقل، فهو لا يحكم إلا بسقوط حجية الظهور في فعلية الإرادة؛ للغوية الخطاب بالنسبة إلى شيء لا يتمكن المكلف من الإتيان به، من دون أنه يحكم بارتفاع المصلحة، أو بعدم دخل الجزء في الباقي، أو الشرط في المشروط.

و أما لو كان الحاكم بذلك هو الشرع، فنقول: إن الأدلة الشرعية الدالة على ارتفاع الحكم الاختياري حال الإضرار على قسمين :

الأول: ما يكون ناظراً إلى نفي التكليف فقط.

الثاني: ما يكون ناظراً إلى جهتي الوضع والتكليف كليهما.

أما الأول: فكحديث الزرفع وقاعدتي «لا حرج» و «لا ضرر» و أمثالهما، حيث إنه لا يستفاد منها في موضع تطبيقها على الأجزاء والشرائط، إلا رفع خصوص التكليف بلانظر إلى رفع الجزئية، أو الشرطية، فضلاً عن النظر إلى وجوب الإتيان بالباقي أو المشروط، فالوضوء الضرري أو الحرجي أو المضطر إلى تركه، إنما يرفع وجوبه، لا شرطيته حال العذر، وكذا الأمر في الجزء.

و عليه، فحال حكم الشرع برفع الحكم الاختياري حين طريان العذر، حال حكم العقل بسقوط فعلية الأمر والخطاب حين طريانه، و نتيجة كل منهما سقوط التكليف بالمركب، أو المشروط حال العذر فقط.

أما الثاني: فمثل ماورد في باب التقيّة من أبي جعفر عليه السلام «يقول: التقيّة في كلّ

شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له»^(١).

فإن هذه الرواية ظاهرة في الحلّة المطلقة من الوضعيّة والتكليفيّة، لكن يختصّ موردها بالإضطرار في التقيّة، خلافاً لما حكى المحقّق العراقي رحمته عن بعض الأعلام، من أنّ الموجود في بعض النسخ الصحيحة هكذا: «التقيّة في كلّ شيء، وكلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحله الله له»^(٢) حيث إنّ مورد هذه الرواية هو الإضطرار المطلق؛ لأجل أنّ قوله عليه السلام: «وكلّ شيء اضطرّ إليه ابن آدم» جملة مستقلة غير مربوطة بقضيّة الصدر.

و نظير تلك الرواية، بعض الأدلّة الأخر العامّة والخاصّة ممّا يدلّ على أنّ كلّ حكم مترتب على فعل المكلف حال الاختيار، وضعياً كان أو تكليفاً، يكون موضوعاً عنه حال الإضطرار إلى مخالفته.

ثمّ: إنّ هذه الأدلّة وردت على نحوين :

أحدهما: ما يكون ذا لسانين، فيرفع بأحدهما جزئيّة الجزء المضطرّ إلى تركه و يثبت بالآخر لزوم الإتيان بالباقي غير المضطرّ إلى تركه.

و ثانيهما: ما يكون ذا لسان واحد، و هو لسان الرّفْع فقط، لا الإثبات و الوضع بالنسبة إلى لزوم الإتيان بالباقي، بل هو ساكت من هذه الجهة، و لا جدوى في البحث عن هذا النحو الثاني في الأجزاء، بل اللازم صرف عنان الكلام إلى البحث

(١) وسائل الشّيعه: ج ١١، كتاب الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الامر و النّهي، الحديث ٢، ص ٤٦٨.

(٢) راجع، نهاية الافكار: ج ١، ص ٢٣٩؛ و وسائل الشّيعه: ج ١١، كتاب الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر، الباب ٢٥ من أبواب الأمر و النّهي ذيل الحديث ٢، ص ٤٦٨، عن المحاسن.

عن النحو الأول، و هو الأدلة المتعرضة لحكم الباقي من الأجزاء الأخر غير المضطرّ إليها، أو لحكم المشروط من دون الشرط المضطرّ إلى تركه، أو البحث عن الأدلة المثبتة للبدل عما اضطرّ إلى تركه، فنقول: إنّ الكلام هنا يقع :

تارةً : في مقتضى الأدلة العامة.

و أخرى : في مقتضى الأدلة الخاصة.

أمّا الأدلة العامة: فتل قاعدة الميسور، فإنّ مفادها إثبات الحكم للميسور

بعد نفيه عن المعسور، و مثل أدلة الأجزاء الباقية عند الإضطرار إلى ترك البعض.

و لا يخفى: أنّ المستفاد من تلك الأدلة العامة أنّ موضوعها هو العذر

المستوعب للوقت، لا مطلق العذر، إذ الإضطرار إلى الطّبيعة لا يصدق إلّا مع

الإضطرار إلى ترك جميع أفرادها من العرضيّة و الطّولية، و هكذا لا يصدق كون

الطّبيعة معسورة إلّا مع معسوريّة جميع أفرادها العرضيّة و الطّولية، و عليه،

فالموضوع في بحث الإجزاء و عدمه هو القضاء، فإنّ تمّ الدليل على الإجزاء، فلا يجب

القضاء، وإلّا فيجب.

و الإنصاف: أنّ استفادة الإجزاء و سقوط القضاء عن تلك الأدلة العامة،

مشكلة جدّاً؛ إذ غاية تقريب الدّلالة على الإجزاء هو أنّ ظاهر قاعدة الميسور هو

وجوب خصوص الباقي، بمعنى: أنّها ظاهرة في أنّ الميسور و هو الفاقد الناقص

بوحده هو المكلف به، كما أنّ ظاهر أدلة الأجزاء الباقية - أيضاً - كذلك، بمعنى: أنّها

ظاهرة في تعلّق التكليف بالباقي وحده، مع أنّ مقتضى عدم الإجزاء و الإلتزام

بوجوب القضاء في خارج الوقت، هو كون التّكليف في مثل الصّلاة حال العذر متعلّقاً

بالصلاة، فاقدة لبعض الأجزاء في الوقت، وبالصلاة تامة في خارجه، و هذا خلاف ظاهر الأدلة، كما عرفت.

و فيه: أن التقريب المذكور إنما يتم، لو كان الإجزاء بملاك وفاء الناقص بجميع مصلحة الكامل؛ إذ لا مجال للقضاء بعد فرض حصول الملاك بأسره بإتيان الناقص الميسور أو بإتيان باقي الأجزاء، و أنت ترى، أن هذا خلاف ظاهر قاعدة الميسور؛ حيث إن ظاهرها، هو أن الميسور أقل ملاكاً و مصلحة من المعسور، و كذلك أدلة الأجزاء الباقية، حيث إنها ظاهرة في أن الإتيان بباقي الأجزاء أقل ملاكاً من التمام المضطر إلى تركه، كما أن ظاهر قاعدة: «ما لا يدرك كله، لا يترك كله» أيضاً كذلك.

على أن ظاهر أدلة الأجزاء و الشرائط هو دخل كل جزء منها في الملاك و المصلحة، بحيث لو ترك واحد منها لما يتأتى حصول تلك المصلحة التامة، و عليه، فلو كان دليل الميسور ظاهراً في وفاء الناقص الفاقدة بكل الملاك، لكان معارضاً لأدلة الأجزاء.

فتحصّل: أنه لم يكن الناقص المأتي به في الوقت مجزياً عن التام في خارجه بملاك الوفاء؛ لكونه خلاف ظاهر القاعدة و مقتضى أدلة الأجزاء و الشرائط، فيدور الأمر بين عدم الإجزاء، و بين الإجزاء بملاك المضادة، و عدم إمكان الإستيفاء.

و من المعلوم: أن التكليف بالناقص في الوقت لا يستلزم الإجزاء عن التام في خارجه، حتى يكون ذلك التكليف و الأمر بالناقص أمراً بتفويت مصلحة التام و يكون الإجزاء حينئذ بملاك التفويت و عدم إمكان الإستيفاء؛ إذ يجوز أن يكون التكليف بالناقص في الوقت؛ لأجل تحصيل مصلحة الوقت و مقدار من مصلحة العمل التام بنحو يستلزم حصول ذلك المقدار منها الترخيص بتفويت الباقي منها،

كما يجوز أن يكون لأجل تحصيل مصلحة خصوص الوقت و مقدار من مصلحة التام بنحو لا يستلزم حصول الترخيص بمصلحة الباقي.

و كيف كان، فالتكليف بالتأقص في الوقت لأجل تحصيل مصلحة الوقت، أمر متيقن، و أمّا كونه لأجل تحصيل مقدار من مصلحة التام - أيضاً - مع الترخيص لتفويت الباقي، فغير معلوم، و عليه، فاستفادة الإجزاء من الأدلة العامة، مشكلة جداً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل، و قد عرفت حاله في خصوص القضاء.

و الذي يسهّل الخطب، أنّ أكثر موارد التكاليف الإضرارية التي حكم فيها بسقوط التكاليف الاختيارية عن ذوي الاعذار يوجد فيها دليل خاصّ معيّن لوظيفة المضطرّ أو المعذور، إمّا بلزوم الإتيان بالباقي عن الأجزاء و الشرائط، أو بتشريع البديل عن الجزء أو الشرط، فاللّازم هو الرجوع إلى الأدلة الخاصة و ملاحظة مقدار دلالتها.

هذا كلّه بالنسبة إلى (مقتضى الأدلة العامة).

و أمّا بالنسبة إلى (مقتضى الأدلة الخاصة)، فنقتصر في البحث عنه على دليل التيمّم من الآية و الرواية.

أمّا الآية، فكقوله تعالى: ﴿... إذا قمتم إلى الصلاة... فلم تجدوا ماءً فتميموا...﴾^(١).

ربما يقال: بدلالاتها على الإجزاء، بتقريب: أنّ ظاهرها هو كون التيمّم وافياً بمصلحة الوضوء بتمامها؛ حيث إنّ مفادها و لو بمعونة مقدّمات الحكمة، تنزيل التيمّم عند فقدان الماء منزلة الوضوء في الآثار كلّها.

وفيه: أن هذا الظهور الإطلاقي في ناحية الذيل، إنما يتم لو لم تكن في البين قرينة على خلافه، و المفروض وجودها في الآية.

توضيحه: أن الآية كلام واحد مشتمل على حكمي الوضوء و التيمم صدراً و ذيلاً، فظاهر الصدر وضعاً يفيد انحصار الطهارة الشرطية في الوضوء و قيام مصلحتها بأسرها به؛ إذ الأمر في قوله تعالى: «إغسلوا» ظاهر بمادته في الطهارة المائية، و بهيته في الملوية و لو ظهوراً انصرافياً، و نتيجه، هو أن الوضوء بخصوصه يكون شرطاً، لاهو و التيمم، و لالجامع بينهما، و لكن ظاهر الذيل إطلاقاً يفيد كون التيمم وافياً بتام مصلحة الوضوء حال العذر، و لاريب، أن ظهور الوضعي لأجل تقدمه على الظهور الإطلاقي، يوجب أن يكون الصدر قرينة على خلاف إطلاق الذيل، و مع هذا، لا يمكن استفادة الإجزاء بملاك الوفاء من الآية المذكورة، و لكن يمكن استفادته منها بملاك المضادة، و عدم إمكان الإستيفاء.

بتقريب: أن الأمر بالتيمم حال فقدان ظاهر في الملوية، كما أن الأمر بالوضوء حال الوجدان كذلك، و معنى مولوية الأمر هو أن متعلقه بخصوصه مشتمل على المصلحة الشرطية، بخلاف ما إذا كان الأمر فيه إرشادياً، فإن لازم ذلك هو كون الجامع بين متعلق الأمر بالوضوء و التيمم مشتملاً على المصلحة.

و عليه، فيستفاد من الإقتصار على الطهارة الترابية عند فقدان، أن التيمم بنفسه يكون مجزياً بملاك المضادة، و إلا لكان الواجب ضميمة الوضوء إليه، إنا بنحو الجمع - إذا ارتفع العذر - بأن يقال، إذا لم تجدوا ماءً فتييمموا، ثم إذا وجدتموه فتوضؤوا، أو بنحو التخيير بينه و بين الوضوء، بالانتظار إلى ارتفاع العذر.

و بالجملة: حفظ مولوية الأمر في الوضوء يكون باعتبار المصلحة العليا

الخاصّة به، و حفظ مولويّته في التّيمّم يكون باعتبار مرتبة من المصلحة الناشئة من
درك مصلحة أوّل الوقت بالإضافة إلى الإعادة، أو درك مصلحة تمام الوقت بالنسبة
إلى القضاء، مضافاً إلى بعض مراتب مصلحة المبدل و هو الوضوء، كما هو واضح.
و أمّا الرواية، فكحديث زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ التَّيَمَّمَ أَحَدُ
الطَّهَوْرَيْنِ»^(١).

غاية ما يقال في تقريب دلالة على إجزاء التّيمّم وجهان :

الأوّل: أَنَّ الحديث ناظر إلى أَنَّ الطّهارة الّتي تعتبر في الصّلاة بمقتضى قوله
عليه السلام: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطَهَوْرٍ»^(٢) كما تتحقّق بالطّهارة المائيّة المستفادّة من أدلّة الوضوء و
الغسل، كذلك تتحقّق بالطّهارة التّرابيّة، و أنّها - أيضاً - كانت من مصاديق الطّهارة،
إمّا حقيقةً، أو جعليّاً تنزيليّاً. *مركز تحقيق كتب علوم إسلامي*
و الوجه فيه: أمّا بالنسبة إلى كونها مصداقاً حقيقةً للطّهارة، فواضح. و أمّا
بالنسبة إلى كونها مصداقاً تنزيليّاً لها، فلأنّ ظاهر التنزيل إنّما هو بالإضافة إلى جميع
الآثار، بمعنى: أَنَّ التّيمّم كان كالوضوء في تمام الآثار المترتبة عليه، و أنّه كان وافٍ
بجميع مصلحته.

و نتيجة ذلك، ترتب أمور ثلاثة على التّيمّم: أحدها: الإجزاء حسب
الإعادة و القضاء. ثانيها: جواز البدار مع العلم بارتفاع الإضرار. ثالثها: جواز
تحصيل الإضرار بالاختيار.

(١) وسائل الشّيعية: ج ٢، كتاب الطّهارة، الباب ٢٣ من أبواب التّيمّم، الحديث ٥، ص ٩٩٥.

(٢) تهذيب الأحكام: ج ٢، ص ١٤٠، الحديث ٣.

و سرّ ذلك كلّهُ، هو الوفاء بمصلحة الوضوء بتامها حسب ظهور الدليل.
 هذا، و لكن أورد على الرواية بمنع دلالتها على ظهور التيمّم في الوفاء بتام
 مصلحة الوضوء بعين التقريب الذي مرّ في الآية، بلافق بينهما، إلّا أنّ المنع في الآية
 - لأجل اشتغالها لحكمي الوضوء و التيمّم - ناشٍ عن كون ظهور الصدر في الإنحصار
 قرينة على رفع اليد من ظهور الدليل في الوفاء بتام المصلحة، و لكنّ المنع في الرواية
 - لأجل انفصال دليل الوضوء عن الرواية - ناشٍ عن تعارض ظهور دليل التيمّم في
 الوفاء بتام المصلحة مع ظهور دليل الوضوء في الإنحصار، و مع هذه المعارضة لا يبقى
 للظهور المذكور مجال.

و قد أجيب عن المعارضة، بأنّها ترتفع بالإرشاد و الحكومة. (١)
 توضيحه: أنّه لا بدّ في رفع التعارض من التصرف، إمّا في دليل الوضوء
 بحمل الأمر في قوله تعالى: «فاغسلوا» على الإرشاد إلى أحد مصاديق الطهارة، بأن
 يكون المصلحة الشرطيّة قائمة بالجامع، و إمّا في دليل التيمّم، بكونه ظاهراً في جعل
 التيمّم وافياً ببعض مصلحة الوضوء، لابتتامها، و بما أنّ مفاد دليل التيمّم هو جعل
 البدل و أنّه ناظر إلى دليل الوضوء و حاكم عليه، يتعيّن التصرف في ناحية دليل
 الوضوء بحمل الأمر على الإرشاد، فيتفرّع عليه الأمور الثلاثة المتقدّمة.

وفيه: أولاً: أنّ ثبوت الحكومة لدليل التيمّم لا يستلزم كون التيمّم وافياً بتام
 مصلحة الوضوء، بل غاية ما يستفاد منه هو أنّه وافٍ بمقدار من المصلحة.

و ثانياً: أنّ ثبوتها محلّ منع؛ إذ ليس لسان دليل التيمّم لسان جعل البدل و

الطولية، بل لسانه لسان الفردية والعرضية، إما حقيقة أو تنزيلاً، وإنما تستفاد البدلية والطولية من دليل آخر، وهذا لا يوجب كون دليل التيمم ناظراً إلى دليل الوضوء وحاكماً عليه، فإذا لا يتم ما ذكر في الجواب عن المعارضة من رفعها بالتقديم على وجه الحكومة، بل يعكس الأمر ويقدم دليل الوضوء لأمرين :

الأول: ما أشير إليه في تقريب منع ظهور دليل التيمم في وفاء بتام المصلحة؛ محصله: أن دلالة الأمر (فاغسلوا) في دليل الوضوء بمادته وهيته على قيام المصلحة الشرطية بجميع مراتبها بالوضوء وانحصارها فيه، دلالة وضعيته ولو من باب الإنصراف، وأما دلالة دليل التيمم على كونه واجداً لتام تلك المصلحة ووافياً بها، فإنما هي بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وأنت تعلم: أن الظهور الوضعي مقدم على الظهور الإطلاقي، ولزم ذلك تقديم دليل الوضوء والحكم بعدم الإجزاء بالتيمم. هذا بالنظر إلى ملاحظة هذا الوجه، وأما بالنظر إلى ملاحظة دليل التيمم، فما أنه كان ناصباً في دلالة على تشريع التيمم، واشتماله على بعض مراتب مصلحة الوضوء، لزم تقديمه في هذا المقدار من الدلالة على دليل الوضوء في دلالة على الإنحصار، تقديم النص على الظاهر.

وبالجملة: أنه بالنظر إلى كون ظهور دليل التيمم في وفاء لجميع مراتب المصلحة الشرطية المترتبة على الوضوء إطلاقياً، وظهور دليل الوضوء وضعياً، يسقط دليل التيمم؛ قضاءاً لتقديم الظهور الوضعي على الظهور الإطلاقي.

وأما بالنظر إلى كون دليل التيمم نصاً على اشتماله لبعض مراتب المصلحة، و دليل الوضوء ظاهراً في الانحصار في جميع مراتب المصلحة يسقط دليل الوضوء؛ قضاءاً لتقديم النص على الظاهر، فلانماض إذاً من الإلتزام بدلالة دليل الوضوء على

الإحصار في بعض المراتب، لافي كلها؛ وذلك، لسقوط حجّة الظهور بمقدار المعارضة و هو فرض الإحصار في جميع المراتب.

و ينقدح بذلك، أنّ المقام يكون من باب تعدّد المطلوب؛ إذ كلّ واحد من الوضوء و التيمّم مطلوب برأسه، فيؤتى أولاً بالأهمّ منها و هو الوضوء عند وجدان الماء، و ثانياً بالمهمّ و هو التيمّم عند فقدان الماء، و بهذا الوجه يجمع بين الدليلين، و نتيجته، عدم جواز تحصيل الإضطرار؛ لاستلزامه تفويت مقدارٍ من المصلحة إلا إذا علم المكلف بارتفاع الإضطرار في الباقي من الوقت و عزم على عدم الإتيان إلا بعد الارتفاع.

الأمر الثاني: أنّ دليل الوضوء ناظر إلى دليل التيمّم، و حاكم عليه، بحيث يدلّ على إلزام المكلف برفع موضوع التيمّم؛ وذلك، لأنّ قوله تعالى: «فاغسلوا» دالّ بإطلاقه على وجوب تحصيل كلّ ما يتوقّف عليه الغسل و إزالة كلّ ما يمنع عنه، فيمنع المكلف عن تحصيل الإضطرار الذي هو موضوع التيمّم، بل يلزمه برفعه لو كان حاصلًا.

و هذا بخلاف دليل التيمّم، فإنّه و إن اقتضى بإطلاقه كونه في عرض الوضوء ملاكاً، لكن لا يدلّ على ذلك مطلقاً ولو يجعل المكلف نفسه مضطراً بالإختيار، بل المتيقّن من دلالاته هو كون التيمّم وافياً بمصلحة الوضوء على تقدير حصول الإضطرار بطبعه، و على فرض الإغماض عمّا ذكر، و القول بأنّ التيمّم وافٍ بتمام المصلحة، فليس هذا - أيضاً - موجباً لتقديم دليل التيمّم؛ وذلك، لأنّ القول المذكور و إن كان لازمه عدم وجوب خصوص الطهارة المائية، و عدم حرمة تفويت الإختيار بتحصيل الإضطرار، و عدم وجوب حفظ الماء، فتقع المعارضة حينئذٍ بين دليلي الوضوء

والتَّيَمُّم، إلّا أنّ دليل الوضوء حيث كان مطلقاً بالنسبة إلى وجدان الماء وفقدانه، يقدّم على دليل التَّيَمُّم الذي كان الموضوع فيه مقيداً بعدم وجدانه، فيكون هادماً لموضوعه. هذا كلّ في الوجه الأوّل من وجهي التّقريب في دلالة رواية التَّيَمُّم على الإجزاء.

أمّا الوجه الثّاني: فحاصله: أنّ رواية التَّيَمُّم، كما أنّها تدلّ بالدّلالة المطابقة على الوفاء بتمام المصلحة، كذلك تدلّ بالدّلالة الإلزاميّة على الإجزاء من حيث الإعادة والقضاء، وغاية ما يقتضيه تقديم دليل الوضوء الدّال على الانحصر، هو رفع اليد عن المدلول المطابق، و أمّا المدلول الإلزامي فهو باقي على حجّيته؛ إذ الإجزاء لا يختصّ بملاك الوفاء، بل يمكن أن يكون بملاك المضادة و عدم إمكان الإستيفاء. و عليه، فالإجزاء لازم أعمّ للوفاء، لا ينتفي بانتفاء الوفاء، و قد حرّرنا في محلّه، أنّ الدّلالة الإلزاميّة تابعة للمطابقة في أصل الوجود و الإنعقاد، لا في الحجّية و الاعتبار.

و فيه: أنّ ذلك، إنّما يتمّ لو كان المدلول الإلزامي هو الإجزاء بعنوانه، و المفروض أنّه ليس كذلك، بل المدلول الإلزامي هو الإجزاء من قبل الوفاء الذي هو المدلول المطابق، و هذا الإجزاء لازم أخصّ للوفاء ينتفي بانتفاءه. هذا كلّ بالنسبة إلى مقتضى الأدلّة من الأوّلية أو الثّانوية.

و أمّا بالنسبة إلى مقتضى الأصل عند الشكّ في سقوط التّكليف أو ثبوته عند رفع الإضطراب خارج الوقت، فالحقّ هو جريان البرائة، إذ على فرض تعدّد الأمر قد عمل المكلف بوظيفته عند فقدان الماء - مثلاً - و هو امتثال الأمر الإضراري، فبعد

رفع الإضرار إذا شك في بقاء التكليف على عهده يكون مرجع هذا الشك إلى الشك في حدوث تكليف جديد، فتجري فيه البرائة.

هذا تمام الكلام في المسألة الثانية (إجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري).

و أمّا المسألة الثالثة (إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي).

فقد وقع الكلام بين الأعلام في أنه لو أتى المكلف بما قام به الدليل من الأمانة، أو الأصل، ثمّ انكشف الخلاف، و ظهر أنّ ما تعلّق به التكليف واقعاً مغايراً لما أتى به، هل يجزى ذلك عن الإعادة ثانياً، أداماً و قضاءً، أم لا؟

لابدّ قبل التحقيق في المسألة من تحرير محلّ النزاع فيها.

فاعلم: أنّه لانزاع في أنّه لو قام الدليل من الأمانة أو الأصل على تعلّق أمر بطبيعة فأتى بها المكلف، أو على تعلّقه بتركها، فتركها المكلف، ثمّ بان تعلّقه بطبيعة أخرى، أو بتركها غير تلك الطبيعة، لا يحكم فيه بالإجزاء، إذ لا وجه لإجزاء امثال أحد الأمرين المستقلين عن الآخر؛ كيف! و أنّ سقوط كلّ أمر، متوقّف على تحقق متعلّق نفسه؛ و ذلك، نظير قيام الأمانة أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة، فأتى بها المكلف ثمّ انكشف له وجوب صلاة الظهر، أو قيام أحدهما على تركها، فتركها المكلف ثمّ بان له وجوبها، فلا يلتزم أحد في مثل ذلك بالإجزاء و سقوط الأمر؛ إذ سقوطه متوقّف على إيجاد متعلّق نفسه، و المفروض خلافه، و عليه، فلانزاع في مثل هذا المورد، و إنّما النزاع فيما إذا فرض أمر واقعيّ متعلّق بطبيعة ذات أجزاء و شرائط و موانع و قام الدليل - أمانة كانت أو أصلاً - إمّا على جزئية شيء أو شرطية أو

عدم مانعيته، وإما على نفي كل واحد منها، ثم بان الخلاف و ظهر أنه لم يكن كذلك واقعاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد وقع النزاع هنا في أن مؤدى الأمانة أو الأصل، هل هو مجز عن الواقع بعد انكشاف الخلاف، أم لا ؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته إلى التفصيل بين مفاد الأمانة وبين مفاد الأصل، و التزم بعدم الإجزاء في الأول و الإجزاء في الثاني ^(١) و هو الحق.

و لكن خالفه السيد البروجردي رحمته فذهب إلى الإجزاء مطلقاً، و قال في وجه ذلك ما هذا لفظه: «فإن الدليل الحاكم بوجوب الأخذ بخبر الثقة الذي قام على عدم جزئية شيء، أو شرطيته للصلاة، أو قام على تحقق الجزء أو الشرط، يتبادر من هذا الدليل أن المكلف إذ اقتصر في امتثال الأمر الصلّاتي على ما اقتضاه، و دلّ عليه خبر الثقة، فقد عمل وظيفته، و صار عمله منطبقاً لعنوان المأمور به، و خرج بذلك من كونه تاركاً للصلاة، و لازم ذلك هو الإجزاء.

و أمّا ما ذكره شيخنا الأستاذ المحقق الخراساني رحمته من الفرق بين مفاد الأصل و الأمانة، ففيه: أن الأمارات كخبر الواحد و البيّنة و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع، و لكنها بأنفسها ليست أحكاماً ظاهريّة، بل الحكم الظاهري عبارة عن مفاد دليل حجّية الأمانة الحاكمة بوجوب البناء عليها و لسان أدلتها هي بعينها لسان أدلة الأصول...» ^(٢).

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٣٣.

(٢) نهاية الأصول: ج ١، ص ١٣٢.

وفيه: أنَّ العمل على طبق الأمانة المحاكية عن الواقع، ليس معناه جعل حكم ظاهري، بل طريق محض، كوجوب الإحتياط في الشبهات؛ حيث إنه طريق إلى إحراز الواقع، و عليه، فلا شأن للأمانة إلا التّنجيز عند الإصابة و الإعتذار عند المخالفة بلا أيّ نظر لها إلى التّوسعة و الحكومة؛ إذ ليس حكم الشارع في الأمارات بأزيد من حكم العقلاء فيها، فكما أنّهم لا يرون فيها الإجزاء عند عدم الإصابة، كذلك الشارع، و هذا بخلاف الأصل الذي لا نظر له إلى الواقع و المحاكية عنه، فإنّ مفاده هو جعل الحكم الظاهري و الحكومة، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر، ضعف ما أفاده تتوّر في ردّ كلام المحقّق الخراساني رحمته من قوله: «إنّ الأمارات كخبر الواحد و البينة و أمثالهما و إن كانت بلسان حكاية الواقع...»
و بالجملة: فمقتضى التحقيق في المقام هو الحكم بعدم الإجزاء في الأمارات مطلقاً، سواء كانت قائمة على الأحكام أو الموضوعات، و سواء كانت عقلانيّة إمضائيّة - إمّا بعدم الردّ أو بورود أمر إرشاديّ باتّباعها من الشارع - أو تأسيسيّة شرعيّة؛ إذ المفروض، أنّ إيجاب العمل على طبقها عقلاً أو شرعاً إنّما هو بلحاظ كاشفيّتها عن الواقع، و هذا ينافي الإجزاء، كما أنّ مقتضى التحقيق هو الحكم بالإجزاء في الأصول مطلقاً، بلافق بين أن تكون من قبيل الأصول المحرزة، كالإستصحاب و قاعدتي التّجاوز و الفراغ، و بين أن تكون من قبيل الأصول غير المحرزة، كقاعدتي الطّهارة و الحلّ، و بين أن تكون من الأصول العدميّة، كحديث الرّفْع و نحوه، فإنّ مقتضى أدلّة الجميع هو ترتيب آثار المأمور به على المأتي به، و البناء على تحقّق الإمتثال بنفس إتيان العمل حال الشكّ، كما لا يخفى على المتأمل فيها، و لا ريب، أنّ نتيجة ذلك هو الإجزاء.

﴿الجهة الرابعة : مقدّمة الواجب﴾

لابدّ قبل الورود في البحث عن مقدّمة الواجب من تقديم أمور :

﴿الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع﴾

فنقول : لانزاع في أنّ العقل يحكم بوجوب مقدّمة الواجب، و هذا ممّا لا سبيل إلى إنكاره، بل هو ثابت حتّى عند منكري المحسن و القبح العقليّين؛ وذلك، لأنّ العقل مستقلّ بأنّه لابدّ من إتيانها امتثالاً لأمر المولى و قياماً لوظيفة العبوديّة. إنّما النزاع في حكم الشرع بوجوبها، لكن لا مطلقاً، بل خصوص وجوبها الغيري؛ إذ الوجوب النفسي، و كذا الطريقي لا يتصوّر في مثل المقدّمة. أمّا النفسي، فلعدم مصلحة نفسيّة فيها كي تستتبع لهذا النحو من الوجوب. أمّا الطريقي، فلأنّ الغرض منه تنجيز الواقع عند الإصابة فيتوقّف تنجيزه على إصابة الطريق.

و من المعلوم : أنّه لا يتوقّف على المقدّمة شيء، بل يعكس الأمر هنا؛ إذ المفروض، أنّ وجوب المقدّمة يتوقّف على وجوب ذبها دون العكس. و عليه، فالمقصود من وجوب المقدّمة في مورد النزاع، هو وجوبها الغيري، لا النفسي و الطريقي، كما أنّ المقصود من وجوبها فيه - أيضاً - هو خصوص الوجوب التبعي، لكن بأحد المعنيين.

توضيحه: أنّ الوجوب كما ينقسم ببعض الإعتبارات إلى الوجوب النفسي و
الطريقي و الغيري، كذلك ينقسم باعتبار آخر إلى الوجوب الأصلي و التبعي، و لكلّ
واحدٍ منهما معنيان حسب مقام الثبوت و الإثبات.

أمّا مقام الثبوت، فيراد بالوجوب الأصلي، الإرادة المستقلّة غير الناشئة من
إرادة أخرى، و بالوجوب التبعي، الإرادة غير المستقلّة الناشئة من إرادة أخرى.

و أمّا مقام الإثبات، فيراد بالوجوب الأصلي، الوجوب المستقلّ في الخطاب،
و بالوجوب التبعي، الوجوب غير المستقلّ فيه.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ الوجوب الأصلي بكلا المعنيين خارج عن حريم
النّزاع؛ لقلة إيجاب المقدّمة بخطاب مستقلّ في أبواب الأحكام جدّاً، و لا يدعي القائل
بوجوبها، تعلّق الإرادة المستقلّة بها.

و أمّا الوجوب التبعي بالمعنى الثاني، فهو - أيضاً - خارج عن حريم النّزاع؛
لعدم الجدوى فيه، فينحصر النّزاع فيه بالمعنى الأوّل، فيقال: هل إرادة ذي المقدّمة
مستلزمة لإرادة المقدّمة، أم لا؟

﴿ الأمر الثاني : اشتراط مورد النّزاع بتحقيق الأمرين ﴾

فنقول: إنّ النّزاع في وجوب المقدّمة إنّما يقع فيما إذا اعتبر فيه الأمران :
أحدهما: أن يتوقّف وجود ذي المقدّمة على وجود المقدّمة.

ثانيهما: أن يستقلّ كلّ منهما في الوجود.

و من هنا يخرج عن مورد النّزاع موارد :

الأول: المتلازمان في الوجود؛ لفقد الإناطة و التوقف.

الثاني: الطبيعي و مصداقه؛ لعدم استقلالهما في الوجود.

الثالث: الماهية و أجزاءها؛ إذ هي و إن كانت متقدمة على الماهية تقدماً

بالتجهر، لكن لاستقلال و لامتياز بينهما في التحقق، و سيأتي تفصيل الكلام في هذا

المقام.

الرابع: الواحد و الإثنان؛ و ذلك، لعدم الإستقلال و الإمتياز بينهما في التحقق

- أيضاً - و إن كان بينهما تقدم و تأخر طبيعي.

الخامس: الحدوث و البقاء؛ ضرورة، أن الباقي عين الحادث وجوداً و هما

عنوانان لمعتون واحد ينتزع أحدهما من المسبوقية بالعدم، و الآخر من استمرار

الوجود، نعم، يصح التعبير بتوقف البقاء على الحدوث.

﴿ الأمر الثالث: كون المسألة من المسائل الأصولية العقلية ﴾

قد وقع النزاع بين الأعلام في أن هذه المسألة، هل تعدّ من المسائل الفقهية، أو

الأصولية، أو الكلامية، أو تعدّ من المبادي الأحكامية، أو التصديقية؟ ففيها وجوه

خمسة^(١)، أسدها هو الوجه الثاني و هو كونها من المسائل الأصولية، و يتضح لك

وجه ذلك بما نشير إليه من تضعيف سائر الوجوه.

(١) راجع، محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٢٩٣-٢٩٥ و كتاب بدائع الأفكار، ج ١،

ص ٣١١-٣١٣ و أجود التقريرات: ج ١، ص ٢١٢-٢١٣.

أما الوجه الأول و هو كونها من المسائل الفقهيّة، فلأنّ غاية ما يقال في وجهه: هو أنّ الفقه متكفّل للبحث عن أحكام أفعال المكلفين؛ و لاريب، أنّ المقدّمة - أيضاً - تكون من الأفعال الصّادرة منهم، فيدخل البحث عن وجوبها و عدمه في المسائل الفقهيّة.

و فيه: أوّلاً: أنّ ظاهر عنوان وجوب المقدّمة و إن يقتضي ذلك، إلّا أنّه ليس بمقصود هنا، بل إنّما يقصد منه واقع العنوان و هو البحث عن ثبوت الملازمة بين المقدّمة و ذيلها و عدم ثبوتها، فحينئذٍ يدخل البحث في الأحكام العقليّة غير المستقلّة، بل ارتباط له بالمسألة الفرعيّة الفقهيّة.

و ثانياً: لو سلّم أنّ المقصود من البحث هنا هو ظاهر العنوان، و لكن مجرد ذلك، لا يوجب عدّها من المسائل الفرعيّة الفقهيّة، بل لابدّ من ملاحظة معيار آخر، و هو كون المسألة ممّا ينتج البحث فيه حكماً فرعياً أصلياً، غير واقع في طريق إحراز حكم آخر، و من المعلوم: أنّ هذا المعيار مفقود في مثل المقام، بل الموجود فيه هو معيار المسألة الأصوليّة، و هو كون المسألة ممّا تقع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام؛ ضرورة، أنّ البحث عن مقدّمة الواجب يقع نتيجتها في طريق الاستنباط بقياس واحد، فيقال: هذه مقدّمة الواجب، و كلّ مقدّمة الواجب واجبة، فهذه واجبة. ثمّ إنّّه ربّما يتوهم^(١) أنّ الوجه في خروج بحث المقدّمة عن المسائل الفقهيّة، هو أنّه لابدّ في المسألة الفقهيّة من ملاحظة وحدة الموضوع و المحمول و الملاك، كأمثلة «الصّلاة واجبة» أو «الصّوم واجب» و هكذا، و من المعلوم، أنّ المقام ليس كذلك؛ إذ

قولنا: «المقدمة واجبة» وإن كان المحمول والملاك فيه واحداً، إلا أن الموضوع وهو عنوان المقدمة عام يشار به إلى معنونات خاصة مختلفة، ولعل السر فيه هو أن المقدمة ليست من الجهات التقييدية^(١)، فلا تكون تمام الموضوع ولا جزءه، بل إنما هي من الجهات التعليلية، فتكون إشارة إلى موضوعات عديدة من طبائع مختلفة، كالوضوء والغسل والتهيؤ وتحصيل الزاد والراحلة والمشي ونحو ذلك.

وقد أجاب عنه المحقق العراقي رحمه الله بما لا يخلو عن القوة، حاصله: أن لازم ذلك خروج كثير من المباحث الفقهية عن علم الفقه، كقاعدة «ما يضمن وما لا يضمن» وقاعدة «الطهارة والحل في الشبهات الموضوعية» وقاعدة «اعتبار عدم مخالفة الشرط للكتاب والسنة» وغيرها؛ لكون الموضوع فيها من العناوين العامة يشار بها إلى معنونات مختلفة من حيث الماهية، مع أن الحكم فيها واحد ناش من ملاك واحد، فالضمان - مثلاً - في جميع العقود الفاسدة حكم واحد نشأ من قاعدة اليد.

فتحصل: أن الميز الصحيح بين مسألتَي الفقهية والأصولية هو ما أشرنا: من أن المسألة الأصولية هي التي يمكن أن يقع نتیجتها في طريق الاستنباط أو التي يبحث فيها عما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص والياس عن الدليل، كالأصول العملية. وأما المسألة الفقهية، فهي التي ينتج البحث فيها حكماً فرعياً أصلياً - غير واقع في طريق إحراز حكم آخر - وحدانياً ناشاً من ملاك واحد، سواء كان متعلقه طبيعة شرعية، كالصلاة والصوم، أم عنواناً يشار به إلى مصاديقه التي هي متعلقات الأحكام، نظير القواعد المذكورة آنفاً.

(١) خلافاً للإمام الراحل رحمه الله حيث اختار أنها من الجهات التقييدية؛ راجع، تهذيب

و عليه، فيدخل البحث عن وجوب المقدّمة في المسائل الأصوليّة، لا الفقهيّة.
و من هنا ظهر، أنّ الإستصحاب و الأمارات يندرجان في المسائل الأصوليّة
حتّى بناءً على القول بوجوب العمل على طبق الحالة السابقة في الإستصحاب؛ و بناءً
على القول بأنّ المجعول في الأمارات هو وجوب العمل على طبق مؤدّاها.

و السّرّ فيه: أنّ الحكم بوجوب العمل و إن كان فرعياً، لكنّه طريقٌ يتوصّل
به إلى حكم أصلي - نظير وجوب الإحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي - و
قد عرفت أنّها، أنّ المسائل الفقهيّة إنّما ينتج حكماً فرعياً أصلياً، غير واقع في طريق
حكم آخر، و عليه، فيخرج مثل الإستصحاب و الأمارات عن تحتها و يدخل في
المسائل الأصوليّة.

و الذي يسهّل الخطب، أنّ البحث في المقام ليس في الوجوب و عدمه، بل
يكون في الملازمة و عدمها، كما عرفت أنّها، و عليه، فالمسألة عقلية، فيقال: هل
يستقلّ العقل بالملازمة، أم لا - و لو لم يكن هناك لفظ، بل قام الإجماع - مثلاً على
شيء - لا أنّها لفظية كي يقال: هل تدلّ صيغة الأمر على وجوب المقدّمة بدلالتها على
وجوب ذبيها، أم لا، كما يظهر ذلك من صاحب المعالم حيث إنّهُ مَبْهُوتٌ ذكر المقدّمة في
مباحث الألفاظ و استدللّ على نفي وجوبها بانتفاء الدلالات الثلاث. (١)

نعم، الظاهر عدم ورود ما أشكل المحقّق الخراساني على صاحب المعالم بقوله:
«ضرورة، أنّه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته ثبوتاً، محلّ
الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات و الدلالة عليها بإحدى الدلالات

الثلاث كما لا يخفى» (١).

وجه عدم الورد، هو أن مقام الثبوت في المداليل الإلزامية لا ينفك عن مقام الإثبات و الدلالة، و عليه، يكون البحث عن دلالة الصيغة على وجوب المقدمة بالإلزام عين البحث عن ثبوت الملازمة، و يستكشف من مقام الإثبات و الدلالة مقام الثبوت و الملازمة، و من عدم الدلالة، عدم الملازمة كشفاً آتياً.

نعم، يمكن تخلف مقام الإثبات و الدلالة عن مقام الثبوت في الدلالات المطابقة، و عليه، يمكن إدراج البحث في الدلالة اللفظية لو كان هناك اللزوم البين بالمعنى الأخص و حيث أن هذا اللزوم ليس في المقام - بناءً على تسليم الملازمة - تكون المسألة عقلية، لالفظية.

و أمّا الوجه الثالث و هو كون المسألة من المسائل الكلامية، فلأنه نشأ من تخيل أن البحث في المقام يرجع إلى استحقاق المشوبة، أو العقوبة لفعل المقدمة أو تركها، و أنت ترى، أن هذا البحث مما يتكفله علم الكلام.

و فيه: أولاً: أن مقتضى ذلك، عدم اختصاص هذا البحث بمجمله من المسائل الكلامية، بل يلزم منه عدّ سائر المباحث الأصولية، بل الفقهية كلها - أيضاً - منها؛ لأنها ترجع - أيضاً - إلى البحث عن استتباعها فعلاً أو تركاً لاستحقاق الثواب و العقاب، و لأظن أن هذا مما يلتزم به القائل.

و ثانياً: أن وجوب المقدمة، بناءً على القول به، ليس إلّا وجوباً غيرياً لا يترتب عليه شيء من الثواب و العقاب، بل هما من آثار الوجوب النفسي، كوجوب ذي المقدمة.

أمّا الوجه الرابع و هو كون المسألة من المبادي الأحكاميّة، فلأنّ وجه ذلك هو أنّ المقصود من المبادي ليس إلّا المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التّكليفية أو الوضعيّة، كتضادّ الأحكام و تلازمها في باب «اجتماع الأمر و النّهي» و في باب «الأمر بالشّيء هل يقتضي النّهي عن ضده؟» و غير ذلك، و المسألة في المقام من هذا القبيل؛ إذ يبحث فيها عن الملازمة بين المقدّمة و بين وجوب ذيلها. و فيه: أنّ المسألة و إن كانت من المبادي من جهة كونها باحثة عن عوارض الأحكام، إلّا أنّها من جهة وقوع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام تعدّ من المسائل الأصوليّة، فالمسألة ذات جهتين، و لا قدح في ذلك.

و أمّا الوجه الخامس و هو كون المسألة من المبادي التّصديقيّة، فلأنّ منشأه هو أنّ المبادي التّصديقيّة حيث إنّها متكفّلة للبحث عن ثبوت الموضوع و عدم ثبوته بمفاد «كان» التّامة و «ليس» التّامة أو أجزاء الموضوع أو جزئياته كذلك، قبال المبادي التّصوريّة و هو تصوّر الموضوع و أجزاءه و جزئياته، فالمقام داخل فيه، بتقريب: أنّ موضوع علم الأصول هي الأدلّة الأربعة التي منها، حكم العقل، و المراد به كلّ حكم عقليّ يوصل به إلى حكم شرعيّ، و لا ريب: أنّ حكم العقل بالملازمة الذي يبحث عنه في المقام من هذا القبيل، فإنّه يوصلنا إلى وجوب المقدّمة شرعاً، و عليه، فالبحث في المقام بحث عن ثبوت الموضوع و عدمه بمفاد «كان» التّامة، لا عن عوارضه بمفاد «كان» النّاقصة، فيندرج - أيضاً - في المبادي التّصديقيّة.

نعم، لو كان الموضوع نفس العقل لاحكمه، لكان المقام مندرجاً في المسألة الأصوليّة، كما لا يخفى.

و فيه: أنّ موضوع علم الأصول - كما حقّق في محله - ليس هي الأدلّة الأربعة

لا بما هي أدلة، كما اختاره المحقق القمي رحمته (١)، ولاذوات الأدلة و بما هي هي، كما قال به صاحب الفصول رحمته (٢) بل هو ما يمكن أن يقع نتيجة البحث عن عوارضه في طريق الاستنباط، و بما أن نتيجة البحث عن المقدمة يكون كذلك، فيدخل في المسألة الأصولية.

﴿ الأمر الرابع : تقسيمات المقدمة ﴾

و اعلم، أن المقدمة لها تقسيمات :

منها: تقسيمها باعتبار مطلق التوقف إلى داخلية، كالأجزاء المأخوذة في ماهية المأمور به، و إلى خارجية، كالأمور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونها، كالمقتضي و الشرط و المعد و عدم المانع.

و الحق، أن المقدمة الداخلية بجميع أنحاءها خارجة عن حريم النزاع؛ إذ المركب، إما حقيقي أو اعتباري :

أما الحقيقي، فأجزائه العقلية التحليلية من الأجناس و الفصول، لاوجود لها خارجاً، فلايتصور جريان النزاع فيها و أجزاءه الخارجية من المادة و الصورة، لا امتياز لها في الوجود عن المركب المتوقف عليها.

و أما المركب الاعتباري، فقد يتوهم دخول أجزاءه في حريم النزاع لأجل

(١) راجع، قوانين الأصول: ص ٩.

(٢) راجع، الفصول الغروية: ص ٩.

المغايرة الاعتبارية بينه وبين الأجزاء، فقد تلاحظ بما هي المركب والكل، فتجب نفسياً، وقد تلاحظ بما هي أجزاء المركب ومقدمة لتحقيقه، فتجب غيرياً بناءً على الملازمة.

وفيه: أولاً: أن الأجزاء ليست بمقدمة وذلك، لعدم الإناطة والتوقف، حيث إنه لا إثنيّة في البين، بل ليس الكل إلا عين الأجزاء بالأسر، نعم، تتحقق المغايرة بينهما من جهة الاعتبار حيث إن الأجزاء إذا اعتبرت بنحو اللأ بشرطية، فتلاحظ الأجزاء، والبشرط الشئيّة والانضمام، فتلاحظ الكل، ولكن هذه المغايرة لا توجب التعدد والإثنيّة، لما حقق في محله، من أن تعدد الاعتبار لا يوجب تعدد المعتبر.

و ثانياً: لو سلم ذلك، فلا مجال لوجوبها الغيري، وذلك، لأن الأجزاء وإن كانت متقدمة على الكل تقدماً بالتجوهر، لكن هذا المقدار لا يجدي في إمكان تعلق الوجوب الغيري عليها؛ إذ الأجزاء نفس الكل خارجاً، والبعث إلى الكل عين البعث إليها، وإيجابه عين إيجابها، ومعه لفائدة في إيجاب الأجزاء ثانياً، بل هو لغو لا يليق بشأن الحكيم، وما تقدم من التعدد الاعتباري بينهما، لا يوجب صحة تعدد الوجوب؛ إذ تعدده لا يمكن إلا بتعدد الملاك وتعدد الموضوع وجوداً، والمفروض، أنها غير حاصلين في المقام.

هذا، مضافاً إلى أنه لو كان الوجوب متعدداً لزم اجتماع المثليين في موضوع واحد، ولا يتأتى في مثل المقام تأكيد البعث بسبب اجتماع الوجوبين كي يرفع به محذور اجتماع المثليين؛ وذلك، لأن ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء يكون في طول ملاك الوجوب النفسي في الكل، ومع اختلاف الرتبة يستحيل التأكد والوحدة.

على أن مقتضى التحقيق هو تعلق الأمر بذوات الأجزاء التي تعرضها الوحدة

الإعتبارية لدوران الأمر مدار الملاك - وجوداً و عدماً، حدوثاً و بقاءً - و هو قائم بذوات الأجزاء بلادخل للوحدة الإعتبارية فيه، كيف! و أن الملاك و المصلحة أمر واقعي، و الوحدة أمر اعتباري و لا يقوم الحقيقي بالإعتباري، فحينئذ ليس متعلق الأمر، الأجزاء بقيد الوحدة و هو الكل كي يقال: بتقدّم الأجزاء عليه بالتجوهر، فيتمشّي فيها بحث المقدمة.

و بعبارة أخرى: ليس الكل و هو الأجزاء ملحوظاً وحدها، متعلقاً للأمر، كما هو المشهور، حتّى يقال: بأن الأجزاء، أجزاء للمتعلق، فتكون مقدّمة له، بل الأمر إنّما يتعلّق بذوات الأجزاء لا غير، فلاكلية و لاجزئية في البين.

تنبيه:

و لقد أفاد المحقّق العراقي رحمه الله أن الثّرة بين القول بالوجوب الغيري و القول بعدمه في الأجزاء، إنّما تظهر في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر الإرتباطيين من جهة الرجوع إلى البراءة أو الإشتغال، و نعم ما أفاد. (١)

توضيحه: أنّه لامناص بناءً على القول بالوجوب الغيري في الأجزاء من الرجوع إلى الإشتغال في المسألة؛ و ذلك، لوجود العلم الإجمالي بوجود التكليف النفسي الدائر بين الأقلّ و الأكثر، و المفروض عدم انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقلّ؛ إذ شرط الإنحلال هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على أيّ تقدير، و ليس المقام كذلك؛ لأنّ المعلوم بالإجمال هنا هو الوجوب النفسي، و المعلوم بالتفصيل هو أصل وجوب الأقلّ الجامع بين النفسي و الغيري، فعلى تقدير النفسيّة

ينحلّ، و على تقدير الغيرية لا ينحلّ، فإذا يتعيّن المصير إلى الإشتغال قضاءً لتنجّز العلم الإجمالي بالتكليف النفسي.

و أمّا بناءً على القول بالوجوب النفسي في الأجزاء، فالمرجع في المسألة هي البراءة بالنسبة إلى الزائد؛ وذلك، لانحلال العلم الإجمالي المذكور إلى العلم التفصيلي بذات الأقلّ لاهو بحده، و الشكّ البدوي في الزائد، كما هو واضح.

و منها: تقسيمها إلى العقلية و الشرعية و العادية.

فنقول في توضيح ذلك: إنّ الإناطة التي هي الدخيلة في المقدّمة على ثلاثة أنحاء.

الأوّل: أن تكون ذاتية محضة، و تكوينية صرفة، بلا توسط أمر آخر من جعل شرعيّ، أو قضاء عاديّ، كإناطة حركة المفتاح بحركة اليد.

و الثاني: أن تكون شرعية محتاجة إلى جعل و اعتبار من ناحية الشرع الأنور، كإناطة الصّلاة بالطّهارة، فلولا جعل شرعيّ لم يكن بينهما أية إناطة، بل العقل يجوز تحقّقها بدونها.

لا يقال: إنّ مجرد دخل الطّهارة في مصلحة الصّلاة كافٍ في تحقّق الإناطة بينهما. لأنّه يقال: ليس الأمر كذلك؛ ضرورة، أنّه يمكن عدم اعتبار الطّهارة شرعاً ولو لمصلحة التسهيل، و عليه، فلا مناص من الاعتبار الشرعي في تحقّق الإناطة.

و الثالث: أن تكون عادية، كإناطة الوصول إلى مرتبة الاجتهاد بتحصيل العلم، و كذا الصعود على السطح بنصب السّلم، فلولا قضاء العادة بتحصيل العلم في أزمنة متبادية للتّيل إلى درجة الاجتهاد - مثلاً - و هكذا نصب السّلم للصّعود على السطح، لما كان هناك بنظر العقل إناطة بين تحصيل العلم و بين الوصول إلى مرتبة

الإجتهاد، وهكذا نصب السِّلْم والصَّعُود، بل يجوز العقل الوصول إلى أقصى مراتب العلم بلاتحتمل تعب تحصيل، كما في علوم الأئمة عليهم السلام، وهكذا الصَّعُود.

هذا، و لكن أورد المحقق الخراساني رحمته الله على التقسيم المذكور برجوع المقدمة الشرعية والعادية إلى العقلية، وقال في وجه ذلك، ما حاصله: إنه بعد اعتبار الشرطية شرعاً أو بعد اقتضاء العادة، التوقف والمقدّمية، يصير التوقف عقلياً؛ حيث إنه يستحيل عقلاً تحقق المشروط أو المقيّد بلا شرطه وقيدته، وكذا يستحيل الصَّعُود على السطح بلانصب السِّلْم - مثلاً - لغير الطائر فعلاً وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً. (١) وفيه: أن التقسيم على ما تقدّم، إنما هو باعتبار أصل الإنابة التي هي أساس المقدّمية، نعم، بعد توسط اعتبار الشارع أو قضاء العادة، فالتوقف يكون عقلياً وهو أمر آخر.

ومنها: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود (مقدّمة الواجب) والوجوب والصّحة والعلم.

ولا يخفى: أن مقدّمة الوجوب وهي ما يتوقف عليه وجوب الشيء كالإستطاعة التي هي شرط لوجوب الحجّ، خارجة عن حريم النزاع، وذلك، لأنّ المفروض أنّه لا وجوب لذي المقدّمة قبل وجود المقدّمة كي يبحث عن وجوب تحصيلها، وأمّا بعد وجودها فلم يبق المجال للبحث؛ لأنّه تحصيل للحاصل.

وأمّا مقدّمة الصّحة، وهي ما يتوقف عليه صحّة الشيء، فليست قسماً برأسه، بل هي إمّا دخيلة في الوجوب، فترجع إلى مقدّمة الوجوب، وقد عرفت: أنّها خارجة عن حريم النزاع، وإمّا دخيلة في الوجود، فترجع إلى مقدّمة الوجود.

و أمّا مقدّمة العلم، و هي ما يتوقّف عليه العلم بشيء، كالصّلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فهي واجبة عقلاً؛ إذ ليس في الأحكام الشرعيّة مورد كان العلم فيه واجباً شرعيّاً كي يقال: بوجوب مقدّمته شرعيّاً من باب الملازمة، و عليه، فيخرج هذا القسم عن حريم النزاع، أيضاً.

توضيحه: أنّه لا إشكال في أنّ مورد العلم الإجمالي بالتكليف ممّا يحكم فيه بوجوب الإحتياط، مقدّمة للعلم بفراغ الدّمة، إلّا أنّ هذا الوجوب ليس إلّا بحكم العقل من باب وجوب الإطاعة و الإمتثال حتّى يؤمّن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز، فالوجوب عقليّ محض، و إرشاد إلى عدم الوقوع في محذور مخالفة التكليف المعلوم المنجز، لا أنّه مولويّ شرعيّ من باب الملازمة.

و هكذا الأمر في مورد الحكم بوجوب الفحص في الشّبهات الحكميّة البدويّة، فإنّ هذا الوجوب - أيضاً - عقليّ محض، و ذلك لوجهين :

أحدهما: أنّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يكون موضوعه هو الشكّ المستقرّ، و حيث إنّّه لا يتحقّق إلّا بعد الفحص عن وجود التكليف و اليأس عن الظفر بدليله، يحكم العقل بوجوب الفحص مقدّمة لتحصيل العلم بتحقيق الموضوع.

ثانيهما: أنّ التكليف على تقدير وجوده في الواقع يكون منجزاً، فيستقلّ العقل في الحكم بعدم معذوريّة المكلف، لو ترك العمل، رجوعاً إلى الأصول النّافية قبل الفحص، بل يحكم بوجوب الفحص مقدّمة للعلم بعدم وجود التكليف في الواقع، و لو فرض ورود الأمر بالفحص من الشارع لكان إرشادياً محضاً، نظير ماورد في أدلّة التّعلّم.

و كذلك الحكم بوجوب الفحص في بعض الشّبهات الموضوعيّة، مثل الإختبار عند اشتباه الدّم بين العذرة و الحيض، فإنّ في هذا المورد حيث يعلم المكلف إجمالاً،

إمّا بوجوب الصّلاة و الصّوم، و إمّا بحرمتها، و كذا يعلم، إمّا بجواز الدّخول في المسجد أو حرّمته، فيحكم العقل بوجوب الفحص عليه و بعدم كونه معذوراً في إتيان الصّلاة و الصّوم أو تركهما، و كذا في دخول المسجد قبل الفحص، و الأمر الوارد من الشّرع - لو فرض وجوده - محمول على الإرشاد، أيضاً.

و بالجملة: لا يكاد يوجد في الأحكام الشّرعيّة مورد يجب العلم فيه بالوجوب الشّرعيّ المولويّ كي يقال: بوجوب مقدّماته مولوياً من باب الملازمة، و أمّا الحكم بوجوب الإحتياط و الفحص في الموارد المتقدّمة آنفاً، فهو و إن كان من باب المقدّمة العلميّة، إلّا أنّك قد عرفت: أنّه ليس حكماً شرعياً مولوياً، بل هو حكم عقليّ محض، و الأمر الوارد من الشّرع محمول على الإرشاد.

و منها: تقسيمها إلى المتقدّمة و المقارنة و المتأخّرة.

أمّا المتقدّمة، فنظير العقد في الوصيّة، و الصّرف، و السّلم، بل في كلّ عقد بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرّفها حين تأثيره.

و أمّا المقارنة، فنظير ستر العورة و استقبال القبلة و نحوهما.

و أمّا المتأخّره، فنظير الأغسال الليليّة في صحّة صوم اليوم الماضي، و الإجازة - بناءً على الكشف - في العقد الفضولي.

و قد وقع الإشكال في المتقدّمة، و المتأخّره، محصله: أنّ المقدّمة لما كانت من أجزاء علّة وجود ذي المقدّمة و العلّة بجميع أجزائها متقدّمة على المعلول رتبة و مقارنة معه زماناً، فلو فرض تقدّمها أو تأخّرها زماناً و كونها معدومة حين وجود المعلول، لزم تأثير المعدوم في الموجود.

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

منها: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله قال ما حاصله: أن المتقدم أو المتأخر، إما شرط للتكليف، كالقدرة، أو شرط الوضع، كالإجازه في العقد الفضولي و القبض و التقابض في الصرف و السلم، وإما شرط للمكلف به، كالأغسال الليلية في صحة صوم المستحاضة، و لا يخفى، أن الشرط في التكليف أو الوضع يراد به اللحاظ و التصور، و من المعلوم، أنه مقارن للحكم و التقنين، لا أن المراد به هو الملحوظ المتصور الذي يكون متقدماً أو متأخراً بالنسبة إلى الحكم، و تسمية الملحوظ باسم الشرط إنما تكون باعتبار شرطية لحاظه.

و بعبارة أخرى: أن المراد بالشرط في المتقدم و المتأخر هو وجودهما العلمي المقارن، لا العيني المتقدم و المتأخر، و لا يخفى، أن هذا الوجود هو الدخيل في حصول الداعي إلى الأمر و النهي أو الدخيل في اعتبار الأمور الوضعية، كالملكية و الزوجية و نحوهما، فالشارع يلاحظ الإجازة، فيعتبر الملكية، و هكذا العقلاء.

و أما الشرط في المكلف به، فالمقصود منه هو الإضافة المقارنة، لا المضاف إليه المتقدم أو المتأخر، فإطلاق الشرط عليها إنما هو باعتبار كونها طرفاً للشرط و هو الإضافة.

توضيحه: أن كون شيء شرطاً للمأموريه، ليس إلا ما يحصل لذات المأموريه بالإضافه إليه وجهاً و عنواناً، به يكون حسناً أو متعلقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوياً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً أو متعلقاً للغرض، كذلك اضافته إلى متأخر أو متقدم، و عليه، فالشرط فيهما هي الإضافة المقارنة، لانفس المضاف إليه المتقدم أو المتأخر، فنشأ الإشكال توهم إطلاق الشرط على المتقدم و المتأخر مع أن إطلاقه عليهما كإطلاقه

على المقارن، إنما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة.^(١)

و منها: ما عن الإمام الرّاحل رحمته حيث اختار في شرائط التّكليف ما هو راجع إلى ما اختاره المحقق الخراساني رحمته من أنّ الشرط هو العلم و اللّحاظ، لا المعلوم و الملحوظ.^(٢)

و أمّا في شرائط الوضع و المأموريه، فقد اختار ما هو طريق العرف و هو الصّحيح فقال رحمته بعد ذكر طريق العقل و البرهان في حلّ الإشكال ما هذا لفظه: «فنقول: إنّ الموضوعات الواقعة في لسان الأدلّة أمور عرفيّة لا تتألف يد الدّقة العقليّة، بل يقدّم في مبحث الأحكام خصوصاً على القول باعتباريّتها على ما يشته البرهان، فحينئذٍ بما أنّ العرف يرى الإضافة إلى المتقدّم و المتأخّر، كالمقارن، و يرى العقد متعقّباً للفعل مع عدم الإجازة الفعلية، يصحّ انتزاع هذه العناوين عندهم لأجل ملاكات و تخيّلات مركوزة في أذهانهم، و من الممكن كون الأثر مترتباً على المتعقّب في نظر العرف دون العقل، كما هو السّند و المعتمد في سائر الموضوعات الشرعيّة، و عليه، فالشرط مقارن - أيضاً - و هذا الوجه يرجع إلى ما ذهب إليه القوم».^(٣)

و منها: ما عن العلامة الطّباطبائي رحمته فقال، ما هذا لفظه: «الحقّ أن يقال: إنّ البرهان إنّما قام على استحالة توقّف الموجود على المعدوم في الأمور الحقيقيّة، و أمّا الأمور الاعتباريّة، كما هو محلّ الكلام، فلا؛ لما عرفت مراراً: أنّ صحّتها إنّما يتوقّف على ترتّب الآثار، فلا موجب لهذه التّأسّفات إلّا الخلط بين الحقائق و الاعتباريّات،

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٤٥-١٤٨.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٦٦-١٦٧.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٦٩.

فالصواب في الجواب أن يقال: إن شرط التكليف أو الوضع ما يتوقف عليه المجعول بحسب وعاء الإعتبار، لا وعاء الخارج، وكذلك شرط المأمورية ما يتوقف عليه بحسب ما يتعلق به من الغرض، أو يعنون به من العنوان في ظرف الإعتبار، هذا، و كأنه الذي يرومه المصنف في كلامه وإن لم يف به بيانه»^(١).

ختام: قد اختار المحقق النائيني رحمته أن محل النزاع في الشرط المتأخر، إنما هو موضوعات الأحكام، وضعيّة كانت أو تكليفيّة، وأخرج بذلك أربع موارد:

الأول: العلل العقلية بجميع أقسامها من البسيطة والمركبة والتامة والناقصة والشرط والمقتضي وعدم المانع والمعد.

وجه خروجها عن محل النزاع، هو أن امتناع تأخر العلة أو بعض أجزاءها عن المعلول، من القضايا التي قياساتها معها.

الثاني: العلل الغائية المتأخرة عما ترتب عليه وجوداً وعيناً.

وجه خروجها، أنها ليست بوجودها العيني المتأخر علة للإرادة وحركة العضلات نحو ما ترتب عليه، حتى يلزم تأثير المعدوم في الوجود، بل هي علل بوجودها العلمي.

هذا بالنسبة إلى علل التكوين، وكذا الحال في علل التشريع، إذ هي - أيضاً - علل غائية إلا أنهم إصطلحوا في التعبير عن العلل في الشرعيّات بعلل التشريع، وفي التكوينيّات بالعلل الغائية.

وكيف كان، علم الأمر بترتب الحكمة موجب للأمر وإن كانت الحكمة بوجودها العيني متأخرة عن الأمر.

الثالث: الإضافات و الانتزاعات، كاللّقاء و التأخر و السّبق و اللّحوق و

التّعقب و غير ذلك.

وجه خروجها: هو أنّ عنوان التّقدّم و التأخر لو كان شرطاً لوضع أو تكليف، لا يكون ذلك من الشرط المتأخر، و لا يلزم حينئذ محاذيره من الخلف و تأثير المعدوم في الموجود، و تقدّم المعلول على علته؛ حيث إنّ عنوان التّقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخر شيء عنه، و لا يتوقف انتزاعه عن شيء على وجود المتأخر في موطن الانتزاع.

الرّابع: شرائط متعلّق التّكليف و المأموريه.

وجه خروجها: أنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الإمتثال عليه، و عدم الخروج عن عهدة التّكليف إلّا به، فكما لا محذور في الأمر بمركب تدريجيّ الوجود، بعض أجزاءه في أوّل النهار، و بعضه في آخر النهار، و لا إشكال في تأخر بعضه عن الآخر وجوداً و انفصاله عنه زماناً، كذلك لا إشكال في تأخر الشرط وجوداً و انفصاله زماناً. (١)

ثمّ إنّّه قدّس سرّه بعد تحرير محلّ النزاع و إخراج ما ليس منه، قال: «إنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، و لا يحتاج إلى برهان» (٢) و مع ذلك، قد بسط الكلام فيه، و قال بما لا يخلو عن المناقشة، حاصله: إنّ القضايا على قسمين: خارجيّة و حقيقيّة، و الفرق بينهما هو أنّ الموضوع في القضية الحقيقيّة مطلقاً - سواء كانت حمليّة أو شرطيّة، أو خبريّة أو إنشائيّة - هو العنوان الكلّي الجامع بين

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٧١ الى ٢٧٤.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٨٠.

ما ينطبق عليه من الأفراد، و في القضية الخارجية هو الشخص الخارجي الجزئي، ومما يتفرع على هذا الفرق، هو أن العلم إنما يكون له دخل في القضية الخارجية؛ إذ حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الأمر إنما تكون لأجل علم الفاعل و الأمر بما يترتب على فعله و أمره و ما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و من المعلوم، أنه ليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الدخيل فيها هو المعلوم بتحققها، فالعلم بوجود الأسد - مثلاً - في الطريق يوجب الفرار، لانفس وجود الأسد واقعاً، و هذا بخلاف القضية الحقيقية؛ و ذلك، لأن الموضوع فيها إنما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و المحمول فيها إنما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، بلادخل لعلم الأمر بتحقق تلك القيود و عدم تحققها، بل المدار على تحققها العيني الخارجي.

و لا ينبغي الإشكال في أن المجموعات الشرعية ليست على نهج القضايا الشخصية الخارجية حتى يكون لكل فرد من أفراد المكلفين إنشاء شخصية عند وجوده، فإن ذلك ضروري البطلان، بل هي إنشاءات أزلية، فتكون إذاً على نهج القضايا الحقيقية.

إذا عرفت الفرق بين القضيتين و أن المجموعات تكون على نهج القضايا الحقيقية، ظهر لك: أن المراد من موضوعات الأحكام التي هي محل النزاع هو أنها عبارة عن عناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدّر وجودها في ترتب المحمول عليها، بحيث يكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلية إلى معلولها من حيث الترتب و التوقف، لاحقيقة، فإذا يرجع النزاع في الشرط المتأخر إلى تأخر بعض ما فرض دخيلاً في الموضوع بنحو الجزئية أو الشرطية عن الحكم التكليفي أو الوضعي،

بأن يتقدم الحكم على بعض أجزاء موضوعه، و هذا مستحيل؛ إذ بعد فرض اعتبار شيء موضوعاً للحكم، لا يمكن أن يتخلف ذلك الحكم عن موضوعه ويتقدم عليه. (١)
هذا، و لكن يقع الإشكال في مواضع من كلامه، كما أفاده الإمام الرّاحل رحمته. (٢)

الأول: أن وجه خروج الإنتزاعات عن محلّ النزاع، إنما هو تكافؤ المتضايين قوةً و فعلاً، و أنه لا يعقل الإضافة بين موجود و معدوم، لا لما ذكره رحمته من جواز انتزاعها عما تقوم به من غير دخالة الطرف الآخر فيه؛ إذ أنه رحمته لو أراد انتزاع العنوان الإضافي بلاضافة إلى طرف الآخر، فهو واضح البطلان، و لا يقول به؛ كيف! و أنه صرح بأنّ السبق - مثلاً - ينتزع من نفس السابق بالإضافة إلى ما يوجد بعد ذلك.

و لو أراد انتزاعه فعلاً بالقياس إلى ما سيصير طرف الإضافة بلاوجود له فعلاً، فهو مستحيل، لتكافؤ المتضايين فعلاً و قوةً، و هل هذا إلا دعوى انتزاع الأبوّة فعلاً من طفل نعلم أنه سيولد له ولد؟!!

و لو أراد أنّ المعدوم مضاف فعلاً، فهو أوضح بطلاناً.

و أمّا تثيله بعنوان التّقدّم، و أنه ينتزع من اليوم الحاضر لتحقيق الغد في موطنه بلا توقّف هذا الإنتزاع على مجيء الغد، فهو خلط بين التّقدّم الدّاتي، و التّقدم بالمعني الإضافي المقولي؛ إذ الزّمان ذاتاً متصرّم و له تقدّم و تأخّر بالمعني الدّاتي، لا بالمعني الإضافي المقولي.

(١) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٧٨ الى ٢٨٠.

(٢) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٧٠ الى ١٧٢.

نعم، عنوان التّقدّم و التّأخّر أمر إضافي، و الزّمان من مصاديقهما، و لا يلزم أن يكون مصداق الإضافة إضافيًّا، ألا ترى، أن عنوان العلّة و المعلول إضافي، أمّا مصداقهما فليس كذلك، كما أنّ بين السّواد و البياض - مثلاً - تضادّ، مع أنّ مفهوم التّضاد من مصاديق التّضايّف.

الثاني: أنّه عليه السلام أخرج شرائط المأمور به عن حريم النّزاع قياساً لها بالأجزاء في المركّب التّدريجي، و هذا ممّا لا يجدي، بل هو فراّز عن الإشكال؛ لجريان إشكال باب الشّروط في باب الشّطر - أيضاً - لو قلنا: باشتراط صحّة الجزء الأوّل من المركّب، - كتكبيرة الإحرام - بتحقيق الأجزاء الأخر، فالمقايضة لا ترفع الغائلة بل تزيدّها.

و لا يخفى: أنّ هذا الإشكال يتمّ إذا قال: باشتراط الصحّة فعلاً بوقوع الأجزاء الأخر في المستقبل، أو بصحّة المشروط (كصوم المستحاضة) فعلاً بالأغسال اللّيلية المستقبلية، لكنّه لا يقول كذلك، بل يقول: بتوقّف الصحّة و ترتّب الملاك و الإمتثال على التّقييد الحاصل بحصول ذات القيد، و يقول: إنّ حقيقة الإشتراط ليست إلّا الإضافة الحاصلة بين المقيّد و القيد، و أشار إلى أنّه أيّ خلف يلزم حينئذٍ، و أيّ معلول يتقدّم على علّته، فصحّة المقيّد معلّقة على حصول القيد، كتعليق صحّة المركّب على حصول جزء الأخير.

و من هنا ظهر ضعف ما قال الإمام عليه السلام في الإشكال على المحقّق الثّاني عليه السلام بقوله: «و رابعاً: فإنّ إخراج شرائط المأمور به ممّا لا وجه له؛ لأنّ الكلام ليس في تقيّد المركّب بقيد خارجي، بل في صحّة المأمور به فعلاً - أعني صوم المستحاضة - إذا أتت بالأغسال المستقبلية، و الإشكال المتوهم في هذا الباب جارٍ في الأجزاء - أيضاً - لوقيل: بصحّة الجزء الأوّل، كصحّة التّكبير بالفعل مع كونها مشروطة بوقوع الأجزاء

الأخر، فلا ينفذ الفرار عن الإشكال بجعل شرائط المأمورية من قبيل الأجزاء حكماً»^(١).

الثالث: أن الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية، بأن الإمتناع مبني على الحقيقية، نظراً إلى عدم دخل العلم فيها، لا على الخارجية، نظراً إلى دخل العلم فيها، غير موجه؛ إذ أولاً: أن الشروط المعلق عليها الأحكام في القضية الحقيقية لها دخل واقعي في الأحكام، لاجعلي اعتباري، حتى يكون التعليق عليها في ظاهر القضية، محققاً لدخلها وشرطيتها، كما يقال: بامتناع ذلك في الشرائط المتأخرة، فالتمكن - مثلاً - دخيل في وجوب الحج، سواء قال عز وجل ﴿لله على الناس﴾ أو قال: ﴿إن استطعت فحج﴾ أو قال: ﴿لمن علم باستطاعته حج﴾، ولذا لو فرض عدم مطابقة العلم بتمكن زيد للواقع لما وجب عليه الإمتثال، بل الأمر صوري محض، وعليه، فلا فرق بين القضيتين في جريان الإشكال وعدمه.

و ثانياً: أن منشأ الفرق المذكور هو الخلط الحاصل من بعض الأمثلة الجزئية المذكورة في كلامه عليه السلام وإلا فالقضية الخارجية - أيضاً - كالحقيقية مما تكون الشرائط فيها مؤثرة بوجودها العيني الخارجي، لا العلمي، ألا ترى، أن الإجازة - بناءً على الكشف - بوجودها الخارجي دخيلة في صحة العقد الفضولي، سواء كانت القضية التي أنفذته خارجية، أو حقيقية.

فتحصّل: أن البحث هنا عام يشمل شرائط الجعل، كالقدرة المتأخرة عن زمن التكليف، و شرائط المجعول، كالأغسال الليلية لصوم المستحاضة، و شرائط

الوضع، كالإجازة على الكشف، و ما تقدّم من الإشكال على الشرط المتأخّر يجري في الجميع، و الجواب مأمّر.

فما ظهر من المحقّق النائيّ عليه السلام من اختصاص النزاع بشرائط المجعول دون شرائط الجعل؛ معللاً بأنّها ترجع إلى العلل الغائيّة الّتي تكون مؤثّرة بوجودها العلمي، غير وحيه؛ لعدم ثبوت الفرق بينهما حقيقة، نعم، يفرق بينهما اعتباراً، كما يفرق بين نفس الجعل و المجعول هكذا، فالقدرة و نحوها شرط و علّة غائيّة بوجودها العلمي للجعل و المجعول، كما أنّها بوجودها الخارجي شرط لعمل المكلف، فالشرط في المقام هو العلم، كما أنّ الشرط في قولك: «أجيئك إن تجئني» هو العلم بمجيء صاحبه غداً، لانفس المجيء.

إذا عرفت تلك الأمور، فنقول: إنّ الحقّ عدم وجوب مقدّمة الواجب شرعيّاً غيريّاً، و أدلّة الوجوب كلّها مردودة و هي ثلاثة :

الأولى: ما عن الأشاعرة، ملخصه: أنّ المولى إذا أوجب شيئاً، فلا بدّ له من إيجاب مقدّماته، و إلّا لجاز تركها و حينئذٍ إمّا يكون وجوب ذي المقدّمة باقياً بحاله، فيلزم منه التّكليف بما لا يطاق و هو محال. أو لم يكن باقياً، فيلزم منه انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط و هو - أيضاً - محال، كما لا يخفى^(١).

و فيه: أنّ عدم إيجاب المقدّمة شرعاً لا يلزم جواز تركها عقلاً حتّى يلزم أحد المحالين المتقدّمين؛ و ذلك، لاستقلال العقل في الحكم بلا بدّيّة إتيان المقدّمة و المنع من تركها، و لذا لو كان المكلف تاركاً لها و تاركاً لذيها تبعاً لتركها، عدّ عاصياً مستحقّاً للعقوبة.

نعم، لو رخص الشارع المكلف في ترك المقدمة مع إيجابه ذا المقدمة و البعث إليه، لزم التكليف بما لا يطاق، بل هذا مساوق لعدم الإيجاب، وهذا أمر آخر.

الثانية : ما عن المحقق الخراساني رحمته الله محصّله: أنّ الأوامر الشرعية الغيرية في الشرعيات و العرفيات تدلّ على إيجابها و إرادتها حين إيجاب ذبها و إرادته، مثل قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...﴾ (١) و قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٢) لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدمة أمر غيريّ إلّا كان فيها مناطه، و إذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به - أيضاً - لتحقق مناطه و ملاكه. (٣)

و فيه: أنّ أمثال هذه الأوامر مقادها إرشاد إلى الشرطية، كإرشاد الأوامر المتعلقة بالأجزاء إلى الجزئية، و كإرشاد بعض النواهي إلى المانعية، نظير قوله عليه السلام: «لا تجوز الصلاة في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه» (٤) و عليه، فلا تدلّ على الوجوب الغيريّ المولويّ المقدمي، كما أنّ الأمر بالمقدمات الصادر من الشرع - أيضاً - قد يكون إرشاداً إلى حكم العقل باللابدّية، أو يكون تأكيداً للأمر النفسي على وجه كنائيّ.

الثالثة: ما عنه - أيضاً - من إحالة وجوب المقدمات إلى الوجدان، حيث قال، ما هذا لفظه: «إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدّي غير واحد من الأفاضل لإقامة

(١) سورة المائدة (٥): الآية ٦.

(٢) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢،

ص ١٠٠٨.

(٣) راجع كفاية الأصول: ج ١، ص ٢٠١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٣، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصليّ، الحديث ٧،

ص ٢٥١.

البرهان على الملازمة، و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، و يقول: مولوياً «أدخل السوق و اشتر اللحم» مثلاً؛ بداهة، أن الطلب المنشأ بخطاب «أدخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً، و أنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الإشتراء ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الإلتفات إليه و أنه يكون مقدمة له، كما لا يخفى» (١).

و فيه: أن الإحالة إلى الوجدان ليست إلا مصادرة بالمطلوب، بل الأمر بالعكس، و أنه أقوى شاهد على عدم وجوب المقدمة، فلانجد في المثال المتقدم إلا الأمر الحقيقي و البعث الواقعي و هو المتعلق بالإشتراء فقط، و أما الأمر بدخول السوق، فلا شأن له إلا التأكيد بالنسبة إلى اشتراء اللحم أو الإرشاد إلى حكم العقل، ألا ترى، أن المولى لو أمر عبده بشيء و له مقدمات، ثم قال: أنا أعطي بإزاء امتثال هذا الأمر ديناراً، فليس للعبد إذا امتثل الأمر مع المقدمات أن يطالب الأمر أكثر من دينار واحد، و هذا ليس إلا لعدم بعث إلى المقدمات، بل البعث كله متوجه إلى ذي المقدمة حتى لو فرض البعث إلى المقدمة، و كونها مورداً للطلب صورة، فهو يكون بعثاً إلى ذهابها باطناً و بالدقة، فدخول السوق قد يؤمر به، لا بما هو هو، بل بما هو طريق إلى اشتراء اللحم، فإذا يكون البعث المقدمي تأكيداً للبعث إلى اشتراء اللحم. فتحصّل، أن الأدلة لإثبات وجوب المقدمة كلها على غير مثبتة، و من

الواضحات، أنّ العقل بعد احراز صغرى المقدّمة يحكم بكبرى لزوم الإتيان بها للوصول إلى ذبيها، فلابجبال إذاً لحكم الشرع مولويّاً، بل لوحكم و أمر بالمقدّمة في موضع، لكان ذلك إرشاداً إلى هذا الحكم العقليّ، و نتيجة ذلك كلّهُ، هو إثبات ما اخترناه، من عدم تحقّق الملازمة شرعاً، و عدم وجوب المقدّمة بوجوب غيري مولويّ.

تتمة: قد تنقسم المقدّمة - أيضاً - إلى مقدّمة المستحب و الحرام و المكروه.

فنقول: أمّا مقدّمة المستحب، فالبحث فيها هو البحث في مقدّمة الواجب، و مختارنا هنا، بعينه هو ما اخترناه هناك.

و أمّا مقدّمة الحرام، فالحقّ عدم الملازمة بين حرمة ذي المقدّمة و حرمتها - أيضاً - نظير مقدّمة الواجب، بلافق بين أنحاءها في الأفعال التوليدية^(١) والمباشريّة.^(٢)

و لافرق في هذا القسم - أيضاً - بين أن يقصد بإتيانها التوصل إلى مقدّمة الحرام، و بين أن لا يقصد.

و الوجه فيما اخترناه من عدم الملازمة هنا، هو ما مرّ في مقدّمة الواجب من عدم تماميّة الأدلّة التي أقيمت على الملازمة بين المقدّمة و بين ذبيها.

(١) و المراد بها، هي التي يقع ذوالمقدّمة بعدها في الخارج قهراً بلاثوسيط اختيار الفاعل و إرادته بينها و بين ذبيها؛ بحيث لو أتى بها لا يتمكّن من ترك ذي المقدّمة، كالإلقاء في النار بالنسبة إلى الإحراق.

(٢) و المراد بها، هي التي يتوسط الإختيار و الإرادة بينها و بين ذبيها؛ بحيث يتمكّن الفاعل بعد إيجاد المقدّمات بأسرها من ترك ذي المقدّمة، فلا يقع بعدها في الخارج قهراً و بلاختيار.

و قد انقذح ممّا ذكرنا، أنّه لاوجه لما عن المحقق الخراساني رحمته و المحقق
النائني رحمته من التفصيل في مقدّمة الحرام بين الأفعال التوليدية، فتكون محرّمة، و بين
غيرها، فليست بحرام.

و أمّا مقدّمة المكروه، فقد يظهر حاله ممّا ذكرنا في مقدّمة الحرام بلا حاجة إلى
بيان زائد.

﴿ تقسيات الواجب ﴾

إعلم أنّ للواجب تقسيات :
منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط :

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

﴿ المطلق و المشروط ﴾

هنا أمور يقع الكلام فيها، الأوّل: في تعريف المطلق و المشروط.

ذهب المشهور^(١) إلى أنّ المراد من المطلق هو ما لا يتوقّف وجوبه على ما
يتوقّف عليه وجوده، و المراد من المشروط هو ما يتوقّف كذلك.

و ذهب صاحب الفصول رحمته^(٢) إلى أنّ المراد من المطلق ما لا يتوقّف وجوبه
بعد الشرائط العامة من البلوغ و العقل و القدرة و العلم على شيء، بخلاف المشروط،

(١) راجع، منتهى الدراية: ج ٢، ص ١٥٤.

(٢) الفصول الغروية: ص ٦٣.

أو المراد من المطلق هو ما لا يكون وجوبه معلقاً على أمر غير حاصل، سواء توقّف على أمر حاصل عدى الشرائط العامة، كالحجّ بعد الإستطاعة، أم لم يتوقّف أصلاً، كالمعرفة، والمراد من المشروط ما يكون معلقاً على أمر غير حاصل فعلاً، كالحجّ قبل الإستطاعة.

و لكن الظاهر، كما عن المحقّق الخراساني رحمته الله ^(١) أنّه ليس لهم إصطلاح خاصّ في لفظ المطلق و المشروط، بل يطلقان هنا بما كان لهما من المعنى لغةً و عرفاً، فالمطلق هو المرسل و عدم التقييد بشيء، كالطلاق و المطلقة و الطالق و الطليق و نحوها، فطلاق المرأة و تطليقها هو إرساها عن قيد الزوجيّة و علقتهما.

و المشروط هو المقيّد المشدود، كالشرط و الإشتراط و نحوهما.

الأمر الثاني: في إطلاق الوجوب و اشتراطه.

ولا يخفى: أنّ الإطلاق و الإشتراط ممّا قد يتّصف بهما الوجوب، فتارة يكون مطلقاً، كوجوب الحجّ بالنسبة إلى الزوال، و أخرى يكون مشروطاً، كوجوبه بالنسبة إلى الإستطاعة.

و قد يتّصف بهما الواجب، كالصلاة، فإنّها بالنسبة إلى الطهارة تكون مشروطة، و بالنسبة إلى الإحرام تكون مطلقة، و لكنّ المقصود من الكلام في المقام هو إطلاق الوجوب و اشتراطه، أو قل: إطلاق الحكم و اشتراطه، سواء كان تكليفيّاً، أم وضعيّاً، و عليه، فإنّ إطلاقهما على الواجب في المقام نوع مسامحة، فيقصد بالواجب المطلق هو ما يكون وجوبه مطلقاً، و بالواجب المشروط، هو ما يكون وجوبه مشروطاً.

الأمر الثالث: في أن الإطلاق و الإشتراط أمران إضافيان، كما أفاد المحقق الخراساني رحمته (١)؛ وهما كالإطلاق و التقييد في باب المطلق و المقيّد، فوجوب الحجّ مطلق بالإضافة إلى الزوال، و مشروط بالإضافة إلى التمكن و الإستطاعة، و هكذا وجوب الصلّة، فإنّه مطلق بالنسبة إلى الطهارة، و مشروط بالنسبة إلى الزوال.

و لقد أجاد الإمام الرّاحل رحمته فيما أفاده في المقام، حيث قال: «يصحّ أن يقال: إنّ الواجب قد يكون بالنسبة إلى قيد مشروطاً، و بالنسبة إلى آخر مطلقاً» (٢).

الأمر الرابع: في رجوع القيود إلى الهيئّة أو المادّة.

و لا يخفى: أنّ المهمّ في المقام هو البحث في أن القيود المأخوذة في الخطابات، هل ترجع إلى نفس المادّة، أو ترجع إلى مفاد الهيئّة؟ فيه وجهان، بل قولان: **الأوّل:** هو المنسوب (٣) إلى الشّيخ الأنصاري رحمته، و اختاره المحقق التّائبي رحمته (٤).

و الثّاني: هو المنسوب إلى المشهور (٥) و اختاره المحقق الخراساني رحمته (٦) وهذا هو الحقّ.

و لا يخفى: أنّ هذا النزاع إنّما هو في مقام الثبوت، و أمّا مقام الإثبات، فقد اعترف الشّيخ الأنصاري رحمته أنّ ظاهر القضية يقتضي رجوع القيود إلى مفاد الهيئّة،

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥١.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٧٢.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٢.

(٤) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ١٣٠.

(٥) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٤٥ و ٣٤٦؛ و مناهج الوصول: ج ١، ص ٣٥٥.

(٦) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٢.

كما هو مقتضى المتفاهات العرفية والقواعد العربية، و عليه، فلانزاع في البين.^(١)

و كيف كان، فالحرى في المقام ذكر الدليل على كلا القولين، فنقول :

أما القول الأول، فحاصله يرجع إلى دعويين :

الأولى: استحالة رجوع الشرط إلى مفاد الهيئة.

الثانية: لزوم رجوعه إلى نفس المادة.

و استدلّ على الأولى بوجوه :

منها: ما عن الشيخ الأنصاري رحمته من أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، و هذا المعنى

جزئي حقيقي غير قابل للتقييد والإطلاق، فلا يمكن إرجاع القيد إليه^(٢)، و هذا واضح.

و لكن يرد عليه بأمور :

أحدها: ما عن المحقق الخراساني رحمته، حاصله: إنّ المعنى الحرفي ليس جزئياً

حقيقياً كي لا يصلح للتقييد، بل التحقيق يقتضي أنّ كلّ واحد من المستعمل فيه و

الموضوع له في الحروف يكون عامّاً، كوضعها، فهي نظير الأسماء، إلّا أنّه يفرق بينها

في مقام الإستعمال فقط؛ حيث إنّ الأسماء تستعمل في معانيها بما هو هو و الحروف

تستعمل فيها بما هي آلة، هذا أولاً. و ثانياً لو سلّم ذلك، فإنّما يمنع عن التقييد لو

أنشأ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً، غاية الأمر، قد دلّ عليه بدالين، و

هو غير إنشاءه أولاً، ثمّ تقييده ثانياً.^(٣)

ثانيها: ما عن الإمام الزّاحل رحمته من قوله: «أنّ تعليق الجزئي و تقييده ممكن

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٤٩.

(٢) راجع، مطارح الأنظار: ص ٤٥ إلى ٤٩.

(٣) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٣ و ١٥٤.

واقع، فزید قابل للتقييد بالنظر إلى طوارئه و لهذا تجري فيه مقدمات الحكمة إذا وقع موضوعاً للحكم»^(١).

ثالثها: ما عن بعض الأعاضم عليه السلام من قوله: «أنّ التقييد على قسمين: الأول، التقييد بمعنى التضييق و التخصيص و في مقابله الإطلاق، بمعنى: التوسعة.

الثاني: بمعنى: التعليق و في مقابله الإطلاق، بمعنى: التجيز، و عليه، فلو سلمنا أنّ المعنى الحرفي جزئي حقيقي، إلّا أنّ الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد بالمعنى الأول، وأمّا تقييده بالمعنى الثاني، فهو بمكان من الوضوح»^(٢).

ومنها: ما عن المحقق الثاني عليه السلام، حاصله: أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي، و هذا المعنى و إن كان كلياً إلّا أنّه حيث يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي لا يقبل الإطلاق و التقييد؛ ضرورة، أنّها من شؤون المعاني الإسميّة التي كانت ملحوظة باللحاظ الاستقلالي^(٣).

و قد أجاب عنه المحقق الإصفهاني عليه السلام بما لا يخلو عن دقّة، حاصله: أنّه لا مانع من ورود الإرسال و التقييد على المعنى الحرفي الذي يكون ملحوظاً آلياً، بلافق بين القولين في المسألة.

أحدهما: أنّ الآلية كانت بنفس اللحاظ و أنّ ذات المعنى في الإسم أو الحرف واحدة.

ثانيهما: أنّها مأخوذة في ذات المعنى الحرفي و هو الحقّ.

(١) مناهج الوصول: ج ١، ص ٣٥٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٣٢٠.

(٣) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ١٨١.

أما على الأول: فلأن ورود الإرسال والتقييد وإن يستلزم انقلاب الملحوظ آلياً، استقلالياً، إلا أنه لا مانع منه، بل هو من قبيل خلع صورة ولبس صورة أخرى مع الحفاظ المادة، فإن ذات المعنى بمنزلة المادة، واللحاظ الآلي والاستقلالي بمنزلة الصورة، كما يتفق ذلك كثيراً في الإستعمالات العرفية، نظير استعمال الحروف الجارة والاستفهامية في كلمة: «من أين» أو «إلى أين» أو «في أين» أو «على ما» ونحوها، فإن هذه الإستعمالات حيث يكون الغرض منها هو خصوص السؤال، فلم يلاحظ الحروف، إلا بنحو الاستقلال.

و أما على الثاني، فلأن الآلية وإن أخذت في نفس المعنى الحرفي، ومن هذه الجهة لا يقبل الإطلاق والتقييد، إلا أن المعنى الحرفي يلاحظ ثانياً بنحو الاستقلال ثم يقيّد، كما هو كذلك في المعنى الإسمي، نظير قولنا: «أكرم عالماً» فعند إرادة تقييده بالعالم - مثلاً - يلاحظ العالم ثانياً ثم يقيّد.

هذا كله مضافاً إلى أنه بناءً على القول بأن الآلية إنما هي بنفس اللحاظ. يمكن أن يجاب - أيضاً - بأن الإطلاق والتقييد ليسا من الأمور القهرية، بل من الأمور المتقومة باللحاظ، فيتبعان كيفية لحاظ ذات المعنى، فإن كان بنحو الاستقلال، فالإطلاق والتقييد كذلك، وإن كان بنحو الآلية، فهما كذلك، و عليه، فلا يستدعي كل من الإطلاق والتقييد خصوص اللحاظ الاستقلالي.

وكذلك بناءً على القول المختار، من أن الآلية مأخوذة في ذات المعنى، فيجيب - أيضاً - بأن المعنى لما كان آلياً فالخصوصيات التي اعتبارها يكون وجوداً وسيعاً أو ضيقاً آلياً ذاتاً؛ لما مرّ مراراً، من أن الآلي بذاته آلي في جميع وجوداته و بتمام اعتباراته. (١)

و منها: ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمته بقوله: «إن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط». (١)

توضيحه: أنه لو قلنا: برجع القيود إلى المادة و هو الوجوب يلزم في الخطابات الشرعية أن يكون إنشاء الوجوب فعلياً، و نفس الوجوب استقبالياً مشروطاً بتحقق القيد، مع أن الإيجاب و الوجوب مساوق للإيجاد و الوجود، فكما أن التفكيك بينهما في التكوينية مستحيل عقلاً، نظراً إلى أنها واحد ذاتاً و مختلف اعتباراً، كذلك التفكيك بين الإيجاب و الوجوب في التشريعية.

و قد أجاب رحمته عنه بما حاصله: أن المنشأ حسب الفرض هو الطلب مقتداً، بحصول الشرط لا مطلقاً، فإذا لامناص من تحقق الطلب في ظرف حصول الشرط، و إلا فلو حصل الطلب قبل الشرط يلزم تخلف المنشأ عن الإنشاء زماناً؛ إذ الوجود ليس مما يتعلق به الإنشاء، و ما يتعلق به الإنشاء ليس بوجود، و لا مانع من إنشاء مثل هذا الطلب؛ لأنه لا يقاس المقام بباب الإيجاد و الوجود في التكوينية، بل المقام يكون نظير باب الإخبار، فكما أن في الإخبار على أمر تعليلي لا يلزم من التعليق في المخبر به، التعليق في الأخبار، كذلك الإنشاء، فلا يلزم من التعليق في المنشأ، التعليق في الإنشاء.

و بالجملة: منشأ الإشكال هو الخلط بين باب التكوين، و باب التشريع، فإن الإيجاد في التكوينية هو عين الوجود، و عليه، يستحيل أن يكون الإيجاد فعلياً، و الوجود استقبالياً، بخلاف الاعتبار في التشريعية، فإنه يمكن التفكيك بينه و بين

المعتبر، نظير باب الوصية، فلو أنشأ الموصي تملك عين معلقاً على موته، تتحقق الملكية بعد الوفات، وكذا باب الخيار، فإذا قال البائع: «بعت داري بشرط أن يكون لي الخيار بعد مضي سنة» يتحقق الخيار بعد السنة، وكذا باب التدبير، فلو قال المولى لعبده: «أنت حرّ بعد وفاي» تتحقق الحرية بعد الوفاة. (١)

ثم إن بعض الأعظم رحمته جعل المقام، نظير باب العلم، فقال ما هذا لفظه: «كما يمكن تأخر المعلوم عن العلم زماناً، كقيام زيد غداً، أو سفره، أو نحو ذلك؛ حيث إن العلم به حاليّ والمعلوم أمر استقباليّ، وكذلك يمكن تأخر المعتبر عن الاعتبار... كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك». (٢)

ولكنه خال عن الدقة: حيث إنه اختلط رحمته بين المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض، والذي ينفك عن العلم ويتأخر عنه، إنما هو المعلوم بالعرض وهو العين الخارجي، وأمّا المعلوم بالذات وهي صورة الأشياء المعلومّة، فهي موجودة في نفس العالم فعلاً، فلو قال شخص: «علمت موت زيد» لاشبهة في حصول صورة الموت في ذهنه و حضورها عند نفسه وإن لم يتفق وقوعه خارجاً. هذا كله في الدّعى الأولى للقول الأوّل.

وأمّا الدّعى الثانية (لزوم رجوعه إلى نفس المادّة) فتوضيحتها: أن العاقل إذا توجه إلى شيء، فتارة يطلبه، وأخرى لا يطلبه، فلا كلام في فرض عدم الطلب، وأمّا فرض الطلب فهو على قسمين :

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٣٢٣.

الأوّل: ما يتعلّق الغرض بطبيعي ذلك الشيء على سعته و إطلاقه بلادخل خصوصيّة في ذلك الغرض.

الثاني: ما يتعلّق بحصّة خاصّة منه.

فعلى القسم الأوّل، يكون المطلوب نفس ذلك الطّبيعي بسعته و إطلاقه، و لا كلام هنا فيه.

و أمّا على القسم الثّاني، فالمطلوب هو الطّبيعي المقيّد بقيد خاصّ، لقيام الغرض و تعلّق المصلحة بهذا الخاصّ المقيّد. و لاريب، أنّ هذا الخاصّ إمّا يكون مورداً للطلب و البعث، كالطّهارات الثّلاث بالنّسبة إلى الصّلاة، أو لا يكون مورداً له، بل أخذ مفروض الوجود، كالإستطاعة بالإضافة إلى وجوب الحجّ، أو لا يكون إختيارياً أصلاً، كالزّوال بالنّسبة إلى الصّلاة، و هذا - أيضاً - أخذ مفروض الوجود، لعدم إمكان تعلّق الطلب به؛ و على جميع هذه التقادير فالطلب فعليّ، و المطلوب مشروط مقيّد.

و نتيجة ذلك، أنّ القيود بأنواعها راجعة إلى المادّة وجداناً.

هذا، و لكن يمكن الجواب عنها بأنّه لا يكون رجوع القيود إلى المادّة أو مفاد الهيئة أمراً جزافياً و بلاملاك، بل يكون أمراً منضبطاً ذا ملاك، قرب قيد لا بدّ من إرجاعه إلى المادّة، أو إرجاعه إلى مفاد الهيئة، فالقيود تكون مختلفة لبّاً.

توضيحه: أنّه لاشبهة في دوران الحكم و الطلب مدار الغرض ثبوتاً و سقوطاً، حدوثاً و بقاءً، بناءً على مسلك العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح

والمفاسد^(١)، و القيود الدخيلة في الغرض على نحوين :

أحدهما: أنها دخيلة في نفس تعلق الغرض بشيء، و مجرد قيامه به، بحيث لولاها لم يصير ذلك الشيء ذا مصلحة و غرض، نظير ما إذا تعلق الغرض بإكرام زيد عند مجيئه، فإنه لا غرض حينئذ في الإكرام لولا المجيء، و لا مصلحة قائمة به لولاه، بل الإكرام على تقديره يصير ذا غرض.

و لاريب، أن هذا النحو مما يرجع إلى الهيئة لبناً، فيكون الطلب و الإيجاب مشروطاً به، لا شترطاً أصل الغرض به حسب الفرض.

ثانيهما: أن القيود دخيلة في حصول الغرض، لا في تعلق نفس الغرض بشيء بمعنى: أن للشيء غرضاً و يكون هو ذا ملاك مطلقاً، سواء كان مع هذا القيد، أم لم يكن، و القيد إنما هو دخيل في حصول ذلك الغرض و تحققه، بحيث لولاه لم يحصل و لم يتحقق، نظير الصلاة في المسجد، و الطواف حول الكعبة، كما عن الإمام الرّاحل عليه السلام حيث قال: «قد تكون الصلاة في المسجد متعلقة للغرض المطلق المحقق للمولى، كان المسجد موجوداً أو لا، فإذا أمر مواليه بالصلاة فيها، لا بدّ لهم من الصلاة في المسجد، و مع عدمه لا بدّ لهم من بناءه، كما أن الطواف حول الكعبة كذلك ظاهراً، فلا بدّ للمكلفين من بناءه لو انهدم و الطواف حوله»^(٢).

(١) بحيث يعدّ عدم التّبعيّة من الضلال البعيد، كما عن إمامنا الرّضا عليه السلام: «... فكان كما أبطل الله تعالى به قول من قال ذلك [عدم التّبعيّة] إنّنا وجدنا كلّ ما أحل الله تبارك و تعالى ففيه صلاح العباد و بقائهم و لهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، و وجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة بالعباد إليه و وجدناه مفسداً داعياً للفناء و الهلاك»؛ علل الشّرايع: الجزء الثّاني، ص ٥٩٢، الحديث ٤٣.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٧٢ و ١٧٣.

و لا ريب، أنّ هذا النحو، لابدّ و أن يرجع إلى المادّة لبّاً، فلا يكون الطّلب و الإيجاب مشروطاً بمثل هذا القيد، لدورانه مدار الغرض ثبوتاً و سقوطاً، و المفروض عدم دخل القيد في أصل الغرض، بل المشروط هو حصول الغرض في المادّة، فلانماض إذاً من الإلتزام بأنّ القيد، هو قيد المادّة لاهيئته.

و بعبارة أخرى: أنّ القيد هو قيد حصول الغرض، لا قيد تعلق الغرض و قيامه بالشّيء، فالأمر و الطّلب حينئذٍ حاصل مطلقاً، سواء كان مع القيد، أم لم يكن، و نتیجته، عدم كون مفاد الهيئته مشروطاً به، كعدم اشتراط أصل الغرض به.

هذا كلّه في القول الأوّل (رجوع القيود إلى المادّة).

و أمّا القول الثّاني (رجوع القيود إلى مفاد الهيئته): و هو المشهور المختار، فقد اتّضح وجهه ممّا ذكرنا في جواب القول الأوّل، و لكن إن شئت تفصيل الكلام و تحرير المقام، فنقول: إنّ الطّلب الواقع في كلام الشّيخ رحمته عليه: «فلأنّ العاقل إذا توجه إلى شيء فإمّا أن يتعلّق طلبه به...»^(١) هل المراد به هي الكيفيّة النفسانيّة و الشّوق النفساني المؤكّد الذي قد يعبر عنه بالإرادة في بعض الكلمات، أو المراد هي الإرادة، بمعنى الاختيار، لا بمعنى الشّوق المؤكّد، أو المراد هو جعل الحكم و اعتبار شيء على ذمّة المكلف، أو المراد هو متعلّق الاعتبار، كالوجوب، لانفس الاعتبار، وجوه واحتمالات: فإن كان المراد هو الكيفيّة النفسانيّة، فالأمر كما ذكره الشّيخ رحمته عليه من إطلاق الطّلب دائماً و إرساله و عدم الاختلاف فيه؛ إذ هو حينئذٍ كيف نفسانيّ و أمر واقعيّ عينيّ يكون تحقّقه و حصوله تابعاً لحصول علله و مبادئ التّصوريّة و التّصديقيّة في

حاقَّ النَّفس، فلا اختلاف في الشَّوق النَّفساني من جهة اختلاف المشتاق إليه، تارة من جهة الإطلاق والتقييد، وأُخرى من جهة إختيارية القيد وعدمها، وثالثة من جهة كون القيد الإختياري متعلّقاً للطلب والشَّوق وعدم كونه كذلك، بل يؤخذ مفروض الوجود، كالإستطاعة بالإضافة إلى الحجّ.

هذا، و لكن الكلام إنّما يكون في إطلاق الحكم و تقييده، و الطلب، بمعنى: الشَّوق ليس من مقولة الحكم؛ إذ الحكم أمر اعتباري لا واقع له، إلّا اعتبار من يیده الإعتبار، و هذا أمر تكويني و كيف نفساني تابع لعلله و مبادئه من إدراك أمر ملائم للبدن أو النَّفس.

و إن كان المراد هو الإرادة، بمعنى: الإختيار، فمن المعلوم عدم تعلّقه بفعل الغير الذي يتوجّه إليه التّكليف، فلا مجال معه للبحث عن رجوع القيد إلى نفس الطلب أو إلى متعلّقه و هو المادّة.

و إن كان المراد هو جعل الحكم و اعتبار شيء على ذمّة المكلف، فهو و إن كان فعلياً دائماً لدوران الإعتبار بين الوجود و العدم، فلا يقبل تقييداً، تعليقاً، سواء كان المعتر فعلياً - أيضاً - أو استقبالياً، إلّا أنّه ليس محلّ الكلام في المقام، بل الكلام إنّما يكون في رجوع القيد و عدم رجوعه إلى المعتر.

و إن كان المراد هو متعلّق الإعتبار و هو الوجوب و الإلزام، فلا يخفى عليك: أنّه قابل للتّقييد، كقبوله للإطلاق؛ و ذلك، لأنّ الفعل الذي يتعلّق به الوجوب، قد يكون ذا ملاك ملزم فعلاً بلا حالة منتظرة في ذلك، فالوجوب حينئذٍ يكون فعلياً، و إن كان الواجب استقبالياً متوقّفاً على مقدّمات، كالصّلاة بعد دخول وقتها المتوقّفة على تطهير الثوب و البدن و الوضوء و الغسل، و قد يكون ذا ملاك في ظرف متأخّر،

بمعنى: أنه لا يتم ملاكته، إلا بعد مجيء زمان خاص، أو زمانٍ خاص، فالوجوب حينئذٍ لا يكون فعلياً، بل يكون معلقاً على تحقق ما له الدّخل في الملاك.

و بالجملة: أنّ الحكم الشرعي يختلف باختلاف القيود الدّخيلة في ملاكته، فيكون فعلياً بفعليّة ما له الدّخل، و معلقاً على تقدير عدم فعليّة ما له الدّخل.

ثمّ إنّ المحقق العراقي رحمته قد أورد على المسلك المشهور و - هو القول برجوع القيود إلى الهيئة - بقوله: «أنّه لا إشكال في إنشاء الشارع للتكليف المشروط قبل تحقق شرطه، و لاريب، في أن إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلف به في الخارج، و الواجب المشروط على المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقق شرطه في الخارج، فكيف يتصور أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً... و لكن من التزم بما ذهبنا إليه في الواجب المشروط، لا يرد عليه هذا الإشكال لفعليّة الإرادة قبل تحقق الشرط، فالمولى يتوصّل بإنشاءه إلى ما يريده فعلاً و إن كان على تقدير» (١).

هذا، و لكن يمكن الجواب عنه بوجهين :

أحدهما: ما عن الإمام الرّاحل رحمته، حاصله: إنّ المشهور إنّما أرادوا من الواجب المشروط إنشاء التكليف فعلاً لتوصّل المولى به إلى تحصيل المكلف به على تقدير حصول الشرط لاقبله، و هذا ممّا لا يلزم منه التّوصّل إلى تحصيل ما لا يريده المولى فعلاً؛ إذ المفروض: أن تحصيل المكلف به على تقدير حصول الشرط ممّا يريده فعلاً.

هذا، مضافاً إلى أن الإنشاء في الأحكام التشريعية القانونية لا يمكن إلا على النهج المذكور، كما لا يخفى، بل ربما يكون كذلك في الأحكام الجزئية الشخصية - أيضاً - كما هو المتعارف بين الموالى العرفية، حيث إنه قد يتعلق غرضهم بتحصيل شيء بعد أسبوع أو شهر - مثلاً - ولأجل التوصل إليه أمروا عبادهم فعلاً بتحصيله على تقدير حصول الأسبوع أو الشهر. (١)

ثانيهما: أن الإشكال المذكور يرد على مذهب المحقق العراقي رحمته - أيضاً - إذ لو أراد رحمته من فعلية الحكم والإرادة قبل حصول الشرط هو أن المولى طلب و أراد تحصيل المأمور به قبله، فهذا خلف؛ إذ المفروض: أن المأمور به مشروط و معلق على تقدير حصول الشرط.

ولو أراد رحمته أنه طلب فعلاً تحصيل المأمور به على تقدير حصول الشرط، فهذا راجع إلى رأي المشهور.

﴿ الواجب المعلق والمنجز ﴾

و منها (تقسيمات الواجب) تقسيمه إلى معلق و منجز، هذا التقسيم إنما يستفاد من كلام صاحب الفصول رحمته حيث إنه قسم الواجب إلى مطلق و مشروط، ثم قسم المطلق إلى معلق و منجز، و التجأ به لانحلال الإعضال في المقدمات المفوتة، كما سيأتي الإشارة إليها.

و قد عرّف الواجب المنجز في كلامه رحمته بما يتعلّق وجوبه بالمكلف به ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة.

كما عرّف الواجب المعلق في كلامه رحمته بما يتعلّق وجوبه بالمكلف و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الإستطاعة، و لكن يتوقّف فعله على مجيء وقته. (١)

و لا يخفى عليك: أنّ الواجب المشروط الذي التزم به الشيخ رحمته و هو تقييد المادة لاهيئة، راجع إلى الواجب المعلق الذي التزم به صاحب الفصول؛ و ذلك، لوحدة المناط فيها، و هو أن يكون الوجوب فيها فعلياً و الواجب استقبالياً، وعليه، فلا يصحّ إنكار الشيخ رحمته للتقسيم المذكور نظراً إلى عدم تعقّل الواجب المعلق ضرورة، أنّ هذا الإنكار في الحقيقة إنكار للواجب المشروط الذي التزم به نفسه رحمته أللهمّ إلا أن يقال: إنّ إنكار الشيخ رحمته يرجع حقيقة إلى إنكار الواجب المشروط عند المشهور لإنكار الواجب المعلق الذي إلّ التزم به صاحب الفصول.

ثمّ إنّّه قد أشكل على الواجب المعلق بأمور أهمّها ما حكاه المحقّق الخراساني رحمته عن المحقّق النّهاندي رحمته من: «أنّ الطلب و الإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد يكون الإرادة منفكة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عمّا تتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمر استقباليّ، فلا يكاد يصحّ الطلب و البعث فعلاً نحو أمر متأخّر». (٢)

(١) راجع، الفصول الغروية: ص ٦٣.

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦١ و ١٦٢.

و لكن يمكن الجواب عنه بوجوه :

أحدها: ما عن المحقق الخراساني رحمته، حاصله: إنا نسلّم كون الإرادة مرتبة خاصّة من الشّوق و هو الشّوق المؤكّد الذي من شأنه انبعاث القوّة العاملة المنبثّة في العضلات و تحريكها لها نحو المراد، إلّا أنّه يمنع عن اعتبار التّحريك الفعلي في الإرادة، بل يختلف الأمر بحاليّة المراد و استقباليّته و بكون المراد ذا مقدّمة أو مقدّمات خارجيّة و عدم كونه كذلك، فإن كان المراد حالياً، فإنّ إرادة توجب انبعاث القوّة العاملة و هي تحرك العضلات نحو المراد حالاً، و إن كان استقبالياً ذا مقدّمات خارجيّة، فإنّ إرادة الشّيء توجب الانبعاث و الحركة نحو تلك المقدّمات حالاً، و إن كان استقبالياً بلامقدّمات خارجيّة، سوى مجيء وقته، فلا توجب الإرادة حينئذٍ تحريكاً نحو المراد مع كونها موجودة في النفس.

و عليه، فأخذ الوصف المذكور في تعريف الإرادة، إنّما لبيان أنّ الإرادة مرتبة أكيدة من الشّوق، تبعث على حركة العضلات نحو المراد في زمانه، سواء كان حالياً أو استقبالياً.

ثانيها: أنّ التّشريع لا يقاس بالتّكوين، فالوجوب و الإيجاب أمر اعتباريّ يتحقّق في عالم الاعتبار بأيّ وجه اعتبر، سواء كان قبل الواجب أو مقارناً له، مضافاً إلى أنّ الانبعاث في الإرادة التّشريعيّة لا يكون من البعث، بل يكون من علله و مبادئه الخاصّة من التّصور و التصديق و غيرهما، فربّ بعث لا يكون بعده انبعاث.

ثالثها: أنّ مبدئيّة الشّوق للإرادة لا تكون دائميّة، فقد يريد المولى أمراً للتّخويف و الإيعاد بلا أيّ شوق إليه، بل مع كراهة شديدة، و قد يريد يشرب دواءً مرّاً بلا أيّ حبّ و ميل إليه، و قد لا يريد و لا يشرب الماء البارد لجهة من الجهات مع

وجود عطش شديد و شوق أكيد إلى شربه.

رابعها: أن القول بأن الإرادة هو الشوق المؤكد أو المرتبة القصوى من الشوق، و أن الشوق يصير إرادةً شيئاً فشيئاً، خلاف التحقيق، كما قرّر في محله؛ حيث إن الشوق هو انفعال النفس بعد الجزم بالفائدة، فتجد النفس حينئذ ميلاً و حباً بالنسبة إليه، و الإرادة تكون من صفات النفس الفعالة.

خامسها: أن الإرادة لا تستلزم تحريك العضلات دائماً؛ إذ الإرادة لكونها من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، يكون تشخصها بتشخص المراد، كتشخص العلم بتشخص المعلوم، و لذا لو تعدّد المراد لتعدّدت الإرادة، فلا يمكن تعلّق إرادة واحدة بشيئين مستقلّين، كعدم تعلّق إرادتين بشيء واحد، ففي الأفعال المباشرة إرادتان، كما يكون هناك مرادان: أحدهما: إيجاد المطلوب بالذات؛ ثانيها: تحريك العضلات و هو المطلوب بالتبع، و عدم انفكاك الإرادة عن المراد يكون بالنسبة إلى ما بالتبع و هو تحريك العضلات، و أمّا الإرادة بالنسبة إلى ما بالذات، فتابعة لكيفية تعلّقها به، إن كان فورياً، فتحصل إرادة أخرى لتحريك العضلات فوراً، و إن كان استقبالياً، فلا إرادة لتحريك العضلات فعلاً، بل لو بقي إرادة المطلوب بالذات إلى ذلك الوقت لتحثّ إرادة أخرى لتحريكها، فإرادة تحريك العضلات غير إرادة إيجاد المطلوب. (١)

فتحصل ممّا ذكرناه: أنه لا إشكال في إمكان الواجب المعلق و جوازه ثبوتاً.

و أمّا مقام الإثبات، فهو تابع لدلالة الدليل على وقوعه في الخارج، فربما يكشف ذلك من الأدلة كشفاً إتيّاً، نظير ما دلّ على وجوب الغسل ليلاً في شهر رمضان و في غيره، فإنّه كاشف بطرق الإنّ عن سبق وجوب الواجب.

ولا يخفى: أنه إذا ثبت وقوعه في الخارج، فلا ينبغي الإشكال في وجوب مقدماته المفوتة^(١)، و لزوم إتيانها قبل وقت الواجب أو وجوب حفظها و التحفظ عليها - على تقدير حصولها - مطلقاً، سواء قلنا: بثبوت الملازمة بين المقدمة، و بين ذبيها شرعاً، أم لم نقل به، فإنه على فرض الثبوت يحكم بلزوم إتيانها و وجوب حفظها لأجل وجوب ذي المقدمة، و على فرض عدم الثبوت يحكم به - أيضاً - بمقتضى حكم العقل، فإنه يستقلّ بذلك بعد الالتفات إلى وجوب ذي المقدمة فعلاً و إدراك توقّف إتيانها عليها و إحراز أنه لو لم يأت بها فعلاً، لفاتت منه وقت امتثال ذي المقدمة و لعجز عنها في ذلك الوقت، فيفوت منه الواجب.

و لافرق - بناءً على حكم العقل - بين مثل مقدمات الحجّ قبل الموسم، كتحصيل الزاد و الراحلة، و مقدمات الصّوم قبل طلوع الفجر، كالغسل في اللّيل، و بين المقدمات الأخر العامة المفوتة، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان في كلا الموردين.

هذا كلّه إذا علم المكلف بعجزه من إتيان المقدمات في وقت الواجب، فيجب عليه حينئذٍ قبل وقته، إلّا إذا كانت القدرة المعتبرة في الواجب من ناحية المقدمة هي القدرة في ظرف العمل فقط، لا مطلقاً، فلا تجب المقدمات حينئذٍ قبل الوقت، بل يجوز تفويتها اختياراً لو كانت حاصلة، و كذلك يجوز تفويتها بعد الوقت - أيضاً - كما دلّت رواية معتبرة على جواز^(٢) إجناب الرّجل نفسه إختياراً من طريق الواقعة مع أهله

(١) و المراد بها هي المقدمات التي لو لم يأت بها قبل الواجب لعجز عنها حين امتثاله، فيفوت منه قهراً.

(٢) وسائل الشّيعه: ج ٤، كتاب النّكاح، الباب ٥٠ من أبواب مقدمات النّكاح و آدابه،

بعد دخول وقت الصلاة مع العلم بالعجز عن تحصيل الطهارة المائية بعده، بخلاف الإجناب من طريق آخر، كالتوم ونحوه، فلا يحكم بجوازه؛ لعدم ورود النص عليه.

و بالجملّة: لإشكال في وجوب المقدمات المفوّتة، بناءً على إمكان الواجب المعلق و ثبوت الدليل على وقوعه.

إنّما الاشكال في وجوبها بناءً على امتناعه، أو إمكانه و عدم الدليل على وقوعه في الخارج، فإنّه كيف يحكم بوجوبها مع عدم وجوب ذبيها، كتعلّم الصبيان أحكام الصلاة ونحوها من الأعمال العباديّة، قبل البلوغ.

لابدّ قبل الورود في حلّ هذا الإشكال من الإشارة إلى أمرين :

الأوّل: أنّ المعروف بين الأصحاب ^(١) هو أنّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار، عقاباً لا خطاباً، وكذا الإيجاب بالإختيار لا ينافيه كذلك، و هذا في غاية المتانة، كما إذا اضطرّ الإنسان إلى إرتكاب حرام بسوء اختياره، فإنّ الخطاب و التّكليف و إن كان ساقطاً للغويّة - نظراً إلى أنّ البعث يكون للإنبعاث و الزّجر للإنزجار، و لا مجال لهما بعد خروج الفعل عن الإختيار - إلّا أنّه لا يسقط العقاب و لا قبح فيه لانتهاه اضطراره إلى اختياره، حيث إنّ سلب اختيار نفسه بالإختيار، و معه لا يحكم العقل بقبح عقابه، كما لا يخفى.

هذا، و لكن هنا قولان آخران :

أحدهما: ما عن أبي هاشم المعتزلي و اختاره المحقّق القمي ^(٢) من أنّ

(١) راجع، محاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٥٧.

(٢) راجع، محاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٥٨.

الإمتناع بالإختيار لا ينافيه خطاباً - أيضاً - فلو دخل في أرض مغصوبة أو ألقى نفسه من شاهق، فلم يتمكن من الخروج، أو من حفظ نفسه، حسن من المولى النهي عن التصرف و الأمر بالتحفظ لإستناد عدم الإختيار إلى سوء الإختيار.

ثانيهما: ما ادّعه جماعة^(١)، من أنه ينافيه عقاباً - أيضاً - وذلك للزوم العقاب على أمر غير مقدور، وهذا قبيح عقلاً.

و الجواب: أمّا عن القول الأول، هو ما أشرنا سابقاً، من أن التكليف إنما هو لغرض إحداث الداعي إلى المكلف به، بمعنى: أن يكون البعث للإنبعاث و الزجر للإنزجار، و مع عدم القدرة و لو كان بسوء الإختيار لا يمكن الداعوية و لا يتأتى الإنبعاث و الإنزجار، و عليه، فيصير التكليف لغواً بالمرّة.

و أمّا عن القول الثاني، فهو أن الحاكم في باب العقاب هو العقل، و لا ريب، أنه يحكم هنا بحسن العقاب لانتفاء الإمتناع إلى سوء الإختيار، فيكون الحرام فيما نحن فيه مقدور الترك، لكن مع الوسطة، و لا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب على ارتكاب الحرام بين ما هو المقدور بلا واسطة، و المقدور معها.

الأمر الثاني: أن الحق هو عدم الفرق في حكم العقل بحسن العقوبة و استحقاق المؤاخذه، بين مخالفة التكاليف الإلزامية، و بين تفويت ملاكات ملزمة داعية إلى جعل التكاليف من الإيجاب و التحريم، فالمكلف إذا علم بها و أحرزها يحرم عليه تفويتها، و يستحق العقاب على تقديره و لو لم يكن التكليف فعلياً في حقه، إمّا من ناحية قصور المولى الأمر لغفلة أو نوم، أو نحو ذلك، و إمّا من ناحية تقصير العبد

المأمور، بترك حفظ القدرة الحاصلة، فصار عاجزاً في ظرف الإطاعة غير قابل لتوجيه التكليف إليه بالمرّة.

إذا عرفت هذين الأمرين، فنقول: إنّه بناءً على الأمر الأوّل يمكن أن يقال في دفع الإشكال: بأنّ المقدمات المفوّتة وإن لم تكن واجبة، إلّا أنّ العقل حكم بإلزام تحصيلها قبل وجود ذبيها، من باب قاعدة الإمتناع بالاختيار لاينا في الاختيار.

وبناءً على الأمر الثاني يمكن أن يقال في دفعه: إنّ وجوب المقدمات المفوّتة ليس إلّا وجوباً نفسياً تهيئياً كي لا يفوت الواجب حين مجيء وقته.

هذا، و لكن لا يخفى: أنّ حلّ الإشكال بالنّهج المذكور مبني على القول بالتبعية والمعلوليّة في وجوب المقدّمة، والمحقّ عدمها، بتقريب ما مضى، و عليه، فلا مانع من وجوب المقدمات المفوّتة قبل زمن ذي المقدّمة. (١)

خاتمة، في بيان مقتضى الأصل عند الشك.

قد عرفت: أنّ التّحقيق حسب الأدلّة يقتضي رجوع القيد إلى الهيئة، خلافاً للشيخ الأنصاري رحمته و لكن لو وصل الدّور إلى الشك، فهل هنا أصل يرجع إليه لتنقيح المقام، أم لا؟

فعن المحقّق الخراساني رحمته أنّه ليس في المقام أصل لفظي، بل المرجع هو الأصل العملي (٢)، و لكن يظهر من الشيخ الأنصاري رحمته أنّ هنا أصل لفظي يرجع إليه، حيث قال: إذا دار الأمر بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادّة يقدّم إطلاق الهيئة، و معناه: أنّ التّفهيد راجع إلى المادّة، و استند له بوجهين :

(١) راجع، تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٧٩.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦٧.

أحدهما: أن إطلاق الهيئة شمولي، بمعنى: أن الوجوب مطلق على جميع التقادير، سواء حصل القيد أم لم يحصل، وإطلاق المادة بدلي، بمعنى: أن متعلق الطلب إنما هو إيجاد فردٍ ما من الطبيعة، فيحصل الطلب بإيجاد الطبيعي في ضمن أي فرد من الأفراد بلالفاظ خصوصية، ومن المعلوم، أن الإطلاق الشمولي مقدّم على الإطلاق البدلي.

ثانيهما: أن تقييد الهيئة يستتبع تقييد المادة، بمعنى: أنه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادة؛ إذ بعد تقييد الهيئة لم يبق محلّ الحاجة والبيان لإطلاق المادة، وهو واضح، دون العكس. ومن المعلوم، أنه إذا دار الأمر بين التقييدين، كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر، أولى؛ ضرورة، أن التقييد وإن لم يكن مجازاً، إلا أنه خلاف الأصل، فإذا قدّم تقييد الهيئة يلزم ارتكاب خلاف الأصل، نظراً إلى كونه موجباً لبطلان العمل بإطلاق المادة وهو بمنزلة التقييد، حيث إنه لا فرق بين رفع الإطلاق وبين دفعه. (١)

ولكن يرد على هذين الوجهين بما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله: (٢)

أما الوجه الأول: فقال في رده ما حاصله: أن الملاك في الجمع الدلالي و تقديم أحد الدليلين على الآخر، إنما يكون بأقوائتي الظهور والدلالة، والمفروض: أن المقام ليس كذلك؛ إذ إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً، إلا أنه كإطلاق المادة مستند إلى مقدّمات الحكمة، فالإطلاقان متساويان حسب الظهور من دون ترجيح لأحدهما على الآخر، والاختلاف يكون أحدهما شمولياً والآخر بدلياً، إنما هو باقتضاء

(١) راجع، مطارح الانظار: ص ٤٩.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦٩ و ١٧٠.

المقدمات، كما أن التعيين أحياناً، يكون كذلك.

و من هنا ظهر، أن تقديم العام على المطلق إنما هو لأجل الملاك المذكور، حيث إن ظهور العام مستند إلى الوضع، و ظهور المطلق مستند إلى مقدمات الحكمة، و واضح، أن الظهور الوضعي بما أنه تنجيزي يكون أقوى من الظهور الإطلاقي الذي يكون معلقاً على المقدمات؛ و لهذا يقدم العام على المطلق حتى فيما إذا كان العموم بدلياً و الإطلاق شمولياً مع أن الملاك لو كان على الشمولية، لانعكس الأمر، و هذا مما لا يلتزم به أحد.

أما الوجه الثاني، فحاصل ما قال في رده: هو أن التقييد و إن كان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذي يوجب دفع إطلاق المادة بعدم جريان المقدمات و انتفاء بعضها، لا يكون على خلاف الأصل؛ إذ عليه لإطلاق للمادة حتى يكون بطلان العمل به، مثل التقييد الذي هو على خلاف الأصل، و هذا واضح.

و لعل الشيخ رحمته زعم أن الإطلاق ثابت، كعموم العام فيترك العمل به لأجل التقييد تارة، و لأجل المبطل للعمل به أخرى، و لكن ليس الأمر كذلك، إذ لإطلاق إلا فيما جرت المقدمات فيه، و المفروض في المقام، عدم جريانها، نعم، لو انعقد الإطلاق و استقر الظهور الإطلاقي بانفصال المقيّد، و دار الأمر، بين رجوع القيد إلى الهيئة، و بين رجوعه إلى المادة، كان لما زعمه مجال.

أضف إلى ذلك كله، أن تقسيم الإطلاق إلى الشمولي و البدلي غير سديد؛ لأن الدلالة على الإطلاق تكون عقلية لالفظية، و ذلك، لأن الإطلاق عبارة عن رفض القيود لاجمعها، نعم، يصح التقسيم المذكور بالنسبة إلى العام؛ حيث إن دلالة على العموم لفظي لاعقلي، و التحقيق موكول إلى مبحث المطلق و المقيّد، فانتظر.

﴿ الواجب النفسي و الغيري ﴾

و منها (تقسيمات الواجب): تقسيمه إلى النفسي و الغيري.

و البحث في المقام يقع في ضمن أمور :

الأوّل: في تعريف كلّ واحد من الواجب النفسي و الغيري.

فنقول: إنّ المراد من الواجب النفسي هو ما أمر به لأجل نفسه^(١)، و إن

شئت فقل: هو ما وجب لا لأجل التوصل به إلى واجب آخر.^(٢)

و أمّا الواجب الغيري، فالمراد به هو ما أمر به لأجل غيره، و إن شئت فقل:

هو ما وجب لأجل التوصل به إلى واجب آخر.^(٣)

و على أيّ تقدير، قد ورد الإشكال على تعريف الواجب الغيري، بأنّه يلزم

حينئذ أن يكون جلّ الواجبات لولا الكلّ غيريّاً؛ إذ وجوبها - بناءً على مسلك

العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفسدات - إنّما يكون لما لها من الغايات و الفوائد

المرتبة عليها بحيث لولاها لم تصر واجبة.^(٤)

و قد أجيب عنه، بما حاصله: أنّ الفوائد المرتبة لما كانت خارجة عن حيطة

قدرة المكلف و اختياره، لم يتعلّق بها الإيجاب، فلم تصر واجبة كي يلزم أن يكون

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٦٦؛ و هداية المسترشدين: ص ١٦٩.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٣٨٢.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ٢، ص ٣٨٢.

(٤) راجع، مطارح الأنظار: ص ٦٦.

وجوب الواجبات النفسية لأجل التوصل بها إلى واجبات أخر.

و لكن أورد عليه المحقق الخراساني رحمته، بأن الفوائد المترتبة و إن لم تكن مقدورةً بلا واسطة، إلا أنها بالنظر إلى أسبابها صارت مقدورة؛ إذ القدرة على السبب قدرة على المسبب، و لأجل ذلك، يصحّ تعلّق الحكم التكليفي بمثل عنوان التطهير و التملك و التزويج و نحوها ممّا لم يكن تحت قدرة المكلف.

و أجاب عن الاشكال، بما ملخصه: أنّ النفسي هو ماوجب لأجل حسنه الذاتي، سواء كان مقدّمة لواجب آخر، أم لا. و الغيري هو ماوجب لأجل حسن غيره، سواء كان له حسن ذاتي، كالطهارات الثلاث، أم لم يكن. (١)

هذا، و لكنّ الحقّ أن يجاب عن الإشكال بعدم قابليّة الغايات؛ لتعلّق التكليف بها لا ابتناء تعلّقه بشيء على أمرين:

أحدهما: كون الشيء مقدوراً للمكلف.

ثانيهما: كونه أمراً عرفياً قابلاً لأن يصير مكلفاً به حسب أنظارهم، و الغايات و إن كان مقدورة مع الوسطة للقدرة على أسبابها، لكنها ليست بأمر عرفيّة، بل أمور دقيّة عقلية، و عليه، فليست الغايات بواجبات شرعيّة حتّى يلزم أن يكون وجوب الواجبات النفسيّة لأجل التوصل إليها، فتتقلب إلى الواجبات الغيريّة.

ثمّ إنّ هنا إشكال آخر يرد على أصل تقسيم الواجب بالنفسي و الغيري، فحاصله: أنّ حصر الواجب بالقسمين المذكورين ممّا لاوجه له؛ ضرورة، أنّ بعض الواجبات ممّا لاينطبق عليه تعريف كلّ واحد من النفسي و الغيري، نظير المقدمات

المفوّتة - من غسل الجنابة ليلاً في شهر رمضان لصوم الغد، أو تحصيل الزاد و الزاحلة للحجّ قبل الموسم، أو الوضوء و الغسل للظّهريين قبل دلوّك الشّمس لمن علم بعدم تمكّنه منها بعد دخول الوقت و نحوها - فإنّها بالنّظر إلى عدم ترتّب العقوبة على تركها ليست من الواجبات النفسيّة، و بالنّظر إلى عدم وجوب ذي المقدّمة ليست من الواجبات الغيريّة؛ ضرورة، أنّ وجوب المقدّمة ناشٍ من وجوب ذبيها.

و فيه: أوّلاً: أنّه لو قلنا: بإمكان الواجب المعلق و وقوعه في الخارج لإشكال في اندراج المقدّمات المفوّتة في الواجبات الغيريّة؛ إذ المفروض: أنّ وجوب ذي المقدّمة على القول المذكور فعليّ و إن كان الواجب استقباليّاً.

و ثانياً: أنّه لو قلنا: بامتناعه أو إمكانه و عدم وقوعه في الخارج، فلامانع - أيضاً - من اندراجها تحت الواجبات الغيريّة؛ و ذلك لما مرّ سابقاً، من أنّ وجوب المقدّمة ليس وجوباً ظليّاً ناشئاً من وجوب ذبيها، بل هي ممّا يتعلّق بها الإرادة مستقلاً، إلّا أنّ إرادتها كذلك لما كانت تابعة لإرادة ذبيها، يطلق عليها اسم الواجب الغيري.

الأمر الثاني: في مقتضى الأصل عند الشك في النفسيّة و الغيريّة.

لاريب، في أنّه لو انطبق تعريف كلّ من النفسي و الغيري على واجب، يحكم باندراجه تحت واحد منهما، و أمّا إذا شك في ذلك، فهل هنا أصل يرجع إليه لرفع الشكّ و التّحير، أم لا؟

فنقول: إنّ مقتضى التّحقيق هو التمسك بالأصل اللفظي لإثبات النفسيّة وهو إطلاق الهيئّة، بناءً على مسلك المشهور - كما هو المنصور - من قابليّة مفاد الهيئّة للتقييد، على ما مرّ توضيحه، فيحكم حينئذٍ بكون المشكوك واجباً نفسيّاً؛ إذ لو كان الوجوب شرطاً لغيره، لوجب على المولى التّنبيه عليه - مع كونه في مقام البيان - و المفروض عدمه.

و أمّا بناءً على مسلك الشيخ الأنصاري رحمته من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة و لزوم رجوعه إلى المادّة، فيتمسك - أيضاً - بالأصل اللفظي، إلّا أنّه يختلف حسب الموارد، فإذا كان الوجوب مستفاداً من الجملة الإسمية لامن هيئة الأمر، نظير ما إذا قيل: «صلاة الجمعة واجبة» أو «غسل الجمعة واجب» و نحوهما، يرجع عند الشك، إلى إطلاق الهيئة والوجوب لإثبات كون المشكوك واجباً نفسياً؛ و ذلك، لكون الوجوب حينئذٍ معنى إسمياً قابلاً للتقييد. فلو كان الوجوب شرطاً لغيره، لوجب على المولى - مع كونه في مقام البيان - التنبيه عليه، و المفروض عدمه. و أمّا إذا كان مستفاداً من هيئة الأمر، يرجع إلى إطلاق المادّة و الواجب؛ و ذلك، لكون الأمر معنى حرفياً، و المعنى الحرفي عنده رحمته جزئي حقيقي غير قابل للتقييد بخلاف الواجب، فإنّه قابل للتقييد، كما هو واضح، و حيث إنّ المولى كان في مقام البيان و لم ينصب القرينة على تقييد الواجب بقيد، يحكم بإطلاق الواجب و عدم تقييده بشيء، و ذلك، نظير دليل الصّوم أو الحجّ أو بعض أنواع الصّلاه، كصلاة الميّت، فإذا شكّ في أنّ كلّ واحد من هذه الواجبات مقيد بالوضوء - مثلاً - يتمسك بإطلاق المادّة فيها و يحكم بعدم تقييدها بالوضوء، و لازم ذلك، عدم كونه غيرياً بالنسبة إلى تلك الواجبات.

و بالجملة: لامانع من التمسك بالإطلاق، بناءً على المسلكين، و الفرق إنّما هو في كَيْفِيَّة التمسك، كما عرفت. هذا كلّ بناءً على وجود الإطلاق في المقام.

و أمّا إذا فرض عدم وجوده، فهل هنا أصل عملي يرجع إليه، أم لا؟

فنقول: لامانع من جريان الأصل العملي في المقام، إلّا أنّه يختلف باختلاف

صور الشك، و هي تنتهي إلى أربع :

الأولى: أن يعلم المكلف بوجوب الشيء المرّدّد بين النفسي و الغيري مع علمه

بأنه لو كان واجباً غيرياً مقدّمياً بالنسبة إلى واجب آخر، لم يكن وجوبه فعلياً، لعدم فعلية ذلك الواجب، فيرجع عند الشك حينئذٍ، إلى البراءة عقلاً و نقلاً؛ إذ بعد فرض علم المكلف بعدم فعلية وجوب الشيء على تقدير كونه واجباً غيرياً، يكون الشك راجعاً إلى الشك في الوجوب الفعلي، وهذا هو مجرى البراءة، كما لا يخفى، نظير ما إذا علمت الحائض بوجوب الوضوء عليها، إمّا نفسياً أو غيرياً مع علمها بأنه لو كان غيرياً مقدّمياً للصلاة لم يجب فعلاً لعدم وجوب الصلاة عليها حال الحيض، فلاريب في أنه تجري البراءة بالنسبة إلى وجوب الوضوء.

الصورة الثانية: أن يعلم المكلف بوجوب الشيء المرّد، لكن مع علمه بأنه لو كان واجباً لأجل الغير، لكان وجوب ذلك الغير فعلياً، فلا مجال حينئذٍ للرجوع إلى البراءة، بل المرجع هو الإشتغال؛ وذلك، لأنّ المفروض: أنّ الوجوب فعليّ على أيّ تقدير، سواء كان في ضمن الواجب النفسي أو الغيري، والشك في النفسية والغيرية يكون بلا أثر، وقد مثل لذلك بما إذا تحقّق النذر و لكن تردّد متعلّقه بين الوضوء و الصلاة، فلو كان المتعلّق هو الوضوء لكان واجباً نفسياً، و لو كان هو الصلاة لكان الوضوء واجباً غيرياً مع العلم بفعلية وجوبه لفعلية الصلاة في حقّ المكلف، فحينئذٍ حيث إنه يعلم تفصيلاً بوجوب الوضوء فعلاً على أيّ تقدير، فلا بدّ له من الرجوع إلى الإشتغال بالنسبة إليه، لا البراءة.

هذا لا كلام فيه، إمّا الكلام في أنه هل يجوز الرجوع إلى البراءة عن وجوب الصلاة في المثال، أم لا يجوز، وجهان: الصحيح هو جواز الرجوع؛ وذلك، لعدم منجزية العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المرّد بين الوضوء و الصلاة حيث إنه يعتبر في تنجز العلم الإجمالي تعارض الأصول في اطرافه و واضح انه لا تعارض بين

الأصلين في المقام؛ إذ المفروض: أن وجوب الوضوء معلوم بالتفصيل لفعليته مطلقاً، فلا تجري البراءة بالنسبة إليه، و عليه، فتبقى البراءة عن وجوب الصلاة بلامعارض.

الصورة الثالثة: أن يعلم المكلف بوجوب الفعلين في الخارج مع علمه باشتراكهما في الإطلاق و التقييد، بحيث لو كان أحدهما واجباً مشروطاً بالنسبة إلى شيء أو كان مطلقاً، لكان الآخر - أيضاً - كذلك، و لكن شك في أن أحدهما، هل هو شرط لوجود الآخر، أو مقدمة لوجود أمر آخر، أم لا؟ و ذلك، نظير وجوب الصلاة و الوضوء بعد دخول الوقت، فإن كل واحد منهما متماثل للآخر في الإطلاق و الإشتراط، حيث إن وجوب الصلاة مشروط بالبلوغ و العقل - مثلاً - و الوضوء كذلك، و الشك إنما هو في أن وجود الصلاة و صحتها هل يكون مشروطاً بوجود الوضوء، أم لا؟ بحيث لو ثبت كونها مشروطاً به، لكان وجوب الوضوء غيرياً، ففي مثل ذلك لا يمكن الرجوع عند الشك، إلى أصل البراءة عن الوجوب الغيري للوضوء؛ ضرورة، أن وجوب الوضوء - بوجوب جامع بين النفسي و الغيري - معلوم تفصيلاً، فهذا الأصل معارض بأصل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فلانماص من الرجوع إلى الإحتياط بإتيان الوضوء قبل الصلوة.

الصورة الرابعة: أن يعلم المكلف بوجود الواجبين في الخارج مع علمه بأن أحدهما مقيد بشيء، لكن شك في أن الواجب الآخر، هل هو مقيد بذلك الشيء - أيضاً - أم لا؟ نظير الصلاة و الوضوء، حيث إن الصلاة مشروطة بالوقت يقيناً و لكن شك في أن الوضوء مشروط به - أيضاً - أم لا، و منشأه أنه لا يعلم أن الوضوء واجب نفسي أو غيري، فإنه لو كان نفسياً، لكان مطلقاً بالنسبة إلى الوقت، و لو كان غيرياً يكون مشروطاً بالنسبة إليه، نظراً إلى أن المقدمات الوجودية في الإطلاق و

الإشتراط تابعة لذي المقدّمة، كأصل الوجوب، بناءً على وجوبها من باب الملازمة، كما أفاده المحقّق الخراساني رحمته الله.^(١)

ففي هذه الصّورة لا تجري البراءة عن الوجوب الغيري للوضوء، كالصّورة الثالثة؛ إذ المفروض، أنّ أصل الوجوب الجامع بين النفسي والغيري محرز، فإذا تعارض البراءة عن الوجوب الغيري في الوضوء مع البراءة عن الوجوب النفسي، و نتيجته هو الإحتياط بإتيان الوضوء قبل الوقت. وإن شئت فقل: إنّ جريان البراءة عن تقييد الصّلاة بالوضوء و كونه واجباً غيرياً، معارض مع جريانها عن وجوبه النفسي قبل الوقت للعلم الإجمالي، بأنّه إمّا واجب نفسي أو واجب غيري، و جريان البراءة في أطرافه يستلزم المخالفة القطعية، فلا مناص إذاً من الإحتياط بإتيان الوضوء قبل الوقت.

و لكن أفاد المحقّق النائيني رحمته الله في المقام، بأنّ الشكّ تارة يرجع إلى الشكّ في تقييد الصّلاة بالوضوء، فيكون الوضوء واجباً غيرياً، و أخرى إلى الشكّ في وجوب الوضوء قبل الوقت، و ثالثة إلى الشكّ في وجوبه بعد الوقت لمن توضّأ قبل الوقت، و قال: بأنّ أصالة البراءة تجري في الجميع بلامعارض.^(٢)

و قد اعترض عليه بعض الأعاضم رحمته الله بما أشرنا إليه آنفاً، من أنّ الشكّ في المقام ناشٍ من الشكّ في كون الوضوء واجباً نفسياً أو غيرياً و مع العلم الإجمالي بوجوبه الجامع بين النفسي والغيري، لا تجري البراءة في مثله؛ لتعارض الأصل في كلّ مع الآخر.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٥٧.

(٢) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ١٧١.

توضيح ذلك: أنّ الوضوء في المثال لو كان واجباً غيريّاً، فلا إشكال في أنّه مقيد بالوقت لوجود التبعيّة بين المقدّمة و ذيلها في الإشتراط والإطلاق، و أمّا لو كان واجباً نفسيّاً، فلا يخلو من احتمالين :

أحدهما: أنّ يكون وجوبه مقيد بما قبل الوقت. ثانيهما: أن يكون وجوبه مطلقاً بالنسبة إلى الوقت، فعلى الإحتمال الأوّل، في فرض الشكّ بين النفسيّة و الغيريّة في الوضوء، لا تجري البراءة عن وجوبه الغيري؛ و ذلك لمعارضة جريان البراءة المذكورة مع جريانها عن وجوبه النفسي قبل الوقت، لوجود العلم الإجمالي بوجوبه الجامع بين النفسي و الغيري، و عليه، فلا مناص حينئذٍ من الإحتياط بإتيان الوضوء قبل الوقت.

و أمّا على الاحتمال الثاني، فلا تجري البراءة عن وجوبه قبل الوقت؛ إذ ليس هذا الوجوب ضيقاً على المكلف كي يرفع بالبراءة، بل يكون في وسعة، كما هو واضح. و كذا لا تجري البراءة عن وجوبه بعد الوقت، للعلم الإجمالي بوجوبه المردّد بين النفسي و الغيري، و هو يقتضي الإحتياط.

نعم، بناءً على الفرض الثالث في كلام المحقّق التائيّني رحمته من أنّ المكلف لو توضّأ قبل الوقت، لكن شكّ بعده في أنّه هل يجب عليه الوضوء ثانياً أم لا؟ - إذ يحتمل كونه واجباً غيريّاً مقيداً بإيقاعه بعد الوقت و يحتمل - أيضاً - أنّه واجب نفسيّ مقيد بإيقاعه قبل الوقت أو مطلق - تجري البراءة عن إعادة الوضوء؛ ضرورة، أنّ الشكّ المذكور راجع إلى الشكّ في أصل التكاليف بإعادة الوضوء، و هو مجرى البراءة. (١)

الأمر الثالث : في آثار الوجوب النفسي والغيري.

إعلم، أن ما يترتب على كل واحد من الواجب النفسي والغيري أثران :

أحدهما: إستحقاق العقوبة عند ترك الواجب النفسي و عدم إستحقاقها عند

ترك الواجب الغيري حتى فيما إذا استلزم تركه ترك ما يتوقف عليه من الواجب

النفسي؛ ضرورة، أن العقوبة حينئذ إنما هو على ترك الواجب النفسي لاغير.

ثانيهما: ترتب الثواب على فعل الواجب النفسي.

و لا يخفى: أن هذين الأثرين مما لا كلام فيهما بين الأصحاب، إنما الكلام في

موردين :

الأول: أن الثواب المترتب على امتثال الواجب النفسي، هل هو من باب

التفضل أو هو من باب الإستحقاق؟ قولان :

ذهب معظم الفقهاء والمتكلمين إلى الثاني^(١)؛

ولكن ذهب الشيخ المفيد رحمته وأتباعه إلى الأول^(٢) وهذا هو الحق؛ وذلك،

لأن العقل يستقل في الحكم بأنه يجب على المكلف أن يكون مطيعاً لأوامر ربه قضاءً

لحق العبودية و رعاية لشأن المولوية بلا انتظار لأخذ الأجرة على ذلك، بل لم يكن

للعبد متاع غير ما أعطاه الله تعالى كي يستحق الأجرة عند عرض المتاع على الله

تبارك و تعالى، نظير باب الإجارة، حيث إن الأجير إذا أجر نفسه لعمل كذا، يستحق

الأجرة عمن استأجره، سواء كانت أجرة المسمى أو المثل.

(١) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٧٤؛ ومحاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٩٥.

(٢) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٧٤؛ ومحاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٩٥.

و لقد أجاد المحقق البروجردي تبريزي فيما أفاده في المقام، حيث قال: «أنّ المولى بمولويّته مالك للعبد بجميع شؤونه و أفعاله، فله أمر العبد بفعل من غير أن يعطيه أجراً... هذا مضافاً إلى أنّه كلّما أمر به و بعث نحوه، فهو ممّا لا يعود نفعه إليه، بل لوحظ فيه مصلحة العبد و إنجاءه من المهالك الرّوحية و سوقه إلى المراتب الكمالية، فمثله كمثّل طبيب، أمر المريض بشرب دواء ينفعه، فهل للمريض بعد امتثاله أوامر الطّبيب و نجاته من المرض أن يطلب من الطّبيب المشفق، أجر الإمتثال؟ لا والله، بل لو طالبه ذلك لعده العقلاء من السفهاء»^(١).

هذا كلّهُ لو أُريد من الإستحقاق في القول الثّاني هو ثبوت حقّ للمكلّف على الله بطاعته إياه، و أمّا لو أُريد به اللّياقة و الإستعداد للثّواب - بمعنى: أنّ العبد إذا أطاع مولاه فله اللّياقة و الأهلية للتّقليل إلى ما وعده الرّب للعباد المطيعين من الدّخول في دار النّعيم و جوار ربّه الكريم - فهو نفس القول بالتّفضّل، و حينئذٍ يكون النزاع لفظيّاً، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر، أنّ ماورد في الآيات ^(٢) و الروايات ^(٣) من التّعبير بالأجر و الجزاء بالنّسبة إلى عمل المكلّفين، ليس المراد به هو العوض بإزاء عملهم، بل معناه هو إعطاء الثّواب لهم تفضّلاً، و تسمية ذلك بالأجر، إنّما هو مقتضى سيادة المولى و كرامته، و إلّا فما للعبد و استحقاق الأجر.

(١) نهاية الأصول: ج ١، ص ١٧٢.

(٢) سورة آل عمران (٣): الآية ١٧١؛ و سورة الكهف (١٨): الآية ٣٠.

(٣) راجع، وسائل الشّيعّة: كتاب الطّهارة، ج ١، الباب ١٧ من أبواب مقدّمات العبادة،

الحديث ٨، ص ٥٨؛ و وسائل الشّيعّة: كتاب الطّهارة، ج ١، الباب ١٨ من أبواب مقدّمات العبادة،

الحديث ١، ص ٥٩.

المورد الثاني: أن امتثال الواجب الغيري، هل يترتب عليه الثواب مضافاً

إلى الثواب المترتب على الواجب النفسي، أم لا؟

و لا يخفى: أن النزاع إنما هو في استحقاق الثواب بمعناه الثاني و هو صيرورة

العبد بالإطاعة أهلاً و لائقاً لدرك الثواب، دون الإستحقاق بالمعنى الأول و هو ثبوت

الحق للمكلف على الله تعالى و هو واضح، فإذا نقول :

إن المسألة ذات أقوال ثلاثة :

الأول: هو القول بعدم ترتب الثواب على الواجب الغيري بحيث لو أتى

المكلف بالمقدمة و ذمها لاستحق ثواباً واحداً مترتباً على ذي المقدمة، و هذا مما

اختاره المحقق الخراساني ^(١) و تبعه المحقق الاصفهاني ^(٢).

الثاني: هو القول بترتب الثواب عليه إن كان الداعي لإتيانه هو التوصل إلى

الإتيان بالواجب النفسي، فحينئذ لو أتى المكلف بالمقدمة و ذمها، لكان مستحقاً

للتوابين، و قد ذهب إليه المحقق النائيني ^(٣) و العراقي ^(٤) و تبعهما بعض

الأعظم ^(٥).

الثالث: هو القول بالتفصيل بين أن يكون الواجب الغيري أصلياً، بمعنى: أنه

مدلول لخطاب مستقل، كالطهارة من الحدث، فيترتب الثواب عليه، و بين أن يكون

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٧٥ إلى ١٧٧.

(٢) راجع، نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٣٤ و ٣٣٦.

(٣) راجع، أجود التقريرات: ج ١، ص ١٧٢.

(٤) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٧٥.

(٥) محاضرات في اصول الفقه: ج ٢، ص ٣٩٧.

تبعياً، بمعنى: أنه غير مدلول لخطاب مستقل، فلا يترتب الثواب عليه، وهذا هو مختار المحقق القمي رحمته الله (١).

والحق هو القول الثاني؛ وذلك، لأن المكلف إذا أتى بالواجب الغيري قاصداً به لامتنال الواجب النفسي و التوصل إليه، فلاريب في أن الواجب الغيري إذاً يكون من مصاديق الإطاعة وإظهار العبودية فيترتب عليه الثواب بنفسه، ونتيجته، أنه لو أتى بالمقدمة بقصد التوصل ولم يكن متمكناً من إتيان ذبيها لكان مستحقاً للثواب عليها، كما أنه لو كان متمكناً من إتيان ذبيها و أتى به لكان مستحقاً للثوابين.

و من هنا ظهر الجواب عما أورد على الطهارات الثلاث (الوضوء و الغسل و التيمم) من أنها واجبات غيرية يتوقف عليها واجب نفسي، كالصلاة و هي مع ذلك مما يترتب الثواب على فعلها بلا إشكال، و هذا من الغرائب؛ إذ الثواب يدور مدار القرب، كما أن العقاب يدور مدار البعد، و من المعلوم، أن الواجب الغيري لا يوجب فعله قرباً، و لا تركه بعداً.

وجه الظهور في الجواب، هو ما عرفت آنفاً، من أن الواجب الغيري إذا أتى به قاصداً لامتنال الواجب النفسي يكون مصداقاً لإظهار العبودية، فيوجب فعلها حينئذٍ القرب إلى الله تعالى، كما يوجب تركها، البعد عنه، و عليه، فلامانع من ترتب الثواب و العقاب على مثل هذا الواجب الغيري.

هذا، و لكن أجيب عن هذا الإيراد بوجه آخر و هو أن الثواب من المجعولات الشرعية و هي تابعة لسعة الجعل و ضيقه، فيدعى أنه كما يجعل الله الثواب على

الواجبات، كذلك يجعله على مقدماتها من الطّهارات الثلاث، و هذا ممّا ارتضاه المحقّق النّهاوندي رحمته الله.^(١)

و فيه، أنّ الإشكال مبّن على القول بالاستحقاق، لاجل جعل و التّفصل، و واضح، أنّ الاستحقاق فرع الإتيان بقصد القرية، كما لا يخفى.

نعم، هنا إشكال آخر على الطّهارات الثلاث لا بدّ في دفعه من تأمل، حاصله: أنّه لا ريب في أنّ الأوامر المتعلّقة بالطّهارات الثلاث هي أوامر غيريّة توصليّة لا يحتاج امتثالها إلى قصد التّقرب، مع أنّه لا خلاف بين علماء الإسلام سوى أبي حنيفة^(٢) في كونها من العباديات التي يعتبر في امتثالها أن يكون بقصد قربيّ، و إلّا يبطل العمل كسائر الواجبات التعبدية، و عليه، فكيف يمكن الجمع في مثل المقام!

لا يقال: إنّ الإشكال إنّما يتمّ في فرض توصليّة الأوامر المتعلّقة بالطّهارات، و لكن لقائل أن يلتزم بأنّ تلك الأوامر ليست كذلك، بل هي ممّا يتوقّف عباديّة الطّهارات عليها، كما في سائر الأمور العباديّة.

لأنّه يقال: أنّ الطّهارات الثلاث بعنوان أنّها عبادات تكون من المقدمات، بمعنى: أنّ الصّلاة إنّما تتوقّف عليها إذا قصد بها القرية لا مطلقاً، فإذا لامناص من فرض عباديّة الطّهارات قبل تعلّق الأوامر الغيريّة بها.

و دعوى أنّ منشأ عباديّتها هي تلك الأوامر ممنوعة؛ للزوم الدور حينئذٍ، و هذا واضح البطلان.

(١) راجع، تنقيح الأصول: ج ٢، ص ٥١.

(٢) راجع، نهاية الأصول: ج ١، ص ١٧٤.

هذا، و لكن أجيب عن هذا الإشكال بوجوه :

منها: ما عن المحقق الخراساني رحمته الله من أن الطّهارات الثلاث مستحبات نفسية قابلة للتقرب بها إلى الله تعالى و لو في فرض تعلق الأوامر الغيرية بها، فقصد القربة فيها إنما هو لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية، لالكونها مطلوبات غيرية^(١).

و قد أورد عليه المحقق النائيني رحمته الله (٢) من جهات :

الأولى: أن الإلتزام بالإستحباب النفسي في الطّهارات لو تمّ، فإنما يتمّ في خصوص الوضوء و الغسل دون التيمّم ؛ حيث إنه لم يقيم على استحبابه النفسي دليل من الشرع الأنور.

و فيه، أنه يكتفى في إثبات استحبابه نفسياً بالإطلاقات الدالة على استحباب الطهر في نفسه^(٣)، فإن التيمّم بمقتضى قوله عليه السلام: «التيمّم أحد الطهورين»^(٤) يكون طهوراً بلا إشكال.

الثانية: أنه لا يتمّ الإلتزام بالإستحباب النفسي في الطّهارات الثلاث؛ ضرورة، أن مقتضاه هو اجتماع الوجوب الغيري و الإستحباب النفسي في موضوع واحد، و هذا ممتنع لمكان المضادة بينهما، فيجب حينئذٍ اندكاك الإستحباب في الوجوب الغيري، كاندكاك السواد الضعيف في الشديد، و معه لا مصحح للعبادية.

(١) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٧٧.

(٢) راجع، أجود التقريرات: ج ١، ص ١٧٥.

(٣) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، ص ٢٦١ إلى ٢٧١.

(٤) وسائل الشيعة: ج ٢، كتاب الطهارة، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١، ص ٩٩١ و

و فله: أولاً: أن التّضاد فى الأحكام الخمسة الّتى هى من الأمور الإعتباريّة الجعليّة، ممنوع؛ ضرورة، أنه يختصّ بالتكوينية، كما يشهد عليه، ما عرّف له فى علم الفلسفة، من أنه أمران وجوديان الذان لا يجتمعان.

و ثانياً: لو سلّم ذلك، و لكن يمنع عن تحقّق التّضاد فى المقام، ضرورة، أن الأمر النفسى التّدى فى الوضوء - مثلاً - تعلّق بنفس الغسلتين و المسحتين، و لكنّ الأمر الغبرى الوجوبى تعلّق بالوضوء بعد كونه متعلّقاً للأمر النفسى، لابتذات الوضوء.

و إن شئت، فقل: إن الأمر الغبرى إنما تعلّق بما هى مقدّمة بالحمل الشّاع، و المقدّمة هنا هو الوضوء العبادى؛ و لذا لا بدّ فى امثاله من إتيان الوضوء بأمره التّدى حتّى يصير عبادة، فيصلح للمقدّميّة، و لولا ذلك، لم يأت بها بما هى المقدّمة، كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: «حيث إنّ لا يدعوا إلّا ما هو المقدّمة»^(١).

و بالجملة: يكون المقام من قبيل ورود الأمر و النهى على العنوانين مع فرض مصداق واحد لهما فى الخارج، نظير اجتماع «صلّ» و «لا تغصب» فى محلّ واحد، كالصّلاة فى الدّار المفصوبة، فكما يقال: هناك إن كلّ واحد من الخطأ بين يتعلّق بعنوان لا يتعلّق به خطاب آخر بلاسراية إلى الخارج؛ لكونه ظرفاً لسقوط التّكليف لاثبوتة، كذلك يقال هنا: إن الأمر النفسى التّدى يتعلّق بعنوان لا يتعلّق به الأمر الغبرى الوجوبى، فأين التّضاد.

ثمّ إنّ بعض الأعاضم رحمه الله قد أجاب عن هذا الإيراد، بما حاصله: أنّ حال هذا

المورد هو حال غيره من موارد الإستحباب التي عرض عليها الوجوب من ناحية نذر و غيره، كصلاة اللّيل الواجبة بنذر و نحوه، فكما يتحصّل من ذلك أمر واحد وجوبي مؤكّد و هو يكون عباديّاً؛ لأنّ كلّاً منها يكسب من الآخر صفة، بعد عدم إمكان بقاء كلّ منها بحده الخاصّ، فكذلك المقام. (١)

و فيه: أولاً: أنّه مغالطة و مخالطة؛ ضرورة، أنّ الواجب ليس نفس متعلّق الأمر النّدبي، بل هو عنوان الوفاء بالنّذر، إلّا أنّ الوفاء به يتوقّف على فعل الصّلاة التي يتعلّق بها الأمر النّدبي.

وإن شئت، فقل: أنّه وقع الخلط في كلامه بين متعلّق الأمر الوجوبي و هو الوفاء بالنّذر، و بين ما هو مصداقه بالعرض و هو صلاة اللّيل - مثلاً - فأين الإندكاك و الوحدة.

و ثانياً: أنّ الإندكاك لو كان، لكان باندكاك الضّعيف في القويّ و هو الأمر النّدبي في الوجوبيّ، كاندكاك السّواد الضّعيف في القويّ، و لاعكس، كما في المقام، فكيف يمكن أن يقال: إنّ الأمر الوجوبيّ الغيريّ القويّ، يكتسب العباديّة من النّدبيّ الضّعيف.

الجهة الثالثة: أنّه لا إشكال في صحّة الطّهارات الثلاث إذا أتى بها بقصد الأمر النّفسيّ المتعلّق بذبيها مع تحقّق الغفلة غالباً بالنسبة إلى الأمر النّفسيّ المتعلّق بها، و من المعلوم، أنّه لو كان منشأ عباديّتها ذلك الأمر النّفسيّ، يلزم أن لا تقع صحيحاً، إذ المفروض، أنّه مغفول، فما هو كذلك، كيف يكون مصحّحاً للعباديّة؟ (٢)

(١) راجع، محاضرات في الأصول: ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ١٧٥.

ولا يخفى: أن هذا الإيراد خال عن الإشكال، ولامانع من الإلتزام به، كما سيظهر لك وجه ذلك.

ومنها: (من الوجوه في الجواب عن الإشكال) ما عن المحقق النائيني رحمته حيث قال، ما حاصله: من أن منشأ عبادية الطّهارات الثلاث ليس هو الأمر الغيري الوجوبي، و الأمر النفسي التدبي، بل منشأه هو الأمر النفسي المتعلق بذى المقدّمة، ببيان أن الأمر النفسي المتعلق بالصلاة - مثلاً - ينحلّ إلى أمرين :

أحدهما: ما يتعلّق بالأجزاء، فلكلّ جزء أمر نفسيّ ضمّنّي عباديّ لا يسقط إلّا بقصد التّقرب.

ثانيهما: ما يتعلّق بالقيود والشّرائط، فلكلّ قيد و شرط - أيضاً - كالشّطر أمر نفسيّ ضمّنّي لا يسقط إلّا بقصد القربة، و عليه، فالموجب لعبادية الشّطر و الشّروط يكون واحداً و هو الأمر النفسيّ بالالتزام محذور أصلاً. ^(١)

و لكنّه مندفع، بأنّه لا يقاس الشّروط بالشّطر؛ ضرورة، أن الأمر النفسيّ يتعلّق بالأجزاء في المركّب، فيكون كلّ جزء متعلّقاً لأمر نفسيّ ضمّنّي، و هذا بخلاف الشّرائط في المشروط؛ و ذلك، لأنّ الشّروط شيء، و المشروط شيء آخر، فلا يوجب كون المشروط متعلّقاً لأمر نفسيّ، أن يكون الشّروط كذلك، فظهر الفرق بين الشّروط و الشّطر بأنّ الشّطر متعلّق لأمر نفسيّ في ضمن تعلّقه بالمركّب، كفاتحة الكتاب بالنسبة إلى الصلاة، و أمّا الشّروط، فهو متعلّق لأمر غيريّ و إن كان المشروط متعلّقاً لأمر نفسيّ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

و منها: (من الوجوه في الجواب عن الإشكال) ما عن المحقق العراقي رحمته محصله: أن عبادية الطّهارات إنّما هو بإتيانها بداعي الأمر الغيري بلالزوم محذور الدور؛ وذلك، لانبساط الأمر الغيري بالمركب أو المقيّد على أجزاء متعلّقه الخارجيّة والعقليّة، كانبساط الأمر النفسي على أجزاء الواجب، فينحلّ الأمر الغيري إلى أوامر غيريّة ضمنيّة، و عليه، فنفس الطّهارات تكون مأموراً بها بأمر ضمنيّ، فإذا أتى بها بداعيه يتحقّق ما هو المقدّمة و هو نفس الأفعال الخارجيّة المتقرّب بها و به يسقط الأمر الآخر الغيري الضمني المتعلّق بالقيّد بعد فرض كونه توصليّاً، حيث إنّ متعلّقه حاصل قهراً بامتنال الأمر المتعلّق بالأفعال و نفس الطّهارات. (١)

و قد أجاب عنه الإمام الزّاحل رحمته بأنّ «دعوته [الأمر الغيري] ليست إلّا إلى إتيان المقدّمة للتوصّل إلى ذبيها، وليست له نفسيّة و صلاحية للتقرّب، و لم تكن المقدّمة محبوبه للمولى، بل لو أمكنه أن يأمر بإتيان ذبيها مع عدم الإتيان بمقدّمته لأمر به كذلك، فالأمر بها من جهة اللابديّة و مثل ذلك لا يصلح للمقرّبيّة». (٢)

و فيه: أنّ الأمر الغيري أمر إلهي و لو كان توصليّاً، فإذا أتى بالمقدّمة بدعوة أمرها و بقصد امتثال ذلك الأمر، يصير العمل المقدّمي عباديّاً، فحينئذٍ يدعو الأمر المقدّمي إلى إتيان المقدّمة لانفسها، بل لأجل ذبيها فيؤتى بها بداعي أمرها لأجل غيرها، و هذا غير الدّعوة إلى ذي المقدّمة، فالفرق بين الدّعوة إلى ذي المقدّمة و الدّعوة إلى المقدّمة لأجل ذبيها، يقتضي ثبوت المدعى من صلاحية الأمر الغيري - أيضاً - للدّاعويّة.

(١) راجع، بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٨١.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٢٠٠.

و منها: (من الوجوه في الجواب عن الاشكال) ما عن الفقيه البروجردى رحمته من أن عبادية المقدمات و مقربيتها، إنما تكون بقصد الأمر النفسي المتعلق بذاتها؛ ضرورة، أن هذا الأمر إنما يدعو المكلف إلى المقدمات، و أما الأمر الغيري الترشيحي و إن قلنا: بثبوته بناءً على الملازمة، فهو لا يكفي في عبادية متعلقه حيث إنه لا إطاعة له بما هو هو، و لا قرب؛ لكونه إنديكاكياً ظلياً لا ينظر فيه، بل ينظر به، كالمعنى الحرفي حتى أنه لو دلّ عليه الأمر بسبب خطاب مستقل - أيضاً - كان هذا الخطاب بنظر العقلاء بعثاً و تحريكاً نحو ذي المقدمة و إن كان بحسب الظاهر متعلقاً بالمقدمة. (١)

و فيه: أولاً: أن الأمر النفسي المتعلق بذوي المقدمة لا يدعو المكلف إلى المقدمات؛ إذ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، و من الواضح، أن متعلق الأمر النفسي، ليس إلا خصوص ذي المقدمة، و ثانياً: لو سلم ذلك، و لكن عبادية الطّهارات لا تتوقف على الأمر النفسي الفعلي، كما لا تتوقف على الأمر الغيري، بل مناط العبادية في الأفعال أمران :

أحدهما: صلوحها للتعبّد.

ثانيهما: إتيانها بقصد التقرب.

نعم، لا طريق لنا إلى إحراز الصلوح غالباً إلا الوحي و الأمر، فإذا علم صلوح الأفعال للتعبّد و أتى بها بقصد التقرب، وقعت عبادةً، سواء قصد الأمر، أم لا.

ثالثاً: أن ما ذكره رحمته من دعوة الأمر النفسي إلى المقدمات ليس له عين و لا أثر في ارتكاز المشرّعة، نعم، يحكم العقل بلزوم إتيان المقدمة إذا أحرز توقف ذبيها

عليها، و هذا غير دعوة الأمر إليها مع فرض عدم تعلّقه بها، كما هو المبحوث عنه في المقام.

و منها: (من الوجوه في الجواب عن الإشكال) ما عن الإمام الرّاحل رحمته الله حيث قال: «و لكنّ الذي ينحلّ به العقدة هو أنّها بما هي عبادة جعلت مقدّمة و لا يتوقّف عباديّتها على الأمر الغيري، بل لها أمر نفسي، بل التحقيق أنّ ملاك العباديّة في الأمور التّعبديّة ليس هو الأمر المتعلّق بها، بل مناطها هو صلوح الشّيء للتّعبّد به و إتيانه للتّقرب به إليه تعالى، و على ذلك، استقرّ ارتكاز المتشرّعة لأنّهم في إتيان الواجبات التّعبديّة يقصدون التّقرب إليه تعالى بهذه الأعمال مع الغفلة عن أوامرها المتعلّقة بها ولو أنكرت إطباق المتشرّعة في العبادات، إلّا أنّ إنكار ما ذكرنا ملاكاً للعباديّة ممّا لا سبيل إليه، نعم، لا يمكن الإطلاّع على صلوح العباديّة غالباً إلّا بوحي من الله». (١)

و لا يخفى: أنّ هذا الجواب هو الحقّ المختار، كما يظهر لمن له أدنى تأمل في المسألة.

الأمر الرّابع: في المراد بالواجب الغيري.

فنقول: لا إشكال في أنّ المقدّمة بناءً على الملازمة تابعة لذيها في أصل الوجوب، و كذا في الإطلاق و الإشتراط، كما أشار إليه المحقّق الخراساني رحمته الله. (٢)

و لا إشكال - أيضاً - في أنّ الواجب هي الحصّة الخاصّة من المقدّمة، إنّما الإشكال في بيان المراد من الخصوصيّة، فهل أريد بها أنّ المقدّمة واجبة عند إرادة ذيها، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمته الله (٣)، أو أنّها واجبة إذا قصد بها

(١) تهذيب الأصول: ج ١، ص ١٩٧ و ١٩٨.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٨١.

(٣) راجع، معالم الدّين: ص ٦٦.

التوصل إلى ذبيها، كما عن الشيخ الأنصاري رحمته (١)، أو أنها واجبة إذا ترتب عليها وجود ذبيها وهو المعبر عنه بالمقدمة الموصلة، كما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته (٢) أقوال ثلاثة، أقومها هو الأخير، و الباقي مردود.

أما القول الأول (اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذبيها) فلما فيه من المحذورين: أحدهما: لزوم اشتراط وجوب ذي المقدمة بإرادة إتيان نفسه - أيضاً - لما أشرنا من التبعية بينهما في الإطلاق والإشتراط، فيكون اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذبيها، كاشفاً عن اشتراط وجوب ذبيها بإرادة نفسه، وهذا كما ترى؛ إذ الوجوب لا يدور في تشريعه مدار الإرادة، بل يدور مدار مباديه و علله الخاصة، و إرادة العبد إنما تبدو في مرحلة الإمتثال والإطاعة، لا غير.

ثانيهما: لزوم اشتراط وجوب المقدمة بإرادة نفسها - أيضاً - و ذلك لعدم انفكاك إرادة ذي المقدمة عن إرادتها، فإذا كان وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة ذبيها يلزم أن يكون مشروطاً بإرادة نفسها - أيضاً - وهذا مما لا يخفى فيه التأمل.

هذا، بناءً على حمل ظاهر كلام صاحب المعالم رحمته على القضية الشرطية، و أما بناءً على حمله على القضية الحينية و لو بقرينة لفظ: «في حال» المذكور في كلامه (٣)، فيرد عليه بعدم دخل إرادة ذي المقدمة في ملاك وجوب المقدمة و هو التوقف و الإناطة، فإذا لاوجه لطريان الوجوب عليها حين إرادة ذبيها.

(١) راجع، مطارح الأنتظار: ص ٧٢.

(٢) راجع، الفصول الغرويه: ص ٦٤.

(٣) حيث قال رحمته: «و أيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما ينتهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر». معالم الدين، ص ٦٦.

نعم، لو كان مراده **مَنْ** اعتبار قصد التوصل إلى ذبيها في وجوبها، فهو داخل في القول الثاني، و يأتي ما فيه من الضعف.

أما القول الثاني (اشتراط قصد التوصل في وجوب المقدمة)، فلما فيه من الإحتمالات الأربعة، كلّها مخدوش :

أحدها: اعتبار قصد التوصل في وجوبها، كاعتبار الإرادة فيه، و هذا هو ظاهر كلام صاحب المعالم **رحمته**.

ثانيها: اعتباره في خصوص المقدمات العبادية على نحو شرط الواجب.

ثالثها: اعتباره في خصوص المقدمة المحرمة المنحصرة، كذلك.

رابعها: اعتباره في مطلق المقدمة، كذلك.

أما الإحتمال الأول: فيرد عليه ما أورد على القول الأول.

و أما الإحتمال الثاني: فوجهه، أن المقدمة العبادية هي الحصّة الخاصّة التي لا تتحقّق إلا بقصد القرية، و هذا لا يتأتّى بقصد الأمر الغيري للزوم الدور، فلا بدّ في تحقّقها من قصد التوصل بها إلى ذبيها كي يترتب عليها ما هو الواجب.

و فيه: أولاً: أنّه لا مانع من تحقّق عباديّة المقدمات بقصد الأمر الغيري بلالزوم محذور الدور فيه، كما عرفت سابقاً.

و ثانياً: أنّه لو سلّم ذلك، فإنّما تتحقّق عباديّتها بقصد محبوبيّتها النّفسية بلا حاجة إلى قصد التوصل.

و أما الإحتمال الثالث: فوجهه، أن ملاك الوجوب الغيري هي المقدّميّة والإناطة، فيتوجّه إلى طبيعيّ ما يتوقّف عليه الواجب، كتوقّف الحجّ على طبيعيّ المشي أو الزّاد و الرّاحلة، و حينئذٍ فع تساوي أفراد هذا الطّبيعي، حكم العقل بتخيير

المكلف بينها و مع عدمه، كما إذا كان بعض الأفراد محرّماً، حكم بلزوم تطبيق الطّبيعي على خصوص الأفراد غير المشتملة على المنقصة، هذا في صورة عدم انحصار المقدّمة في المحرّم.

و أمّا إذا انحصرت فيه، فيحكم العقل بلزوم تطبيق الطّبيعي على الفرد المحرّم الذي اشتمل على مزيّة و هو قصد التّوصّل بها إلى ذبيها كي يجبر بهذه المزيّة ما فيها من المنقصة و المبعوضيّة، و نتيجة ذلك، هو أنّ في المقدّمة المحرّمة المنحصرة، يختصّ الواجب الغيري بما يقصد به التّوصّل إلى الواجب النفسي، دون ما لم يكن كذلك.

و فيه: أوّلاً: أنّه لا تأثير لقصد التّوصّل في تعلّق الوجوب الغيري بالمقدّمة عند الانحصار و الحرمة؛ و ذلك، لأنّ حرمتها في فرض أهميّة الواجب النفسي المتوقّف عليها، مغلوّبة، فتجب حينئذٍ - بناءً على الملازمة - مطلقاً، سواء قصد بها التّوصّل، أم لم يقصد، و في فرض عدمها، لم تكن مغلوّبة فليست المقدّمة بواجبة، وعليه، فلا يجدي قصد التّوصّل، كما لا يخفى.

و بالجملة: فالقصد إمّا لا يعبأ به، كما في فرض مغلوّبيّة حرمة المقدّمة وأهميّة الواجب النفسي، و إمّا لا يجدي، كما في فرض عدمها، و هذا واضح.

و ثانياً: لو سلّم تأثير القصد لكان بحّد الرجحان لا الإلزام، فما يقصد به التّوصّل كان راجحاً لا واجباً.

و أمّا الإحتمال الرابع: فوجهه، تعلّق الوجوب الغيري بعنوان المقدّمة لابذاتها؛ و ذلك، لأنّ العقل إذا حكم بوجوب شيء لكونه مقدّمة، حكم بوجوب عنوان المقدّمة، نظراً إلى أنّ التعليل في الحكم العقلي راجع إلى التقييد. و من المعلوم، أنّ عنوان المقدّمة ما لم يقصد، لم يقع في الخارج على وصف الوجوب، كما أنّه من المعلوم

- أيضاً - أن قصد عنوانها هو عين القصد لإتيان ذيلها والتوصل بها إليه، و محذور لزوم التفكيك بينهما في الإشتراط، مندفع بكون القصد المذكور شرطاً للواجب لالوجوب، و التبعية المشار إليها سابقاً، إنما تكون في شرط الوجوب، لا للواجب.

و فيه: أولاً: أن رجوع التعليل في الحكم العقلي إلى التقييد، ممنوع؛ إذ حكم العقل، كغيره له موضوع و هو العنصر القابلي، و علة و هي العنصر الفاعلي، فلامعنى لرجوع الفاعل إلى القابل بحيث تصير العلة موضوعاً للحكم.

و ثانياً: لو سلم ذلك، لكان في الأحكام العقلية فقط، و من المعلوم، أن وجوب المقدمة بناءً على الملازمة، حكم شرعي لا عقلي.

و ثالثاً: لو فرض ثبوت ذلك في الأحكام الشرعية - أيضاً - و لكن هذا لا يستلزم دخل القصد في وجوب المقدمة.

و الشاهد لعدم دخل القصد، هو أن الواجبات النفسية بالنسبة إلى المصالح الكامنة فيها تكون غيرية، و لم يتفوه أحد بلزوم قصد التوصل إليها فيها.

هذا كله بالنسبة إلى القولين الأولين فقد عرفت ضعفها.

و أما القول الثالث: (إشتراط وجوب المقدمة بكونها موصلة) و هو المختار، فقد استدلل عليه بجهات: (١)

الجهة الأولى: أن الحاكم بالملازمة هو العقل، و من الواضح، أنه لا يدركها إلا في خصوص الحصة الموصلة التي تقع في سلسلة علة وجود ذي المقدمة، و العقل دليل لبي ليس له عموم أو إطلاق، فيكتفى بالقدر المتيقن، و هو حكمه بالملازمة و وجوب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها.

الجهة الثانية: أنه لا يأتى العقل عن تصريح الأمر الحكيم بعدم إرادة غير الموصلة، بل الضرورة قاضية بذلك التصريح، و بجوازه و حسنه، كما أنها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبية المقدمة مطلقاً، أو على تقدير الإيصال، فهذا دليل قاطع على اعتبار الحصة الموصلة في وجوب المقدمة لامطلقاً.

الجهة الثالثة: أن الوجدان يشهد بأن الغرض في إيجاب المقدمة، ليس إلا الإيصال إلى ذبيها، بحيث لولاه لما داعي لايجابها قط، فيظهر من ذلك، أن الوجوب يتعلّق بالحصة الموصلة منها دون غيرها.

هذا، و لكن أورد المحقّق الخراساني ^(١) على تلك الأمور بما لا يخلو من ضعف؛ و نحن نكتفي بذكر إirاده على الأمر الثالث و النقد عليه، و الباقي لاحاجة إلى نقله و النقد عليه.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

فنقول: إن إirاده عليه يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنه لا يعقل كون ترتّب الواجب على المقدمة، غرضاً داعياً إلى إيجابها، باعثاً على طلبها؛ و ذلك، لعدم ترتّب الواجب غالباً على المقدمات بتمامها، فضلاً عن إحديها، نظراً إلى أن الواجب إلا ما قلّ، كالأفعال التوليدية، فعل اختياري، فتارة يختار المكلف إتيانه بعد وجود تمام مقدماته، و أخرى يختار عدم إتيانه كذلك، فإذا كيف يمكن إختيار إتيانه غرضاً لإيجاب المقدمة مع عدم ترتبه! و فيه: أن المراد من الموصل هو ما يترتب عليه الواجب و لو مع الوسائط و منها إرادة المكلف، و هذا لاضير فيه.

و لقد أجاد الإمام الزَّاحِلُ قَدْ سَلَّمَ فيما أفاده في المقام، حيث قال: «فالخطوط الأولى في السير إلى غاية - مثلاً - قد تكون موصلةً و لو مع وسائط، و قد لا تكون موصلة، و الواجب هو القسم الأوَّل.

و أمَّا ما ربَّما يكرَّر في كلماته من عدم اختياريَّة الإرادة و كونها غير قابلة لتعلُّق الأمر بها، فقد عرفت خلافه آنفاً، كيف! و التَّعْبِديَّات كُلُّها من هذا الباب، و قد وقع القصد مورد الوجوب» (١).

ثانيهما: أنَّه لو كان الواجب في المقدِّمة هي الحصة الموصلة منها؛ للزم أن لا يسقط أمرها إلَّا إذا ترتَّب الواجب عليها مع ضرورة سقوطه إذا أتى بها المكلف بلا إتيان ذبيها، و ليس هذا السَّقُوط لأجل العصيان أو فقد الموضوع، أو حصول الغرض، كما هو واضح، بل إنَّما هو لأجل موافقة الخطاب، و أنت تعلم، أنَّ هذا يكون كاشفاً عن عدم اعتبار الحصة الموصلة في متعلُّق الوجوب الغيري.

و فيه: أنَّ هذه مصادرة واضحة؛ إذ سقوط الأمر بمجرد إتيان المقدِّمة بلا انتظار ترتَّب ذبيها عليها، أوَّل الكلام، فإنَّ القائل بالوجوب على تقدير التَّرتَّب لا يقول بالسَّقُوط، إلَّا إذا حصل التَّرتَّب؛ إذ المفروض، أنَّ الأمر المقدِّمي عنده لا يتعلَّق إلَّا بالمقدِّمة الموصلة.

ثمَّ إنَّ المحقِّق النَّائِبِي قَدْ سَلَّمَ قد أورد على القول الثالث: بأنَّ مقتضاه هو لزوم الدَّور أو التَّسلسل.

أمَّا الدَّور، ففيه تقريران :

الأول: أنه لو اعتبر الإيصال إلى الواجب النفسي، قيداً للمقدمة، لزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة للمقدمة، و واجباً بوجوب ناشٍ من وجوبها، و هو مستلزم للدور؛ إذ وجوب المقدمة متوقّف على وجوب ذيلها، و المفروض - أيضاً - أن وجوب ذيلها نظراً إلى كونه مقدّمة للمقدمة، متوقّف على وجوبها. (١)

و فيه: أن وجوب ذي المقدمة ليس متوقّفاً على وجوبها، لكن لما كان ذوالمقدمة بوجوده مقدّمة للمقدمة بقيد الإيصال فضافاً إلى كونه واجباً نفسياً، يصير واجباً مقدّمياً غيرتاً طولياً، و هذا لا محذور فيه إلا اجتماع الواجب النفسي والغيري في شيء واحد، و هو ليس بمحذور.

التقريب الثاني: أن وجود ذي المقدمة متوقّف على وجود المقدمة و لو فرض اعتبار الإيصال في المقدمة، يلزم أن يتوقّف وجودها على وجود ذيلها - أيضاً - كما هو واضح. (٢)

و فيه: ما لا يخفى؛ إذ وجود ذي المقدمة موقوف على ذات المقدمة بلا قيد الإيصال، و أمّا ذاتها، فلا يتوقّف على وجود ذيلها كي يلزم الدور، بل المتوقّف إنما هو تعونها بعنوان الموصليّة، فلا دور.

و إن شئت فقل: إنّ المقدمة بقيد الإيصال تتوقّف على وجود ذيلها، و أمّا ذوالمقدمة، فلا يتوقّف عليها بقيد الإيصال، بل يتوقّف على ذاتها، فالدور مرتفع.

و أمّا التسلسل، فقال **مؤيد** في تقريبه ما حاصله: إنّ القول بمقدّميّة المقدمة

(١) راجع، أجود التّقريرات: ج ١، ص ٢٣٧.

(٢) راجع، فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٩٠.

الموصلة، يلزمه القول بمقدمية الذات - أيضاً - لتركب المقدمة حينئذٍ من الذات و قيدية الإيصال و لو على وجه دخول التقييد و خروج القيد، فالذات حينئذٍ مقدمة لحصول المقدمة المركبة، كما هو الشأن في جميع أجزاء المركب؛ حيث إن وجود كل جزء يكون مقدمة لوجود المركب، فبعد فرض مقدمية الذات لا بد وأن يعتبر فيها - أيضاً - قيد الإيصال، وإلا لزم الخلف، ثم ننقل الكلام إلى ذات هذا المقيّد بالإيصال، وهكذا إلى ما لانهاية له، فلامحيص بالآخرة من أن ينتهي إلى ما يكون الذات مقدمة. (١)

وفيه: أولاً: أن المقدمة الموصلة وإن كانت مركبة من الذات و قيدية الإيصال، وأن نسبة الذات إلى المركب، نسبة الجزء إلى الكل، إلا أن ذلك، لا يستلزم كون الذات مقدمة لحصول المركب حتى يستدعي ذلك محذور التسلسل، بما عرفت؛ وذلك، لأن المراد من المقدمة هو ما لها وجود مستقل في قبال وجود ذي المقدمة، غاية الأمر، يتوقف وجوده على وجودها.

و من المعلوم: أن وجود الأجزاء ليس إلا وجود المركب، لا أن لها وجوداً آخر غير وجود المركب، كى يقال: بتوقف أحدهما على الآخر، و عليه، فلا يبقى المجال للمقدمية في الفرض، حتى ينقل الكلام إليه، فيوجب التسلسل.

و ثانياً: أن التسلسل المذكور أمر سهل؛ لكونه أجنبيّاً عن التسلسل المحال العقلي، على ما قرّر في محله، و بين لأهله.

ثم إن، العلامة الحائري رحمته تعرّض هنا تقريباً آخر للدور، فقال ما حاصله: أن

المناطق في الطلب الغيري، ليس إلا التوقف، و عليه، فاعتبار الإيصال غير معقول؛ وذلك، لأن الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدمة، فهو موقوف عليه، فلو توقف ذو المقدمة على الفعل المقيّد بالإيصال، لزم الدور. (١)

و لكن جوابه هو الجواب عن التقريب الثاني من الدور الذي أورده المحقق النائيني رحمته فراجع.

فتحصل: أن مقتضى التحقيق في المسألة هو ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته من وجوب خصوص المقدمة الموصلة؛ بناءً على الملازمة، و هذا ممّا اختاره الإمام الزّاحل رحمته - أيضاً - و الدليل القويم على هذا المسلك هو الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة المتقدمة التي استدّل بها على هذا المرام.

و عليه، فما عن العلامة الحائري رحمته (٢) و كذا المحقق العراقي رحمته و تلميذه شيخنا الأستاذ الآملي رحمته من أن الوجوب الغيري، إنّما تعلق بالمقدمة حين الإيصال على نحو القضية الحينية، و معناه هو وجوب الحصّة الخاصّة منها و هي التّوأمة مع المقدمات الأخر بأسرها الملازمة لوجود ذيلها (٣)، ممنوع؛ إذ قيد حين الإيصال لحاظه، إمّا دخيل في الحكم و الإرادة، فهو راجع إلى ما سلكه صاحب الفصول رحمته من التقييد، فليس أمراً آخر إلا أنّه تعويض للإسم و تغيير للعنوان، و إمّا لم يكن دخيلاً في الحكم، فحينئذٍ لا معنى لوجوب خصوص المقدمة الموصلة، سواء قلنا: بأنّ الواجب هو المقدمة حال الإيصال أو بشرط الإيصال، بل اللازم هو وجوب مطلق

(١) راجع، درر الفوائد: ج ١، ص ١١٨.

(٢) راجع، درر الفوائد: ج ١، ص ١١٩.

(٣) راجع، كتاب بدائع الأفكار: ج ١، ص ٣٩٢.

المقدمة و لو لم تكن موصلة.

الأمر الخامس : في بيان ثمره النزاع.

و اعلم، أن للمسألة عدة ثمرات تظهر في موارد، و نحن نكتفي بذكر

موردين منها:

أحدهما: ما يتعلق بالنزاع في أن الواجب، هل هو المقدمة الموصلة، أم مطلق المقدمة؟ فقد تظهر الثمرة هنا فيما إذا وقع ترك عبادة مقدمة للواجب الأهم، كما في فرض كون ترك الصلاة مقدمة لإزالة النجاسة عن المسجد، فإنه بناءً على القول بوجوب مطلق المقدمة يحكم ببطالان الصلاة؛ إذ المفروض، أن تركها واجب غيري، و مقتضى وجوب الترك و الأمر به حرمة الفعل و النهي عنه - بناءً على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام - و قد ثبت في محله، أن النهي في العبادة و لو غيراً يقتضي الفساد.

و أمّا بناءً على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة، فيحكم بصحة الصلاة؛ إذ الواجب حينئذ ليس مطلق الترك، بل هو الترك الخاص الموصول إلى الإزالة، و من المعلوم؛ أن نقيضه ليس فعل الضد حتى يحرم فيبطل، بل النقيض هو ترك الترك الموصول؛ إذ نقيض كل شيء رفعه؛ نعم، هذا النقيض قد يقارن في الخارج فعل الضد، كالصلاة، و قد يقارن مجرد الترك بلا إتيان فعل، و واضح، أن حرمة شيء لا يستلزم حرمة لازمه فضلاً عن مقارنه، و نتيجة ذلك، عدم تعلق النهي بالصلاة بالمقارنة في الخارج، لترك الترك الموصول إلى الإزالة، فلا يحكم ببطالانها.

هذا، و لكن أورد الشيخ الأنصاري رحمته الله على هذه الثمرة و حكم بأن الصلاة في

المثال المتقدم، إمّا تكون صحيحة، أو باطلة، بلافرق بين القولين.

بتقريب: أن فعل الصلاة على كلا القولين لا يكون نقيضاً لترك المقدمة؛ إذ نقيض كل شيء رفعه، ونقيض الترك رفع الترك وهو غير الفعل. وعليه: فعلى القول بوجوب مطلق المقدمة يكون النقيض هو ترك الترك المطلق، لا فعل الصلاة، وعلى القول بوجوبها بقيد الإيصال، يكون النقيض هو ترك الترك الموصل، لا فعلها. غاية الأمر، على القول الأول، يكون للنقيض مصداق واحد وهو فعل الصلاة، وعلى القول الثاني يكون له مصداقان: أحدهما: فعل الصلاة؛ ثانيهما: مجرد الترك، فإذا كان فعل الصلاة مصداقاً للنقيض على القولين، فإن قلنا: بسراية نهي النقيض إلى فردة و مصداقه، لزم الحكم ببطلان الصلاة حتى بناءً على تعلق الوجوب بالمقدمة الموصلة، وإلا، فلا، حتى بناءً على تعلقه بمطلق المقدمة. (١)

و الجواب عنه، ما أفاده المحقق الخراساني رحمته عليه حيث قال، ما حاصله: إنه يفرق بين نقيضي الترك الموصل و الترك المطلق، بأن الفعل في الترك الموصل، ليس هو عين النقيض وهو ترك الترك الموصل، لا مفهوماً و لا مصداقاً، بل مقارن له، و لا يكاد يسري حرمة الشيء إلى الملازم فضلاً عن المقارن، غاية الأمر، لا بد أن يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر مخالف له، و هذا بخلاف الفعل في الترك المطلق؛ حيث إنه بنفسه يعانده و يكون متحداً معه و لو بحسب الخارج دون المفهوم؛ إذ المفروض، أنه لا فرد آخر له في الخارج سوى الفعل، فحينئذ إذا كان الترك واجباً، فلامحالة يكون الفعل منهيّاً عنه. (٢)

(١) راجع، مطارح الأنظار: ص ٧٨، سطر ٢٦.

(٢) راجع، كفاية الأصول: ج ١، ص ١٩٣ و ١٩٤.

هذا، و لكن الذي يسهل الخطب فساد أساس الثمرة و هو اقتضاء الأمر بالشئ النهى عن الضد في باب المقدمة، على ما يأتي في الفصل الآتي.

ثانيهما: ما يتعلق بالنزاع في أصل وجوب المقدمة، و هو ما ذكره المحقق الحراساني رحمته الله من أنه لو قلنا: بثبوت الملازمة بين وجوب شيء و وجوب مقدماته، فالمسألة تكون أصولية تقع في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي، فإذا تثبت وجوب المقدمة شرعاً، فيقال: مثلاً، الوضوء مقدمة للصلاة الواجبة، و كل واجب تلازم وجوب مقدمته، فالنتيجة، أن الوضوء واجب شرعاً.

و أما لو لم نقل: بثبوت الملازمة، فلا طريق لإثبات وجوب المقدمة شرعاً، بل يختص وجوبها بحكم العقل. ^(١)

هذا، و لكن أورد عليه بوجهين: الأول: أن وجوب المقدمة وإن سلم كونه كبرى أصولية، و أن ضمه إلى صغرياتها ينتج حكماً فرعياً، إلا أن هذا الحكم لا يترتب عليه أثر عملي بعد حكم العقل بلابدية الإتيان بالمقدمة؛ و لذا يحكم بلغوية حكم الشرع بوجوب المقدمة؛ ضرورة، أن مع هذا الحكم العقلي لا نحتاج إلى إيجاب غيري شرعي.

و الجواب عنه، ما أفاده المحقق العراقي رحمته الله من أن الحكم الفرعي المستنتج في المقام وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي، إلا أن تطبيق كبريات آخر عليه، يحقق الثمرة و يوجب ترتب الأثر العملي عليه - مثلاً - قد ثبتت في محله كبرى أن الإتيان بأمر واجب بقصد امتثال أمره يوجب القربة، فإذا قلنا: بوجوب المقدمة غيرياً ينتج بعد

ضميمة هذه الكبرى المذكورة إليه أنه إذا قصد في الإتيان بها ذلك الأمر المقدمي المولوي، يحصل لنا القرب ونصل إلى المثوبة، هذا في العبادات.

وكذا الأمر في المعاملات، حيث إن المسألة قد تنتج الضمان - مثلاً - بالنسبة إلى المقدمات، ببيان: أنه ثبتت في محله كبرى أن الأمر إذا كان له أمر معاملي بشيء، فهو ضامن للمأمور بذلك الأمر، فلاريب: أنه إذا قلنا: بوجوب المقدمة ينتج بضميمة هذه الكبرى إليه، أنه إذا أمر شخص شخصاً آخر بفعل معاملي له مقدمات، فأتى ببعضها، ثم نهاه عن ذلك الفعل، يضمن الأمر أجره ذلك العمل المقدمي.^(١)

فتحصّل: أن الحكم الفرعي المستنتج في المقام، كوجوب هذا، أو ذاك، أو ذلك وإن لم يكن بنفسه ذا أثر عملي بعد حكم العقل باللابدّة في المقدمات، إلا أن ضمّ كبريات آخر مقرّرة في محلّها، إليه، كحصول القرية في الواجبات بقصد أمرها، و كضمان الأمر بأمر معاملي بالنسبة إلى المأمور العامل، يوجب ترتّب الأثر العملي النافع عليه، كما عرفت آنفاً.

الوجه الثاني: أن ثمرّة المسألة الأصوليّة، هي أن تقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الفرعي، وهذه لا تتحقّق في المقام؛ إذ لو كانت نتيجتها هي الملازمة بين الوجوبين، فتطبيقها على صغرياتها لا تنتج حكماً فرعياً فقهيّاً، بل يكون من باب تطبيق الكبرى الأصوليّة على مواردّها و صغرياتها.

و لو كانت نتيجتها هو نفس وجوب المقدمة، فهو بنفسه حكم فرعي، فلا يقع كبرى في طريق استنباطه.

وفيه: أن نتيجتها هي الملازمة التي تكون عين وجوب المقدمة، ولكن ذلك ليس حكماً فرعياً، بل هي كبرى من الكبريات الأصولية تضم إلى الصغرى، فتفيد النتيجة، كقولنا: «هذا مقدّمة الواجب، وكلّ مقدّمة الواجب واجب، فهذا واجب». (١)

الأمر السادس: في تأسيس الأصل

لإشكال: في أنه إذا علم ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذيلها يحكم به، إنّما الإشكال فيما إذا شك في ثبوتها و عدمه، فهل هنا أصل يرجع إليه حتى يتعين ذلك، أم لا؟

فنقول: إنّ الأصل في المقام يلاحظ بالنسبة إلى جهتين:

إحديهما: الجهة الأصولية، وهي جهة الملازمة بين الوجوبين و عدمها.

ثانيهما: الجهة الفقهية وهي جهة وجوب المقدمة و عدمه.

أمّا الأولى: فلا يجري فيها الأصل، سواء كان هو الإستصحاب، أو البراءة:

أمّا الإستصحاب، فلأجل أن الملازمة، إمّا تكون ثابتة في نفس الأمر مع قطع

النظر عن تحقق طرفيها؛ وإمّا لا تكون كذلك، وعلى كلا التقديرين، فهي أزليّة، ليس

لها حالة سابقة يشكّ في أنّها باقية أم لا، وكذا الحال على تقدير تحقق الطرفين؛ لعدم

العلم بوجودها، أو عدمها في زمان سابق حتى يستصحب إلى زمان الشكّ، فيتعيّن إمّا

وجودها، أو عدمها.

على أن نفس الملازمة لا تكون حكماً شرعياً، ولا ذا حكم شرعيّ، و واضح،

أنّه يعتبر في جريان الإستصحاب أن يكون المستصحب كذلك.

نعم، وجوب المقدّمة أو عدم وجوبها وإن كان حكماً شرعياً، إلّا أنّ ترتبه عليها ليس إلّا بحكم العقل؛ إذ الملازمة لم تجعل موضوعاً له في دليل من الأدلّة كسي يقال: بأنّ استصحاب الملازمة هو من قبيل استصحاب الموضوع للأثر الشرعي.

و أمّا البراءة مطلقاً، سواء كان عقلياً أو تقلياً، فعدم جريانها في الملازمة ممّا هو واضح غاية الوضوح.

و أمّا الجهة الثانية (الجهة الفقهيّة): فالظاهر إمكان جريان استصحاب عدم وجوب المقدّمة.

بتقريب: أنّها لم تكن واجبة قبل إيجاب ذبيها، فبعد إيجابه إذا شكّ في أنّها هل هي باقية على عدم الوجوب، أو هي واجبة لوجوب ذبيها؟ يستصحب عدم الوجوب المتيقّن سابقاً.

هذا، ولكن قد أورد على هذا الاستصحاب بوجوه^(١) غير تامّة :

منها: أنّ الاستصحاب أصل تعبديّ يجري لإثبات شيء أو نفيه تشريعاً، و من المعلوم، أنّ التّعبّد إنّما يتأتّى فيما إذا كان المتعبّد به ممكناً ثبوتاً، و المقام ليس كذلك؛ ضرورة، أنّ الشكّ في وجوب المقدّمة و عدمه ناشٍ من الشكّ في الملازمة و عدمها؛ إذ لو كانت الملازمة ثابتة، لكان وجوب المقدّمة - أيضاً - ثابتاً، و إلّا، فلا، و عليه، فبعد إيجاب ذي المقدّمة لو قلنا: بعدم وجوبها بمقتضى الاستصحاب لزم التّفكيك بينهما، و هذا مستحيل عقلاً، كاستحالة تفكيك المعلول عن العلّة، و نتيجته، عدم إمكان التشريع و التّعبّد بالنّسبة إلى عدم وجوب المقدّمة من طريق الاستصحاب.

و إن شئت، فقل: أنّ المقام يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل

الإستصحاب و هو قوله عليه السلام: «و لا تنقض اليقين أبداً بالشك» (١).

بتقريب: أنه لو كان وجوب ذي المقدمة ملازماً لوجوب المقدمة، فالتعبد بعدم الوجوب فيها يكون غير مقدور، وإلا فهو مقدور.

و عليه: فيشك في المقام، أنه هل يكون مصداقاً لقوله: «و لا تنقض» أو لا؟ ومعه لا مجال للتمسك به، كما هو واضح.

و قد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله بقوله: «و لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك، لاحالة لأصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة، لا ينافي الملازمة بين الواقعيين، وإنما ينافي الملازمة بين الفعلين.

نعم، لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية، لما صح التمسك بذلك في إثبات بطلانها» (٢).

وفيه: أن المدعى في المقام هي الملازمة مطلقاً حتى في المرتبة الفعلية، كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله فإذا لا يفيد القول بالتفكيك بين مرحلتي الواقع والفعل تعبداً و تشريعاً، في حل الإشكال؛ إذ هو وإن كان ممكناً معقولاً بأن يعتبر عدم الوجوب لشيء في مرحلة الفعل مع كونه واجباً في الواقع، إلا أنه لا يناسب المقام الذي يدعى فيه الملازمة في مرحلة الفعل، أيضاً.

و الحق في حل الإشكال هو ما أشار إليه المحقق العراقي رحمه الله بقوله: «إنه لا يعتبر في التعبد الشرعي، إحراز عدم امتناعه عقلاً، بل يكفي عدم ثبوت الإمتناع، فلا مانع

(١) وسائل الشيعة: ج ١، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١،

(٢) كفاية الأصول: ج ١، ص ١٩٩ و ٢٠٠.

من جريان الإستصحاب في المقام بعد فرض كون الملازمة بين الوجوبين في مرحلة الفعلية مشكوكة»^(١).

و منها: أنه يعتبر في الإستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا أثر شرعي، و المقام ليس كذلك؛ إذ وجوب المقدمة ليس إلا من قبيل لوازم الماهية بالنسبة إلى وجوب ذي المقدمة، كزوجية الزوج، و فردية الفرد، و إمكان الممكن، و قد بين في محله أنه لا يتعلق الجعل بلوازم الماهية مطلقاً، لا بسيطاً و لا مركباً، بل هي أمور تكون منجعة بجعل مناشئها؛ و لذا قالوا: ما جعل الله الشمس مشمساً بل أوجده، و عليه: فكيف يمكن الإستصحاب بالنسبة إلى وجوب المقدمة، مع أن هذا حاله؟

و فيه: ما لا يخفى: إذ المقدمة لها وجود مستقل منحاز عن وجوب ذيها، فليس من قبيل لوازم الماهية التي لا تحقق لها كذلك، بل تكون عقلية محضة و اعتبارية انتزاعية صرفة، كما لا يخفى على أولى الحكمة.

و منها: أنه لا مجال للأصل بعد حكم العقل باللابدية.

و فيه: ما قد عرفت من الإنتاج و الإجداء بعد ضم الكبريات الأخر.

﴿ الواجب الأصلي والتبعية ﴾

و منها (تقسيمات الواجب) تقسيمه إلى الأصلي والتبعية.

ولا يخفى: أن تقسيم الواجب إليهما، تارة يلاحظ حسب مقام الثبوت،

وأخرى حسب مقام الإثبات.

أمّا مقام الثبوت، فنقول: إنّ المراد من الواجب الأصلي هو ما يتعلّق به الطلب والإرادة مستقلاًّ ويكون المولى ملتفتاً إليه تفصيلاً، والمراد من التبعي هو ما تعلّق به تبعاً وارتكازاً، ويكون مورداً للإلتفات كذلك، كإرادة اللازم البين عند إرادة الملزوم، أو إرادة المعلول عند إرادة العلة، وعليه، فهذا التقسيم يختصّ بالواجب الغيري ولا يتأتّى في النفسي؛ وذلك لكونه دائماً متعلّقاً للطلب والإرادة بالتفصيل والأصالة.

أمّا مقام الإثبات: فالمراد بالأصلي هو ما قصد إفهامه بالخطاب، والمراد بالتبعي هو ما يدلّ عليه الكلام بالتبع، كالمفاهيم والمداليل الإلزاميّة، وعليه، فلا يختصّ التقسيم بالواجب الغيري، بل يجري في الواجب النفسي - أيضاً - كما هو واضح.

ولا يخفى عليك: أنّه بالنظر إلى مقام الإثبات لا ينحصر الواجب بالقسمين المذكورين، بل هنا قسم ثالث وهو الواجب المستفاد من الأدلّة اللبّيّة، كالإجماع والسيرة، فإنّ هذا الواجب ممّا لا يكون مقصوداً بالإفهام من الخطاب والكلام رأساً، لأصالة ولا تبعاً.

ثمّ إنّ البحث في الأصل عند الشكّ في التبعيّة والأصليّة، ممّا لا فائدة مهمّة فيه، والمناسب إلغاءه في المقام.

هذا تمام الكلام في الجزء الأوّل ويتلوه - إن شاء الله الرحمن - الجزء الثاني المتكفل لمبحث الضدّ وغيره.

«والحمد لله ربّ العالمين»

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

المدخل

- الأول : تكامل العلوم ٢٣
- الثاني : مبدء علم الأصول و الاجتهاد ٢٤
- الثالث : سير علم الأصول عند الشيعة ٢٥

المقدمة

- الأمر الأول : مسائل العلوم ٢٩
- الأمر الثاني : موضوع العلوم ٢٩
- الأمر الثالث: نسبة موضوع العلوم إلى موضوعات مسائلها ٣٥
- الأمر الرابع : إعتبارية وحدة العلوم ٣٦
- الأمر الخامس : مدار الوحدة و التمايز في العلوم ٣٧
- الأمر السادس : موضوع علم الأصول ٣٩

الموضوع	الصفحة
الأمر السابع : تعريف علم الأصول	٤٣
الأمر الثامن : المبادي وأقسامها	٤٩

الأمر التاسع : الوضع المقامات الثمانية

المقام الأول : منشأ دلالة الألفاظ على معانيها	٥٣
المقام الثاني : أن الواضع من هو؟	٥٦
المقام الثالث : حقيقة الوضع	٥٩
المقام الرابع : تقسيم الوضع	٦٢
المقام الخامس : المعاني الحرفية و كيفية وضع الحروف	٧٩
المقام السادس : معاني المبهات و كيفية وضعها	٩٧
المقام السابع : معاني الهيئات	١٠٠
المقام الثامن : المعاني الإنشائية و الإخبارية	١٠٨
الأمر العاشر : الحقيقة و المجاز	١١٣
الأمر الحادي عشر : استعمال اللفظ في اللفظ	١١٥
الأمر الثاني عشر : وضع الألفاظ	١٢٠
الأمر الثالث عشر : وضع المركبات	١٢٥

الموضوع	الصفحة
الأمر الرابع عشر : تقسيم اللفظ إلى المفرد و المركب	١٢٨
الأمر الخامس عشر : وضع الألفاظ المفردة و المركبة	١٣٠
الأمر السادس عشر : علائم الحقيقة و المجاز	١٣٠
الأمر السابع عشر : تعارض الأحوال	١٤١
الأمر الثامن عشر : الحقيقة الشرعية	١٤٥
الأمر التاسع عشر : الصحيح و الأعم	١٥٢
تحرير محل النزاع	١٥٣
هل الألفاظ موضوعة للصحيح أو الأعم منه؟	١٥٣
هل الألفاظ العبادات و المعاملات موضوعة للصحيح أم لا؟	١٥٥
ما معنى الصحة؟	١٥٦
أن الشرائط، هل تكون كالأجزاء؟	١٥٨
تصوير الجامع	١٦١
ثمة النزاع على القولين	١٦٩
الأمر العشرون : الإشتراك	١٨٣
الأمر الواحد والعشرون : استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد	١٨٧
الأمر الثاني والعشرون : المشتق	١٩٤
هل المسألة لغوية أو عقلية؟	١٩٤

الموضوع الصفحة

ما المراد من المشتق؟ ١٩٦

كيفية وضع الأفعال و بيان مداليلها ٢١٣

اختلاف مباديء المشتقات ٢١٦

مادة المشتقات ٢١٧

ما المراد من الحال؟ ٢١٨

التحقيق في المشتق ٢٢٦

تتمّة في بساطة المشتق و تركيبه ٢٤١



مركز توثيق التراث الحضاري
المسائل الأصولية

المسألة الأولى : الأوامر

الجهة الأولى : مادة الأمر - ص ٢٦١

الجهة الثانية : صيغة الأمر - ص ٢٦٧

المورد الأوّل : معنى صيغة الأمر ٢٦٧

المورد الثاني : دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو عدمه ٢٧٠

المورد الثالث : التعبدية و التوصلية ٢٧٧

المورد الرابع : دوران الواجب بين التعبدية و التوصلية ٢٩١

الموضوع الصفحة

المورد الخامس : دوران الواجب بين النفسى و الغيرى	٣٠١
المورد السادس : دوران الواجب بين التعينى و التخييرى	٣٠٤
المورد السابع : دوران الواجب بين العينى و الكفائى	٣٠٧
المورد الثامن: الأمر عقيب الحظر	٣١٠
المورد التاسع : المرة و التكرار	٣١٢
المورد العاشر : الفور و التراخى	٣٢٢

الجهة الثالثة: الإجزاء - ص ٣٣١

أمرٌ ينبغى تقديمها على مسألة الإجزاء	٣٣١
المسألة الأولى: إجزاء المأمور به عن أمر نفسه	٣٣٧
المسألة الثانية: إجزاء الأمر الإلزامى عن الإختيارى	٣٤١
المسألة الثالثة: إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى	٣٤٢

الجهة الرابعة: مقدّمة الواجب

الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع	٣٦٥
الأمر الثانى : اشتراط مورد النزاع بتحقيق الأمرين	٣٦٦
الأمر الثالث: كون المسألة من المسائل الأصولية العقلية	٣٦٧

الموضوع الصفحة

الأمر الرابع : تقسيمات المقدمة ٣٧٣

المقدمة الدّاخلية والخارجية ٣٧٣

المقدمة العقلية والشرعية والعادية ٣٧٦

مقدمة الواجب والوجوب والصحة والعلم ٣٧٧

المقدمة المتقدمة والمقارنة والمتأخرة ٣٧٩

مقدمة المستحب والحرام والمكروه ٣٩١

تقسيمات الواجب

المطلق والمشروط ٣٩٢

الواجب المعلق والمنجز ٤٠٥

الواجب النفسي والغيري ٤١٥

تعريف كلّ واحد منهما ٤١٥

مقتضى الأصل عند الشك ٤١٧

آثار الوجوب النفسي والغيري ٤٢٣

ما المراد من الواجب الغيري؟ ٤٣٤

ثمرة النزاع ٤٤٤

تأسيس الأصل ٤٤٨

الواجب الأصلي والتبعية ٤٥١

مصادر الكتاب

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - الإشارات و التنبهات، الشيخ الرئيس ابن سينا، دفتر نشر الكتاب، (١٤٠٣ هـ.ق.)
- ٣ - الأصول من الكافي، الشيخ الكليني، دارالكتب الإسلامية، طهران.
- ٤ - البهجة المرضية، السيوطي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم.
- ٥ - الجوهر النضيد، العلامة الحلي، مكتبة بيدار، قم، (١٣٦٣ هـ.ش.).
- ٦ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم صدرالدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٧ - السيرة النبوية، ابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٨ - الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم.
- ٩ - الشواهد الربوبية، الحكيم صدر المتألهين الشيرازي، جامعة مشهد.
- ١٠ - الفروع من الكافي، الشيخ الكليني، دارالكتب الإسلامية، طهران.
- ١١ - الفصول الغروية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني، الطبعة القديمة (١٢٧٧ هـ.ق.).
- ١٢ - المحصول في علم الأصول، السيد محمود الجلاي المازندراني، تقريراً لبحث الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم.
- ١٣ - المعجم المفهرس، محمد فؤاد عبد الباقي، دارالكتب المصرية.

١٤ - الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيّد محمد حسين الطّباطبائي، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت.

١٥ - إيضاح الفوائد، فخر المحققين محمد بن حسن الحلّي، المطبعة العلميّة، قم.

١٦ - أجود التّقريرات، السيّد الخوئي، تقريراً لبحث المحقّق النّائبي، مكتبة المصطفوي، قم.

١٧ - أنوار الأصول، احمد القدسي، تقريراً لبحث الشيخ مكارم الشّيرازي، مطبعة مدرسة الإمام أميرالمؤمنين (ع)، قم.

١٨ - بحار الأنوار، العلامة المجلسي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

١٩ - بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الهاشمي، تقريراً لبحث السيّد محمد باقر الصّدر، المجمع العلمي للشّهاد الصّدر، قم.

٢٠ - بدائع الأفكار، المحقّق الرّشتي، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.

٢١ - تأسيس الشّيعّة لعلوم الإسلام، السيّد حسين الصّدر، مكتبة الأعلمي، طهران.

٢٢ - تحريرات في الأصول، السيّد مصطفى الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.

٢٣ - تفسير آية التّور، الحكيم صدر المتأهّين الشّيرازي، مكتبة المولى، طهران، (١٣٦٢ هـ.ش.)

٢٤ - تنقيح الأصول، الشّيخ التّقوي الإشتهاledi، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.

٢٥ - تهذيب الأحكام، الشّيخ الطّوسي، دارالكتب الإسلاميّة، طهران.

٢٦ - تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السبحاني، تقريراً لبحث الإمام الخميني،

مطبعة مهر، قم.

٢٧ - جواهر الأصول، السيد اللنگرودي، تقريراً لبحث الإمام الخميني، مؤسسة

تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم.

٢٨ - جواهر الكلام، الشيخ محمد حسن النجفي، دارالكتب الإسلامية، طهران.

٢٩ - حاشية الكفاية، العلامة الطباطبائي، مؤسسة نشر آثار العلامة

الطباطبائي، قم.

٣٠ - درر الفوائد، الشيخ الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٣١ - رجال النجاشي، الشيخ النجاشي، مكتبة الداوري، قم.

٣٢ - شرح العضدي على مختصر الأصول، مطبعة العام، إسلامبول (١٣٠٧ هـ.ق.).

٣٣ - شرح الكافية، محمد بن الحسن الأسترآبادي، دارالكتب العلمية، بيروت.

٣٤ - شرح المطالع، محمود بن الرّازي، مكتبة كتبي، قم.

٣٥ - شرح المنظومة، الشيخ هادي السبزواري، مكتبة المصطفوي، قم.

٣٦ - شروح التلخيص، عدّة من العلماء، أدب الحوزة، قم.

٣٧ - علل الشرايع، الشيخ الصدوق، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٨ - عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، المطبعة الحيدريّة، النجف.

٣٩ - فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم.

٤٠ - فوائد الأصول، الشيخ الكاظمي، تقريراً لبحث المحقق النائيني، مؤسسة

النشر الإسلامي، قم.

- ٤١ - قوانين الأصول، الميرزا القمي، مكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- ٤٢ - كتاب السرائر، ابن إدريس الحلّي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- ٤٣ - كتاب الصلاة، الشيخ الحائري اليزدي، مطبعة علميّة (١٣٥٣ هـ.ق.).
- ٤٤ - كتاب المصباح المنير، الفيومي، المطبعة الأميريّة، القاهرة، (١٩٢٨ م).
- ٤٥ - كتاب المطول، المحقق التفتازاني، دار الطباعة، طهران، (١٣٠١ هـ.ق.).
- ٤٦ - كتاب المطول و بهامشه حاشية السيّد مير شريف، مكتبة الدّوري، قم.
- ٤٧ - كتاب بدائع الأفكار، الميرزا هاشم الآملي، تقريراً لبحث المحقق العراقي، المطبعة العلميّة، النجف.



- ٤٨ - كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، مكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- ٤٩ - مباحث الأصول، الشيخ محمد تقي بهجت، مطبعة شفق، قم.
- ٥٠ - مجمع البحرين، الشيخ الطّريحي، مكتبة بوذرجمهري، مصطفىوي، طهران، (١٣٧٩ هـ.ق.).
- ٥١ - محاضرات في أصول الفقه، الشيخ الفيّاض، تقريراً لبحث السيّد الخوئي، دار الكتب العلميّة، قم.
- ٥٢ - مختصر المعاني، المحقق التفتازاني، مطبعة المصباحي، طهران.
- ٥٣ - مسالك الأفهام، الشهيد الثاني الشيخ زين الدين العاملي، دار الهدى، قم.
- ٥٤ - مستدرک الوسائل، المحدث النّوري، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
- ٥٥ - مطارح الأنظار، الشيخ ابوالقاسم الكلانثري النّوري، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.

٥٦ - معالم الدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي، بخط عبد الرحيم،
(المطبوع ١٢٩٧ هـ)، طهران.

٥٧ - مفتاح العلوم، الشيخ يوسف الشكاكي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٥٨ - مقالات الأصول، المحقق العراقي، مطبعة الشهيد، قم (١٤٠٣ هـ.ق.).

٥٩ - مناهج الوصول إلى علم الأصول، الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم و نشر
آثار الإمام الخميني، قم.

٦٠ - منتهى الدراية، السيّد الجزائري المروّج، مكتبة الصدر، طهران.

٦١ - نهاية الأصول، الشيخ المنتظري، تقريراً لبحث السيّد البروجردي، مطبعة
الحكمة، قم.

٦٢ - نهاية الأفكار، الشيخ محمد تقي البروجردي، تقريراً لبحث المحقق العراقي،
مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

٦٣ - نهاية الحكمة، العلامة الطّباطبائي، دار التبليغ الإسلامي، قم.

٦٤ - نهاية الدراية، الشيخ محمد حسين الإصفهاني (الكمباني)، مطبعة
الطّباطبائي، قم.

٦٥ - وسائل الشيعة، الشيخ الحرّ العاملي، المكتبة الإسلامية، طهران.

٦٦ - وقاية الأذهان، الشيخ أبو المجد محمد رضا النّجفي الإصفهاني، مؤسسة
آل البيت (ع)، قم.

٦٧ - هداية المسترشدين، الشيخ محمد تقي الإصفهاني، الطّبعة القديمة (١٣١٠ هـ.ق.).